

ქეთევან მუხიგული

**ფიქტუს ისტორიის ფილოსოფია და
თანამედროვეობა**

თბილისი 2012

რედაქტორი: ზურაბ ხასაბია,
ფილოსოფიურ მეცნიერებათა
დოქტორი

© ქ. მუხიგული, 2012

ტირაჟი 100 ეგზ.

გამომცემლობა Nix Group
თბილისი, ნინოშვილის . 8

შესავალი	6
ფიხტეს ისტორიის ფილოსოფიის ექო	12
ფიხტეს პიროვნება	29
ფიხტეს ისტორიის ფილოსოფიის მეთოდოლოგიური პრინციპები	39
დამოკიდებულება განმანათლებლობასთან	44
დამოკიდებულება კანტის ისტორიის ფილოსოფიასთან	47
ისტორიის პერიოდიზაციის საფუძველი	51
პრეისტორიული მდგომარეობა	61
„ისტორიის დასაწყისი“	69
ისტორიის იდეალისტური გაგება	80
„სიცხადის“ ფილოსოფიური პრინციპი	90
„დასრულებული ცოდვიანობის“ ეპოქა	103
ფიხტეს კრიტიციზმი და უტოპია	115
გერმანელი ერის ისტორიული მისია	131
„ისტორიის დასასრული“	143
ციტირებული ლიტერატურა	153

ისტორიის ფილოსოფიამ ჩვენს დროში განსაკუთრებული ყურადღება მიიპყრო. საინტერესოა, რომ გფრ-ში ბოლო ოცი წლის განმავლობაში გაიზარდა ინტერესი ჰეგელის ფილოსოფიისადმი. თუ თითქმის საუკუნენახევრის მანძილზე ჰეგელი ერთერთ ყველაზე „არათანამედროვე“, ყავლგასულ ფილოსოფოსად მიანდათ, დღეს მის ფილოსოფიაში ეძებენ პასუხებს თანამედროვეობის ყველაზე აქტუალურ პრობლემებზე.

მეორე მხრივ, ჰეგელის სისტემაში განსაკუთრებით ისტორიის ფილოსოფია აინტერესებთ. ამას მოწმობს გფრ-ის ქ. ბოხუმის უნივერსიტეტში ბოლო 20-30 წლის მანძილზე დაცული დისერტაციები და ეგრეთ წოდებული გერმანული კლასიკური ფილოსოფიის მკვლევართა ნაშრომების უბრალო ჩამონათვალი. ეს შემთხვევითი არაა და ამას ახსნა სჭირდება.

ამის ერთერთი მთავარი მიზეზია ისტორიის მეცნიერებაში მომხდარი თვალსაჩინო ცვლილება. მე-19 საუკუნეში ისტორიის მეცნიერება მოიცვა გაძლიერებული დიფერენციაციის, დანაწევრების პროცესმა. ისტორიკოსები მხოლოდ ემპირიულ მეთოდებს ენდობოდნენ და მაქსიმალურად იკავებდნენ თავს საკითხის დასმის ზოგადი ასპექტებისგან. შესაბამისად, სულ უფრო ნაწევრდებოდა ისტორიის საგანი. ემპირიული სიზუსტე, დეტალებისადმი განსაკუთრებული ინტერესი გერმანულ ისტორიკოსთა, კერძოდ, მომზენის სკოლის მეთოდოლოგიურ პრინციპად იქცა.

მაგრამ დანაწევრებასა და ფაქტებში ჩაფლობას არ შეიძლება საწინააღმდეგო რეაქცია არ მოჰყოლოდა. საჭირო გახდა ზოგადი ასპექტებისკენ მობრუნება თვითონ ისტორიის მეცნიერების გადასარჩენად. ამ მეთოდოლოგიური ხასიათის მიზეზებმა ხელი შეუწყო ლოკალური, დანაწევრებული ისტორიის შევსებას ზოგადი, ფილოსოფიური ისტორიით.

ამ პროცესს ყველაზე დიდი სამსახური გაუწია თვით მსოფლიოს გლობალიზაციამ. ინფორმაციის მძლავრმა საშუალებებმა, აგრეთვე ქვეყნებსა და კონტინენტებს შორის ეკონომიკურ და კულტურულ ურთიერთობათა მანამდე არნახულმა განვითარებამ მსოფლიო ადამიანთა ერთიან საცხოვრისად აქცია. ამიტომ ცალკეული ქვეყნების ისტორიას სრულიად კანონიერად ამოუდგა მხარში მსოფლიოს ისტორია. წინ წამოიწია იმ საკითხებმა, რომლებიც საერთოა ყველა ქვეყნისთვის და უზოგადეს ხასიათს ატარებს. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, წინ წამოიწია ისტორიის მეცნიერების ფილოსოფიურმა საკითხებმა, ისტორიის ფილოსოფიამ.

ისტორიის ასეთი მასშტაბური განხილვა ლოგიკურად გადაიზარდა ისტორიის მამოძრავებელი ძალების და ისტორიის საზრისის საკითხის დასმაში. ყურადღება მიიპყრო საკითხმა: რა აქვთ საერთო ისტორიის ეპოქებს? რაა ის კანონზომიერება, რაც უცვლელად მეორდება არა მხოლოდ სხვადასხვა ქვეყნისა და სხვადასხვა ხალხის ცხოვრებაში, არამედ სრულიად სხვადასხვა ეპოქებში? ესეც ისტორიის მეცნიერების გადაზრდაა ისტორიის ფილოსოფიაში; ისტორიის ემპირიული საკითხების მოქცევაა ისტორიის ფილოსოფიურ ასპექტში; ემპირიული ანუ ეგრეთ წოდებული პრაგმატული ისტორიისა – ფილოსოფიურ ისტორიაში.

ფილოსოფიური ისტორიისკენ ყურადღების გადანაცვლებას მძლავრი ბიძგი მისცა კაცობრიობის მომავლის შესახებ საკითხის დასმამ. თუ ძველად ამ საკითხს მხოლოდ თეორიული მნიშვნელობა ჰქონდა და ამიტომ აბსტრაქტულ საკითხად გამოიყურებოდა, დღეს მან პრაქტიკული მნიშვნელობა შეიძინა. ვგულისხმობთ იმას, რომ კაცობრიობის, მსოფლიოს ფიზიკურ არსებობას საფრთხე დაემუქრა.

სწორედ ამას გამოხატავს ეგრეთწოდებული გლობალური პრობლემები. თანამედროვე ფილოსოფია დაინტერესდა იმ კანონზომიერების, იმ მიზეზშედევობ-

რივი ჯაჭვის შემეცნებით, რომელმაც კაცობრიობა კრიზისამდე მიიყვანა. ეს საშუალებას მისცემს ადამიანს ჩაერთოს ამ ჯაჭვში, ისტორიის თვითდინებაში თავისი შეგნებული მოღვაწეობით და თავიდან აიცილოს არასასურველი შედეგები.

ამით ფილოსოფიურ ისტორიას პრაქტიკული მნიშვნელობა ეძლევა ანუ ისტორიის ფილოსოფია მანამდე არნახულ აქტუალურობას იძენს. სულ უფრო მეტად იპყრობს ყურადღებას „ისტორიის დასასრულის“ თემა. გერმანელი ფილოსოფოსი კარლ ლოვიტი შენიშნავს, რომ ისტორიის დასასრულის საკითხი ბიბლიური წარმომავლობისაა – იოანეს აპოკალიფსიდან მომდინარეობს. ფაქტიურად, ისტორიის ფილოსოფიის ყველა თვალსაჩინო კონცეფცია, ვიკოდან შპენგლერამდე, შეიცავს მინიშნებას ისტორიის დასასრულზე. ცნობილია ჰეგელის ტრაგიკული განცხადება „სულის ფენომენოლოგიაში“, რომ ისტორია დასასრულს უახლოვდება.

ამ თემის არნახული აქტუალობის დასტურია ფრენსის ფუკუიამას წიგნის „ისტორიის დასასრული?“ დიდი პოპულარობა ჩვენს დროში. ავტორი გვაუწყებს ისტორიის დასასრულს და პოსტიტორიული უამის დადგომას. მიუხედავად იმისა, რომ თეთრი სახლის მაღალჩინოსანია, იგი ბეჯითად იკავებს თავს ამ პროცესის შეფასებისგან და ცდილობს მხოლოდ ფაქტების აღნიშვნით შემოიფარგლოს. ამაში ჩანს მისი მეცნიერული სინდისი. მეტიც, ის გამოთქვამს თავის არაორაზროვან გულისტკივილს ისტორიის დასასრულის გამო და მომავალს ანდობს ამ მოვლენის ეთიკურ-ფილოსოფიურ შეფასებას.

მისი ეს სრულიად ადამიანური პოზიცია კარგად ჩანს მის სიტყვებში: „ისტორიის დასასრული სამწუხაროა. ბრძოლა აღიარებისთვის, მზადყოფნა რომ შეეწირო აბსტრაქტულ იდეებს, იდეოლოგიური ბრძოლა, რაც ითხოვს გაბედვას, ოცნებას და იდეალიზმს, წარსულს ჩაბარდა. ყოველივე ამის ნაცვლად – ეკონომი-

კური გათვლები, უსასრულო ტექნიკური პრობლემები, ზრუნვა ეკოლოგიისა და მომხმარებლის ჰირეულობამდე დახვეწილი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებისთვის. პოსტისტორიულ ხანაში არაა აღარც ხელოვნება, აღარც ფილოსოფია. არის მხოლოდ გულმოდგინედ დაცული მუზეუმი კაცობრიობის ისტორიისა. მე ვგრძნობ ჩემს თავშიც და ჩემს გარშემო მყოფ ადამიანებშიც ნოსტალგიას დასრულებული ისტორიის მიმართ.” (24. 310).

ისტორიის ფილოსოფიით დაინტერესებას XVIII–XIX საუკუნეების თვალსაჩინო გერმანელ ფილოსოფოსთან იოჰან გოთლიბ ფიხტესთან მივყავართ. ჯერ კიდევ გასული საუკუნის 50-იან წლებში ყველაზე გამოკვეთილად ეს ნაბიჯი გადადგეს მიუნხენის ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიური სკოლის წარმომადგენლებმა, რის შესახებაც ქვემოთ ვისაუბრებთ. შეიძლება ვახსენოთ აგრეთვე რუსი ფილოსოფოსის ალექსანდრ ლომონოსოვის წიგნი „დაბრუნება საკუთარ თავთან”.

ავტორი ჩვენი დროის ერთერთ უმწვავეს პრობლემად მიიჩნევს ცნობიერების გაორების რამდენადმე შიზოფრენიულ მდგომარეობას და აქედან გამოსავალს ფიხტეს ფილოსოფიაში ხედავს. გერმანელი ფილოსოფოსი მას წარმოუდგება დაავადებული სულის მკურნალად. გულისხმობს იმას, რომ ფიხტეს დიალექტიკა იყო სულის გაორება და შემდეგ კი მისი გამთლიანებისთვის ბრძოლა. დღევანდელი გემოვნებით რომ ვთქვათ, ამ, ასე ვთქვათ, კლინიკურ ვითარებას ფიხტე ისტორიულ მნიშვნელობას აძლევდა და მკურნალობასაც ისტორიის ფილოსოფიის ჭრილში ცდილობდა. განმანათლებლობა და გონების ტრანსცენდენტალური დედუქცია მას „შერყეული” ცნობიერების გაჯანსაღების გზად მიაჩნდა.

ლომონოსოვი ამტკიცებს, რომ დღესაც იგივე ვითარებაა; მდგომარეობა, რაც ფიხტეს აწუხებდა, კიდევ უფრო გამწვავდა და კიდევ უფრო საჭირობოროტოდ

იქცა მისგან განკურნების საკითხი. გამოსავლად რუს ფილოსოფოსს, ფიხტეს კვალად, მიაჩნია დაბრუნება საკუთარ თავთან. სწორედ ეს მიზანი აქვს მას გამოტანილი თავისი წიგნის სათაურად.

სრულიად გასასიარებელია რუსი ავტორის ამგვარი პათოსი. მაგრამ ფიხტეთი დაინტერესების უშუალო მიზეზი იყო ისტორიის ფილოსოფიის აქტუალურობის მკაფიო განცდა და წარსულის დიდი თეორიების მოძიება, რასაც ჰეგელთან, ხოლო აქედან ფიხტემდე მივყავართ.

ეს გასაგებია თუნდაც იმიტომ, რომ ჰეგელის გრანდიოზული ისტორიის ფილოსოფია უმთავრესად სწორედ ფიხტეს ისტორიის ფილოსოფიისგანაა დაგებული.

ეს განსაკუთრებით ჩანს იმაში, რომ ისტორიის უმთავრეს შინაარსად სწორედ ფიხტე მიიჩნევდა თავისუფლების ზრდას. ჰეგელმა კი შემდგომ განავითარა ეს იდეა. ასევე პირველად სწორედ ფიხტემ გამოჰკვეთა ისტორიული პროგრესის ეგრეთწოდებული დიალექტიკური წინააღმდეგობა, რასაც მერე ჰეგელმა ტრაგიკული დრამის სახე მისცა. ისტორიის ეს დრამატული ტრაგედია ჰეგელის შემოქმედებად ითვლება, მაგრამ მისი პირველი ავტორი უთუოდ ფიხტეა.

მაგრამ ჩვენთვის ეს არაა მთავარი. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი ისაა, რომ ფიხტეს მიერ მისი თანამედროვეობის ანალიზი, შეფასება და კრიტიკა ძალიან ტიპიურია ჩვენი დროისთვისაც. ფიხტე ისტორიის კანონზომიერ შედეგად თვლიდა დასავლურ ინდივიდუალიზმს, ინდივიდის მნიშვნელობისა და ღირებულების წინ წამოწევას და ამით განასხვავებდა დასავლურ ცივილიზაციას აღმოსავლურისგან.

ეს სწორი შენიშვნა უცვლელად გაიმეორა ჰეგელმაც. მაგრამ საინტერესოა ისიც, რომ ფიხტე ამ ინდივიდუალიზმის შინაგან, ეგრეთწოდებულ დიალექტიკურ წინააღმდეგობას შეეხო და მის მეორე მხარედ გამოაცხადა საერთო იდეის დაკარგვა, ზოგად ადამი-

ანურ ღირებულებათა გაუფერულება, ჭეშმარიტებასა და მცდარობას, სიკეთესა და ბოროტებას, მშვენიერებასა და სიმახინჯეს შორის აბსოლუტური განსხვავების მოშლა ანუ სუბიექტივიზმი, რელატივიზმი და ანარქიზმი.

ამას გერმანელი ფილოსოფოსი თავისი დროის სულიერ დაქვეითებად მიიჩნევდა და მისგან გამოსავალს ეძებდა მისთვის დამახასიათებელი ენერგიულობით. ამ ზერელე ინდივიდუალიზმიდან გამოსავლად განმანათლებლურ ტრადიციებზე აღზრდილმა ფიხტემ ფილოსოფიური თვითცნობიერების დამკვიდრება გამოაცხადა. სწორედ ამას ემსახურებოდა, როგორც ის ფიქრობდა, „მეცნიერების შესახებ მოძღვრება“ (Wissenschaftslehre) და ამაში მდგომარეობდა უკანასკნელის არა უბრალოდ თეორიული, არამედ მსოფლიო-ისტორიული, მეტაფიზიკური მნიშვნელობა.

ფიხტეთი დაინტერესებისკენ გვიბიძგებს ისიც, რომ ფიხტეს, გარემოებათა შემთხვევითი თავმოყრის გამო, უსამართლოდ მოექცა ისტორია. ის რაღაცნაირად ჩრდილში მოექცა. მეოცე საუკუნის საბჭოთა კავშირსა და მსოფლიო სოციალისტურ სისტემაში ეს განაპირობა ჰეგელისადმი განსაკუთრებულმა ინტერესმა. ლენინმა ჰეგელი მარქსიზმის ერთერთ თეორიულ წყაროდ გამოაცხადა. ამან განაპირობა ჰეგელის მნიშვნელობის გადაჭარბებული შეფასება. უკანასკნელმა კი, თავის მხრივ, გამოიწვია ფიხტეს განხილვა არა დამოუკიდებელი მნიშვნელობის მქონე ფილოსოფოსად, არამედ ჰეგელის მოსამზადებელ ეტაპად, რგოლად.

დასავლეთის ფილოსოფოსთა შორის კი ჭარბობდა ფიხტეს დამცირების მეორე ვარიანტი. ამ ფილოსოფოსის ენერგიული და პრაქტიკული აქტიურობა განაპირობებდა მისი აზროვნების რამდენადმე პუბლიცისტურ და ჟურნალისტურ სტილს, რის გამოც ფილოსოფიის ისტორიკოსები მას ნაკლებად სწეალობდნენ და პრაქტიკოს საზოგადო მოღვაწედ უფრო თვლიდნენ, ვიდრე აკადემიური სტილის ფილოსოფო-

სად. დაახლოებით ასე ფიქრობდა სახელოვანი ინგლისელი ფილოსოფოსი და მათემატიკოსი ბერტრან რასელი.

მეოცე საუკუნეში კი ამ ფაქტორებს დაერთო მესამე, კიდევ უფრო დამამძიმებელი გარემოება, რამაც ცუდი სამსახური გაუწია ფიხტეს და კიდევ უფრო მიმაღა იგი ჩრდილში. ესაა ნაცისტების დაუფარავი სიმპათია მის მიმართ და მისი თხზულებების დამოწმება. ნაცისტებმა ფიხტეს ისტორიის ფილოსოფიაში დაინახეს პანგერმანიზმის იდეა და მოიწონეს იგი. ფიხტე, მეტადრე კი მისი ისტორიის ფილოსოფია, ნაცისტური იდეოლოგიის ერთერთ თეორიულ წყაროდაც კი იქცა. ფიხტე ამის გამო პოპულარული გახდა ნაცისტების ზეობის ეპოქაში.

მაგრამ ნაცისტების დამარცხების და ნიურნბერგის პროცესის შემდეგ ამან მძიმე დარტყმა მიაყენა ფიხტეს ავტორიტეტს. ეს მით უფრო საწყენი იყო, რომ ფიხტეს დამოწმებისას ნაცისტები საფუძვლიანი მეცნიერული არგუმენტებით როდი ხელმძღვანელობდნენ. ფიხტესთან მათი იდეების ანალოგია, უმთავრესად, მათივე ფანტაზიის ნაყოფი იყო და არა პატიოსანი მეცნიერული ძიების შედეგი.

ფიხტეს უნდა მოეხსნას ეს ბრალდება და აუცილებელია მისი ისტორიის ფილოსოფიის ადგილის მეცნიერულად, მიუკერძოებლად განსაზღვრა. წინამდებარე წიგნი არის ცდა მცირე წვლილის შეტანისა ამ საქმეში.

ფიხტეს ისტორიის ფილოსოფიის ეპო

ფიხტე დიახაც ჩრდილში დარჩა, მაგრამ უნდა დაეაზუსტოთ: ის ჩრდილში დარჩა თავისი დროის სხვა დიდ ფილოსოფოსებთან, ვთქვათ, კანტთან და ჰეგელთან

შედარებით, თორემ ყურადღება მას არასოდეს მოჰკლებია. ამიტომ მთელი მისი ფილოსოფიური სისტემა საზოგადოდ და მისი ისტორიის ფილოსოფია კერძოდ თავის დროზე განუხილავთ დიდ ფილოსოფოსებსაც და ფილოსოფიის ცნობილ მკვლევარებსაც.

დავიწყოთ იქედან, რომ ფიხტემ ძალიან დიდი როლი შეასრულა გერმანულ კლასიკურ ფილოსოფიასა და საერთოდ გერმანულ კულტურაში. მის გარეშე სრულიად წარმოუდგენელია „sch Sturm und drang“-ის დიადი ეპოქა. ის იყო კანტის პირველი დიდი მემკვიდრე. აქედან გასაგებია მისი ნაშრომების თეორიული ღირებულება.

კიდევ უფრო საკვირველი ისაა, რომ ეს დიდი თეორიული მოღვაწეობა მიმდინარეობდა ფიხტეს, ამ მგზნებარე მამულისშვილის, დაუდალავი პრაქტიკული მოღვაწეობის პირობებში. თავისი ქვეყნის ძნელბედობის უამს ეს ადამიანი სამშობლოს რიგითი ჯარისკაცი იყო.

შეიძლება შევადაროთ შოპენჰაუერს. დიდი გერმანელი ფილოსოფოსი შოპენჰაუერი თაკილობდა თოფით ხელში სამსახურს გერმანიისადმი. ის თავს, უპირველეს ყოვლისა, აკუთვნებდა არა გერმანიას, არამედ მთელ კაცობრიობას. ამიტომაც მხოლოდ თავით, აზროვნებით ემსახურებოდა კაცობრიობას და თავისი გენიალური თავი ენანებოდა ჯარისკაცობისთვის. შეიძლება გაგვახსენდეს ქართველი პოეტის ლექსი:

„მაგრამ თუ ატყდა ომი ფიცხელი,
გადმოანგრის გზა, ჯებირები,
კალმის მაგივრად ხმაღს ვტაცებ ხელსა,
პოეტებს აქაც გავეჯიბრები!“

(იოსებ გრიშაშვილი)

ფიხტე საშუაგულო კაცი იყო „sch Sturm und drang“-ის ეპოქის გერმანულ კულტურაში. თვით ეს ეპითეტი ფიხტეთი შთაგონებულმა გერმანელმა მწერალმა კლინგერმა შეთხზა. ისეთი დიდი და კოლორიტული მოაზროვნეები, როგორიც იყვნენ შლაიერმა-

ხერი, შილერი, ავგუსტ და ფრიდრიხ შლეგელები, ნოვალისი, ტიკი, პოლდერლინი, ვაკენროდერი, ჰაინე, ამაყობდნენ ფიხტეთი და მის მოწაფეებად თვლიდნენ თავს. ფრიდრიხ შლეგელის სახელგანთქმული ირონიის ესთეტიური პრინციპი პირდაპირ ფიხტეს „სუბიექტური დიალექტიკის“ ესთეტიური თარგმანი იყო (იხ. პ. პ. გაიდენკო, ესთეტიზმის ტრაგედია, მოსკოვი, 1970, რუსულ ენაზე).

ფიხტეს დიდად სცემდა პატივს მისი უმცროსი თანამედროვე შელინგი, ვინც არ გამოირჩეოდა სხვებისადმი პატივისცემის გამოხატვით და თვით კანტისაც კი ნაკლებად ახსენებდა. დაბოლოს უნდა ითქვას იმ ეპოქის უდიდესი ფილოსოფოსის ჰეგელის შესახებ. ის თავის ლექციებში ფილოსოფიის ისტორიის შესახებ დიდ ადგილს უთმობს ფიხტეს და აცხადებს მის „მეცნიერების შესახებ მოძღვრებას“ თავისი სისტემის უმთავრეს თეორიულ წყაროდ. ეს პატივისცემა დიდმა ფილოსოფოსმა გამოხატა სრულიად განსაკუთრებული ფორმით – ანდერძში ისურვა ფიხტეს გერდით დაკრძალვა. უდიდესი ფილოსოფოსისგან ამაზე დიდი აღიარება წარმოუდგენელია.

ფილოსოფიის ისტორიის აღიარებულმა კორიფეებმა ვილჰელმ ვინდელბანდმა და კუნო ფიშერმა არაორაზროვნად აღიარეს ფიხტეს წარუშლელი ადგილი ფილოსოფიის ისტორიაში. ვინდელბანდმა მისთვის ჩვეული აკურატულობითა და ბეჯითი გერმანული საფუძვლიანობით გამოჰკვეთა ფიხტეს ღირსეული ადგილი დასავლურ ფილოსოფიასა და კულტურაში. მისი სიმპათიები საერთოდ გასაგებია – ნეოკანტიანელთა მამამთავარი თავისი „ღირებულების ფილოსოფიით“ დიდად იყო დავალებული ფიხტესგან. აკი სწორედ ფიხტემ მიანიჭა პირველად კანტის ეთიკურ ჯერარსს მეტაფიზიკური მნიშვნელობა. ამით გზა იხსნებოდა ღირებულების შესახებ ფილოსოფიური მოძღვრებისკენ. ნეოკანტიანელობა სწორედ ამ გზის გატრა და გაველა.

ფიხტეს შესახებ გამოკვლევებს შორის შუაგული ადგილი მაინც კუნო ფიშერის გამოკვლევას უკავია. ფილოსოფიის დიდმა ისტორიკოსმა განსაკუთრებული რუდუნებით გამოიკვლია ფიხტეს ფილოსოფია. არც ეს იყო გასაკვირი – ჰეგელიანელი ფილოსოფოსისთვის ფიხტე ყოველთვის განსაკუთრებული ყურადღების ღირსია.

მეფის რუსეთში კლასიკურ გერმანულ ფილოსოფიას დიდი ინტერესით სწავლობდნენ და იკვლევდნენ. რუსულ აზროვნებას კანტზე მეტად მისი დიდი მემკვიდრეები იზიდავდა მუდამ. ცნობილია არა მხოლოდ ფილოსოფოსთა და ფილოსოფიის მკვლევართა, არამედ აგრეთვე ხელოვნების წარმომადგენელთა, საზოგადო მოღვაწეთა და რევოლუციური მოძრაობის მეთაურთა ინტერესი ფიხტეს, შელინგის და ჰეგელის მიმართ.

ფიხტეს იქაურ მკვლევართა შორის უდავოდ გამოირჩევა პეტერბურგის უნივერსიტეტის პროფესორი ბორის ვიშესლაფცევი. მისი „ფიხტეს ეთიკა“ დაწერილია გერმანული ფილოსოფიის, მთელი გერმანული კულტურის ღრმა ცოდნითა და უზადო ლიტერატურული ოსტატობით. თვითონაც სახელმძოხვეჭილი ფილოსოფოსი, რუსული რელიგიური ფილოსოფიის თეალსაჩინო წარმომადგენელი, საფუძვლიანად გვიჩვენებს ფიხტეს ფილოსოფიის შინაგან ტენდენციას ეთიკური იდეალიზმიდან რელიგიური ფილოსოფიისკენ.

საბჭოთა კავშირში კი ფიხტესადმი ფილოსოფიურ დაინტერესებას ახალი მოტივაცია ჰქონდა. ლენინმა გერმანული კლასიკური ფილოსოფია მარქსიზმის ერთერთ თეორიულ წყაროდ გამოაცხადა. მარქსისტი ფილოსოფოსების ინტერესის საგანი კლასიკურ გერმანულ ფილოსოფიაში, უპირველეს ყოვლისა, ჰეგელი და ფოიერბახი იყვნენ, მაგრამ ხშირად ფიხტეც იყო. აკი ფიხტესგან იყო ჰეგელი დავალებული თავისი ეგრეთწოდებული „დიალექტიკური მეთოდით“.

ლენინის შემდეგ ამას დაერთო მეორე მომენტიც. საბჭოთა ფილოსოფიაში თანდათან აცნობიერებდნენ იდეალიზმის ღირსებებს და იმოწმებდნენ მარქსის შენიშვნას „ფოიერბახის შესახებ თეზისებში“. მარქსიზმის უპირველესი ავტორიტეტი აღნიშნავს, რომ ძველი მატერიალიზმი „მჭკრეტელობით“ იყო და ადამიანის მოღვაწეობის „მოქმედებით მხარეს“ ანუ აქტიუობასა და თავისუფლებას იდეალისტები უფრო გახაზავდნენ. აქ მარქსი, საყოველთაო აღიარებით, უპირველეს ყოვლისა, ფიხტეს ტრანსცენდენტალურ ფილოსოფიას გულისხმობდა, სადაც მთელი ქვეყნიერება სუბიექტის მოღვაწეობის პროდუქტად და ასპარეზად არის მიჩნეული.

ამით საბჭოთა მკვლევარები ნახულობდნენ საბაბს ფიხტეს ნაყოფიერი კვლევისთვის. აქ უნდა აღინიშნოს ქართული ფილოსოფიური სკოლის პირველობის შესახებ. ქართველი ფილოსოფოსები საბჭოთა იმპერიის უსაზღვრო და იდეურად დახშულ სივრცეში უდავოდ პირველნი იყვნენ გერმანული კლასიკური ფილოსოფიის და კერძოდ ფიხტეს შესწავლაში და კვლევაში.

თვით ქართველ ფილოსოფოსებს შორის აქ პირველობა მოსე გოგიბერიძეს ეკუთვნის. მან 1928 წელს გამოსცა „მატერიალიზმისა და დიალექტიკის პრობლემების განვითარება მარქსამდე“. ავტორი ვრცლად ჩერდება ფიხტეს დიალექტიკაზე.

ზედმეტი არ იქნება ამონარიდი ამ შრომიდან: „ფიხტე თავისუფლების პრობლემის მესიტყვეა. მაგრამ რადგან თავისი საკუთარი სამშობლოს ობიექტური პირობები, ე.ი. პრუსიის პოლიციური სახელმწიფო, ფილოსოფოსს საშუალებას არ აძლევს პირისპირ შეხედოს ნამდვილ, ე.ი. მიწიერ თავისუფლებას, ამიტომ თავისუფლება იქცევა კერპად; ის თავსდება გონების მაღალ რეგიონებში და აქედან ანათებს ადამიანის სავალ გზას. რომ ვინმემ მოგვეთხოვოს ფიხტეს ნააზრევის ორი ამომწურავი სიტყვით დახასიათება, ჩვენ ვიტყვით: თავისუფლების ფანატიკოსი.“ (1. 117).

ეს ნაშრომი 1927 წელს გამოქვეყნდა. სულ მალე ამას მოჰყვა მეორე ქართველი ფილოსოფოსის კოტე ბაქრაძის ფუნდამენტური გამოკვლევები. 1929 წელს გამოდის „დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში“. ავტორი განიხილავს გერმანულ დიალექტიკას კანტის, ფიხტეს და შელინგის ფილოსოფიების მაგალითზე. ნაშრომი შედგება ხუთი თავისგან. საინტერესოა, რომ აქედან კანტს და შელინგს ეთმობათ თითო, ხოლო ფიხტეს ორი თავი. კ. ბაქრაძე ფიქრობდა, რომ ჰეგელი თავისი დიალექტიკური მეთოდით ყველაზე მეტად სწორედ ფიხტესგანაა დაგალებული.

1936 წელს გამოდის ამავე ავტორის მეორე დიდი მონოგრაფია „სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში“. პირველ თავში ავტორი ასაბუთებს, რომ ჰეგელის სპეკულატიური მეთოდის ერთერთი წყარო ფიხტეს დიალექტიკაა; გვიხვენებს, თუ კონკრეტულად რაში გამოიხატა ფიხტეს დიალექტიკის გავლენა ჰეგელის მეთოდზე. მთელი ნაშრომის მანძილზე ავტორი არაერთხელ უბრუნდება ჰეგელისა და ფიხტეს ურთიერთმიმართების საკითხს საკვლევი პრობლემის ცალკეულ დეტალებთან დაკავშირებით.

ცოტა მოგვიანებით კ. ბაქრაძის მოწაფე სავლე წერეთელი იწყებს თავისი ორიგინალური თეორიის — ეგრეთწოდებული უსასრულო დასკვნის თეორიის შექმნას. ის ამტკიცებდა, რომ ფილოსოფია მიმართავს დასაბუთების მხოლოდ მისთვის სპეციფიურ, დიალექტიკურ ლოგიკას, რასაც უსასრულო დასკვნის ხასიათი აქვს. ამ გზაზე ის, ბუნებრივია, ფიხტეს დიალექტიკით დაინტერესდა. ამ ინტერესითაა მოტივირებული მისი ნაშრომი „ი. გ. ფიხტეს მეცნიერების თეორია და დიალექტიკა“. ეს ნაშრომი მოხსენების სახით იყო წაკითხული 1940 წელს თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სამეცნიერო სესიაზე და დაიბეჭდა 1942 წელს უნივერსიტეტის შრომებში (ტ. XXV).

მხოლოდ სამოციანი წლებიდან აქტიურდებიან რუსეთის ფილოსოფოსები ფიხტეს შესწავლასა და

კვლევაში. 1962 წელს გამოდის გამოჩენილი რუსი ფილოსოფოსის თეოდორ თიზერმანის ნაშრომი „ფიხტეს ფილოსოფია“. 1971 წელს გამოჩნდა ფიხტეს ისტორიის ფილოსოფიის ანალიზი (კ. ცნობილმა რუსმა ფილოსოფოსმა ვალენტინ ასმუსმა გამოაქვეყნა „აუცილებლობისა და თავისუფლების პრობლემა ფიხტეს ისტორიის ფილოსოფიაში“. ნაშრომი საინტერესოა. ავტორი ცდილობს ფიხტეს ისტორიის ფილოსოფია განმარტოს ისტორიული აუცილებლობისა და ადამიანთა შეგნებული მოღვაწეობის მარქსისტული იდეის მომზადების საფეხურად. ეს განმარტება თავისთავად საინტერესო და დამაჯერებელია. მაგრამ ამგვარი ინტერპრეტაციის გამო ჩრდილში რჩება თვით გერმანელი ფილოსოფოსის რომანტიული სულისკვეთება, მისი ხასიათისთვის ესოდენ შინაგანი „ქარიშხალი და შეტევა“.

1965 წელს რუსულად ითარგმნა გერმანელი ფილოსოფოსის მანფრედ ბურის „ფიხტე“. აქ ვრცლადაა დალაგებული ფიხტეს ფილოსოფიური სისტემა და ნაჩვენებია ისტორიის ფილოსოფიის ადგილი მასში. მოგვიანებით იგივე ავტორი მეორე გერმანელ ფილოსოფოსთან თანაავტორობით გამოცემულ წიგნში ისევ უბრუნდება ისტორიის ფიხტესეულ გაგებას, რასაც ცოტა ქვემოთ შევხებით.

1978 წელს გერმანულიდან რუსულ ენაზე ითარგმნა ცნობილი გერმანელი მეკვლევარების მანფრედ ბურის და გერდ ირრლიცის ერთობლივი ნაშრომი „Der Anspruch der fernunft“ (გონების მოთხოვნა). ავტორები ფართოდ და ღრმად განიხილავენ მთელ გერმანულ კლასიკურ ფილოსოფიას კანტიდან ჰეგელამდე (კანტი, ფიხტე, შელინგი, ლესინგი, ჰერდერი, გოეთე, შილერი). მთელ ამ პლედარში დიდი ყურადღება ეთმობა ფიხტეს და მის ისტორიის ფილოსოფიასაც.

ავტორები ფიხტეს ისტორიის ფილოსოფიას პირდაპირ აკავშირებენ იმდროინდელ მთავარ მოვლენასთან – საფრანგეთის ბურჟუაზიულ რევოლუციასთან. ფიხტემ ეს რევოლუცია აღიქვა ნიშანსვეტურ ისტო-

რიულ მოვლენად და თავისი იდეების არაორაზროვან, მკაფიო დადასტურებად. ის დარწმუნებული იყო, რომ მისი „მეცნიერების შესახებ მოძღვრება“ და საფრანგეთის ბურჟუაზიული რევოლუცია ერთი მოვლენის ორი მხარეა: ერთი – თეორიული, მეორე – პრაქტიკული.

ეს კარგად ჩანს ფიხტეს სიტყვებში, რომლებიც დაწერილია რევოლუციის პირველსავე წელს: „მეცნიერებათა მოძღვრების მიღებისა და საყოველთაო გავრცელების წყალობით ... ადამიანთა მოდგმა თავს დაიხსნის ბრმა შემთხვევებისგან და ბედისწერის ტყვეობისგან. მთელი კაცობრიობა აიყვანს თავის თავს თავის ხელში, დაემორჩილება თავის საკუთარ იდეას და სრულიად თავისუფლად გამოიყვანს თავის თავისგან ყველაფერს, რასაც მოისურვებს“ (9. 95).

ავტორები სწორედ ამას გახაზავენ – ფიხტეს მიერ თავისი ფილოსოფიისთვის მსოფლიო-ისტორიული მნიშვნელობის მინიჭებას – და აქედან სამართლიანად ასკვნიან, რომ ფიხტეს სისტემაში შუაგული ადგილი ისტორიის საკითხს უკავია. ამიტომ ისინი განიხილავენ ფიხტეს სტატიებს, ფრანგული რევოლუციისადმი მიძღვნილს.

ბური და ირრლიცი ამტკიცებენ, რომ ფიხტე თავის ისტორიის ფილოსოფიაში ამოდიოდა ავტონომიური სუბიექტის ცნებიდან. ისტორიის ფიხტესეულ ცნებას კი ისინი განმარტავენ ავტონომიური სუბიექტის ისტორიად, მისი თავისუფლების მოძრაობად „გონების ინსტინქტიდან“ ნათელ და „ტოტალურ თვითცნობიერებამდე“. ყოველივე, რაც აბრკოლებს ამ მოძრაობას, სინამდვილეში ისევ სუბიექტია; კერძოდ, სუბიექტის არაცნობიერი, ინსტინქტური, „ბრმა და შემთხვევითი“ მოქმედება.

სუბიექტის აქტივობა თვითონვე ჰქმნის თავისი აქტივობის საბაბს გარესამყაროს და სოციალური ბორკილების სახით. მაგრამ ერთიც და მეორეც დამოუკიდებელ მნიშვნელობასა და ძალას იძენს, რითაც აფერხებს მისსავე შემქმნელს.

აქედან გამოსავალს განმანათლებლობის დიდ ტრადიციებზე აღზრდილი ფიხტე თვითშემეცნებაში, ფილოსოფიური ცნობიერების განვითარებაში ხედავდა. გათვითცნობიერებული სუბიექტი ენერგიულად ებრძვის არცოდნით გამოწვეულ ბოროტებას; პირველ რიგში – სახელმწიფოს დესპოტურ, დამორგუნველ რეჟიმს. „სახელმწიფოებრივი სტრუქტურების შეცვლა, – ამბობს ფიხტე, – არა მხოლოდ შესაძლებელია, არამედ სავალდებულოც, თუკი ისინი აფერხებს ადამიანის თავისუფლებას“ (9. 96). ფიხტეს ამგვარი მსჯელობები რევოლუციის მეთოდოლოგიურ საფუძველად იქცა. კლაუს ტრეგერს შემთხვევით არ უწოდებია მისთვის “რევოლუციის აგიტატორი”.

ავტორები ძალიან საინტერესო პარალელს ავლებენ ფიხტეს მთავარ შრომას „მეცნიერების შესახებ მოძღვრებას“ და მის ისტორიის ფილოსოფიას შორის. „მეცნიერების შესახებ მოძღვრებაში“, მათი შენიშვნის თანახმად, ავტონომიური სუბიექტი ჰქმნის ობიექტურ სამყაროს, რაც აფერხებს და აღიზიანებს მის მოქმედებას. ეს ფიხტეს მეტაფიზიკურ-სპეკულატური ტრიადის ცნობილი ბირთვია.

ბური და ირრლიცი ამ დიალექტიკის ისტორიულ გამოვლენას ხედავენ, ერთი მხრივ, რეაქციული ძალების და, მეორე მხრივ, რევოლუციური ძალების ისტორიულ დაპირისპირებაში. ავტონომიური სუბიექტის გაუცხოება, მის მიერ საკუთარი თავის შეფერხება ისტორიულად ელინდება რეაქციული ძალების მოქმედების სახით.

მეორე მხრივ, ავტონომიური სუბიექტის მიერ თავისი თავის შემეცნება გარესამყაროში ისტორიულად ელინდება რევოლუციონერის მიერ ისტორიულ გამოცდილებათა და მაქსიმათა ქაოსურობის მოწესრიგებად. ავტორები საინტერესოდ დაასკენიან: „ამიტომ ფიხტესათვის ემპირიკოსის აზრთა წყობა ემთხვევა რეაქციონერების აზრთა წყობას. სპეკულატური აზროვნება

ნება კი იქცევა რევოლუციური მოქმედების სინონიმად” (9. 98).

ყურადღებას იპყრობს ფიხტეს ამ ისტორიულ-ფილოსოფიური მოდელის განმარტება ავტორთა მიერ კულტურის ფილოსოფიის კუთხიდან. მათ ფიხტეს ფილოსოფია ესმით თავისებურ კულტურის ფილოსოფიად. იმას გულისხმობენ, რომ მთელი ისტორიის საზრისი ფიხტეს წარმოდგება ბუნების თავისებად სუბიექტის მიერ, მის „განთავისუფლებად” და შემოტანად თავისუფლების სფეროში ანუ კულტურად.

ავტორების ეს შენიშვნა საინტერესოა და, რაც მთავარია, სწორია. მაგრამ სასურველია ამგვარი მიდგომის კიდევ უფრო გაღრმავება. დღევანდელი გადასახედიდან ისე ჩანს, რომ ფიხტემ საკმარისად არ გაითვალისწინა რუსოს ისტორიული და, თუ გნებავთ, კულტურულ-ფილოსოფიური პესიმიზმი. იმაში, რასაც ფიხტე განვითარების წყაროს უწოდებდა, რუსო უფრო ტრაგიკულ ვითარებას ხედავდა. განვითარების წყარო იმდენ ბოროტებას წარმოშობს, რომ ძნელია მას ასეთი სახელი უწოდო. წინამდებარე წიგნში, პირიქით, საქმის სწორედ ამ მეორე მხარეს წამოვწევთ წინ, რადგან ეს ჩვენი კრიზისული დროის სულისკვეთებას გამოხატავს.

არანაკლებ საინტერესოა ავტორების აზრი იმ განსხვავებების შესახებ, რაც არსებობს ისტორიის კანტისეულ და ფიხტესეულ გაგებებს შორის. კანტის დუალიზმმა თავისებურად იჩინა თავი ისტორიის საკითხში: ისტორია შეიძლება განვიხილოთ საბუნებისმეტყველო მიდგომითაც და გონებაჭვრეტითი მიდგომითაც. შედეგი არსებითად ერთი და იგივე იქნება. მაგრამ ეს მსგავსება ისევე აუხსნელი დარჩება თეორიული გონებისათვის, როგორც ფიზიკურის და ფსიქიკურის შესაბამისობა – ახალი დროის რაციონალიზმთან. ეს დუალიზმი, ნაწილობრივ, ფიხტესთანაც დარჩა, მაგრამ აშკარად შერბილდა. ფიხტეს უკვე აღარ აკმაყოფილებს „ისტორიის ტრანსცენდენტალური კა-

ნონის" შემოფარგვლა რეგულატური ფუნქციით. მას, ესე იგი, თავისუფლების კანონს, კონსტიტუციური ფუნქციაც ენიჭება.

ავტორები ამას განმარტავენ „დემოკრატიულ მოთხოვნებად“. ისტორიას თურმე ადამიანთა დემოკრატიული მოთხოვნები, საბოლოოდ კი თავისუფლებისკენ ავტონომიური სუბიექტის მისწრაფება განსაზღვრავს. მაგრამ დუალიზმი ჩანს იმაში, რომ რეალურად ეს არასოდეს განხორციელდება და იქნება მხოლოდ უსასრულო მიახლოება. შესაბამისად, ისტორიის რეალური პროცესის მამოძრავებელ ძალად ადამიანთა ნივთიერი მოთხოვნილებები გვევლინება.

ეს აზრი ძალიან საინტერესო ინტერპრეტაციად მიგვაჩნია, მაგრამ ბოლომდე მას ვერ გავიზიარებთ. ფიხტეს არასოდეს უთქვამს, რომ ისტორიის მამოძრავებელი ძალა ადამიანთა ნივთიერი მოთხოვნილებებია. ეს მარქსმა და ენგელსმა თქვეს. ფიხტე კი ამბობდა, რომ ადამიანებს ესვენებათ თავიანთი მოღვაწეობის მიზეზად მატერიალური მოთხოვნილებები; მაგრამ თავისთავად, ობიექტურად ეს მიზეზი უფრო ღრმადაა და გაცნობიერებული არაა. სპეკულატური გონებისთვის კი ირკვევა, რომ ეს მიზეზი თავისუფლებისკენ სწრაფვაა.

კიდევ უფრო ღრმა შთაბეჭდილებას ტოვებს პიამა გაიდენკოს წიგნი „ფიხტეს ფილოსოფია და თანამედროვეობა“ (მოსკოვი, 1979). წიგნში, ამ ავტორისათვის საერთოდ დამახასიათებელი მასშტაბურობით, სიღრმით და სინათლით არის გამოკვლეული ფიხტეს ფილოსოფია და ორიგინალურადაა გააზრებული მისი ადგილი დასავლური ფილოსოფიის ისტორიაში. ავტორი ეხება ფიხტეს ისტორიის ფილოსოფიასაც, ცხადია, მის მჭიდრო კავშირში „მეცნიერების შესახებ მოძღვრების“ მეტაფიზიკასთან.

ფიხტეს ისტორიის ფილოსოფიას პ. პ. გაიდენკო განიხილავს კანტის აზრის განვითარებად. კანტის ისტორიის ფილოსოფია ფუნდამენტურად არ დაუმუ-

შავებია, მაგრამ მან გამოთქვა მთავარი მეთოდოლოგიური პრინციპი: შესაძლებელია ისტორიის განხილვა როგორც საბუნებისმეტყველო, ისე ზნეობრივეტელეოლოგიური მიდგომით. კანტის „საყოველთაო ისტორიის იდეა“ (1784) პირველი მიდგომით იყო დაწერილი. ფიხტემ კი სცადა ისტორიის ფილოსოფიის დაფუძნება კანტის მიერ მითითებულ მეორე პრინციპზე – ტელეოლოგიურ-ზნეობრივზე.

ამისთვის მან ნიადაგი გაწმინდა თავისთავადი ნივთის უარყოფით და, შესაბამისად, კანტის დუალიზმის მოხსნით. რაკი ბუნებასა და თავისუფლებას შორის უფსკრული ამოივსო, შესაძლებელი გახდა თავისუფლების გამოცხადება ისტორიის რეალურ შინაარსად. ისტორია სხვა არაფერია, თუ არა თავისუფლების ღრმად წინააღმდეგობრივი დრამა.

განსაკუთრებული ყურადღების ღირსია მკვლევარის მიერ თავისუფლების დიალექტიკის ღრმა და დაწერილებითი ანალიზი. ამ წინააღმდეგობის საჩვენებლად მკვლევარი წინასწარ გადმოსცემს თავისუფლების ფიხტესეული გაგების მთავარ მომენტს – თავისუფლება შედგება ზნეობრივი კანონისგან და მისი ინდივიდუალური გაცნობიერებისგან ანუ „თვითობისგან“ (selbstheit). ამიტომ თავისუფლების მისაღწევად საჭირო ხდება სუბიექტისთვის ზნეობრივი კანონის გარედან თავს მოხვევა, რათა სუბიექტი აუჯანყდეს მას, მოიპოვოს „თვითობა“ და თავისუფლად მიიღოს იგი შინაგან კანონად.

აჯანყება ავტორიტეტის წინააღმდეგ და „წმინდა თვითობის“ ჩამოყალიბება ფილოსოფიურად გამოიხატა განმანათლებლობის ეპოქაში – ბეკონისა და დეკარტის ფილოსოფიებში. „თვითობა“ მართლაც ჩამოყალიბდა, მაგრამ ზნეობრივი კანონი დაიკარგა. ასეთი „თვითობა“ კი თვითნებობაა და უპირისპირდება თავისუფლებას. ის ჰგავს თავისუფლებას, მაგრამ სინამდვილეში თვითნებობაა. მკვლევარის შენიშვნით, ფიხტეს ოპტიმიზმი გამოიხატება მის რწმენაში, რომ ეს

ეგოისტური „თვითობა“ დროებითი მოვლენაა და აუცილებლად გადავა თავისუფლებაში; რომ ის აუცილებელი ისტორიული ხიდია დესპოტიზმიდან, მონობიდან თავისუფლებისკენ.

მკვლევარი იფარგლება ამ ვითარების ფიხტესეული ანალიზის ობიექტურად გადმოცემით. ის თავს იკავებს ამ ოპტიმიზმის შეფასებისგან; იმის განხილვისგან, თუ რამდენად გამართლდა ფიხტეს ეს ოპტიმიზმი; რამდენად გახდა შესაძლებელი, კანტიანური ტერმინოლოგიით რომ ვთქვათ, კარტეზიანული თვითცნობიერების გადაქცევა პრაქტიკულ გონებად, „cogito“-სგან ზნეობრივი კანონის დედუქცია.

ვცდილობთ საკითხის სწორედ ამ მხარეს მივაქციოთ ყურადღება. ამიტომ საჭიროდ ჩავთვალეთ ცალკე თავში განგვეხილა ფიხტეს ძირითადი იდეის ისტორიული ბედის საკითხი. ვფიქრობთ, რომ „თვითობის“ მოსაპოვებლად ზნეობრივი კანონისგან გაუცხოება დასავლურ კულტურაში გამოდგა არა დროებითი მოვლენა და ხიდი თავისუფლებისკენ, არამედ იმ კრიზისის წინა საფეხური, რასაც ნიცშემ „ღმერთის სიკვდილი“ უწოდა.

ამიტომ ვცდილობთ ვაჩვენოთ შინაგანი კავშირი განმანათლებლობის „თვითცნობიერების პრინციპისა“ და „ღმერთის სიკვდილს“, ნიჰილიზმის შორის; რომ კარტეზიანულ პრინციპს მოჰყვა არა თავისუფლება, არამედ თვითნებობა და ნიჰილიზმი.

ბასული საუკუნის 50-იან წლებში გერმანიის ფედერაციულ რესპუბლიკაში ჩამოყალიბდა ფილოსოფიური სემინარი, რამაც შემდეგ მიიღო მიუნხენის ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიური სკოლის სახელწოდება. მისი ჩამოყალიბების ორგანიზატორად და თეორიულ ხელმძღვანელად მოგვევლინა რეინხარდ ლაუტი.

სკოლის ჩამოყალიბება თავისებურად უკავშირდება ორად გაყოფილი გერმანიის ეროვნული თვითშეგნების პრობლემას. გერმანელი ფილოსოფოსები გან-

საკუთრებით დაინტერესდნენ ისტორიის ფილოსოფიური საკითხებით: რა ისტორიული პერსპექტივები აქვს გერმანიას? რა მიმართულებით მიემართება ისტორია? ხომ არ უახლოვდება ისტორია ეგრეთწოდებულ დასასრულს, როცა პიროვნული ფაქტორი თითქმის გამორიცხულია და ისტორიული იდეები კედება? ხომ არ დადგა დრო, რის შესახებაც ოსვალდ შპენგლერი ლაპარაკობდა „ვეროპის მწუხრში“, ხოლო ჩვენს დროში ზემოხსენებული ფრენსის ფუკუიამა იმეორებს?

მიუნხენის ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის სკოლამ ეგრეთწოდებული ისტორიის დასასრული განმარტა ისტორიის ერთი ეტაპის დასასრულად. ეს დასასრული, როგორც ამ სკოლის ფილოსოფოსები ფიქრობენ, ამავე დროს ახალი ეტაპის დასაწყისია. კაცობრიობამ უნდა შექმნას თავისი განვითარების ალტერნატიული პროგრამა.

ამ პროგრამის თეორიული საფუძვლების ძიებამ „მიუნხენელები“ ფიხტესთან მიიყვანა. ასე აღმოჩნდა კლასიკური გერმანული ფილოსოფიის წარმომადგენელი მათი ყურადღების ცენტრში. მათ მოამზადეს და გამოსცეს ფიხტეს თხზულებათა სრული კრებული ოთხ წიგნად.

პირველ წიგნში შესულია ფიხტეს მთავარი თხზულებები; მეორეში – ფილოსოფოსის გამოუქვეყნებელი ნაშრომები; მესამეში – ფილოსოფოსის წერილები; ხოლო მეოთხეში – ფიხტეს მოსწავლეების, მისი მსმენელების სალექციო ჩანაწერები, რომლებიც, ძირითადად, მოპოვებული იყო კერძო არქივებში.

ფიხტეთი დაინტერესებამ გადამწყვეტი როლი შეასრულა მიუნხენის ფილოსოფიური სემინარის განვითარებაში. საქმე ისაა, რომ სემინარის ორგანიზატორები მოიხიბლნენ საკითხის ფიხტესეული დაყენებით – ისტორიის გადამწყვეტი ფაქტორი სუბიექტია, მისი შინაგანი „მე“-ა, თვითცნობიერებაა. კრიზისიდან გამოსავალი თვითცნობიერების რეალური შინაარსის მოპოვებაშია. იგულისხმება ზნეობრივი კანონის აღმო-

ჩენა საკუთარ თავში, რაც თავწყაროა უმაღლესი ადამიანური ძალისხმევისა, ამოუწურავი სულიერი ენერგიისა, მძლავრი ნებისყოფისა, ნამდვილი თავისუფლებისა. ნებისმიერი გარეგანი ფაქტორი მხოლოდ ბოროტებას იწვევს, რადგან მიზეზობრივად მოქმედებს და, მაშასადამე, ბუნების მიზეზობრივ წყობაში ამწყვედევს ადამიანს. ეს თავისუფლებისკენ მიმავალი გზის გადახერგვა, თავისუფლებისკენ გასასვლელი კარის ამოქოლევა.

ამას კლასიკური ხანის გერმანელ ფილოსოფოსებს შორის ყველაზე ენერგიულად და შთამბეჭდავად ფიხტე ასწავლიდა. ამიტომ „მიუნხენელები“ განსაკუთრებული პატივით ეპყრობიან მას. მათი მოღვაწეობა ნამდვილ „ფიხტეს რენესანსს“ დაემგვანა.

სახელწოდებაც ამ სკოლამ აქედან, ფიხტეთი გატაცებიდან მიიღო. ცნობილია, რომ ფიხტე თავის ფილოსოფიას ტრანსცენდენტალურ იდეალიზმს უწოდებდა. გულისხმობდა იმას, რომ მისი ფილოსოფია კანტის ტრანსცენდენტალური მეთოდის თვით კანტზე უფრო თანმიმდევრულად გატარება და ამით ბოლომდე მიყვანა იყო.

ტრანსცენდენტალური მეთოდი ფილოსოფიის საგნად არა გარესამყაროს, არამედ მისი სუბიექტური პირობის – ცნობიერების გამოცხადებაა. ფიხტე კანტის ამ იდეის ერთგული დარჩა ბოლომდე. არასოდეს იოტისოდენა ეჭვიც არ შეჰპარვია მის სისწორეში. ამიტომ მას კანტზე უფრო თანმიმდევრულად იცავდა.

კანტმა, როგორც ფიხტე ფიქრობდა, უღალატა თავის ამ მეთოდს „გაუგებარი მსჯელობებით თავისთავად არსებული ნივთის შესახებ“, რაც ფიხტეს მიაჩნდა გულუბრყვილო დათმობად მატერიალიზმისადმი. შესაბამისად, ამ შეცდომის გასწორებას ანუ თავისთავადი ნივთის უარყოფას იგი თვლიდა „ტრანსცენდენტალური მეთოდის განთავისუფლებად მატერიალისტური დანართებისგან“. ეს კი იქნებოდა მისი საბოლოო შეერთება იდეალიზმთან. ამიტომ თავის

სისტემას ფიხტემ ტრანსცენდენტალური იდეალიზმი უწოდა; ეს სახელი საუკუნენახევრის შემდეგ მიუნხენის ფილოსოფიური სემინარის, შემდეგ კი ფილოსოფიური სკოლის სახელად იქცა.

მაშასადამე, მიუნხენის ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის სკოლა იმას ნიშნავს, რომ ეს სკოლა ფიხტეს მიმდევრად აცხადებს თავს. ის დგას სუბიექტის თავისუფლების პოზიციაზე და გზას ასწავლის „ნივთებით მოჯადოებულ ცივილიზაციას“ თვითცნობიერებისკენ, ნერგავს და ამკვიდრებს მასში თვითცნობიერების მაღალ კულტურას.

ჩვენ საესეებით ვიზიარებთ „მიუნხენის სკოლის“ სიმპათიებს ფიხტეს მიმართ და აღვნიშნავთ მის დიდ დამსახურებას ფიხტეს შესწავლისა და პოპულარიზაციის საქმეში. ამავე დროს ვფიქრობთ, რომ ფიხტეს ტრანსცენდენტალური იდეალიზმით გატაცება შეიცავს გადაჭარბებული ოპტიმიზმისთვის დამახასიათებელ ერთგვარ ცალმხრიობას და ყოველთვის ვერ ითვალისწინებს ისტორიის მწარე გაკვეთილებს, თანამედროვეობის კრიზისის მთელ სიღრმესა და სერიოზულობას.

ეს ოპტიმიზმი, არსებითად, განმანათლებლურია. განმანათლებლობა კი ისტორიულად განვლილი საფეხურია. ფროიდის თქმისა არ იყოს, დღეს ცნობიერება არა თუ გარესამყაროს, არამედ თავის თავსაც ვეღარ აკონტროლებს. მის წიაღში და გულისგულში მოუკალათებია არაცნობიერ ლტოლვებს.

რომელ თვითცნობიერების მეტაფიზიკაზე და გონების ბატონობაზე შეიძლება ასეთ პირობებში ლაპარაკი? სუბიექტი უპიროვნო და უსულო სტრუქტურების ნაწილად იქცა. მისი თვითიდენტიფიკაცია შეუძლებელი გამხდარა. ვხედავთ გლობალურ ცვლილებებს, ავტორი კი არსად არა ჩანს. ერთადერთი, რაც სუბიექტს შეუძლია, გარესამყაროსგან განაპირება და საკუთარი თავის წმინდა სუბიექტური, ეგზისტენციური ძიებაა. ეს კი ბევრად მცირეა იმაზე, რასაც ფიხტე

ესწრაფოდა და რაზეც მიუხეხენის სკოლის ფილოსოფოსები ოცნებობენ.

ამიტომ წიგნში, „მიუხეხენის სკოლისგან“ განსხვავებით, ვცდილობთ ვაჩვენოთ ფიხტეს ოცნებების უთანაზომობა ჩვენს დროსთან, მისი ოპტიმიზმის გადაჭარბებულობა; ვცდილობთ დაეამტკიცოთ, რომ ფიხტეს მიერ თავისი თანამედროვეობის შემეცნება, არსებითად, იყო არა თვითნებობიდან თავისუფლებისკენ გარდამავალი ეტაპის შემეცნება, როგორც თვითონ ეგონა, არამედ სუბიექტის შინაგანი სიცარიელის და „ისტორიის დასასრულის“ შემეცნება. ის, რაც ფიხტემ თავისი ეპოქის ძირითად ნიშნებად მიიჩნია, ფაქტიურად, დასავლური კულტურის ღრმა კრიზისის დასაწყისი იყო; კრიზისისა, რასაც ნიცშემ „ღმერთის სიკვდილი“ და „ნიჰილიზმი“ უწოდა.

ამიტომ, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ფიხტეს ისტორიის ფილოსოფიის დალაგებას ვაგრძელებთ ნიცშეს „ღმერთის სიკვდილის“ და ნიჰილიზმის ანალიზით. ჩვენ სავსებით ვეთანხმებით ფ. კოპლსტონს. იგი თავის წიგნში „ფიხტედან ნიცშემდე“ საინტერესოდ შენიშნავს გადასასვლელ ხიდს ერთიდან მეორისკენ.

ამ ნიჰილიზმის სრულად დახასიათებისთვის კი სულ ბოლოს ვეხებით მიშელ ფუკოს დებულებას: „ადამიანი მოკვდა“. მართლაც, ზნეობრივ კანონსა და ღმერთს ფიხტეს ფილოსოფიაში დამოუკიდებელი ღირებულება კი არა აქვს, არამედ ისინი ადამიანის საყრდენია, მისი შინაგანი მთლიანობის პირობაა. ამიტომ მათი რღვევა თვითონ პიროვნების რღვევის დასაწყისია. წიგნში ვცდილობთ პიროვნების რღვევის ტრადიციული შეფასება შევადაროთ ეგრეთწოდებულ არატრადიციულ, პოსტმოდერნისტულ შეფასებებს.

ტრადიციულად პიროვნების რღვევა, როგორ წესი, უბედურებად და კატასტროფად ითვლებოდა. პოსტმოდერნი კი ცდილობს, პირიქით, პიროვნება წარმოადგინოს უბედურებად და გაანთავისუფლოს ადამიანი მისგან. ადამიანი დაიყვანება სოციალური ნიღბების

ერთობლიობაზე და მისი შინაგანი მთლიანობის იდეა, როგორც „რენესანსული წარმონაქმნი“, წარსულს ბარდება.

ამ მხრივ ფიხტე თანამედროვე ფილოსოფიასთან მჭიდრო კავშირშია და უკანასკნელის გასაგებად მისი ხელახლა წაკითხვა ფრიად სასარგებლოა.

ფიხტეს პიროვნება

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

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

არასოდეს ადამიანური აზროვნება არ ყოფილა ესოდენ დარწმუნებული საკუთარ ძალებში, ასე ვნებული ჭეშმარიტებით, ასე თავისუფალი და მშვენიერი, ასე უკომპრომისო და უშელავათო. მას ეთაკილება რაიმე გარეგანისადმი სამსახური, ძალაუფლების, სიმდიდრისა და განცხრომისთვის ზრუნვა. ყოველივე ეს მონობად ეჩვენება და ეტრფის მხოლოდ თავისუფლებას. თავისუფლებაში კი ესმის აზროვნების დამოუკიდებლობა ნებისმიერი ავტორიტეტისგან, მისი მოძ-

რაობა მხოლოდ საკუთარი თავიდან, ცხოვრება აზროვნებისთვის და აზროვნების საფუძველზე. ადამიანი საბოლოოდ უნდა ჩამოყალიბდეს მოაზროვნე არსებად. მისი სული, მთელი მისი ცხოვრება აზრის სხივით უნდა განათდეს და გაცისკროვნდეს.

ამ, ასე ვთქვათ, „ფილოსოფიურმა რელიგიაშ“, წმინდა ფილოსოფიურმა სულისკეთებამ საოცარი ხასიათები შვა. ერთი მათგანი უთუოდ იოჰან გოთლიბ ფიხტეა: „ახლა ფიხტე იენის სული და გულია. – წერდა დიდი გერმანელი პოეტი ფრიდრიხ ჰოლდერლინი 1794 წელს. – მადლობა ღმერთს, რომ ასეა. მეორე კაცი, ასეთი სიღრმისა და სულიერი ენერგიისა მე არ მეგულება. ადამიანური ცოდნის სრულიად სხვადასხვა სფეროებში იგი მოიძიებს და დაადგენს ამ ცოდნის პრინციპებს. . . შემდეგ გონების იმავე ენერგიით გამოჰყავს ამ პრინციპებიდან უთამამესი და შორს მიმავალი დასკვნები; გადმოსცემს მათ გზნებით და მკაფიოდ, მიუხედავად მის ირგვლივ წყვედიადის ბატონობისა. ამ პრინციპების გაერთიანება მე, საცოდავს, ეს მაგალითი რომ არა, სრულიად შეუძლებელი მეგონებოდა“ (10. 35).

ცოტათი უფრო ადრე იგივე ჰოლდერლინი წერდა ჰეგელს: „ფიხტე, ეს მართლა ტიტანი, იბრძვის კაცობრიობისთვის და მისი გავლენის წრე შორს სცილდება აუდიტორიის კედლებს“ (10. 36).

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

სი პიროვნების დახასიათება უთუოდ დაგვეხმარება მისი ფილოსოფიის გაგებაში.

აი როგორ იგონებდა ფიხტეს იოჰან გეორგ რისტი, იგი ისმენდა მის ლექციებს იენის უნივერსიტეტში: „მე მაოცებდა მისი დედუქციების სიმწყობრე და მბრძანებლური სულისკვეთება. მეორე მხრივ, ჩემი თავისუფლებისმოყვარე სული ვერ ეგუებოდა მისგან მომდინარე იძულებას და ულმობელ ლოგიკას, რაც თავის თავში იხვევდა ცხოვრების ყველა სფეროს და ბატონობდა მათზე. ფიხტე ნამდვილად მძლავრი ადამიანი იყო. მე მას ხუმრობით ბონაპარტს ვუწოდებდი. მართლაც, ბევრი რამით ჰგავდნენ ისინი ერთმანეთს. მშვიდად კი არა, როგორც მისნაირ ბრძენს შეეფერება, არამედ თითქოს გაბრაზებულად და შემართულად იდგას მომცრო ტანის, მაგრამ მხარბეჭიანი კაცი კათედრაზე. წაბლისფერი თმები უმშვენებდა მამაკაცურად დაღარულ პირისახეს. . . . როცა ის იდგა თავის მაგარ ფეხებზე ან მიაბიჯებდა, გესვენებოდა, თითქოს ფესვები უდგასო იმ მიწაში, რასაც ეყრდნობოდა. ზედვე ეტყობოდა საკუთარ თავში ურყევად დარწმუნებულობა. უცხო იყო მისთვის სინაზე და ღიმილი. არც ერთი ნაზი სიტყვა მის ბაგეს არ დასცდებოდა; არც გაიღიმებდა. თითქოს ომი გამოუცხადაო გარესამყაროს, მის „მე“-ს რომ უპირისპირდებოდა. ურთიერთობაში დახვეწილობა და სითბო აკლდა და ერთგვარი სიმშრალით ცდილობდა ამ ნაკლის დაფარვას” (10. 34).

როგორც ვხედავთ, გვიხატავენ მტკიცე ხასიათის, ძლიერი ნების გამოვლენას ადამიანის გარეგნობაში. ამასვე ადასტურებს სხვა მსმენელი, კარლ ფორბერგი; თან გახაზავს ფიხტეს მტკიცე ხასიათის და ძლიერი ნების მაღალ ზნეობრივ შინაარსს; რომ ეს ხასიათი გამომდინარეობდა უმაღლესი ზნეობიდან, ადამიანის დანიშნულების, მისი უმაღლესი მოვალეობის ღრმა შეგნებიდან.

„მისი ხასიათის ძირითადი ნიშანია – ამბობს ფორბერგი – უმაღლესი პატიოსნება. ასეთი ხასიათის

კაცს, ჩვეულებრივ, ნაკლებად აინტერესებს ქცევის დელიკატურობა და დახვეწილობა. მისი ნაწერების საუკეთესო ადგილები ასხივებს სიდიადესა და ძალას. ჩვეულებრივ, მისი ტონი უსიამოვნოდ მკვეთრია. თან ის ლაპარაკობს არც თუ ისე ლამაზად. მაგრამ ყველა მისი სიტყვა სავსეა მნიშვნელობით და წონით... დაუდგრომელი სულის პატრონია – ბევრი რამის მოსწრება სწადია ამქვეყნად. ჰქუხს მისი სიტყვა, ვითარცა ქარიშხალი, ელვის მფრქვეველი. ოღონდ ეს ქარიშხალი არ გაღიზიანებს. ის სულს აგიმადლებს. ... მისი გამოხედვა მთელ შენს ცხოვრებას განსჯის. მისი ნაბიჯები სავსეა თვითრწულობითა და დაუმორჩილებლობით. ფიხტეს სურს წინ გაუძღვეს ეპოქას თავისი ფილოსოფიით. იცის მან ამ ეპოქის სუსტი მხარეები. ამიტომ პოლიტიკის მხრიდან უტევს მას” (10. 33).

საინტერესოა ფიხტეს შეფასება მისდამი არაკეთილგანწყობილი პიროვნების მიერ. ეს პიროვნება, სხვათაშორის, გამოჩენილი გერმანელი ფილოსოფოსის ლუდვიგ ფოიერბახის მამა, სამართალმცოდნე ანსელმ ფოიერბახია.

„მე მრისხანე მტერი ვარ ფიხტესი, – წერს ანსელმ ფოიერბახი თავის ახლობელს, – როგორც ამორალური კაცისა, და მისი ფილოსოფიისა, როგორც შმაგი აზრის ნაყოფისა. დაბეჯითებით გთხოვთ, არ გაახმაუროთ ჩემი ეს შეფასება. მოუთვინიერებელი მხეცია იგი. ვერ იტანს შემოდავებას და წინააღმდეგობას... დარწმუნებული ვარ, მუჰამედობას იკისრებდა იგი, იმ დროში რომ ეცხოვრა; თავის „მეცნიერებათსწაველებას“ ცეცხლითა და მახვილით გაავრცელებდა, მისი კათედრა სამეფო ტახტი რომ ყოფილიყო.” (10. 35).

ეხედავთ, რომ კაცი არ მაღავეს თავის პიროვნულ მტრობას ფიხტესადმი. ამიტომ მისეული შეფასება უთუოდ გადაჭარბებულია. რუტინასთან და უსამართლობასთან შეურიგებლობას ამორალობად უთვლის, თავისუფალ აზროვნებას – სიშმაგედ. მაგრამ ფიხტეს

დაუდგრომელ ტემპერამენტს და შეუპოვარ ხასიათს ისიც საგანგებოდ აღნიშნავს.

„საფრანგეთში კონვენტის ბელადი გახდებოდა. – ამბობს არსენი გულიგა. – მაგრამ ის დაიბადა გერმანიაში და ბედმა უნივერსიტეტის პროფესორობა არგუნა“ (15. 136).

ნათქვამიდან კარგად ჩანს, რომ ფიხტეს პიროვნების ყველაზე არსებითი ნიშანია, ერთი მხრივ, ღრმა აზროვნების და, მეორე მხრივ, ძლიერი ხასიათის „ტიანდემი“. ამას საგანგებოდ აღვნიშნავთ იმიტომ, რომ, ჩვეულებრივ, ღრმა აზროვნება ხასიათს არბილებს, ხოლო ძლიერი ხასიათი მოქმედებისთვის განაწყობს ადამიანს და ხელს უშლის აზრის ჩაღრმავებას საკუთარ თავში. გვახსოვს, რომ შექსპირმა ეს კანონზომიერება გამოხატა ჰამლეტის უკვდავ სახეში. ჰამლეტის პიროვნებაში აზროვნების ფილოსოფიური სიღრმე აფერხებდა ხასიათის სიმწყობრეს და სიმტკიცეს, მოქმედების ნებას. ფიხტეს პიროვნებაში კი არაჩვეულებრივად ღრმა აზროვნება საოცრად უთავსდება ასევე არაჩვეულებრივ მოქმედებითობას. ეს უნდა ჩაითვალოს ფიხტეს პიროვნების მთავარ ბირთვად.

„ფიხტე მხოლოდ ნახევრად იყო ფილოსოფოსი, – ამბობს მისი ერთერთი თანამედროვე, – ნახევრად, იქნებ უფრო მეტადაც კი, ის მეომარი იყო!“ (9. 23). ის იყო საბრძოლოდ შემართულ მახვილივით.

ზუსტად ამას გახაზავს დიდი გერმანელი პოეტი ჰაინრიხ ჰაინე, ვინც ერთნაირად იყო აღტაცებული ფიხტეს ფილოსოფიით და პიროვნებით. „ჩემი უნარები უმწეოა საიმისოდ, – წერდა იგი, – რომ განვმარტო ამ ადამიანის მნიშვნელობა. კანტზე საუბრის დროს ჩვენ შემოვიფარგლებით მხოლოდ მისი წიგნებით. ფიხტეზე საუბრის დროს კი უნდა განვიხილოთ პიროვნებაც. მისი აზრი და ნება ერთია. სწორედ ეს მთლიანობა ზემოქმედებს ესოდენ ძლიერად თანამედროვეობაზე. ამიტომ უნდა ვიმსჯელოთ არა მხოლოდ მის ფილოსოფიაზე, არამედ მის ხასიათზეც“ (14. 108).

ამ მხრივ საინტერესოა ფილოსოფიის გამოჩენილი ისტორიკოსის კუნო ფიშერის შენიშვნაც: „ახალი დროის ფილოსოფოსებს შორის ფიხტე განსაკუთრებული მოვლენაა. მასში გაერთიანებულია ორი, ჩვეულებრივ, ერთმანეთის გამომრიცხავი ფაქტორი: შიგნით მიმართული სიყვარული წმინდა ფილოსოფიური აზროვნებისადმი და მოქმედების მგზნებარე წყურვილი საერო სარბიელზე“ (27. 131).

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

აი რას წერდა ფიხტე თავის საცოლეს 1790 წელს: „მე ვიცნობ მეცნიერთა ფენას. ძალიან ცოტა რამ მომწონს მე იქ. მე არ მიზიდავს მეცნიერის პროფესია. მხოლოდ აზროვნება კი არ მინდა, არამედ მოქმედებაც. გამსჭვალული ვარ მხოლოდ ერთი ენებით, ერთი მოთხოვნილებით – მოქმედებითობით. მხოლოდ მოქმედებაში შევიგრძნობ სრულად ჩემს არსებობას. რაც უფრო მეტს ვმოქმედებ, მით უფრო ბედნიერი ვარ!“ (10. 24).

ბერლინის უნივერსიტეტში წაკითხულ ლექციაში ფიხტე ფილოსოფიას მიიჩნევს არა „მშრალ სპეკულაციად“, არამედ სამყაროზე ზემოქმედების იარაღად. „მოქმედება! მოქმედება! – ამბობს ფიხტე – აი რისთვის ვარსებობთ ჩვენ“. როგორ გვაგონებს ილია ჭავჭავაძის მგზავრის წერილების სულისკვეთებას, სადაც მოძრაობა ცხოვრების დერიტად არის გამოცხადებული. „მოძრაობა და მარტო მოძრაობა არის, ჩემო თერგო, ქვეყნისა ღონის და სიცოცხლის მიმცემი...“ (5. 208).

მოქმედებისკენ მოწოდება იყო ფიხტეს უპირველესი მაქსიმა და ამ მაქსიმის ერთგული დარჩა იგი სიცოცხლის ბოლომდე. „ფილოსოფია – ამბობს ფიხ-

ტე - არაა მშრალი სპეკულაცია, ცარიელ ფორმულებში ქექვა... ის გარდაქმნა, აღორძინება და განახლებაა სულისა. მან უნდა შეჰქმნას ახალი იარაღი და მის საფუძველზე - ახალი სამყარო და დრო" (10. 23).

„მე სულ უნდა ვმოქმედებდე - წერს იგი სხვა ადგილას - მირჩევნია ვიყო იქ, სადაც ვნახავ მოქმედების საუკეთესო სარბიელს" (10. 30).

როგორც ვხედავთ, ფიხტეს პიროვნების თავისებურებიდან გამომდინარეობდა თეორიისა და პრაქტიკის განუყოფელი ერთიანობა ფილოსოფოსის ცხოვრებაში. ამიტომ ყველა თავის თეორიულ იდეას ის სახელმძღვანელოდ იყენებდა პრაქტიკულ ცხოვრებაში; როგორც აზროვნებდა, ისევე ცხოვრობდა.

ამის ნათელი მაგალითია მისი დამოკიდებულება საფრანგეთში მიმდინარე მოვლენებისადმი. ფიხტე, ისევე როგორც მაშინდელი გერმანიის ყველა გამოჩენილი მოაზროვნე, აღტაცებული იყო დიდი ფრანგული რევოლუციით. მაგრამ თუ სხვები, ძირითადად, იდეური მხარდაჭერით იფარგლებოდნენ, ფიხტე მზად იყო პრაქტიკული მოქმედებით გამოეხატა ეს მხარდაჭერა. მას სურდა მიეღო მონაწილეობა საფრანგეთის ქარიშხლიან სამოქალაქო ომში სწორედ იმ დროს, როცა თეორიულად სრულიად მომწიფებული იყო საკუთარი ფილოსოფიური სისტემის ჩამოსაყალიბებლად. ამ მიზნით მან ისურვა საფრანგეთში წასვლა და იქაური მოქალაქეობის მიღება. „მე არ მჭირდება არანაირი სხვა ტიტული, - წერდა იგი, - გარდა საფრანგეთის მოქალაქეობისა, თუკი ფრანგი ხალხი გაიმეტებს მას ჩემთვის" (10. 8).

ფიხტეს პრინციპულობა და უკომპრომისობა კარგად ჩანს მის ეგრეთწოდებულ იენურ სკანდალში. ფიხტე, როგორც ფილოსოფიის ყველაზე კაშკაშა ამომავალი ვარსკვლავი კანტისდროინდელ გერმანიაში, გოეთეს წარდგინებით, იენის უნივერსიტეტში მოიწვიეს 1794 წელს. აქ ფიხტეს დიდად წარმატებული კურსი მიჰყავდა ექვსი წლის განმავლობაში და თან ხვეწდა

თავის ორიგინალურ ფილოსოფიურ სისტემას, რაც კანტის განვითარებად აღიქმებოდა ფილოსოფიურ გერმანიაში. ენერგიული ფილოსოფოსი გამოსცემდა ფილოსოფიურ ჟურნალს, სადაც 1799 წელს დაბეჭდა ჩვენთვის უკვე ცნობილი, ზემოხსენებული კარლ ფორბერგის სტატია „რელიგიის ცნების განვითარება“. ავტორი, ფიხტეს გავლენით, ამტკიცებდა, რომ უწინ რელიგიის ცნებაში გულისხმობდნენ ზებუნებრივი აბსოლუტური არსებისადმი რწმენას. მაგრამ ასეთი რწმენა ეწინააღმდეგებაო რელიგიის ნამდვილ მოწოდებას. ჩვენს დროს კი რელიგია ადამიანის ზნეობრივ ცხოვრებად ესმისო.

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

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

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

ვერსიტეტი დატოვა, ბერლინს მიაშურა და წლების განმავლობაში უმუშევრად იყო.

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

ეს, ცხადია, ძალიან საშიში იყო. მაგრამ ფიხტესთვის მთავარი იყო იდეისადმი მსახურება – გერმანელი ერის ღირსების დაცვა უხეში ძალადობისგან და ისტორიის შემფერხებელ ძალებთან შეურიგებლობა.

აი როგორ გამოხატავდა იგი თავის ამ ფილოსოფიურ და მოქალაქეობრივ პიზიციას: „ის, რომ პირადად მე საფრთხე მემუქრება, არ არის ანგარიშში ჩასაგდება. პირიქით, ეს შეიძლება ფრიად წაადგეს საქმეს. ხოლო ჩემს ოჯახს, ჩემს ვაჟს უყურადღებოდ არ დატოვებს გერმანელი ერი. ვაჟს კი რადმე გამოადგება ის, რომ მამა წამებული იყო. ეს საუკეთესო ხვედრი იქნებოდა“ (15. 229).

ფიხტეს ეს მგზნებარე უკომპრომისობა შეიძლება შევადაროთ კანტის ზომიერებას. „როცა ამა ქვეყნის ძლიერნი შეპყრობილნი არიან თრობით, – წერდა კანტი, – მაშინ პიგმეას, ვისთვისაც ძვირფასია თავისი სიცოცხლე, უნდა ეურჩიოთ არ ჩაერიოს მათს დავაში; თუნდაც ეს ჩარევა ძალიანაც ფრთხილი და მორიდუ-

ბული იყოს. ასე უნდა ეურჩიოთ უპირველეს ყოვლის იმის გამო, რომ მის ხმას მაინც ვერ გაიგონებენ. დამბეზღებლები კი დაამახინჯებენ მის ნათქვამს. ასეთი ჩარევა არაფერს არგებს ხალხს, ხოლო დააზარალებს მას, ვინც თავი გამოიღო” (10. 31).

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

1813 წელს ფიხტე თავის სტუდენტებს ისევ მოუწოდებდა ნაპოლეონის წინააღმდეგ და განუმარტავდა, რომ მეცნიერება ითხოვს სიშვიდეს და გარეგან აუზღერეულობას; მაგრამ როცა მტერი გირღვევს ამ სიმშვიდეს, დროებით აუცილებელია მეცნიერული აზროვნების განზე გადადება და იარაღის აღება.

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

ფიზიკის ისტორიის ფილოსოფიის მეთოდოლოგიური პრინციპები

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

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

ცხადია, ეს სხვა ტიპის მეტაფიზიკა იყო; არა იმ ტიპისა, როგორიც შექმნეს პლატონმა და არისტოტელემ, სპინოზამ და ლაიბნიცმა. ამ ტიპის ფილოსოფოსები ჰქმნიან სამყაროს არსის შესახებ მსჯელობათა სისტემას გონების უნარების წინასწარი შემოწმების გარეშე; არ ითვალისწინებდნენ სკეპტიციზმის ფაქტორს, სკეპტიკოსთა ისტორიულად ცნობილ და დაუძლეველ არგუმენტებს.

ფიზიკეს მეტაფიზიკა სხვა ტიპისაა. მისთვის, ისევე როგორც კანტისთვის, მიუღებელია დოგმატური მეტაფიზიკა, მაგრამ საეხებით მისაღებია კრიტიკულ მეთოდზე დამყარებული მეტაფიზიკა. ის დაბეჯითებით ამტკიცებდა, რომ თვითონ კანტს, მეტაფიზიკის წინააღმდეგ წამოყენებული დაუძლეველი არგუმენტების მიუხედავად, ჰქონდა თავისებური, კრიტიკული მეტაფიზიკა. ეს იყო ტრანსცენდენტალური ესთეტიკა

და ტრანსცენდენტალური ლოგიკა – მოძღვრება წმინდა ინტუიციების და განსჯის კატეგორიების, შემეცნებაში საგნის აგების შესახებ.

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

ამ ახალი მეტაფიზიკის ნაწილია ფიხტეს ისტორიის ფილოსოფია. ეს არის ისტორიის გამომდინარეობა სუბიექტიდან ანუ ისტორიის ტრანსცენდენტალური დედუქცია. ძალიან მოკლედ, ეს მდგომარეობს შემდეგში:

სუბიექტი, ესე იგი, ტრანსცენდენტალური გონება, „მე“ არაცნობიერად ჰქმის „არამეს“, ეგრეთწოდებულ ობიექტურ ქვეყნიერებას. თვითცნობიერება, რაც „საქმეჭმედების“ (Die Tätigkeit) უმთავრესი ბირთვი და არსია, იღებს გარესამყაროსთან ურთიერთობის სახეს. ამ დროს მთელი ქვეყნიერება არსებობს ემპირიული ფაქტების სახით. ეს ფაქტები ჰფარავს საქმის ნამდვილ არსს – ცნობიერების ფაქტებს.

ფიხტე გვაფრთხილებს, რომ ეს ორი რამ ცა და მიწასავით განსხვავდება ერთმანეთისგან და მათი აღრევა არ შეიძლება. ემპირიულ ფაქტებთან მიმართება ფილოსოფიამდელი მდგომარეობაა, რადგან ასეთი ფაქტები მხოლოდ არაფილოსოფიური, ილუზიებში მყოფი ცნობიერებისთვისაა რეალური. თავისთავად კი ისინი არ არსებობს. ფიხტე იმეორებს კანტის ცნობილ ფრაზას: „გარესამყარო ემპირიულად რეალურია, ტრანსცენდენტალურად კი – იდეალური.“

აქედან ცხადია, რომ ემპირიული ფაქტები არაა ფილოსოფიის საგანი. ფილოსოფია მათ არ ეხება, რადგან ფილოსოფოსისთვის ისინი არც არსებობს. ფი-

ლოსოფიის საგანი მხოლოდ ცნობიერების ფაქტებია, რადგან მხოლოდ ისინი მიაწინა ფილოსოფოსს არსებულად. უფრო მკაცრად რომ ვთქვათ, მხოლოდ ისინი არსებობს, ისინია სინამდვილე. ფილოსოფოსი კი მხოლოდ სინამდვილეს შეიმეცნებს.

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

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

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

გამოცხადების რელიგიისგან ფიხტე განასხვავებს და მასზე მაღლა აყენებს ეგრეთწოდებულ „ბუნებრივ რელიგიას“. უკანასკნელი ეფუძნება არა გამოცხადების ისტორიულ ფაქტებს, არამედ ზნეობრივ კანონს. მას გარეგანი ავტორიტეტი არ სჭირდება. ასეთი ავტორიტეტი საჭირო ხდება მხოლოდ მაშინ, როცა ზნეობრივი კანონის ძალა არ იგრძნობა; როცა ეს კანონი ადამიანში გრძნობადობითაა დათრგუნული. ადამიანი

ვერ გრძნობს თვით მასში არსებულ უმაღლეს საწყისს და იძულებულია გარეგან ავტორიტეტს დაეყრდნოს.

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

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

აი როგორ გადმოსცემს ამ მეთოდოლოგიურ მოთხოვნას ფიხტე: „ჩვენი ლექციების მიზანია თანამედროვე ეპოქის დასურათხატება. ფილოსოფიური კი უნდა ეწოდოს მხოლოდ ისეთ თვალსაზრისს, რომელიც გამოცდილების მოცემულ ერთობლიობას ერთიან საწყისზე დაიყვანს და შემდეგ აქედან ამომწურავად ახსნის და გამოიყვანს მთელ მსოფლმხედველობას.“ (25. 222).

მაგრამ ფიხტე გვაფრთხილებს, რომ ეს ერთიანობა არავითარ შემთხვევაში არ მიიღება ემპირიული მასალის შესწავლიდან და შედარებიდან, დაკვირვებიდან და ანალიზიდან. ისტორიის ქრონიკებიდან მის ერთიან საწყისს ვერ გამოიყვან. ეს ერთიანობა მხოლოდ გარედან, კერძოდ, სუბიექტის ტრანსცენდენტალური აპერცეფციიდან შეიტანება ფაქტებში მათ მოსაწესრიგებლად.

ასე ფიქრობს კანტის ერთგული მოწაფე. როგორც კანტი ამატკიცებდა, რომ შემეცნება არის აგება, ისე ფიხტე ამტკიცებს: ისტორიის ფილოსოფია ისტო-

რიის აგებაა ფაქტების, ქრონიკების თავმოყრით თვით-
ცნობიერების აპრიორული კონსტრუქციის ქვეშ. ოღონდ,
კანტისგან განსხვავებით, იქვე იგულისხმება: ისტორიის
აგება არანაირად არ განსხვავდება თავისთავად
არსებული ისტორიისგან. ეს ერთი და იგივეა. აზრი,
რაც სრულიად მიუღებელი იყო კანტისთვის!

თავისთავად არსებულ ისტორიას ვერ აღწევს
და ასცდება მხოლოდ ემპირიკოსი. ის ეფლობა ისტო-
რიის უსასრულო, უთავბოლო, ქაოსურ ფაქტებში და
იძლევა ეპოქის ქრონიკას. მაგრამ ფილოსოფოსი ეხე-
ბა თვითონ ისტორიას, რაკი ფაქტებს თავს უყრის
თვითცნობიერების აპრიორულ კონსტრუქციაში. ამით
ის სწორედ ისტორიას წერს. ასე განასხვავებს გერ-
მანელი ფილოსოფოსი ემპირიკოსსა და ფილოსოფოსს
და დაასკვნის: „პირველი გვაძლევს ეპოქის ქრონიკას.
მხოლოდ მეორე ხდის შესაძლებელს ეპოქის ისტორიას“
(25. 222).

კანტი დარწმუნებულია, რომ ეს აპრიორული კონ-
სტრუქცია თვით გარესამყაროს ამგები პრინციპია.
ამიტომ ეს კონსტრუქცია ზოგადად შეიცავს მსოფლიო
ისტორიის მთელ გეგმას; ოღონდაც სწორედ მიუყუე-
ნოთ იგი ემპირიულ მასალას. კერძოდ, კარგად უნდა
მივაზომოთ; არ უნდა შეგვეშალოს, თუ განვითარების
რომელი მონაკვეთი, მსოფლიო გეგმის რომელი წერ-
ტილია ჩვენზე ეპოქა. „ასეთი გაგება წინასწარ გუ-
ლისხმობს მსოფლიო გეგმას, რაც სრულად მიიწე-
დომება თავის ერთიანობაში და საიდანაც შეიძლება
გამოვიყვანოთ კაცობრიობის მიწიერი ცხოვრების მთა-
ვარი ეპოქები, ნათელვჰყოთ მათი წარმოშობა და ურ-
თიერთკავშირი“ (25. 223).

ისტორიის ფილოსოფიის ამგვარი დაფუძნების
დროს ხდება იგივე, რაც კანტის შემეცნების თეორიაში.
კანტს ხომ ზუსტად ასე ესმოდა შემეცნების ბუნება:
შემეცნება – ეს არის ცდის მრავალსახეობის მოწეს-
რიგება განსჯის აპრიორული ცნებების, კატეგორიების
საშუალებით. ფიხტემ თითქოს პირდაპირ მიუყენა კან-

ტის ეს ზოგადი დებულება ისტორიის სფეროს. მაგრამ რა კონსტრუქციაზეა საუბარი? რა არის ის აპრიორული კონსტრუქცია, რასაც ვერ გამოვიყვანთ ისტორიის ემპირიული ფაქტებიდან და გარედან შევიტანთ ამ ფაქტებში?

ეს მსოფლიო ისტორიის მიზანია. ფიხტე აქაც კანტივით ფიქრობს: ისტორიის მიზანს თვით ისტორიის ემპირიული ფაქტიდან ვერ გამოვიყვანთ. ის ჩვენს ცნობიერებას ეკუთვნის და აქედან უნდა ავხსნათ ხსენებული ფაქტები.

ამ მიზანს ფიხტე დაბეჭდვით გახაზავს: „მე ვერ გამოვიყვან ამ ცნებას ვერსაიდან. მე მხოლოდ მიეუთითებ მასზე. ამგვარად, მე ვამბობ და ამით საბირკველს ვუყრი ასაშენებელ შენობას: კაცობრობის მიწიერი ცხოვრების მიზანი იმაში მდგომარეობს, რომ დავამყაროთ ამ ცხოვრებაში ჩვენი დამოკიდებულებანი თავისუფლად და გონების შესაბამისად“ (25. 224-225).

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

დამოკიდებულება განმანათლებლობასთან

აქ სრულიად აშკარაა ფიხტეს განმანათლებლური სულისკვეთება. ის განაგრძობს განმანათლებლობის კლასიკურ ტრადიციებს. თავისუფლებისა და გო-

ნების იდეები ხომ განმანათლებლური ფილოსოფიის ძირითადი ღოზუნგებია! ესენი ფრანგული რევოლუციის მფრინავი ღოზუნგებია და სისხლიანი ბარიკადებიდან აღმართულ დროშებზე ეწერა. მაგრამ არ უნდა დავივიწყოთ განსხვავებაც, რაც შუქს მოჰფენს ჩვენს თემას და დაგვეხმარება ფიხტეს აზრის არსებითად დაზუსტებაში.

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

იოჰან გოტფრიდ პერდერი (1744-1803) ისე იყო შეპყრობილი ისტორიული სულისკვეთებით, რომ მთელი ფილოსოფია, ფაქტიურად, ისტორიის ფილოსოფიად აქცია.

ისტორიის უპიროვნო, ნატურალური პროცესი მან ადამიანზე მაღლა დააყენა და ადამიანი მასში ჩართო. ამით ისიც, ფიხტესავით, კანტის სკეპტიკურ სიფრთხილეს დაშორდა, მაგრამ, ფიხტესგან განსხვავებით, კანტის იდეალიზმი დაივიწყა და ადამიანი ნატურალური მიზეზობრიობის რგოლად გამოაცხადა. ისტორიული პროცესი, ეს ერთადერთი „დემიურგი“, როგორც ის ფიქრობს, ბუნებრივი აუცილებლობით ედინება. ამ მხრივ, პერდერი სპინოზასა და გოეთეს თანამოაზრედ თვლიდა თავს.

ასეთი მიდგომა საეხებით შეესაბამებოდა ადამიანის გაგებას ბუნებრივ არსებად, რაც ესოდენ ახასიათებდა განმანათლებლობას და კლასიკურად წარმოადგინა ჟან ჟაკ რუსომ (1712- 1778). ადამიანი ბუნების, ამ ერთადერთი ჯანსაღი სუბსტანციის შეილია და თვითონაც ატარებს ბუნების ამ სიჯანსაღეს. ყოველივე ცუდი, ბოროტი, რასაც ბიბლია ცოდვით დაცემას უკაფშირებს, მასში ცივილიზაციისგანაა. ცივილიზაცია გაიტაცა ხელოვნურმა ძიებებმა, „ხელოვნებამ“, ბუნებისა და ბუნებრიობის ხარჯზე. ამით მან დააბრკოლა ბუ-

ნების ჯანსაღი მოქმედება ადამიანში და მის ნანგრევებზე შექმნა ხელოვნური ცივილიზაცია – კულტურა.

საჭირო კი სულ სხვა რამაა: ხელი არ შევეშალოთ ბუნებას, მივცეთ ადამიანს ბუნების თანახმად ცხოვრების საშუალება. ამით კეთილი სძლევს ბოროტს და იზეიმებს გონება. პრინციპი, რასაც ძველად ეპიკურელები და სტოელები ქადაგებდნენ, ცოტათი ადრე კი, ანტიკისთვის.

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

ამიტომ „ბუნებრივი ადამიანი“, რასაც ესოდენ აქებდა რუსო, კანტს ეწვენება ეგოისტად, საკუთარი სიამოვნებისა და სარგებლისკენ მიმსწრაფ ადამიანად. ბუნებრივი მიდრეკილებები მხოლოდ ეგოიზმს წარმოშობს, მას ჰკეებავს და ახარებს. მათი მსგავსების ილუზია იქმნება მხოლოდ იმის საფუძველზე, რომ ბუნებაც, გონებასავე, საყოველთაოობითა და აუცილებლობითაა აღბეჭდილი. ყურადღებას არ აქცევენ იმას, რომ ეს აუცილებლობანი სულ სხვადასხვანაირია შინაარსის მიხედვით: ერთი ფაქტობრივია, მეორე – „ჯერარსული“.

სწორედ ამას შეესაბამება კატეგორიული იმპერატივის კანტისეული განმარტება. ეს იმპერატივი ბუნებრივ, ფაქტობრივად არსებულ კანონს კი არ ემყარება, არამედ ადამიანის მიერ „ჯერარსის“ გაცნობიერებას. კეთილი ქცევა არ ეფუძნება ბუნების კანონს.

ის ემყარება იმ ნათლად შეგნებულ ნორმას, რასაც ისურვებდი ბუნების კანონად.

ცხადია, ეს ორი სახვადასხვა რამეა. ბუნების კანონი არსებობს, ზნეობრივი კანონი კი უნდა არსებობდეს. პირველი მიზეზობრიობის სახით არსებობს, მეორე – თავისუფლების სახით. პირველი რეალობაა, მეორე – მიზანი. პირველი ეკუთვნის მიზეზობრიობის წესით შეკრულ და, მაშასადამე, აუცილებელ ბუნებას; მეორე – მიზნით მოწესრიგებულ სამყაროს, რაშიც სუფევს სულ სხვა ტიპის აუცილებლობა. კერძოდ, აქ აუცილებელია მიზნისა და საშუალების კავშირი და, რაც მთავარია, თვითონ მიზანი. ის აუცილებელია, რადგანაც კარგია თავისთავად, ყოველგვარი პირობის გარეშე.

კანტის მიერ შემოტანილი ამგვარი ტელეოლოგიური აუცილებლობის იდეა არ ეწინააღმდეგება მისი დროის მეცნიერულ სულისკვეთებას. ახალი დროის მეცნიერებამ ტელეოლოგია გააძევა ბუნებიდან. კანტს კი ეს ვერაფერს აკლებს, რადგან კანტიც ეთანხმება ამას. ისიც ბუნებას ტელეოლოგიის გარეშე, მხოლოდ მიზეზობრიობის თვალსაზრისით განიხილავს. ტელეოლოგია კანტის ფილოსოფიაში მხოლოდ სუბიექტურია, რამდენადაც მიზნის განხორციელება მხოლოდ ადამიანზე, მის „ინტელიგიბელურ არსებაზე“ ჰკიდია.

დამოკიდებულება კანტის ისტორიის ფილოსოფიასთან

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

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

თვითონ კანტმაც თავის ნაშრომში „საყოველთაო ისტორიის იდეა“ ისტორია ამ წესით წარმოადგინა. აი რას წერს იგი სტატიის შესავალ ნაწილში: „შეუძლებელი ჩანს ივარაუდო ადამიანებში და მათი ქცევის ერთობაში რამდენადმე გონიერული საკუთარი მიზანი. ამიტომ უნდა ვცადოთ ადამიანურ საქმეთა ამ უაზრო მსვლელობაში დავინახოთ ბუნების მიზანი, რის საფუძველზეც საკუთარი გეგმის გარეშე მოქმედ არსებებს მაინც ექნებოდათ ისტორია ბუნების განსაზღვრული გეგმის თანახმად“ (19. 423).

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

მაგრამ კანტის ფილოსოფიიდან გამომდინარეობს ისტორიისადმი მეორენაირი მიდგომაც. კაცობრიობის ისტორიას შეიძლება მივუდგეთ არა მხოლოდ თეორიულად, არამედ პრაქტიკული გონების თვალსაზრისითაც, ესე იგი, ზნეობრივ-ტელეოლოგიურად.

ამ დროს ისტორიულ მასალას განვიხილავთ არა მიზეზობრიობის წესით, არამედ მიზნის მიხედვით, ჯერ-არსის პრინციპიდან; იმ წესიდან, რაც ადამიანის ზნეობრივ ქცევას უდევს საფუძველად. შესაბამისად, ადამიანები განიხილებიან არა ბუნების ნაწილად, არამედ ბუნებრივ-ზებუნებრივ, გრძნობად-ზეგრძნობად არსებებად.

ასეთი არსება იმთავითვე დინამიური და ისტორიულია. იგი შეიცავს არა ერთხელ და სამუდამოდ მოცემულ არსებას, არამედ შინაგან მოძრაობას ბუნებიდან თავისუფლებისკენ. კერძოდ, ადამიანი მოიაზრება არსებად, ვინც ცდილობს გადალახოს საკუთარ თავში წმინდა ბუნებრივი საწყისი და გახდეს თავისუფალი, განახორციელოს თავისუფლების იდეალი ანუ, რაც იგივეა, გონების იდეალი; გონებისა, რომელიც ითხოვს მოქმედებას არა ბუნებრივი აუცილებლობის, არამედ ზნეობრივი მოვალეობის შესაბამისად.

კანტმა ვერ მოიცალა ამ განზრახვის განსახორციელებლად. მან ზემოხსენებულ ნარკვევში მოხაზა „საყოველთაო ისტორიის“ საბუნებისმეტყველო სურათი, რისი გაშლაც არ უცდია. ხოლო რაც ეხება ისტორიის განხილვას ზნეობრივ-ტელეოლოგიური თვალსაზრისით, ეს კანტის ფილოსოფიაში მხოლოდ იდეად დარჩა. მისი განხორციელება დიდ ძალისხმევას და დროს მოითხოვდა, რაც აღემატებოდა უკვე სიბერეში შესული ფილოსოფოსის ძალებს. ამიტომ ფილოსოფიის ისტორიკოსები ფიქრობენ, რომ კანტი ისტორიის როგორც თეორიული მეცნიერების იდეას უფრო ემხრობოდა, ვიდრე ისტორიის ზნეობრივ-ტელეოლოგიურ კონცეფციას.

ამ ვარაუდს დიდი საფუძველი აქვს. თავისუფალი მოღვაწეობა, თავისუფლების იდეალისკენ უსასრულო მოძრაობა, კანტს ეთიკის სფეროდ მიაჩნდა. რეალური ისტორია კი სულ სხვაა. ეს ორი სხვადასხვა სფეროა. თვით მისთვის ესოდენ საყვარელ „სამუდამო მშვიდობის“ იდეასაც კანტი აუცილებლობის ცნებაზე აფუძ-

ნებს და არა თავისუფლების იდეაზე. ადამიანები ზნეობრივი მოტივით კი არ ამყარებენ სამუდამო მშვიდობას სახელმწიფოებს შორის, არამედ დაღუპვის შიშით, აუცილებლობის ძალით. აქ მოქმედებს იძულება და არა შეგნება.

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

ფიხტე ერთი დაკვრით გაემიჯნა „თეორიულ ისტორიას“, ისტორიის საბუნებისმეტყველო დაფუძნებას და გეზი პრაქტიკული ისტორიისკენ, ისტორიის ზნეობრივ-ტელეოლოგიური დაფუძნებისკენ აიღო. ის ჰქმნის ისტორიის ფილოსოფიას, ვითარცა თავისი ტრანსცენდენტალურ-იდეალისტური ფილოსოფიის ნაწილს. მასში ისტორიის ფილოსოფიურ შინაარსად გამოცხადებულია ადამიანის ზნეობრივი იდეალების უსასრულო განხორციელება, კაცობრიობის ცხოვრების ემპირიული პროცესი.

ის, რაც კანტთან მხოლოდ ეთიკური ქცევით შემოიფარგლებოდა, ფიხტემ კაცობრიობის ისტორიაზე გაავრცელა. მეორე მხრივ, ის, რაც კანტთან მხოლოდ იდეალი იყო, ფიხტესთან რეალური ისტორიული პროცესის შინაარსად იქცა.

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

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

თავისი ისტორიის ფილოსოფია ფიხტეს გადმოცემული აქეს მოგვიანო პერიოდის ნაშრომებში: „Der geschlossene Handelstaat“ (ჩაკეტილი სავაჭრო სახელმწიფო) – 1800 წ., „Die bestimmung des Menschen“ (ადამიანის დანიშნულება) – 1800 წ., „Grundzuge des gegenwartigen Zeitalter“ (თანამედროვე ეპოქის ძირითადი ნიშნები) – 1806 წ., „Reden an die Deutsche nation“ (მიმართვა გერმანელი ერისადმი) – 1807-1808წ., „Die bestimmung des Gelehrten“ (მეცნიერის დანიშნულება) – 1811 წ.

ამ ნაშრომებს შორის, ისტორიის ფილოსოფიის თვალსაზრისით, განსაკუთრებით საინტერესო და საყურადღებოა „თანამედროვე ეპოქის ძირითადი ნიშნები“. ფიხტემ ამ ნაშრომში შემოგვთავაზა კაცობრიობის ისტორიის ორიგინალური პერიოდიზაცია. იგი შეეცადა აეხსნა ისტორიული პროცესის მამოძრავებელი ძალები და ისტორიისათვის დამახასიათებელი აშკარა წინააღმდეგობანი.

თავდაპირველად ფიხტე განასხვავებს ისტორიული განვითარების ორ ძირითად პერიოდს: „ადამიანთა მოდგმის მიწიერი ცხოვრება იყოფა ორ მთავარ ეპოქად, პერიოდად. პირველ პერიოდში მოდგმა ცხოვრობს და არსებობს ისე, რომ თავისი ურთიერთობები ჯერ კიდევ არ გაუშლია თავისუფლად და გონების შესაბამისად. მეორეში ის თავისუფლად განახორციელებს ამ გონებრივ მოწყობას“ (25. 225).

არ უნდა მოგვეჩვენოს, რომ რაციონალისტ ფილოსოფოსს აქ რამდენადმე ეეჭვებოდა გონების ძლევამოსილება და მეორეულად თვლიდა გონებას. არა, ყველგან და ყოველთვის გონებააო, ფიქრობს ჰეგელის წინამორბედი და მასწავლებელი: „გონება საკაცობრიო ცხოვრების, ისევე როგორც ყოველი სულიერი ცხოვრების, ძირითადი კანონია... ის რომ არა, კაცთა მოდგმა არსებობის დაწყებასაც კი ვერ შეძლებდა; ხოლო რომც დაეწყო, წამითაც ვერ გააგრძელებდა“ (25. 226).

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

აქ უნდა გავიხსენოთ გოტფრიდ ვილჰელმ ლაიბნიცის მოძღვრება არაცნობიერის, კერძოდ, „ბნელი პერცეფციების“ შესახებ, რითაც ეს ფილოსოფოსი რაციონალიზმს იცავდა ჯონ ლოკის მიერ წამოყენებული ნათელი და მწყობრი არგუმენტებისგან.

ფიხტეც მტკიცედ მიჰყვება ლაიბნიცის მიერ გატკეპნილ გზას: „იქ, სადაც... გონება – ამბობს იგი – ჯერ კიდევ ვერ მოქმედებს თავისუფლად, ის მოქმედებს ბუნების კანონის და ბუნებრივი ძალების სახით. ასე ელინდება და აქტიურად მუდავნდება იგი ცნობიერებაში, საფუძვლების გაუცნობიერებლად, ესე იგი ბუნდოვან გრძნობაში...” (25. 226).

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

მივჰყევით ფიხტეს: „სადაც გონებას არ შეუძლია იმოქმედოს თავისუფლად, ის მოქმედებს ბუნდოვანი ინსტინქტის სახით. ასე მოქმედებს იგი კაცთა მოდგმის მიწიერი ცხოვრების პირველ ეპოქაში. ამით შეიძლება უფრო ახლოდან დავახასიათოთ და უფრო ზუსტად განვსაზღვროთ ეს პირველი ეპოქა” (25. 226).

თუკი პირველ პერიოდში გონების კანონი ინსტინქტურად ხორციელდება, ხოლო მეორეში – გაცნობიერებულად, მაშინ უნდა არსებობდეს გარდამავალი პერიოდიც. ამ პერიოდში უნდა მოხდეს გონების

კანონის გაცნობიერება. ეს მოხდება „გონების მეცნიერებაში“. ფიხტე ქრისტიან ვოლფის (1679-1754) დარად, ცდილობს ბერძნული ტერმინები არ გამოიყენოს გერმანულ ტექსტებში, „გონების მეცნიერებაში“ ფილოსოფიას გულისხმობს.

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

ეს, რაღა თქმა უნდა, წმინდა წყლის განმანათლებლური სულისკეთებაა. ფიხტე თავისი ეპოქის ღვიძლი შეილია, ხოლო მისი ფილოსოფია ბეკონისა და დეკარტის რაციონალიზმის ნამდვილი გაფურჩქნაა. გეახსოვს, რამხელა იმედებს ამყარებდა ფრენსის ბეკონი მეცნიერებაზე. მას ცოდნა იმ ძალად მიაჩნდა, რამაც ადამიანი ანტიკურობისა და შუა საუკუნეების ფერფლიდან უნდა აღადგინოს და ბუნების, ასევე საკუთარი თავის, ბატონად უნდა აქციოს.

კიდევ უფრო თვალსაჩინოა ფიხტეს სიახლოვე რენე დეკარტთან. ფრანგი რაციონალისტი არსებობის კრიტერიუმად ცოდნას თვლიდა: არსებობს მხოლოდ ის, რაც ვიცი, ან შეიძლება ვიცოდე; ესე იგი, გავიგო საკუთარი გონების ძალებით. ყოველივე სხვა საეჭვოდ და ილუზიად ცხადდებოდა. ფიხტეც სწორედ ამას თვლიდა თავისუფლების ისტორიული ეპოქის ძირითად მაქსიმად: „არა ეცნოთ და არ ეადიაროთ არაფერი, გარდა იმისა, რაც გასაგებია – ასეთია ეპოქის მაქსიმა. ამიტომ ის (ეპოქა – ქ.მ.)... იხდის ამ მაქსიმას მეცნიერულ პრინციპად და მის თანახმად აფასებს ყველა მეცნიერულ მეთოდს“ (25. 287).

ფიხტე, ბეკონისა და დეკარტის მსგავსად, არცოდნას მიიჩნევს ბოროტებისა და უბედურების წყაროდ.

გვახსოვს, ასე ფიქრობდა ძველად ბერძნული განმანათლებლობის ბურჯი სოკრატე და ამბობდა: „სიქველე ცოდნაა“. თუმცა არც განსხვავება უნდა დაგვავიწყდეს. სოკრატე ფილოსოფიურ ცოდნას გულისხმობდა. ახალი დრო კი ეგრეთწოდებულ პოზიტიურ ცოდნას ესწრაფვის, რაც მას წარმოუდგენია ბუნებისმეტყველებად (ბეკონი) და მათემატიკად (დეკარტი).

კანტი ბუნებისმეტყველებისა და მათემატიკის პერსონიფიკაციასაც კი არ მოერიდა და შემეცნების ზოგადსაკაცობრიო ნიმუშებად გამოაცხადა ევკლიდე და ნიუტონი. ფიხტე, მისგან განსხვავებით, ისევ სოკრატულ ტრადიციას უბრუნდება და ფილოსოფიურ ცოდნას ესწრაფვის: არა „მეცნიერებას“, არამედ „მეცნიერების შესახებ მოძღვრებას“. მაგრამ მასაც პირობითი ჰგონია განსხვავება ამ ორს შორის. განმანათლებლობა ფიქრობს, რომ მეცნიერება თავისი ბუნებით ერთია, ბუნებისმეტყველურ-მათემატიკური ხასიათის ცოდნაა, და არავითარი „დიდი მზღვარი“ არ არსებობს, ეთქვათ გეომეტრიას ან ფიზიკას, ერთი მხრივ, და მეორე მხრივ, ფილოსოფიას შორის.

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

ზოგადად ეს არის ისტორიის ფიხტესეული პერიოდიზაცია. მაგრამ ის აზუსტებს, აკონკრეტებს, „დასახსრავს“ თავის აზრს. ერთიდან მეორეზე გარდამავალ მდგომარეობას ვარაუდობს, შემდეგ კი განაგრძობს დაკონკრეტებას იმავე მიმართულებით. პირველ ეტაპს ჰყოფს ორ მდგომარეობად, რათა გამოიკვეთოს და ნა-

თელი გახდეს პირველი პერიოდიდან მეორეზე გადასვლის კანონზომიერება და თანმიმდევრობა. ასევე, მეორე პერიოდიც იყოფა ორ მდგომარეობად, რითაც ნათელიყოფა ისტორიის საერთო ტენდენცია. ასე ვიღებთ მსოფლიო ისტორიის ხუთ ეპოქას, რაც ზემოხსენებული ორი ძირითადი პერიოდის კონკრეტული დანაწევრების შედეგია.

ამას ფიხტე შემდეგნაირად განგვიმარტავს: „არსებობს მიწიერი ცხოვრების ხუთი ძირითადი ეპოქა. ესენია:

1. გონების უპირობო ბატონობა ინსტინქტის მეშვეობით – ადამიანთა მოდგმის უმანკოების მდგომარეობა;

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

3. ეპოქა თავისუფლებისა. ხდება გათავისუფლება, უშუალოდ – მბრძანებელი ავტორიტეტისაგან, ირიბად კი – გონებრივი ინსტინქტისგან და, საერთოდ, ყოველგვარი გონებისგან. ეს არის ხანა უპირობო გულგრილობისა რაგინდარა ჭეშმარიტებისადმი, როცა დაკარგულია ყოველგვარი სახელმძღვანელო ძაფი; ხანა სრული აღვირახსნილობისა. ეს დასრულებული ცოდვიანობის მდგომარეობაა;

4. გონებრივი მეცნიერების ეპოქა, როცა ჭეშმარიტება აღიარებულია უმაღლეს და უსაყვარლეს საწყისად. ეს ადამიანისა და კაცობრიობის გამართლების საწყისი მდგომარეობაა;

5. გონებრივი ხელოვნების ეპოქა, როცა თავის თავში დარწმუნებული კაცობრიობა მტკიცე ხელით ჰქმნის თავისი თავისგან გონების ზუსტ ანაბეჭდს. ეს

არის დასრულებული თვითგამართლების და განწმენდის მდგომარეობა” (25. 228–229).

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

არცოდნაში ის რაიმე ინფორმაციების უქონლობას კი არ გულისხმობს, როგორც ჩვენს დროშია, არამედ წყვედიადში ყოფნას, ცოდვაში დანთქმულობას, საცოდავ და მტკივნეულ, ადამიანისთვის დამამცირებელ და შეურაცხყოფელ მდგომარეობას. ასევე, ცოდნაში ინფორმაციებით გაჯერებულობას კი არ გულისხმობს როგორც ჩვენს დროშია, არამედ სინათლეს, იოანე დამასკელის დარად.

გვახსოვს სქოლასტიკის ამ მამამთაერის ცნობილი ფრაზა: „ცოდნა სინათლეა, უმეცრება – წყვედიადი”. ცოდნა ფიხტეს ესმის მიზანთან ყოფნად, სიჯანსაღედ, ღვთაებრივ სიკეთედ, ადამიანის სიამაყედ და ხსნად; დაახლოებით იმად, რაც ნეტარებაა შუა საუკუნეების მისტიკოსი ბერისთვის.

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

ფიხტე, შლაიერმახერის მსგავსად, რელიგიურად აღტკინებული მოაზროვნეა. მაგრამ მისი ეს „რელიგიურობა” სრულიად მიუღებელია ოფიციალური ეკლესიისთვის. ხოლო მისი უფროსი თანამედროვე, უად-

რესად კოლორიტული ფიგურა ჰერდერი, გაურბის ეკლესიისგან ბრალდებას და გადიზიანებული იშვერს ხელს ფიხტესკენ – ჩემში ათეისმს ეძებთ, ნამდვილი ათეისტი კი ცხვირწინ დაგიდითო.

ძნელი არაა თითოეული ეპოქისთვის ადგილის მიჩენა მსოფლიოს ისტორიულ პროცესში, ფიხტეს სქემის მიხედვით. პირველ ეპოქაში ისტორია ჯერ არ დაწყებულა, რადგან სუფევს უმანკოებისთვის დამახასიათებელი უძრავობა. ფიხტე მას ისტორიამდელ მდგომარეობას, კაცობრიობის პრეისტორიას უწოდებს. მეხუთე ეპოქაც მას ჰგავს იმით, რომ მიღწეულია გონების სრული ბატონობა თავისუფლების მეშვეობით ანუ ისტორიის საბოლოო ეტაპი და კაცობრიობა ისევ უბრუნდება უძრავობის ხანას. ეს ისტორიის შემდგომი ხანაა, პოსტისტორია. ისტორია, ამ სიტყვის საკუთრივი მნიშვნელობით, დასრულდა, აღარ არსებობს.

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

რა მივიღეთ? – ცნობილი წრე, რაც მერე შთამბეჭდავად გაიშლება ჰეგელის ფილოსოფიაში და განვითარების სამწევროვანი სქემის სახელით დამკვიდრდება გერმანულ კლასიკურ ფილოსოფიაში. მართლაც, განვითარება წარმოუდგენელია დასაწყისისა და დასასრულის გარეშე. თუ რაღაც არ იწყება, ის არც განვითარდება. მაგრამ თუ ეს „რაღაცა“ არ დასრულდა, განვითარება არც მაშინ მოხდება.

სრულიად ნათელია, რომ აქ უცნაური წინააღმდეგობაა ჩაბუდებული. ერთი მხრივ, განვითარება მოცემული მდგომარეობიდან გამოსვლაა, და თითქოს საქმე, გარკვეული აზრით, „წინ მიდის“. მაგრამ, მეორე მხრივ, მოცემული მდგომარეობიდან გამოსვლის მიზანი საკუთარ თავში ღრმად ჩასვლა და შეღწევაა, თავისი

თავის სრულად გაშლა და განტოტვაა. აი ამ აზრით, განვითარება უკან დაბრუნება და სწორედ წინსვლის აღკვეთაა. ამ მოძრაობის მათემატიკური გამოსახულება წრეა, რის გამოც განვითარება წრიული აგებულებასაა.

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

ცბიერი ოდისეისი გამოდის მშობლიურ ქალაქ ითაკიდან ანუ „უმანკო უძრაობიდან“ ისტორიის თემშარაზე, მოიხილავს ქვეყნიერებას, აღივსება გამოცდილებითა და სიბრძნით და ისევ მშობლიურ ითაკას უბრუნდება, ოღონდ ცოდნით გამდიდრებული, დაბრძენებული. ეს ჰომერული პარადიგმა აშკარად იგრძნობა „გრეკომანიით“ შეპყრობილ მე-18 საუკუნის გერმანიაში, ვინკელმანიდან ჰოლდერლინამდე და ჰეგელამდე.

აი როგორ აგვიწერს ამ გზას ფიხტე: „მთელი ეს გზა, რასაც კაცობრიობა გაივლის საფეხურების ამ რიგში, პირველ საფეხურთან დაბრუნებაა; იმ საფეხურთან, სადაც იგი იდგა მთლად პირველად. ამოსავალთან დაბრუნებაა სწორედ მთელი პროცესის მიზანი. ეგაა, რომ ეს გზა კაცობრიობამ თავის ფეხით უნდა განვლოს; თავისი ძალით უნდა აქციოს თავის თავი იმად, რაიც იყო იგი მისი ხელშეწყობის გარეშე. აი ამიტომ მან უნდა დაჰკარგოს თავისი თავდაპირველი მდგომარეობა“ (25. 229).

პირველი, რაც აქ თვალში გვეცემა, ტელეოლოგიზმია. ამით ფიხტე არსებითად განსხვავდება ჰერდერისგან. უკანასკნელი კაცობრიობის ისტორიას ბუნების ისტორიის ნაწილად წარმოგვიდგენდა, რაც ეწინააღმდეგებოდა რუსოსა და კანტს. პირველს ისტორია ცდომილებათა ჯაჭვად, უმეტესწილად, ბუნების საწინააღმდეგო პროცესად წარმოუდგებოდა. მეორეს კი

არამეცნიერულ მიდგომად მიაჩნდა ბუნების მიზნობრივი განხილვა.

„პერდერი კი კაცობრიობის ისტორიას ბუნების ისტორიის ნაწილად და გაგრძელებად განიხილავს... ისტორია გამომდინარეობს პირობებით, ადგილითა და დროით განსაზღვრული ცოცხალი ადამიანური ძალებიდან. ამიტომ ისტორიაში მთავარია არა „რისთვის?“ არამედ „რატომ?“ ისტორიულ მოვლენას საიდუმლო მიზნები კი არ უნდა ვუძებნოთ, არამედ გამოვწვევი მიზეზები“ (7. 121).

სრულიად საპირირისპიროა ფიხტეს მიდგომა. პერდერის და ფიხტეს ეს დაპირისპირება დეტერმინიზმისა და ტელეოლოგიზმის დაპირისპირების კლასიკური ნიმუშია. ფიხტეს თანახმად, „ისტორიული პროცესი განიხილება ტელეოლოგიური თვალსაზრისით, რასაც ფიხტე თავიდანვე დაგვიპირდა. ყოველი შემდგომი საფეხური წინას შედეგი კი არაა, არამედ მიზეზი. კაცობრიობამ დაჰკარგა თავისი თავდაპირველი მდგომარეობა უმანკოებისა არა რაღაც მიზეზით, არამედ რაღაც მიზნით, რაღაცისთვის. ეს „რაღაცა“ კი ისტორიის საბოლოო მიზანია, რისი გაგებაც, ფიხტეს თანახმად, ისტორიული განვითარების ყოველი ცალკეული ეტაპის შემეცნების პირობაა“ (12. 231-232).

შენიშვნის ღირსია, ისტორიის დასასრულის იდეა. მეხუთე ეტაპზე ისტორია დასრულდება. სხვაგვარად განვითარებას უბრალოდ, ვერც გავიაზრებთ. მაგრამ ამავე დროს ეს დასასრული განვითარებას უსვამს წერტილს და უარყოფს. პარადოქსული მდგომარეობა, რაც მოხერხებულად გამოიყენა ლევ ტოლსტოის „ეროიციერის სონატის“ გადარეულმა და პირქუშმა გმირმა ისტორიის უარსაყოფად, თავისი ისტორიული პესიმიზმის ეჭვმიუტანელ საბუთად: „თუ არავითარი მიზანი არაა, – მსჯელობს პოზდნიშევი, – თუკი სიცოცხლე სიცოცხლისთვისვე მოგეცემია, ჩაღად არა ღირს იგი. თუ ასეა, მაშინ შოპენჰაუერები და ჰარტმანები, ბუდისტებიც, არა სტყუიან. ხოლო თუ სიცოცხლეს

მიზანი აქვს, მაშინ ცხადია, რომ სიცოცხლე უნდა დასრულდეს მიზნის მიღწევისთანავე” (23. 343).

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

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

ფუიქრობთ, ეს მაინც „სოფიზმია“. აკი გეარწმუნებენ, რომ სამყაროში გონება ბატონობს. მაშინ საიდანღა აქვს ემპირიას იმხელა ძალა, რომ პრინციპულად გამოირიცხოს იმისი დასრულება, რაც გონებისთვის დასრულებულია?

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

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

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

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

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

მთელი ეს სიძნელე წინ დაგვიდგება, თუკი უფრო ახლოდან შევხედავთ კაცობრიობის პრეისტორიის

პრობლემას. ფიხტემდე ეს საკითხი არსებითად განიხილეს დასავლეთის გამოჩენილმა ფილოსოფოსებმა. ჩვენ უნდა დაეახასიათოთ ჰობსი და რუსო, რადგან მათ შემოგვთავაზეს ერთმანეთისგან სრულიად განსხვავებული ორი ვერსია; ხოლო ამ ვერსიებმა განსაკუთრებული ადგილი ჰპოვეს ფიხტეს თეორიაში.

თომას ჰობსი (1588-1679) პრეისტორიის საკითხის დასმისას დასავლური ფილოსოფიის ტიპიურ წარმომადგენლად გამოიყურება. პრეისტორიას იგი „ადამიანის ბუნებრივ მდგომარეობას“ უწოდებს. მას აინტერესებს, თუ როგორია ადამიანი ბუნებით. ამის გაგება სწადია, რათა გამოიყენოს იგი ადამიანთა საზოგადოების სწორი მართვისთვის.

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

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

აქედან ცხადია, რომ ჰობსს პრეისტორია, ადამიანის თავდაპირველი, ბუნებრივი მდგომარეობა, ესმის საყოველთაო, აუღაგმავ ბრძოლად ინდივიდებს შორის. მაღალი ლიტერატურული გემოვნების ფილოსოფოსმა ამას უწოდა „*Bellum omnium contra omnis*“ (ომი ყველასი ყველას წინააღმდეგ); თან დაიმოწმა ცნობილი

ლათინური სენტენცია „Homo homini lupus est” (ადამიანი ადამიანისათვის მგელია).

ჰობსი, მაკიაველის მსგავსად, ადამიანის ეგოისტური ბუნების დაშვებიდან ამოდის. ადამიანის ბუნებრივი მდგომარეობა თავდაცვა და ამ მიზნით თავდასხმაა; საკუთარი თავისუფლების შენარჩუნება და სხვებზე გაბატონების წადილია. ამით იმთავითვე უარყოფილია პლატონურ-არისტოტელური აზრი ადამიანის ვითარცა საზოგადოებრივი არსების შესახებ. ადამიანი არაა „Zoon politikon,” ეკამათება ის არისტოტელეს.

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

„აქედან გამომდინარეობს ადამიანთა ურთიერთობების ქვემდებარე აქტი – „ომი ყველასი ყველას წინააღმდეგ!” ჰობსს მოსწონს ძველი ლათინური ნაკვესი – „ადამიანი ადამიანისთვის მგელია”, ეს ნაკვესი, როგორც ის ფიქრობს, ზედგამოჭრილია ადამიანთა ბუნებრივი მდგომარეობის მიმართ” (7. 49).

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

ჰობსი ფიქრობს, რომ ადამიანთა ბუნებრივი განწყობა ერთმანეთის მიმართ გამანადგურებელია. ისინი

მოსპობდნენ კიდევ ერთმანეთს, საქმეში გონება რომ არ ერთეებოდეს. ადამიანი გონიერი არსებაა. ის წინასწარ ითვალისწინებს თავისი ქცევის მოსალოდნელ შედეგებს. საყოველთაო ეგოიზმმა და გონების მიერ მისი შედეგების გათვალისწინებამ ადამიანები ზავის დადებამდე, ხელშეკრულებამდე მიიყვანა. ასე მიდის ჰობსი თავის სახელგანთქმულ „ხელშეკრულების თეორიამდე“, რის მერეც „ხელშეკრულება“ მთარუდ ცნებად იქცა დასავლეთის პოლიტიკურ მოძღვრებებში.

პლატონისა და არისტოტელეს საწინააღმდეგოდ მტკიცდება, რომ ადამიანთა გაერთიანებას საზოგადოებად საფუძვლად უდევს არა საზოგადოებაში მოღვაწეობის ზნეობრივი მოწოდება, არამედ მდაბალი ეგოისტური მოტივი – ერთმანეთის შიში. ადამიანები ერთმანეთის შიშით დებენ ხელშეკრულებას. უკანასკნელი კვეცავს მათს ბუნებრივ უფლებებს. მაგრამ ამითვე იქმნება განუსაზღვრელი უფლებებით აღჭურვილი ერთგვარი ხელოვნური სუბიექტი – სახელმწიფო.

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

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

პრეისტორიის და აქედან ისტორიაზე გადასვლის სულ სხვა სურათი წარმოადგინა ჟან ჟაკ რუსომ (1712 - 1778). ისიც, ახალი დროის დასავლურ ფილოსოფიაში გაბატონებული თაველსაზრისის კვალად, საზოგადოების ახსნისას ერთმანეთისგან განცალკევებული ინ-

დივიდების ცნებიდან ამოდის. ადამიანთა ცხოვრება თავიდან საზოგადოებრივი არ ყოფილა. ადამიანის ბუნებრივი მდგომარეობა საზოგადოების გარეშე ყოფნა იყო. როგორ უყურებდნენ ადამიანები ამ დროს, ესე იგი, ბუნებრივ მდგომარეობაში ერთმანეთს?

რუსოს პასუხი ძლიერ განსხვავდება ჰობსისეულისგან და ლოკისას ჰგავს: „ბუნებრივ მდგომარეობაში ჩვენი თავდაცვითი ზრუნვა არანაირად არ ვნებს სხვათა ინტერესებს;... მაშასადამე, ეს მდგომარეობა ნამეტნავად უწყობს ხელს მშვიდობას და საუკეთესოდ შეეფერება ადამიანთა მოდგმას“ (22. 55).

რუსომ, ცხადია, იცის, რომ თავდაცვა ზოგჯერ თავდასხმასაც მოითხოვს; მაგრამ თავდასხმა არაა მთავარი და პირველადი ადამიანთა ურთიერთობებში. ის მეორეული და პირობითია. ამიტომ „ომი ყველასი ყველას წინააღმდეგ“ არ გამოხატავს ადამიანთა ბუნებრივი მდგომარეობის არსს.

ფრანგი მოაზროვნე უსაყვედურებს ჰობსს. მან ვერ შენიშნაო ხასიათის ერთგვარი სირბილე, რაც ადამიანს და თვით ცხოველსაც კი ახასიათებს. ეს თანაღმობის უნარია და განაპირობებს ყველა ზნეობრივ სიკვლეს. თანაღმობა რუსოს მიაჩნია ზნეობის ქვაკუთხედად. ცოცხალ არსებათა, მათ შორის ადამიანთა, წარმმართველი ძალა თავის თავზე ზრუნავა. მაგრამ უკანასკნელს ბუნებრივად ეწინააღმდეგება და გარკვეულწილად არბილებს თანაღმობის გრძნობა.

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

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

„ერთი ვინმე ახალგაზრდა
აფხაზია, ამ მთის შვილი,
რთულ ცხოვრების უარმყოფი,
მცირედითაც კმაყოფილი.
კარგი თოფი, კარგი ხმალი,
კარგი ცხენი და ნაბადი!
რას ინატრებს სხვას, ამის მეტს,
კაცი მისებრ დანაბადი?“

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

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

ჰობსის და რუსოს ურთიერთსაწინააღმდეგო თეორიები თავისებურად შერიგებულია ფიხტეს ისტორიის ფილოსოფიაში. აქედან ჩანს, რომ ფიხტე ამ ურთიერთსაწინააღმდეგო თეორიებიდან ერთერთს კი არ

ემხრობა, არამედ ნაწილობრივ იზიარებს თითოეულს და ასევე ნაწილობრივ ეწინააღმდეგება ორივეს.

ჯერ ენახოთ, თუ რაში ჩანს ფიხტეს თანხმობა რუსოსთან და უთანხმოება ჰობსთან.

ფიხტეს ამოსავალი მეტაფიზიკური პრინციპია გონების ბატონობა სამყაროში. მეტ-ნაკლებია ეს ბატონობა, როგორც ამას განვითარების ფილოსოფია მოითხოვს; მაგრამ უგამონაკლისოა, როგორც რაციონალიზმი ითხოვს.

ამიტომ ვერც კაცობრიობის დასაწყისს წარმოვიდგენთ გონების ბატონობის გარეშე. გონება ბატონობს პრეისტორიულ ხანაშიც და ისტორიის ბოლოშიც. განსხვავება ისაა, რომ პირველ შემთხვევაში გონება ბატონობს ადამიანთა საგანგებო ძალისხმევისა და თავისუფლების გარეშე, მეორე შემთხვევაში კი – თავისუფლების მეშვეობით. წინსვლა გონების წარმოშობაში კი არ მდგომარეობს, – ასეთი რამ შეუძლებელია, – არამედ გონების სულ უფრო სრულად გამოვლენაში, მის განთავისუფლებაში შემეცნების საშუალებით.

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

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

გამდიდრებას და შინაგანი თავისუფლების მოპოვებას საჭიროებს.

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

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

მაგრამ ფიხტეს წინაშე სხვა სიძნელე დგება: საიდან უნდა გაჩნდეს განვითარების წყარო ამ იდილიაში? რამ უნდა მისცეს ისტორიას პირველი ბიბი? რა არის პირველი ისტორიული აქტი?

პასუხი ჯერ კიდევ მოსაძებნია. მაგრამ ფიხტეს გამზადებული აქვს მეთოდი მის მოსაძებნად. ეს მეთოდი დევს გერმანელი ფილოსოფოსების ერთგვარ პერაკლიტურ სულისკვეთებაში – „დიალექტიკაში“. პირველი ბიბის როლი წინააღმდეგობამ უნდა შეასრულოს.

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

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

ფიხტეს მიხედვით: “. . . არაფრისგან არაფერი წარმოიშობა და უგუნურებას არ ძალუძს იქცეს გონებად. ამიტომ ადამიანთა მოდგმა თავის უძველეს თაობებში უნდა ყოფილიყო სრულიად გონივრული, ყოველგვარი ძალისხმევისა და თავისუფლების გარეშე, თავისი არსებობის ერთ პუნქტში მაინც” (25. 349).

ბევრი თავის მტერევა, ფეიქრობთ, საჭირო არაა. პრეისტორიულ ხანაში, ეტყობა, ჭარბობს ჰობსის “მგლები”, მაგრამ მათ შორის რუსოს „კეთილშობილ ელურთა” ტომი სახლობს. ადამიანთა ამ ორი ტიპის შეხვედრა შემთხვევათა გადახლართვაზე კჳიდიო. ერთხელაც ისინი შეხედებიან ერთმანეთს და დაიწყება ისტორია; ფიხტეს ტერმინოლოგიით რომ ვთქვათ, დაიწყება კაცობრიობის ისტორიის მეორე საფეხური.

„ისტორიის დასაწყისი”

ისტორიის დასაწყისი მოსდევს პრეისტორიულ ხანას. უკანასკნელში „ნორმალური ხალხი” და „ელური ტომები” ერთმანეთისგან დამოუკიდებლად ცხოვრობენ, რის გამოც ისტორიისთვის საჭირო წინააღმდეგობა არ არსებობს და ამიტომაც ორივე მხარე ისტორიის გარეშე ცხოვრობს. როგორც მცენარეებსა და ცხოველებს არა აქვთ ისტორია, ისე – ერთმანეთისგან დამოუკიდებლად მცხოვრებ ამ მხარეებსაც. მათთვის „ყოველი დღე... გადიოდა ინსტინქტურად, ზუს-

ტად ისე, როგორც სხვა დღეები და ერთი ინდივიდუალური სიცოცხლე არ განსხვავდებოდა მეორისგან” (25. 350).

ისტორიის დასაწყებად მათი შეხვედრა და აქედან წარმოშობილი წინააღმდეგობა იყო საჭირო. „აუცილებელი იყო, რომ ნორმალური ხალხი რაღაც შემთხვევას გამოედევნა მის მიერ დაკავებული ადგილიდან და გაეფანტა უკულტურო ხალხებს შორის. მხოლოდ ამის შემდეგ შეიძლებოდა დაწყებულიყო ადამიანთა მოდგმის თავისუფალი განვითარების პროცესი და მასთან ერთად – მისი თანმხლები, რაღაც ახლის და მოულოდნელის მაუწყებელი ისტორია...” (25. 351).

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

თითქოს „მეცნიერების შესახებ მოძღვრება” აიღეს და პირდაპირ მიუყენეს ისტორიის პროცესს. აკი იქაც, „მეცნიერების შესახებ მოძღვრებაში” ანუ ფიხტეს „პირველ ფილოსოფიაში” განვითარების საწყისად წინააღმდეგობა მოგვევლინა. ეს იყო მესა და არამეს წინააღმდეგობა.

სანამ „მე” თავის თავშია, განვითარება, უბრალოდ, შეუძლებელია. მით უფრო შეუძლებელია განვითარება „არამე”-ში, მატერიაში. განვითარება იწყება მხოლოდ „მე”-სა და „არამეს” დაპირისპირებიდან, წინააღმდეგობიდან. „მე” ვითარდება იმ მხრივ, რომ შეიმეცნებს თავის თავს და თავისუფლდება ილუზიისგან; იმ ილუზიისგან, თითქოს მას რაიმე ბორკავდეს გარედან. სინამდვილეში ხომ ის თვითონ იბორკავს თავს იმით, რომ არა აქვს შემეცნებული თავისი თავი.

„არამე” კი ამ დაპირისპირებისგან ვითარდება იმ მხრივ, რომ იქცევა „მე”-დ; „თავისთავად არსებო-

ბიდან” გადადის „თავისთვის არსებობაში“. ესაა მეტაფიზიკური ისტორიის მთელი შინაარსი, რაც ცოტა მოგვიანებით გრანდიოზულად გაშალა ჰეგელმა.

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

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

რუსო ისტორიის დასაწყისს კერძო საკუთრებისა და მასთან დაკავშირებული უთანასწორობის წარმოშობაში ხედავდა. ფიხტეც ამავე აზრს იცავს. ასევე ერთი აზრისანი არიან ისინი ისტორიის შემთხვევითი დაწყების შესახებ.

მაგრამ მათ შორის განსხვავებაც აშკარაა. ფრანგი ფილოსოფოსი და მწერალი ფიქრობდა, რომ უთანასწორობის წარმოშობა და, მაშასადამე, ისტორიის დაწყება ველურობის წიაღშივე მოხდა, რაიმე გარეგანი ჩარევის გარეშე. ფანტაზიის განვითარებამ და გაუმჯობესებისკენ სწრაფვამ ადამიანს კერძო მესაკუთრული ინტერესები გაუჩინა და, სამწუხაროდ, გარშემო არავინ აღმოჩნდა ისეთი, ვინც მას დაუშლიდა საბედისწერო ნაბიჯის გადადგმას და მის განზრახვას აღკვეთდა.

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

„ეს თანდათანობითი აღმასვლა – ამბობს ფიხტე – ვერც უმანკოების მდგომარეობაში, ეგრეთწოდებული ნორმალური ხალხის ცხოვრებაში მოხდება და ვერც პირველდაწყებითი უკულტურობის მდგომარეობაში, ველურთა ცხოვრებაში. ის შეუძლებელია პირველ მდგომარეობაში, რადგან ამ საფეხურზე ადამიანები ცხოვრობენ თავისთავად, ზედმიწევნით სრულყოფილ საზოგადოებრივ წყობაში და არ სჭირდებათ იძულება ან თვალყური. აქ თითოეული ადამიანი ბუნებრივად ასრულებს სამართლიან, მთელი საზოგადოებისთვის სასარგებლო საქმეს, თუმცაღა ამის შესახებ არც თვითონ ფიქრობს და არც სხვა ვინმე მის მაგივრად...

ასევე ნაკლებად შესაძლებელია აღწერილი აღმასვლა აბსოლუტურ სახელმწიფოში და მეორე მდგომარეობაში, როცა ყველა თავისთვის ზრუნავს, სწორედ თავის პირველად ცხოველურ მოთხოვნილებებზე და ვერავინ მაღლდება რამდენადმე უფრო მაღალ ცნებამდე. ამიტომ სახელმწიფოს განვითარება შეიძლება დაწყებულიყო და გაგრძელებულიყო მხოლოდ ჩვენი მოდგმის ორივე ნახევრის ერთმანეთთან შერწყმით მიღებული მოდგმიდან, ამ სიტყვის საკუთრივი მნიშვნელობით” (25. 365-366).

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

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

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

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

ამ აზრს დაბეჯითებით გახაზავდა კანტი „საყოველთაო ისტორიის იდეაში“ და ნაშრომში „რადიკალური ბოროტების შესახებ ადამიანში“. გოეთეც ამავე აზრისაა „ფაუსტში“. გვახსოვს მეფისტოს პარა-

დოქსი: „მე ვარ ის ძალა, ვინც ბოროტს განიზრახავს, მაგრამ სიკეთეს ემსახურება“.

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

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

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

მათთვის აშკარა გახდა რომ ველურთა ცნობიერება არ იყო საკმარისი თანაცხოვრებისთვის; აგრეთვე ისიც, რომ მათ არ შეეძლოთ გონიერული ინსტინქტის გადმოღება და გამოყენება. ამიტომ აუცილებელი გახდა მათზე გაბატონება და უთანასწორობის დაწესება. გაბატონების მიზანი იყო არა ჩაგვრა, არამედ მცნებების მიცემა და დაძალება.

ეს იყო ავტორიტარიზმი ისტორიის გარიჟრაჟზე. „ნორმალურებმა“, ავტორიტეტის მეშვეობით, მოახვიეს თავზე ველურებს თავიანთი ზნე-ჩვეულებები, საცხოვრებო მრწამსი და წარმოდგენები.

მაგრამ როგორი იყო ველურთა რეაქცია? საესებით გასაგებია, რომ — მხოლოდ უარყოფითი. ველურებს პროტესტის გრძნობა გაუჩნდათ კულტურულ მოძალადეთა მიმართ, რაც საესებით ბუნებრივია. ფიხტე გვარწმუნებს, რომ სწორედ ეს პროტესტი იყო გონების პირველი გამოვლენა ველურთა ცნობიერებაში.

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

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

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

ამას ასე დაბეჯითებით იმიტომ გავხაზავთ, რომ ჰეგელის შემდგომი ფილოსოფია გონებას, პირიქით, თავისუფლების საწინააღმდეგო ძალასთან, აუცილებლობასთან აიგივებს და თავისუფლების პირობად, შესაბამისად, გონებისგან გვერდის ავლას მიიჩნევს. ასეა ნიცშეს, კირკეგორის, ბერდიაევის, შესტოვის ფილოსოფიებში.

როგორც ვხედავთ, ფიხტე, განსხვავებით განმანათლებლობის ძირითადი კურსისგან, ავტორიტეტს დადებითად აფასებს — მასში გონებისა და თავისუფლების მფარველ ძალას ხედავს. ძალადობა და ავტორიტარიზმი დიახაც გამართლებულია, როცა არ არსებობს

არც განათლება და არც გონივრული ინსტინქტი. ასეთ პირობებში გონებას ძალა და მაიძულებელი სტრუქტურები სჭირდება თავისი კეთილი როლის შესასრულებლად. აქ კარგად ჩანს ფიხტეს ისტორიზმი და დიალექტიკა – ნებისმიერი საკითხის განხილვა მხოლოდ კონკრეტულ ისტორიულ პირობებში და არა აბსტრაქტულად, ზოგადად.

სწორედ გარეგანი ავტორიტეტის ძალდატანებას მოჰყვება ის შედეგი, რომ „ველურებშიც იღვიძებს გონება. თავიდან ეს ახლადგაღვიძებული გონება ელინდება, ვითარცა ლტოლვა პირადი თვისუფლებისკენ; ლტოლვა, რაიც არასოდეს არ უჯანყდება ველურისთვის სასურველ, მისი საკუთარი ინსტინქტიდან მომდინარე რბილ იძულებას, მაგრამ სამაგიეროდ, აბოპოქრდება მის უფლებებში შემოჭრილი უცხო ინსტინქტის წინააღმდეგ.

ამგვარი გამოღვიძების ჟამს გონება ამსხვრევს ჯაჭვებს არა გონივრული ინსტინქტისა საერთოდ, არამედ უცხო ინდივიდთა გონივრული ინსტინქტისა, გარეგანი მაიძულებელი წესრიგის სახე რომ მიუღია. ამგვარად, ინდივიდის გონივრული ინსტინქტის გადაქცევა მაიძულებელ ავტორიტეტად – აი ის შუალედური საფეხური, რაც დევს გონებაზე ინსტინქტის ბატონობისა და ამ ბატონობისგან თავის დახსნას შორის” (25. 227).

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

ნორმალურ ხალხს გონება ჰქონდა, თავისუფლება – არა. ისტორიის შინაარსი უნდა ყოფილიყო გონების შეერთება თავისუფლებასთან. სწორედ ეს გახადა შესაძლებელი ფიხტეს ფანტასტიკურმა ვარაუდმა ორი ხალხის შესახებ.

ერთი მხრივ, უნდა ეარსება ხალხს, ვისაც გონიერული ინსტინქტი ექნებოდა, მაგრამ თავისუფლება – ჯერ კიდევ არა; მეორე მხრივ კი – ხალხს, ვისაც გონიერული ინსტინქტი არ ექნებოდა და აუჯანყდებოდა მის ძალადობას. აი რად დასჭირდა გერმანელ ფილოსოფოსს ჰობსი და რუსო ერთნაირად. მათი „დიდლექტიური მორიგება“ ისტორიის ფილოსოფიური დაფუძნების საშუალებას იძლეოდა.

აქვე ჩანს თავისუფლების გერმანული გაგების თავისებურება, რაც გადამწყვეტ როლს ითამაშებს ფიხტეს ისტორიის ფილოსოფიაში და მის ისტორიულ ბედში. ესაა თავისუფლების, ასე ვთქვათ, რაციონალურ – ინტელექტური შინაარსი, ერთი მხრივ, და ვოლუნტარისტული, მეორე მხრივ.

თავისუფლების ინტელექტური მხარე მდგომარეობს კანონისადმი დაქვემდებარებაში. ოღონდ ეს არაა განსჯისეული კანონი, რაც ცალმხრივი და ფარდობითია. ეს გონებისეული კანონია, აბსოლუტური და მარად უცვლელი. იგულისხმება ზნეობრივი კანონი, რასაც მეტაფიზიკური შინაარსი აქვს და „ნამდვილი არსებობის“ პირობაა.

ფიხტე, უპირველეს ყოვლისა, გულისხმობს ზნეობრივ კანონს, რაც კანტს ჩაფიქრებული ჰქონდა მთელი კაცობრიობისა და სამყაროს მომწესრიგებელ კანონად. სწორედ ესაა გამოთქმული მის კატეგორიულ იმპერატივში.

ნორმალური ხალხი სწორედ ამ კანონს ატარებს, როგორც მცნებას, და ემორჩილება მას. კანტის სიტყვებით რომ ვთქვათ, იგი ემორჩილება არა მიდრეკილებას, არამედ უმაღლეს კანონს, იმპერატივს. ამიტომ ნორმალური ხალხი თავისუფალია.

მაგრამ ეს რომ სრული თავისუფლება ყოფილიყო, ისტორია ზედმეტი იქნებოდა. გამოდის, რომ კანონისადმი, როგორც უზენაესი მცნებისადმი, დაქვემდებარება თავისუფლების მხოლოდ ერთი მხარეა. მეორე ჯერ არ არსებობს და ისტორიულად უნდა იქნას მოპოვებული.

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

ეს კი, ფაქტიურად, თავისუფლების სულ სხვა განზომილებაა, გონებისგან არსებითად განსხვავებული. კანონის დაწესება საკუთარი თავისთვის ხომ იმას ნიშნავს, რომ ფაქტიურად ეს არცაა კანონი და „მე“-მ მიანიჭა კანონობა? სხვა სიტყვებით, ეს ერთგვარი ბუნტია კანონის წინააღმდეგ რაც ცოტა მოგვიანებით დიდმა რუსმა მწერალმა ფეოდორ დოსტოევსკიმ ღრმად დაგვიხატა რომანში „დანაშაული და სასჯელი“.

მართლაც, სად არის იმის კრიტერიუმი, რომ კანონს თავისუფლად ემორჩილები? – მხოლოდ იმაში, რომ მისი დარღვევა შემიძლია. აი „რასკოლნიკოვშინის“ დემონური სიუჟეტის მთავარი კვანძი, რაც პროტესტანტულ ეთიკაში უკვე დეკარტის დროიდან იდო და განსაკუთრებით აყვავდა გერმანულ კლასიკურ ფილოსოფიაში.

ფიხტეც ამას ამბობს. ისტორია ზედმეტი იქნებოდა, გონება რომ საკმარისი ყოფილიყო. გონება ღრმად იყო ჩამჯდარი „ნორმალურთა“ ინსტინქტში, მაგრამ თავისუფლება გონებაზე მეტია. ამიტომ საჭირო იყო

„შემოშველება“ ველურთა მხრიდან, მათი ბუნტი გონების წინააღმდეგ.

სწორედ ეს იყო თავისუფალი ნების ისტორიული მანიფესტაცია, რის გარეშეც თავისუფლების დამკვიდრება შეუძლებელი იქნებოდა. იგი მონობას დაემსგავსებოდა; კერძოდ, ცხოველურ მონობას ჩვეუებისადმი, რაც პატრონმა დანერგა მასში.

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

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

ფიხტეს პასუხი ასეთია: თავისუფლება ჩნდება მისივე შესაძლებლობიდან. თავისუფლების შესაძლებლობა იქცევა თავისუფლების სინამდვილედ. კერძოდ, „ნორმალურთა“ კანონი და „ველურთა“ ნება, თავისუფლების ეს შესაძლებლობა, ერთიანდება ერთ სუბიექტში, ადამიანში და წარმოგვიდგება კანონისადმი ნებაყოფლობით დაქვემდებარებად ანუ თავისუფლების სინამდვილედ.

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

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

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

პლატონი მასში გულისხმობს საგანთა პირველსახეს, ნიმუშს, რის მიბაძვასაც წარმოადგენს ქვეყნიერება. ნეოპლატონელებს იდეა ესმით ღვთის გონებაში არსებულ აზრად. ჰიუმე იდეებს შთაბეჭდილებათა მერთაღ, ფერნაკლულ ანარეკლად წარმოგიდგენს.

ფიხტეს ფილოსოფიაში იდეის ცნება უმჭიდროესად უკავშირდება მისი მსოფლმხედველობის ყველაზე მთავარ ნერვს – პროდუქტული წარმოსახვის არაცნობიერ სინთეზს.

ცნობილ ლექციებში თანამედროვე ეპოქის შესახებ ფიხტე თავის მსმენელებს უხსნიდა, რომ მისი ეპოქის მთავარი უბედურებაა ადამიანთა დასაბამიერი ცთომილების გადაქცევა ეპოქის პრინციპად. ეს ცთომილება ადამიანის არაფილოსოფიური განწყობაა – ინდივიდის მიერ საკუთარი თავის შეგრძნება სუბსტანციად, დამოუკიდებელი სახით არსებულად. „ინდივიდს ეჩვენება, – ამბობს ფიხტე, – თითქოს მას ძალუძს იცხოვროს, იაზროვნოს და იმოქმედოს თავისით, დამოუკიდებლად; ფიქრობს, თითქოს ის, მოცემული განსაზღვრული პიროვნება, აზროვნებს თავის აზროვნებაში. სინამდვილეში კი ის ერთი საყოველთაო და აუცილებელი აზროვნების ცალკეული ფრაგმენტია..." (25. 240).

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

ფიხტე მსმენელებს სთავაზობს ცნობილ მეტაფიზიკურ ამოსავალს, რაც ფილოსოფიური განწყობის თავიდათავია: „ერთიანი და მუდამ თავისი თავის ტოლი გონება დანაწევრებულია განსხვავებულ ინდივიდთა დიდ სიმრავლედ მხოლოდ და მხოლოდ მიწიერი შეხედულების თვალსაზრისით და ამ შეხედულებაში. ინდივიდუალობათა სიმრავლე არსებობს მხოლოდ ამ მიწიერ შეხედულებაში და მხოლოდ მისი მეშვეობით; არავითარ შემთხვევაში – თავისთავად ან მისგან დამოუკიდებლად...” (25. 241).

მცდარი, ილუზიური თვითშეგრძნება არსებულად წარმოგვიდგენს მხოლოდ ინდივიდუალურ საგნებს. გამჭრალაია მათი შემკერელი მთლიანობა, გვარი. საქმის ვითარება თავდაყირა დგება. ქრება ცხოვრება, რელიგია, ჭეშმარიტება, აზროვნება. რჩება მხოლოდ საცოდავი ინდივიდუალობა თავისი ამაო ლტოლვებით და უაზრობის განცდით.

გონივრული ინსტინქტი და ფილოსოფიური აზროვნებაა აქედან გამოსავალი, რითაც ცხოვრებას აზრი და სიხარული უბრუნდება. ადამიანი გრძნობს და ხედავს, რომ არსებობს მთლიანობა, გვარი, თვითონ კი მისი ნაწილია. ეს არის სინამდვილის აღდგენა და სწორი ცხოვრების დასაწყისი. ფსიქოლოგიური თვითშეგნება სინამდვილეს არღვევს, ნაწილებად შლის, გონება კი სინამდვილესთან გვაბრუნებს, გვართან გვაერთიანებს. თუ ადამიანის ცხოვრებას გონებას ამოვაცლით, დარჩება მხოლოდ ინდივიდუალობა და მისდამი სიყვარული.

შესაბამისად, „გონიერული ცხოვრება იმაში მდგომარეობს, რომ პიროვნება თავის თავს ივიწყებს გვარში, აკავშირებს თავის ცხოვრებას მთლიანის ცხოვრებასთან და პირველი მსხვერპლად მიაქვს მეორესთვის. არაგონიერული ცხოვრება კი, პირიქით, იმაში მდგომარეობს, რომ პიროვნება არ ფიქრობს არაფერზე და არ უყვარს არაფერი, თავისი თავის გარდა, და მიუძღვნის მთელ ცხოვრებას მხოლოდ და მხოლოდ საკუთარ, პირად კეთილდღეობას. ხოლო თუ გონიერულს შეიძლება ეწოდოს კარგი, არაგონიერულს კი ცუდი, მაშინ არსებობს ერთადერთი სიქველე – დაივიწყოთ საკუთარი თავი, როგორც პიროვნება. ასევე, არსებობს ერთადერთი მანკიერება – იფიქრო საკუთარ თავზე.“ (25. 250-251).

მაგრამ რა არის ის, რაც აერთიანებს ინდივიდებს და მოაქცევს გვარში? აი ამას ფიხტე უწოდებს იდეას. „გვარის სიცოცხლე გამოიხატება იდეებში“. (25. 253). უფრო ქვემოთ კი ამბობს: „იდეა არის დამოუკიდებელი, საკუთარ თავში მფეთქავი და მატერიის ცხოველმყოფელი ძალა“ (25. 271). ამიტომ გვარისადმი საკუთარი თავის მიძღვნა სხვა არაფერია, თუ არა იდეებისადმი მსახურება. ეთიკური მცნებების მოკლე შინაარსი ასეთი იქნებოდა: „მიუძღვენ სიცოცხლე იდეებს!“

შესაბამისად, გონიერული და, მაშასადამე, სამართლიანი, კარგი და ჭეშმარიტი ცხოვრება მდგომარეობს იმაში, რომ დაივიწყო თავი იდეებში; არ ეძებო და არ იცოდე სხვა ტკობა, თვინიერ იდეებით ტკობისა; ყველა სხვა საყოფაცხოვრებო სიამენი მას უნდა შესწირო მსხვერპლად.

„სადაც იდეა გამოხატულია საკუთარ და თვითმყოფად სიცოცხლედ, – ამბობს ფიხტე, – იქ სიცოცხლის დაბალი საფეხური, გრძნობადი სიცოცხლე, მთლიანად ერწყმის იდეას, შთაინთქმება და ისპობა მასში. კედება სიყვარული საკუთარი თავისადმი და მდაბალი სიცოცხლის ინტერესი საკუთარი თავისადმი“ (25. 272).

როგორც ვხედავთ, იდეა ზეგრძნობადი კი არაა იმდენად, როგორც პლატონის ფილოსოფიაშია, რამდენადაც, პირიქით, გრძნობადი. ოღონდ ეს არაა ემპირიული და მდაბალი გრძნობა, რაც გარეგანი, გამოცდილებაში მოცემული საგნებისგან აღიქმვის. ის გვარით ინდივიდის შეპყრობილობაზე მიუთითებს და წარმოშობს სრულიად სხვა ტიპის, ამაღლებულ გრძნობას. ეს გრძნობა გვიცავს დამარცხებისგან. ადამიანი ამ დროს მხოლოდ გამარჯვებულია. საგნები, რომლებიც დაგვარგეთ, უმნიშვნელოა ჩვენთვის.

აქ არც მოვალეობის ტვირთი არსებობს. „იდეაში ცხოვრებამ არ იცის მოვალეობის მკაცრი ბრძანება, რაიც ებრძვის ტკბობას და ერეკება მას გულის ბნელ კუნჭულებში იდეისთვის ადგილის გამოსათავისუფლებლად... რაც უწინ მოვალეობის სახით გვემუქრებოდა, აწ ერთადერთ ღირებულ და მაცოცხლებელ საგნად, ერთადერთ ტკბობად, სიყვარულად და ნეტარებად ქცეულა“ (25. 272-273).

მთელი ეს იდეალისტური ეთიკა გამომდინარეობს ზემორე მეტაფიზიკური ამოსავლიდან. ზედმიწევნით მკაფიოდ გამოთქვამს ფიხტე მას: „პიროვნება უნდა მიეძღვნას იდეას. ის ცხოვრება, რომელიც ამის განხორციელებაა, არის ერთადერთი ჭეშმარიტი და სამართლიანი ცხოვრება. მაშასადამე, ჭეშმარიტებისა და ნამდვილი სინამდვილის თვალსაზრისით, ინდივიდი არც კი არსებობს. მას არა აქვს არანაირი მნიშვნელობა და უნდა დაიღუპოს. პირიქით, არსებობს მხოლოდ გვარი, რადგან უკანასკნელი უნდა განვიხილოთ ერთადერთ არსებულად“ (25. 253).

ყოველი ეთიკური იმპულსი ამაში გვარწმუნებს: თანაგრძნობა გვიბიძგებს იმისკენ, რომ შევეშუბუქოთ ადამიანებს პირადი მწუხარება, გავიზიაროთ და გავზარდოთ მათი სიხარული; კეთილმოსურნეობა გვაჯაჭევს მეგობართან და მშობლიურ ადამიანებთან; სიყვარული - მეუღლესთან და შვილებთან. ყველაფერი ეს ითხოვს საკუთარ სიამოვნებათა და კეთილ-

დღეობათა მსხვერპლად მიტანას. „ეს არის გონივრული ინსტინქტის პირველი ნელი და იდუმალი ნაბიჯი იქითკენ, რომ შევარყიოთ ჩვენი უხეში ეგოიზმი და დაეიწყოთ მზარდი და ყოვლისმომცველი სიყვარულის განვითარება“ (25. 252).

ფიხტე თავისი მოძღვრების ამ ეთიკურ მხარეს წინ წამოსწევს ისტორიის ფილოსოფიაში, რათა აჩვენოს იდეების და მათდამი ადამიანთა მსახურების გადამწყვეტი როლი კაცობრიობის ისტორიაში. „იდეა, რამდენადაც სიცოცხლეში ვლინდება, განუზომელ ძალას იძლევა და ერთადერთი წყაროცაა მისი. უიდეო ეპოქა ამიტომაც სუსტი და უილაჯოა“ (25. 288). „იდეა და მხოლოდ იდეა ავსებს სულს ნეტარებით. იდეებს მოკლებული ეპოქა, სიცარიელისთვისაა განწირული; სიცარიელისა, რაიც ვლინდება დაუსასრულებელ, აღუესებელ მოუგერიებელ მოწყენილობაში. ეს მოწყენილობა უნდა განიცადოს მან და სხვასაც მოახვიოს თავზე“ (25. 289-290).

ეს იდეები არ ჰქონდათ ველურებს და ჰქონდათ „ნორმალურებს“. მათ იდეები მიიტანეს ველურებთან და თავს მოახვიეს, რითაც დაიწყო კიდეც ისტორია.

მაშასადამე, ისტორია იწყება იდეების ექსპორტით და სწორედ იდეებიდან. იდეები იყო ისტორიის საწყისი პუნქტიდან კაცობრიობის მამოძრავებელი ძალა. „ყოველივე ღიადი და კარგი, – ამბობს ფიხტე, – რაც წარმოადგენს ჩვენი ახლანდელი არსებობის საფუძველსა და წყაროს, აგრეთვე ჩვენი ეპოქის თავისებური ცხოვრების აუცილებელ პირობას, განხორციელდა მხოლოდ იმის წყალობით, რომ კეთილშობილ და ძლიერ ადამიანებს თავისი ყოფითი სიამოვნება მსხვერპლად მიჰქონდათ იდეებისთვის. ჩვენ თვითონაც იმ მსხვერპლის შედეგი ვართ, წინა თაობებმა, მეტადრე კი მათმა ყველაზე ღირსეულმა ნაწილმა რომ გაიღო“ (25. 257).

ძველად დედამიწის უდიდესი ნაწილი საცხოვრებლად არ ეარგოდა. ის დაფარული იყო ხრწნილი ჭაობებით და უღრანი ტყეებით. ცივი და ნესტიანი

ატმოსფერო წარმოშობდა შხამიან მწერებს და აერცვლებდა გამანადგურებელ ეპიდემიებს. იქ ბინადრობდნენ ველურები და ეწოდნენ ჩლუნგი, უსიხარულო ცხოვრების ჭაპანს, თავისუფლების, განვითარებისა და ღირსებების გარეშე. ასეთი ვითარება იყო ევროპაშიც.

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

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

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

ძველად ბუნების სისასტიკე თრგუნავდა ადამიანს. ამიტომ ადამიანს ღმერთიც სასტიკი ეჩვენებოდა. რელიგიურობა ღვთისმოშიშობას უდრიდა. ჩვენს დროში კი ადამიანი, როგორც ფიხტე ფიქრობს, გადაეწვია ღვთისმოშიშობას და ეს მისი გამარჯვებაა უდავოდ. კაცობრობა თითქოს ახლად იშვა, მეორედ დაიბადა.

რა ძალამ შექქმნა ეს დიადი წინსვლა? ფიხტეს პასუხი ერთმნიშვნელოვანია: ეს ძალა იყო „რელიგიური ადამიანები, ვინც დატოვეს კულტურული ქვეყნები, იქაური გრძნობადი და სულიერი ტკობა, ოჯახი, მეგობრები და ნათესავები, მიაშურეს ველურ უდაბნოებს, შეიბორკეს თავი უდიდესი დანაკარგებით და უმძიმესი შრომით, აღიჭურვნენ უხეში ტომების მოსარჯულებლად საჭირო უსაზღვრო მოთმინებით.

ეს ტომები ძარცვით და დევნით უპასუხებდნენ მათ სიკეთეს. ხშირად, მრავალტანჯული სიცოცხლის დასასრულს ისინი კედებოდნენ მოწამებრივი სიკვდილით სწორედ იმათი ხელისგან, ვისთვისაც იხოცებოდნენ. ეს იყო სიკვდილი ჩვენთვის, იმ უმადურ ველურთა შთამომავლობისთვის. კედებოდნენ ისინი იმ იმედით, რომ მათი სიცოცხლის ნანგრევებზე აყვავდება ახალი, უფრო ღირსეული თაობა. ეს ადამიანები, ეჭვს გარეშეა, საკუთარ სიცოცხლესა და ტკობას სწირავდნენ იდეისთვის, ხოლო იდეის საშუალებით – გეარისთვის” (25. 261-262).

შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ისინი ამას საიქიო ცხოვრებისთვის შერებოდნენ, მაგრამ მაშინ საკითხავია: რა ძალამ წარმოშვა ეს მტკიცე რწმენა საიქიო ცხოვრებისადმი? რაა საერთოდ ეს რწმენა როგორც სულიერი აქტი?

ერთი რამ ცხადია: ასეთი რწმენა მიუწვდომელია ეგოისტისთვის. მას არასოდეს ავიწყდება აწმყო, ახლანდელი მდგომარეობა. ის ვერასოდეს ამაღლდება მსგავს მდგომარეობამდე. ისინი იყვნენ გმირები, სულითა და სხეულით ბუმბერაზები. ამ ადამიანებმა იდეას დაუმორჩილეს თაობები, რისთვისაც უკანასკნელნი ძრწოდნენ მათ წინაშე და სძულდათ ისინი.

რას ეძებდნენ ისინი? რას უნდა აენაზღაურებინა მათი ესოდენ დიდი ტანჯვა? – მხოლოდ ცნებას, ანუ წარმოდგენას იმ მდგომარეობის შესახებ, რაც მათი მეშვეობით უნდა მიღწეულიყო. აი რა იყო მათი შთაგონების წყარო. ამ ცნებით ტკობა იყო მათი

ერთადერთი ჯილდო ამ ჯოჯოხეთური ტანჯვისთვის. ამ ცნების ძალამ გადააქცია ეს ადამიანები, დაბადებით სხვათა მსგავსნი, სულითა და სხეულით გიგანტებად. პიროვნება მსხვერპლად ეწირებოდა იმ იდეას, რამაც პირველად აქცია ეს პიროვნება ღირსეულ მსხვერპლად.

ქადაგად დაეარდნილი ფიხტე განაგრძობს მგზნებარე მჭერმეტყველივით: „რა ძალა მიერეკება მეფეს, ვისაც შეეძლო მშვიდად მჯდარიყო მემკვიდრეობით მიღებულ ტახტზე და დაკმაყოფილებულიყო თავისი სახელმწიფოსთვის დადგენილი საზღვრებით, შორეულ და ხიფათიან გზებზე? რა ძალა მიერეკება, ვთქვათ, მაკედონელ გმირს... ვინც ძლიერი და მდიდარი გახდა უკვე მამის წყალობით, მსოფლიოს უცხო მხარეებში, რომლებსაც ზედიზედ იპყრობს განუწყვეტელი ომებით? ნუთუ ის ეწადა, რომ უფრო მძლავრი და ჯანმრთელი ყოფილიყო? რად დაჰბედებია გამარჯვება ბევრად უფრო მრავალრიცხოვან მტრებზე? უბრალო შემთხვევითობათა გამო? არა, იდეის გამო! აი რისგან იწყება მის მსვლელობა და რას მიჰყავს იგი განსაცვიფრებელ ზეობამდე!“ (25. 263-264).

ფიხტე, ისევე როგორც მოგვიანებით ჰეგელი, აღტაცებულია მაკედონელი ჭაბუკით. თურმე, ალექსანდრე მოწოდებულია დიდი კულტურის გასაერცვლებლად; თურმე, მას უნდა დაესაჯა აზიის ბარბაროსები ბერძენთა აზიური კოლონიების შეურაცხყოფისთვის. კულტურას უნდა დაემონებინა ველურობა. ეს იდეა დიდხანს ტრიალებდაო, – აღნიშნავს ფიხტე, – წარჩინებულ ბერძენთა გულებში და გონებაში, სანამ ალექსანდრეს პიროვნებაში არ აგიზგიზდა და არ დაფერულა მისი სიცოცხლე.

ზოგჯერ ჩივიან მისი ნაადრევი სიკვდილის გამო, შენიშნავს ფიხტე. „მაგრამ განა შეეძლო მას, იდეის განხორციელების მერე, მოეფიქრებინა სიკვდილზე უკეთესი რამ?!“ (25. 264). ამ სიტყვების ავტორში ძნელი

არაა დაეინახოთ „sch Sturm und drang“-ის ეპოქის მგზნებარე რომანტიკოსი, „ტრაგიკული გმირი“.

ჩვენ კი უნდა შევნიშნოთ: რამდენადაც აგზნებულია ფიხტეს ეს აზრები, იმდენადვე – მიკერძოებული და ცალმხრივი. მიდო-სპარსთა მოხსენიება ველურ ბარბაროსებად, ხოლო მაკედონელთა გამოყვანა „კულტურტრეგერებად“ ტიპიური ევროცენტრიზმია.

ალბათ, გადაჭარბებულია ალექსანდრეს დახატვა ბრძენ ადამიანად მხოლოდ იმის გამო, რომ იგი არისტოტელეს მოწაფე იყო. არისტოტელეს ბევრი მოწაფე ჰყოლია, მაგრამ ბრძენი მხოლოდ თვითონ იყო.

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

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

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

აქ, ისტორიის ამ იდეალისტურ გაგებაში, იჩენს თავს საუკეთესოდ ფიხტეს ისტორიული ჰიპოთეზის მთელი ფანტასტიურობა. ამ ფანტასტიურობის აღნიშვნა სულ ტყუილად აღიზიანებს ფიხტეს ზოგიერთ თაყვანისმცემელს.

იგულისხმება ასეთი შენიშვნა: „ფიხტეს ჰიპოთეზა ნორმალური ხალხის შესახებ დღემდე იწვევს მკვლევართა სწრაფვას კრიტიკისკენ. მაგრამ ეს კრიტიკა, როგორც წესი, მოკლებულია არგუმენტებს და დაიყვანება იარლიყების მიწებებაზე. ერთერთ მაგალითად გამოგვადგებოდა ბოლო ხანს პ. პ. გაიდენკოს ავტორობით გამოცემული რუსულენოვანი წიგნი ფიხტეს შესახებ „ფიხტეს ფილოსოფია და თანამედროვეობა“, (მოსკოვი 1979წ. გვ. 234-235.) შემდგომ ტექსტში ფიხტე განმარტავს, რომ ეს ჰიპოთეზა მან ბიბლიიდან აიღო.“ (25. 349).

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

დიახ, ისტორიის ამ იდეალისტურ გაგებაში იჩენს თავს ფიხტეს ისტორიული ჰიპოთეზის მთელი ფან-

ტასტიურობა. ისტორია, თურმე, იდეების დამკვიდრების ზნეობრივი პროცესია; ხოლო ამკვიდრებს ამ იდეებს თავიდან უშუალოდ „ნორმალური ხალხი“, მერე კი – მათი შთამომავლები, ან მათ მიერ აღზრდილი და გარდაქმნილი, ახალ ჯიშად გამოყვანილი შთამომავლობა ველური ტომებისა.

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

დადგა ისტორიის მესამე ეტაპი, რასაც ფიხტე თანამედროვე ეპოქას უწოდებს და გამოწველილვით გაარჩევს თავის ნაშრომში „თანამედროვე ეპოქის ძირითადი ნიშნები“. ეს იყო სახელგანთქმული ლექციების კურსი, რაც მოქადაგე ფილოსოფოსმა ცოცხალი სიტყვის სახით მიაწოდა აუდიტორიას.

„სიცხადის“ ფილოსოფიური პრინციპი

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

ფიხტეს რწმენა, რომ თავისუფლება კანონისადმი დაქვემდებარებაა, სრულიად შეესაბამება სპინოზასეულ ინტელექტუალიზმს და გაზიარებულია მთელი კლასიკური გერმანული იდეალიზმის, აგრეთვე, გოეთეს მიერ. მაგრამ მეორე მხრივ, თავისუფლება სწორედ ამის საწინააღმდეგო მოძრაობაა – იგი დამოუკიდებ-

ლობაა, „თვითობაა“. თავისი ამ მრწამსით ფიხტე ეხმაურება იაკობ ბოემედან მომდინარე ვოლუნტარისტულ ნაკადს გერმანულ ფილოსოფიაში.

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

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

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

ფიხტეს აზრით: „გარეგანი ავტორიტეტის წინააღმდეგ აჯანყებით... მოდგმა უშუალოდ თავისუფლება მისგან, მაგრამ ირიბად თავისუფლდება აგრეთვე ინსტინქტის სახით არსებული გონებისგან. ხოლო რაკი ამ საფეხურზე გონების სხვა ფორმა ჯერ კიდევ არაა

ცნობილი, ის თავისუფლდება გონებისგან მის ნებისმიერ ფორმაში” (25. 280).

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

აქ ფიხტე იკავებს ფილოსოფოსის ღირსეულ პოზიციას. ერთი მხრივ, როგორც ფილოსოფოსს შეეფერება, ის მაღლა დგას ცალმხრივ, მიკერძოებულ შეფასებებზე. ამით თავისი გონებისა და ხასიათის, თავისი ინდივიდუალური ნატურის სიღრმეს წარმოაჩენს.

მეორე მხრივ, როგორც ასევე ფილოსოფოსს ეკადრება, ის არ ერიდება მწარე ჭეშმარიტებას. პირიქით, თავის თანამედროვეობას პირში მიახლის მას, რადგან ფილოსოფოსია და ჭეშმარიტებას ყველაფერზე მაღლა აყენებს. აქ ის წარმოგვიდგება მამაც პიროვნებად, ვისაც არ აფრთხობს სინამდვილისთვის თვალის გასწორება და უმცირესობაში, თვით სრულ მარტოობაშიც კი დარჩენა.

ჩვენ ვიცით, რომ ფილოსოფოსის დანიშნულება („მეცნიერის დანიშნულება”, როგორც ფიხტე იტყვის) ამგვარად იყო განსაზღვრული უკვე ძველ საბერძნეთში და სოკრატემ ამის ნიმუში მოგვცა მთელი თავისი ცხოვრებით და მისი დასასრულით. ჭეშმარიტების სიყვარული ანუ ფილოსოფია ერთნაირად ითხოვს როგორც აზროვნების სიღრმეს, ისე ხასიათის სიმტკიცეს და სიმამაცეს.

თავის პირველსავე ლექციაზე ფიხტე მიმართავს მსმენელებს და აფრთხილებს, რომ მისი ტონი მხოლოდ ფილოსოფიური იქნება და არანაირად – ადამიანის სისუსტეებთან დაკავშირებული: არც თავმომწონეობასთან, არც შიშთან და წუწუნთან.

„როგორიც უნდა აღმოჩნდეს ჩვენი მსჯელობა ჩვენი დროის შესახებ, — ამბობს ფიხტე, — რომელ ზემოთ დასახელებულ ეპოქასაც უნდა მივაკუთვნოთ იგი, ნუ ელოდებით ჩემგან ნურც ჩივილის, ნურც სატირის ტონს... აქ არ იქნება წუწუნი. ფილოსოფოსისთვის უტკბილესი ჯილდო ერთადერთია: ყველაფრის მთლიანობაში განხილვისას ის ყველაფერს აუცილებლობად, ამიტომ სიკეთედ სცნობს და ურიგდება ყოველ არსებულს; სწორედ ისეთს, როგორიც არის. აკი არსებული ასეთია მხოლოდ უმაღლესი მიზნისთვის. არცაა ვაჟკაცობა დახარჯო დრო ბოროტების გამო წუწუნში. უფრო გონივრულია გამოიყენო ეს დრო სიკეთისა და მშვენიერების შესაქმნელად.

აქ არც სატირის ტონი იქნება: მთელი მოდგმისთვის დამახასიათებელი არასრულყოფილება არ უნდა იქცეს ინდივიდის დაცინვის საგნად. აკი ეს ინდივიდიც მოდგმას ეკუთვნის და რამდენიც უნდა ეკადოს მის გარეთ დადგომას, ისიცაა ამ არასრულყოფილების მატარებელი. საერთოდაც, ცალკეული პიროვნებები სრულიად ქრებიან ფილოსოფოსის თვალსაწიერიდან და აქ ყველაფერი თავს იყრის ერთ დიდ გეარეობაში” (25. 231).

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

მისი თანამედროვე ეპოქა კი, როგორც ფიხტე ფიქრობს, აერთიანებს ორ სრულიად საპირისპირო სამყაროს — სიბნელესა და სინათლეს, იძულებასა და თავისუფლებას; თან ისე, რომ არცერთს ამ დაპირისპირებულთაგან არ ეკუთვნის. ეს არის ხანა, როცა

ხდება განთავისუფლება მბრძანებელი ავტორიტეტისგან, მაგრამ ამითვე – საერთოდ გონებისგანაც.

ფიხტე მუქი ფერებით ხატავს ამ მდგომარეობას. ეს არის „ხანა ყოველგვარი ჭეშმარიტებისადმი აბსოლუტური გულგრილობისა და სრული აღვირახსნილობისა, რაიც არ ექვემდებარება არავითარ მართვას. ეს არის დასრულებული ცოდვიანობის მდგომარეობა“ (25. 231).

ღრმად შეცდება, ვინც ფიხტეს რამე სასოწარკვეთას, პესიმიზმს, თუნდაც გაბრაზებას შეატყობს. ყოველგვარ ბოროტებას ის უყურებს საბოლოო მიზნიდან, რის გამოც, კაცმა რომ თქვას, არც ეჩვენება ეს ბოროტებად.

თავისი ეპოქის ზნეობრივ დაკნინებაშიც კი ის ხედავს თავისუფლების სხივს, რაც დიდ მომავალს ჰპირდება თანამედროვეობას. ის ამაყობს თავისი ეპოქის მთავარი მსოფლმხედველობრივი პრინციპით: იცნოს არსებულად და სავალდებულოდ მხოლოდ ის, რაც გასაგებია და ნათლად ჩანს. ამიტომ თვით ზნეობრივი დაცემაც კი დიდი ნუგეშია – ადამიანი აღარაა ბრმა, გარეგანი ძალადობის მონა. ეს უნდა გვანუგეშებდეს და გვეამაყებოდეს, როცა აშკარად უზნეოდ იქცევიან და აღარაფერი დიადი აღარა სწამთ.

ამ ეპოქის ფილოსოფიური გაფორმება, როგორც ფიხტე ფიქრობს, იწყება ეგრეთწოდებული „სიცხადის პრინციპიდან“, გერმანელი ფილოსოფოსი გულისხმობს ფრენსის ბეკონის და, უპირველეს ყოვლისა, რენე დეკარტის სულისკვეთებას.

მართალია, სიცხადის პრინციპი, ზუსტად ასეთი ფორმულირებით, პირველად დეკარტმა წარმოადგინა, მაგრამ, არაპირდაპირ, იმავე სულისკვეთებით ირჯება ცოტათი უფრო ადრე ინგლისელი ფილოსოფოსი ფრენსის ბეკონი.

ეს პრინციპი ვერულამელი ბარონის მსოფლმხედველობაში თავს იჩენს იმით, რომ შემეცნებითი ინტერესის საგნად ცხადდება არა შორეული და საიდუმლო,

არამედ „მიწიერი საგნები“. ბერძნებს შემეცნება ეს-
თეტური ჭკრეტის ნაირსახეობად და ამიტომ თვით-
მიზნად მიაჩნდათ. თეორიას ისინი პრაქტიკაზე მაღლა
აყენებდნენ და სარგებლობას ეჭვის თვალით უყურებ-
დნენ. მხოლოდ უსარგებლო და ამაღლებული ჭკრეტა
იმსახურებს პატივისცემას.

ამიტომ ბერძნული მეცნიერება ფორმას უფრო
ეტრფოდა, ვიდრე შინაარსს, „ციურს“ უფრო, ვიდრე „მი-
წიერს“. ეს კი შემეცნებას ნიადაგს აცლიდა.

ბეკონი ამტკიცებს, რომ შუა საუკუნეებში ასეთმა
მიდგომამ მთლად მანკიერი ხასიათი მიიღო. აზროვ-
ნება ეპოტინებოდა მისთვის მიუწვდომელ საგნებს და
უსაფუძვლობა, უნიადაგობა, უშინაარსობა შემეცნების-
თვის ჩვეულებრივ მდგომარეობად ითვლებოდა. ბეკო-
ნი ანტიკურობასა და შუა საუკუნეებს ამიტომაც უნა-
ყოფო ეპოქებად მიიჩნევს და მათ ადამიანის უძრაო-
ბისა და დაძაბუნების მიზეზად აცხადებს.

ინგლისელი ფილოსოფოსი ძირფესვიანად
ცვლის თავისი დროის შემეცნებისეულ პარადიგმას –
შემეცნების საგანი „მიწიერი საგნებია“. ცოდნა ჭკრე-
ტა კი არაა, არამედ ძალა; თვითმიზანი კი არაა, არა-
მედ საშუალება.

„საკითხი ეხება, – ამბობს ბეკონი, – არა მხო-
ლოდ მჭკრეტელობით სიკეთეს, არამედ ადამიანის დოვ-
ლათსა და ბედნიერებას, მის პრაქტიკულ ძალმოსი-
ლებას. აკი ადამიანი, ბუნების ეს მსახური და შემეც-
ნებელი, იმდენს აკეთებს და აღწევს, რამდენიც ათთვისა
ბუნების წესრიგში საქმითა და განაზრებით. ამ ფარ-
გლებს იქით მან არც რამე იცის და არც რამე შეუძლია.
არაფერს ძალუძს მიზეზობრივი ჯაჭვის გაწყვეტა. ბუ-
ნება დაიძლევა მხოლოდ მისდამი დამორჩილებით.
ამგვარად, ორი ადამიანური ლტოლვა – ცოდნისა და
ძალაუფლებისკენ – სრულიად ემთხვევა ერთმანეთს“
(8. 83).

სწორედ ამიტომ ცოდნის უპირველეს ნიშან-თვი-
სებად იქცევა სიცხადე. ცოდნა უნდა ემყარებოდეს

არა გამოცხადებას და ავტორიტეტის ქაღალს, არამედ ცდისეულ და ლოგიკურ საფუძვლიანობას. ეს განაპირობებს ცოდნის დამაჯერებლობას, სარწმუნოებას, სიცხადეს. უნდა ვენდოთ მხოლოდ ცოდნას, რადგან ის სარწმუნო საფუძველს – ცდასა და ექსპერიმენტს ემყარება და ლოგიკურად თანმიმდევრულია.

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

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

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

მაგრამ აქ ჩვენთვის მთავარი სხვაა. ბეკონი აზროვნებიდან აძევებს ეგრეთწოდებულ „შორეულ, მიუწვდომელ“, ესე იგი, კაცმა რომ თქვას, ფილოსოფიურ საგნებს მათი ბუნდოვნების გამო და მეცნიერებას შემოფარგლავს მხოლოდ „მიწიერი საგნებით“, რომელთა დაკვირვება, ნათლად და ერთმნიშვნელოვნად შეს-

წავლა, ესე იგი, შემეცნება შესაძლებელია. სწორედ ამ საგანთა ცოდნაა ძალა და ადამიანი მას უნდა დაენდოს.

ბეკონის ახალი პარადიგმა და სულიერი განწყობა ზედმიწევნით შეესაბამებოდა ახლადფეხადგმული კაპიტალიზმის სულიერ ატმოსფეროს და, მასთან ერთად, პროტესტანტიზმს.

პროტესტანტიზმის დამფუძნებლებმა – ლუთერმა და კალვინმა მკვეთრად გამოიჯნეს ცოდნა და რწმენა. გონება გათავისუფლდა შემოქმედი ღმერთის შემეცნებისგან. სამაგიეროდ მას მიეცა უსაზღვრო უფლებები შექმნილი სამყაროს მიმართ. სასულიერო სფეროსგან გამოთავისუფლებულ გონებას „უსაზღვრო გზები ესახებოდა საერო მოღვაწეობაში. აქ, პროტესტანტიზმის თვალსაზრისით, გონება სრულფასოვანი შემეცნებულია. ოღონდ ეს აღარაა ის წმინდა შემეცნება, რასაც ბერძნები ესწრაფვოდნენ, ვითარცა ადამიანის უმაღლეს საქმეს. გონებისეული შემეცნება „მიწიერი საგნებითაა“ შემოფარგლული, პრაქტიკულია, სარგებლითაა აღძრული“ (6. 270).

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

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

სიცხადის ძიებაში ფრანგი ფილოსოფოსი ბეკონზე უფრო თანმიმდევრული და უკომპრომისოა. ბე-

კონის ექსპერიმენტული მეთოდი, ფაქტებზე დაკვირვება, ადამიანისთვის ესოდენ ნათელი და გასაგები, დეკარტს ბუნდოვნად და გაუგებრად ეჩვენება. ის კიდევ უფრო მეტ „სინათლეს“ ესწრაფვის.

თითქოს ბუნებრივზე უფრო გასაგები რაღა უნდა იყოს. ყოველივე ბუნებრივი ხომ ადამიანს ჩვეულებრივი და თავისთავად გასაგები ჰგონია. მაგრამ დეკარტს ეს არ აკმაყოფილებს. ეს მხოლოდ ისტორიულად ჩამოყალიბებულ და ფსიქოლოგიურ სიცხადედ ეჩვენება. მას კი სიცხადის უფრო მეტი ხარისხი სწადია – *lumen naturale* (გონების ბუნებრივი სინათლე).

ახალი კულტურის პრინციპად უნდა იქცეს გონების უშუალო სინათლე და სიცხადე. ეს პრინციპი მკაფიოდ და უნაკლოდ გამოთქვა დეკარტმა: „ჭეშმარიტებად არასოდეს არ უნდა მივიჩნიო არაფერი, რაიც ასეთად არ შემიმეცნებია მთელი სიცხადით... მსჯელობებში უნდა ჩავრთო მხოლოდ ის, რაც ჩემს გონებას წარმოუდგება ნათლად და მკაფიოდ; იმდენად, რომ არ მეძლეოდეს არანაირი საბაბი მასში ეჭვის შესატანად“ (16. 272).

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

აქამდე არსებული მეცნიერება დეკარტს აგონებს ძველ ქალაქს თავისი დაუგეგმარებელი ნაგებობებით. მათ შორის, მართალია, გვხვდება განსაცვიფრებლად ლამაზი შენობებიც, მაგრამ ჭარბობს ვიწრო და ღვარჯნილი ქუჩები. ახალი მეცნიერება უნდა აიგოს ერთიანი გეგმით და ერთიანი მეთოდის მეშვეობით. სწორედ ამ

მეთოდს ჰქმნის დეკარტი და დარწმუნებულია, რომ მისი გამოყენება კაცობრიობას გადაუშლის აქამდე გაუგონარ შესაძლებლობებს და გახდის ადამიანებს ბუნების „ბატონ-პატრონებად“.

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

ფიხტე ისტორიულ მნიშვნელობას ანიჭებს თვითცნობიერების დებულების მოპოვებას დეკარტის მიერ. ეს დებულება, როგორც ის ფიქრობს, გამოხატავდა ახალი ეპოქის დასაწყისს; ეპოქისა, როცა ადამიანი აღდგა სცნობს არანაირ გარეგან ავტორიტეტს და აღარც ბუნების ხმას, ინსტიქტს. მას ეჭვი შეაქვს ყველაფერ ამაში და სცნობს მხოლოდ თვითცნობიერების ავტორიტეტს.

საესებით ვეთანხმებით პ. პ. გაიდენკოს მოსაზრებას, გამოთქმულს ნაშრომში „მეცნიერების ცნების ევოლუცია“. ამ მოსაზრების თანახმად, დეკარტი აქ ქრისტიანობის უღრმეს პრინციპს – “შინაგანი მე-ს” პრინციპს განავითარებს. რუსი მკვლევარი შენიშნავს, რომ cogito-ს ცნობილ კარტეზიანულ დებულებას დეკარტზე ათასი წლით ადრე მიუახლოვდა ნეტარი აფგუსტინე. ის თავისი დროის სკეპტიკოსთა წინააღმდეგ შენიშნავდა: ყველაფერიც რომ საეჭვოდ იქცეს, თვით მეჭველის არსებობა მაინც იქნებოდაო უეჭველი.

შუა საუკუნეების მისტიკოსისა და ახალი დროის რაციონალისტის ამ უცნაურ მსგავსებას უფრო ადრე ვილჰელმ გინდელბანდმა მიაქცია ყურადღება, მაგრამ პ. პ. გაიდენკო, გერმანელი ფილოსოფოსისგან განსხვავებით, საინტერესოდ განმარტავს ამ მსგავსებას. ის ამტკიცებს, რომ აფგუსტინესა და დეკარტს აქ აერთიანებთ ღრმად ქრისტიანული მსოფლმხედველობა; რომ

ასეთ რამეს ბერძენი ფილოსოფოსები ვერ იტყოდნენ, რადგან მხოლოდ ქრისტიანობამ ჩაახედა ადამიანი „შინაგანი ადამიანის“, კერძოდ, თვითცნობიერების მეტაფიზიკურ მნიშვნელობაში.

ვიმეორებთ, რომ ამ მშვენიერ მიგნებას საესეებით ვიზიარებთ. დავუმატებთ მხოლოდ იმას, რომ ტერმინი „შინაგანი ადამიანი“, მისთვის დამახასიათებელი გულუბრყვილო გამჭრიახობით, შემოგვთავაზა ილია ჭავჭავაძემ. აქაც ქრისტიანული შინაარსით იყო დატვირთული ეს სიტყვა. წინაქრისტიანულ, ეთქვამთ, ბერძნულ კულტურაში კი ეს „შინაგანი ადამიანი“, თვითცნობიერება, ნაკლებად მნიშვნელოვანია.

მაგალითად, პლატონი ლაპარაკობდა ჭეშმარიტების, სიკეთისა და მშვენიერების დიადი სამების შესახებ. მისი მიდევნება ადამაღლებს ადამიანს და აზრს აძლევს მის ცხოვრებას. მაგრამ ეს არაა საკმარისი ქრისტიანული კულტურისთვის; კერძოდ, განმანათლებლობის ეპოქის დასავლეთისთვის; ფიხტეს ტერმინი რომ ვიხმართ, ისტორიის მესამე პერიოდის კაცობრიობისთვის. აქ ამ სამებაზე მაღლაც კი დგება „ახალი სუბსტანცია“ – თვითცნობიერება, „შინაგანი ადამიანი“. არაა საკმარისი ჭეშმარიტებასთან, სიკეთესა და მშვენიერებასთან ზიარება. მთავარია მე თვითონ ვცნობდე მათ და ჩემივე ენერგიითა და ძალისხმევით ვწვდებოდე მათ მნიშვნელობას.

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

მართლაც, ახალი დროის ფილოსოფიას დეკარტმა საფუძვლად დაუდო არა უბრალოდ აზროვნების, ვითარცა ობიექტური პროცესის პრინციპი, როგორც იყო, ეთქვამთ ანტიკური ლოგოსი, არამედ სწორედ სუბიექტურად განცდილი და გაცნობიერებული პროცე-

სი აზროვნებისა; პროცესი, რისგანაც ვერ განაცალკევებ მოაზროვნეს. „სისულელეა – წერს დეკარტი – არარსებულად ჩათვალო ის, ვინც აზროვნებს; იმ დროს მაინც, სანამ აზროვნებს“ (16. 428).

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

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

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

ბეკონს სჯეროდა, რომ ყოველგვარი იდოლებისგან, ავტორიტეტებისგან გათავისუფლებული ადამიანი შეძლებს ქვეყნიერების ახლიდან, ნულიდან შემეცნებას საბუნებისმეტყველო დაკვირვების მეთოდით. დეკარტს კი სწამდა, რომ თვითცნობიერების დებულებიდან „*cogito ergo sum*“ შესაძლებელია ქვეყნიერების არსის და საზრისის შესახებ ცოდნის აგება მათემატიკური მეთოდის საშუალებით. ქვეყნიერებას მათემატიკური აგებულება აქვს. ამას იმეორებენ დეკარტის მიმდევრებიც, ახალი დროის დიდი რაციონალისტები: სპინოზა და ლაიბნიცი.

თითქმის იმავე ოპტიმიზმითაა მოცული ემპირისტების შემეცნების თეორიაც. განსხვავება მხოლოდ მეთოდშია. ემპირისტებს ცდის და დაკვირვების იმედი აქვთ, რაციონალისტებს – მათემატიკისა. სულისკვეთება კი ერთია – ავტორიტეტებისგან განწმენდილ გონებას ძალუძს მთელი ქვეყნიერების შემეცნება.

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

ყველაფერ ამას ის შესანიშნავად ამჩნევდა და მოურიდებლად აქვეყნებდა. ფიხტე როდი ჰგავს პანგლოსს ვოლტერის „კანდიდიდან“, ვინც სწორხაზოვანი ოპტიმიზმის გამო სასაცილოდ გამოიყურება; ამტკიცებს, რომ ყველა ბოროტებას უკეთესობისკენ მივყავართ, ამიტომ ბოროტება თითქოს არც კი არსებობს.

ფიხტე, მისგან განსხვავებით, მრუმე ფერებით ხატავს ეპოქას. ბოლოს და ბოლოს რად ღირს ის, რომ ამ ეპოქას დასრულებული ცოდვიანობის ეპოქას უწოდებს. მისი ოპტიმიზმიც ღრმად წიანააღმდეგობრივი და ტრაგიკულია. ის ხედავს ეპოქის მთელ ბოროტებას და უკანასკნელის აუცილებლობასაც კი. მაგრამ ეს მიაჩნია დროებით მოვლენად, რასაც წერტილს დაუსვამს „მეცნიერების შესახებ მოძღვრება“ და გერმანელი ერის მძლავრი ნებისყოფა.

ამიტომ თვითცნობიერება მივა ქვეყნიერების არსის შემეცნებამდე ანუ მეცნიერებად, შემდეგ კი ხელოვნებად გადაქცევამდე.

ფიხტეს ფილოსოფიის უმთავრესი ცნება, ალბათ, თავისუფლებაა. ამას თვითონ ფიხტე არაერთხელ აღნიშნავს და „მეცნიერების შესახებ მოძღვრებას“ თავისუფლების ფილოსოფიად აცხადებს. კაცობრიობის ისტორიის რეალური შინაარსიც, ამავე მიზეზით, თავისუფლების განხორციელების პროცესია. ისტორიის ყველაზე მთავარი შინაარსი და საზრისიც ესაა. ესე იგი, თავისუფლებაა ის, რისი განხორციელებაცაა ისტორია. ხოლო მეორე მხრივ, თავისუფლების განხორციელებაა ის, რითაც გამართლებულია ისტორია. ამ ორ სხვადასხვა ფუნქციას ერთნაირად ასრულებს თავისუფლება ფიხტეს ფილოსოფიაში. არაა გასაკვირი, რომ ისტორიის, განსაკუთრებით კი ფიხტეს თანამედროვეობის მთელი დრამა თავისუფლების „დიალექტიკიდან“, მისი წინააღმდეგობრივი ბუნებიდან აიხსნება.

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

აქედან ნათელია თავისუფლების ზემოხსენებული დიალექტიკის საწყისი: თავისუფლება შედგება ორი ერთმანეთის საწინააღმდეგო მომენტისგან. ერთია კანონი, მეორე – „თვითობა“. აკი მე თვითონ ვიწესებ ზნეობრივ კანონს.

რაში ეწინააღმდეგება ეს ორი მომენტი ერთმანეთს? იმაში, რომ, ერთი მხრივ, ვექვემდებარები კანონს, ხოლო მეორე მხრივ, ამ დაქვემდებარების აუცილებელ პირობად ცხადდება მისი თვითონ დაწესება ანუ რაღაც მომენტში თუ მიმართებაში მისგან დამოუკიდებლობა, კანონისადმი დაუქვემდებარებლობა.

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

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

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

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

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

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

ეს ეპოქა ყველაფერს ზომავს გარეგანი, შემთხვევითი კრიტერიუმებით, ცალკეული ინდივიდის ჭირვეულობებით. ის შეზღუდულია მოცემული მომენტი. მისი სურვილები, ინტერესები, შეხედულებები განსაზღვრულია მოცემული მომენტი, ქვეყნიერების კუნჭულით, დროის მცირე ინტერვალით და ფრაგმენტებით.

„ცარიელი თავისუფლების ეპოქას აზრად არ მოსდის, – ამბობს ფიხტე, – რომ გაგებისთვის აუცილებელია სწავლა, ხოლო სწავლისთვის – ჯაფა, გულმოდგინება, გაწაფვა. მას მზა სახით უპყრია ხელთ ცნებებისა და განსაზღვრებების გარკვეული რაოდენობა, საერთო ადამიანური განსჯა, მზამზარეულად, ყოველგვარი შრომის გარეშე რომ ჰბოძებია. ისიც იყენებს ამ ცნებებსა და ადამიანურ განსჯას ყოველი არსისა და ჯერარსის გასაზომად. მან ... იცის ყველაფერი ისე, რომ არაფერი არ შეუსწავლია; შეუძლია იმსჯელოს ყველაფერზე წინასწარი გამოკვლევის გარეშე“ (25. 238).

ფიხტე საკითხს ისტორიულად და საწინააღმდეგო მხარეების სრული გათვალისწინებით განიხილავს. ისე კი არ უნდა ვიფიქროთ, თითქოს ეს უბედურება ახლად წარმოიშვა. არა, ის ისტორიულად ჩამოყა-

ლიბდა. უმეცრება, შემთხვევითი და მომენტიტ გამოწვეული შეხედულებანი ყოველთვის სწევოდა ადამიანს.

ამ მხრივ, თავის თანამედროვე ეპოქას ფიხტე წინა ეპოქაზე დაბლა როდი აყენებს. ახალი, რაც თანამედროვე ეპოქაში წარმოიქმნა, სხვაა – თავისუფლება. წინა ეპოქაში უმეცარი შეზღუდული იყო ავტორიტეტით. მას არ შეეძლო ასპარეზზე გამოსვლა და განავარდება. უმეცარს გარეგანი ძალა მართავდა და აიძულებდა სწორი გზით სიარულს.

სხვა ვითარებაა თანამედროვე ეპოქაში. ადამიანი გათავისუფლდა გარეგანი ავტორიტეტისგან ისე, რომ მისი აზროვნება იმავე დონეზე დარჩა. ამიტომ უმეცრება, სიმჩატე და ქარაფშუტობა თემშარაზე გამოვიდა. უმეცარმა საკუთარი თავი სცნო ავტორიტეტად. თავკერძობა და თავხედობა ცხოვრების არსებით ნიშნად იქცა. „არცოდნის არცოდნამ“ უმაღლეს ნიშნულს მიაღწია, რადგან უმეცარს გარეგანი ავტორიტეტები მოუშალეს. ახლა მას თავისი თავი, უფრო ზუსტად, თავისი ახლანდელი გუნება და განწყობილება მიაჩნია ყოველივეს საზომად.

„ეპოქას, – ამბობს ფიხტე, – რომელსაც გაუწყვეტია კავშირი გონიერულ ინსტინქტთან და სამაგიეროდ კი არ შეუძენია გონება სხვა ფორმით, ხელში აღარ რჩება არაფერი რეალური, პიროვნების ცხოვრების და მასთან დაკავშირებული ავლა-დიდების გარდა“ (25. 239).

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

თუ ეს კანონი არ მონაწილეობს ცხოვრებაში ინსტინქტის სახით, როგორც წარსულში იყო, ან შემეცნების ფორმით, როგორც მომავალში იქნება, მაშინ იწყება რღვევა, არსებობის ძირისა და ფესვების მოშ-

ლა, საყოველთაო ქაოსი და ურწმუნობა. მხოლოდ გეარეობა, მისი შემკერელი იდეა და აქედან გამომდინარე კანონები მაღლდება ინდივიდებზე და სრულიად ანადგურებს მათ.

მაგრამ იქ, სადაც საერთოდ არაა ჭაჭანება ამ ძირითადი კანონისა, შეუძლებელია წარმოიშვას ერთიანობის, გეარეობის ცნობიერება. იქ არსებობს და მოქმედებს მხოლოდ ინდივიდუალობა.

„აუცილებლად ასეთ მდგომარეობაში აღმოჩნდება ეპოქა, – ამბობს ფიხტე, – რომელიც მოწყდა გონიერულ ინსტინქტს, საგეარეულო ცხოვრების ამ პირველ პრინციპს და ჯერჯერობით, ამის სანაცვლოდ, ვერ დაეუფლა მეცნიერებას, ცხოვრების ამ მეორე პრინციპს. აღარაფერი დარჩენია მას, გარდა შიშველი ინდივიდუალობისა. გეარეობა, ეს ერთადერთი ნამდვილად არსებული რამ, (ვარიელ აბსტრაქციად იქცევა. ის არსებობს მხოლოდ ცალკეული ინდივიდის ცნებაში, ხელოვნურად რომ შეუკოწიწებია აზროვნებას. ასეთ ეპოქას არ ძალუძს გაიაზროს სხვაგვარი მთლიანობა, თუ არა ნაწილებისგან შემდგარი; ხოლო არანაირად – თავის თავში დასრულებული, ორგანული მთელი“ (25. 242).

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

საინტერესოა, რომ ჩვენს დროში ადამიანის მთავარ თვისებად ამის გამოცხადება აღარავის უკვირს. ფიხტეს კი ეს ადამიანისთვის საშინლად დამამცირებელი ჰგონია. ის ამბობს, რომ ეს თვისება ადამიანს საერთო აქვს ცხოველთან. თან დასძენს, რომ ცხოველის მდგომარეობა ამ მხრივ ბევრად უკეთ გამოიყურება. ბუნებამ ცხოველს, ამ ლტოლვასთან ერთად, თავდაცვის საშუალებათა მოპოვების უნარიც უბოძა, ადამიანი

კი დატოვა თავისივე განსჯისა და გამოცდილების ამარა.

ამიტომ განსჯა და გამოცდილება პირველი ორი ეპოქის მანძილზე განვითარდა და თანდათან „მზახელოვნებად“ იქცა – თავდაცვისა და საკუთარი კეთილდღეობის ზედმიწევნით უზრუნველყოფის ხელოვნებად.

სწორედ ამნაირ გონებას და ამგვარ ცნებათა ერთობლიობას ნახულობს მზა სახით მესამე ეპოქა. განსჯის ეს ფორმა იქცევა იმ გამოცდილებად და ცოდნად, რასაც ეპოქა ფლობს საგანგებო შრომისა და ძალისხმევის გარეშე, ვითარცა მამისეულ მემკვიდრეობას. ის თან დაჰყოლია შიმშილისა და წყურვილის მსგავსად და ხელთ უპყრია ეპოქას ყოველი არსისა და ჯერარსის უტყუარ საზომად.

ფიხტე განაგრძობს ეპოქის შუაგულში შეღწევას. ამ ძირითადი შტრიხების მოხაზვის მერე იგი ცდილობს ეპოქის მსოფლმხედველობისა და რწმენის ნათელყოფას.

ამ ეპოქას წანამძღვრად აუღია: „რაც მე არ მესმის, ის არც არსებობს!“ აქედან კი მაშინვე ასკენის: მე ხომ მხოლოდ ის მესმის, რაც ჩემს პირად არსებობას და კეთილდღეობას ეხება. მაშასადამე, ეგლა არსებობს. ხოლო მთელი სამყარო არსებობს მხოლოდ იმისთვის, რომ მე შემეძლოს შიგ არსებობა და სიკეთეებით სარგებლობა. ყველაფერი, რისი კაეშირიც ამ მიზანთან ჩემთვის გაუგებარია, არ არსებობს, ან ყოველად უმნიშვნელოა.

აზროვნების ასეთი წესი, როგორც ფიხტე ფიქრობს, ან პრაქტიკულად ვლინდება, ვითარცა ყოველდღიური მოღვაწეობის ფარული და ბუნდოვანი მოტივი, ან სულაც თეორიის სახით ყალიბდება. პირველ შემთხვევაში შეუძლებელია მისი ნათლად წარმოჩენა, რადგან არა ჩანს მისი არსი. ის ჯერ კიდევ ვერაჲჲმნის ეპოქას და მის მხოლოდ საწყის მდგომარეობას გამოხატავს. მაგრამ თანდათან ის თეორიად იქ-

ცევა, ნათელყოფს თავის თავს, ჭეშმარიტების პრეტენზიას აცხადებს და ამაყად ითხოვს აღიარებას. მაშინ ის უკვე ეპოქაა და აისახება უკანასკნელის ყველა მოვლენაში.

ამ ეპოქის ტიპიურ ფილოსოფიად ფიხტე მიიჩნევენ ემპირიზმს. ადამიანს, განსხვავებით ცხოველისგან, ბუნებით არ დაჰყოლია თავდაცვისა და კეთილდღეობის საშუალებათა მოსაპოვებლად საჭირო ინსტინქტები. საამისოდ სრულიად გამოუსადეგარია აპრიორული იდეები, რომლებიც ეხება გვარეობის მხოლოდ ერთიან და მარადიულ სიცოცხლეს. ადამიანს ისღა დარჩენია ცდები დააყენოს და მისი შედეგები დაიმახსოვროს.

„ამიტომ სრულიად ბუნებრივი და აუცილებელია, — ამბობს ფიხტე, — რომ ეპოქამ, რომელსაც სამყარო პირადი არსებობის საშუალებებზე დაუყვანია, ცდა გამოაცხადოს ყოველგვარი შემეცნების ერთადერთ შესაძლო წყაროდ: მხოლოდ ცდის მეშვეობით შეიძლება ადამიანმა შეიმეცნოს ეს საშუალებანი — ერთადერთი, რისი შემეცნებაც ამ ეპოქას სწადია. წმინდა გამოცდილებაში.... არაფერია გრძნობადი თვითშენარჩუნების საშუალებათა გარდა და პირიქით: ეს საშუალებანი შეიმეცნება მხოლოდ გამოცდილებით. ამიტომ მხოლოდ გამოცდილებიდან შეიმეცნებს ეს ეპოქა თავის სამყაროს; ეს ეპოქაც, თავის მხრივ, გამოცდილებას აცხადებს თავის შემეცნებათა ერთადერთ პირველწყაროდ” (25. 244).

ამიტომ ეს ეპოქა იძულებულია უპირობოდ უარჰყოს და სასაცილოდ აიგდოს ყოველივე, რაც ცდისგან დამოუკიდებელია, აპრიორულია. ამ ეპოქას რომ ჰქონოდა უმაღლესი სამყაროსა და მისი წესრიგის იდეები, ის ადვილად მიხვდებოდა: ეს იდეები არ ეფუძნება არანაირ გამოცდილებას და გადის ყოველგვარი ცდის ფარგლებიდან. ან ამ ეპოქის ადამიანს ცხოველად ყოფნის ბედნიერება რომ ჰქონოდაო, შენიშნავს ფიხტე ირონიულად, მაშინ მას ექნებოდაო საკმარისი ინსტინ-

ქტები და აღარ დასჭირდებოდაო გამოცდილებიდან მიღებული ცნებების საშუალებით ეწვალა არსებობის შესანარჩუნებლად.

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

ფიხტე დაუფარავი სარკაზმით დაასკენის, რომ, ამ მიზეზის გამო, გამოცდილება ცხადდება კაცობრიობის გვირგვინად და უმაღლეს მონაპოვრად. „აი ასეთი ეპოქა, – ამბობს ფიხტე, – გამომწვევად აცხადებს: ერთი დაგვანახა, როგორაა შესაძლებელი რაიმე შემეცნება გამოცდილების გარეშე! თითქოს ეს რაღაც გამანადგურებელი კითხვა იყოს და მასზე შეიძლებოდეს მხოლოდ ერთი, ამ ეპოქისთვის სასურველი პასუხის გაცემა“ (25. 245).

ფიხტე ამტკიცებს, რომ ემპირიზმს უკავშირდება მისი თანამედროვე ეპოქის კიდევ ერთი ნიშან-თვისება – სკეპტიციზმი. ეს არის თავშეკავება იმ საგნებზე მსჯელობისგან, რომლებიც გამოცდილებაში არ გვეძლევა. გერმანელი ფილოსოფოსი ირონიულად შენიშნავს, რომ უახლესი ეპოქის სიბრძნე ამაზე შორს არ მიდის. მოდაშია გამოცდილების იქით არსებულ საგანთა გამოცხადება გონებისთვის მიუწვდომლად. სისტემური აზროვნება კი დამცინავ ღიმილს იწვევს.

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

ამ მოვლენაში ჰეგელი ფილოსოფიის დამცირებას და ადამიანის სულიერ დაქვეითებას განჰკერძოდა. ხოლო ამგვარი სულიერი ვითარების შექმნაში კანტს სდებდა ბრალს და გაღიზიანებული იყო მისი აქტუალობის განუწყვეტელი ზრდით.

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

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

თავისი ეპოქის მსოფლმხედველობის კიდევ ერთ ტიპურ ნიშნად ფიხტეს მატერიალიზმი მიაჩნდა. ეს არის აზროვნების მიმართება მხოლოდ ნივთებისადმი. ეპოქას იზიდავს მხოლოდ უშუალოდ და ნივთიერად სასარგებლო საგნები; ის, რაც იძლევა საცხოვრებელს, ტანსაცმელს, საკვებს, სიიაფეს, სიმყუდროვეს. მის მიმართულებას მოდა განსაზღვრავს. ის არ იცნობს ადამიანის უმაღლეს ბატონობას ბუნების ძალებზე, რაც გამოხატულია მშვენიერ ხელოვნებაში. ეს უკანასკნელი მას სიბრწყინედ და მეოცნებეობად მიაჩნია. ხოლო ის, რასაც ეს ეპოქა ხელოვნებად მიიჩნევს და ებლაუჭება, ფუფუნების და გართობის იდეაა.

ამ ეპოქის ქარაფშუტობა და ზერელობა ერთნაირად ჩანს ყველა სფეროში. სახელმწიფოთა სამართლებრივ მოწყობაში და ადამიანთა მართვაში უახლესი დროის აზროვნება შთაგონებულია ძველი წესრიგი-

სადმი სიძულვილით. იგი აგებს კონსტიტუციებს მჩატე და უშიშარსო აბსტრაქციებზე და ცდილობს მართოს გადაგვარებული თაობები მაღალფარდოვანი ფრაზებით, მტკიცე ხელისუფლების გარეშე.

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

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

ყოველ ქცევას ის მაშინვე მოუძებნის უწესო და უხამს მოტივს, რადგან მისთვის კეთილშობილება სრულიად უცნობია, *terra incognito* – ა. მას არ გაუჭირდება დამტკიცება, რომ ასევე იქცეოდა ყველა დროის ადამიანი; რომ არ არსებობს სხვა მოტივები, თვინიერ ანგარებისა. ხოლო ისინი, ვისაც ადამიანში ეგულებათ რაღაც უფრო მაღალი, მას მიაჩნია გამოუსვლელ და საცოდავ ბრიყუებად.

ამ ეპოქას რელიგიაც თავისებური აქვს. მას რელიგია მიაჩნია მოძღვრებად ბედნიერების შესახებ. რელიგიამ უნდა შეგვახსენოს, რომ სიამოვნებათა გასახანგრძლივებლად და გასამრავლებლად უნდა დავიცვათ ზომიერება. ღმერთი არსებობს მხოლოდ იმისთვის, რომ იზრუნოს ჩვენი კეთილდღეობისთვის. თურმე

ჩვენმა საჭიროებებმა გააჩინა იგი და მიაღებინა გადაწყვეტილება დაბადებულიყო.

ყველაფერი დანარჩენი შეიძლება რელიგიურ სისტემაში დარჩეს მხოლოდ ერთი მიზნით – მდაბიოთათვის აღვირის ამოსადებად; და ერთადერთი მიზეზით – ჯერ კიდევ არ არსებობს უფრო მოქნილი საშუალებები პოლიციისა და სასამართლოს გასამარებლად და შესაცვებად.

ყოველივე ამას ფიხტე ერთ სახელს არქმევს – უგუნურთა შეთქმულებას ფილოსოფიის წინააღმდეგ ყოველივე ეს აზროვნების ნაკლებობაა, მისი უარყოფის შედეგია: „მოკლედ რომ მოვჭრათ, ამ ეპოქამ თავის მწვერვალს მაშინ მიაღწია, როცა იფიქრა: გონება და მასთან ერთად ყველაფერი, რაც პიროვნების ლიტონი გრძნობადობის მიღმაა, სულ ფილოსოფოსებად წოდებული უსაქმური და უქნარა ხალხის მონაწილეა“ (25. 247).

ფიხტე შენიშნავს ამ ეპოქის კიდევ ერთ საინტერესო ნიშან-თვისებას: ეს ეპოქა ისეა დარწმუნებული თავის სიმართლეში და ისე თანმიმდევრულია თავის უგუნურებაში, რომ მეცნიერება მონაგონია მასთან. გამოუთქმელი თანაგრძნობით და სიბრალულით გადაჰყურებს იგი გარდასულ დროებას. თურმე ძველად ადამიანები იმდენად იყვნენ დაბრმავებულნი, რომ სათნოების აჩრდილს და ზეგრძნობადი სამყაროს შესახებ ოცნებას საშუალებას აძლევდნენ წარეტაცა მათთვის უკვე თითქმის პირში ჩადებული სასიამოვნო ლუკმა. ასეთ დროებას მოიხსენიებენ წყვედიადისა და ცრურწმენების ხანად, რაკი ეს ვაჟბატონები, თანამედროვე ეპოქის ქურუმები, ჯერ კიდევ არ იყვნენ მოვლენილნი, რათა გამოეკვლიათ და გაეზომათ ყველა მიმართულებით ადამიანის გულის სიღრმეები. ისინი ჯერ კიდევ არ იყვნენ მობრძანებულნი, არ ჰქონდათ აღმოჩენილი და საყოველთაოდ გავრცელებული, რომ ეს გული, თავის ძირისძირში, ტალახის გუნდაა და მეტი არაფერი.

ეს ეპოქა არ უარყოფს, რომ ზოგიერთები არ ეთანხმებიან ამ შეხედულებებს. მას მხოლოდ ებრალება ისინი, ან მხოლოდ კეთილი გულით ეცინება მათზე; ამავე დროს იმედს არ ჰკარგავს, რომ ბოლოს და ბოლოს, ამ ურწმუნო თომებს აეხილებათ თვალი და გულის ფიცარზე დაიწერენ მის ბაჯალლო ჭეშმარიტებებს.

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

მართლაც, „თუ არ არსებობს არაფერი, – ამბობს ფიხტე, – გარდა პიროვნებათა გრძნობადობისა; თუკი არ არსებობს გვარის არანაირი უმაღლესი ცხოვრება და არავითარი ერთიანობა, მაშინ შემეცნების არცერთი წყარო, ცდის გარდა, არ იარსებებს. აკი გრძნობადი არსებობის შესახებ ცოდნას მხოლოდ ცდა გვაძლევს. სწორედ ამიტომ ყოველი სხვა საეარუდო წყარო ბოდვად და ტვინის ქიმერულ ქმნილებად უნდა ვცნოთ. ისღა დაგვრჩენია გასარკვევი, თუ საიდან ჩნდება მსგავსი ბოდვები და როგორღა ჰქმნის ტვინი მათ საერთოდ არარსებულისგან“ (25. 248-249).

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

ფიხტე ირონიულად შენიშნავს, რომ თანამედროვეობის ქურუმები სცნობენ მხოლოდ პიროვნების გრძნობად არსებობას და არაფერს – მის მიღმა: „მათ დაბეჯითებით იციან, რომ არაფერი, გარდა პიროვნების გრძნობადობისა, არ არსებობს; იციან, რადგან რამდენჯერაც ჩაუღრმავდნენ საკუთარ თავს, თავიანთ

შინაგან სამყაროს, ეერასოდეს ეერაფერი იხილეს, გარდა საკუთარი პირადი გრძნობადი არსებობისა" (25. 249).

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

საინტერესოა ფიხტეს კეთილშობილური ოპტიმიზმი სწორედ ამ საკითხში. „ბედნიერებაა, – ვამთავრებთ ერთადერთი შესაძლებელი ნუგეშით ასეთ ვითარებაში, – ღიახ, ბედნიერებაა, რომ აზროვნების ამ წესის ყველაზე მტკიცე მომხრეებიც კი, თვით საკუთარი სურვილისა და ნების წინააღმდეგ, სინამდვილეში უკეთესნი არიან, ვიდრე მათივე აზრებიდან ჩანს. ბედნიერებაა, რომ უმაღლესი სიცოცხლის ნაპერწკალი ადამიანში არასოდეს ჰქრება, რაოდენ უპატრონოდაც უნდა იყოს იგი მიგდებული. ის, მინავლული, მაინც განაგრძობს ფეთქვას ნელი და საიდუმლო ძალით, სანამ არ შეისრუტავს რაღაც საწვავს და არ გაჩაღდება კაშკაშა ალაღ. ჩვენი ამ ლექციების ერთ-ერთი მიზანიც სწორედ ისაა, რომ შევუბეროთ უმაღლესი სიცოცხლის ამ ნაპერწკალს და საწვავიც მივაწოდოთ როგორმე, რამდენადაც ეს შესაძლებელია" (25. 249).

ფიხტეს კრიტიციზმი და უტოპია

ისტორიის პერიოდიზაცია ფიხტეს მესამე პერიოდით რომ დაესრულებინა, მისნაირი რეალისტი და პესიმისტი ძნელად თუ ვინმე იქნებოდა ისტორიის ფი-

ლოსოფიაში. მაგრამ ფიხტე ამ პერიოდზე ვერ გაჩერდებოდა. მისი „მოძღვრება მეცნიერების შესახებ“ გამორიცხავდა ამგვარ პესიმიზმს. აკი სამყაროში გონება ბატონობს და მის იდეებს ექვემდებარება მატერიის სიმძიმე, ბუნების კანონი და მისგან მომდინარე მიდრეკილებანი.

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

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

ეს მდგომარეობა სრულიად ბუნებრივად გამომდინარეობდა განმანათლებლობიდან. ეს გასაგები გახდება თუნდაც განმანათლებლობის იმ კლასიკური განსაზღვრებიდან, რაც კანტმა მოგვცა თავის ცნობილ წერილში „პასუხი კითხვაზე: რა არის განმანათლებლობა?“

„განმანათლებლობა, – წერდა კანტი, – ეს ადამიანის გამოსვლაა თავისი არასრულწლოვანებიდან, რაშიც იგი იმყოფება თავისივე ბრალით. არასრულწლოვანება უუნარობაა ისარგებლო შენივე განსჯით ეინმეს დაუხმარებლად. ხოლო არასრულწლოვანება საკუთარი ბრალისგან ისეთი არასრულწლოვანებაა, რისი მიზეზიც განსჯის ნაკლებობა როდია. ამ დროს ადამიანს განსჯა კი არ აკლია, არამედ ხასიათი და ნებისყოფა ვაჟკაცურად იხელმძღვანელოს თავისივე განსჯით. სხვის დაუხმარებლად. Sapere aude! – იქონიე

საკუთარი გონებით სარგებლობის ვაჟკაცობა! – ასეთია, მაშასადამე, განმანათლებლობის დევიზი”(17. 67).

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

როგორც ვნახეთ, ეს განმანათლებლობის თვით არსიდან გამომდინარეობდა და არა რაიმე შემთხვევითი გადაჭარბებიდან. ამიტომ არ უნდა გაგვიკვირდეს, რომ ზუსტად იმავე განურჩევლობის გამო ჩივის ილია ჭავჭავაძე თავის წერილში „უარყოფელობა ჩვენში“: „სულ ყველაფერი აირივ-დაირივა. ტყუილი და მართალი ვეღარ გაგვიჩვენია. ქვენაგრძნობანი ზენაგრძნობების ადგილას გამეუფდნენ. ცოდვამ მაღლის პირბადე ჩამოიფარა. ყალბი ხალასად გადის და ნაძირალა თავანკარად. თითქოს ჭკუისა და გულის აღებ-მიცემობაში აღარ იშოვება საწყაო ცოდვისა და მაღლისა, ტყუილისა და მართლისა” (4. 185).

საინტერესოა რომ ორი გონიერი ადამიანი, ფიხტე და ჭავჭავაძე, ერთი გერმანიაში, მეორე ცოტა მოგვიანებით საქართველოში ზუსტად ერთნაირად არჩევენ და აფასებენ ერთსა და იმავე ისტორიულ ვითარებას.

აი რას ამბობს ფიხტეს: „ამ ეპოქის თვალსაზრისით, ადამიანს დამსახურებად ეთვლება რაგინდარა საკუთარი აზროვნება, თუნდაც ის დაიყვანებოდეს ფუჭ ჩხირკედელაობაზე, და ყოველგვარი რამდენადმე ორიგინალური მსჯელობა; მაშინაც კი, როცა ეს ორიგინა-

ლობა აშკარა უგევანობაში მდგომარეობს... აქედან გამომდინარეობს ეს ეურისწამლები ხმაური აზროვნების თავისუფლებაზე, მეცნიერის მსჯელობის თავისუფლებაზე და სიტყვის თავისუფლებაზე. დაუმტკიცეთ მავანს, რომ მისი შეხედულებები უხამსია, სასაცილოა, უზნეო და საზიანოა. ეს არაფერსაც არ ნიშნავსო, მოგიჭრის; მე ხომ ამაზე მიფიქრია და თვითონ მომიფიქრებია! ფიქრი კი ყოველთვის დამსახურებად ითვლება, რადგან მასზე შრომაა დახარჯული და ადამიანს უნდა ჰქონდეს თავისუფლება იფიქროს თავისი სურვილისამებრ. ასე გეტყვის და გაგაჩუქებს" (25. 297).

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

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

აშკარაა, რომ ფიხტე ცოტა მეტს მოელოდა განმანათლებლობიდან, „თვითობის" დადგენიდან. „მეცნიერების შესახებ მოძღვრებიდან" ძნელი არაა უამრავი მაგალითის მოყვანა, რომ ფიხტე გარკვეულწილად, აიგი-

ვებს კიდევ „თვითობის“ მოპოვებას ზნეობრივი კანონისადმი დამორჩილებასთან; „თანამედროვე ეპოქის ძირითად ნიშნებში“ კი, პირიქით, ზნეობრივი კანონის აღსრულების აუცილებელ პირობად სწორედ თვითობის უარყოფას მიიჩნევს. „სიმწიფეში შესული ფიხტე – ამბობს პ. პ. გაიდენკო – დამოუკიდებლობის აფექტს კი არ აიგივებს, არამედ აპირისპირებს თავისუფლებასთან“ (12. 243).

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

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

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

გვახსოვს, სოკრატესა და პლატონის ეპოქაშიც იგივე პრობლემა დადგა. მაშინაც, ცხოვრების დემოკრატიზაციისა და ლიბერალიზაციის გამო, ავტორიტეტებმა მნიშვნელობა დაკარგეს. საუკუნეებით დადგენილი მყარი ღირებულებების ადგილი ინდივიდუა-

ლობამ დაიკავა. საგანი ინდივიდუალობას ჩამოეკიდა. ინდივიდუალობა კი განუსაზღვრელი და სწრაფწარმაგალია. ამიტომ საგანი თითქოს გაქრა. ჭეშმარიტებასა და მკდარობას, არსებობას და არარსებობას შორის სამანები მოიშალა და უსაზღვრო გასაქანი მიეცა თვითნებობას.

სოფისტებმა სწორედ ეს ვითარება აღნიშნეს. „ადამიანია ეოველივეს საზომი, — ამბობდა პროთაგორა, — არსებულისა, რომ ის არსებობს, და არარსებულისა, რომ ის არ არსებობს“. სოკრატე კი იყო ის ფილოსოფოსი, ვინც ვერ შეეგუა აქედან გამომდინარე ზნეობრივ სულერთიობას, სიკეთისა და ბოროტების აღრევას. ის თავისი წინაპრებივით იყო დარწმუნებული, რომ ცხოვრება გამართლებულია მხოლოდ სიქველით, ანუ ადამიანისთვის ღირსეული ქცევით.

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

ეს განსხვავება კი დაიყვანება უმთავრესზე: ინდივიდისთვის სასარგებლო ის ქცევაა, რომელიც ემყარება შთაბეჭდილებას. სწორედ ამას ასწავლიდნენ სოფისტები — შთაბეჭდილების ხელოვნებას. ბრძენი ისაა, ვინც შთამბეჭდავად ლაპარაკობს და არწმუნებს ადამიანებს. ბრძენთაბრძენი კი ისაა, ვინც სისულელეს სიბრძნედ მოაჩვენებს. ნათქვამის შინაარსი მეორეხარისხოვანია; მთავარია ნათქვამის ფორმა. არა აქვს მნიშვნელობა, თუ რას ლაპარაკობ. მთავარია, როგორ ლაპარაკობ.

ეს სრულიად მიუღებელია სოკრატესა და პლატონისთვის. ისინი ამტკიცებენ, რომ სოფისტები ცოდნას უარყოფენ. შთაბეჭდილებიდან გამომდინარეობს არა ცოდნა, არამედ შეხედულება. სოფისტებს არა აქვთ

ცოდნა. მათ აქვთ შეხედულებები, ანუ აზრები, რომლებსაც მყარი საფუძველი არა აქვთ, (კვალებად შთაბეჭდილებებზე არიან აგებული).

შეხედულებაზე აგებული ქცევა არაა ღირსეული, კეთილი ქცევა. ადამიანის ქცევა, ცხოვრება უნდა დაემყაროს არა შეხედულებას, არამედ ცოდნას; არა „დოქსას“, არამედ „ეპისტემეს“. მხოლოდ ასეთი ქცევა იქნება ადამიანის საკადრისი, გვარუობისთვის სასარგებლო. აქედან გამომდინარეობს სოკრატეს პარადოქსი: „სიქველე ცოდნა“.

ცოდნის საგანი ცნებაა. საგანი იცის მან, ვინც იცის ამ საგნის ცნება, ანუ ის, რაც აერთიანებს ცალკეულ საგნებს და თითოეული საგნის ცალკეულ მდგომარეობებს. ამიტომ მცოდნეს ნაკლებად აღელვებს ცვალებადი ვითარებანი. ის არ ემორჩილება შთაბეჭდილებებს, გრძნობებს და ხელმძღვანელობს თავისი ზეგრძნობადი არსით – გონებით.

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

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

სოკრატეს სახელგანთქმულ დიალექტიკას აქ ცვლის ენერგიული და მგზნებარე ლექციები, ერთი მხრივ, და „მოძღვრება მეცნიერების შესახებ“ მეორე მხრივ. ფიხტეც, სოკრატესავე, ცდილობს განმანათლებლობის მიყვანას ფილოსოფიურ განმანათლებლო-

ბამდე, ესე იგი, ფილოსოფიური განათლების საყოველთაოდ გავრცელებამდე.

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

ფიხტე დიდ პატივს სცემდა მეცნიერებას. მას ცხოვრების სახელმძღვანელოდ თვლიდა. მაგრამ ის როდი გულისხმობდა იმას, რასაც დღეს ჰქვია მეცნიერება. ის გულისხმობდა „მოძღვრებას მეცნიერების შესახებ“, რასაც ხანდახან „მეცნიერებათა მეცნიერებად“ თარგმნიან ხოლმე. ეს არის საგნის შემეცნება მთლიანობაში ანუ გონებით. გამოცდილებასა და მოთხოვნილებებზე აგებული შემეცნება პრაქტიკული საქმიანობაა და არა თეორიული. შესაბამისად, ეს არცაა შემეცნება.

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

ფიხტე განასხვავებს მოქალაქის აზრს და კომპეტენტურ აზრს. პირველი იქმნება ზერელე შთაბეჭდილებებისგან, ყურმოკრული ინფორმაციებისგან; მეორე კი გონების პროდუქტია. ფიხტეს აშკარად აღიზიანებს არაკომპეტენტურ ადამიანთა ლაყბობა და გულდაწყვეტილი ჩივის ამის გამო:

„დაუმტკიცეთ ადამიანს, რომ მას არ ესმის ამა თუ იმ ხელოვნების ან მეცნიერების ელემენტარული

ცნებები; არაფერი ესმის იმ საგნისა, რაზეც გაუთავებლად ყბედობს; რომ ეს სფერო სრულიად უცხოა მისთვის. ესე იგიო, მოგიჭრის იგი, თქვენ მიმანიშნებთ, რომ მე არ უნდა გამოვთქვა ჩემი აზრი? ესე იგიო, განაგრძობს იგი, თქვენ მიზლუდავთ გამოხატვის უფლებას და წარმოდგენაც არა გაქვთ მეცნიერის მსჯელობის თავისუფლებაზე. ყოველნაირი მსჯელობისთვის საჭირო რომ ყოფილიყო, გეტყვის, საგნის შესწავლა და გაგება, ეს ძლიერ შეზღუდვად მოსჯელობის უპირობო თავისუფლებას და აქა-იქლა დაგვნიბოდნენო მსჯელობის უფლების მქონენი. მსჯელობის თავისუფლება კი ისაა, რომ ყველას შეუძლია იმსჯელოს ყველაფერზე. სულერთია, ესმის თუ არა მას ის, რაზეც მსჯელობს” (25. 297).

„თვითობა” კი დამკვიდრდა, მაგრამ მან მახინჯად იყარა ყლორტი „უეიცობის ხნულიდან”. ჩვენი ღრრის გადასახედიდან ფრიად დამახასიათებელია ფიხტეს კიდევ ერთი შენიშვნა, ამჯერად „საჯაროობის” გამო. ფიხტეს ამ შენიშვნას თანაბრად დაჰკრავს როგორც ირონიის, ისე შეშფოთების ტონი:

„ვინმეს დასცდება – ამბობს ფიხტე – მეგობართა ვიწრო წრეში რამდენიმე სიტყვა, რის გახმაურებასაც ერიდება. რამდენიმე კვირის შემდეგ საბეჭდი ჩარხები მწყობრად ახმაურდება, რათა ამცნოს ქვეყანას ეს ღირსსახსოვარი ამბავი. გაზეთები დაიყოფა პარტიებად – მომხრეებად და მოწინააღმდეგეებად. აწონდაწონიან ნათქვამის ყველა ნიუანსს; გამოითქმება ნაირნაირი აზრი მთქმელის დასჯის ზომების შესახებ. დამნაშავეს მოუწევს მართლმასჯულების წინაშე დგომა და უნდა ილოცოს, თუ რამდენიმე წლის შემდეგ ხალხს როგორმე დაავიწყდება ეს ამბავი სხვა, ახალი სენსაციის გამო. ნუ იღიმებით, ბატონებო, თორემ მაშინვე დაასკენიან, რომ თქვენ არ გესმით საჯაროობის უზენაესი ღირებულება.” (25. 297-298).

ფიხტეს სწამს, რომ სიმყარე მხოლოდ სუბსტანციას ანუ ღრმად, ნამდვილად არსებულსა აქვს; ადა-

მიანის ცნობიერებაში კი სიმტკიცით გამოირჩევა სუბსტანციასთან მიმართება, მის შესაბამისად აზროვნება. მაგრამ თუ ცნობიერება „უმეცრების ხნულად“ გადაიქცა და მიწყივ მიმდინარე, მარად მედინ შთაბეჭდილებებს ჩამოეკიდა, მაშინ ადამიანი მხოლოდ ზედაპირულად და ზერელედ არსებობს. მოწყენილობის დაუძლეველი დემონისგან მას, ნაწილობრივ მაინც, ახალ-ახალი შთაბეჭდილებები დაიცავს. სიღრმეში დანაკლისს, ცნებების არქონას, ადამიანი ინაზღაურებს სენსაციებით, ახალ-ახალი ჭორებით. უცვლელი აზრები და ცხოვრების მყარი წესი ნაკლად ითვლება.

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

ხსენებულ წერილში ილია ჭავჭავაძე დასცინოდან ამგვარ განახლებას: „თქვენ ჰოს მთქმელი ხართ, მე უარყოფელი. თქვენ ძველ მოძღვრებას მისდევთ, მე ახალს... მე უარყოფ და მართალია თუ არა, ეგ ჩემი საქმე არ არისო. მაგისტვის თავი შენ გაიცხელე, თუ გესიამოვნებო... მე უარყოფელი მიმართულებისა ვარ და ეს მიმართულება უკანასკნელი სიტყვაა მეცნიერებისა, ახალი მოძღვრებაა და განა არ ვიცი, შენს გაცეითილსა და დაობებულ მიმართულებას ეერაფრად ეჭაშნიკებო“ (4. 87).

ზუსტად იმავე მიმართულებით უტევს ფიხტე თავის თანამედროვეობას. ეპოქა თავისი ოცნების კარიკატურად იქცა: ცოდნის მაგივრად შეხედულება, თავისუფლების მაგივრად თვითნებობა, განათლებული საზოგადოების მაგივრად „მეცნიერთა რესპუბლიკა“, რასაც მოგვიანებით ჰეგელი „პატივმოყვართა ფენას“ უწოდებდა. ჟურნალისტიკამ შთანთქა ლიტერატურა,

გამოგონებებმა – მეცნიერება, ვერსიფიკაციულმა ძიებებმა და ვერბალურმა ეკვილიბრისტიკამ – შემოქმედება. „ახალი, რაღაც უნდა დაჯდეს!“ – აი საზოგადოების ცნობიერებაში გამეფებული იმპერატივი. სენსაციაზე ნადირობა როგორც სამეცნიერო, ისე მხატვრულ ლიტერატურაში, წყურვილი მკითხველის შოკირებისა – აი ყველაფერი, რაშიც ელინდება „ცარიელი თავისუფლება“.

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

განსხვავება მესამე და მეოთხე ეპოქებს შორის, ზოგადად, ნათქვამიდანაც ნათელია: „თვითობას“ ჩამოსცილდება უმეცრება, ზედაპირული აზროვნება, „დოქსა“ და შეუერთდება ცოდნა ანუ ფილოსოფიური აზროვნება.

ამ განსხვავებას ფიხტე ასე გამოთქვამს: „ჩვენი ეპოქა, რასაც, მოკლედ, ცარიელი თავისუფლების ხანას ვუწოდებთ, არსებობის საზომად ხდის თავის უცვლელ, მზა გაგებას; პირიქით, მეცნიერების ეპოქა ყოფნას ხდის გაგების საზომად. გაგება აქ არავითარ შემთხვევაში არ არსებობს წინასწარ. ის ამოცანაა, რაც აუცილებლად უნდა განხორციელდეს.... ცარიელი თავისუფლების ეპოქას აზრადაც არ მოსდის, თუ გაგებისთვის სწავლაა საჭირო. მაშინ ხომ ჯაფა, გულ-

მოდგინება და ოსტატობა გახდებოდა საჭირო!" (25. 235).

მაგრამ რაში მდგომარეობს ეს განსხვავება უფრო კონკრეტულად? სოკრატე ასეთ განსხვავებას ახასიათებდა განსხვავებად „შეხედულებასა“ და „ცოდნას“, „გრძნობადობასა“ და „ცნებას“ შორის. ფიხტე სავსებით ეთანხმება ამას. მაგრამ ცოდნაც და ცნებაც მის დროში უკვე მოარული გამოთქმებია და სხვა შინაარსითაა დატვირთული.

ამიტომ ფიხტე ცდილობს მათს დაკონკრეტებას. ის იძულებულია გაითვალისწინოს ტერმინების თანამედროვე მნიშვნელობა და დააზუსტოს თავისი აზრი. ცნებები აქვთ მესამე პერიოდის ადამიანებსაც, მაგრამ ეს არის „უშუალოდ, მზა სახით არსებული ცნება“. ესაა, რასაც „საღ აზრს“ უწოდებენ და ფიხტე, მერე კი ჰეგელი, უარყოფითი მნიშვნელობით ახსენებენ ხოლმე.

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

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

თავიდან თვითცნობიერება მხოლოდ ფორმალურია. მას ესმის მხოლოდ თავისი განსხვავება „არამე“-სგან, გარესამყაროსგან. მაგრამ თანდათანობით ხდება „მე“-ს გამდიდრება გამოცდილებით, ისტორიით. „მე“ მუშაობს საკუთარ თავზე, რაც მთავრდება იმით, რომ

თვითცნობიერება იძენს კონკრეტულ შინაარსს. ამჯერად მას ესმის არა მხოლოდ განსხვავება „არამესგან“, არამედ ერთიანობაც მასთან. ეს ერთიანობა გამოიხატება ზნეობრივი კანონის შემეცნებაში და მისი დადგენით საკუთარი თავისთვის.

კაცმა რომ თქვას, უშუალო სიცხადის პრინციპი ვითარდება „გაშუალებული სიცხადის პრინციპამდე“, რითაც მოიპოვება „დიდი“, აბსოლუტური „მე“-ს თვალსაზრისი, ცოდნა.

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

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

ფიხტეც ფიქრობს, რომ ასეთი ინდივიდი აღარ ეკუთვნის საკუთარ თავს. ის გვარეობის წევრია და მარადიულად არსებობს. ის ისტორიაზე მაღლა დგას და ეკუთვნის მხოლოდ მარადისობას. ამიტომ მისი თვითნებობა სრულიად გამორიცხულია. ის თავისი

აზროვნებით მიკრულია თვითონ საგანს, ჯერარსს და არა საკუთარ სურვილებს.

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

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

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

აქედან აღმოცენდება ფიხტეს ცნობილი სოციალიზმი და ანარქიზმი. სახელმწიფო ძალადობის ორგანოა. ისტორიის დასასრულს კი ადამიანს ძალდა-

ტანება აღარ დასჭირდება. ის „მოძღვრებას მეცნიერების შესახებ“ დაეუფლა და შინაგანად გათავისუფლდა. სახელმწიფოს ადგილს თავისუფალი საზოგადოებრივი ორგანიზაციები დაიკავეს. ეს არის „გონივრული მეცნიერების“ ანუ ფილოსოფიის ეპოქა.

ფიხტე ისტორიის ამ დასასრულს ორ ნაწილად ჰყოფს – მეოთხე და მეხუთე პერიოდებად. მეოთხე პერიოდში ადამიანის „თვითობა“ უერთდება ფილოსოფიური შემეცნების კულტურას. ადამიანი ზნეობრივად იქცევა, რადგან იცის, რომ მხოლოდ ესაა მისთვის სასარგებლო. მანამდე მან არ იცოდა ეს. მას უმტკიცებდნენ ამას; ცდილობდნენ მის დარწმუნებას ამაში, მაგრამ მას ხელს უშლიდა გრძნობის ბატონობა გონებაზე, „პლატონის გამოქვაბულში ტყეობა“.

მაგრამ ფიხტემ, რომანტიკული ეპოქის ფილოსოფოსმა და, გარკვეულწილად, რომანტიზმის პირველმა თეორეტიკოსმა, ძველი რაციონალისტებისგან განსხვავებით, იცის გრძნობების მნიშვნელობა. ამიტომ ისტორიის მისეულ პერიოდიზაციაში მეოთხე პერიოდს მოსდევს მეხუთე, როცა ცოდნა იქცევა ხელოვნებად. ამ დროს „მეცნიერებას უერთდება ხელოვნება, რათა მტკიცე და ნაცადი ხელით გარდაქმნას ცხოვრება მსოფლმხედველობის შესაბამისად“ (25. 280-281).

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

ოღონდ ეს არაა ბუნებრივად თანდაყოლილი გრძნობა, როგორც გენიოსის შემოქმედებაშია. ეს ადამიანის მიერ საკუთარი შრომით გამომუშავებული განწყობაა, რაც იქცა მის გრძნობად; არა ბუნებრივ, არამედ კულტურულ გრძნობად. „კაცობრიობა ურყევად,

მტკიცე ხელით ჰქმნის თავისი თავისგან გონების ზუსტ ანაბეჭდს. ეს დასრულებული გამართლების და განწმენდის მდგომარეობაა” (25. 229).

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

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

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

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

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

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

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

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

ფიხტე უპირობოდ ანიჭებს უპირატესობას გერმანულ ერს. ამ ერმა შექქმნა „მეცნიერების შესახებ მოძღვრება“, ვითარცა ისტორიული მნიშვნელობის დოკუმენტი, „ახალი ბიბლია“ მძლავრი ისტორიული გარდატეხისთვის, დიდი ისტორიული მოვლენებისთვის. ხოლო ეს „ახალი ბიბლია“ მომდინარეობს, საკუთრივ, გერმანული ერის იდეიდან, სულისკვეთებიდან, გენიიდან.

როგორც ვხედავთ, საქმე გვაქვს იმ მოვლენასთან, რასაც ნაციონალური მესიანიზმი ჰქვია – რომელიც ერს განსაკუთრებული უპირატესობა აქვს და მოცემულ მომენტში ეკისრება განსაკუთრებული მსოფლიო-ისტორიული მისია.

ეს მოვლენა უძველესი და მარად აქტუალურია. ამავე დროს ძნელად მოიძებნება მეორე ისტორიული მოვლენა, მასავით რომ იმსახურებდეს სრულიად ერთმანეთის საწინააღმდეგო შეფასებებს. მის კლასიკურ და უხრწნელ ნიმუშს ვხედავთ „ძველ აღთქმაში“, ღვთის მიერ ებრაელების ამორჩევის და მიკერძოებულად შეყვარების სახით.

ერთ დროს ქართველებსაც გეჰქონია ნაციონალური მესიანიზმი. „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“ თამარს გვიხატავს, არც მეტი არც ნაკლები, ღვთის მეოთხე ჰიპოსტაზად:

„მიუდგა თამარ განწმენდილითა გონებითა და ტაძრისა ღმრთისა აღმსჭუალულისა სანთლითა სხეულისათა, მხურვალითა გულითა და განათლებულითა სულითა ტაბახმელისა ბეთლემ მყოფელმან მუნ შეაძე, სწორი ძისა ღმრთისა“ (3. 25). თამარის ასეთი განღმრთობა ქართული მესიანისტური იდეის გამოხატულებაა.

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

ქართული მესიანიზმი კი, ალბათ, იოანე ზოსიმეს „ქებაი და ღიდებაი ქართულისა ენისაი“-დან იწყება. მთავარი კი მაინც ისაა, რომ „საქართველო ღეთისმ-შობლის წილხვედრი ქვეყანაა“. უდიდესი მნიშვნელობა აქვს აგრეთვე ბაგრატიონთა სამეფო ღინასტიის ბიბლიური წარმომადელობის რწმენას.

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

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

ეს სამუშაო ფიხტემ ჩაატარა თავისი ლექციების ციკლით „მიმართვა გერმანელი ერისადმი“. მტკიცე სულის მამაცი ფილოსოფოსი ალაგზნებს დამარცხებისგან დათრგუნულ გერმანელებს და აღვიძებს მათში გამარჯვების რწმენას, ბრძოლის წყურვილს.

ამიტომ ყველას, ვინც უარყოფითად აფასებს ფიხტეს ამ ნაშრომს, ცუდად ესმის მეცნიერების ადგილი ცხოვრებაში; კერძოდ, გადაჭარბებულად აფასებს მას; სხვათაშორის, ხელოვნების, მხატვრული აზროვნების ხარჯზე.

მაგრამ ფიხტეს ამ პატრიოტულად შთაგონებულ ლექციებს არც ღინჯი და ღრმა მეცნიერული დასაბუთება აკლდა. ფიხტე იძლევა გერმანული მესიანიზმის ფილოსოფიური იდეის ლინგვისტურ და ფსიქოლოგიურ დაფუძნებას. წინაწარ ვიტყვით, რომ ფიხტეს ამ, ისევე როგორ ბეერმა სხვა, იდეამ გავლენა იქონია ჰეგელზე. დიდი გერმანელი ფილოსოფოსი თავის ისტორიის ფილოსოფიაში თითქმის სიტყვა-სიტყვით გაიმეორებს ფიხტეს იდეას და მისეულ დასაბუთებასაც (იხ. ჰეგელი, თხზ. ტ. VIII, მოსკოვი-ლენინგრადი, 1935, შესავალი, რუსულ ენაზე).

ფიხტეს თანახმად, ევროპელი ხალხები ისტორიაში განსხვავებულ როლს ასრულებენ. ამ განსხვავების კელევისას ფიხტე ევროპელ ხალხებს ორ ძირითად ნაწილად ჰყოფს – რომანულ ხალხებად და გერმანულ ერად. უკანასკნელში გულისხმობს ყველა გერმანულენოვან ხალხს, ესე იგი, გერმანიაში და მის ფარგლებს გარეთ მცხოვრებ გერმანულ ენაზე მოლაპარაკე ხალხებს. ამ დროს იგი რატომღაც დუმილით უვლის გვერდს ინგლისელებს. არ ეხება სლავებსაც. საბუთად ის მოაქვს, რომ მათ, ესე იგი, სლავებს, ჯერ არაფრით გამოუჩენიათ თავი. მაშასადამე, ვერც რამე გარკვეულს იტყვიო მათს შესახებ.

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

ფიხტე არ ერიდება საკითხის წმინდა ლინგვისტურ ასპექტებს, რადგან ამ საკითხების გარკვევას დიდი მნიშვნელობა აქვს გერმანული მესიანიზმის ფილოსოფიური იდეის დაფუძნებისთვის. საგანსა და სი-

ტყვას შორის კავშირი, როგორც ფიხტე ამბობს, თავიდან მეტ-ნაკლებად თვითნებურია.

მაგრამ აქაც, ნიშნების შერჩევის დროს, ადგილი აქვს შეფასებას. ენის განვითარებასთან ერთად ამ შეფასების როლი იზრდება. სიტყვებს ზნეობრივი მნიშვნელობა ენიჭება – ისინი პრაქტიკულად წარმართავენ ადამიანს. სხვაგვარად, ენის შეთვისებით ადამიანი გარკვეულ ზნეობას იღებს.

ფიხტე ამაში არ ცდება. მაგალითად, სიტყვა „სამშობლო“ ქართველს ეუბნება, რომ მისი მშობლები და წინაპრები აქ ცხოვრობენ და აქ არიან დაკრძალულნი; მაშასადამე, მან არ უნდა მიატოვოს ისინი. სიტყვა „თავისუფლება“ მას ეუბნება, რომ ის თავის თავზე მეტი უნდა გახდეს, უნდა გაბატონდეს მასზე; არ აჰყევს თავის სისუსტეებს. სიტყვა „სიცოცხლე“ გვეუბნება, რომ სანამ ცოცხალვართ, უნდა ვენთოთ, ვათობოდეთ, ენერგიას ვასხიევდეთ, არ უნდა ჩაექრეთ და ასე შემდეგ. ფიხტე გვარწმუნებს, რომ ენას გიგანტური გავლენა აქვს ინდივიდის აზროვნებაზე და ზნეობაზე.

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

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

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

ფიხტეს ეს დასკენა საინტერესოა, მაგრამ სადავო. ძნელი სათქმელია, თუ რამდენად დაეთანხმებიან ამ ჰიპოთეზას რომანული ენის ლინგვისტები. მაგრამ ფიხტეს ჰიპოთეზას გარკვეული საფუძველი უთუოდ აქვს და ნამდვილად იძლევა ფიხტესთვის სასურველი დასკენების გამოტანის საშუალებას.

გერმანულ ენას არ განუცდია მსგავსი აღრევა. ის განვითარდა თავისი საკუთარი ფესვებიდან. ის მუდამ ნათელი იყო და ყოველთვის რწმუნდა გერმანული ზნეობის ნაცად იარაღად.

ფიხტე გვთავაზობს საინტერესო მიგნებებს: სიტყვა „deutsch“ (გერმანული) ნაწარმოებია სიტყვის-გან „deutlich“ (ნათელი); აგრეთვე უკავშირდება იგი სიტყვას „deuten“ (განმარტება). გერმანული ენა ნათელია მისი მარტივი, ერთგვაროვანი ფესვების გამო – ის არაა შერეული სხვა ენებს. ამ წარმომადელობითი და შინაგანი ერთიანობის, მთლიანობის გამო ფიხტე გერმანელებს ურად მოიხსენიებს, რომანელებს კი მხოლოდ ხალხებად.

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

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

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

რომანული ხალხები მესამე პერიოდის პრინციპებს ატარებენ. მათი გაქანება და სულისკვეთება ამ პერიოდით შემოფარგლება. მათი ენები ენათესავენა ლათინურსაც და გერმანულსაც. ეს ხდის მათ იდეალურ მედიატორებად. მათ შეუძლიათ ძველი კულტურული მემკვიდრეობის ათვისება და გადაცემა სხვა ეპოქის ადამიანებისთვის. მაგრამ მათ არ ძალუძთ ორიგინალური კულტურული შემოქმედება.

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

შესაბამისად, თავისუფლება მათ თვითნებობად გაიგეს. როცა ისინი უარყოფენ თავისუფლებას, უარყოფენ მხოლოდ იმიტომ, რომ თვითნებობად ეჩვენე-

ბათ იგი. ასევე, როცა თვითნებობენ, დარწმუნებულნი არიან, რომ თავისუფლები არიან. განსჯა ვერ არჩევს ერთმანეთისგან თვითნებობას და თავისუფლებას.

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

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

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

ფიხტეს ეს მესიანიზმი ნაცისტური იდეოლოგიის პირველ ნიმუშად მონათლეს ნაცისტებმა. ამიტომ ისინი ამაყად იმოწმებდნენ ფიხტეს ავტორიტეტს. 1945 წლამდე ბერლინის უნივერსიტეტის სააქტო დარბაზს ამშვენებდა ფრესკა, რაზეც გამოსახული იყო ფიხტეს მიმართვა გერმანელი ერისადმი.

საინტერესოა, რომ ნაცისტების შეცდომა და დანაშაული გაიმეორა ლიბერალურმა დასავლეთმა, როცა მოკავშირეთა მიერ ნაცისტების დამარცხების შემდეგ ეს ფრესკა ჩამოხსნეს. ამ უესტიით ისინი, ცხადია, დაეთანხმნენ ფიხტეს „მიმართვის“ ნაცისტურ შეფასებას და ინტერპრეტაციას. ვერც ნაცისტები და ვერც ლი-

ბერალები ფიხტეს შეფასებისას ეერ გასცილდნენ პროპაგანდისტულ დემაგოგიას.

საკვირველია, რომ ამ შემთხვევაში დიდი ინგლისელი ფილოსოფოსი ბერტრან რასელი მათს თანამოაზრედ მოგვევლინა: „ფიხტე მნიშვნელოვანია არა როგორც წმინდა ფილოსოფოსი, – ამბობს რასელი, – არამედ როგორც გერმანული ნაციონალიზმის თეორიული ფუძემდებელი თავის „მიმართვაში გერმანელი ერისადმი“. აქ ის ცდილობს გაამხნევოს ნაპოლეონის მიერ იენასთან დამარცხებული გერმანელები... „მე“, ვითარცა მეტაფიზიკური ცნება, გერმანელებს ადვილად ერეოდათ ემპირიულ ფიხტეში. რაკილა „მე“ გერმანელია, აქედან გამომდინარეობდა, რომ გერმანელები ყველა სხვა ერზე მაღლა დგანან. „გქონდეს ხასიათი და იყო გერმანელი, – ამბობს ფიხტე, – უეჭველად ერთი და იგივეა!“. ამ ნიადაგზე მან შეიმუშავა ნაციისტური ტოტალიტარიზმის მთელი ფილოსოფია, რასაც ძალიან დიდი გავლენა ჰქონდა გერმანიაში” (21. 841).

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

რა შეიძლება იყოს ყოველივე ამაში ცუდი? შემოქმედების დიადი ნიმუშების სხვისთვის შეთავაზებაში რამ უნდა დაგანახოს „ნაციონალური ტოტალიტარიზმი“?! ეს გვაგონებს ლიბერალური დასავლეთის მიერ სულ ახლახან ზვიად გამსახურდიას „საქართველოს სულიერი მისიის“ განმარტებას „პროვინციულ ფაშიზმად“. დასავლეთის ამ უშნო ლიბერალიზმს მოკ-

ყვა მეოცე საუკუნის დასასრულს საქართველოს საქმეებში დასავლეთის ცუდი ჩარევა, სისხლიანი ძალადობა ხალხის მიმართ და საქართველოს იავარყოფა.

ფიხტეს უწუნებენ დიადი ფილოსოფიური იდეების შეთავაზებას მსოფლიოსთვის! ნეტავ ლიბერალები ქმნიდნენ და გეთავაზობდნენ დიად ფილოსოფიურ იდეებს! ეინ იქნებოდა ამის წინააღმდეგი?! მაგრამ სულ სხვაა, როცა ისინი პქმნიან ფრიად საეჭვო „პროექტებს“ და ძალათი გვახევევენ თავზე. ამის წინააღმდეგი დიახაც ვიქნებით და დაუმორჩილებლობის დროს სწორედ ფიხტეს დავიმოწმებთ, მათ მიერ „ნაციისტ ტოტალიტარისტად“ გამოცხადებულს.

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

აი ეს სიტყვა „ბატონობა“ აფრთხობთ ლიბერალებს და სულ „ნაციზმი“ და „ტოტალიტარიზმი“ ელანდებათ. ოღონდ აღსანიშნავია, რომ ისინი სრულიად მშვიდად გრძნობენ თავს ამერიკული დოლარის, ევროს და ევროატლანტური სამხედრო ალიანსის ბატონობის დროს. ფიხტე კი, მათგან განსხვავებით, ცდილობს ადამიანის გათავისუფლებას ფულის და სამხედრო ბლოკების ბატონობისგან. ის იღვწის ადამიანის სულიერი აღორძინებისთვის და ამ დიად საქმეში გერმანული კულტურის იმედი აქვს. სულ ესაა მისი „ნაციზმი“ და „ტოტალიტარიზმი“.

ახალ ეპოქაზე გადასვლის გზას ფიხტე ეძებს არა პოლიტიკურ ან ეკონომიკურ რეფორმებში, არამედ აღზრდაში. აღზრდისა და განათლების მთავარ ამოცანად კი მას ესმის „ადამიანში მყარი და შეუმცდარი კეთილი ნების აღზრდა“ (26. 73).

აღზრდა ნამდვილი ხელოვნებაა. ეს არის „ადამიანის მთლიანად ადამიანად გადაქცევის ხელოვნება“ (26. 95). აღზრდა, როგორც პროცესი, გარეგანია, მაგრამ მთელი მისი შინაარსი მხოლოდ შინაგანის ამოქმედებაა.

ადამიანი არის „მარადიული რგოლი ღვთაებრივი ცხოვრების გამოცხადების ჯაჭვში“ (26. 91). მაგრამ ადამიანი მიკრულია ნივთებს, გარეგან გამღიზიანებლებს და ვერა გრძნობს თავის ამ შინაგან განძს. სწორედ ამისთვის არსებობს აღზრდა. მან უნდა უჩვენოს ადამიანს თვით მასში არსებული ღვთაებრივი ცხოვრება ახსნის, საუბრის, ცოცხალი მაგალითების გზით.

ადამიანი ხელმძღვანელობს „ბუნდოვანი გრძნობით“. ეს გრძნობა ზედაპირზე სრიალებს. მას ერთეული საგნები ეჩვენება არსებულად და, მაშასადამე, თავისი მისწრაფების საგნად. შესაბამისად, ადამიანს იტაცებს სიამოვნება, რასაც იძლევა სასურველი საგნის ფლობა.

სულ სხვაა, როცა განსჯა მაღლდება კანონებამდე, რომლებიც მართავს ამ ერთეულ საგნებს. ამჯერად ადამიანს მისწრაფების საგნად აქვს კანონი, ცხოვრების წესი. ადამიანს იტაცებს არა სიამოვნება, არამედ თვითონ სულიერი აქტიუობა, „ნათელი შემეცნება“ და მასზე დამყარებული „სწორად ცხოვრება“ ანუ ზნეობრივი ქცევა.

პირველ შემთხვევაში ადამიანი მოქმედებს იძულებით. მისი მოქმედებითობა ცხოველურია. მეორე შემთხვევაში ადამიანი მოქმედებს, როგორც საკუთრივ ადამიანი; ესე იგი, თვითონ, თავისუფლად.

ფიხტე სწორედ ასეთ მოქმედებას უწოდებს ნამდვილ მოქმედებითობას. სიამოვნების მძებნელი ადამიანი „ენებითი მხარეა“. მისი მოქმედებითობა მხოლოდ პირობით ითქმის. ის ვნებების ტყვეა და თითქოს ძილის მდგომარეობაშია. მხოლოდ შემეცნებელი და შემეცნების საფუძველზე მცხოვრები ადამიანია „ფიხტე“. მხოლოდ ის მოქმედებს თვითონ, თავისუფლად.

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

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

ეს, როგორც ფიხტე ფიქრობს, არაა ეფექტური და მომგებიანი. გარეგანი აღზრდა ძალადობაა და უკურეაქციას იწვევს. ადამიანმა შეიძლება აითვისოს ეს ნორმები და გამოიყენოს კიდეც, მაგრამ ვერ გაითავისებს. მისი ცნობიერება გაორდება და დასნეულდება. ამით აიხსნება სასწავლო პროცესის მუდამ თანმხლები ნევროზები. აღსაზრდელი იმთავითვე უკუაგდება გარედან თავსმოხვეულ ნორმებს, რადგანაც ისინი ზღუდავს მის თავისუფლებას. ამიტომ აღზრდა შედეგს ვერ აღწევს.

ზოგი აღსაზრდელი კი თვინიერად ემორჩილება, დაჰყვება აღზრდას; მაგრამ სამაგიეროდ მისი „მე“ ამდროს ორად იხლიჩება. ადამიანი სულიერად სნეულდება და, მაშასადამე, აღზრდა ვერც აქ აღწევს მიზანს.

ახლებური, ფილოსოფიური აღზრდა შინაგანია. აღსაზრდელს ისეთი შთაბეჭდილება უნდა დარჩეს, რომ თვითონ სურს ის, რასაც მისგან მოითხოვენ. ასეთი დახვეწილი აღზრდა მხოლოდ ღრმა, ფილოსოფიური აზროვნების კულტურას შეიძლება ემყარებოდეს. ამას კი მხოლოდ „ჩაკეტილი საფაჭრო სახელმწიფო“ უზრუნველყოფს.

ეს სახელმწიფო „ჩაკეტილია“ იმ აზრგაგებით, რომ ზღუდავს „ბუნებრივ მიდრეკილებებს“ – არ დაუშვებს „კონკურენციის ბუნებრივი მექანიზმის ბატონობას და თვითონ კისრულობს შრომის მთელ ორგანიზაციას. მან უნდა განსაზღვროს ყველა მოქალაქის სამუშაო და შრომის ანაზღაურება. მაგრამ ასეთი ორგანიზაცია ითხოვს, რომ სახელმწიფომ თავის ხელში

აიღოს საქონლის შემოტანა და გატანა, ესე იგი, მთელი ვაჭრობა სხვა სახელმწიფოებთან" (11. 183).

მხოლოდ ასეთი, ფილოსოფიაზე, კერძოდ, „მეცნიერების შესახებ მოძღვრებაზე“ დამყარებული სახელმწიფო შეეგუება ფილოსოფიურ აღზრდას.

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

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

„ისტორიის დასასრული“

(ფიხტედან ფუკომდე)

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

მაგრამ „ველურიის გამარჯვება“, ცხადია, ამავე დროს ნიშნავს „ნორმალური ხალხის“ დამარცხებას. ეს გამოიხატა „გონიერული ინსტინქტის“ გაქრობით; ინსტინქტისა, რაც აქამდე განაპირობებდა კაცობრიო-

ბის გონებრივ მიღწევებს, სულიერ ძალისხმევას, მშვიდობიან ცხოვრებას.

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

ფიხტე ყურადღებით აკვირდება ამ პროცესს – „დამოუკიდებლობის აფექტს“, როგორც იგი უწოდებს, და მის პერსპექტივას. ფილოსოფიურად ამ ვითარებას კარგად გამოხატავს კარტეზიანული დებულება „ვაზროვნებ, მაშასადამე, ვარსებობ“.

ეს ნიშნავს, რომ ადამიანმა საკუთარი თავი აღმოაჩინა ერთადერთ უეჭველ ფაქტად. ერთადერთი, რაც უეჭველია, ჩემივე არსებობაა. თუ ძველად ადამიანი საკუთარ არსებობას ვერც კი ამჩნევდა და უეჭველად მხოლოდ გარესამყარო და ღმერთი ესახებოდა, ახლა ის ზედმეტად მგრძნობიარე გამხდარა საკუთარი არსებობის მიმართ. ეს მას ყოველ წამს ახსოვს. ხოლო თუ ძველად ადამიანს მიწყივ თვალწინ ედგა ბუნება და სხვა ადამიანები, ღვთის ზებუნებრივი ძლევამოსილება, ახლა ეს ცნობიერება გაფერმკრთალებულა. მათ არსებობაში რაღაც სხვამ უნდა დამარწმუნოს. უპირობო მხოლოდ საკუთარი არსებობის რწმენაა.

მაგრამ ეს კარტეზიანული სოლიფსიზმი მხოლოდ თეორიულია. პრაქტიკულად, ასე ვთქვათ, ეგზისტენციურად კი დეკარტს შუა საუკუნეების თეოლოგიით სწამს ღმერთი. ეს მის მიერ შემდეგნაირადაა გამოთქმული: cogito–დან უნდა მოხდეს ღვთის დედუქცია; თითქოს მე ჩემს თვითცნობიერებაში აღმოვაჩენ უსასრულო არსების მზამზარეულ იდეას.

გვახსოვს ის სოფიზმები, რითაც დეკარტი ცდილობს ღვთის არსებობის დამტკიცებას. აქ მისი ორიგინალურობიდან აღარაფერი რჩება. ის პირდაპირ იმეორებს ანსელმის არგუმენტაციას.

შეიძლება დაბეჯითებით ითქვას, რომ ამ მხრივ ფიხტეც ნამდვილი კარტეზიანელია. მასაც სწამს, რომ თვითცნობიერების ჭიდან შეიძლება მარგალიტების ამოზიდვა. კერძოდ, ადამიანი მასში აღმოაჩენს ზნეობრივ კანონს და თავისუფლად დაიწესებს მას ცხოვრების სახელმძღვანელოდ.

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

ეს აშკარა წინააღმდეგობა სოლიფსიზმსა და ღვთის რწმენას შორის უფრო ღრმად და ტრაგიკულად დიდმა რუსმა მწერალმა ფეოდორ დოსტოევსკიმ გაიაზრა. მან ყურადღება მიაქცია წინააღმდეგობას: თუ თავისუფალი ვარ, მაშინ ზნეობრივი კანონის ძალა ჰქრება, სინდისი ადამიანის ანაბარა რჩება და მოირყევა. ამ დროს მე „ბონაპარტე“ ვარ და კანონებს სხვებისთვის ექმნი; არავითარ შემთხვევაში – ჩემთვის. მე გამონაკლისი ვარ. სხვები კი „მღილები“ არიან და თვინიერად ემორჩილებიან დაწესებულ ნორმებს.

ხოლო თუ ზნეობრივ კანონს ემორჩილები, მაშინ მე თავისუფალი არ ვარ და არავითარ შემთხვევაში არ ვიწესებ მას თვითონ. მე „მღილი“ ვარ და მას სხვა, ვიღაც „ბონაპარტე“ მიწესებს.

„დანაშაულისა და სასჯელის“ გმირს, რასკოლნიკოს, აინტერესებს თვითშემეცნება: თავისუფალია იგი, თუ მონა, „ბონაპარტე“ თუ „მღილი“? რასკოლნიკოს არ ეეჭვება, რომ ადამიანი პიროვნება უნდა იყოს. მხოლოდ „ბონაპარტობაა“ ღირსეული ცხოვრება. მხოლოდ ეს შეიძლება იყოს ადამიანური თავმოყვარეობის ნამდვილი საფუძველი.

მაგრამ საიდანღა შემიძლია ვიცოდე, რომ „თვითონვე ვუწესებ კანონს ჩემს თავს“, ესე იგი, თავისუფალი რომ ვარ? რასკოლნიკოს ერთადერთი პასუხი აქვს: მე უნდა მოვკლა პრინციპი! აი რა დამარწმუნებს მისგან თავისუფლებაში.

თუ დეკარტი და ფიხტე ებლაუტებიან ღვთის იდეას, რასკოლნიკოვი ცდილობს ამ იდეის მოკვლას. სხვაგვარად „თვითობა“ თავის მოტყუება იქნება. ახალგაზრდა, ნერვიული სტუდენტი ჰკლავს მევახშე დედაბერს და, წინასწარი განზრახვის გარეშე, მის თანმხლებ მეორე დედაბერსაც.

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

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

მაგრამ დასავლური ცივილიზაციის ისტორია სხვა გზით წარიმართა. ფიხტესეულ რწმენას გონებისადმი,

რითაც ის ეპოქა იყო აღბეჭდილი, წერტილი დაუსვა ფრანგული რევოლუციის იდეალების დამარცხებამ.

აღბათ, არავის ეს მარცხი ისე შთამბეჭდავად, ნამდვილი აპოკალიფსური სიმძაფრით არ გამოუხატავს, როგორც მარქსს: „ბურჟუაზიამ, სადაც კი შეაღწია, ყველგან მოსპო ფეოდალური, პატრიარქალური, იდილიური ურთიერთობანი; ულმოვლად დაამსხვრია ჭრელა-ჭრულა ფეოდალური ხუნდები, რითაც ადამიანი თავის „ბუნებრივ მბრძანებელს“ იყო მიჯაჭვული და მან არანაირი სხვა ურთიერთობა არ დატოვა ადამიანებს შორის, გარდა შიშველი ინტერესისა და უსულგულო „ნაღდი ანგარიშისა“. ეგოისტური ანგარიშიანობის ყინულწყალში ჩაახრჩო მან წმინდა თრთოლვა რელიგიური ექსტაზისა, რაინდული ენთუზიაზმისა, ფილისტერული მგრძნობიარობისა. ადამიანის პირადი ღირსება მან საცვლელ ღირებულებად აქცია და აურაცხელი ნაბოძები თუ ღირსეულად დამსახურებული თავისუფლების ადგილას ერთი თავისუფლება წამოასკუპა – თავისუფლება უსინდისო ვაჭრობისა. ერთი სიტყვით, რელიგიური და პოეტური ილუზიებით შეფარული ჩაგვრა მან შეცვალა ღია, ურცხვი, პირდაპირი, გულქვა ჩაგვრით. ბურჟუაზიამ წმინდა შარავანდედი ახადა მთელ რიგ საგნებს, უწინ რომ ეთაყვანებოდნენ და მოწიწებით შეჰფრფინებდნენ. ექიმი, იურისტი, ეკლესიის მსახური, პოეტი, მეცნიერი მან თავის დაქირავებულ, ხელზე მოსამსახურედ აქცია. ბურჟუაზიამ ოჯახურ ურთიერთობას ჩამოახია გულის ამაჩუყებლად სენტიმენტალური საბურველი და დაიყვანა ისინი წმინდა ფულად ურთიერთობებზე“ (20. 109-110).

ამ ვითარებას, რაშიც აღმოჩნდა დასავლეთელი ადამიანი, ფრიდრიხ ნიცშემ „ღმერთის სიკვდილი“ უწოდა. „თვითობის“ მოპოვების ისტორიული პროცესი, რაზეც ფიხტე ღიდ იმედებს ამყარებდა და რასაც ღიადი თავისუფლების მზის ამოსვლად განმარტავდა, „ღმერთის სიკვდილით“ დასრულდა. დეკარტის cogito-დან

ღმერთის, ხოლო ფიხტეს თვითცნობიერებიდან ზნეობრივი კანონის დედუქცია ვერ მოხდა.

გამართლდა დოსტოევსკის წინასწარმეტყველება. „მე“-ს, „თვითობის“ აკვიატებულმა იდეამ, თავისუფლების პროტესტანტულმა პრინციპმა ღმერთი შეიწირა. „მე“-სა და ღმერთის გაერთიანების პროტესტანტული ძიება, რაც ფიხტეს მთელი ფილოსოფიის ანი და ჰოვია, დასრულდა „მე“-ს გაღმერთებით. სწორედ ამას ნიშნავს ზეკაციის მოვლენა ნიცშეს ფილოსოფიაში.

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

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

ერთადერთი, რაც აქ ჯერ კიდევ შემორჩა ფიხტეს უტოპიიდან, „რომანტიული ესთეტიზმი“ იყო. „ზეკაცი“ სრული ანტიპოდია ფიხტეს ზნეობრივი ადამიანისა, მაგრამ ჰგავს მას შინაგანი სიდიადით, გმირული სულით. ნიცშეს „ღმერთი მოკედა“ ნიშნავდა ქრისტიანული, ზნეობრივი ღმერთის სიკვდილს. ხოლო დიადი, ყოველდღიურობაზე უპირობოდ ამაღლებული, გმირული სულის „ღმერთი“ განაგრძობდა არსებობას ზეკაციის სახით.

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

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

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

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

გენიოსის დგომას თავის კანონზე მაღლა იენის სკოლის რომანტიკოსთა მთავარი თეორეტიკოსი და მებაირახტრე ფრიდრიხ შლეგელი ირონიას უწოდებდა. ირონიის გარეშე ამ გენიალობას, უბრალოდ, ვერ მოვიაზრებთ. ნიცშეს ზეკაცი სწორედ ასეთი შემოქ-

მედია ისტორიისა. ის ჰქმნის ადამიანებისთვის სასტიკ ღმერთებს და ღვთისმოშიშებად აქცევს ადამიანებს. თვითონ კი ირონიით უყურებს ამ ღმერთებს, რადგან თავის „უსასრულო სუბიექტურობაში“ თვითონაა ერთადერთი ღმერთი.

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

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

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

ამ აზრგაგებით, აღარ არსებობს საზოგადოება. ის დაიშალა „სოციალურ ჯგუფებად“. ამგვარი ჯგუფების გროვას კი შეიძლება, თანამედროვე ფიზიკის ტერმინოლოგიასთან მიმგვანებით, „ქვანტური საზოგადოება“ ვუწოდოთ. „საზოგადოება იქცა ქვანტურ საზოგადოებად – ის სოციალური ჯგუფების გროვაა. ...პიროვნება ეკუთვნის არა „დიდ თემობას“, არამედ

მცირე სოციალურ ჯგუფს. ის ამ ჯგუფის ნაწილაკია, მიკროადამიანია. მას აღარა აქვს შინაგანი განზომილება – ზნეობრივი ცნობიერება. მან მხოლოდ სამართლებრივი ნორმები იცის. ის „ლიბერალური საზოგადოების მოქალაქეა“ (6. 246 – 247).

მეტაფიზიკური ტერმინებით რომ ვთქვათ, ადამიანმა დაჰკარგა მიმართება აბსოლუტთან. ის „ნივთებითაა მოჯადოებული“ (2. 28-37).

თუ ადამიანში ვიგულისხმებთ ბიბლიურ შინაარსს – „ღვთის ხატებასა და მსგავსებას“, მაშინ ჩვენს დროში „ადამიანი მოკვდა“. თანამედროვე ფრანგმა ფილოსოფოსმა მიშელ ფუკომ ამ ვითარებას, მართლაც, „ადამიანის სიკვდილი“ უწოდა.

„ღმერთის სიკვდილი“ სწორედ აქეთკენ იყო მიმართული, რადგან ღმერთი მუდამ ადამიანობის უმაღლეს ინსტანციად მოიაზრებოდა კულტურის ისტორიაში. ის, რაც ფიხტეს მიერ შენიშნული „თვითობისგან“ განვითარდა, „ადამიანის სიკვდილი“ და „ისტორიის დასასრულია“: შედეგი, რისი წარმოდგენაც კი გერმანელ ფილოსოფოსს თავზარს დასცემდა.

მაგრამ აქედან გამოსავალი ისევ ფიხტეს და მის მსგავს მოაზროვნეთა ხელახლა წაკითხვა და კარგად გააზრებაა.

1. გოგიბერიძე მოსე, რჩეული ფილოსოფიური თხზულებები, ტ. II, თბილისი, 1971;
2. კვარაცხელია ნაპო, ადამიანი და მეტაფიზიკა, თბილისი, 2005;
3. ქართლის ცხოვრება, ტ. II, თბილისი, 1959;
4. ჭავჭავაძე ილია, თხზ. სრული კრებული ტ. II, თბილისი. 1941;
5. ჭავჭავაძე ილია, თხზულებანი, თბ. 1984. გვ. 208;
6. ხასია ზურაბ, „მეტაფიზიკური ნიჰილიზმი“ თბ. 2008;
7. ხასია ზურაბ, სოციალური ფილოსოფიის ისტორია, თბილისი 2008;
8. Бэкон Фрэнсис - Сочинения в 2-х томах т.1. Москва, Мысль, 1971;
9. Бур М., Ирлиц Г. Притязание разума. Из истории немецкой классической философии и литературы. — М., Прогресс, 1978;
10. БУР М. ФИХТЕ МОСКВА. «МЫСЛЬ» 1965;
11. Виндельбанд В. - История новой философии. Том II. От Канта к Ницше СПб. 1905;
12. Гайденко П.П. Философия Фихте и современность. — М.: Мысль, 1979;
13. Гегель - Сочинения. В 14 томах. т. 8. М.-Л., 1935;
14. Гейне Генрих Собрание сочинений. Т. 6:К различному пониманию истории. К истории религии и философии в Германии. Романтическая школа. Духи стихий. Флорентинские ночи. — М., 1958
15. Гулыга А. В. Немецкая классическая философия. ... М.: Рольф, 2001;
16. Декарт Рене. Избранные произведения. М., 1950;
17. Кант Иммануил. Сочинения в шести томах. Том 6. М.: Мысль 1965;

18. Кант Иммануил, Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане. 1784 Сочинения в шести томах. М., "Мысль", 1966.-(Философ. наследие). Т. 6.- 1966. 743 с.- С.5-23;
19. Кант Иммануил. Критика способности суждения. СПб., 2001;
20. Маркс и Ф. Энгельс. Избранные сочинения в 9 т.т. 1. Москва: Мысль, 1979;
21. Рассел Бертран, История западной философии. Новосибирск. 2003;
22. Руссо Жан Жак."О причинах неравенства", СПб, 1907;
23. Толстой Лев, «Избранное» М., «Правда» 1986;
24. Философия истории. Антология, М.,1995;
25. Фихте Иоганн. Сочинения, Минск, 1997;
26. Фихте Иоганн Готлиб, Речи к немецкой нации. СПб, Наука, 2009;
27. Фишер К. История новой философии. Т. 6. Фихте: Его жизнь, сочинения и учение Спб. 1909;