

რევაზ გორდეზიანი

**ადამიანის (DASEIN) პრობლემა
მარტინ ჰაიდეგერის
„ფუნდამენტურ ონტოლოგიაში“**



გამომცემლობა Carpe diem
თბილისი 2012

უკ (UDC) 111.1
გ-702

რედაქტორი: საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული
აკადემიის ვიცე-პრეზიდენტი,
აკადემიკოსი გურამ თევზაძე

რეცენზენტები: ალექსანდრე ალადაშვილი,
ფილოსოფიის მეცნ. დოქტორი
ვაჟა ნიბლაძე,
ფილოსოფოსი

© რევაზ გორდეზიანი, 2012

© გამომცემლობა Carpe diem, 2012

ISBN 978-9941-0-5024-4

გამომცემლისაგან:

მ. ჰაიდეგერი თავის ექსისტენციალისტურ მოძღვრებას უწოდებს „ფუნდამენტურ ონტოლოგიას“, რადგან მის მიზნად თვლის „ყოფიერების საზრისის“ (Sinn von Sein) გარკვევას. თუმცა ამგვარი მიზნის გამოცხადება, ე. ი. ყოფიერების ნამდვილი საზრისის ძიება XX ს-ში, როცა ფილოსოფიას მრავალი საუკუნეების ისტორია აქვს გავლილი, უჩვეულოდ და საოცრად ჩანს, მაგრამ მ. ჰაიდეგერის ფიქრით, ეს გამართლებულია, რადგან დღემდე ტრადიციულ ონტოლოგიაში არავინ არ იყო ღრმად ჩანედომილი ნამდვილად „ყოფიერების საზრისის“. ამიტომ უნდა მოხდეს ტრადიციული ონტოლოგიის გადაფასება, დესტრუქცია. ფილოსოფიის წინსვლა, რაც ყოფიერების ფარული საზრისის გარკვევას ცდილობს, ნიშნავს ფილოსოფიის საფუძვლებისკენ უკუსვლას.

„ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ უმთავრესი მიზნის განხორციელებისთვის არსებობს მხოლოდ ერთადერთი გზა, ფიქრობს მ. ჰაიდეგერი. ეს მიზანი – „ყოფიერების საზრისის“ – ამოკითხვა მხოლოდ ერთადერთი ყოფიერიდან – ადამიანის სპეციფიკური ყოფნიდან („არსებობიდან“ – Dasein-იდან) არის შესაძლებელი.

ამიტომაც მ. ჰაიდეგერის ძირითადი შრომის – „ყოფიერება და დრო“ – ანალიზი ეხება ადამიანის სპეციფიკური ყოფიერების ფენომენოლოგიურ-ონტოლოგიურ კვლევას. მასში ღრმად და ნატიფად არის ნაკვლევი ადამიანის ექსისტენციალური ცხოვრების სხვადასხვა ასპექტები ე. წ. ექსისტენციალები (შიში, ძრწოლა, გაუცხოებულობა, უპიროვნობა (Man), „სიკვდილისკენ ყოფნა“, სინდისის ხმა, „წინნამსწრები გადანყვეტილობა“, ზრუნვა, დროულობა და სხვა).

მ. ჰაიდეგერის მიხედვით, ადამიანის ცხოვრება არის „ზრუნვა“ („Sorge“) ამ ტერმინის სპეციფიკური გაგებით, ხოლო „ზრუნვის“ ონტოლოგიური საზრისია „დროულობა“ („Zeitlichkeit“). „ყოფიერების საზრისის“ გაგება შესაძლებელია მხოლოდ ჭეშმარიტი დროის ჰორიზონტის გაგებით. ეს ნამდვილ დროს კი არის ექსის-

ტენციალური დრო, დროულობა, რომელიც დროის „ეულგარულ“ გაგებას, კოსმიურ ობიექტურ დროს გაგებას უდევს საფუძვლად.

„ნარსულ-განამყოებადი-მომავალი“ ანუ დროულობა აპირობებდა ტრადიციული მეტაფიზიკის (ონტოლოგიის) შეცდომას, როდესაც მას ყოფიერად და ყოფიერებად მიაჩნდა ის, რაც დროულობის ერთი მომენტის, „ექსტაზის“ განზომილებით იყო მოცემული: ყოფიერებად მას მიაჩნდა ის არსებული, რომელიც დროის ერთ სახეში, ანმყოში „აქ და ახლა“ იყო მოცემული.

ყოფიერების ნამდვილი „საზრისის“ გასაგებად ჩატარებული ადამიანის ექსისტენციალური ანალიზის შემდეგაც – (გავიხსენოთ, რომ ეს გზა ერთადერთი გზაა „ფუნდამენტალური ონტოლოგიის“ მიზნის მისაღწევად) – მ. ჰაიდეგერი კვლავ უცნაურ ვითარებას გვამცნობს: ვერც ამ ერთადერთი გზის გავლის შემდეგ ვერ ვაღწევთ „ყოფიერების იდუმალი საზრისის“ გაგებას. უფრო მეტიც, „ყოფიერების მეტაფიზიკამ“ (ონტოლოგიამ) ადამიანის ყოფიერებაზე (ექსისტენცზე) მოითხოვა დაყვანა და მეორეს მხრივ, ადამიანის ანთროპოლოგიურმა ძიებამ შეფერხება განიცადა ყოფიერების ნამდვილი საზრისის არქონების, არცოდნის გამო.

მ. ჰაიდეგერის მოძღვრების ამგვარი სტრუქტურა ჩვენ მასში არსებულ წინააღმდეგობაზე, სიძნელეზე მიმთითებლად მიგვაჩინა: საქმე ისაა, რომ მ. ჰაიდეგერმა თავის მოძღვრებაში მთავარი მიზნის მისაღწევ გზად აქცია ის, რაც სინამდვილეში ადამიანური აზროვნებისთვის (ფილოსოფოსობისთვის) მხოლოდ მიზანი, უფრო მეტიც, მიზანთა მიზანი შეიძლება იყოს. ეს არის ადამიანის „იდუმალი არსების“ გამჟღავნებისადმი ლტოლვა. მოაზროვნე ადამიანისთვის რა შეიძლება უფრო მნიშვნელოვანი, ახლობელი და შინაგანი იყოს თუ არა მისივე საკუთარი არსების თვითშემეცნება, თვითდადგენა და თვითსრულყოფა. ევროპაში ჯერ კიდევ სოკრატედან დაწყებული მოწოდება – ადამიანო, იცან შენი თავი! – წითელ ზოლად გასდევს მთელს ევროპულ და აღმოსავლურ ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ აზროვნებას და დღესაც იგი უმთავრესი, აქტუალური ტენდენციაა, ფილოსოფიური პრობლემაა

ახალი ფორმით: „ადამიანო, აირჩიე შენი თავი!“.

მ. ჰაიდეგერის ურთულესი მოძღვრების სწორი ინტერპრეტაცია უძნელესი ამოცანაა. ეს იმის გამოც, რომ მან საკუთარი ექსისტენციალური ტერმინების უჩვეულო ლექსიკონი შექმნა. ამიტომაც არსებობს ამ მოძღვრების სხვადასხვა ინტერპრეტაციები. ზოგჯერ ექსისტენციალიზმის დიდი წარმომადგენლებიც კი ვერ უგებენ ერთმანეთს (გავიხსენოთ მაგ. მ. ჰაიდეგერის და ჟ. პ. სარტრის ცნობილი დაპირისპირება „ჰუმანიზმის" ტერმინთან დაკავშირებით).

„ფუნდამენტალური ონტოლოგიის" ინტერპრეტატორთა შორის მაინც გამორჩეულია ორი თვალსაზრისი: 1) მ. ჰაიდეგერის მოძღვრება მიჩნეულია თავისებურ ონტოლოგიად და 2) „ფუნდამენტური ონტოლოგია" გაგებულია როგორც ონტოლოგიის ფორმით გადმოცემული ექსისტენციალური ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური ძიებების ერთ-ერთ საუკეთესო ნიმუში.

რევაზ გორდეზიანის ნაშრომში ორიგინალურადაა ინტერპრეტაციის მეორე ვარიანტის საფუძვლიანობის, სისწორის ჩვენება, დემონსტრირება: მ. ჰაიდეგერის მოძღვრება არის „გზაში ყოფნის", ჭეშმარიტების ძიების, თვითარჩევის", ადამიანის „თვითგანათების", „მეორედ დაბადების" უღრმესი ტენდენციის რეალიზაციის საუკეთესო ერთ-ერთი პარადიგმა.

მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიაზე უამრავი გამოკვლევა არსებობს უცხოეთში. სამწუხაროდ, ჩვენთან თითზე ჩამოსათვლელია. ვფიქრობთ, წინამდებარე ნაშრომი სამაგიდო წიგნი გახდება ყველასთვის, ვინც ჰაიდეგერის რთულსა და ღრმა ნააზრევში ჩახედვას მოინდომებს.



მარტინ ჰაიდუგური (1889 – 1976)

XX ს-ის დასავლეთის ფილოსოფიურ მიმდინარეობებს შორის ექსისტენციალიზმი ერთ-ერთი ყველაზე მეტად გავრცელებული და „თანამედროვე“ მიმდინარეობაა. მას ხშირად „ატომისა და შიშის, მარტოობისა და სიკვდილის ფილოსოფიას“ უწოდებენ. კარგა ხანია რაც ექსისტენციალიზმა გადალახა ვიწრო ფილოსოფიური წრისათვის დამახასიათებელი სკოლურ-ეროვნული ფარგლები და ფართო გავრცელება ჰპოვა მთელ რიგ ქვეყნებში. გერმანიიდან, სადაც იგი პირველი მსოფლიო ომის შემდეგ იწყებს ჩამოყალიბებას, ხოლო ოციანი წლების ბოლოსთვის როგორც დამოუკიდებელი ფილოსოფიური მიმდინარეობა ფორმდება, სწრაფად იკიდებს ფეხს იგი ევროპის, ამერიკის და აზიის ბევრ ქვეყანაში და მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ მსჯელობენ არა მარტო გერმანულ ექსისტენციალიზმზე, არამედ ფრანგულზე, ესპანურზე, იტალიურზე, რუსულზე, ამერიკულზე, იაპონურზე და სხვ. კარგა ხანია აგრეთვე რაც ექსისტენციალიზმმა გადალახა ფილოსოფიის საზღვრებიც და მტკიცედ მოიკიდა ფეხი ხელოვნებასა და ლიტერატურაში. დღეს უკვე ჩვეულებრივი გამოთქმებია: მწერალი-ექსისტენციალისტი, მხატვარი – ექსისტენციალისტი, კინორეჟისორი-ექსისტენციალისტი და სხვ. ექსისტენციალიზმის მთავარ წარმომადგენელთა შრომები თარგმნილია ევროპის მრავალ ენაზე, ხოლო ამ მიმდინარეობის შესახებ არსებობს უამრავი ლიტერატურა, რომელიც მიზნად ისახავს ჩანვდეს ექსისტენციალიზმის სპეციფიკას და არსებას.

ცნობილი პოლონელი ფილოსოფოსი ადამ შაფი თავის ერთ-ერთ შრომაში („მარქსი თუ სარტრი?“) წერს, რომ „უქანასკნელი წლების ჩვენი ინტელექტუალური ცხოვრების ყველაზე საინტერესო მოვლენა უეჭველად არის ექსისტენციალური გავლენის უეცარი „ამოხეთქვა“..., რომელიც არა მხოლოდ ფილოსოფიურად, არამედ უპირველეს ყოვლისა, აგრეთვე სოციოლოგიურად და ფსიქოლოგიურადაა საინტერესო“ (70, 11)..

ექსისტენციალიზმის მთავარი წარმომადგენლები საერთოდ

თავისებურ დამოკიდებულებას იჩენენ ფილოსოფიური მემკვიდრეობის მიმართ. ისინი ცდილობენ, ერთის მხრივ, ტრადიციული ფილოსოფიური აზროვნების ექსისტენციალისტურ ინტერპრეტაციას და მეორეს მხრივ, ტრადიციული მემკვიდრეობისადმი კრიტიკულად არიან განწყობილნი. ერთის მხრივ, ისინი ცდილობენ რაც შეიძლება მეტი თანამოაზრენი დაინახონ ფილოსოფიის ხანგრძლივ ისტორიაში და მეორეს მხრივ, აცხადებენ იმის პრეტენზიას, რომ ექსისტენციალისტური ფილოსოფია არის ახალი საფეხური დასავლეთის ფილოსოფიაში. მაშასადამე, ექსისტენციალისტების დამოკიდებულება წარსულისადმი ორმაგი ბუნებისაა: იგი კრიტიკულია და ამავე დროს ხასიათდება მისწრაფებით, რომ აღრინდელ მოაზროვნეებში ექსისტენციალისტური იდეები დაინახონ. ექსისტენციალიზმის და ტრადიციული მეტაფიზიკის დამოკიდებულების საკითხი ექსისტენციალისტურ ლიტერატურაში ფართოდ ცნობილი საკითხია და მ. ჰაიდეგერის ტერმინოლოგიით იწოდება ტრადიციული ონტოლოგიის დესტრუქციად.

როგორც საყოველთაოდ ცნობილია, ექსისტენციალიზმი წარმოიშვა და განმტკიცდა იმ პერიოდში, როცა მარქსისტულმა მსოფლმხედველობამ გაბატონებულ მდგომარეობას მიაღწია მსოფლიოს მრავალ ქვეყანაში. ცხადია ექსისტენციალიზმის დიდი წარმომადგენლებს გარკვეული პოზიცია უნდა დაეკავებინათ მარქსისტული ფილოსოფიის მიმართ. და ასეც მოხდა ისტორიის გარკვეულ მონაკვეთში, XX ს. შუა წლებში. სხვადასხვანაირი და თავისებური იყო გამოჩენილი ექსისტენციალისტების დამოკიდებულება მარქსისტული ფილოსოფიის მიმართაც: ექსისტენციალიზმის ზოგიერთი წარმომადგენელი საერთოდ უგულებელყოფდა მარქსისტულ ფილოსოფიას; ისინი არ ცნობდნენ დიალექტიკური და ისტორიული მატერიალიზმის მნიშვნელობას; ხოლო ზოგიერთი წარმომადგენელი კი, პირიქით, დიდად აფასებდა მარქსისტული ფილოსოფიის ისტორიულ მნიშვნელობას და არცთუ ისე იშვიათად ექსისტენციალიზმის ფილოსოფიურ-ისტორიულ წყაროდ სოკრატეს, აგუსტინეს, პასკალის, კირკეგორის, ნიცშეს, პუსერლის და სხვათა დასახელებასთან ერთად აღნიშნავდა ლ.

ფოიერბახის და კ. მარქსის როლსაც. ახალგაზრდა კ. მარქსის ნაწერებში, როცა კ. მარქსი ფოიერბახის ნაწილობრივი გავლენის ქვეშ იმყოფებოდა, ექსისტენციალისტები ცდილობდნენ აღმოეჩინათ მონათესავე იდეები.

უცნაურად მოსჩანს, მაგალითად, ის პოზიცია, რომელსაც მარქსისტული ფილოსოფიის მიმართ იკავებდა ექსისტენციალიზმის ფრანგი წარმომადგენელი ჟან პოლ სარტრი: მისი თვალსაზრისით, ისტორიული მატერიალიზმი ძირითადად სწორი მსოფლმხედველობაა, მაგრამ იგი ამავე დროს შეიცავს არსებითი ხასიათის ნაკლს; საქმე ისაა, ფიქრობდა სარტრი, რომ მარქსისტულ ფილოსოფიაში საზოგადოების ყოფიერების და მისი ისტორიის სწორედ დანახვასთან ერთად გვაქვს ერთეული ადამიანის ყოფნის სპეციფიკის, პიროვნების, ინდივიდის ყოფიერების მხედველობიდან გაშვება, დაკარგვა. ერთეული ადამიანის სპეციფიკური ცხოვრების შესწავლა, მისი ყოფიერების უცნობი ფენების გამომძვლავნება კი არის ექსისტენციალისტური ფილოსოფიის უმთავრესი პრობლემა სარტრის აზრით, რის გამოც მას შესაძლებლად მიაჩნდა მარქსისტული ფილოსოფიისა და ექსისტენციალიზმის ურთიერთდაახლოვება, ურთიერთშევისება.

რაც შეეხება ექსისტენციალიზმის დამაარსებლის მ. ჰაიდგერის დამოკიდებულებას მარქსისტული ფილოსოფიისადმი, ეს დამოკიდებულება შედარებით უფრო კრიტიკული იყო, ვიდრე მისი ფრანგი მიმდევრის პოზიცია. მ. ჰაიდგერის აზრით, ტრადიციული ონტოლოგიის (მეტაფიზიკის) ძირითადი ნაკლი, კერძოდ, „ყოფიერების“ საზრისის პრობლემის შეუმჩნეველობა, ყოფიერების პრობლემის არასწორი დასმა და შემდეგ არასწორი გადანყვეტა, ვრცელდებოდა აგრეთვე მარქსისტულ ფილოსოფიაზეც, ამასთან საყვედურობდა მას ადამიანის ყოფნის სპეციფიკურობის, მისი არსების პრობლემის სათანადოდ შეუფასებლობას.

ამასთან მ. ჰაიდგერი საგანგებოდ მიუთითებდა კ. მარქსის განსაკუთრებულ როლზე საკაცობრიო ფილოსოფიური აზრის ისტორიაში. იგი აღიარებდა მარქსისზმის უპირატეს როლს ისტორიის გაგების საკითხში ყველა თეორიებთან შედარებით, რაც

კი არსებობდა „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ წარმოშობამდე იმდენად, რამდენადაც მარქსიზმში ადამიანის ყოფიერების ისტორიის ასპექტი გაუცხოების ფენომენის პრიზმაშია დანახული.

ზემოთ თქმული უნდა მიუთითებდეს ექსისტენციალისტურ ფილოსოფიასთან დაკავშირებული პრობლემების შესწავლის საჭიროებაზე, რამდენადაც ექსისტენციალიზმის საფუძვლიანი შესწავლა (ისევე როგორც თანამედროვე საზღვარგარეთული ფილოსოფიის ნებისმიერი მიმდინარეობის შესწავლა) შესაძლებელს ხდის საზღვარგარეთულ ფილოსოფიურ მიმდინარეობათა ისტორიული გზების და ამ გზების ურთიერთკავშირის გათვალისწინებას.

ექსისტენციალისტური ფილოსოფიის შესწავლა, მისი სწორედ გაგება და განმარტება, მისი კრიტიკული დაძლევა, გარკვეულ სიძნელეებთან არის დაკავშირებული. ექსისტენციალიზმის ერთ-ერთი კომენტატორი (Foulquie) აღნიშნავს, რომ ამ ფილოსოფიის მთავარი წარმომადგენლების შრომები თავიდან ბოლომდე ნაკითხული არა აქვს მსოფლიოში ალბათ ათ კაცზე მეტს, ხოლო იმათი რიცხვი ვინც ეს ფილოსოფია გაიგო ათზე ნაკლებია. თუმცა ამგვარი აზრი გადაჭარბებულია და აზვიადებს საქმის მდგომარეობას, მაგრამ საყურადღებოა ის, რომ იგი მიგვითითებს ამავე დროს ექსისტენციალისტური ფილოსოფიის შესწავლასთან დაკავშირებულ განსაკუთრებულ სიძნელეზე. საქმე ისაა, რომ ფილოსოფიის ხანგრძლივი ისტორიის მანძილზე ალბათ ძნელად თუ მოიძებნება მეორე ისეთი მიმდინარეობა, რომელიც სირთულესა და ბუნდოვანებაში ექსისტენციალიზმს შეედაროს. ექსისტენციალისტური ფილოსოფიის სირთულე, ბუნდოვანება გამოწვეულია, ჯერ ერთი, მისი პრობლემატიკის უჩვეულობით და „სიღრმისეული“ ხასიათით, როგორც ამას თვითონ მ. ჰაიდეგერიც აღნიშნავს, აქვს რა მხედველობაში კვლევის მეცნიერული მეთოდების უკმარისობა და მეორეც, იმ არატრადიციულ, სპეციალურად გამოგონილ ტერმინთა სიმრავლით, რომლის გამოყენებასაც მიმართავენ ექსისტენციალიზმის მთავარი წარმომადგენლები. ისინი ძალიან ხშირად უარყოფენ, არ ცნობენ ფილოსოფიის ის-

ტორიაში დიდი ხნის წინათ დამკვიდრებულ ფილოსოფიურ ცნებების შინაარსს და მათ ახალ, საკუთარი თვალსაზრისისათვის ხელსაყრელ მნიშვნელობას აძლევენ. გერმანელ ექსისტენციალისტთა ფილოსოფიური აზროვნების მიმართ ეს განსაკუთრებით ითქმის; უჩვეულო ტერმინთა ლექსიკონის საგანგებო შესწავლის გარეშე ყოვლად შეუძლებელია მათი ფილოსოფიის გააზრება და ათვისება, ხოლო ზოგჯერ ასეთ შემთხვევებშიც კი მათი ფილოსოფიის ზოგიერთი ასპექტი მაინც ორაზროვნად გაგების საშუალებას სტოვებს. ცნობილი ნეოთომისტი ი. ბოხენსკი, ალგებს რა ექსისტენციალიზმს თანამედროვე ევროპული ფილოსოფიის სხვადასხვა მიმდინარეობებთან კავშირში, აღნიშნავს, რომ ექსისტენციალისტური ფილოსოფიის გადმოცემა უძნელეს ამოცანას წარმოადგენს ყველა მკვლევარისათვის, ხოლო ზოგჯერ ეს გადმოცემა შეუძლებელიც კი ხდება: ი. ბოხენსკის აზრით, დღემდე არავის არ გამოსვლია, მაგალითად, ფრანგი ექსისტენციალისტის გ. მარსელის ექსისტენციალისტური თვალსაზრისის დალაგება, ვინაიდან იგი საგანგებოდ უსისტემოა და ექსისტენციალისტური განცდების თავისუფალ გადმოცემას წარმოადგენს. ხოლო რაც შეეხება მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიის ინტერპრეტაციის სიძნელეს ი. ბოხენსკი მას უმთავრესად ხელოვნურად მოგონილ ძნელ ტერმინოლოგიაში ხედავს, აღნიშნავს რა ამასთან მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიური აზროვნების სტილის სინათლეს და მისი მოძღვრების კარგ მოფიქრებულობას, სისტემატურობას (26, 149).

ექსისტენციალისტური ფილოსოფიის სირთულით, მისი ტერმინოლოგიის ხელოვნურობით უნდა აიხსნას აზრთა ის სხვადასხვაობა, რასაც ადგილი ჰქონდა და აქვს მის შეფასებებისას. არ არსებობს საერთო, ერთი გარკვეული გაგება გამოჩენილ ექსისტენციალისტებისა. მათ შესახებ ხშირად ერთმანეთისადმი სრულიად სანინაალმდეგო დებულებებია გამოთქმული. ამასთან აზრთა სხვადასხვაობა ეხება არა რომელიმე მეორეხარისხოვან ექსისტენციალისტურ დებულებას, არამედ ექსისტენციალიზმის საფუძველმდებელ, მის განმსაზღვრელ დებულებებს. ცნობილია,

რომ ამ მხრივ საქმე იქამდეც კი მიდის, რომ თვითონ გამოჩენილ ექსისტენციალისტებსაც კი, რომელთაც საფუძველი ჩაუყარეს ამ ფილოსოფიას, არ შეუძლიათ სწორედ გაუგონ ერთმანეთს. მაგ., მ. ჰაიდეგერი საყვედურობს ჟან პოლ სარტრს, რომელიც თავს მ. ჰაიდეგერის მოწაფედ თვლის, „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ ძირითადი პრინციპის გაუგებრობას.

თანამედროვე ექსისტენციალიზმის უმთავრესი წარმომადგენლები ერთმანეთთან თანხმობაში არიან იმ საკითხთან დაკავშირებით, რომ ფილოსოფია და ფილოსოფიური მოძღვრების შექმნის პროცესი არ არის ადამიანისათვის რაღაც გარეგანი მომქმედი მიზეზის შედეგი, არამედ რომ იგი ე. ი. ესა თუ ის ფილოსოფიური სისტემა და მისი წარმოქმნის პროცესი უპირატესად წარმოადგენს საკუთარი (პირადი) ყოფიერების გამოხატულებას. დღევანდელი ექსისტენციალიზმის სხვადასხვა განმტოებების ყველაზე მეტად დამახასიათებელ საერთო ნიშნად შეიძლება ჩაითვალოს ის ფაქტი, რომ მათი წარმომადგენლები საკუთარი ფილოსოფიური მოძღვრების წარმოშობის მთავარ განმსაზღვრელ მიზეზს ისევ საკუთარი (პირადი) ყოფიერების როგორობაში ხედავენ. ესა თუ ის ფილოსოფიური მოძღვრება და მისი წარმოშობა, – ფიქრობენ გამოჩენილი ექსისტენციალისტები, – ატარებს მათ ავტორთა პირადი ცხოვრების, პირადი გამოცდილების აუცილებელ დაღს. ეს ფილოსოფიური მოძღვრებები განსაზღვრულია პირადი ექსისტენციალური გამოცდილებით. სხვადასხვა ფილოსოფიური სისტემების დროში ცვლა ფილოსოფიის ისტორიის მსვლელობის მთელ გზაზე არ წარმოადგენს ერთი სისტემის ან მისი ნაწილების მეორესთან მექანიკურად შეერთების ან გამოკლების შედეგს, არამედ მათი წარმოშობის პროცესი უნდა გავიგოთ როგორც მათ ავტორთა შემოქმედება საკუთარი (პირადი) ყოფიერების როგორობიდან, საკუთარი, პირადი ექსისტენციური გამოცდილებიდან. მ. ჰაიდეგერი და კ. იასპერსიც იზიარებენ აზრს, რომ ფილოსოფიური მოძღვრება თავისი წარმოშობით და საერთო ხასიათით უმთავრესად პირადი ექსისტენციური გაცდებით არის გაპირობებული. ასეთ ვითა-

რებაში ადვილი წარმოსადგენია თუ რა მრავალფეროვანი შესაძლებლობები იარსებებს ექსისტენციალისტურ თვალსაზრისების სხვადასხვა სურათების აგებისათვის.

ზოგიერთი მკვლევარი მიიჩნევს, რომ ექსისტენციალიზმს არსებითად ბევრი საერთო არა აქვს ფილოსოფიასთან, რომ იგი უფრო დაავადებაა, ვიდრე ფილოსოფია და როგორც ასეთი მოვლენა, მედიცინის თვალსაზრისით უფრო საინტერესოა, ვიდრე ფილოსოფიის. მათი აზრით, საჭიროა ამ დაავადების ნიშნების აღწერა, მისი შესწავლა და ზომების მიღება, რათა იგი ფართოდ არ გავრცელდეს. ზოგიერთი ავტორი კი ექსისტენციალიზმის წარმოშობას მიიჩნევს ახალი ეპოქის დასაწყისად ევროპული აზროვნების ისტორიაში, ხოლო მათ დამაარსებლებს ფილოსოფიური აზროვნების გენიოსებად.

ექსისტენციალიზმის ცნობილ წარმომადგენლებს შორის (მ. ჰაიდეგერი, კ. იასპერსი, მ. ბუბერი, ჟან პოლ სარტრი, სიმონა დე ბოვუარი, გ. მარსელი, ა. კამიუ, ორტეგა ი გასეტი, დ. ტ. სუძუკი, ნ. ბერდიაევი, ლ. შესტოვი და სხვ.) სავსებით სამართლიანად ერთ-ერთ ყველაზე ორიგინალურ მოაზროვნეებად მ. ჰაიდეგერი და კ. იასპერსი ითვლება. მათ სახელთან არის დაკავშირებული საერთოდ ექსისტენციალისტური ფილოსოფიური მიმდინარეობის დაარსება. მ. ჰაიდეგერის და კ. იასპერსის ადრინდელმა შრომებმა ჩაუყარეს საფუძველი ექსისტენციალისტურ ფილოსოფიას. მათ სახელთანაა დაკავშირებული აგრეთვე ის სიძნელეები და წინააღმდეგობები, რაც ექსისტენციალიზმის ფილოსოფიურ პრობლემატიკას ახასიათებს და რაც ამ ფილოსოფიას ბუნდოვანსა და ძნელად გასაგებს ხდის. მ. ჰაიდეგერის და კ. იასპერსის სახელთანაა დაკავშირებული აგრეთვე ექსისტენციალისტური ფილოსოფიაში მიღებული მთავარი შედეგიც.

ექსისტენციალისტურ ფილოსოფიაში მოპოვებულ ერთ-ერთ ასეთ მთავარ შედეგად წარმოგვიდგება ჩვენ ფილოსოფიის ისტორიაში მომქმედი გარკვეული ტენდენციების რეალიზაციის ახალ საფეხურზე აყვანა. ძველი და მძლავრი ტენდენცია, რომელიც პეგელის უნივერსალური სისტემის დამსხვრევის შემდეგ

ბურჟუაზიულ ფილოსოფიის ისტორიას წითელ ზოლად გასდევს და რომელიც ს. კირკეგორის, ლ. ფოიერბახის, „ცხოვრების ფილოსოფიის“ წარმომადგენლების, ე. ჰუსერლის ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგიის, მ. შელერის ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის და სხვათა ნააზრევში ვლინდება, თავის რეალიზაციის ახალ საფეხურს პოულობს ექსისტენციალისტურ ფილოსოფიაში. ეს ტენდენციაა ადამიანის არსებობის, ადამიანის ყოფიერების სპეციფიკურობის გამომჟღავნების ტენდენცია. ექსისტენციალიზმში ხდება ადამიანის არსების პრობლემის რადიკალიზაცია.

წინამდებარე შრომა ითვალისწინებს ამ გარემოებას.

მეორეს მხრივ, მ. ჰაიდეგერისა და კ. იასპერსის ექსისტენციალიზმის განხილვისას არ შეიძლება ყურადღება არ მიექცეს მათ დიდ თავისებურებებს, რითაც ისინი აშკარად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან და ექსისტენციალიზმის სხვა წარმომადგენლებისაგან. მაგ. მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფია – „ფუნდამენტური ონტოლოგია“ – იმდენად სპეციფიკურია თავისი სტრუქტურით, რომ ხშირად ბევრ მკვლევარს საეჭვოდაც კი მიაჩნია მისი ფილოსოფიის ექსისტენციალისტური ბუნება და მას ექსისტენციალისტურ ფილოსოფიურ მიმდინარეობის წარმომადგენლად არც თვლიან. საქმის არსი შემდეგშია:

ადამიანის ყოფიერების ტერმინს, ცნებას, (Existenz, Dasein – „არსებობა“) ცენტრალური ადგილი უკავია მ. ჰაიდეგერის „ფუნდამენტურ ონტოლოგიაში“. შეიძლება ითქვას, რომ მ. ჰაიდეგერის მთავარი შრომის, რომელიც მის ფილოსოფიას საფუძველს უდებს („ყოფიერება და დრო“, 1927 წ.), უშუალო საკვლევ ობიექტს წარმოადგენს ადამიანის ყოფიერება, „არსებობა“. ამ შრომაში მოცემულია სწორედ ადამიანის ყოფიერების, ე. ი. „არსებობის“ ძირითადი ექსისტენციალები და ამ ექსისტენციალების ფენომენოლოგიური კვლევა, ექსისტენციალურ-ფენომენოლოგიური ანალიზი. მაგრამ მიუხედავად ამისა, ადამიანის ყოფიერების ექსისტენციალურ-ფენომენოლოგიური კვლევა მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიაში, მისივე ავტორის აზრით, თვითმიზნად მაინც არ შეიძლება ჩაითვალოს. ადამიანის ყოფიერების როგორი, მისი არსების შესწავლა მ.

ჰაიდეგერისთვის მიზანი კი არ არის, არამედ გზაა, საშუალებაა მ. ჰაიდეგერის აზრით, უფრო მეტი მნიშვნელობის მქონე პრობლემისათვის, უფრო მეტი მნიშვნელობის მქონე მიზნისათვის, კერძოდ, „ყოფიერების საზრისის“ გარკვევისათვის.

მ. ჰაიდეგერის „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ მიზანს შეა-
ნდგენს „ყოფიერების“ საზრისის გარკვევა, იმის გარკვევა თუ
რა არის ყოფიერება საზოგადოდ, ყოფიერება საერთოდ, თუ რა
არის „ყოფიერების“ საზრისი („Sin von Sein“). მაშასადამე, მ. ჰაი-
დეგერის ფილოსოფიაში სწორი ორიენტაციისათვის უნდა მხედვე-
ლობაში იქნეს მიღებული, რომ მისი ფილოსოფიის მიზანს „ყო-
ფიერების საზრისს“ პრობლემის გარკვევა წარმოადგენს, ხოლო
გზას, საშუალებას, რომლითაც უნდა განხორციელდეს ეს მიზანი
– ადამიანის ყოფიერების ექსისტენციალურ-ფენომენოლოგიური
კვლევა. პრობლემა იმის შესახებ, თუ რა არის ყოფიერება საერ-
თოდ, თუ რა არის ყოფიერების საზრისი, არის ონტოლოგიური
პრობლემა და ის გარემოება, რომ ყოფიერების პრობლემა არის
მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიის მიზანი, აფიქრებინებს ზოგიერთ
მკვლევარს მ. ჰაიდეგერი ონტოლოგიისად ჩათვალოს და ე. ი.
უარყოს მისი ექსისტენციალისტიკობა.

წინამდებარე შრომამ აღნიშნული გარემოებაც უნდა მიიღოს
მხედველობაში. მან უნდა აჩვენოს, თუ რა საერთო აქვს მ. ჰაი-
დეგერის „ფუნდამენტურ ონტოლოგიას“ ექსისტენციალისტიკურ
ფილოსოფიასთან და თუ რა შეადგენს „ფუნდამენტური ონ-
ტოლოგიის“ თავისებურებას, სპეციფიკას, რაც ერთი შეხედვით
მ. ჰაიდეგერის ექსისტენციალიზმიდან გამოყოფის საფუძველს
იძლევა. სხვა სიტყვებით, მან უნდა აჩვენოს თუ რა ადგილი უკა-
ვია ადამიანის ყოფიერებას („Dasein“ – „არსებობა“) მ. ჰაიდეგერ-
ის „ფუნდამენტურ ონტოლოგიაში“, თუ რა დამოკიდებულებაა
„ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ ფილოსოფიურ მიზანსა და ამ
მიზნის მისაღწევ გზას შორის.

ექსისტენციალიზმი განსახილველად სვამს ზოგიერთ ფი-
ლოსოფიურ პრობლემას, რომელიც ადრე ფილოსოფიის ისტო-
რიაში უყურადღებოდ იყო დატოვებული. ამასთან ერთად ექ-

სისტენციალიზმში გვხვდება ისეთი პრობლემებიც, რომლებიც ამ ფილოსოფიურ მიმდინარეობის წარმოშობამდე გაცილებით ადრე იქნა წამოყენებული და განხილვის საგნად გამხდარი. ამ მნიშვნელოვან პრობლემების საფუძვლები უკვე ექსისტენციალიზმის წარმოშობამდე იყო მოცემული, ხოლო ეს პრობლემები XX ს-ის ექსისტენციალიზმში საკუთარ პრობლემად სალდება. ამიტომ ექსისტენციალისტური პრობლემატიკის განხილვის დროს არ შეიძლება ყურადღება არ მიექცეს უმთავრესი პრობლემების ისტორიის განხილვას. მაგ., ადამიანის არსების პრობლემა რომელიც ექსისტენციალიზმში წინა პლანზეა წამოწეული მხოლოდ XX-ის პრობლემა არ არის და მას თავისი ხანგრძლივი ისტორია აქვს. შეიძლება ითქვას უფრო მეტიც: ადამიანის ვინაობის, მისი არსების ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური პრობლემა ფილოსოფიის გაჩენასთან ერთად წარმოიშვა და ფილოსოფიის მრავალსაუკუნოვან ისტორიაში ამოსავალი მრავალ პრობლემათა შორის იგი დომინანტურად უნდა ჩაითვალოს. არსებობს ამ უმნიშვნელოვანესი პრობლემის გადაჭრის მრავალი ვარიანტი, მაგრამ, ვფიქრობ, არა ამომწურავი და საბოლოო. ადამიანის არსების პრობლემას დღესაც ადამიანური ყოფიერების იდუმალებასთან აქვს საქმე.

გერმანული ექსისტენციალიზმის უდიდესი წარმომადგენლების თვალსაზრისი სწორედ ამ კუთხით არის განსაკუთრებულად საინტერესო. მათ დიდი წვლილი აქვთ ადამიანის იდუმალი არსების – ექსისტენციის-გაგებაში. ხოლო მათ შორის მ. ჰაიდეგერი განსაკუთრებულია, რომელმაც ადამიანის არსების გაგება „სხვა მიზნის“ საშუალებად აქცია.

ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ ადამიანის არსების, ადამიანის ყოფიერების რაობის, და „ყოფიერების საზრისის“ პრობლემა, რამდენადაც ისინი ერთმანეთთან არიან დაკავშირებული მ. ჰაიდეგერის „ფუნდამენტურ ონტოლოგიაში“, გარკვეულ წინააღმდეგობას აწყდება, რომლის შედეგადაც იქმნება მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიის არსებითი ხასიათის სიძნელე, ადამიანის არსების დასმულ პრობლემის გადაჭრის უკმარისობა. წინამდებარე შრო-

მამ უნდა აჩვენოს აგრეთვე თუ როგორ მოჩანს ამ სიძნელის ბუნება ანთროპოლოგიური ფილოსოფიის პოზიციებიდან.

საქმე ისაა, რომ მ. ჰაიდეგერმა „ჭეშმარიტი ფილოსოფოსობის“ მიზნად ადამიანური ყოფის სპეციფიკის იდუმალების ახსნა-გაგება კი არ მიიჩნია, არამედ ეს ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური პრობლემა დაუმორჩილა, გზად აქცია, მისი აზრით უფო მნიშვნელოვანი ონტოლოგიური პრობლემის – „ყოფიერების საზრისი“ (Sinn von Sein) – გარკვევას. ეს კი, საფიქრებელია, გარკვეულ სიძნელეზე, სწორი გზიდან გადახვევაზე მიგვანიშნებს. შემთხვევითად არ უნდა ჩაითვალოს, რომ მ. ჰაიდეგერს „ყოფიერების საზრისის“ პრობლემა „ღია“ პრობლემად დარჩა და ტრადიციული და თავისი „ფუნდამენტური ონტოლოგია“ ადამიანის, ექსისტენციის ონტოლოგიაზე, მეტაფიზიკაზე დაიყვანა. მ. ჰაიდეგერის აზრით, მისი „ფუნდამენტური ონტოლოგია“, რომელიც ტრადიციული ონტოლოგიის დესტრუქციას, ექსისტენციალურ გარდაქმნას ახდენს, საბოლოოდ დაიყვანება ადამიანის სპეციფიკური ყოფიერების მეტაფიზიკაზე. ასეთ ვითარებაში თავს იჩენს მ. ჰაიდეგერის ნააზრევის ერთგვარი უჩვეულობა, ერთგვარი სიძნელე-გაურკვეველობა: მ. ჰაიდეგერმა საშუალებად, გზად აქცია ის, რაც მოაზროვნე ადამიანისათვის მხოლოდ უმთავრეს მიზნად შეიძლება წარმოსდგეს, კერძოდ, საკუთარი ადამიანური არსების თვითშემეცნება, თვითდადგენა და თვითსრულყოფა. დელფოს ტაძრის საგულისხმო მონოდება, რომელიც სოკრატემ ჭეშმარიტი ფილოსოფოსობის დევიზად აქცია – „ადამიანო, იცან თავი შენი!“ – ცხადია, ცნობიერად და ინტუიტიურად მოქმედებს ყველა ღრმად მოაზროვნე ფილოსოფოსის მოძღვრებაში და ამ მხრივ, საბედნიეროდ, არც მ. ჰაიდეგერია გამონაკლისი. ამიტომაც შეიძლება ითქვას, რომ უაღრესად დიდი ინტერესის აღმძვრელი „ფუნდამენტური ონტოლოგია“ მ. ჰაიდეგერისა, არის „ონტოლოგიის“ ტანსაცმელში გამონყობილი ექსისტენციალური „ფილოსოფიური ანთროპოლოგია“.

პარი 1. მ. ჰაიდგერის მოძღვრების საერთო სურათი

თავისი განვითარების მწვერვალს ექსისტენციალიზმმა გერმანიაში, ოცდაათიან წლებში მიაღწია, ხოლო მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ სწრაფად გავრცელდა ჯერ საფრანგეთში და შემდეგ კი მსოფლიოს მრავალ ქვეყანაში. ექსისტენციალისტური იდეების ფართო გავრცელებას ხელი შეუწყო იმ გარემოებამ, რომ მან ფილოსოფიის ცენტრში დააყენა ადამიანის არსების, მისი სიცოცხლისა და სიკვდილის სიღრმისეული განცდების (ძრწოლის, მარტოობის, ამაოების და სხვ.) ამსახველი პრობლემები. აგრეთვე იმანაც, რომ ბევრი ექსისტენციალისტი ამავე დროს გამოჩენილი ხელოვანიცაა და მხატვრული ფორმით გამოთქვამს ექსისტენციალისტურ იდეებს (სარტრი, კამიუ, მარსელი და სხვ.). როგორც ჩანს, ამან დასძლია გავრცელებისათვის ის მეტად ხელშემშლელი ვითარება, რომ გამოჩენილ ექსისტენციალისტთა ნაშრომები დაწერილია განსაკუთრებით ძნელად გასაგები ენით, თავისებური არატრადიციული ტერმინოლოგიით, საქმე იქამდეც კი მიდის, რომ ექსისტენციალისტები ხშირად თვითონაც ვერ უგებენ ერთმანეთს...

მოაზროვნე, რომლის პირადმა გამოცდილებამ დიდი გავლენა მოახდინა ექსისტენციალისტებზე ს. კირკეგორია. ს. კირკეგორი დროის მიხედვით თითქმის საუკუნითაა დაშორებული XX ს-ის ექსისტენციალისტებისაგან, მაგრამ ექსისტენციალისტური იდეებით ისე ახლოს დგას მათთან, რომ შეიძლება მათ თანამედროვედ ჩაითვალოს. კირკეგორის ნააზრევზე ქვევით გავამახვილებთ ყურადღებას. ექსისტენციალიზმის ჩამოყალიბებაზე დიდი გავლენა მოახდინეს „ცხოვრების ფილოსოფიის“ წარმომადგენლებმა, განსაკუთრებით ფრ. ნიცშემ, ჰუსერლიმ, აგრეთვე ავგუსტინემ, პასკალმა, ხელოვანთაგან უპირველეს ყოვლისა დოსტოევსკიმ, პოლდერლინმა და სხვ.

ექსისტენციალიზმის მთავარი წარმომადგენლები არიან: გერმანელები მ. ჰაიდგერი (1889-1976), კ. იასპერსი (1883-1969), ფრანგები ჟ. პ. სარტრი (1905-1980), გ. მარსელი (1889-1973). ა.

კამიუ (1913-1960), სიმონა დე ბოვუარი (1908), სარტრის მეუღლე, მორის მერლოპონტი (1908-1961), რუსი ემიგრანტები: ნიკოლაი ბერდიაევი (1874-1948) და ლევ შესტოვი (1866-1938), ესპანელი მწერალი და ფილოსოფოსი მიგუელ დე უნამუნო (1864-1937), იტალიელი ნ. აბაგიანო (1901-1977) და სხვ. ექსისტენციალიზმს სამართლიანად მიაკუთვნებდა თავის თავს აგრეთვე მ. ბუბერი (1878-1965) ებრაული წარმოშობის ჰასიდისტი, რომელიც გერმანიაში მ. ჰაიდეგერის და კ. იასპერსის გვერდით მოღვაწეობდა, შემდეგ კი იზრავდა ცხოვრობდა და მისი მეცნიერებათა აკადემიის პირველი პრეზიდენტი გახდა.

ასხვავებენ რელიგიურ (იასპერსი, მარსელი, მ. ბუბერი და სხვ.) და ათეისტურ ექსისტენციალიზმს (ჰაიდეგერი, სარტრი, კამიუ და სხვ.).

შეიძლება გამოიყოს ზოგიერთი არსებითი ნიშანი, რომელიც საერთოა ექსისტენციალიზმის წარმომადგენლებისათვის:

1. ექსისტენციალისტური ფილოსოფიის ცენტრში დგას ადამიანი, როგორც განსაკუთრებული კონკრეტული არსება-ექსისტენტი. აქ იგულისხმება ადამიანის ყოფნის უსაკუთრესი, მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი სპეციფიკური სახე. ადამიანს კი არა აქვს ექსისტენცი, არამედ ადამიანი თვითონ ექსისტენცია.

2. ადამიანური ექსისტენცი ყოველთვის ინდივიდუალურია. იგი არა საერთოდ ადამიანს ანდა ადამიანთა სიმრავლეს, არამედ ინდივიდუალურ, ერთეულ ადამიანს ეხება. ექსისტენცი ინდივიდის ყოფნის სახეა. იგი საერთოდ ე. წ. ზოგადადამიანური არსებიდან არ გამოიყვანება. ექსისტენცი მკაცრად პიროვნულია, სუბიექტურია, იგი ყოველთვის „ჩემია“ და არ ემორჩილება ობიექტურ ზოგადობებს.

3. ექსისტენციალიზმი არ აღიარებს მხოლოდ ადამიანის იზოლირებულ „მეს“ არსებობას. ასეთი შეფასება არ იქნებოდა სწორი, რადგან ექსისტენციალიზმში ადამიანი არ განიხილება

თავისთავში ჩაკეტილ იზოლირებულ ინდივიდუალურ არსებად. პირიქით, ადამიანი მასში გაგებულია როგორც გახსნილი, ღია რეალობა, რომელიც თავისი არსებით დაკავშირებულია გარესამყაროსთან და სხვა ადამიანებთან. ექსისტენცია დასაწყისიდანვე სამყაროში ყოფნაა, სხვა ინდივიდებთან მყოფია. სწორედ ამას გამოსთქვამს ჰაიდეგერის ტერმინი „თანაყოფიერება“, იასპერსის: კომუნიკაცია, მარსელის და ბუბერის „შენ“ და სხვა. ამგვარად, ექსისტენციალიზმი ერთეულ ადამიანს ყოველთვის კონკრეტულ სიტუაციაში განიხილავს, მაგრამ არასოდეს იზოლირებულად, არამედ ყოველთვის სამყაროსთან და სხვა ადამიანებთან კავშირში. ფენომენოლოგიური ანალიზის დროს შესაძლებელია ადამიანის ყოფნა ცალკე წარმოვიდგინოთ, მაგრამ ამ ყოფნის კონსტიტუციაში დევს სამყაროსთან და სხვა ადამიანებთან თავდაპირველი თანყოფნა.

4. ექსისტენცი ყოფნის უცვლელი ფორმა კი არ არის, არამედ დინამიურია, თავისი არსებით დროსთან და დროულობასთან არის დაკავშირებული. ადამიანი სასრული არსებაა, დროულობაა. ამდენად, დროის პრობლემას ექსისტენციალიზმში განსაკუთრებული მნიშვნელობა ეძლევა. ექსისტენციის აქტიურობიდან გამომდინარეობს ის, რომ იგი არასოდეს არაა მოცემული როგორც უცვლელი ყოფნის სახე, არამედ იგი ყოველთვის თავისუფლად ქმნის თავის თავს, მუდმივ ქმნადობაშია. ამიტომაც ადამიანს ექსისტენციალისტების აზრით, წინასწარ არა აქვს მოცემული თავისი არსება, ძირითადი განსაზღვრულობა. ადამიანი ამგვარი წინასწარ დადგენილი არსების გარეშე არსებობს და მუდმივ ქმნადობაშია, თვითპროექტირებაშია. იგი ყოველ წამს მეტია ან ნაკლებია იმაზე, რაც ადრე იყო. იგი თავისუფლად ქმნის თავის თავს და არის სწორედ ეს თავისუფლება.

5. ექსისტენციალისტები აუფასურებენ ინტელექტუალურ შემეცნებას: რეალობა განიცდება და გაიგება პირად ექსისტენციალურ გამოცდილებაში. ამ ცხოვრებისეული გამოცდილების

წყაროდ კი მათ მიაჩნიათ ძრწოლა, რომელსაც ადამიანი განიცდის მაშინ, როცა გააცნობიერებს ამქვეყნიური არამყარი უსაფუძვლო ყოფნის სასრულობას ანუ პირად სასრულო დროულ ყოფნას, რომელიც გარდაუვალი სიკვდილით თავდება (ჰაიდეგერი). ექსისტენციალისტები არ უარყოფენ, რომ მათი ნააზრევო ძირითადად გამოდის ამ პირადი გამოცდილებიდან, „ერთჯერადი ექსისტენციური ცდიდან“, მძაფრი ცხოვრებისეული განცდებიდან. ჰაიდეგერთან ასეთ როლს თამაშობს „სიკვდილში წინასწარ ხედვა“, იასპერსთან – უკანასკნელ, სიკვდილის „საზღვრით სიტუაციაში“ გამოვლენილი კრახის განცდა, სარტრთან – საერთო „ზიზლი“ მყიფე ადამიანური ყოფის გამო, მარსელისათვის – კირკეგორისეული რელიგიურ-ტრაგიკული განცდა და ა. შ.

6. თანამედროვე ექსისტენციალისტები კვლევის დროს მეტნაკლებად ფენომენოლოგიურ მეთოდს იყენებენ: მათთან დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ყოფიერების უშუალო წვდომას, როგორც ამას ფენომენოლოგიური მეთოდის ავტორი მოითხოვდა, მაგრამ ექსისტენციალისტები დიდად დაშორდნენ ჰუსერლს როგორც გამოსავალი პუნქტის, ისე საბოლოო მიზნის მიხედვით. მათთვის კონკრეტული ექსისტენცი, ადამიანის არსებობაა კვლევის მთავარი საგანი (რასაც ჰუსერლი „ფრჩხილებში სვამდა“) და არა ჰუსერლისეული ზოგადი, მარადიული იდეალური არსებები.

რა თქმა უნდა, ექსისტენციალიზმის საერთო ასპექტების გადმოცემა ვერ ამოწურავს ცალკეულ წარმომადგენელთა თვალსაზრისების სპეციფიკურობას. ამ სპეციფიკურობის წარმოდგენისათვის შეიძლება ზოგადად განვიხილოთ ჰაიდეგერის და იასპერსის ფილოსოფია. სწორედ მათ სახელებთანაა დაკავშირებული ექსისტენციალიზმის საბოლოო ჩამოყალიბება.

მარტინ ჰაიდეგერი (1889-1976) ჯერ იეზუიტების მონაფე იყო, შემდეგ ნეოკანტიანელ ჰ. რიკერტის და ბოლოს, ედ. ჰუსერლისა. 1923 წ. დაინიშნა პროფესორად მარბურგში, სადაც 1927 წ. ჰუსერლის „ნელინდეულში“ თავისი მთავარი ნაშრომი „ყოფიერება

და დრო" გამოაქვეყნა. ეს ნაშრომი ფენომენოლოგიური მეთოდის ავტორისადმი იყო მიძღვნილი და ნათლად მეტყველებდა იმის შესახებ, თუ რა დიდად დაშორდა მონაფე მასწავლებელს. 1928 წ. ჰაიდეგერი ფრაიბურგში ჰუსერლის მემკვიდრედ იწყებს მუშაობას, სადაც 1946 წლამდე ასწავლიდა. ფაშიზმის რეჟიმის დროს ჰაიდეგერი მცირე ხნით დანიშნეს ფრაიბურგის უნივერსიტეტის რექტორად. ბოლოს დასახლდა სოფელ ტოდტნაუბერგში (დას. გერმანია).

ჰაიდეგერის ფუნდამენტური ნაშრომი სწორედ „ყოფიერება და დროა“ (I ნაწილი), რომლის შემდეგი ნაწილი ავტორს აღარ გამოუქვეყნებია. ამ ძირითად ნაშრომში დასმულ პრობლემებს ჰაიდეგერი განმარტავს სხვა ნაშრომებშიც: „რა არის მეტაფიზიკა?“ (1930 წ.), „კანტი და მეტაფიზიკის პრობლემა“ (1929 წ.), „პლატონის მოძღვრება ჭეშმარიტებაზე“, „წერილი ჰუმანიზმზე“ (1947 წ.), „ჭეშმარიტების არსების შესახებ“ (1949 წ.) და სხვ. ჰაიდეგერს ეკუთვნის აგრეთვე ნაშრომები დუნ სკოტის, ფრ. ნიცშეს, ჰოლდერლინის და სხვ. შესახებ. საერთოდ ჰაიდეგერის ფილოსოფიურ შემოქმედებაში ორ პერიოდს გამოყოფენ 40-იან წლებამდე და შემდეგ. როდესაც ექსისტენციალისტურ-ანთროპოლოგიური ასპექტებისაგან განსხვავებით სათანადოდ ხაზგასმული იქნა მისი ფილოსოფიის ონტოლოგიური ბუნება. ს. ჰაიდეგერი ზოგჯერ კიდევ გაჰყავთ ექსისტენციალიზმის ფარგლებიდან.

ჰაიდეგერი თავის ფილოსოფიას „ფუნდამენტურ ონტოლოგიას“ უწოდებს. მას ამ ფილოსოფიის უპირველეს კითხვად მიაჩნია ონტოლოგიური პრობლემა, თუ რა არის ყოფიერება, ყოფიერების საზრისი (Sion von Sein). ამ პრობლემის გარკვევაა მისი ფილოსოფიის საბოლოო მიზანი. ცნობილია, რომ ყოფიერების რაობის პრობლემა ახალი არაა, მაგრამ ჰაიდეგერი ცდილობს დაამტკიცოს, რომ დღემდე ტრადიციული ფილოსოფიას არ ესმოდა ამ საკითხის არსი და ცხადია, პასუხიც არ შეიძლებოდა გაეცა ამ კითხვაზე.

ტრადიციულ ფილოსოფიას ყოფიერების ცნება უზოგადეს

(ე.ი. ისეთ ცნებად რომელსაც გვარი არა აქვს და მაშასადამე, რომლის განმარტება სახე-გვარის წესით შეუძლებელია). თავისთავად ნათელ და ცარიელ ცნებად მიაჩნდა. ამდენად, ყოფიერების პრობლემაში სიმძიმის ცენტრი გადატანილი იყო არა თვითონ ყოფიერებაზე, არამედ განსაკუთრებულ, მთელ, უმაღლეს ყოფიერზე (მატერია, ღმერთი, სული, იდეა და სხვ.). ამით ფაქტიურად ყოფიერების პრობლემა გაყალბებული, დავინწყებული იყო. დავინწყებული იყო ის, რითაც ყოფიერი ყოფიერია, ე.ი. თვითონ ყოფიერება. ტრადიციული ონტოლოგია მხედველობიდან უშვებდა განსხვავებას ყველა ყოფიერსა და ყოფიერებას შორის (ჰაიდეგერის ტერმინით – „ონტოლოგიურ დიფერენცს“. ჰაიდეგერის აზრით, ნიცშე იყო ის, ვინც პირველად იგრძნო ნიჰილიზმის, არარაობის ფილოსოფიის კავშირი ყოფიერების დავინწყებასთან (ამიტომ ნიცშეს ფილოსოფია, როგორც დასავლეთის მეტაფიზიკის უკანასკნელი სიტყვა ჰაიდეგერის ფილოსოფიის მომზადებაა). დღეს საგანგებოდ უნდა დაისვას კითხვა ყოფიერების აზრის შესახებ, იმ ყოფიერების შესახებ, რომელიც ნები-სმიერ ყოფიერში მონაწილეობს, მაგრამ რომელსაც არც ერთი ყოფიერი და არც ყოფიერთა ჯამი არ უდრის. ყოფიერება არაა საგანი, ყოფიერი, მაგრამ წყაროა, საფუძველია ყველა ყოფიერი-სათვის.

გზა, რომლითაც შეიძლება ყოფიერების აზრის გარკვევა, ადამიანის ყოფიერების (Dasein) შესწავლაა, ეს ერთადერთი გზაა, რადგან ადამიანია მხოლოდ ისეთი ყოფიერი, რომელიც ყოველთვის ასე თუ ისე ყოფიერების გაგებით ცხოვრობს. ადამიანს ყოველთვის ყოფიერებასთან აქვს საქმე, მიმართება და ეს ყოველთვის რალაცნაირად აქვს გაგებული. იგი არა მხოლოდ არის (ე.ი. ონტურია, როგორც ყველა ყოფიერი), არამედ გაგებითი მიმართება აქვს ყოფიერებასთან (ონტოლოგიურია). სწორედ ასეთი ყოფიერების ძირითადი სტრუქტურების შესწავლით სურს ჰაიდეგერს ფუნდამენტური ონტოლოგიის აგება, რომელიც ყოველგვარი ონტოლოგიის საფუძველი უნდა იყოს. იმის ხაზგასასმელად, რომ ადამიანი სამყაროს ყველა სხვა ყოფიერისაგან

მკვეთრად განსხვავებული სპეციფიკური არსებაა და რომ მისი კვლევა საგანთა ანალოგიურად არ შეიძლება შესრულდეს, ჰაიდეგერი ადამიანის ყოფნის ფორმებს ექსისტენციალებს (Existenzialien) უწოდებს განსხვავებით კატეგორიებისაგან, რომელთაც ძალა აქვთ მხოლოდ საგანთა სამყაროს მიმართ (43, 44).

ყოფიერების აზრი გაგებისათვის აუცილებელია ადამიანის არსებისა და ამქვეყნიური ყოფნის სახეების (ექსისტენციალების) ანალიზი. ამ ანალიზის ზოგადი სქემა ასეთია: ადამიანის არსება მის ექსისტენციაშია. ე.ი. ყოფიერებისაგან გაგებითი დამოკიდებულებით არსებობაში. ეს არსება წინასწარ არაა დადგენილი, არამედ ექსისტენცი თავისუფალი ქმნადობაა, თვითპროექტირებაა (ექსისტენციის ლოგიკური დეფინიცია შეუძლებელია). ადამიანი წინასწარ არსებითად არავითარი არაამქვეყნიური ვითარებით არაა განსაზღვრული და ხდება იმად, რაც უნდა იყოს. ადამიანის ყოფნის ძირითადი კონსტიტუციაა „ყოფნა სამყაროში“, რომელიც სამყაროს და ადამიანის (ობიექტის და სუბიექტის) გათიშულობას გამოორიცხავს და რომელიც სახეზე არსებულებთან“, „ხელზე მყოფებთან“ და სხვა ადამიანებთან თავდაპირველ თანყოფნას შეიცავს. ადამიანი, ექსისტენცი როგორც „ყოფნა სამყაროში“ ყოველთვის პროექტია, მომავლის გეგმაა, წინასწარ ყოფნაა, ქმნადობაა. ამგვარ წინასწარ ყოფნას სამყაროსეულ საგნებთან ჰაიდეგერი ზრუნვას (Sorge) უწოდებს. თუმცა ადამიანის არსება წინასწარ არაა დადგენილი, მაგრამ ადამიანი, მისი სურვილისაგან დამოუკიდებლად, თავიდანვე ჩაყენებულია უცხო, სამყაროსეულ პირობებში, ე.ი. გადაგდებული და გაუცხოვებულია. ადამიანი ამ ქვეყნად საკუთარ „სახლში არაა“. ზრუნვა გვიჩვენებს ადამიანის მომავლისაკენ მიმართებას, მომავლის უპირატესობას წარსულისა და აწმყოს მიმართ. ეს მოსჩანს ზრუნვის ონტოლოგიურ საზრისში – დროულობაში, რასაც ჰაიდეგერი არქმევს მომავალს, რომელიც წარსულისა და აწმყოს საფუძველია (დროულობა წარსულ – გაანმყოებადი – მომავალი).

ჰაიდეგერი განასხვავებს ადამიანის ნამდვილ და არანამდვილ ყოფნას, თვითობას, მეს. არანამდვილ თვითობას ადგილი აქვს

ყოველდღიური საზოგადოებრივი ყოფნის დროს როცა ადამიანი გათქვეფილია სხვა ადამიანებში და როცა იგი თავის ნამდვილ არსებაზე, ყოფნის სასრულობაზე არ ფიქრობს. ეს უპიროვნო, გაუცხოებული ადამიანია, რომელიც ერთობა და ცხოვრობს ისე როგორც ყველა სხვა (ასეთ ადამიანს ჰაიდეგერი Man-ს უწოდებს). იგი თავს არიდებს არარაობის წინაშე დგომას – სიკვდილს. მაგრამ თვითონ ადამიანშივეა ექსისტენციალური გარკვეულობები, რომლებიც ადამიანს ნამდვილ თვითობამდე მიიყვანს – ძრწოლა და სინდისის ხმა: ძრწოლა, რომელიც კონკრეტული მიზეზით გამოწვეული შიში არ არის, ამჟღავნებს არარაობის წინაშე დგომას, ე.ი. „სამყაროში ყოფნის“ შეუძლებლობის შესაძლებლობას, ადამიანის ყოფნას როგორც „სიკვდილისაკენ ყოფნას“. ხოლო ყოველივე ამის შესახებ ადამიანს შინაგანი სინდისის ხმა სიჩუმის მოდუსში უყვირის, მოუწოდებს. სიკვდილის, როგორც აბსოლუტური საზღვრის გაცნობიერებით ცხადი ხდება ადამიანის ცხოვრების ნამდვილი მნიშვნელობა, გადანყვეტილების მიღების გადაუდებლობა. სინდისის ხმა მოუწოდებს ადამიანს ნამდვილი ცხოვრებისაკენ, თავისუფლებისა და თვითპასუხისმგებლობისაკენ. სიკვდილი როგორც აუცილებელი, საბოლოო შესაძლებლობა ადამიანის შინაგან ბუნებას მიეკუთვნება. იგი გარედან შემხვედრი არ არის („დაიბადა თუ არა, იგი უკვე საკმაოდ მოზრდილია სიკვდილისათვის“). სიკვდილი უსაკუთრესია: „ვერაჲინ ვერ წაართმევს სხვას სიკვდილს“. იგი გვიჩვენებს ადამიანის არარაობას: ადამიანი არარაობაა თავისი წარმოშობით და დასასრულით და თვით ცხოვრების დროსაც: მისი ყოფნა სიკვდილის ცოდნით, სიკვდილით განსაზღვრული ყოფნაა, „სიკვდილისაკენ ყოფნა“, არარაობი (Nichts) არის განსაზღვრული ადამიანის არარაობა (Nichtigkeit). ექსისტენცი ჰაიდეგერთან ნიშნავს ეკ-სისტენცს, საკუთარი თავიდან გარეთ გასვლას, ტრანსცენდირებას, სამყაროში და სამყაროს გარეთ არარაობი დგომას; ადამიანის არსებითი ნიშანია ტრანსცენდირება, ე.ი. ყველა ყოფიერიდან (სამყაროდან) გარეთ გასვლა, არარაობი უსაფუძვლო დროებითი დგომა, ადამიანის ცხოვრებას ექსისტენციალისტები აღარებენ წყვედიადში ნა-

პერწკლის წამიერ განათებას. სწორედ ძრწოლა არარას „ნათელ ღამეში ცხადყოფს არარას მაარარეელობას“.

ჰაიდეგერი დროსა და დროულობის, როგორც ადამიანის ყოფნის პორიზონტების, განსაზღერებით, ცდილობს მიაღწიოს ნამდვილი „ყოფიერების“ აზრის გარკვევისათვის საჭირო ნიად-გის მომზადებას. უნდა ითქვას, რომ ბუნდოვანება და გაურკვევ-ლობა, რაც ჰაიდეგერის ფილოსოფიაში საერთოდ გვხვდება, განსაკუთრებით ამ პრობლემასთან დაკავშირებით გვაქვს. თვი-თონ ჰაიდეგერი ყოფიერების პრობლემას, ემიჯნება რა ყოფი-ერების ტრადიციულ მეტაფიზიკურ გაგებას არამეცნიერულ, მისტიკურ პრობლემად აქცევს, რომლის საიდუმლოების ამოხ-სნაც ფილოსოფიის საქმეა. იგი ყოფიერებას, რომელიც ყველა ყოფიერის საფუძვალა და არსად სახეზე არ არის, არარას უკა-ვშირებს – „არარა არის ყოფიერების საფარველი“, ყოფიერება არარას მეშვეობით თავს ნაწილობრივ აჩენს და ნაწილობრივ ფარავს (ჭეშმარიტება სისწორე ან შესაბამისობა კი არ არის, არამედ „დაუფარავობა“), მაგრამ ეს ცნებებით არც გაიგება და არც გამოითქმება. აქამდე მისული ფილოსოფია აღარაა მეც-ნიერება, ისეთი მეცნიერება, რომელსაც ერთეულ ყოფიერებთან, სამყაროს ცალკეულ სფეროებთან აქვს საქმე. ფილოსოფია ამ „ყოფიერების“ მოსმენაა, ფილოსოფიური აზროვნება ამ ყოფი-ერების აზროვნებაა. აზროვნება „ყოფიერების“ აზროვნებაა ორი მნიშვნელობით: აზროვნება ეკუთვნის ყოფიერებას და უსმენს ყოფიერებას. ამიტომ ენა კომუნიკაციის საშუალება კი არაა მხ-ოლოდ, არამედ ადამიანისა და ყოფიერების განათების, ღიაობის სახეა. „ენა ყოფიერების სახლია“

ყოფიერების საკითხთან დაკავშირებით ჰაიდეგერის ფი-ლოსოფიაში სხვადასხვა ინტერპრეტაციებია შესაძლებელი: ეს იდუმალი ყოფიერება შეიძლება გავიგოთ ყოველგვარი ყოფი-ერის არარაობიდან შემქმნელ ღმერთად (ჰაიდეგერის გვიანდელ ნაშრომებში დიდი ადგილი აქვს დათმობილი ღმერთის ცნებას, თუმცა ღმერთი, ჰაიდეგერის აზრით, მიეკუთვნება იმ ყოფიერე-ბას, რომლის ფარგლებს გარეთაც გავდივართ „ყოფიერების“

პრობლემის დასმის დროს), ანდა ჯერ-ჯერობით საძიებელ, ამოსახსნელ საიდუმლოებად, მიზნად, ანდა შესაძლებელია აგრეთვე ამ ყოფიერების არარად გაგება, რითაც მკვეთრად ჩნდება ჰაიდგერის ფილოსოფიის ნიჰილისტური ბუნება.

მ. ჰაიდგერის მოძღვრების შეფასების ორგვარი ვარიანტი არსებობს ევროპულ ფილოსოფიაში: 1) „ფუნდამენტური ონტოლოგია“ საბოლოოდ გაგებულია როგორც ონტოლოგიური მოძღვრება, 2) მ. ჰაიდგერის მოძღვრება ინტერპრეტირებულია როგორც ექსისტენციალისტური ანთროპოლოგია. ჩვენ ვცდილობთ II ვარიანტის უპირატესობის ჩვენებას.

პარი 2. მ. ჰაიდებერის მოძღვრების თანამოაზრანი და უახლოესი ისტორიული უსვავი

უფრო ფართო, მრავალნახნაგოვანი და დამთავრებულია კ. იასპერსის „ექსისტენციალიზმი“, რასთანაც მ. ჰაიდებერს ბევრი სადავო ჰქონდა.

ცნობილია, რომ კ. იასპერსი და მ. ჰაიდებერი, იყვნენ რა გერმანიაში ექსისტენციალიზმის უდიდესი დამაარსებლები, ამასთანავე დიდ აზრობრივ დაპირისპირებაშიც იმყოფებოდნენ. პარადოქსულია მაგ. კ. იასპერსის აზრი იმის შესახებ, რომ მას არსად არ შეხვედრია მ. ჰაიდებერზე დიდი მოაზროვნე, მაგრამ მას მ. ჰაიდებერთან ჰქონდა სწორედ ყველაზე მეტი ფილოსოფიური უთანხმოება, დაპირისპირება.

§ 1. კარლ იასპერსი (1883-1969).

რელიგიური ექსისტენციალიზმის დიდი წარმომადგენელი. იგი დასაწყისში ფსიქიატრი იყო, ნაშრომით „მსოფლმხედველობათა ფსიქოლოგია“ (1919 წ.) გადადის ფილოსოფიაში. 1921-იდან იასპერსი ჰაიდელბერგის უნივერსიტეტის ფილოსოფიის პროფესორია. 1937 წ. ფაშისტურმა მთავრობამ დაითხოვა სამსახურიდან (მეუღლის ებრაელობის გამო). 1945 წ-იდან კვლავ ჰაიდელბერგის უნივერსიტეტის პროფესორია, 1948 წ-იდან ბაზელის უნივერსიტეტში ასწავლიდა. იასპერსის ფილოსოფიის სპეციფიკას გვიჩვენებს ნაშრომი – „დროის სულიერი სიტუაცია“ (1931 წ.), ხოლო მისი ფილოსოფიური სისტემა გადმოცემულია სამტომიან ნაშრომში „ფილოსოფია“ (1932 წ.). მნიშვნელოვანია მისი „ფილოსოფიური ლოგიკის“ პირველი ტომი სათაურით „ჭეშმარიტების შესახებ“ (1947 წ.) 1103 გვერდის მოცულობით, აგრეთვე „ფრ. ნიცშე“ (1936 წ.), „დიდი ფილოსოფოსები“, „ატომური ბომბი და კაცობრიობის მომავალი“ და სხვ.

იასპერსი დავალებულად გრძნობს თავს პირველ რიგში კან-

ტისაგან. მაგრამ შეიძლება ითქვას, რომ მისი ნააზრევნი ძირითადად დაფუძნებულია კირკეგორისა და გვიანდელი შელინგის ფილოსოფიაზე. იგი ძალზე ხშირად ახდენს პლატონის, ჯ. ბრუნოს, სპინოზას, ნიცშეს ციტირებას. აღნიშნავენ აგრეთვე მის ნათესაობას ნეოპლატონიზმთან (26, 171).

თუ ჰაიდეგერის ფილოსოფიაში ფიგურირებს ორი მთავარი საკვლევი სფერო – ყოფიერების და ადამიანის ყოფიერების (ექსისტენციის), იასპერსი ამათ გარდა მესამე სფეროსაც განიხილავს: ტრანსცენდენტს ანუ ღმერთს. ექსისტენც-ფილოსოფიაში ღმერთი, როგორც ტრანსცენდენტი არ ემთხვევა არც ემპირიულ სამყაროს და არც მხოლოდ მიღმური სამყაროა; იგი არის ყოფიერების იმანენტური ფუძე, რომელიც ლოგიკური აზროვნებით არ მიიწვდომება.

იასპერსის „ექსისტენცფილოსოფიაში“ ყოფიერების სამი სახის შესაბამისად – სამყარო, ექსისტენცი და ტრანსცენდენტი (Umgreifende ღმერთი) – ფილოსოფიაც სამ ნაწილად იყოფა: ფილოსოფიური ორიენტირება სამყაროში, ექსისტენციის განათება და მეტაფიზიკა. იასპერსის ფილოსოფიური ძიების მიზანია ყოფიერების ნათელყოფა. განსაკუთრებით კი ყოფიერების იმ სახის ნათელყოფა, რომელიც ადამიანის არსებობას შეესაბამება.

სამყაროსა და სამყაროსეული ყოფიერების ანალიზის დროს იასპერსი მიდის დასკვნამდე, რომ ყოველგვარი ცდა განესაზღვროთ ყოფიერება ისეთი კატეგორიებით, როგორიცაა მატერია, ენერგია, ცხოვრება, სული. კონკრეტული ყოფიერი და სხვა თავის მიზანს ვერ აღწევს. ასეთ შემთხვევაში ყოფიერება შეცვლილია გამოვლენილი ყოფიერების განსაზღვრული სახით. თვითონ ყოფიერება კი, წერს იასპერსი ჰაიდეგერის მსგავსად, მიუღწეველი და მოუაზრებელია, ის არც საგნად გვევლინება და არც ჰორიზონტად. ყოველგვარი ყოფიერება, რომელიც ადამიანმა შეიძლება იცოდეს, არ არის ყოფიერება. ყოფიერება შეიძლება გაცნობიერდეს როგორც მომცველი (Umgreifende). ფილოსოფოსობა არის ყოველგვარ ყოფიერზე და ჰორიზონტზე ამაღლება მომცველისაკენ, ე.ი. ტრანსცენდირება.

თვითონ ადამიანიც იმაზე უფრო მეტია, ვიდრე მან თავის შესახებ იცის. ადამიანისათვის უსაკუთრესია მისი ექსისტენცი, უპირობო მიმართება თავის თავთან, ყოფნისშეძლება, თავისუფლება. ექსისტენცი უშინაგანესი საფუძველია. იგი ცნებებით არ გაიგება. იგი შეიძლება მხოლოდ განათებული იქნას საკუთარი კატეგორიებით (თავისუფლება, საზღვრითი სიტუაცია, კომუნიკაცია, ისტორიულობა). ექსისტენციალური თავისუფლება გვიჩვენებს, რომ სამყაროსადმი დაპირისპირებული ექსისტენცი თვითმყოფადია, ყოფნისშეძლებაა, მუდმივი არჩევა და გადანწყვეტაა, მზადყოფნაა საკუთარი თავის განხორციელებისა და დაკარგვისა, მოქმედებაა, პროექტირებაა. ექსისტენცი ფილოსოფიის ენაზე არის ის, რაც მითოლოგიის ენაზე „სულად“ იწოდება. კომუნიკაცია გვიჩვენებს შეუნაცვლებელ, პირველად ექსისტენციალურ კავშირს ადამიანისას სხვა ადამიანთან, რომელიც უფრო სიღრმისეულია, ვიდრე საუბარი, კამათი, სოციალური კავშირი, სიყვარული. ისტორიულობა კი იასპერსს, კირკეგორის მსგავსად, ესმის დროსა და მარადიულობის, ე.ი. დროულობის და უდროობის, ერთიანობად: ადამიანში, წამიერ გააზრებაში ხდებიან დრო და მარადიულობა იდენტური.

ღმერთი კი, იასპერსის აზრით, არის აბსოლუტური მომცველი ყველა მომცველისა, ჰორიზონტთა ჰორიზონტი, საზღვართა საზღვარი. ის არის ტრანსცენდენტური, მიღმური, რომლის რაციონალური მოაზრება შეუძლებელია და რომელიც მხოლოდ შიფრებში გვეძლევა. სამყაროსეული საგნები არიან მრავალმნიშვნელოვანი შიფრები. ექსისტენცის თვითყოფნა ტრანსცენდენტთან მიმართებაშია. ექსისტენცია მხოლოდ შიფრების წამკითხავია, ამ შიფრებს შორის გადამწყვეტი შიფრია კრახი „საზღვრით სიტუაციაში“, სიკვდილის შესაძლებლობაში. სიკვდილის „საზღვრითი სიტუაცია“, ყოველივე ამქვეყნიური მსხვერვის განცდა, იქცევა საბოლოო შიფრად, რომელშიც ყველაფერია დაფუძნებული და მათ შორის ადამიანიც როგორც ექსისტენცი, ექსისტენცი ხდება მარადიულის არსებობას, მაგრამ არა მის არსებას, რაობას („უარყოფითი თეოლოგიის“ მსგავსად). ნამდვილი კრახი

შეიძლება ნამდვილი ყოფიერების შიფრი გახდეს. „საზღვრით სიტუაციაში“ მიღებული გადანწყვეტილების მეშვეობით ვეზიარებით მარადიულობას. ჰაიდეგერთან შედარებით იასპერსის ოპტიმისტური ტონი იმაშია, რომ ადამიანის კრახისა და სასრულობის იქით კიდევ დგას ტრანსცენდენტის მარადიულობა და უსასრულობა.

ფრანგული ექსისტენციალიზმის ლიდერი ჟან პოლ სარტრი ჰაიდეგერის მიმდევარია, თუმცა ეს უკანასკნელი მას ფუნდამენტური ონტოლოგიის გაუგებრობას მიაწერს. სარტრმა დააკანონა ტერმინი „ექსისტენციალიზმის“ გამოყენება, რასაც იგი თავის ფილოსოფიას უწოდებს. თავისი ფილოსოფიური ნაშრომებით („ყოფიერება და არარა“, 1943, „დიალექტიკური გონების კრიტიკა“, 1960, „ექსისტენციალიზმი – ეს ჰუმანიზმია“, 1946 და სხვ.), რომანებით და პიესებით სარტრი ხაზს უსვამს ადამიანის არარაობის განსაზღვრულობას, რომ ადამიანს „მისჯილი აქვს თავისუფლება“ და რომ ადამიანი მუდმივი შემოქმედებით ხდება არარაობიდან იმად, რაც არის. ადამიანი თვითონ ქმნის ღირებულებებს (ჰუსერლისა და შელერისაგან განსხვავებით), რომლებიც ადამიანის თავისუფლებაშია დაფუძნებული.

სარტრიც ონტოლოგისტია, თუმცა იგი ონტოლოგიას ექსისტენციალური ანთროპოლოგიის („ჰუმანიზმის“) ასაგებად იყენებს.

სარტრის აზრით, ადამიანი სურვილების შესაბამისი არჩევაა, ქმნადობაა, თავისუფლებაა. ადამიანი როცა არაფერს ირჩევს, მაშინაც ირჩევს: ასეთ დროს ადამიანი არარჩევას ირჩევს. ადამიანს ყველაფრის არჩევა შეუძლია გარდა არათავისუფლებისა: „თავისუფლება მისჯილი აქვს ადამიანს“, ადამიანი „დანყევლილია“ თავისუფლებით. იგი ყოველთვის არადეტერმინირებულია.

თავის ფილოსოფიას სარტრი ხელჩაქნეულობის, უმოქმედობის (კვიეტიზმის) სანიანალმდეგო თვალსაზრისად მიიჩნევს. მოქმედებაა ადამიანის ცხოვრების აზრი, მოქმედებაში აქვს ადამიანს გადაშლილი სამყარო.

სარტრი ნაშრომში „ექსისტენციალიზმი – ეს ჰუმანიზმია“

(1946 წ.) უარყოფს ექსისტენციალიზმის, როგორც „სიკვდილის, არარაობის, შიშის ფილოსოფიად“ შეფასებას. იგი, პირიქით, თავის ფილოსოფიას ოპტიმიზმად და პუმანიზმად თვლის. მაგრამ საბოლოოდ სარტრის ფილოსოფია ადამიანის მიერ გაუცხოებული სამყაროში ღმერთის დაკარგვით გამოწვეული მარტოობის განცდების გამოხატულებაა. სარტრი ღმერთის არსებობას კატეგორიულად უარყოფს იმის გამო, რომ ღმერთის აღიარება იქნებოდა იმ სპეციფიკური ადამიანურის დაკარგვა, რაც ადამიანის არსებას შეადგენს – ე.ი. თავისუფლების დაკარგვა.

ათეისტური ექსისტენციალიზმის მეორე ფრანგი წარმომადგენელი, ნობელის პრემიის ლაურეატი ლიტერატურაში (1957 წ.) ალბერ კამიუ სამყაროსა და ადამიანის არსებობას აბსურდად მიიჩნევს, რაც კარგად გამოიხატება სიზიფის მითში (მისი ერთ-ერთი მთავარი ფილოსოფიური ნაშრომია „სიზიფის მითი – ცდა აბსურდის შესახებ“, 1942 წ.). რელიგიური ექსისტენციალიზმის ფრანგი და რუსი წარმომადგენლები, იასპერსის მსგავსად, ადამიანის ტრაგიკული მდგომარეობიდან გამოსავალს თავისუფლებაში, ღმერთის არსებობის ექსისტენციალურ განცდაში ხედავენ, საერთოდ უნდა ითქვას, რომ ექსისტენციალიზმის სამუშაო ცნებები რელიგიური ცნებებია (ღმერთი, ცოდვა, შიში, არარაობა და სხვ.) თუნდაც საქმე ათეისტური ექსისტენციალიზმს ეხებოდეს. ამიტომაც ათეისტურ ექსისტენციალიზმს ხშირად „სეკულარიზებული თეოლოგიას“ უწოდებენ.

§ 2. ფრიდრიხ ვილჰელმ ნიცშეს სიცოცხლის ფილოსოფია

სიცოცხლის ფილოსოფიის უდიდესი დამაარსებელია ფრიდრიხ ვილჰელმ ნიცშე, რომლის მოძღვრება მ. ჰაიდეგერის „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ წყაროდ იქცა.

გერმანელი ფილოსოფოსი ფრ. ვ. ნიცშე (1844-1900) ფილოლოგიას, ფილოსოფიას და თეოლოგიას სწავლობდა ბონში და ლაიფციგში. 24 წლისა კლასიკური ფილოლოგიის პროფესორია

ბაზელის უნივერსიტეტში. 1879 წლიდან ავადმყოფობის გამო თავს ანებებს სამსახურს და როგორც პენსიონერი პროფესორი დასავლეთ ევროპის სხვადასხვა ქალაქებში ცხოვრობს. ამ პერიოდს მიეკუთვნება მისი ძირითადი ნაშრომები. 1889 წ. იგი სულიერად დაავადდა.

ნიცშეს მთავარი ნაშრომებია: რ. ვაგნერის აზრებითა და პიროვნებით შთაგონებული პირველი ნაშრომი – „ტრაგედიის დაბადება მუსიკის სულიდან“ (1872 წ.), „აისი“ (1881 წ.), „კეთილისა და ბოროტის იქით“ (1886 წ.), „მხიარული მეცნიერება“ (1882-1887 წწ.), „მორალის გენეალოგიისათვის“ (1887 წ.), „ასე ამბობდა ზარატუსტრა“ (1883=1892 წწ.), „ძალაუფლების ნება“ (1906 წ.), „ანტიქრისტი“ (1902 წ.) და სხვ.

ნიცშეს პიროვნებისათვის დამახასიათებელი იყო საკუთარი შესაძლებლობების არაჩვეულებრივი განდიდება. იგი თავს ყველა ავტორიტეტზე მაღლა აყენებდა. მისთვის სოკრატე „ლაზღანდარაა“, პლატონი – „მოსანყენი“, სპინოზა – „ცრუბრძენი“, კანტი – „ფსიხოპატი“ და „უდიდესი ჩინელი ბრძენი კენიგსბერგიდან“ და ა.შ. თავისი ერთ-ერთი ნაშრომი კი („ასე ამბობდა ზარატუსტრა, ნიგნი ყველასათვის და არავისთვის“) მიაჩნდა ყველაზე ღრმა თხზულებად, რომელიც კი კაცობრიობას ოდესმე შეუქმნია.

ნიცშეს ფილოსოფიურ მოღვაწეობაში სხვადასხვა პერიოდს გამოყოფენ ა) ჯერ იგი ა. შოპენჰაუერის და რ. ვაგნერის დიდი გავლენის ქვეშაა, ბ) შემდეგ – პოზიტივიზმის, გ) ბოლოს, გასული საუკუნის 80-იან წლებში საკუთარი თვალსაზრისი შეიმუშავა.

ა. შოპენჰაუერის მსგავსად ნიცშე ირაციონალიზმისა და ვოლუნტარიზმის წარმომადგენელია, მაგრამ იგი ცდილობს შოპენჰაუერის მსოფლმხედველობრივ პესიმიზმს ოპტიმიზმი დაუპირისპიროს. ნიცშედან ლებულობს სათავეს ეგრეთ წოდებული „ცხოვრების ფილოსოფია“, ხოლო ექსისტენციალიზმისათვის იგი ერთ-ერთი ისტორიული წყაროა. საერთოდ, ნიცშეს იდეები ფართოდაა გამოყენებული ფენომენოლოგიაში, ნეოპოზიტივიზმში, ფიქციონალიზმში, ზ. ფროიდის ფსიქოანალიზში და სხვა. ნიცშე-ანელობამ კაცობრიობის ისტორიაში ითამაშა უაღრესად რეაქცი-

ული როლი – ნიცშე ფაშისტ იდეოლოგთა სათაყვანებელი კერპი იყო.

ნიცშეს ფილოსოფიას ლოგიკურად განვითარებული სისტემის პრეტენზია არა აქვს. იგი უფრო ძლიერი და ცვალებადი ემოციების გამოხატულებაა ამალღებულ, მხატვრულ ფორმაში. სწორედ მხატვრული გარსით ხსნიან მისი იდეების პოპულარობას (ნიცშეს როგორც აფორისტიკის გენიალობას ხშირად მისი მონინალმდეგენიც კი აღიარებენ). ნიცშეს ნააზრევის ძირითადი მოტივებია: ნიჰილიზმი და ყველა ღირებულების გადაფასება, „ძალაუფლების ნების“ იდეა, სხეულებრივ სიამოვნებათა კულტი, „ზეკაცი“ როგორც კაცობრიობის იდეალი, „მუდმივი დაბრუნების“ იდეა

ნიცშეს აზრით, სამყარო სადაც ჩვენ ვცხოვრობთ, არის მარადიულ ცვალებადობათა უსასრულო პროცესი, არაფერი არაა მასში მყარი, უცვლელი. თვითონ სამყაროს არც დასაწყისი აქვს და არც ბოლო: იგი არც წარმოშობილა და არც არასოდეს მოისპობა. სამყარო არის არარსით მოცული, საიდუმლოებებით აღსავსე უმიზნო პროცესი. იგი რაიმე წინასწარ გონიერ, ღვთაებრივ გეგმას კი არ მისდევს, არამედ სამყარო, როგორც სიცოცხლე, თავისთავთანაა მხოლოდ მიმართებაში. ცხოვრება ქმნის ცხოვრებას, მოვლენები-მოვლენებს. ღმერთი, როგორც სამყაროს არსებობის პირველი მიზეზი და ყოველგვარი ყოფიერების საბოლოო საზრისი, ნამდვილად არ არსებობს. ღმერთის რწმენა, მისი სიყვარული, რომელიც საუკუნეების მანძილზე კაცობრიობას ასულდგმულებდა, ილუზიაა, სიყალბეა. სამყარო ღმერთის გარეშეა. ღმერთი აღარ არსებობს თანამედროვე ადამიანისათვის – „ღმერთი მოკვდა“.

„ღმერთის სიკვდილის“ აღიარებით ადამიანისათვის უფასურდება ყველა ის ღირებულება, რასაც ძალა ჰქონდა ღმერთთან მიმართებაში ყოფნისას. ღმერთი აძლევდა საზრისს ადამიანის ცხოვრებას. იგი იყო მანუგეშებელი პასუხი ადამიანის ცხოვრების მთავარი კითხვებისა: საიდან? და საით? იგი იყო საზომი, რომლითაც გაირჩეოდა ბოროტება და სიკეთე, მშვენიერება და სი-

მახინჯე, ჭეშმარიტება და სიმცდარე. ღმერთით გასაგები იყო ადამიანის დაბადების, ამქვეყნიური ცხოვრების და გარდაცვალების აზრი, მისი სულის უკვდავება. უღმერთოდ კი ადამიანი დაინახება სულ სხვა განზომილებაში, ამკარა ხდება მისი მიწიერი ბუნება, წარმავლობა. ადამიანის „სული“ უფრო მალე კვდება, ვიდრე მისი სხეული, „ღმერთის სიკვდილის“ აღიარებით ადამიანი რჩება მარტო, თავის თავის ანაბარა. იგი მხოლოდ თვითონაა თავის ცხოვრებაზე პასუხისმგებელი: მაგრამ იგი ხდება თავისუფალი: რადგან ღმერთი არ არსებობს, ამიტომ „არაფერი არაა ჭეშმარიტი, ყველაფერი დასაშვებია“.

მორალური, რელიგიური, ესთეტიკური, პოლიტიკური და ა.შ. იდეალები, როგორც ღმერთის რწმენაზე დამყარებული ყალბი კერპები, უნდა უუკუდებულ იქნას. ნიცშეს ფილოსოფია აღსავსეა ნგრევის პათოსით. იგი „ფილოსოფოსობს ჩაქუჩით“, საეჭვოდ ხდის და ანგრევს, გადააფასებს ყველა ტრადიციულ ღირებულებას. გასაგებია ნიცშეს შეურიგებელი წინააღმდეგობა ტრადიციულ ონტოლოგიასთან... პლატონის „მარადიულ იდეათა სამყარო“, კანტის ნივთი თავის თავად, ქრისტიანული საიქიო არის ფერად კვამლი, ილუზია, ამასთან ავადმყოფური ილუზია. ეს ყველაფერი არის ნილაბი, რომლის იქით არარა იმალება. მისი აზრით, სწორედ პლატონმა, მიღმური მარადიული იდეების აღიარებით, ჩაუყარა საფუძველი მეტაფიზიკურ ტყუილს, რომელიც ქრისტიანობის სახით საუკუნეების მანძილზე უკანონოდ ბატონობდა. ამასთან ქრისტიანობამ საიქიოს აღიარებით და ქრისტეს ნაზი პიროვნებით გააბატონა სუსტების მონური მორალი, ნიცშე თვითონვე უწოდებს თავს „ანტიქრისტესა და ანტი-მორალისტს“.

დღემდე წმინდად მიჩნეულ ღირებულებათა გაუფასურება მიგვანიშნებს იმას, რომ კართან მომდგარა „ყველა სტუმართაგან ყველაზე შემზარავი სტუმარი“ – ნიჰილიზმი. ყველაფერზე „არას“ თქმა ნიშნავს არარაობის წინაშე დგომას. ნიცშეს აზრით, დაწყებული კოპერნიკის დროიდან კაცობრიობა სულ უფრო და უფრო ნათლად ხედავს საკუთარი ცხოვრების არარაობას, რაც

ინვევს მსოფლმხედველობრივ პესიმიზმს. ნიცშე ცდილობს დაინახოს გამოსავალი კაცობრიობის თანამედროვე „კრიზისული“ მდგომარეობიდან, დაინახოს ნათელი პერსპექტივა, რომლისკენაც წარიმართება ბუნების, სიცოცხლის, ადამიანთა ცხოვრების ჯანსაღი ძალები; ამ მიზნით მეტაფიზიკის წინააღმდეგ მებრძოლი, თავად წამოაყენებს მეტაფიზიკურ პრინციპს: სამყაროში, ცოცხალ არსებებში ხორციელდება ნება, კერძოდ, „ძალაუფლების ნება“ („Wille zur Macht“). ბუნება ცოცხალ არსებათა ბრძოლის ასპარეზია, სიცოცხლე, ცხოვრება საერთოდ „ძალაუფლების ნების“ გამოვლენაა. ეს უფრო მეტად ითქმის ადამიანის ცხოვრებაზე. ადამიანის „ცხოვრება“ არსებობისათვის ბრძოლაა, მითვისებაა, ნგრევა-შენებაა, უცხოთა და სუსტის დაპყრობა-დამორჩილებაა, საკუთარი ნების დადგენაა სიმკაცრისა და შეუბრალებლობის გზით. ნიცშეს დარვინის არსებობისათვის ბრძოლის თეორია თავისებურად გადააქვს ადამიანთა ცხოვრებაზე: „ძალაუფლების ნება“ არა მხოლოდ სიცოცხლის შენარჩუნების სურვილია, არამედ მისი გაფართოების, ბატონობის, საკუთარი ნების სხვისთვის თავს მოხვევის წყურვილი (ადამიანს იმაზე მეტი უნდა, რაც უკვე აქვს). ნიცშეს აზრით, ეს ყველაფერი ნათლად მოჩანს კაცობრიობის ისტორიაში. სახელმწიფოს და ეთიკური ნორმების (იდეალების) წარმოშობის ახსნა მარტივად შეიძლება: ძლიერი, ჯანსაღი, ველური რასა („ქერა ბესტია“) იპყრობს სუსტსა და ცდილობს თავს მოახვის მას თავისთვის სასარგებლო ყოფნის ფორმები. შემდეგ კი ეს მართლდება ეთიკური ცნებებით, იდეალებით, ბატონთა მორალი აკანონებს, თუ რა არის „კარგი“ და „ცუდი“. ამგვარი „კარგი“ „კარგების“ (არისტოკრატიის, ბატონების) მოგონილია, რომელიც ეწინააღმდეგება „მონათა მორალს“. ამგვარად, არსებობს ორი მორალი, ბატონთა და მონათა, სადაც კარგის და ცუდის გაგება ურთიერთსაწინააღმდეგოა. ბატონთა მორალის იდეალია თავისუფალი, არაფრით შეუზღუდავი სიამოვნებები და ცხოვრებისეული სიხარული. ყველაფერზე „ჰო“-ს თქმა. ოპტიმიზმი, მონათა მორალის ფორმულაა „ასკეტიზმი“, პესიმიზმი („არას თქმა), სიამოვნებისადმი ვაკხანალიური მისწრაფება და

ასკეტიზმი, რომი და იუდეა საუკუნეების მანძილზე ებრძოდნენ ერთმანეთს. ამ ბრძოლიდან, ნიცშეს აზრით, სამწუხაროდ, იუდეა გამოვიდა გამარჯვებული. მან გააბატონა მონათა („ცხოველთა ჯოგის“) მორალის ნიშნები: მოთმინება, თანაგრძნობა, სამართლიანობა, სიკეთე და ა.შ. „ჯოგის“. ე.ი. მასის მორალი კლავს პიროვნებას, „მეს“. ნიცშეს ფილოსოფია აშკარად ანტიდემოკრატიულია.

ნიცშე ქადაგებს ადამიანის სხეულებრივი სიამოვნების კულტს. იგი ანტიინტელექტუალისტია. მან უკიდურესობამდე მიიყვანა არისტიპეს ჰედონიზმი. ნიცშესათვის ცივილიზირებული ადამიანის არაჯანსაღი სულიერი იდეალები ბოჭავენ სხეულებრივ სიამოვნებებს და ინვევენ ადამიანთა გადაგვარებას. ინტელექტი ავტონომიური ინსტანცია კი არ არის, არამედ „ძალაუფლების ნების“, სხეულის იარაღია, ინსტრუმენტია ინსტიტუტების განხორციელებაში. ნიცშე მოუწოდებს დაბრუნებას „ბუნებრივი მდგომარეობისაკენ“, როცა ძლიერი რასა ჯანსაღ ცხოვრებას ეწეოდა. იგი რუსოს, ტოლსტოის და სხვათა მსგავსად უარყოფს ცივილიზაციას, კულტურას, მაგრამ, ამავ დროს, თავს ევოლუციის, პროგრესის მომხრედ ცნობს. ადამიანი, ნიცშეს აზრით, ბუნებით ეგოისტია, ცხოვრება – ეგოისტური. ძლიერი, ველური რასის ცხოვრება ეგოიზმის განხორციელებაა. დღეს კი ეგოისტური წარმოშობის მორალს ალტრუისტული ელემენტები შეერია, რითაც ადამიანები წინააღმდეგობაში აღმოვჩნდით ბუნებრივ მდგომარეობასთან, ძლიერ სიცოცხლესთან. დღეს ჩვენი უბედურება იმაში მდგომარეობს, რომ არასაკმარისად ეგოისტები ვართ (სიკეთე „დასასრულის დასაწყისია“).

თანამედროვე ადამიანი მიზანი კი არაა, არამედ საშუალება. მისი სიდიადე სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ იგი უფსკრულზე გადებული ხიდია კაცობრიობის იდეალისაკენ – ზეკაციისაკენ. ზეკაცი დედამიწის მიზანია, კაცობრიობა კვარხლბეკია ზეკაცისათვის. ნიცშე უმღერის „ზეგინდელი დღის ევროპელებს“, ძლიერ რასას, რჩეულ არისტოკრატთა უმცირესობას, რომელიც უშუალოდ თავის ნიალიდან წარმოშობს ზეკაცს, ზეკაცს, რო-

მელიც ისე იქნება ამაღლებული თანამედროვე ადამიანთან შედარებით, როგორც ეს უკანასკნელი – მაიმუნთან. ზეკაცისაკენ მიმავალ გზაზე ადამიანი განიცდის სახეცვლილებას: იგი მორწმუნე ადამიანიდან (მას ნიცშე აქლემს ადარებს, რომლის მიმართ ძალაშია იძულების, „შენ უნდას“ პრინციპი) უნდა იქცეს ღმერთის უარყოფელად (ე.ი. „ლომად“, რომლისთვისაც ძალაშია პრინციპი „მე მსურს“) და ბოლოს „ბავშვად“, რომელი სიმბოლოა თამაშის, შემოქმედების. ადამიანის არსება შორეული მომავლის სიყვარულია. ზეკაცი შესატყვისობაშია დიონისურ სამყაროსთან – ურთიერთდაპირისპირებულ ძალთა თამაშთან, უპარმონიო, გიჟურ, თავანყვეტილ, დაუოკებელ ნგრევა-შენებასთან. ზეკაცით შესაძლებელი იქნება უღმერთობის და არარაობის ჭეშმარიტი დაძლევა, ადამიანის ჯანსაღი ფიზიკური და სულიერი ძალების გამოვლენა. ნიცშე ფიქრობს, რომ მისი ფილოსოფიის ეს ოპტიმისტურ-პეროიკული ასპექტი გამაგრებულია აგრეთვე „მუდმივი დაბრუნების“ მეტაფიზიკური იდეით: ვინაიდან სამყარო მარადიული ქმნადობაა, ამიტომ ნებისმიერი მოვლენა, ყოფიერი (მათ შორის ინდივიდიც) მარადიულად იმეორებს თავის თავს. რაც ერთხელ ყოფილა, იგი თავის თავს გაიმეორებს მარადიულად (ნიცშე შეეცადა დრო და მარადისობა ერთად მოეაზრებინა).

ნიცშემ თავის ეპოქას ავადმყოფობის დიაგნოზი დაუსვა. მის ფილოსოფიაში გაცნობიერებულია კაპიტალისტური სამყაროს წინააღმდეგობები. მომავლის შესახებ თავისი კონცეფციით იგი შეეცადა უღმერთობისა და არარაობის წინაშე მდგომი ადამიანის ტრაგედია დაეძლია, მაგრამ შედეგად კრიზისის გაცნობიერების და ტრაგიკული სიტუაციის გამწვავება მივიღეთ.

§ 3. ედმუნდ ჰუსერლის ფენომენოლოგია.

იმ მოაზროვნეთა შორის, ვინც მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიურ განვითარებაში და მისი მოძღვრების ჩამოყალიბებაში დიდი როლი ითამაშეს, ერთ-ერთი პირველი ადგილი უკავია ფენომენოლოგიის

დამაარსებელს ე. ჰუსერლს. ე. ჰუსერლი არა მხოლოდ თვითონ იყო XX ს-ის ცნობილი ფილოსოფიური მიმდინარეობის – ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგიის – დამაარსებელი, არამედ მისი აზროვნების გავლენის სფერო გაცილებით ფართოდ გავრცელდა და რამდენადმე განაპირობა ზოგიერთი თანამედროვე მიმდინარეობების ძირითადი პრინციპები. კ. იასპერსი მთელი ცხოვრება იყენებდა ჰუსერლის ფენომენოლოგიურ მეთოდს. მ. ჰაიდეგერი საკმაოდ დიდხანს (თითქმის ათი წელი) იყო ე. ჰუსერლის ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგიის მიმდევარი და მთელი ამ ხნის მანძილზე თავის ფილოსოფიურ შრომებს ფენომენოლოგიის სახელწოდების ქვეშ აქვეყნებდა. მ. ჰაიდეგერის მთავარი შრომა („ყოფიერება და დრო“) ე. ჰუსერლის რედაქტორობით გამოშვალ ყოველწლიურ ჟურნალში დაიბეჭდა და ფენომენოლოგიური სკოლის დამაარსებლისადმია მიძღვნილი. მოსწავლესა და მასწავლებლის შორის იმ პერიოდში არსებულ კარგ დამოკიდებულებაზე მიუთითებს არა მხოლოდ მიძღვნა ე, ჰუსერლისადმი, რომელიც შრომას წინა აქვს წამძღვარებული, არამედ თვით შრომის ტექსტში მოყვანილი მ. ჰაიდეგერის სიტყვები: შემდგომი გამოკვლევები (საქმე ეხება „ყოფიერებას და დროს“) შესაძლებელი გახდნენ მხოლოდ იმ ნიადაგზე დაყრდნობით, რომელიც ე. ჰუსერლმა შექმნა, რომლის „ლოგიკურმა გამოკვლევებმა“ ფენომენოლოგია წარმოშვა... და თუ ეს გამოკვლევა რამდენადმე წინ მიდის „თვით საგანთა“ გამომჟღავნების საქმეში, ამაში ავტორი უპირველეს ყოვლისა ე. ჰუსერლს უნდა უმადლოდეს, რომელთანაც ფრაიბურგში მჭიდრო თანამშრომლობამ... ფენომენოლოგიური კვლევის სხვადასხვა სფეროები გამაცნოო. (43, 38).

უნდა ითქვას, რომ მ. ჰაიდეგერის მთავარი შრომების გამოქვეყნების შემდეგ თანდათანობით ნათელი გახდა, თუ მ. ჰაიდეგერის თვალსაზრისი რამდენად დაშორდა ე. ჰუსერლის თვალსაზრისს. თანდათანობით აშკარა გახდა ამ ორი მოაზროვნის ზოგიერთ პრინციპული მნიშვნელობის მქონე დებულებების სხვადასხვაობა. მალე ე. ჰუსერლი მ. ჰაიდეგერის ფუნდამენტურ

ონტოლოგიას ცნობს, როგორც ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგიისათვის უცხო მიმდინარეობას და მევეთრად დაუპირისპირდა მას. ფენომენოლოგიის ფუძემდებელი საყვედურობს მ. ჰაიდეგერს ნატურალიზმში გადავარდნას და მის მოძღვრებას მ. შელერის და ვ. დილთაისანთროპოლოგისტურ მიმდინარეობას მიაკუთვნებს. ცხადია, აღარც მ. ჰაიდეგერს მიაჩნია, რომ მისი ფილოსოფია იმყოფება ფენომენოლოგიის ჩარჩოებს შორის და არაერთხელ განმარტავს, რომ მისი ფილოსოფია თვითმყოფი მოძღვრებაა, რომელიც ეძებს ახალ საფუძვლებს ყოველგვარი ფილოსოფიური მიმდინარეობებისას და მათ შორის ფენომენოლოგიის საფუძველსაც.

უნდა აღინიშნოს, რომ მ. ჰაიდეგერის „ფუნდამენტური ონტოლოგია“ და ე. ჰუსერლის ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგია მართლაც დიდად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან. უპირველეს ყოვლისა ეს ითქმის ამ ორი ფილოსოფიური მიმართულების განსხვავებაზე მათი მიზნისა და საშუალებების მიხედვით. სულ სხვაა მ. ჰაიდეგერის ექსისტენციალიზმის ფილოსოფიური მიზანი და სულ სხვაა იგი ე. ჰუსერლთან. (ე.ი. სულ სხვაა ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგიის მიზანი). იგივე ითქმის ამ მიზნების მისაღწევ საშუალებებზეც, იმ გზებზე, რომლითაც შესაძლებელი უნდა გახდეს შესაბამის მიზანთა განხორციელება.

როგორც ცნობილია, ე. ჰუსერლის ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგიის მიზანს შეადგენს თვით ფენომენოლოგიის, ფენომენოლოგიური ფილოსოფიის ჩამოყალიბება, ხოლო ამ მიზნის მისაღწევ გზად, საშუალებად იგი აღიარებს წმინდა ცნობიერებას და მის მოცემულობებს. მ. ჰაიდეგერის ფუნდამენტური ონტოლოგიის მიზანს შეადგენს, როგორც ეს უკვე ზევით იყო აღნიშნული, ყოველგვარი მეტაფიზიკის (ონტოლოგიის) უპირველესი პრობლემა „ყოფიერების“ საზრისის შესახებ. მან უნდა გაარკვიოს ონტოლოგიური პრობლემა – თუ რა არის „ყოფიერების საზრისი“. ამ მიზნის მისაღწევი გზა, საშუალებაა ადამიანის ყოფიერების ექსისტენციალური ანალიზი.

მიუხედავად ასეთი პრინციპული განსხვავებისა თავისი

მიზნისა და გზის მიხედვით, არავის შეუძლია უარყოს ამ ორი მოაზროვნის ფილოსოფიური ნათესაობა. რომ არაფერი ვთქვათ იმ მრავალ ცნებაზე, რომლებიც უცვლელი ან ოდნავ შეცვლილი სახით ე. ჰუსერლის ფენომენოლოგიიდან გადმოსულია მ. ჰაიდ-გერის ექსისტენციალიზმში, საკმარის იქნება იმის აღნიშვნაც, რომ ორივე მოაზროვნესთან კვლევის მეთოდი ძირითადად ერთი და იგივეა. კვლევის ფენომენოლოგიური მეთოდი, რომელიც ე. ჰუსერლმა დაამუშავა, გამოყენებულია როგორც კ. იასპერსის, აგრეთვე მ. ჰაიდგერის ფილოსოფიაშიც. მართალია, მ. ჰაიდგერის ფილოსოფიაში მხოლოდ ფენომენოლოგიური მეთოდი არ არის გამოყენებული და იგი მხოლოდ ძირითად ბირთვს შეადგენს „ფუნდამენტურ ონტოლოგიაში“ გამოყენებულ მეთოდებისას, მაგრამ ესეც უკვე საკმარისია იმისათვის, რომ ორ მოაზროვნეს შორის არსებული სიახლოვე და ისტორიული შეხების წერტილები ვცნოთ და განვსაზღვროთ. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ კვლევის ფენომენოლოგიური მეთოდი სახეცვლილებას განიცდიდა ე. ჰუსერლის ხელში და ბოლომდე არ იყო ნათელი მათი მიმდევრებისთვის. ცნობილია, მაგ. რომ კ. იასპერსმა კითხვით მიმართა ე. ჰუსერლს ამ მეთოდის რაობის შესახებ, რაზედაც ე. ჰუსერლმა რჩევით უპასუხა: თქვენ რეფლექსიის გარეშეც წარმატებით იყენებთ ამ მეთოდს და ასევე გააგრძელებთ. ამ ფაქტს თვითონ კ. იასპერსი აღნიშნავს.

თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში ალბათ ძნელია დავასახელოთ მეორე ისეთი გავლენიანი მიმდინარეობა, როგორიც ფენომენოლოგიაა. ფენომენოლოგიიდან სრულიად სხვადასხვა ხასიათის მქონე ფილოსოფიური მიმართულებები იღებენ სათავეს. ამ მხრივ ფენომენოლოგიის ავტორის ედ. ჰუსერლის როლს ანტიკურობაში სოკრატეს როლს ადარებენ. ჰუსერლის მიერ შემუშავებულმა ფენომენოლოგიურმა მეთოდმა ღრმა კვალი დააჩნია ჩვენი საუკუნის ისეთ ერთმანეთისაგან განსხვავებულ მიმდინარეობებს, როგორიცაა ექსისტენციალიზმი, გერმანული რეალონტოლოგია, ინგლისური ნეორეალიზმი (მური), ფილოსოფიური ანთროპოლოგია და სხვა. თუმცა ისიც უნდა ითქვას,

რომ ეს მიმდინარეობები ფენომენოლოგიურ მეთოდს ერთი აზრით არ გამოიყენებენ და ზოგჯერ ამ მეთოდის ნათელი ცნებაც არა აქვთ შემუშავებული. თვითონ ფენომენოლოგიური მეთოდის შემქმნელი ჰუსერლიც სხვადასხვა დროს ერთმნიშვნელოვნად არ ხმარობდა ფენომენოლოგიური მეთოდის ცნებას და მას თანდათანობით ხვენდა, სახეს უცვლიდა. საბოლოოდ კი ჰუსერლის ტრანსცენდენტალურმა ფენომენოლოგიამ იმგვარი რადიკალური სახეცვლილება განიცადა, რომ ადრინდელ ჰუსერლს გვიანდელი ჰუსერლი დაუპირისპირეს: სუბიექტივიზმის წინააღმდეგ თავგამოდებით მეგრძოლს ისევ სუბიექტივიზმში დასდეს ბრალი.

სხვადასხვა ფილოსოფიური მიმართულებების მიერ ერთი და იგივე ფენომენოლოგიური მეთოდის გამოყენებამ, ბუნებრივია, მხედველობიდან არ უნდა დაგვაკარგვინოს ცალკეულ მიმართულებათა სპეციფიკა, ის ძირითადი ასპექტები, რომლებიც ხშირად ურთიერთსაწინააღმდეგოა. მაგალითად, ერთი და იგივე მეთოდის გამოყენების მიუხედავად პრინციპული დაპირისპირებაა ფენომენოლოგიასა და ექსისტენციალიზმს შორის: თუ ფენომენოლოგიური მეთოდის მოთხოვნების მიხედვით ჰუსერლის ფილოსოფიაში საგანთა თავისთავადი არსებებია კვლევის საგანი და არსებობა „ფრჩხილებშია ჩასმული“, ექსისტენციალიზმში პირიქით არსებობაზეა (ექსისტენციაზე) ყურადღება გამახვილებული. ტრადიციული დაპირისპირება არსებასა და არსებობას შორის ფენომენოლოგიაში კულმინაციას აღწევს და მისი გადანყვეტა ექსისტენციალურისაგან სრულიად განსხვავებულია. ამიტომ ზოგჯერ ჰუსერლის ფილოსოფიას არსების ფილოსოფიას უწოდებენ, ექსისტენციალიზმს კი – არსებობის ფილოსოფიას. იგივე ითქმის სხვა მიმართულებებზეც. ასევე ფენომენოლოგიაზე არ დაიყვანება გერმანული რეალონტოლოგია და თუნდაც მ. შელერის ნააზრევნი, თუკი ამ უკანასკნელს ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ასპექტით განვიხილავთ(10, 361).

ფენომენოლოგია თვით სკოლის ფარგლებშიც არ არის ერთგვაროვანი მიმდინარეობა, მაგრამ ყველა ცალკეული სახეცვლილებისათვის სავალდებულოა ჰუსერლის მიერ ჩამოყალიბე-

ბული ძირითადი პრინციპები. ფენომენოლოგიის გამოჩენილი წარმომადგენლები არიან: ა. ფენდერი (1870-1941), ო. ბეკერი, მ. გაიგერი (1880-1937), რ. ინგერდენი (1893-1970), კ. მარტიუსი, ად. რაინახი (1883-1916), ა. კუარა, ე. ლევენასი, მ. ფარბერი, მ. შელერი (1874-1928). მათ საერთო დამაკავშირებელ ორიენტირს, რასაკვირველია, ე. ჰუსერლი წარმოადგენდა.

ედმუნდ ჰუსერლი (1859-1938) ფილოსოფიას ასწავლიდა ჰალეში, გოტინგენში და ფრაიბურგში, როგორც ებრაელს ფაშისტები დევნიდნენ. 1928 წ. დაითხოვეს უნივერსიტეტიდან. ჰუსერლი მათემატიკიდან მოვიდა ფილოსოფიაში. იგი იყო ფრანც ბრენტანოს (1838-1917) და ფსიქოლოგ კარლ შტუმპფის (1848-1936) მოწაფე. მასზე დიდი გავლენა მოახდინა აგრეთვე კანტის მონიშნულმა ფილოსოფოსმა და მათემატიკოსმა ბერნარდ ბოლცანომ (1781-1848). როგორც ზუსტი მოაზროვნე და ანალიტიკოსი ჰუსერლი სამაგალითოდაა მიჩნეული. ამ მხრივ მას არისტოტელეს ადარებენ. ჰუსერლის სისტემა უახლოვდება ბრენტანოსა და შტუმპფის სისტემებს და მათი გზით სქოლასტიკას. აღნიშნავენ აგრეთვე მისი ნააზრევის ნათესაობას პლატონიზმთან – ადრინდელი ჰუსერლი ობიექტური იდეალიზმის წარმომადგენლად ითვლება. ჰუსერლთან შეინიშნება აგრეთვე ნეოკანტიანური თეორიებისათვის დამახასიათებელი ნიშნები.

ჰუსერლის ძირითადი ნაშრომებია: „ლოგიკური გამოკვლევები“, 2 ტ., (1900-1901 წწ.), „იდეები წმინდა ფენომენოლოგიისა და ფენომენოლოგიური ფილოსოფიის შესახებ“ (1913 წ.), ეს სამტომიანი ნაშრომის პირველი ნაწილია, რომელიც ფენომენოლოგიური სკოლის მთავარ ნაშრომად ითვლება. „კარტეზიანული განაზრებები“ (1931 წ.) და სხვ. ჰუსერლი სცემდა ყოველწლიურ ჟურნალს „წელინდელური ფილოსოფიისა და ფენომენოლოგიური გამოკვლევებისათვის“ (1913-1930 წწ.), სადაც პირველად დაიბეჭდა მ. ჰაიდეგერის, მ. შელერის, ო. ბეკერის და სხვათა ნაშრომები. ჰუსერლის მდიდარი არქივიდან (ლუვენის უნივერსიტეტი, ბელგია), „ჰუსერლიანას“ გრიფით დღემდე გამოცემულია მისი

ხელნაწერების მხოლოდ 11 ტომი.

როგორც თავისი ნაშრომებით, ასევე პიროვნულადაც ჰუსერლიმ ღრმა კვალი დააჩნია ჩვენი საუკუნის ბურჟუაზიული ფილოსოფიის განვითარების გზას.

ფენომენოლოგიურ ფილოსოფიაში ორიენტაციისათვის, მასზე ზოგადი წარმოდგენის შექმნისათვის აუცილებელია აღინიშნოს მისი ორი ძირითადი სპეციფიკური ნიშანი, ორი მთავარი ასპექტი: ა) ფენომენოლოგიის საკვლევ ობიექტებად არსებების, ე.ი. მოვლენათა იდეალური ცნებით შინაარსთა აღიარება, რომელნიც დაკვირვების ერთიანი ინტუიტიური აქტით-არსების ჭვრეტით (Wescensschau) მიიღწევა და ბ) უშუალო მოცემულობების, ფენომენების აღწერის მეთოდი, არსებობის „ფრჩხილებში ჩასმა“, ანუ მის შესახებ მსჯელობებისაგან თავის შეკავება („ფენომენოლოგიური ეპოქე“).

1. ჰუსერლი ჩვენი საუკუნის დასაწყისში „ლოგიკური გამოკვლევებით“ „ანტიფსიქოლოგიზმის“ მედროშე გახდა. იგი მკაცრად აკრიტიკებდა ნომინალიზმს, ემპირიზმს, პოზიტივიზმს, ფსიქოლოგიზმს. კატეგორიულად უარყოფდა ფილოსოფიური შემეცნების, ლოგიკის ემპირიულად და ფსიქოლოგიურად დაფუძნების შესაძლებლობას. ჰუსერლი ცდილობდა ლოგიკის და საერთოდ მეცნიერულ-ფილოსოფიური აზროვნების არაფსიქოლოგიური საფუძვლების გამოჩვენებას და ფსიქოლოგისტური შეცდომებისაგან თავის დაღწევას. ჰუსერლის აზრით, ლოგიკა ფსიქოლოგიის განშტოება კი არაა, არამედ ლოგიკას უნდა ჰქონდეს საკუთარი, სპეციფიკური საკვლევი სფერო. ეს სფეროა იდეალური, ობიექტური მნიშვნელობების (die Bedeutungen) სფერო, რასაც ჩვენ გამოთქმებში, წინადადებებში გამოვთქვამთ. ე. ი. რასაც ეს გამოთქმები ნიშნავს და რაც ჩვენთვის გასაგებია მსჯელობის დროს. იგი არ არის იდენტური თითოეული ინდივიდუალური ცნობიერების შინაარსთან, რომელნიც ერთმანეთისაგან განსხვავებულნი არიან მუდამ. ჩვენ რომ სხვისი გამოთქმა, დებულება გვესმის, მაჩვენებელია სწორედ იმისა, რომ ცნობიერების აქტში, უფრო ზუსტად, გამოთქმის ფსიქიკური აქტის დროს იდენტურად

ვართ მიმართული იმისაკენ, რაც ამ ფსიქიკური აქტისაგან, მისი ფსიქიკური შინაარსისაგან დამოუკიდებლად არსებობს (existiert). ეს დამოუკიდებლად არსებულია ზოგადი, იდეალური საგანი, არსებები, არსებითობა (Wesenheit). ჟუსერლი ცდილობს დაასაბუთოს ამ იდეალური ობიექტების ობიექტურობა. მაგალითისათვის ავიღოთ წინააღმდეგობის ლოგიკური კანონი: A არ შეიძლება ამავე დროს არა A იყოს. ეს დებულება, ჟუსერლის აზრით, იმას კი არ ნიშნავს, რომ მსჯელობის სუბიექტზე ორი საწინააღმდეგო დებულება არ შეიძლება ერთდროულად გამოითქვას, ან კიდევ იმას, თითქოს ჩვენ ეს არ უნდა გავაკეთოთ. არამედ მხოლოდ იმას, რომ ორი პრედიკატი ანდა ურთიერთსაწინააღმდეგო დებულება არ შეიძლება ერთდროულად ობიექტურად ჭეშმარიტი იყოს. საქმე ეხება მათ ობიექტურ ჭეშმარიტ არსებობას. საგანს არ შეიძლება ერთდროულად ურთიერთსაწინააღმდეგო ნიშნები (პრედიკატები) ჰქონდეს. ლოგიკას საზოგადოდ არა აქვს საქმე აზროვნების ფსიქიკურ აქტებთან, პიროვნების კონკრეტულ მსჯელობებთან, არც ნორმატიულ წესებთან. ლოგიკის დებულებები „უნდას“ კი არ ეხება, არამედ ყოფიერებას, ობიექტურ ჭეშმარიტებას, იდეალურ არსებებს. ლოგიკური კანონები იდეალური და აპრიორულია. ლოგიკაში საკვლეფია მსჯელობის შინაარსი, მნიშვნელობა, რომლებიც სულ სხვა წესრიგს, სფეროს მიეკუთვნება. ესენია იდეალური, უნივერსალიები, ობიექტური შინაარსები, მნიშვნელობები.¹

ფენომენოლოგიის მიზანია იპოვნოს საბოლოო საყრდენი, საფუძველი, რომელზედაც დაშენდება ყველა მეცნიერება, რომელსაც რაიმე რაციონალურის დასაბუთება სურს, განსაკუთრებით ფილოსოფია. ასეთი საფუძველი და წყაროა თავდაპირველი ცნობიერება, რომელიც უშუალოდ ჭვრეტს მოცემულო-

¹ აღნიშნავენ ჟუსერლის დამსახურებას ენობრივი გამოთქმების, წმინდა გრამატიკის ფილოსოფიური თეორიის შექმნაში. ჟუსერლის მნიშვნელობის თეორია (ცნება) გამოყენებულ იქნა მათემატიკურ ლოგიკაში.

ფენომენოლოგია ინტელექტუალური ინტუიციით ჭვრეტს და აგვიხსნის იდეალურ არსებებს, მას აღწერითი ხასიათი აქვს, ხოლო ეს აღწერა გარკვეული საფეხურებისაგან შედგება (27. 385).

ბებს. თვითონ საგნებისაკენ, ე. ი. თვითონ არსებებისაკენ ესაა ჰუსერლის მთავარი მოწოდება. მისი ფენომენოლოგიური მეთოდი არც დედუქციურია და არც ემპირიული. იგი არის თვითონ ფენომენებზე მითითება და ახსნა, მათი არსებების (ეიდოსების) უშუალო ჭვრეტისაკენ მოწოდება. ამდენად, ჰუსერლის აზრით, არსებობს ორი სახის მეცნიერება – ფაქტიური, რომელიც გრძნობად ცდას ეყრდნობა და არსებითი, ეიდეტური, რომელიც არსების ინტუიტიურ წვდომას, ეიდოსის ჭვრეტას ისახავს მიზნად. მაგრამ საბოლოოდ ყველა მეცნიერება ამ უკანასკნელს ეყრდნობა; ჯერ ერთი იმის გამო, რომ ყველა ეს მეცნიერებები ლოგიკას იყენებენ და მეორეც, ნებისმიერი ფაქტი, რომლებთანაც ამ მეცნიერებებს აქვთ საქმე, შეიცავს არსებას.

ფენომენოლოგიური ფილოსოფიის დამახასიათებელი თვისება ჰუსერლის აზრით არის ისიც, რომ მას წანამძღვარი არა აქვს, რომ იგი „პირველი ფილოსოფიაა“. იგი უნივერსალური ხასიათისაა (სხვათა შორის ამ აზრს არ დაეთანხმებიან თვით ფენომენოლოგიური სკოლიდან გამოსული მოაზროვნეებიც. მაგ., მ. ჰაიდეგერი ფენომენოლოგიას ასეთ დამოუკიდებელ სისტემად კი არ თვლის, არამედ მხოლოდ მეთოდად, რომელიც ჭეშმარიტი ონტოლოგიის აგების დროს უნდა გამოვიყენოთ).

2. ფენომენოლოგიის ნამდვილი ობიექტი, ეიდოსი, მიიღწევა იმით, რასაც ჰუსერლი ფენომენოლოგიურ ეპოქეს, „თავშეკავებას“ უწოდებს და რაც იმაში მდგომარეობს, რომ მოცემული ფენომენების ანალიზის დროს განვიხილოთ მოცემულობა და თავი შევიკავოთ მისი ზოგიერთი ელემენტების შესახებ მსჯელობისაგან. ეს მეთოდი ჰუსერლის დეკარტის მეთოდოლოგიური სკეპტიციზმის ჭეშმარიტი აზრის ბოლომდე მიყვანად (რადიკალიზაციად) მიაჩნია. ეს ელემენტები, მხარეები ფრჩხილებში ჩაისმება. ეგრეთ წოდებული „ეიდეტური რედუქციის“ (ფრჩხილებში ჩაისმის) დროს „ფრჩხილებში ჩაისმება“ საკვლევი ობიექტების ინდივიდუალური არსებობა და შემეცნებელ მე-ს არსებობა. რამდენადაც, როგორც უკვე ითქვა, ფენომენოლოგიის მიზა-

ნია მხოლოდ არსების და არა არსებობის გამოკვლევა. მაგრამ არსება მის კონკრეტულობას უნდა ინარჩუნებდეს. ამ კვლევით, სასა უარყოფილი ხდება საბუნებისმეტყველო და სოციალური მეცნიერებების ფაქტიური დაკვირვებები და განზოგადოებები, აგრეთვე სხვადასხვა ფილოსოფიური სკოლის ინტერპრეტაციები ამ ობიექტისა და სხვ. ეიდეტური რედუქციის მოთხოვნას უნდა აკმაყოფილებდეს თვითონ ლოგიკაც და სხვა ეიდეტური მეცნიერებებიც. ჰუსერლის თავისი მოღვაწეობის ბოლო პერიოდში, ბოლოდროინდელ ნაშრომებში ეიდეტურ რედუქციასთან ერთად შემოაქვს ეგრეთ ნოდებული ტრანსცენდენტალური (ფენომენოლოგიური) რედუქციაც, რაც იმაში მდგომარეობს, რომ „ფრჩხილებში ჩაისვას“ არსებობასთან ერთად ყველაფერი ის, რაც წმინდა ცნობიერების კორელატი არაა. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ობიექტიდან რჩება მხოლოდ ის, რაც მოცემული აქვს სუბიექტს როგორც მისი საგანი. ტრანსცენდენტალური რედუქციის დროს ფენომენოლოგიური მეთოდი სუბიექტისა და მისი მოქმედების მიმართ გამოიყენება. ჰუსერლის თვალსაზრისით, ფენომენოლოგიის საკვლევი სფერო ყოფიერთა ერთმანეთისაგან განსხვავებული მრავალი ნაწილისაგან შედგება, რომელთა შორის არის აგრეთვე განსაკუთრებული საკვლევი სფერო-წმინდა ცნობიერება. წმინდა ცნობიერების მისაღწევად ჰუსერლი იყენებს ინტენციონალობის რთულ ცნებას, რომელიც მან ბრენტანოსაგან, ამ უკანასკნელმა კი სქოლასტიკისგან მიიღო. ინტენციონალობის, ე. ი. ცნობიერების, შემეცნების ყოველთვის საგანზე მიმართულობის აღიარებით, ფენომენოლოგია იქცა მეცნიერებად არსებების შესახებ წმინდა ცდაში, განცდაში. „აღმოჩნდა“, რომ სუბიექტი თავისი არსების მიხედვით მიმართულია ობიექტზე. ხოლო ეს უკანასკნელი კი თავისი საკუთარი არსების საშუალებით აქვს მოცემული წმინდა ცნობიერებას, ე. ი. სუბიექტს. რჩება წმინდა ცნობიერება თავისი მოცემულობებით, ფენომენებით. თვით რეალურობა ინტენციონალური აღმოჩნდა, ე. ი. სუბიექტზე მიმართული და მხოლოდ მასთან მიმართებაში არსებული.

ფენომენოლოგიის ავტორის აზრით, ფილოსოფიური აზ-

როვნება პირველად „ფენომენოლოგიური რედუქციის“ მეშვეობით მიდის იმ ცნობიერებამდე, რომელშიც კონსტიტუირებულია (აგებულია) მთელი სამყაროს ჰორიზონტი და შემეცნებითი საგნების საზრისი. ამგვარად, რჩება წმინდა ცნობიერება სამყაროზე მიმართულობით. სწორედ ამ წმინდს ცნობიერებაში აქვს ადგილი მოცემულობებს – წარმოდგენით, აზრით, შეფასებით და სხვა ფენომენებს, რომელთა წყაროს თვითონ ეს ცნობიერება წარმოადგენს (52. 425).

ამგვარად, ჰუსერლის მიერ დამუშავებული ფენომენოლოგიურ-ინტელექტუალური მეთოდის გამოყენებას ცნობიერების მიმართ მივეყვართ იდეალიზმისაკენ. თუ ადრე ჰუსერლთან ცნობიერება, როგორც საგანზე მიმართულობა თავისთავადი არსების გაგების იარაღი იყო და ეს უკანასკნელი აძლევდა შემეცნებას ობიექტურობას, ბოლოს ინტენციონალობამ შემეცნების საგნის შემქმნელის როლი მიიღო, რითაც გზა გაეხსნა სუბიექტურ იდეალიზმს.

§ 4. მაქს შელერის ფილოსოფიური ანთროპოლოგია

გერმანელი ფილოსოფის მაქს შელერი (1874-1928) ფილოსოფიას ასწავლიდა იენაში, მიუნხენში, კელნში და ბოლოს, ფრანკფურტში (მაინზე).

შელერი მეტად ორიგინალური ფიგურაა. იგი არა მარტო გამოჩენილი ფილოსოფოსია, არამედ ნატიფი ფსიქოლოგი და გავლენიანი სოციოლოგი. შელერის სახელთანაა დაკავშირებული ეგრეთ წოდებული „ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის“ შექმნა. ფენომენოლოგიური სკოლის დამაარსებლის შემდეგ შელერი ითვლება მთავარ ფენომენოლოგად. მოაზროვნეებიდან, რომელთა გავლენაც შელერმა განიცადა უნდა დავასახელოთ ავგუსტინე, რ. ოიკენი, ბერგსონი, ფრ. ნიცშე (შელერს „კათოლიკე ნიცშე“ უწოდეს), დილთაი და, რა თქმა უნდა, თვითონ ედ. ჰუსერლი, რომლის იდეების განვითარებასაც იგი ცდილობს. შელერის ფი-

ლოსოფიურ მოღვაწეობაში სამ პერიოდს გამოყოფენ: პირველ პერიოდში იგი რ. ოიკენის გავლენის ქვეშაა, მეორე პერიოდში კი – მართლმორწმუნე ქრისტიანი და პერსონალისტიკა. ამ პერიოდში გამოდის მისი ფუნდამენტური ნაშრომი – „ფორმალიზმი ეთიკაში და ღირებულებათა მატერიალური ეთიკა“ (1913-1916 წწ.), რომელიც ჰუსერლის ჟურნალში დაიბეჭდა, აგრეთვე „ღირებულებათა კრაზის შესახებ“ და „ადამიანში მარადიულობის შესახებ“ (1921 წ.). მესამე პერიოდში შელერის ფილოსოფიური აზროვნება განიცდის ძირეულ ცვლილებებს: იგი კარგავს ღმერთის რწმენას და უარყოფს თეისტურ შეხედულებებს. ამ პერიოდის მისი მთავარი ნაშრომია „ადამიანის ადგილი სამყაროში“ (1928 წ.), რომელშიც გამოთქმული აზრების განვითარება მას აღარ დასცალდა. სწორედ ამ ნაშრომით დაედო სათავე „ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას“.

შელერი ჰუსერლის მიერ შემუშავებული „არსების ჭვრეტის“ (Wesensschau) ფენომენოლოგიურ მეთოდს მიუყენებს, არა მხოლოდ შემეცნების თეორიას, არამედ რელიგიისა და კულტურის ფილოსოფიას, პირველ რიგში კი ეთიკის სფეროს, ღირებულებათა სამეფოს. შელერის თვალსაზრისით, კანტიდან მომდინარე უდიდესი შეცდომა ისაა, რომ აპრიორული რაციონალურთან არის გაიგივებული. სინამდვილეში ადამიანის მთელი სულიერი სამყაროა აპრიორული. ადამიანის სულის ისეთი თვისებებიც კი, როგორიცაა გრძნობები (მაგ., სიყვარული, სიძულვილი) შეიცავს აპრიორულს. არსებობს განცდათა თანამიმდევრობა, „გულის თანამიმდევრობა“ („გულის ლოგიკა“, როგორც ამას პასკალი აღნიშნავდა). შელერის პრინციპული დებულება გრძნობების მიმართ შემდეგია: ადამიანური გრძნობების აპრიორული საფუძველი, მისი ინტენციონალური ობიექტია ღირებულებები. ადამიანი ყოველთვის, იცის თუ არა მან თვითონ ეს გარკვევით, ღირებულებებს ესწრაფვის. სწორედ ღირებულებებია ადამიანის სწრაფვის მიზანი. შელერს სწორად არ მიაჩნია გავრცელებული შეხედულება იმის შესახებ, თითქოს ადამიანის ბედნიერება სიამოვნების მიღებაში იყოს და თითქოს ამიტომ ადამიანი ყოველთ-

ვის სიამოვნებას ესწრაფოდეს. ეს აზრი არ არის მართებული იმის გამო, რომ სიამოვნება თვითონ არაა პირველადი ფენომენი და დაფუძნებულია ღირებულებებზე, რომლებიც პირველადნი და ფუნდამენტურნი არიან. ეს ღირებულებები თავისთავადი აბსოლუტური, უცვლელი არსებებია. ცვალებადია მხოლოდ ჩვენი შემეცნებითი მიმართება მათთან.

ჭეშმარიტი ეთიკა მხოლოდ ღირებულებებზე დაყრდნობით შეიძლება აიგოს. სწორედ ფენომენოლოგიური მეთოდი ხდის შესაძლებელს თავისთავადი ღირებულებები შინაარსობრივად, მატერიალურად მოვიცვათ, შევიმეცნოთ. ჭეშმარიტი ეთიკა სწორედ შინაარსობრივად განცდილ კონკრეტულ ღირებულებებს უნდა იღებდეს მხედველობაში. შელერი მკაცრად ეკამათება, ერთი მხრივ, კანტის ეთიკურ ფორმალიზმს, როცა ეთიკის მთავარი პრინციპი წმინდა ფორმაში, საყოველთაო ფორმალურ კანონში არის დანახული და მეორეს მხრივ, რელატივიზმს ყველა სახის ღირებულებების მიმართ, იქნება ეს სუბიექტივიზმი, როცა ღირებულებას ადამიანზე დააფუძნებენ, „ცხოვრების ფილოსოფია“, როდესაც ღირებულებებს „ცხოვრებას“ უქვემდებარებენ, თუ ისტორიციზმი, როცა ღირებულებები ისტორიულად განპირობებული ჰგონიათ.

არ უნდა ავრიოთ ერთმანეთში ღირებულებები და ჯერარსი (Sollen). თავისთავადი ღირებულებები წარმოშობს და განსაზღვრავს იდეალურ ჯერარსს, რომელიც თავის მხრივ წარმოშობს ნორმატიულ ჯერარსს. ეთიკური მოძღვრების აგების დროს უდიდესი შეცდომა იქნებოდა ეთიკის საფუძვლად ნორმატიული ჯერარსის გამოყენება.

საერთოდ, ღირებულებები ქმნიან ერთმანეთთან შინაგანად დაკავშირებულ ერთიან უცვლელ სპეციფიკურ სფეროს, მაგრამ ამ ერთიან სფეროში სხვადასხვა ნიშნის მიხედვით შეიძლება გამოიყოს სხვადასხვა სახის ღირებულებები: ჯერ ერთი, შეიძლება განვასხვავოთ დადებითი და უარყოფითი (პოზიტიური და ნეგატიური) ღირებულებები. ეს ღირებულებები ერთმანეთს გამორიცხავენ. შემდეგ, შეიძლება გამოვარჩიოთ ღირებულე-

ბათა საფეხურები სიმაღლის მიხედვით, ე. ი. შეიძლება ღირებულება წარმოვადგინოთ აპრიორული იერარქიის სახით. შელერი ამ ნიშნით გამოყოფს ღირებულებათა შემდეგ საფეხურებს: 1. შიშველი გრძნობადი ღირებულებები – სასიამოვნო და უსიამოვნო, 2. ვიტალური, ცხოვრებისეული გრძნობების ღირებულებები – კეთილშობილურობა და ვულგარულობა, 3. სულიერი ღირებულებები – მშვენიერი, სამართლიანი და მათი საწინააღმდეგო, ჭეშმარიტების წმინდა ცოდნა, 4. სინამდისა და არასინამდის რელიგიური ღირებულებები. გარდა ამისა, ღირებულებები უნდა განვასხვავოთ კიდევ ერთი ნიშნის მიხედვით: პიროვნების და საგანთა ღირებულებები, რომელთაგან პირველი სახის ღირებულებები უფრო მაღალია მეორეზე.

პიროვნების, პერსონის ცნება შელერის ნააზრევის ცენტრში დგას. შელერის აზრით, პიროვნება უკიდურესად ინდივიდუალური ბუნებისაა. ნებისმიერი ადამიანი, რადგან იგი პიროვნებაა, წარმოადგენს განსაკუთრებულ უნიკალურ ყოფიერებას და ამავე დროს უნიკალურ ღირებულებას. რადგან პიროვნება უკიდურესად ინდივიდუალურია, ამდენად უაზრობაა ლაპარაკი საერთო პიროვნებაზე, „ცნობიერებაზე საერთოდ“. როგორც ამას ადგილი აქვს კანტის ფილოსოფიაში. პიროვნება ავტონომიურია, რადგან მას აქვს ავტონომიური უნარი კონკრეტულად მოცემული სიკეთისა და ბოროტების მიმართ ნებელობითი აქტის ჩადენისა. პიროვნება არ უნდა გავიგოთ როგორც „სამყაროს“ ნაწილი, არამედ იგი რომელიმე სამყაროს. მიკროკოსმოსის კორელატია. პიროვნება არ შეიძლება განისაზღვროს სამყაროს საგნების ანალოგიურად – იგი მოქმედების, ინტენციონალური აქტების ერთობლიობაა. თუმცა პიროვნება ინდივიდუალურია, ერთეულია, რაც მის ინდივიდუალურ რეალობას ეყრდნობა, მაგრამ იგივე პიროვნებაში, შელერის აზრით, შეიძლება გამოიყოს საერთო ასპექტი, საერთო პიროვნული მხარეები, რაც საერთო რეალობას, საზოგადოების სხვა წევრთა რეალობას ეყრდნობა. მაგრამ ეს არის ასპექტი პიროვნებაში, რომელიც მის სპეციფიკას არ გამოხატავს.

ადამიანი ორგვარი მნიშვნელობით, აზრით შეიძლება გავიგოთ: 1. როგორც ბუნებრივი არსება, რომელიც ცხოვრების, სიცოცხლის განვითარების შედეგია. ამდენად, ადამიანი არა მხოლოდ წარმოსდგა ცხოველთა სამყაროდან, არამედ იგი დღესაც ცხოველია და 2. როგორც არსება „რომელიც ლოცულობს, რომელიც ღმერთს ეძებს, რომელიც სულია, პერსონაა“. პიროვნება არსებითად სულიერია, სული კი როგორც ბუნებისაგან სრულიად განსხვავებული პრინციპი უპირისპირდება ბუნებას. მათ შორის დაპირისპირებაა, უფსკრულია, რომელთა მორიგება და შეერთება უნაყოფო საქმეა (როგორც ამას ცდილობს მაგ., შელინგის „იდეენტობის ფილოსოფია“). სულისათვის დამახასიათებელი არსებითი ნიშანია ის, რომ მას აუცილებლად რაიმე უნდა სწამდეს, თუგინდ ეს რაიმე არარაობა იყოს, როგორც ამას ადგილი აქვს აგნოსტიციზმში. სული ხდის ადამიანს პირველად თავისუფალს. იგი ათავისუფლებს მას ცხოვრების ბორკილებისაგან.

თავისი მოღვაწეობის ბოლო პერიოდამდე შელერის აზროვნება ღმერთის არსებობის აღიარებას ემყარებოდა. მისი აზრით, ღმერთის არსებობას მიგვიითითებს მთელი ჩვენი ცოდნა ღმერთის შესახებ, რომელიც ღმერთის მეშვეობით არის მოცემული (მაგ., ნებისმიერი რელიგიური აქტი). ღმერთი არსებობს როგორც მთელი სამყაროს კორელატი: ისევე როგორც თითოეულ მიკროსამყაროს შეესაბამება სასრულო პიროვნება, ასევე სამყაროს მთლიანობაში (მაკროკოსმოსს) შეესაბამება ღმერთის პიროვნება.

ღმერთი წარმოადგენს აგრეთვე სიყვარულის უმაღლეს ფორმას. სიყვარული შელერისათვის მხოლოდ პიროვნებათა შორის მიმართებაა, მაგრამ იგი არც სოციალური გრძნობაა და არც ალტრუიზმი. კონკრეტული პიროვნებაა ჭეშმარიტი სიყვარულის ობიექტი, ხოლო ღმერთისადმი სიყვარული არის არა სიყვარული ღმერთის მიმართ, არამედ როგორც ღმერთის სიყვარულის განხორციელება სამყაროში ადამიანის მეშვეობით (10. 407).

როგორც ითქვა, სიცოცხლის ბოლო წლებში შელერის აზროვნებამ მკვეთრი ცვლილება განიცადა, რაც ღმერთის არსებობის რწმენის დაკარგვას მოჰყვა (იგი თავად მიუთითებდა

ადრინდელი მრავალი შეხედულების უსაფუძვლობაზე). მისი ფილოსოფიის მთავარი ცნება – პიროვნების, პერსონის ცნება ახალი განზომილებით წარმოსდგა: თუ ადრე მისი ფილოსოფია დამოკიდებული იყო ღმერთის არსებობის დაშვებაზე და ღმერთის პერსონალური სიყვარულის ცნებაზე. ბოლოს მისთვის ღმერთი არსებობს იმდენად, რამდენადაც ღმერთი როგორც სისრულე შეიძლება განხორციელდეს მხოლოდ ადამიანში. შელერისთვის პიროვნება იქცა ერთადერთ ადგილად, სადაც „ღმერთის რეალიზაცია“ კიდევ არის შესაძლებელი. საყურადღებოა შელერის თეზისი იმის შესახებ, რომ ყოფიერების მაღალი საფეხურები (მაგ. სული, პიროვნება) უფრო სუსტია, უძლურია, ვიდრე ქვედა საფეხურები (მაგ., არაორგანული სამყარო), სადაც ადგილი აქვს გაუცნობიერებელი, ბრმა ძალების გამოვლენას. სული წინააღმდეგობაშია ამ ძალებთან, ცხოვრებასთან. ძალიან მნიშვნელოვანი აღმოჩნდა (განსაკუთრებით ექსისტენციალიზმისათვის) აგრეთვე შელერის აზრი იმის შესახებ, რომ ადამიანის არსება, პიროვნება, მოქმედების, ინტენციონალური აქტების ერთიანობაა და იგი არ შეიძლება განისაზღვროს, როგორც რომ სახეზე მყოფი სამყაროსეული საგანი. მაგრამ ამით ადამიანის არსების მეცნიერული კვლევის გზა მოიჭრება. საქმე ისაა, რომ ადამიანის და საგნების არსებათა განსხვავების დადგენის შემდეგ უარია ნათქვამი ადამიანის არსების მეცნიერული განსაზღვრების შესაძლებლობაზე და მის ადგილს იჭერს გენიალურ პიროვნებათა ჭვრეტა, რომელიც ჩვეულებრივი ადამიანისათვის ხშირად გაუგებარია. შელერი თავად წერდა, რომ ფილოსოფია არ არის „სუსტების“ თავმესაფარი. საყურადღებოა ის გარემოება, რომ დასავლეთის ფილოსოფიაში ნიცშედან დაწყებული ანტიდე-მოკრატიზმი და ანტისციენტუიზმი მუდამ კავშირში გამოდიან.

§ 5. სორენ კირკეგორის ექსისტენციალიზმი

როგორც მ. ჰაიდეგერის და კ. იასპერსის მოძღვრების, ასევე საერთოდ ექსისტენციალიზმის ისტორიულ წანამძღვრად ასახელებენ უმათერესად ს. კირკეგორს, ეგრეთწოდებულ „სიცოცხლის ფილოსოფიის“ წარმომადგენლებს (განსაკუთრებით ფრ. ნიცშეს) და ე. ჰუსერლის ტრანსცენდენტალურ ფენომენოლოგიას. ექსისტენციალიზმის სხვადასხვა წარმომადგენლებთან, ისევე როგორც ექსისტენციალისტური ფილოსოფიის შესახებ მრავალრიცხოვან ლიტერატურაში, ამ ფილოსოფიური მიმდინარეობის ისტორიულ წანამძღვრებად მრავალი მოაზროვნეა დასახელებული, მაგრამ უფრო ხშირად ზემოთ აღნიშნული მოაზროვნეები არიან მითითებული.

გერმანელი ექსისტენციალიზმის წარმომადგენლების თავის ისტორიულ წინამორბედებთან დამოკიდებულების საკითხი ვრცელი საკვლევი თემაა, რომლის ყოველმხრივი და ამომწურავი ანალიზი, ცხადია, აქ არ შეიძლება მოცემულ იქნეს. ჩვენ უმათერესად ყურადღებას მივაქცევთ ამ პრობლემის ორ მხარეს, ორ ასპექტს. როდესაც მსჯელობა ეხება გერმანელი ექსისტენციალიზმის ისტორიულ წანამძღვრებს, მაშინ მხედველობაში უნდა იყოს მიღებული, ჯერ ერთი, ის შედეგი, რაც ექსისტენციალისტურ ფილოსოფიაში მთავარ შედეგად შეიძლება ჩაითვალოს. უნდა მხედველობაში იქნეს მიღებული ის, თუ როგორ შეუწყო ხელი გერმანელ ექსისტენციალისტებს მისმა ისტორიულმა წანამძღვრებმა ამ მთავარი შედეგის წარმოშობაში. და მეორე, მ. ჰაიდეგერის და კ. იასპერსის ფილოსოფიის თავის ისტორიულ წანამძღვრებთან მიმართების განხილვამ უნდა გაითვალისწინოს მ. ჰაიდეგერის და კ. იასპერსის ფილოსოფიის არა მხოლოდ ექსისტენციალისტური ბუნება, არამედ მისი სპეციფიკა, მისი ონტოლოგიური ხასიათი. ს. კირკეგორის ექსისტენციალური ნააზრევის მოკლე გადმოცემისას ჩვენ აქ აღნიშნული გარემოება გვექნება მხედველობაში.

გამოჩენილი დანიელი ფილოსოფოსი, თეოლოგი და მორალ-

ისტორიკოსი სორენ კირკეგორი (1813-1855) დროის მიხედვით თითქმის ერთი საუკუნით არის დაშორებული XX ს-ის ექსისტენციალისტიკებისაგან, მაგრამ თავისი სულიერი წყობით და ფილოსოფიური პრობლემატიკით ისე ახლოს დგას მათთან, რომ დღეს იგი ექსისტენციალისტური ფილოსოფიის სულიერ მამად არის გამოცხადებული. თითქმის ყველა მთავარი ექსისტენციალისტი ერთხმად აღიარებს დანიელი მოაზროვნის დიდ გავლენას და მას მიიჩნევს ისეთ ისტორიულ პიროვნებად, რომელსაც, კ. იასპერსის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „თვალების ახელას“ უნდა ვუმაღლოდეთ. თავის სიცოცხლეში უსახელო, ნაკლებად ცნობილი, დანიელი ფილოსოფოსი ექსისტენციალისტებმა გამოაცხადეს უდიდესი ზომის ვარსკვლავად, ექსისტენციალისტური ფილოსოფიის მთავარ ისტორიულ წანამძღვრად და დღეს იგი უაღრესად პოპულარულია. ს. კირკეგორი, რომელიც ქრონოლოგიურად XIX ს-ის I ნახევარს განეკუთვნება, თავისი ფილოსოფიური პრინციპების მიხედვით XX ს-ის ფილოსოფიად არის აღიარებული. ფიქრობენ, რომ მისი „მარტოობის“ და „სასონარკვეთილების“ ფილოსოფია, ისევე როგორც საერთოდ ექსისტენციალისტური ფილოსოფია, სრულ შესაბამისობაშია ჩვენი საუკუნის სულისკვეთებასთან.

ს. კირკეგორის ახალგაზრდობის წლები ჰეგელის სპეკულატიური ობიექტური იდეალიზმის ბატონობის და მისი თანდათანობითი რღვევის პერიოდს დაემთხვა. მოექცა რა უშუალოდ ცხოვრების შთაბეჭდილების ქვეშ, ს. კირკეგორი მალე მივიდა აზრთან, რომ ჰეგელის მოძღვრება უძლურია ცხოვრებისა და ადამიანის ყოფიერების ასახსნელად.

ს. კირკეგორი არ ცნობდა ფილოსოფიის ობიექტურ ხასიათს და დაჰყავდა იგი ფილოსოფოსობის სუბიექტურ ხასიათზე. უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, იგი პირველს საერთოდ უარყოფდა მეორის ცნობით. თვითონ ს. კირკეგორს ფილოსოფიური სისტემის შექმნა, რომელსაც საყოველთაო და აუცილებელი ხასიათი ექნებოდა, არც უცდია. მას ისიც კი არ სურდა, რომ ვინმე მოწაფე და მიმდევარი ჰყოლოდა, რადგან საკუთარი ფილოსოფიური აზროვნება წარმოდგენილი ჰქონდა როგორც საკუთარ თავთან ბრ-

სიკლა, რომელსაც თავისი ძალების ნახევარი შეაღია. (69, 19).

ს. კირკეგორის მთავარი მისწრაფება და მიზანი, რომლის გამოც იგი მძაფრ და შეურიგებელ წინააღმდეგობაში მოექცა როგორც იდეალიზმთან (სახელდობრ ჰეგელის ობიექტურ იდეალიზმთან), ასევე მატერიალიზმთან (ნატურალიზმთან), იყო ერთეული ადამიანის გადარჩენა და განთავისუფლება რომელიმე ზოგადობაში დაკარგვისაგან. არა რომელიმე ზოგადი გარკვეულობა, როგორც განმსაზღვრელი და დამაქვემდებარებელი მთლიანობა, რომელიც შესაბამის ფილოსოფიურ სისტემაში მთავარ მომქმედ პირად გამოდის, არამედ ერთეული ადამიანი, ინდივიდი, მისი ყოფიერება, მისი რაობა და ღირებულება უნდა დადგეს ფილოსოფიური კვლევის ცენტრში. ცნობილია, რომ ჰეგელის სპეკულაციური ფილოსოფიის ასეთსავე კრიტიკას მიმართავდნენ სხვა მოაზროვნეებიც (გავიხსენოთ მაგ. ფოიერბახი, შტირნერი და სხვ.), მაგრამ ეს მსგავსება მხოლოდ გარკვეულ საზღვრამდე არსებობს. ს. კირკეგორის მიერ გამოყენებული კრიტიკული პოზიცია გარკვეული საზღვრის იქით თავისებურების მატარებელია, იგი თავისებური მიმართულებით ვითარდება. ეს თავისებურება მდგომარეობს იმაში, რომ ს. კირკეგორისთვის ინდივიდუალური ყოფიერება, ერთეული ადამიანი არ არის ერთხელ და სამუდამოდ მოცემული სხეულებრივ-სულიერი გარკვეულობა, უკვე მოცემული ასე-ყოფიერება (So-sein), არამედ იგი არის ექსისტენცი როგორც ყოფიერების შეძლება (Seinkönnen), რომელიც თავის თავში „უნდას“ შეიცავს. ს. კირკეგორიდან იწყება ტერმინ-ექსისტენცისადმი იმ მნიშვნელობის მიცემა, რომელიც დღეს ექსისტენციალისტურ ფილოსოფიაშია ფართოდ გამოყენებული. ადამიანის რაობა, ერთეულის ბუნება, გარეშე ქვეყნიდან კი არ უნდა გავიგოთ – სულ ერთია ამ გარესამყაროს არსებობა იდეალური იქნება, თუ მატერიალური – არამედ თვითონ ადამიანის ყოფიერებიდან. იგი მოუწოდებს ერთეულ ადამიანს, რათა დაუბრუნდეს უკან საკუთარ თავს, რათა მან გარეთ ხედვა საკუთარი თავის ხედვით შეცვალოს.

ერთეული, ინდივიდის ყოფიერება ს. კირკეგორისთვის ძირი-

თად ცნებად იქცა. იგი არის მისი ფილოსოფიის განმსაზღვრელი ცენტრი, რამდენადაც ეს ცნება ახალი, სპეციფიკური მნიშვნელობის მქონეა, რამდენადაც იგი გაგებულია როგორც ექსისტენცია.

ს. კირკეგორის აზრით, მისი საუკუნე ღრმად ცდებოდა, როცა ფიქრობდა, რომ იგი ცხოვრობს არა მხოოდ ეთიკური ცხოვრებით, ე. ი. ადამიანთა ცხოვრების ეთიკური წესით, არამედ თვით რელიგიური ცხოვრებითაც კი, რადგან სინამდვილეში იგი იმყოფება მხოლოდ მცდარი ესთეტიკურ-ფილოსოფიური შეხედულებების ილუზიაში. საქმის არსი მდგომარეობს იმაში, რომ ს. კირკეგორი ერთმანეთისაგან გამოჰყოფს და მკვეთრად ანსხვავებს ადამიანთა სულიერი განვითარების სამ ძირითად საფეხურს: ესთეტიკურს, ეთიკურს და რელიგიურს. ეს სამი მთავარი სტადია გვიხსიათებს ინდივიდის შესაძლო განვითარების გზას, რომლის ბოლო მომენტი მაჩვენებელია მხოლოდ ადამიანისათვის შესაფერ ნამდვილ ყოფიერების. ს. კირკეგორი საყვედურობს თავისი ეპოქის ადამიანებს, რომ მათ ვერ მიაღწიეს ნამდვილ ყოფიერებას და ვერ გასცდნენ ცხოვრების ესთეტიკურ წესს, როდესაც ადამიანს, ერთეულს, ინდივიდს ჯერ კიდევ არა აქვს ნაპოვნი თავისი საკუთარი თავი და თავისი საკუთარი არსების შესაბამისად არ ცხოვრობს, ე. ი. საკუთარი არსების მოთხოვნილებების და ტენდენციების ცოდნისა და გათვალისწინების გარეშე ცხოვრობს. ჩვენ, როდესაც ექსისტენციალიზმზე ს. კირკეგორის მოძღვრების გავლენაზე ვლაპარაკობთ და მხედველობაში ვიღებთ ადრე დასმულ პრობლემას, სახელდობრ მას, თუ რა შეიძლება ჩაითვალოს საერთოდ ექსისტენციალისტური ფილოსოფიურ მიმდინარეობის ერთ-ერთ მთავარ შედეგად, განსაკუთრებით საყურადღებოა და დიდი მნიშვნელობის მქონედ გვეჩვენება ს. კირკეგორის ფილოსოფიის ის მხარე, ის ასპექტი, რაც „არჩევანის არჩევის“ პრობლემაში მდგომარეობს. ს. კირკეგორი თავისი ფილოსოფიური და ეთიკური შრომებით, დიდი დაჟინებით და გონებამახვილობით, მოუწოდებს ადამიანებს დაუბრუნდნენ საკუთარ თავს, მიაღწიონ საკუთარი თავის დაკარგულ მდგომარეობიდან საკუ-

თარი არსების გამოჟღავნებამდე, მიაღწიონ ჭეშმარიტ ადამიანისებურ ყოფიერებას, ე. ი. „აირჩიონ“ საკუთარი თავი.

ს. კირკეგორის მიხედვით, ადამიანთა ჭეშმარიტი ყოფიერებისა და ბედნიერებისათვის უდიდესი მნიშვნელობა აქვს „არჩევანის“ მოხდენას. შეიძლება ითქვას, რომ მისი ფილოსოფიური მოღვაწეობის ძირითადი მიზანი სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ ადამიანებს დაანახოს „არჩევანის“ მოხდენის აუცილებლობა და საჭიროება. მე არა ერთხელ მითქვამს შენთვის – მიმართავს ს. კირკეგორი თავის მკითხველს – და ახლაც ყვირილით მოგიწოდებ მიიღო გადაწყვეტილება „ან ერთი, ან მეორე, ე. ი. აირჩიო ორიდან ერთი“, იმიტომ, რომ არიან ადამიანები, რომელთა პირადი „მე“ ისეა დასუსტებული, რომ აღარ ჰყოფნით ენერგია მიიღონ გადაწყვეტილება და მოახდინონ არჩევანი (იქნებ შენც ასეთ ადამიანთა რიცხვს ეკუთვნი) (42, 223). გარდა ამისა არჩევანის მოხდენას აქვს გარკვეული მომენტი, რომლის გავლის შემდეგაც უკვე უსასრულოდ გვიანაა, ვინაიდან შენს მაგივრად თვითონ ცხოვრებამ მოახდინა არჩევანი და ადამიანმა უკვე სამუდამოდ დაჰკარგა თავისი თავი, თავისი საკუთარი „მე“. მაშასადამე, მანამ, ვიდრე ეს კიდევე შესაძლებელია, ადამიანმა უნდა მიიღოს მისი პიროვნებისათვის უდიდესი მნიშვნელობის მქონე გადაწყვეტილება, უნდა მოახდინოს არჩევანი ორ რაიმეს შორის, ცხოვრების ესთეტიკურ და ეთიკურ ნესს შორის. ადამიანის მიზანი უმთავრესად იმაში კი არ მდგომარეობს, რომ რაც შეიძლება მეტად გაამდიდროს თავისი გონების ჰორიზონტი, ე. ი. რაც შეიძლება მეტი ცოდნა მიიღოს მან, არამედ თავისი პიროვნების, თავისი „მეს“ აღზრდასა და სრულყოფაში, რისთვისაც გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება საკუთარი თავის არჩევის ფაქტს.

გადაწყვეტილების მდგომარეობამდე მისვლა და „არჩევანის“ მოხდენის ფაქტი არის თითოეული ინდივიდისთვის უდიდესი მნიშვნელობის მქონე იმდენად, რამდენადაც მასზეა დამოკიდებული ადამიანთა ჭეშმარიტი ბედნიერება; იგი არის პიროვნებათა ჭეშმარიტი ბედნიერების ერთადერთი წყარო. ადამიანმა,

ამა თუ იმ პიროვნებამ, წერს ს. კირკეგორი, შეიძლება ძალიან ბევრს მიაღწიოს თავის ცხოვრების გზაზე, შესაძლოა მან გააკვირვოს მთელი ქვეყანა, შესაძლოა ჩვენი ისეთი მდგომარეობაც წარმოვიდგინოთ, რომ მან კიდევ შეიძინოს მთელი ქვეყანა, რომ იგი გახდეს მთელი ქვეყნის ბატონ-პატრონი, მაგრამ პირადი ცხოვრების გზაზე თვით ამ ზღაპრულ წარმატებების მიღწევის შემთხვევის დაშვების დროსაც კი იგი დაჰკარგავს ყველაზე მთავარს და მნიშვნელოვანს, იმ ერთადერთს, რომელიც აძლევს ადამიანის ცხოვრებას აზრს, თუკი იგი არ მოახდენს „არჩევანს“ და თუკი იგი არ მიიღებს გადაწყვეტილებას. შენ, შესაძლოა, რომ მოიპოვო მთელი ქვეყანა, მაგრამ დაჰკარგავ საკუთარ თავს, ავნებ შენს საკუთარ სულსვე, თუკი შენ გამოგრჩება უმთავრესი გასაკეთებელი რამ – საკუთარი თავის არჩევა. (42, 236).

„ან-ან“; აი ეს არის ყველაზე მეტი საგანძური, რომელიც მე მინდა დავუტოვო ჩემთვის ძვირფას ადამიანებს ამ ქვეყნად, წერს კირკეგორი; ჩემი პატარა შვილი, რომ იყოს იმ ასაკში, როცა ამ სიტყვების აზრის გაგება შეეძლებოდა, ხოლო მე სიცოცხლის უკანასკნელ წუთებში, მე ვეტყვდი მას: მე არ გიტოვებ შენ არც ფულს, არც წოდებას, არც რაიმე მაღალ მდგომარეობას საზოგადოებაში, მაგრამ მე მიგიტოვებ სამაგიეროთ მასზე თუ სად მარხია ის განძი, რომელსაც შეუძლია გაგხადოს შენ უმდიდრეს ადამიანად სამყაროში; ეს განძი არ მდებარეობს შენს გარეთ, იგი თვითონ შენშია, იგი თვითონ შენ გეკუთვნის. ასე რომ შენ არ იქნები დავალებული სხვა რომელიმე ადამიანით და ამდენად არ ავნებს შენს საკუთარ სულს. ეს განძი დამალულია თვითონ შენში, იგი არის ნების თავისუფლება, არჩევანი: – ან – ან. მისი დაუფლება აგიყვანს შენ ანგელოზებზე მაღლა. (42, 246).

მაინც რაში მდგომარეობს ცხოვრების ესთეტიკური წესი, რომლის დაძლევისას და რომლისაგან განთავისუფლებასაც მოგვინოდებს ს. კირკეგორი? რაში გამოიხატება ადამიანთა ცხოვრების ესთეტიკური წესის არსება?

ადამიანთა ცხოვრების ესთეტიკური წესი, ს. კირკეგორის თვალსაზრისით, უმთავრესად იმით ხასიათდება, რომ ამ წესის

ბატონობის ქვეშ მოქცეული ადამიანები ემორჩილებიან მხოლოდ ერთადერთ მიზანს – სიამოვნების მიღებას. განვითარების ამ სტადიაზე მყოფი ადამიანი ისახავს მხოლოდ ერთადერთ მიზანს – რაც შეიძლება მეტი სიამოვნების მიღებას. ამასთან აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ სიამოვნების საგანი იმყოფება არა თვითონ ადამიანში, არამედ მოცემულ ინდივიდის გარეთ. რა სახითაც არ უნდა წარმოგვიდგეს ესთეტიკური მსოფლმხედველობა ყოველთვის მისი საფუძველი არის ის, რომ ადამიანი, რომელიც ცხოვრების ამ წესს მისდევს, თავის ცხოვრებას აყრდნობს მას, რაც შეიძლება რომ არც ყოფილიყო და თუ არსებობს, არსებობს ამ ინდივიდის გარეთ. ასეთი ადამიანის ცხოვრება დაყრდნობილია არაარსებით რაიმეზე. ესთეტიკური სანწყისი ადამიანში არის ის, რომლის წყალობითაც იგი არის ის, რაც არის. ცხოვრების ესთეტიკურ წესს დამორჩილებული ადამიანის ცენტრი, თუ შეიძლება ასე ითქვას, თვითონ ამ პიროვნებაში არ მდებარეობს, არამედ მის გარეთ. ასეთი ადამიანი არის ექსცენტრიული. მას ჯერ კიდევ არა აქვს თავისი თავი შეძენილი.

ცხოვრების ესთეტიკურ წესს დაუმორჩილებული ადამიანი, ე. ი. პიროვნება, რომელიც ეთიკური მსოფლმხედველობით ცხოვრობს, ესთეტიკური მსოფლმხედველობის მქონე ადამიანისაგან განსხვავდება იმით, რომ მისი პიროვნება დაყრდნობილია არა რაიმე გარეშე საგანზე, რაიმე არაარსებითზე, არამედ მას თავის საფუძველი თავის თავშივე აქვს, მას თავისი პიროვნება არსებით საფუძველზე აქვს დაყრდნობილი. ადამიანი ეთიკური მსოფლმხედველობით, პირველისგან განსხვავებით, თავის ცხოვრებას აყრდნობს მხოლოდ არსებითზე, მასზე, რაც უნდა იყოს და არა მასზე რაც უკვე არის. ეთიკური სანწყისი ადამიანში არის ის, რომლის წყალობითაც ადამიანი ხდება იმად, რაც იგი არის და რაც უნდა იყოს. ამ მსჯელობიდან არ გამომდინარეობს, სხვათაშორის ის, თითქოს ესთეტიკურ წესს დამორჩილებული ადამიანი უუნაროა განვითარებისათვის; ესთეტიკოსიც ვითარდება, მაგრამ მისი განვითარება ხდება აუცილებლობის კანონების მიხედვით და არა თავისუფლად. იგი არ განიცდის არავითარ მიდრეკილებას

უსასრულობისადმი, მარადიულისადმი, რაც მიიყვანდა მას არჩევამდე და გახდიდა შეგნებულად იმად, რაც იგი არის. ცხოვრების ეთიკური წესის მქონე ადამიანი თავისსავე პიროვნებაში შეიცავს საყრდენ ნერტილს, ცენტრს, რომლის გამოც იგი სულიერად განონასწორებულია. (42, 304-10). იმ ადამიანთა ყოფიერების დამახასიათებელი თვისება, რომლებიც ცხოვრების ესთეტიკურ წესს მისდევენ, არის ის, რომ ისინი არიან გარეშე მიზეზით განსაზღვრულნი და სიამოვნების წუთის მონა. ეთიკური ცხოვრების წესით მცხოვრებ ადამიანს კი არჩევის მოხდენის ფაქტმა შესძინა ის, რომ იგი სიამოვნების წუთის მონა კი აღარ არის, არამედ იგი დგას სიამოვნების წუთზე მაღლა. არჩევის მოხდენის ფაქტმა აქცია ასეთი ადამიანი თავისი განწყობილების ბატონად, თავისი ვნებების ბატონად. საკუთარ განწყობილებებზე, საკუთარ ვნებებზე ბატონობის საიდუმლოება მდგომარეობს არა უპირატესად სიამოვნებაზე ასკეტურ უარისთქმაში, არამედ იმის უნარის შემუშავებაში, რომ ადამიანმა შესძლოს თავის თავს თვითონ დაუნიშნოს სიამოვნების წუთი გარკვეულ დროს: ვნებების ძალა ასეთ შემთხვევაშია მხოლოდ აბსოლუტური ხასიათის, აღნიშნავს ს. კირკეგორი.

ს. კირკეგორის მთავარი შრომის („ან – ან“) მიზანს არ შეადგენს იმის სწავლება თითქოს ადამიანმა როგორ უნდა შესძლოს და რომ უნდა შესძლოს მოახდინოს არჩევა კეთილსა და ბოროტს შორის, არამედ ის, რომ ადამიანები მიიყვანოს ისეთ მდგომარეობამდე, როდესაც ისინი ცხადად შეიგრძნობენ არჩევის მოხდენის ფაქტის მნიშვნელობას. ს. კირკეგორი თავისი მოწოდების არსებას აღნიშნულ გარემოებაში ხედავს.

უნდა არჩეულ იქნას ან ესთეტიკური ან ეთიკური გზა ცხოვრებისა. პირველ შემთხვევაში „არჩევა“, ამ სიტყვის ჭეშმარიტი მნიშვნელობით, არც შეიძლება ჩაითვალოს „არჩევად“, ვინაიდან არჩევა ყოველთვის გულისხმობს ეთიკურს. ესთეტიკური არჩევანი ხდება უშუალოდ, იგი იკარგება არჩევის საგანთა სიმრავლეში, ე.ი. სინამდვილეში საბოლოოდ არც არის არჩევა, ხოლო ნამდვილი არჩევის დროს უკვე იგულისხმება ეთიკური

საკითხები და მათ შორის ერთადერთ აბსოლუტური არჩევისთვის დამახასიათებელი არჩევა კეთილსა და ბოროტს შორის, რომლის წყალობითაც და რომლის მეშვეობითაც ადამიანი მთლიანად შედის ეთიკის სფეროში. თუმცა, როგორც უკვე აღნიშნული იყო, ს. კირკეგორისთვის უფრო მეტი მნიშვნელობა აქვს არასწორ არჩევის მოხდენას კეთილსა და ბოროტს შორის, არამედ თვით არჩევის მოხდენის ფაქტს, რომელიც უნდა ჩატარდეს მისთვის დამახასიათებელი ენერგიით, გადანწყვეტის ძალით და სიმძაფრით. მხოლოდ ასეთი არჩევის ფაქტში ამჟღავნებს ადამიანი მთელ თავის ძალას და ამტკიცებს თავის ინდივიდუალობას და თვით არასწორი არჩევის შემთხვევაშიც კი ასე მძაფრად გამოამჟღავნებული ძალა გამოავლენს, გააცნობიერებს აგრეთვე შეცდომასაც. ჭეშმარიტი არჩევის დროს გამოვლენილი გულწრფელობა გაანათებს ადამიანის მთელ არსებას, თითქოს იგი თვითონ უშუალოდ უკავშირდება მარადიულ ძალას, ყველას და ყველაფრის მომცველს. ცხოვრების ესთეტიკურ წესის მიმდევარ ადამიანისათვის ეს სიტყვები გაუგებარია. ჭეშმარიტი არჩევის დროს უფრო მნიშვნელოვანია არა არჩევა კეთილსა და ბოროტს შორის, არამედ არჩევის მოხდენის აქტი, თვით კეთილი ნების, არჩევის სურვილი, რომლითაც ორიენტირებული ვხდებით სიკეთესა და ბოროტების განსხვავებასა და არჩევაში. აქ საქმე უმთავრესად ეხება ეთიკის ტაძარში ადამიანის სულიერი ნათლობის მოხდენას, არჩევის არჩევას.

ს. კირკეგორი თვითონვე აღნიშნავს, რომ მისი მსჯელობა, შესაძლოა, დამაჯერებლად არ მოეჩვენოს მისი თხზულებების მკითხველს, განსაკუთრებით კი ისეთ მკითხველს, რომელიც ცხოვრების ესთეტიკური წესის მიმდევარია და რომლის სულიც დამძიმებულია ამოებების და გაუცნობიერებელი დაუქმყოფილებულობის გრძნობით. ამიტომ ს. კირკეგორი ცდილობს ახალი მოსაზრებებით, უკვე ნათქვამის ახალი კუთხით გაშუქების მეშვეობით უფრო დამაჯერებელი გახადოს ადრე ნათქვამი. ღრმადაა რა დარწმუნებული თავისი პოზიციის სისწორეში, იგი უარყოფს ამ პოზიციის საპირისპიროს თვალსაზრისს, რომელიც იტყოდა, რომ

არა აქვს დიდი და გადამწყვეტი მნიშვნელობა რაიმე არჩევის მოხდენას: „ან-ან არის სულერთი“. ეს უკანასკნელი დებულება მცდარად უნდა ჩაითვალოს სხვათა შორის იმიტომაც, წერს ს. კირკეგორი, რომ იგი უერთდება ახალ ფილოსოფიაში საყვარელ თეორიად ქცეულ მცდარ პრინციპს, რომლის მიხედვითაც წინააღმდეგობის შესახებ მოძღვრებამ დაჰკარგა თავისი მნიშვნელობა.

ამგვარად, წერს ს. კირკეგორი, ჩემს შრომას („ან-ან“) გადაჰყავს ადამიანი ეთიკის სფეროში. აქ მსჯელობა არ ეხება ჯერ კიდევ არც თვით არჩეულს და არც ამ არჩეულის ნამდვილობას, არამედ მხოლოდ არჩევის აქტის ნამდვილობას. ამ უკანასკნელში არის საქმის არსი და ამ პუნქტის შესახებ შეიძლება ითქვას: აქ თავდება დამხმარე-გამცილებლის როლი და აქედან იწყება ჭეშმარიტების მაძიებელი ადამიანის დამოუკიდებელი მუშაობა.

„არჩევა“ არის ერთადერთი გზა, ერთადერთი საშუალება იმისათვის, რომ ცხოვრება გაამშვენიერო, იმისათვის, რომ გადაარჩინო საკუთარი თავი და სული დაკარგულ მდგომარეობიდან. „არჩევა“ ახლებურად დაგანახევებს მთელ სამყაროს და მოგცემს საშუალებას გამოიყენო მისი სიკეთე (დოვლათი) ბოროტი განზრახვის გარეშე. „არჩევა“ საოცრად ამაღლებს ადამიანის სულს, წარმოშობს მასში წყნარ, შინაგან კმაყოფილებას, წარმოშობს მასში საკუთარი ღირსების შეგნებას, განცდას, რომელიც შემდეგ აღარასოდეს მთელი სიცოცხლის მანძილზე აღარ სტოვებს ადამიანის სულს მთლიანად. ცნობილია, რომ არიან ადამიანები, რომლებიც უცნაურად განიცდიან დიდ, ისტორიულ ადამიანებთან შეხვედრის წუთს და სამუდამოდ ინახავენ თავიანთ მახსოვრობაში ამ შეხვედრის წუთისაგან მიღებულ შთაბეჭდილებას, მაგრამ რაგინდ უცნაური და მნიშვნელოვანი არ უნდა იყოს ისტორიულ ადამიანებთან შეხვედრის მომენტი, წუთი, და მისგან მიღებული შთაბეჭდილება, იგი მაინც ვერ შეედრება, იგი მაინც არარაა ჭეშმარიტი არჩევის წუთთან შედარებით. იმ წუთს, ე.ი. ჭეშმარიტი არჩევის აქტის დროს, ინდივიდის ირგვლივ ჩნდება და ბატონდება სინყნარე, მოკაშკაშე ვარსკვლავებით მოჭედილი

დიდებული ცისთვის დამახასიათებელი სინყნარის მსგავსი, ხოლო სული განმარტოვდება მთელი სამყაროსაგან და რჩება მხოლოდ თავის თავთან მარტო. ამ დროს ადამიანი სჭვრეტს არა ადამიანურ სახეს, არამედ რაღაც უფრო მაღალს, რომელიც მიუწვდომელია უბრალო მოკვდავი ადამიანის ჩვეულებრივი მზერისთვის. ამ დროს ადამიანი სჭვრეტს თვით მარადიულ ძალას, ყველას და ყველაფრის მასულდგმულებელს, ხოლო პიროვნება ამ წუთში ირჩევს თავის თავს ანუ განსაზღვრავს თავის თავს. თითქოს ადამიანი ამ წუთში იღებს ზევიდან რაღაც კეთილისმყოფელ ბიძგს, რომლის მეშვეობითაც იგი ხდება მარადიულობის ღირსი. ამავე დროს ეს ბიძგი არ გადააქცევს მას სხვა ადამიანად, არ ცვლის მის პიროვნებას, არამედ მხოლოდ აღვიძებს, აფხიზლებს და მომართავს მის ცნობიერებას, რომლითაც აიძულებს ადამიანს გახდეს იმად, რაც თვითონ უნდა იყოს; იგი აიძულებს ადამიანს იპოვოს თავისი თავი. თვით განსაკუთრებული ბუნებრივი ნიჭით დაჯილდოებული პიროვნებებიც კი არარაობას წარმოადგენენ მანამ, სანამ ისინი არ აირჩევენ, ე.ი. არ განსაზღვრავენ საკუთარ თავს. მეორეს მხრივ, თვით ყველაზე უკანასკნელი პიროვნებაც კი არის ყველაფერი, თუკი მან მოახდინა ეს არჩევა: საქმე ის კი არ არის ფლობდე სხვადასხვა უნარებს და ღირებულებებს, არამედ ის, რომ იყო საკუთრივ ის, რაც უნდა იყო, იყო საკუთარი თავი. ეს უკანასკნელი თვითეული ადამიანის ნებაშია ჩადებული.

ადამიანთა ცხოვრების ესთეტიკური წესის ბატონობაში მყოფი პიროვნების ცხოვრება რა სახისაც არ უნდა იყოს იგი, თავისი არსების მიხედვით არის სასონარკვეთილებაში ყოფნა, ფიქრობს ს. კირკეგორი. ამ დროს, როგორც ადრეც აღვნიშნეთ, ადამიანის ცხოვრება დამყარებულია მის გარეთ მყოფ სიამოვნების საგანზე და არა საკუთარ თავზე. იგი არის ექსცენტრიული და წუთის მონა. იგი ხასიათდება სასონარკვეთილებით. აღმოჩნდება, რომ ესთეტიკური წესით მცხოვრები ადამიანის ყოფნა, შეგნებულად თუ შეუგნებლად, სასონარკვეთილებაში ყოფნაა. თუ ეს სასონარკვეთილი ყოფიერება შეგნებულად ხდება, მაშინ შემდგომი წინსვლა აუცილებლობის სახით წარმოსდგება. (42, 267).

ყველა ადამიანის ცხოვრებაში, განმარტავს ს. კირკე-გორი, დგება გარკვეული მომენტი, როცა მისი ცხოვრებასთან დამოკიდებულების უშუალობა, ასე ვთქვათ, კარგავს თავის ცხოვრებისეულ მნიშვნელობას. ამ დროს ადამიანის სული ცდილობს თავის თავის გამომჟღავნებას შეგნებული, გაცნობიერებული ყოფნის უმაღლესი ფორმით. უშუალობა, როგორც რალაც დამაკავშირებელი რამ, აბავდა ადამიანს ყოველგვარ მინიერთან, ახლა კი, ე.ი. ცხოვრების გარკვეულ მომენტში, სული მიისწრაფვის იქითკენ, რომ თავისი თავი ახსნას, და გაანთავისუფლოს ადამიანი წინანდელი სახის დამოკიდებულებისაგან. ამ დროს სული ესწრაფვის შესძლოს თავის შემეცნება თავის მარადიულ მნიშვნელობაში. თუკი ეს გადასვლა ჯერ კიდევ გაუცნობიერებული უშუალობიდან გაცნობიერებულ (შეგნებულ) განათებაზე საკმაოდ დაყოვნდა, მაშინ ადამიანს ეუფლება მელანქოლია. თუ შენ ასეთ მდგომარეობაში აღმოჩნდი და მელანქოლია დაგეუფლა, მაშინ ამის შემდეგ რაც არ უნდა აკეთო და რითაც არ უნდა გაერთო მელანქოლია რჩება. რჩება მისი ზემოქმედების ძალა შენს პიროვნებაში. მელანქოლიით შეპყრობილმა ადამიანმა არ იცის მიზეზი თავის მელანქოლიის და სწორედ ამ აუხსნელობაში დევს მელანქოლიის ძალა და დაუსრულებლობა. მელანქოლიის გრძნობით შეპყრობილმა ადამიანმა რომ იცოდეს მიზეზი თავის მელანქოლიის, ეს უკანასკნელი მაშინვე გაქრებოდა. სწორედ ამ თვისებით განსხვავდება მელანქოლია ყველა სხვა საგნობრივი სევდისაგან, რომელთა დროს მათი მიზეზის ცოდნაც სევდას არც ზრდის და არც ამცირებს. მელანქოლია არის ისეთი სულიერი მდგომარეობა, როცა ადგილი არა აქვს შეგნებულ ნებას. იგი ადვილად იმორჩილებს ახალგაზრდა თაობებს, რომელთაც ჯერ კიდევ არა აქვთ გაცნობიერებული ცხოვრებასთან თავისი მიმართების უშუალობა, რომელთაც ჯერ კიდევ არ იციან „არჩევის“ ფასი და მნიშვნელობა და რომელთაც ამდენად, ჯერ კიდევ არ უპოვიათ თავისი თავი. მელანქოლიის მიზეზი არ არის რაიმე ფიზიკური, რაიმე არსებული (ყოფიერი), რომელიც პიროვნების გარეთ არსებობს. მისი მიზეზი თვით სუბიექტშია, რამდენადაც

მელანქოლია არის სულის დაავადება და განიკურნება მხოლოდ სულის მოქმედების მეშვეობით, წერს ს. კირკეგორი.

ს. კირკეგორი ცდილობს მიუთითოს ამ მდგომარეობიდან გამოსავალ გზაზე; ცხოვრების ესთეტიკურ წესს მიმდევარი ადამიანი, რომლის ცხოვრებაც არის სასონარკვეთილებასა და მელანქოლიაში ყოფნა, უნდა შეეცადოს საკუთარ თავზე დაყრდნობით საკუთარი სულიერი ძალებით გამოვიდეს აღნიშნულ მდგომარეობიდან. შენ უნდა შეებრძოლო და დაამარცხო შენი სევდა, შენი მელანქოლიური გრძნობა, რომელიც შენს მდგომარეობას ბუნებრივად მოსდევს, მიმართავს ს. კირკეგორი თავის მკითხველს. რასაკვირველია, შენ კარგად შეგიძლია საკუთარი ტანჯვის (სასონარკვეთილების, მელანქოლიის) დამალვა, დაფარვა, რათა სხვის თვალს იგი შეუმჩნეველი დარჩეს, მაგრამ შენ უნდა ფრთხილად იყო, რათა არ ჩავარდე მეორე უკიდურესობაში, მცდარ სიამაყეში, რომელიც გაიძულებდა მოახმარო სულიერი ძალები მას, რომ დამალო სულიერი ტკივილი, ნაცვლად იმისა, რომ შეებრძოლო და დასძლიო იგი.

მაგრამ როგორ, რა გზით უნდა გადაიტანო ეს ტკივილი?

მიეცი თავი ჭეშმარიტ სასონარკვეთილებას, პასუხობს ს. კირკეგორი (42, 286) როდესაც ს. კირკეგორი მოუწოდებს ადამიანს (რომელიც მისდევს ცხოვრების ესთეტიკურ წესს, ე. ი. რომელიც გამოდევნებულია სიამოვნების მიღების პრინციპს და რომლის ცხოვრებაც სინამდვილეში არის სასონარკვეთილებაში და მელანქოლიაში ყოფნა), რომ იგი მიეცეს ჭეშმარიტ სასონარკვეთილებას, მაშინ მას ეს უკანასკნელი არ ესმის როგორც დამშვიდების საშუალება, ანდა ისეთი მდგომარეობა, რომელშიც ინდივიდი უნდა დარჩეს სამუდამოდ, არამედ მას ჭეშმარიტი სასონარკვეთილების განცდა ესმის როგორც მოსამზადებელი სულიერი აქტი, რომელიც თავის მხრივ მოითხოვს მთელი სულიერი ძალების დაძაბვასა და კონცენტრაციას. ს. კირკეგორი ღრმად არის დარწმუნებული ამ აქტის აუცილებლობაში, რომელიც აძლევს ადამიანს თავის თავზე და სამყაროზე ჭეშმარიტ გამარჯვებას. არც ერთ ადამიანს, ვისაც არა აქვს გავლილი ჭეშმარიტი

სასონარკვეთილების სიმწარე, არ შეუძლია ჩანვდეს ცხოვრების ჭეშმარიტ აზრსა და არსებას. არც ერთ ასეთ ადამიანს არ შეუძლია იგრძნოს ცხოვრების ნამდვილი აზრი და მნიშვნელობა (ღირებულება), რაგინდ მშვენიერი და ბედნიერი არ უნდა იყოს თვითონ ამ ადამიანის პირადი ცხოვრება. ამიტომაც საჭირო მთელი არსებით მიეცე სასონარკვეთას, რის შემდეგ აღარ მოატყუებ გარემომცველ სამყაროსა და ადამიანებს, მაშინ აღარ იქნები სამყაროს უსარგებლო მოსახლე, თუმცა მასზე იქნები კი გამარჯვებული.

ს. კირკეგორის აზრით, სასონარკვეთილება არ უდრის დაეჭვებას. ეს ორი ცნება არ არის ერთი და იგივე. ს. კირკეგორი შემთხვევით არ ადარებს ამ ორ ცნებას ერთმანეთს და აღნიშნავს, რომ მათ შორის პრინციპული განსხვავებაა, ახალ ფილოსოფიაში, მართალია, ბევრს მსჯელობენ ეჭვის, დაეჭვების შესახებ, მაგრამ კარგად არ იყო გაცნობიერებული თუ რა განსხვავებაა მასსა და სასონარკვეთილებას შორის. (ს. კირკეგორს მხედველობაში ჰყავს რ. დეკარტი). დაეჭვება (ეჭვი) არის აზრის სასონარკვეთილება, ხოლო სასონარკვეთილება პიროვნების დაეჭვება. ეს ორი რამ სხვადასხვა სფეროს მიეკუთვნებიან და სხვადასხვა სფეროები მოჰყავთ მოძრაობაში.

არიან ადამიანები, რომლებიც ეჭვზე იმარჯვებენ, მაგრამ ამავე დროს თავიანთ სულის სიღრმეში სასონარკვეთილებას განიცდიან. სასონარკვეთილებაში ყოფნა თითქოს არ უშლით მათ იყვნენ დარწმუნებული (ე.ი. ეჭვის გარეშე) თავიანთ იდეებში. ამ მხრივ გაოცებას იწვევს ზოგიერთი გერმანელი ფილოსოფოსი, ნერს ს. კირკეგორი, რომელთა აზრი, იდეათა დინება, მიყვანილია ობიექტურობისა და სიმშვიდის უმაღლეს ხარისხამდე და მაინც სულის სიღრმეში ცხოვრობენ სასონარკვეთილებით. ისინი სინამდვილეში მხოლოდ ირთობენ თავს წმინდა ობიექტური აზროვნებით, რომელიც ალბათ ყველაზე უფრო უარესი საშუალებაა ამ ფორმებსა და საშუალებებს შორის, რომლებიც ადამიანის ცხოვრებას მოჩვენებითაც და ადვილებენ იმიტომ, რომ ობიექტური და განყენებული აზროვნება მოითხოვს ადამიანის მიერ საკუ-

თარი პიროვნულობის შესაძლო დაკარგვას. ობიექტურ ფილოსოფიურ სისტემებში იკარგება ადამიანის პიროვნება, ის, რაც ადამიანისათვის უმთავრესია. აქ ამ მსჯელობაში, როგორც ვხედავთ, კარგად ჩანს ს. კირკეგორის შეურიგებელი პოზიცია ყოველგვარი ობიექტური აზროვნებისა და ობიექტური სისტემებისადმი და პირველ რიგში მისი ბრძოლა პეგელის უნივერსალური სისტემის წინააღმდეგ პიროვნების (ინდივიდის) გადასარჩენად.

სასონარკვეთილება არის უფრო ღრმა და მეტი მნიშვნელობის მქონე გრძნობა, ვიდრე დაეჭვება; პირველის მოქმედების სფერო უფრო ფართო და ღრმაა, ვიდრე მეორის; სასონარკვეთილება იპყრობს მთელს ადამიანურ პიროვნებას, ხოლო დაეჭვება (ეჭვი) მხოლოდ აზროვნების სფეროს.

სასონარკვეთილება ბუნებრივია იმ ადამიანისათვის, რომელიც ვერ აცნობიერებს მის მიზეზს, რომელიც არ არის მისული ჯერ კიდევ „არჩევის“ აუცილებლობის შეგნებამდე. მაგრამ სასონარკვეთილებიდან გამოსვლა, როგორც აღინიშნა, შესაძლებელია მხოლოდ ისევ ჭეშმარიტი სასონარკვეთილების მეშვეობით. მაგრამ რომ სასონარკვეთილება ჭეშმარიტად დაგეუფლოს, ამისათვის საჭიროა ჭეშმარიტად მოინდომო იგი. მხოლოდ ამ უკანასკნელ შემთხვევაში შესძლებ სასონარკვეთილებიდან ჭეშმარიტ გამოსვლას. მალე დადგება დრო, როდესაც ადამიანები მიხვდებიან, რომ აბსოლუტის მიღწევა შეიძლება მხოლოდ იმ წერტილიდან, რომელიც არის სასონარკვეთილება და არა დაეჭვება (დეკარტი ცდებოდა, როდესაც მხოლოდ დაეჭვების მეთოდს მიმართავდა ყველაზე ცხადის და მნიშვნელოვანის მისაღწევად, ფიქრობს ს. კირკეგორი, როგორც ვხედავთ, ს. კირკეგორის აზრით, დაეჭვება თვითონ არის ფუნდირებული სხვა საფუძველზე და ამდენად არ გამოდგება კვლევის საწყის, გამოსავალ წერტილად).

ს. კირკეგორის თვალსაზრისით, ესთეტიკურ ნებს მიმდევარმა ადამიანმა უნდა მოახდინოს „არჩევანი“, მაგრამ რას ირჩევს იგი? რა ხდება არჩეული? არჩევის საგანი, ე. ი. ასარჩევი, ერთის მხრივ, არსებობს არჩევის აქტამდე და მეორეს მხრივ, წარმოიშობა თვითონ არჩევის აქტის მომენტში. ეს ასარჩევი რამ

არის თვითონ ადამიანი, მისი მე, რომელიც არის აბსოლუტი იმდენად, რამდენადაც არჩევა აბსოლუტურია. ეს ადამიანის მე არის თვითონ ადამიანი თავის მარადიულ მნიშვნელობაში. მაგრამ მაინც რა არის ადამიანის ეს „მე“, ადამიანის „თვითობა“? ამ კითხვაზე პასუხად ს. კირკეგორი იძლევა დებულებას, რომელიც ერთ-ერთ ფუნდამენტურ დებულებად იქცა საერთოდ ექსისტენციალიზმში და კერძოდ მ. ჰაიდეგერის და კ. იასპერსის ფილოსოფიაშიც. თუ საქმე ეხება ამ ცნების (ე.ი. „მე“-ს, „თვითობის“) პირველ გამოვლენას, იგი შეიძლება გამოითქვას ასე: იგი არის ყველაზე აბსტრაქტული და ამავე დროს ყველაზე კონკრეტული – თავისუფლება, წერს ს. კირკეგორი.

„მე“, „თვითობა“ არის ადამიანისათვის უსაკუთრესი, ერთი ინდივიდი შეიძლება ნატრულობდეს მეორე ინდივიდის რაიმე თვისებას (მაგ., ჭკუას, ტალანტს, ნებისყოფის სიმტკიცეს და სხვ.), მაგრამ იგი არასოდეს არ იფიქრებს სხვა ადამიანად იქცეს, დაჰყარგოს და დასთმოს თავისი მე.

არჩევის დროს არჩეული „მე“ არის ყველაზე კონკრეტული, ვინაიდან ეს „მე“ თვითონ ამრჩევია, თვითონ იგივე ადამიანია, მაგრამ ეს „მე“ მაინც აბსოლუტურად განსხვავდება მის წინანდელ „მესაგან“, რადგან იგი ადამიანმა აირჩია აბსოლუტურად. ეს „მე“ არ იყო ადრე, ვინაიდან წარმოიშვა არჩევის მეშვეობით, მაგრამ ამავე დროს იგი უკვე იყო, ვინაიდან არჩევა თვითონ ამ ადამიანს, მის „მეს“ ეხება. გარკვეული აზრით ასარჩევი უკვე არსებობდა წინასწარ, ვინაიდან მე ვირჩევ და არა ვქმნი. ს. კირკეგორი მიუთითებს არჩევანში მყოფ წინააღმდეგობის პრინციპზე.

არჩეული „მე“ არ არის აბსტრაქტული, უშინაარსოს და ტავტოლოგიის აზრით, არამედ იგი უმაღლესი ხარისხით შინაარსიანია, იგი შეიცავს სხვადასხვა განსაზღვრებებს და თვისებებს, იგი არის ესთეტიკური „მე“ არჩეული ეთიკურად. მასში შემონახულია ესთეტიკური „მე“. თუმცა არჩევის პირველ წამს ადამიანი ისეთივე უშინაარსო და წმინდა არსებაა როგორც ახლად დაბადებული ბავშვი, მაგრამ რამდენიმე წუთის გავლის შემდეგ ადამიანი კონცენტრირდება საკუთარ თავში და ხდება კონკრეტული, თუ,

რასაკვირველია, თვითონვე არ მოისურვებს წინანდელ თვალსაზრისზე დარჩენას. ადამიანი რჩება კონკრეტულ ადამიანად ყველა თავისი ადრინდელი წვრილმანი თვისებებით და თავისებურებებით და ამავე დროს არჩევა ახლად შობს მას, იგი ხდება ახალი მნიშვნელობის მქონე. აბსოლუტური „არჩევის“ გზით ადამიანის სასრულო არსება იძენს მარადიულ, უსასრულო მნიშვნელობას, ვინაიდან მან თავისი საკუთარი „მე“ აირჩია. ამის შემდეგ იწყებს ადამიანი სიკეთის და ბოროტების სწორ გარჩევას. ამ მდგომარეობამდე აზროვნებისათვის, რომელიც აუცილებლობის პრინციპს ემორჩილება, მიუწვდომელია სიკეთესა და ბოროტების განსხვავების სწორი დანახვა.

„არჩევის“ შემდეგ ადამიანი არ უნდა შეჩერდეს, არ უნდა გაერთოს საკუთარი თავის მდგომარეობის ცალმხრივი ჭვრეტით, რაგინდ დიდ სიამოვნებას და კმაყოფილებას არ უნდა იძლეოდეს ეს პროცესი, თორემ საბოლოოდ იგი გამოიწვევს დაღლილობის და აპათიის უსიამოვნო გრძნობას, სწორედ იმის მსგავსს, რასაც იწვევდა სიამოვნების გამოდევნება ესთეტიკური წესის მიმდევარ ადამიანის ცხოვრებაში. „არჩევის“ შემდეგ ნარცისის მდგომარეობაში კი არ უნდა ჩავარდეთ, არამედ არჩევით გამოწვეული ადამიანის სრული თვითგამოყოფა სამყაროდან, ისევ სამყარომდე, როგორც ადამიანის იგივეობრივამდე უნდა მივიდეს.

რაც უფრო ადრე იპოვნის პიროვნება თავის თავს, რაც უფრო ადრე გაივლის ჭეშმარიტი სასოწარკვეთილების მდგომარეობას, ე.ი. რაც უფრო ადრე აირჩევს თავის თავს აბსოლუტური აზრით (ეთიკურად) და რაც უფრო ადრე მიეცემა იგი მონანიების განცდას (როგორც ვხედავთ ს. კირკეგორს აქ რელიგიური ხასიათის ცნება შემოაქვს), მით უფრო ადრე დაინახავს იგი თავის ცხოვრებისეულ ამოცანას საკუთარ თავში და მით უფრო შეგნებულად აიღებს თავის თავზე მარადიულ პასუხისმგებლობას მისი შესრულებისათვის, ე. ი. მისწვდება მოვალეობის აბსოლუტურ მნიშვნელობას.

ჭეშმარიტი ეთიკური შეხედულება ცხოვრებაზე მოითხოვს არა გარეგანი, არამედ შინაგანი მოვალეობის შესრულებას. ეს-

მოვალეობა არის მოვალეობა თავის თავის და თავის სულის გამო, რომელიც პიროვნებამ კი არ უნდა დაღუპოს, არამედ შეიძინოს. ამიტომაც არის ეთიკოსის ცხოვრება შინაგანი სიმშვიდის და დაჯერებულობის გამოხატულება, მაშინ როდესაც იმაზე მეტი მოუსვენრობის და უბედურების წარმოდგენა არ შეიძლება, ვიდრე ეს აქვს გარეგანი მოვალეობის განმხორციელებელ ადამიანს, ფიქრობს ს. კირკეგორი.

ეთიკური არჩევანი თავის აბსოლუტურ, რეალურ (და არა აბსტრაქტულ) მნიშვნელობას იძენს იმით, რომ ადამიანი თავის თავს ირჩევს, როგორც მრავალსახოვან კონკრეტულობას თავისი განუწყვეტელი კავშირით სამყაროსთან, და რაც მთავარია, იმით, რომ მოცემული ადამიანი იწყებს თავის „ზოგადადამიანურობის“ განხორციელებას. აი, ეს არის სინდისის საიდუმლოება, ინდივიდუალური ცხოვრების საიდუმლოება, წერს ს. კირკეგორი, რაც იმაში მდგომარეობს, რომ ინდივიდუალური ცხოვრება არის ერთსა და იმავე დროს ინდივიდუალურიც და ზოგადადამიანურიც, თუ უშუალოდ არა იმ აზრით მაინც, რომ ინდივიდუალური ცხოვრება შესაძლებლობის სახით შეიცავს ზოგადადამიანურს. პიროვნება, რომელსაც ცხოვრებაზე ეთიკური შეხედულება აქვს, ხედავს ცხოვრებაში „ზოგადადამიანურს“ და ცდილობს თვითონ იყოს ამ „ზოგადადამიანურის“ განხორციელება. ეს შესაძლებელი ხდება არა იმით, რომ ადამიანი ეთიკური მსოფლმხედველობით სწყდება თავის კონკრეტულობას – ეს იქნებოდა თვითგანადგურება – არამედ, პირიქით, იმით, რომ იგი შეგნებულად იჭრება უფრო ღრმად თავის ცხოვრების კონკრეტულობაში და მასთან ერთად იღებს „ზოგადადამიანურს“. „ზოგადადამიანურობა“ არ არის ოცნება, თითოეული ადამიანი არის გარკვეული აზრით ზოგადადამიანი, ე.ი. თითოეულ ადამიანს შეიძლება ვაჩვენოთ გზა, რომლითაც შეუძლია მას „ზოგადადამიანობასთან“ მისვლა. პიროვნება ეთიკური მსოფლმხედველობით მიისწრაფვის იმისკენ, რომ თავისი ცხოვრებით გამოავლინოს „ზოგადადამიანური“, ესთეტიკური წესის მქონე პიროვნება კი ცდილობს სრულყოფილ თავისი ინდივიდუალობა. პირველი ცდილობს დაამთხვიოს თავისი შემთხვევითი

უშუალო „მე“ „ზოგადადამიანურს“. (42, 332).

„ზოგადადამიანური“, რომელიც დაფარული იყო ინდივიდის კონკრეტულობაში, მუღავნდება და ვლინდება მისგან, შემდეგ კი სასონარკვეთილების განცდის გავლის მეშვეობით უნათებს პიროვნებას ცხოვრების გზას.

პიროვნებას ცხოვრების ეთიკური წესით, აქვს ნათელი თვითცნობიერება, რომლის სინათლე ეყრდნობა მისი ცხოვრებისეულ საფუძვლების სიმტკიცეს და ცოდნას. ასეთ ადამიანს გაცნობიერებული აქვს თავისი ყოფნის საფუძველი. ასეთმა ადამიანმა ხომ განჭვრიტა უკვე თავისი საკუთარი არსება, შეიცნო საკუთარი თავი, ცხადყო თავისი ცნობიერებით მთელი თავისი კონკრეტულობა. ამიტომ შეუძლია მას დათრგუნოს თავის პიროვნებაში ყოველგვარი გაურკვეველი და შემთხვევითი აზრების მსვლელობა, არ მისცეს თავს ნება უნაყოფო ოცნებებით გატაცებისა. ასეთი ადამიანი თავის თავთან მიმართებაში აღარ არის რალაც კალეიდოსკოპი, რომელიც მუდმივად იცვლის თავის ფორმას – მან ხომ უკვე იცის თავის თავი. ს. კირკეგორი მოგვაგონებს, რომ ცნობილ გამოთქმას – „ადამიანო, იცან თავი შენი!“ – იმეორებენ და დღესაც იმეორებენ უსასრულოდ, მიეჩვიენ რა თავის თავის შემეცნებაში დაინახონ ყოველგვარი ადამიანური-მისწრაფებების მიზანი. მაგრამ, წერს ს. კირკეგორი, ადამიანის მიერ თავის თავის შემეცნება მაშინ შეიძლება იქცეს განსაკუთრებული მნიშვნელობის მქონე მიზნად და საქმისთვის სასარგებლო გამოდგეს, თუ იგი იქნება განხილული ამავე დროს როგორც გამოსავალი წერტილი, როგორც დასაწყისი და არა მხოლოდ მიზანი. საკუთარი თავის შემეცნება არ არის ჯერ კიდევ ადამიანის სულიერი მოღვაწეობის უმაღლესი ნაყოფი, არამედ მხოლოდ ნაყოფიერი დასაწყისი, რომელსაც უნდა მოჰყვეს ჭეშმარიტი ადამიანის შექმნა. საკუთარი თავის ეთიკური შემეცნება არ არის ესთეტიკური თვითჭვრეტა, რომელიც აუცილებლობის კანონებით რეგულირდება და ყველაფერში აუცილებლობას ხედავს, არამედ თავისუფალი განაზრება თავისი თავის შესახებ, თვითანალიზი, რომელიც თავისუფალი, შინაგანი (სულიერი)

მოღვაწეობის შედეგია.

„არჩევის“ შემდეგ ადამიანის ცხოვრებისეულ ამოცანად ხდება მისივე თავი: იგი მიესწრაფვის „ზოგადადამიანურობის“ განხორციელებას, თავის თავის გაკეთილშობილებას, მართვას, მოკლედ, თავისი „მეს“ ყოველმხრივ განვითარებას. სხვა სიტყვებით – სულიერ პარმონიას და წონასწორობას, რომელიც პირადი თვითსრულყოფის შედეგია. მან უნდა სრულყოფს თავისი პირადი და სოციალური „მე“.

ს. კირკეგორის აზრით, – და ამის შემდეგ მ. ჰაიდეგერი და კ. იასპერსიც გაიმეორებს – ადამიანს საკუთარი თავის შემეცნება (არჩევა) შეუძლია მხოლოდ საკუთარი თავიდან. ინდივიდი, იმეცნებს რა თავის თავს ამით იმეცნებს თავის „მეს“, რომელიც არის ერთდროულად მისი ნამდვილი და იდეალური „მე“. ადამიანის იდეალური „მე“ მდებარეობს მის გარეთ როგორც სახე, რომელიც თავის პიროვნებაში უნდა განახორციელოს, და ამავე დროს თვითონ მასშივეა, რამდენადაც ეს „მე“ თვითონვეა. აქედან ვლერულობთ ეთიკური ცხოვრების გაორებას, რაც იმაში გამოიხატება, რომ ინდივიდს აქვს თავისი თავი თავისშიც და მის გარეთაც. ამგვარად, იდეალური „მე“ არის როგორც სამაგალითო „მე“, რომელიც ჯერ დევს თითქოს გარეთ, წინ ადამიანისათვის და რომელიც შემდეგ, იმისდა მიხედვით, თუ როგორ ანხორციელებს ადამიანი ამ იდეალურ „მეს“, მკრთალდება და უახლოვდება მას, ადამიანს, სანამ ბოლოს არ აღმოჩნდება ადამიანის უკან, როგორც გავლილი შესაძლებლობა. ს. კირკეგორი ალეგორიულად გამოსთქვამს იგივე აზრს: იდეალური „მე“ ჰგავს ადამიანის ჩრდილს, რომელიც დილით ადამიანის წინ მდებარეობს, შუადღისას შეუმჩნევლად მის გვერდით აღმოჩნდება, ხოლო საღამოს მის უკან მოექცევა. აირჩევს რა თავის თავს, ადამიანი იწყებს სწორედ ამ იდეალური „მეს“ ხორცშესხმას, რომელიც ადრეც მასშივე იმყოფებოდა. თუ ამას დავივიწყებთ, მაშინ ამ ადამიანის მისწრაფება მიიღებს აბსტრაქტულ მიმართულებას.

სწორედ აღნიშნული გარემოების გამო ს. კირკეგორი გამოთქმას – „ადამიანო, შეიცანი თავი შენი“ – ამჯობინებს გამოთქმას

– „ადამიანო, აირჩიე თავი შენი!“ – სწორედ ამიტომ ჩვენს მიერ ზემოთ მოყვანილ განხილვაში ყველგან, სადაც მსჯელობა ეხება ადამიანის მიერ თავისი თავის შემეცნებას, ს. კირკეგორი გამოიყენებს სიტყვა „არჩევას“ და არა „შემეცნებას“.

ს. კირკეგორის მორალური ფილოსოფიის ზემოთ მოყვანილ გადმოცემას სისრულის პრეტენზია არა აქვს. აქ, რასაკვირველია, შეუძლებელი იქნებოდა ს. კირკეგორის მსოფლმხედველობის ყველა ძირითად დებულებების ყოველმხრივი განხილვა. ბევრი არსებითი მომენტი, მხარე, ასპექტი დანიელი მოაზროვნის ფილოსოფიისა ჩვენ ნაწილობრივ უყურადღებოდ დაეტოვეთ.

ზემოთ მოყვანილ განხილვაში არასრულად არის გაშუქებული, მაგალითად, ს. კირკეგორის, როგორც თეოლოგის, შეხედულებები. ცნობილია, რომ ს. კირკეგორი ღრმად მორწმუნე ადამიანია და თავის ფილოსოფიას უმთავრესად თეოლოგიურ პრინციპებზე აყრდნობს. მის ფილოსოფიურ მოძღვრებაში ღმერთი არის უმაღლესი ინსტანცია, ყველას და ყველაფრის საფუძველი და მიზანი, ხოლო რაც შეეხება ადამიანს (ექსისტენცს) თავისი მარტოობით და ტრაგიკული ბედით, ს. კირკეგორი მორალური შეგონებით მოუწოდებს მას, რათა იგი საკუთარ სულიერ ძალებზე დაყრდნობით ღმერთთან მიმართებაში დადგეს. ინდივიდის ცხოვრების ესთეტიკური წესის ცხოვრების ეთიკური წესით შეცვლა თვითმიზანი კი არ არის, არამედ იგი არის გარდამავალი მომენტი და უშუალოდ უკავშირდება ადამიანთა ყოფიერების უმაღლეს ფორმას – რელიგიურ საფეხურს, ცხოვრების რელიგიურ წესს.

ადამიანი, ინდივიდი, რომელიც საკუთარი თავის „არჩევის“ შედეგად (ე.ი. საკუთარი თავის შემეცნების შედეგად) აღწევს სეთ სულიერ მდგომარეობას, როცა ხდება მთელი მისი სულიერი ცხოვრების უცნაური განათება, ხდება თავის მხრივ ღირსი უსასრულობისა და მარადიულობის. აბსოლუტური „არჩევის“ მოხდენის შედეგად ხდება ადამიანის მარადიული გამომყვანება და ამით მყარდება სულიერი კონტაქტი ადამიანსა და უსასრულო მარადიულ არსებას შორის. ადამიანი თავის ნამდვილ, ჭეშმარიტ

ყოფიერებას ამ საფეხურზე აღწევს. ღმერთთან მიმართებაში ყოფნა არის ის, რაც ადამიანს ადამიანად ხდის, ფიქრობს ს. კირკეგორი. ამიტომაც არის ინდივიის ცხოვრების 3 საფეხური – ესთეტიკური, ეთიკური და რელიგიური – განვითარების საფეხურები: მხოლოდ ცხოვრების გზის მესამე საფეხურზე აღწევს ადამიანი (პასიურობის და ეთიკურ გადანწყვეტილებათა პასუხისმგებლობის გავლის შემდეგ) შესაძლებლობას მარადიულობა შეიძინოს ანდა იგი სამუდამოდ დაჰკარგოს. ამიტომ მართებულად უნდა ჩაითვალოს აზრი ს. კირკეგორის შესახებ, რომ იგი არ არის ჯერ ესთეტიკოსი, მერე ეთიკოსი და შემდეგ რელიგიური, არამედ მისი მოძღვრება და პიროვნება თავიდანვე გამსჭვალულია ღრმა რელიგიური რწმენით.

ზემოთ მოყვანილ განხილვაში ზოგადად არის გადმოცემული აგრეთვე ს. კირკეგორის თავისებური „ირაციონალიზმი“, ინტელექტუალური შემეცნების არა სათანადო შეფასება, ს. კირკეგორის აზრით, ღმერთი არ მიიწვედომება გონების მეშვეობით. ადამიანის მიერ ღმერთის, ისევე როგორც საკუთარი თავის, გაგება, მიწვდომა, ს. კირკეგორის მიხედვით, შესაძლებელია ადამიანის თავისებურ სულიერ უნართა მეშვეობით, როგორც არის სასონარკვეთილება, მონანიება, შიში და სხვ.

ს. კირკეგორის ფილოსოფიის აღნიშნულ ასპექტთა (და სხვა ზოგიერთ ასპექტთა) ნაწილობრივი უგულებელყოფა ჩვენს მიერ შემთხვევითი არ არის: ზემოთ მოყვანილ განხილვაში ყურადღება გამახვილებულია უმთავრესად ს. კირკეგორის ფილოსოფიის იმ პრინციპებზე, რომელთა ზეგავლენა გერმანულ ექსისტენციალიზმზე მეტად დიდია, თუ მას თავისი მთავარი ფილოსოფიური შედეგის მიხედვით განვიხილავთ და ამ მთავარ შედეგად ადამიანის არსების გამომჟღავნების პრობლემის რადიკალიზაციას ჩავთვლით. თუ ასეთი კუთხით დავაყენებთ საკითხს და გერმანულ ექსისტენციალიზმზე ს. კირკეგორის ეთიკურ მოძღვრების გავლენას ამ თვალსაზრისით განვიხილავთ, მაშინ ზემოთ მოყვანილი ანალიზიდან შეიძლება რამდენიმე მთავარი დებულების გამოყოფა, რომლებმაც განსაზღვრეს გერმანულ ექსისტენციალიზმზე ს.

კირკეგორის გავლენა. ს. კირკეგორის ეს დებულებები შემდეგია:

1. ადამიანი, ინდივიდი არ არის ერთხელ და სამუდამოდ მოცემული ასე-ყოფიერება, არამედ იგი არის ექსისტენცი („არსებობა“), რომლის არსებობასაც წინ არ უსწრებს მისი არსება. ადამიანი, ექსისტენცი არის თავისუფალი ქმნადობა. იგი ხდება იმად, რაც ჯერ არ არის და რაც უნდა იყოს, ე. ი. რადაც უნდა გახდეს.

2. ადამიანის ყოფიერების მთავარ საკვლევ ობიექტად გახდომა და ამ ყოფიერებაზე როგორც დროულობაზე, დროულისა და მარადიულის კავშირზე, ყურადღების კონცენტრაცია.

3. ინდივიდის განვითარების გზაზე მისი ყოფიერების იმგვარი სახეების აღიარება, როდესაც მკვეთრად შეიძლება გამოყოფილ იქნას ინდივიდის ყოფნის თავისებური სახე: როცა ადამიანს არა აქვს ნაპოვნი თავისი თავი და იმყოფება საკუთარი თავის არცოდნის მდგომარეობაში (ე. ი. როცა პიროვნებას ჯერ კიდევ არ მოუხდენია თავი ითავის „არჩევა“, შემეცნება).

4. და ადამიანის ყოფიერების სახეებს შორის ისეთი სახის აღიარება, როდესაც ადამიანი პოულობს, „იარჩევს“, იმეცნებს თავის თავს და რისთვისაც ძალა აქვს ტრადიციულ მოწოდებას – „ადამიანო, იცან თავი შენი!“ ანუ ს. კირკეგორის ენაზე – „ადამიანო, აირჩიე თავი შენი!“ ადამიანის ყოფიერების ეს ორივე სახე მ. ჰაიდეგერის და კ. იასპერსის ფილოსოფიაში შესაბამის ადგილს დაიკავენ და განსაკუთრებული ტერმინით აღინიშნება, ს. კირკეგორის ფილოსოფიაში კი ისინი გამოხატავენ ადამიანის მიერ საკუთარი თავის დაკარგულ მდგომარეობიდან საკუთარი თავის პოვნის მდგომარეობამდე მისვლის გზას, რომელიც „არჩევის არჩევის“ პრობლემით გამოითქმება. პირველად ს. კირკეგორის ფილოსოფიაში მიაღწია გაუცხოების პრობლემამ თავის ექსისტენციალისტურ სიმწვავეს.

მ. ჰაიდეგერის ექსისტენციალიზმის და ს. კირკეგორის მოძღვრების ფილოსოფიური ნათესაობის სწორედ წარმოდგენისათვის გარკვეული მნიშვნელობა უნდა ჰქონდეს აგრეთვე შემდეგ გარემოებას: უდავოა, სინამდვილეს შეეფერება, რომ დანიელმა მოაზროვნემ თითქმის ერთი საუკუნით ადრე შემოიტანა ხმარება-

ში მრავალი მნიშვნელოვანი ცნება, რომლებიც დღეს ზოგიერთი ცვლილებებით გამოიყენება XX საუკუნის ექსისტენციალიზმში; უდავოა, რომ ს. კირკეგორმა პირველად დასვა ანდა პირველად მკვეთრად გაამახვილა ყურადღება ბევრ ისეთ მნიშვნელოვან პრობლემებზე, როგორიცაა „არჩევანის არჩევის“ პრობლემა, ექსისტენციის მარტოობის და სასოწარკვეთის პრობლემა, ექსისტენციის და თავისუფლების პრობლემა, „შიშის“ პრობლემა, ადამიანის ყოფიერების გაგება, როგორც „სიკვდილისაკენ ყოფიერებისა“, ჭეშმარიტების და საერთოდ ფილოსოფიური აზროვნების არაობიექტურობის (მისი სუბიექტურობის) პრობლემა და სხვა მრავალი, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, მ. ჰაიდეგერის აზრით, ს. კირკეგორის ფილოსოფიური აზროვნება (ისევე, როგორც ტრადიციული მეტაფიზიკისათვის დამახასიათებელი აზროვნება) პრინციპული ნაკლის შემცველია. მ. ჰაიდეგერი ს. კირკეგორის შესახებ ნერს, რომ თუმცა ს. კირკეგორმა ექსისტენციის პრობლემა ნათლად და გარკვევით გაიგო როგორც ექსისტენციური პრობლემა (als existenzielle), მაგრამ ამავე დროს, იმყოფებოდა რა იგი ონტოლოგიური თვალსაზრისით მთლიანად ჰეგელის და მისი მეშვეობით კი ანტიკური ფილოსოფიის ცნებათა გამოყენების ბატონობის ქვეშ, ვერ შესძლო დაენახა და მისთვის უცხო დარჩა ექსისტენციალური პრობლემატიკა (existenzielle Problematik), რის გამოც ს. კირკეგორი ეთიკური შრომებიდან ფილოსოფიურად მეტის სწავლა შეიძლება, ვიდრე მისი თეორიული შრომებიდან – შიშის ცნების შესახებ შრომის გამოკლებით. (43, 235).

პარი 3. „ყოფიარების“ (Sein) პრობლემა და „არსებობა“ /Dasein/ მ. ჰაიდეგერიან

მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიის – „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ – მიზანს შეადგენს ყოფიერების პრობლემის გადაჭრა, ყოფიერების საკითხის გადანწყვეტა. იგი ისახავს მიზნად გაარკვეოს თუ რა არის ყოფიერება საერთოდ, ყოფიერება საზოგადოდ, თუ რა არის „ყოფიერების საზრისი“ („Sinn von Sein“). მ. ჰაიდეგერის აზრით, ჩვენ დღესაც კი არა გვაქვს მიღებული პასუხი კითხვაზე, თუ საკუთრივ რა იგულისხმება სიტყვა „არსებულში“, „ყოფიერში“ („scined“), ანდა თვითონ სიტყვა „ყოფიერებაში“ („Sein“). ჩვენ დღესაც არ ვიცით ამ სიტყვების ნამდვილი მნიშვნელობა და ფილოსოფიის ხანგრძლივი ისტორიის მანძილზე არც სხვა რომელიმე მოაზროვნემ იცოდა იგი. ამიტომ, წერს მ. ჰაიდეგერი თავისი ფუნდამენტური შრომის – „ყოფიერება და დრო“ – პირველსავე გვერდზე იმის შესახებ, რომ საჭიროა საკითხი ყოფიერების საზრისის შესახებ ხელახლა დაისვას. დღეს უკვე აღარა ვართ ისეთ სიბნელეში, გაურკვეველობაში, რომ გამოთქმა „ყოფიერება“ ვერ გავიგოთ. ახლა მისი გაგება შესაძლებელია და ჩვენი ყურადღება სწორედ მისკენ უნდა მივმართოთ. „ყოფიერების“ საზრისის საკითხის კონკრეტული დამუშავება ცხადდება მისი ფუნდამენტური შრომის მთავარ განზრახვად, მთავარ მიზნად, ხოლო დროის ინტერპრეტაცია როგორც თითოეული ყოფიერებისგაგების (Seinsverständnis) შესაძლებელი ჰორიზონტისა საზოგადოდ, ცხადდება როგორც მის წინასწარ მიზნად. (43, 1).

საინტერესო აზრს გამოსთქვამს მ. ჰაიდეგერის შესახებ მისი ერთ-ერთი მკვლევარი O. Poggeler, რომელსაც შეიძლება ჩვენც დავეთანხმოთ. O. Poggeler სამართლიანად აღნიშნავს, რომ მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიური შრომების მკითხველი სწორად გაიგებს მ. ჰაიდეგერს თუ შესძლებს ყველა ნაკითხული შრომა განიხილოს როგორც ნაბიჯები და თანდათანობითი მიახლოება იმ საზოგადოებაში, რომლისკენაც მ. ჰაიდეგერი გზაში იმყოფება. მ. ჰაიდეგერის აზროვნება უნდა გაგებულ იქნეს როგორც გზა,

ნერს O. Poggeler (ნნ, 9). მართლაც, მ. ჰაიდეგერის თითქმის ყველა შრომა, რომელიც დღემდე გამოქვეყნებულია, დამყარებულია მის მთავარ, ფუნდამენტურ შრომაზე („ყოფიერება და დრო“) და ერთმანეთთან შინაგან, არსებით კავშირშია. ისინი გამოხატავენ და განმარტავენ „ყოფიერება და დროში“ დასმულ მთავარ და მასზე დამყარებულ პრობლემების გარკვეულ ასპექტებს და მათი ავტორის გზაში ყოფნის მაჩვენებელნი არიან. O. Poggeler შემდეგ დასძენს, რომ მ. ჰაიდეგერის აზროვნება გზაა, მაგრამ მრავალი იდეის გზა, არამედ გზა მრავალ იდეის ერთ და მხოლოდ იმ ერთადერთ იდეით შემოსაზღვრისა, რომლის შესახებ მოაზროვნე იმედოვნებს, რომ იგი, ე. ი. ეს იდეა როგორც ერთადერთი ვარსკვლავი დგას ქვეყნის ცაზე. ერთი იდეისაკენ სვლა, მხოლოდ ამ ერთადერთი იდეისაკენ სვლა, არის მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიური აზროვნების მიზანი. ამიტომ ესმის თვითონ მ. ჰაიდეგერს თავისი აზროვნება როგორც ერთ გზაზე სვლა, როგორც გზაში ყოფნა (Unterwegssein). ცაზე მყოფ უამრავ ვარსკვლავთაგან ერთისაკენ, მხოლოდ ამ ერთადერთისაკენ, უნდა ვიაროთ. ეს ერთადერთი იდეა, რომელსაც მ. ჰაიდეგერი ცაზე მყოფ ერთადერთ ვარსკვლავს ადარებს და რომლისკენაც სვლა შეადგენს ფუნდამენტური ონტოლოგიის მთავარ მიზანს, ჰაიდეგერის ენაზე იწოდება „ყოფიერების საზრისად“ („Sinn von Sein“). „ყოფიერების“ აზრი, „ყოფიერების“ საზრისი არის ფილოსოფიურ პრობლემათა შორის უპირველესი პრობლემა. უპირველეს ყოვლისა უნდა გაირკვას თუ რა არის „ყოფიერება“ საერთოდ, თუ რაში მდგომარეობს „ყოფიერების“ საზრისი, უნდა გაირკვას თუ რა იგულისხმება სინამდვილეში სიტყვა „ყოფიერებაში“.

ერთი შეხედვით გაკვირვების გამოწვევა შეუძლია მ. ჰაიდეგერის პოზიციას ყოფიერების საკითხში. ყოფიერების ცნება, ისევე როგორც ყოფიერის ცნება, საერთოდ, ისტორიულად, გასაგები ცნებაა, რომელიც არ საჭიროებს საგანგებო კვლევის ობიექტად გახდომას. ყველასათვის ცნობილია, რომ ყოფიერების ცნებაში იგულისხმება ის, რაც ხშირად სხვა სიტყვებითაც, მაგ., არსი, სინამდვილე, სამყარო და სხვა გამოითქმება ხოლმე. ცხა-

დია, ამ გამოთქმებს განსხვავებული მნიშვნელობებიც შეიძლება მივცეთ, მაგრამ ჩვეულებრივ ისინი გამოიყენებიან როგორც სინონიმები. მათში ნაგულისხმევი აზრი, შინაარსი კი ყველასათვის ნათელია. ყველამ იცის მაგ., რომ თუ რაიმე არსებობს, მაშინ ის არის არსებული, ყოფიერი და შეიძლება ლაპარაკი მის ყოფიერების შესახებ, ცნობილია, რომ ასეთ არსებულთა განსაზღვრული თუ განუსაზღვრელი რაოდენობის, მათ ერთიანობაში განხილვისას შესაძლებელია ამ ყოფიერთა ყოფიერებაზე ლაპარაკი. მაგრამ მ. ჰაიდეგერისათვის, როგორც ვთქვით, ეს ცნებები (ყოფიერება, ყოფიერი) სრულიადაც არ წარმოადგენენ თავიდანვე თავისთავად ნათელ ცნებებს, არამედ ისევე როგორც მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიისათვის დამახასიათებელი სხვა მრავალი ცნება, ტერმინი (მაგ. ექზისტენცი, არარა, სიკვდილი, დრო, შიში, სინდისი და სხვა) ისინიც კვლევის დასაწყისში საიდუმლოების ბურუსით მოცულ ტერმინებად ცხადდება და ამით მართლდება მათი ნათელყოფისადმი მოწოდება.

მაინც რა მცდარი შეხედულებებია ის შეხედულებები, რომლებიც ყოფიერების შესახებ ჭეშმარიტ შეხედულებათა მაგიერ ტრადიციულად ბატონობენ? მაინც როგორ ესმით ტრადიციულ მეტაფიზიკაში ყოფიერების ცნება, რომელიც მ. ჰაიდეგერს არ აკმაყოფილებს? მ. ჰაიდეგერს ამ საკითხის შესახებ მოჰყავს ზოგიერთი მოსაზრებები (43, § 1-2).

ტრადიციულ მეტაფიზიკას ყოფიერების პრობლემა არამც-თუ ნათლად არ ჰქონდა გარკვეული, არამედ თვითონ საკითხის დასმაც კი არასწორად ჰქონდა გააზრებული. ცხადია, არასწორად დასმული ფილოსოფიური პრობლემა, შემდეგ არასწორად გადაწყდებოდა და ვერ მიგვიყვანდა სასურველ შედეგამდე; ამიტომაც წარმოიშვა ფილოსოფიის ისტორიაში ამ საკითხის გარშემო მცდარი შეხედულებები, ცრურწმენები, რომლებიც დღემდე ტრადიციულად ბატონობენ. ასე მაგალითად, ტრადიციულ მეტაფიზიკაში ძველთაგანვე ფიქრობდნენ და დღესაც ფიქრობენ, რომ „ყოფიერება“ არის თავისთავად გასაგები, მზესავით ნათელი ცნება, რომლის რაობა და როგორობა იმდენად გასაგები და ნა-

თელია, რომ იგი სრულიადაც არ საჭიროებს პრობლემად გახდომას. მათთვის შეუმჩნეველი რჩებოდა ყოფიერების პრობლემის საგანგებო მნიშვნელობა და მისი ახლებურად დასმის აუცილებლობა. მათ მხედველობაში ჰქონდათ ერთი გარემოება, კერძოდ ის, რომ ყოველგვარ შემეცნებაში, ცოდნაში, გამოთქმაში თუ მსჯელობაში, ყოველგვარ მიმართებაში არსებულთან და თავის თავთან ადამიანი ყოველთვის გამოიყენებს სიტყვა „ყოფიერებას“ და იგი ყოველთვის ყველასთვის არის გასაგები და ყოველგვარი ძალდატანების გარეშე. ყველა ადამიანს აქვს „ყოფიერების“ ჩვეულებრივი, ყოველდღიური გაგება, საშუალო გაგებითობა. ყველას ესმის თუ რას ნიშნავს „ცა არის ლურჯი“, „მე ვარ კმაყოფილი“, „დღეს არის დღესასწაული“ და სხვ. ეს ყოველდღიური, საშუალო ყოფიერების გაგება არის ფაქტი და ეს არც არის გასაკვირი მ. ჰაიდეგერის აზრით, ვინაიდან ადამიანი ყოველთვის ყოფიერების გაგებით ცხოვრობს. ჩვენ არ ვიცით „ყოფიერების“ საზრისი, მაგრამ ყოველთვის გვაქვს ყოფიერების რალაცნაირი (ყოველდღიური, საშუალო, არაზუსტი და სხვ.) გაგება. ჩვენ არ ვიცით, თუ სიტყვა „ყოფიერება“ თავისი საზრისის მიხედვით რას გვეუბნება, მაგრამ უკვე მაშინ, როცა ჩვენ ვკითხულობთ: რა არის „ყოფიერება“? ვაყენებთ თავს ამ „არის“ გაგებაში, იმის გარეშე, რომ ცნების მიხედვით ფიქსირებას არ ვახდენთ, თუ ეს „არის“ რას ნიშნავს, მ. ჰაიდეგერის აზრით, ჩვენ ადამიანები, რომ ყოფიერების ყოველდღიური, ჩვეულებრივი, არაზუსტი გაგებით ვცხოვრობთ მიგვითითებს მასზე, რომ ჩვენ „ყოფიერება“ ნამდვილად არ გვესმის, მიგვითითებს მასზე, რომ ჩვენ არ ვიცით „ყოფიერების“ საზრისი. იგი ნათელყოფს, რომ ადამიანის არსებულთან როგორც არსებულთან (ყოფიერთან როგორც ყოფიერთან) თითოეულ მიმართებაში და საერთოდ „ყოფიერებაში“ აპრიორულად რალაც საიდუმლოება (Rätsel) დევს, ხოლო ის ფაქტი, რომ ჩვენ ადამიანები ყოველთვის უკვე ყოფიერების ჩვეულებრივი, ყოველდღიური გაგებით, ცოდნით ვცხოვრობთ და ამავდროს „ყოფიერების“ საზრისი სიბნელითაა მოცული, მოგვინოდეbs იმ პრინციპულ აუცილებლობაზე, რომ „ყოფიერების“ საზრისის

საკითხი მკვეთრად დავსვით და დავამუშაოთ.

შემდეგ. ფიქრობენ, რომ „ყოფიერება“ არის „უზოგადესი“ ცნება. მ. ჰაიდეგერის აზრით, „ყოფიერების“ შესახებ ამგვარი შეხედულება მცდარია, თუ ჩვენ აქ ზოგადობას ტრადიციულ ლოგიკაში ცნებებს შორის სახეგვარეობით დამოკიდებულებასთან დაკავშირებულ ზოგადობის აზრით გავიგებთ. „ყოფიერების“ ზოგადობა არ არის გვარეობითი ზოგადობა. „ყოფიერება“ არ არის არსებულთა ზოგადობა, რამდენადაც ეს არსებულები განხილულნი არიან სახისა და გვარის მიხედვით. ყოფიერების „ზოგადობა“ გვარეობითი ზოგადობების ფარგლებს სცილდება.

როცა ამბობენ: „ყოფიერება“ არის უზოგადესი ცნება, მაშინ ეს გამოთქმა არ უნდა ნიშნავდეს მას, თითქოს „ყოფიერება არის ყველაზე ნათელი ცნება, რომელიც შემდგომ განხილვას აღარ საჭიროებს. პირიქით, „ყოფიერების“ ცნება უბნელესია. მეორე მხრივ, მიაჩნდათ რა „ყოფიერება“ თავისთავად ნათელ და უზოგადეს ცნებად, უარყოფდნენ ამ ცნების დეფინიციის შესაძლებლობას. „ყოფიერების“ ცნების დეფინიცია შეუძლებლად მიაჩნდათ, წერს მ. ჰაიდეგერი, რამდენადაც ტრადიციული ლოგიკის მიხედვით რაიმეს დეფინიცია ნიშნავს ამ რაიმეს განსაზღვრებას მისი უახლოესი გვარის და სპეციფიკური ნიშნის მიხედვით. თუ ჩვენ „ყოფიერების“ ცნებას გავიგებთ როგორც უზოგადეს ცნებას, მაშინ ტრადიციული ლოგიკის განსაზღვრების წესის მიხედვით მისი განსაზღვრება შეუძლებელი გახდება, რამდენადაც „ყოფიერებას“ არ გააჩნია თავისი გვარი. მ. ჰაიდეგერის აზრით, ტრადიციული ლოგიკის ეს წესი „ყოფიერების“ მიმართ მართლაც გამოუყენებელია და ეს სავსებით სამართლიანად: „ყოფიერება“ არ არის რაიმე არსებული (ყოფიერი) სხვა იმ არსებულთა, ყოფიერთა შორის და გვერდით, რომლებიც დეფინიციის ტრადიციული წესით განისაზღვრებიან. როგორც ვთქვით, „ყოფიერების“ „ზოგადობა“ არ არის გვარეობითი ზოგადობა და ყოველგვარი ასეთი ზოგადობის საზღვრებს გარეთ გადის. ხოლო რაც შეეხება იმ გარემოებას, რომ „ყოფიერება“ სხვა არსებულთა მსგავსად არ განისაზღვრება, ეს ჯერ კიდევ არ ნიშნავს იმას, რომ „ყოფიერე-

ბა“ არ შეიძლება პრობლემად გახდეს, არამედ ნიშნავს მხოლოდ იმას, რომ „ყოფიერება“ არ არის არსებული იმ აზრით, რა აზრითაც ჩვენ სხვადასხვა არსებული საგნები გვესმის. პირიქით, ყოფიერების ეს განუსაზღვრელობა სწორედ იქითკენ მოგვიწოდებს, რომ ჩვენ ყოფიერების პრობლემა საგანგებოდ კვლავ დავსვათ და ვეძებოთ მისი საზრისი.

არსებულის როგორც არსებულის შესახებ საკითხი მხოლოდ იმის მიხედვით შეიძლება დაისვას, ფიქრობს მ. ჰაიდეგერი, რაც არსებულს როგორც არსებულს საზოგადოდ განსაზღვრავს. უნდა ერთმანეთისაგან მკვეთრად განვასხვავოთ არსებული (ყოფიერი) და მისი ყოფიერება (Sein des Seienden). ყოფიერების პრობლემა არსებულის ყოფიერებას ეხება. ამ პრობლემის მიზანია იმის გამოკვლევა, რაც არსებულს როგორც არსებულს განსაზღვრავს. იმისათვის, რომ არსებული თავის განსაზღვრულობის როგორობაში იქნეს გაგებული, ე. ი. როგორც ესა და ეს გამოითქვას, საჭიროა თავითონ განმსაზღვრელი საკმარისად იყოს გარკვეული. მაშასადამე, პირველად ყოფიერება როგორც ასეთი და არა არსებული როგორც ასეთი უნდა გავიხადოთ კვლევის საგნად. ამიტომ კითხვას – თუ რა არის არსებული? – უნდა წინ უსწრებდეს უფრო პირველადი (ursprungliche) და ამავე კითხვაში წინასწარ ნაგულისხმევი კითხვა – რას ნიშნავს ყოფიერება საზოგადოდ, რა არის „ყოფიერების“ საზრისი? (45, 201).

მ. ჰაიდეგერი ცდილობს ხაზი გაუსვას იმ სიძნელეს რასაც ადგილი აქვს „ყოფიერების“ საზრისის გაგების დროს, როდესაც ჩვენ ვკითხულობთ ყოფიერების შესახებ და ვცდილობთ მისი იდუმალი აზრი გავიგოთ, ყოველთვის მხედველობის არეში წარმოგვიდგება რაიმე ყოფიერი, რაიმე არსებული, ანდა მათი ერთიანობა. მაგრამ ყოფიერება არ შეიძლება იყოს რომელიმე არსებული, ანდა მათი ერთიანობა. ამიტომ თავის მრავალ შრომაში ხშირად კითხულობს მ. ჰაიდეგერი: რაში დევს, რა არის და რაში მდგომარეობს ყოფიერება? ერთ-ერთ შრომაში იგი წერს: (49, 25-27).

ჩვენ ქუჩის მეორე მხარეს ვხედავთ, მაგალითად, შენო-

ბას, სასწავლებელს. იგი არის არსებული. ჩვენ, რასაკვირველია, ყოველმხრივ შეგვიძლია შევხედოთ, გავსინჯოთ, დავათვალიეროთ ეს შენობა. რას ვნახავთ ჩვენ ამ შენობის სახურავიდან ძირამდე გულდასმით დათვალიერების შედეგად? ცხადია, ვნახავთ კარებებს, კიბეებს, სასწავლო ოთახებს თავისი მონყობილობებით, ფანჯრებს და სხვა შრავალ არსებულებს თვით ამ შენობის შიგნით, რომლებიც გარკვეულ წესრიგს იქნებიან დაქვემდებარებული. მაგრამ სად არის ამ სასწავლებლის ყოფიერება? რაში მდგომარეობს იგი. იგი ხომ არის? შენობა არის. თუ რაიმე ამ შენობას (რომელიც არსებულია) მიეკუთვნება, იგი არის მის ყოფიერებაში და ამავე დროს ვერ ვიპოვით ამ ყოფიერებას არსებლთა შიგნით. რაში მდგომარეობს ამ შენობის ყოფიერება? ამ შენობის ყოფიერებას არ შეადგენს აგრეთვე ის, რომ ჩვენ ამ არსებულს ვიხილავთ, რომ ჩვენ მის შესახებ ვმსჯელობთ. სასწავლებელი დგას თავის ადგილზე აგრეთვე მაშინაც, როცა ჩვენ მას არ განვიხილავთ. პირიქით, ჩვენ მასთან შეხვედრა შეგვიძლია მხოლოდ იმიტომ, რომ იგი ჩვენი განხილვის დაწყებამდე უკვე არის. ამ შენობის ყოფიერებას არ შეადგენს აგრეთვე ის, რაც ყველას ერთნაირად გვევლინება. ამ სასწავლებლის ყოფიერება ყველას სხვადასხვანაირად გვევლინება. იგი ჩვენთვის, განმხილველისთვის სხვა არის, ვიდრე, ვთქვათ, ჩამვლელისათვის, ანდა იმ მოსწავლეთათვის, რომლებიც შიგნით სხედან, და ეს არა მხოლოდ იმიტომ, რომ მოსწავლეები შიგნიდან ხედავენ მას, არამედ იმიტომ, რომ მათთვის საკუთრივ ეს შენობა ის არის და ისე არის, რაც და როგორც იგი არის. მაშ როგორი მდგომარეობა გვაქვს ყოფიერების გაგების დროს? შეგვიძლია დავინახოთ იგი თუ არა? ჩვენ ხომ ვხედავთ საგნებს, ფერებს, სინათლეს, სიბნელეს, რაში დევს და მდგომარეობს ყოფიერება?

ანდა ვთქვათ, ჩვენ წინაა მაღალი ცის ქვეშ მთიანი ლანდშაფტი, მთაგრეხილი. ის, რასაც ჩვენ ვუყურებთ „არის“, მაგრამ რა გამოავლენს და როდის ყოფიერებას, რაში მდგომარეობს მისი ყოფიერება? რა არის მთაგრეხილი? მისი ყოფიერება გასაგებია მოგზაურისათვის, რომელიც ამ ლამაზი ლანდშაფტით ტყ-

ბება, თუ გლეხისთვის, რომელიც მის ფერდობზე თავის საქმეს აკეთებს, თუ მეტეოროლოგისათვის, რომელმაც ამინდის ცნობა უნდა გადასცეს? რომელი ამათგანი „იჭერს“ ყოფიერებას? თითოეული მათგანი და არც ერთი, პასუხობს მ. ჰაიდეგერი. არის თუ არა მთაგრეხილის ყოფიერება და ის ერთი და იგივე, რაც თითოეულმა მათგანმა მასში დაინახა. თუ ჩვენ აქ საკითხს არასწორად ვსვამთ?

ეკლესიის შესასვლელი არსებობს. რაში მდგომარეობს მისი ყოფიერება?

სახელმწიფო არსებობს, არის. რაში მდგომარეობს მისი ყოფიერება? იმაში, რომ პოლიციელები იჭერენ საეჭვო ადამიანებს, ანდა იმაში, რომ სახელმწიფო სამინისტროში და დაწესებულებებში სანერი მანქანები მუშაობენ და მრავალ დადგენილებებს იღებენ? ანდა იქნებ სახელმწიფო „არის“ სახელმწიფოს მეთაურის საუბარში ინგლისის მინისტრთან? – აღნიშნავს მ. ჰაიდეგერი. სახელმწიფო არის, მაგრამ რაში მელაენდება მისი ყოფიერება, ვლინდება კი იგი საზოგადოდ რაიმეში? – კითხულობს კვლავ მ. ჰაიდეგერი.

ვან გოგის ცნობილი სურათი. ერთი წყვილი ძველი ფეხსაცმელი, სხვა არაფერი; მაგრამ რაც იქ არის, მასთან ვრჩებით ჩვენ მაშინვე მარტო, თითქოს ჩვენ თვითონ მძიმე სამუშაოს შემდეგ მინდვრიდან სახლში დაღლილები დავბრუნებულვართ. რა არის აქ არსებული? ტილო? ფუნჯის მონასმები? ფერთა ტონები? რა არის, რაში მდგომარეობს მხატვრის ამ ნაწარმოების ყოფიერება? საერთოდ, რაში მდგომარეობს ზემოთ ჩამოთვლილი მაგალითებში არსებულთა ყოფიერება, ხომ არ არის ეს უკანასკნელი ცარიელი სიტყვა, რომელსაც რეალურად არაფერი შეესაბამება? ჩვენ როცა არსებულები და მისი ნაწილები ვიკვლიეთ, ვერსად ვერ აღმოვაჩინეთ ყოფიერება, როგორც არსებული გარკვეულობა.

მ. ჰაიდეგერი ეთანხმება ფრ. ნიცშეს, რომლისთვისაც ისეთი „უმაღლესი ცნება“ როგორიც ყოფიერებაა, არის „უკანასკნელი კვამლი გამქრალ რეალობის“ (49, 27). იგი მიუთითებს ჰეგელზეც, რომლისთვისაც წმინდა ყოფიერება და წმინდა არარსი

ერთი და იგივეა. (49, 26). მ. ჰაიდეგერი ცდილობს აჩვენოს ყოფიერების პრობლემის ხელახლა დასმის აუცილებლობა და კვლევის დასაწყისში ამ პრობლემის უპირატესობა სხვა ნებისმიერ ფილოსოფიურ პრობლემასთან შედარებით. ყოფიერების ცნება, რომელიც ჩვეულებრივ თავისთავად ნათელ ცნებად გვეჩვენება და რომელსაც ყოველდღიურ ცხოვრებაში ძალიან ხშირად თავისთავად გასაგებ ცნებად მოვიხმართ, სინამდვიდეში არის იმ რაღაცის მაჩვენებელი, რომელიც არავისთვის არ არის გარკვეული. იგი შემცველია რაღაც საიდუმლოს, რომელიც უნდა აიხსნას. ზემოთ მოყვანილი მაგალითები ამ აზრის დადასტურებაა: ყოფიერების ცნება გასაგებია ყველასათვის და არავისთვის; იგი არის თავისი ნამდვილი მნიშვნელობის მიხედვით გაურკვეველი და ამავე დროს გვესმის ჩვენ იგი როგორც გარკვეული რამ. როცა ჩვენ დავეჭვდებით მასში და პრობლემად გავიხდით მას, იგი აღმოჩნდება, როგორც „უმაღლესად გარკვეული სრულად გაურკვეველი“ „ein hochstbestimmtes völlig Unbestimmtes“. ჩვეულებრივი ლოგიკის მიხედვით აქ წინააღმდეგობა გვაქვს (მაგ. ოთხკუთხედი წრის დაშვების მსგავსად), მაგრამ სინამდვილეში არსებობს ეს წინააღმდეგობა: ყოფიერება როგორც „უმაღლესად გარკვეული სრულად გაურკვეველი“. (49, 59).

ყოფიერება, რომელიც ნებისმიერ არსებულთან (ყოფიერთან) არის დაკავშირებული და რომელიც როგორც არსებული არ განისაზღვრება, არის თავისი საზრისის მიხედვით ყველაზე თავისებური რამ, იმათ შორის, რაც კი საერთოდ არსებობს. იგი იდუმალების მანტიითაა შემოსილი.

ცნობილია, რომ ყოფიერების პრობლემა არ არის შემთხვევითი, ვინმეს მიერ თვითნებურად არჩეული პრობლემა. როგორც ვიცით, იგი არის ფილოსოფიის ძირითადი დისციპლინის მეტაფიზიკის (ონტოლოგიის) ძირითადი საკითხი, მისი მთავარი საკვლევი თემა. არისტოტელეს „პირველი ფილოსოფია“ არსებულს (ყოფიერს) როგორც არსებულს იკვლევდა. იგი იკვლევდა არსისა (ყოფიერების) და აზრის პირველ საწყისებს, არსის (ყოფიერების) არსებას. მ. ჰაიდეგერიც, როგორც ვხედავთ, ტრადიცი-

ული ონტოლოგიის ამ მთავარ საკვლევ თემას მისდევს და თავის შრომებში ძალიან ხშირად იყენებს და ეყრდნობა ფილოსოფიის კლასიკოსთა ნააზრევს. მაგრამ, დგას რა ტრადიციული მეტაფიზიკის გზაზე, იგი „ყოფიერების“ საზრისის პრობლემის წამოყენებით კრიტიკულ პოზიციას იკავებს ამავე ტრადიციის მიმართ. მ. ჰაიდეგერის აზრით, ტრადიციული ონტოლოგია არარეფლექსური იყო. იგი ისე ეძებდა არსის (ყოფიერების) და აზრის პირველ საწყისებს, რომ თვითონ ყოფიერების ცნება არასაკმარისად ჰქონდა გარკვეული. მას თავისთავად გასაგებ ცნებად ესმოდა ყოფიერება და არ ჰქონდა შეგნებული მისი იდუმალი ბუნება, მისი საზრისი. მ. ჰაიდეგერი კრიტიკულად არის განწყობილი და მიაჩნია, რომ ევროპულმა მეტაფიზიკამ დღემდე ვერაფრით ვერ მიაღწია თავის საბოლოო მიზანს, რაც იმაში გამოიხატება, რომ იგი ვერაფრით ვერ მივიდა დღემდე თავის საკუთარ საფუძვლამდე. ამიტომ დღეს ამოცანა იმაში მდგომარეობს, რომ ტრადიციული მეტაფიზიკის ეს უცნობი საფუძველი ვიპოვოთ. თუ ევროპულ აზროვნებას სურს პროგრესს მიაღწიოს, წინ წავიდეს, მაშინ იგი უნდა წავიდეს უკან თავის ჯერ კიდევ მოუაზრებელ საფუძვლისაკენ. მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიაში წამოყენებულია აუცილებელი მოთხოვნა, რაც იმაში გამოიხატება, რომ კვლევისას წავიდეთ უკან მეტაფიზიკის უცნობი საფუძვლისაკენ.

მ. ჰაიდეგერის აზრით, ყოფიერების პრობლემა თავის ჭეშმარიტ დამუშავებასა და დაკონკრეტებას პოულობს ტრადიციული მემკვიდრეობის „გამეორებაში“. ფუნდამენტური ონტოლოგიის სისტემატურ გაშლასა და განვითარებას მიეკუთვნება ისტორიული გამეორება ონტოლოგიური მემკვიდრეობისა. ტრადიციული ონტოლოგიური მემკვიდრეობის გამეორებამ უნდა აჩვენოს ყოფიერების გაგების ისტორიული ცდები თავისი მცდარი შეხედულებებით და მოახდინოს ყოფიერების პრობლემის სწორი ინტერპრეტაცია. ყოფიერების საკითხის დამუშავებაში ფუნდამენტური ონტოლოგია და ონტოლოგიის ისტორიის დესტრუქცია შეადგენენ ორმაგ ამოცანას.

ონტოლოგიის ისტორიის დესტრუქციამ უნდა აჩვენოს ის,

თუ როგორ ეძლეოდა ტრადიციულ ონტოლოგიას ყოფიერების პრობლემა იმის გარეშე, რომ ყოფიერების საზრისის საკითხი ონტოლოგიის ისტორიაში ჯერ კიდევ არ იყო დასმული და გადაწყვეტილი. ტრადიციული ონტოლოგია კითხულობდა არსებულის ყოფიერების შესახებ და ორიენტაციას აკეთებდა ყოველთვის ისეთ არსებულებზე, რომლებსაც სამყაროში ნახულობს ბუნების საგნების სახით და რომელთა ყოფიერება ყოფიერების თავისებურ ფორმას – სახეზე არსებობას წარმოადგენს (Vorhandensein). სახეზე არსებულ (მყოფთა) და წარმოდგენად არსებულთაგან ხდებოდა შემდეგ თითოეული არსებულის ყოფიერება გაგებული.

ტრადიციული ონტოლოგიის განხილვის წესი მცდარი იყო, ვინაიდან იგი სამყაროს ობიექტურ ხედვას მიმართავდა, ფიქრობს მ. ჰაიდეგერი და ამ ნაკლს იგი ძველი ონტოლოგიის ერთ-ერთ მთავარ ნაკლად მიიჩნევს. ტრადიციული ონტოლოგია ცდებოდა, როდესაც აზროვნებას როგორც ჭვრეტას, როგორც ხედვას (Sehen) განიხილავდა, ხოლო ყოფიერებას როგორც მუდმივ თვალ-წინ-ყოფიერებას (Vor-Augen-Sein) ანდა მუდმივ სახეზე არსებობას, მუდმივ ანმყოფობას (Anwesenheit). რათა გამოვამჟღავნოთ ტრადიციული ონტოლოგიის მცდარი პოზიცია აზროვნების ბუნების და ყოფიერების საკითხში, მ. ჰაიდეგერს საჭიროდ მიაჩნია დაისვას კრიტიკული კითხვა: როდესაც ძველი მეტაფიზიკა ყოფიერებას აზროვნებს როგორც თვალ-წინ-ყოფიერებას და ან-მყოფობას, ასეთ ვითარებაში ეყრდნობა თუ არა იგი გარკვეული დროის მოდუსს, სახელდობრ ანმყოს (Gegenwart)? გადავყავართ თუ არა ყოფიერების საზრისის პრობლემის სფეროში, რომელიც თავისი არსების მიხედვით სხვა არაფერია თუ არა „დრო“ („Zeit“)? მიეკუთვნება თუ არა „დრო“ „ყოფიერების“ საზრისს და არის თუ არა იგი სწორედ ის ჯერ კიდევ გაუაზრებელი, დავინწყებული, რომელიც მთელ წარსულ მეტაფიზიკურ აზროვნებას საფუძვლად ედო და რომელიც უნდა გააზრებულ იქნეს?

მ. ჰაიდეგერის აზრით, სწორედ „დრო“ არის ის, რაც დავინწყებული და ჯერ კიდევ გაუაზრებელია ტრადიციულ მეტაფიზიკაში.

როდესაც ყოფიერების და მუდმივ ანმყოფობის იგივეობას საექვოდ გავხდით, ე. ი. საექვოს გავხდით ტრადიციული მეტაფიზიკის პოზიციას ამ საკითხში, პირველად მაშინ ხდება შესაძლებელი „ყოფიერების“ საზრისის საკითხის როგორც ყოფიერების და დროს საკითხის დასმა. სფერო, რომელშიც აზროვნება არსებულიდან (ყოფიერიდან) ყოფიერებისაკენ გადასვლას ანხორციელებს, როგორც ტრანსცენდენტალური ჰორიზონტი ყოფიერების როგორც ყოფიერების განსაზღვრისათვის, თავისი არსების მიხედვით ხდება უკვე პრობლემად დასმული. როდესაც ყოფიერებას და „დროს“ თავისი არსების მიხედვით დავაკავშირებთ, მაშინ ორივე მათგანი თავისი არსების მიხედვით გახდება პრობლემად. ყოფიერების მრავალ სხვადასხვანაირად გამოთქმადობის (mannighache Sagbarkeit) საფუძველი ამ დროს ხდება თავისი არსების მიხედვით პრობლემად და ასე ჩაირთვება ყოფიერების სხვადასხვანაირად გამოთქმის საკითხში (მაგ., „Was-sein“ – „რა-ყოფიერება“, „Wie-sein“ – „როგორ-ყოფიერება“, Daß-sein – რომ-ყოფნა) უფრო პირველადი საკითხი ყოფიერების საზრისის შესახებ, როგორც საფუძველი ყოფიერების ყოველი შესაძლებელი მნიშვნელობისათვის. ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ მ. ჰაიდეგერის მთავარი შრომა – „ყოფიერება და დრო“ – არის გაშლა იმ საკითხისა, თუ როგორ მიეკუთვნება „დრო“ ყოფიერების საზრისს. ეს ფუნდამენტური გამოკვლევა არის ცდა მათ შორის კავშირის („Und“ – „და“) დანახვისა. იგი არის ცდა დღემდე მოუაზრებლად დარჩენილი, დაუნიყებული საფუძველი ტრადიციული მეტაფიზიკისა, რომელზედაც დაშენებული იყო ფაქტიურად მთელი მეტაფიზიკური აზროვნება ფილოსოფიის ისტორიაში, შეგნებულად საკვლევ ობიექტად გავიხადოთ, მისი მიმართულებით (ე. ი. უკან მეტაფიზიკის საფუძვლებისაკენ) წავიდეთ და შევიმეცნოთ.

როგორც აღვნიშნეთ, მ. ჰაიდეგერის აზრით, ტრადიციულ მეტაფიზიკაში ყოფიერება გაგებული იყო როგორც თვალ-წინ-ყოფიერება, როგორც მუდმივი ანმყოფობა, რაშიც ფუნქციონებდა გარკვეული დროის მოდუსი, კერძოდ ანმყო. ყოფიერების

ტრადიციულ გაგებაში ფუნქციობს დრო როგორც მაორიენტირებული საშუალება და ამავე დროს ყოფიერების ამ გაგებაში თვითონ მაორიენტირებული საშუალება, ე. ი. დრო გაგების გარეშეა. დროს ფუნდამენტური ფუნქცია არ იყო სათანადოდ გაცნობიერებული. არ იყო ცნობილი ამ ფუნქციის შესაძლებლობის საფუძველი, უფრო მეტიც, ტრადიციულ მეტაფიზიკურ აზროვნებაში თვითონ დრო აღებული იყო, როგორც ერთ-ერთი რიგითი არსებული (ყოფიერი) სხვა არსებულთა შორის. ყოფიერების გულუბრყვილო გაგება იწვევდა დროს სამყაროში (ბუნებაში) არსებულ საგანთა ანალოგიურად გაგებას, მისი ფუნდამენტური ფუნქციის უგულებელყოფას. თუ დრო რა არის, ამის გაგებას ცდილობდნენ იმ არსებულთაგან, რომლებიც სამყაროში არიან და ამით დროში არიან. ამგვარად, ფიქრობს მ. ჰაიდეგერი, ტრადიციული აზროვნება ვერ მიდიოდა თვით დროს არსებამდე, ე.ი. ვერ მიდიოდა იმის გააზრებამდე, რომ დრო არის ყოფიერების საკითხისადმი კუთვნილი, რომ დრო არის ყოფიერების გაგების ტრანსცენდენტალური ჰორიზონტი, რომ სწორედ დანახულ და სწორედ ინტერპრეტირებულ დროის ფენომენში ყოველგვარი ონტოლოგიის ცენტრალური პრობლემატიკა არის დაფუძნებული. (43, 18).

მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიაში ყოფიერების პრობლემის ანალიზი მიდის ყოფიერების და „დროს“ შინაგან კავშირამდე. ჩვენ აქ მხოლოდ მიუთითეთ იმ კავშირზე და შეიძლება მსჯელობა ამ კავშირის აღნიშვნაზე შევაჩეროთ, რამდენადაც ყოფიერების საკითხის და დროს მ.ჰაიდეგერისებური გაგების მიმართების ანალიზი მოცემული იქნება ქვევით. როგორც უკვე ითქვა, ყურადღება უნდა გამახვილდეს იმ გარემოებაზე, რომ მ. ჰაიდეგერი „ყოფიერების“ საზრისის პრობლემას საგანგებო და იდუმალ მნიშვნელობას აძლევს. მისთვის ეს პრობლემა არ არის ერთ-ერთი პრობლემა სხვა ფილოსოფიურ პრობლემათა შორის. მისთვის ეს პრობლემა არ არის მხოლოდ ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი პრობლემა, ასე ვთქვათ, ერთ-ერთი რიგითი მნიშვნელოვანი პრობლემა სხვა პრობლემათა გვერდით, არამედ იგი არის ერთადერთი სა-

განგებო მნიშვნელობის მქონე პრობლემა, რომლის მნიშვნელობა და ფუნქციები უმაღლეს რანგში არის აყვანილი. ყოფიერების პრობლემა, „ყოფიერების“ საზრისის პრობლემა, მ. ჰაიდეგერის ექსისტენციალიზმის მიზნის როლში გამოდის. თუ სურს „ფუნდამენტურ ონტოლოგიას“ თავისი მიზანი განახორციელოს, ამისათვის მან უნდა გაარკვიოს „ყოფიერების“ საზრისის პრობლემა.

არსებული (ყოფიერი) შეგვიძლია ვუნოდოთ ჩვენ მრავალ რაიმეს და სხვადასხვანაირი აზრით, ნერს მ. ჰაიდეგერი, არსებული არის ყველაფერი ის, რის შესახებაც ჩვენ, ადამიანები ვაზროვნებთ, რის შესახებაც ჩვენ ვმსჯელობთ, რის მიმართაც ჩვენ ასე თუ ისე მიმართებაში ვიმყოფებით. არსებული არის აგრეთვე არა მხოლოდ ჩვენი აზროვნებისა და მსჯელობის საგანი, არა მხოლოდ ის, რის მიმართაც ჩვენ ასე თუ ისე მიმართებაში ვიმყოფებით, არამედ არსებული არის ისიც, რაც და როგორიც ჩვენ თვითონ ვართ. ყოფიერება ბევრ რაიმეში დევს და ბევრ რაიმეში შეგვიძლია ჩვენ იგი შევამჩნიოთ. ასე, მაგალითად, ყოფიერება გვაქვს ჩვენ რომ-ყოფიერებასა და ასე-ყოფიერებაში, სახეზეარსებობაში, სახეზეყოფიერებაში აგრეთვე იმაში, რასაც ჩვენ სიტყვა რეალობითაც აღვნიშნავთ ხოლმე, აგრეთვე იმ „*es gibt*“ (არის, არსებობს), აგრეთვე ადამიანის ყოფიერებაში და სხვა. მ. ჰაიდეგერის აზრით, ჩვენ მრავალ რაიმეში შეგვიძლია დავინახოთ ყოფიერების გამოვლენა, ანდა სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ბევრი რაიმე შეგვიძლია მივიჩნიოთ ყოფიერად. ხოლო ვინაიდან ყოველგვარ საძიებელზე უფრო მნიშვნელოვანი საძიებელია ონტოლოგიის ცენტრალური ტერმინის, სიტყვის – ყოფიერების – საზრისი (რომლის გარკვევის გზაზეც ვიმყოფებით ჩვენ, თუ გვსურს განვახორციელოთ „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ მიზანი), ამიტომ აუცილებლობას წარმოადგენს შემდგომი კვლევისათვის დაისვას კითხვა იმის შესახებ, თუ რა შეიძლება გახდეს გზად და საშუალებად ყოფიერების საზრისის როგორც მიზნის განხორციელებისათვის.

საკითხავია ის, თუ რომელი არსებულიდან უნდა იქნეს ნაკითხული, თუ რომელი ყოფიერიდან უნდა იყოს გაგებული ყო-

ფიერების საზრისი; საკითხავია თუ რომელი არსებულიდან უნდა იყოს დაწყებული ყოფიერების საზრისის გაგება, თუ რომელი არსებულიდან უნდა გაიხსნას ყოფიერება. არის თუ არა კვლევის დასაწყისი, ე. ი. კვლევის გამოსავალი წერტილი ნებისმიერი, შემთხვევითი, ჩვენს სურვილზე დამოკიდებული, თუ აქვს გარკვეულ არსებულს თავისი უპირატესობა ყოფიერების პრობლემის დაშუშავებისათვის? რომელია ეს განსაკუთრებული არსებული და რა აზრით შეიძლება მის უპირატესობაზე ლაპარაკი სხვა არსებულებთან შედარებით?

მ. ჰაიდეგერის აზრით, არსებობს ასეთი არსებული სამყაროში და არსებობს როგორც მხოლოდ ერთადერთი არსებული სხვა არსებულებს (ყოფიერთ) შორის. ასეთი არსებული ვართ ჩვენ თვითონ ადამიანები და მხოლოდ ადამიანის ყოფიერებიდან არის შესაძლებელი ყოფიერების საზრისის წაკითხვა.

საკითხი ყოფიერების საზრისის შესახებ უნდა დასმულ იქნეს, ხოლო ამ საკითხის დასმა, დაყენება მოითხოვს აუცილებლობას, რომ ყოფიერების საკითხი თავისი სტრუქტურული მომენტების მიხედვით განვიხილოთ. მ. ჰაიდეგერი იძლევა ყოფიერების საკითხის ფორმალურ სტრუქტურას, რომლის დროსაც მისდევს რა ფილოსოფიის ისტორიაში წარმოშობილ და ტრადიციულად განმტკიცებულ ტერმინთა უგულებელყოფის და მათ მაგიერ ახალ, თავისებურ ტერმინთა წამოყენების პრინციპს, ყოფიერების საკითხის ფორმალური სტრუქტურის სხვადასხვა მომენტების აღსანიშნავად შემოაქვს სპეციალური ტერმინები: *das Gefragte*, *das Erfragte* და *das Befragte*. (43, 5, 6). ეს ხელოვნურად შექმნილი ტერმინებია, რომლის შესაბამისი ქართული შესატყვისებიც ხელოვნურობას მოითხოვს, ამიტომ ჩვენ შეიძლება დავკმაყოფილდეთ ამ ტერმინებში მოაზრებულ ყოფიერების საკითხის ფორმალური სტრუქტურის მომენტების მნიშვნელობების აღნიშვნით. მ. ჰაიდეგერი ტერმინით *das Gefragte* ყოფიერების პრობლემის ფორმალური სტრუქტურის მომენტებიდან აღნიშნავს იმ მომენტს, რომელშიც იგულისხმება თვითონ ყოფიერება. ყოფიერება არის ის, რაც არსებულს როგორც არსებულს განსაზ-

ღვრავს და რაც თვითონ არსებული არ არის. Das Gefragte არის დასაკითხი ყოფიერების პრობლემაში, მისგან უნდა გახდეს შესაძლებელი ყოფიერების პრობლემის გადაჭრა. Das Erfragte არის ტერმინი, რომლითაც მ. ჰაიდეგერი აღნიშნავს მას, რაც უნდა ამოკითხული იქნეს ყოფიერების საკითხის გადაჭრისას. ყოფიერების პრობლემის ფორმალური სტრუქტურის მომენტებიდან das Erfragte გამოხატავს ყოფიერების საზრისს, ე.ი. მას, რაც ყოფიერების პრობლემის და საერთოდ მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიის („ფუნდამენტური ონტოლოგიის“) მიზანია. Das Befragte აღნიშნავს თვითონ არსებულს ყოფიერების პრობლემაში, რამდენადაც ყოფიერება არსებულის ყოფიერებაა.

მაშასადამე, მ. ჰაიდეგერის განზრახვა და აზრთა მსვლელობა ჯერჯერობით საკმაოდ ნათელია, გასაგებია: იგი თავისი ფილოსოფიის მთავარ განზრახვად, მთავარ მიზნად ონტოლოგიურ პრობლემას („ყოფიერების საზრისის“ პრობლემა) აღიარებს, ხოლო ამ მიზნის მისაღწევ ერთადერთ გზად, საშუალებად ადამიანის ყოფიერებას. არც სამყაროდან, არც სამყაროში მყოფ ნებისმიერ არსებულიდან (ადამიანის გამოკლებით), არც ღმერთიდან არ წაიკითხება „ყოფიერების“ საზრისი. არსებობს მხოლოდ ერთადერთი გზა, საშუალება – ადამიანი და მისი ყოფიერება. ამდენად, ადამიანი თავისი ყოფიერებით დგება მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიის ცენტრში: მისი აზრით, ყოფიერების პრობლემაში საკითხავია ყოფიერების საზრისი, მაგრამ საკითხავია, გამოსაკვლევია აგრეთვე თვითონ შემკითხავი. ყოფიერების პრობლემის ფორმალური სტრუქტურის მომენტის – დას Erfragte – გასარკვევად საჭიროა მეორე მომენტის – დას Befragte – გარკვევა. ყოფიერების პრობლემის გარკვევისათვის უნდა გარკვეულ იქნეს თვითონ შემკითხავი.

ბუნებრივად იბადება კითხვა: ყოფიერების საზრისის გარკვევისათვის რატომ მაინცდამაინც ადამიანზე უნდა შევაჩეროთ ჩვენი ყურადღება, რატომ მაინცდამაინც ადამიანს და მის ყოფიერებას ირჩევს მ. ჰაიდეგერი საკვლევ ობიექტად იმისათვის, რომ გავარკვიოთ ყოფიერების საზრისი? რით შეიძლე-

ბა დასაბუთდეს ასეთი არჩევანის სისწორე? რა უპირატესობები აქვს ადამიანს სხვა არსებულებთან შედარებით?

მ. ჰაიდეგერი თავისი აზრის დასაბუთების მიზნით ჩვენს ყურადღებას მიაქცევს იმ გარემოებას, რომ მთელს სამყაროში მხოლოდ ადამიანი არის ისეთი არსებული, რომელსაც სპეციფიკური ყოფიერების უნარი აქვს. მხოლოდ ჩვენ, ადამიანებს გვაქვს იმგვარი ყოფიერების უნარი, იმგვარი ყოფიერების შესაძლებლობა, რომ ყოფიერების საზრისის პრობლემა დავსვათ. ყოფიერების პრობლემაში უნდა გარკვეულ იქნეს შემკითხავი, ვინაიდან შეკითხვა ამ საკითხში (*das Fragen dieser Frage*) არის თვითონ არსებულის (ე. ი. ჩვენი, ადამიანების) ყოფიერების მოდუსი. ყოფიერების პრობლემის წამოყენება (რომლის მიზანიცაა „ყოფიერების“ საზრისის გარკვევა) არის ჩვენი, ადამიანისებური ყოფიერების მოდუსი.

არსებული, რომელიც ჩვენ თვითონ ვართ და რომელსაც სხვა არსებულებთან განსხვავებით იმგვარი ყოფიერების უნარი აქვს, რომ ყოფიერების საზრისის პრობლემა დავსავს, აღნიშნება მ. ჰაიდეგერის მიერ ტერმინით – *Dasein*. მ. ჰაიდეგერი ამ არსებულის აღსანიშნავად შეგნებულად ერიდება ფილოსოფიის ისტორიაში გავრცელებულ სახელწოდებებს, მაგ., ცნობიერება (*Bewußtsein*), ადამიანი (*Mensch*), მე (*Ich*), პიროვნება (*Person*), სული (*Geist*) და სხვ. მას უფრო მიზანშეწონილად მიაჩნია ტერმინ *Dasein*-ის გამოყენება, რაც მისი აზრით უფრო მეტად არის შესაბამისობაში „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ მიზანთან. სიტყვა *Dasein* წარმოსდგება გერმანულ სიტყვა *Sein*-იდან, რომელიც აღნიშნავს ყოფიერებას, არსს, ხოლო *Da Dasein*-ში აღნიშნავს „იქ“-ს, ადამიანის არა თავის ცნობიერებაში ჩაკეტვას, არამედ მისი ყოფიერების ღიაობას, გახსნილობას, მის სამყაროში გასვლას, თავის სამყაროში გასვლას. *Da-sein*-ის გახსნილობის შესახებ ჩვენ თავის ადგილზე გვექნება მსჯელობა, აქ კი წინასწარ აღვნიშნავთ, რომ მასში არა მხოლოდ სივრცითი მიმართება იგულისხმება, არამედ მრავალი სხვა და მათ შორის დროის მომენტიც: *Da* გამოხატავს „იქ“ და „ახლა“ ყოფიერებას (მ. ჰაიდ-

ეგერის ეს ტერმინი რუსულად გამოითქმება როგორც „внешнее существование» ანდა „человеческое существование», ხოლო მის ქართულ შესატყვისებად გამოყენებულია ტერმინები „არსებობა“, „მუნყოფიერება“, „აქყოფიერება“ და სხვ.)².

„არსებობა“ (Dasein), ყველა სხვა ყოფიერთაგან განსხვავებით, ონტურად იმით არის აღსანიშნავი, რომ იგი არა მარტო სხვების მსგავსად „არის“, არამედ „არსებობს“. ექსისტენციალიზმის მთავარი წარმომადგენლები ხაზს უსვამენ ადამიანის ყოფიერების თავისებურებას, სპეციფიკას, რომლითაც იგი განსხვავდება სამყაროს ნებისმიერი საგნის ყოფიერებისაგან. მ. ჰაიდეგერიც ტერმინ Dasein-ით აღნიშნავს მხოლოდ ადამიანის ყოფიერებას და გარკვეული აზრით მხოლოდ ადამიანზე შეიძლება ითქვას, რომ იგი „არსებობს“. ამ საკითხთან დაკავშირებით შეიძლება გავიხსენოთ ცნობილი ადგილი მ. ჰაიდეგერის შრომიდან „რა არის მეტაფიზიკა?“ სადაც იგი წერს, რომ გარკვეული თვალსაზრისით მხოლოდ ადამიანი არსებობს: კლდე არის, მაგრამ იგი არ არსებობს, ხე არის, მაგრამ იგი არ არსებობს, ცხენი არის, მაგრამ იგი არ არსებობს, ანგელოზი არის, მაგრამ იგი არ არსებობს, ღმერთი არის, მაგრამ იგი არ არსებობს. მხოლოდ ადამიანი არსებობს (existiert). დებულება „მხოლოდ ადამიანი არსებობს“ არ ნიშნავს ამავე დროს იმას, თითქოს ადამიანი იყოს ერთადერთი ნამდვილი არსება, ხოლო ყველა დანარჩენი სხვა არსებულნი (ყოფიერნი) არანამდვილი და მხოლოდ მოჩვენება, ანდა წარმოდგენა ადამიანისა, არამედ ეს დებულება ნიშნავს მას, რომ მხოლოდ ადამიანი ხასიათდება Existenz-ით და რომ მხოლოდ ადამიანი ექსისტენცობს (48, 15, 16).

„არსებობა“ (Dasein) არის ის საძიებელი ყოფიერი, საიდანაც ყოფიერების საზრისის წაკითხვა არის შესაძლებელი. ეს იმიტომ, რომ ადამიანის ყოფიერება სპეციფიკურობით ხასიათდება და სხვებთან შედარებით აქვს გარკვეული უპირატესობები.

2 ვინაიდან Dasein-ის ტერმინს მ. ჰაიდეგერის და კ. იასპერსის ფილოსოფიაში სხვადასხვა შინაარსი აქვს, ამიტომ ჩვენც თითოეულ მათგანთან მას სხვადასხვა ტერმინით ვთარგმნით: მ. ჰაიდეგერთან „არსებობით“, კ. იასპერსთან „აქყოფიერებით“.

ჩვენ აღვნიშნეთ, რომ „არსებობა“ არა მხოლოდ წარმოიშობა და არის სხვა ყოფიერთა შორის, არამედ იგი ექსისტენცია და არსებობს, ე. ი. მას თავის ყოფიერებაში თავის ყოფიერებასთან აქვს მიმართება, მას თავის ყოფიერებაში ეხება მისივე ყოფიერება (... das es ihm in seinem Sein um dieses Sein geht), სწორედ ადამიანს – და მხოლოდ ადამიანს მთელს სამყაროში – აქვს, რამდენადაც იგი Dasein-ია, გარკვეული უპირატესობა, სახელდობრ ის, რომ იგი არა მხოლოდ წარმოიშობა და არის სხვა ონტურთა, ე. ი. ყოფიერთა შორის, არამედ აქვს თავის ყოფიერებაში თავის ყოფიერებასთან მიმართება (Seinsverhältnis) და ამით თავის ყოფიერების გაგებაც (Seinsverständnis): „არსებობა“ თავის თავს იგებს ყოველთვის რალაცნაირი ფორმით და გარკვეულობით თავისსავე ყოფიერებაში. მხოლოდ ადამიანის ყოფიერებას ახასიათებს ის, რომ თავისი ყოფიერების მეშვეობით და თავისსავე ყოფიერებაში გახსნილი, გამომჟღავნებული იყოს. „არსებობის“ ყოფიერების კონსტიტუციას (Seinsverfassung) მიეკუთვნება ის, რომ მას თავის ყოფიერებაში თავის ყოფიერებასთან ჰქონდეს მიმართება და ამგვარად, ამა თუ იმ სახით და გარკვეულობით გამომჟღავნებული, გახსნილი იყოს. მხოლოდ ადამიანს აქვს თვისება თავისი არსებობით დაინტერესებული იყოს და თავის ყოფიერებაში თავისი ყოფიერება ცნობიერყოს. ყოფიერების გაგება, ცოდნა არის თვითონ „არსებობის“ ყოფიერების მახასიათებელი, განსაზღვრულობა. „არსებობის“ ონტური თავისებურება მდგომარეობს იმაში, რომ იგი ონტოლოგიურია. იგი არის ყოფიერება ყოფიერების გაგებით, ცოდნით, ე. ი. ონტოლოგიურად, თუმცა შესაძლებელია ეს ონტოლოგიური ყოფიერება, ონტოლოგიურადყოფნა (Ontologischsein) არ შეიცავდეს ყოფიერების ფართო, გაშლილ გაგებას, ცოდნას, არამედ იყოს გაუშლელი, განუვითარებელი ცოდნა, იყოს „წინაონტოლოგიური“ („vorontologisch“). რადგან ჩვენ ვიმყოფებით ყოველთვის ყოფიერების გაგებით, ცოდნით, ამიტომ სწორედ მასზე დაყრდნობით და მისგან წარმოსდგება კითხვა ყოფიერების საზრისის შესახებ და ტენდენცია მისი ცნების შემუშავებისა. როგორც აღვნიშნეთ, ჩვენ არ ვიცით თუ რას ნიშ-

ნავს „ყოფიერება“, ჩვენ არ ვიცით თუ რა არის „ყოფიერების“ საზრისი, მაგრამ უკვე კითხვაში – „რა არის ყოფიერება?“ ვიმყოფებით რალაცნაირად ამ „არის“ გაგებაში. მართალია, ჩვენ არა გვაქვს ფიქსირებული აქ ამ „არის“ (ყოფიერების) ცნება, ჩვენ არა გვაქვს მოძებნილი ის ჰორიზონტი, საიდანაც შეიძლებოდა ყოფიერების საზრისის ცნების გაგება და ფიქსირება, მაგრამ ყოველ შემთხვევაში, ეს ჩვეულებრივი, ყოველდღიური გაგება ყოფიერებისა არის უცილობელი ფაქტი, რომლის უარყოფაც შეუძლებელია. იგი უდავო ფაქტია, პოზიტიური ფენომენია, რომლის სრულად გააზრება შეუძლებელია მანამ, სანამ ცნობილი არ არის თვითონ ყოფიერების საზრისის შინაარსი. „ყოფიერების“ საზრისის სინათლიდან გახდება შესაძლებელი იმის გაგება, თუ რა და რა სახეები არსებობს ყოფიერების არანათელი, ყოველდღიური გაგებისა და თუ მათში ნამდვილად რა იგულისხმება.

თვითონ ყოფიერება, რომელთანაც „არსებობას“ ასე თუ ისე მიმართებაში ყოფნა შეუძლია და რომელთანაც ყოველთვის როგორღაც მიმართებაში იმყოფება, აღინიშნება მ. ჰაიდეგერის მიერ ტერმინით – ექსისტენცი (Existenz) (43, 12). ექსისტენცის მეშვეობით განსაზღვრულად ყოფნა ნიშნავს ყოფიერებასთან მიმართებაში ყოფნას, ექსისტენციის ქონება ნიშნავს ყოფიერის თავის ყოფიერებასთან მიმართებაში ყოფნას. მხოლოდ ადამიანი არის ასეთი ყოფიერი, მხოლოდ ადამიანი არის ექსისტენცი. და ვინაიდან ამ ყოფიერის, ამ არსებულის (ე. ი. ადამიანის) არსებობის განსაზღვრება რაიმე საგნობრივი მოცემულობით არ შეიძლება შესრულებულ იქნეს, არამედ მისი არსებობა, პირიქით, იმაში მდგომარეობს, რომ ყოველთვის თავისი ყოფიერება როგორც ყოფიერს ჰქონდეს (ე. ი. როგორც არსებულს თავის ყოფიერებასთან ჰქონდეს ყოველთვის მიმართება), ამიტომაც მ. ჰაიდეგერის მიერ ამ არსებულის აღსანიშნავად გამოყენებულია ტერმინ Dasein და არა სხვა რომელიმე ჩვეულებრივად ხმარებაში მყოფი სახელწოდება.

ამგვარად, ყოფიერების საზრისის გარკვევის გზაზე მხოლოდ ადამიანის ყოფიერების შესწავლიდან შეიძლება გამოვ-

იღეთ, რადგან მხოლოდ ამ ერთადერთ არსებულს ახასიათებს გარკვეული უპირატესობები. თუ თავს მოვუყრით მ. ჰაიდეგერის მიერ ადამიანის ყოფიერების სპეციფიკის დახასიათებებს, მაშინ შესაძლებელი იქნება ადამიანის, როგორც Dasein-ის, სხვა არსებულებთან შედარებით მქონე უპირატესობების შემდეგნაირად წარმოდგენა:

1. „არსებობას“ ყველა სხვა ყოფიერთან შედარებით აქვს ონტური უპირატესობა: მხოლოდ იგი არის ექსისტენციით განსაზღვრული. მხოლოდ ადამიანს აქვს თავის ყოფიერებაში თავის ყოფიერებასთან არსებითი მიმართება, მხოლოდ ადამიანს ეხება თავის ყოფიერებაში თავისი ყოფიერება, მხოლოდ „არსებობის“ ყოფიერებაში ეხება საქმე მისსავე ყოფიერებას. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, „არსებობა“ არა მხოლოდ „არის“ (ისე როგორც ბუნებისა და ფანტაზიის საგნები), არამედ „არსებობს“, იგი დაინტერესებულია თავისი არსებობით, მას მზრუნველი დამოკიდებულება აქვს თავის თავთან, მიესწრაფვის თავის არსებობას და არსებით მიმართებაშია თავის ყოფიერებასთან. „არსებობა“ თავის ყოფიერებაში განსაზღვრულია თავისი ყოფიერებით.

2. „არსებობას“ აქვს ონტოლოგიური უპირატესობა:

აქვს რა მას თავის ყოფიერებასთან მიმართება, ამით უკვე აქვს ყოველთვის თავისი ყოფიერების ასე თუ ისე გაგებაც. „არსებობა“ Existenz“-ით განსაზღვრულობის საფუძველზე უკვე არის თავისთავად „ონტოლოგიური“.

3. „არსებობას“ აქვს ონტურ-ონტოლოგიური უპირატესობა ყველა სხვა არსებულთან შედარებით: „არსებობას“ აქვს არა მარტო თავის ყოფიერებასთან არსებითი მიმართება (ე. ი. განსაზღვრულია ექსისტენციით) და ამავე დროს ამ ყოფიერების გაგებაც, არამედ მას აგრეთვე თავიდანვე ახასიათებს არაარსებობისეულ (ე. ი. არადაზიანისებურ) არსებულთა ყოფიერების გაგებაც. საქმე ისაა, რომ ადამიანი მიესწრაფვის და ანხორციელებს რა თავისი ყოფიერების ტენდენციებს ამით და ამავე დროს ყოველთვის ითვალისწინებს სამყაროში შემხვედრ ყველა არსებულთა ყოფიერებას. ადამიანს თავის ყოფიერებაში აქვს სამყაროს შიგნით მყოფ

შემხვედრ არსებულთა (ყოფიერთა) ცოდნა. ამდენად „არსებობა“ არის ონტურ-ონტოლოგიური პირობა ყველა შესაძლებელი ონტოლოგიების, ამდენად „არსებობა“ თავის თავს ამჟღავნებს როგორც ონტოლოგიურად უპირველესად შესაკითხი (43, 13).

ადამიანი და მისი ყოფიერების ჯერ კიდევ უცნობი ფენები უნდა დადგეს ფილოსოფიური კვლევის ცენტრში, მოითხოვს მ. ჰაიდეგერი, უნდა მოხდეს მისი ექსისტენციალური ანალიზი და ამით უნდა მივუახლოვდეთ და გადავჭრათ ყოველგვარი ონტოლოგიის უპირველესი პირობა, ყოფიერების საზრისის პრობლემა. ყოფიერების საზრისის პრობლემის გადაჭრა მხოლოდ „არსებობის“ ექსისტენციალურ ანალიზში შეიძლება განხორციელდეს.

ტრადიციულ ონტოლოგიურ აზროვნებას არასწორად ესმოდა ყოფიერების პრობლემა და არ ჰქონდა მისი საზრისი გარკვეული იმიტომ, რომ არასწორად ესმოდა მას თვითონ ადამიანის ყოფიერებაც, არ ჰქონდა მხედველობაში მიღებული ადამიანის ყოფიერების სპეციფიკა, მისი როგორობა.

ანდა, პირიქითაც შეიძლება ითქვას, რომ ტრადიციულ ონტოლოგიის მიერ ადამიანის ყოფიერების სპეციფიკის, მისი როგორობის არასწორი გააზრების ფაქტი შესაძლებელი გახდა ყოფიერების საზრისის პრობლემის უგულებელყოფის გამო. ერთის არცოდნა მეორის არცოდნას აპირობებდა, ხოლო ერთ-ერთის ცოდნამ მეორის გამომჟღავნებაც უნდა გამოიწვიოს, უფრო სწორედ რომ ვთქვათ, მათ (ე. ი. „ყოფიერების საზრისის“ პრობლემამ და „არსებობის“ პრობლემამ) ერთმანეთს უნდა მოჰფინოს შუქი. მ. ჰაიდეგერი დღემდე გამოუცნობ საიდუმლოებად მიიჩნევს არა მხოლოდ „ყოფიერების“ საზრისს, არამედ „არსებობის“ ყოფიერებასაც, რომლის ექსისტენციალურმა ანალიზმა ეს მთავარი ონტოლოგიური პრობლემა უნდა გადაჭრას. ფილოსოფიის ისტორიაში ადამიანის ყოფიერების პრობლემა, ადამიანის არსების პრობლემა გადაუჭრელი დარჩა იმიტომ, რომ მოაზროვნეები ყოფიერების და ადამიანის გაგებას თავისთავიდან კი არ ცდილობდნენ, არამედ სამყაროდან, სამყაროში მყოფ საგან-

თა ანალოგიურად. თვით ისეთი მოაზროვნეებიც კი, რომლებიც ფილოსოფიის ცენტრში ადამიანს, სუბიექტს, მეს, პიროვნებას აყენებდნენ (მაგ. დეკარტი, ფიხტე, ლ. ფოიერბახი, მ. შელერი და სხვები), თვით ისინიც კი, რომლებიც გამოკვლევის სანყისად ადამიანს ცნობდნენ, ღრმად ცდებოდნენ ადამიანის ყოფიერების სპეციფიკის გაგებაში, ფიქრობს მ. ჰაიდეგერი. მ. ჰაიდეგერი თავის მთავარ ფუნდამენტურ შრომაში საყვედურობს კანტს და დეკარტს (გვ. 24, 95-101), დილტაის, ბერგსონს, შელერს, ჰესერლს (გვ. 46). აგრეთვე საერთოდ მთელს ტრადიციულ მეტაფიზიკას, თეოლოგიას და მეცნიერებას (გვ. 48), რომ მათ არასოდეს არ დაუყენებიათ და გაუშლიათ სუბიექტის სუბიექტურობის, „არსებობის“ ყოფიერების სპეციფიკის პრობლემა.

მ. ჰაიდეგერის აზრით, ისინი ვერ მიდიოდნენ ექსისტენციალური ონტოლოგიის იდეამდე იმიტომ, რომ მათ ადამიანი გაგებულ იქნა ჰქონდათ არა როგორც *Existenz*, არამედ როგორც ბუნებაში (სამყაროში) მყოფი საგნების ანალოგიური არსებული. ადამიანის არსების განსაზღვრისათვის საჭიროა უფრო მეტი, ვიდრე ემპირიული პასუხი კითხვაზე „რა?“

ადამიანის ყოფიერების სპეციფიკის არცოდნიდან გამომდინარეობდა „არსებობის“ პრობლემის მნიშვნელობის სათანადოდ შეუფასებლობა, ხოლო იქ, სადაც ნაგრძნობი იყო. ეს თავისებურება, შეიმჩნეოდა ამ პრობლემისადმი ინტერესი და მისი მნიშვნელობის ასე თუ ისე აღიარებაც. მ. ჰაიდეგერი მიუთითებს ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის შემქმნელ მ. შელერზე და აღნიშნავს მის გარკვეულ ნვლილს ადამიანის არსებობის პრობლემის რადიკალიზაციის საქმეში. მ. ჰაიდეგერს მოსწონს მ. შელერის ის პოზიცია, სადაც ადამიანის ყოფიერების პრობლემა საგანგებო მნიშვნელობის პრობლემადაა გამოცხადებული: გარკვეული აზრით, წერს მ. შელერი, ფილოსოფიის ყველა ცენტრალური პრობლემები შეიძლება დაყვანილ იქნეს იმ საკითხზე, თუ რა არის ადამიანი და თუ რა მეტაფიზიკური ადგილი და მდგომარეობა უკავია მას ყოფიერების, სამყაროს და ღმერთის მთლიანობის შიგნით. მ. ჰაიდეგერი აგრძელებს მ. შელერის აზრის გადმოცემას: არც

ერთ ეპოქას არ ჰქონდა ადამიანის შესახებ ისეთი ბევრი და მრავალფეროვანი ცოდნა, როგორც ჩვენს ეპოქას. არც ერთ ეპოქას არ შეეძლო ისე სწრაფად და მოხერხებული ფორმით მოეცა და გამოეყენებინა ეს ცოდნა, ვიდრე თანამედროვე ეპოქას. მაგრამ ამავე დროს არც ერთმა ეპოქამ არ იცოდა იმაზე ნაკლები, თუ ადამიანი რა არის, ვიდრე დღევანდელმა ეპოქამ. არასოდეს არ გამხდარა ადამიანი იმდენად პრობლემად, როგორც იგი დღეს არის გამხდარი (45, 189).

მ. ჰაიდეგერის ინტერპრეტაციით, მ. შელერს, ამჩნევდა რა ადამიანის ბუნების მრავალფეროვნებასა და სიფართოვეს, მიაჩნდა მისი დეფინიცია უძნელეს ამოცანად, ურთულეს პრობლემად. ამიტომ შელერის ცდები გადაიქცა არა ადამიანის შესახებ ერთიანი იდეის მოცემის, არამედ ამ საკითხში არსებულ სიძნელეთა ჩვენების ცდად³.

ყოფიერების საზრისის პრობლემის გარკვევა საჭიროებს „არსებობის“ როგორც Existenz-ის გამოკვლევას, მის ექსისტენციალურ ანალიზს. თუ ჩვენ „არსებობას“ თავისი ყოფიერების მიხედვით გავხდით კვლევის საგნად, მაშინ შესაძლებელი გახდება ექსისტენციის სტრუქტურების პოვნა. მ. ჰაიდეგერი ექსისტენციის ამ სტრუქტურებს უწოდებს ექსისტენციალებს (Existenzialien). მ. ჰაიდეგერი ასეთ ექსისტენციალებს, რომლებიც ადამიანის ყოფიერებას გვიხასიათებენ, მრავალს ასახელებს (შიში, ძრწოლა, დაცემულობა, გადასროლილობა, სინდისი, ყოფნა სიკვდილისაკენ და სხვ.) და იძლევა მათ ფენომენოლოგიურ ანალიზს. ყურადღება უნდა მიექცეს იმ გარემოებას, აღნიშნავს მ. ჰაიდეგერი, რომ „არსებობის“ ექსისტენციალები არ ავრიოთ იმ კატეგორიებში, რომელთაც ტრადიციულად დღემდე იყენებს ფილოსოფიური აზროვნება. მ. ჰაიდეგერის მიხედვით კატეგორიები და ექსისტენციალები სხვადასხვანაირად ფუნქციობენ და გამოყენების სფეროების მიხედვითაც განსხვავდებიან. ისინი არიან სხვადასხვა სახის მასშტაბები, რომლებიც სხვადასხვა გამოყენების სფეროე-

3 იქვე, გვ. 189. ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიასთან გ. ჰაიდეგერის მიმართების ძირითად პრინციპს ჩვენ გადმოვცემთ ქვევით.

ბის განზომილებას ახდენენ. ტრადიციულად კატეგორიები არი-
ან უზოგადესი ცნებები, რომლებიც სინამდვილეს, ყოფიერების
მოვლენების კავშირების ზოგად ფორმებს ასახავენ. მ. ჰაიდეგერ-
ის აზრით კი, კატეგორიები არის განსაზღვრულობები, რომლე-
ბიც მხოლოდ არაარსებობისეულ (არადაზაინისებურ) ყოფიერთა
ყოფიერების გამოსახატავად და დასახასიათებლად გამოიყენება.
კატეგორიები წარმოადგენენ მათი ყოფიერების გარკვეულო-
ბებს, განსაზღვრულობებს. (43, 44). ხოლო რაც შეეხება ექსის-
ტენციანობებს, ისინი მკაცრად უნდა განსხვავებულ იქნენ კატ-
ეგორიებისაგან, რამდენადაც ექსისტენციანობები მ. ჰაიდეგერის
ფილოსოფიაში ადამიანის ყოფიერების, მისი შინაგანი სამყაროს
თვისობრივი განსაზღვრებები, მისი ყოფიერების სტრუქტურები
არიან. ისინი არიან სუბიექტური კატეგორიები, თუ შეიძლება ასე
ითქვას, ადამიანის გულის მასშტაბები. ერთი ადამიანისათვის,
მაგალითად, მეორე ადამიანი, ანდა რაიმე საგანი „ახლოს“ არის
თუ „შორს“, ეს მეტრებით და კილომეტრებით კი არ იზომება
და გამოიხატება, არამედ მას სულ სხვათვისობრივად განსხ-
ვავებული განზომილება გააჩნია: დედისათვის შვილი, რომელიც
სადღაც შორეულ ადგილზე ხიფათში იმყოფება, უფრო „ახლოა“,
ვიდრე დედის ოთახის ნებისმიერი საგანი, განმარტავს I. Fischl მ.
ჰაიდეგერის აზრს ექსისტენციანობაზე. (68, 262).

„არსებობის“ სტრუქტურისათვის სპეციფიკური კავშირი
აღინიშნება მ. ჰაიდეგერის მიერ ექსისტენციანობის (Existenzi-
alität) – ტერმინით. ხოლო მისი ანალიზი, რომელიც ცდილობს
ექსისტენციის ყოფიერების სტრუქტურების ონტოლოგიურ
განმარტებას, იწოდება ექსისტენციანობის ანალიზად. ამ გზით
მიღებული გარკვეულობა აღინიშნება ექსისტენციანობის გაგებად
(Existenziale Verstehen). მ. ჰაიდეგერი ერთმანეთისაგან განასხ-
ვავებს ექსისტენციანობის გაგებას და ექსისტენციურ გაგებას
(existenzielle Verstehen). ამ უკანასკნელს უპირატესად ფორმალ-
ურ სტრუქტურებთან კი არა აქვს საქმე, არამედ იმასთან, რომ
კონკრეტული საკითხი Existenz-ისათვის თვითონ ექსისტენციანობით იქ-
ნას მოგვარებული. „არსებობა“ თავის თავს იცებს ყოველთვის

თავისი ექსისტენციდან, თავისი ყოფიერების შესაძლებლობებიდან, რომლებიც ან თვითონ მის მიერ არის არჩეული, ანდა რომელიც მას არ აურჩევია და რომელშიაც უკვე არის იგი ჩაყენებული. მხოლოდ იმ გზით რომ ვარსებობთ, მხოლოდ იმ გზით რომ ექსისტენციით ვხასიათდებით, ჩვენ, ადამიანები ვიგებთ თუ რა არის „არსებობა“ მისი წმინდა ფორმით. ეს საკითხი, ე.ი. საკითხი იმის შესახებ, თუ ექსისტენცი თავის კონკრეტულ შესაძლებლობებში თავის თავს წვდება და იგებს, თუ პირიქით, თავისი თავი გაუგებარი რჩება, შეიძლება მხოლოდ თვითონ „არსებობის“ მიერ გადაწყდეს. იგი არის „არსებობის“ არა ონტოლოგიური, არამედ ონტური „საქმე“ (43, 12).

ადამიანის ყოფიერების („არსებობის“, Dasein-ის) ფილოსოფიის ცენტრში დაყენებას – რამდენადაც ფილოსოფია ტრადიციულად მეტაფიზიკური (ონტოლოგიური) აზროვნებაა – მ. ჰაიდგერი ასაბუთებს და ამართლებს იმით, რომ მხოლოდ ადამიანის ყოფიერებაა ჭეშმარიტი ონტოლოგიის ადგილი, რომ მხოლოდ Dasein-იდან შეიძლება „ყოფიერების“ საზრისის წაკითხვა; ხოლო ადამიანის ყოფიერების ახლებური გაგება, მისი ახალი კუთხით განხილვა მოითხოვს ექსისტენციალურ ანალიზში ახალ, თავისებურ ცნებების, ექსისტენციალების გამოყენებას, რის გამოც ძნელდება მ. ჰაიდგერის ფილოსოფიის სწორი ინტერპრეტაცია როგორც მის მთლიანობის, ასევე მისი ცალკეული ასპექტების მხრივ.

„არსებობის“ ექსისტენციალურ ანალიზის დაწყებამდე შეიძლებოდა მასში გამოყენებულ ძირითად ცნებების ექსისტენციალების მხოლოდ წინასწარი განმარტების მოცემა, ხოლო რაც შეეხება მათ ნამდვილი აზრის დადგენას, ეს მხოლოდ თვით ექსისტენციალურ ანალიზის განხორციელების პროცესში შეიძლება მოხდეს.

პარი 4. „არსებობა“ როგორც „სამყაროში ყოფნა“ და მისი არანამდვილი ყოფიერება

§ 1. სამყარო და სამყაროობა (Weltlichkeit)

როგორც უკვე აღინიშნა, ყოველგვარი ონტოლოგიისათვის (მეტაფიზიკისათვის) უპირველესი პრობლემა – „ყოფიერების“ საზრისის პრობლემა – წარმოსდგება „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ უმთავრეს მიზნად. ეს პრობლემა არის უნივერსალური და უცარიელესი იმ აზრით, რომ მის გადაჭრისას მხედველობაში აუცილებლად მისაღები ყოფიერება არ არის სამყაროში მყოფი რაიმე არსებული და მისი ყოფიერება, არამედ ყოფიერება საერთოდ. ამ პრობლემაში მახვილი გადატანილია ყოფიერების საზრისზე. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ყოფიერების ცნების უნივერსალობა არ გამორიცხავს და არ ეწინააღმდეგება გამოკვლევის სპეციალურობას. ყოფიერების საზრისის საკითხის გამოკვლევა შესაძლებელია და უნდა განხორციელდეს კონკრეტული არსებულის (Dasein – „არსებობა“) მეშვეობით, რომელშიც უნდა შეძენილ იქნეს ყოფიერების საზრისის გაგებისა და მისი შესაძლო გადმოცემის ჰორიზონტი.

უნდა განხორციელდეს ადამიანის ყოფიერების ექსისტენციალურ-ფენომენოლოგიური ანალიზი, რამდენადაც მხოლოდ ეს არსებულია ერთადერთი გზა ყოფიერების საზრისის ამოსაკითხავად, რამდენადაც მხოლოდ ეს ყოფიერია აქყოფიერება, ექსისტენცი, „არსებობა“.

არსებული, რომლის ანალიზიც ამოცანად დგას, ვართ ჩვენ თვითონ, ადამიანები, ამ არსებულის ყოფიერების სახეების კვლევა უნდა განხორციელდეს მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელ სპეციფიკურ, ფენომენოლოგიურ სფეროში. რომ ეს კვლევის თავისებური ფენომენოლოგიური სფეროა, ამაზე მიგვიითიებს შემდეგი ორი რამ:

1. „არსებობის“ „არსება“ დევს მის ექსისტენციაში. (43, 42).

ყოველგვარი სახე ამ არსებულის ყოფიერებისა (So-sein – ასე-ყოფიერება) არის უპირველესად ყოფიერება. ადამიანის არსებითი განსაზღვრულობა მდგომარეობს არა სწორედ ასე და არა სხვანაირად ყოფიერებაში, არამედ თვითონ ყოფიერებაში, თავის Zu-sein-ში. ადამიანის ყოფნის სხვადასხვა სახეების, ფორმების გასაგებად უნდა გავითვალისწინოთ ის, რომ ყველა ისინი პირველ ყოვლისა ადამიანის ყოფნაა, რომელშიც საქმე მის ყოფიერებას ეხება. რა-ყოფიერება, ესენცია უნდა გაგებულ იქნეს ადამიანის ყოფიერებიდან, ექსისტენციდან. ამასთან სიტყვა – ექსისტენცი ძველი ონტოლოგიური მნიშვნელობით არ უნდა ვიხმაროთ, რადგან იგი გამოხატავს არა სამყაროს შიგნით არსებულთა ყოფიერების სახეს, არამედ მხოლოდ ადამიანის ყოფიერებას გვიხასიათებს, ადამიანის ყოფიერების აღსანიშნავად მ. ჰაიდეგერის მიერ არჩეული ტერმინი – Dasein გამოხატავს არა „რა-ს“ (მაგ., მაგიდა, სახლი, ხე და სხვა), არამედ უმთავრესად ყოფიერებას (Sein-ს).

„არსებობის“ ფენომენოლოგიური გამოკვლევის დროს მხედველობაში უნდა მივიღოთ ექსისტენციის უპირატესობა ესენციასთან შედარებით.

2.ყოფიერება, რომელსაც ადამიანის ყოფიერების დროს საქმე ეხება, არის ყოველთვის ჩემი. „არსებობა“ ხასიათდება ყოველთვის ჩემობით (Jemeinigkeit). არსებული, რომლის ყოფიერებაში საქმე მისსავე ყოფიერებას ეხება, იმყოფება მიმართებაში თავის ყოფიერებასთან როგორც თავის უსაკუთრეს შესაძლებლობასთან. „არსებობა“ არის ყოველთვის თავის შესაძლებლობა და მას „აქვს“ იგი არა როგორც სახეზე არსებული თვისება. რადგან „არსებობა“ არსებითად ყოველთვის თავის შესაძლებლობა არის, შეუძლია მას თავის ყოფიერებაში თავისი თავი თვითონ „აირჩიოს“, შეიძინოს, ანდა დაჰკარგოს. რამდენადაც აგრეთვე „არსებობა“ თავისი არსების მიხედვით არის საკუთარი ყოფიერების შესაძლებლობა, ამდენად იგი შეიცავს აგრეთვე არასაკუთარი ყოფიერების შესაძლებლობას. „არსებობას“ ახასიათებს ორგვარი

ყოფიერების სახე, მოდიფიკაცია – საკუთარი და არა საკუთარი – რომლებიც დაფუძნებულნი არიან მასში, რომ ადამიანის ყოფიერება საზოგადოდ ყოველთვის ჩემობით არის განსაზღვრული. საკუთარი და არასაკუთარი ყოფიერება შეიძლება ნამდვილ და არანამდვილ ყოფიერებად გავიგოთ, თუმცა არასაკუთარი ყოფიერება არ ნიშნავს „უფრო მცირე“, „ქვევითა“ ყოფიერებას, რომელიც თითქოს ყოფიერების ქვედა ზღვარი იყოს.

„ფუნდამენტური ონტოლოგია“ მხოლოდ „არსებობის“ ფენომენოლოგიურ-ექსისტენციალურ ანალიზში შეიძლება განხორციელდეს, ხოლო გარკვეულობანი, განსაზღვრულობები, რომლებიც „არსებობის“ ანალიზის დროს წარმოიშვებიან, უნდა მიღებულ იქნეს ექსისტენციის სტრუქტურაზე ორიენტაციით. ეს გარკვეულობები, რომლებიც მიიღებიან ექსისტენციის სტრუქტურის მხედველობაში მიღებით, არიან ექსისტენციალობიდან წარმომდგარი „არსებობის“ ყოფიერების ხასიათები, რომლებიც ექსისტენციალებად იწოდება და რომლებიც მკვეთრად არიან განსხვავებული კატეგორიებისაგან. ექსისტენციალები თავისი პირველადი ონტოლოგიური მნიშვნელობით უნდა იქნეს წარმოდგენილი და განხილული. საერთოდ ექსისტენციალები და კატეგორიები ყოფიერების დახასიათების ორი მთავარი შესაძლებლობები არიან. ამ ორ მოდიფიკაციას შორის არსებული ნამდვილი კავშირის სრული დახასიათება მაშინ შეიძლება მოხდეს, როდესაც ყოფიერების საზრისის პრობლემის გადაჭრისათვის აუცილებელი ჰორიზონტი გაირკვევა.

ადამიანის ყოფიერების სხვადასხვა განსაზღვრულობები და მათ შორის საკუთრივობა, ნამდვილობა (Eigentlichkeit) და არასაკუთრივობა, არანამდვილობა (Uneigentlichkeit), უნდა განვიხილოთ და გავიგოთ ყოფიერების იმ ძირითადი კონსტიტუციის საფუძველზე, რომელიც აპრიორულია და რომელიც მ. ჰაიდეგერის მიერ „სამყაროში ყოფნის“ („In-der-Welt-sein“) ტერმინით აღინიშნება, „არსებობის“ სწორი ანალიზის დასაწყისი მდგომარეობს „არსებობის“ ყოფიერების ამ ძირითადი კონსტიტუციის განმარტებაში.

ერთი შეხედვით სხვადასხვა ნაწილების ხელოვნურად შეერთების გზით მიღებული „სამყაროში ყოფნის“ სტრუქტურა სინამდვილეში არ წარმოადგენს მთლიანობას მოკლებულ ფენომენს. „სამყაროში ყოფნა“, როგორც „არსებობის“ ყოფიერების ძირითადი კონსტიტუციის გამომხატველი ფენომენი, არ არის სხვადასხვა ელემენტებისაგან ხელოვნურად შექმნილი, ხელოვნურად შეერთებული ნაერთი, არამედ იგი თავიდანვე, დასაწყისიდანვე ერთიანი ფენომენია. მართალია იგი სტრუქტურაა, მაგრამ მაინც თავიდანვე ერთიანი ფენომენია. ეს ფენომენი, როგორც საწყისი მოცემულობა, თავისი მთლიანობის მიხედვით უნდა განიხილებოდეს. მაგრამ ამ ფენომენში მყოფი დაუშლელი შემადგენელი ნაწილების არსებობა არ გამორიცხავს ამ კონსტიტუციის კონსტიტუტური სტრუქტურული მომენტების განხილვის შესაძლებლობას. ექსისტენციალურ-ფენომენოლოგიური კვლევის დროს შესაძლებელია „სამყაროში ყოფნის“ კონსტიტუტური სტრუქტურული მომენტების აზრობრივი გამოყოფა. მ. ჰაიდეგერი გამოყოფს ამ მთლიანი ფენომენის სამ სტრუქტურულ მომენტს:

1. „სამყაროში“ (Das „in der Welt“)

„სამყაროში ყოფნის“ ამ სტრუქტურულ მომენტთან, როგორც ფენომენტთან, კავშირში წარმოიშობა ამოცანა, რაც იმაში მდგომარეობს, რომ „სამყარო“ თავისი ონტოლოგიური სტრუქტურის მიხედვით ვიკვლიოთ და სამყაროობის როგორც ასეთის (Weltlichkeit als solcher) იდეა განვსაზღვროთ. ეს ფენომენი გვაძლევს საშუალებას „სამყაროს“ ონტოლოგიური სტრუქტურა რომ დავინახოთ და ამით სამყაროობის იდეა გავარკვიოთ. სამყარო ადამიანის ყოფიერებიდან მოწყვეტილი რამ კი არ არის, არამედ იგი ადამიანისათვის სამყაროობს.

2. არსებული, ყოფიერი (Das Seiende), რომელიც ყოველთვის „სამყაროში ყოფნის“ სახით არის და შეიცავს თანყოფნას და თვითყოფნას. აქ საკვლევია, თუ ვინ არის ის, ვის შესახებაც

ისმის კითხვა – „ვინ?“ აქ უნდა გაირკვეს თუ ვინ არის ფენომენოლოგიურად ადამიანი საშუალო ყოველდღიურობის მოდუსში.

3. „შიგ ყოფნა“ როგორც ასეთი (Das „In-Sein“ als solchen). ამ ფენომენის მნიშვნელობა მ. ჰაიდეგერს მეტად თავისებურად ესმის.

როდესაც ჩვენ „არსებობის“ ფენომენოლოგიურ-ექსისტენციალურ ანალიზის განხორციელებას ვაპირებთ, ყოველთვის უნდა გვახსოვდეს, რომ „არსებობა“ როგორც „სამყაროში ყოფნა“ მუდამ მთლიანი ფენომენია. ამ ძირითადი კონსტიტუციის თითოეული მომენტის წამოყენება ნიშნავს ამავე დროს მეორის წამოყენებასაც, რაც იმას მიგვანიშნებს, რომ მუდამ მთლიანობას ვხედავდეთ და განვიხილავდეთ. მაგრამ არც ის უნდა დავივიწყოთ, წერს მ. ჰაიდეგერი, რომ თუმცა „ყოფნა სამყაროში“ „არსებობის“ აპრიორულად აუცილებელი ძირითადი კონსტიტუციაა, მაგრამ იგი მაინც არ არის საკმარისი მისი ყოფიერების სრულად განსაზღვრისათვის.

წინასწარი ანალიზის გარდა, რომელიც „სამყაროში ყოფნის“ სტრუქტურულ მომენტებს იკვლევს, ჩასატარებელია აგრეთვე პირველადი ანალიზი, რომელსაც „არსებობის“ საკუთარ ყოფიერებასთან აქვს საქმე.

„სამყაროში ყოფნის“ სამი დასახელებული მომენტის თემატურ ცალკეულ ანალიზამდე შეიძლება შევეხოთ მესამე კონსტიტუციური მომენტის მაორიენტირებელ დახასიათებას, რაც გაგვიადვილებს შემდგომ ანალიზის პროცესს. იგი გაგვიადვილებს აგრეთვე თვით ამ სტრუქტურული მომენტის უფრო ფართო ფენომენოლოგიურ ანალიზსაც.

რას ნიშნავს, რას გვეუბნება In-Sein-ის ფენომენი („შიგ ყოფნა“, „შიგ ყოფიერება“), როგორც „სამყაროში ყოფნის“ ერთ-ერთი კონსტიტუტური მომენტი? რა არის ის თავისებური მნიშვნელობა, რომელიც მ. ჰაიდეგერს ამ ტერმინში აქვს ჩადებული?

უპირველეს ყოვლისა In-Sein არ უნდა გავიგოთ როგორც „Sein in...“ როცა ჩვენ ამ ფენომენს ვუკვირდებით, თითქოს

ბუნებრივად გვიჩნდება მოთხოვნილება ასოციაციურად შევაფასოთ იგი და გავიგოთ იგი როგორც „სამყაროში“ ყოფიერება („in der Welt“), ე.ი. In-Sein როგორც „Sein in...“ („ყოფნა რაიმეში“), მაგრამ „შიგ ყოფნის“ ასეთი გააზრება არ არის სწორი მ. ჰაიდგერის თვალსაზრისით. თუ ჩვენ „შიგ ყოფნას“ გავიგებთ როგორც „რამეში ყოფნას“, „რაიმეში ყოფიერებას“, მაშინ ამ ტერმინით დასახელებული იქნება იმ არსებულის ყოფიერების ფორმა, რომელიც რაიმე სხვა ყოფიერებაში შეიძლება იმყოფებოდეს ისე, როგორც მაგ., წყალი იმყოფება ჭიქაში, ტანსაცმელი კარადაში. „In“ („-ში“) გულისხმობს აქ სივრცეში განფენილ არსებულთა ყოფიერების მიმართებას სივრცეში მათი ადგილის მიხედვით. წყალი და ჭიქა, ტანსაცმელი და კარადა, არიან ერთნაირი ფორმით სივრცეში გარკვეულ ადგილზე. ყოფიერების ეს მიმართება შეიძლება გავაგრძელოთ, მაგ. სკამი აუდიტორიაში, აუდიტორია უნივერსიტეტში, უნივერსიტეტი ქალაქში და ა.შ. მანამ, სანამ ბოლოს არ მივიღებთ: სკამი „სამყაროს სივრცეში“. ეს არსებულები, რომელთა ერთმანეთში მყოფობა ამგვარად შეიძლება განისაზღვროს, არიან სახეზე მყოფთა ისეთი ყოფიერების ფორმის მქონე, როგორიც არიან სამყაროს „შიგნით“ წარმოშობილი საგნები. ერთის სახეზემყოფობა (Vorhandensein) მეორეს სახეზემყოფობაში ანუ სახეზეყოფიერებაში, ე. ი. თანასახეყოფიერება (Mitvorhandensein) გარკვეულ ადგილთა მიმართების აზრით, არის ონტოლოგიური გარკვეულობა, რომელიც კატეგორიალური განზომილების სფეროს მიეკუთვნება, ე.ი. რომელიც ეხება მხოლოდ არაადამიანისებურ ყოფიერების სახეს. შიგ-ყოფნა კი, თანასახეყოფიერების სანინაალმდეგოდ, გულისხმობს „არსებობის“ ძირითად კონსტიტუციას და არის ექსისტენციალი. ამიტომ „შიგ ყოფნაში“ არ შეიძლება გავიაზროთ სხეულებრივი საგნების (მათ შორის ადამიანის სხეულის) სახეზეთანყოფიერება. „შიგ-ყოფნა“ ისევე ცოტად ნიშნავს სახეზეყოფიერთა სივრცით ერთმანეთში ყოფიერებას, როგორც „in“ („-ში“) თავისი თავდაპირველი აზრით არ ნიშნავს დასახელებულ ყოფიერთა სივრცით მიმართებას. არსებული, რომელიც „შიგ ყოფნის“ ექსისტენციალით ხასიათდება,

არის მ. ჰაიდეგერის აზრით, ის არსებული, რომელიც მე თვითონ ვარ, მაგრამ გამოთქმა – „ვარ“ („bin“) დაკავშირებულია „bei“-თან („თან“), რის გამოც გამოთქმა „მე ვარ“ ერთდროულად ნიშნავს: მე ვეჩვევი, მე ვიმყოფები მიმართებაში, მე ვარ მინდობილი..., სამყარო არის ასეთუ ისე სანდო. ყოფიერება როგორც „მე ვარ“-ის ინფინიტივი, ე.ი. როგორც ექსისტენციალად გაგებული, ნიშნავს რაიმესთან მინდობილ ყოფიერებას, რაიმესადმი შეჩვევას. ამგვარად გაგებული „შიგ ყოფნა“ არის „არსებობის“ ყოფიერების ფორმალურ-ექსისტენციალური გამოთქმა, რომელიც „სამყაროში ყოფნის“ არსებით ძირითად კონსტიტუციას მიეკუთვნება. (43, 54).

სამყაროსთან „არსებობის“ ყოფიერება როგორც „თან-ყოფიერება“ („Sein-bei“) მ. ჰაიდეგერის მიერ გაიგება აგრეთვე როგორც ექსისტენციალი, რომელიც არ უდრის „არსებობის“ და „სამყაროს“ „ერთმანეთისგვერდით“ ყოფიერებას. ცხადია, იგი არ ნიშნავს აგრეთვე სამყაროში წარმოშობად საგანთა, ე.ი. სახეზე-მყოფთა თანაყოფიერებას. სახეზე მყოფთა ერთად ყოფიერებას ჩვეულებრივ გამოვთქვამთ ასე: მაგიდა დგას კარებთან, სკამი ეხება კედელს და სხვ. მაგრამ აქ არა გვაქვს თან-ყოფიერება. რადგან „არსებობის“ ფენომენოლოგიურ-ექსისტენციალურ ანალიზში საქმე ეხება „არსებობის“ თავდაპირველ ყოფიერების სტრუქტურის დანახვას, რომლის ფენომენოლოგიური შინაარსის მიხედვით უნდა მოხდეს ყოფიერების ცნების არტიკულაცია და რადგან აგრეთვე ეს სტრუქტურა მემკვიდრეობით გადმოცემული ონტოლოგიური კატეგორიებით პრინციპულად განუხორციელებელია, ამიტომ მ. ჰაიდეგერს საჭიროდ მიაჩნია „თან-ყოფიერების“ უფრო მეტი ყურადღებით განხილვა. როდესაც სახეზე არსებულთა თანაყოფიერების გამოსახატავად ჩვეულებრივ ვამბობთ ხოლმე „მაგიდა დგას კარებთან“, ან „სკამი დგას კედელთან“, ე.ი. „ეხება კედელს“, მაშინ ჩვენ გამოთქმაში სიზუსტეს არ ვიცავთ. სახეზე არსებულ საგანთა „შეხებაზე“, მკაცრი აზრით, არც შეიძლება ლაპარაკი იყოს და ეს არა იმიტომ, რომ თუ უფრო ზუსტად გავსინჯავ სივრცეს სკამსა და კედელს შორის არ უდრის

ნულს, არამედ იმიტომ, რომ თუგინდ მათ შორის მყოფი სივრცე ნულსაც უდრიდეს, მაინც სკამს პრინციპულად არ შეუძლია შეეხოს კედელს. სკამს რომ კედელთან „შეხება“ შეეძლოს ამისათვის საჭიროა ნანამძღვარი, კერძოდ ის, რომ კედელი სკამისათვის უნდა იყოს შემხვედრი. მხოლოდ იმ არსებულს შეუძლია სამყაროში მყოფ სახეზე არსებულს შეეხოს, რომელსაც თავიდანვე „შიგ ყოფნის“ ყოფიერების სახითაა მოცემული, ე.ი. მხოლოდ იმ არსებულს, რომელსაც თავისი Da-sein-ის მეშვეობით უკვე ისეთი რამ, როგორიც სამყაროა თავის თავშივე აღმოჩენილი აქვს, გამომჟღავნებული აქვს. ორ არსებულს, რომლებიც სამყაროს შიგნით სახეზე არსებულნი არიან და ამავე დროს უსამყარონი (Weltlos) არიან, არ შეუძლიათ ერთმანეთს შეეხონ, ერთმანეთს შეხვდნენ, ერთს არ შეუძლია მეორესთან „იმყოფებოდეს“. მხოლოდ ერთადერთ არსებულს, ადამიანს, შეუძლია სამყაროში სახეზე მყოფებთან „შეხვედრა“, ვინაიდან იგი თავიდანვე „შიგ ყოფნის“ ყოფიერების სახით ხასიათდება, ვინაიდან მხოლოდ ეს არსებული არ არის უსამყარო.

„შიგ ყოფნა“, როგორც „სამყაროში ყოფნის“ ერთ-ერთი სტრუქტურული მომენტი, არ არის რაიმე თვისება, რაიმე ნიშანი, განსაზღვრულობა, რომელიც ჩვენ, ადამიანებს ზოგჯერ შეიძლება გვეჩონდეს და ზოგჯერ კი არა, საქმის ვითარება ისე კი არ არის, თითქოს ჩვენ ამ ფენომენის გარეშე ისევე შეგვეძლოს ყოფნა, როგორც მისით. საქმე ისე კი არ უნდა წარმოვიდგინოთ, თითქოს ადამიანს შეეძლოს ამ სტრუქტურის გარეშე არსებობა და ზოგჯერ ეძლევა მას განწყობა სამყაროსთან მიმართებაში შევიდეს, არამედ ადამიანის ყოფიერების თავისებურება და მისი ყოველგვარი მიმართება სამყაროსთან შესაძლებელია იმით, რომ იგი „სამყაროში ყოფნის“ კონსტიტუციის სახით არსებობს, რომლის განუყოფელი ნაწილიც „შიგ ყოფნის“ ფენომენია. „შიგ-ყოფნა“ განუყრელია ადამიანისათვის და თუ ჩვენ „არსებობის“ ექსისტენციალურ-ფენომენოლოგიური ანალიზის თანმიმდევრობას ერთი წუთით დავარღვევთ იმით რომ შემდეგ სათქმელს ეხლა ვიტყვი, მაშინ შეიძლება აღინიშნოს რომ In-sein არამცთუ

განუყრელია „არსებობისათვის“, არამედ ადამიანის ყოფიერება არსებითად In-sein-ია, რამდენადაც ეს უკანასკნელი ზრუნვის და მზრუნველობის გამოხატულებაა.

„არსებობის“ სამყაროსთან მიმართება იმით არის შესაძლებელი, რომ პირველი „სამყაროში ყოფნის“ სახით არის ისე, როგორც ის არის. ადამიანის ყოფიერების ძირითადი კონსტიტუცია იმის საფუძველზე კი არ წარმოიშობა, რომ გარდა „არსებობისეული“ ყოფიერებისა არიან აგრეთვე „არარსებობისეული“ ყოფიერების მქონე საგნები, რომლებიც როგორც სახეზე არსებულები გვხვდებიან, არამედ, პირიქით, „არსებობის“ და „არარსებობისეულ“ ყოფიერთა ერთმანეთთან შეხვედრა შესაძლებელია იმით, რომ „არსებობა“ სამყაროს შიგნით თავის თავს თვითონ აჩვენებს.

თუკი „არსებობის“ ძირითადი კონსტიტუცია „სამყაროში ყოფნა“, ხოლო ექსისტენციალურ-ფენომენოლოგიური ანალიზი (რომლის საბოლოო მიზანი ყოფიერების საზრისის გარკვევაა) „არსებობის“ ყოფიერების ანალიზია, მაშინ „არსებობის“ ექსისტენციალურ-ფენომენოლოგიურმა კვლევამ „არსებობა“ როგორც „სამყაროში ყოფნა“ უნდა შეისწავლოს. ეს მთლიანი სტრუქტურა კი პირველ რიგში თავისი პირველი სტრუქტურული მომენტის მიხედვით უნდა გახდეს ნათელი. „სამყაროში ყოფნის“ ნათელსაყოფად საჭიროა „სამყაროს“ ფენომენის გარკვევა. მაგრამ ასეთი ამოცანის დასახვა და მისი განხორციელება, წერს მ. ჰაიდეგერი, ერთი შეხედვით ძალიან ადვილ და ტრივიალურ საქმედ მოსჩანს, რის გამოც ფიქრობენ, რომ ასეთი კვლევა სრულიად ზედმეტია. რა საჭიროა და რას ნიშნავს ვიკვლიოთ „სამყარო“ როგორც ფენომენი? რაში მდგომარეობს „სამყაროს“ როგორც ფენომენის აღწერა?

მ. ჰაიდეგერის აზრით, პირველ ნაბიჯად ამ კვლევაში შეიძლება მივიჩნიოთ იმათი ჩამოთვლა და აღწერა, რაც სამყაროში არსებობს: სახლები, ხეები, ადამიანები, მთები, ვარსკვლავები და სხვ. ჩვენ შეგვიძლია სამყაროს „შიგნით“ მყოფთა ისეთი დახასიათება, როგორც ისინი გამოიყურებიან, ჩვენ შეგვიძლია აგრეთვე სამყაროში მიმდინარე პროცესების და მოვლენების შესახებ ვიმ-

სჯელოთ და სხვ. მაგრამ, მ. ჰაიდეგერის აზრით, ეს იქნებოდა წინაფენომენოლოგიური „საქმე“, რომელსაც სინამდვილეში ფენომენოლოგიურად მნიშვნელობა არა აქვს. ეს აღწერა დაკავშირებული და დამყარებული იქნებოდა ყოფიერზე, რომელიც ონტურია. საძიებელი და საკვლევი კი არის ყოფიერება. „ფენომენი“ ფენომენოლოგიური აზრით არის ის, რაც როგორც ყოფიერებად და ყოფიერების სტრუქტურად მუდგანდება.

ფენომენოლოგიურ კვლევის დროს ყოველთვის ყოფიერება და ყოფიერების სტრუქტურები უნდა გვექონდეს მხედველობაში. „სამყაროს“ ფენომენოლოგიურმა კვლევამაც ეს გარემოება უნდა გაითვალისწინოს. მან უნდა გვიჩვენოს სახეზე არსებულთა ყოფიერება (რომლებიც სამყაროს „შიგნით“ არიან) და უნდა მოახდინოს მისი ფიქსირება ცნებებით და კატეგორიებით. ყოფიერი, რომელიც სამყაროში არის, შეიძლება შეგვხვდეს როგორც საგანი, ბუნების საგანი და „ღირებულების მქონე“ საგანი. მათი საგნობრიობა ბუნების საგანთა საგნობრიობის სახითაა მოცემული, ამიტომ არის ბუნების საგნების ყოფიერება – ბუნება როგორც ასეთი – პირველადად საკვლევი თემა.

მაგრამ ასე დაყენებული პრობლემატიკა არის თუ არა „სამყაროს“ შესახებ ონტოლოგიურად საკითხის დასმა? მ. ჰაიდეგერი დადებითად პასუხობს ამ კითხვას; მისი აზრით, ამ ეტაპზე ანალიზი ონტოლოგიური ხასიათისაა, თუმცა „სამყაროს“ ფენომენთან მაინც არა ვართ მისული, რადგან ბუნება თვითონ არის ყოფიერი, რომელიც სამყაროს „შიგნითაა“ და რომელიც როგორც ასეთი შეიძლება „სამყაროში“ შეგვხვდეს. ბუნება, როგორც სამყაროში შემხვედრი ყოფიერი, სხვადასხვა გზებით და საფეხურებით სხვადასხვა სიღრმით, ხდება ადამანისათვის გამომჟღავნებული.

როდესაც „სამყაროს“ ფენომენს ვეძებთ, იქნებ უმჯობესია დავეყრდნოთ უმთავრესად იმ ყოფიერებს, რომლებიც „ღირებულების მქონენი“ არიან და რომლებთანაც „არსებობას“ პირველ რიგში და უფრო ხშირად საქმე აქვს? იქნებ ისინი გვიჩვენებენ მას, თუ რა არის საკუთრივ „სამყაროს“ ფენომენი? მ. ჰაიდეგერის აზრით, მართალია, ასეთი სახის არსებულებს აქვს გარკვეული უპი-

რატესობა „სამყაროს“ ფენომენის ჩვენებაში, მაგრამ საბოლოოდ ვერც მხოლოდ მასზე დაყრდნობილი კვლევა აღწევს მიზანს.

არც სამყაროს შიგნით მყოფ ყოფიერთა ონტური აღწერა-დახასიათება და არც ონტოლოგიური ინტერპრეტაცია ამ არსებულთა ყოფიერებისა არ ეხება სინამდვილეში „სამყაროს“ ფენომენს. „ობიექტური ყოფიერებისადმი“ მიდგომის ამ ორივე სახის დროს უკვე გამოყენებულია წანამძღვრად სხვადასხვა ფორმით „სამყაროს“ ფენომენი, წერს მ. ჰაიდეგერი.

მაინც, რა არის „სამყარო“? კითხულობს მ. ჰაიდეგერი. შეიძლება თუ არა იგი გავიგოთ როგორც განსაზღვრულობა, რომელიც სამყაროში მყოფ არსებულებს მიეკუთვნება? ჩვენ ხომ არსებულს შიდასამყაროებრივს (innerweltlich) ვუნოდებთ? ანდა იქნებ „სამყარო არსებობის“ ყოფიერების ხასიათია, სახეა? და თუ ეს ასეა, აქვს თუ არა თითოეულ „არსებობას“ თავისი სამყარო? ასეთ შემთხვევაში ხომ სამყარო „სუბიექტური“ გამოდის და როგორღა შეიძლება ლაპარაკი საერთო სამყაროზე, რომელშიც ჩვენ ყველანი ერთად ვართ? და როცა საკითხი „სამყაროს“ შესახებ წამოიჭრება, რომელ სამყაროს ეხება საქმე, რომელი სამყარო იგულისხმება ამ დროს? არც ერთი და არც მეორე, არამედ სამყაროს სამყაროობა (die Weltlichkeit) საერთოდ, პასუხობს მ. ჰაიდეგერი.

სამყაროს „სამყაროობა“ არის ონტოლოგიური ტერმინი და მ. ჰაიდეგერის თვალსაზრისით გულისხმობს „სამყაროში ყოფნის“ კონსტიტუტური მომენტის სტრუქტურას. იგი გვიხასიათებს მხოლოდ ადამიანის ყოფიერებას. იგი არის „არსებობის“ ექსისტენციალური განსაზღვრულობა. სამყაროობა არის ექსისტენციალური. როდესაც ჩვენ ონტოლოგიურად „სამყაროს“ შესახებ საკითხს ვსვამთ, მაშინ არავითარ შემთხვევაში არ ვტოვებთ „არსებობის“ ანალიზის თემატიურ სიბრტყეს. „სამყაროს“ ფენომენის ონტოლოგიურ-ექსისტენციალური კვლევის დროს აუცილებლობით ვუკავშირდებით „არსებობას“ და მისი ყოფიერების სტრუქტურას. „სამყარო“ ონტოლოგიურად არ არის ისეთი განსაზღვრულობა, რომელიც „არსებობას“ მოწყვეტილი იყოს. იგი (ე. ი. „სამყარო“

როგორც განსაზღვრულობა) არ არის იმ არსებულის განსაზღვრულობა, რომელიც არსებითად „არსებობა“ არ არის, არამედ თვითონ „არსებობის“ დახასიათებაა, „არსებობის“ განსაზღვრულობაა. ეს დებულება ამავე დროს არ ეწინააღმდეგება იმ მოთხოვნას, რომ „სამყაროს“ ფენომენის გამოკვლევამ სამყაროს „შიგნით“ მყოფ არსებულებზე და მათ ყოფიერებაზე უნდა გაიაროს. სამყაროს ფენომენოლოგიური „აღწერის“ ამოცანა აშკარა კი არ არის, რის გამოც ზედმეტად გამოჩნდებოდა მისი ონტოლოგიური განმარტება, არამედ იგი დაფარული იყო, რის საკმარისი განსაზღვრებისთვისაც საჭიროა არსებითი ონტოლოგიური ანალიზი.

მ. ჰაიდეგერის მიერ „სამყაროში ყოფნის“ პირველი სტრუქტურული მომენტის ანალიზში ე. ი. „სამყაროს“ და „სამყაროობის“ ფენომენის კვლევის დროს შეიძლება გავარჩიოთ სამყაროს სხვადასხვა მნიშვნელობა, რომლებიც შესაძლებელია საერთოდ წარმოსდგეს და მოხმარებულ იქნას:

1. სიტყვა „სამყარო“ შეიძლება გამოვიყენოთ როგორც ონტური ცნება. ასე გაგებული სამყაროს ცნება აღნიშნავს იმ არარსებობისეულ ყოფიერების მქონეთა, ე. ი. ონტურთა მთელ სიმრავლეს, რომლებიც სამყაროში სახეზე ყოფნით ხასიათდებიან. სამყაროს ცნებაში აქ მოაზრებულია სამყაროში მყოფი ყველა სახეზე არსებული.

2. სიტყვა „სამყარო“ შეიძლება გავიგოთ როგორც ონტოლოგიური ტერმინი, რომელიც ზემოთ დასახელებულ არსებულთა ყოფიერებას აღნიშნავს. სამყაროს ეს ცნება გაიგება როგორც გარკვეული სფეროს აღმნიშვნელი ტერმინი, კერძოდ იმ სფეროსი, რომელიც მოიცავს მასში შემავალ საგანთა მრავალფეროვნებას. სიტყვა „სფერო“ აქ გამოყენებულია ანალოგიურად გამოთქმისა – „მათემატიკის სამყარო“, ე. ი. ის სფერო, რომელშიც შეიძლება შეგვხვდეს მათემატიკის შესაძლებელი საგნები, ობიექტები.

3. სიტყვა „სამყარო“ შეიძლება გავიგოთ კელავ ონტური აზრით, მაგრამ არა როგორც იმ საგანთა აღმნიშვნელი, რომლებიც ადამიანისებური („არსებობისეული“) ყოფიერების სახით არ ხასიათდებიან და რომლებიც სამყაროში შეიძლება შეგვხვდნენ (ე. ი. შიდასამყაროებრივი არიან), არამედ როგორც იმის აღმნიშვნელი „რაშიც“ ფაქტიური „არსებობა“ „ცხოვრობს“. სამყაროს ამ ცნებას აქვს წინაონტოლოგიური ექსისტენციური მნიშვნელობა. ამასთან არსებობს სხვადასხვა შესაძლებლობები: სამყაროში შეიძლება იყოს „საზოგადოებრივი“ ჩვენ-სამყარო (Wir-welt) ანდა პირადი და უახლოესი, მშობლიური გარემო.

4. დაბოლოს, სიტყვა „სამყარო“ აღნიშნავს „სამყაროობის“ ონტოლოგიურ-ექსისტენციალურ ცნებას. სამყაროობა გაიგება როგორც ადამიანის ექსისტენციალი და როგორც ასეთი არის საფუძველი სხვადასხვა „სამყაროების“ მოდიფიკაციის. გამოთქმა „სამყაროებრივი“ (Weltlich) ტერმინოლოგიურად გამოხატავს არა სამყაროში სახეზე არსებულთა ყოფიერებას, ე. ი. არა ყოფიერები სახეზე არსებობის ფორმას, არამედ „არსებობის“ ყოფიერების სახეს.

თუ დღემდე არსებულ მეტაფიზიკის (ონტოლოგიის) ისტორიას გადავხედავთ, წერს მ. ჰაიდეგერი, დავინახავთ, რომ „სამყაროში ყოფნის“, როგორც „არსებობის“ ყოფიერების ძირითადი კონსტიტუციის შეუმჩნეველობა უკავშირდებოდა და აპირობებდა აგრეთვე სამყაროობის ფენომენის გამოტოვებასაც. სამყაროობის ფენომენი არ იყო დანახული, რადგან არ იყო შემჩნეული თვით ის მთლიანი სტრუქტურა, რომლის სტრუქტურულ მომენტსაც სამყაროობა წარმოადგენს. სამყაროობის ფენომენის, როგორც „არსებობის“ ექსისტენციალის უგულებელყოფა კი იგივეა, რაც სამყაროს ფენომენის უგულებელყოფა. ტრადიციული ონტოლოგიის შეცდომა ამ საკითხში მდგომარეობდა იმაში, რომ იგი სამყაროს ინტერპრეტაციას ცდილობდა სამყაროში მყოფ სახეზე არსებულებისაგან, მათი ყოფიერების სახიდან, ბუნებიდან, იმ ბუნებიდან, რომელიც არის – ონტოლოგიურ-კატეგორიალურად

გასაგებ – შესაძლებელ შიდასამყაროებრივ არსებულთა ყოფიერების უკიდურესი შემთხვევა (43, 65).

„სამყაროს“ ფენომენის სწორი ახსნა, „ფუნდამენტურ ონტოლოგიაში“ შეიძლება განხორციელდეს, ფიქრობს მ. ჰაიდეგერი. სამყაროობა როგორც ექსისტენციალი, როგორც „არსებობის“ ყოფიერების როგორობა, ნათელყოფს „სამყაროს“ ფენომენს. სამყარო ადამიანისთვის სამყაროებს.

მაშასადამე, სამყარო არ არის არც ჩამოთვლილ და არც ჩამოუთვლელ (საერთოდ ჩამოთვლად საგანთა) უბრალო თავმოყრა, არც ცნობილ თუ უცნობ საგანთა ჯამი. სამყარო არ არის აგრეთვე წარმოსახული ჩარჩო, სფერო სახეზე მყოფ საგანთა ჯამისათვის, „Welt weltet und ist seiender als das Greifbare und Vernehmbare, worin wir uns heimisch glauben“, წერს მ. ჰაიდეგერი (71, 45).

„სამყაროს“ ფენომენის სწორი ინტერპრეტაცია მოითხოვს იმის გათვალისწინებას, რომ სამყაროს ცნება გულისხმობს ადამიანის ყოფიერების როგორობას და რომ ეს „როგორ“ („Wie“) განსაზღვრავს არსებულს მთლიანობაში (50, 22).

იგივე შრომაში მ. ჰაიდეგერი სამყაროს ფენომენის გასაგებად თავისუფლების ონტოლოგიურ ცნებას იყენებს: „Freiheit allein kann dem Dasein eine Welt walten und welten lassen. Welt ist nie, sondern weltet“ (50, 40).

მ. ჰაიდეგერის თვალსაზრისის მიხედვით, „სამყარო“, როგორც „სამყაროში ყოფნის“ კონსტიტუტური მომენტი, არ ნიშნავს მინიერ ყოფიერს ზეციურისაგან განსხვავებით, აგრეთვე არც „სამყაროსებურს“ სულიერისაგან განსხვავებით. „ფუნდამენტურ ონტოლოგიაში“ გაგებულ „სამყაროს“ ფენომენის თავისებურება მდგომარეობს იმაში, რომ იგი არ ნიშნავს ყოფიერის განსაზღვრულობას და არც ყოფიერთა სფეროს აღნიშნავს, არამედ – ყოფიერების სიცხადეს, გამოვლენას. იგი ადამიანის ყოფიერების გახსნილობას, ღიაობას გვიჩვენებს; იგი გვიჩვენებს

რომ „არსებობა“ არის Ek-sistenz (47, 100-101). „არსებობა“ ყოფიერების გახსნილობაში, სიცხადეში, ღიაობაში იმყოფება, რომლის სიცხადე-ღიაობაც პირველად შუქს ჰფენს „Zwischen“-ს, რომლის შიგნითაც თავის მხრივ, სუბიექტის და ობიექტის მიმართებას შეუძლია „ყოფნა“⁴.

„ყოფნა სამყაროში“, როგორც ადამიანის ყოფიერების ძირითადი კონსტიტუცია, არ გამოსთქვამს ადამიანის ყოფნას ეგრეთწოდებულ „სამყაროში“, რომელიც შეიძლება როგორც ყოფიერთა სიმრავლედ გავიგოთ. ეს „სამყარო“ არ არის „ყოფიერთა ყველა“ რომელშიც ადამიანი თითქოს ისე წარმოიშობა და არსებობს, როგორც ნებისმიერი სხვა რომელიმე საგანი. ზევით უკვე აღნიშნულ იქნა, რომ „სამყაროში ყოფნის“ ერთ-ერთი სტრუქტურული მომენტი „შიგ-ყოფნა“ გვიჩვენებს მინდობილად ყოფნას, შეჩვეულად ყოფნას. ამდენად, როდესაც ჩვენ ვამბობთ, რომ „არსებობა“ არის „ყოფნა სამყაროში“, მაშინ ამ დებულებაში იგულისხმება შემდეგი: „არსებობა“ „არის“ თავისი სამყარო. იგი იმყოფება სამყაროსთან მინდობილ ყოფიერებაში. „არსებობა“ ყოველთვის „სამყაროში ყოფნა“ და ეს სამყარო არსებითად იმ ყოფიერთა სიმრავლე, რომლებიც სამყაროში არიან, ანდა მათი ერთიანობა კი არ არის, არამედ იგი უნდა გავიგოთ როგორც როგორობა, როგორც „როგორ“, რომელშიდაც არსებული მთლიანობაში თავს ამჟღავნებს. ასე გაგებული სამყაროს ცნების აზრით „არის“ „არსებობა“ სამყაროში, ე. ი. ხასიათდება სამყაროობით.

ზემოთ ნათქვამი უფრო მეტად გასაგები რომ გახდეს, აუცილებელია მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიის ზოგიერთი ასპექტის წინასწარ მხედველობაში მიღება: როგორც ხედება „არსებობა“

4 მ. ჰაიდეგერის მიერ „არსებობის“ ექსისტენციალურ-ფენომენოლოგიურ ანალიზს სისტემური, მკაცრად თანმიმდევრული ხასიათი აქვს. იგი ფენომენოლოგიური კვლევის დროს იცავს ექსისტენციალების და ცნებების თანმიმდევრობას. ჩვენ კი იმისათვის, რომ ეს ანალიზი და მისი ინტერპრეტაცია უფრო ადვილი გასაგები გახდეს და არ გადაუხეიოთ ჩვენთვის საინტერესო პრობლემის — ადამიანის თვითგამორკვევის, თვითგამჟღავნების — ანალიზის გზას იძულებული ვართ ზოგიერთი ექსისტენციალი და ცნება შევარჩიოთ და წინასწარ გამოვყენოთ, ე. ი. მანამ, სანამ იგი სპეციალურად იქნება განსაზღვრული (რ. გ.).

სამყაროს, ე. ი. როგორ ვხვდებით ჩვენ, ადამიანები სამყაროს? უპირველეს ყოვლისა არა შემეცნების მეშვეობით, არამედ მოქმედების, საქმიანობის, საგანთა მოქმედებაში გამოყენების მეშვეობით. მ. ჰაიდეგერი სამყაროს საგნების მიმართ ამგვარ მიმართებაში ყოფნას აღნიშნავს ტერმინით – მზრუნველობა (Besorgen). ჩვენ, ადამიანები სამყაროს ვხვდებით მზრუნველობაში. სამყაროსთან ადამიანის დამოკიდებულება არის მზრუნველი დამოკიდებულება. აგრეთვე შემეცნებითი პროცესი, ადამიანის სამყაროსთან შემეცნებითი დამოკიდებულება არის მზრუნველობის სახე, მისი მოდუსი: ჩვენ დროებით ვჩერდებით მზრუნველ მოქმედებაში, ამოვრთავთ თავს მოქმედებიდან და ვფიქრობთ იმ ზრუნვის საგნებზე, ზრუნვის იარაღებზე, რომლითაც ვმოქმედებთ. თეორიული აზროვნება არის შესუსტებული მზრუნველობა. სამყაროსთან „პრაქტიკულ“ მიმართებაში ყოფნა იმ აზრით კი არ არის „არათეორიული“ და მისი განსხვავება თეორიისაგან იმაში კი არ მდგომარეობს, რომ ერთგან მოქმედება გვაქვს და მეორე შემთხვევაში კი გააზრება (და რომ თითქოს მოქმედება ბრმად არ დარჩეს შემდეგ თეორიულ შემეცნებას მიმართავს), არამედ გააზრება, თეორია არის ისევე თავდაპირველადვე მზრუნველობა, როგორც მოქმედება თავიდანვე თავისი გარკვეულობის, სინათლის, ხედვის მქონეა. „არსებობის“ სამყარო, რომელიც მას ყოველდღიურობაში ეძლევა არის „გარემომოსამყარო“ („Umwelt“), ხოლო ყოველდღიურობაში, მზრუნველობაში მოცემული საგნები, ნივთები „სახეზე მყოფნი“ კი არ არიან, არამედ „ხელზე მყოფნი“ („Zuhandenes“). ისინი არიან იარაღები (Zeug), რომლებსაც თავისი მნიშვნელობა აქვთ და ყოველთვის რაიმეზე მიგვითითებენ. ამ საგანთა, ამ იარაღთა აზრი და მნიშვნელობა იზოლირებულ ყოფნაში არ მდგომარეობს. თითოეული იარაღი დაკავშირებულია მთლიანობასთან და ყოველთვის შედის გარკვეულ „იარაღთა მთლიანობაში“ („Zeugganze“). აღსანიშნავია ის, რომ უმაღლესი და უმთავრესი რამ, რომელზედაც მზრუნველობაში გამოყენებული იარაღები და მათი მთლიანობა მიუთითებს, არის თვითონ ადამიანი, თვითონე „არსებობა“, თვი-

თონ ადამიანის ყოფიერება, როგორც შესაძლებელ მნიშვნელობათა განმსაზღვრელი ცენტრი.

სამყაროს საგნებს გარკვეული აზრით არა აქვს საკუთარი ყოფიერება. ისინი ხასიათდებიან „ხელზე მყოფობით“ ანდა „სახეზე მყოფობით“. სამყაროც მნიშვნელობის და ღირებულების მქონეა „არსებობასთან“ მიმართებაში. სამყაროს აქვს ღირებულება და მნიშვნელობა (სამყაროობს) ადამიანთან მიმართებაში. „სამყაროს“ ფენომენი გამოხატავს „არსებობის“ როგორც „სამყაროში ყოფნის“ როგორობას.

„არსებობა“ როგორც „სამყაროში ყოფნა“, არ არის არც სამყაროში არსებული საგნების ანალოგიური, ე. ი. რაიმე ობიექტი, რომელიც სამყაროს საგანთა სიმრავლეში წარმოიშობა და ამ სიმრავლის ანალოგიურად არსებობს და არც რაიმე სუბიექტი, რომელიც უსამყაროა, რომელიც სამყაროს გარეშე არსებობს. მ. ჰაიდეგერის აზრით, „არსებობა“ არ არის სამყაროს მოკლებული სუბიექტი, რომელიც შემდეგ სამყაროს, ობიექტს უნდა დაუკავშირდეს. მ. ჰაიდეგერის აზრით, „არსებობასა“ და სამყაროს შორის დამაკავშირებელი ხიდის გადება სრულიად ზედმეტი საქმეა, ვინაიდან „არსებობა“ როგორც „სამყაროში ყოფნის“ ძირითადი სტრუქტურის, ძირითადი კონსტიტუციის მქონე, თავიდანვე შეიცავს ადამიანის და სამყაროს ერთიანობას, იგი თავიდან გამორიცხავს სუბიექტურ-ობიექტის მონყვეტას. „სამყაროში ყოფნა“ თავიდანვე ერთიანი ფენომენია. მ. ჰაიდეგერი გადმოგვცემს, რომ ფილოსოფიის ხანგრძლივ ისტორიაში მატერიალიზმსა და იდეალიზმს შორის გაუთავებელი დავა მიმდინარეობდა და მიმდინარეობს გარე-სამყაროს ობიექტურად არსებობა-არარსებობის დასამტკიცებლად. სკანდალი, ცხარე კამათია ატეხილი სამყაროს ადამიანის გარეშე არსებობა-არარსებობის დამამტკიცებელ არგუმენტების შესახებო, წერს იგი და შემდეგ დასძენს: სასკანდალოა არა ის, რომ დღემდე კიდევ ვერ გვიპოვია გარეშე ქვეყნის არსებობის დამამტკიცებელი არგუმენტები, არამედ ის, რომ ფილოსოფოსები ასეთი არგუმენტების ძიებას მიმართავენ (43, 205). როგორც უკვე ვთქვით, მ. ჰაიდეგერისთვის „არსებობა“,

ექსისტენცი თავიდანვე, დასაწყისიდანვე „სამყაროში ყოფნა“.

ამასთან ხაზი ესმება იმ გარემოებას, რომ ადამიანი თავისი ყოფიერების სპეციფიკის გამო (როგორც ერთადერთი არსებულ მთელს სამყაროში რომელიც ექსისტენცია, ე. ი. რომელსაც თავის ყოფიერებაში თავის ყოფიერებასთან აქვს მიმართება) თავისებურ მიმართებაშია აგრეთვე სამყაროსთან. „არსებობას“ თავის ყოფიერების გახსნილობაში აქვს საქმე სამყაროსთან. სამყარო მნიშვნელობს, სამყაროობს ადამიანისთვის, ხოლო სამყაროობა „არსებობის“ ექსისტენციალია. როგორც მაგნიტი ქმნის თავის გარშემო მაგნიტურ ველს, მიზიდულობის ველს, ასევე არის „არსებობაში“ მოცემული სამყარო „არსებობის“ (ზრუნვის – Sorge) პროექტი, გეგმა (Entwurf); ისევე როგორც მაგნიტური ველი ქრება მაშინვე, როცა უკვე მაგნიტი აღარა გვაქვს, ასევე ადამიანის გაქრობასთან ერთად ქრება მისი სამყარო.

მ. ჰაიდეგერი სამყაროს ზემოთ მოყვანილ ოთხი მნიშვნელობიდან მესამე მნიშვნელობას გამოჰყოფს, როცა სამყარო გაიგება იმად, რაშიც ფაქტიურად „არსებობა“ „ცხოვრობს“, ხოლო ამ უკანასკნელის მნიშვნელობა საბოლოოდ „სამყაროობის“ ფენომენზე, როგორც „არსებობის“ ექსისტენციალზე, დაჰყავს.

§ 2. საზოგადოებაში გათქვეფილი უპიროვნო-მანი (Man)

„სამყაროში ყოფნის“ მეორე სტრუქტურული მომენტის ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური ანალიზის დროს მ. ჰაიდეგერი განიხილავს საკითხს, თუ ვინ არის „არსებობა“ საშუალო ყოველდღიურობაში, ე. ი. ვინ არის ის, რომელიც ყოველდღიურობაში „არსებობა“.

ყოველდღიურობის ექსისტენციალურ ანალიზს სურს და მიზნად აქვს არა იმის აღწერა, თუ როგორ „ვიქცევით ჩვენ დანაჩანგლით ყოველდღიურობაში“, არამედ მან უნდა აჩვენოს, რომ „არსებობის“ არსებულთან ყოველდღიურ ყოფიერებას საფუძვლად „სამყაროში ყოფნის“ სტრუქტურა უდევს (45, 212).

იმ საკითხის გარკვევას, თუ ვინ არის საშუალო „არსებობა“, მიეყვართ „არსებობის“ სტრუქტურებისაკენ, რომლებიც ძირითად კონსტიტუციასთან ერთად, ე. ი. „სამყაროში ყოფნასთან ერთად, თანაბარწარმოშობადი არიან: das Mitsein und Mitdasein (თანაყოფიერება და თანაარსებობა).

ყოფიერების ამ სახეებს ემყარება ყოველდღიური თვითყოფნის (Selbstsein) მოდუსი, რომლის ეკსპლიკაციაც ნათელყოფს მას, რასაც ჩვენ ყოველდღიურობის „სუბიექტი“ ანუ das Man (მანი) შეიძლება ვუწოდოთ, წერს მ. ჰაიდეგერი(43, 114). გერმანულ ენაში ხმარებული განუსაზღვრელი ნაცვალსახელი – man – მ. ჰაიდეგერის მიერ გამოიყენება როგორც სპეციალური ტერმინი, რომელიც განსაზღვრელ, უპიროვნო სუბიექტს აღნიშნავს. მანი ქართულ ენაზე არ ითარგმნება და მასში იგულისხმება ის სუბიექტი, რომელიც ჩვეულებრივ სიტყვა-ხმარებაში აქვთ მხედველობაში, როდესაც ხმარობენ გამოთქმას – „ამბობენ“. მ. ჰაიდეგერისთვის მანი არის „არსებობის“ ძირითად კონსტიტუციისადმი მიკუთვნებული ერთ-ერთი მთავარი ექსისტენციალი.

„არსებობის“ ძირითადი კონსტიტუციის ანალიზმა დაგვანახა, რომ სუბიექტი პირველადვე ცალკე არ არის მოცემული, ე. ი. უსამყარო, სამყაროს გარეშე არსებული არ არის. სამყარო და სუბიექტი ერთიან სტრუქტურაში არიან მოცემული. ისევე როგორც „სამყაროში ყოფნა“ გულისხმობს სამყაროს და სუბიექტის ერთიანობას და გამორიცხავს დასაწყისში იზოლირებულ სუბიექტს, ასევე გამორიცხავს იგი იზოლირებულ მეს სხვების გარეშე. „სამყაროში ყოფნის“ ძირითად კონსტიტუციაში „სხვებიც“ აგრეთვე „აქ და ახლა“ არიან, ამიტომ საჭირო ხდება მისი ონტოლოგიური სტრუქტურის გამოკვლევა. „თანაარსებობის“ სახე ფენომენოლოგიურად უნდა გაშუქდეს და ონტოლოგიურად შესაბამისად განმარტებულ იქნეს. ერთი შეხედვით თავისთავად გასაგები და თითქოს ხელოვნური პრობლემა – თუ ვინ არის „არსებობა“ საშუალო ყოველდღიურობაში და როგორ არის მასში მოცემული „სხვები“ – მ. ჰაიდეგერის აზრით, ონტოლოგიურად გადასაჭრელი პრობლემაა, რადგანაც მოგვიწოდებს მისი ონტური დაფარულობა.

როდესაც ჩვენ ზემოთ მ. ჰაიდეგერის მიერ დასმულ კითხვას ვარჩევდით, ე. ი. კითხვას იმის შესახებ თუ ვინ არის „არსებობა“ და რა არის მისი ძირითადი განსაზღვრულობა, ჩვენ აღვნიშნეთ, რომ იგი არის ის არსებული, რომლის ყოფიერებაშიც მას თავისავე ყოფიერებასთან აქვს საქმე, რომლის ყოფიერებაშიც ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანია მისსავე ყოფიერებასთან მიმართებაში ყოფნა. ეს არსებული ვართ ჩვენ თვითონ, ადამიანები. „არსებობა“ არის ყოფიერი, რომელიც ყოველთვის მე თვითონ ვარ და რომლის ყოფიერებაც ყოველთვის ჩემია. ეს ყოფიერება ყოველთვის ჩემობით ხასიათდება, ხოლო მისი „ესენცია“ მის „ექსისტენციაში“ არის დამყარებული. „არსებობის“ არსება, როგორც ზემოთ ითქვა, მდგომარეობა მის ექსისტენციაში და რადგან „არსებობის“ „მე“ ესენციური განსაზღვრულობაა, ამიტომ იგი ექსისტენციალურ ინტერპრეტაციას მოითხოვს მ. ჰაიდეგერის აზრით.

„არსებობას“, როგორც „სამყაროში ყოფნას“, არა მხოლოდ სახეზე არსებულთა და ხელზემყოფთა (საგნების და იარაღების) გამომჟღავნება და გამოყოფა შეუძლია, არამედ თავისი ყოფიერების სპეციფიკის გამო იგი „ხედება“ და ამჟღავნებს თავისივე ყოფიერების სახის მქონე არსებულებს. ეს არსებულნი (ყოფიერნი) არ არიან არც სახეზემყოფნი და არც ხელზემყოფნი, არამედ არიან ისე, როგორც თვითონ გამომჟღავნებული „არსებობა“. „არსებობისთვის“ სხვა „არსებობა“ არის აგრეთვე „აქ და ახლა“.

„თანაარსებობის“ გამო „არსებობაში“ მოცემული სამყარო არის ყოველთვის ის სამყარო, რომელსაც მე სხვასთან (სხვა „არსებობასთან“) ერთად ვიყოფ. „არსებობის“ სამყარო არის თანსამყარო („Mitwelt), „შიგ-ყოფნა“ – სხვასთან თანყოფნა, რომლის სამყაროს შიგნით თავისთავად ყოფნა (Ansichsein) არის თანაარსებობა (43, 118). „არსებობის“ შეხვედრა სუბიექტების შეხვედრა კი არ არის, არამედ ისინი ხვდებიან სამყაროს მეშვეობით, რომელიც მზრუნველ „არსებობას“ გამომჟღავნებული აქვს.

„სხვასთან“ შეხვედრა ამავე დროს ორიენტირებულია ყოველთვის საკუთარ „არსებობაზე“. „არსებობა“ არამცთუ სხვა „არ-

სებობას", არამედ საკუთარ თავსაც პოულობს უმთავრესად და პირველ რიგში მასში, რასაც იგი საჭიროებს, რასაც აწარმოებს, რასაც მოელის, რასაც იცავს და სხვა, ე. ი. მზრუნველ გარეშესამყაროს ხელზემყოფებში.

„არსებობის“ მეორე „არსებობასთან“ შეხვედრა არის „გარშემოსამყაროსეული შეხვედრა“.

თანყოფნა განსაზღვრავს ექსისტენციალურად „არსებობას“ აგრეთვე მაშინაც, როდესაც სხვა „არსებობა“ ფაქტიურად სახეზე არაა და არ არის აღქმული. აგრეთვე მარტოყოფნა „არსებობისა“ არის სამყაროში ერთადყოფნა, თანყოფნა. „არსებობას“ შეუძლია გამოაკლდეს და ეკლდეს მეორე „არსებობას“ მხოლოდ თანყოფნაში და თანყოფნისთვის. „არსებობის“ მარტოდყოფნა არის თანყოფნის დეფიციტური მოდუსი. მისი შესაძლებლობა უკვე არის ამ აზრის მტკიცება. მეორეს მხრივ, სხვა ადამიანთა „არსებობის“ „გვერდით“ ყოფნა არ აუქმებს მის მარტოდყოფნას, რაგინდ ბევრი არ უნდა იყოს ეს მეზობლად მყოფი „არსებობები“; ამ დროსაც არის ადამიანი მარტო.

ვინაიდან „თანაარსებობა“ (Mitdasein) ადამიანის ყოფიერების ძირითადი კონსტიტუციისადმი, ე. ი. „სამყაროში ყოფნისთვის“ ექსისტენციალურად კონსტიტუტურია, ამიტომ იგი უნდა განმარტებულ იქნეს ზრუნვის ფენომენიდან. „თანყოფნის“ და „თანაარსებობის“ ყოფიერების სახეების ინტერპრეტაცია ზრუნვის ფენომენის მხედველობაში მიღებას მოითხოვს თავის საფუძვლად იმითომ, რომ, როგორც ამას ჩვენ ქვევით ანალიზის შესაბამის მონაკვეთში დავინახავთ, მ. ჰაიდეგერის თვალსაზრისით „არსებობის“ ყოფიერებას საზოგადოდ ზრუნვის ფენომენი განსაზღვრავს. „თანყოფნის“ და „თანაარსებობის“ ყოფიერების დახასიათებისთვის მზრუნველობის ყოფიერების სახე აღარ გამოგვადგება, მიუხედავად იმისა, რომ ორივე შემთხვევაში სამყაროში შემხვედრ არსებულთან მიმართებაში ყოფიერებასთან გვაქვს საქმე. ჩვენ უკვე ვიცით, რომ არსებული, რომელთან „არსებობა“, მაგალითად, როგორც „თანყოფნა“ მიმართებაშია, არის არა ხელზემყოფი იარაღის ყოფიერების სახის, არამედ ისეთივე

არსებული როგორც „არსებობა“. ამდენად, ჩვენ აქ სხვადასხვა ვითარებასთან გვაქვს საქმე, რასაც მ. ჰაიდეგერი ერთმანეთისაგან გამოყოფს და ტერმინოლოგიურადაც სხვადასხვანაირად აღნიშნავს: საგანი, იარაღი, რომელიც ხელზემყოფის ან სახეზემყოფობის ყოფიერების წესით ხასიათდება „არსებობისთვის“ მოცემულია და დგას მზრუნველობაში, ხოლო მისგან განსხვავებით ერთი „არსებობა“ მეორე „არსებობისთვის“ მოცემულია და იმყოფება არა მზრუნველობაში, არამედ in der Fürsorge (მეურვეობა, სხვაზე ზრუნვა).

„თანყოფნისადმი“ მიკუთვნებული გახსნილობა, გამომუღავნებულობა, რომლის შუქშიც მოცემულია „სხვა“, მიგვათითებს მასზე, რომ „არსებობისთვის“ დამახასიათებელ ყოფიერების გაგებაში, რამდენადაც „არსებობის“ ყოფიერება „თანყოფნაა“, უკვე დევს სხვა „არსებობის“ გაგება. ეს გაგება, ისევე როგორც გაგება საზოგადოდ, არ არის შემეცნებიდან აღმოცენებული ცოდნა, არამედ იგი არის თავდაპირველი ექსისტენციალური ყოფიერების სახე, რომელიც თვითონ უპირველესად წარმოშობს შემეცნების და ცოდნის შესაძლებლობას, ფიქრობს მ. ჰაიდეგერი.

მ. ჰაიდეგერის ფუნდამენტურ ონტოლოგიაში ტერმინი – das Man აღნიშნავს ექსისტენციალს, რომელიც როგორც თავდაპირველი ფენომენი ეკუთვნის „არსებობის“ პოზიტიურ ძირითად კონსტიტუციას. იგი გამოხატავს საზოგადოებაში მყოფი „არსებობის“ საშუალო, ყოველდღიურ ყოფიერებას. მანს აქვს ასეთ ყოფიერებაში „არსებობისეული“ დაკონკრეტების მრავალი შესაძლებლობები, რომელთაც ისტორიულად ცვლილებების უნარი გააჩნიათ.

„თანყოფნის“ სახეში მოცემული „სხვები“ არ არიან გარკვეული „სხვები“. ეს „სხვა“ მკაცრად განსაზღვრული „სხვა კი არ არის, არამედ ნებისმიერ „სხვას“ შეუძლია იგი წარმოადგინოს. მანი, როგორც საშუალო ყოველდღიურობის „ვინ“, არ არის არც გარკვეული, განსაზღვრული ერთეული ადამიანი და არც ერთეულ ადამიანთა ჯგუფი, ე. ი. საზოგადოების ყველა წევრი ერთად აღებული. საყურადღებოა, წერს მ. ჰაიდეგერი, რომ მანი საზოგა-

დოებაში იქცევა თითოეული ნევრისთვის საზომად სწორედ იმიტომ, რომ იგი გარკვეული, განსაზღვრული „სხვა“ არ არის და ნებისმიერი „სხვა“ შეიძლება წარმოსდგეს მისი სახით. სწორედ ამ გაურკვევლობით ამყარებს მანი თავის ბატონობას, თავის დიქტატურას: ჩვენ ვიღებთ სიამოვნებას და ვკმაყოფილდებით ისე, როგორც ამას „სხვა“ (მანი) აკეთებს; ჩვენ გვაღელვებს და აღტაცებაში მოვყავართ რაიმეს ისევე, როგორც ეს „სხვას“ (მანს) ემართება; ჩვენ ვკითხულობთ, ვუყურებთ და ვმსჯელობთ ხელოვნებასა და ლიტერატურაზე ისე, როგორც ამას „სხვები“ (მანი) აკეთებს. მანი, რომელიც არც რაიმე განსაზღვრულია და არც საზოგადოების ნევრთა ჯამი (თუმცა კი ყველა ნევრს წარმოადგენს) გადაგვიშლის ჩვენ საშუალო ყოველდღიურობის ყოფიერების სახეს.

საშუალო ყოველდღიურობის „ვინ“ არის საშუალო რამ (Neutrum), მანი. იგი არის თავისთავიდან, თვითობიდან საზოგადოებაში გაქცეული, საზოგადოებაში გათქვეფილი ადამიანის ყოფიერების გამომხატველი: საკუთარი თავიდან საზოგადოებაში გაქცევა არის ყურადღების გადატანა საკუთარი თავიდან საზოგადოებრივზე, სხვაზე, რომლის დროსაც „არსებობა“ ხდება იმად, რაც სხვები არიან, თითოეული ადამიანი საზოგადოებაში ითქვიფება სხვაში და აღარ განსხვავდება სხვისაგან. იგი იქცევა ჩვეულებრივ, საშუალო ადამიანად, კარგავს რა თავისთვის დამახასიათებელს, სპეციფიკურს, პიროვნულს. მანისთვის ყველა საიდუმლოება კარგავს აგრეთვე თავის ძალას და მათ შორის უმთავრესიც, ისიც, რაც „არსებობის“ სიღრმეშია ჩამარხული. მანი აღარ გრძნობს პასუხისმგებლობას.

მანს, ისევე როგორც „არსებობას“ საერთოდ, არა აქვს სახეზე მყოფის ან ხელზემყოფის ყოფიერების სახე. იგი ფაქტიურად არავინ არ არის. მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს თითქოს იგი არარა იყოს. იგი არ არის აგრეთვე რაიმე „ზოგადი სუბიექტი“ რომელიც ყველა სხვას მოიცავს. მანის მდგრადობა მოცემულია მისი ყოფიერების ხასიათებით, რასაც ადგილი აქვს ყოველდღიურობაში: ურთიერთდაპირისპირება და დაქვემდებარება, საშუა-

ლობა, ყველაფრის გათანასწოლება, ყველაფრისადმი განურჩეველი მიდგომა, ყოფიერების შემსუბუქება და პასუხისმგებლობის დაკარგვა და სხვ. საშუალო ყოველდღიურობის ამ ყოფიერების ხასიათებში მდგომარეობს „არსებობის“ უახლოესი „მდგრადობა“, მანის მდგრადობა, ხოლო ეს მდგრადობა ეხება მხოლოდ „არსებობის“ როგორც „თანყოფნის“ ყოფიერების სახეს. დასახელებულ მოდიფიკაციებში ყოფნის დროს საკუთარი „არსებობის“ და „სხვისი“ „თვითი“ არ არის ჯერ კიდევ ნაპოვნი, ანდა დაკარგული. ამიტომ მანი არის გარკვეული აზრით არანამდვილობასა და არასაკუთრივობაში, არათვითობასა და არადამოუკიდებლობაში.

თუმცა „არსებობას“ საშუალო ყოველდღიურობაში ჯერ კიდევ არა აქვს საკუთარი, ე. ი. საკუთარი თავის გაგებაზე დამყარებული „თვითი“ (das Selbst), მაგრამ მას თავისი ყოფიერების ხასიათების მდგრადობაში მაინც აქვს „თვითი“, რომელსაც მ. ჰაიდეგერი საკუთარი, ნამდვილი „თვითის“-გან განსხვავებით „მან-თვით“-ს (das Man-Selbst) უწოდებს. როგორც ეს „მან-თვით“ არის არსებობა დაშლილი და დაკარგული საშუალო ყოველდღიურობაში. იგი მანშია დაკარგული და ამიტომ თავისი თავი საპოვნი აქვს. საშუალო ყოველდღიურობაში საზოგადოების თითოეული წევრი პირველ რიგში თვითონ კი არ არის, არამედ სხვა, მანი. მაგრამ მიუხედავად ყოველივე ზემოთქმულისა, საზოგადოებაში ამ წესით ყოფნა სრულიადაც არ არის „არსებობის“ ფაქტიურობის შემცირება, მისი რეალობის შესუსტება და შემცირება. ვინაიდან მანი როგორც „არავინ“ (Niemand) არ უტოლდება არარას. პირიქით, ყოფიერების ამ სახეში არის „არსებობა“ უფრო მეტი, სრული რეალობა, თუ „რეალობას“ „არსებობის“ შესაბამის ყოფიერების აზრით გავიგებთ. მანში „თანყოფნის“ და „თვითყოფნის“ ინტერპრეტაციით პასუხი აქვს გაცემული მ. ჰაიდეგერის მიერ დასმულ კითხვას, თუ ვინ არის ერთადყოფნის ყოველდღიურობის სუბიექტი. ამ ანალიზმა უფრო ნათელი გახადა „სამყაროში ყოფნა“ თავის ყოველდღიურობასა და საშუალობაში. მაგრამ ონტოლოგიურ ანალიზში უფრო მეტი გარკვეულობის შესატანად აუცილებელია შემდგომი ნაბიჯის გაკეთება წინ. სახელდობრ,

„არსებობის“ ძირითადი კონსტიტუციის („სამყაროში ყოფნა“) ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური ანალიზის ამოცანა მოითხოვს მისი მესამე კონსტიტუტური მომენტის ფენომენოლოგიურ ინტერპრეტაციას, რომელიც თავის მხრივ ნათელს მოჰყენს „სამყაროში ყოფნის“ მთლიანი ფენომენის სხვა სტრუქტურებს, მათ შორის კი საშუალო ყოველდღიურობის „თვითყოფნის“ (მანი) ყოფიერების სახეს.

§ 3. ადამიანის ღიაობის („Erschlossenheit“) ფორმები

„სამყაროში ყოფნის“ მესამე კონსტიტუტური სტრუქტურის, ე. ი. „შიგყოფნის“ ექსისტენციალურ-თემატური ანალიზი ემთხვევა „არსებობის“ ღიაობის, გახსნილობის (გამომჟღავნებულობა, გაცხადება – Erschlossenheit) ანალიზს.

მ. ჰაიდეგერის „ფუნდამენტურ ონტოლოგიის“ მიხედვით არსებული, რომელიც არსებითად „სამყაროში ყოფნით“ არის კონსტიტუირებული, არის ყოველთვის თვითონ თავის Da („იქ“ და „ახლა“). „შიგ-ყოფნის“ ექსპლიკაცია არის Da-ს ყოფიერების განმარტება; „შიგყოფნა“ როგორც ასეთი უდრის Da-ს ყოფიერებას. ყოველდღიურობაში გამოყენებული გამოთქმები „აქ“ და „იქ“ შესაძლებელნი არიან მხოლოდ იმიტომ, რომ ისინი Da-ში არიან მოცემულნი, ე. ი. მხოლოდ იმიტომ, რომ არსებობს ისეთი ყოფიერი, რომელიც Da-ს ყოფიერებას როგორც სივრცითობას გამოამჟღავნებს. ეს არსებული (ე. ი. „არსებობა“) თავისისავე ყოფიერებაში ატარებს დაუფარაობის, გამომჟღავნებულობის, გაცხადების ხასიათს. ამიტომ გამოთქმა Da გულისხმობს არსებით გახსნილობას. ამიტომ „არსებობა“ (Dasein) არის Da-sein. მისი ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური სტრუქტურა ისეთია, რომ იგი შესაძლებელს ხდის „არსებობის“ ყოფნის ისეთ წესს, რომლითაც იგი თავისი Da არის. „არსებობა“ როგორც „ყოფნა სამყაროში“ „განათებულია“ არა სხვა რომელიმე ყოფიერის მიერ, არამედ თავის თავიდან, ისე რომ იგი თვითონ ეს განათება (Li-

chtung) არის. მხოლოდ ექსისტენციალურად ასე განათებულ არსებულს შეიძლება მოეცეს სინათლეში სამყაროში მყოფი სახეზე არსებულები, ანდა სიბნელეში დაეკარგოს ისინი. „არსებობა“ თავიდანვე ატარებს Da-ს ხასიათს, გახსნილობის ხასიათს. ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ „არსებობა“ არის თავისი გახსნილობა, ხოლო რამდენადაც ამ ყოფიერის არსება ექსისტენცია, ამდენად ექსისტენციალური დებულება – „არსებობა“ არის თავისი გახსნილობა – ამავე დროს გვეუბნება შემდეგს: ყოფიერება, რომელიც ამ არსებულისთვის ყველაზე მნიშვნელოვანია და რომელსაც მის ყოფიერებაში საქმე ეხება, არის ის, რომ იგი თავისი „Da“ იყოს.

„შიგ-ყოფნის“ როგორც ასეთის ექსისტენციალურ ანალიზს მ. ჰაიდეგერი ორი ასპექტით იხილავს; 1. Da-ს ექსისტენციალური კონსტიტუცია და 2. Da-ს ყოველდღიური ყოფიერება და „არსებობის“ დაცემულობა.

ჩვენი შრომის მიზნისათვის უფრო შესაბამისი უნდა იყოს მ. ჰაიდეგერის მიერ განხილულ მრავალი ექსისტენციალებიდან და საერთოდ განსაზღვრულობებიდან მხოლოდ იმათ გამოყოფა და გაანალიზება, რომლებიც ხელს უწყობენ შრომის შესავალში დასმულ პრობლემის წინასვლას, კერძოდ იმ საკითხს, თუ რა ვითარებასთან, სიძნელესთან, გვაქვს საქმე მ. ჰაიდეგერის „ფუნდამენტურ ონტოლოგიაში“, როცა მას თავისი ფილოსოფიური მიზნის და ამ მიზნის მიღწევისათვის გამოყენებულ საშუალების მიმართების თვალსაზრისით შევხედავთ. ე. ი. როცა გვინდა დავადგინოთ და შევაფასოთ ადამიანის არსების ექსისტენციალურ-ფენომენოლოგიური კვლევის მთავარი შედეგები, რაც „ფუნდამენტურ ონტოლოგიაში“ არის მიღწეული. ამდენად გამართლებული შეიძლება იყოს „არსებობის“ მ. ჰაიდეგერის მიერ მოცემული ექსისტენციალური ანალიზის დროს წამოყენებული ზოგიერთი განსაზღვრულობისადმი ნაკლები ყურადღების მიქცევა და ზოგჯერ მისი არასრული ანალიზი. „არსებობის“ ექსისტენციალთა და განსაზღვრულობათა მთელი ჯაჭვის ამომწურავი განხილვა მოცემულ შრომაში, ცხადია, შეუძლებელი იქნებოდა.

იმისათვის რათა დახასიათდეს Da-ს ექსისტენციალური კონ-

სტიტუცია, საჭიროა მისი ის თანაბარწარმოშობადი კონსტიტუტური სახეები დახასიათდეს, რომლითაც „არსებობა“ თავისი გახსნილობა არის. ასეთ თანაბარწარმოშობად კონსტიტუტურ ფორმებს ხედავს მ. ჰაიდეგერი „მდგომარეობასა“ (Befindlichkeit) და „გაგებაში“ (Verstehen), რომლებიც თავის მხრივ თავდაპირველადვე განსაზღვრული არიან „მეტყველების“ (Rede) მეშვეობით (43, 133).

მ. ჰაიდეგერი კონსტიტუტური მომენტების, სახეების შესახებ ხშირად აღნიშნავს, რომ ისინი თანაბრად პირველადი (gleichursprünglich) არიან და ისინი არ საჭიროებენ ერთმანეთისგან გამოყვანას. ამასთან ტრადიციული ონტოლოგიის მისამართით საყვედურს გამოსთქვამს, რომ იგი თანაბარპირველადობის ფენომენს სათანადო ყურადღებას არ აქცევდა და მისდევდა სიმრავლის რაიმე მარტივ პირველსაფუძვლიდან გამოყვანის ტენდენციას.

ის, რასაც ჩვენ ონტოლოგიურად „მდგომარეობის“ ტერმინით მივანიშნებთ, წერს მ. ჰაიდეგერი, არის ონტურად ყველაზე უფრო ცნობილი და ყოველდღიური: განწყობა, განწყობილადყოფნა (die Stimmung, das Gestimmtsein). განწყობილებების ყოველგვარ ფსიქოლოგიაზე უფრო ადრე, აუცილებელია, რომ ეს ფენომენი როგორც ფუნდამენტური ექსისტენციული იქნეს განხილული. განწყობილებები ჩვენში დევს როგორც ონტოლოგიური სტრუქტურები, რომელთაც ძირითადად არა ფსიქოლოგიური, არამედ მეტაფიზიკური მნიშვნელობა აქვთ. სწორედ განწყობათა ამ სიღრმისეულ ფენაზეა დაყრდნობილი ყველა ფილოსოფიური სისტემა, რომლებიც ცდილობენ სიტყვებით და დებულებებით გადმოსცენ ის, რაც ამ სიღრმეში ცხოვრებისეული, ექსისტენციური გამოცდილებით დევს. რაც უფრო სიღრმისეულია განწყობილებებში მოცემული ექსისტენციური გამოცდილება, მით უფრო ღირებულია მისი შესაბამისი სისტემა.

„არსებობა“ ყოველთვის ხასიათდება განწყობით, მისი ყოფიერება ყოველთვის განწყობილად ყოფიერებაა. განწყობათა სხვადასხვა მოდიფიკაციები ადამიანის მუდამ განწყობილად ყოფნაზე მიგვითითებენ. მათ ონტოლოგიური ფუნქცია აქვთ.

ტრადიციული ფილოსოფიის ერთ-ერთ შეცდომად მ. ჰაიდეგერი იმას თვლის, რომ მას ყოფიერების სიღრმისა და ხასიათების გასაგებ საშუალებად მხოლოდ შემეცნება, გონება მიაჩნდა. ამით ტრადიციული ფილოსოფია ვერ ხედავდა იმას, რასაც არსებითად განწყობები იძლევა. ხშირად, წერს მ. ჰაიდეგერი, ყოფიერება მჟღავნდება როგორც ტვირთი (Last), „არსებობა“ ამ ყოფიერებას განიცდის როგორც ტვირთს, მაგრამ ამ დროს არავინ არ იცის თუ ეს ასე რატომ ხდება. და „არსებობას“ არც შეუძლია ამგვარი რამ იცოდეს იმიტომ, რომ შემეცნების გახსნილობის შესაძლებლობები გაცილებით უფრო მოკლე და მცირენი არიან, ვიდრე განწყობების თავდაპირველი გახსნილობა, რომელშიდაც „არსებობა“ ყოფიერების როგორც Da-ს წინაშე არის მოყვანილი. საერთოდ, გახსნილობა არ ემთხვევა მთლიანად, არ უდრის შემეცნებას, ცოდნას. იმ დროს, როდესაც „არსებობა“ თავის ყოფიერებას განიცდის ისე როგორც რაღაც მძიმე ტვირთს, მისთვის უცნობი რჩება არსებითი კითხვები – საიდან? და საით? ადამიანმა ამ დროს არ იცის საკუთარი არსებობის მიზეზი და მიზანი, მან არ იცის საკუთარი ყოფიერების მიზეზის და მიზნის ნამდვილი აზრი. ამიტომაც „არსებობისთვის“ მისივე ყოფიერება მოსჩანს როგორც შემთხვევითი რამ. რაღაც უცხო შემოქმედმა ძალამ გადაგვისროლა ჩვენ, ადამიანები „იქ“ და „ახლა“ ყოფიერებაში, რომელსაც ჩვენთვის იძულებითი ხასიათი აქვს: არავის უკითხავს ჩვენთვის, რომ ამქვეყნად ვცხოვრობდეთ, არც ის უკითხავს არავის, რომ ჩვენ სწორედ „აქ“ და „ახლა“, ამ პირობებში ვცხოვრობდეთ. ამიტომ მჟღავნდება Da-sein როგორც იძულებითი ხასიათის მქონე, ამიტომ განიცდება იგი როგორც ტვირთი, რომელიც ჩვენ მთელი სიცოცხლის მანძილზე უნდა ვატაროთ. მაგრამ „არსებობის“ ყოფიერების ამ დამამძიმებელ, ტვირთისებურ ხასიათს ამჟღავნებს განწყობა. ჩვენ ამ დროს ვიმყოფებით განწყობისეულ გახსნილობაში, იგი გვიჩვენებს „თუ ის როგორ განიცდის“ და ამ უკანასკნელს როგორც განწყობილადყოფნას მიჰყავს ყოფიერება („არსებობა“) თავის Da-სთან. განწყობა უჩვენებს „არსებობას“ იმას, „რომ ის არის“.

„არსებობის“ ამგვარად გახსნილი ყოფიერების ხასიათი, როდესაც უცნობია პასუხი კითხვაზე – საიდან? და საით? – მაგრამ როცა „არსებობის გახსნილობა ამჟღავნებს იმას, „რომ იგი არის“, აღინიშნება მ. ჰაიდეგერის მიერ ტერმინით „გადასროლილობა“ (Geworfenheit), რომელიც გვიჩვენებს „არსებობის“ გადასროლილობას თავის Da-ში, ისე რომ, იგი როგორც „სამყაროში ყოფნა“ თავისი Da არის.

„არსებობის“ „მდგომარეობაში“ გახსნილი, „რომ იგი არის და საქმე მის ყოფნის „უნდას“ ეხება“ არ არის იგივე „DaB“, რომელიც ონტოლოგიურ-კატეგორიისებურად გამოსთქვამს სახეზემყოფობისადმი კუთვნილ ფაქტიურობას. „მდგომარეობაში“ გახსნილი რომ (DaB) უნდა გავიგოთ როგორც ექსისტენციალური განსაზღვრულობა იმ ყოფიერისა, რომელიც „სამყაროში ყოფნის“ წესით არსებობს. „არსებობის“ ფაქტიურობა (Faktizität) არ უნდა გავაიგოთ სახეზემყოფთა უხეშ, თვალშესავლებ ფაქტიურობასთან (Tatsachlichkeit), ვინაიდან პირველი მხოლოდ ექსისტენციისთვის, „არსებობის“ ყოფიერებისათვის დამახასიათებელი განსაზღვრულობაა. იგი გრძნობად ქვრეტაში თვალსაჩინო არ არის.

ამგვარად, „არსებობის“ ხასიათის მქონე ყოფიერი არის თავისი Da იმ სახით, რომ იგი, გარკვევით თუ გაურკვეველად, თავის თავს გადასროლილობაში პოულობს. გადასროლილობაში ადამიანი მოყვანილია თავის თავთან, მაგრამ არა როგორც აღებულად და თვალდასანახად მოცემული, არამედ როგორც განწყობილი თავისპოვნა (Sichbefinden). „არსებობას“ ამ დროს გადაცემული აქვს თავისი ყოფიერება და ამ ყოფიერებაზე იგი პასუხისმგებელია (ამასთან ეს თავისპოვნა უშუალოდ პოვნის ხასიათის კი არ არის, არამედ Flichen-ის – გაქცევის).

განწყობა გახსნის „არსებობას“ თავის გადასროლილობაში; განწყობას ყოველთვის უკვე გახსნილი აქვს „სამყაროში ყოფნა“ როგორც მთელი და პირველ რიგში შესაძლებელს ხდის თავის მიმართვას რაიმეზე. ამ ორ არსებითგანსაზღვრულობასთან ერთად მდგომარეობას აქვს მესამე ნიშანიც: ადრე აღინიშნა, რომ სამყაროს გახსნილობა შესაძლებელს ხდის შიდასამყაროებრივ

შეხვედრას. ეს „შიგ-ყოფნისადმი“ კუთვნილი გახსნილობა სამყაროსი მდგომარეობის მიერ არის აგრეთვე კონსტიტუირებული; სამყაროში შემხვედრებთან მისვლა მდგომარეობის მეშვეობით არის შესაძლებელი, რომელიც სამყაროს, მაგალითად, თავისი იმ საშიშროების მიხედვით ამჟღავნებს, რომელიც სამყაროს და მის საგნებს შეუძლიათ მოუტანონ „არსებობას“. მდგომარეობაში დევს ექსისტენციალურად სამყაროსთან „არსებობის“ გახსნილი ყოფნა, საიდანაც შესაძლებელია შემხვედრთან შეხვედრა.

მ. ჰაიდეგერის თვალსაზრისით, მდგომარეობის მოდუსად უნდა გავიგოთ შიში (Furcht), რომელიც ყოველთვის რაიმე კონკრეტული მიზეზითაა გამოწვეული, და რომელიც ამდენად მკვეთრად განსხვავდება თავის მონათესავე განცდისაგან – ძრწოლისაგან (Angst).

შიშის ფენომენი საშუალებას იძლევა, რომ იგი სამი ასპექტით იქნას განხილული, წერს მ. ჰაიდეგერი. შიშის ფენომენში ამ სამი შესაძლებელი მხარის დანახვა არ არის შემთხვევითი ხასიათის. მათი ერთმანეთისადმი მიკუთვნებულობის საფუძველზე წარმოგვიდგება საზოგადოდ მდგომარეობის სტრუქტურა. შიშს ახასიათებს შემდეგი სამი ასპექტი, მხარე ანუ სხვა სიტყვებით – შიში შეიძლება განხილულ იქნეს სამდაგვარი მიმართებით: 1. შიშის ფენომენს ახასიათებს Wovor (რის წინაშე, რისგან). იქ იგულისხმება ის საშიში არსებულები, რომლებიც „არსებობას“ ყოფიერების სხვადასხვა სახით შეიძლება მოეცეს. კერძოდ, ან ხელზემყოფი, ან სახეზემყოფი, ანდა თანაარსებული. რასაკვირველია, ზედმეტი იქნებოდა ონტურად ყველა იმათი ჩამოთვლა, რომლებიც შიშის ფენომენში როგორც საშიში გვეძლევა ან შეიძლება მოგვეცეს, მაგრამ საშიშთა საშიშობის ფენომენოლოგიური განსაზღვრება, რომელიც შიშის Wovor-ის დახასიათებაა, მდგომარეობს იმაში, რომ საშიშ ყოფიერთ „არსებობისთვის“ მუქარის ხასიათი აქვთ და მათ ამ მუქარას მრავალი კონკრეტული სახე აქვს. 2. შიშის ფენომენში უნდა გავარჩიოთ თვითონ შეშინება (Furchten). „არსებობას“, რომლის ყოფიერება და სამყაროსთან მიმართება გახსნილობაა, აქვს უნარი საშიში ყოფიერი დაინახოს იმიტომ, რომ იგი

თავის მდგომარეობაში უკვე შიში არის. 3. შიშს ახასიათებს Das Worum (რის გამო). ის, რის გამოც შიში შიშობს, არის შეშინებული არსებული თვითონ, ე. ი. „არსებობა“. მხოლოდ იმ არსებულს შეუძლია ეშინოდეს, რომელსაც თავის ყოფიერებაში თავის ყოფიერებასთან აქვს მიმართება, რომლის ყოფიერებაშიც საქმე ეხება ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანს – მის ყოფიერებას. „არსებობა“ თავის გამო შიშობს. ხოლო ის, რომ „არსებობა“ ხშირად სხვა რაიმე საგანზე შიშობს (მაგ. სახლ-კარზე) არ აუქმებს აქ გამოთქმულ დებულებას, შიშის Worum-ს, რადგან „არსებობა“ უფრო ხშირად და უფრო მეტად არის ის, რაზედაც იგი ზრუნავს, რაზედაც იგი მზრუნველობს.

შიშის სრული ფენომენის სხვადასხვა კონსტიტუტური მომენტების სხვადასხვანაირი ვარირებით შიში სხვადასხვა სახეს ღებულობს და თავისებური ფორმით ვლინდება „არსებობის“ ყოფიერებაში (ამ დაკონკრეტებას ჩვენ აქ არ ვეხებით).

გარდა მდგომარეობისა „არსებობის“ როგორც „სამყაროში ყოფნის“, გახსნილობას აკონსტრუირებს აგრეთვე გაგება (Verstehen), რომელიც მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიაში ერთ-ერთი მთავარი ფუნდამენტური ექსისტენციალია. გაგება არის ერთ-ერთი ექსისტენციალური სტრუქტურათაგანი, რომელშიც მდგომარეობასთან და მეტყველებასთან ერთად დაფუძნებულია Da-ს ყოფიერება. გაგება მდგომარეობის მიმართ თანაბარწარმოშობადია და როგორც ასეთი აკონსტიტუირებს არსებობის გახსნილ ყოფიერებას. მდგომარეობის და გაგების მოქმედება ერთმანეთთან მჭიდროდ არიან დაკავშირებული: მდგომარეობას ყოველთვის აქვს თავისი გაგებითობა, რა გინდ ამ გაგების დაქვეითება არ უნდა გვქონდეს, ხოლო თავის მხრივ გაგება ყოველთვის განწყობილია.

მ. ჰაიდეგერი ისევე როგორც სხვა მრავალი პრობლემის განხილვის დროს, მეტად სპეციფიკურ თვალსაზრისზე დგას, როდესაც გაგების ფენომენის დახასიათებას ცდილობს. საინტერესოა, რომ მისთვის გაგება ე. ი. ის, რაც ტრადიციული ტერმინოლო-

გით გონებით აღინიშნება, შემეცნების განხორციელება კი არ არის მხოლოდ ან უპირატესად, არამედ შეძლება (არა *kennen*, არამედ *Können*). მ. ჰაიდეგერის აზრით, „არსებობა“ როგორც ექსისტენცი უკვე გულისხმობს შეძლებას. გაგებაში ექსისტენციალურად უკვე დევს ყოფნისშეძლება („*Seinkönnen*“), როგორც „არსებობის“ ყოფიერების სახე. „არსებობა“ არ არის სახეზე მყოფი, რომელიც დამატებით კიდევ თითქოს იმ თვისებას ატარებდეს, რომ რაიმე შეეძლოს, არამედ იგი პირველადად შესაძლებელი ყოფნაა (*Möglichkeit*). განსაკუთრებული ყურადღება უნდა მიექცეს იმ შეცდომის თავიდან აცილებას, რომ „არსებობისთვის“ დამახასიათებელი შესაძლებელყოფნა, არ აფრიოთ ლოგიკურ შესაძლებლობაში. ეს ორი რამ მკვეთრად უნდა განსხვავდეს ერთმანეთისაგან, მოითხოვს მ. ჰაიდეგერი. ლოგიკური შესაძლებლობის ცნება ორიენტირებულია სამყაროში მყოფ სახეზე არსებულებზე. შესაძლებლობა, როგორც სახეზე არსებულთა მოდალური კატეგორია ნიშნავს ჯერ კიდევ არა ნამდვილს და არა ყოველთვის აუცილებელს და ამდენად, მხოლოდ შესაძლებელს. იგი როგორც სინამდვილე და აუცილებლობა ონტოლოგიურად უფრო დაბალია. ხოლო შესაძლებლობა, როგორც ფუნდამენტური ექსისტენციალი, ამის საპირისპიროდ არის ყველაზე თავდაპირველი და უკანასკნელი პოზიტიური ონტოლოგიური განსაზღვრულობა „არსებობისა“ (43, 144). ფენომენალურ ნიადაგს იმისათვის, რომ საზოგადოდ „არსებობის“ ეს განსაზღვრულობა დავინახოთ, იძლევა გაგება როგორც გახსნილი ყოფიერებისშეძლება, ყოფნისშეძლება.

„არსებობაში“ მოცემული შესაძლებლობის ექსისტენციალი არ ნიშნავს ჰაერში გამოკიდებულ, განურჩეველ ყოფნისშეძლებას. „არსებობა“ როგორც არსებითად განწყობილი, მდგომარეობაში მყოფი, ყოველთვის არის განსაზღვრულ შესაძლებლობებში ჩაყენებული. იგი არის თვითონ ყოფნისშეძლება, შესაძლებელი ყოფიერება, რომელიც მას გადაცემული აქვს და რომლის პა-

სუხისმგებელიც თვითონაა. „არსებობა“ გადასროლილი შესაძლებლობაა⁵.

„არსებობა“ უსაკუთრესი, უნამდვილესი ყოფნისშეძლებისათვის თავისუფალიყოფნის შესაძლებლობაა.

გაგება არის „არსებობის“ საკუთარი, ნამდვილი ყოფნისშეძლების ექსისტენციალური ყოფიერება. გაგებას თავისთავად აქვს ექსისტენციალური სტრუქტურა, რომელსაც მ. ჰაიდეგერი გეგმას, პროექტს (Entwurf) უწოდებს. გაგების პროექტისებური ხასიათი აკონსტიტუირებს „სამყაროში ყოფნას“ იმ მიმართებით, რომ იგი თავის Da-ს როგორც ყოფნისშეძლების Da-ს გახსნილობა არის.

პროექტი არის ფაქტიური ყოფნისშეძლების მოქმედების, გავრცელების სფეროს ექსისტენციალური ძირითადი კონსტიტუცია და როგორც გადასროლილი არსებული არის „არსებობა“ პროექტირების ყოფიერების სახეში გადასროლილი. პროექტი „არსებობის“ ყოფიერებიდან კი არ წარმოსდგება, არამედ ვიდრე „არსებობა“ არის, არის იგი პროექტში მყოფი.

ვიდრე „არსებობა“ არის, იგებს იგი თავის თავს შესაძლებლობებიდან, თვითშემეცნება საკუთარი თავის განყენებული ჭვრეტა კი არ არის, არამედ იმის შეფასება და გამოცდა, თუ რისი მიღწევა შეუძლია ადამიანს. თვითშემეცნება საკუთარი ყოფიერების შეფასება და გამოცდაა, გაგების პროექტისებური ხასიათი გვეუბნევა აგრეთვე იმას, რომ ისინი, რაზედაც პროექტებია მიმართული, ე. ი. შესაძლებლობები, თემატურად არ არის გაგებული. გაგება, როგორც პროექტირება, არის „არსებობის“ ყოფიერების სახე, რომელშიაც იგი თავისი შესაძლებლობები როგორც შესაძლებლობები არის.

ყოფიერება იმ სახეზე დაყრდნობით, რომელიც პროექტის ექსისტენციალის მეშვეობით არის კონსტიტუირებული, არის „არსებობა“ მუდმივად უფრო „მეტი“, ვიდრე იგი ფაქტიურადაა, თუ მას როგორც სახეზე მყოფს განიხილავენ. მაგრამ იგი არ არის

5 ამ დებულებაში კარგად ჩანს მ. ჰაიდეგერის და ს. კირკეგორის ისტორიული შეხების წერტილი. ამ და ზოგიერთ სხვა არსებით ნათესაობაზე, რომელთაც ჩვენი შრომის მიზანთან კავშირი აქვთ, მსჯელობა გვექნება ქვევით.

უფრო მეტი ვიდრე იგი ფაქტიურადაა, ვინაიდან მის ფაქტიურობას ყოფნის – შეძლება არსებითად მიეკუთვნება. „არსებობა“ არ არის აგრეთვე არასოდეს უფრო ცოტა, ე. ი. იგი ექსისტენციალურად არის ის, რაც თავის ყოფნისშეძლებაში ჯერ კიდევ არ არის. და რადგან Da-ს ყოფიერება გაგების და მისი პროექტისებური ხასიათით იღებს თავის კონსტიტუციას და რადგან იგი არის ის, რადაც იგი ხდება ან შესაბამისად არ ხდება, ამიტომ შეუძლია „არსებობას“ გაგებულად უთხრას თავის თავს: „გახდი იმად, რაცა ხარ“ (43, 145).

გაგება შეიძლება იყოს საკუთარი, ნამდვილი ანდა არასაკუთარი, არანამდვილი. ამასთან, როდესაც ჩვენ ვლაპარაკობთ არასაკუთარი გაგების შესახებ, მაშინ აქ გამოყენებული „არა“ არ ნიშნავს იმას, თითქოს ძარსებობა“ არასაკუთარი გაგების შემთხვევაში სწდება თავის თვითს და მხოლოდ სამყაროს იგებს. „არსებობის“ ძირითადი კონსტიტუციის პირველი სტრუქტურული მომენტის ფენომენოლოგიური ანალიზიდან ჩვენ უკვე ვიცით, რომ სამყარო ყოველთვის მიეკუთვნება „არსებობის“ როგორც „სამყაროში ყოფნის“ თვითყოფნას. სამყაროს გაგებაში ყოველთვის უკვე გაგებულია „შიგ-ყოფნაც“, ისევე როგორც ექსისტენციის როგორც ასეთის გაგება არის ყოველთვის სამყაროს გაგებაც. პროექტი ეხება ყოველთვის „სამყაროში ყოფნის“ სრულ გახსნილობას.

გაგება თავისი პროექტის ხასიათით შეადგენს მას, რასაც მ. ჰაიდეგერი Sicht-ს (ხედვა, ხილვა) უწოდებს, ხოლო რამდენადაც ეს უკანასკნელი პირველადად და მთლიანობაში ექსისტენტთან არის მიმართებაში, ამდენად მას ახალი ტერმინი შეესაბამება – Durchsichtigkeit. ამ ტერმინს მ. ჰაიდეგერი სიტყვა „თვითშემეცნების“ მაგივრად ხმარობს.

ამგვარად, მდგომარეობა და გაგება გვიხასიათებენ როგორც ექსისტენციალები „სამყაროში ყოფნის“ თავდაპირველ გახსნილობას. განწყობილობის სახით „ხედავს“ „არსებობა“ შესაძლებლობების, რომელთა მეშვეობითაც იგი არის; ამ შესაძლებლობების პროექტირებულ გახსნილობაში არის იგი ყოველთვის გან-

წყობილი. ხოლო, ამდენად, „არსებობის“ ყოფიერება შეიძლება დახასიათებულ იქნას Da-ს ყოფიერების ექსისტენციალური კონსტიტუციის ისეთი ექსპლიკაციით, როდესაც მას გადასროლილი პროექტის აზრით გავიგებთ. მაგრამ ასე გაგებული „არსებობის“ ყოფიერება ხომ არ არის საიდუმლოების შემცველი? კითხულობს მ. ჰაიდეგერი და იქვე ადასტურებს ადამიანის ყოფიერების საიდუმლო (rätselhafter) ხასიათს (43, 148).

მას, რაც გაგებით გახსნილობაში დანანევრებადია, უწოდებს მ. ჰაიდეგერი აზრს. რამდენადაც გაგება და განმარტება Da-ს ყოფიერების ექსისტენციალურ კონსტიტუციას შეადგენს, ამდენად აზრი უნდა გავიგოთ, როგორ გაგებისადმი კუთვნილი გახსნილობის ფორმალურ-ექსისტენციალური არენა (Gerust).

აზრი არის მხოლოდ არსებობისთვის“ დამახასიათებელი ექსისტენციალი.

გამოთქმა, მსჯელობა, რომელიც ტრადიციულად მცდარად ესმოდათ როგორც ჭეშმარიტების „ადგილი“, აზრთან და განმარტებასთან ერთად დაფუძნებულია გაგებაში. მსჯელობას (გამოთქმას), ისევე როგორც საერთოდ განმარტებას, აქვს თავისი ექსისტენციალური ფუნდამენტი განზრახვა, სიფრთხილე და წინასწარ წედომაში (in Vorhabe, Vorsicht und vorgriff).

მდგომარეობის და გაგების, როგორც „არსებობის“ გახსნილობის ორი მთავარი წესის ანალიზი (ისევე როგორც მათთან დაკავშირებული ფენომენების ანალიზი, როგორიცაა განმარტება, მსჯელობა და სხვა), უკვე გულისხმობს ენის (Sprache) ფენომენს. ახლა კი შეიძლება იგი ანალიზის თემა გახდეს, რამდენადაც ის დაკავშირებულია უშუალოდ „არსებობის“ გახსნილობის მესამე სახესთან, წესთან. გახსნილობის მესამე სახედ, რომლითაც „არსებობის“ Da-ს ყოფიერება არის შესაძლებელი, მ. ჰაიდეგერი ცნობს მეტყველებას (Rede).

ენის ფენომენს „არსებობის“ გახსნილობის ექსისტენციალურ კონსტიტუციაში აქვს თავისი საფუძველი და მისი უშუალო ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური ფუნდამენტი არის მეტყველება (43, 160). მეტყველება „არსებობის“ გახსნილობის ორ სხვა სახ-

ესთან ერთად, (მდგომარეობასთან და გაგებასთან ერთად) არის ექსისტენციალურად თანაბრად თავდაპირველი.

მეტყველება დაკავშირებულია გაგებითობასთან. მეტყველება არის გაგებითობის არტიკულაცია. ამიტომ უდევს საფუძვლად მეტყველება განმარტებასა და გამოთქმას. ის, რაზედაც ეს არტიკულაცია ვრცელდებოდა აღინიშნა როგორც აზრი, რომელიც მნიშვნელობას გამოხატავს.

ვინაიდან მეტყველება, როგორც Da-ს გაგებითობის არტიკულაცია, არის თავდაპირველი ექსისტენციალი, რომლითაც „არსებობის“ გახსნილობა ხასიათდება, ხოლო ეს გახსნილობა პირველად კონსტიტუირებულია „სამყაროში ყოფნის“ მეშვეობით, ამიტომ მეტყველებასაც უნდა ჰქონდეს არსებითად სპეციფიკური სამყაროსებური (Weltliche) ყოფიერების სახე. „სამყაროში ყოფნის“ მდგომარეობრივი გაგებითობა გამოსთქვამს თავის თავს როგორც მეტყველება. გაგებითობის მნიშვნელობა, მნიშვნელობის მთლიანობა მიდის სიტყვამდე.

ენა არის მისი ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური ფუნდამენტის, ე. ი. მეტყველების გამოთქმადობა. ენაში, როგორც სიტყვათა მთლიანობაში, აქვს მეტყველებას თავისი საკუთარი „სამყაროსებრივი“ ყოფიერება. ენას შეუძლია დაიშალოს და დანანილდეს სიტყვასაგნებად. მეტყველება არის ექსისტენციალურად ენა იმიტომ, რომ არსებული, რომლის გახსნილობასაც იგი მნიშვნელობების შესაბამისად ანანევრებს, ხასიათდება გადასროლილი ყოფიერების სახით, იმიტომ, რომ ეს არსებული, როგორც „სამყაროში ყოფნა“, ყოველთვის „სამყაროსთან“ არსებობს.

მეტყველება გაგებითობის არტიკულაციაა, მაგრამ ეს გაგებითობა „არსებობის“ როგორც „სამყაროში ყოფნის“ გაგებითობაა. „სამყაროში ყოფნას“ კი, როგორც უკვე ვიცით, მიეკუთვნება თანყოფიერება, რომელიც ყოველთვის მზრუნველ ერთადყოფიერების, თანაყოფიერების გარკვეულ სახეებში მჟღავნდება.

შეტყობინების ფენომენი გამოთქმასთან დაკავშირებული შეიძლება ფართო აზრით გაგებულ იქნეს: „შეტყობინება“ იმგვარად გაგებული როგორიცაა მაგ., ცნობების გადაცემა, არის განსა-

კუთრებული შემთხვევა პრინციპულად გაგებული შეტყობინების. ამ უკანასკნელში არის კონსტიტუირებული გაგებითი ერთმანეთ-თანყოფნის, თანყოფნის არტიკულაცია. შეტყობინების ფენო-მენი არასოდეს არ უნდა გავიგოთ ისე როგორც გამოცდილე-ბათა ტრანსპორტირება, მაგალითად, როგორც ერთი სუბიექტის შინაობიდან მეორე სუბიექტის შინაობაში შეხედულებების და სურვილების გადატანა. არამედ თანარსებობა უკვე არის არსები-თად გამომჟღავნებული თანამდგომარეობასა და თანაგაგებაში.

როგორც აღვნიშნეთ, მ. ჰაიდეგერის თვალსაზრისით, მე-ტყველება „არსებობის“ გახსნილობის ერთ-ერთი თანაბარწარმო-შობადი სახეა, ფორმაა და როგორც ენის ექსისტენციალურ-ონ-ტოლოგიური ფუნდამენტი „სამყაროში ყოფნის“ მდგომარეობით, განწყობით, გაგებითობის მნიშვნელობების შესაბამის დანაწ-ევრებას წარმოადგენს. მეტყველებას როგორც კონსტიტუტური მომენტები მიეკუთვნებიან: 1. სამეტყველო (სათქმელი), 2. ნათქ-ვამი (ნამეტყველი), 3. შეტყობინება და გამოვლენა, 4. თვით-გამოთქმა. ეს კონსტიტუტური მომენტები არ არიან მხოლოდ ისეთი თვისებები, რომლებიც ენასთან ემპირიულად შეიძლება ვიპოვოთ, არამედ ისინი არიან აგრეთვე „არსებობის“ ძირითად კონსტიტუციაში დაფუძნებული ექსისტენციალური ხასიათები, რომლებიც პირველად ისეთ რაიმეს როგორიც ენაა ონტოლოგიუ-რად შესაძლებელს ხდიან. ენის ფაქტიურ გამოყენებაში შეიძლება რომელიმე მომენტი შეუმჩნეველი დარჩეს, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, თითქოს მეტყველება თავისი სტრუქტურების მთლიანობის საფუძველზე არ მიმდინარეობდეს. მეტყველება არის ყოველთ-ვის, თვით იმ შემთხვევაშიც კი როცა ეს აშკარად არა ჩანს, მე-ტყველება რაიმეს შესახებ, მასში ყოველთვის არის მოცემული ნათქვამი, იგი ხასიათდება შეტყობინებით და მასში „არსებობა“ გამოსთქვამს თავის თავს.

როდესაც ტრადიციულ ფილოსოფიურ აზროვნებაში ესა თუ ის მოაზროვნე ცდილობდა ჩასწვდომოდა „ენის არსებობას“, წერს მ. ჰაიდეგერი, მაშინ იგი ორიენტაციას აკეთებდა ყოველთვის ენის ცალკეული სტრუქტურულ მომენტზე და ამით უკვე შეც-

დომაში აღმოჩნდებოდა. არ შეიძლება ენის ფენომენის ცნების სწორი გაგება, თუკი ჩვენ ვიხელმძღვანელებთ ენის რომელიმე სტრუქტურულ მომენტზე ორიენტაციით, თუგინდ ენის ყველა სტრუქტურული მომენტიც მივიღოთ მხედველობაში, მაინც ვერ მივაღწევთ ენის სრულ დეფინიციას, თუკი ეს მომენტები ხელოვნურად გვექნება თავმოყრილი და არ გავითვალისწინებთ ის გადამწყვეტი გარემოება, რომ ენის ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური ფუნდამენტი არის მეტყველება და რომ, თავის მხრივ, მეტყველების სტრუქტურის ონტოლოგიურ-ექსისტენციალური მთლიანობა „არსებობის“ ანალიზის საფუძველზე უნდა გამო-მუშავდეს (43, 163).

როგორც „არსებობის“ გახსნილობის ექსისტენციალური კონსტიტუცია არის მეტყველება ექსისტენციისათვის კონსტიტუტური. მეტყველებაზე დამყარებულ ლაპარაკს მიეკუთვნება როგორც მისი შესაძლებლობები მოსმენა და გაჩუმება. ამ ფენომენებით ხდება ნათელი მეტყველების კონსტიტუციური ფუნქცია ექსისტენციის ექსისტენციალობისათვის. მეტყველების გაგებასთან და გაგებითობასთან კავშირი ნათლად მოსჩანს მეტყველობის ექსისტენციალურ შესაძლებლობაში – მოსმენაში: ჩვენ ყოველდღიურობაში შემთხვევით არ ვამბობთ ხოლმე, რომ ჩვენ ვერ გავიგეთ, როცა რაიმეს არასწორად მოვისმენთ. „არსებობა“ ისმენს იმიტომ, რომ მას გაგება შეუძლია.

„არსებობა“ ხასიათდება გაგების ექსისტენციალით და როგორც არსებითად გამგები ყოფიერი თავის თავს ამჟღავნებს გაგებულ ყოფიერებთან. ამიტომ, მ. ჰაიდეგერბს აზრით, საჭირო იქნებოდა მეტად ხელოვნური და კონცენტრირებული ყურადღება, მიდგომა, რათა „წმინდა ხმაური“ „მოგვესმინა“. ჩვენ, პირველ რიგში, რაიმე გარკვეული ყოფიერის ხმაურს ვისმენთ და ეს არის ფენომენოლოგიური საბუთი იმისათვის, რომ „არსებობა“ როგორც „სამყაროში ყოფნა“ ყოველთვის უკვე შიდასამყაროებრივ ხელზემყოფებთან იმყოფება და არა „შეგრძნებებთან“. საქმის მდგომარეობა ისე კი არ არის, რომ „არსებობას“ ჯერ ეძლევა შეგრძნებათა გროვა, სიმრავლე, რომელიც სუბიექტის მიერ

უნდა გაფორმდეს, რათა ამით სუბიექტმა „სამყაროს“ მიაღწიოს, არამედ „არსებობა“ თავიდანვე „სამყაროში ყოფნა“, ე. ი. როგორც გამგებ არსებულს გაგებულ ხელზემყოფებთან აქვს საქმე, აღნიშნავს მ. ჰაიდეგერი კანტის სანინაალმდეგოდ.

ვინაიდან Da-ს („იქ“ და „ახლა“) ყოფიერებისათვის, ე. ი. მდგომარეობის და გაგებისათვის, მეტყველება კონსტიტუტურია და ამავე დროს „არსებობა“ გვეუბნევა „სამყაროში ყოფნას“, ე. ი. მას „სამყაროში ყოფნის“ ძირითადი კონსტიტუცია აქვს, ამიტომ „არსებობას“ როგორც მეტყველ „შიგ ყოფნას“ აქვს ყოველთვის უკვე თავის თავი ასე თუ ისე გამოთქმული. ამის საფუძველზე აქვს „არსებობას“ ენა. მხოლოდ ნამდვილ მეტყველებაში არის შესაძლებელი სიჩუმე, გაჩუმება. „არსებობას“ გაჩუმება რომ შეეძლოს, ამისათვის წინა პირობაა ის, რომ მას რაიმე სათქმელი ჰქონდეს.

ამგვარად, ჩვენ ზემოთ მოკლედ გადმოვეცით მ. ჰაიდეგერის თვალსაზრისი „არსებობის“ გახსნილობის და ამ გახსნილობის ფორმების, სახეების, წესების შესახებ. ასეთ ფორმებად აღმოჩნდნენ მდგომარეობის, გაგების და მეტყველების ფენომენები, რომლებიც გვიხასიათებენ Da-ს ყოფიერებას. ისინი არიან ექსისტენციალური სტრუქტურები, რომლებიც გვეხმარებიან „არსებობის“ ძირითადი კონსტიტუციის, ე. ი. „სამყაროში ყოფნის“, მესამე სტრუქტურული მომენტის გაშუქებაში. უფრო ადრე დახასიათებული იყო „სამყაროში ყოფნის“ მეორე სტრუქტურული მომენტი: თუ ვინ არის „არსებობა“ საშუალო ყოველდღიურობის მოდუსში. საშუალო ყოველდღიურობის სუბიექტად აღმოჩნდა ის, ვინც თანყოფნის და თანარსებობის ყოფიერების სახის საფუძველით საშუალო ყოველდღიურობის თვითყოფაა, ანუ მანი. მანის ზემოთ მოყვანილი ექსისტენციალური დახასიათება ახლა შეიძლება გაგრძელდეს და შეივსოს „არსებობის“ გახსნილობის ფორმების მხედველობაში მიღებით, მათი გათვალისწინებით. შეიძლება დაისვას კითხვა: როგორია „სამყაროში ყოფნის“ გახს-

ნილობის ექსისტენციალური ხასიათები, რამდენადაც „სამყაროში ყოფნა“, როგორც ყოველდღიური, მანის ყოფიერების სახით არსებობს?

ეს კითხვა მით უფრო მნიშვნელოვანია, თუ გავიხსენებთ, რომ მ. ჰაიდეგერის თვალსაზრისით „არსებობა“ პირველ რიგში და უფრო ხშირად მანის სახით გამოდის და რომ ექსისტენცია თვითგამორკვევის და თვითდადგენის გზაზე განამდვილებისათვის ყოფნის ეს არანამდვილი სახე დასაძლევია აქვს.

საშუალო ყოველდღიურობაში მყოფი უპიროვნო საზოგადოებრივი ადამიანი, მანი, მ. ჰაიდეგერის აზრით, ხასიათდება მისთვის სპეციფიკური ყოფიერების სახეებით: ლაყბობით (Gercede), ცნობისმოყვარეობით (Neugier) და ორაზროვნებით (Zweideutigkeit) ლაყბობა, ცნობისმოყვარეობა და ორაზროვნება გვიხასიათებენ ყოფნის წესებს, რომლებშიც „არსებობა“ ყოველდღიურად თავისი Da არის, რომელშიაც ყოველდღიურად „სამყაროში ყოფნა“ თავისი გახსნილობა არის.

მეტყველება, რომელიც „არსებობის“ არსებით ძირითად კონსტიტუციას მიეკუთვნება და რომლის გახსნილობასაც სხვებთან ერთად შეადგენს, აქვს შესაძლებლობა ლაყბობად იქცეს და როგორც ასეთს „სამყაროში ყოფნა“ როგორც დანანევრებული გაგებითობა კი არ გამოამჟღავნოს, არამედ პირიქით და ამით შიდასამყაროებრივი ყოფიერებაც დაფაროს. იგივე ითქმის გაგებისათვის დამახასიათებელ ხილვაზე, ხედვაზე (Sicht), რომელიც დანახვის („Sehen“) შიშველ მისწრაფებად იქცევა, რომელსაც მ. ჰაიდეგერი ცნობისმოყვარეობის ტერმინით აღნიშნავს. იგივე ითქმის აგრეთვე ყოველდღიურ განმარტებათა შესაძლებლობებზე, რომლებიც ორაზროვნებაში იზრდებიან. გაგება და განმარტება, „როდესაც „არსებობა“ მანის სახით იმყოფება, იღებს შესაძლებლობას თავისი თავის ყოფიერების პროექტებში თავისი ნამდვილი ყოფიერების შესაძლებლობები გამორჩეს და გამოტოვოს.

გამოთქმა „ლაყბობა“ პოზიტიური ფენომენია, წერს მ. ჰაიდეგერი, რომელიც აკონსტიტუირებს ყოველდღიური „არსებობის“ გაგების და განმარტების ყოფიერების სახეს. ლაყბობა არის შეს-

აძლებლობა, რომ ყველაფერი გავიგოთ იმის გარეშე, რომ იგი წინასწარ მიმართული არ არის, არ მიეკუთვნება შესაბამის საგანს.

ლაცობა „არსებობას“ უმჯლავნებს გაგებულ ყოფიერებას სამყაროსთან, სხვა ადამიანებთან და თავის თავთან „არსებობის“ მიმართების თვალსაზრისით, მაგრამ ისე, რომ ეს რაიმეს მიმართ ყოფიერება უსაფუძვლოდ ჰაერში გამოკიდებული ყოფიერების მოდუსით გვევლინება. ამდენად, ლაცობა, გარკვეული წესით, „არსებობის“ დამფარავი ხასიათისაა და შეიცავს „არსებობის“ გაგების განსაფუძვლებას (Entwurzelung). ყოველივე ეს ონტოლოგიურად ნიშნავს: რომ ლაცობაში მყოფი „არსებობა“, როგორც „სამყაროში ყოფნა“, არის მონყვეტილი სამყაროსთან, თანაარსებობასთან და „შიგ-ყოფნასთან“ პირველად და თავდაპირველ ყოფიერების მიმართებიდან. იგი უსაფუძვლოა, ჰაერშია გამოკიდებული და მაინც ამ სახით არის ყოველთვის „სამყაროსთან“, სხვებთან და თავის თავთან. მხოლოდ ის ყოფიერი, რომლის გახსნილობაც მდგომარეობით-გაგებითი მეტყველებით არის კონსტიტუირებული, ე. ი. ონტოლოგიურ კონსტიტუციაში თავის და, „სამყაროში ყოფნა“ არის, შეიცავს შესაძლებლობას იყოს განსაფუძვლებული, რომელიც, ცხადია, საშუალო ყოველდღიურობის არსებობას არააად კი არ აქცევს, არამედ პირიქით, მისყოველდღიურ „რეალურობად“ ცნობისმოყვარეობა გახსნის ყველას და თითოეულს, მაგრამ ისე, რომ „შიგ-ყოფნა“ ყველგან და არსად არ არის. საშუალო ყოველდღიურობის „არსებობა“ არის ორაზროვნად თავისი გახსნილობა და ასე იმყოფება საზოგადოებრივ ერთადყოფნის გახსნილობაში, სადაც ლაცობასთან და ცნობისმოყვარეობასთან ერთად მიმდინარეობს „საქმიანობა“, რომელშიც ყოველდღიურად თითქოს ყველაფერი, მაგრამ სინამდვილეში არაფერი საფუძვლიანი არ ხდება. საშუალო ყოველდღიურობაში ყველაფერი ისე გამოიყურება, თითქოს იგი ნამდვილად გაგებული და გამოთქმული იყოს და მაინც ამ ყველაფრის საფუძველი არა გვაქვს მოცემული და გაგებული.

ლაცობა, ცნობისმოყვარეობა და ორაზროვნება არიან „არსებობის“ ექსისტენციალური განსაზღვრულობანი. ისინი ერთ-

მანეთთან შინაგანად არიან კავშირში. ეს ექსისტენციალური განსაზღვრულობები „არსებობას“ ისე კი არ მიეკუთვნებიან, რომ თითქოს ისინი სახეზე არსებული თვისებები იყვნენ, არამედ ისინი შეადგენენ „არსებობის“ საშუალო ყოველდღიურობის ყოფიერებას. სწორედ მათში და მათ კავშირში მჟღავნდება ყოველდღიურობის ყოფიერების ძირითადი სახე, რასაც მ. ჰაიდეგერი „არსებობის“ დაცემულობას (das verfallen) უწოდებს (43, 175).

დაცემულობა „არსებობის“ ყოფიერების სახეა და გვეუბნება შემდეგს: „არსებობა“ არის პირველ რიგში და უფრო ხშირად (zunächst und zumeist) „სამყაროსთან“ და რომ ასეთ მიმართებაში საკუთარი თავის გამომჟღავნებას აქვს მეტწილად მანის საზოგადოებრიობაში დაკარგული ყოფიერების ხასიათი. დაცემულობა ექსისტენციალურად გამოხატავს იმას, რომ „არსებობა“ თავისთავიდან, როგორც საკუთარი თვითყოფნისშეძლებიდან (Selbstseinkönnen), პირველ რიგში ყოველთვის უკვე ჩამოვარდნილია, დაცემულია და იგი, როგორც ჩავარდნა, დაცემა, არის „სამყაროსთან“ ჩავარდნა, „სამყაროსთან“ დაცემულობა. „არსებობის“ ამგვარი დაცემადობა გულისხმობს ერთმანეთთან ყოფნაში გამომჟღავნებულობას, რამდენადაც იგი ლაყბობის, ცნობისმოყვარეობის და ორაზროვნების მიხედვით არის მოცემული.

ადრე ნახსენები იყო, რომ მ. ჰაიდეგერის თვალსაზრისით „არსებობას“ ორი მთავარი შესაძლებლობა ახასიათებს, რომელთა სახითაც შეიძლება იგი იმყოფებოდეს: საკუთარი (ნამდვილი) და არასაკუთარი (არანამდვილი). ექსისტენცი ყოველთვის ჩემობის საფუძველზე ყოფიერების ამ ორი მთავარი სახის შესაძლებლობას ატარებს და რომელიმეში მჟღავნდება. დაცემულობის ფენომენი „არსებობის“ არასაკუთარ ყოფიერებაზე მიგვითითებს და გვიხსნის „არსებობის“ ყოფიერების ამ სახეს. ის, რაც ადრე ითქვა „არსებობის“ არასაკუთარი (არანამდვილი) ყოფიერების შესახებ, თავის შემდგომ გარკვეულობას დაცემულობის ფენომენის განსაზღვრებებით ღებულობს.

როდესაც ჩვენ ადამიანის ყოფიერების ორ სახეს – საკუთარს და არასაკუთარს – გამოვყოფთ, წერს მ. ჰაიდეგერი, და დაცემუ-

ლობას როგორც არასაკუთარ ყოფიერებას გავიგებთ, მაშინ ყურადღება უნდა მიექცეს იმ გარემოებას, რომ არასაკუთარი ყოფიერების მოდუსი არავითარ შემთხვევაში არ ნიშნავს „არსებობის“ მიერ თავისი ყოფიერების დაკარგვას: „არსებობის“ არასაკუთარი ყოფიერება არავითარ შემთხვევაში არ უდრის „არსებობის“ როგორც „სამყაროში ყოფნის მეტ ალარ ყოფნას“. „არსებობის“ არასაკუთარიყოფა ფუნქციობს, როგორც იმ ყოფიერის პოზიტიური შესაძლებლობა, რომელიც არსებითად მზრუნველად სამყაროში მუღავნდება. „არსებობის“ არასაკუთარიყოფა უნდა გავიგოთ როგორც „არსებობის“ უახლოესი ყოფიერების სახე, რომელშიდაც იგი უმეტესად იმყოფება.

დაცემულობა არის ფენომენი, რომელიც გამოხატავს „არსებობის“ ექსისტენციალურ განსაზღვრულობას. იგი „არსებობას“ როგორც სახეზეარსებულს კი არ გვიხასიათებს, არამედ გამოსთქვამს მის საშუალო ყოველდღიურ ყოფიერებას, რომელშიც იგი როგორც ფაქტიური „სამყაროში ყოფნა“ თავისთავიდან სამყაროში, მანის საზოგადოებრივ ყოფიერებაში არის დაცემული. და რადგან „არსებობა“ ლაცობაში და საზოგადოებრივ გამოთქმადობაში შესაძლებლობას იღებს, რომ თავისი თავი თვითონ მანში დაკარგოს, უნიადაგობაში, უსაფუძვლობაში ჩავარდეს, ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ „არსებობა“ ხასიათდება დაცემულობის მუდმივი ცდუნებით. დაცემული „სამყაროში ყოფნა“ არის ცდუნებული.

მანის ყოფიერება, ე. ი. „არსებობა“ საშუალო ყოველდღიურობაში, ხასიათდება აგრეთვე მოჩვენებითი მისწრაფებით; მანი ცდილობს ყოველდღიურობაში ნამდვილი და სრული „ცხოვრება“ შექმნას, ჰქონდეს იგი საუკეთესო წესრიგში და უხელმძღვანელოს მას. ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ დაცემული „სამყაროში ყოფნა“, თავის თავის ცდუნებასთან ერთად, არის იმავე დროს თავის თავის დამამშვიდებელი. „არსებობას“ ახასიათებს დამშვიდება, სიმშვიდე (Beruhigung).

დამშვიდება მანის უმოქმედობას არ ნიშნავს, არამედ იგი კვლავ ამზადებს ცდუნებულ მოქმედებას. მაცდუნებელი დამშვიდე-

ბა ამალღებს დაცემულობას. „არსებობას“ უჩნდება ყველაფრის შემეცნების და გაგების მოუსვენარი მისწრაფება, ცნობისმოყვარეობა, ხოლო ამ დროს საშუალო ყოველდღიურობის „არსებობისთვის“ სინამდვილეში, თავის საფუძვლის მიხედვით, რჩება გაურკვეველი და შეუკითხავი, თუ მან საკუთრივ რა უნდა გაიგოს. „არსებობისთვის“ ამ დროს რჩება გაუგებარი აგრეთვე ის, რომ თვითონ გაგება ყოფიერების შეძლება არის, რომელიც „არსებობის“ უსაკუთრეს ყოფიერებაში უნდა განხორციელდეს, და რომ იგი უნდა განთავისუფლდეს. ამ დამამშვიდებელ, ყველაფრის „გამგებ“ მისწრაფებით ქმნის „არსებობა“ გაუცხოებას (Entfremdung) რომელშიდაც მალავს უსაკუთრესი ყოფიერების შეძლებას. დაცემული „სამყაროში ყოფნა“ როგორც მაცდუნებელ-დამამშვიდებელი არის ამავე დროს გამაუცხოებელი, გაუცხოებული⁶.

„არსებობის“ გაუცხოებული ყოფნა არ ნიშნავს თავის თავისგან მოწყვეტას. გაუცხოება თვით „არსებობის“ შესაძლებელი ყოფიერების სახეა. საშუალო ყოველდღიურობის არასაკუთრივობაში არ გამოირიცხება იმ ყოფიერის გამომჟღავნება, რომელიც თვითონ „არსებობა“ არის. ასეთ ყოფიერების სახეში აქვს ადგილი „არსებობის“ არევას, რომელთანაც მიყვევართ დაცემულობის მაცდუნებელ-დამამშვიდებელ გაუცხოებას.

მ. ჰაიდეგერის აზრით, ცდუნების, დამშვიდების, გაუცხოების და არევის ფენომენები ახასიათებენ დაცემულობის სპეციფიკურ ყოფიერების სახეს. „არსებობის“ ამგვარად აგზნებად მდგომარეობას იგი უწოდებს ჩავარდნას (Absturz). „არსებობა“ ჩა-

6 მ. ჰაიდეგერის მიერ „არსებობის“ არასაკუთარი ყოფიერების გაუცხოების განსაზღვრულობით დახასიათება მეტად საყურადღებოა, რამდენადაც იგი უკავშირდება ადამიანის გაუცხოების პოპულარულ პრობლემას. გაუცხოების ფენომენი და მისი პრობლემად გახდომა გასაღებია მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიის საერთო სტრუქტურის გაგებისათვის, ჩვენს მიერ შრომის შესავალში დასმული პრობლემისათვის. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ მ. ჰაიდეგერის მოძღვრების უმნიშველოვანესი ასპექტი სწორედ გაუცხოებულ მდგომარეობიდან (მანი) ნამდვილ ყოფიერებამდე (საკუთარ თვითობამდე, გადანყვეტილობამდე) მისვლის გზის ექსისტენციალურ-ფენომენოლოგიურ ჩვენებაშია. ადამიანის ყოფნის, ცხოვრების ორი დაპირისპირებული მდგომარეობის — დაცემულობის და განამდვილების — ანალიზი და პირველიდან მეორეზე ასვლის მონოღება უნდა ჩაითვალოს მისი მოძღვრების ძირითად შედეგად.

ვარდნილია თავის თავიდან თავისავე თავში, იგი ჩავარდნილია არასაკუთარი ყოველდღიურობის უნიადაგობასა და არარაობაში., მაგრამ საჯარო, საზოგადოებრივიგამოთქმადობის მეშვეობით, საზოგადოებრივი (საჯარო) განმარტებადობის მეშვეობით, ეს ვარდნა ხდება დაფარული, დამალული ისე, რომ იგი გაიგება როგორც „ამაღლება“ და „კონკრეტული ცხოვრება“.

მანის არასაკუთარივი და უნიადაგო ყოფიერების ჩავარდნა სწყვეტს „არსებობის“ უნარს – გაგებას – საკუთარი შესაძლებლობების პროექტებისგან და აყენებს მას დამშვიდებულ მოჩვენებითობაში, რომ ყველაფერს მიაღწიოს და ფლობდეს. ამ გამუდმებულ მონყვეტას საკუთარიობიდან და შეცდენას მანის ყოფიერებაში, ამ დაცემულობის აგზნებადობას მ. ჰაიდეგერი უწოდებს Wirbel-ს (Cymatosa – ორომტრიალი). (43, 178).

დაცემულობის ექსისტენციალურ-ონტოლოგიურმა ანალიზმა ხელი შეუწყო საშუალო ყოველდღიურობის სუბიექტის (მანის) ფენომენოლოგიურ დახასიათებას. ამით უფრო მეტი სიღრმით იქნა მოცემული „არსებობის“ ძირითადი კონსტიტუციის, „სამყაროში ყოფნის“, მეორე სტრუქტურული მომენტის ზოგადი დახასიათება. „არსებობის“ გახსნილობის სახეების ანალიზით შესაძლებელი გახდა აგრეთვე ძირითადი კონსტიტუციის მესამე სტრუქტურული მომენტის ფენომენოლოგიური აღწერა, მაგრამ მხედველობაში უნდა გვქონდეს ის გარემოება, რომ აქამდელი ანალიზი „არსებობის“ მხოლოდ წინასწარი, მოსამზადებელი ანალიზია და ამდენად არ ეხება „არსებობის“ საკუთარ ყოფიერებას. უნდა ითქვას აგრეთვე ისიც, რომ „არსებობის“ ფენომენოლოგიური ანალიზი, მართალია, ჯერ არ მისულა „არსებობის“ საკუთარი, ნამდვილი ყოფიერების თავდაპირველ ანალიზამდე, მაგრამ იგი იმ სახით, რა სახითაც უკვე გადმოცემული იყო, იძლევა ფენომენოლოგიურ ნიადაგს კვლევის შემდგომი წინსვლისათვის.

საშუალო ყოველდღიურობის ანალიზმა გვიჩვენა, რომ არასაკუთარი ყოფიერების სუბიექტი (მანი) თავისი სპეციფიკური წესით არსებობს. ჩვენ დავინახეთ, რომ საზოგადოებაში საკუთარი თავიდან გაქცეული უპიროვნო სუბიექტი დაცემულია, ჩა-

ვარდნილია, გადასროლილია, გაუცხოებულია; იგი ხასიათდება ლაყობით, ცნობისმოყვარეობით, ორაზროვნებით, სიმცდარით, თვითდამშვიდებით; იგი უპირისპირდება და მტრობს სხვა მის მსგავს უპიროვნო სუბიექტებს, რომელთა შორის ურთიერთობა არის ერთმანეთისადმი მტრობა ერთმანეთის მეგობრობის ნიშნით და სხვა, მაგრამ ზემოთ აღწერილის სწორი გაგებისათვის აუცილებელია მ. ჰაიდეგერის ერთი შენიშვნის გათვალისწინება: ზემოთ მოყვანილ ფენომენოლოგიურ განმარტებებს აქვთ მხოლოდ წმინდა ონტოლოგიური განზრახვა და არავითარ შემთხვევაში არ ისახავს მიზნად საშუალო ყოველდღიური „არსებობის“ (მანის) მორალურ კრიტიკას. „არსებობის“ საზოგადოებრივი დაცემულობა არ ნიშნავს ადამიანის წმინდა და უმაღლეს „წინამდგომარეობიდან“ ჩამოვარდნას, დაცემას. მ. ჰაიდეგერი, როგორც ამას იგი თვითონ გადმოგვცემს, ადამიანის საზოგადოებრივი, ყოველდღიური ცხოვრების ანალიზის დროს არ ისახავს მიზნად, აჩვენოს საზოგადოებაში გათქვეფილი ყოველდღიური „არსებობის“ ცუდი, მორალურად დამამცირებელი ყოფიერების სახეები და ეს არა იმიტომ, თითქოს საამისოდ აუცილებელი დამამტკიცებელი საბუთები გვაკლდეს, არამედ იმიტომ, რომ მ. ჰაიდეგერის „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ მთავარი მიზანი ონტოლოგიური ხასიათის პრობლემაა, „არსებობის“ დაცემულობის ცნება მ. ჰაიდეგერისათვის ონტოლოგიური წინსვლის, მოძრაობის ცნებაა; იგი წინ უსწრებს ადამიანის ბუნების, მისი საზოგადოებრივი ცხოვრების სიკარგის თუ სიცუდის გამომთქმელ ყოველგვარ მსჯელობას, გამოთქმას.

„არსებობის“ საშუალო ყოველდღიურობის ანალიზმა, მანის ანალიზმა დაგვანახა, რომ დაცემულობა ამჟღავნებს „არსებობის“ არსებით ონტოლოგიურ სტრუქტურას. მაგრამ ბუნებრივად შეიძლება დაიბადოს კითხვა იმის შესახებ, რომ „არსებობის“ დაცემულობის ამგვარი ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური ინტერპრეტაციით ხომ არ იჩენს თავს ისეთი ფენომენები, რომლებიც ექსისტენციის ფორმალურ იდეაში მოცემულ განსაზღვრებას ეწინააღმდეგებიან. ჩვენთვის ხომ უკვე ნაცნობია ექსისტენ-

ცის ფორმალური იდეა, რომელიც მ. ჰაიდეგერს ხშირად აქვს გამოთქმული თავის „ფუნდამენტურ ონტოლოგიაში“: ექსისტენციით აღინიშნება თვითონ ის ყოფიერება, რომლისადმი მიმართება „არსებობას“ შეუძლია და რომელთანაც იგი ყოველთვის ასე თუ ისე მიმართებაში იმყოფება; მთელს სამყაროში მხოლოდ ადამიანი ხასიათდება ექსისტენციით და როცა ამ დებულებას ვამბობთ, მაშინ ვგულისხმობთ, რომ მხოლოდ ადამიანი არის მთელი სამყაროს ყველა ყოფიერს შორის ისეთი ყოფიერი (არსებული), რომელსაც თავის ყოფიერებაში თავისავე ყოფიერებასთან აქვს საქმე, მხოლოდ „არსებობა“ არის ისეთი ყოფიერი, რომლის ყოფიერებაში საქმე ეხება მისსავე ყოფიერებას, მხოლოდ ადამიანი არის ისეთი ყოფიერი, რომლის ყოფიერებაში ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანია საკუთარ ყოფიერებასთან მიმართებაში ყოფნა. ხომ არ ენინააღმდეგება მ. ჰაიდეგერის მიერ მოცემული ექსისტენციის ეს ფორმალური იდეა, დაცემულობის და საერთოდ, არასაკუთრიობის ანალიზს?

შეიძლება თუ არა „არსებობა“ ისეთ ყოფიერად გავიგოთ, რომლის ყოფიერებაში საქმე თვით ამ ყოფიერებას ეხებოდეს და ამავე დროს „არსებობის“ შესახებ ვთქვათ, რომ იგი არის სწორედ ის ყოფიერი, რომელიც საშუალო ყოველდღიურობაში თავის თავის დაკარგულობაში იმყოფება და როგორც დაცემულობა თავის არასაკუთრივობაშია? ხომ არ არის საშუალო ყოველდღიურობის, დაცემულობის ექსისტენციალურ-ფენომენოლოგიური ანალიზი ნინააღმდეგობაში ექსისტენციის, როგორც „არსებობის“ ყოფიერების, ფორმალურ იდეასთან?

მ. ჰაიდეგერის თვალსაზრისი ამ საკითხთან დაკავშირებით ნინააღმდეგობას არ შეიცავს. ექსისტენციის ფორმალური იდეა არ ენინააღმდეგება „არსებობის“ არასაკუთარი ყოფიერების ფენომენოლოგიურ ანალიზს, ვინაიდან მ. ჰაიდეგერი თავიდანვე „არსებობის“ ყოფიერებას გაიგებს როგორც „სამყაროში ყოფნას“. „არსებობის“ ძირითადი კონსტიტუცია სწორედ „სამყაროში ყოფნის“ სტრუქტურაა, ხოლო „არსებობის“ დაცემულობა არის „სამყაროში ყოფნის“ სტრუქტურული მომენტის „შიგ-ყოფნის“

ყოფიერების სახე. ამიტომ დაცემულობა არამცთუ არ არის ფენომენოლოგიური საბუთი „არსებობის“ ექსისტენციალობის წინააღმდეგ, არამედ, პირიქით, სწორედ ადამიანის ყოფიერების ექსისტენციალობის დამსაბუთებელი ელემენტარული საბუთია. „არსებობის“ დაცემულობაში საქმე ეხება არა რაიმე სხვას, არამედ „სამყაროში-ყოფნის-შეძლებას“ (In-der-Welt-sein-können), თუმცა ეს ყველაფერი მიმდინარეობს არასაკუთრიობის მოდუსში. „არსებობას“ შეუძლია დაეცეს (დაცემულობაში აღმოჩნდეს) იმით, რომ მის ყოფიერებაში საქმე ეხება გაგებით-მდგომარეობით „სამყაროში ყოფნას“. ხოლო თვითონ საკუთარი ექსისტენციის ისეთი რამ კი არ არის, რაც დაცემულ ყოველდღიურობაზე მაღლა ჰაერშია გამოკიდებული, არამედ ექსისტენციალურად მხოლოდ მოდიფიცირებული გაგება იგივესი.

„არსებობის“ სამყაროსთან დაცემულობა მხოლოდ მაშინ იქნებოდა „არსებობის“ ექსისტენციალობის უარყოფელი ფენომენოლოგიური მტკიცება, თუ „არსებობა“ გაიგებოდა როგორც იზოლირებული მე სუბიექტი, როგორც თვითობის ნერტილი, რომელსაც სამყარო ობიექტად დაუპირისპირდებოდა, მაშინ იძულებული ვიქნებოდით „არსებობის“ ყოფიერება გაგვეთანაბრებინა სახეზემყოფებთან, რომელიც შიდასამყაროებრივი ყოფიერის წესით იარსებებდა.

პარი 5. ადამიანის ყოფიერება როგორც „ზრუნვა“ („Sorge“)

„არსებობის“ ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური ანალიზით, რომელიც მოცემულია წინასწარ ფენომენოლოგიურ კვლევაში, მ. ჰაიდეგერი გვიჩვენებს „არსებობის“ ექსისტენციალური ძირითადი კონსტიტუციის მთლიანობის მთავარ განსაზღვრულობებს. ზემოთ ნაჩვენები იყო „არსებობის“ ძირითადი კონსტიტუციის – „სამყაროში ყოფნის“ – სტრუქტურული მომენტები, პირველ რიგში „სამყაროს“ და მანის ფენომენი, შემდეგ კი „შიგ-ყოფნის“ ფენომენი.

„სამყაროში ყოფნის“ მთლიანი ფენომენის შემადგენელი სტრუქტურული მომენტების ამ ზოგადი დახასიათებით, „არსებობის“ ექსისტენციალურ-ონტოლოგიურმა კვლევამ მოამზადა ფენომენოლოგიური ნიადაგი ადამიანის ყოფიერების („არსებობის“) „შემაჯამებელი“ ინტერპრეტაციისათვის; ის, რასაც აქამდე დღეი ანალიზით მივალნიეთ, არ არის საკმარისი „არსებობის“ ყოფიერების სრული და საფუძვლიანი სურათის წარმოსადგენად, რის გამოც აუცილებელი ხდება ფენომენოლოგიურ კვლევაში შემდგომი წინსვლა, ხოლო ფენომენოლოგიურ კვლევაში შემდგომი ნაბიჯების აუცილებლობის შეგნება, და რაც მთავარია, მისი სათანადო განხორციელება, დამოკიდებულია იმ ექსისტენციალურ ფენომენტთა სიმრავლის გათვალისწინებასა და განვითარებაზე, რაც ჩვენ აქამდე შევიძინეთ. „სამყაროში ყოფნის“ სტრუქტურული ფენომენტების და მათ შორის „შიგ-ყოფნის“ ფენომენის უფრო მეტი გარკვეულობით დახასიათება შემდგომი კვლევის საქმეა.

მაშასადამე, ახლა კვლევის ამოცანად დგას „არსებობის“ ძირითადი კონსტიტუციის – „სამყაროში ყოფნის“ – სტრუქტურული მომენტების მხედველობაში მიღებით ადამიანის ყოფიერების „შემაჯამებელი“ ინტერპრეტაციის მიღწევა.

როცა „სამყაროში ყოფნის“ მ. ჰაიდეგერისებურ თვალსაზრისს გადმოვცემთ ჩვენ „არსებობის“ ამ ძირითად კონსტიტუციას ყოველთვის განვიხილავთ როგორც თავდაპირველადვე, დასაწყისიდანვე და ყოველთვის მთლიან სტრუქტურას. იგი ფენომენოლო-

გიურად განმარტებული იყო როგორც მთლიანი ფენომენი და ამ მთლიანობის საფუძველზე ხდებოდა აგრეთვე მისი კონსტიტუციური მომენტების ჩვენებაც. მაგრამ ახლა „სამყაროში ყოფნის“ მთლიანობის ჩვენებამ უნდა დაჰკარგოს მის ნინასნარ ანალიზში ადგილის მქონე ზოგადობა და ნინასნარობა. ახლა უნდა დაისვას კითხვა, რომელსაც ესწრაფვის „არსებობის“ მოსამზადებელი ფუნდამენტური ანალიზი: ექსისტენციალურ-ონტოლოგიურად როგორ უნდა განისაზღვროს „არსებობის“ ძირითადი კონსტიტუციის, ე.ი. „სამყაროში ყოფნის“ ნაჩვენები სტრუქტურულმთელის მთლიანობა (die Ganzheit des Struktur ganzen)?

„არსებობის“ საშუალო ყოველდღიურობის ექსისტენციალურმა ანალიზმა დაგვიხასიათა „არსებობა“ როგორც უსაფუძვლო, არანამდვილი, გაუცხოებული, დაცემული, მანის ყოფიერების სახეებით წარმოდგენილი ყოფიერი. ზემოთ მოყვანილი დახასიათებებით შესაძლებელია „არსებობის“ საშუალო ყოველდღიურობა შემდეგნაირად განისაზღვროს: იგი არის დაცემულად-გახსნილი, გადასროლილად – პროექტირებული „სამყაროში ყოფნა“, რომელსაც თავის ყოფიერებაში „სამყაროსთან“ და სხვასთან თანყოფნაში საქმე აქვს უსაკუთრეს ყოფიერების შეძლებასთან. საშუალო ყოველდღიურობა, როგორც „არსებობის“ არასაკუთარი ყოფნის სახე, არ უარყოფს, არ ენინააღმდეგება, ესისტენცის ფორმალურ იდეას და უფრო მეტიც, პირიქით, ასაბუთებს კიდევ მას. „არსებობა“ საშუალო ყოველდღიურობაშიც ექსისტენცია, „სამყაროში ყოფნა“, მაგრამ კვლევის დროს როგორ უნდა დავინახოთ და გამოვყოთ ყოველდღიურობის სტრუქტურულმთელის მთლიანობა? როგორ უნდა განისაზღვროს ეს მთლიანობა? „არსებობის“ ყოფიერება იძლევა თუ არა იმის საშუალებას, რომ თვით ეს ყოფიერება ერთიანად ისე იქნას წამოყენებული, რომ მისი სტრუქტურების არსებითი თანაბარწარმოშობადობა გასაგები გახდეს და ამავე დროს ახსნილი იქნას მათი კუთვნილი ექსისტენციალური მოდიფიკაციათა შესაძლებლობანი?

„არსებობის“ ძირითადი კონსტიტუციის სტრუქტურულმთელის მთლიანობის გამომჟღავნებელ გზად მ. ჰაიდეგერი არ ცნობს არც

იმას, რომ მოვახდინოთ „სამყაროში ყოფნის“ კონსტიტუციური მომენტების ერთმანეთთან შეერთება-შეესება, რომელიც თავის მხრივ წინასწარ შენების გეგმას მოითხოვდა და არც ადამიანის შესახებ წინასწარ მიღებულ რაიმე იდეისგან დედუქციას, არამედ იგი მოითხოვს მივყვეთ „არსებობის“ ყოფიერების ფენომენოლოგიურ შესწავლას და მასში გამოვამჟღავნოთ ის, რაც ფენომენოლოგიურ ანალიზში საძიებელია; გამოსაკვლევეია სწორედ „არსებობის“ ყოფიერება, რომელიც ონტოლოგიურად სტრუქტურმთელს როგორც ასეთს ატარებს. უნდა სრულად ჩავიხედოთ მთელის მეშვეობით იმ საწყის ერთიან ფენომენში, რომელიც მთლიანობაში უკვე დევს, ისე რომ თითოეულ სტრუქტურულ მომენტს თავის სტრუქტურულ შესაძლებლობაში ონტოლოგიურად აფუნდირებს. ამიტომ „შემაჯამებელი“ ინტერპრეტაცია არ შეიძლება იყოს აქამდე შეძენილის შეკრება, შეჯამება.

„არსებობის“ ექსისტენციალურ-ონტოლოგიურმა კვლევამ „არსებობის“ ყოფიერება ისე უნდა წარმოადგინოს, რომ მასში დაინახოს შემდგომი საწყისი გახსნილობის შესაძლებლობა. ამ ანალიზმა უნდა იპოვოს ეს საწყისი გახსნილობის შესაძლებლობა, რომელიც უკვე „არსებობის“ ყოფიერებაში დევს. ამდენად, მნიშვნელოვანია იმ საწყისი გახსნილობის სახის ჩვენება, რომელშიც „არსებობას“ თავისი თავის თავთან მოჰყავს და რომლითაც გარკვეული წესით მარტივად მისაწვდომია.

უნდა შევამჩნიოთ გახსნილობის ის სახე, რომლითაც „არსებობის“ ძირითადი კონსტიტუციის სტრუქტურული მთლიანობა ელემენტარულად სინათლეში აღმოჩნდება.

გახსნილობის ასეთ სახედ, რომელიც კვლევის მეთოდურ მოთხოვნებს აკმაყოფილებს და მას საფუძვლად უდევს, მ. ჰაიდგერი აღიარებს ძრწოლის (Angst) ფენომენს. ჩვენ ზევით შევეხეთ „არსებობის“ გახსნილობის ერთ-ერთ სახეს -მდგომარეობას, რომლის ერთ-ერთი მოდუსი იყო შიშის ფენომენი, მ. ჰაიდგერი შიშის ფენომენისაგან განასხვავებს ძრწოლის ფენომენს, რომელსაც ჩვენ „არსებობის“ ექსისტენციალურ-ონტოლოგიურ ანალიზის მსვლელობაში ახლა პირველად მივადექით. ვინაიდან

„არსებობის“ ყოფიერების ონტოლოგიურ კვლევასთან – რომლის საბოლოო მიზანიცაა „ყოფიერების საზრის“ გარკვევა – ძრწოლვის ფენომენს უშუალო კავშირი აქვს (რამდენადაც იგი გახსნილობის სახეა „სამყაროში ყოფნის“ სტრუქტურული მთელის მთლიანობის გამომჟღავნების გზაზე), ამიტომ ზედმეტი არ უნდა იყოს ამ ფენომენის მოკლე აღწერა და დახასიათება.

ძრწოლვა მ. ჰაიდეგერისთვის არის „არსებობის“ ძირითადი მდგომარეობა, რომლის დამუშავება და რომლითაც მოცემული გახსნილობის ონტოლოგიური დახასიათება თავის გამოსაველს დაცემულობის ფენომენში ლებულობს, თუმცა კი იგი მკვეთრად ემიჯნება შიშის ფენომენს. ამ ფენომენის განსაკუთრებული ონტოლოგიური ღირებულება და მნიშვნელობა მდგომარეობს იმაში, რომ იგი, როგორც „არსებობის“ ყოფიერების შესაძლებლობა, მასში გახსნილი „არსებობით“ ქმნის ფენომენოლოგიურ ნიადაგს „არსებობის“ სანყისი ყოფიერების მთლიანობის დაჭერა-ათვისებისათვის. ამ გზით „არსებობის“ ყოფიერება გამომჟღავნდება და თავის თავს გამოაჩენს როგორც ზრუნვას (Sorge). ძრწოლვის ფენომენის შესწავლას გადავყავართ „არსებობის“ როგორც ზრუნვის გაგებაზე.

ძრწოლვა როგორც ადამიანის ძირითადი მდგომარეობა არის განსაკუთრებით აღსანიშნავი გახსნილობა „არსებობისა“. ძრწოლვა „არსებობისათვის“ არის ძირითადი მდგომარეობა, თუ ამ უკანასკნელს როგორც გახსნილობის ერთ-ერთ სახედ გავიგებთ.

ძრწოლვის ანალიზისათვის ჩვენ, შეიძლება ითქვას, რომ სრულიად მოუმზადებელი არა ვართ, რადგან შიშსა და ძრწოლვას შორის არსებობს ფენომენოლოგიური ნათესაობა და შიშის ფენომენი ზემოთ ნაწილობრივ დახასიათებულ იქნა. შიშსა და ძრწოლვას შორის რომ ფენომენოლოგიური ნათესაობა არსებობს და რომ ისინი ერთმანეთს ემსგავსებიან ამაზე ისიც მიგვითითებს, რომ ხშირად, წერს მ. ჰაიდეგერი, ამ ორ ფენომენს ვერ ანსხვავებდნენ ერთმანეთისაგან და ერთმანეთში ურევდნენ. იქ სადაც ძრწოლვის ფენომენთან ჰქონდათ საქმე, იქცეოდნენ ისე, თითქოს შიშის ფენომენთან ჰქონდეთ საქმე და ძრწოლვას

განსაზღვრავდნენ, ახასიათებდნენ როგორც შიშს. ანდა პირიქით, შიშის ფენომენს ახასიათებდნენ ისე, როგორც ძრწოლების ფენომენს. ამ დროს სიბნელით იყო მოცული საკითხი იმის შესახებ, თუ რა ონტოლოგიურ კავშირშია და რით განსხვავდება ეს ორი ფენომენი.

შიშის როგორც „არსებობის“ მდგომარეობის ანალიზმა ცხადყო, რომ შიშის „რისგან“ (ე.ი. ის რის გამოც შიში წარმოიშობა – Wovor) არის ყოველთვის სამყაროს შიგნით მყოფი, შიდასამყაროსებური არსებული, რომელიც განსაზღვრულ გარემო-უბანში, განსაზღვრული მიმართულებით გვიახლოვდება და რომელსაც ჩვენთვის ზიანის მოყენების მუქარის ხასიათი აქვს. გარკვეული აზრით შეიძლება ვთქვათ, რომ „არსებობის“ დამოკიდებულებას საშიშ საგნებთან აქვს გაქცევის განსაზღვრულობა, მაგრამ ტერმინი გაქცევი (Flucht) აღნიშნავს მ. ჰაიდეგერი „არსებობის“ დაცემულობაში ყოფნას. „არსებობის“ მისვლა, ასვლა ნაზრუნებ „სამყაროსთან“, მანში ყოფნა გაიგება მ. ჰაიდეგერის მიერ როგორც „არსებობის“ საკუთარი თვით-ყოფნის-შეძლებისგან გაქცევა.

მ. ჰაიდეგერის აზრით, ძრწოლვა უფრო ძირეული ფენომენია, რომელიც თავის მხრივ შიშს შესაძლებელს ხდის. მასში დაფუძნებულია დაცემულობიდან გამოსვლა (Abkehr des Verfallens). ძრწოლვა გვაშორებს დაცემულობიდან.

ის, რის გამოც „არსებობა“ ძრწის არის თვითონ „სამყაროში ყოფნა“ როგორც ასეთი და არა რაიმე განსაზღვრული შიდასამყაროებრივი ყოფიერი, ფენომენალურად განსხვავებულია ის, რის გამოც „შიში შიშობს“ იმისგან რის გამოც „ძრწოლვა ძრწის“. როგორც ვთქვით, ძრწოლების მიზეზი არ არის განსაზღვრული სამყაროს შიგნით არსებული, რის გამოც ძრწოლების შემთხვევაში არა გვაქვს გარკვეული ვითარება. მუქარას ამ დროს განსაზღვრული ზიანის მოყენების ხასიათი კი არა აქვს, რომლითაც „არსებობის“ ფაქტიურ ყოფიერების შეძლებას განსაზღვრული მიმართებით შეეხებოდა საზიანო ყოფიერი, არამედ ძრწოლების მიზეზი როგორც განუსაზღვრელი, გაურკვეველი რამ გამოდის.

არაფერი იმათგანი, რომელიც სამყაროში როგორც ხელზემყოფი ანდა სახეზემყოფი შეიძლება შეგვხვდეს, არ შეიძლება გამოვიდეს ძრწოლების მიზეზად. მათ ყველას ერთად და ცალ-ცალკე არა აქვთ ამ შემთხვევაში მნიშვნელობა. სამყარო ამ დროს უმნიშვნელობის ხასიათისაა. ამიტომ ძრწოლება ვერ ხედავს აგრეთვე რაიმე განსაზღვრულ „აქ“ და „იქ“-ს, რომლიდანაც დამმუქრებადი საგანი მოგვიახლოვდებოდა. სწორედ ის, რომ ამგვარი ყოფიერი არსად არ არის, გვიხასიათებს ძრწოლების „რისგანს“, ხოლო ეს „არსად“ ნიშნავს არა არაფერს, არამედ მასში დევს გარემოუბანი (Gegend) საზოგადოდ, სამყაროს გახსნილობა საზოგადოდ არსებითად სივრცითი „შიგ-ყოფნისათვის“. მუქარის მქონეს ამიტომ არ შეუძლია გარკვეული მიმართულებით სიახლოვის შიგნით, სიახლოვეში მოგვიახლოვდეს, არამედ იგი არის უკვე „აქ“ – და მაინც არსად, იგი ამ დროს ისე ახლოა, რომ გვავეინროებს და სუნთქვას გვიკრავს – მაგრამ მაინც არსად არ არის. (43, 186).

ძრწოლების „რისგამო“-ში ვლინდება ის, რომ „არაფერი (არა-რა – Nichts) არის ის და „არსად“ არის ძრწოლების მიზეზი. ხოლო ეს „არარა და არსად“ ფენომენოლოგიურად გვეუბნება შემდეგს: ძრწოლების „რისგამო“ არის სამყარო როგორც ასეთი. ის სრული უმნიშვნელოვნება, რომელიც „არარაში“ და „არსად“-ში მოსჩანს, ნიშნავს არა სამყაროს არარსებობას, არამედ იგი გვეუბნება, რომ შიდასამყაროს ყოფიერი თავისთავად ისე სრულიად უმნიშვნელოა, რომ ამ უმნიშვნელოვნების საფუძველზე სამყარო თავის სამყაროებაში მაინც ჩნდება, მაინც გამოდის.

ზემოთ აღნიშნული იყო, რომ ის რაც ძრწოლების დროს გვავეინროებს და სუნთქვას გვიკრავს არ არის არც რომელიმე ხელზემყოფი, რომელიც სამყაროში შეიძლება შეგვხვდეს და არც ამგვარ ყოფიერთა ჯგამი, ერთობლიობა. ის რაც ჩვენ ძრწოლებაში ასე უჩინრად სულს გვიხუთავს არის საერთოდ ხელზემყოფთა შესაძლებლობა, ე.ი. თვითონ სამყარო. როდესაც ყოველდღიური მეტყველება ძრწოლების შესახებ ამბობს: „საკუთრივ არაფერი იყო“, მაშინ ეს მსჯელობა ონტურად სწორედ მას ეხება, რაც სინამდვილეში იყო.

ძრწოლების შესახებ მოგონების ნათელ ხედვაში ჩვენ იძულებ-

ულები ვართ ვთქვათ, რომ ის, რის გამოც და რისთვისაც ჩვენ ვძრწოდით, იყო „საკუთრივ“ არაფერი, იმიტომ, რომ სინამდვილეში თვითონ არარა (Nichts) როგორც ასეთი იყო უკვე ჩვენთან, იყო „აქ“ და „ახლა“ (48, 17).

მ. ჰაიდეგერს მეტად თავისებური შეხედულება აქვს არარას შესახებ, რომლის გამოც მას ხშირად აკრიტიკებენ. არარას ფენომენს ჩვენ აქ ძრწოლვასთან აუცილებელი მიმართების აზრით აღვნიშნავთ, ხოლო მისი შედაოებითი სრული დახასიათება ცალკე ანალიზის საჭმეა.

მ. ჰაიდეგერის აზრით, „არსებობის“ ყოფიერებაში ადგილი აქვს ისეთ განწყობილადყოფნას, რომლითაც ადამიანი არარამდე არის მოყვანილი. სწორედ ასეთი გახსნილობის ხასიათი აქვს „არსებობის“ ძირითად მდგომარეობას, ძირითად განწყობას – ძრწოლვას. ძრწოლვა გამოაჩენს არარას. ძრწოლვა ამჟღავნებს – თუმცა არა ცნებითად, რომ „არსებობის“ ყოფიერება არის არარაში ყოფიერება. „არსებობა“ ნიშნავს არარაში გახვეულ, არარაში „ჩაშვებულ“ ყოფიერებას. (48,20).

მაშასადამე, ძრწოლვის „რისგამო“ არის სამყარო როგორც ასეთი, რომელიც როგორც უმნიშვნელოვნება არარაა, ხოლო ვინაიდან სამყარო „სამყაროში ყოფნის“ კონსტიტუციური ნაწილია, ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ ის რის გამოც ძრწოლვა ძრწის არის თვითონ „სამყაროში ყოფნა“. (43, 127). ამავე დროს ის გარემოება, რომ ძრწოლვა პირველ რიგში ამჟღავნებს სამყაროს როგორც სამყაროს, არ ნიშნავს იმასაც, რომ თითქოს ძრწოლვაში სამყაროს სამყაროობა ცნებითად გაგებულა.

ძრწოლვას, მ. ჰაიდეგერის აზრით, აქვს არა მხოლოდ თავისი „რის გამო“, არამედ თავისი „რისთვის“ რის გამოც ძრწოლვა ძრწის, არ არის რაიმე განსაზღვრული ყოფიერების სახე და „არსებობის“ შესაძლებლობა. ვინაიდან მუქარა ძრწოლვაში განუსაზღვრელია, ამიტომ არ შეუძლია მას ფაქტიურ კონკრეტულ ყოფნისშეძლებას საზიანოდ შეეხოს. ის, რისთვისაც ძრწოლვა თვითონ ძრწის არის, თვითონ „სამყაროში ყოფნა“.

ძრწოლვაში „არსებობას“ ეძლევა შესაძლებლობა დაცემუ-

ლად „სამყაროსთან“ ყოფნიდან და საზოგადოებრივ გამოთქმადობიდან თავისი თავი გაიგოს. იგი აბრუნებს „არსებობას“ საკუთარი, ნამდვილი „სამყაროში-ყოფნის-შეძლებამდე“ (In-der-Welt-sein-Können), რის გამოც იგი ძრნის.

ის რაც ტრადიციულ ფილოსოფიაში სათანადოდ შეუფასებული იყო და რაც უფრო ფსიქოლოგიის კუთვნილ ფენომენად იყო ცნობილი, ე.ი. ძრწოლვის ფენომენი, მ. ჰაიდეგერისთვის იღებს მნიშვნელოვან მეტაფიზიკურ ფუნქციას. ძრწოლვა მისთვის არის ერთ-ერთი ყველაზე უფრო დიდი მნიშვნელობის მქონე გახსნილობის სახე: ძრწოლვა „არსებობაში“ გამოაჩენს ყოფიერებას უსაკუთრესი ყოფიერების შეძლებისაკენ, ე.ი. თავისუფალ-ყოფიერებას თავის თვითარჩევისა და გაგებისათვის. ძრწოლვას მიჰყავს „არსებობა“ თავისუფალყოფნამდე თავისი ყოფიერების საკუთრივობისათვის, ნამდვილობისათვის, როგორც შესაძლებლობისათვის, რომელიც იგი ყოველთვის უკვე არის (გავიხსენოთ ს. კირკეგორის მოძღვრება „არჩევის“ შესახებ, რითაც იგი ცდილობს ადამიანის განვითარების ესთეტიკური საფეხურის დაძლევას. მ. ჰაიდეგერის ს. კირკეგორთან აზრობრივი ნათესაობა ამ პუნქტში სრულიად აშკარაა).

მ. ჰაიდეგერის მიხედვით, ის, რისთვისაც ძრწოლვა ძრწის, მჟღავნდება როგორც ის, რომლის გამოც ადგილი აქვს ძრწოლვას: „სამყაროში ყოფნა“. აქ გვაქვს ჩვენ ძრწოლვის „რისგამო“-ს და „რისთვის“ იგივეობა. გახსნილობის გახსნილებთან ეგზისტენციალური იმგვარი იგივეობა, როცა ამ გახსნილობაში სამყარო როგორც სამყარო, „შიგ-ყოფნა“ როგორც გამხოლოებული, როგორც ნმინდა, გადასროლილი ყოფნისშეძლება გახსნილია, მიგვითითებს მასზე, რომ ძრწოლვის ფენომენით ინტერპრეტაციის თემად ხდება ღირსაღსანიშნავი მდგომარეობა (განწყობილად, ძრწოლვის მდგომარეობაში ყოფნა).

ადრე ნათქვამი იყო, რომ მდგომარეობა ნათელს ხდის მას, „თუ ის როგორ განიცდის“ („wie einem ist“), თუ როგორ განიცდება, ძრწოლვაში მოსჩ ანს უსახლკარობა, არამშობლიურობა, მიუსაფრობა (Unheimlichkeit). მასში მოსჩანს ის განუსაზღვრე-

ლობა, რომლიდანაც „არსებობა“ ძრწოლვაში თავს აღმოაჩენს – არარა და არსად.

როდესაც ჩვენ „არსებობის“ ძირითადი კონსტიტუციის მესამე სტრუქტურულ მომენტს ვახასიათებდით, აღვნიშნეთ, რომ „შიგ-ყოფნა“ პირველ რიგში ნიშნავს არა სივრცით (სხეულებრივ) შიგნითყოფნას, არამედ მას, რომ „არსებობა“ ყოველთვის რაიმესთან ცხოვრობს, რაიმესთან არის შეჩვეული, რომ იგი რაიმესთან არის უშუალოდ, მინდობილია რაიმეზე და სხვ. ეს „შიგ-ყოფნა“ შემდეგ კონკრეტულად იყო გაშუქებული მანის ყოველდღიური საზოგადოებრიობის მეშვეობით, რომელშიც „არსებობა“ დამამშვიდებელი თვითუშიშროების სახით თავისთავადგასაგებ „სახლში მყოფობაშია“ („Zuhause sein“). ძრწოლვა კი ამ მოჩვენებითი თვითდამამშვიდებიდან, ამ დაცემულობიდან, ამ მოჩვენებითი „სახლში მყოფობიდან“ სწყვეტს „არსებობას“. „შიგ-ყოფნის“ სტრუქტურა მიდის ამ გზით „არა-სახლში-ის“ („Non-zuhause“) ექსისტენციალურ „მოდუსამდე“. ძრწოლვა გამოჰყოფს, ანცალკევებს, ანმხოლოებს „არსებობას“, მაგრამ ეს არა საყოველთაოდ ცნობილი, „სოლიპსიზმის“ აზრით, არამედ ექსისტენციალური „სოლიპსიზმის“ აზრით; „არსებობა“ იზოლირებული სუბიექტი-საგანი კი არ არის, რომელიც უსამყაროა, არამედ ამ დროსაც იგი ინარჩუნებს თავის ძირითად კონსტიტუციას – „სამყაროში ყოფნას“. (43, 188-9).

საზოგადოებაში „არსებობის“ გაქცევა არის საზოგადოებრიობის სახლში გაქცევა უსახლკარობიდან, მიუსაფრობიდან, ე.ი. არამშობლიურობიდან, არაუსაფრთხოებიდან, დამშვიდებულ-მინდობილი „სამყაროში ყოფნა“ არის მოდუსი „არსებობის“ უსახლკარობის, მიუსაფრობის, არამშობლიურობის, არაუსაფრთხოების და არა პირიქით. მ. ჰაიდეგერი „არა-სახლში-ყოფნის“ ფენომენს ექსისტენციალურ-ონტოლოგიურად როგორც ყველაზე სანყის, უთავდაპირველეს ფენომენს მიიჩნევს. და ვინაიდან ძრწოლვა „სამყაროში ყოფნას“ ფარულად ყოველთვის უკვე განსაზღვრავს, ამიტომ შეუძლია მას, როგორც მზრუნველმდგომარეობით ყოფიერებას „სამყაროსთან“, შიშობდეს. შიში არის სამყაროსთან დაცემულ, არასაკუთარი (არანამდვილი)

და მასში როგორც ასე დაფარული ძინოლეა. (43, 189).

ამგვარად, ძრწოლების ფენომენის ანალიზის დროს განსაკუთრებით საყურადღებოა ის გარემოება, რომ ძრწოლეაში დეიეს გახსნილობის მნიშვნელოვანი სახის შესაძლებლობა და რომ ეს წესი გახსნილობისა შესაძლებელია ძრწოლების მიერ „არსებობის“ გამოყოფის, განცალკევების, განმხოლოების შედეგად. ძრწოლეა დაცემულობიდან „არსებობის გამოყოფის, გამოცალკევების შესაძლებლობაა, პირობაა. ეს გამოყოფა აბრუნებს „არსებობას“ უკან საკუთარ თავთან და ცხადყოფს საკუთრივობას და არა-საკუთრივობას როგორც „არსებობის“ ყოფერების შესაძლებლობებს.

როგორ შეიძლება მოგვეხმაროს ძრწოლების ფენომენის დახასიათება „არსებობის“ ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური ანალიზის შემდგომ წინსვლაში, თუ ამ ფენომენოლოგიური ანალიზის დროს განზრახვად გვაქვს „არსებობის“ ძირითადი კონსტიტუციის – „სამყაროში ყოფნის“ – სტრუქტურულმთელის მთლიანობის ონტოლოგიური გარკვევა? ამ საკითხთან დაკავშირებით ზემოთ მოყვანილი დახასიათებების ფორმალური ჩამოთვლის რეგისტრაცია ასე შეიძლება მოხდეს: თვითძრწოლეა (Sichhängsten) როგორც მდგომარეობა არის „სამყაროში ყოფნის“ წესი, სახე; ძრწოლების „რის გამო“ არის გადასროლილი „სამყაროში ყოფნა“; ძრწოლების „რისთვის“ არის „სამყაროში-ყოფნის-შეძლება“. ამდენად ძრწოლების სრული ფენომენი აჩვენებს „არსებობას“ როგორც ფაქტიურად existoerendes „სამყაროში ყოფნას“. ამ არსებულის ფუნდამენტური ონტოლოგიური მახასიათებლები (განსაზღვრულობები) არიან ექსისტენციალობა, ფაქტიურობა და დაცემული ყოფიერება. ეს ექსისტენციალური განსაზღვრებები ხელოვნურად შეერთებული მთელის ნაწილები კი არ არიან, რომელსაც თითქოს შეიძლებოდეს რომელიმე ნაწილი ზოგჯერ აკლდეს და ზოგჯერ არ აკლდეს, არამედ ამ ონტოლოგიურ განსაზღვრულობებში იმყოფება თავდაპირველი კავშირი, რომელიც სწორედ სტრუქტურული მთელის საძიებელ მთლიანობას შეადგენს, „არსებობის“ დასახელებული ყოფიერების განსაზღვრულობების

ერთიანობაში ხდება შესაძლებელი „არსებობის“ ყოფიერების როგორც ასეთის ონტოლოგიური წვდომა. მაგრამ როგორ უნდა დავახასიათოთ თვითონ ეს ერთიანობა? რა არის „არსებობის“ ყოფიერება?

მ. ჰაიდეგერი ამ პრობლემის გარკვევისათვის ეყრდნობა ექსისტენციის ფორმალურ იდეას. ექსისტენციის ფორმალური იდეა მ. ჰაიდეგერის მიერ ძალზე ხშირად არის მოხმარებული როგორც მის მთავარ შრომაში („ყოფიერება და დრო“), ისე ამ ძირითად შრომაზე დაფუძნებულ სხვა მრავალ შრომაში. ექსისტენციის ფორმალური იდეა – რომ „არსებობა“ ist Seindes, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht – ჩვენს მიერ სხვადასხვა საკითხებთან კონტექსტში ასე იყო თარგმნილი: „არსებობა“ არის ყოფიერი (არსებული), რომლის ყოფიერებაში საქმე ეხება თვით ამ ყოფიერებას, ანდა: „არსებობა“ არის ყოფიერი (არსებული), რომლის ყოფიერებაში ყველაზე მნიშვნელოვანია ის, რომ მას საკუთარ ყოფიერებასთან, ყოფიერების შეძლებასთან აქვს მიმართება. მ. ჰაიდეგერი, იყენებს რა „არსებობის“ ფორმალურ იდეას ზემოთ დასმული საკითხის გასარკვევად, მკითხველის ყურადღებას მი-აქცევს ფორმალურ იდეაში გამოყენებულ ერთ-ერთ გამოთქმას – „es geht um...“. ამ გამოთქმის მნიშვნელობა ადრე გამოჩნდა გაგების ყოფიერების კონსტიტუციაში, რომელიც ახსნილი იყო როგორც უსაკუთრესი ყოფიერების შეძლების თვითმაპროექტირებელი ყოფიერება. ეს უსაკუთრესი ყოვნის შეძლება არის ის, რისთვისაც არის „არსებობა“ ყოველთვის, როგორც ის არის. „არსებობა“ თავის ყოფიერებაში ყოველთვის თავისი შესაძლებლობებით არის განსაზღვრული. ეს თავისუფალიყოფნა (Freisein) უსაკუთრესი ყოფნის შეძლებისათვის (Seinkönnen) და ამის საკუთრივობის და არასაკუთრივობის შესაძლებლობისათვის, თავისი თავდაპირველი, ელემენტარული დაკონკრეტებით გამოჩნდა ძრწოლის ფენომენში. მაგრამ უსაკუთრესი ყოფნის შეძლებისათვის ყოფიერება ონტოლოგიურად გვეუბნება, რომ „არსებობა“ თავის ყოფიერებაში არის ყოველთვის უკვე წინასწარ (vorweg). „არსებობა“ განსაზღვრულია თავისი შესაძლებლობებით და თავის

შესაძლებელ ყოფიერებაში ყოველთვის უკვე წინასწარაა. „არსებობა“ ამიტომ არის ყოველთვის უკვე თავის თავიდან გასვლა“ („uber sich hinaus“), არა როგორც მდგომარეობამიმართება იმ სხვა ყოფიერებისადმი, რომელიც თვითონ არ არის, არამედ როგორც ყოფიერება ყოფნისშეძლებისათვის, რომელიც თვითონ არის.

მ. ჰაიდეგერი არსებითი მნიშვნელობის მქონე გამოთქმის – „es geht um“ – ყოფიერების სტრუქტურას აფიქსირებს როგორც „არსებობის“ წინასწარ-ყოფიერებას (Sich-verweg-sein), ანუ წინასწარყოფნას.

წინასწარ-ყოფიერების სტრუქტურა არ ნიშნავს უსამყარო, სამყაროს გარეშე მყოფი სუბიექტის იზოლირებულ ტენდენციას, არამედ გვიხასიათებს „სამყაროში ყოფნას“. ეს სტრუქტურა ეხება „არსებობის“ კონსტიტუციის მთელს. იგი გვიხასიათებს „არსებობის“ ძირითად კონსტიტუციას როგორც სტრუქტურულ მთლიანობას. ჩვენ კი უკვე ვიცით, რომ „არსებობის“ ძირითადი კონსტიტუცია გამოთქვამს იმას, რომ „არსებობისთვის“ კონსტიტუციურია სამყარო და რომ იგი ყოველთვის უკვე სამყაროში არის გადასროლილი, რომ იგი ყოველთვის უკვე თავის სამყაროში არის გადაგდებული. „არსებობას“, როგორც „სამყაროში ყოფნას“, როგორც გადასროლილ ყოფიერებას, გადაცემული აქვს თავისი ყოფიერება და იგი თვითონაა პასუხისმგებელი ამ ყოფიერების. სამყაროში „არსებობის“ ყოფნის ამგვარი ხასიათი კარგად გამოჩნდა ძრწოლვის ფენომენში, რომელმაც დაგვანახა, რომ „არსებობა“ ძრწის საკუთარი უსაფუძვლობისა (რითაც გამოჩნდა არარსი, სამყარო), და სამყაროში ყოფნის შეძლებისთვის, სამყაროში ყოფნის გამო (ე.ი. ძრწოლვის „რის გამო“ და „რისთვის“ არის „სამყაროში ყოფნა“). ვინაიდან წინასწარყოფიერების სტრუქტურა „სამყაროში ყოფნის“ სტრუქტურმთელს ეხება, რომელიც თავის თავში მოიცავს სამყაროში გადასროლილ ყოფიერებას, ამიტომ მ. ჰაიდეგერი წინასწარ-ყოფიერებას უფრო სრულად გაიგებს, როგორც „წინასწარ-უკვე-ყოფიერებას-სამყაროში“. არსებითად ერთიანი ფენომენი – „წინასწარ-სამყაროში-უკვე-ყოფიერებაში“ (Sich-vorweg-im-shon-sein-in-einer-Welt)

ფენომენოლოგიურად გვეუბნება, რომ ექსისტენცია, ე.ი. ექსისტენციალად ყოფნა (Existieren) არის ყოველთვის ფაქტიური. იგი გვიჩვენებს, რომ ექსისტენციალობა არსებითად ფაქტიურობის მეშვეობით არის განსაზღვრული.

შემდეგ. „არსებობის“ ფაქტიური ექსისტენციალად ყოფნა არის არა მხოლოდ საზოგადოდ და განურჩევლად გადასროლილი სამყაროში ყოფნის შეძლება, ე.ი. იგი არის არა მხოლოდ წინასწარ-ყოფნა და სამყაროში წინასწარ ყოფნაში, არამედ იგი არის აგრეთვე ყოველთვის უკვე მზრუნველობაში მოცემულ სამყაროში გამოჩენილი. ამ დაცემულ „ყოფიერებაში ... თან“ (Seinbei) გარკვევით თუ გაურკვევლად, გაგებით თუ გაგების გარეშე გვანიშნებს თავს უსახლკარობიდან არამშობლიურობისაგან გაქცევა, თავის არიდება, რომელიც უფრო ხშირად ფარული ძრწოლვით დაფარული რჩება. „წინასწარ-უკვე-ყოფიერება-სამყაროში“ არის ამიტომ ფენომენი, რომელიც თავის თავში შეიცავს აგრეთვე მზრუნველობაში მოცემულ შინასამყაროულ ხელზემყოფებთან დაცემულ თან-ყოფიერებას.

ამგვარად, „არსებობის“ ონტოლოგიური სტრუქტურმთელის ფორმალურ ექსისტენციალური მთლიანობა შემდეგ სტრუქტურაში უნდა დავინახოთ: „არსებობის“ ყოფიერება გვეუბნება რომ იგი არის წინსწარ-უკვე-ყოფიერება-(სამყაროში) როგორც (შინასამყაროულად შემხვედრ ყოფიერთან) თან-ყოფიერება – Sich-vormeg-sohon-sein-in-(ser-Welt) als Sein-bei (innerweltlich beheimaten dem Seienden) ასეთი ყოფიერება მ. ჰაიდეგერის მიერ აღინიშნება ტერმინით ზრუნვა (Sorge), რომელიც წმინდა ონტოლოგიურ-ექსისტენციალური მნიშვნელობით არის გამოყენებული. (43, 192).

ზრუნვის ფენომენის სახით ჩვენ მივადექით მ, ჰაიდეგერის ფილოსოფიის მნიშვნელოვან პუნქტს. „არსებობის“ ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური ანალიზი (რომლის საბოლოო მიზანია ყოველგვარი ონტოლოგიის უპირველესი პრობლემა – „ყოფიერების საზრისის“ პრობლემა) ეძებს ადამიანის ყოფიერების რაობას, მის ონტოლოგიურ სტრუქტურას და როგორც ჩვენ ახლა დავინახეთ მ. ჰაიდეგერის თვალსაზრისით, „არსებობის“ ეს

საძიებელი ყოფიერება ყოფილა ზრუნვა. მ. ჰაიდეგერის აზრით, „არსებობის“ ყოფიერება არსებითად ზრუნვაში უნდა დავინახოთ, „არსებობის“ ყოფიერება არსებითად ზრუნვაა იმ სპეციფიკური მნიშვნელობით, რაც ახლა იყო აღნიშნული.

როდესაც „არსებობას“ ვახასიათებთ და გამოვთქვამთ დებულებას, რომ იგი არის ყოფიერი (არსებული), რომლის ყოფიერებაში საქმე ეხება მის ყოფნისშეძლებას და რომ ეს ყოფიერი თავის გულისთვის არსებობს (umwilleu seiner existiert), მაშინ ამ დებულებაში იგულისხმება ის, რომ „არსებობის“ ყოფიერება ზრუნვის ონტოლოგიური სტრუქტურით არის განსაზღვრული.

მ. ჰაიდეგერი წერს, რომ „არსებობა: ტრანსცენდენტში ამჟღავნებს და შენიშნავს თავს როგორც ისეთ ყოფიერს, რომელიც ყოფიერების გაგებას საჭიროებს. სწორედ ადამიანში მოცემული ყოფიერების სპეციფიკური სახის (Dasein) უშინაგნეს საჭიროების ტრანსცენდენტალურ სტრუქტურის ერთიანობამ მიიღო „ზრუნვის“ სახელწოდება. (45, 213).

ის, რომ „არსებობა“ არსებითად ზრუნვაა და რომ იგი როგორც ექსისტენცი თავის გულისთვის (თავისთვის) არსებობს, არ ნიშნავს უპირატესად იმას, რომ „არსებობა“ შეიცავს ეგოისტურ-ონტურ პირად მიზნებს, რომელიც დამახასიათებელია ხშირად ფაქტიურად ადამიანთა ბრმა ეგოიზმისათვის. იმ დებულებას, რომ „არსებობა“ ზრუნვაა და თავის თავისთვის არსებობს, არ არღვევს აგრეთვე ის ფაქტები, რომ ბევრი ადამიანი სხვისთვის იკლავს თავს და საერთო მიზნისთვის იბრძვის. ვინაიდან „არსებობს“ არსებითად ზრუნვაა და თავის გულისთვის არსებობს, ამიტომ შეიცავს იგი იმ შესაძლებლობების პირობას, რომ ადამიანი ან „ეგოისტურ“ ქცევა-მიმართებაში ჩადგეს ანდა „ალტრუისტულად“ მოიქცეს. (50, 35).

მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიის ერთ-ერთი ინტერპრეტატორი O. Poggeler მ. ჰაიდეგერის აზრს „შიგ-ყოფნასა“ და ზრუნვაზე შემდეგნაირად გადმოგვცემს: „შიგ-ყოფნა“ „სამყაროში ყოფნაში“ (გავიხსენოთ, რომ „შიგ-ყოფნა“ არის „არსებობის“ ძირითადი კონსტიტუციის მთლიანი სტრუქტურის ერთ-ერთი სტრუქ-

ტურული მომენტი) არის მართიკულირებელი გადასროლილი პროექტი. თუ ჩვენ პროექტს გავიგებთ როგორც შესაძლებლობებში წინასწარ-ყოფნას, გადასროლილ ყოფიერებას როგორც უკვე-ყოფიერებას-სამყაროში, ხოლო არტიკულაციას როგორც სამყაროულად შემხვედრ-ყოფიერთან-თანყოფნასა და სხვასთან-თან-ყოფნის დანაწევრებას, მაშინ „არსებობა“, როგორც „სამყაროში ყოფნა“, თავისი ყოფიერების მიხედვით იქნება წინასწარ-უკვე-ყოფიერება-სამყაროში როგორც ყოფიერება-შინასამყაროულად-შემხვედრ-ყოფიერთან სხვასთან-თან-ყოფიერებაში. ეს ფუნდამენტური სტრუქტურა არის ზრუნვა. (66, 57).

ვინაიდან „სამყაროში ყოფნა“ არსებითად ზრუნვაა, ამიტომ გახდა შესაძლებელი „არსებობის“ ხელზემყოფებთან ყოფიერება როგორც მზრუნველობა გაგვეგო, ხოლო შინასამყაროულად შემხვედრ თანაარსებობასთან ყოფიერება როგორც მეურვეობა, როგორც სხვაზე ზრუნვა (Fursorge). მზრუნველობა როგორც „შიგ-ყოფნის“ სახე, წესი, ისევე როგორც მეურვეობა, სხვაზე ზრუნვა, განსაზღვრულია ძირითადი სტრუქტურით – ზრუნვით. ზრუნვა არ გულისხმობს უპირველესად და მხოლოდ მეს იზოლირებულ მდგომარეობა-მიმართებას საკუთარ თავთან, საკუთარ თვითობასთან, ვინაიდან, თვითობა ონტოლოგიურად უკვე წინასწარ-ყოფნით უნდა დახასიათდეს და არის დახასიათებული. ამ განსაზღვრულობაში კი ყოველთვის დანარჩენი ორი სტრუქტურული მომენტიც არის მოცემული. ზრუნვაში ცალკე არ არის ექსისტენციალობა, რომელიც მონყვეტილი იქნება ფაქტიურობასა და დაცემულობიდან, არამედ ზრუნვა მოიცავს ყოფიერების ამ განსაზღვრულობებს ერთიანად.

მ. პაიდეგერის შეხედულებით ადამიანის ყოფიერება („არსებობა“) თავდაპირველადვე ზრუნვაა, რომელიც როგორც თავდაპირველი სტრუქტურულიმთლიანობა ექსისტენციალურ-აპრიორულად „არსებობის“ ყოველგვარ ქცევას, მიმართებას, საქმის მდგომარეობას „წინ“ უსწრებს და რომელიც ყოველ ამ ცალკე ყოფიერების სახეში ვლინდება. ზრუნვის ფენომენი არავითარ შემთხვევაში არ გამოსთქვამს აგრეთვე „პრაქტიკული“ ქცევა-

მიმართების უპირატესობას თეორიულ მოქმედებასთან შედარებით. ის ფაქტი, რომ მ. ჰაიდეგერი ადამიანის ყოფიერებას საბოლოოდ გაიგებს როგორც ზრუნვას, თვით მ. ჰაიდეგერისვე განცხადებით, არ ნიშნავს პრაქტიკის რაიმე პრიმატს თეორიულ მოქმედება-მიმართებასთან შედარებით: სახეზემყოფთა ჭვრეტი-თი განსაზღვრება ატარებს არა ნაკლებ ზრუნვის ხასიათს, ვიდრე მაგ., „პოლიტიკური აქცია“, რაიმე პრაქტიკულ-პოლიტიკური მოქმედება, ანდა დასვენება და თვითმყოფილებისადმი თავის მიცემა. „თეორია“ და „პრაქტიკა“, მ. ჰაიდეგერის აზრით, არიან იმ ყოფიერის ყოფიერების შესაძლებლობანი, რომლის ყოფიერებაც როგორც ზრუნვა უნდა განისაზღვროს. ეს ორივე შესაძლებლობანი დაფუძნებული არიან „არსებობის“ ყოფიერებაზე როგორც ზრუნვაზე.

ონტოლოგიურ-ექსისტენციალურად გაგებული ზრუნვის სტრუქტურა არ გულისხმობს ონტურად გაგებულ ყოფიერების ტენდენციებს, მცდარი იქნებოდა მაგალითად, იმის ცდა, რომ არსებითად დაუშლელი მთლიანობა ზრუნვის ფენომენისა განსაკუთრებულ აქტებზე ანდა მისწრაფებებზე დავიყვანოთ, ანდა მათი ერთმანეთთან შეერთებით მივიღოთ. სურვილის და მისწრაფებების სხვადასხვა შესაძლებელი სახეები ზრუნვის ფენომენს კი არ უდევს საფუძვლად და მას კი არ განსაზღვრავენ, არამედ პირიქით, ყველა ისინი, რამდენადაც კი „არსებობის“ ყოფიერებაში გამოვლენადი არიან, ეფუძნებიან ზრუნვას. ზრუნვა „ადრეა“ ვიდრე ყველა ეს სხვა ფენომენები. მ. ჰაიდეგერი ფუნდამენტური ონტოლოგიური გამოკვლევის ინტერესებისათვის, რომელიც მიზნად არ ისახავს „არსებობის“ არც თემატურად სრულ ონტოლოგიას და არც კონკრეტულ ანთროპოლოგიას, საკმარისად თვლის მხოლოდ იმაზე მითითებას, რომ სურვილი და მისწრაფებათა გარკვეული სახეები ექსისტენციალურად ზრუნვაში არიან დაფუძნებული.

მ. ჰაიდეგერის ამ მსჯელობის აზრი (მიზანი) ნათელია; მას სურს გააუქმოს გრძნობების, ვნებების (აფექტების) ის უპირატესი როლი, რასაც ფილოსოფიის და ფსიქოლოგიის ისტო-

რიაში ზოგიერთ მოაზროვნესთან ვხვდებით, რომლებთანაც ეს ფენომენები ხშირად გადამწყვეტ მნიშვნელობას იძენენ ადამიანის ცხოვრებისა და სამყაროს ასახსნელად. მ. ჰაიდეგერთან ყველა ისინი ეყრდნობიან ექსისტენციალურად გაგებულ ზრუნვის ფენომენს, როგორც უფრო ძირეულს.

„არსებობის“ ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური ანალიზი ცდილობს იმ ყოფიერისათვის, რომელიც ჩვენ თვითონ ვართ და რომელიც „ადამიანის“ სახელწოდებით არის ცნობილი, ფენომენოლოგიურად მოინახოს შესაბამისი ონტოლოგიური ფუნდამენტი. ასეთ ფენომენად აღმოჩნდა ზრუნვის სტრუქტურა. რომ „არსებობა“ ზრუნვაა მის ჩვენება შესაძლებელია, როგორც ექსისტენციალურ-ონტოლოგიურად, ასევე „არსებობის“ წინაონტოლოგიურ თვითგანმარტებიდან. თვითონ „არსებობაში“ მყოფი ყოფიერებისგაგება ყველა მეცნიერებებზე ადრე წინაონტოლოგიურად გამოთქვამს თავის შესახებ.

იმისათვის რომ „არსებობის“ მიერ თავის თავის, როგორც ზრუნვის, წინაონტოლოგიური თვითგანმარტება დავინახოთ, მ. ჰაიდეგერს მოჰყავს გავრცელებული მითი „ზრუნვის“ (Sorge, Cura) შესახებ:

ერთხელ როცა „ზრუნვა“ მდინარეზე მიფრინავდა, დაინახა მან თიხისებური მიწა. „ზრუნვამ“ აიღო ამ მიწის ნაწილი და დაიწყო მისი ფორმირება. როდესაც „ზრუნვა“ იმაზე ფიქრობდა, თუ რა შექმნა მან, მივიდა მასთან იუპიტერი. „ზრუნვამ“ სთხოვა იუპიტერს, რომ ფორმირებულ თიხისათვის სული ჩაედგა. იუპიტერმა ეს თხოვნა სიამოვნებით შეასრულა. შემდეგ „ზრუნვამ“ თავის მიერ შექმნილ სხეულს თავისი სახელის დარქმევა მოუნდომა, რასაც იუპიტერი არ დაეთანხმა – იუპიტერმა მოითხოვა მისი სახელი დარქმეოდა ამ სხეულს. ვიდრე „ზრუნვა“ და იუპიტერი სახელის შესახებ დაობდნენ, გამოცხადდა მიწაც, რომელმაც თავის მხრივ მოითხოვა შექმნილ ფორმას მისი სახელი დარქმეოდა, ვინაიდან იმ ფორმირებულ სხეულში მიწის ნაწილი ერია. მოკამათეები დიდხანს ვერ შეთანხმდნენ და ბოლოს მოიწვიეს მსაჯულად სატურნი. სატურნმა შემდეგი გადამწყვეტილება გამოიტანა:

„შენ, იუპიტერ, ვინაიდან სული ჩაუდგი ამ ქმნილებას, გეკუთვნის მისი სიკვდილის შემდეგ სული, შენ, მიწავ, ვინაიდან სხეული მიეცა მას, შეგიძლია მისი სიკვდილის შემდეგ იგი უკან დაიბრუნო. მაგრამ რადგან „ზრუნვამ“ ეს არსება პირველად შექმნა, ამიტომ, სანამ ეს არსება იცოცხლებს, მასზე „ზრუნვა“ უნდა ბატონობდეს, მას „ზრუნვა“ უნდა ფლობდეს. მაგრამ აგრეთვე რადგან სახელს შესახებ დავა წარმოიშვა, შეიძლება ამ არსებას „ჰომო“ ვუწოდოთ, ვინაიდან იგი დედამიწიდანაა შექმნილი. (43, 198).

მ. ჰაიდეგერი ამ წინაონტოლოგიურ საბუთს საყურადღებოდ მიიჩნევს იმიტომ, რომ აქ ადამიანური ცხოვრება როგორც ზრუნვა, როგორც „დროცხოვრება“ არის გაგებული და არა სხეულის და სულის კომპოზიციის წარმოშობა-მოსპობა. ამ არსების საწყისი ყოფიერება გაიგება როგორც ზრუნვა, სამყაროში ყოფნა, როგორც „დრო“.

ტერმინი „ზრუნვა“ მ. ჰაიდეგერის ფუნდამენტურ ონტოლოგიაში გულისხმობს ექსისტენციალურ-ონტოლოგიურ ძირითად ფენომენს, რომელიც „არსებობის“ ყოფიერებას გამოხატავს. ზრუნვის ფენომენი „არსებობის“ ძირითადი კონსტიტუციის – „სამყაროში ყოფნის“ – სტრუქტურულმთელის მთლიანობის ძიების გზაზე შეგვხვდა. მაგრამ უნდა ითქვას, რომ მ. ჰაიდეგერის აზრით, ზრუნვის სტრუქტურა მარტივი არ არის. ამავე დროს ზრუნვის სტრუქტურის ონტოლოგიურად ელემენტარული მთლიანობა არ შეიძლება ონტურ პირველელემენტზე დავიყვანოთ, ისევე როგორც ყოფიერება ყოფიერიდან არ შეიძლება აიხსნას (ამ საკითხთან დაკავშირებით მ. ჰაიდეგერი აკეთებს საინტერესო შენიშვნას, რომ გამოკვლევის ბოლოს გაირკვევა, რომ ყოფიერების იდეა საზოგადოდ ისევე არაა მარტივი, როგორც „არსებობის“ ყოფიერება, ე.ი, ბოლოს აღმოჩნდება, რომ არც ყოფიერების იდეა საზოგადოდ და არც „არსებობის“ ყოფიერება თავისი არსების მიხედვით მარტივნი არ არიან). ცხადია, რომ ზრუნვის როგორც წინასწარყოფიერება – უკვე ყოფიერებაში... – როგორც თან-ყოფიერება...-ის განმარტება გვეუბნება, რომ აგრეთვე ეს ფენომენი სტრუქტურულად დანაწევრებულია.

ამიტომ მ, ჰაიდუგერი კვლავ დასვამს ახალ კითხვებს: ის ფაქტი, რომ ზრუნვა სტრუქტურულად დანაწევრებულია, ხომ არ არის ფენომენალური მიმთითებელი იმაზე, რომ ონტოლოგიური საკითხი კიდევ გავაფართოოთ, რათა ვიპოვოთ ეს კიდევ უფრო თავდაპირველი ფენომენი, რომელიც ზრუნვის სტრუქტურულ მრავალფეროვნების ერთიანობას და მთლიანობას ონტოლოგიურად ატარებს? არის თუ არა ზრუნვის ფენომენით „არსებობის“ თავდაპირველი ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური კონსტიტუცია გახსნილი? ზრუნვის ფენომენში მყოფი სტრუქტურული მრავალფეროვნება იძლევა თუ არა ფაქტიური „არსებობის“ ყოფიერების უთავდაპირველეს მთლიანობას? საერთოდ, აქამდელმა გამოკვლევამ მიაღწია იმას, რომ „არსებობა“ როგორც მთელი მხედველობაში მიეღო?

პარი 6. ადამიანის ნამდვილი ყოფიერება

„არსებობის“ ყოფიერების ჰაიდეგერისეული ანალიზი იმ პუნქტიდან, რასაც ახლა მივაღებთ, თვისობრივად განსხვავებულია აქამდელ ექსისტენციალურ ანალიზთან შედარებით. აქედან იწყება „არსებობის“ ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური ანალიზის თავისებური სახე, რომელსაც უკვე აღარ შეიძლება ჰქონდეს წინასწარი, მოსამზადებელი ხასიათი.

რას მივალწიეთ, რა შევიძინეთ „არსებობის“ წინასწარი (მოსამზადებელი) ანალიზით და რა იყო საძიებელი, რა იყო გამოსაკვლევინ?

„არსებობის“ წინასწარი ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური ანალიზით ჩვენ შევიძინეთ იმ არსებულის (ყოფიერის) ძირითადი კონსტიტუცია, რომელიც ჩვენ თვითონ ვართ, და რომელიც ჩვეულებრივ, ადამიანის სახელწოდებით არის ცნობილი. ამ ყოფიერის, ე.ი. „არსებობის“ ძირითად კონსტიტუციად აღმოჩნდა „სამყაროში ყოფნა“, რომლის არსებითი სტრუქტურები, როგორც მთლიანი სტრუქტურის სტრუქტურული მომენტები, ამავე „არსებობის“ გახსნილობაში იყრიან თავს და ფუძნდებიან. ამ სტრუქტურმთელის მთლიანობა, როგორც ვიცით, გამომჟღავნდა როგორც ზრუნვა. ტერმინი ზრუნვა, მ. ჰაიდეგერის მიერ მიცემული სპეციფიკური მნიშვნელობით, გამოხატავს „არსებობის“ ყოფიერებას. სწორედ ზრუნვაში დევს „არსებობის“ ყოფიერება. „არსებობის“ ყოფიერები, როგორც ზრუნვის, ანალიზი სახელმძღვანელო ძაფად იღებდა იმას, რაც წინასწარ განსაზღვრული იყო როგორც „არსებობის“ არსება, ე. ი. ექსისტენცია. ნათქვამი იყო, რომ ექსისტენციის იდეა ფორმალური მიმართებულია სპეციფიკურ ყოფიერზე; იგი გვეუბნება, რომ „არსებობა“ როგორც გამგები ყოფნისშეძლება არის ისეთი ყოფიერი, რომლის ყოფიერებაში საქმე მისსავე ყოფიერებას ეხება. იგი ხასიათდება ყოველთვის ჩემობით და იგი ყოველთვის მე ვარ. შემდეგ, ზრუნვის ფენომენის ანალიზმა დაგვანახვა ექსისტენციის კავშირი ფაქტიურობასთან და „არსებობის“ დაცემულობასთან. ნაჩვენები

იყო აგრეთვე „არსებობის“ გახსნილობის სახეები, მანის საშუალო ყოველდღიურობის დახასიათება – ანალიზი, „არსებობის“ ძირითადი მდგომარეობა და სხვ.

საძიებელი და გამოსაკვლევ კი არის, როგორც ვიცით, ყოველგვარი ონტოლოგიის ძირითადი პრობლემა – „ყოფიერების“ საზრისის პრობლემა. საძიებელია პასუხი კითხვაზე – თუ რა არის „ყოფიერების“ აზრი, „ყოფიერების“ საზრისი და თუ როდის ვიღებთ ყოველგვარი ონტოლოგიისათვის ამ აუცილებელი საკითხის რადიკალური დამუშავებისათვის საჭირო პირობაშესაძლებლობას. იმ პორიზონტის გარკვევა, რომელიც ყოფიერების გაგებისათვისაა საჭირო, მოითხოვს აგრეთვე საერთოდ ყოფიერებისგაგების შესაძლებლობის გარკვევას. ხოლო ყოფიერებისგაგება, რომელიც „არსებობის“ ყოფიერების არსებითი მომენტია, საშუალებას იძლევა მხოლოდ მაშინ იქნას რადიკალურად განმარტებული, როცა თვითონ არსებული, რომლის ყოფიერებასაც იგი მიეკუთვნება, თავისთავად თავისი ყოფიერების მიხედვით თავდაპირველად, პირველადად ინტერპრეტირებულია.

„არსებობის“ აქამდე ანალიზს, ე.ი. წინასწარ, მოსამზადებელ ექსისტენციალურ ანალიზს, არ ჰქონია თავდაპირველადი ინტერპრეტაციის პრეტენზია, ვინაიდან იგი ყოველთვის მხედველობაში იღებდა „არსებობის“ არასაკუთარ (არანამდვილ) ყოფიერებას. ეს ყოფიერება განიხილებოდა როგორც არამთელი. ამიტომ, იმისათვის, რომ „არსებობის ყოფიერების ინტერპრეტაცია ძირითადი ონტოლოგიური საკითხის („ყოფიერების“ საზრისი) დამუშავებისათვის საჭირო თავდაპირველ ფუნდამენტად იქცეს, აუცილებელია „არსებობის“ ყოფიერების ექსისტენციალური ნათელყოფა თავის საკუთრივობასა და მთლიანობაში.

მაშასადამე, ახლა კვლევის ამოცანად დგას „არსებობის“ ყოფიერების როგორც მთლიანყოფიერების გარკვევა და რაც მთავარია, „არსებობის“ ყოფიერების მის შესაძლო საკუთრივობაში (ნამდვილობაში) გაშუქება, უნდა შესაბამისად გაირკვას თუ რას ნიშნავს „არსებობის“ ყოფიერების საკუთრივობა, ნამდვილობა და მისი მთლადყოფნისშეძლება (Ganzseinkommen).

1.მ. ჰაიდეგერის თვალსაზრისით, „არსებობის“ მთელი-ყოფიერების ანალიზი უშუალოდ დაკავშირებულია სიკვდილის (Tod) სრული ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური ცნების შემუშავებასთან და „არსებობის“ ყოფიერების როგორც „სიკვდილისაკენ ყოფიერების“ („Sein zum Tode“) გაგებასთან. სიკვდილის სრული ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური ცნების მოცემა და „არსებობის“ ყოფიერების როგორც „სიკვდილისაკენ ყოფიერების“ გაშუქება აგვიხსნის „არსებობის“ მთლიან ყოფიერებას და მოგვიმზადებს ნიადაგს „არსებობის“ ყოფიერების საკუთრივობის (ნამდვილობის) განმარტებისათვის.

უნდა ითქვას, რომ, საერთოდ, მ. ჰაიდეგერი თავის „ფუნდამენტურ ონტოლოგიაში“ ძალიან ხშირად ცდილობს მთელი რიგი მნიშვნელოვანი ცნებების ექსისტენციალურ დაფუძნებას და ზედმეტად მიიჩნევს მრავალი ცნების გავრცელებული აზრით გამოყენებას. მ. ჰაიდეგერის აზრით, „ფუნდამენტალურ ონტოლოგიას“ არ სჭირდება სხვა, სპეციალურ მეცნიერებებში უკვე დადგენილი ცნებები, ვინაიდან ამ ცნებათა თავდაპირველი ექსისტენციალური დაფუძნება სწორედ ფუნდამენტური ონტოლოგიის საქმეა. ასეთივე მდგომარეობა გვაქვს აგრეთვე სიკვდილის ექსისტენციალურ ცნებასთან დაკავშირებით: სიკვდილის ექსისტენციალური ინტერპრეტაცია წინ დევს სიკვდილის რაობის შესახებ დასმულ ყველა იმ საკითხთან შედარებით, რომელიც კი შეიძლება დაისვას ბიოლოგიაში, ფსიქოლოგიაში, ფიზიოლოგიაში, თეოდიცეასა თუ თეოლოგიაში და სხვ.

სიკვდილი არის მხოლოდ „არსებობისთვის“ დამახასიათებელი ექსისტენციალური ფენომენი, რომელიც მხოლოდ მისი შესაბამისი წმინდა ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური აზრით შეიძლება გამოითქვას.

უპირველეს ყოვლისა ყურადღება უნდა მიექცეს იმ გარემოებას, წერს მ. ჰაიდეგერი, რომ სიტყვა სიკვდილი ჩვეულებრივი, საყოველთაოდ გავრცელებული აზრით არ გავიგოთ, არამედ ამ ფენომენში სპეციფიკური, მხოლოდ „არსებობისათვის“ დამახასიათებელი განსაზღვრულობა აღმოვაჩინოთ. სიკვდილის ფენო-

მენი არ უნდა აირიოს საერთოდ ცოცხალ არსებათა სიცოცხლის დასასრულთან, მათი ცხოვრების დამთავრებასთან. „არსებობის“ ექსისტენციალურ-ონტოლოგიურ ანალიზში განხილული სიკვდილის ფენომენი გვიხასიათებს ადამიანის („არსებობის“) კვდომის სპეციფიკურობას და ერთადერთობას სხვა ნებისმიერ ცოცხალი არსების სიცოცხლის დამთავრებასთან შედარებით. სიკვდილი და კვდომა (Sterben) „არსებობის“ ყოფიერების თავისებურებიდან გამომდინარეობენ და ამ თავისებურების შემადგენელი ნაწილებია. ამიტომ გარკვეული აზრით შეიძლება ითქვას, რომ მხოლოდ ადამიანს („არსებობას“) შეუძლია მოკვდეს. ყველა სხვა ცოცხალი არსებანი კი არ კვდებიან (Sterben), არამედ თავდებიან, ბოლოვდებიან (Verenden).

სიკვდილი არ შეიძლება გავიგოთ როგორც „არსებობის“ ყოფიერების ბოლო, როგორც ადამიანის ყოფიერების მხოლოდ დასასრული. სიკვდილის ფენომენი ექსისტენციალურად გასაგები ფენომენია და არ შეიძლება აიხსნას შემხვედრ არსებულთა ყოფიერების სახიდან. საქმე ისე კი არ უნდა წარმოვიდგინოთ თითქოს ადამიანი იბადება, შემდეგ ცხოვრობს და ბოლოს თავის სიცოცხლის გზის დასასრულზე „შეხვდება“ მას სიკვდილი. სიკვდილი მხოლოდ ბოლოვადობის ფენომენი არ არის. იგი მხოლოდ მაშინ კი არ წარმოიშობა და „შეგვხვდება“ როცა ადამიანი თავისი ცხოვრების გზის დასასრულს მიაღწევს, არამედ სიკვდილის ფენომენი „არსებობის“ ყოფიერების სახის გამომხატველია, ამ ყოფიერების თავისებურებას შეადგენს. უფრო მეტიც, შეიძლება ითქვას, რომ სიკვდილი არის სახე, წესი იმ ყოფიერებისა, რომელიც გადაცემული და მიღებული აქვს „არსებობის“ მაშინვე, როცა კი იგი ამ ქვეყნად არსებობას იწყებს – „დაიბადა თუ არა ადამიანი, იგი უკვე საკმაოდ მოზრდილია სიკვდილისათვის“. (43, 245).

სიჯიუტის გამო შეიძლება ვამტკიცოთ, რომ სიცოცხლე არის მხოლოდ სიცოცხლე, ხოლო სიკვდილი სიცოცხლის სიკვდილი და მხოლოდ ეს, წერს მ. ჰაიდეგერი. მაგრამ სიცოცხლის ყოფიერება არის ამავე დროს სიკვდილი: თითოეული, ვინც სიცოცხლეს იწ-

ყებს, იწყებს ამით აგრეთვე უკვე კვდომას, იწყებს ამით უკვე სიკვდილისკენ სვლას, და ამავე დროს არის სიკვდილი სიცოცხლე. (49, 100).

„არსებობის“ ყოფიერებისადმი კუთვნილი სიკვდილის ფენომენი არ უნდა განვიხილოთ ამ ყოფიერების დასასრულის დროს წარმოშობილ რაიმე გარკვეულობად, რომელიც თითქოს ბოლოს დაუკავშირდება, დაემატება ადამიანის ცხოვრებას თუგინდ მისი მოსპობის მიზნით. „არსებობის“ ყოფიერების ექსისტენციალურად გაგებული ბოლო, დასასრული (Ende) ყოველთვის უკვე არის „არსებობის“ ყოფიერებაში დასასრულისაკენ“ (Sein zum Ende). ექსისტენციალურად გაგებული სიკვდილის ფენომენი გარკვეული აზრით განხორციელებულია „არსებობის“ „ყოფნაში სიკვდილსაკენ“. მ. ჰაიდეგერი თავისებური ტერმინოლოგიით გადმოგვცემს, რომ მთელს სამყაროში მხოლოდ ადამიანს აქვს გარკვეულობის სხვადასხვა ხარისხებით გახსნილი საკუთარი არსების მოკვდავი ბუნება, ხოლო საკუთარ ბოლოვადობის ეს გახსნილობა განმსაზღვრელ გავლენას ახდენს მისსავე ყოფიერებაზე. „არსებობის“ ყოფიერების ექსისტენციალური ხასიათი, რომელსაც თავისი ყოფიერებისგაგების აუცილებელი უნარი აქვს, ქმნის შესაძლებლობას საკუთარი ყოფიერების როგორც „სიკვდილისაკენ ყოფნის“ აუცილებელი გზის გამომჟღავნებისათვის, ადამიანის ყოფიერება თავიდანვე განსაზღვრულია სიკვდილით, იგი აუცილებლად სიკვდილისკენ მიმავალი გზაა და ამ გზაზე თავიდანვე დევს სიკვდილის ჩრდილი.

სიკვდილის ფენომენის სრული ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური გაგების შემუშავებისათვის ჩვენ უნდა გამოვიდეთ „არსებობის“ ძირითადი კონსტიტუციიდან, რომელიც „არსებობის“ ყოფიერებას გამოსთქვამს როგორც ზრუნვას. თუ როგორ არის შესაძლებელი „არსებობის“ მთლადყოფნა, თუ როგორ არის შესაძლებელი სიკვდილის ფენომენი როგორც „სიკვდილისაკენ ყოფნა“ უნდა ინტერპრეტირებული გახდეს „არსებობის“ ყოფიერების სახიდან. როდესაც ვამბობთ, რომ „არსებობის“ ყოფიერება ზრუნვაა, ე.ი. წინასწარ-უკვე-ყოფნა-(სამყაროში- როგორც

(შიდასამყაროულად შემხვედრ ყოფიერთან) თან-ყოფიერება, ამით გამოთქმულია „არსებობის“ ყოფიერების ფუნდამენტური ხასიათი: წინასწარ-ყოფნაში გამოთქმულია ექსისტენცი, უკვე-ყოფიერებაში... გამოთქმულია ფაქტიურობა, ხოლო თან-ყოფიერებაში... გამოთქმულია დაცემულობა. სიკვდილი როგორც „არსებობის“ ყოფიერების კუთვნილი ფენომენი, უნდა ნაჩვენები და განსაზღვრული იქნას სწორედ ამ ხასიათებიდან (ყოფიერების ამ სახეებიდან). სიკვდილის ფენომენში თავისებურად უნდა გამოჩნდეს ექსისტენცი, ფაქტიურობა, დაცემულობა.

სიკვდილი არის ის, რაც ჩვენ მომავალში უნდა გადაგვხდეს, რაც ჩვენს მომავალში მდგომია (მომავალში მომლოდინეა) და როგორც ასეთი, „არსებობის“ ყოფიერების „კიდევ-არას“ შეადგენს; მაგრამ „არსებობის“ ყოფიერების ეს სპეციფიკური სახე არ შეიძლება გაუიგივოთ ნებისმიერ თავზე გადასახდენს, რომელიც ჩვენ მომავალში გველის. მომავალში ჩვენ მრავალი რამ შეიძლება გველოდეს, მაგ., სადმე მოგზაურობა, მეგობართან შეხვედრა, რაიმე საინტერესო სანახაობა და სხვა, ისევე როგორც მაგ., მთვარის ავსებამდე მთვარეს, ხოლო რაიმე ხილს დამნიფებამდე თავისი სპეციფიკური „კიდევ-არა“ ახასიათებს მაგრამ სულ სხვა, ერთადერთი და შეუდარებელი „მომლოდინეა“ ჩვენთვის სიკვდილი, აქ საქმე გვაქვს ველასგან განსხვავებულ, ერთადერთ ღირსალსანიშნავს ფენომენთან.

სიკვდილი „არსებობის“ ყოფიერების „გარეთ“ არსებული ფენომენი არ არის. იგი სწორედ „არსებობის“ ყოფიერების შესაძლებლობაა. როგორც ზევით უკვე აღინიშნა, ადამიანის ცხოვრება ექსისტენციით განსაზღვრულობის გამო, ყოველთვის იმყოფება თავისი ყოფიერების შესაძლებლობებში. „არსებობა“ ყოველთვის თავისი შესაძლებლობებით არის განსაზღვრული, რის გამოც შეიძლება ვთქვათ, რომ „არსებობა“ არის თავისი თავის შენების და ქმნადობის ცოცხალი გეგმა, შეუწყვეტელი თვითპროექტირება, რომლებიც მომავლისკენ არის მიმართული და რომელსაც თავისუფლებაში აპროექტებს და ანხორციელებს. „არსებობა“ არსებითად თავისი შესაძლებლობებია, მაგრამ სიკვდილის ფენომენის

სახით ჩვენ განსაკუთრებულ შესაძლებლობასთან გვაქვს საქმე. სიკვდილი „არსებობისთვის“ არის უსაკუთრესი ყოფნისშეძლება, უსაკუთრესი ყოფიერების შესაძლებლობა.

რომ „არსებობისთვის“ სიკვდილი არის უსაკუთრესი შესაძლებლობა, ამას გვიდასტურებს „შენაცვლადობის“ ფენომენი. საერთოდ რომ ვთქვათ, „შენაცვლება“ არ არის უცხო „არსებობისათვის“, იგი არამცთუ შესაძლებელია, არამედ კონსტიტუტური მომენტიც კი არის ადამიანთა ერთად ყოფნის, რომლის დროსაც ერთ „არსებობას“ გარკვეულ საზღვრებში შეუძლია მეორე შეცვალოს და ამდენად სხვა „იყოს“. მაგრამ როცა საქმე ეხება სიკვდილის ფენომენს, აქ სხვა ვითარება გვაქვს. აქ გამორიცხულია ყოველგვარი შენაცვლება. სიკვდილი როგორც უსაკუთრესი შესაძლებლობა ყოველთვის არის ჩემ ყოფიერებასთან დაკავშირებული შესაძლებლობა. იგი ნიშნავს უსაკუთრეს ყოფნისშესაძლებლობას, რომელშიც საქმე საკუთარ და არა სხვის ყოფიერებას ეხება. კვდომაში მოსჩანს, რომ სიკვდილი ონტოლოგიურად ყოველთვის ჩემობით და ექსიტენციით არის კონსტიტუირებული. რასაკვირველია, შესაძლებელია, რომ ერთმა ადამიანმა თავი გასწიროს მეორესთვის „გარკვეული საქმის გამო“, მაგრამ ეს არ იქნება სიკვდილში შენაცვლება. ყველამ თვითონ უნდა შეასრულოს თავისი სიკვდილი, ვერავინ ვერ წაართმევს სხვას სიკვდილს. (43, 240).

სიკვდილი ეხება „არსებობას“ როგორც „სამყაროში ყოფნას“. სიკვდილის უსაკუთრესი შესაძლებლობა „არსებობის“, როგორც „სამყაროში ყოფნის“, შეუძლებლობის შესაძლებლობაა. სიკვდილი „არსებობის“ შესაძლებლობის სრული შეუძლებლობაა, რომლის გამორიცხვა ანდა გადასწრება არ შეიძლება. სიკვდილი გადაუსწრები (unulberholbare) შესაძლებლობაა.

სიკვდილი, როგორც „სამყაროში ყოფნის“ შეუძლებლობა არის უკანასკნელი, უკიდურესი (äuerste) შესაძლებლობა. მასთან ერთად „არსებობის“ ყოველგვარი კავშირი და მიმართება სხვა „არსებობასთან“, საერთოდ ნებისმიერ არსებულთან, ისპობა და ქრება. ამიტომ სიკვდილი როგორც „არსებობის“ ყოფიერების

შეუძლებლობის შესაძლებლობა არის უმიმართებო (unbezugliche) შესაძლებლობა (43, 250).

მხოლოდ ერთ რაიმეზე განიცდის უშუალოდ კრახს ყოველგვარი ძალადობა-მოქმედება. ეს არის სიკვდილი. სიკვდილი ამთავრებს ყოველგვარ დასასრულს, იგი შემოსაზღვრავს ყოველგვარ საზღვრებს. (49, 121).

სიკვდილის უსაკუთრესი, უმიმართებო, გადაუსწრები ხასიათი გვიდასტურებს იმ აზრს, რომ სიკვდილის ფენომენის სახით განსაკუთრებით აღსანიშნავ ფენომენთან გვაქვს საქმე. სიკვდილის ექსისტენციალური შესაძლებლობა ემყარება იმას, რომ „არსებობა“ მასში არსებითად გახსნილია. როცა „არსებობა“, როგორც სიკვდილის შესაძლებლობა, თავისთავს წინ უსწრებს, მაშინ არის იგი თავის საკუთარ, ნამდვილ ყოფნისშეძლებაზე სრულად მითითებული. სიკვდილი „არსებობის“ ცხოვრების მიმდინარეობას როგორც უკიდურესი ბოლო ნაწილი კი არა აქვს დამატებად, არამედ სიკვდილში „არსებობა“ თვით მიდის თავის თავთან. არყოფნის შესაძლებლობის მუქარის წინაშე რჩება თითოეული ადამიანი მარტო, თავის საფუძვლამდე განმარტოებული და იზოლირებული (67, 33).

სიკვდილის ფენომენში გახსნილია „არსებობა“ გარკვეული წესით, კერძოდ „წინასწარ“ სტრუქტურის მეშვეობით. ზრუნვის ეს სტრუქტურული მომენტი „სიკვდილისაკენ ყოფიერებაში“ იძენს თავის უთავდაპირველეს კონკრეტულობას.

ვიდრე „არსებობას“ აქვს ადგილი, ვიდრე „არსებობა“ ექსისტენცობს, ყოველთვის უკვე არის იგი სიკვდილის შესაძლებლობაში გადასროლილი. რომ „არსებობა“ ასეთ შესაძლებლობაში იმყოფება, ე.ი. რომ იგი უსაკუთრეს, უმიმართებო და გადაუსწრებ შესაძლებლობაშია და ფაქტიურობით ხასიათდება, ამის შესახებ „არსებობას“ პირველ რიგში და უფრო ხშირად არა აქვს გარკვეული ანდა თეორიული ცოდნა. სიკვდილში გადასროლილობა თავდაპირველად და მკვეთრად მულავნდება ძრწოლვის მდგომარეობაში. სიკვდილის წინაშე ძრწოლვა არის ძრწოლვა უსაკუთრეს, უმიმართებო და გადაუსწრებ ყოფნისშე-

ძლების შესაძლებლობის წინაშე. ის, რომ ძრწოლვის „რის გამო“ „სამყაროში ყოფნა“, ხოლო „რისთვის“ „არსებობის“ ყოფნისშეძლება, გვიჩვენებს იმას, რომ ძრწოლვა როგორც ძირითადი მდგომარეობა, არის გახსნილობის სახე, რომლითაც გამომჟღავნებულია „არსებობის“ გადასროლილი ყოფიერება სიკვდილისაკენ. „არსებობა“ ექსისტენციობს როგორც გადასროლილი ყოფიერება თავისი დასასრულისაკენ, თავის სიკვდილისაკენ. ამით ვიღებთ კვდომის ექსისტენციალური ცნების მნიშვნელობას როგორც უსაკუთრეს, უმიმართებო და გადაუსწრები ყოფნისშეძლებისადმი გადასროლილ ყოფიერებას. „ყოფიერება დასასრულისაკენ“ მიეკუთვნება არსებითად „არსებობის“ გადასროლილობას, რომელიც მდგომარეობაში (განწყობაში) ასე თუ ისე მჟღავნდება.

ფაქტიური ეკზისტენცობა არის არა მხოლოდ საერთოდ და ინდიფერენტულად „სამყაროში ყოფნის შეძლება“, არამედ იგი უკვე ყოველთვის ნაზრუნებ „სამყაროზე“ გამოჩენილი, ამ დაცემულ თან-ყოფიერებაში გვანიშნებს თავს არამშობლიურობიდან, მიუსაფრობიდან გაქცევა, ე.ი. გაქცევა სიკვდილისაკენ საკუთარი ყოფიერებიდან.

ექსისტენცი, ფაქტიურობა და დაცემულობა გვიხასიათებენ დასასრულისაკენ ყოფიერებას და ამდენად არიან სიკვდილის ექსისტენციალური გაგებისთვის კონსტიტუტური. კვდომა თავისი ონტოლოგიური შესაძლებლობის მიხედვით დაფუძნებულია ზრუნვაში.

ჩვენ ვიცით, რომ „არსებობა“ პირველ რიგში და უფრო ხშირად დაცემულობის ყოფიერების სახით არის მოცემული. იგი გამოდის როგორც საშუალო ყოველდღიურობის უპიროვნო სუბიექტი, უფრო სწორედ, საკუთრივობას მოკლებული მან-თვით-ის სახით და არა საკუთარი, ნამდვილი თვითი საზოგადოებაში მყოფი ადამიანი საკუთარ თვითობას მოკლებული უპიროვნო მანია, რომელიც საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ითქვიფება და დაქვეითებულია, დაცემულია, გაუცხოებულია, როგორ მოსჩანს მანისთვის სიკვდილის ფენომენი? როგორ მიმართებაშია იგი უსაკუთრეს, უმიმართებო და გადაუსწრებ ყოფიერების შესაძლებლობასთან?

როგორ ხსნის მანის ლაყბობაში მყოფი განწყობით-მდგომარეობითი გაგება „არსებობის“ ყოფნას სიკვდილისაკენ?”

საშუალო ყოველდღიურობის სუბიექტისათვის (მანი) არ არის გახსნილის იკვდილის ფენომენის ექსისტენციალური ბუნება. უპიროვნო, საშუალო სუბიექტი თავის ყოფიერების სხვადასხვა სახეების დროს, კერძოდ, დაცემულობაში, გაუცხოებაში, ცდუნებაში, მოჩვენებით თვითდამშვიდებაში, ლაყბობაში, საკუთარ თავიდან გაქცევაში, ჩავარდნაში და სხვა უძლურია ჩანვდეს სიკვდილის ონტოლოგიურ ბუნებას. საზოგადოებრივი ადამიანი „ცნობს“ სიკვდილს როგორც შემხვედრ მოვლენას, როგორც სიკვდილის შემთხვევას, რომელიც ყველას შეიძლება შეეხოს. მანმა იცის, რომ სიკვდილი ყველაზე გავრცელებული რამაა ამ ქვეყნად. ყოველ წუთს კედება ვინმე. როგორც უცნობები ასევე ნაცნობები შეიძლება გახდნენ სიკვდილის მსხვერპლი. სიკვდილი როგორც ცნობილი, შიდასამყაროული მიმდინარე პროცესი, მოვლენა, მანის მიერ გამოითქმება სიტყვით – „კვდებიან“.

სიკვდილი მანის მიერ გაიგება როგორც ისეთი რაღაც, რომელიც ერთხელ სადმე აუცილებლად უნდა შეგვხვდეს, მაგრამ რომელიც ჯერჯერობით ჩემთვის სახეზემყოფი არ არის და ამდენად ჯერჯერობით მუქარის და ზიანის მოყენების ხასიათი არა აქვს. როდესაც საზოგადოებაში გათქვეფილი უპიროვნო მანი (რომელიც ფაქტიურად არავინ არ არის) ამბობს „კვდებიან“, ამით იმასაც ამბობს, რომ სიკვდილი მას ჯერ კიდევ არ ეხება. კვდომის ასეთი გაგების დროს სიკვდილი, თუმცა ყველას ეხება მაგრამ საკუთრივ არავის. თუ ლაყბობის შესახებ შეიძლება ითქვას, რომ მას ორაზროვნება ახასიათებს, მაშინ ეს განსაკუთრებით სიკვდილის შესახებ ლაპარაკს ეხება. სიკვდილი, რომელიც არსებითად შეუცვლელად ჩემია, ირევა საჯაროდ მიმდინარე პროცესთან, რომელიც მანს ხვდება. ვინაიდან მანი სიკვდილის შესახებ მსჯელობაში სიკვდილს განიხილავს როგორც მუდმივად მიმდინარე „შემთხვევად“, ამიტომ მასში წარმოიშობა ცდუნება თავისი უსაკუთრესი „ყოფნა სიკვდილისაკენ“ თვითონვე დაფაროს. მასში წარმოიშობა მოჩვენებითი სიმშვიდე

და სიკვდილისადმი განურჩეველი, გულგრილი დამოკიდებულება. მანის ეს მოჩვენებითი თვითდამშვიდება და გულგრილობა ერთიანად იმსხვრევა იმ დროს, როდესაც უპიროვნო მანს რეალურად დაუფლებია სიკვდილი. მ. ჰაიდეგერი თავის მთავარ შრომაში მაგალითად, ასახელებს ლ. ტოლსტოის მოთხრობას „ივან ილიჩის სიკვდილი“, რომელშიც აღწერილი მოვლენა საუკეთესო ნიმუშად მიაჩნია იმისა, თუ როგორ ირყევა და იმსხვრევა მანის პოზიცია სიკვდილისადმი („კვდებიან“ – „man stirbt), როდესაც უშუალოდ დგება სიკვდილის ნუთები. (43, 254)⁷.

მიუხედავად იმისა, რომ „არსებობა“ საშუალო ყოველდღიურობაში დაცემულობის ყოფიერების სახეში იმყოფება, ე.ი. ხასიათდება ცდუნებით, თვითდამშვიდებით, გაუცხოებით და ამგვარად, სიკვდილისაგან დაცემულობაში გაქცევით, მისი ყოფიერება მაინც სიკვდილისაკენ ყოფიერებაა; „არსებობის“ ყოველდღიურობა სიკვდილისაგან დაცემულობის სახის მქონე გაქცევით ადასტურებს, რომ აგრეთვე თვით მანი ყოველთვის უკვე განსაზღვრულია როგორც „სიკვდილისაკენ ყოფნა“, თუგინდ მას ეს გარკვევით შეგნებული არც ჰქონდეს. „არსებობას“ საშუალო ყოველდღიურობაშიც საქმე აქვს აგრეთვე ყოველთვის თავის უსაკუთრესს, უმიმართებო და გადაუსწრებ ყოფენისშეძლებასთან, თუმცა შესაძლებელია ექსისტენციის ამ უკიდურესი შესაძლებლობის წინაამდგე „არსებობა“ მშვიდი და განურჩეველი გულგრილობის მოდუსით გამოდიოდეს.

მანი გამოთქმის დროს – „ყველა კვდება, აგრეთვე მეც, მაგრამ ჯერ კიდევ არა“, – ამჟღავნებს სიკვდილის ფენომენისადმი გარკვეულ ნაცნობობას; ამ დროს სიკვდილი გარკვეული აზრით მისთვის ცხადია, გასაგებია, მაგრამ ვინაიდან მისთვის სიკვდილი შინასამყაროული შემხვედრი მოვლენაა, შემთხვევაა, ამიტომ ეს ემპირიული გარკვეულობა გაურკვეველობას და განუსაზღვრელო-

7 საერთოდ, მ. ჰაიდეგერი აღნიშნავს სიკვდილის ფენომენის სწორი ინტერპრეტაციის საკითხში ვ. დილაიას, გ. ზიმელის და განსაკუთრებით კ. იასპერსის წვლილს. აქებს ამ უკანასკნელის შრომაში — „მსოფლმხედველობათა ფსიქოლოგია“ — გადმოცემულ „საზღვრის სიტუაციის“ ფენომენის ფუნდამენტურ მნიშვნელობას. (43, 249).

ბასაც შეიცავს. მანი ამ გამოთქმის დროს ჰფარავს იმ ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანს და უსაკუთრესს, რაც კი სიკვდილის შესახებ სიცხადეშია, კერძოდ იმას, რომ „არსებობისთვის“ სიკვდილი ყოველ წამს არის შესაძლებელი. სიკვდილის შესახებ საშუალო ყოველდღიურობის სიცხადეს თან ახლავს ის გაურკვეველობა, თუ კერძოდ როდის დადგება სიკვდილის წუთები. ამ დროს სიკვდილი თავისი როდის-ის მიხედვით განუსაზღვრელია.

ვინაიდან სიკვდილი ექსისტენციის შესაძლებლობის შეუძლებლობაა, ე.ი. სამყაროში უკვე აღარ არსებობაა, რომლითაც „სიკვდილისაკენ ყოფნა“ გაიგება როგორც არარას წინაშე დგომად, ხოლო ამ არარას უმთავრესად ძრწოლვა გვიმჟღავნებს, ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ „ყოფნა სიკვდილისაკენ“ არის არსებითად ძრწოლვა.

ზემოთ მოყვანილი მოკლე განმარტებების საფუძველზე შეიძლება სიკვდილის სრული ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური ცნება შემდეგი განსაზღვრებით შემოვსაზღვროთ: სიკვდილი როგორც „არსებობის“ დასასრული არის „არსებობის“ უსაკუთრესი, უმიმართებო, ცხადი (ნაცნობი) და როგორც ასეთი განუსაზღვრელი, გადაუსწრები შესაძლებლობა. სიკვდილი, როგორც „არსებობის“ ბოლო, დასასრული (უკვე) არის „არსებობის“ ყოფიერებაში დასასრულისაკენ“. (43, 259).

მ. ჰაიდეგერის „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ ერთ-ერთი ინტერპრეტატორი J. Damske აფიქსირებს რა იმ ძირითად პუნქტებს, რომლითაც მ. ჰაიდეგერის მოძღვრება სიკვდილის შესახებ ტრადიციული გაგებისაგან განსხვავდება, ბოლოს შემდეგნაირად გადმოგვცემს მ. ჰაიდეგერის აზრს სიკვდილის ფენომენის შესახებ: ექსისტენციალური აზრით სიკვდილი არის „არსებობის“ გადასროლილი ყოფიერება თავის უსაკუთრეს, უმიმართებო, გადაუსწრებ, ცხად (ცნობილ, ნაცნობ) და თავისი „როდისის“ მიხედვით მაინც განუსაზღვრელ ყოფიერების შესაძლებლობისაკენ, რომელიც პირველ რიგში და უფრო ხშირად „გაქცევის“ ნესითაა. (72, 36).

სიკვდილის ფენომენის და „სიკვდილისკენ ყოფნის“ ექსისტ-

ტენციალური სტრუქტურის შემოსაზღვრა ემსახურება „არსებობის“ ყოფიერების იმ სახის დამუშავებას, რომელშიც მას, როგორც „არსებობას“ (Dasein), მთლიანად ყოფნა შეუძლია. ამ „მთლადყოფნის“ პრობლემამ კი თავისი კანონიერების დასაბუთებლად მოითხოვა „არსებობის“ ძირითადი კონსტიტუციის (ზრუნვის) სიკვდილთან როგორც უკიდურეს შესაძლებლობასთან „კავშირი“.

„სიკვდილისაკენ ყოფნა“ დაფუძნებულია ყოველთვის ზრუნვაში. როგორც გადასროლილი „სამყაროში ყოფნა“, „არსებობა“ გადასროლილია ყოველთვის სიკვდილის უსაკუთრეს, უმიმართებო, გადაუსწრებ, ცნობილ მაგრამ როგორც ასეთ განუსაზღვრელ შესაძლებლობაში. ნათქვამი იყო, რომ „არსებობა“ პირველ რიგში და უფრო ხშირად საშუალო ყოველდღიურობის, დაცემულობის ყოფიერების სახეში გვხვდება, რომელიც მისი ყოფიერების არასაკუთარი, არანამდვილი სახეა და რომელსაც თავისი ამ არანამდვილი ყოფიერების გამომჟღავნების შესაბამისი წესები ახასიათებს („სიკვდილისაკენ ყოფნა“, რომელიც „არსებობის“ ყოფიერებას შეადგენს აგრეთვე დაცემულობის დროსაც, სხვანაირად მოსჩანს საშუალო ყოველდღიურობის სუბიექტისათვის, მანისათვის). ბუნებრივად შეიძლება დაისვას კითხვა: შეუძლია თუ არა „არსებობას“ თავისი უსაკუთრესი, უმიმართებო და გადაუსწრებები, ნაცნობი (ცნობილი) და როგორც ასეთი განუსაზღვრელი შესაძლებლობა აგრეთვე საკუთრივ გაიგოს, ე.ი. თავისი თავითონ თავის დასასრულისაკენ საკუთარ ყოფიერებაში ჩააყენოს? ჩვენ მართალია, სიკვდილის ფენომენის ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური ცნება უკვე გამოვთქვით, მაგრამ ვიდრე ახლა დასმული კითხვა არ გაირკვევა, მანამ საკუთარი თვითყოფნისშეძლების ექსისტენციალური ინტერპრეტაცია ნაკლოვანი რჩება.

2. საკუთარი „სიკვდილისაკენ ყოფიერება“ ნიშნავს „არსებობის“ ექსისტენციურ შესაძლებლობას, ხოლო ეს ონტური ყოფნისშეძლება თავისმხივ ონტოლოგიურად უნდა იყოს შესაძლებელი. რა არის ამ შესაძლებლობის ექსისტენციალური პირობა?

თუ „არსებობას“ თავისი ყოფიერების არანამდვილი სახიდან თავის ყოფიერების ნამდვილ, საკუთარ სახემდე მისვლა შეუძლია, მაშინ არსებობს თუ არა თვითონ „არსებობაში“ მისი საკუთარი ყოფიერების შეძლების დამადასტურებელი საბუთი? ზემოთ დასმულ კითხვას – კითხვას იმის შესახებ თუ „არსებობას“ „სიკვდილისაკენ ყოფიერების“ საკუთრივი გაგება შეუძლია – უნდა დავამატოთ ახლა მეორე კითხვა, რომელიც მასთან უშუალო კავშირშია: რა არის „არსებობაში“ ისეთი არსებობისეული რაიმე, რომელიც მის საკუთარ ყოფნის შეძლებას ადასტურებს?

მ. ჰაიდეგერის აზრით, „არსებობას“ შესწევს ძალა არანამდვილი ყოფიერების სახიდან (მანში დაცემულობიდან) საკუთარ, ნამდვილ ყოფიერების სახემდე ამაღლდეს და ამისათვის საჭირო არსებობისეულ დასტურად, დამმონმებლად მიიჩნევს მას, რაც „არსებობის“ ყოველდღიურ თვითგანმარტებაში როგორც სინდისის ხმა არის ცნობილი.

რადგან მ. ჰაიდეგერი სინდისის ფენომენს ასეთ მნიშვნელოვან ფუნქციას აძლევს, ამდენად აუცილებელი ხდება მისი ექსისტენციალური „ცნების“ შემუშავება, მისი ექსისტენციალური შინაარსის გაგება.

საშუალო ყოველდღიურობის სუბიექტი, თვითობა (Selbsheit) განმარტებული იყო როგორც „არსებობის“ ყოფნის, ექსისტენციობის ერთი წესი და არა როგორც რაიმე სახეზემყოფი. ეს „ვინ“ უფრო ხშირად ვარ არა მე თვითონ, არამედ იგი არის მან-თვითი. ამ არასაკუთარი ყოფნის ექსისტენციური მოდიფიკაციაა საკუთარი თვითყოფნა, რომელიც ექსისტენციალურად უნდა შემოისაზღვროს.

მ. ჰაიდეგერი „არსებობის“ მანში დაკარგულობას ყოფიერების ერთადერთ სახედ არ მიიჩნევს; პირიქით, იგი მოითხოვს მანის დაცემულობიდან „არსებობის“ უკან, თავისთავთან დაბრუნებას, რათა ამით განხორციელდეს „არსებობის“ ნამდვილი, საკუთარი ყოფიერების სახე. ვინაიდან საშუალო ყოველდღიურობაში მანი პირველ რიგში და უფრო ხშირად დაცემულობაში, დაკარგულობაში იმყოფება, ამიტომ ადამიანმა („არსებობამ“)

უნდა იპოვოს, უნდა მონახოს თავისი თავი. ადამიანმა უნდა გაიგოს თუ ვინ არის იგი ნამდვილად და ამის საფუძველზე განახორციელოს თავისი ნამდვილი, საკუთარი ყოფიერება. მან-თვითობიდან თავისთავთან უკან დაბრუნება, ე.ი. საკუთარი თვით-ყოფნის ექსისტენციური მოდიფიკაცია მ. ჰაიდეგერს ესმის როგორც არჩევისადმი მიდევნება, როგორც „არჩევის არჩევა“ (Wahlen der Wahl⁸), ეს არის გადანყვეტილების მიღება და საკუთარი თავის არჩევა. არჩევის არჩევაში „არსებობა“ შესაძლებელს ხდის უპირველეს ყოვლის თავის საკუთარ ყოფნისშეძლებას. მ. ჰაიდეგერი მან-თვითობიდან საკუთარ თვითობისაკენ დაბრუნების შესახებ მოძღვრებით კიდევ ერთხელ ნათლად გვიჩვენებს თავის აზრობრივ ნათესაობას ს. კირკეგორის ეთიკურ მოძღვრებასთან (გავიხსენოთ ს. კირკეგორის მოთხოვნა ესთეტიკური საფეხურის დაძლევის შესახებ, რომელიც მისი მთავარი შრომის – „ან-ან“ – ერთ-ერთი ძირითადი მოთხოვნაა). მ. ჰაიდეგერი და ს. კირკეგორი ამ საკითხზე მსჯელობის დროს ტერმინოლოგიურადაც კი გვანან ერთმანეთს. მ. ჰაიდეგერი, ს. კირკეგორის მსგავსად, ადამიანის მიერ თავის დაკარგულობიდან სკუთარ-თვითობამდე მისვლას „არჩევის არჩევას“ უწოდებს⁸.

მაშასადამე „არსებობამ“ უნდა დასძლიოს მანში დაკარგულობა, დაცემულობა და უნდა მივიდეს საკუთარ, ნამდვილ ყოფიერებამდე, ე.ი. „არსებობამ“ უნდა აირჩიოს საკუთარი თავი. მან უნდა მოახდინოს „არჩევის არჩევა“, რისთვისაც საჭირო არსებობისეული დასტური უკვე არსებობს თვით მისსავე ყოფიერებაში – ეს არის სინდისის ფენომენი.

მ. ჰაიდეგერი სინდისის ფენომენს გაიგებს როგორც თავდაპირველ ფენომენს, რომლის ექსისტენციალური გამოკვლევა ფუნდამენტალურ-ონტოლოგიური განზრახვით ხდება. იგი ცდილობს მოგვცეს სინდისის ფენომენის ექსისტენციალური ფუნდამენტი და სტრუქტურა და ეს არსებობისეული ფენომენი „არსებობის“ აქამდე შეძენილ ყოფიერების კონსტიტუციის ფონზე

8 თუმცა ისიც უნდა ითქვას, რომ მ. ჰაიდეგერის და ს. კირკეგორის ამ პუნქტშიც კი სრულ იგივეობაზე მსჯელობა არასიზუსტის შემცველი იქნებოდა, ვინაიდან ამ ორი მოაზროვნის მოძღვრების მთლიანი სტრუქტურა სხვადასხვანაირია.

განსაზღვროს.

სინდისის ფენომენი არ არის სახეზე მყოფი ფაქტი, პროცესი, არამედ იგი მხოლოდ „არსებობის“ ყოფიერების სახეში იმყოფება. იგი მხოლოდ ექსისტენციისთვის არის დამახასიათებელი. ამიტომ მისი ონტოლოგიური ანალიზი წინ უნდა უსწრებდეს სინდისის ცდისეულ-გამოცდილებით შესწავლას და კლასიფიკაციას. მ. ჰაიდეგერი ემიჯნება სინდისის ფენომენის ფსიქოლოგიურ დესკრიპციას, მის ბიოლოგიურ განმარტებას, მის თეოლოგიურ გაგებას და გადაწყვეტას, როცა სინდისის ინტერპრეტაციას ცდილობენ ღმერთის არსებობის დამამტკიცებელ საბუთად და სხვა. მ. ჰაიდეგერის შეხედულებით, სინდისის მცდარ გაგებასთან გვაქვს საქმე მაშინ, როცა სინდისი სურთ შეისწავლონ სულის უნარზე, გონებაზე, ნებისყოფაზე ანდა გრძნობაზე ორიენტაციით, ანდა როდესაც ამ განსაზღვრულობების კომბინაციას მიიჩნევენ სინდისის საფუძვლად. აკრიტიკებს რა წარსულ მემკვიდრეობას, მ. ჰაიდეგერი საყურადღებოდ მიიჩნევს სინდისის ფენომენის საქმეში კანტის, ჰეგელის, შოპენჰაუერის, ნიცშეს, მ. შელერის და სხვათა წვლილს.

სინდისის ფენომენის ექსისტენციალურმა ანალიზმა უნდა გვიჩვენოს თუ იგი რამდენად გვიდასტურებს „არსებობის“ საკუთარ ყოფნისშეძლებას.

სინდისის ფენომენის ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური ფუნდამენტის ანალიზის გამოსავალ წერტილად მ. ჰაიდეგერი იმ გარემოებას იღებს, რომ სინდისი ყოველთვის რაღაცნაირი ფორმით რაიმეს გაგებას იძლევა: სინდისი გვაგებინებს, გვიმჟღავნებს, გვატყობინებს რაიმეს, ამიტომ შეიძლება ვთქვათ, რომ სინდისი მიეკუთვნება იმ ექსისტენციალურ ფენომენთა წრეს, რომლებიც Da-ს ყოფიერებას როგორც „არსებობის“ გახსნილობას აკონსტიტუირებენ. არსებობის გახსნილობის ეს უზოგადესი სტრუქტურები ადრე უკვე იყო ერთმანეთისაგან გამოყოფილი. მდგომარეობის, გაგების, მეტყველების, დაცემულობის სახით მოცემული გახსნილობა ადრე ერთმანეთისაგან გამოცალკევებული და დახასიათებული იყო. სინდისი ამ გახსნილობასთან ფენომ-

ენოლოგიურ კავშირშია. რომლითაც „არსებობის“ გახსნილობის ანალიზი მხოლოდ გაგრძელებული ხდება, არამედ საქმე ეხება „არსებობის“ გახსნილობის თავდაპირველ ჩანვდომას „არსებობის“ საკუთარ ყოფიერებასთან მიმართების თვალსაზრისით.

სინდისის ფენომენს, რომელსაც „არსებობა“ თავის ყოფიერებაში ატარებს, აქვს ძახილის (Ruf) ხასიათი, მაგრამ იგი ძახილთან არ უნდა გავაიგივოთ. სინდისის ფენომენი ძახილთან კი არ უნდა იქნეს შედარებული და გაიგივებული, არამედ როგორც მეტყველება „არსებობის“ კონსტიტუტურ გახსნილობიდან უნდა გავიგოთ. ჩვენ მხედველობიდან არ უნდა გამოგვრჩეს ის, რომ სინდისისათვის როგორც მეტყველებისათვის და ამით აგრეთვე ძახილისათვის ბგერითი ხმოვანება არ არის არსებითი. ყოველგვარ გამოთქმას და ძახილს წინ უსწრებს მეტყველება. სინდისის ძახილში იგულისხმება უპირველეს ყოვლისა არა ბგერითი ხმა, არამედ ის, რომ სინდისის ხმა ყოველთვის რაიმეს გაგებას იძლევა. ძახილი, კერძოდ სინდისის ძახილი, არ საჭიროებს ბგერით ყვირილს, არამედ იგი მეტყველებს (ყვირის, იძახის) ყოველთვის სიჩუმის მოდუსში. არსებობისტული ფენომენი-სინდისის ძახილი არის სიჩუმის მოდუსში მყოფი „ძახილი“.

სინდისის ხმა არის არა მხოლოდ ამგვარად გაგებული ძახილი, არამედ იგი არის აგრეთვე მოხმობის (Anruf) ხასიათის, რომლითაც იგი რაღაცას მოგვინოდეbs (Aufruf). „არსებობაში“ მყოფი სინდისის ხმა იძახის, მოუხმობს და მოუწოდებს.

რა ან ვინ არის ის, ვინც სინდისის ხმაში იძახის, რას ან ვის მოუხმობს სინდისის ძახილი (ხმა) და რას მოუწოდებს იგი? – კითხულობს მ. ჰაიდეგერი სინდისის ფენომენის ექსისტენციალური ანალიზის დროს.

სინდისის ფენომენთან დაკავშირებით ერთი შეხედვით საკვირველი ვითარება იქმნება: სინდისის ხმა თითქოს ჩვენი მონანილეობის გარეშე მოქმედებს; ჩვენ კი არ ვბატონობთ სინდისის ხმაზე, ჩვენ კი არ ვმართავთ მისი მოქმედების მიმართულებას, არამედ ისეთი შთაბეჭდილება იქმნება თითქოს ვიღაც სხვა („Es“ nur) ჩვენი მოლოდინის და სურვილის გარეშე და სანინაალმდე-

გოდ მოქმედებს. ეს ერთის მხრივ, მაგრამ, მეორეს მხრივ, სრულიად აშკარაა, უეჭველია, რომ ძახილის ხმა, არა სხვა რომელიმე ჩემთან ერთად სამყაროში არსებულთაგან მოდის, არამედ თვითონ ჩემგან. სრულიად უეჭვოა, რომ სინდისის ხმის წყარო მე თვითონ ვარ. მაშასადამე, სინდისის ფენომენში ერთი შეხედვით უცნაურ ვითარებასთან გვაქვს საქმე: სინდისის ძახილი მომდინარეობს ჩემგან და მაინც ჩემს ზევით იმყოფება. სინდისის ფენომენში ეს ფენომენალური ნაპოვნი არასწორად არ უნდა იქნეს ახსნილი და ინტერპრეტირებული. ის ვითარება, რომ სინდისის ხმა ჩემგან მოდის და მაინც ჩემზე ბატონობს, ჩემს ნება-სურვილს არ ემორჩილება, ე.ი. ჩემს ზევით მდებარეობს, შეიძლება ყალბი ახსნა-განმარტების წყაროდ აღმოჩნდეს. მაგალითად, შესაძლებელია ისეთი ინტერპრეტაცია, როცა სინდისის ხმას როგორც „არსებობისათვის“ უცხო და მასში გარედან ჩადებულ ძალად გაიგებენ. სინდისის ხმის წყაროს ძიებამ ბოლოს შეიძლება მის მფლობელამდე – ღმერთამდე მიგვიყვანოს. ასეთ შემთხვევაში მხედველობიდან იქნება გაშვებული ამ ფენომენალური ნაპოვნის სპეციფიკა და ძალაში იქნება ონტოლოგიურად დოგმატური თეზისი: ის, რაც არის, ე.ი. ისე ფაქტიურია როგორც ძახილი, უნდა სახეზე იყოს ამავე დროს, ხოლო ის, რაც სახეზე არსებული არ არის, საერთოდ არაფერია.

სინდისის ხმის ეს თავისებურება, ე.ი. რომ იგი ჩემს ზევით ჩემში მიმდინარეობს (რომ „ის“ იძახის), არ გვაძლევს საფუძველს იმისათვის, რომ დამძახებელი (Rufer) არარსებობისეულ ყოფიერში ვეძებოთ. პირიქით, სწორედ „არსებობის“ ექსისტენციალური კონსტიტუცია გვაძლევს ერთადერთ სახელმძღვანელო ძაფს იმის ყოფიერების სახის ინტერპრეტაციისათვის, ვინც სინდისის ძახილის ხმაში იძახის.

თუკი სამყაროში მყოფ არარსებობისეულ საგნებსა და ცოცხალ არსებებში დავიწყებთ დამძახებლის ძიებას, მაშინ იგი მართლაც „არავინ“ აღმოჩნდება. ამ „არავინ“-ის ყოფიერების სახეს ეწინააღმდეგება ის, რომ იგი განხილვის, მსჯელობის საგანი გახდება, სინდისის ხმაში მყოფი დამძახებლის ეს განუსაზღვრელობა

არის პოზიტიური ფენომენალური ნიშანი. იგი ამჟღავნებს იმას, რომ დამძახებელი გამოვლინდება სწორედ მხოლოდ სინდისის ძახილის მოწოდებაში და რომ მხოლოდ ამ სახით არსებობს.

იმის ძიება და გამოკვლევა, ვინც სინდისის ძახილში მოგვიხმობს, ხომ არ არის უნაყოფო ცდა, თუკი იგი განხილვის საგანი არ შეიძლება გახდეს? ფაქტიური სინდისის ძახილის ექსისტენციური მოსმენისთვის მართლაც ზედმეტია, ხოლო ძახილის ფაქტიურობის და მოსმენის ექსისტენციალობის ექსისტენციალური ანალიზისათვის არა, პასუხობს მ. ჰაიდეგერი.

სინდისის ხმაში ის, ვინც იძახის, თავისი „ვინ“-ის მიხედვით „სამყაროებრივად“ არაფრით განსაზღვრებადი არ არის, არამედ იგი თვითონ „არსებობაა“ თავის მიუსაფრობაში, უსახლკარობაში; იგი არის თავდაპირველად გადაგდებული (გადასაროლილი) „სამყაროში ყოფნა“ როგორც არა-სახლში, როგორც შიშველი „რომ“ სამყაროს არარაში. ის, ვინც იძახის და ის, ვისაც ეძახიან სინდისის ხმაში, არის თვითონ „არსებობა“. სინდისში „არსებობა“ ეძახის თავის თავს. (43, 275).

სინდისის და მისი ძახილის გაგებისათვის საჭიროა გავიხსენოთ, რომ „არსებობა“ ჰაერში გამოკიდებული თვითპროექტი, თვითგეგმა კი არ არის, არამედ იგი განსაზღვრულია თავისი გადასროლილობით; იგი არის ექსისტენცი, რომელსაც გადაცემული აქვს თავისი ყოფიერება და რომელიც ამ ყოფიერებასთან მუდმივ მიმართებაშია, არის რა მისი პასუხისმგებელი. „არსებობას“ ფაქტიურობა გააჩნია, რომელიც სახეზე მყოფთა ფაქტიურობიდან არსებითად განსხვავდება; „არსებობა“ რომ ფაქტიურადაა, ეს „არსებობაში“ გამომჟღავნებულია, გახსნილია, მაგრამ თუ იგი რატომ არის, ეს მის ყოფიერებაში დაფარული რჩება. ჩვენ ადრე აღვნიშნეთ, რომ გადასროლილობა მიეკუთვნება „არსებობის“ „Da-ს“ გახსნილობას და იგი უმთავრესად განწყობაში მჟღავნდება. მართალია, ყოფიერების გარკვეულ სახეში განწყობა ჰფარავს გადასროლილობას, რითაც გაქცეულობაში აღმოჩენილი „არსებობა“ მიუსაფრობიდან, უსახლკარობიდან გარბის, მაგრამ ეს მიუსაფრობა (უსახლკარობა) საკუთრივ მჟღავნდება ძრწოლის

ძირითად მდგომარეობაში, და როგორც გადასროლილი „არსებობის“ ელემენტარული გახსნილობა, აყენებს „სამყაროში ყოფნას“ სამყაროს არარას, სამყაროს არარაობის წინაშე. საკუთარი თავის შეძრწუნებით ძრწოლვაში მყოფი „არსებობა“ იღებს საკუთარი ყოფნის შეძლებას, სწორედ ასეთ ყოფიერების სახეში მყოფი „არსებობაა“ ის, ვინც სინდისის ხმაში იძახის.

ის, ვინც სინდისის ხმაში იძახის, არის ყოველდღიური მან-თვითისთვის უცხო და არაინტიმური. მან-თვითისთვის სინდისის ძახილის სუბიექტი უცხოა და მართლაც, წერს მ. ჰაიდეგერი, რას შეუძლია მზრუნველობაში მოცემულ მრავალფეროვან „სამყაროში“ დაკარგულ მანისთვის უფრო უცხო იყოს ვიდრე მიუსაფრობაში (უსახლკარობაში) თავის თავთან განმარტოებული, არარაობაში გადასროლილი თვითი. ძახილის ხმა ისმის და მაინც არ იძლევა იგი მზრუნველობაში მყოფ ცნობისმოყვარე ყურისათვის რაიმე ისეთ სალაპარაკოს, რაც საჯაროდ შეიძლება განვიხილოთ. და რა შეუძლია „არსებობას“ თავისი ამ „საიდან“ და „საით“-ის არცოდნაში მოცემული გადასროლილი ყოფიერების შესახებ მოგვახსენოს? როგორ უნდა მოგვიწოდოს მან სხვა რაიმე, თუ არა საკუთარი ყოფნის შეძლება, რომელთანაც აქვს მხოლოდ საქმე?

მიუსაფრობა, რომელიც ძრწოლვაში მჟღავნდება და რომელიც „სამყაროში ყოფნას“ სამყაროს არარაობის წინაშე აყენებს თუმცა ყოველდღიურობაში დაფარული, მაგრამ მაინც „სამყაროში ყოფნის“ ძირითადი სახეა. ამ ყოფიერების საფუძველზე იძახის თვითონ „არსებობა“ როგორც სინდისი. ძრწოლვით განსაზღვრული განწყობილი ძახილი შესაძლებლობას აძლევს „არსებობას“ საკუთარი ყოფნის შეძლების პროექტისას. ექსისტენციალურად გაგებული სინდისის ძახილი ნიშნავს: მიუსაფრობა დასდევს „არსებობას“ და ემუქრება მის თვითდავინყებულ დაკარგულობას (მანში დაკარგულობას).

ძახილი, რომლითაც სინდისი დახასიათდა, არის მან-თვითის მოხმობა თავის თვითობაში; როგორც ეს მოხმობა იგი არის თვითის მოწოდება თავისი თვითყოფნის შეძლებისაკენ და ამით „არ-

სებობის“ წინასწარ დახილი თავისი შესაძლებლობის შესახებ.

დებულება იმის შესახებ, რომ „არსებობა“ არის ის, ვინც სინდისის ხმაში იძახის და აგრეთვე ის, ვისაც ეძახიან, ჰპარგავს ფორმალურ სიცარიელეს და თავისთავადგასაგებობას, მაშინ როდესაც სინდისის ფენომენი დაუკავშირდება მას, რასთანაც იგი აუცილებლობით არის დაკავშირებული: სინდისი ამჟღავნებს თავის თავს როგორც ზრუნვის დახილს. ეს კი ნიშნავს: სინდისის დახილში დამძახებელი არის „არსებობა“, თვითძრწოლვით გადასროლილობაში მყოფი (უკვე-ყოფიერება-ში...) თავის ყოფნისშეძლებისათვის. ის, ვისაც ეძახიან (მოსახმობი) არის სწორედ ეს „არსებობა“, მოწოდებული თავის უსაკუთრეს ყოფნისშეძლები-საკენ (წინასწარ...) და მოწოდებულია „არსებობა“ მოხმობის მეშვეობით, მანში დაცემულობიდან (უკვე-ყოფიერება-ნაზრუნებ სამყაროსთან). სინდისის დახილს, ე.ი. თვითონ მას, თავისი ონტოლოგიური შესაძლებლობა მასში აქვს, რომ „არსებობა“ თავისი ყოფიერების საფუძველში ზრუნვაა. (43, 278).

ზრუნვა, როგორც „არსებობის“ ყოფიერება, გასაგებს ხდის სინდისის ფენომენს როგორც ზრუნვის დახილს. ამიტომ, აღარ ხდება საჭირო სინდისის ფენომენის ახსნისას არარასებობი-სეულ ძალებთან ეპოვოთ თავშესაფარი, რომლებთანაც მისვლა სინდისის დახილის ბუნებას ისე მცირედ გვიხსნის, რომ საერთოდ კიდევაც აუქმებს მას. ასე შეიძლება ავიცილოთ თავიდან ის შეცდომა, როდესაც სინდისის ხმას გაიგებენ როგორც „საყოველ-თაო-აუცილებელს“, რომელიც არასუბიექტურად გველაპარაკება (მ. ჰაიდეგერს მხედველობაში აქვს აგრეთვე კანტის კატეგორიული იმპერატივი). მ. ჰაიდეგერი „საზოგადოებრივ სინდისს“ ცნობს როგორც მანის ხმას, რომლამდე მისვლაც „არსებობას“ იმიტომ შეუძლია, რომ სინდისი თავისი არსებით და საფუძვლით ყოველთვის ჩემია. და ეს არა მხოლოდ იმ აზრით, რომ სინდისის ხმაში საკუთარი ყოფნისშეძლება არის მოხმობილი, არამედ იმიტომაც, რომ დახილი იმ ყოფიერიდან მომდინარეობს, რომელიც ყოველთვის მე თვითონ ვარ.

სინდისის ხმაში დამძახებლის ამგვარი ინტერპრეტაციით,

რაც ძახილის წმინდა ფენომენოლოგიურ ხასიათს მისდევს (ეყრდნობა), არ ხდება შემცირებული სინდისის ძალა და იგი არ იქცევა წმინდა სუბიექტურად, არამედ სწორედ ამგვარად გაგებულ სინდისის ძახილში მოსჩანს ერთმნიშვნელობა, მ. ჰაიდეგერის აზრით.

სინდისის, როგორც „არსებობის“ ფენომენის, განხილვა მიზნად ისახავდა სინდისის ფენომენის „არსებობის“ ონტოლოგიურ კონსტიტუციამდე მიყვანას, ხოლო ეს ყველაფერი იმის ჩვენებას, რომ სინდისის ხმა არის „არსებობაში“ მყოფი ფენომენი, რომელიც „არსებობის“ საკუთარ ყოფნისშეძლებას ადასტურებს.

3. მ. ჰაიდეგერის მოძღვრების თანახმად, ადამიანი და მისი ყოფიერება („არსებობა“) თავის საფუძველშივე დაკნინებაა, არაობაა (Nichtigkeit). ადამიანის ყოფიერება თავიდანვე, დასაწყისიდანვე ცოდვაში, ბრალში (Shuld) ყოფნაა. მ. ჰაიდეგერის აზრით, ადამიანის უძირითადესი ყოფიერება სწორედ ბრალში (ცოდვაში), დაკნინებაში, არაობაში ყოფნაა. მაგრამ ეს არა თეოლოგიური აზრით, მ, ჰაიდეგერი კატეგორიულად უარყოფს ერთი შეხედვით ტერმინოლოგიურ ასოციაციაზე დაყრდნობილ ცხად მსგავსებას მის და თეოლოგიურ მოძღვრებებს შორის. იგი უარყოფს იმას, თითქოს მის შეხედულებებს ცოდვაზე, ბრალზე, არაობაზე, რაიმე ორგანული კავშირი ჰქონდეს რელიგიაში ფართოდ ცნობილ „პირველ ცოდვასთან“, კაცობრიობის თავდაპირველ ცოდვილიანობასთან⁹. ეს ცნებები მ. ჰაიდეგერთან

9 მ. ჰაიდეგერი თავის შრომებში ხშირად განმარტავს, რომ ღმერთის და მისი არსებობა-არარსებობის შესწავლა „არსებობის“ ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური ანალიზის ფარგლებს გარეთ იმყოფება, რომ მისი ფილოსოფია უშუალოდ არც ღმერთის არსებობის დასაბუთების სასარგებლოდ და არც სანინალმდევოდ არ ლაპარაკობს.

ჩვენს ლიტერატურაში მითითებულია, რომ მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფია შეიძლება გავიგოთ როგორც „თეოლოგია თეოლოგიის გარეშე“, როგორც ქრისტიანული რელიგიით დავალებული მოძღვრება, იხ. კ. ბაქრაძე, ეკზისტენციალიზმი, თბ., 1962, გვ. 57, 75. აგრეთვე, Т. Шварц. От Шопенгауера к Хайдеггеру, М., 1964, გვ. 160 და სხვა.

თვითნებურად და თავისებურად არის გაგებული.

მ. ჰაიდეგერის აზრით, „არსებობა“, პირველ რიგში, იმიტომ არის ბრალში, დანაშაულში, ცოდვაში, რომ იგი თავის საფუძვლის მიხედვით არარაობაა, დაკნინებულია. ბრალი, დანაშაული, ცოდვა არ უნდა გავიგოთ როგორც რაიმე წესის, კანონის, რაიმე „უნდას პრინციპის“ დარღვევად და ამდენად, რაიმე ნაკლად, ბრალსა და ექსისტენციალურ არარაობას, დაკნინებას არა აქვს ნაკლის ხასიათი, რომელიც თითქოს მიგვითითებდეს მაღალი იდეალების „არსებობაში“ მიუღწევლობაზე, არამედ „არსებობა“ ნებისმიერ იდეალის განხორციელების დაწყებამდე არის არარაობაში და ცოდვაში.

„ბოროტების“ და „სიკეთის“ ეთიკური ცნებების ანალიზი არ იქნებოდა საკმარისი ბრალის გასაგებად ვინაიდან „მორალის“ და „მორალურობის“ გაგება წინასწარ გულისხმობს მისი საფუძვლის, ე.ი. თავდაპირველი ბრალში ყოფნის, წანამძღვრად გათვალისწინებას. ყოველგვარ კერძო, კონკრეტულ დანაშაულს, ცოდვაში, ბრალში ჩავარდნას წინ უძღვის თავდაპირველი ბრალში, ცოდვაში ყოფნა. ეს თავდაპირველი ცოდვაში ყოფნა კი არ მიიღება პირველად ცალკეულ დანაშაულის, შეცოდვის შედეგად, არამედ, პირიქით, ეს უკანასკნელი შესაძლებელნი ხდებიან იმის საფუძველზე, რომ „არსებობა“ დასაწყისიდანვე ბრალში ყოფნაა. „არსებობა“ დასაწყისიდანვე, თავიდანვე ბრალში ყოფნაა. „არსებობა“ დასაწყისიდანვე, თავიდანვე ბრალში ყოფნაა, არარაობაა და ამიტომ ექსისტენცი მანამ, სანამ იგი რომელიმე პროექტს განხორციელებდეს და კონკრეტულ დანაშაულს ჩაიდენდეს (შეცოდავდეს), როგორც პროექტი, უკვე არის არარაობა და დაკნინებული, „არარაობა“ ყოველგვარ პროექტირებაზე და პროექტთა განხორციელებაზე ადრე, როგორც პროექტი უკვე არის დაკნინებული და არარაობაში ჩავარდნილი. (43, 285).

„არსებობა“ დაკნინებულია, არარაობაა არარათი განსაზღვრულობის გამო, ადრე ნათქვამი იყო, რომ „არსებობა“ ნიშნავს არარაობი ჩაძირულობას, რომელსაც „არსებობის“ ძირითადი განწყობა ძრწოლვა ამჟღავნებს. არარა, რომელიც „არსებობის“

ყოფიერებას განსაზღვრავს, სხვაგან, შემდეგ კი არ არის, ვიდრე ადამიანის ყოფიერება, არამედ თვით ამ ყოფიერებაში. უფრო მეტიც, „არარაობა“ არარაოდან არის წარმოშობილი, არარათი არის თავის ყოფიერებაში განსაზღვრული (ე. ი. დაკნინებულია, არარაობაა) და არარაში ქრება.

მ. ჰაიდეგერი ტრადიციულ დებულებას – არარაოდან არაფერი არ წარმოიშობა – ცვლის ახალი დებულებით – არარაოდან ხდება ყველაფერი არსებად.

ვინაიდან „არსებობა“ არარათია განსაზღვრული, ვინაიდან მისი სანყისი და დასასრული არარაშია, ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ „არსებობა“ არის ნახტომი არარაოდან არარაში. იგი ჰგავს ნაპერწკალს, რომელიც ღამის ნყვდიადში ორთქლმავლის ღუმელიდან წამიერად გამოჩნდება ხოლმე. (68, 272-3).

არარას რაობისადმი არის მიძღვნილი მ. ჰაიდეგერის მიერ გაკეთებული სპეციალური მოხსენება, რომელიც შემდეგ ცალკე წიგნად გამოიცა. ამ შრომაში მ. ჰაიდეგერი კითხვაზე – თუ რა არის არარა – იძლევა შემდეგ პასუხს: არარა არ არის არც რაიმე საგანი და არც რაიმე ყოფიერი საზოგადოდ. არარა არ არის წარმომდგარი არც თავისთავად და არც სხვა ყოფიერის (არსებული) გვერდით და მეშვეობით. არარა არის ყოფიერის როგორც ასეთის ადამიანური „არსებობისათვის“ გამომჟღავნების შესაძლებლობა. იგი როგორც ყოფიერის საწინააღმდეგო ცნება კი არ უნდა გავიგოთ, არამედ თავდაპირველადვე მიეკუთვნება თვითონ ყოფიერების არსებას. ყოფიერის ყოფიერებაში მიმდინარეობს არარას არარაობა, არარას არარაფრობა. (48, 20). ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ არარა როგორც ყოფიერი (არსებული) კი არ არის, არამედ არარაობს, არარა არარაობს თვითონ. (48, 19). ამ სადავო დებულების გამო ხშირად აკრიტიკებენ მ. ჰაიდეგერს, განსაკუთრებით კი ნეოპოზიტივისტები.

მ. ჰაიდეგერი წერს, რომ მჭიდრო კავშირი არარასა და ყოფიერებას შორის ჰეგელმაც შეამჩნია, როცა თქვა, „რომ წმინდა არსი და წმინდა არარა ერთიდაიგივეა“, მაგრამ მ. ჰაიდეგერი აქვე საყვედურობს ჰეგელს: ყოფიერება და არარა მიეკუთვნებიან

ერთმანეთს არა იმის გამო, რომ მათი ცნებები თავის უშუალო-
ბაში და განუსაზღვრელობაში ერთმანეთში გადადიან, არამედ
იმიტომ, რომ ყოფიერება თავისი არსების მიხედვით სასრულოა
და არარაში ჩაყენებულ „არსებობას“ თავის ტრანსცენდენტში ამ-
ჟღავნებს. (48, 26).

არარას რაობის და მისი ადგილის შესახებ მ. ჰაიდეგერის ფი-
ლოსოფიაში აზრთა სხვადასხვაობა არსებობს. იგი ცალკე საკვ-
ლევი თემაა, აქ კი იგი მინიშნებულია გარკვეული ასპექტით და
გარკვეულ ფარგლებში, კერძოდ, თუ რა კავშირი აქვს მას „არ-
სებობის“ ბრალის და არარაობის გასაგებად, რომლებიც თავის
მხრივ სინდისის ფენომენის ანალიზმა წამოსწია წინა პლანზე.

„არსებობა“ რომ დაკნინებულია, არარაობაა ამას ძრწოლვაში
გამომჟღავნებული არარა გვიჩვენებს. „არსებობის“ საწყისი, მისი
ცხოვრება და ბოლო არის არარა. ცნობილი ნეოთომისტი ი. ბოხ-
ენსკი წერს, რომ ადამიანურ ყოფიერების და არარას მიმართე-
ბაზე, მ. ჰაიდეგერის თვალსაზრისით, სამი აზრით შეიძლება
ლაპარაკი: 1) ადამიანურ ყოფიერებას („არსებობას“) არა აქვს
ნამდვილი საფუძველი, იგი აღმოცენებულია არარას უფსკრულ-
ზე; 2) „არსებობის“ ცხოვრება თავდება სიკვდილით, რომელიც
არარას მეორე უფსკრულს გვიჩვენებს და 3) თვით ადამიანური
ყოფიერება არის „სიკვდილისაკენ ყოფიერება“, სიკვდილის
განცდით განსაზღვრული შინაგანი სიცარიელის მქონე ყოფნა, ე.
ი. არარა. (26, 158).

„არსებობა“ არარათია განსაზღვრული და დაკნინებულია
იმიტომ, რომ იგი ყოველთვის თავის შესაძლებლობებში (პრო-
ექტებში) არის გადასროლილი და ეს გადასროლილობა მისი
ნების გარეშე ხდება. მან არ იცის თავისი ყოფიერების „რატომ?“
და არის რა უსახლკარო, მიუსაფარი არ წარმოადგენს თავისი
ყოფიერების ნამდვილ საფუძველს, მას არ ეკუთვნის თავისი ყო-
ფიერება იმ აზრით, რომ იგი ვერ ბატონობს გადასროლილ ყო-
ფიერებაზე.

„არსებობა“ როგორც არარაში ჩაძირული და გარსშემორტყ-
მული არის არარაობა და დაკნინება. „არარარაობისთვის“ მისი

დაკნინების და ბრალში ყოფნის ყოველგვარ ცოდნაზე ადრე უფრო თავდაპირველია თვითონ ბრალში ყოფნა. და რადგან „არსებობა“ თავისი ყოფიერების საფუძველში დაკნინებულია, ბრალშია და ვინაიდან იგი როგორც გადასროლილ-დაცემული თავის თავს ჰფარავს, ამიტომ არის სინდისი შესაძლებელი, რომლის ძახილი ამ ბრალში და დაკნინებაში ყოფნას ამჟღავნებს. სინდისის ხმა აგებინებს „არსებობას“ – რომელიც თავისი არარაობითი პროექტის არარაობითი საფუძველით თავისი ყოფიერების შესაძლებლობებში დგას – რომ იგი მანში დაკარგულობიდან თავის თავსუნდა დაუბრუნდეს, ე. ი. იგი უმჟღავნებს „არსებობას“ იმას, რომ იგი დაკნინებული და არარაობაა.

სინდისის ხმა, რომელიც ზრუნვის ძახილია, გვიჩვენებს, რომ ზრუნვა თავისი არსების მიხედვით არარაობით მიიღწევა, არარაობით ხორციელდება.

მაშასადამე, სინდისის ხმა, რომელიც სიჩუმის მოდუსში ყვირის, გვიმჟღავნებს „არსებობის“ ბრალში ყოფნას, როგორც „არსებობის“ თავდაპირველ ყოფიერებას. იგი მოუწოდებს „არარაობას“ მან-თვითიდან საკუთარ თვითისაკენ, საკუთარ ბრალში ყოფნისაკენ. ამით „არსებობა“ ახდენს არჩევანს, ხოლო არჩევის მეშვეობით „არსებობა“ შესაძლებელს ხდის საკუთარ ბრალში-ყოფნას, რომელიც მან-თვითისთვის დაფარულია. არჩეული ხდება საკუთარი თვითის ამგვარი ყოფიერება. მ. ჰაიდეგერი წერს, რომ სინდისის ხმაში მოხმობის მოსმენით და გაგებით არჩეული ხდება არა თვითონ სინდისი, რომელიც როგორც ასეთი არ შეიძლება არჩეული გახდეს, არამედ სინდისის ხმის გაგება არის არჩევა, რომელშიც არჩეული ხდება სინდისის-ქონება (Gewissen-haben) როგორც თავისუფლადყოფნა (Freisein) უსაკუთრეს ბრალშიყოფნისათვის. მოხმობისგაგება ნიშნავს სინდისის-ქონების-სურვილს (Gewissen-haben-wollen) რაც თავის მხრივ გულისხმობს, არა კარგ, კეთილ სინდისს, არამედ მოხმობილადგახდომისათვის მზადყოფნას, სინდისის-ქონების-სურვილი ძირეული ფენომენია.

იგი არის თავდაპირველი ექსისტენციური წანამძღვარი ფაქტიური ბრალშიყოფნისათვის, ფაქტიური ბრალისათვის.

სინდისის ფენომენის ექსისტენციალური ანალიზით მიღებული ზემოთ მოყვანილი სურათი, როცა სინდისის ხმა გაგებულა როგორც „არსებობის“ არასაკუთარი ყოფიერების მან-თვითიდან „არსებობის“ საკუთარი ყოფიერების თვითისაკენ მოწოდება (როცა სინდისის ძახილი სიჩუმის მოდუსში მოუწოდებს „არსებობას“ მანის ილუზიებიდან განთავისუფლებას), არ უნდა აირიოს სინდისის ფენომენის ჩვეულებრივ (ფსიქოლოგიურ, თეოლოგიურ და სხვ.) გაგებაში, რომლებსაც მ. ჰაიდეგერი „ველგარულ“ თეორიებს უწოდებს.

მ. ჰაიდეგერის აზრით, სინდისში დადასტურებულ საკუთარ ყოფნისშეძლებას თავისი ექსისტენციალური სტრუქტურა აქვს.

სინდისის-ქონების-სურვილი არის სინდისის ძახილის გაგება, რომლითაც ხდება საკუთარი თვითობის არჩევა, საკუთარ ბრალში ყოფნის გამომჟღავნება. სინდისის-ქონების-სურვილი, როგორც უსაკუთრეს ყოფნისშეძლებაში თავისი თავის გამოვლენა, შეიძლება საერთოდ გავიგოთ როგორც „არსებობის“ გახსნილობის ერთ-ერთი სახე, ერთ-ერთი წესი. მ. ჰაიდეგერი იხსენებს „არსებობის“ გახსნილობის ჩვენთვის უკვე ნაცნობ ფორმებს – მდგომარეობას (განწყობას), გაგებას და მეტყველებას და წერს, რომ სინდისის-ქონების-სურვილში მყოფი გახსნილობა კონსტიტუირებულია როგორც ძრწოლვის მდგომარეობით, ასევე გაგებით, როგორც უსაკუთრეს ბრალში ყოფნის თვითპროექტით და ასევე, მეტყველებით, როგორც გაჩუმებულობით. მ. ჰაიდეგერის აზრით, თვითონ „არსებობაში“ მყოფი და „არსებობისმიერვე“ სინდისის მეშვეობით დადასტურებული ეს საკუთარი გახსნილობა არის გახსნილობის ყველაზე ღირსაღსანიშნავი სახე, გახსნილობის ამ სახეს (წესს), ე.ი. ძრწოლვასთან შეხვედრის მზადყოფნას, გაჩუმებულ, ძრწოლვით კონსტიტუირებულ თვითპროექტირებას უსაკუთრეს ბრალშიყოფნისაკენ, მ. ჰაიდეგერი უწოდებს „არსე-

ბობის“ გადაწყვეტილებას (Entschlossenheit). გადაწყვეტილობა არის სწორედ გახსნილობის ყველაზე შესანიშნავი მოდუსი. (43, 297).

გადაწყვეტილების სახით ჩვენ საქმე გვაქვს „არსებობის“ განსაკუთრებულ გახსნილობასთან. გადაწყვეტილობის ფენომენს მიეყავართ ჩვენ ექსისტენციის თავდაპირველ ჭეშმარიტებაში. გადაწყვეტილად არის „არსებობა“ თავისთავად თავის ამჟამინდელ ფაქტიურ ყოფნისშეძლებაში გახსნილი, გამოჩენილი, ისე რომ იგი თვითონ ეს გამოჩენილობა და გამოჩენილადყოფნა არის. ასეთ თვალსაზრისზე დგომის გამო, მეტად თავისებურად გამოიყურება მ. ჰაიდეგერის შეხედულება ჭეშმარიტებაზე: მისთვის ჭეშმარიტება მსჯელობის თვისება კი არ არის, რომელიც მსჯელობის სინამდვილესთან შესაბამისობას გამოსთქვამს (როგორც ამას არისტოტელე და სხვები ფიქრობდნენ), არამედ ჭეშმარიტების ადგილი უფრო ძირეულია და იგი აუცილებლობით არ გულისხმობს მხოლოდ ორ რაიმეს – ასასახის და ასახულის – დამოკიდებულებას. ჭეშმარიტება „მსჯელობის“ ან საზოგადოდ განსაზღვრული მიმართების თვისება კი არ არის, არამედ იგი არის „სამყაროში ყოფნის“ როგორც ასეთის არსებითი კონსტიტუტუმი. მ. ჰაიდეგერისათვის ჭეშმარიტება არის ფუნდამენტური ექსისტენციალი, იგი არის „არსებობის“ გახსნილობა და ვინაიდან „არსებობა“ თავიდანვე გახსნილობაშია, ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ „არსებობა“ არის ჭეშმარიტებაში. ამ დებულების – ე. ი. დებულების, რომ „არსებობა“ არის ჭეშმარიტებაში – ონტოლოგიური ახსნა მდგომარეობს იმის მითითებაში, რომ ჭეშმარიტება როგორც თავდაპირველი გახსნილობა ყოფიერისა არის ექსისტენციის ჭეშმარიტება. ყოველგვარ გამოთქმაზე, მსჯელობაზე ადრე „არსებობა“, როგორც გახსნილობა, უკვე იმყოფება ჭეშმარიტებაში. ყოველგვარ ჭეშმარიტად მსჯელობას წინ უსწრებს „სამყაროში ყოფნის“ ჭეშმარიტად ყოფნა. ჭეშმარიტება მ. ჰაიდეგერისათვის დაუფარავობაა (Unverborgenheit, aleTeia), „არსებობის“ გახსნილობაა და რადგან დაუფარავობა დაფარულის დაუფარავობაა, ამიტომ შეიძლება ითქვას: „არსებობა“ არის ამავე დროს არაჭეშმარიტებაში. ეს უკანასკელი დებულება მხედ-

ველობაში იღებს „არსებობის“ დაცემულობას, დაცემულობაში ყოფნას¹⁰.

მ. ჰაიდეგერის ექსისტენციალიზმში გამოთქმები – ექსისტენციის ქეშმარიტება, თავდაპირველი ქეშმარიტება – ნიშნავს „არსებობის“ ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური ანალიზის „არსებობის“ საკუთარ ყოფიერების ანალიზით შემოსაზღვრის გზით მიღებულ გახსნილობის განსაკუთრებულ მოდუსს, სახეს. „არსებობის“ გახსნილობის განსაკუთრებული მოდუსით, ე. ი. გადანყვეტილობით მიიღება თავდაპირველი და საკუთარი ქეშმარიტება.

„არსებობა“ შეიძლება იმყოფებოდეს საკუთარ ქეშმარიტებაში, გადანყვეტილობაში, მაგრამ იგი მანამდე უკვე ყოველთვის არის გადაუნყვეტილობაში. გადანყვეტილობა მანში დაკარგულობიდან თვითმონოდების შეძლებაა.

მ. ჰაიდეგერი გადანყვეტილობაში მყოფ და მისი მეშვეობით არსებულ ფაქტიურ შესაძლებლობებთან დაკავშირებულ გახსნილობას სიტუაციას უწოდებს. სიტუაციას თავისი ფუნდამენტი აქვს გადანყვეტილობაში და იგი მანისათვის არსებითად დაფარულია.

გადანყვეტილობა შემოსაზღვრავს სინდისში დადასტურებულ საკუთარ ყოფნისშეძლების ექსისტენციალურ სტრუქტურას – სინდისის-ქონების-სურვილს. მასშია შესაბამისი მოხმობის-გაგება. სინდისის ძახილი მონოდებაა ყოფნისშეძლებაზე, მაგრამ არა რაიმე სიცარიელეში, არამედ სიტუაციაში. სინდისის ძახილი სიტუაციაში წინასწარმონოდებაა. (43, 300).

გადანყვეტილების ფენომენის შემოტანა პრაქტიკის თეორიაზე უპირატესობის აღიარება არ არის მ. ჰაიდეგერის თვალსაზრისით. გადანყვეტილობა ზრუნვის ფენომენია, რომელიც თავის მხრივ ამ დაყოფაზე ადრეა.

გადანყვეტილობა, როგორც საკუთარი თვითყოფნა, არ ნყვეტს „არსებობას“ სამყაროსაგან. იგი არ უნდა გავიგოთ როგორც იზოლირებული მე. ეს საკუთარი გახსნილობა სხვა

10 იხ. „ყოფიერება და დრო“, § 44 და მ. ჰაიდეგერის შრომა — „Vom wesen der Wahrheit“, Frankf., 7. M., 3. Aufl. 1954.

არაფერია, თუ არა საკუთარი (ნამდვილი) „სამყაროში ყოფნა“. გადანყვეტილობას მიჰყავს საკუთარი თვითი ხელზე მყოფებთან და სხვა „არსებობებთან“ მზრუნველ ყოფიერებასა და მეურვეობრივ თანყოფიერებაში.

გადანყვეტილობა არის ზრუნვის საკუთრივობა, ნამდვილობა. მისი მეშვეობით ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური გამოკვლევა აღწევს „არსებობის“ საძიებელი საკუთარი (ნამდვილი) მთლადყოფნისშეძლების ონტოლოგიური საზრისის შემოსაზღვრას. „არსებობის“ საკუთრივობა, ნამდვილობა ახლა უკვე აღარ არის ცარიელი სახელი, მაგრამ „არსებობის“ ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური ანალიზი ამით მაინც ვერ აღწევს თავის დასასრულს.

ადრე „არსებობის“ ყოფიერება დახასიათებული იყო როგორც „ყოფნა სიკვდილისაკენ“. სიკვდილის როგორც „არსებობის“ შესაძლებლობის შეუძლებლობის ონტოლოგიურ გაგებას მ. ჰაიდეგერი უწოდებს სიკვდილში წინასწარსვლას (Vorlaufen in den Tod), სიკვდილის წინასწარ განცდას. ყოფნა შესაძლებლობისაკენ (სიკვდილის შესაძლებლობისაკენ) გაიგება როგორც წინასწარ სვლა (სიკვდილში წინასწარ სვლა). სიკვდილში წინასწარ სვლა არის უსაკუთრეს, უმიმართებო და გადაუსწრებ შესაძლებლობაში წინასწარ სვლა. ამ გზით იღებს „არსებობა“ შესაძლებლობას იყოს თავისი საკუთარი თავი, მიაღწიოს საკუთარ თვითს. ამგვარად, ექსისტენციალურად პროექტირებული საკუთარი „სიკვდილისაკენ ყოფნის“ შემაჯამებელი დახასიათება ასეთია: წინასწარ სვლა უმჟღავნებს „არსებობას“ მან-თვითში დაკარგულობას და მიჰყავს იგი შესაძლებლობამდე, რომ მზრუნველ მეურვეობაზე დაუყრდნობლად, თავისი თვითი იყოს, მაგრამ იყოს ეს თვითი ვნებით, მანის ილუზიებისგან მოწყვეტილ, ფაქტიურ, თავის თვითში გარკვეულ და თვითშემადრწუნებელ „თავისუფლებაში სიკვდილისათვის“ (Freiheit zum Tode – სიკვდილისაკენ, სიკვდილისათვის თავისუფლება).

მ. ჰაიდეგერის აზრით, თავის ონტოლოგიურ შესაძლებლობაში პროექტირებული „სიკვდილში წინასწარსვლა“ არსებით

„კავშირშია „არსებობაში“ მყოფ დადასტურებულ საკუთარ ყოფ-
ნის შეძლებასთან, გადანყვეტილობასთან და მათი საშუალებით
მიღებული ფენომენი – წინნამსწრები გადანყვეტილება (Vor-
laufende Entschlossenheit) – არის ის, რაც შეადგენს „არსებობის“
ექსისტენციურ მთლადყოფნის შეძლებას საკუთრივობაში ანუ
„არსებობის“ საკუთარ (ნამდვიდ) მთლადყოფნას. (43, 304-5).

გადანყვეტილობა ნამდვილ აზრს იძენს მაშინ, როცა იგი უკა-
ვშირდება არა ნებისმიერ შესაძლებლობებს, არამედ ერთადერთს,
უსაკუთრეს, უმიმართებოს და გადაუსწრებ შესაძლებლობას,
სიკვდილის შესაძლებლობას. ამით გადანყვეტილობა უკავშირდ-
ება სიკვდილში წინასწარ სვლას, სიკვდილი წინასწარ განიცდე-
ბა და იქცევა სიკვდილისათვის თავისუფალ ყოფიერებად. იგი
იქცევა წინნამსწრებ გადანყვეტილებად, რომლის მიხედვითაც
ფენომენოლოგიურად ნათელი ხდება „არსებობის“ საკუთრივობა
და მთლიანობა.

წინნამსწრები გადანყვეტილობა პირველად იგებს ბრალში –
ყოფნისშეძლებას საკუთრივ და მთლიანად, ე. ი. თავდაპირვე-
ლად. იგი არის სინდისის ძახილის შედეგად წარმოშობილი გაგე-
ბა, რომლითაც ექსისტენცი, სიკვდილის წინაშე მდგომი, მტკიცე
ხდება და რომლითაც თვითდაფარულობა თავის საფუძველშივე
ინგრევა (მანის ილუზიები ქრება).

„არსებობის“ არასაკუთარი (არანამდვილი) ყოფიერების თვი-
თი, ე. ი. საშუალო ყოველდღიურობის, დაცემულობის, გაუცხოე-
ბული ყოფნის სუბიექტი, არის მან-თვითი. იგი არის საზოგა-
დოებაში გათქვეფილი, უპიროვნო ადამიანი, სინდისის ძახილი,
რომელიც სიჩუმის მოდუსში გვიყვირის, მოგვიხმობს, არის მო-
ნოდება არასაკუთარი ყოფიერების სახის დაძლევისა. იგი არის
მონოდება საკუთარი თვითისაკენ, „არსებობის“ ნამდვილი ყოფი-
ერების სახისაკენ. მაგრამ როგორ უნდა გავიგოთ საკუთარი ყო-
ფიერების თვითი? რა არის ეს თვითი? რაში მდგომარეობს მისი
ექსისტენციალური ბუნება? ხომ არ არის იგი ის უკანასკნელი
ფუნდამენტი, რომელიც ადამიანის ყოფიერებას აგვიხსნის, ანდა,
პირიქით, თვითონ იგი ხომ არ არის სხვა ფუნდამენტზე დაყრდ-

ნობილი, რომელიც მის რაობის ონტოლოგიური ახსნის საშუალებას იძლევა?

მ. ჰაიდეგერს მხედველობაში აქვს ფილოსოფიის ისტორიაში ცნობილი თვალსაზრისები, როცა ამა თუ იმ მსოფლმხედველობითი სისტემის შენობის აგების დროს საფუძვლად იყენებდნენ სუბიექტს, მეს, თვითს, თვითობას, რომლებიდანაც ცდილობდნენ შემდეგ ფილოსოფიის სხვადასხვა პრობლემების გარკვევას. მ. ჰაიდეგერი წინააღმდეგია სუბიექტის, მეს, თვითის საბოლოო ონტოლოგიურ თუ გნოსეოლოგიურ ფუნდამენტად გამოცხადებისა.

საშუალო ყოველდღიურობის მოსამზადებელმა დახასიათებამ ცხადყო „არსებობის“ „ვინ“. იგი აღმოჩნდა „არსებობად“, რომელიც არა-თვითის, მან-თვითის ყოფიერების სახეშია. ყოფიერების ამ სახეში „არსებობა“ არის ის, რასაც ყოველდღიურად იგი აწარმოებს, აკეთებს. მოსამზადებელ ანალიზის დროს თვითობის ონტოლოგიური კონსტიტუციის შესახებ კითხვა უპასუხოდ იყო დატოვებული.

ის ფაქტი, რომ „არსებობა“ საშუალო ყოველდღიურობაში, ე. ი. მან-თვითი ხმამალა და ხშირად თავის შესახებ ამბობს – მე-მე – არ ნიშნავს მეს, სუბიექტის სუბსტანციურობას. იგი არ ნიშნავს აგრეთვე ჯერ კიდევ არც იმას, რომ მას თითქოს თავისი ნამდვილი თვითი გაგებული აქვს. მან-თვითი სწორედ იმიტომაც ამბობს თავის შესახებ ხმამალა და ხშირად მე-მეს, რომ იგი ჯერ კიდევ თავის საფუძველში საკუთრივ თვითონ არ არის. მას ჯერ კიდევ არ მიუღწევია თავის საკუთარ ყოფნისშეძლებამდე. თვითის ონტოლოგიური კონსტიტუცია არ დაიყვანება არც მეს სუბსტანციაზე და არც სუბიექტზე, არამედ, პირიქით, ყოველდღიური „მე-მეს“-თქმა უნდა გაგებულ იქნას საკუთარი ყოფნისშეძლებიდან. მ. ჰაიდეგერის თვალსაზრისით, თვითობის ექსისტენციალური ნაკითხვა შეიძლება მხოლოდ საკუთარი ყოფნისშეძლებიდან, ე. ი. ზრუნვის როგორც „არსებობის“ ყოფიერების, საკუთრივობიდან. საკუთარი ყოფნისშეძლების ფენომენი გამოაჩენს თვითის უცვლელობას, მდგრადობას, მუდმივობას, სიმყარეს. თვითის ასეთი მუდმივობა, სიმყარე არის სანინააღმდეგო შესაძლებლო-

ბა დაცემულობის არათვით-მუდმივობისა (არათვით-სიმყარისა), სადაც გადანყვეტილობა, არა გვაქვს, თვით-მდგრადობა, თვით-მუდმივობა (თვით-უცვლელობა-სიმყარე, ე. ი. Selbst-standigkeit, რომელიც ერთად დამოუკიდებლობას ნიშნავს) სხვა არაფერია თუ არა წინასწარი, წინამსწრები გადანყვეტილობა. მისი ონტოლოგიური სტრუქტურა თვითის თვითობის ექსისტენციალობაა. „არსებობა“ საკუთრივი თვითია წინამსწრემ გადანყვეტილობაში, ე.ი. ჩუმ, ძრწოლვით კონსტრუირებულ და ძრწოლვის შესახვედრად მზადმყოფ საკუთარ ბრალშიყოფნის (სიკვდილის შესაძლებლობაში) პროექტში, რომელშიც იგი თავდაპირველად განმარტოებულია.

საკუთარი თვითყოფნა, როგორც მდუმარე, არ ამბობს „მემეს“, არამედ „არის“ გაჩუმებულობაში, როგორც გადასროლილი ყოფიერი, რადაც მას ყოფნა შეუძლია საკუთრივ.

საშუალო ყოველდღიურობაში მეს-თქმა არ უარყოფს „არსებობის“ ძირითად კონსტიტუციას, არამედ მეს-თქმაშიც გამოსთქვამს თავის თავს „არსებობა“ როგორც „სამყაროში ყოფნა“.

მ. ჰაიდეგერი მეს, თვითის და სუბიექტის ანალიზის დროს არ ღალატობს თავის პრინციპს იმის შესახებ, რომ „არსებობა“ თავისი ყოფიერების მიხედვით გაგებული არსებითად ზრუნეა.

ზრუნვა კი არ საჭიროებს თვითში ფუნდირებას, არამედ ექსისტენციალობა როგორც ზრუნვის კონსტიტუტუმი გვაძლევს „არსებობის“ Selbstständigkeit-ის (თვით-მდგრადობის, დამოუკიდებლობის) ონტოლოგიურ კონსტიტუციას, რომელსაც, ზრუნვის სრული სტრუქტურათა-შინაარსის შესაბამისად, ინ die Unselbstständigkeit-ში ფაქტიური დაცემულიყოფნა მიეკუთვნება. სრულად გაგებული ზრუნვის სტრუქტურა შეიცავს თავის თავში თვითობასაც. (43, 323).

4. „არსებობის“ ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური ანალიზი არის ადამიანის ყოფიერების ფენომენოლოგიური გამოკვლევა, რომელიც „არსებობისათვის“ დამახასიათებელი ექსისტენციალებს შორის უფრო ძირეულ, უფრო თავდაპირველ ფუნდამენტს

ექებს. უნდა ვიპოვოთ სწორედ ის უკანასკნელი ფუნდამენტი, რომელიც აქამდე შეძენილ ფენომენებს შუქს მოჰფენს და რომლის სახითაც გასაგები გახდება „არსებობის“ ყოფიერების ონტოლოგიური საზრისი. ვიდრე ჩვენ ამ უკანასკნელ ფუნდამენტს არ მივადგებით და მას ფენომენოლოგიურად არ აღვწერთ, მანამ ჩვენთვის უცნობი დარჩება ის, თუ რა და როგორია „არსებობის“ ყოფიერება თავისი საფუძვლის მიხედვით.

შრომის დასაწყისში ჩვენს მიერ დასმული პრობლემა, კერძოდ, პრობლემა იმის შესახებ, თუ რა დამოკიდებულება არსებობს მ. ჰაიდეგერის „ფუნდამენტურ ონტოლოგიის“ ფილოსოფიურ მიზანსა და ამ მიზნის მისაღწევად გამოყენებულ გზასაშუალებას შორის (რომლის დროსაც წარმოიშობა გარკვეული სიძნელე), მოითხოვს „არსებობის“ ყოფიერების ზოგად, მაგრამ თავის ძირითად ხაზებში მაინც სრულ სურათს. რასაკვირველია, „არსებობის“ ყოფიერების ძირითად ხაზებში მაინც სრულ სურათზე მსჯელობა ზედმეტია მანამ, სანამ მოცემული არ არის „არსებობის“ ექსისტენციალებს შორის ის ყველაზე ძირეული და ფუნდამენტალური ფენომენი, რომელსაც ჩვენ ახლა მივადექით.

„არსებობის“ ყოფიერება გაგებული იყო როგორც ზრუნვა. ზრუნვის ფენომენის სპეციფიკური, ჰაიდეგერისებური მნიშვნელობით ნაცადი იყო ზრუნვის ონტოლოგიურ ფორმულაში მოცემული სტრუქტურულმთელის მთლიანობაზე პასუხის გაცემა.

„არსებობის“ ყოფიერება გავიგეთ როგორც ზრუნვა თავისი სპეციფიკური მნიშვნელობით, მაგრამ რა არის თვით ზრუნვის ონტოლოგიური საზრისი? – კითხულობს მ. ჰაიდეგერი. რა ხდის შესაძლებლად ზრუნვის დანაწევრებულ სტრუქტურულმთელის მთლიანობას თავის გაშლილ დანაწევრების ერთიანობაში?

ზრუნვის ონტოლოგიური საზრისის ინტერპრეტაცია უნდა განხორციელდეს „არსებობის“ აქამდე შემუშავებულ ექსისტენციალური კონსტიტუციის სრული და მუდმივი ფენომენოლოგიური აღდგენა-წარმოდგენის საფუძველზე. ასე, მაგალითად, ზრუნვის და თვითობის კავშირის ახსნა-განმარტებას, რომელიც ზევით იყო მოცემული, მიზნად ჰქონდა არა მეობის განსაკუთრებ-

ული პრობლემა, არამედ იგი იყო უკანასკნელი სამზადისი „არსებობის“ სტრუქტურულმთელის მთლიანობის ფენომენოლოგიური ჩანდომისათვის. ზრუნვის საკუთრიობად აღმოჩნდა წინამსწრები გადანყვეტილება, რომელიც, როგორც ზრუნვის საკუთრიობის მოდუსი, შეიცავს „არსებობის“ თავდაპირველ მთლიანობას, თვით-მდგრადობას, დამოუკიდებლობას, თვით-მუდმივობას (თვით-უცვლელობას, თვით-სიმყარეს).

წინამსწრები გადანყვეტილობა არის ყოფიერება უსაკუთრეს ყოფნისშეძლებისაკენ, იგი არის ის, რაც პროექტირებულია თავდაპირველ ექსისტენციულ პროექტში. ისეთი რამ როგორც წინამსწრები გადანყვეტილებაა შესაძლებელი მხოლოდ იმიტომ, რომ „არსებობის“ საერთოდ თავის უსაკუთრეს შესაძლებლობაში თავის თავთან მისვლა შეუძლია და თვითონ თავის თავთან მისვლის შესაძლებლობას როგორც შესაძლებლობას ატარებს (იგი შესაძლებლობებით არის განსაზღვრული, ე.ი. ექსისტენციის სახით არსებობს). ეს თავის თავთან მისვლის (Zukommen) შესანიშნავი ფენომენი არის თავდაპირველი ფენომენი Zu-kunft-ისა. „Zukunft“, წერს მ. ჰაიდეგერი, აქ გულისხმობს არა „ახლას“, რომელიც ჯერ კიდევ „ნამდვილი“ არ გამხდარა და რომელიც შემდეგ გახდება ასეთად (ე.ი. „სინამდვილედ“), არამედ იგი ნიშნავს Zu-kunft-ს (შეხვედრა, ერთმანეთთან მისვლა), რომელშიც „არსებობა“ თავის უსაკუთრეს ყოფნისშეძლებაში თავთან მიდის. ამგვარად, ეს მომავალი (Zukunft) არის მომავალი თავის თავთან მისვლის (Zu-kunft) აზრით. ამ აზრით არის „არსებობა“ მომავლისებური (zukunftig). წინასწრება ხდის „არსებობას“ საკუთრივ მომავლისებურს, ისე, რომ თვითონ ეს წინასწრება იმდენად არის შესაძლებელი, რამდენადაც „არსებობა“ როგორც ყოფიერი საზოგადოდ ყოველთვის უკვე თავის თავთან მიდის, ე. ი. თავის ყოფიერებაში საერთოდ მომავლისებურია.

„არსებობა“ მხოლოდ მომავლისებური არ არის: წინამსწრები გადანყვეტილობა იგებს „არსებობას“ თავის არსებით ბრალშიყოფნაში; ეს გაგება გვეუბნება ბრალშიყოფნის ექსისტენციობით მიღებას, ე. ი. მას, რომ „არსებობა“ ხდება თავისი გადასროლილი

ყოფიერების მიმართ პასუხისმგებელი და რომ იგი იმყოფება როგორც არარაობის, ამაოების გადასროლილი საფუძველი. გადასროლილობით მიღება კი ნიშნავს იმას, რომ „არსებობა“ მასში, როგორც იგი ყოველთვის უკვე იყო, საკუთრივ იმყოფებოდეს. მომავლისებურ „არსებობას“ შეუძლია თავისი ნამყოფი, წარსული („Gewesen“) იყოს საკუთრივ. „არსებობა“ არის ყოველთვის როგორც „მე ვარ-ნამყოფი“, ამიტომ შეუძლია მას მომავლისებურად თავთან მისვლა, ე. ი. უკან-დაბრუნება. საკუთრივ მომავლისებური „არსებობა“ არის საკუთრივ ნამყოფი. თავის უკიდურეს და უსაკუთრეს შესაძლებლობაში წინასწარება, წინასწარსვლა, მისი წინასწარ განცდა, არის გაგებითი უკანმისვლა უსაკუთრეს ნამყოფთან. „არსებობას“ შეუძლია საკუთრივ ნამყოფი იყოს იმდენად, რამდენადაც იგი მომავლისებურია. გარკვეული სახით (წესით) ნამყოფობას წარმოშობს მომავალი.

„არსებობა“ არა მხოლოდ მომავლისებური და ნამყოფობითია (წარსულებრივია): წინწამსწრები გადანყვეტილობა Da-ს ახლანდელ სიტუაციას ხსნის ისე, რომ ექსისტენცი მოქმედებით ფაქტიურ გარემოსამყაროებრივ ხელზემყოფებზე ფრთხილად მზრუნველობს. სიტუაციაში ხელზემყოფებთან მოქმედი შეხვედრის შესაძლებლობა, შესაძლებელია ყოფიერის გაანწყობაში. გადანყვეტილობას, როგორც ანმყოს (Gegenwart) გაანწყობების აზრით (Gegeneartigen), შეუძლია იყოს ის, რაც იგი არის.

გადანყვეტილობას მომავლისებურად თავის თავთან უკან მისვლით გაანწყობებით მიჰყავს თავი სიტუაციაში. ნამყოფობას (წარსულს) წარმოშობს მომავალი, მაგრამ ისე, რომ წარსულებრივი მომავალი თავის თავიდან ანმყოს გამოათავისუფლებს, წარმოშობს. ამგვარ წარსულ-გაანწყობებად მომავლის ერთიან ფენომენს მ. ჰაიდეგერი აღნიშნავს ტერმინით დროულობა (Zeitlichkeit ანუ *gemesendgegenwartigende – Zukunft*) (43, 326).

დროულობა არის „არსებობის ყოფიერების განმსაზღვრელი და ამხსნელი საბოლოო ფუნდამენტი. მ. ჰაიდეგერის შეხედულებით, ადამიანის ყოფიერება არსებითად დროულობაა. დროულობა ამჟღავნებს თავს როგორც საკუთარი ზრუნვის ონტოლოგი-

ური საზრისი, ვინაიდან „არსებობა“ როგორც დროულობა არის განსაზღვრული, ამიტომ ხდება შესაძლებელი წინანმსწრები გადანყვეტილობის საკუთარი მთლადყოფნისშეძლება.

ტერმინ დროულობაში მ. ჰაიდეგერი სპეციფიკურ მნიშვნელობას დებს და იგი თავიდანვე ემიჯნება დროს გავრცელებულ „ვეულგარულ“ გაგებას: „სუბიექტური“, „ობიექტური“, „იმანენტური“, „ტრანსცენდენტური“ და სხვა ინტერპრეტაცია მისთვის მიუღებელია.

ვინაიდან გადანყვეტილობა ზრუნვის საკუთრივობის მოდუსია, ხოლო ზრუნვის ონტოლოგიური საზრისი დროულობაა, ამიტომ გადანყვეტილობაზე ორიენტაციით შეძენილი განსაზღვრულობები (ფენომენი) დროულობის მოდალურობად უნდა გავიგოთ. ადრე აღნიშნული იყო, რომ „არსებობის“ როგორც ზრუნვის, ყოფნის მთლიანობა ნიშნავს წინასწარ-უკვე-ყოფნასში (სამყაროში) როგორც (შიდასამყაროულად შემხვედრ ყოფიერთან) თანაყოფიერებას. ამ დანაწიურებული სტრუქტურის განხილვის დროს მითითებული იყო სტრუქტურული მრავალფეროვნების მთლიანობის ერთიანობის გარკვევის საჭიროების შესახებ. მ. ჰაიდეგერის პასუხი ამ საკითხზე ახლა ასეთია: ზრუნვის სტრუქტურის თავდაპირველი ერთიანობა (Einheit) დევს დროულობაში. ეს იმიტომ, რომ ზრუნვის ონტოლოგიურ ფორმულაში გამოყენებული სტრუქტურა-წინასწარ-დაფუძნებულია მომავალში, უკვე ყოფნა-ში... გამომჟღავნებულია ნაყოფობა, ხოლო თან-ყოფიერება... შესაძლებელია გაანმყოფებაში.

მომავალი ზემოთ განმარტებული აზრით, ქმნის შესაძლებლობას „არსებობის“ იმგვარი ყოფიერებისას, რომ მას თავის ყოფიერებაში თავის ყოფნისშეძლებასთან აქვს საქმე. „საკუთარ თავისთვის“ თვითპროექტირება, რომელიც ექსისტენციალობის არსებითი ხასიათია, დაფუძნებულია მომავალში. მისი პირველადი აზრი სწორედ მომავალია.

ზრუნვა დაფუძნებულია არა მხოლოდ მომავალში, არამედ ნამყოფობაში. ამიტომ შეუძლია „არსებობას“ როგორც გადასროლილ ყოფიერს ექსისტენცობდეს. ვიდრე „არსებობა“ ფაქტიურად

ექსისტენცობს, არასოდეს არ არის იგი წარსულში გადასული, თუმცა იგი უკვე ყოველთვის არის ნამყოფი „მე ვარ-ნამყოფის“ აზრით. და მას შეუძლია ნამყოფი იყოს მანამ, სანამ იგი არის. ფაქტიურობის პირველადი ექსისტენციალური აზრი დევს ნამყოფობაში (წარსულში). გამოთქმები „წინასწარ“ და „უკვე“ ექსისტენციალობის და ფაქტიურობის დროულ აზრზე მიგვიითითებს.

დაცემულად ხელზემყოფებთან და სახეზემყოფებთან თან-ყოფიერება პირველად დამყარებულია გაანმყოფებაზე.

მ. ჰაიდეგერის თვალსაზრისით, სწორედ დროულობა არის ის, რაც ექსისტენციის, ფაქტიურობის და დაცემულობის ერთიანობას შესაძლებელს ხდის და თავდაპირველადვე აკონსტიტუირებს ზრუნვის სტრუქტურის მთლიანობას. როგორც უკვე ვიცით, ზრუნვის მთლიანი სტრუქტურა არ მიიღება მისი სტრუქტურული მომენტების დაგროვების, შეერთების გზით. ეს იმიტომ, რომ ჰაიდეგერისებურად გაგებული დროუდობა თვითონ არ წარმოადგენს დროის სამი პერიოდის, სამი მომენტის ჯამს. დროულობა არ ნიშნავს დროს მომენტების – წარსული, აწმყო, მომავალი – ერთად წარმოდგენას „ვულგარული“ აზრით. დროულობა არ არის დროის მომენტების თავმოყრა, შეკრება.

მ. ჰაიდეგერი დროულობის შესახებ გამოსთქვამს აზრს, რომ იგი, საერთოდ, არსებულად (ყოფიერად) არც შეიძლება ჩაითვალოს. მის შესახებ ჩვეულებრივ არ შეიძლება ითქვას, რომ იგი „არის“. დროულობა კი არ არის, არამედ დროულობს (*zeitigt sich*)¹¹. დროულობა დროულობს და ეს გადროება ხდება თავისი შესაძლო წესების სახით. სწორედ გადროების სხვადასხვა წესები (სახეები) ქმნიან „არსებობის“ ყოფიერების ფორმების მრავალფეროვნებას, რომელთა შორის მაინც ორი მთავარი შესაძლებლობაა – საკუთარი (ნამდვილი) და არასაკუთარი (არანამდვილი) ექსისტენცი.

11 მიუხედავად ამისა მ. ჰაიდეგერი გამოთქმას „არის“ — ხმარობს დროულობის მიმართ. მაგ., იგი წერს, რომ დროულობა „არის“ ზრუნვის ონტოლოგიური საზრისი და იგი ასე თუ ისე ხასიათდება, ე. ი. იგი „არის“ ასე თუ ისე განსაზღვრული. ამ გამოთქმების აზრი მაშინ იქნება ნათელი, როცა ყოფიერების იდეა გაირკვევა საზოგადოდ.

მ. ჰაიდეგერის ექსისტენციალიზმში ზრუნვის ონტოლოგიური საზრისი ე. ი. დროულობა გაგებულია როგორც პირველადი, საწყისი, თავდაპირველი დრო. ეს თავდაპირველი დრო არ არის არც „სუბიექტში“, „შიგნით“ და არც „ობიექტში“, „გარეთ“, თუ ჩვენ ამ სიტყვებს მისი გავრცელებული, ჩვეულებრივი მნიშვნელობით მოვიხმართ. არამედ იგი არის უფრო „ადრე“, ვიდრე ყოველგვარი სუბიექტურ-ობიექტურობა, ვინაიდან ეს საწყისი, თავდაპირველი დრო არის თვითონ ამ „ადრეს“ შესაძლებლობის პირობა.

დროულობაში გამოყენებულ სტრუქტურებს – წარსულს, აწმყოს, მომავალს – მ. ჰაიდეგერი „ვეულგარულ“, ტრადიციულ გაგების სანინაალმდეგოდ ექსტაზებს უწოდებს. დროულობის ეს სამი ფენომენი, ექსტაზებად გაგებულნი, გვიხასიათებენ „არსებობის“ ყოფიერების – ზრუნვის-ონტოლოგიურ საზრისს, როგორც თავისებურ აგზნებულ ყოფნას, როგორც „თავიდან გარეთ“ თავდაპირველ გასვლას.

დროულობა არის ექსტაზების ერთიანობა და თითოეულ ექსტაზში დროულობა დროულობს როგორც მთელი. დროულობის დროულობა, ე. ი. გადროება (*Zeitigung der Zeitlichkeit*) არ ნიშნავს დროს სამი ექსტაზის (წარსული, აწმყო, მომავალი) ერთიმეორის შემდეგ თანმიმდევრულ მსვლელობას: მომავალი არ არის უფრო გვიან ვიდრე ნამყოფობა (წარსული) და ეს უკანასკნელი უფრო ადრე ვიდრე აწმყო. ნამდვილად სრულ დროულობისგადგობაში გვაქვს ექსტაზური ერთიანობა, რომელზეც დამყარებულია ექსისტენცის, ფაქტიურობის და დაცემულობის სტრუქტურმთელის მთლიანობა. დროულობა თავისი სამი ექსტაზის ერთიანობაა და თითოეულ მათგანში ვლინდება მთლიანად. დროულობა დროულობს როგორც ნამყოფაანმყოფობადი მომავალი (43, 350).

ზრუნვის ონტოლოგიურ ფორმულაში მყოფი სტრუქტურული მომენტები დროულობის ექსტაზებზეა დამოკიდებული. „არსებობის“ გახსნილობის ონტოლოგიური აზრიც დროულობის ექსტაზებშია დაფუძნებული: გაგებას, პირველ ყოვლისა, მომავალი ხდის შესაძლებლად. განწყობა წარსულს (ნამყოფობას) ემყარება,

ხოლო ზრუნვის მესამე კონსტიტუტური სტრუქტურული მომენტის, დაცემულობის ექსისტენციალური საზრისია ანმყო (43, 346).

მ. ჰაიდგერი „არსებობის“ ყოფიერების ყოველგვარ სახეს, რომლებიც ერთად აღებული, ადამიანის ყოფნის მრავალფეროვნებას შეადგენენ, გაიაზრებს როგორც დროულობის მოდიფიკაციებს, როგორც დროულობის გადროების მრავალ შესაძლებელ ფორმას, რომელთა შორის ორი მთავარი – საკუთარი (ნამდვილი) და არასაკუთარი (არანამდვილი) – დროულობის საკუთრიობაზე და არასაკუთრივობაზე მიუთითებს.

დროულობის სამ ეკზსტაზს შორის მ. ჰაიდგერი მომავალს გარკვეულ უპირატესობას ანიჭებს. ექსისტენცში მოცემულ თავის თავის შენების გეგმას, პროექტს ყოველთვის აქვს მომავლის ხასიათი, ზრუნვაში მოცემული პროექტი ყოველთვის მიმართულია მომავლისაკენ. ამიტომ ზრუნვის ონტოლოგიურ საზრისშიც – დროულობაშიც – უპირატესობით ხასიათდება მომავლის ეკზსტაზი. სწორედ მომავალს აქვს თავდაპირველ და საკუთარ დროულობის ეკზსტაზურ ერთიანობაში გარკვეული უპირატესობა. მართალია, თითოეულ ეკზსტაზში დროულობა მთლიანად დროულობს, მაგრამ თითოეულ მათგანში დროითობის (გადროების) მოდიფიკაცია სხვადასხვაა. თავდაპირველი და საკუთარი დროულობის პირველადი ფენომენია მომავალი.

დრო ჰაიდგერისათვის არის დროულობის დროულობა, დროულობის როგორც თავდაპირველი დროს დროითობა (გადროება). „არსებობა“ არსებითად დროულობაა და ვინაიდან „სამყაროში ყოფნის“ (ზრუნვის) ონტოლოგიური საზრისი დროულობაა, ამიტომ შინასამყაროული შემხვედრი ყოფიერი განიცდება როგორც „დროში მყოფი“ და ამ სახით ხდება „არსებობისთვის“ მისანვდომი. მ. ჰაიდგერი შინასამყაროულად შემხვედრ ყოფიერთა დროითგანსაზღვარულობას შინადროითობას უწოდებს. სწორედ ასეთ ყოფიერებთან ნანახი „დრო“ არის ბაზისი, მ. ჰაიდგერის აზრით, „ვულგარული“ და ტრადიციული დროს ცნების ფორმირებისათვის.

შინასამყაროულად შემხვედრ ყოფიერებთან მოცემული

„დრო“, სამყაროდრო (Weltzeit), არის ყველაზე მეტად სუბიექტური და ობიექტური რაც კი შეიძლება არსებობდეს, ვინაიდან იგი თავდაპირველი დროს (დროულობის) გამოვლენაა, მისი გადროებაა, ფიქრობს მ. ჰაიდეგერი (43, 419).

დროულობა, როგორც თავდაპირველი, საწყისი დრო სასრულოა; „არსებობის“ ყოფიერება არის „სიკვდილისაკენ ყოფიერება“, მისი მომავალი სასრულოა. განმარტებული იყო, რომ წინწამსწრებ გადაწყვეტილობაში, როცა „არსებობა“ მთლიანად ექსისტენციობს და იმყოფება თავისი შესაძლებლობის სრული შეუძლებლობის საკუთარ ყოფიერებაში (როცა გადასროლილია სიკვდილში როგორც უსაკუთრეს შესაძლებლობაში), „არსებობა“ იმყოფება როგორც სასრულო. მისი ბოლო (დასასრული), სიკვდილი, მისი ცხოვრების გზის უკანასკნელ წერტილში კი არ ჩნდება, არამედ „არსებობა“ მთელი სიცოცხლე არსებობს როგორც მოკვდავი, როგორც დასასრულის მქონე, როგორც სასრულო. საკუთარი მომავალი, რაშიც დროულობა პირველადად დროითობს და რომელიც წინწამსწრები გადაწყვეტილობის საზრისს შეადგენს, მუღავნდება როგორც დროული, როგორც სასრულო, ბოლოვადი.

როდესაც დროულობის სასრულობაზე ვმსჯელობთ, საკითხი იმას კი არ ეხება, თუ ის დრო, რომელიც ტრადიციულად უსასრულო დროდ არის გაგებული, როგორ გადაიქცევა, ინარმოება თავდაპირველ საწყის დროდ, არამედ, პირიქით, თუ როგორ წარმოიშობა საკუთარ სასრულო დროულობიდან არასაკუთარი დრო და როგორ დროითობს ეს არასაკუთარი დრო როგორც სასრულობიდან გამომდინარე უსასრულო დრო. მხოლოდ იმიტომ, რომ თავდაპირველი დრო სასრულოა, ბოლოვადია, შეუძლია „გამომდინარე“ დროს როგორც არა-ბოლოვადი, არა-სასრულო დროულობდეს, წერს მ. ჰაიდეგერი (43, 331).

დროულობის ფენომენს უფრო მეტი სინათლე შეაქვს „არსებობის“ და სამყაროს მიმართების ფენომენოლოგიურ განმარტებაში: ის, რაც ამ საკითხის გარშემო იყო ნათქვამი „არსებობის“ ყოფიერების წინასწარი, მოსამზადებელი ექსისტენციალურ-ფენომენოლოგიური ანალიზის დროს, თავის შემდგომ გარკვეულობას

ღებულობს „არსებობის“ ძირითადი კონსტიტუციის დროულობაზე, როგორც უკანასკნელ ფუნდამენტზე, დაფუძნების მეშვეობით. დროულობაზე ფუნდირებული „არსებობის“ ყოფიერება საზოგადოდ ღებულობს რეალურობის აზრს; „სამყარო“ დროულობით კონსტიტუცირებული „არსებობისეული“ ფენომენია. სამყაროს შესაძლებლობის ექსისტენციალურ-დროული პირობა მდგომარეობს იმაში, რომ დროულობას როგორც ეკსტაზურ ერთიანობას ჰორიზონტი აქვს. მ. ჰაიდეგერის ინტერპრეტაციით თითოეულ ექსტაზს თავისი „საითკენ“ („Wohin“) ახასიათებს, რომელსაც იგი უწოდებს ჰორიზონტალურ სქემას. ამასთან თითოეულ ეკსტაზს თავისი ეკსტაზური ჰორიზონტი გააჩნია, რომელიც ერთმანეთისაგან განსხვავებული არიან: სქემა, რომელშიც „არსებობა“ მომავლისებურად, საკუთრივ თუ არასაკუთრივ (ნამდვილად თუ არანამდვილად), თავისთავთან მიდის, არის სქემა – „თავისთვის“ (Umwillen seiner“). სქემა, რომელშიც „არსებობა“, როგორც გადასროლილი, განწყობა-მდგომარეობაში გახსნილია, არის გადასროლილობის „რის წინაშე“ („Wovor“). ის გვიხასიათებს ნამყოფობის ჰორიზონტალურ სტრუქტურას. ანმყოს ჰორიზონტალური სქემა კი განსაზღვრულია „რისთვის“ („Um-zu“) მეშვეობით. ისევე როგორც ანმყო დროულობის დროითობის (გადროების) ერთიანობაში მომავლიდან და წარსულიდან (ნამყოდან) წარმოიშობა, ასევე თანაბარ-პირველადად დროითობს ანმყო მომავლის და წარსულის ჰორიზონტებთან ერთად. იმდენად რამდენადაც „არსებობა“ დროითობს, ამდენად არის აგრეთვე სამყარო. სამყარო, მ. ჰაიდეგერის თვალსაზრისით, არც სახეზე არსებულია და არც ხელზე არსებული, არამედ იგი დროითობს დროულობაში. „არსებობა“ თავისი ეკსტაზურ-ჰორიზონტალური კონსტიტუციის გამო იმყოფება „სამყაროში“. სამყარო „არსებობის“ ეკსტაზების Aubersich-თან ერთად „არის“ „აქ“ („აქ“ და „ახლა“). როცა „არსებობა“, როგორც ექსისტენცი, არა გვაქვს, ე. ი. როცა ადგილი არა აქვს „არსებობის“ ექსისტენცობას, როცა „არსებობა“ არ ექსისტენცობს, არა არის აგრეთვე სამყარო „აქ“ და „ახლა“ (ანუ „იქ“ და „ახლა“). თუ „სუბიექტს“ ონტოლოგიურად გავიგებთ როგორც „ექსისტენც-არსებობას“, რომლის ყოფიერება

დროულობაშია დაფუძნებული, მაშინ უნდა ითქვას, რომ სამყარო „სუბიექტურია“. მაგრამ ასე გაგებული „სუბიექტური“ სამყარო, როგორც დროულ-ტრანსცენდენტური, არის ამავე დროს უფრო „ობიექტური“, ვიდრე ნებისმიერი შესაძლებელი „ობიექტი“, წერს მ. ჰაიდეგერი (43, 365-6).

მ. ჰაიდეგერის თვალსაზრისით, „არსებობის“ ყოფიერების საბოლოო საფუძველი-დროულობა – აფუნდირებს და შესაძლებელს ხდის „არსებობის“ ისტორიულობას. ადამიანის ყოფიერების სპეციფიკის გამო ხდება დროულობის სტრუქტურული გადროება, რომელიც თავს ამჟღავნებს როგორც „არსებობის“ ისტორიულობა (Henhichtlichkeit). მ. ჰაიდეგერის მიერ გამოთქმული დებულება: „არსებობა“ არის ისტორიული, – ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური ხასიათისაა და არ უნდა გაიგივდეს ონტურ მტკიცებასთან, რომლითაც უნდათ აჩვენონ ის, რომ „არსებობა“ თითქოს „სამყაროს ისტორიაში“ წარმოიშობა და გარკვეული ხანგრძლიობით იმყოფება. „არსებობის“ ისტორიულობა არის საფუძველი ადამიანის ისტორიული გაგებისათვის, რომელიც თავის მხრივ თავის თავის გამგებ ისტორიის როგორც მეცნიერების შესაძლებლობას წარმოშობს. „არსებობის“ ისტორიულობის ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური ანალიზის ამოცანა იმაში დგომარეობს, წერს მ. ჰაიდეგერი, რომ ნაჩვენები გახდეს შემდეგი: „არსებობა“, როგორც ყოფიერი, იმიტომ კი არ არის „დროული“, რომ იგი „ისტორიაში დგას“, არამედ, პირიქით, „არსებობა იმიტომ არსებობს ისტორიულად და იმიტომ შეუძლია ისტორიული იყოს, რომ იგი თავისი ყოფიერების საფუძველში დროულია, დროულობაა (43, 376). ვინაიდან „არსებობის“ ყოფიერება არსებითად დროულობით არის განსაზღვრული და ფუნდირებული, ხოლო დროულობა ისტორიულობის საფუძველია, ამიტომ მ. ჰაიდეგერის ფუნდამენტურ ონტოლოგიაში პირველ ყოვლისა ადამიანის შესახებ შეიძლება ითქვას, რომ იგი ისტორიულია, ხოლო მეორადად ისტორიულად შეიძლება ჩაითვალოს არა მხოლოდ ხელზემყოფი იარაღი ფართო აზრით, არამედ გარშემოსამყაროებრივი ბუნება. „არარსებობისეული“ ყოფიერი შეიძლება გავიგოთ

როგორც სამყარო-ისტორიული (Welt-gesihichtliche) ყოფიერი (43, 381).

ვინაიდან არსებობს ისეთი ყოფიერი, რომლის ყოფიერებაც ზრუნვაა (ამ ტერმინის სპეციფიკური, ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური აზრით), ხოლო დროულობაზე დამყარებული ზრუნვა თავდაპირველადვე შეიცავს „არსებობისეულ“ ფენომენებს – სიკვდილს, ბრალს, სინდისს, თავისუფლებას და სასრულობას, – ამიტომ აქვს ადგილი ამგვარი ყოფიერის ყოფიერების თავისებურ მოდუსს – ბედს (Schicksal). ამიტომ შეუძლია „არსებობას“ ბედის მოდუსით ექსისტენცობდეს, ე. ი. თავისი ექსისტენცის საფუძველში ისტორიული იყოს. მხოლოდ საკუთარი სასრულო დროულობა ხდის შესაძლებელს ისეთ რაიმეს როგორც ბედია, ე. ი. საკუთარ ისტორიულობას.

პარი 7. მ. ჰაიდგერის ნააზრავის საერთო აღნაგობასთან დაკავშირებული სიძნელე

ადამიანის ყოფის ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური ანალიზის პრობლემური გადმოცემა, „ფუნდამენტურ ონტოლოგიაში“ მოცემული „არსებობის“ ფენომენოლოგიური კვლევის პრობლემური განხილვის მიმდინარეობა¹², ჩვენ შესაძლებლად მიგვაჩინია ამ პუნქტში შევაჩეროთ. შრომის შესავალში დასმული პრობლემისათვის, ე. ი. პრობლემისათვის თუ რა დამოკიდებულება არსებობს მ. ჰაიდგერის „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ ფილოსოფიურ მიზანსა და ამ მიზნის მისაღწევად მ. ჰაიდგერის მიერ გამოყენებული გზა-საშუალებას შორის, საკმარისად შეიძლება მივიჩნიოთ ის სტადია, რომელშიც ჩვენ „არსებობის“ ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური ანალიზის გადმოცემისას ახლა ვიმყოფებით. ამ პრობლემისთვის თუმცა სასურველი იქნებოდა, მაგრამ მაინც აუცილებლობას არ წარმოადგენს „არსებობის“ ფენომენოლოგიური კვლევის უფრო მეტი დანერგილებითი მ. ჰაიდგერისებური ანალიზის შემდგომი განხილვა – მაგ. ჩვენ ზრუნვის ონტოლოგიურის საზრისის – დროულობის დახასიათების შემდეგ, დროულობის ფენომენის გამოყენებით მხოლოდ აღვნიშნეთ და არასაკმარისად დავახასიათეთ „არსებობის“ ისტორიულობის ფენომენი, აგრეთვე ბედის ფენომენი. გარდა ამისა ჩვენ გვერდს ვუვლით და უყურადღებოდ ვტოვებთ „არსებობის“ ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური ანალიზის იმ მონაკვეთს, როცა მ. ჰაიდგერი დროულობის ფენომენის გამოყენებით ცდილობს აჩვენოს ადრე განხილული „არსებობისეული“ ფენომენების კონკრეტული, თუმცა მოცულობით მცირე, ანალიზი (როგორც უკვე ითქვა, ზრუნვის ონტოლოგიური საზრისიდან, დროულობიდან ხდება ადამიანის ყოფიერების წინასწარ, მოსამზადებელ ანალიზში მოცემული სტრუქტურების მოდიფიცირება და ის

12 ე. ი. მ. ჰაიდგერის „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ ისეთი განხილვა, როცა მხედველობაში გვაქვს მის საერთო აღნაგობასთან დაკავშირებული სიძნელეების შემცველი პრობლემა, აგრეთვე ადამიანის თვითგამორკვევის ექსისტენციალური გზების პრობლემები.

დროც, რომელიც ტრადიციულ მეტაფიზიკას საფუძვლად ედო, როცა იგი ყოფიერებას როგორც ანმყოფობას განიხილავდა, სწორედ დროულობიდან არის ნაწარმოები). „არსებობის“ ფენომენოლოგიური ანალიზის გადმოცემის შეჩერება, შეწყვეტა ჩვენ შეიძლება იმით გავემართლოთ, რომ მას შემდეგ რაც ადამიანის ყოფიერების ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური კვლევა დროულობის ფენომენის განხილვა-დახასიათებამდე მივიდა, უკვე პრინციპულად რაიმე ახლის და უფრო მნიშვნელოვანის მოცემა აღარ შეუძლია შემდგომ ანალიზს: დროულობის ფენომენი, როგორც ადამიანის ყოფიერების (ზრუნვის) ონტოლოგიური საზრისი, ხომ უკანასკნელი ფუნდამენტია, ყველაზე ძირეული ფენომენია, რომელიც „არსებობის“ ყოფიერებას აკონსტიტუირებს. მ. ჰაიდეგერის თვალსაზრისით, დროულობა ხომ „არსებობის“ ფენომენოლოგიური ანალიზით დანახული უკანასკნელი, უმნიშვნელოვანესი, განმსაზღვრელი და ადამიანის ყოფიერების საზრისის გამომთქმელი ფუნდამენტია.

დროულობის, როგორც „არსებობის“ ყოფიერების უკანასკნელი, უძირითადესი ფუნდამენტურის ცნობით, მ. ჰაიდეგერის საშუალებას იძლევა გარკვეული წარმოდგენა ვიქონიოთ მისი მოძღვრების ფილოსოფიური მიზნის მისაღწევად გამოყენებული გზის შესახებ და შემდგომ, დაისვას პრობლემა მისი ექსისტენციალიზმის ზოგად აღნაგობის და მასში წარმოშობილ სიძნელის შესახებ.

ჩვენს მიერ „არსებობის“ მ. ჰაიდეგერისებური ექსისტენციალური ანალიზის პრობლემურმა გადმოცემამ ნიადაგი მოამზადა იმის გარჩევა-განხილვისათვის, თუ რა მიმართებაა „არსებობის“ ყოფიერებას, როგორც გზას, საშუალებასა და „ყოფიერების საზრისს“, როგორც მიზანს შორის და თუ რა პრობლემები წარმოიშობა მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიაში ამ მიმართების განხილვის დროს.

რა შედეგამდე მივედით ჩვენ მ. ჰაიდეგერთან ერთად „არსებობის“ ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური კვლევის დასასრულს? რა მისცა ადამიანის ყოფიერების ფენომენოლოგიურმა კვლევამ

ონტოლოგიურ პრობლემას – „ყოფიერების საზრისის“ პრობლემას? მ. ჰაიდეგერის მიერ გამოთქმული თეზისი იმის შესახებ, რომ დროულობა არის ადამიანის ყოფიერების აზრი, ზრუნვის ონტოლოგიური საზრისი, წარმოადგენს ბოლო განმარტებას იმ განმარტებათა შორის, რომელთაც „არსებობის“ ყოფიერების ძირის, საფუძვლის მოცემის პრეტენზია აქვთ. როგორც დავინახეთ, „არსებობის“ ძირითად კონსტიტუციად „ყოფნა სამყაროში“, მის ყოფიერებად ზრუნვა, ხოლო ზრუნვის ონტოლოგიურ საზრისად დროულობა აღმოჩნდა, მაგრამ რა არის „ყოფიერების“ საზრისი? კვლევის დასაწყისში „ყოფიერების“ საზრისი ხომ უმთავრეს, ტრადიციული ფილოსოფიისათვის დაფარულ საიდუმლოებად იყო წარმოდგენილი მ. ჰაიდეგერის მიერ, რომლის გასარკვევად მხოლოდ ადამიანის ყოფიერების გამომჟღავნების გზა იყო აღიარებული (ამასთან ეს უკანასკნელიც საიდუმლოებით მოცულ საკვლევ სფეროდ იყო მიჩნეული) და რა შედეგი მივღეთ კვლევის ბოლოს, რა არის „ყოფიერების საზრისი?

ექსისტენციით დახასიათებული „არსებობის“ ყოფიერების (ზრუნვის) ონტოლოგიურ საზრისად საბოლოოდ დროულობის ფენომენი აღმოჩნდა, მაგრამ რა არის „ყოფიერება“ საერთოდ, რა არის „ყოფიერების“ საზრისი?

მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიის – „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ – ერთ-ერთი უცნაურობა სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ ეს ფილოსოფიური თეორია მთავარ საკვლევ, საძიებელ თემად გამოცხადებულ პრობლემას – „ყოფიერების“ საზრისის პრობლემას, – რომლის მნიშვნელობა კვლევის დასაწყისში უმაღლეს რანგშია აყვანილი და მთავარ ამოსახსნელ საიდუმლოებადაა გამოცხადებული, კვლევის ბოლოს, ე. ი. მაშინ, როდესაც სრულდება „არსებობის“ ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური კვლევა, კვლავ ღიად დატოვებულ პრობლემად აცხადებს. „არსებობის“ ფენომენოლოგიური ანალიზის, როგორც „ყოფიერების“ საზრისის გაგებისაკენ მიმავალი ერთადერთი გზის, დასასრულის შემდეგაც ვერ ვიღებთ პასუხს კითხვაზე, თუ რა არის, თუ რაში მდგომარეობს „ყოფიერების“ აზრი საერთოდ. ყოველგვარი

ონტოლოგიისათვის უპირველესი საკითხი, ყოფიერების რაობის საკითხი, რომლის გაუგებრობასაც საყვედურობს მ. ჰაიდეგერი მთელ ტრადიციულ მეტაფიზიკურ (ონტოლოგიურ) აზროვნებას, მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიური მოძღვრების აგების შემდეგაც გაურკვეველი და გადაუჭრელი რჩება. იგი ღიადაა დატოვებული და კვლავ დგას გადასაწყვეტ პრობლემად. მ. ჰაიდეგერი თავისი მთავარი ფუნდამენტური შრომის ბოლოს წერს, რომ „არსებობის“ აქამდელი განხილვის ამოცანა იმაში მდგომარეობს, რომ ფაქტიური „არსებობის“ თავდაპირველი, სანყისი მთელი (Ganze) მისი საკუთარი (ნამდვილი) და არასაკუთარი (არანამდვილი) ექსისტენციობის შესაძლებლობების მიმართების მიხედვით ექსისტენციალურ-ონტოლოგიურად თავისი საფუძვლის მიხედვით განემარტა. ასეთ საფუძვლად და ამით ზრუნვის ყოფიერების საზრისად გამოვლინდა დროულობა. მ. ჰაიდეგერი აღნიშნავს, რომ ყველაფერი ის, რაც დროულობის გარკვევამდე „არსებობის“ მოსამზადებელ ექსისტენციალურ-ონტოლოგიურ ანალიზში წინასწარ იყო განმარტებული, თავის ნამდვილ ახსნას და დაფუძნებას პოულობს ზრუნვის ონტოლოგიური საზრისის გარკვევის შემდეგ. ადრე განხილული ფენომენები თავდაპირველ დროზე, ე. ი. დროულობაზე დაიყვანება და უნდა დაყვანილ იქნეს. მაგრამ „არსებობის“ ყოფიერების ფენომენოლოგიური გამოკვლევა, მისი ყოფიერების ძირითადი კონსტიტუციის დადგენა, მისი ყოფნა (ზრუნვის) ონტოლოგიური საზრისის გამომჟღავნება რჩება მხოლოდ გზად, ხოლო მიზანი იყო და არის ყოფიერების საკითხი საზოგადოდ, რომელზედაც პასუხი ჯერ არ მიგვიღია. „არსებობის“ მთლიანობის ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური კონსტიტუცია დროულობაშია დამყარებული, მაგრამ მივყევართ გზას თავდაპირველ დროიდან ყოფიერების საზრისისაკენ? მელავნდება თვითონ დრო როგორც ყოფიერების ჰორიზონტი? (ე. ი. ამჟღავნებს დრო თავის თავს ყოფიერების საზრისის გაგებისათვის საჭირო აუცილებელ ჰორიზონტად?- ამ კითხვით ამთავრებს მ. ჰაიდეგერი თავის მთავარ შრომას და დღესაც, როცა მ. ჰაიდეგერმა დაასრულა ცხოვრება და მოღვაწეობა, ფუნდამენტურ

ონტოლოგიაში „ყოფიერების“ საზრისის პრობლემა ღიად დატოვებულ პრობლემად დარჩა.

მ. ჰაიდეგერის აზრით, „არსებობის“ ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური ანალიზის განზრახვა შეუსრულებელი რჩება, ვინაიდან მთავარი ონტოლოგიური პრობლემა გადაუწყვეტი დარჩა. კამათი ყოფიერების საზრისის შესახებ ჯერ-ჯერობით გადაუწყვეტი და დაუმთავრებელია, ვინაიდან, ეს კამათი ჯერ კიდევ საკმარისად არ არის გაჩაღებული, ნერს იგი (43, § 83).

ამგვარად, მ. ჰაიდეგერის „ფუნდამენტური ონტოლოგიაში“ თავისებურ ვითარებასთან გვაქვს საქმე: „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ მთავარ მიზნად ცხადდება ყოველგვარი ონტოლოგიისათვის უპირველესი პრობლემა – „ყოფიერების“ რაობის, მისი საზრისის პრობლემა; ამ მიზნის განხორციელებისათვის, ე. ი. „ყოფიერების“ საზრისის გარკვევისათვის გამოსადეგ ერთადერთ გზად მ. ჰაიდეგერი ცნობს მხოლოდ „არსებობის“ ექსისტენციალურ-ონტოლოგიურ გამოკვლევას, მის ფენომენოლოგიურ შესწავლას. დაბოლოს, როდესაც მთავარი ონტოლოგიური პრობლემის გარკვევის მიზნით ჩატარებული „არსებობის“ ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური კვლევა მთავრდება, აღმოჩნდება, რომ მთავარი მიზანი, რომლის განხორციელებისათვისაც ჩვენ გარკვეულ გზას მივყევით, შეუსრულებელი დარჩა და იგი კვლავ მიზნის სახით წარმოგვიდგება. „არსებობის“ ყოფიერების გამომჟღავნებას უნდა მოეცა საერთოდ ყოფიერების გამომჟღავნებაც, ყოფიერების საზრისის გარკვევაც, მაგრამ, როგორც ვხედავთ, ადამიანის ყოფიერების ონტოლოგიური სტრუქტურების ფენომენოლოგიურმა შესწავლამ და პირველ რიგში „არსებობის“ ყოფიერების უკანასკნელი ფუნდამენტის, მისი ონტოლოგიური საზრისის გამოვლენამ ვერ გაგვიშუქა ტრადიციული ონტოლოგიისათვის უცნობი საიდუმლოება – „ყოფიერების“ საზრისი. ეს პრობლემა სამყაროში მხოლოდ ერთადერთი სპეციფიკური ყოფიერის – ადამიანის ფენომენოლოგიური კვლევის შემდეგაც უცნობ სფეროდ, გასარკვევ პრობლემად, მთავარ მიზნად დარჩა.

უფრო მეტიც: „არსებობის“ ექსისტენციალურ-ონტოლოგი-

ურმა ანალიზმა არამცთუ არ გაგვიშუქა მთავარი ონტოლოგიური პრობლემა, არამედ თვითონ ამ პროცესმა, ე. ი. ადამიანის ყოფიერების ფენომენოლოგიურმა გამოკვლევამ განიცადა შეფერხება და უკმარობა სწორედ იმის გამო, რომ მისთვის უცნობია და ჯერ კიდევ საკმარისად არ არის გაშუქებული ყველა პრობლემაზე წინ მდგომი პრობლემა – „ყოფიერების“ საზრისის პრობლემა. „არსებობის“ ყოფიერების ონტოლოგიური საზრისის, დროულობის, გამოკვლევა-დახასიათებამ არამცთუ არ გადაჭრა „ყოფიერების“ საზრისის უმნიშვნელოვანესი პრობლემა, არამედ თვით ადამიანის ყოფიერების განმსაზღვრელი უკანასკნელი, ყველაზე ძირეულ ფუნდამენტის გამოკვლევა-დახასიათებამ თავის მხრივ მოითხოვა „ყოფიერების“ საზრისის შესახებ წინასწარი იდეა, ამ იდეის წინასწარი ცოდნა. „ყოფიერების“ საზრისის შესახებ არანათელმა იდეამ გამოიწვია „არსებობის“ ფენომენოლოგიური ანალიზის არასაკმარისობა: მაგ. როცა მ. ჰაიდეგერი დროულობის ფენომენს, როგორც ზრუნვის ონტოლოგიურ საზრისს, ახასიათებს და მის შესახებ აღნიშნავს, რომ იგი კი არ არის, არამედ დროულობს და რომ ჩვენ მაინც იძულებული ვართ დროულობის ფენომენის დახასიათების პროცესში გამოთქმა „არის“ ვიხმართ, იქვე დასძენს დროულობის გამოკვლევა-დახასიათებისათვის აუცილებელ „ყოფიერების“ საზრისის ნათელ იდეის საჭიროების შესახებ: დებულება, რომ დროულობა „არის“ ზრუნვის საზრისი, რომ დროულობა „არის“ ასეთი და ასეთი თვისებებით განსაზღვრული, გასაგები გახდება მხოლოდ მაშინ, როცა საბოლოოდ განმარტებული იქნება ყოფიერების იდეა და საერთოდ გამოთქმა „არის“, წერს მ. ჰაიდეგერი (43, 328).

ანდა, როდესაც მ. ჰაიდეგერი „არსებობის“ სრულ ონტოლოგიურ გამომჟღავნებაზე მსჯელობს, აქვე აღნიშნავს ადამიანის ყოფიერების სრული ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური გარკვევისათვის აუცილებელ პირობის – საერთოდ ყოფიერების ნათელი იდეის წინასწარი ფლობის შესახებ: ისევე როგორც „არსებობის“ ყოფიერების სრული გამომჟღავნება, ასევე ხელზე-მყოფთა და სახეზემყოფთა ყოფიერების სახის გამომჟღავნება

(საერთოდ იმათი ყოფიერების სახის გამომჟღავნება, რომელთა შესახებაც ჩვენ ვამბობთ – „არის“) თავის წინასწარ აუცილებელ პირობად მოითხოვს საერთოდ ყოფიერების შესახებ საკმარისად ნათელი იდეის არსებობას. ვიდრე ეს არ მიგვიღწევია, ე. ი. ვიდრე „ყოფიერების“ საზრისის პრობლემა საკმარისად არ გაგვირკვევია, მანამ „არსებობის“ ფენომენოლოგიური ანალიზი საერთოდ და კერძოდ, გამეორებით დროული ანალიზი რჩება არასრული და ნაკლოვანი. „არსებობის“ ექსისტენციალურ-დროული ანალიზი მოითხოვს თავის მხრივ ყოფიერების ცნების შესახებ პრინციპული დავის განახლება-გამეორებას (43, 333).

რასაკვირველია, თვითონ მ. ჰაიდეგერი, მის მთავარ ფუნდამენტურ შრომაში და ამ მთავარი შრომის ამხსნელ შემდგომდროინდელ ნაწერებში მოცემულ „არსებობის“ ექსისტენციალურ-ონტოლოგიურ ანალიზს უნაყოფოდ არა თვლის. ადამიანის ყოფიერების ფენომენოლოგიურმა კვლევამ ნაწილობრივ შეასრულა თავისი მიზანი. მართალია „არსებობის“ ფენომენოლოგიური ანალიზის მთავარი, საბოლოო მიზანი ძირითადად გადაუჭრელი დარჩა, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, „არსებობის“ ექსისტენციალურ-ონტოლოგიურმა კვლევამ თავისი საქმე ნაწილობრივ მაინც გააკეთა: შესრულებული იქნა მისი წინასწარი მიზანი, მისი წინასწარი განზრახვა. შეძენილი იქნა და მომზადდა საზოგადოდ ყოველგვარი ყოფიერების გაგებისათვის საჭირო შესაძლებელი პორიზონტი. ყოფიერების გაგებისათვის საჭირო ამ შესაძლებელ პორიზონტადმ. ჰაიდეგერი თვლის დროის ექსისტენციალურ-ონტოლოგიურ ინტერპრეტაციას. დროულობის და მისგან მოდიფიცირებული დროს ის სპეციფიკური მნიშვნელობა, რომელიც „არსებობის“ ფენომენოლოგიური კვლევის პროცესში წარმოსდგა და დადგინდა, არის აუცილებელი პირობა, აუცილებელი შესაძლო პორიზონტი საზოგადოდ „ყოფიერების“ საზრისის გაგებისათვის. ტრადიციული მეტაფიზიკის (ონტოლოგიის) შეცდომები ყოფიერების გაგების საკითხში, რომლის წყაროც, მ. ჰაიდეგერის თვალსაზრისით, არის ადამიანის ყოფიერების სპეციფიკურობის არცოდნა და მისი გაუთვალისწინებლობა, შეიძლება დაძლეულ

იქნეს იმის შემდეგ, როცა „არსებობის“ ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური ანალიზის ჩატარების შედეგად გამოძლეულა ადამიანის ყოფნის, მისი ყოფიერების ონტოლოგიური სტრუქტურები – „სამყაროში ყოფნა“, ზრუნვა და ზრუნვის ონტოლოგიური საზრისი დროულობა; ანდა სხვა სიტყვებით; მას შემდეგ, როცა მოხდა ყოფიერების ტრადიციული გაგების საფუძვლის – დროულობის გამოძლევა, როცა შესაძლებელი გახდა ყოფიერების და დროის დაკავშირება, უფრო სწორედ, მ. ჰაიდეგერის აზრით, უკვე წინასწარ არსებული ამ კავშირის გამოვლენა-გამოძლევა.

„არსებობის“ ექსისტენციალურ-ონტოლოგიურმა ანალიზმა გვიჩვენა, ფიქრობს მ. ჰაიდეგერი, რომ „არსებობის“ ფენომენოლოგიური კვლევა არის მართლაც მხოლოდ ერთადერთი გზა, რომელიც ყოველგვარი ონტოლოგიური თეორიისათვის აუცილებელი პრობლემის – „ყოფიერების“ საზრისის – გადაჭრისაკენ მიემართება. არ არსებობს მთელს სამყაროში სხვა რაიმე ყოფიერი, რომელიც ამ ერთადერთ გზას შეცვლიდა. მხოლოდ ადამიანის ყოფიერების შესწავლის გზაა ის გზა, რომელიც მთავარ ონტოლოგიურ პრობლემის გადანყვეტასთან გვაახლოვებს. მხოლოდ ადამიანის ყოფიერების კონსტიტუციის გამომძლევაა ის გზა, რომელმაც ყოფიერების საზრისის გადაჭრამდე უნდა მიგვიყვანოს, ფიქრობს მ. ჰაიდეგერი (43, 436-438).

ჯერ-ჯერობით კი, ე. ი. იმ დონეზე, რაზეც შეჩერდა მთავარ, ფუნდამენტურ შრომაში და მის შემდგომდროინდელ გამოკვლევაში მოცემული „არსებობის“ ფენომენოლოგიური ანალიზი, ყოფიერების საზრისის პრობლემა კვლავ გადასაჭრელ ძირითად პრობლემად რჩება და ამდენად, მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიის – „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ – მთავარი მიზანი, მთავარი განზრახვა, კვლავ განუხორციელებელია და შემდგომ თავის საბოლოო პასუხს მოელის.

მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიის ეს ერთი შეხედვით უცნაური აღნაგობა „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ ბევრი მკვლევარის აზრთა სხვადასხვაობას და გაუგებრობას იწვევს. აზრთა სხ-

ვედასხვაობის და გაუგებრობისათვის კი აქ მართლაც ბევრი საფუძველი არსებობს. იქმნება რთული მდგომარეობა, სადაც სხვადასხვანაირად შეიძლება ორიენტირება და ამის შესაბამისად ფილმთა განსხვავებულ ინტერპრეტაციებს.

თუ რომელიმე ფილოსოფიური მოძღვრება დასაწყისში თავის მთავარ საკვლევ თემად გარკვეულ პრობლემას მიიჩნევს, რომლის გადაწყვეტაშიც იგი ხედავს თავის საკუთარ მთავარ მიზანს, ხოლო ბოლოს, როცა ამ ფილოსოფიური სისტემის ზოგადი სტრუქტურა მოიხაზება, აღმოჩნდება, რომ მთავარი გადასაწყვეტი, ძირითადი პრობლემა კვლავ ღიადაა დატოვებული, ცხადია, მაშინ უმართებულო არ იქნება ამ მოცემულ ფილოსოფიურ მოძღვრებაში წამოჭრილ სიძნელეზე ლაპარაკი. მ. ჰაიდეგერის ექსისტენციალიზმში („ფუნდამენტურ ონტოლოგიაში“) არამცთუ ანალოგიური, არამედ უფრო რთული მდგომარეობა გვაქვს: „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ მთავარი მიზნის და ამ მიზნის მიღწევისათვის მ. ჰაიდეგერის მიერ გამოყენებული გზის მიმართების პრობლემასთან დაკავშირებით წარმოშობილი ვითარების სიძნელე მუქდება იმითაც, რომ ის, რაც მთავარი ონტოლოგიური პრობლემის, „ყოფიერების“ საზრისის, გარკვევას უნდა მომსახურებოდა, თვითონვე აღმოჩნდა საკვლევი, საძიებელი და „ყოფიერების“ საზრისის ცოდნის წინასწარ მომთხოვნი ციმეორებთ: „არსებობის“ ექსისტენციალურ-ონტოლოგიურმა ანალიზმა, რომლის მიზანიც „ყოფიერების“ საზრისის გარკვევა იყო, თვითონ განიცადა შეფერხება და უკმარობა იმის გამო, რომ მას ამ ფენომენოლოგიური ანალიზის დროს არა აქვს საერთოდ ყოფიერების შესახებ ნათელი იდეა).

მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიის შესახებ უამრავ ლიტერატურაში, რომლებიც საზღვარგარეთ არის გამოსული და რომელთა ავტორები სხვადასხვა ფილოსოფიურ სკოლებს მიეკუთვნებიან, ხშირად აღინიშნება მ. ჰაიდეგერის მოძღვრების ინტერპრეტაციის სხვადასხვაობის შესაძლებლობა, რომელიც, ვფიქრობთ, ამ ფილოსოფიის საერთო სტრუქტურის პრობლემასთან, „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ ფილოსოფიურ მიზნის და ამ მიზნის

მიღწევისათვის გამოყენებული გზის მიმართების პრობლემასთან, უშუალო და არსებითად არის დაკავშირებული. სწორედ ეს სიძნელე, რომელიც უპირატესად განსაზღვრავს მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიის საერთო ხასიათს, არის ის მოცემული ფაქტიური ვითარება, რომელიც შესაბამის ახსნას მოითხოვს.

მ. ჰაიდეგერის „ფუნდამენტურ ონტოლოგიაში“ არსებული სიძნელე, რომელიც ჩვენ ახლა ხაზგასმით აღვნიშნეთ, განსხვავებული დებულებათა სახით თავს იჩენს უცხოელ ფილოსოფოს-კომენტატორებს შორის, რომელთა ერთი ჯგუფი სწორედ იმის საწინააღმდეგო ინტერპრეტაციას იძლევა, რასაც ექსისტენციალიზმის შემფასებელთა მეორე ჯგუფი ამტკიცებს. მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიის საერთო სტრუქტურის და მისი ზოგადი ხასიათის ინტერპრეტატორთა შორის შეიძლება ძირითადად გამოვყოთ ორი თვალსაზრისი, რომელთაც მიუხედავად ურთიერთგამომრიცხავობისა, აქვთ განზრახვა წარმოადგინონ „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ სწორი გაგება. ავტორთა ერთი ჯგუფი, ეყრდნობა რა „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ მიერ თავის მთავარ საკვლევ საგნად, თავის მთავარ შესასრულებელ მიზნად, ონტოლოგიური პრობლემის – „ყოფიერების“ საზრისის – გამოცხადებას, ფიქრობს, რომ მ. ჰაიდეგერი საბოლოოდ უნდა შეფასდეს როგორც ონტოლოგისტი და მისი ფილოსოფია არსებითად ონტოლოგიურ მოძღვრებას წარმოადგენს. მათ მიაჩნიათ, რომ მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიის სხვადასხვა მხარეები, განსხვავებული ასპექტები ემსახურებიან მხოლოდ ერთ მიზანს – ყოველგვარი ონტოლოგიური თეორიისათვის აუცილებლად გადასაწყვეტი პრობლემა, საერთოდ ყოფიერების რაობის ონტოლოგიური პრობლემა გაირკვას და გადაიჭრას. ეს კი, როგორც ვიცით, ტრადიციული ონტოლოგიის (მეტაფიზიკის) ცენტრალური პრობლემაა და ამდენად, მათი აზრით, „ფუნდამენტური ონტოლოგია“ ტრადიციული მეტაფიზიკური აზროვნების სამსახურში დგას. გამომდინარე ამ შეფასებიდან ზოგიერთი უცხოელი ავტორი მ. ჰაიდეგერს, რომლის სახელიც აუცილებლად დაკავშირებულია ექსისტენციალიზმის წარმოშობასთან, ცნობს როგორც მხოლოდ ონტოლოგისტს

და საეჭვოდ მიაჩნია მისი მოძღვრების ექსისტენციალისტური ფილოსოფიის ფარგლებში დატოვების სამართლიანობა.

მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიური მოძღვრების ინტერპრეტატორთა მეორე ნაწილი არ ეთანხმება „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ ამგვარ საერთო შეფასებას და მას ცნობს როგორც მოძღვრებას ადამიანის ყოფიერების სახეებისა და წესების შესახებ. მათი აზრით, მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიის ფენომენოლოგიური კვლევის ძირითადი ობიექტებია მხოლოდ ადამიანის „არსებობის“, ექსისტენციის ყოფიერების სახეები, წესები, ე. ი. ექსისტენცილები და ამდენად, მათი აზრით, მ. ჰაიდეგერის მოძღვრება ექსისტენციალიზმის ფარგლებში რჩება. რასაკვირველია, მათ საეჭვოდ აღარ მიაჩნიათ მ. ჰაიდეგერის ექსისტენციალისტობა და იგი აღიარებულია XX ს-ის ამ პოპულარული მიმდინარეობის ერთ-ერთ დამაარსებლად და დღეისათვის უდიდეს გამომხატველად.

უნდა აღინიშნოს აგრეთვე ისიც, რომ მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიის შემფასებელთა ეს თვალსაზრისები უყურადღებოდ არ ტოვებენ „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ რთულ, სიძნელის შემცველ მთლიან აღნაგობას, რომლის გამოც ნიადაგი ეძლევა განსხვავებულ, სანინალმდეგო ინტერპრეტაციებს. მაგ. ის, ვინც მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიას ძირითადში ადამიანის და მისი ყოფიერების სახეების შესახებ მოძღვრებად თვლის, არ უარყოფს იმ ასპექტებსაც რომელიც სანინალმდეგო შეფასებისათვის საბაბს იძლევა, მხოლოდ ამ მომენტებს არაარსებითად თვლის.

მ. ჰაიდეგერის საზღვარგარეთელ კრიტიკოსებს შორის წამოჭრილ საკითხს, ე. ი. საკითხს იმის შესახებ მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფია ძირითადად ონტოლოგიური მოძღვრებაა თუ ექსისტენციალური ანთროპოლოგია (ადამიანის შესახებ მოძღვრება) – რამდენიმე ათეული წლის ისტორია აქვს. საერთოდ, მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფია უცხო, უცნაურ ნაკადად აღმოცენდა ევროპულ ფილოსოფიურ აზროვნებაში და როგორც ადრე ითქვა, იგი ერთმნიშვნელოვნად დღესაც არ არის გაგებული.

კ. იასპერსის „მსოფლმხედველობათა ფსიქოლოგიის“ (1919),

„ფილოსოფიის“ 3 ტომის, (1932), „დროს სულიერი სიტუაციის“ (1931) და მ. ჰაიდეგერის შრომების – „ყოფიერება და დრო“ (1927), „კანტი და მეტაფიზიკის პრობლემა“ (1929), „რა არის მეტაფიზიკა?“ (1929) – გამოსვლის შემდეგ, გერმანიაში ექსისტენციალისტური ფილოსოფიური მიმდინარეობა უკვე ფორმირებულიად ითვლებოდა. XX ს-ის 30-იანი წლებისათვის ექსისტენციალიზმი უკვე მეტად გავლენიან ფილოსოფიურ სკოლად იყო მიჩნეული. მ. ჰაიდეგერის მოძღვრებას ამ დროისათვის განიხილავდნენ როგორც ე. ჰუსერლის ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგიიდან გამომდინარე ნაკადს, რომელიც ადამიანის („არსებობის“, ექსისტენციის) და მისი ყოფიერების სახეების შესახებ მოძღვრებად ჩამოყალიბდა. მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფია გააგებული და შეფასებული იყო როგორც ანთროპოლოგიური თვალსაზრისი. ამ დროისათვის „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ მიმართ მსგავს შეხედულებებს გამოსთქვამს მრავალი ფილოსოფოსი-მკვლევარი, მრავალი კრიტიკოსი მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიას ადამიანის შესახებ მოძღვრებად, აპრიორულ ანთროპოლოგიად გაიგებს (მაგ. P. Hofmann, G. Misch, H. Plessner და სხვ.).

მ. ჰაიდეგერის ექსისტენციალისტური ფილოსოფიისადმი მიკუთვნება საეჭვო გახდა ჩვენი საუკუნის ორმოციანი წლებიდან, როდესაც მ. ჰაიდეგერის ახალი შრომები გამოიცა, განსაკუთრებით კი „წერილი ჰუმანიზმის შესახებ“ გამოსვლის შემდეგ¹³. მ. ჰაიდეგერი პრობლემად იქცა და დაიწყეს დავა მისი ფილოსოფიის არსისა და ისტორიული ადგილის შესახებ. ეს დრო ჩაითვალა მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიის განვითარებაში ახალი პერიოდის დასაწყისად. წარმოიწეა აზრი მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიური განვითარების გზის ორი პერიოდის შესახებ. წარმოიშვა აზრი მ. ჰაიდეგერის შემოქმედებაში მობრუნების პუნქტის შესახებ. მ. ჰაიდეგერის როგორც ადრინდელი მთავარი, ფუნდამენტური შრომის („ყოფიერება და დრო“), ასევე გვიანდელი, ამ მთავარ შრომაზე დამყარებული ნაწერების განხილვისას, აქცენტი

13 „პლატონის მოძღვრება ჭეშმარიტებაზე“ ლექციად ოცდაათიანი წლების დასაწყისში იქნა წაკითხული, ხოლო მოხსენებად დანერგილია 1940 წ. დაიბეჭდა 1942 წ. ეს მოხსენება ჰუმანიზმზე წერილთან ერთად 1947 წ. გამოქვეყნდა.

გადატანილი იქნა „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ ფილოსოფიურ მიზანზე („ყოფიერების“ საზრისის პრობლემის გარკვევაზე) და იმ ასპექტებზე, რომლებიც ამ ონტოლოგიურ პრობლემის გადანყვეტას ემსახურებიან. ამგვარად, მ. ჰაიდეგერის ექსისტენციალიზმი ახალი თვალთ იქნა დანახული. ამასთან ეცადნენ, რომ მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიური გზის განუწყვეტლობა და ერთიანობა ეჩვენებინათ¹⁴.

მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიის მრავალ ინტერპრეტატორ-შემფასებელთა შეხედულებების მთელი სიმრავლის აღნიშვნა და გადმოცემა მოცემულ შრომაში, ცხადია, შეუძლებელია. აქ ყურადღება მიქცეულია უმთავრესად ამ შეხედულებათა ტიპიურ შემთხვევებზე – როდესაც მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიური მოძღვრება ძირითადად ონტოლოგიურ თეორიად გაიგება, ანდა ადამიანის ყოფიერების სახეების (ექსისტენციალების) შესახებ მოძღვრებად (ექსისტენციალურ ანთროპოლოგიად). ამ ორი მთავარი მაორიენტირებული ნიშნების მიხედვით ხდებოდა და ხდება „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ რთულ აღნაგობაში გარკვევა და მათი მიხედვით გამოიყოფოდა აგრეთვე მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიური განვითარების გზის პერიოდები. აღსანიშნავია ისიც, რომ ინტერპრეტატორ-მკვლევართა შეხედულებები მკვეთრად განსხვავებულია თვით „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ ავტორის შეხედულებებისაგან, განმარტებებისაგან თავისი საკუთარი ფილოსოფიის საერთო სტრუქტურის და მიზანდასახულების შესახებ.

მ. ჰაიდეგერის მიერ მოცემულ განმარტებებს, თავისი ფილოსოფიის ზოგად დახასიათებებს, „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ გავრცელებულ შეფასებებთან ხშირად საერთო არაფერი აქვს და ამიტომ მათ დაბნეულობა შეაქვთ მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიის ინტერპრეტატორ-მკვლევარებში.

თვითონ მ. ჰაიდეგერ თავის ფილოსოფიას მხოლოდ ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიად არ თვლის. იგი წინააღმდეგია იმისა, რომ მისი ფილოსოფია მხოლოდ ადამიანის შესახებ მოძღვრებად გამოცხადდეს. მისი განმარტების თანახმად, ადამიანის რაობის,

ადამიანის არსების და მისი ყოფიერების მრავალფეროვანი სახეების („არსებობის“ ექსისტენციალების) ფენომენოლოგიური შესწავლა და გამომჟღავნება თვითმიზანს არ შეადგენს. „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ მიზანს, როგორც ეს ზევით დახასიათებული იქნა, მ. ჰაიდეგერი ხედავს არა „არსებობის“, ადამიანის ყოფიერების გამომჟღავნებაში, – ეს უკანასკნელი მხოლოდ გზაა, თუმცა ერთადერთი, „ფუნდამენტური ონტოლოგიის მიზნის მიღწევისათვის – არამედ საერთოდ „ყოფიერების“ რაობის გარკვევაში, „ყოფიერების“ საზრისის, მისი აზრის გაგებაში. ამიტომ მ. ჰაიდეგერი მკვეთრად ემიჯნება როგორც ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას (მას მხედველობაში მ. შელერის ფილოსოფიური ანთროპოლოგია აქვს), ასევე თვით ექსისტენციალისტურ ფილოსოფიურ მიმდინარეობასაც, თუ ამ უკანასკნელს როგორც ადამიანის ყოფიერების და მისი არსების შესახებ მოძღვრებად („ჰუმანიზმად“) გავიგებთ. მ. ჰაიდეგერი წინააღმდეგია, რომ მისი ფილოსოფია მხოლოდ „ჰუმანიზმად“ მივიჩნიოთ ამ სიტყვის ტრადიციული გაგებით.

ჩვენს მიერ მ. ჰაიდეგერის ჰუმანიზმისადმი, ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიისადმი დამოკიდებულების ამგვარი გადმოცემა ისე არ უნდა გავიგოთ თითქოს მ. ჰაიდეგერი საერთოდ წინააღმდეგი იყო ადამიანის ყოფიერების და მისი არსების შესწავლა-გამომჟღავნებისა; პირიქით, შეიძლება ითქვას, რომ იგი ეკამათება და ებრძვის ტრადიციულ ანთროპოლოგიას (ჰუმანიზმს) სწორედ იმიტომ, რომ ის ნაკლოვანია და ვერ ამოსწურავს თავის ამოცანის შესრულების შესაძლებლობებს. მ. ჰაიდეგერი მოითხოვს კრიტიკულ დამოკიდებულებას ტრადიციული მეტაფიზიკის ტყვეობაში მყოფ ჰუმანიზმის (ანთროპოლოგიის ფილოსოფიური ნაირსახეობის) მიმართ. ამ კრიტიკული დამოკიდებულების მთავარი თავისებურება სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ ადამიანის ყოფიერების და მისი არსების შესახებ ტრადიციული მოძღვრება „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ დონეზე აიყვანოს. მ. ჰაიდეგერი ჰუმანიზმის, ანთროპოლოგიის გაუქმებას კი არ მოითხოვს, არამედ ამ დისციპლინებისათვის ტრადიციული ნაკლის ჩამოშორე-

ბას და მათ გაშუქებას „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ მიზნის ინტერესებისათვის.

მ. ჰაიდეგერი წერს, რომ ჩვენ ჰუმანიზმის მრავალი სახე შეიძლება შეგვხვდეს თავისი მიზნის, საფუძვლის, ფორმის, საშუალების და სხვათა მხრივ, მაგრამ ყველა ისინი ერთი არიან იმაში, რომ ადამიანის ადამიანურობის გაგებას უკვე წინასწარ მოცემული განმარტების ნიადაგზე ცდილობენ. ჰუმანიზმის ეს სხვადასხვა სახეები მხედველობაში იღებდნენ ბუნების, ისტორიის, სამყაროს, სამყაროს საფუძვლის, მაშასადამე მთლიანობაში ყოფიერის შესახებ, წინასწარ განსაზღვრებებს. მაგრამ ადამიანის არსების განსაზღვრის ყველა შემთხვევები, რომლებიც ყოფიერის განმარტებას ყოფიერების ჭეშმარიტების („ყოფიერების საზრისის“) შესახებ საკითხის დასმის გარეშე წინასწარ იღებს – სულერთია ეს იცის მან, თუ არ იცის – არის მეტაფიზიკური; ისინი ისე კითხულობენ ადამიანის ადამიანურობის შესახებ, რომ მხედველობაში არა აქვთ მიღებული ადამიანის არსების კავშირი ყოფიერებასთან. რადგან ტრადიციული მეტაფიზიკა არ კითხულობდა ყოფიერების ჭეშმარიტების შესახებ, ამიტომ არ უკითხია მას არასოდეს, თუ რა სახით, რა წესით მიეკუთვნება ადამიანის არსება ყოფიერების ჭეშმარიტებას (47, 65).

ადამიანის ადამიანურობა, მისი ადამიანობა მდგომარეობს მის არსებაში, წერს მ. ჰაიდეგერი, მაგრამ როგორ უნდა განისაზღვროს ადამიანის არსება? ფილოსოფიის ისტორიაში ბევრი მოაზროვნე და მათ შორის კ. მარქსიც აღნიშნავს მ. ჰაიდეგერი, მოითხოვს „ადამიანურ ადამიანს“ და პოულობს მას „საზოგადოებაში“, „საზოგადოებრივი“ ადამიანი არის „ბუნებრივი“ ადამიანი. „საზოგადოებაში“ ხდება უზრუნველყოფილი ადამიანის „ბუნება“, ე. ი. „ბუნებრივი მოთხოვნილებების“ (კვება, ჩაცმა, გამრავლება და სხვ.) მთლიანობა. ქრისტე კი ადამიანის ადამიანურობას მოიაზრებს საიქიოს და სააქაოს მხედველობაში მიღებით (47,61). მ. ჰაიდეგერი მარქსისტულ თვალსაზრისს ადამიანის და მისი არსების შესახებ მიაკუთვნებს ტრადიციულ მეტაფიზიკის გავლენის ქვეშ მოქცეულ ჰუმანიზმს და რომ იგი კ. მარქსის თვალსაზრისის

გადმოცემის დროს სიტყვებს – ადამიანს, საზოგადოებას, ბუნებას – წინწკლებში ხმარობს ნიშნავს იმ გარემოებაზე მითითებას, რომ ეს ცნებები, მ. შაიდგერის აზრით, უკრიტიკოდ, ტრადიციულად, ყოფიერების საზრისის ძიების და გათვალისწინების გარეშეა გამოყენებული. ტრადიციული ონტოლოგიის ფარგლებში მყოფი ჰუმანიზმი შეზღუდული და ნაკლოვანი იყო, მ. შაიდგერის შეფასებით, ვინაიდან იგი უკრიტიკოდ იღებდა ყოფიერის და ყოფიერის ყოფიერების ცნებას, ვერ ხედავდამათ შორის განსხვავებას, ვერ გრძნობდა საერთოდ ყოფიერების საზრისის შესახებ საკითხის დასმის აუცილებლობას და არ ჰქონდა ნაპოვნი ამ საზრისისადმი მიმავალი ერთადერთი, სპეციფიკური ყოფიერების შემცველი გზა – „არსებობის“ ყოფიერების ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური კვლევის გზა, ექსისტენციის ფენომენოლოგიური ანალიზის გზა.

ვიაზროვნოთ ყოფიერების ჭეშმარიტების შესახებ („ყოფიერების საზრისის“ შესახებ) ნიშნავს ამავე დროს ვიაზროვნოთ ადამიანის ადამიანურობა, მაგრამ ეს არა მეტაფიზიკური ჰუმანიზმის აზრით, წერს მ. შაიდგერი (47, 104).

მ. შაიდგერი იმის საჩვენებლად, რომ მეტაფიზიკა (ონტოლოგია) ანთროპოლოგიასთან აუცილებელ კავშირშია, მიუთითებს კანტის ფილოსოფიაზე. შრომაში – „კანტი და მეტაფიზიკის პრობლემა“ (შემთხვევითი არაა, რომ ეს შრომა ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიის შემქმნელ მ. შელერისადმი მიძღვნილი) მ. შაიდგერი „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ პოზიციებიდან თავისებურად განმარტავს კანტის ფილოსოფიის ძირითად პრინციპებს.

კანტი ლოგიკის შესახებ ლექციების შესავალში „წმინდა გონების კრიტიკაში“ განხილული ტრანსცენდენტალური დიალექტიკის სამი ნაწილის მიხედვით სვამს კითხვებს: 1. რა შემძლია მე ვიცოდე? 2. რა უნდა გავაკეთო? 3. რის იმედი შეიძლება მქონდეს? და აღნიშნავს, რომ პირველ კითხვას პასუხობს მეტაფიზიკა, მეორე კითხვას მორალი, მესამეს რელიგია, ხოლო სამივე ეს კითხვა გარკვეული აზრით დაიყვანება მეოთხე კითხვაზე – რა არის ადამიანი? რომელსაც ანთროპოლოგიამ უნდა

უპასუხოს. სამივე ზემოთ ჩამოთვლილი კითხვა, კანტის აზრით, შეიძლება თავისი საფუძვლის მიხედვით ანთროპოლოგიას მივაკუთვნოთ. მ. ჰაიდეგერი აღნიშნავს, რომ კანტის მიერ ადამიანის როგორც პრაქტიკული, ისე თეორიული გონების ინტერესების სამ ზემოთ ჩამოთვლილ კითხვებში გაერთიანება (რომლებიც რაციონალური კოსმოლოგიის, ფსიქოლოგიის და თეოლოგიის მიხედვით არიან დასმული), და შემდეგ მათი დაყვანა ანთროპოლოგიურ კითხვაზე – რა არის ადამიანი? – ნათლად მოწმობს მას თუ რა გზით სურდა კანტს მეტაფიზიკის დაფუძნება. მ. ჰაიდეგერის აზრით, კანტს საკუთარი ფილოსოფიის დაფუძნება ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაზე სურდა, თუმცა მას არა ჰქონდა ანთროპოლოგიის ამომწურავი გაგება და მის შესახებ მხოლოდ ზოგადად ლაპარაკობდა (45, 187-8).

მ. ჰაიდეგერის თვალსაზრისით, ტრადიციულ მეტაფიზიკურ თეორიებში საკმარისად ვერ განსაზღვრავდნენ ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის იდეას. ეს სიტყვები ეხება კანტსაც. ტრადიციული მეტაფიზიკა ვერ არკვევდა თუ რა ფუნქცია აქვს ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას საერთოდ ფილოსოფიის მთლიანობის შიგნით. ის ვერ არკვევდა თუ როგორ არის დამყარებული ყველა ცენტრალური ფილოსოფიური პრობლემები ადამიანის არსებაში; ის ვერ არკვევდა თუ რანი არიან ფილოსოფიის ცენტრალური პრობლემები საზოგადოდ და რაში მდგომარეობს მათი ცენტრი; ის ვერ არკვევდა თუ რას ნიშნავს ფილოსოფოსობა, თუ რას ნიშნავს რომ პრობლემატიკას თავისი ცენტრი ადამიანის არსებაში აქვს. ვიდრე ეს კითხვები გარკვეული და მოწესრიგებული არ არის, არ არის აგრეთვე ნათელი ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის იდეის შინაგანი საზღვრები. ამ საკითხთა განხილვისა და გადაჭრის გარეშე არ გვაქვს მოპოვებული ნიადაგი ფილოსოფიის შიგნით ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის არსების, ფუნქციების და უფლების გადანყვეტისათვის. ამიტომაც მ. ჰაიდეგერს კანტის პოზიცია ნაჩქარევად მიაჩნია (ე. ი. მეტაფიზიკის ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაზე დაფუძნება). ანთროპოლოგიას (ტრადიციულს), რადგან იგი ანთროპოლოგიაა, არ შეუძლია

მეტაფიზიკის დაფუძნება (45, 191-3). ტრადიციულ ანთროპოლოგიას, ე. ი. ტრადიციული მეტაფიზიკის ტყვეობაში მყოფ ჰუმანიზმს, მ. ჰაიდეგერის აზრით, არ შეუძლია ადამიანის ნამდვილი ბუნება, მისი არსება გამომამჟღავნოს, რადგან იგი ვერ გრძნობდა „ყოფიერების საზრისის“ პრობლემას და ყოფიერის ყოფიერების ცნებას, როგორც თავისთავად გასაგებ რაიმეს, უკრიტიკოდ იღებდა. ტრადიციული ჰუმანიზმი, ე. ი. მოძღვრება ადამიანის არსების, მისი ყოფიერების სპეციფიკური რაობის შესახებ, ვერ ამართლებდა თავის თავს, ვინაიდან იგი არ ეძიებდა საერთოდ „ყოფიერების“ საზრისს¹⁵.

მ. ჰაიდეგერი მის მთავარ შრომაში მოცემულ მოძღვრებას, რომელშიც გადმოცემულია „არსებობის“ ექსისტენციალური-ფენომენოლოგიური კვლევა, თვლის ფუნდამენტურ ონტოლოგიად. ადამიანის ყოფიერების გამოკვლევა ონტოლოგიური პრობლემის – „ყოფიერების“ საზრისის – გარკვევის მიზნით წარმოებს. ჩვენ, ზევით, როცა ადამიანის შესახებ მ. ჰაიდეგერის თვალსაზრის მოვიყვანეთ, სადაც იგი „არსებობის“, როგორც მთელ სამყაროში მხოლოდ ერთადერთი ყოფიერის უპირატესობებზე მსჯელობდა, აღვნიშნეთ, რომ „არსებობას“ აქვს სხვა უპირატესობებთან ერთად ონტურ-ონტოლოგიური უპირატესობაც, რამდენადაც მისი ყოფიერების სპეციფიკურობის გამომჟღავნება არის ყოველგვარი ონტოლოგიის აგების წინასწარი პირობა. „არსებობის“ ყოფიერების კონსტიტუციის გამომჟღავნებას მ. ჰაიდეგერი ონტოლოგიას უწოდებს, ხოლო რამდენადაც მასში მეტა-

¹⁵ ზოგჯერ, მ. ჰაიდეგერის ფუნდამენტური ონტოლოგიის ეს კრიტიკა და საყვედური ტრადიციული ჰუმანიზმის (ანთროპოლოგიის) წინააღმდეგ საბუთადაა მოყვანილი იმის საჩვენებლად, რომ მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფია ანტიჰუმანიზმია ამ ტერმინის ეთიკური მნიშვნელობით და რომ ამიტომ მან ხელი შეუწყო ფაშიზმის ანტიჰუმანიზმის წარმოშობას. მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიის „ეთიკური“ ანტიჰუმანიზმი და მ. ჰაიდეგერის დროებითი თანამშრომლობა ფაშისტურ პარტიასთან სხვა ნამდვილი მიზეზებით შეიძლება აიხსნას და არა მ. ჰაიდეგერის მიერ ტრადიციულ ანთროპოლოგიის (ჰუმანიზმის) შეზღუდულობაზე მითითებით „ყოფიერების“ საზრისის პრობლემის გარკვევის ინტერესებისათვის. ამგვარი გაუგებრობა შეიძლება წარმოშოს მაგ. შვარცის მსჯელობამ მ. ჰაიდეგერის ჰუმანიზმზე. იხ. Т. Шварц. От Шопенгауэра к Хейдеггеру. М., 1964, გვ. 168.

ფიზიკის შესაძლებლობის საფუძველს ხედავს, ანუ რამდენადაც მასში მეტაფიზიკის შესაძლებლობის საფუძველი – „არსებობის“ სასრულობა როგორც მისი ფუნდამენტი – უნდა დავინახოთ, ამდენად შეიძლება ვუნოდოთ მას ფუნდამენტური ონტოლოგია. მ. ჰაიდეგერი თავის ფილოსოფიის აღსანიშნავად სწორედ ამ ტერმინს – „ფუნდამენტურ ონტოლოგიას“ – ამჯობინებს. მისი აზრით, მეტაფიზიკის დაფუძნება დამყარებულია „არსებობის“ მეტაფიზიკაში (45, § 41-2). ვიდრე ყოფიერების ჭეშმარიტება, ყოფიერების საზრისი, მოაზრებული არ არის, მანამ რჩება ყოველგვარი ონტოლოგია თავისი ფუნდამენტის გარეშე. ამიტომ ახასიათებს მ. ჰაიდეგერი „ყოფიერებასა და დროში“ მოცემულ აზროვნებას, რომელიც ყოფიერების ჭეშმარიტებას იკვლევდა, როგორც „ფუნდამენტურ ონტოლოგიას“ (47, 109).

ამავე მიზეზით უნდა აიხსნას აგრეთვე მ. ჰაიდეგერის მიერ თავისი ფილოსოფიის გამიჯვნა სარტრის ექსისტენციალიზმისაგან და თვით ტერმინ „ექსისტენციალიზმისაგან“, თუ ამ უკანასკნელს მივცემთ ჰუმანიზმის (ანთროპოლოგიზმის) მნიშვნელობას და „ყოფიერების“ საზრისის საკითხს უგულვებელყოფთ (47, 73, 87).

მაშასადამე, ამგვარია თვით მ. ჰაიდეგერის პოზიცია მისი ფილოსოფიის ზოგადად შეფასების შესახებ გამართულ კამათის მიმართ, კერძოდ, იმ კამათის მიმართ, თუ „ფუნდამენტური ონტოლოგია“ საბოლოოდ როგორი ხასიათის მოძღვრებაა, ანთროპოლოგიური თუ ონტოლოგიური (ეს კამათი ჩვენ მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიის შინაგანი სიძნელის გამოხატულებად მიგვაჩნია). რაც შეეხება იმ საკითხს, რომელსაც კომენტატორები ხშირად გამოთქვამენ და რომელიც იმაში მდგომარეობს, თუ მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიური გზა ორი სულ სხვადასხვა პერიოდისაგან შედგება (ანთროპოლოგიური და ონტოლოგიური) და თითქოს მეორე პერიოდით მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიურმა აზროვნებამ ადრინდელი თვალსაზრისისაგან სრული შემობრუნება განიცადა, ამის შესახებ თვით მ. ჰაიდეგერი შემდეგი აზრისაა: მისთვის მისი ფილოსოფიური გზის ორი პერიოდი ორი ერთმანეთის სანინაალ-

მდეგო და გამომრიცხავი პერიოდები კი არ არის, რომლებიც თვალსაზრისის შეცვლას და სრულ შემობრუნებას მიგვითითებდეს, არამედ ისინი არიან ერთი განუწყვეტელი გზის ორი მომენტი, რომლებშიც გადამწყვეტი და მნიშვნელოვანი თვით გზა, ერთიან გზაზე ყოფნაა. ის, რაც რჩება აზროვნებაში, არის გზა (46, 98-9) (ფილოსოფია არის გზაში ყოფნა). მეორე პერიოდი (ე. ი. „შეინ უნდ ძეიტ“-დან „ძეიტ უნდ შეინ“-ზე გადასვლა) თვალსაზრისის შეცვლას კი არ ნიშნავს, წერს მ. ჰაიდეგერი, კერძოდ იმ თვალსაზრისის შეცვლას, რაც „ყოფიერებასა და დროშია“ გამოცემული, არამედ ისინი ერთმანეთის გაგებას უწყობენ ხელს (47, 720).

მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიური გზა ერთი მიზნისკენ მიმავალი გზაა., მისი ფილოსოფია არის გზაზე ყოფნა, გზაზე სვლა.

„ფუნდამენტურ ონტოლოგიაში“ წამოჭრილი სიძნელის სწორი დახასიათება, ცხადია, მიუთითებს, ერთის მხრივ, ყველა ასეთ თუ ისე მნიშვნელოვან თვალსაზრისების გათვალისწინებას, რომლებიც მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიის მიმართ არის გამოთქმული ფილოსოფოს-კომენტატორების მხრიდან და მეორეს მხრივ, თვით „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ ავტორის საკუთარ განმარტებების მხედველობაში მიღებას, რომლითაც იგი საკუთარ ფილოსოფიას თვითონვე ახასიათებს; მაგრამ თვით ასეთ ვითარებაშიც კი მოსალოდნელია „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ შეფასებასთან დაკავშირებული შეცდომები და უზუსტობანი: იმდენად თავისებურია მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიური ტერმინოლოგიის ლექსიკონი, იმდენად არატრადიციულია და განსხვავებულია იგი ადრინდელ ფილოსოფიურ ტერმინოლოგიისაგან, იმდენად თავისებური კუთხით და ასპექტებით არის მსჯელობა ამა თუ იმ ექსისტენციალისტურ პრობლემებზე და იმდენად ორაზროვნად გაგების შემცველია „ფუნდამენტურ ონტოლოგიის“ საკითხთა დიდი სიმრავლე, რომ ხშირად საწინააღმდეგო მოსაზრებათა დაშვების შესაძლებლობის არსებობის გამო შეუძლებელია ბევრ პრობლემათა ერთმნიშვნელოვნად გადაჭრა. ჩვენს მიერ აღნიშნული სიძნელე, რომელიც მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიაში არსებობს,

განაპირობებს თავის მხრით ამ სიძნელეში გარკვევის სიძნელეს და არის წყარო აზრთა სხვადასხვაობის და გაუგებრობების.

როგორც ვიცით, მ. ჰაიდეგერის მოძღვრება პოპულარული გახდა იმ დროს, როცა „სოციალისტურ ბანაკში“ მარქსისტული მსოფლმხედველობა ბატონობდა... ამიტომაც უინტერესო არ უნდა იყოს როგორც მარქსისტი ფილოსოფოსების ექსისტენციალიზმთან მიმართების, ასევე მ. ჰაიდეგერის მარქსიზმთან დამოკიდებულების დახასიათება ზოგად ხაზებში. მარქსისტული ფილოსოფიის თვალსაზრისით, მ. ჰაიდეგერის „ფუნდამენტური ონტოლოგია“ (ექსისტენციალიზმი) მრავალ კარდინალურ საკითხში კრიტიკულ მოსაზრებებს იმსახურებს, რომლითაც ნათელი ხდება ამ ორი ფილოსოფიური მიმდინარეობის ძირითად პრინციპთა განსხვავებულობა. ბევრ მნიშვნელოვან პრობლემის გადანყევტაში დიალექტიკური და ისტორიული მატერიალიზმი არ ეთანხმება ექსისტენციალისტურ ფილოსოფიას საერთოდ და კერძოდ, მ. ჰაიდეგერის „ფუნდამენტურ ონტოლოგიას“.

აქვე უნდა ითქვას, რომ სამწუხაროდ, მარქსისტული ფილოსოფიის პოზიციიდან ექსისტენციალიზმის კრიტიკა ყოველთვის არ იყო საკმაოდ საფუძვლიანი, იმანენტური და წინასწარი კრიტიკულ-დოგმატური დებულებებისაგან თავისუფალი. დიალექტიკურ და ისტორიულ მატერიალიზმის ზოგიერთ ნარმომადგენელს თავიდანვე შემუშავებული ჰქონდა გარკვეული პოზიცია ექსისტენციალისტურ ფილოსოფიურ მიმართულების მიმართ. მარქსისტული ფილოსოფიის პოზიციებიდან გერმანული ექსისტენციალიზმის კრიტიკის ერთ-ერთ პირველ ნიმუშად შეიძლება დავასახელოთ გ. მენდეს 1948-1954 წლებში დაწერილი, 1956 წელს გერმანულად გამოქვეყნებული და 1958 წელს რუსულად თარგმნილი შრომა¹⁶. ეს შრომა, რომელიც ატარებს ცხარე კრიტიკულ-პოლემიკურ ხასიათს, სამწუხაროდ, არ ეხება მ. ჰაიდეგერის „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ ბევრ მნიშვნელოვან ასპექტს. მასში გამოტოვებულია „არსებობის“ მრავალი ექსისტენციალის ონტოლოგიურ-ფენომენოლოგიური ანალიზის გად-

16 Г. Менде. Очерки о философии экзистенциализма. М., 1958 г.

მოცემა და უყურადღებოდ არის დატოვებული აგრეთვე ზემოთ აღნიშნულ პრობლემასთან დაკავშირებული სიძნელე – (მ. ჰაიდ-გერის ფილოსოფიაში ფუნდამენტური ონტოლოგიის მიზნის და ამ ფილოსოფიური მიზნის განხორციელებისათვის გამოყენებული გზის მიმართების პრობლემასთან დაკავშირებული სიძნელე).

უკანასკნელ ათწლეულებში ექსისტენციალისტური ფილოსოფიის გამოკვლევებს უფრო მეტი ყურადღება მიექცა, რასაც შედეგად მოჰყვა მთელი რიგი მნიშვნელოვანი შრომების გამოქვეყნება ჩვენში, რომელთა მიზანია საერთოდ, ექსისტენციალიზმის და კერძოდ, მ. ჰაიდგერის „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ კრიტიკული ანალიზი (იხ. მაგ. ტ. ოიზერმანის, ი. ნარსკის, ა. ბოგომოლოვის, კ. ბაქრაძის, პ. გაიდენკოს, ვ. მშვენიერაძის, ა. მისლიჩენკოს, მ. მამარდაშვილის, მ. ჩალინის, ზ. კაკაბაძის, ე. კოდუას, გ. თევზაძის, თ. ბუაჩიძის, ა. ბეგიაშვილის, გ. მარგველაშვილის და სხვათა ნაშრომები ექსისტენციალიზმის შესახებ). იმ ძირითადი ნიშნებიდან, რომლებითაც მ. ჰაიდგერის ფილოსოფიას ზოგადად ახასიათებენ ჩვენში, შეიძლება გამოიყოს რამდენიმე განსაზღვრულობა:

1. ტრადიციულად მ. ჰაიდგერის ფილოსოფია საბოლოო ანგარიშით ჩვენში ხასიათდება როგორც „სუბიექტური იდეალიზმის“ ერთ-ერთ ნაირსახეობად; იგი გაგებულა როგორც სუბიექტური იდეალიზმის უახლესი ნაირსახეობა. ზოგიერთი წერს, რომ ექსისტენციალისტების მიერ „არსებობა“ გაიგება როგორც „ადამიანური რეალობა“, რომელიც მ. ჰაიდგერის განსაზღვრებით ემთხვევა „მეს“. თუ გავიხსენებთ ჩვენს მიერ ზემოთ მოყვანილ განმარტებებს „არსებობის“ როგორც თავდაპირველ „სამყაროში ყოფნის“ შესახებ, განმარტებებს „თვითის“, „მეს“ შესახებ და დროის როგორც თავდაპირველი დროს (დროულობის) შესახებ დებულებებს, რომლითაც მ. ჰაიდგერი ცდილობს გაემიჯნოს როგორც იდეალიზმის, ასევე მატერიალიზმის (რეალიზმის) ცნობილ ფორმებს, ადვილი მისახვედრია, რომ მ. ჰაიდგერი თვითონ არ დაეთანხმება მისი ფილოსოფიის ამგვარ ინტერპრეტაციას – და საკმაო საფუძვლითაც. თუმცა კი იგი იძლევა ფუნდამენტური ონტოლოგიის ამგვარი შეფასების საბაბს, მაგრამ საბოლოოდ იგი უმართებულოდ უნდა ჩაითვალოს.

„არსებობა“ „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ მიხედვით, ჩვენს ლიტერატურაში გაგებულია როგორც ადამიანური თვითცნობიერება, მე (ოიზერმანი), როგორც ცნობიერება (კ. ბაქრაძე)¹⁷, რომელიც გარკვეულ ფორმას, მნიშვნელობას, საზრისს აძლევს სამყაროსებურ საგნებს, რომლებიც „სახეზემყოფობის“ და „ხელზემყოფობის“ ყოფიერების სახით შეიძლება მოგვეცეს. აზრი იმის შესახებ, რომ მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფია „სუბიექტური იდეალიზმია“, მიუხედავად იმისა, რომ თვითონ მ. ჰაიდეგერი მას არ დაეთანხმება, გარკვეულწილად საფუძვლიანად მოსჩანს, მაგრამ ასეთ შემთხვევაში აუცილებელია იმ გარემოების გათვალისწინება, რომ „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ სახით ჩვენ „სუბიექტური“ იდეალიზმის თავისებურ ფორმასთან გვექნებოდა საქმე და იგი შემთხვევითი ასოციაციებით არ უნდა დაუკავშირდეს სუბიექტური იდეალიზმის ცნობილ სოლიფსისტურ მიმდინარეობებს¹⁸. მ. ჰაიდეგერის ექსისტენციალიზმი“ სუბიექტურ იდეალიზმად“ გაგებისათვის იმით იძლევა საბაბს, რომ სიმძიმის ცენტრი კვლევის დროს გადატანილია მხოლოდ „არსებობის“ ყოფიერებაზე (ექსისტენცზე) და მისი ყოფნის სახეები (ექსისტენციალები) აღიარებულია ფენომენოლოგიური ძიების გამოსავალ და განმსაზღვრელ სფეროდ, შემდეგ კი მთელი სამყარო დანახულია ადამიანური ყოფიერების განზომილებაში. მაგრამ არ უნდა დავივიწყოთ რომ ეს ხდება ახალ ექსისტენციალისტურ აზროვნების სფეროში.

2.მ. ჰაიდეგერის „ფუნდამენტური ონტოლოგია“ ჩვენს ლიტერატურაში გაგებულია როგორც „ირაციონალისტური“ მიმდინარეობის ნაირსახეობა (34, 31). მართლაც, შესაძლებელია, მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიური მოძღვრების მთელი რიგი მომენტების ფიქსირება, რომლებიც ნიადაგს იძლევიან მის როგორც ირაციონალისტურ მიმდინარეობად გაგებისათვის. მაგ. მ. ჰაიდეგერიმ

17 ადამიანი, როგორც „არსებობა“, მ. ჰაიდეგერს ესმის საბოლოო ანგარიშში, როგორც ცნობიერება, წერს პროფ. კ. ბაქრაძე; ექსისტენციალიზმი, თბ., 1962, გვ. 44.

18 იხ. კ. ბაქრაძე, ექსისტენციალიზმი, თბ., 1962, გვ. 42—43, რომელშიც მოცემულია ამ გარემოებაზე მითითება.

ერთგვარი სკეპტიციზმი მეცნიერების და ლოგიკის სფეროს მიმართ, რაც იმაშიც გამოიხატება, რომ ჭეშმარიტების, გახსნილობის საშუალებად და ფორმებად აღიარებულია არა საკუთრივ ეს სფეროები, არამედ მდგომარეობა, გაგება, მეტყველება, დაცემულობა და საერთოდ, ექსისტენციის სახეები, რომელთაც კვლევის დროს ადამიანის ყოფიერების საბოლოო საფუძვლის და საზოგადოდ ყოფიერების საზრისის ღიად დარჩენილ პრობლემა-საკენ მივყავართ. თეორიული აზროვნება მ. ჰაიდეგერისათვის „არსებობის“ ყოფნის ერთ-ერთი სახეა, ზრუნვის დეფიციტური მოდუსია, ხოლო „არსებობის“ ყოფიერება არასრულად გამოვლენილი რჩება, ვინაიდან ყოფიერების საზრისის პრობლემა კითხვითი ნიშნის ქვეშ დგას¹⁹.

მ. ჰაიდეგერისა და კ. იასპერსის ექსისტენციალისტური აზროვნების „ირაციონალიზმის“ შესახებ ჩვენ საგანგებო მსჯელობა გვექნება ნაშრომის დასკვნით ნაწილში. აქ კი წინასწარ შეიძლება შევნიშნოთ, რომ გერმანელ ექსისტენციალისტთა ნააზრევის შეფასება, როგორც „ირაციონალიზმის“ და სუბიექტური იდეალიზმის თვალსაზრისისა მხედველობიდან უშვებს ექსისტენციალისტური აზროვნების მთავარ მოთხოვნას: დაძლეულ იქნას ტრადიციული ფილოსოფიის (მეტაფიზიკის) აზროვნების წესი (თეორიულ-ლოგიკური, სუბიექტ-ობიექტად „გახლეჩილ“ აზროვნების დომინანტობა და მივიღოთ ფილოსოფოსობის, ფილოსოფიური აზროვნების წესი – ექსისტენციალური აზროვნება. ამ ახალ დონეზე ძალას კარგავენ ტრადიციული ფილოსოფიისათვის ცნობილი მრავალი ფილოსოფიური ტერმინები (საგნობრივი სუბსტანცია, ჭეშმარიტება, ირაციონალიზმი და სხვ.).

3. მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფია ჩვენში ხასიათდება როგორც უკიდურესი პესიმისტური თვალსაზრისი ადამიანის ამქვეყნიური ყოფნის სხვადასხვა სახეებზე. „არსებობის“ ყოფიერების იმგვარ ექსისტენციალურ განსაზღვრულობებში განხილვა, როგორიცაა „ყოფნა სიკვდილის წინაშე (ყოფნა სიკვდილისაკენ)“, „შიში“ და

19 თვითონ მ. ჰაიდეგერი მიუთითებს როგორც რაციონალიზმის, ასევე ირაციონალიზმის შეზღუდულობას: ირაციონალიზმი ბეცია იმის მიმართ, რის მიმართაც რაციონალიზმი ბრმაა, წერს იგი (43, 136).

„ძრწოლვა“, „უსახლკარობა“ („მიუსაფრობა“) და „გადასროლილობა“, „დაცემულობა“ და „არარაობა“ („დაკნინება“) და სხვა, საფუძველს იძლევა ადამიანის მინიერი ცხოვრების მუქ ფერებში წარმოდგენისათვის. ადამიანის ცხოვრება გაგებულია როგორც ამქვეყნიური ყოფნის ამაოება, უიმედობა, უპერსპექტივობა, რომელშიც ჩვენ ჩვენი ნების გარეშე, ბედის ანაბარა ვართ ჩაყენებული, ისე რომ ჩვენთვის უცნობია არსებითი კითხვები – „საიდან?“ და „საით?“? ამასთან მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფია სდუმს და გვერდს უვლის საკითხს, თუ რა ელის ადამიანს მისი აუცილებელი მწარე ხვედრის – სიკვდილის – შემდეგ. ღმერთის რწმენა, ღმერთთან მიმართებაში ყოფნა, რომელსაც კ. კირკეგორი როგორც ადამიანური ამაოებიდან ერთადერთ გამოსავლად ცნობს, მ. ჰაიდეგერისთვის „არსებობის“ ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური კვლევის (ფენომენოლოგიური ანალიზის) სფეროს გარეთ რჩება, – არავინ იცის რა იქნება ჩვენი -უსაკუთრესი, უმიმართებო, გადაუსწრები, საზოგადოდ ნაცნობი, მაგრამ თავისი „როდისის“ მიხედვით განუსაზღვრელი, უკიდურესი შესაძლებლობის“ დადგომის შემდეგ მ. ჰაიდეგერი ღიად სტოვებს იმქვეყნიური ცხოვრების პერსპექტივის და ღმერთის რწმენის პრობლემას და ამასთან ერთად ხშირად მოჰყავს „უჟანასკნელი მეტაფიზიკოსის“, ფრ. ნიცშეს სიტყვები: „ღმერთი მოკვდა“²⁰.

ცნობილია, რომ ექსისტენციალიზმის პესისმისტურ სულისკვეთებას აქვს სოციალური მხარე, რომ ექსისტენციალიზმი არის სოციალური პესიმიზმის ფილოსოფია. „ექსისტენციალიზმი ბურჟუაზიული ინდივიდუალიზმის კრიზისს გადააქცევს საერთოდ ადამიანური პიროვნების კრიზისად. სწორედ ამიტომ მას არ

20 უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიას ყველა როდი სთვლის მხოლოდ უიმედობის და სასოწარკვეთილების გამომხატველ თვალსაზრისად. ზოგიერთი ავტორი აღნიშნავს, რომ ამ ფილოსოფიას აქვს „მომწოდებელი“ მხარე, ვინაიდან იგი მოუწოდებს, მოვიშოროთ ილუზიები, ჩავხედოთ ჩვენს მწარე ხვედრს თვალეებში, მივყვეთ საკუთარ სინდისის ძახილს და გადავწყვიტოთ (შევქმნათ საკუთარი ინდივიდუალობა). მაგ. Y. Fischh აღნიშნავს, რომ მიუხედავად მ. ჰაიდეგერის პესიმიზმიდან და ოპტიმიზმიდან გამიჯვნისა, მისი ფილოსოფია მაინც პესიმიზტურია, თუმცა ამასთან ერთად აქვს „მომწოდებელი“ ხასიათიც (68, 274—6).

შესწევს უნარი აჩვენოს გზები ბურჟუაზიული ინდივიდუალიზმის დაძლევისა. იგი არის ბურჟუაზიული ინდივიდუალური ცნობიერების კრიზისის ფილოსოფიური გამოხატულება" (34, 17). მაგრამ აქვე უნდა ითქვას, რომ ამგვარ შეფასებებში ფიგურირებს მოძღვრების კლასობრივი და არა ზოგადადამიანური ხასიათი.

ფუნდამენტური ონტოლოგიის აღნიშნული სამი ასპექტი (ე. ი. „სუბიექტური იდეალიზმი“, „ირაციონალიზმი“ და პესიმიზმი – უპერსპექტივობა) მხედველობაში მიღება მაშინ, როდესაც ამ ფილოსოფიის საერთო სტრუქტურის, აღნაგობის შესახებაა მსჯელობა, ცხადია, საჭიროა. მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიის მიზნის და მისი მიღწევისათვის გამოყენებული გზის მიმართების პრობლემისათვის, უფრო ზუსტად, იმ სიძნელის ხასიათის განხილვისათვის, რომელიც ამ პრობლემის დასმისას დაინახება „ფუნდამენტურ ონტოლოგიაში“, მნიშვნელოვანია აღნიშნული განსაზღვრულობების გათვალისწინება; მაგრამ, მეორეს მხრივ, თვით ამ განსაზღვრულობების დახასიათებისას მნიშვნელოვანი უნდა იყოს ჩვენს მიერ ზემოთ გადმოცემული სიძნელის გათვალისწინება. მხედველობაში უნდა მივიღოთ აგრეთვე ამ ფილოსოფიის ზოგად სტრუქტურასთან დაკავშირებული სიძნელე.

„ფუნდამენტურ ონტოლოგიის“ საერთო აღნაგობასთან საერთო სტრუქტურასთან დაკავშირებული სიძნელე, თავის შესაბამის მოაზრებას, თავის შესაბამის გაგებას საჭიროებს. ეს სიძნელე, თუკი იგი ნამდვილად ფაქტია, საჭიროებს ასე თუ ისეთ განმარტებას. მას თავისი წარმომშობი მიზეზი უნდა ჰქონდეს და იგი უნდა დანახულ იქნეს. „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ აღნიშნული ვითარება მოითხოვს თავის შესაბამის ინტერპრეტაციას. მაგრამ, როგორც უკვე ნათქვამი იყო, მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიის უცნაურად დასმული პრობლემათა დიდი სიმრავლე, ხელოვნურად გამოგონილი, არატრადიციული ტერმინოლოგია, მრავალ საკითხთა ასპექტთა დანახვის სხვადასხვაობა და ორაზროვნება, ძირითად პრობლემათა კითხვის ნიშნის ქვეშ დაყენება, რაც ასე დამახასიათებელია „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ ავტორისათვის, ქმნიან ნიადაგს იმისათვის, რომ ამ ფილოსო-

ჟიის ინტერპრეტაციის დროს გამოტანილი დასკვნებისა და შეფასებისას სიფრთხილე დავიცვათ. ასეთ დასკვნებს და შეფასებებს, რომლებიც მ. ჰაიდეგერის ბუნდოვან და რთულ ფილოსოფიაში გარკვევას ცდილობენ, თან უნდა ახლდეს ფხიზელი ეჭვი. ამიტომ, ჩვენს მიერ აღნიშნულ სიძნელეზე მითითებას და მისი ბუნების გაგების ცდას, არ შეიძლება ჰქონდეს კატეგორიული ხასიათი, არამედ იგი შეიძლება ჩაითვალოს „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ სიძნელის ჩვენების და მისი გაგების მხოლოდ ცდად, ინტერპრეტაციის ერთ-ერთ შესაძლებლობად.

ჩვენ ეს ერთ-ერთი შესაძლებელი ცდა ამგვარად გვაქვს წარმოდგენილი:

1. „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ საერთო სტრუქტურასთან დაკავშირებული სიძნელე, ე. ი. მ. ჰაიდეგერის ექსისტენციალიზმის ფილოსოფიურ მიზანსა და ამ მიზნის განხორციელებისათვის გამოყენებული გზის მიმართების პრობლემასთან დაკავშირებული სიძნელე, გამოწვეულია იმით, რომ „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ ფილოსოფიური მიზნის განხორციელებისათვის, რომელიც თავისი ბუნებით ონტოლოგიური ხასიათის პრობლემაა (ყოფიერების საზრისის პრობლემა), საშუალებად, გზად ანთროპოლოგიური ხასიათის მქონე პრობლემაა გამოყენებული – რა არის ადამიანის ყოფიერება, მისი სპეციფიკა, მისი არსება, – რომელიც თავის მხრივ უძველეს და მძლავრ ტენდენციას, ადამიანის მიერ საკუთარი თავის გაცნობიერების (თვითშემეცნების, თვითდადგენის) ტენდენციას გამოხატავს; როგორც ითქვა, მ. ჰაიდეგერი, ერთის მხრივ, ყოფიერების საზრისი ონტოლოგიურ პრობლემას იკვლევს, და მეორეს მხრივ, ამ მიზნისთვის ადამიანს და მის ყოფიერებას აყენებს ექსისტენციალური კვლევის ცენტრში. ეს უკანასკნელი როგორც გზა, საშუალება უნდა გამოსულიყო მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიაში, ვინაიდან „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ ავტორის აზრით, მხოლოდ „არსებობის“ ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური ანალიზით მიიღწევა „ყოფიერების“ საზრისის პრობლემის გარკვევა. მაგრამ, ვინაიდან ადამიანის ყოფიერების სპეციფიკის (ადამიანის არსების) ანთროპოლოგიური

პრობლემა თვითონ წარმოადგენს ადამიანის-მიერ საკუთარი თავის, საკუთარი არსების გამომჟღავნების მძლავრ, უძველეს და უმნიშვნელოვანეს ტენდენციას, ამიტომ გზა, რომელიც მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიაში ონტოლოგიური კითხვის როგორც მიზნის, განხორციელებისათვის იყო გააზრებული, თვითონ იქცა შემდეგ თავისებურ მიზნად. მას შემდეგ, რაც მ. ჰაიდეგერმა ადამიანის თვითშემეცნების მძლავრი ტენდენციის გამომჟღავნებული კითხვა დასვა – თუ რა არის ადამიანის ყოფიერება, მისი სპეციფიკა, მისი არსება? – და შეუდგა „არსებობის“ ყოფნის იდუმალი სახეების ფენომენოლოგიურ კვლევას, მისი ფილოსოფია თანდათანობით იქცა ადამიანის ყოფიერებაზე მთელი ყურადღების კონცენტრაციად, ადამიანის არსების პრობლემის რადიკალიზებად.

მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიური აზროვნება, თუ შეიძლება ასე ითქვას, გამსჭვალულია ადამიანის ყოფიერების სპეციფიკურობის, „არსებობის“ ყოფნის უკანასკნელი, განმსაზღვრელი საფუძვლის ძიებით, რაც ჩვენ, როგორც ადამიანის სპეციფიკურ-ადამიანური ყოფნის, ადამიანის არსების გამომჟღავნების მისწრაფებად გვესმის. „არსებობის“ ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური ანალიზი, რომელიც მ. ჰაიდეგერის ფუნდამენტურ შრომაში („ყოფიერება და დროში“) არის გადმოცემული და რომელიც მ. ჰაიდეგერის შემდგომდროინდელი ნაწერების გაგებისათვის საჭირო აუცილებელი ორიენტირია, ძირითადში სხვა არაფერია, თუ არა ადამიანის ყოფიერების უცნობი ფენების, ადამიანის ყოფნის სპეციფიკურობის ონტოლოგიური სტრუქტურების, ადამიანის არსების ძიება.

მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიის რთულ პრობლემატიკაში, ვფიქრობთ, მთავარი, განმსაზღვრელი ნაკადი სწორედ ადამიანის ყოფიერების სპეციფიკურობის, ადამიანის არსების გამომჟღავნების ტენდენციაა და „ფუნდამენტურ ონტოლოგიის“ ამგვარ თვალთახედვას ძირითადში არ უნდა ცვლიდეს იმ გარემოების გათვალისწინება, რომ მ. ჰაიდეგერი, დასაწყისიდანვე, საიდუმლოებად გადაქცეულ „ყოფიერების“ საზრისის ცნების გარკვევას თავისი ფილოსოფიის მთავარ მიზნად აცხადებს. მ. ჰაიდეგერის

სიტყვით „ყოფიერების“ საზრისი იყო და არის „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ გამოსაკვლევ მიზანი, მაგრამ ფაქტიურად ხომ ადამიანის ყოფიერების („არსებობის“, ფენომენოლოგიური ანალიზია მოცემული მ. ჰაიდეგერის ექსისტენციალიზმში და ჯერ-ჯერობით „ყოფიერების“ საზრისი ღიად დატოვებული, ფაქტიურად ამჟამად არაფრის მომცემი განსაზღვრულობაა. შეიძლება დავსავთ ასეთი კითხვები: რატომ არის მ. ჰაიდეგერის მოძღვრებაში კვლევის სიმძიმის ცენტრი „არსებობის“ ექსისტენციალურ-ონტოლოგიურ კვლევაზე გადატანილი? რატომ არის თავიდან კვლევის მიზნად გამოცხადებული „ყოფიერების“ საზრისის პრობლემა კვლევის ბოლოს კვლავ ღიად დატოვებული? ხომ არ ემსახურება ონტოლოგიის ტერმინებში გამოხატული „ყოფიერების“ საზრისის პრობლემა ადამიანის ყოფიერების სპეციფიკის, მისი არსების („არსებობის“) გამოვლენას? ხომ არ არის „არსებობის“ ყოფიერების გამომჟღავნების მოთხოვნა (იმ „არსებობის“ გამომჟღავნება, რომელიც მ. ჰაიდეგერის მიერ კვლევის დასაწყისში, ისე როგორც „ყოფიერების“ საზრისი, საძიებელ საიდუმლოებად ცხადდება) „ყოფიერების“ საზრისის გარკვევის მოთხოვნის იდენტური? ხომ არ არის ონტოლოგიის ტერმინოლოგიაში გამოხატული პრობლემის მთავარ მიზნად გამოცხადება ადამიანის შესახებ მოძღვრების (ანთროპოლოგიზმის) „სივინროვისაგან“ თავის არიდება?

„ფუნდამენტურ ონტოლოგიაში“ აღნიშნული სიძნელე უმთავრესად იმან განაპირობა, რომ გარკვეული მიზნის მიღწევისათვის საშუალებად, გზადაა გამოცხადებული ისეთი განსაკუთრებული სფერო, რომელიც თვითონ არის უპირველეს ყოვლისა ყველაზე მნიშვნელოვანი და პრობლემათა პრობლემა ადამიანისათვის. ადამიანი ხომ თავისთავთან მიმართებაში ეხება თავისავე უნიკალურ ღირებულებას. რა შეიძლება იყოს ადამიანისათვის იმაზე უპირველესი და უმნიშვნელოვანესი რამ, ვიდრე მისივე ყოფიერების სპეციფიკის, მისი არსების გამომჟღავნება-გაცნობიერება და ამ არსების შესაბამისად ცხოვრებაში ორიენტირება. მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფია მთლიანობაში ისეთი

სტრუქტურისაა, რომ მისი ავტორი, ყოველშემთხვევაში სიტყვიერად მაინც, ცდილობს საშუალებად აქციოს ის, რაც ადამიანისათვის მხოლოდ მიზანი შეიძლება იყოს. ასეთ განზრახვას არ შეიძლება შემდეგ სიძნელე არ წარმოეშვა.

იმ აზრს, რომ მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიის განმსაზღვრელი მხარეა ადამიანის („არსებობის“) ყოფიერების სპეციფიკის, მისი არსების გამოშლავნების მისწრაფება, ე. ი. რომ „ფუნდამენტური ონტოლოგია“ ძირითადად მოტივირებულია ადამიანის ყოფნის სპეციფიკურობის, მისი არსების გამოვლენის ტენდენციით, ამაგრებს იმ გარემოებაზე მითითება, რომ მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიის რთულ აღნაგობაში დიდხვედრითი წონის მქონეა ადამიანის ყოფიერების სპეციფიკასთან, მის არსებასთან უშუალოდ დაკავშირებული პრობლემები. ერთ-ერთი ასეთი პრობლემაა გაუცხოების პრობლემა.

ადამიანის გაუცხოების (Entfremdung) საინტერესო პრობლემას, რომელსაც თავისი დიდი ხნის ისტორია აქვს, გარკვეული ადგილი ეჭირა დიალექტიკური და ისტორიული მატერიალიზმის თეორიულ-ფილოსოფიური წყაროს – ფოიერბახის და ჰეგელის ფილოსოფიებში და ცნობილია, რომ მას გარკვეული ადგილი ეკავა აგრეთვე მარქსისტულ ფილოსოფიაშიც. ჯერ კიდევ ახალგაზრდა კ. მარქსმა მიაქცია ამ პრობლემას ყურადღება და დააყენა რა ადამიანის გაუცხოების პრობლემა თავისებური კუთხით, გამოჰყო ადამიანის გაუცხოების პრობლემის ეკონომიკური, კლასობრივი და ისტორიული შინაარსი. ს. კირკეგორის ეთიკურ-თეოლოგიური მოძღვრებაც ადამიანის გაუცხოების პრობლემას აქტუალურ პრობლემად ცნობს, ხოლო რაც შეეხება მ. ჰაიდეგერის „ფუნდამენტურ ონტოლოგიას“, ჩვენ ვფიქრობთ, რომ მისთვის ადამიანის გაუცხოების პრობლემა მთავარი, ორგანული ნაწილია და საერთოდ, ამ ფილოსოფიის სწორი ინტერპრეტაცია ადამიანის გაუცხოების პრობლემის პრიზმაში უნდა იქნეს დანახული. როდესაც მ. ჰაიდეგერის და კ. იასპერსის ექსისტენციალიზმის ფილოსოფიურ-ისტორიულ წყაროებზე ვმსჯელობთ, ჩვენ შემთხვევით არ ვამახვილებთ ყურადღებას დანიელ თეო-

ლოგზე, ჩვენ ამ შემთხვევაში ვხელმძღვანელობთ აზრით, რომ ს. კირკეგორის ეთიკურ-თეოლოგიურ ფილოსოფიაში ფიქსირებულია ჯერ ერთი, ადამიანის გაუცხოებული მდგომარეობა და მეორეც მოცემულია მონოდება ამ გაუცხოებული მდგომარეობის დაძლევისა (საკუთარი თავის „არჩევისა“). მ. ჰაიდეგერის ფუნდამენტურ ონტოლოგიაში ეს მომენტები ძნელი შესამჩნევი არ უნდა იყოს: მ. ჰაიდეგერი განსაკუთრებულ მოძღვრებას ქმნის ადამიანის („არსებობის“) არანამდვილი (არასაკუთარი) ყოფიერების სახეების შესახებ ანუ „მანის“, საზოგადოებაში გათქვეფილი უპიროვნო ადამიანის ყოფიერების სახეების შესახებ და შემდეგ ქმნის თვალსაზრისს „არსებობის“ საკუთარი, ნამდვილი ყოფიერების სახის შესახებ, რომელიც წინამსწრებ გადაწყვეტილობის სახით მოცემული საკუთარი „თვითია“ და რომლითაც მ. ჰაიდეგერი ცდილობს ადამიანის გაუცხოებული მდგომარეობიდან გამოსავალი გზის ჩვენებას. ს. კირკეგორის ფილოსოფიიდან ჩვენს მიერ გამოყოფილი ოთხი მთავარი დებულებიდან მესამე და მეოთხე დებულება და მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიაში ამ დებულებების თავისებური გატარება გვიჩვენებს ამ ორი მოაზროვნის სულიერ ნათესაობაზე ადამიანის გაუცხოების პრობლემის ასპექტით. მ. ჰაიდეგერი ადამიანის ამქვეყნიურ ყოფას, რომ ორი მთავარი სახით წარმოიდგენს – ნამდვილი და არანამდვილი – და რომ იგი მოუწოდებს „არსებობას“ საკუთარი „თვითისაკენ“, ნიშნავს იმას, რომ მ. ჰაიდეგერიც ს. კირკეგორის კვალდაკვალ მოითხოვს ადამიანის გაუცხოებული მდგომარეობის დაძლევას, ადამიანის არსების გაცნობიერებას, „არსებობის“ სპეციფიკურობის გამომჟღავნებას, ადამიანის მიერ საკუთარი თავის „არჩევას“. აღწევს თუ არა ამ მიზანს „ფუნდამენტური ონტოლოგია“, ეს სხვა საკითხია. (ზემოთ ს. კირკეგორის მოძღვრება სწორედ ამიტომ საგანგებოდ გამოვყავით. დანიელი მოაზროვნე მ. ჰაიდეგერისთვის, ისევე როგორც კ. იასპერსისთვის, „თვალების ამხელი“ ფილოსოფოსია).

II. თუ მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიას, როგორც ადამიანის ყოფიერების სპეციფიკურობის, ადამიანის არსების, მისი ძირითადი

განსაზღვრულობების გამომჟღავნების ტრადიციული ტენდენციით გაპირობებულ თვალსაზრისად გაეიგებთ, რომელიც ადამიანის გაუცხოების პრობლემაში არის გადატეხილი, მაშინაც ეს ფილოსოფია იმსახურებს ზოგიერთ კრიტიკულ მოსაზრებებს, რომელთა შორის შეიძლება გამოვყოთ ზოგიერთი:

1) ადამიანის არსების გამომჟღავნების ტენდენციით გაპირობებული „არსებობის“ ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური ანალიზი, რომელიც მ. ჰაიდეგერის „ფუნდამენტურ ონტოლოგიაშია“ მოცემული, თავის დასასრულს ვერ აღწევს და მაშასადამე, ადამიანის ყოფიერების სპეციფიკის, მისი არსების ჰაიდეგერისებური კვლევა უკმარია, არასრულია.

ამ გარემოებას არც თვითონ მ. ჰაიდეგერი უარყოფს: როგორც ვიცით, „არსებობის“ ფენომენოლოგიური კვლევა მ. ჰაიდეგერისთვისაც არ არის ამომწურავი და დამთავრებული, რომლის მიზეზად იგი ასახელებს საერთოდ „ყოფიერების“ შესახებ ნათელი იდეის უქონლობას. მართალია, რომ მ. ჰაიდეგერი „არსებობის“ ყოფიერების არსებას ექსისტენციაში ხედავს და რომ ექსისტენციის ფორმალური იდეის მოცემის შემდეგ განხილულია მისი ონტოლოგიური მთლიანი სტრუქტურები (ზრუნვა, დროულობა), მაგრამ საბოლოოდ თვითონვე აღიარებს ადამიანის ყოფიერების სპეციფიკურობის არასაკმარის გამომჟღავნებულობას: „არსებობის“ ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური კვლევა შეფერხდა საერთოდ ყოფიერების შესახებ („ყოფიერების“ საზრისი) ნათელი იდეის არქონების გამო. ჩვენ ეს გარემოება გვესმის, როგორც ადამიანის ყოფიერების სპეციფიკის, მისი არსების არასრული, უკმარი გაგების აღიარება.

2) ადამიანის ყოფიერების სპეციფიკის, მისი არსების მ. ჰაიდეგერისებური გამოკვლევის უკმარისობის ერთ-ერთი მიზეზი, რომლის გამოც საყვედურობენ „ფუნდამენტურ ონტოლოგიას“, არის ადამიანის ყოფიერების („არსებობის“) გარკვეული აზრით იზოლირებული, არაკლასობრივი, არასაზოგადოებრივი, არასოციალური ასპექტიც განხილვა. მ. ჰაიდეგერი „არსებობის“ ანალიზის დროს თუმცა იყენებს „თანაყოფიერების“ აპრიორულ

სტრუქტურას მაგრამ მაინც ადამიანის ყოფიერებაზე მსჯელობს განყენებულად, არასოციალური, არაკლასობრივი ასპექტით. მისთვის, როგორც ეს ადრეც აღინიშნა, ადამიანის არსების ისეთი განსაზღვრებები, როგორიცაა „გონიერი ცხოველი“, „მეტყველი ცხოველი“, „საზოგადოებრივი ცხოველი“, „საზოგადოებრივ ურთიერთობათა ერთობლიობა“, „იარაღის მკეთებელი ცხოველი“) და სხვა, ტრადიციული მეტაფიზიკის ნაკლის შემცველია, ვინაიდან იგი უგულებელყოფს „ყოფიერების“ საზრისის პრობლემას. მაგრამ, მიუხედავად საყვედურებისა ტრადიციული მეტაფიზიკის მიმართ, თვითონ მ. ჰაიდეგერის ექსისტენციალიზმი საბოლოოდ სრულად ვერ წყვეტს ამ საკითხს.

3) სადავოდ ითვლება საერთოდ ექსისტენციალისტურ ფილოსოფიაში გავრცელებული დებულება იმის შესახებ, რომ ადამიანის ყოფიერებას თან არ ახლავს მისი არსება და რომ იგი თითქოს ჯერ არსებობს, იმყოფება (ექსისტენცობს) და შემდეგ ქმნის თავის არსებას, შემდეგ ხდება იმად, რადაც იგი უნდა გახდეს. ფილოსოფიის მრავალსაუკუნოვან ისტორიაში მრავალი სკოლა, ექსისტენციალიზმის საწინააღმდეგოდ, არ ცნობს, რომ ადამიანის არსებობა წინ უსწრებს მის არსებას. მ. ჰაიდეგერს თავისებური პოზიცია უკავია ამ საკითხში: ცნობილია, რომ ფ. ჰ. სარტრთან დავის დროს იგი აკრიტიკებს ფ. ჰ. სარტრს სწორედ იმ დებულებასთან დაკავშირებით, რომ ადამიანის არსებობა წინ უსწრებს მის არსებას, ანუ რომ ექსისტენცია წინ უსწრებს ესენციას. დებულება იმის შესახებ, რომ ადამიანის არსება წინ უსწრებს მის არსებობას, მ. ჰაიდეგერის თვალსაზრისით მცდარია, ვინაიდან იგი ტრადიციული მეტაფიზიკის დებულებაა, ხოლო დებულება იმის შესახებ, რომ ადამიანის არსებობა წინ უსწრებს მის არსებას (რომელზედაც მ. ჰაიდეგერის თქმით, ფ. ჰ. სარტრი დგას) ასევე მცდარი დებულებაა მ. ჰაიდეგერის აზრით, ვინაიდან მეტაფიზიკური დებულების შებრუნებული დებულება ისევ მეტაფიზიკურ დებულებად რჩება: მ. ჰაიდეგერის აზრით, სარტრმა შეაბრუნა პლატონის მეტაფიზიკური დებულება – ესენცია წინ უსწრებს ექსისტენციას – და მიიღო ისევ მეტაფიზიკური დებ-

ულემა – ექსისტენცია წინ უსწრებს ესენციას, ხოლო საქმის არსი კი მდგომარეობს იმაში, რომ ექსისტენციის და ესენციის ტერმინები არატრადიციულად, არამეტაფიზიკურად გავიგოთ, კერძოდ, ყოფიერების ჭეშმარიტების, მისი საზრისის შუქზე, ფიქრობს მ. ჰაიდეგერი (47, 72-3). მიუხედავად ამ თავისებურებისა მ. ჰაიდეგერი ადამიანის არსების არანინასწარ მოცემულობას იზიარებს და ეს კრიტიკული შენიშვნა მის ფილოსოფიაზეც ვრცელდება²¹.

აღნიშნული შენიშვნები მ. ჰაიდეგერის ექსისტენციალიზმის მიმართ ძალაშია თუ ამ ფილოსოფიას როგორც ადამიანის ყოფიერების სპეციფიკის, მისი არსების მაძიებელ, ადამიანის შესახებ მოძღვრებად გავიგებთ. ამგვარი შენიშვნების გამრავლება, რასაკვირველია, შესაძლებელია, მაგრამ იმ პრობლემასთან დაკავშირებით, რომელაც მოცემული შრომა მისდევს, აღნიშნულიც საკმარისი უნდა იყოს. ჩვენ ვიხილავთ მ. ჰაიდეგერის „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ საერთო სტრუქტურულ მხარესთან დაკავშირებულ პრობლემას: თუ როგორი მიმართებაა „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ ფილოსოფიურ მიზანსა და ამ მიზნის მიღწევისათვის გამოყენებულ გზას, საშუალებას შორის, თუ როგორ დომინანტობს მ. ჰაიდეგერთან „არსებობის“, პიროვნების პრობლემა. აღნიშნული და განხილული იყო ამ პრობლემასთან დაკავშირებული სიძნელე, რომელიც მ. ჰაიდეგერის ისედაც სადავო და რთულ ფილოსოფიაში კიდევ უფრო ბუნდოვან და საკამათო ვითარებას წარმოშობს. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ მოცემული სიძნელის როგორღაც ახსნა აუცილებელია, წინააღმდეგ შემთხვევაში მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიის კრიტიკული შეფასებები და ინტერპრეტაცია ნაწილობრივ უნაიადაგო იქნებოდა: ეს სიძნელე ხომ „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ საერთო აღნაგობას, მთლიანობას ეხება. აღნიშნული სიძნელის განხილვისას გადმოცემული იყო მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიის მკვლ-

21 საერთოდ, უნდა ითქვას, რომ ადამიანის არსებობა და არსება ერთმანეთთან აუცილებელ კავშირშია. იხ. კ. ბაქრაძე, ექსისტენციალიზმი, თბ., 1962, გვ. 52—53. აგრეთვე: პ. გაიდენკო, კრებულში — Современный экзистенциализм М., 1966, გვ. 102; ვ. მშვენიერიძე, კრებულში — Основные течения современной буржуазной философии, Кисв, 1961, стр. 96 და სხვ.

ევარ-ინტერპრეტატორთა ურთიერთსანიშნაობამდე პოზიციები და თვით მ. ჰაიდეგერის განმარტებები თავისი ფილოსოფიის შესახებ მოცემულ პრობლემასთან დაკავშირებით. შემდეგ მოცემული იქნა „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ სიძნელის ახსნის ცდა, რომლის მიხედვითაც მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიურ აზროვნებაში და გზაში მთავარ, განმსაზღვრელ მისწრაფებად „არსებობის“ (ადამიანის ყოფიერების) სპეციფიკის, მისი არსების გამომჟღავნების ტრადიციული ტენდენცია იქნა აღიარებული, რომელიც დაუპირისპირდა მ. ჰაიდეგერის მიერ მთავარ მიზნად გამოცხადებულ ონტოლოგიურ პრობლემას. მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიის ამგვარი არასისტემური, დაუსრულებელი ხასიათის განხილვისას, ბუნებრივია, წამოიჭრა მთელი რიგი განსაკუთრებული პრობლემებისა, როგორიცაა ადამიანის არსების პრობლემა საერთოდ, ადამიანის გაუცხოების პრობლემა, ადამიანის არსების უაღრესად მნიშვნელოვანი და საინტერესო პრობლემა სხვადასხვა ფილოსოფიის სკოლებში, ადამიანის არსების ადრინდელი და ექსისტენციალისტური გაგების შედარება-დაპირისპირების საკითხი და სხვა, რომელთა სათანადო განხილვა-გარჩევა მოცემული შრომის ჩარჩოებს ცილდება. ყველა ეს პრობლემა ჩვენი მთავარი საკითხის – მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიის შინაგანი სიძნელის გარჩევისას გარკვეული ასპექტით წამოიჭრა, ხოლო რაც შეეხება მათ სათანადო, ყოველმხრივ განხილვას, ეს სპეციალური, ცალკე კვლევის საქმეა.

როგორც უკვე ითქვა, მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიის მიზნისა და ამ მიზნის განხორციელებისათვის გამოყენებული გზის პრობლემის განხილვის დროს დანახულ სიძნელეს ადამიანის ყოფიერების სპეციფიკურობის, მისი არსების ანთროპოლოგიურ კითხვამდე მივყავართ, „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ მიზანი („ყოფიერების“ საზრისის გარკვევა) იმ გზით, რაც მან წამოაყენა („არსებობის“ ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური ანალიზი) საბოლოოდ მიუღწეველი რჩება. ონტოლოგიურმა პრობლემამ ანთროპოლოგიური პრობლემის გავლით ვერ მიაღწია თავის მიზანს, ვინაიდან იგი ამ ანთროპოლოგისტური პრობლემის რა-

დიკალიზებად იქცა. „ყოფიერების“ საზრისის პრობლემა ღიად დატოვებულ პრობლემად დარჩა და მისი გადანწყვეტა მომავლისთვის არის გადადებული. დებულებას, რომ ონტოლოგიური პრობლემის გადაჭრა ანთროპოლოგიური გზით შეუძლებელი აღმოჩნდა, არ უნდა ეწინააღმდეგებოდეს იმის გათვალისწინებას, რომ მ. ჰაიდეგერს თავისი ფუნდამენტური შრომის მეორე ნაწილი არ გამოუქვეყნებია: მ. ჰაიდეგერის „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ ფილოსოფიური მიზნის შეუსრულებლობის მიზეზი თავდაპირველი გეგმის შეცვლა არ არის, როგორც ეს შეიძლება ვინმემ იფიქროს. მართალია, რომ მ. ჰაიდეგერმა თავდაპირველი გეგმა შეცვალა და შემდგომ აღარ მოუცია ტრადიციული ონტოლოგიის ისტორიის დანვრილებითი ანალიზი (დესტრუქცია), რომელშიც მას სურდა მოეცა კანტისა და დეკარტის გავლით არისტოტელეს ონტოლოგიის ანალიზი დროის ცნებასთან კავშირში, მაგრამ, როგორც ცნობილია, იგი ნაწილობრივ მაინც განახორციელა შემდგომში გამოსული შრომებით. თავდაპირველი გეგმის შეცვლა არ არის მიზეზი „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ ფილოსოფიური მიზნის განუხორციელებლობისა, არამედ, პირიქით, იგი შედეგია ამ მიზნის მიუღწევლობის ნამდვილი მიზეზისა.

III. მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიის ამგვარი ინტერპრეტაციისათვის, როცა მის რთულ პრობლემატიკაში განმსაზღვრელ, ნამყვან პრობლემად ადამიანის („არსებობის“) ყოფიერების სპეციფიკურობის, მისი არსების გამომჟღავნების ტრადიციული ტენდენციით განპირობებული პრობლემა ითვლება, ნიშანდობლივი უნდა იყოს „ყოფიერების“ საზრისის ონტოლოგიური პრობლემის ჰაიდეგერისებური დაყენება და მისი ღია პრობლემად გამოცხადება. თუ მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიის მთავარი ნაკადი ადამიანის ყოფიერების სპეციფიკურობის, მისი არსების ძიებაა, მაშინ ნიშანდობლივი უნდა იყოს „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ ფილოსოფიური მიზნის ღიად დატოვება, მისი გადანწყვეტის მომავლისათვის გადადება და ფილოსოფიის, როგორც ამ მიზნისაკენ სვლად, გამოცხადება. „ყოფიერების“ საზრისის ძიება მ. ჰაიდეგერისთვის „არსებობის“ ონტოლოგიურ სტრუქტურებთან მჭიდროდ დაკავ-

შირებული პროცესია, რომელშიც ფენომენოლოგიური კვლევის სიმძიმის ცენტრი ადამიანის ყოფიერების გამომჟღავნებაზე გადატანილი. მასთან „არსებობა“ ხდება პრობლემად. ონტოლოგიისათვის უპირველესი საკითხის დასმით („ყოფიერების“ საზრისის საკითხი) მ. ჰაიდეგერი მოითხოვს „არსებობის“ ონტოლოგიას „მეტაფიზიკას“. მისთვის მეტაფიზიკა არ ნიშნავს „არსებობის“ შესახებ მეტაფიზიკას მხოლოდ, არამედ უფრო მეტს: „die als das ein notmendiggeschende Metaphysik“ (45, 208). ვიდრე „არსებობა“ მანამ არის ყოფიერება (43, 312). ყოფიერება სასრულოა, რადგან ყოფიერება არსებობს იმდენად, რამდენადაც Da-sein, რამდენადაც ჭეშმარიტება არსებობს, წერს მ. ჰაიდეგერი (Sein-nicht-seindes-„gibtes“ nur, sofern wahrheit ist. Und sie ist nur, sofern und solange dasein ist) (43, 230). კითხვა იმის შესახებ, თუ მაინც რა არის ეს „ყოფიერება“ მ. ჰაიდეგერთან უპასუხოდ არის დატოვებული. იგი არ არის რაიმე სუბსტანცია, ღმერთი ან სამყაროს საფუძველი (74, 587-8). თუ რა არის ყოფიერების საზრისი ჩვენ ჯერ არ ვიცით, ჯერ არა გვაქვს მის შესახებ ნათელი იდეა მ. ჰაიდეგერის აზრით და ამდენად მას „ფუნდამენტურ ონტოლოგიისათვის“ მიზნის მნიშვნელობის ძალა უნარჩუნდება. „ყოფიერების“ საზრისის ღიად დატოვებული პრობლემა მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიაში ამიტომ სიმბოლურ მნიშვნელობას იძენს. იგი არის ადამიანში ჯერ კიდევ „დაფარულის, იდუმალის“ გამომჟღავნებისკენ მომწოდებელი.

ის არატყავს, არაერთმნიშვნელოვნად გასაგები, ბუნდოვანი გამოთქმები, რომლითაც მ. ჰაიდეგერი ცდილობს მიგვანიშნოს „ყოფიერების“ რაობა, მისი საზრისის რაობა, საბოლოოდ მხოლოდ ბუნდოვან, არაზუსტ, მიმნიშნებელ, გამოთქმებად რჩებიან. თუ მაინც რა არის ყოფიერება, მისი საზრისი გაურკვეველი რჩება ისეთი გამოთქმების შემდეგაც, როგორიცაა: „ყოფიერება არის თვითონ ის“, „ყოფიერება არის ის, რომელიც ონტურად უახლოესია, ხოლო ონტოლოგიურად – უშორესი“, „ყოფიერება არის ის, რომლის მიმართაც ჩვენ ბატონები კი არა ვართ, არამედ მწყემსები“, „ყოფიერება არის ის, რომლისადმიც ჩვენ, ადამიანები

მეზობლობაში ვართ“, „ყოფიერება არის ის, რომლის მიმართაც ენა სახლია“ და სხვ. „ყოფიერების“ საზრისის რაობის შესახებ ესა და სხვა მრავალი ანალოგიური გამოთქმების ბუნდოვანება „ყოფიერების“ საზრისის საძიებელ, საკვლევ მიზნად გამოცხადება და მისი ღიად (უპასუხოდ) დატოვება, ამ „ონტოლოგიურ“ პრობლემაზე დაყრდნობილი მეტაფიზიკის მოთხოვნა და მისი ორგანული შერწყმა „არსებობის“ ექსისტენციალურ-ონტოლოგიურ კვლევასთან, რითაც ფენომენოლოგიური კვლევის ცენტრი ადამიანის ყოფიერების სპეციფიკის, მისი არსების გამომჟღავნების ტენდენციაზე გადავიდა („არსებობის“ მეტაფიზიკის მოთხოვნა), არის ის ფაქტური ვითარება მ. ჰაიდეგერის ექსისტენციალიზმში, რომელიც „ყოფიერების“ საზრისის პრობლემის, როგორც სიმბოლიური პრობლემის, გაგების საშუალებას იძლევა. თუ მ. ჰაიდეგერის ექსისტენციალიზმი, მართლაც, ძირითადად „არსებობის“ ყოფიერების სპეციფიკის, მისი არსების გამომჟღავნების ტენდენციით განსაზღვრული ფილოსოფიური ძიებაა, მაშინ ხომ არ არის „ყოფიერების საზრისის“ ჰაიდეგერისებური პრობლემა ადამიანის ყოფიერების არსების, მისი სპეციფიკის სრულად გამომჟღავნებისაკენ მომწოდებელი (მანიშნებელი) სიმბოლიური პრობლემა?

დასაწყისში აღნიშნული იყო, რომ მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიური აზროვნების გაგებისთვის ზოგიერთი მკვლევარი-კომენტატორი საჭიროდ ცნობს „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ იმგვარ გააზრებას, როდესაც იგი გაიგეა როგორც „ერთ გზაზე სვლა“, როგორც „ცაზე მყოფ უამრავ ვარსკვლავთა შორის მხოლოდ ერთადერთი ვარსკვლავისაკენ სვლა“ (O. Poggeler). ვფიქრობთ, მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიის საერთო სტრუქტურის, მისი ფილოსოფიური მიზნის და ამ მიზნისთვის გამოყენებული გზის მიმართების პრობლემის განხილვის დროს წამოჭრილი სიძნელის ჩვენს მიერ ზემოთ მოყვანილი ერთ-ერთი შესაძლებელი ახსნის ცდა (რომელიც „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ შესაბამის ასპექტებს და დებულებებს ითვალისწინებს), საფუძველს იძლევა მ. ჰაიდეგერის ექსისტენციალიზმის, როგორც „გზაში ყოფნის“,

ინტერპრეტაციისათვის. „ყოფიერების“ საზრისის პრობლემა მ. ჰაიდეგერთან შეიძლება ვიაზროთ როგორც ადამიანში ჯერ კიდევ „დაფარულის“, „იდუმალის“ გამომჟღავნებისკენ მომწოდებული გეზის მომცემი პრობლემა.

მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფია ახდენს ადამიანის ყოფიერების სპეციფიკის, მისი არსების პრობლემის რადიკალიზაციას. „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ ფილოსოფიური მიზანი „არსებობის“ სპეციფიკის, ადამიანის არსების გამომჟღავნების მისწრაფებით არის გაპირობებული. ეს ფილოსოფია ცდილობს იყოს ადამიანის ყოფიერების შესახებ მოძღვრება და ადამიანში მყოფი „საიდუმლოების“ გახსნის პრეტენზია აქვს. იგი ამ „საიდუმლოების“ ძიებაა. ჩვენს საუკუნეში, „ატომის“, „შიშის“ და ტექნიკის საუკუნეში, როცა ადამიანი იმდენადაა პრობლემად გამხდარი, როგორც არასოდეს, „ფუნდამენტური ონტოლოგია“ ალადგენს უმნიშვნელოვანეს სოკრატესეულ მონოდებას: „ადამიანო, იცან თავი შენი!“ და ცდილობს ხაზი გასუვას ამ პრობლემის საგანგებო მნიშვნელობას. ამიტომ მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფია, რომელიც ფაქტიურად ადამიანის სპეციფიკურობის, მისი არსების პრობლემაზე ყურადღების ფიქსირებად, ფოკუსირებად იქცა, შესაბამისობაშია საერთოდ ექსისტენციალიზმთან, როგორც მეოცე საუკუნის ერთ-ერთ გავლენიან საზღვარგარეთულ მიმდინარეობასთან, რომელიც თავის მხრივ ადამიანის ყოფიერების სპეციფიკურ ფორმებს (ექსისტენციალებს) იკვლევს.

ის ფაქტიური ვითარება, რომ მ. ჰაიდეგერის ექსისტენციალიზმი ადამიანის სპეციფიკურობის, მისი არსების პრობლემის რადიკალიზაციას ახდენს და ამახვილებს ყურადღებას ამ პრობლემის ინტერესებისათვის, მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიაში მიღწეულ მთავარ შედეგად შეიძლება ჩაითვალოს, ფილოსოფიის ისტორიის ნებისმიერ მნიშვნელოვან ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობებში, ადამიანის არსების, მისი ამქვეყნიური ცხოვრების სპეციფიკის, საზრისის პრობლემა, უნდა იყოს და არის კიდევ ერთ-ერთი უმაღლესი რანგის მქონე, სხვა უმნიშვნელოვანესი საკითხთა შორის დომინანტური პრობლემა. მ. ჰაიდეგერის მიერ

მთელი სიღრმე-სიგანით ჩატარებული ადამიანის ცხოვრების ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური ანალიზი, პიროვნების შინაგანი სულიერი სამყაროს უაღრესად ნატიფი ფენომენოლოგიური კვლევა ამდენად განსაკუთრებულ ინტერესს უნდა წარმოადგენდეს აგრეთვე ფილოსოფიური ანთროპოლოგის პრობლემებით დაინტერესებული მკითხველისათვის, იმათთვის, ვინც კარგად გრძნობს და განიცდის ალურიცხავ ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ პრობლემათა შორის უმთავრესსა და ცენტრალურს – ადამიანის არსების თვითშემეცნების, თვითდადგენის და თვითსრულყოფის უმნიშვნელოვანეს პრობლემას. მ. ჰაიდეგერის ნააზრევი არის ნათელი დასტური იმისა, რომ ფილოსოფიის მრავალსაუკუნოვანი ისტორიის წარმმართველი, დომინანტური შინაგანი და გარეგანმწვდომი ტენდენცია, სულისკვეთება არის ადამიანის არსების საიდუმლოებით მოცული ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური პრობლემა, რომელსაც დღესაც არ დაუკარგავს თავისი აქტუალობა.

პარი 8. გერმანული ექსისტენციალიზმი და ძენ-გუდიზმი

§1. დასავლური და აღმოსავლური აზროვნების არსებითი მსგავსება-განსხვავებები

მათთვის, ვინც თანამედროვე ექსისტენციალიზმის შესახებ არსებულ ლიტერატურაში რამდენადმე ჩახედულია, უჩვეულო არ უნდა იყოს აზრი ევროპული ექსისტენციალიზმისა და აღმოსავლური აზროვნების მჭიდრო ურთიერთკავშირის შესახებ. თუმცა საერთოდ, როგორც ცნობილია, დასავლური და აღმოსავლური აზროვნება პრინციპულად განსხვავებულია, მაგრამ ზოგიერთ შემთხვევაში ორივეში გვხვდება არსებითი შეხების წერტილები, ორგანული კავშირები, საკვანძო პრობლემების ერთიანი წრე. ყველაზე არსებითი, რითაც დასავლური და აღმოსავლური აზროვნება განსხვავდება, არის ის, რომ ევროპული აზროვნება თავისი ბუნებით რაციონალიზმისკენ იხრება, სადაც უპირატესობა ეძლევა მკაცრ ლოგიკურ-მეცნიერულ მოთხოვნებს, მაშინ როცა აღმოსავლური აზროვნების სტილი და სულისკვეთება უფრო მეტ უპირატესობას აძლევს აზროვნებაში არარაციონალურს, იდუმალს, ლოგიკურ-მეცნიერული აზროვნების საზღვრების დადგენას და გადალახვას. დასავლეთისგან განსხვავებით აღმოსავლეთში ბატონობს თავისებური „მისტიციზმი“.

ამასთან აზროვნების ამ ორი ტიპის განსხვავება-დაპირისპირება არ უნდა გავიგოთ აბსოლუტური, კატეგორიული აზრით. არ შეიძლება ითქვას, რომ ევროპული ფილოსოფიური აზროვნება მთელი თავისი ისტორიის განმავლობაში მხოლოდ რაციონალური ყაიდის სისტემებს მოიცავს, ხოლო აღმოსავლეთის ფილოსოფიურ-თეოლოგიური აზროვნება მხოლოდ არარაციონალურს. ცხადია, დასავლეთში ისევე როგორც აღმოსავლეთშიც, ადგილი ჰქონდა და აქვს საერთო ხაზიდან გადახვევის შემთხვევებს. ექსისტენციალური ფილოსოფია თანამედროვე დასავლეთის ისტორიაში სწორედ ასეთ მაგალითად შეიძლება მივიჩნიოთ, რომელიც ღალატობსევროპული ფილოსოფიის ტრადიციულ რაციონალ-

იზმს. ექსისტენციალიზმი როგორც ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა – ყოველ შემთხვევაში მისი გერმანული ფრთა მაინც – დღეს ვერ თავსდება ტრადიციული რაციონალიზმის ფარგლებში, ლოგიკურ-მეცნიერული აზროვნების სფეროში და თავისი შინაგანი ტენდენციებით აღმოსავლური აზროვნებისადმი ორგანულ ნათესაობას ამჟღავნებს.

შეიძლება დღეს თამამად ითქვას, რომ XX ს. გერმანული ექსისტენციალიზმის უდიდესი წარმომადგენლები (მ. ჰაიდეგერი, კ. იასპერსი, მ. ბუბერი) თავისი აზროვნების საერთო ხასიათით ძირეულად არიან დაკავშირებულნი აღმოსავლური აზროვნების სულისკვეთებასთან, ფილოსოფიურ კვლევა-ძიებასთან, თუ მხედველობაში მივიღებთ მათი მოძღვრების საერთო სტრუქტურას და მიზანდასახულებას.

მ. ჰაიდეგერს არაერთხელ აღუწუსხავს, რომ ყოფიერების საზრისის (Sinn von sein) ძიების გზაზე ადამიანური ყოფის ღიაობაში, გახსნილობაში (Erschlossenheit) მოცემული ყოფიერების მოსმენა ბუნებრივად მოითხოვს დასავლური და აღმოსავლური ფილოსოფიური აზროვნების თავდაპირველი სანწყისების აღდგენას და მათ მიახლოება-შეხვედრას. ეს იმის გამო, რომ ადამიანური ამქვეყნიური არსებობის წესი ერთიდაიგივე ძირითადი, საერთო კონსტიტუციით გამოიხატება (სამყარო-ში-ყოფნა – In-der-Welt-sein), ხოლო ნებისმიერი ადამიანის არსება მის ექსისტენციაში მდგომარეობს. ექსისტენცია კი, ფიქრობს მ. ჰაიდეგერი, არ არის რაიმე ისეთი გარკვეულობა, რომელიც სამყაროსეულ საგნის ან მოვლენის მსგავსად თეორიული, ცნებითი აზროვნების შესწავლის ობიექტად იქცევა. იგი არ ხდება სუბიექტ-ობიექტის ფორმით განხორციელებული შემეცნებითი პროცესის კანონიერი წევრი, შემეცნების სუბიექტისადმი დაპირისპირებული ობიექტი. ექსისტენცია ამგვარ შემეცნებაში უშუალოდ კი არ არის მოცემული, არამედ შუალობით. იგი არაუშუალოა, ინდირექტულია. ვითარების მთელი უცნაურობა ისაა, რომ სწორედ ექსისტენცია არის ჩვენი აზროვნებისა და მოქმედების თავნყარო, საბოლოო მიზეზი, მაგრამ იგი თეორიული აზროვნების ეკრანზე, რაციო-

ნალური შემეცნების სიბრტყეზე არასოდეს არ ჩანს უშუალოდ, არასოდეს არ ვლინდება როგორც ლოგიკურ-მეცნიერული შემეცნების საკვლევი ობიექტი. შეუძლებელია ექისტენციის ცნებითი, კატეგორიალური ათვისება რადგან კატეგორიები თავის ძალმოსილებას ამჟღავნებს მხოლოდ სამყაროს საგანთა და მოვლენათა რეგიონების შესწავლის სფეროში. ადამიანის რაციონალური შემეცნებითი მზერა თუკი იგი უშუალოდ ექისტენციისკენ არის მიმართული თავის სასურველ შედეგს ვერ აღწევს. ასე ფიქრობს მ. ჰაიდეგერი და პრინციპულად იგივე პოზიციას იკავებს ექისტენციის გაგებაში კ. იასპერსიც. ექისტენცი მისთვისაც არის ადამიანის არსებითი შინაგანი ბუნება, ადამიანის არსებითი მახასიათებელი, რომელიც მთელს ადამიანურ ცხოვრებას, მთელ საკაცობრიო ისტორიას წარმართავს, მაგრამ რომელიც თვითონ ლოგიკურ-მეცნიერული შემეცნებისთვის უხილავია. ექისტენცი თეორიული გონებისათვის დაუნახავია, მოუხელთებელია, არარსებულია ფარულად მომქმედია და ამდენად მას შეიძლება უჩინმაჩინის ქუდი (Taznkape) ეწოდოს, წერს კ. იასპერსი ექისტენციის შესახებ.

ამგვარად, მ. ჰაიდეგერის ინტერპრეტაციით ის, რაც ადამიანის არსებად უნდა ჩაითვალოს ანუ ის, რაც თვითონ ადამიანია არსებითად შეუმეცნებელია რაციონალური შემეცნებისთვის. თეორიული გონებისთვის იგი არარაა, მოუხელთებელია როგორც ცხოვრების შინაგანი ცენტრი, მოქმედებების და აზროვნების ერთიანი ბირთვი. ექისტენცი არსებობს და ადამიანურ ყოფას ასულდგმულებს, მაგრამ როგორც რაციონალური შემეცნების ობიექტი იგი არაფერია, არარსებულია, უცნობია, იდუმალეა. კ. იასპერსი კი აღნიშნავს, რომ ის, რასაც იგი თავის ფილოსოფიან ექისტენცს უწოდებს, რელიგიის და მითოლოგიის ენაზე სულის სახელწოდებით არის ცნობილი. და სწორედ ეს სულად წოდებული რაიმე არის ყველაზე უცნაური და იდუმალი. სწორედ მასზე შეიძლება ითქვას ერთდროულად, რომ იგი არის და არც არის. მთლიან ადამიანისათვის ექისტენცი არის, რამდენადაც იგი ჩვენი არსებაა, ჩვენი აზროვნებისა და ქცევების უღრმესი

ფუნდამენტი, მაგრამ იგი არ არის არსებული, სახეზე მყოფი, რამდენადაც შემეცნებისათვის, კერძოდ, რაციონალური შემეცნებისათვის მოუხელთებელი, „უჩინმაჩინი“ და შეუმჩნეველი.

ეს დებულება, რაზედაც აქ ყურადღებაა გამახვილებული, არის ექსისტენციალიზმის ერთ-ერთი ამოსავალი პრინციპი. მისი „ანტირაციონალიზმი“ სწორედ ამაში ჩანს, მაგრამ გერმანელ ექსისტენციალისტთა ამ პოზიციამ შეიძლება შეცდომაში შეგვიყვანოს ექსისტენციალური მსოფლმხედველობის საერთო შეფასების დროს. ჩვენს ფილოსოფიურ ლიტერატურაში გარეცელებულია აზრი, რომ თანამედროვე ექსისტენციალისტური ფილოსოფია არის ირაციონალისტური და ანტისციენტისტური მიმდინარეობა. უნდა ითქვას, რომ ამგვარი შეფასება ერთი შეხედვით მართებული ჩანს, რადგან, როგორც აღინიშნა, ეს პრინციპი რაციონალიზმისა და მეცნიერულ-ლოგიკურის სინაღმდევ არის მიმართული, რამდენადაც მის საზღვრებს, მის უკმარობას გვიმჟღავნებს. მაგრამ თუ ამ ვითარებას უფრო ახლოდან დავუკვირდებით, მაშინ ნათელი გახდება ამ შეფასების არასიზუსტე. ყოველშემთხვევაში ასეთი შეფასება თავის დაზუსტებას მოითხოვს. საქმე ისაა, რომ არც მ. ჰაიდეგერი და არც კ. იასპერსი თავიანთ მოძღვრებებს ირაციონალიზმად არ თვლიან და არც მეცნიერული შემეცნების წინააღმდეგ არასოდეს არ გამოსულან. მეცნიერებისა და რაციონალური შემეცნების უკუგდება, ირაციონალიზმის დასაბუთება მათ არასოდეს არ გაუხდიათ თავის მიზნად. პირიქით, ისინი იკვლევენ მეცნიერული შემეცნების ბუნებას, თავისებურებებს და ცდილობენ დაადგინონ მისი საზღვრები, ობიექტები. მთავარი ამოცანა მდგომარეობს იმაში, რომ ერთმანეთში არ ავრიოთ ერთმანეთისგან პრინციპულად განსხვავებული სფეროები – მეცნიერული აზროვნება და ფილოსოფიური აზროვნება, ფილოსოფოსობა. მეცნიერებას, რაციონალურ შემეცნებას თავისი საკუთარი საკვლევი ობიექტები და საზღვრები აქვს. საჭიროა მისი სპეციფიკის დადგენა, რაც ამავე დროს მისი არსების დადგენაც არის. უნდა გაირკვეს მეცნიერების და ფილოსოფიის თავისებურებები, მათი ურთიერთკავშირი. მათი არსების დადგენა

ნიშნავს მათ ერთმანეთისგან გამოყოფას, განსხვავებას. მ. ჰაიდეგერის და კ. იასპერსის მოძღვრებათა მთელი პათოსი იქითაა მიმართული, რომ გაირკვეს ფილოსოფოსობის ჭეშმარიტი ბუნება, მისი საკუთარი, მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი მიზნები და მეთოდები. გაირკვეს თუ ადამიანის ექსისტენციალური თვითდადგენისა და თვითგამორკვევის პროცესში რა როლს თამაშობს ლოგიკურ-მეცნიერული, რაციონალური აზროვნება. ცნობილია, და ამას ჩვენ ზემოთ შევხებით, რომ მაგ. კ. იასპერსის სამტომიან შრომაში („ფილოსოფია“) მრავალი მსჯელობაა გამოთქმული ადამიანის ექსისტენციალური განვითარების, აღმავლობის შესახებ; ეს აღმავლობა რთული პროცესია. მისი ერთ-ერთი ფრთა სწორედ მეცნიერული, რაციონალური შემეცნებაა, რომელიც სამყაროორიენტაციად იწოდება, ხოლო მისი მეორე ფრთა არის ექსისტენციალური განათება (Erhellung), რომელსაც თავისი გამოვლენის სხვადასხვა ფორმები გააჩნია. ასევე მ. ჰაიდეგერი თავის „ყოფიერებასა და დროში“ სპეციალურად განმარტავს „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ მიმართებას რაციონალიზმთან და ირაციონალიზმთან: მ. ჰაიდეგერს არც რაციონალიზმი აკმაყოფილებს და არც ირაციონალიზმი. მისი თვალსაზრისით, რაციონალიზმი მხოლოდ გონების შუქში მოქცევის გამო, თავისებურად კიდევ აბნელებს ადამიანის ნამდვილ ბუნებას – ექსისტენცს, ხოლო ირაციონალიზმი ცდება, როდესაც ადამიანის არსებას თავიდანვე ირაციონალურ, მოუაზრებად რაიმედ აღიარებს. ირაციონალიზმი თუმცა დაზღვეულია რაციონალიზმის შეცდომისაგან, მაგრამ თვითონაც ვერ ამჩნევს ექსისტენცის ნამდვილ ბუნებას და მისდამი მისვლის გზებს. იგი ვერ ამჩნევს, რომ ექსისტენცის რეალიზაცია და თავის თავთან მისვლა ექსისტენციალურ განათებას მოითხოვს. მ. ჰაიდეგერის პრინციპი ამ საკითხში ასეთია: რაციონალიზმი იმის მიმართ, რასთანაც საქმე აქვს ფუნდამენტურ ონტოლოგიას, „ბრმაა“, ხოლო ირაციონალიზმი კი – „ელამი“.

გერმანული ექსისტენციალიზმის დამაარსებლები ხაზს უსვამენ ადამიანში სპეციფიკურ ადამიანურს – ექსისტენცის არ-

სებობას. ისინი მისდევენ ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიურ ტენდენციას და აცხოველებენ კითხვას ადამიანის არსებითი რაობის, მისი შინაგანი ბუნების შესახებ. ადამიანი არის მათთვის მთელ სამყაროში ერთადერთი, უნიკალური არსება, რომლის წვდომა, ექსისტენციალური განათება რაციონალიზმისა და ირაციონალიზმის გაერთიანებას მოითხოვს. ადამიანის „დაფარული“ ბუნების გამძლავება გულისხმობს როგორც მის გათვალისწინებას, რაც ადამიანმა რაციონალურად იცის თავის შესახებ და აგრეთვე იმის გათვალისწინებასაც, რაც და როგორც ექსისტენციალურად ნათდება. ადამიანური აზროვნება უფრო მეტია, ვიდრე რაციონალური შემეცნება, „ადამიანი უფრო მეტია ვიდრე მან თავის შესახებ იცის“, თეორიულ-მეცნიერულად იცის, ფიქრობს კ. იასპერსი მ. ჰაიდეგერის მსგავსად.

გერმანული ექსისტენციალიზმის ამგვარი ექსისტენციალურ-ანთროპოლოგიური მიზანდასახულობა დიდ სიახლოვეშია აღმოსავლური ფილოსოფიურ-თეოლოგიური აზროვნების საერთო ხასიათთან და ზოგიერთი აღმოსავლური სკოლა ფაქტიურად კიდევ მოიცავს ექსისტენციალიზმის უმთავრეს, საკვანძო პრობლემეტიკას. დღეს შეიძლება თამამად ითქვას, რომ გერმანული ექსისტენციალიზმის ზოგიერთი ფუძემდებლური ცნება (ექსისტენციალი) აღმოსავლური წარმომავლობისაა. ამაში გვარწმუნებს ჩვენ მაგ. გერმანელი ექსისტენციალისტების და დ. ტ. სუძუკის მსოფლმხედველობების ამოსავალი პრინციპების შედარება.

ქვევით ჩვენ შევეცდებით დ. ტ. სუძუკის და გერმანელი ექსისტენციალისტების მ. ჰაიდეგერის და კ. იასპერსის მსოფლმხედველობათა ორგანული შეხების წერტილების ჩვენებას, იმის ჩვენებას, რომ რომელიმე ერთ-ერთის წამყვანი პრობლემის ანალიზი და გადანყვეტა თავის ანალოგს პოულობს მეორე თვალსაზრისში. შეიძლება ითქვას, რომ პრობლემათა ძირითადი წრე კ. იასპერსის ექსისტენცფილოსოფიაში და დ. ტ. სუძუკის ძენ-ბუდიზმში, თუ ამ მოძღვრებებს ანთროპოლოგიური ასპექტით შევხედავთ, ერთიდაიგივეა, ხოლო მათი ანალიზი და გადანყვეტა ანალოგიური. იგივე შეიძლება ითქვას მ. ჰაიდეგერის და დ. ტ. სუძუკის თვალ-

საზრისზეც. ამასთან უნდა ითქვას, რომ საერთო პრობლემების მრავალფეროვნების გამო მათი განხილვა აქ მთელი სისრულით შეუძლებელია. აქ შევეცდებით გამოვყოთ მხოლოდ ტიპური ხასიათის რამდენიმე რადიკალური პრობლემა, რომელთა ანალიზითაც შეიძლება ზემოთგამოთქმული დებულების სისწორის ჩვენება. აქვე შეიძლება მივუთითოთ იმ გარემოებაზეც, რომ ძენ-ბუდისტური თვალსაზრისი რომელიმე პრინციპის შესახებ შეუდარებლად უფრო მარტივი და ნათელი ენით არის გადმოცემული, ვიდრე იგივე საკითხებზე ექსისტენციალისტური თვალსაზრისი, რადგან ექსისტენციალისტური ფილოსოფიის ენა როგორც ცნობილია, მათ ავტორთა ხელოვნურ და უჩვეულო ტერმინებითაა დამძიმებული. ამასთან ორივე მსოლმხედველობისთვის საერთო ნიშანია კვლევა-ძიების ლოგიკურ-მეცნიერული მეთოდების იგნორირება, რაც დამატებით სიძნელეებს ქმნის ამ მოძღვრებათა ერთმნიშვნელოვანი ინტერპრეტაციისათვის.

ძენ-ბუდიზმის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი წარმომადგენელი სწორედ დ. ტ. სუძუკია (1870-1966 წწ.). მის სახელთანაა დაკავშირებული, ერთის მხრივ, ძენ-ბუდიზმის პრინციპების დამუშავება-დაცვა თანამედროვე აღმოსავლეთის ფილოსოფიურ-რელიგიურ ცხოვრებაში და მეორეს მხრივ, ძენ-ბუდიზმის თვალსაზრისის დიდი პოპულარიზაცია ევროპისა და ამერიკის მრავალ ქვეყანაში.

დაისეცუ ტეიტარო სუძუკი. გამოჩენილი იაპონელი ფილოსოფოსი და თეოლოგია. დაისეცუ მისი ფსევდონიმია, ხოლო ნამდვილი სახელია ტეიტარო. დ. ტ. სუძუკი 1891 წ. ენკაკუძის მონასტერში შედის და მკაცრი სამონასტრო წესებით ცხოვრობს. მისი უშუალო მასწავლებელი იყო ძენ-ბუდიზმის ერთ-ერთი დიდი წარმომადგენელი სუენი. სწორედ სუენს მიუძღვის დამსახურება დ. ტ. სუძუკის შემდგომ სულიერ განვითარებაში, აგრეთვე მის სამოღვაწეო ასპარეზზე გამოსვლაში; 1893 წ. სუენი მონაწილეობას ღებულობს ქ. ჩიკაგოში გამართულ რელიგიურ ორგანიზაციათა საერთაშორისო კონგრესში, ხოლო 1897 წ. მისი შუამდგომლობით აშშ-ში მიწვეული იქნა აგრეთვე დ. ტ. სუძუკიც. იმ

დროიდან მოკიდებული დ. ტ. სუძუკი ხან აშშ-ში ცხოვრობს, ხან კი იაპონიაში. თავისი ხანგრძლივი ცხოვრების განმავლობაში იგი ეწევა ნაყოფიერ მუშაობას ძენ-ბუდიზმის გავრცელებისათვის ამერიკასა და ევროპის მრავალ ქვეყანაში. საერთო აღიარებით აშშ-ში ამჟამად ძენ-ბუდიზმის ფართო გავრცელება უშუალოდ მის სახელთანაა დაკავშირებული. მრავალი ათეული წლის განმავლობაში დ. ტ. სუძუკი თავისი მრავალრიცხოვანი შრომებითა და ლექცია-მოსხენებებით ხელს უწყობდა დასავლეთისა და აღმოსავლეთის ფილოსოფიურ-რელიგიური აზროვნების, საერთოდ სულიერი კულტურის ურთიერთდაახლოვების მნიშვნელოვან საქმეს.

დ. ტ. სუძუკის მოღვაწეობაში განსაკუთრებით აღსანიშნავია დასავლეთის ფილოსოფიაში აზროვნების თანამედროვე სიტუაციის სწორი გაგების და შეფასების ცდა: იგი სათანადო შეფასებას აძლევდა XX ს. ბურჟუაზიულ ფილოსოფიურ მიმდინარეობათა შორის ყველაზე დომინანტურ სკოლას – ექსისტენციალიზმს. მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ ცხადი გახდა, რომ დასავლეთის ფილოსოფიაში ექსისტენციალიზმი წარმოსდგა როგორც „ყველაზე უფრო თანამედროვე“, „ევროპის კრიზისის“ გამომხატველი მსოფლმხედველობა. იგი ისევე როგორც ძენ-ბუდიზმში ასევე ექსისტენციალიზმშიც ეძებს გაუცხოებიდან ადამიანის გამოსვლის, „ხსნის“ გზას. სწორედ ამის გამო ძენ-ბუდიზმისადექი დ. ტ. სუძუკი ცდილობს საერთო ენა გამონახოს ექსისტენციალურ მსოფლმხედველობასთან. იგი ცდილობს თავისებურად ინტერპრეტირებული ექსისტენციალისტური დებულებები გაითავისოს და მიუსადაგოს ძენ-ბუდიზმის კარდინალურ პრინციპებს. ამ ცდას უნაყოფოდ არ ჩაუვლის, რაშიც ცხადლივ გვარწმუნებს მისი თვალსაზრისის გაცნობა.

ვიდრე უშუალოდ დ. ტ. სუძუკის თვალსაზრისს შევხებოდეთ, უნდა მოკლედ მაინც ითქვას საერთოდ ევროპული ექსისტენციალიზმისა და იაპონური ფილოსოფიურ-თეოლოგიური აზროვნების ურთიერთკავშირის შესახებ. საქმე ისაა, რომ დ. ტ. სუძუკის მცდელობა ორგანულად დააკავშიროს ექსისტენციალის-

ტური აზროვნება აღმოსავლური აზროვნების ტრადიციებთან არ წარმოადგენს რაიმე შემთხვევით გამონაკლისს. ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს, რომ ევროპულმა ექსისტენციალიზმა და პირველ რიგში მისმა გერმანულმა შტომ (იასპერსი, ჰაიდეგერი) თავისი გავრცელებისთვის იაპონიაში მეტად ხელსაყრელი ნიადაგი ჰპოვა. შეიძლება თამამად ითქვას, რომ იაპონური ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიაში, ყოველშემთხვევაში ბოლო რამდენიმე ათეული წლის განმავლობაში მაინც, ყველაზე გავლენიანი და მნიშვნელოვანი მიმდინარეობა სწორედ ექსისტენციალიზმია. ექსისტენციალიზმს იაპონიის ინტელიგენციის სულიერ ცხოვრებაში არ დაუკარგავს თავისი გავლენა პრაგმატიზმის მსგავსად ისეთ ვითარებაშიც კი, როცა ბოლო ათეული წლის განმავლობაში წინა პლანზე გამოვიდა ნეოპოზიტივიზმი თავისი ანალიტიკური და სემანტიკური ნაირსახეობებით.

იაპონიაში ექსისტენციალიზმის აყვავებისათვის ნიადაგი მოამზადა ს. კირკეგორისა და ფრ. ნიცშეს ფილოსოფიის გაცნობამ. თუმცა ექსისტენციალიზმი იაპონიაში უშუალოდ ვითარდება XX ს-ის 20-იანი წლების ბოლოდან, მაგრამ ეს პროცესი მოამზადა ჯერ თარგმანმა ფრ. ნიცშეს წიგნისა – „ასე ამბობდა ზარატუსტრა“ (1911 წ.), ხოლო 1916 წ. მისი თხზულებების სრული კრებულის გამოცემამ. ცოტა მოგვიანებით იაპონიის ინტელიგენცია ექსისტენციალიზმის დიდ წინამორბედს ს. კირკეგორსაც გაეცნო. იაპონელებს არ დაუყოვნებიათ აგრეთვე თვით ექსისტენციალიზმის კორიფეების შრომების თარგმნაც. 1919 წ. ითარგმნა კ. იასპერსის „მსოფლმხედველობათა ფსიქოლოგია“, ხოლო 1932 წ. მისი „ფილოსოფია“. იაპონურ ენაზე ითარგმნა აგრეთვე მ. ჰაიდეგერის „ყოფიერება და დრო“ და გ. მარსელის „მეტაფიზიკური ჩანაწერები“.

1951 წ. იაპონიაში დაარსდა „კ. იასპერსის საზოგადოება“, რომელიც სცემდა თავის ჟურნალს – „ექსისტენცი“. ერთი წლით ადრე უკვე არსებობდა „კირკეგორის საზოგადოება“. შემდეგში თუმცა ეს ორი საზოგადოება გაერთიანდა „ექსისტენციალიზმის საზოგადოებად“ და 1957 წ-დან კირკეგორის მომხრეები კვლავ

გამოიყენენ „ს. კირკეგორის საზოგადოებად“, რომელიც 1964 წ-დან სცემს თავის ჟურნალს – „ს. კირკეგორის შესწავლა“.

იაპონიაში ასევე ცნობილი და პოპულარული გახდნენ ექსისტენციალიზმის ფრანგი წარმომადგენლები (სარტრი, სიმონა დე ბოვუარი, ა. კამიუ) და „ცხოვრების ფილოსოფიის“ სხვა წარმომადგენლები (ბერგსონი, ფროიდი). აქვე უნდა ითქვას, რომ იაპონიაში შედარებით ნაკლები გავლენა ჰქონდა გ. მარსელს თავისი ფილოსოფიის არასისტემატურობისა და ქრისტიანული მოტივების დიდი სიჭარბის გამო, რაც შეუთავსებელი აღმოჩნდა იაპონური ტრადიციასთან. იაპონიაში გაჩნდა აგრეთვე ინტერესი ექსისტენციალიზმის სულისკვეთებით წაკითხულ მხატვრულ ნაწარმოებებისადმი (დოსტოევსკი, პოლდერლინი, კაფკა, რილკე და სხვ.). ექსისტენციალიზმის პოპულარობით ხსნიან აგრეთვე იაპონიაში ისეთი ცნობილი მიმდინარეობებისადმი ყურადღების ზრდას როგორიცაა ფენომენოლოგია, ფილოსოფიური ანთროპოლოგია, ფრანკფურტის სკოლა და სხვ.).

ექსისტენციალიზმის გავრცელებას იაპონიაში ხელი შეუწყო აგრეთვე გერმანული ექსისტენციალიზმის კორიფეების (მ. ჰაიდეგერი, კ. იასპერსი) და იაპონელ ფილოსოფოსთა პირადმა კონტაქტებმა. იაპონური ექსისტენციალიზმის ზოგიერთი წარმომადგენელი ადრე გერმანიაში სწავლობდა. ისინი უშუალოდ უსმენდნენ მ. ჰაიდეგერს და კ. იასპერსს, შემდეგში კი აგრძელებდნენ მათთან მიმოწერას და მათ მიმდევრებად თვლიდნენ თავს. მ. ჰაიდეგერის პოპულარობას იაპონიაში ხელი შეუწყო, აგრეთვე, მისი ცნობილი მიმდევრის კ. ლოვიტის პირადმა კონტაქტებმა იაპონელ ფილოსოფოს-ექსისტენციალისტებთან, როცა იგი 1936-40 წწ-ში ლექციებს კითხულობდა ტოკიოს საიმპერატორო უნივერსიტეტში. საერთოდ, უნდა ითქვას, რომ მ. ჰაიდეგერის გავლენა იაპონურ ექსისტენციალიზმზე არანაკლებია, ვიდრე კ. იასპერსისა, მიუხედავად იმისა, რომ ერთ პერიოდში გერმანული ფაშისტური რეჟიმი მ. ჰაიდეგერს წყალობის თვალით უყურებდა. მაგრამ თუ ჩვენ გერმანულ იაპონურ ექსისტენციალიზმის კავშირს ძენ-ბუდიზმისა და ექსისტენციალიზმის კავშირის ასპექტით

შეხედავთ, მაშინ კ. იასპერსის როლი უფრო მნიშვნელოვანი და წარმოსაჩენი გახდება. მით უმეტეს, რომ იაპონიაში ექსისტენციალიზმის სწრაფი და ფართო გავრცელების ერთ-ერთ მთავარ მიზეზად თვითონ იაპონელ ექსისტენციალისტებისა და მკვლევართა აზრით მიჩნეულია ექსისტენციალიზმისა და ძენ-ბუდიზმის ზოგიერთ ამოსავალ პრინციპთა საოცარი მსგავსება.

დ. ტ. სუძუკის მოლვანეობა XX ს-ის 50-60-იან წლებში იმიტომ გახდა განსაკუთრებით საყურადღებო, რომ მან გულდასმით სცადა გაეანალიზებინა ძენ-ბუდიზმისა და ექსისტენციალიზმის წამყვან მოტივთა შინაგანი ნათესაობა. ამით იქცა დ. ტ. სუძუკი იაპონელ ფილოსოფოსთა შორის ერთ-ერთ პირველ ძენ-ბუდისტად და ექსისტენციალისტად, რომელსაც თავის მხრივ ბევრი მიმდევრი გამოუჩნდა.

თანამედროვე იაპონური ექსისტენციალიზმის უმთავრესი წარმომადგენლები არიან: ნისიდა კიტარო, კუსანაგა მასაო (კ. იასპერსის მიმდევარი), მიკი კიოსო, ტანაბე ხაძიმე (მ. ჰაიდერის მიმდევრები), კანეკო ტაკედო, „ექსისტენციალური გონების ფილოსოფიის“ ავტორი, მიუტაი რისაკუ (რომელიც კანეკო ტაკედოსთან ერთად „კ. იასპერსის საზოგადოების“ დამაარსებელია) და სხვ.

დ. ტ. სუძუკის უმნიშვნელოვანესი შრომებია: „როგორ უნდა იცხოვროს ადამიანმა?“ (ტოკიო, 1967 წ.), ეს არის დ. ტ. სუძუკის საუბარი თავის მოწაფე ფურუტასთან, აგრეთვე სხვა იაპონელ და საზღვარგარეთელ მოლვანეებთან. „ადამიანი და ექსისტენცია თანამედროვე ეპოქაში“, (ტოკიო, 1967 წ.), „ძენ-ბუდიზმის საფუძვლები“ (ნიუ-იორკი, 1960 წ. „ნისიდას ფილოსოფია როგორც ექსისტენციალური აზრი“ (ტოკიო, 1968 წ.) და სხვ. მასვე ეკუთვნის აგრეთვე ძენ-ბუდისტური ტერმინოლოგიური ლექსიკონის ინგლისური თარგმანები.

დ. ტ. სუძუკის ფილოსოფიურ-თეოლოგიური თვალსაზრისი რთული და მრავალნახნაგაა. მისი სრული განხილვა აქ შეუძლებელია. ამიტომ ჩვენ შევეცდებით დ. ტ. სუძუკის მოძღვრებიდან გამოვეყოთ ის უმთავრესი, ნიშანდობლივი, ფუნდამენტური

მნიშვნელობის მქონე საკვანძო პრობლემები, რომელზედაც ფუძნდება მისი ფილოსოფიის წამყვანი მოტივები. საერთოდ, თავიდანვე უნდა ითქვას, რომ არ შეიძლება ძენ-ბუდიზმის თითქმის არცერთი კარდინალური პრობლემის იზოლირებული ანალიზი. მასთან ყველა წამყვანი მოტივი ერთმანეთშია ჩანსული, ისინი ერთმანეთს ავსებენ და ერთმანეთს ასე თუ ისე გასაგებს ხდიან. ამასთან როგორც ქვევით დავინახავთ დ. ტ. სუძუკისთვის, ისევე როგორც გერმანელი ექსისტენციალისტებისთვის, მკაცრი მეცნიერულ-ლოგიკური აზროვნება სრულიადაც არ არის სწორი, ჭეშმარიტი აზროვნების ერთად-ერთი საუფლო. ძენ-ბუდიზმი არის ბუდიზმის ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანი, თავისი სპეციფიკური ნიშნებით ყველაზე საინტერესო შტო, რომელმაც ფართო გავრცელება ჰპოვა აღმოსავლეთის მრავალ ქვეყანაში, პირველ რიგში კი, ინდოეთსა, ჩინეთსა და იაპონიაში.

სიტყვა „ძენი“ არის იაპონური ტრანსლიტერაცია სანსკრიტული სიტყვისა „დხიანა“, რაც ჭვრეტას, განჭვრეტას, მედიტაციას ნიშნავს. ამდენად, ძენ-ბუდიზმი სიტყვიერად ბუდიზმის მჭვრეტელობით შტოს უნდა აღიშნავდეს, მაგრამ როგორც ეს ქვევით იქნება ნაჩვენები, ძენი არ ემთხვევა დხიანას ანუ ჭვრეტას. იგი დღეს გამოდის პრეტენზიიდან იყოს პრაქტიკული, მარტივი, უშუალო, ნამდვილად ცხოვრებისეული მსოფლმხედველობა. მას მიზნად აქვს იქცეს ადამიანის არსების, მისი „შინაგანი ბუნების“ ჭეშმარიტ რეალიზაციის საშუალებად.

ძენ-ბუდიზმი ცდილობს დაეშვას ტრადიციული ბუდიზმის მეტაფიზიკური სიმალლეებიდან და იქცეს პიროვნების რეალური ყოფის პრაქტიკულ მოძღვრებად. ამასთან ძენ-ბუდიზმურ ჭეშმარიტებებს თავის გავრცელების ადრესატად მთელი კაცობრიობა მიიჩნია. იგი უარყოფს რელიგიურ-სექტანტურ საზღვრებს და თვლის რომ ნებისმიერ ადამიანს აქვს საშუალება ძენ-ბუდიზმის გზით მიაღწიოს თავის „შინაგან“, სულიერ განვითარებას. ძენ-ბუდიზმის ადეპტების აზრით, ძენის ჭეშმარიტებები ნებისმიერ რელიგიის წარმომადგენელს შეიძლება გამოადგეს სულიერი განვითარების გზად, რადგან ძენი არის „ოკეანე, სადაც ყოველგვარი

თეზი – დიდი თუ პატარა – მშვენივრად გრძნობს თავს“.

ცნობილია, რომ თავდაპირველმა ბუდისტურმა მოძღვრებამ, რომელიც დაკავშირებულია თავის ინდოელ დამაარსებლის ბუდა შაკიამუნის სახელთან (მე-6 ს. ჩვ. ერამდე), დიდი ცვლილებები განიცადა ინდოელ, ჩინელ და იაპონელ მოძღვართაგან. მკვლევართა ერთი ნაწილი ბუდიზმის ნაირსახეობებს ისტორიულად ორ ჯგუფად ყოფს: 1. ხინაიანა ანუ „მცირე გზა ხსნისა“ და 2. მახაიანა ანუ „დიდი გზა ხსნისა“. ძენ-ბუდიზმი ბუდიზმის მახაიანურ ნაირსახეობათა რიგს განეკუთვნება. უნდა აღინიშნოს, რომ მახაიანა დღეს ისე დიდად დაშორდა ბუდიზმის თავდაპირველ ე. ი. საწყის ანუ „პრიმიტიულ“ ფორმას, რომ ზოგიერთი მკვლევარი მას ბუდიზმის სახეობად აღარც თვლის. დღეს ძენ-ბუდიზმი, როგორც მახაიანური მიმდინარეობა, თუმცა ბუდიზმის ნიადაგზე დგას, მაგრამ მკვეთრად გამოირჩევა თავისი ორიგინალობითა და მდიდარი სპეციფიკური ნიშან-თვისებებით.

დ. ტ. სუძუკის აზრით, ძენის მოძღვრება არის უნიკალური და ორიგინალური აღმოსავლეთის რელიგიურ და ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ მოძღვრებათა ისტორიაში. იგი საერთოდ საფუძვლად უდევს აღმოსავლურ კულტურას, აღმოსავლურ აზროვნებას და მის კვინტესენციად ითვლება. ძენი, ერთის მხრივ, შეიძლება მივაკუთვნოთ ეზოტერულ მოძღვრებათა რიცხვს და მეორეს მხრივ, არც არის ასეთი. ერთის მხრივ, ძენის პრინციპები მოსჩანს როგორც სპეკულატორული მისტიციზმი, მაგრამ, მეორეს მხრივ, იგი არც შეიძლება ჩაითვალოს ასეთად. დ. ტ. სუძუკი ცდილობს აჩვენოს, რომ ძენი არ არის მისტიური მოძღვრება. იგი განიხილავს მისტიციზმის სხვადასხვა სახეს: ოკულტისტურს, ირაციონალურს, რაციონალურს, ფანტაზიურს და სხვ. ძენი არ შეიძლება მივაკუთვნოთ არცერთ მათგანს, მაგრამ ძენი აღმოსავლური მიმდინარეობაა და დასავლეთი აზროვნებასთან მიმართებაში მოსჩანს როგორც მისტიციზმი.

ძენი დიამეტრულად სანინალმდეგო თვალსაზრისია დასავლური, ევროპული აზროვნებისა, ფიქრობს დ. ტ. სუძუკი. დასავლური აზროვნებისთვის სპეციფიკურია სწორედ ლოგიკურობა,

მეცნიერული, ცნებითი კვლევა-ძიების მეთოდები: ლოგიკური ანალიზი არაარსებითი წვრილმანების აუცილებელი გათვალისწინებით, დედუქციისა და ინდუქციის მეთოდით ზედმეტი გატაცება, არაარსებითი მომენტების სინთეზირება და სხვ. აღმოსავლური გონება არსებითად სინთეზურია. იგი გადაჭარბებით არ უყურებს არაარსებითი მომენტების არსებობას და მიმართულია უმთავრესი, უარსებითესი საკვლევისადმი, რათა ადამიანი ინტუიციით ჩანვდეს მთლიანს, ძირითადს, ფუნდამენტურს. ძენის მოძღვრებაში ამიტომ ყველაზე რეალური არის ყველაზე აბსტრაქტული და პირიქით, ყველაზე აბსტრაქტული არის ყველაზე რეალური. აღმოსავლური გონება ამის გამო, შეიძლება ითქვას, რომ არის მოუხელთებელი. (აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ დ. ტ. სუძუკი ახლაც და სხვა მსჯელობების დროსაც გონებისა და განსჯის ცნებებს ხმარობს ერთიდაიგივე მნიშვნელობით, როგორც სინონიმებს. იგი არ ითვალისწინებს იმ პრინციპულ განსხვავებას, რასაც სათავე დაუდო კანტმა ამ ორი ცნების დადგენის დრო. რასაკვირველია, დ. ტ. სუძუკი მკვეთრად ანსხვავებს აღმოსავლურ და დასავლურ გონებას, მაგრამ შეიძლება ამ მსჯელობებისას გონების მაგივრად სიტყვა განსჯა იხმაროს). აღმოსავლური აზროვნება, გონება ადვილად შესათვისებელი, გასააზრებელი არ არის. მასში არ არის ინდექსი, რითაც მისი შინაარსი უცბად გასაგები გახდებოდა სხვა ადამიანისათვის. მისი სახით ჩვენ საქმე გვაქვს „რალაცასთან“, რაც არ შეიძლება იგნორირებული იყოს, მაგრამ რაც ხელიდან გვიქრება მაშინ, როცა მის მოხელთებას შევეცდებით. მოუხელთებლობა, არაფიქსირებადობა და ამავე დროს არსებითობა აღმოსავლური აზროვნების ბუნებაა.

აღმოსავლური აზროვნების პრინციპული განსხვავება დასავლური აზროვნებისაგან ჩანს იმაშიც, რომ დასავლეთის მოაზროვნისათვის საგანი ან არსებობს ანდა არ არსებობს. იმგვარი მტკიცება რომ რაიმე არსებობს და ამავე დროს არც არსებობს მისთვის შეუძლებელია. ჭეშმარიტებისადმი ანტითეზური მიდგომა დასავლეთისთვის გაუგებარია. უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, დასავლური აზროვნება ტრიალებს წინააღმდეგობის შეუძლე-

ბლობის ლოგიკური კანონის ბატონობის სფეროში. მისთვის ორი ურთიერთსაწინააღმდეგო დებულებიდან ან ერთია სწორი ანდა მეორე, თეზისი და ანტითეზისი არ შეიძლება ერთდროულად ჭეშმარიტი იყოს. საერთოდ დაპირისპირებულ მხარეებს დასავლეთი მკვებთად არჩევს და გადაჭარბებითაც აფასებს კიდეც. მაგრამ იგი ვერ გრძნობს ამავედროს ამ დაპირისპირებულ მხარეების საერთო საფუძველს, ძირს, ვერ გრძნობს, რომ ანტითეზური, დიალექტიკური, მხოლოდ დაპირისპირებულ მხარეთა სფეროში დარჩენილი აზროვნება არის ნაკლოვანი, უკმარი, მხოლოდ მისი საშუალებით ვერ მოიპოვება მთლიან ადამიანური არსება და საძიებელი ფილოსოფიური ჭეშმარიტებები, ძენის ჭეშმარიტებები.

დასავლური აზროვნების მიხედვით ასეა: არსებობს წარმოშობა-მოსპობა, დაბადება-სიკვდილი, სანყისი-დასასრული, კეთილი-ბოროტი, ჭეშმარიტი-მცდარი და ა. შ. დასავლეთელი მოაზროვნე, ვთქვათ ქრისტიანი ადამიანი, იტყვის რომ ყველაფერს აქვს დასაწყისი, რომ დასაწყისში იყო ღმერთი, „სიტყვა“, შემდეგ გავჩნდით ადამიანები, ყოველგვარი არსებულები. ადამიანს, როგორც დასაწყისის მქონეს, აქვს დასასრულიც. იგი განწირულია სიკვდილისათვის. დასავლური აზროვნებისთვის დაპირისპირებული მხარეები გამორიცხავენ ერთმანეთს. მისთვის არ შეიძლება ითქვას, რომ რაიმე არსებობს და ამავე დროს არც არსებობს. აღმოსავლური გონება ამის საწინააღმდეგოდ იტყვის, რომ ადამიანები არც არასოდეს არ დაებადებულვართ და არც არასოდეს არ მოკვდებიან. არ არსებობს დასაწყისი და დასასრული, დაბადება და სიკვდილი. არ არსებობს შემოქმედი ღმერთი, არ არსებობს „სიტყვა“, შემოქმედება (კრეატურა) და ა. შ. დ. ტ. სუძუკი შემდეგ ამძაფრებს ამ მსჯელობას და დასძენს, რომ ძენის მიხედვით არ არსებობს არც რაიმე, არსებული, არც არარსი, სიცარიელე, ხოლო ამის მომსმენი დასავლეთელი ალელეებით წამოიძახებს: ეს ხომ უაზრობაა! ეს ხომ სისულელეა! რაზედაც აღმოსავლეთელს შეუძლია უპასუხოს: „მართალი ბრძანდებით, რამდენადაც საერთოთ არსებობს „აზროვნება“ ჩვენ არ შეიძლება გავექცეთ

დილემას ან აბსურდთა უძირო უფსკრულს" (25, 38)

დ. ტ. სუძუკის ამგვარმა მსჯელობამ მართლაც შეიძლება მსმენელის კანონიერი გაცემა გამოიწვიოს. ამ მსჯელობაში არ მოჩანს რაიმე მყარი, რაიმე საიმედო ლოგიკური საფუძველი, დაკავებული პოზიციის გამამაგრებელი საიმედო არგუმენტები. ეს მსჯელობა არც რაიმე სხვა დებულებიდან გამომდინარეობს და არც მოითხოვს სხვა რაიმე თეორიულ პრინციპთან კავშირს. საქმე ისაა, რომ დ. ტ. სუძუკი აქ თეორიულ-საგნობრივი აზროვნების სიბრტყეზე კი არ მსჯელობს და სათანადო ლოგიკური არგუმენტების მოშვეილებას კი არ ცდილობს, არამედ უნდა საცნაური, საგნობრივი გახადოს ძენ-ბუდიზმის ერთ-ერთი მთავარი პრინციპი, ადამიანური ყოფის ერთ-ერთი სპეციფიკური, ფუნდამენტური ვითარება: სუბიექტ-ობიექტზე დამყარებული შემეცნებითი პროცესი არ არის ერთადერთი პროცესი და იგი ვერაფრით ვერ ამოწურავს ადამიანის მთლიან, შინაგან ბუნებას. თეორიული აზროვნების სიბრტყეზე მყოფი სუბიექტ-ობიექტის მიმართება თვითონაა აღმოცენებული და დამყარებული ამ გაყოფამდელ, წინარე სუბიექტ-ობიექტამდელ ერთიანობაზე. სწორედ მასშია ადამიანის თავდაპირველი ერთიანობა, სწორედ მისკენაა მიმართული ძენ-ბუდიზმის კვლევა-ძიების მზერა.

დასავლური აზროვნება თეორიულ-ლოგიკური აზროვნებაა. იგი სუბიექტ-ობიექტად დაშლილი შემეცნებითი პროცესია. ამგვარ აზროვნებას, წერს დ. ტ. სუძუკი შეიძლება ობიექტური აზროვნება ვუნდოდოთ, რამდენადაც ამგვარ აზროვნებიდან წარმომდგარი მსჯელობები თეორიული სუბიექტის, რაციონალური გონების მსჯელობებია. აქ ვერცერთი კითხვა თუ პრობლემა ვერ ცილდება რაციონალური აზროვნების სიბრტყეს და პასუხად ისეთ თავისგვარ, თეორიულ, ცნებითი ხასიათის მსჯელობებს მოითხოვს, მოელის. ამგვარი მსჯელობების დროს თეორიული სუბიექტი ყოველთვის სახეზეა და მიმართულია შემეცნების ობიექტზე. ეს სუბიექტი რაციონალურ ობიექტურ აზროვნებას ყოველთვის თან ახლავს და ამ დროს მნიშვნელობა არა აქვს თუ რა უშორეს ობიექტებზე შეიძლება იყოს მსჯელობა. უშორესი

საგნებიც კი ვერ აუქმებენ შემმეცნებელი სუბიექტის სახეზე ყოფნას. რაგინდ დაშორებულ ობიექტებზეც არ უნდა იყოს მსჯელობა, შემმეცნებელ სუბიექტს არ შეუძლია მთლიანად გაქრეს, სახეზე მყოფი არ იყოს.

აღმოსავლური აზროვნება, რასთანაც ძენ-ბუდიზმს აქვს საქმე, არ არის ჩვეულებრივი სუბიექტ-ობიექტად გათიშული აზროვნება. აღმოსავლური აზროვნება მიგვანიშნებს იმაზეც, რომ ამგვარ აზროვნებაში მოაზროვნე თვითონ იკარგება. აქ შემმეცნებელი სუბიექტი, რაციონალური სუბიექტის სახით, აღარ ფიგურირებს, იგი აღარ არის სახეზე არსებული. სწორედ ამიტომ, ფიქრობს დ. ტ. სუძუკი, შეიძლება ითქვას, რომ აღმოსავლურ გონებას არ ახასიათებს „აზროვნება“. მას არ შეუძლია არც მტკიცება რაიმესი და არც რაიმეს უარყოფა. მას არ შეუძლია რაიმე კითხვაზე თქვას „ხო“ ანდა „არა“. ასეთ შემთხვევაში ყველაზე სწორი იქნებოდა ორივე პასუხის, „ხო“ და „არას“ უარყოფა, ანდა პასუხისგან თავშეკავება. წამოჭრილ კითხვაზე პასუხის არიდება ხდება თეორიული შემეცნებითი ეკრანის უკმარობის მიმნიშნებელი. დ. ტ. სუძუკი აქ ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ აღმოსავლური აზროვნებისთვის მოაზროვნე და აზროვნება ერთიდაიგივეა, რაც შინაგანი ცდის მთლიანობის მაჩვენებელია. მხოლოდ მტკიცება, „ხო“ თქმა, ანდა უარყოფა, „არას“ თქმა, ამ შინაგანი ცდის მთლიანობის გაყოფა იქნებოდა.

დ. ტ. სუძუკის მიერ წამოყენებული ძენ-ბუდისტური პრინციპი შემეცნების შინაგანი მთლიანობის, სუბიექტ-ობიექტად გაყოფამდელი წინარე ერთიანობის შესახებ თუ იგივეობრივი არა, საოცრად მსგავსია კ. იასპერსის და მ. ჰაიდეგერის მსჯელობებისა შემეცნებითი სუბიექტ-ობიექტის წინარე არაგათიშულობის, ე. ი. ერთიანი ექსისტენციალური ძირის შესახებ, საიდანაც შემდეგ ხდება სუბიექტურ-ობიექტად გაყოფა-გათიშვა (შპალტუნგ). სწორედ ეს პრინციპი არის ერთერთი ამოსავალი დებულება, რითაც ძენ-ბუდიზმი და ექსისტენცფილოსოფიადერთ-მანეთს ენათესავება.

ამგვარად, ძენ-ბუდიზმის მოძღვრებისათვის უმთავრესია არა თეორიულ-შემეცნებითი აზროვნება, არა „ცნებებით აგებული კოშკები“, არამედ პირადი, შინაგანი, სულიერი გამოცდილება. სწორედ ეს პირადი ცდა არის ადამიანისათვის ყველაფერი. ამიტომაც არა აქვს დიდი, გადამწყვეტი მნიშვნელობა თეორიულ სწავლებას, საღმრთო წერილს, სუტრებს და შასტრებს, ანდა მათ განმარტებებს ბრძენ მოძღვართა მიერ. აქ უფრო მნიშვნელოვანია არა აღიარებულ ავტორიტეტთა თეორიული შეგონებები, არამედ პირადი სულიერი გამოცდილება.

აქ თუ დავუბრუნდებით ძენ-ბუდიზმის მისტიციზმთან დამოკიდებულების საკითხს შეიძლება ითქვას, რომ ძენი მისტიციზმია იმდენად, რამდენადაც იგი, მისი ჭეშმარიტებები ლოგიკურ-ცნებითი აზროვნების ჩარჩოებში ვერ თავსდება და მისით არ ამოიწურება. რამდენადაც ძენ-ბუდიზმი უარყოფს ძენის ჭეშმარიტებების ლოგიკურ-მეცნიერულ ანალიზს იგი მისტიციზმია, მაგრამ, აღნიშნავს დ. ტ. სუძუკი, რამდენადაც საბოლოოდ ძენი მოუაზრებელ, მოუხელთებელ ჭეშმარიტებებს არ ცნობს და აღიარებს მთლიანადამიანური არსების განათებას, ცდისეულ მოაზრებას, იგი მისტიციზმად არ შეიძლება მივიჩნიოთ. ვინც მიაღწია სულიერ განათებას, ე. ი. ეზიარა ძენ-ბუდიზმის ჭეშმარიტებებს, მისთვის ძენი მისტიციზმი აღარ შეიძლება იყოს. ძენ-ბუდიზმი მისტიციზმად მოსჩანს მხოლოდ ძენის ჭეშმარიტებების უზიარებელთათვის, ფიქრობს დ. ტ. სუძუკი. ამასთან დ. ტ. სუძუკი როგორც იაპონური კულტურის და აზროვნების დამცელი ერთმანეთისგან განასხვავებს ინდურ და შორეულ აღმოსავლურ მისტიციზმს: ინდოელების მისტიციზმს იგი თვლის მეტად განყენებულად, მჭვრეტელობითად, ამასთან ძალიან რთულად, რომელსაც თითქოს არა აქვს ცოცხალი, ნამდვილი კავშირი ადამიანის პრაქტიკულ სამყაროსთან, „შორეულ-აღმოსავლური მისტიციზმი“ კი მას პრაქტიკულ, უშუალო, და საოცრად უბრალო თვალსაზრისად მიაჩნია. ამ „მისტიციზმს“ არ შეუძლია სხვა რამ იყოს თუ არა ძენი“, წერს იგი (25, 6).

აღმოსავლური „მისტიციზმი“ ძენის სახით არ არის ირაციონალური, წარმოსახვით-ფანტაზიური მისტიციზმი.

დ. ტ. სუძუკი მიუთითებს, რომ ძენ-ბუდიზმის დახასიათების დროს მის მიერ გამოყენებული მრავალი სიტყვები, ისეთები მაგ. როგორიცაა სუბიექტური, ობიექტური, შინაგანი, მთლიანი, ცდა, საგანი, არსებული, არარსი და ა. შ. მიეკუთვნებიან თეორიულ-მეტწიერულ აზროვნების ცნებათა ჯაჭვს, რომელთა მნიშვნელობასა და ძალმოსილებას ადამიანის ცხოვრების შესწავლის დროს აღმოსავლეთი უარყოფს. ამიტომაც მისი მსჯელობები გაუგებარნი გამოჩნდებიან, წინააღმდეგობებით სავსე იქნებიან, რაციონალურად განწყობილნი დასავლეთელი მოაზროვნისათვის. ამის უმთავრეს მიზეზად დ. ტ. სუძუკი ხედავს იმაში, რომ ადამიანური ენა ყველაზე არასანდო იარაღია, ინსტრუმენტი, რაც კი დღემდე შეუქმნია ქვეყნად ადამიანს. ენა აუცილებელი საშუალებაა ადამიანთა ურთიერთობისა. ადამიანთა არსებობა საზოგადოებაში წარმოუდგენელია ენის გარეშე, მაგრამ მისი გამოყენების დროს ყოველთვის დიდი სიფრთხილეა საჭირო. ჩვენ არ უნდა დავუშვათ ყველაზე „საშინელი“ შეცდომა – ენა არ უნდა მივიჩნიოთ თვითონ ცდად, თვითონ რეალობად, უშუალო პირად გამოცდილებად, თორემ მაშინ „მთვარე გვეგონება თითი, რომელიც მხოლოდ მიგვითითებს მთვარეზე“. ენა ჰგავს ორმხრივ მახვილს, რომელიც გამოყენების დროს დიდ სიფრთხილეს მოითხოვს. თუ იგი ჩვენ სწორედ არ ვიხმარეთ და სწორედ არ გავიგეთ, მაშინ შეიძლება მისით მტერიც დავაზიანოთ და საკუთარი თავიც. ამიტომაც ბრძენი კაცი ყოველთვის ფრთხილია მის მიმართ და ანგარიშგაუწევლად არ იყენებს მას ურთიერთობის იარაღად. საქმე ისაა, ფიქრობს დ. ტ. სუძუკი, რომ ენა ყოველთვის მიესწრაფივს საზოგადოებისაკენ. მისი აუცილებელი თვისებაა საგნობრიობასთან, საზოგადოებასთან კავშირი. სწორედ ამის გამო მის მიერ მოხსატული აზრი, შინაარსი უკვე აღარ არის ნამდვილი, თავდაპირველი, პირადული განცდა, ამის მაგივრად ჩვენ ხელში გვრჩება ამ შინაარსის, განცდის იდეალიზირებული, განზოგადოებული და ობიექტივირებული სახე. ეს სახე მხოლოდ

ინტერპრეტაცია იმისა, რაც თავდაპირველად იყო განცდილი ინდივიდის მიერ.

საერთოდ, ჩვენი თავდაპირველი განცდები შეიძლება გამოიხატოს ორი მიმართულებით, ორი ასპექტით: 1. ობიექტური, გარეთ მიმართული სახით და 2. სუბიექტური, შიგნით მიმართული სახით დ. ტ. სუძუკი განმარტავს, რომ აქ სიტყვა „სუბიექტი“ უნდა გავიგოთ არა ჩვეულებრივი ტრადიციული, არამედ „შინაგანობის“ აზრით. განცდათა ამ ორგვარ რიგს დიამეტრალურად სანინალმდეგო მიმართულებით მივყავართ. პირველ შემთხვევაში ე. ი. ობიექტური ნაკადის დროს ჩვენ ვარდებით უსასრულო კამათში, უსასრულო ანალიზის სფეროში – ამით კი ვშორდებით საძიებელ რეალობას. ამასთან ამ დროს ენა და ინტელექტი ერთად, ურთიერთკავშირში მოქმედებენ, ხოლო მეორე შემთხვევაში ხდება ის, რაც უნდა მოხდეს – ვუახლოვდებით საძიებელ რეალობას, შინაგანობას. დასავლეთის ფილოსოფიურ-თეოლოგიური აზროვნება სწორედ იმით ხასიათდება, რომ იგი გატაცებულია ცნებითი ზოგადობებით, სიტყვიერი სახოვანებებით და ამით შორდება რეალობას. აქვე ჩვენ ხაზი უნდა გავუსვათ ერთ მნიშვნელოვან გარემოებას მ. ჰაიდეგერის, კ. იასპერსის და დ. ტ. სუძუკის მსოფლმხედველობათა ძირითად პრინციპთა შედარების დროს: როგორც ერთისთვის, ასევე მეორისათვის და მესამისათვის ფილოსოფიური კვლევა-ძიების პროცესი მიემართება ერთიდაიგივე მიმართულებით, ერთიდაიგივე მიზნით. ექსისტენციალიზმის ონტოლოგიური სტრუქტურის მიზანს შეადგენს ყოფიერების რაობის გარკვევა, იმის გარკვევა, რაც ყოფიერების ჩვენთვის ცნობილ სამ სფეროს ფარულად საფუძვლად უდევს („ყოფიერების საზრისი“, მომცველი – *Umgreifende*). ხოლო დ. ტ. სუძუკის ძენ-ბუდიზმში ამგვარი ყოფიერების ანალოგიურ საკვლევ მიზნად გამოდის რეალობა. ადამიანის ცხოვრების საბოლოო მიზანი სწორედ რეალობის წვდომა, გაგება, განცდაა. ამასთან უმნიშვნელოვანესი გარემოებაა ის, რომ ორივე მოძღვრებაში საბოლოო მიზნის განხორციელებისათვის აუცილებელი გზაა ადამიანის შინაგანი ერთიანი ბუნების გავლა, ადამიანის სუბი-

ექტ-ობიექტად გათიშულობამდე არსებული წინარე ერთიანობის გამჟღავნება-გაცნობიერება. თეორიულ-ლოგიკური აზროვნების სთვის დაუნახავი ერთიანი ექსისტენციალური ძირის გამძღავნება-დადგენა არის აუცილებელი გზა ყოფიერების, მომცველის ძიების გზაზე (მ. ჰაიდეგერი, კ. იასპერსი), ხოლო საძიებელ რეალობას ვერსად სხვაგან ვერ შევხვდებით თუ არა ადამიანის შინაგნობისკენ სვლისა, ადამიანის თავდაპირველი გაუთიშავი ერთიანობის განცდისა, წვდომისა (დ. ტ. სუძუკი). ორივე შემთხვევაში მოძღვრებათა საერთო სტრუქტურა აშკარაა: მიზნად ცხადდება ონტოლოგიური პრობლემა, ხოლო ამ პრობლემების გადაჭრისათვის გზად გამოცხადებულია ადამიანის ბუნების, არსების ანთოპოლოგიური პრობლემა.

რადგან რეალობის ნამდვილი აზრი მხოლოდ „შინაგნობისკენ“ სვლით მოიპოვება, ხოლო თეორიულ-მეცნიერული კვლევა ობიექტური აზროვნების სიბრტყეზე იშლება და შორდება „შინაგნობას“, ამიტომ აღმოსავლური აზროვნებისათვის თეორიული კვლევა-ძიება, სჯა-ბაასი კი არ არის დამახასიათებელი, არამედ ზედმეტი მსჯელობა-კამათისაგან თავშეკავება, დუმილი. უნდა აღინიშნოს, რომ ძენ-ბუდიზმის მიერ წამოყენებული დუმილის, თავშეკავების, აუღელვებლობის, სიმშვიდის პრინციპი თავისებური მნიშვნელობისაა. იგი არავითარ შემთხვევაში არ უდრის ადამიანის უდარდელობასა და უმოქმედობას. იგი არ არის უკაცრიელო უდაბნოს უსიცოცხლო დუმილი, სინყნარე ანდა „ცხედართა სამარისებური სიჩუმე“. ძენის მოძღვრებაში აღიარებული სიჩუმე არის დუმილი „უძირო უფსკრულისა“, რომელშიც ქრება ყოველგვარი განსხვავებულობა, კონტრასტულობა და პირობითობა. დ. ტ. სუძუკი წერს, რომ ეს „უძირო უფსკრულის“ დუმილი გავს „ქუხილის წინარე სიჩუმეს“, იმ სიჩუმეს, რაც წინ უძღვის ვულკანის ამოფრქვევას. ამ ხანიერ დუმილში დაფარულია ვულკანის აქტიურობა.

ამ დუმილის ფარული აზრი არის ის, რომ მასში საქმე ეხება მუდმივად მარადიულს.

დ. ტ. სუძუკი მოითხოვს, რომ ჩვენთვის, ადამიანთათვის

უმთავრესი ამოცანაა „გამოვიღვიძოთ ღრმა ძილისაგან“ და შევიძინოთ ახალი ცხოვრების წესი იმით, რომ მივმართოთ თავდაპირველ, შინაგან ცდას, აზრის აღმოსავლურ სახეს, აღმოსავლურ „აზროვნებას“. მხოლოდ მისი მეშვეობით არის შესაძლებელი მივალწიოთ საძიებელ რეალობას. რეალობის გაგება-განცდისათვის საჭიროა არა ინტელექტი ანდა გრძნობა, არამედ ცოცხალი ინტუიცია. შინაგნობა სავსეა სიცოცხლით, ცხოვრებით. ის იგივე რეალობაა. „შინაგნობა“ ანუ რეალობა არის ადამიანის თავდაპირველი მთლიანობის გამომხატველი ერთიანობა. შინაგანი კონკრეტული განცდები განიცდება სწორედ ამ რეალობაში ცოცხალი ინტუიციით და არა ინტელექტის დონეზე, თეორიულ-ლოგიკური აზროვნების სიბრტყეზე, ინტელექტის ზედაპირზე. დ. ტ. სუძუკი ამ ინტუიციას განასხვავებს გრძნობადი ინტუიციისაგან, აგრეთვე ინტელექტუალური ინტუიციისაგან. ეს უკანასკნელი ორი პირველისაგან განსხვავდება არსებითად იმით, რომ ისინი მაინც მიეკუთვნებიან ობიექტური აზროვნების სიბრტყეს და მოითხოვენ რაიმე დაპირისპირებულს სუბიექტისადმი. ხოლო ამ ცოცხალი ანუ „ექსისტენციალური ინტუიციის“ დროს არ არსებობს არც ობიექტი და არც სუბიექტი რელატიური აზრით, წერს დ. ტ. სუძუკი. ექსისტენციალური ინტუიციის დროს გვაქვს აბსოლუტური ყოფიერება და მხოლოდ აბსოლუტური ყოფიერება, რომელიც მაღლა დგას ყოველგვარ განსხვავებულობაზე, ყოველგვარ ამა თუ იმ ობიექტის გამომხატველ ცნებაზე, კატეგორიაზე. ექსისტენციალური ინტუიციის შესახებ არ შეიძლება ითქვას, რომ იგი ვლინდება რაიმე მიმართულებით, რაიმე გარკვეულ სიბრტყეზე, სფეროში. იგი, თუ შეიძლება ითქვას, არის აბსოლუტური ყოფიერება ასახული თავის თავში. მთელი სამყარო თავისი მრავალფეროვნებით არის შედეგი ამ ინტუიციის გამოვლენისა, აღნიშნავს დ. ტ. სუძუკი. ამ დებულებასთან დაკავშირებით დ. ტ. სუძუკი იხსენებს მისთვის დიდ ავტორიტეტს ევროპულ ფილოსოფიიდან მაისტერ ეკჰარტს: „ყოველივე დაიბადა ჩემს დაბადებასთან ერთად, მე დავბადე ჩემი თავი და ყოველივე საგანი. ჩემს ხელშია ჩემი და ყველა სხვა საგნის ბედი“. აქვე იხსენებს დ.

ტ. სუძუკი ბუდას სიტყვებს: „მინაზე და ცაზე მე ვარ ერთადერთი თაყვანისცემის ღირსი“. ექსისტენციალური ინტუიციის წვდომის აქტი, უფრო ზუსტად, ამგვარი ინტუიციით რეალობის შეხების აქტი არის დაბადება. მისით ჩნდება ყოველივე – მინა, ცა, სამყაროს მრავალფეროვნება და სხვა – მაგრამ ყოველივე ეს გაუგებარია ინტელექტის მოქმედების სფეროში იმის გამო, რომ ექსისტენციალური ინტუიცია დიამეტრალურად საწინააღმდეგოა ინტელექტუალური ინტუიტივიზმისა.

ამგვარად, ადამიანის სულიერი ცხოვრებისათვის გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს არა თეორიულ-ლოგიკური ჭეშმარიტებების სფეროში დარჩენას, არა „ცნებითი კომპების“ შენებას, არამედ ექსისტენციალურ ინტუიციის აქტს, ამ აქტის მეშვეობით იღუმალა რეალობის წვდომას. ადამიანისთვის გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს პირად გამოცდილებას, რომელიც არის მისი სულიერი ცხოვრების ფუნდამენტი. სწორედ ამ ფუნდამენტზეა დაშენებული ადამიანთა მთელი სიტყვიერი და ცნებითი ცოდნის შენობა. მართალია ცალკე აღებული თვით ეს შენობაც შეიცავს იღუმალა რეალობის მიღწევის თავის საშუალებებს, მათ მაინც აქვთ ხელოვნური ხასიათი. ეს ხელოვნურობა აშკარად მჟღავნდება მაშინვე როცა ამ შენობას ვაქცევთ უმაღლეს რეალობად. ეს შენობა ხელოვნურია და ხელს უშლის ადამიანს თავისი ჭეშმარიტი ფუნდამენტის გამჟღავნებაში. სწორედ ამ ფუნდამენტის გაუაზრებლობის გამო მიაჩნიათ ძენ – ბუდიზმი მისტიკურ მოძღვრებად. ვნისაც არა აქვს გაგებული და გადაწყვეტილი ცხოვრების ცენტრალური პრობლემა, მას არ შეუძლია ძენ-ბუდიზმში მისტიციზმი არ დაინახოს, მაგრამ ის ვინც აღწევს ძენის „ფუნდამენტამდე“ მისთვის მისტიციზმი გაქრება და მის ადგილს იჭერს განათება, სულიერი განათება, რაც ძენის ენაზე სატორად იწოდება.

მთავარია ადამიანმა მიაღწიოს თავის შინაგან მთლიანობას. ამის შემდეგ გახდება მთელი სამყარო და მისი პირადი ცხოვრებაც სხვა შეფერილობის, ნამდვილი საზრისის მქონე. ამ საქმეში კი ინტელექტი ვერ გვინებს დიდ სამსახურს. მას შევყავართ

„უღრან ტყეში“, მაგრამ არ გვიჩვენებს იქიდან თავის დაღწევის გზას. ლოგიკამ ჩვენ გვაქცია ისეთ „მშიშრებად“, რომ უწყომანოდ ვემორჩილებით მის ბრძანებას, კანონებს. ჩვენ არ ვცდილობთ გადავლახოთ ლოგიკის ფარგლები უბრალოდ იმის გამო, რომ ეს შეუძლებელი გვგონია. სინამდვილეში კი ნამდვილი უმაღლესი საზრისის მქონე ჭეშმარიტებები არიან ლოგიკურ-თეორიული მსჯელობების ფარგლებს გარეთ, თეზისისა და ანტითეზისის, მტკიცებისა და უარყოფის საზღვრებს გარეთ. ადამიანები თავიდანვე შეჩვეულნი ვართ, ფიქრობს დ. ტ. სუძუკი, „ლოგიკურ დუალიზმს“, ლოგიკურ ჯაჭვს, ვემორჩილებით მას და შემდეგ ვერაფრით ვერ მოგვიშორებია ის, რაც ჩვენ თვითონ მოვიხვიეთ თავს.

ძენ-ბუდიზმის პათოსი მიმართულია ინტელექტის, მეცნიერების სამეფოს წინააღმდეგ ერთი მნიშვნელოვანი გარემოების გამოც: საქმე ისაა, რომ ადამიანის ინტელექტი, ძენ-ბუდიზმის მიხედვით, თვითონვე იქმნის ილუზიას თითქოს იგი თავისუფალი იყოს, „მაშინ როდესაც თავისი საკუთარი ბუნების მიხედვით არათავისუფალია. ინტელექტს შეცდომით გონია, რომ იმის გამო თუ კი იგი რამდენიმე შესაძლებლობიდან რომელიმეს აირჩევს, უკვე თავისუფალია. უნდა ითქვას, რომ ინტელექტს მართლაც მრავალგვარი არჩევის შესაძლებლობა და უნარი აქვს. მაგ. იგი სწავლობს სამყაროს, ბუნების, სიცოცხლის უთვალავ მოვლენებს და საგნებს, ახდენს მათზე დაკვირვებას. მაგრამ ყოველივე ეს ინტელექტის თავისუფლების მომასწავებელი კი არ არის, არამედ მისი არათავისუფლების. ამ ვითარების არსი ისაა, რომ ინტელექტი ამგვარი არჩევის დროს აუცილებელი მიზეზ-შედეგობრივი კავშირის ბატონობის ქვეშ ექცევა. ინტელექტის უნარი იმისა, რომ აწარმოოს ანალიზი, დანაწევრება, სინთეზი და ა. შ. სინამდვილეში წარმოადგენს თვითმკვლელობას. ინტელექტი ამ გზით ახორციელებს თვითმკვლელობას და სწორედ ამითვე აღწევს თავისუფლებას. საწინააღმდეგო მხარეებიდან რომელიმეს არჩევა ჯერ კიდევ არ არის თავისუფლება, რადგან ამ დროს ადამიანი კვლავ რჩება დაბრკოლების, წინააღმდეგობის წინაშე. თავისუფლე-

ბა, ჭეშმარიტი აზრით გაგებული კი გვაქვს მხოლოდ იქ, სადაც ადამიანი თავის გზიდან იშორებს ყოველგვარ დაბრკოლებას. ადამიანი ყოველგვარ წინააღმდეგობებიდან უნდა იყოს თავისუფალი, რაც ნიშნავს მის „აბსოლუტურ თავისუფლებას“. ინტელექტი თავისი მოქმედების სამეფოში, როცა აწარმოებს ანალიზს და სინთეზს, შეფარდებითად, ფარდობითად თავისუფალია. იგი ამ დროს შემოსაზღვრულია რადგან იგი მსჯელობს, მსჯელობა კი არის საგანთა შეპირისპირება, დასტური ან უარყოფა. ამით კი წარმოიშობა ინტელექტის თვითშეზღუდვა, დამოუკიდებლობისა და თავისუფლების გამორიცხვა. საგანთა და სიცოცხლის მოვლენათა მრავალფეროვნებიდან რომელიმეს არჩევა – აქ შედის აგრეთვე რაიმე აზრობრივი პრინციპის არჩევა – მხოლოდ შეზღუდული თავისუფლებაა და არა აბსოლუტური. ადამიანის სულისთვის კი უდიდესი მისწრაფებაა სწორედ აბსოლუტური თავისუფლება. ამაშია მისი სიმშვიდე და ბედნიერება. ადამიანის სული მიესწრაფის ამ აბსოლუტურ თავისუფლებას. იგი გამუდმებით ამ სწრაფვაშია. ამ მისწრაფების დროს სული კენესის და ჩვენ გვესმის ეს კენესა“. ჩვენ გვესმის ეს წუხილი, მაგრამ ვერ ვაღწევთ თავისუფლებას. ეს კი შესაძლოა, თუმცა ძალიან ძნელად. შესაძლებელია ნამდვილი, აბსოლუტური თავისუფლების მიღწევა, უმაღლესი თვითდამკვიდრების, უმაღლესი მტკიცების მიღწევა, რომლის დროსაც უარყოფასა და მტკიცებას, დაპირისპირებებს შორის აღარ არსებობს წინააღმდეგობა. მხოლოდ თვითგაიგივების, თვითიდენტობის, თვითდამკვიდრების ძენ-ბუდისტურმა ლოგიკამ შეუძლია მისცეს ადამიანის სულს ის, რასაც იგი შინაგანად ასე დაჟინებით ესწრაფვის, ფიქრობს დ. ტ. სუძუკი. ინტელექტზე ამაღლებული ადამიანის სული განათების მიღწევის შემთხვევაში აღარ უარყოფს მიზეზ-შედეგობრივ განპირობებულობებს, კავშირებს. იგი როგორც სულიერად ამაღლებული, განათებული და თავისუფალი, მიზეზობრიობის კანონს, კარმის სამეფოს, იქნება იგი ფიზიკური თუ მორალური ხასიათის, კი აღარ უარყოფს, არამედ მასთან თანხმობაშია და „ისინი მიდიან ერთი გზით“.

დ. ტ. სუძუკი ადამიანს ადარებს გეომეტრიულ ნერტილს, რაზედაც გადაიკვეთება ანუ რაც თავს უყრის სამ მთავარ ხაზს: ფიზიკურ-ბუნებრივს, ინტელექტუალურ-ზნეობრივს და სულიერს. ამ ხაზებიდან ადამიანს შეუძლია განიცადოს, შეიგრძნოს რომელიმე ხაზი სხვადასხვა ინტენსივობითა და კოორდინაციით, სამივე ხაზის გათვალისწინებით, მარამ ხშირად ადამიანი ერთის ხარჯზე უგულვებელყოფს დანარჩენ სხვას. ადამიანის ინტელექტს აქვს მიდრეკილება გავიდეს თავისი მოქმედების ველიდან და მიემართოს სულიერისაკენ, რაც უდრის მის თვითმკვლელობას, მაგრამ ინტელექტს სწორედ ეს მოეთხოვება. ადამიანის ერთერთი დიდი ამოცანა სწორედ ესაა, რაც უნდა განხორციელდეს მტკიცე გადაწყვეტილებით. ეს არის ადამიანის ცხოვრებაში განსაკუთრებული მნიშვნელობის მქონე ნახტომი. ამ დროს სული თუმცა მთლიანად არ უარყოფს ინტელექტს, მაგრამ იგი გონებაზე მალლა დგება და ახდენს თვითგამორკვევას.

ინტელექტის ანუ კანტის სიტყვებით „საზოგადო ცნობიერების“ სფეროს გადალახვით ადამიანია აღწევს სულიერ თვითცნობიერებას, რომელიც ცნობიერების განსაკუთრებული სახეა. სწორედ ამგვარი თვითცნობიერებაა ის თავდაპირველი ერთიანობა, სადაც აღარა გვაქვს ადამიანის სუბიექტ-ობიექტად დაყოფა, გაორება იმად, რაც ინტუიტიურად იმეცნებს და იმად, რაც ინტუიტიურად შემეცნებული ხდება.

ეს არის აბსოლუტური თვითგაიგივება, რაშიც აღარაა სუბიექტ-ობიექტად გათიშვა, მაყურებელი და საყურებელი, დამკვირვებელი და დასაკვირვებელი. ამ დროს ადამიანი არის არადიფერენცირებული ერთიანობა. მართალია ჩვეულებრივი ლოგიკით რაიმე არ არის თავისი საწინააღმდეგოდ მაგ. თეთრი – შავი, შავი – თეთრი, მაღალი – დაბალი და პირიქით, მაგრამ ამგვარი გაიგივება ბუდისტური თვალთახედვით შესაძლებელია და სწორედ ეს „არალოგიკურობა“ ჩვეულებრივი, ტრადიციული გაგებით, მთელს ჩვენ ცდას, ცხოვრებას უდევს საფუძვლად. მხოლოდ ამ „არალოგიკურობით“ ანუ „ირაციონალურობით“ იძენენ ადამიანები სულიერ თვითცნობიერებას.

ამგვარად, ძენ-ბუდიზმი თავის მსოფლმხედველობას აყრდნობს მეტად თავისებურ ამოსავალ პრინციპზე: ადამიანის შინაგანი ბუნება, მისი იდუმალი არსება მდგომარეობს თავდაპირველ, არადიფერენცირებულ ერთიანობაში. ადამიანის სულიერი თვითცნობიერება გვიდასტურებს, რომ იდენტურია ის, რასაც ჩვენ სუბიექტსა და ობიექტს ვარქმევთ. ამ აბსოლუტურ იგივეობაში ნახულობს ქვეყნის მრავალფეროვნება თავის სანყისს. როცა ადამიანები კავშირში ვართ ამ მრავალფეროვნებასთან, ქვეყნის მოვლენათა სიმრავლესთან, ჩვენ არ შეგვიძლია მისი ბატონობისაგან განთავისუფლება, მაგრამ როცა ვმალდებით სულიერი განვითარების გზით და ვაღწევთ სულიერ თვითცნობიერებას, არადიფერენცირებულ ერთიანობას, მაშინ ჩვენ ვთავისუფლდებით. ჩვენ ვაღწევთ სულიერ განათებას ანუ მას, რასაც ძენი ენაზე სატორი ეწოდება²². სულიერი განათების, სატორის მიღწევა არ ნიშნავს სხვათაშორის ადამიანთა ამქვეყნიური ცხოვრების უარყოფას, რასაც ხშირად მიაწერენ ბუდიზმს. დ. ტ. სუძუკის აზრით, ბუდიზმი საერთოდ და აგრეთვე ძენ-ბუდიზმიც არ უარყოფს ამქვეყნიურ ცხოვრების დადებით მხარეებს, ნეტარებებს. იგი არ ქადაგებს ასკეტიზმს, ცხოვრებისაგან განდგომას. ამგვარი შთაბეჭდილება ჩნდება მხოლოდ იმის გამო, რომ ბუდიზმი აქცენტს აკეთებს ადამიანის სულიერი ცხოვრების აღმავლობაზე, სულიერ სამყაროზე. ადამიანის მთელი ცხოვრება უნდა დაქვემდებარებული იქნას სულიერი ცხოვრების სამყაროსადმი, მოუწოდებს ბუდიზმი. მხოლოდ სანინააღმდეგო შემთხვევაში უარყოფს იგი ამქვეყნიურ ცხოვრებას. ბუდიზმის და ძენ-ბუდიზმის მიხედვით იმ ქვეყნის სიდიადე, სადაც ჩვენ ვცხოვრობთ უფრო ნაკლებია, ვიდრე თვითონ ადამიანის სიდიადე. ქვეყნად არა არის რა ადამიანზე ამაღლებული, ქვეყნად არა არის რა ადამიანზე უფრო დიადი. ადამიანის სიდიადე არის ყველაზე მეტი, რაც ქვეყნად არსებობს. იმ ქვეყნის სიდიადე, რასთანაც ჩვენ საქმე გვაქვს, ჩვენივე სიდიადით არის აზრდებული, გაპირობებული, ფიქრობს დ. ტ. სუძუკი. ხოლო ჩვენი სულიერი სიდიადე შეიგრძნობა მხ-

ოლოდ მაშინ, როცა ვაღწევთ სულიერ თვითცნობიერებას და მის შუქში განვიხიდავთ ყველაფერს. ბუდას მიერ ნათქვამი ზემოთ-მოყვანილი სიტყვები სწორედ ამ ვითარების გამომხატველია. სწორედ მან განიცადა პირველად და ყველაზე მძაფრად ადამიანის სულის ეს მისწრაფება. ბუდას მიერ გაცნობიერებული ეს ღირსება, სიღიადე ჩადებულია, ბუდობს თითოეული ადამიანის შინაგან სამყაროში. მისი მიღწევა შეიძლება მხოლოდ ხანგრძლივი და მრავალგვარი წამების, ძიების, გონებრივი და ზნეობრივი წინააღმდეგობების გადალახვით.

როგორც ვხედავთ, ლოგიკისადმი, რაციონალურ-მეცნიერული შემეცნებისადმი დამოკიდებულება ძენ-ბუდიზმში და გერმანულ ექსისტენციალიზმში ძირითადად ერთიდაიგივეა, ანალოგიურია. ისინი ანალოგიურნი არიან თავისი შინაარსით, როგორც ერთიანი მსოფლმხედველობის სტრუქტურული ელემენტები და აგრეთვე როგორც ერთიდაიგივე ფუნქციისა და მიზანდასახულების მატარებელნი. არც გერმანულ ექსისტენციალიზმში და არც დ. ტ. სუძუკის ძენ-ბუდიზმში ლოგიკურ-მეცნიერული შემეცნება არ არის თვითკმარი, იზოლირებული პროცესი. იგი ორივეგან, თავისი საკუთარი ამოცანის გარდა ემსახურება ექსისტენციალური აზროვნების გაშლას, ექსისტენციალურ აღმავლობას, განათებას. დ. ტ. სუძუკი ხშირად განმარტავს, რომ ლოგიკის ერთგვარი „უარყოფა“ სრულიადაც არ არის ძენის უშუალო მიზანი, თვითმიზანი. ამის მაგივრად ძენს სურს აჩვენოს რომ ადამიანის იდეალური, შინაგანი ბუნების გახსნისათვის ლოგიკურ-მეცნიერული აზროვნება სრულიადაც არ არის საკმარისი და რომ მის გარდა არსებობს ადამიანის შინაგანი მდგომარეობის ტრანსცენდენტალური გამოხატულება, რაც მიუღწეველია ინტელექტუალური სიბრძნისთვის. ძენ-ბუდიზმის ერთ-ერთი ამოსავალი პრინციპი სწორედ ისაა, რომ იგი აქცენტს აკეთებს ტრანსცენდენტალურ სიბრძნეზე და არა ინტელექტუალურ შემეცნებაზე.

ძენ-ბუდიზმის მიხედვით უნდა განვსაზღვროთ ორგვარი, პრინციპულად ერთმანეთისგან განსხვავებული ცოდნის სფერო: ტრანსცენდენტალური ანუ არადიფერენცირებული ცოდნა (პრა-ჟნა) და ფართობითი ცოდნა (ვიჟნანა).

ტრანსცენდენტალური სიბრძნე ანუ „ცოდნა“ არის ერთგვარი ყოვლისმცოდნეობა, არადანანევრებული ერთიანობა, რაშიც ჯერ კიდევ არ არის გამოყოფილი და დაპირისპირებული სუბიექტი და ობიექტი. იგი არის ფარული საფუძველი ფარდობითი ცოდნისა. პირობითი, ფარდობითი ცოდნა კი არის ის, რაც ობიექტურ ცოდნად იწოდება და რაც განხორციელებულია მეცნიერულ-ლოგიკურ ცოდნაში. მასშია სწორედ სუბიექტ-ობიექტის დაპირისპირება. ამ ცოდნის შემოქმედია სწორი ინტელექტი. ფარდობითი ცოდნა წარმოიშობა ჩვენი „დუალისტური, დიალექტიკური“ აზროვნების სფეროში და შეიცავს როგორც სამყაროს კონკრეტულ საგანთა და მოვლენათა შესახებ ცოდნას, ასევე განყენებულ მოვლენათა შესახებ აბსტრაქტულ ცოდნას. თუმცა ისეთი მდგომარეობა გვაქვს, რომ ფარდობითი სახის ცოდნას თავის საფუძველად უდევს ტრანსცენდენტალური ცოდნა, მაგრამ პირველს არა აქვს გაცნობიერებული ეს მდგომარეობა. ამიტომაც ფარდობითი ცოდნა არ ცნობს ტრანსცენდენტალურ ცოდნას და ცდილობს მხოლოდ თავის თავით დაკმაყოფილდეს. ეს კი ამაო მცდელობაა. იგი ვერ აღწევს თავის მიზანს. საქმე ისაა, რომ ადამიანი სულიერი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებას ეძებს არა ფარდობით ცოდნაში, არამედ ტრანსცენდენტალურში. ამ მოთხოვნილებების წყაროდ საბოლოოდ ვერ გამოდგება ფარდობითი ცოდნა, რაგინდ არ უნდა გავაფართოოდ მისი სფერო. ადამიანი ვერასოდეს ვერ პოულობს ამგვარ ცოდნაში საიმედო თავშესაფარს. ინტელექტი სამყაროზე და სადღეისო პრობლემებზე, ყოველდღიურობაზე ფიქრის დროს შველის ადამიანს, მაგრამ რეალობაზე, ყოველივეს საზრისზე, ცხოვრების ცენტრალურ საკითხზე დაფიქრების დროს კი იგი უძლურია გასცეს სათანადო პასუხი – იგი პასუხთა დაუსრულებელ ნაკადში ვარდება. ადამიანი იმიტომაც ყოველთვის გრძნობს რაღაც დაუკმაყოფილებლობის გრძნობას თავის სულის სიღრმეში. იგი განიცდის რაღაც სიცარიელეს, რაც ვერასოდეს ვერ შეივსება მეცნიერულ თუ ფილოსოფიური ცოდნით, თუ იგი ობიექტური ცოდნის სიბრტყეზე რჩება. მეცნიერების და ფილოსოფიის სახით წარმომდგარი ფარდობითი ცოდნა, რაგინდ

მდიდარიც არ უნდა იყოს იგი, ვერ აკმაყოფილებს ადამიანის შინაგან, სულიერ მისწრაფებებს და მოთხოვნებს. ცოდნის ამ სახეს ყოველთვის აკლია „რალაც“, უფრო ზუსტად ადამიანის სულს ფარდობით ცოდნაში ყოველთვის აკლია „რალაც“ იმის გამო, რომ იგი ვერ ეხება და ვერ ამოსწურავს მთელს რეალობას. მხოლოდ ტრანსცენდენტალური ცოდნა არის შემძლე მოიცვას ადამიანის მთელი შინაგანი ბუნება, მთელი რეალობა, რომლის შედეგად ადამიანის თვალწინ მთელი სისრულით გადაიშლება სულიერი სამყაროს, ადამიანის ცნობიერების ორივე ველი – როგორც შინაგანი, ასევე გარეგანი.

ტრანსცენდენტალური ცოდნა ისეთი ცოდნაა, რომელსაც თავისი ბუნების მიხედვით „გაუცნობიერებელი ცოდნა“ შეიძლება ეწოდოს. იგი არადიფერენცირებულია, რომელმაც ჯერ კიდევ არ იცის საგანთა და მოვლენათა გამიჯვნა, განსხვავება. იგი არის ადამიანის ერთიან, ექსისტენციალურ-მთლიანადამიანურ იდუმალ ბუნებასთან, მთლიან რეალობასთან წილნაყარი გარკვეულობა, განათება, რომელიც ამავე დროს ადამიანის ამქვეყნიური ცხოვრების უმაღლესი მიზნის – სატორის – აუცილებელი ასპექტი და შემადგენელი ნაწილია. ადამიანისთვის მოულოდნელი, დაუგეგმავი სულიერი ამალლების, განათების უაღმესი წამი შეუძლებელია მიღმურობის, ტრანსცენდენტურის განცდის გარეშე. სატორი იმიტომ არის ადამიანის ხელახალი სულიერი დაბადების, ამალლების წამი, რომ ამგვარი „მოქცევის“ დროს ადამიანს მიღმურობის განცდა ეუფლება. დ. ტ. სუძუკი ტრანსცენდენტური სიბრძნის, ხედვის დახასიათების დროს იმგვარ ეპითეტებს, მახასიათებლებს იყენებს, რომლებიც ზედმიწევნით მორგებულია ექსისტენციის დახასიათებისათვის. ძნელი შესამჩნევი არ არის, რომ იგივენაირი დახასიათება ზუსტად მიესადაგება ექსისტენცს, რასაც კ. იასპერსი ადამიანის არაუშუალოდ შესამეცნებელ, ინდირექტულ არსებად მიიჩნევს. ექსისტენცი, როგორც ადამიანის საგნობრივი აზროვნებისა და მოქმედების თავწყარო, მაგრამ მაინც დაუნახავი და შეუმეცნებელი ინტელექტისათვის (ე. ი. „უჩინმაჩინი“) ანალოგიურია ადამიანის იმ

იდუმალი ბუნებისა, რაც თავს ამჟღავნებს ტრანსცენდენტალური ცოდნა-განათების დროს: იგი არსებობს როგორც „მოხეტიალე ნაპერწკლის გამოჩენა, რომელიც მოკრძალებულად, მაცდურად და მუდმივად წარიტაცებს ჩვენს გონებას. ჩვენ ვცდილობთ დავიჭიროთ იგი, დავინახოთ ახლოს, დავიდოთ ხელის გულზე, მოვუნახოთ განსაზღვრული სახელი, რათა როგორც გარკვეულ კონკრეტულ ობიექტს დავეყრდნოთ, მივენდოთ. მაგრამ ამაოდ. ამაოდ იმიტომ, რომ იგი არ არის დუალისტურად განწყობილი გონების ობიექტი“ (25, 217).

ძენ-ბუდიზმს სურს გახსნას, გამოადვიდოს ის „გაუცნობიერებელი ცნობიერება“, რომელიც იმალება ადამიანთა ჩვეულებრივი, ობიექტური, ლოგიკურ-მეცნიერული აზროვნების ჩარჩოებით შემოსაზღვრულ სფეროს მიღმა. ფარდობითი ცნობიერების მიღმა ის „გამოსადვიძებელი ცნობიერება“, რომელსაც ძენ-ბუდიზმი ესწრაფვის.

სწორედ ამის შესახებ მოგვინოდებს ძენ-ბუდიზმის მოძღვრება სატორის შესახებ, რომელიც ძენ-ბუდიზტური შეგონებების ხერხემალს შეადგენს. სატორზე მოძღვრება სრული შესაბამისობაშია გერმანული ექსისტენციალიზმის ანთროპოლოგიურ მონოდებასთან – გადაღახულ იქნას ადამიანის გაუცხოებული ყოველდღიური ყოფიერება.

§ 2. ექსისტენციალური „განათება“ და „სატორის“ ფენომენი ძენ-ბუდიზმში

დ. ტ. სუძუკის ძენ-ბუდიზმის ხერხემალს ქმნის პრობლემა სატორის შესახებ. მოძღვრება სატორზე არის სწორედ ძენ-ბუდიზმის ცენტრალური ნაწილი, რაშიც როგორც პრიზმაში, თავმოყრილია მისი მოძღვრების მოტივები: ინდივიდის დაუოკებელი სწრაფვა სულიერი აღმავლობა-განათებისკენ, ადამიანის არსების, მისი თავისუფლების ე.ი. „შინაგანი ბუნების“ პრობლემა, ცხოვრების ყოველდღიურ, ტრაფარეტულ ხედვაზე ამაღლება,

დროულობის /დროს/ და მარადისობის კავშირი, ლოგიკურ-მეცნიერული აზროვნების უკმარისობა ადამიანის თვითგამორკვევის პროცესში და სხვა. სწორედ ამ და ამგვარ პრობლემათა რიგს აერთიანებს ორგანულად ის უმთავრესი რამ, რასაც ძენ-ბუდიზმში სატორზე მოძღვრება ჰქვია. უპირველეს ყოვლისა სწორედ სატორი არის ის, რაშიც მკვლევართა უმრავლესობა ძენ-ბუდიზმის და ექსისტენციალიზმის შინაგან ნათესაობას ხედავს, სატორიზე მოძღვრება განსაზღვრავს აგრეთვე ძენ-ბუდიზმისა და ექსისტენციალიზმის სხვა მნიშვნელოვან პრობლემათა დიდ მსგავსებას.

ახლა შეიძლება დავსვათ კითხვა: რა არის სატორი? რასთან აქვს საქმე ადამიანს სატორის სახით? რას გულისხმობენ ძენ-ბუდიზტები სატორის ფენომენში?

მიუხედავად იმისა, რომ სატორის მოვლენა არც შეიმეცნება და არც დაიგეგმება ინტელექტის მიერ, დ. ტ. სუძუკის აზრით, მაინც შეიძლება მისი აღწერა და დახასიათება, მის შესახებ ზოგადი დასკვნების გამოტანა. დ. ტ. სუძუკისეული ანალიზის თანახმად, შეიძლება გამოვყოთ სატორზე მიმთითებელი უმთავრესი მახასიათებლები:

სატორი არის ადამიანის ცნობიერების განსაკუთრებული მდგომარეობა, როცა ადამიანის ცნობიერება უკიდურეს ზეალმაღლობას, ეგზალტაციას აღწევს. სატორი ადამიანის უმაღლესი სულიერი სინათლეა /სამბოთხა/. ამ ვითარების გასაგებად საჭიროა თავიდანვე მიუთითოთ, რომ სატორი არის ემპირიული, პირობითი ცნობიერების გადაღახვა. მისი საზღვრების ნგრევა. საქმე ისაა, რომ ადამიანები, ძენის მიხედვით, თავიანთი შეგნებული ცხოვრების დასაწყისიდანვე შეჩვეულნი არიან შინაგან და გარეშე მოვლენებზე გარკვეული სახით რეაგირებას, კერძოდ, მათ განხილვას გონებრივი ანალიზის სიბრტყეზე. ამ დროს მოქმედებს პირობითი, ლოგიკურ-მეცნიერული აზროვნება, რომელიც ეყრდნობა სუბიექტ-ობიექტის მიმართებას. მნიშვნელობა არა აქვს ამ დროს იმას თუ რის შესახებ აზროვნებს ადამიანის ინტელექტი, საგნობრივ სამყაროზე თუ რაიმე მეტაფიზიკურ თუ სიმბოლურ საგნებზე. თუკი ადამიანის გონება სუბიექტ-ობიექტის გათიშუ-

ლობის სიბრტყეზე მოძრაობს იგი ვერ ცილდება ფარდობითი, პირობითი, დეტერმინირებული ცნობიერების დონეს. ადამიანი ამ დროს რჩება ინტელექტის: სამფლობელოში, ლოგიკურად სწორი აზროვნების სფეროში. ადამიანის მიზანი კი ამ მდგომარეობის დაძლევაა ე.ი. დეტერმინირებული ცნობიერების საზღვრების დანგრევაა. ძენს მიაჩნია, რომ პირობითი ცნობიერება ხელოვნურად აგებული შენობაა, რომელიც უნდა დაინგრეს. მის ადგილზე უნდა აშენდეს ახალი შენობა, რომელიც ახალ ფუნდამენტს დაეყრდნობა. სწორედ ეს ახალი სულიერი შენობა არის სატორი, ხოლო დასანგრევად განწირული ძველი შენობა არის „არცოდნა“. სატორი ამიტომ შეიძლება ითქვას თუმცა არ არის ლოგიკურ-მეცნიერული ცოდნა, მაგრამ არის ამავე დროს უმაღლესი სახის ცოდნა, კერძოდ ტრანსცენდენტალური ცოდნა.

ამასთან აღსანიშნავია, რომ სატორი არ უნდა გავიგოთ როგორც ადამიანის თვითშთაგონების რაიმე ფორმა. სატორი არ არის მედიტაციის გზით მიღებული რაიმე თვითშთაგონება იმის გამო, რომ ყოველგვარი თვითშთაგონების დროს ის მდგომარეობა, რომელსაც ესწრაფვის ადამიანი როგორც თვითშთაგონების მიზანი, წინასწარ არის ცნობილი. სატორის განცდა კი წინასწარ განუჭვრეტია, დაუგეგმავია. იგი სიახლეს წარმოადგენს.

სატორი ახალი ჭეშმარიტების მოულოდნელი გაცხადებაა. იგი ისეთი ჭეშმარიტების გამჟღავნებაა, რომელზედაც ადამიანს ადრე ოცნებაც არ შეეძლო. სატორიში ადამიანის გონება აღწევს უკიდურეს დაძაბულობას, უმაღლეს საზღვარს, მთელ თავის შინაარსობრივ კრახს, მოულოდნელ ნგრევას, რასაც ახალი „ცის გახსნა“ მოსდევს. ეს პროცესი ადამიანის შინაგანი, სულიერი ცხოვრების გარდაქმნის, გადატრიალების პროცესია. სატორის წარმოშობა, მისი განცდა შეიძლება შევადაროთ იმას, რაც რელიგიის ენაზე ახალ დაბადებად, „მოქცევად“ იწოდება, ანდა იმას, რაც მორალის სიბრტყეზე სამყაროსადმი დამოკიდებულების გადაფასებაა, სატორის სახით მოვლენილი ახალი ძალის მზარდი ცნობიერება იძლევა საშუალებას ახალი თვალით დავინახოთ ყოველივე.

სატორი ძეგლის არსებაა. სატორის გარეშე ძენ-ბუდიზმი არ შეიძლება არსებობდეს. ვისაც არ გამოუცდია სატორი, მისთვის უცნობია ძენ-ბუდიზმის საიდუმლოება, აღნიშნავს დ. ტ. სუძუკი.

რადგან სატორი ძენის არსებაა და ძენის გაგება სატორის გაგებას უდრის ამიტომ ყველა პრაქტიკული თუ თეორიული მნიშვნელობის გზები, რომლებიც ძენ-ბუდიზმშია ნაჩვენები, სატორის მიღწევისაკენ მიემართება. ძენის მოძღვარნი უსერიოზულესი სახით ცდილობენ სატორის გზაზე დააყენონ მონაფეები. ერთი შეხედვით გაუგებარი და უცნაური მეთოდები და შეგონებები, რომლითაც ხდება ძენის მოძღვართა მიერ მოპოვებული ჭეშმარიტების დემონსტრირება, ისახავს ერთადერთ მიზანს – მონაფე უმოკლესი გზით მიიყვანოს იმ გონებრივ მდგომარეობამდე, რომელიც გადაიზრდება სატორში ანუ სულიერ განათებაში. უკიდურესად თავისებური გზები და მეთოდები /მონდო და კოანი, რომელთაც ჩვენ ქვევით შევხებით – რ. გ./, ძენის მოძღვართ მიაჩნიათ ერთადერთ ეფექტურ და ნაყოფიერ საშუალებად პირობით ცნობიერებაზე ასამაღლებლად. ამ საქმეს ვერ შევლის ლოგიკური განაფულობა და მჭერმეტყველება ამიტომაც ძენის მიმდევართ ამაოდ მიაჩნიათ რელიგიისა და ფილოსოფიის ბელადთა თავგამოდებული ქადაგებები, რომლებიც მხოლოდ ლოგიკურ-გონებრივი ხასიათისაა. ამგვარი შეგონებები უფრო აშორებენ მსმენელებს საძიებელ ჭეშმარიტებებს. სატორი უფრო მაღალია ვიდრე ამ ძეგლებში მოცემული შინაარსების შესახებ გამართული სჯა-ბაასი. ეს კარგად ჰქონდათ გაცნობიერებული ძენის მოძღვრების დიდ მასწავლებლებს – ბოდხიდხარმას, ენოს, ბასოს და სხვებს.

სატორი არ უნდა გავაიგივოთ მედიტაციის იმ სისტემებთან, რომლებიც ფართოდ გამოიყენება ბუდიზმის მახაიანურ სკოლებში. თუმცა, როგორც ითქვა ძენიც მახაიანურ სკოლათა რიგს მიეკუთვნება, მაგრამ იგი სხვადასხვ მახაიანურ სკოლებისგან იმით განსხვავდება, რომ არ ახდენს ჭვრეტის ფეტიშიზაციას. მედიტაციური სკოლები ეყრდნობიან სიცარიელის /შუნიატა/ იდეას. ამ იდეის მეშვეობით ცდილობენ ისინი ჭეშმარიტების მიღწევას.

საქმე ისაა, რომ გონების წვრთნის შედეგად ადამიანის ცნობიერებას შეუძლია მიაღწიოს აბსოლუტურ ჭეშმარიტებას, რაც იმაში მდგომარეობს, რომ ცნობიერებიდან განიდევენება ყოველგვარი აზრი და ცნობიერება აღარ ტოვებს აღარავითარ კვალს. არაძენ-ბუდისტურ მახაიანურ სკოლებში ითვლება, რომ ამგვარი მედიტაციით ადამიანი აღწევს უმაღლეს სრულყოფას, რასაც დ. ტ. სუძუკის აზრით, შეიძლება ეწოდოს ექსტაზი ანუ ტრანსი, მაგრამ არა ძენი და სატორი. სატორი არ არის ექსტაზი. ექსტაზს, ტრანს აქვს თავისი დადებითი ფუნქციები – იგი ადამიანის შინაგანი სულიერი წვრთნაა და ამშვიდებს გონებას, მაგრამ იგი არ არის სატორი, ძენში. და, მაშასადამე, სატორში მთავარია არა თვითაბსტრაგირება და აზრის გაქრობა, ე. ი. აბსოლუტური სიცარიელის მიღწევა, არამედ საერთო გონებრივი გადატრიალების განხორციელება, რაშიც ინგრევა ინტელექტის ძველი ძალები და ახალ რწმენას ეყრება საფუძველი. ამ დროს ილვიძებს ახალი გრძნობა, რომლის შუქზეც ძველი საგნები ახალი რაკურსით ჩნდებიან. მედიტაციაში, დხიანაში კი ამ საგნებს საერთოდ აღარა აქვთ ადგილი.

სატორი არ არის რაიმე განსაკუთრებული მდგომარეობა, რომელშიც ადამიანი თითქოს უშუალოდ ხედავს, ჭერეტს ღმერთს. დ. ტ. სუძუკი განმარტვს, რომ სატორი ასე ესმის ბევრს და, მათ შორის, ზოგიერთ ქრისტიან მისტიკოსსაც. მაგრამ ეს არ არის სწორი. ძენის მიხედვით სატორის მდგომარეობაში ადამიანი უშუალოდ ღმერთს კი არ ხედავს, არამედ ღმერთის შემოქმედებას. სატორის მიზანია შემოქმედის შემოქმედების, რეალობის, ცხოვრების საზრისის წვდომა და გაგება. სატორი არ საჭიროებს ღმერთის შემოქმედებითი პროცესის სახეზე ყოფნას, არც ღმერთის ხილვას და არც სატორში შემავალი ადამიანისათვის ღმერთის მხარდაჭერას. უნდა ითქვას, რომ ძენის ამ დებულებებში ჩანს მისი ერთერთი ფუნდამენტური პრინციპი: ძენი ესწრაფვის აბსოლუტურ თავისუფლებას. ადამიანი უნდა თავისუფალი იყოს ყველაფრისაგან, თვით ღმერთისაგანაც კი. თუ მისტიკური ღმერთი სახეზე გვეყოლებოდა, რომელიც უნდა შეგვემეცნებინა

გარკვეული ობიექტის სახით მაშინ გვექნებოდა ღმერთის შემოსაზღვრა სხვა ობიექტებისაგან და აგრეთვე ჩვენივე თავის თვით-შემოსაზღვრა, რაც იქნებოდა აბსოლუტური თავისუფლებისაკენ მიმსწრაფავი ჩვენი ადამიანური არსების შეზღუდვა. აბსოლუტურ თავისუფლებისაკენ მოუწოდებენ ისეთი ძენ-ბუდისტური გამოთქმები როგორიცაა „გადააფურთხეთ მაშინაც კი, როცა თქვენ წარმოსთქვამთ სახელს ბუდას“, ანდა – „არ გქონდეთ არავითარი ნავთსაყუდელი“.

ზემოთქმული ისე არ უნდა გავიგოთ თითქოს ძენ-ბუდიზმი უღმერთობასა და თავნებობას ქადაგებდა. პირიქით, იგი ღრმად რელიგიური მოძღვრებაა და ამას უაღრესად თავისებური ფორმებითა და გზებით ამჟღავნებს. ძენს სჯერა, რომ რეალობა და ადამიანიც ღვთაებრივი ბუნებისაა, მაგრამ ამ ჭეშმარიტების წოდომა ლოგიკურ-მეცნიერული მსჯელობებით შეუძლებლად მიაჩნია. ლოგიკური მტკიცება – უარყოფის გზა არ არის ღმერთისკენ მიმავალი გზა, ყოველივე რასაც სახელი ჰქვია არის არასრული და შეზღუდული. ძენს საქმე აქვს იდუმალთან, გამოუთქმელთან, სიტყვიერად გამოუთქმელთან. სწორედ ამიტომ, წერს დ. ტ. სუძუკი, როცა იაკუსანს სთხოვს ლექცია წაეკითხა ძენის რაობაზე, მან კათედრა დუმილით მიატოვა და გავიდა თავის ოთახში. ხოლო ხიაკუძო ანალოგიურ ვითარებაში გამოვიდა ოდნავ წინ, დუმილით ასწია ხელი ზევით და ამდაგვარად მიუთითა ძენის დიადი პრინციპის თავის გაგებაზე /25, 160/. დ. ტ. სუძუკი იმასაც აღნიშნავს, რომ ერთ-ერთი მასწავლებელი მოწაფეებს ხშირად აჩვენებდა ხელს და ეკითხებოდა თუ რატომ ჰქვია მას ხელი. მისი აზრით, როცა ამის მიზეზი ცნობილია, მაშინ გვაქვს ძენი და სატორი, ხოლო მისტიური ღმერთის სახეზე ყოფნა, როგორც გარკვეული ობიექტისა, ჯერ კიდევ არ ნიშნავს სატორს.

სატორის ერთ-ერთი თავისებურებაა ის, რომ მისი სახით საქმე გვაქვს უაღრესად პირადულ და ინტიმურ მდგომარეობასთან. შეუძლებელია ერთმა ადამიანმა სიტყვებით ანდა სხვა რაიმე მეთოდებით სრულად გადასცეს, გააგებინოს ვინმეს სატორის ინდივიდუალური განცდა. ყველამ თვითონ უნდა გამოსცადოს და

გაიგოს თუ რა არის სატორი. ერთ ადამიანს რაც შეუძლია გააკეთოს მეორე ადამიანისათვის არის მხოლოდ ის, რომ დაახლოვებით მაინც უჩვენოს სატორისაკენ მიმავალი გზა, რასაც ძენის მასწავლებლები კიდეც ისახავენ მიზნად. გზაზე დაყენება არის მაქსიმუმი, რაც შეიძლება მისცეს მასწავლებელმა მოსწავლეს. ამასთან საგულისხმო და ახლობელია სატორი მისთვის ვინც ამისთვის შინაგანად უკვე მზადაა, ხოლო სხვა შემთხვევებში სატორისაკენ სწრაფვა გაცრუებას განიცდის.

კარგადაა ცნობილი, რომ ზოგიერთ კრიტიკოსს ექსისტენციალური განცდები ადამიანის არაჯანსაღი, ავადმყოფური სულიერი მდგომარეობის გამომჟღავნებად მიაჩნია, ხოლო ექსისტენციალიზმი მათ მხოლოდ უთავბოლო აღწერად. დ. ტ. სუძუკი ცდილობს გვიჩვენოს რომ ძენ-ბუდიზმის მიმართ ანალოგიური ბრალდებები უსაფუძვლოა. იგი აღნიშნავს, რომ სატორი არ უნდა გავიგოთ როგორც რაიმე არაჯანსაღი, ავადმყოფური მდგომარეობა, რომელიც თითქოს ფსიქოპათოლოგიის კვლევის საგანი უნდა იყოს. /გავიხსენოთ, რომ ექსისტენციალიზმის მიმართაც არის გამოთქმული აზრი, თითქოს იგი მედიცინის თვალსაზრისით უფრო საინტერესო მოვლენაა, – ვიდრე ფილოსოფიური თვალსაზრისით/. ის გარემოება, რომ ძენი მოითხოვს სატორში გონებრივ გადატრიალებას, ინტელექტუალური საფუძვლის შეცვლას, სინამდვილეში სრულიადაც არ ნიშნავს გონების უარყოფას, მისგან განდგომას. პირიქით, საძირკვლის, ფუძის გარდაქმნა იწვევს „ახალ დაბადებას“, სამყაროსა და ადამიანების ახლებურ ხედვას, ყოველივეს საფუძვლით ახლებურად გაგებას. სატორი ადამიანის ცხოვრების ტონის შეცვლაა, მისი რადიკალური გარდაქმნაა. იგი სულიერი რევოლუციაა, რომელსაც მოსდევს პიროვნების ავსება ახალი ძალებითა და უჩვეულო სიხარულით. ცხოვრება ხდება მშვენიერი და გონებრივი მუშაობა, რომელიც უკვე ახალ ფუნდამენტს ეყრდნობა, იძენს ჯერ არნახულ შეფერილობას, საზრისს. მისი მოქმედება „თვით სამყარომდე ფართოვდება“. ამიტომაც სატორი არის სამყაროს ღირებულებათა ძირეული გადაფასება, შეცვლა, სამყაროს ახალი კუთხით ხედვა. იგი მსოფლმხედველო-

ბათა წინსვლა კი არ არის, არამედ მათი შემობრუნება.

თუ „ჩვეულებრივი“ ადამიანური ცხოვრება არის არათავისუფლება, მონობა, სამაგიეროდ ძენით ცხოვრება არის თავისუფლება. სატორია სწორედ პირველი ნაბიჯი ჭეშმარიტი თავისუფლებისაკენ. სწორედ ამგვარად გაგებული სატორია ძენის კულმინაცია. იგი როგორც განათება ძენ-ბუდიზმის სულია და ამიტომაც ძენი არის აღმოსავლური კულტურის საოცარი საგანძური, ფიქრობს დ. ტ. სუძუკი. მას მიაჩნია, რომ თვით ისეთ შემთხვევაშიც კი, როცა ძენი გვხვდება ევროპაში პლოტინის, ეკპარტის და სხვ. მოძღვრებათა მსგავსად, ძენის თვალსაზრისი განსაკუთრებული შესწავლის ღირსია იმათ მხრიდან ვინც ესწრაფვის უმაღლეს ჭეშმარიტებას.

სატორის სპეციფიკის უარსებითესი თვისებაა მასში წარმომდგარი მიღმურობის განცდა. სატორში ადამიანი გრძნობს, რომ მისი ცხოვრების ინდივიდუალურიგარსი დარღვეული ხდება მომენტალურად. თუ ადრე ინდივიდი შემოსაზღვრული იყო აუცილებლობის მკაცრი ჩარჩოებით, სატორის დროს ადამიანი გრძნობს, რომ უერთდება რაღაც აღუწერელს, გაუგებარს, სრულიად სხვაგვარს, ვიდრე იგი აქამდე შეჩვეული იყო. იგი გრძნობს სრულ თავისუფლებას და სიმშვიდეს.

სატორის განცდაზე შეიძლება ითქვას, რომ იგი არის უკიდურესად პირადული რამ, /როგორც მ. ჰაიდეგერი იტყოდა ყოფნის ეს სახე ხასიათდება „ყოველთვის ჩემობით“, რამდენადაც ადამიანის ინდივიდუალური ცხოვრება უკიდურესად ინტიმური, პიროვნული და თავისებურია. ექსისტენცზე იგივე აზრისაა კ. იასპერისც/. მაგრამ სატორის განცდაზე შეიძლება ითქვას, რომ იგი აგრეთვე არაპირადული, არაპიროვნულია, რამდენადაც მისთვის არსებითი ხდება მიღმურის განცდა. საერთოდ, აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ძენისთვის, ისევე როგორც ექსისტენციალიზმისათვის დამახასიათებელი და ახლობელია პარადოქსალური მსჯელობები, ურთიერთგამომრიცხავი მსჯელობების ერთდროული მიღება, ლოგიკური წრე და ა. შ. – ძენის ანალოგიური მდგომარეობა გვაქვს გერმანულ ექსისტენციალიზმშიც:

მართალია ექსისტენცი „ყოველთვის ჩემობაა“, მაგრამ ექსისტენციის არსებითი თვისებაა მისი ღიაობა, ყოფიერებასთან ადამიანის მიმართება /მ. ჰაიდეგერი/, ანდა ტრნსცენდენტთან ექსისტენციის მიმართება /კ. იასპერსი/. ასევე სატორი ექსისტენციალური ყოფიერების კულმინაციაა: უკიდურესად პიროვნული, პირადული ფორმით მოცემული, უკიდურესად შორეული, მიღმური რამ, იგი არ არის მეობითი, პიროვნული /პირადი/ განცდა იმდენად, რამდენადაც იგი უკვე ემპირიული, პირობითი, ლოგიკური აუცილებლობის სფეროში მომწყვდეული გონების განცდა კი არ არის, არამედ მასზე ამაღლებული, უმაღლეს საფეხურზე მყოფი გონებაა. სატორი უმაღლეს საფეხურზე მყოფი ადამიანური განცდაა.

სატორში გამომჟღავნებულ მიღმურობას აღარ მიენერება ადამიანის პირობითი ცხოვრებისა და სუბიექტ-ობიექტად გათიშული პიროვნების ეპითეტები. სატორში არ გამოდგება ისეთი მისტიურ განცდათა ზეგრძნობადობა და რომანტიულობა, როგორიც იგულისმება ქრისტიანული რელიგიის გამოთქმებში: „მამა ღმერთი, ძე ღვთისა, სული წმინდა“, „ჯვარცმა“, „ღვთაებრივი სიყვარულის ზღვა“, „სიყვარულის ცეცხლის სხივები“ და სხვა. ძენის აზრით, ეს გამოთქმები სუბიექტ-ობიექტად გაყოფილი ჩვენი აზროვნების მიერ შექმნილი რელიგიურ-ფილოსოფიური თვალსაზრისის ნაყოფია. ისინი ჩვენი აზრების გარკვეულ სისტემას ეყრდნობა და ამასთან შეიძლება ბიოლოგიურ-სექსუალური ხასიათისა იყვნენ. სატორი არ წარმოიშობა რაიმე „წმინდა სულის ხმისაგან“ როგორც „ღვთაებრივი სიყვარულის ზღვის“ შედეგი, ანდა რაიმე სხვა რომანტიული სიტუაციებიდან, არამედ იგი შეიძლება გამოინვიოს რაიმე მარტივმა, ჩვეულებრივმა სიტუაციამ. იგი არ არის რაიმე არაბუნებრივი, ზებუნებრივი მდგომარეობა. უფრო მეტიც, იგი ერთი შეხედვით პროზაული და უბრალოა თვით თავისი წარმოშობის მიზეზებისა და პირობების მხრივაც. თუ ადამიანის გონება საამისოდ განწყობილია, მაშინ უმარტივესი რამ შეიძლება გახდეს მისი გამომწვევი მიზეზი: მაგ. იგი შეიძლება გაჩნდეს კითხვისას, ჩაის სმის დროს, საუბრისას და ა.შ. ამგვარად სატორის გამომწვევი რამ უპრეტენზიო, ჩვეუ-

ლებრივი და შეიძლება უინტერესოც კი იყოს, მაგრამ როგორც ითქვა, თვითონ სატორის განცდა ხასიათდება უჩვეულო აღფრთოვანებით, ეგზალტაციით, თავისუფლებით, ინდივიდუალური არსებობის საზღვრების გადალახვით, ერთის მხრივ და მეორეს მხრივ, ინდივიდუალური არსებობის უჩვეულო გაფართოებით.

ძენის განცდა, რაც აუცილებლად სატორის განცდის გადატანას გულისხმობს, თავისი სტადიების შემცველია. მასში შეიძლება გამოვარჩიოთ კითხვის დასმა, ძიება, მომნიშვნელობა და აფეთქება /25, 185/.

აქ მაინც უმთავრესია იმის გათვალისწინება, რომ უმაღლესი ჭეშმარიტების მიღწევა ინტელექტს არ ძალუძს. სუბიექტ-ობიექტის მიმართების სიბრტყეზე ძენის მიზანი შეუსრულებელია. ადამიანი, როგორც სუბიექტი, იძულებულია ჩაღრმავდეს თავის თავში, გადალახოს ემპირიული ცნობიერების საზღვრები. ეს ჩაღრმავება უძნელესია, რადგან ადამიანმა არ იცის სად და როგორ ჩაღრმავდეს გონების სფეროში. ლოგიკურ-მეცნიერული აზროვნების სფეროში უმაღლესი ჭეშმარიტების ძიებას აუცილებლობით მოსდევს ჩიხში მომწყვდევა. სწორედ ეს მეტაფიზიკური ძიებები /ონტოლოგია/ არის ძენის გონებრივი წანამძღვარი. სწორედ ონტოლოგიურ ძიებებს მოსდევს გონების ჩიხში მოქცევა და მოუსვენრობის მძაფრი განცდა. მოუსვენრობის და სასონარკვეთის მძაფრი განცდა გონების მიერ კი განიცდება როგორც ძიება. როგორც არ უნდა გავიგოთ ეს მეტაფიზიკური ძიება – როგორც მოუსვენრობა ემოციურ სიბრტყეზე, ანდა როგორც რაიმე განსაზღვრულის ძიება გონებრივ სიბრტყეზე – ორივე შემთხვევაში ადგილი აქვს ადამიანის სწრაფვას რაიმესადმი, რასაც იგი მშვიდად დაეყრდნობოდა. ინდივიდი ამ დროს ეძებს მხსნელს, გამოსავალს, გონება უკიდურესად აღელვებულია და იმის გამო, რომ ძიება ვერ აღწევს თავის შედეგს ადამიანის სასონარკვეთილი მდგომარეობა, მოუსვენრობა მიდის კულმინაციურ წერტილამდე. სწორედ ამ დროს ადამიანის გონება მოულოდნელად ფეთქდება და ინგრევა, რითაც ადამიანის ცნობიერების სტრუქტურა ლეზულობს სრულიად ახალ სახეს სწორედ ეს ვითა-

რებაა ძენის მიღწევა. თუმცა ყოველივე ამას აქვს მედიტაციის ფორმა, მაგრამ მასში გონებრივი ელემენტი უფრო ნაკლებ როლს თამაშობს, ვიდრე თვითონ ინდივიდის შინაგანი ძალების მობილზაცია, ყურადღების გამახვილება, კონცენტრაცია.

აღსანიშნავია, რომ ძენ-ბუდისტებს, ისევე როგორც იოგებს, აზროვნებისათვის სხეულის ყველაზე მოსახერხებელ მგომარეობად მიაჩნიათ ჯდომის ინდური წესი, ლოტოსის პოზა. ამ პოზაში ახდენენ ისინი მთელი სულიერი ენერგიის კონცენტრაციას.

ადამიანის შინაგანი დაძაბულობის ბოლო პუნქტი შეიძლება შევადაროთ უფსკრულის წინაშე დგომას. გონების ჩიხში მოქცეული სასონარკვეთილი ინდივიდი გრძნობს, რომ გზა დამთავრებულია და წინ მხოლოდ ბნელი უფსკრულია. არ ჩანს შუქი, რაიმე სხივი, რომელიც ადამიანს მიუთითებდა თუ როგორ გადალახოს წინ არსებული წყვდიადი, უფსკრული. დ. ტ. სუძუკი წერს, რომ ამ დროს ერთადერთი გზა, რომელიც ადამიანის წინაშე შეიძლება წარმოიშვას არის ის, რომ მან გასწიოს რისკი, სასწორზე შედოს მთელი თავისი ცხოვრება და ნებით გადახტეს უფსკრულში /აქ ბუნებრივად შეიძლება გაგვახსენდეს მ. ჰაიდეგერის ანალოგიური მსჯელობები ადამიანის როგორც „სიკვდილისათვის მყოფის“ წყვდიადში ნახტომზე“. ეს რისკი შეიძლება აღმოჩნდეს ადამიანისთვის ნამდვილი სიკვდილი, მაგრამ ახლა მას მაინც ძველბურად სიცოცხლე აღარ შეუძლია, რადგან ადამიანში ზეიმობს სასონარკვეთა, ამოება. ადამიანს, ერთის მხრივ, დაკარგული აქვს ყოველივე, მაგრამ მაინც მთლიანად ვერ მინდობია რალაც უტნობს.

დ. ტ. სუძუკის აზრით, ინდივიდის ეს მდგომარეობა არის კრიტიკული მომენტი, რადგან ადამიანური ცხოვრების ამ სტადიაზე წყდება ყოველგვარი აბსტრაქტული აზროვნების პროცესი. ამ დროს მოაზროვნე და აზრი აღარ უპირისპირდებიან ერთმანეთს. ისპობა სუბიექტსა და ობიექტს შორის დაპირისპირება. ადამიანის მთელი არსება უკვე გაჟღენთილია ერთიანი განცდით. საქმე ეხება უკვე მთლიან ადამიანს და არა მის გონებრივ მუშაობას. გაქრობის განცდა, აზრი ეუფლება მთელ ადამიანურ არ-

სებას. უფრო ზუსტად რომ ითქვას, აზრი კიარ ეუფლება მთელ ადამიანურ არსებას, არამედ მთელი ადამიანური არსება წარმოადგენს „ყოველგვარი აზრის გამორიცხვას“ /აჩიტა/ – იგულისხმება ყოველგვარი იმ აზრის გამორიცხვა, რაც კი შეიძლება წარმოსდგეს სუბიექტ-ობიექტად გათიშული აზროვნების ეკრანზე. – /რ. გ./ დ. ტ. სუძუკი აღნიშნავს, რომ ამ მდგომარეობის აღწერა შეუძლებელია თეორიული აზროვნების, ლოგიკის თუ ფსიქოლოგიის ენაზე. ამ დროს მნიშვნელობა აღარა აქვს საგნობრივ აზროვნების პროდუქტებს. მთავარი მასში ისაა, რომ ამ დროს ხორციელდება ყველაზე ინტიმური, პირადული განცდა, რომელიც შეიძლება წარმოიშვას ადამიანში და რომელსაც „ნახტომი“ ანუ „ნახტომი უფსკრულში“ შეიძლება ვუნოდოთ /იგივე სულისკვეთებით არის გაჟღენთილი ს. კირკეგორის ცნობილი მსჯელობები „საკუთარი თავის არჩევის, ნახტომის შესახებ/. „უფსკრულში ნახტომის“ განცდა მოასწავებს, რომ მომნიშვნის სტადია აზროვნებაში დამთავრებულია.

ხაზგასასმელია ის ვითარება, რომ მომნიშვნის სტადია, რომელიც იწყება მეტაფიზიკური ძიებით და მიდის ძებნის მოძღვრების მიღწევამდე, არ არის თვითდინებითი, პასიური პროცესი. ამის საწინააღმდეგოდ იგი არის ინდივიდის ცნობიერების დაძაბულობა და თავმოყრა ერთ გარკვეულ წერტილზე, მთელი ადამიანური ძალები უნდა დაეყრდნოს ამ წერტილს. სანამ მთელი ადამიანური არსება, მთელი ცნობიერება ნამდვილად არ მიაღწევს ამ ერთ წერტილს, აზროვნება ებრძვის წამოჭრილ აზრებს. სწორედ უძირო უფსკრულზე ყურადღების გამახვილება არის დასტური თავსმოხვეულ აზრებთან ბრძოლისა. ერთ წერტილზე /უფსკრულზე/ ცნობიერების თავმოყრა მიიღწევა მხოლოდ მაშინ, როცა ადამიანის შინაგანი ცხოვრება მზადაა საბოლოო კატასტროფისათვის.

ამგვარად, „ნახტომი უფსკრულში“ არის უარის თქმა, არას თქმა, განდგომა, რომელიც გვიჩვენებს ადამიანის მორალურ ვაჟკაცობას, მის უნარს გასწიოს რისკი. იგი პირობითი ცოდნის ფარგლებს გარეთ გასვლაა და უცნობში ჩაძირვა. ამიტომ მას

შეიძლება ეწოდოს „აბსტრაქტული ლოგიკის უცნობი სამეფო“, რომელიც თითოეულმა ადამიანმა თვითონ უნდა გამოცადოს. ამ დროს ჩვეულებრივად გაგებული ლოგიკა გარდაიქმნება ფსიქოლოგიად, ხოლო გონებრივი ჭერეცა, გონებრივი მოქმედება ადგილს უთმობს ცოცხალ განჭვრეტას. „უფსკრულში ნახტომის“ რისკი ადამიანს უჭირს იმის გამო, რომ იგი აკარგვინებს მას უბრალო, ჩვეულებრივ ეგოიზმს. ინდივიდს უჭირს გადადგას შემდგომი ნაბიჯი, ბოლომდე მიენდოს უმაღლეს არსებას, ყოვლადკეთილსა და შემწყნარებელს, გაუიგივოს თავი უმაღლეს, ღვთაებრივ გონებას და „ფეხებში ჩაუვარდეს“ მას. ამიტომაც შეიძლება ითქვას რომ განდგომა, „ნახტომი უფსკრულზე“ შესაძლოა მამინ, როცა ქრება ადამიანური ეგოიზმის ყველა კვალი, იმ ეგოიზმისა, რომელიც ეყრდნობა პირობით, დეტერმინირებულ, სუბიექტობიექტის გათიშულობით მოცემულ ცხოვრებას.

ძენ-ბუდიზმში არსებულ უნიკალურ განცდას – სულიერი განათების განცდას, მხოლოდ სატორის ტერმინით არ აღნიშნავენ, ხშირად გვხვდება სხვა სახელწოდებებიც იმის მიხედვით, თუ იგი ადამიანური ცხოვრების რომელ სფეროში ვლინდება. სატორის განცდას აღნიშნავენ მაგ „უსახლკარო, უთავშესაფრო გონებად“, „გონება, რომელიც არაფერთან არ არის დაკავშირებული, არაფრისმქონეა და არც არაფერზეა დამაგრებული“, სატორის სინონიმებია „გონების არყოფნის მდგომარეობა“, „აზრის არქონება“, „ერთიანი გონება“, „მარადიული აწყმო“, „ერთი აბსოლუტური აზრი“, „სიცარიელე“, „პირველქმნილი წმინდა“, „რეალობა“, „საკუთარი შინაგანი ბუნების წედომა“ და სხვა. ყველა ეს სახელწოდებები ჩვეულებრივად გაგებული გონების გადალახვას ისახავენ მიზნად. როგორც ადრე მითითებული იყო დ. ტ. სუძუკი ჩვეულებრივ გონებაში გულისხმობს ადამიანის აზროვნების, ცნობიერების იმ დონეს, რომელიც დეტერმინირებულ, მიზეზ-შედეგობრივ კავშირებში ჩართულ საგნობრივ სამყაროზეა მიჯაჭვული. ამ გონებაში იგულისხმება „საზოგადო, საერთო გონება“, რაც კანტის ფილოსოფიაში დახვეწილი სახით გვხვდება. ძენი უარყოფს ამგვარი გონების რეალურ არსებობას.

იგი მოითხოვს „საერთო, საზოგადო გონების“ გამოორიცხვას, რაც თავის მხრივ შესაძლებელია არა ისევ ლოგიკური აზროვნებით, არამედ მისი საზღვრების გადალახვით, რეალური ცდით, რეალური ფაქტებით.

ახლა საგანგებოდ უნდა შევჩერდეთ სატორის, დროის და მარადისობის კავშირზე. ეს ურთიერთკავშირი კიდევ უფრო ნათლად მიგვითითებს ძენ-ბუდიზმისა და ექსისტენციალიზმის ორგანულ ნათესაობაზე.

ძენის მოძღვრებაში სატორის განსაკუთრებული განცდის საიდუმლოება უკავშირდება დროისა და მარადისობის ურთიერთობას. საქმე ისაა, რომ ძენის მოძღვართა აზრით – ყოველშემთხვევაში ასეთი სახე აქვს ძენ-ბუდიზმს დ. ტ. სუძუკის ინტერპრეტაციით – სატორი წარმოიშობა მაშინ, როდესაც ერთმანეთთან დაკავშირებული აღმოჩნდება მარადიულობა და დრო. ეს დაკავშირება შეიძლება გავიგოთ მარადიულობის „გადმოღვრად“ დროში, მარადისობის „შეხებად“ დროსთან. ანდა, რაც იგივეა, შეიძლება ეს ვითარება სხვა სიტყვებითაც ითქვას: სატორი გვაქვს მაშინ, როცა დრო „წარმოიშობა მარადიულობიდან. მარადიულობის დროსთან შეხება, დროდ გადმოღვრა, გამომჟღავნება, ბოლოს და ბოლოს დროის „წარმოშობად“ შეიძლება გავიგოთ. ძენ-ბუდიზმში დროისა და მარადიულობის აღსანიშნავად გამოიყენება ტერმინები: სიაბეცუ და ბედო. სატორი ამ ორი რაიმეს დაკავშირება-შეესებაა. მარადიულობის „შეხვედრა-დროსთან ნიშნავს, რომ ეს ორი რაიმე ერთმანეთს ავსებენ, ერწყმიან. ანდა სხვა სიტყვებით თუ ვიტყვით, ეს პროცესი ნიშნავს, რომ ერთმანეთს უკავშირდება ორი რამ – უნივერსალური /“რი“/ და ინდივიდუალური /“ძი“/.

როდესაც ადამიანის მთელი ცნობიერება შეჩერებულია და კონცენტრირებულია „ერთ აზრზე“, მაშინ გვაქვს განსაკუთრებული მდგომარეობა: ერთ აზრზე ცნობიერების შეჩერება არის დროის შესაძლო უმცირესი ერთეული. „ერთი აზრი“ არის წამი, წამიერება, ერთი აზრი, როგორც წამი არის იგივე დრო, რომელიც დაყვანილია აბსოლუტურ ნერტილზე, დროის შესაძლო

უმცირეს ნაწილაკზე, ერთეულზე. ეს ის ერთეულია, რომელსაც რაიმე ხანგრძლივობა, ხანიერება, განვრცობა აღარ აქვს. დ. ტ. სუძუკი ამასთან დაკავშირებით მიუთითებს საინტერესო ფაქტზე – სანსკრიტულ ენაზე ერთიდაიგივე სიტყვა „კსან“ ნიშნავს როგორც აზრს, ასევე წამსაც /25, 200/.

მამასადამე, როდესაც ცნობიერება ერთ აზრზეა შეჩერებული და კონცენტრირებული, მაშინ დრო დაიყვანება დროის შესაძლო უმცირეს ნაწილაკზე, ერთეულზე, ე. ი. აბსოლუტურ წერტილზე ხანიერების გარეშე და ჩვენ ამით გვეძლევა „მარადიული ახლა“ ანუ „აბსოლუტური ანმყო“, ხდება დროისა და მარადიულობის ორგანული დაკავშირება, ურთიერთშევესება. ეს არის უაღრესად მნიშვნელოვანი ვითარება ძენი მოძღვრების გასაგებად, რამდენადაც ძენის სული და გული სატორის მდგომარეობის მიღწევას, სატორის არსი კი „მარადიულ ახლაში ანუ აბსოლუტურ ანმყოში“ მდგომარეობს. როგორც ცნობილია, აღნიშნული ვითარებაა აგრეთვე გერმანული ექსისტენციალიზმის ფილოსოფიური შენობის ერთ-ერთი მთავარი საყრდენი, ფუნდამენტი. ეს განსაკუთრებით ეხება კ. იასპერსს, რომლის მიხედვით ეგსისტენციალური განათება, ტრანცსენდირება როგორც მეტაფიზიკაში „შიფრების კითხვა“, მარადიული ახლას, ანმყოს მიღწევას გულისხმობს.

„აბსოლუტური ანმყოს ანუ მარადიული ახლას“ განცდა გადამწყვეტი მნიშვნელობისაა ადამიანის შინაგანი სამყაროს გასაგებად. იგი არ არის რაიმე განყენებული, თეორიულ-ლოგიკური აზროვნების შედეგი. იგი არ არის რაიმე აბსტრაქცია ანდა აბსტრაქციის შედეგი. „აბსოლუტური ანმყო ანუ მარადიული ახლა“ არ არის აგრეთვე ყოველივეს ლოგიკური უარყოფა, ლოგიკური „არარა“. იგი, პირიქით, სანინალმდეგოდ „არარასი“, ნამდვილი ადამიანური რეალობაა, თვითონ ცხოვრება, შემოქმედებითი რეალობაა. აღსანიშნავია, რომ დ. ტ. სუძუკი „აბსოლუტური ანმყოს ანუ მარადიული ახლას“ დახასიათებისათვის, აგრეთვე იმის ხაზგასასმელად რომ ძენ-ბუდიზმი არ არის დაინტერესებული განყენებული, სპეკულატორული აზროვნებით, ხმარობს ტერმინს –

„ექსისტენციალურ აზროვნებას“. იგი აღნიშნავს, რომ ამ ექსისტენციალური აზროვნების თვალსაზრისით – რაც პირველ რიგში აინტერესებს ძენს – „აბსოლუტური ანმყო ანუ მარადიული ახლა“ არის სწორედ ადამიანის ცოცხალი, ნამდვილი, შემოქმედებითი ცხოვრება, შემოქმედებითი რეალობა.

ამგვარად, ძენის მოძღვრების მთავარი მიზანი – სატორის განცდა არის „აბსოლუტური ანმყო ანუ მარადიული ახლას“ მოვლენის მოპოვება, ამ ფაქტის მიღწევა. ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ სატორი არის დროში მარადიულის გამოვლენის წარმავალი, ნამიერი ფაქტის მიღწევა, მოპოვება. ძენ-ბუდაიზმში მარადისობისა და დროის ურთიერთკავშირი ასე აქვს დ. ტ. სუძუკის განმარტებული: ადამიანმა რომ მიაღწიოს უმაღლეს ჭეშმარიტებას და შეიძინოს ცხოვრების ნამდვილი საზრისი, საჭიროა მარადისობისა და დროის კავშირი. მარადისობა უნდა „ჩამოვიდეს“ დრომდე, სადაც მას შეუძლია თავისი შესაძლებლობების რეალიზაცია. მარადისობა დროს ქმნის თავისი მოქმედების სფეროდ. ამისგან განსხვავებით დროს, მარადისობისაგან კავშირის გარეშე თუ ავიღებთ, დამოუკიდებლად არცა აქვს თავისი მოქმედების სფერო. დრომ რომ თავისი მნიშვნელობა შეიძინოს და მოქმედების ველში ჩაერთოს, ამისათვის საჭიროა მარადისობასთან მისი კავშირი. მარადისობაც, როგორც ითქვა, დროსთან დაკავშირებას საჭიროებს თავისი მოქმედებისათვის, მაგრამ ამ კავშირის გარეშეც მარადისობა პასიური სახით მაინც არსებობს, მაშინ როცა დრო თავისთავად მარადისობის გარეშე არც არსებობს. დროის ცნების ძალა და მნიშვნელობა აქვს ადამიანთა შეფარდებითი ცხოვრების სფეროში. დრო ასრულებს თავის ფუნქციას ადამიანთა პირობით, ფარდობით არსებობაში. ცხოვრების თითოეული მომენტი, დროის მონაკვეთი, გამოხატავს მარადისობის საფეხურს და ამიტომაც როდესაც ადამიანის ცნობიერება დგას ნაბიჯს ამ საფეხურზე იმ დროს ილვიძებს იგი. ამიტომაც გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება დროის აბსოლუტურ წერტილს, რომელსაც აღარა აქვს „უკან წარსული“ და „წინ მომავალი“. ეს წერტილია „მარადიული ახლა“ ანუ „აბსოლუტური

ანმყო". სწორედ ამ წერტილშია უმაღლესი სულიერი განათება, სატორი. ადამიანის ცხოვრებაში ეს მომენტი არის ის მომენტი, რაც გამოხატავს თავის თავად ცხოვრების საზრისს, ცხოვრების ნამდვილ ბუნებას. სატორის ამ განცდაში, ამ აბსოლუტურ წერტილში არის მზად ყოველი პოტენციური რამ, შესაძლებელი რამ თავისი რეალიზაციისათვის. სიცარიელესთან მისვლა, სატორის განცდა, სიკვდილთან კი არ არის დაკავშირებული და ცნობიერების სიკვდილს კი არ მოასწავებს, არამედ აღნიშნულ რეალიზაციათა შესაძლებლობებიდან წარმოსდგება.

სატორი მტკიცედ დგას „აბსოლუტური ანმყოს ანუ მარადიული ახლას“ პოზიციაზე, რაშიც დრო და სივრცე ერთიან მთლიანობაში არიან და ამავე დროს იწყებენ დიფერენციაციას. იგი პოტენციათა რეალიზაციის წყაროა. შესაძლებლობები მასში, თუ შეიძლება ითქვას, „თვლემენ“. დრო და სივრცე მთელი ნაირფეროვნებით, თვისებებით, მასზე არიან დამყარებული. სატორის განცდას ამიტომ აქვს აბსოლუტური ანმყოში დგომის უპირატესობა და შეუძლია „ჭვრიტოს“ წარსული და მომავალი.

ზემოთ ითქვა, რომ სატორის საყრდენ წერტილს, აბსოლუტურ წერტილს მარადიულ ანმყოს, არა აქვს წარსული და მომავალი, მაგრამ ახლა უნდა ითქვას ისიც, რომ სატორი არის სწორედ წარსულში და მომავალში ხელსაყრელი გადასახედი.

ძენ-ბუდიზმის ფუნდამენტურ ცნებათა რიცხვში, ჩვენ ვფიქრობთ, განსაკუთრებული ადგილი უკავია რეალობის ცნებას. რეალობად ძენში აღინიშნება ის, რაც გერმანულ ეგზისტენციალიზმში ყოფიერად იწოდება.

ძენ-ბუდიზმის მიხედვით, ადამიანის გონების ერთ-ერთი ნამოქმედარი ჩვენ სახეზე გვაქვს იმით, რომ რეალობა გაორებული ფორმით გვეძლევა. გონება აორებს რეალობას. და ეს ხდება გარკვეული მიზნით. რეალობის გაორება ადამიანს ეხმარება მოვიდეს რეალობასთან ცხოვრებისეულ კონტაქტში, რათა ამით ადამიანმა დაიკმაყოფილოს თავისი ფიზიკური და გონებრივი მოთხოვნილებები. გონება აორებს რეალობას ე. ი. ობიექტად აქცევს გარემომცველ სამყაროს, მას დროში და სივრცეში წარ-

მოადგენს და უპირისპირდება როგორც სუბიექტი. ამ გზით ჩვენ გვერდზე გვრჩება ჩვენი შინაგანი, სანუკვარი ინტერესები. ადამიანის უშინაგნესი, უძვირფასესი ინტერესების დაკმაყოფილები-სათვის საჭიროა არა რეალობის გაორება, არამედ მისი წვდომა უშუალო განცდაში. რეალობა თვის განუყოფლობაში, მთლიანობაში უნდა იქნას მიწვდომილი, მოხელთებული. ეს იქნებოდა მისი უშუალო განცდითი წვდომა. რეალობის შემოსაზღვრით ვკარგავთ რეალობის ნამდვილ საზრისს. რეალობას კი შემოსაზღვრავს დრო და სივრცე, გაორებული რეალობა, რომელიც დროისა და სივრცის ჩარჩოებში არის შემოსაზღვრული, არის რეალობის სიკვდილი.

წარმავლობის თვალსაზრისით საბოლოოდ ერთიდაიგივეა სამყაროს ყველა მოვლენა: ინდივიდების, ერების, მრავალსაუკუნოვანი კულტურების, ვარსკვლავების არსებობა საბოლოოდ არის გაქრობა. ვარსკვლავის ჩამოვარდნას ანდა საპნის ბუშტის გაქრობას გავს ყოველივე. დროულ-ვრცელ სამყაროში მოცემული საგანთა მრავალფეროვნება, წარმოშობა-მოსპობა ჩვენთვის საბოლოოდ გაუგებარია, რადგან სივრცე უსასრულობას უკავშირდება, დროში წარმოშობის თავი და ბოლო კი ადამიანებმა არ ვიცით. ფილოსოფოსები და სწავლულები ბევრს ცდილობენ გაიგონ ყოველივეს თავი და ბოლო, მაგრამ ამაოდ, ისინი საკუთარი ნააზრევის, სისტემების ტყვეები ხდებიან.

ადამიანი ასეთ გაორებულ მდგომარეობაში აღმოჩნდება: ერთის მხრივ, იგი მიელტვის, ესწრაფვის მარადიულს და მეორეს მხრივ, იგი დაქვემდებარებულია წარმავლობის კანონზომიერებას. დროული წარმოდგენა სამყაროსი ჩვენს გონებას აგდებს უკიდურესად აგზნებულ მდგომარეობაში, ხოლო სამყაროზე ვრცეული წარმოდგენა ამულავნებს ტენდენციას ყველა საგანი დავაკავშიროთ აბსოლუტთან. ადამიანი იწყებს მარადიულის ძებნას.

წარმავლობაში განწირულად არსებული ადამიანის ხსნა არის სწორედ სატორის განცდა, დროში, დროულში მარადიულის გამოვლენა. ძენის მიხედვით, სატორი იძლევა რეალობის უშუალო განცდას, რაშიც დრო და სივრცე თვდაპირველად ერთიანია.

სატორისათვის აუცილებელი წინაპირობაა გადაგდებული, მოცილებული იქნას ლოგიკური აზროვნებისა და სივრცე-დროითი კანონების მოქმედებით გამოწვეული ცნობიერების ჯაჭვის ბორკილები.

ძენ-ბუდიზმის მოძღვართა მთავარი ამოცანა სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ მოხსნილ იქნას მოწაფის გონებიდან ეს შემბოჭვი ჯაჭვი, გაანთავისუფლოს ამ ბორკილებისაგან და გახადოს იგი თავისუფალი სულიერი არსება. ამას ემსახურებიან ძენის მოძღვართა ერთი შეხედვით ულოგიკო გამოთქმები, აგრეთვე ისეთი ქცევები, რომლებიც გამორიცხავენ ლოგიკურ-განსჯით მსჯელობებს: ხელის მალლა აწევა, მითითება, სილის გარტყმა, ცხვირზე ხელის მოჭერა, მკერდში გარტყმა-მუჯღუგუნი, საყელოს მოქაჩვა და სხვა, რომლებიც გამოიყენება პასუხად კითხვაზე – თუ რა არის ძენის ჭეშმარიტება. იმის მისაღწევად, რომ ადამიანის გონება გახდეს უსახლკარო ე.ი. აღარაფერზე არ იყოს „დამაგრებული“ ძენ-ბუდიზმის მოძღვარნი გეთავაზობენ ზოგიერთ მეთოდებს. ერთ-ერთი მათგანი ასეთ გზას გეთავაზობს: რომ მივალწიოთ იმ გონების ბუნებას, რომელსაც არსად არა აქვს თავშესაფარი, ამიტომ უნდა დავედეთ ინდურ, იოგის პოზაში და სათანადო მედიტაციას მივცეთ თავი /როგორც ადრე ითქვა სატორის განცდა – არ არის აზროვნებითი ჭვრეტა, ერთი იდეიდან მეორეზე გადასვლა, მოძრაობა, მედიტაცია მისტიციზმის მიხედვით/. ძენის მედიტაცია იმ მდგომარეობის მიღწევად, როცა ადამიანის გონებას უქრება რაიმე იდეა რომელიც ბოროტებასთან ანდა სიკეთესთან იქნება დაკავშირებული. ანდა საერთოდ რაიმესთან იქნებოდა დაკავშირებული. თუ ჩვენ ამ დროს წარმოსულს არ გამოვედევნებით, მაშინ გონება წარსულისკენ მხედველი, გაქრება თავისი აზრობრივი შინაარსებით, თუ გონება არ მიეცემა მომავლის ხედვას, მათზე ზრუნვას, მაშინ მომავლისაკენ მიმართული გონებაც გაქრება თავისი აზრობრივი შინაარსებით. ადამიანი ამ დროს არ უნდა მიეცეს აგრეთვე სიძულვილის თუ სიყვარულის გამომხატველ ანმყოსეულ აზრებს და გონება, ანმყოსკენ მიმართული, თავისი აზრობრივი შინაარსებით აგრეთვე გაქრება.

როდესაც ადამიანის გონება ამ გზით განთავისუფლდება დროის სამი სახისაგან – წარსულის, მომავლისა და აწმყოსაგან – მაშინ იგი შეიძლება ითქვას რომ არის დროის 3 ასპექტის გარეშე ე. ი. დროის გარეშე. ეს გონება არის ის უმაღლესი გონება, რომელიც აღარსად არ სახლობს იგი უსახლკაროა. მაგრამ სწორედ ეს არაფერში აღარ მყოფი გონების მდგომარეობა ხდება თავშესაფარი, რომელიც ფაქტიურად არ არსებობს.

როდესაც ასეთი უსახლკარო გონების მდგომარეობა გახდება მყარი, მაშინ იგი შეიძლება არსებობდეს სადმე, ეყრდნობოდეს რაიმეს, მაგრამ მაინც არ ჰქონდეს განსაზღვრული თავშესაფარი. უსახლკარობა დომინანტობს კონკრეტულ თავშესაფარზე. ამგვარი მდგომარეობის დროს ე. ი. როცა გონება არ არის მიმართული რაიმე განმსაზღვრელ საგანზე ანდა იდეაზე ადამიანი აღწევს ცნობიერების მდგომარეობის არსებობას ანუ აღწევს პირველქმნილი გონების არსებას. ძენ-ბუდიზმში ამას უწოდებენ ადამიანის მიერ საკუთარი თავის შეცნობას, ხოლო გონება, რომელიც აღარსად აღარ სახლობს /უთავშესაფარო გონება/ გაიგივებულია ბუდას გონებასთან /ბუდა სწორედ განათებულს ნიშნავს/.

სწორედ ასეთი გონება, უსახლკარო გონება, რომელიც აღარ სახლობს არც წარსულში, არც აწმყოში და არც მომავალში არის აბსოლუტური აწმყო, მარადიული ახლა. ეს მდგომარეობა მხოლოდ სატორით მიიღწევა და იცის მან ვინც იგი უშუალოდ პირადად გამოსცადა.

ადამიანი ამგვარ მდგომარეობაში ე. ი. სატორის დროს მიდის თავის თავთან, მასში იღვიძებს აქამდე გაუცნობიერებელი ცნობიერება ანუ ის, რასაც შეიძლება ეწოდოს ზეცნობიერება. ეს ზეცნობიერება იღვიძებს და მიდის თავის ბუნებრივ მდგომარეობამდე. ადამიანს კი გადაეხსნება აწმყოს უდროობა, არადროული აწმყოობა, რომელშიც და რომლიდანაც წარმოსდგება თავისი ჭეშმარიტი ბუნებით დრო. სწორედ ამ არადროული აწმყოდან წარმოსდგება დრო, რომელიც შემდეგ შესაძლებელ დიფერენციაციას, დაყოფას განიცდის.

ძენ-ბუდიზმის მიხედვით სატორის მდგომარეობასა და ლოგიკურ გონიერებას, რაციონალურობას შორის უფსკრული არსებობს. მათ შორის განუზომელი მანძილია, რადგან ისინი ერთმანეთისგან განსხვავდებიან არა რაოდენობრივად, არამედ თვისობრივად. სატორი და რაციონალურობა სხვადასხვა სიბრტყეზე მდებარეობენ და სხვადასხვა მნიშვნელობისა არიან. სწორედ ამიტომაც მათ შორის არსებული უფსკრულის გადალახვა შეუძლებელია რაიმე გონებრივი ძიებით, ლოგიკური აზროვნებით, ამის მიღწევა შეუძლებელია ისეთი საშუალებებით, რაც ადამიანის ინტელექტთან იქნება დაკავშირებული. ამ ვითარების განმარტებისათვის დ. სუძუკი მიუთითებს, რომ სატორისა და რაციონალურობას შორის უფსკრულის გადალახვა შესაძლებელია მხოლოდ იმ შემთხვევაში თუ ჩვენ აბსოლუტურად უარვყოფთ თვითონ განსჯას, რაც ნიშნავს „ექსისტენციალურ ნახტომს“. ლოგიკური აზროვნებიდან, გონიერებიდან სატორის მდგომარეობაში გადასვლა არის უფსკრულში ნახტომი, ექსისტენციალური ნახტომი. ამ ტერმინს – ექსისტენციალურ ნახტომს – დ. ტ. სუძუკი წინწკლებში სვამს, რაც ერთმნიშვნელოვნად მიგვიითხებს მის სოლიდარობაზე ექსისტენციალისტური ფილოსოფიის მიმართ.

დ. სუძუკი პირდაპირ წერს: „აზროვნება კვლავ არ შეიძლება ავრიოთ ინტელექტის პროდუქტებში, რამდენადაც იგი, თუ ვისარგებლებთ ს. კირკეგორის ტერმინოლოგიით, „ექსისტენციალური აზროვნებაა“ და არა დიალექტიკური განსჯა“ /25, 217/. დიალექტიკურ განსჯაში დ. სუძუკის ესმის დაპირისპირებებზე აგებული ლოგიკური აზროვნება, ექსისტენციალურ აზროვნებაში კი ძენის მოძღვრებაში მოპოვებული ცნობიერება, აზროვნება /სატორი/, როგორც ცნობიერების უმაღლესი ფორმა.

ზემოთქმული რაციონალური აზროვნებისათვის უაზრობად მოჩანს. ეს იმიტომ, რომ რაციონალურ-ლოგიკური აზროვნება, დ. ტ. სუძუკის აზრით, მხოლოდ თავისი მოქმედების სფეროს ცნობს და ვერ ხედავს ადამიანის შინაგანი ცხოვრების უღრმეს ფენებს.

ძენის სამეფო არის იქ, სადაც თავის ძალას კარგავს ყოველგვარი რაციონალური აზროვნება.

უფრო მეტიც, ძენის გამოცდილება ქმნის მტკიცე ფუნდამენტს, რაზედაც შენდება რაციონალური აზროვნება. სწორედ ძენი იძლევა ფაქტიურად რაციონალურ აზროვნების სფეროს, ტერიტორიას.

იმის საჩვენებლად, რომ სამყაროზე დაყრდნობილი ლოგიკურ-მეცნიერული ცოდნა მკვეთრად განსხვავებულია იმისაგან, რასთანაც საქმე აქვს ძენს, დ. სუძუკი მიმართავს საინტერესო ანალოგიას: ისეთ გავრცელებულ რელიგიურ-ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობაში, როგორიცაა ქრისტიანული, მთავარ როლს თამაშობს „ცოდნის ხის“ ცნება, რამდენადაც მასზეა დაყრდნობილი ეს მსოფლმხედველობა. სამაგიეროდ ძენ-ბუდიზმში სულ სხვა ვითარება გვაქვს: ბუდიზმის სამყარო, მსოფლმხედველობა ცოდნას, კერძოდ „შემეცნების ხის ცოდნას“ კი არ ეყრდნობა, არამედ არცოდნას“ /ავიღია/ შეიძლება ითქვას, რომ არცოდნა ცოდნის დასაწყისია. უმაღლესი ჭეშმარიტება არ შეიძლება მიღწეულ იქნას ცოდნის გამრავლების გზით, რაც იმას ნიშნავს, რომ ვამრავლებთ არცოდნასაც როგორც ცოდნის საწყისს. არცოდნა ამიტომ ცოდნის გამრავლებით, გაზრდით კი არ დაიძლევა, არამედ იმ მდგომარეობის მიღწევით, რაც უსწრებს მას. არცოდნას წინ უსწრებს ის მდგომარეობა, რაც ძენში სატორად იწოდება. სატორი არის ის მდგომარეობა, რაც წინ უსწრებს როგორც ცოდნას, ასევე ცოდნის წინაპირობას – არცოდნას. სატორით მჟღავნდება არცოდნით /და ცოდნით/ შეუბღალავი „ადამიანის შინაგანი ბუნება“.

როგორც ვხედავთ, ძენ-ბუდიზმის მიხედვით, ადამიანის ამქვეყნიური ცხოვრების საზრისი არ მიიღწევა მეცნიერულ-თეორიული აზროვნების სიბრტყეზე, რაციონალური, ცნებითი ცოდნის გამდიდრების გზით. რაიმე მეცნიერული მეთოდი ამ ამოცანის შესრულებაში არ თამაშობს გადამწყვეტ როლს. მაშინ შეიძლება დაისვას კითხვა: თვითონ ძენ-ბუდიზმს რა მიაჩნია ადამიანური ცხოვრების საზრისის განხორციელების შესაფერ მეთოდად? რა გზით უნდა მიაღწიოს მაძიებელმა სულმა ძენის უმაღლეს ჭეშმარიტებას, ცხოვრების საზრისს – სატორს? რა არის

ქენ-ბუდისტური კვლევის, სულიერი განვითარების მეთოდი?

როგორც ითქვა, სატორი არის ადამიანის სულის უეცარი, წამიერი გახსნა, ადამიანის სანუკვარი არსების, მასში დაფარული საიდუმლოს გამჟღავნება. იგი თითოეული ადამიანის უმაღლესი მიზანი და საძიებელი ჭეშმარიტებაა რამდენადაც თუ ადამიანმა ერთხელ მაინც მიაღწია სატორის წამს, მაშინ მას უკვე მიღწეულიაქვს ამქვეყნიური ცხოვრების მიზანი. „თუ ადამიანმა დილით მიაღწია სატორის წამს, მაშინ მას უკვე მიღწეული აქვს ამქვეყნიური ცხოვრების მიზანი. „თუ ადამიანმა დილით მიაღწია სატორის წამს, მაშინ საღამოს ადრე აღარ არის მისი სიკვდილი“, ამბობენ ქენ-ბუდისტები. მაგრამ როგორ რა საშუალებებითა და გზით უნდა მიაღწიოს ადამიანმა ამ სანუკვარ განათებას. რა არის სატორის მიღწევის გზა, მეთოდი?

სატორის ანუ უმაღლესი ჭეშმარიტების, სულიერი განათების გზად ქენ-ბუდიზმში აღიარებულია მონდო და კოანი. სწორედ ესენი არიან ის ამოსავალი არარაციონალური წერტილები, რომლებიც სატორის გამომწვევ იმპულსებს აღძრავენ. სატორი თვითონ არ არის რაციონალური, ლოგოსური შინაარსის მქონე წინასწარ გასააზრებელი გარკვეულობა, რომელიც გეგმაზომიერად, დაგეგმილად რაციონალური შემეცნების გზით და მეთოდებით მიიღწეოდეს. იგი პირადი, უაღრესად ინდივიდუალურად განსაცდელი განათებაა გულისა, რაც უეცრად, იმპულსურად შეიძლება განხორციელდეს. ამიტომაც მოითხოვს იგი რაციონალურობის საზღვრების გადამლახავ მეთოდს. ვერავითარი თეორიული მსჯელობები, ფილოსოფიური თუ რელიგიური შეგონებები, მას ვერ გამოიწვევს თუ ადამიანმა არ იგრძნო და არ გადალახა ლოგიკურ-რაციონალური აზროვნების, საგნობრივი აზროვნების საზღვარი.

ტერმინი „მონდო“ ქენ-ბუდიზმში ნიშნავს „კითხვა-პასუხს“, მაგრამ უაღრესად თავისებური სახის მქონე დიალოგს. იგი არ არის თეორიული, ადამიანის ცოდნის შემავსებელი რაიმე მეცნიერულ-ლოგიკური, თუგინდ ფილოსოფიური ანდა რელიგიური საუბარ-შეგონებები. ქენ-ბუდიზმს არა აქვს პრეტენზია იყოს ფი-

ლოსოფიური, ფსიქოლოგიური თუ რელიგიური თეორიული თვალსაზრისი სინამდვილეზე. ყველა ასეთ შემთხვევებში ვერ მიიღწევა ადამიანის ჭეშმარიტი და მთლიანი შინაგანი სამყარო. ამ დროს ძალაში რჩება ადამიანის გაორება, გათიშულობა სუბიექტად და ობიექტად და თავდაპირველი ერთიანობის, ადამიანის ნამდვილი ბუნების დაკარგვასთან გვაქვს საქმე. ძენ-ბუდიზმში მთავარია ადამიანის პირადი, ინტიმური გამოცდილება, ცხოვრების უშუალო ცოცხალი განცდა ის, რაც ექსისტენციალიზმში ექსისტენციალურ გამოცდილებად იწოდება.

მონდოსა და კოანის სახით ძენ-ბუდიზმში ჩვენ საქმე გვაქვს ძენის ჭეშმარიტებების მიღწევის არარაციონალისტურ გზასთან, მეთოდთან. მონდო იწყება მოძღვარის ან მოწაფის მიერ წამოყენებული კითხვით, რასაც მოსდევს პასუხი და ახალი კითხვა. ეს კითხვა-პასუხი იშვიათად თუ ჭკარბებს ოთხთ საფეხურს. უფრო ხშირად ეს დიალოგი ერთ-ორ კითხვაზე თავდება. ასე რომ მონდო ლაკონიური ხასიათისა უნდ იყოს. მონდოს ერთ-ერთი თავისებურება ისაა, რომ იგი მოულოდნელად, უცბათ უნდა შეწყდეს. მოძღვრის ან მოწაფის შეკითხვას მოსდევს პასუხი ანდა შენიშვნა /ერთი ან რამდენიმე/ შემდეგ კი საუბარი წყდება. მონდოს მოულოდნელი შეწყვეტა არ არის ძენისთვის არაბუნებრივი იმის გამო, რომ მონდო არ ისახავს მიზნადაზრის დიალექტიკურ განვითარებას შინაგანი წინააღმდეგობების გადალახვის გზით. ტრადიციული ფილოსოფიისათვის დამახასიათებელი ცნობილი მეთოდი კამათის გზით, ლოგიკური წინააღმდეგობების გადალახვის გზით ჭეშმარიტებების მიღწევისა ძენისათვის არადაამაკმაყოფილებელია. პირიქით, მონდო აზრის ლოგიკურ განვითარებას კი არ მისდევს, არამედ აღძრავს კითხვა-პასუხს და იქვე წყდება. იმისათვის რომ ძენის ჭეშმარიტებები ადამიანისთვის ნათელი გახდეს აზრის ლოგიკური მსვლელობა უნდა შეწყდეს და მას მოჰყვეს მოძღვარის რაიმე მოქმედება. ამ მომენტში ხდება ძენის ჭეშმარიტების დემონსტრირება. მონდოში მეცნიერული ცოდნის შენობის მთავარი მასალით – ცნებებით ოპერირება კი არ ხდება, არამედ აქ მსჯელობის ელემენტებია სახეები და პარადოქსები.

მონდოს ენაც თავისებური არათეოორიულ-ლოგიკური ენაა.

კოანი მონდოსთან ერთად ითვლება ადამიანის „შინაგანი გამოღვიძების“ ერთ-ერთ მნიშვნელოვან გზად. მასაც ევალება სატორისკენ პიროვნების წაყვანა. კოანი არის ძენის მოძღვრის სანიმუშო, სამაგალითო მსჯელობა, რომლის მიხედვითაც მონმდება ძენ-ბუდიზმის გაგების სისწორე. მას აქვს აგრეთვე რაიმე კითხვაზე პასუხის ფორმა, მოძღვრის მიერ რაიმე სანიმუშო მტკიცების სახე.

ძენ-ბუდისტურ ლიტერატურაში სათანადოდ არის შეფასებული და დახასიათებული მონდოს და კოანის როლი და ფუნქციები. უნდა აღინიშნოს აგრეთვე ისიც, რომ ძენის მოძღვრების ყველა მიმდევარი არ არის ერთსულოვანი ამ მეთოდების შეფასებაში. ყველა ერთნაირად არ აფასებს მონდოსა და კოანის მნიშვნელობას და საზრისს. უფრო მეტიც, ზოგი მოძღვარი საერთოდ ეჭვის თვალით უყურებს კოანის მნიშვნელობას ძენის მოძღვრებისათვის და მას რაღაც ხელოვნურ გამონაგონად თვლის /მაგ. კოანის მნიშვნელობის შეუფასებლობას იჩენს ძენ-ბუდიზმის იაპონური სკოლა კომოს სკოლის სახელწოდებით, რინძაის სკოლის საპირისპიროდ. საერთოდ კი ორივე ეს სკოლა ძენის პრაქტიკაში მისდევს ბოდხიდხარმასა და ენოს/. მაგრამ ამგვარი რამ გამონაკლისად უნდა ჩაითვალოს. უფრო ხშირად, როგორც ნესი ძენის უდიდეს წარმომადგენელთა მიერ აღიარებულია კოანის სათანადო მნიშვნელობა. მკვეთრად ფიქსირებულია კოანის როგორც ძენის ჭეშმარიტების ძიების გზის ფუნქციები და როლი. ის წინასწარი მზაობა, რაც აუცილებელია კოანის გზის განხორციელებისათვის, კოანის გადანეყვრისათვის. ამგვარ მზაობაში მოძღვარნი გულისხმობენ კარმის მონობისაგან განთავისუფლებას, სიკვდილ-სიცოცხლის ტკივილისაგან ამაღლებას, „განათების“ გარკვეული დონის მომნიშვნებას ადამიანის ცნობიერებაში, ცხოვრების უმთავრესი პრობლემის რაციონალური გზებით გადაჭრის უსაფუძვლობის შეგნებას, ძიების, შეკითხვის ძლიერი სულით გამსჭვალვას და სხვა.

ძენის მოძღვართ მიაჩნიათ, რომ ვინც არ ფლობს წინასწარ

ყველა ამ თვისებას, ის ვერც მიიღწევს ძენის უმაღლეს ჭეშმარიტებებს, სატორის საიდუმლოებას.

მონდოსა და კოანის მიზანია ადამიანის პრაქტიკული გონების „მოკვლა“, ადამიანის „მანქანა-გონების“ დროებითი „გაჩერება“, ადამიანური რაციონალური განსჯის საზღვრების განცდა და გადალახვა. სწორედ ამ შემთხვევაში ლოგიკური გადაისახება, გარდაიქმნება ფსიქიკურში, გონებრივი მოქმედება დაიყვანება ნებით აქტზე, ინტუიციასზე. ადამიანის ყოველდღიური, ემპირიული ცნობიერება წყდება თავის ზედაპირულობას და ღრმავდება გონების თავდაპირველ სიღრმისეულ იდუმალებაში. კოანი ემსახურება ადამიანის სულიერი სამყაროს უღრმესი კარების გაღებას. ამაშია მისი ფუნქცია: როცა ეს კარები იღება, მაშინ კოანი როგორც ძენის ჭეშმარიტების მიღწევის გზა აღარ არის საჭირო, მაგრამ ამ სულიერი განათებულობის დროს კიდევ უფრო სჩანს კოანის ფუნქციის, მისი სიღრმის, ბუნებრიობის საზრისი.

იმისათვის, რომ რამდენადმე მაინც შეგვექმნას წარმოდგენა მონდო-კოანზე მოვიყვანოთ რამდენიმე მაგალითი:

როდესაც ძენის ერთ-ერთ დიდ მოძღვარს ჰკითხა მონაფემ „თუ რას ნიშნავს პირველი პატრიარქის მოსვლა ჩინეთში?“, მან უპასუხა: „კიპაროსს ეზოში“.

უმონს კითხეს: „როცა ადამიანს გონებაში არა აქვს არცერთი აზრი, არის თუ არა ამაში რაიმე შეცდომა?“ „ისეთივე დიდი, როგორც სუმერის მთა“, – პასუხობს ძენის ცნობილი მოძღვარი.

ერთ-ერთმა ბერმა ჰკითხა ტოსანას: „ვინ არის ბუდა?“ – „სამი დინა ბამბა“, იყო პასუხი.

ძენის მოძღვართა აზრით ამგვარ კითხვა-პასუხს სატორისაკენ მიჰყავს ძენის მაძიებელი, გულისხმიერი მონაფე. ამ უკანასკნელის მისვლა მოძღვართან და პირველი კითხვის დასმა უკვე ნიშნავს იმას, რომ მონაფეს უკან მოტოვებული აქვს ძიების ძნელი გზა და იმყოფება სულიერ კრიზისში. მოძღვარი კარგად გრძნობს ამას და ამზადებს მსპენელში სატორის წარმოშობას, ან კრიზისიდან გამოსვლის პოვნას. სულიერი დაძაბულობა, ფსიქოლოგიური კრიზისი, „ჩიხი“ სრულიად აუცილებელია სატო-

რის მიღწევისათვის. ზემოთ დასმულ კითხვებზე რასაკვირველია, შეიძლება გაიცეს ათასნაირი ლოგიკური პასუხები. მაგრამ ძენის მოძღვარნი შეგნებულად წყვეტენ ლოგიკური მსჯელობის ყოველგვარ ძაფს. კითხვაზე თუ ვინ არის ბუდა, რა თქმა უნდა ტოსანას შეეძლო მრავალნაირი საგულისხმო, ღრმა ფილოსოფიურ-რელიგიური განმარტება მოეცა, მაგრამ ყველა ამ შემთხვევაში თავის ძალაში დარჩებოდა თეორიულ-ლოგიკური მსჯელობის სიბრტყე, თეორიული, ცნებითი აზროვნების სფერო. ტოსანა კი შეეცადა მსმენელისათვის გამოეცალა ის შეჩვეული და ცხოვრებისეულად მყარი ნიადაგი, რომელიც ლოგიკური ბუნებისაა. სატორის მისაღწევად აუცილებელია ადამიანს ფეხქვეშ ერთხელ მაინც გამოეცალოს ის ლოგიკური ნიადაგი, რომელზე დგომასაც იგი ჩვეულებრივად შეჩვეულია.

ძენის მოძღვრებაში უმთავრესია ადამიანის შინაგანი არსების, მისი „მეს“ წვდომა, კითხვაზე – თუ ვინ არის ადამიანი, მისი ჭეშმარიტი „მე“ – პასუხი, არის სწორედ სატორი. როცა ერთხელ მოწაფე მივიდა მოძღვართან იმის გასაგებად თუ რა არის ძენი, მოძღვარმა რამე განსაკუთრებული ახსნა-განმარტების გარეშე ჰკითხა მოწაფეს: „ვინ არის ის, ვინც მოვიდა აქ ჩემთან?“ სუძუკი აღნიშნავს, რომ მოწაფეს რვა წელი დასჭირდა, რომ ეპასუხა ამ კითხვაზე. პასუხი კი ასეთი იყო: „თუ ვიტყვით რომ იგი არის რაიმე, ეს იქნებოდა დიდი უზუსტობის დაშვება“.

მონდო-კოანის დასახელებული მაგალითები წვეთია ზღვაში საერთოდ ძენის ისტორიაში მოყვანილი მაგალითების ფონზე. ეს უამრავი მაგალითები საუკუნეების განმავლობაში არსებობენ. ისინი გვიჩვენებენ, რომ ძენის სწავლების მეთოდი ძირითადად შესდგება შემოთავაზებული დილემისაგან, რომელიც „ჩიხში“ მოქცეულმა ადამიანმა უნდა გადაჭრას განსაკუთრებული სახით: არა უბრალოდ გონებისა და ლოგიკური აზროვნების მეშვეობით, არამედ „უმაღლესი გონებით“, თავისი თავდაპირველი ერთიანობით, ექსისტენციალური აზროვნებით. ამის მაჩვენებელია კიდევ ერთი საგულისხმო მაგალითი: ძენის ერთ-ერთმა მოძღვარმა / კოგენ ტუკანი/ თავის მსმენელებს წარმოუდგინა ასეთი სიტუა-

ცია: წარმოიდგინეთ, რომ ხის ტოტზე კბილებითაა დაკიდებული ადამიანი. ვილაც გამვლელი ეკითხება მას ბუდიზმის ძირითადი პრინციპების შესახებ. პასუხი აუცილებელია. და თუ უპასუხა მაშინ იგი უნდა ჩამოვარდეს დიდი სიმაღლიდან და სასიკვდილოდ დაიმსხვრეს /ჩამოკიდებულს, იგულისხმება, რომ ხელის მიხმარება არ შეუძლია/. როგორ უნდა მოიქცეს ეს განწირული ადამიანი? ერთდროულად ძენ-ბუდისტი და ექსისტენციალისტი დ. ტ. სუძუკი განმარტავს, რომ თუმცა ეს იგავია, მაგრამ მასში დიდი სიმწვავეთაა მინიშნებული ძენ-ბუდისტური მოძღვრების იდუმალი „ჭეშმარიტებები. რა უნდა ვქნათ ასეთ შემთხვევაში? თუ პირს გავაღებთ და შევეცდებით რაიმეს მტკიცებას ანდა უარყოფას, ამით უკვე ყველაფერს დავკარგავთ /დავიმსხვრევით, დავიღუპებით/. ძენი აქ უკვე აღარ გვექნება. და. თუ უბრალოდ გავჩუმდებით, უბრალო დუმილიც არ არის გამოსავალი. – მთელი არაცოცხალი სამყარო დუმს, მაგრამ მას ძენი არ ესმის. დ. ტ. სუძუკი განმარტავს, რომ აქ საქმის მთელი არსი ის არის, რომ დუმილი რაღაცნაირად შეერწყას სიტყვებს. ეს შეიძლება მოხდეს მხოლოდ მაშინ, როცა საგნობრივ-ლოგიკური აზროვნების სფეროში გამოთქმული უარყოფა და მტკიცება უმაღლესი ფორმით გამოთქმულ მტკიცებაში, „ჰო-ყოფაში“ ერთიანდება. ამ დროს ადამიანმა უნდა მიაღწიოს თავის თავდაპირველ, სუბიექტ-ობიექტად გაყოფამდელ წინარე ერთიანობას. თუ ამას მივაღწევთ, მაშინ მივაღწევთ ძენის ჭეშმარიტებას, აბსოლუტურ მტკიცებას.

ისევე როგორც კ. იასპერსი ადამიანის მთლიანობის მომცველ ცნობიერებას აბსოლუტურ ცნობიერებას უწოდებს, ხოლო მ, ჰაიდეგერი ექსისტენციალური აზროვნების სავსეობას, ასევე დ. ტ. სუძუკი იყენებს „ექსისტენციალური აზროვნების“ ცნებას „უმაღლესი გონების“, აბსოლუტური მტკიცების დასადასტურებლად.

მონდოსა და კოანის გადაწყვეტა არის აბსოლუტური მტკიცების, ადამიანის ყოფის უღრმესი არსების – თავისუფლების დადასტურება, უმაღლესი სულიერი განათების – სატორის მოპოვება.

ლიტერატურაში დღეს ფართოდ არის გავრცელებული აზრი იმის შესახებ, რომ ექსისტენციალიზმის სახით ჩვენ საქმე გვაქვს „ირაციონალისტურ“ მსოფლმხედველობასთან, ამგვარ მტკიცებას მეტი კატეგორიულობით მიმართავდნენ მარქსისტული ფილოსოფიის პოზიციიდან ექსისტენციალიზმის შეფასების დროს. ჩვენში დღემდე ბატონობს ექსისტენციალიზმის ტრადიციული შეფასება როგორც ანტიისციენტისტური, ინდივიდუალისტური და ირაციონალისტური მსოფლგაგების შესახებ. ექსისტენციალიზმი ამ თვალსაზრისით გაიგივებულია თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის სხვა მნიშვნელოვან მიმდინარეობებთან: სიცოცხლის ფილოსოფიასთან, ვოლუნტარიზმთან, არაცნობიერის ფილოსოფიასთან, ინტუიტივიზმთან და ა.შ.

უნდა ითქვას, რომ ექსისტენციალიზმის ამგვარი შეფასება მისი კრიტიკოსების მხრიდან უსაბაბოდ არ ხდება და გარკვეულ საფუძველს ეყრდნობა, მაგრამ ამგვარი შეფასებების დროს მხედველობიდან არ უნდა იქნას გაშვებული ის თავისებურებები, სპეციფიკური ვითარებები, რაც გააჩნია ექსისტენციალიზმს დასავლეთის ფილოსოფიის სხვა მიმდინარეობებთან შედარებით და თუ უფრო მკაცრად ვიტყვით, ის თავისებურებებიც, რაც ახასიათებთ ექსისტენციალიზმის სხვადასხვა წარმომადგენელს თვითონ ამ მიმდინარეობების შიგნით /რასაკვირველია, ამ შემთხვევაში ჩვენ მხედველობაში გვაქვს ექსისტენციალიზმის სპეციფიკური ნიშნები, რომლებიც მისთვის დამახასიათებელია როგორც „ირაციონალისტური“ მიმდინარეობისათვის/.

ამგვარი შეფასებების დროს დამატებით სიძნელესა და გაუგებრობებს წარმოშობს ისიც, რომ სხვადასხვა შემთხვევებში ირაციონალიზმის ცნება ერთი გარკვეული მნიშვნელობით არ მოიხმარება და სხვადასხვა მსჯელობების დროს სხვადასხვა ელფერს იძენს. ირაციონალიზმი, როგორც ფილოსოფიური პოზიცია, სხვადასხვანაირად მოჩანს იმის მიხედვით თუ რა კონკრეტულ შინაარსს ჩავდებთ მასში. მაგ, ერთია ირაციონალიზმი, როცა უარყოფილია საერთოდ შემეცნება, ანდა რაციონალური შემეცნება, მეორე მაშინ როცა დაქვეითებულია ანდა შემოსაზღვრუ-

ლია რაციონალური შემეცნების სფერო და ა.შ.

ექსისტენციალიზმის როგორც „ირაციონალისტური“ თეორიის შეფასებისათვის საბაბს იძლევა უმთავრესად ის გარემოება, რომ ექსისტენციალიზმს არასოდეს არ ჰქონია პრეტენზია იყოს წმინდა რაციონალისტური მსოფლგაგება, ადამიანის გონების, განსჯის /რაციოს/ ყოვლისმომცველი შემეცნებითი უნარის დამცველი. ექსისტენციალიზმი ცდილობს დაადგინოს რაციონალური შემეცნების სფერო და საზღვრები, მისი კანონიერება და აუცილებლობა, მისი განხორციელების გზები და ფორმები. ყოველივე ამის დადგენა მას სჭირდება იმისათვის, რომ რაციონალური შემეცნება ე. ი. მეცნიერულ-თეორიული შემეცნება არ იქნეს არეული ფილოსოფიურ შემეცნებაში. უნდა მკაცრად განსხვავებულ იქნას მეცნიერებისა და ფილოსოფიის სფერო. მათი აზრით, ეს ორი რამ არ არის ერთიდაიგივე და ისინი სულ სხვადასხვა არსებობის წესით, სპეციფიზიკური კანონზომიერებებით არსებობენ. მეცნიერებისა და ფილოსოფიის /ფილოსოფოსობის/ სპეციფიკის, არსების დადგენა აუცილებლად მოითხოვს მათ ერთმანეთისაგან გამოყოფას, მათ შორის საზღვრის დადგენას და ამავე დროს მათ შორის არსებულ ორგანულ კავშირის დანახვას. ექსისტენციალიზმი მართლაც უარყოფს რაციონალური შემეცნების ყოვლისშემძლეობას, შემეცნებაში რაციოს გადამწყვეტ როლს, რასაც ტრადიციული რაციონალიზმი იცავდა. იგი რაციოს საზღვრების გადაღახვით მოუწოდებს ექსისტენციალური „განათებისაკენ“.

სწორედ ექსისტენციალური განათება, აზროვნება, როგორც თვითგამორკვევის, თვითდადგენის ფორმა, არის გზა რაც აუქმებს ყოველგვარი პრინციპულად შეუმეცნებელის, არაცნობიერის არსებობას და ამდენად არღვევს ტრადიციული ირაციონალიზმის თეორიას, თუ კი ამ უკანასკნელს გავიგებთ პრინციპულად შეუმეცნებლის დამცველად. ამგვარი ირაციონალიზმი, ისევე როგორც ტრადიციული რაციონალიზმი თავისი მხოლოდ ლოგიკურ-მეცნიერული შემეცნების სამეფოთი, მიუღებელია, შეზღუდულია ექსისტენციალიზმისათვის. ამიტომაც შეიძლება ითქვას, რომ

თანამედროვე ექსისტენციალიზმის გერმანელ წარმომადგენელ-თა ფილოსოფიური მრწამსი ვერაფრით ვერ თავსდება ტრადიციულად გაგებული ჩარჩოების მქონე რაციონალური შემეცნების ანდა ირაციონალიზმის ფარგლებში, თუ ამ ტრადიციულ ირაციონალიზმად პრინციპულად არაცნობიურის აღიარებას მივიჩნევთ. რაციონალიზმის და ირაციონალიზმის ტრადიციული ცნება, თუ ჩვენ შეფასებისას დავიცავთ სიმკაცრეს, ამდენად არ შეიძლება მიუყენოთ მ. ჰაიდეგერისა და კ. იასპერსის თვალსაზრისს. და თუ მკვლევარი მაინცდამაინც მოინდომებს რაციონალიზმის და ირაციონალიზმის კრიტერიუმით შეაფასოს ექსისტენციალური მსოფლმხედველობა, მაშინ უნდა დანახულ იქნას ექსისტენციალიზმის თავისებურებები, მისი „ირაციონალიზმის“ და „რაციონალიზმის“ სპეციფიკური ნიშნები. თუ ჩვენ ექსისტენციალიზმს ირაციონალიზმის ცნების ქვეშ მოვაქცევთ, მაშინ ისიც უნდა ვაღიაროთ, რომ იგი ტრადიციულად გაგებული ირაციონალიზმი კი არ არის, არამედ ახალი სახის, ახალი ტიპის ირაციონალიზმი. უფრო ზუსტად, იგი ირაციონალიზმი კი არ არის ტრადიციული აზრით, არამედ „ზერაციონალიზმი“, რაციონალიზმის საზღვრების გადამლახავი თვალსაზრისით. თვითონ მ. ჰაიდეგერის განმარტებით, ექსისტენციალიზმი ვერ ეგუება ირაციონალიზმისა და რაციონალიზმის ცალმხრივობას. ექსისტენციალიზმი არც ირაციონალიზმია და არც რაციონალიზმი, იგი ორივეს თავის ადგილს მიუჩენს ექსისტენციალისტურ მოძღვრებაში: რაციონალიზმი ბრმა იმის მიმართ, რის მიმართაც ირაციონალიზმი „ელამია“, წერს მ. ჰაიდეგერი, ეს ნიშნავს იმას, რომ ირაციონალიზმი ნაწილობრივ ხედავს ექსისტენციის ბუნებას, მაშინ როცა რაციონალიზმი მხოლოდ თავის თავზე დაყრდნობით, მხოლოდ რაციონალურ შუქში მოქცევით, საერთოდ მხედველობიდან ჰკარგავს ადამიანის არსებას – ექსისტენცს.

მ. ჰაიდეგერის ამ დებულებას არ შეიძლება სათანადო ანგარიში არ გაენიოს მაშინ, როცა ჩვენ ვცდილობთ მთლიანობაში მოვიაზროთ და შევაფასოთ ფუნდამენტური ონტოლოგია როგორც „ირაციონალისტური“ მიმდინარეობა. მ. ჰაიდეგერი ამო-

დის ადამიანური ყოფიერების სპეციფიკის – ექსისტენციის არსებიდან, რომ იგი რაიმე სახეზე არსებული, საგნობრივი, მეცნიერულ-თეორიული შემეცნების ობიექტი, უშუალოდ მოსაზრებელი საგანი კი არ არის, არამედ არაუშუალო /ინდივიდუალური/ ადამიანური ყოფნაა, არსებობაა, რომელიც საკუთარი, მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი უნიკალური უნარებითა და ფორმებით ინათებს საკუთარ თავს. იგი ცხოვრობს და მოძრაობს ექსისტენციალურ გახსნილობაში, ღიაობაში, დაუფარაობაში, რომელიც ექსისტენციალური სტრუქტურისაა და პრინციპულად განსხვავდება კატეგორიულ სტრუქტურებისაგან.

სწორედ ამგვარი სპეციფიკური ყოფიერების მიმართ, ადამიანის „არსების“ მიმართ, არის ტრადიციული რაციონალიზმი და ირაციონალიზმი შესაბამისად „ბრმა“ და „ელამი“. სწორედ მის მიმართ მელავენდება ტრადიციული რაციონალისტური და ირაციონალისტური მიდგომის ცალმხრივობა, უკმარობა.

ახლა აქ შეიძლება ზოგად ხაზებში მაინც ვაჩვენოთ მ. ჰაიდეგერის და კ. იასპერსის „ირაციონალიზმის“ თავისებურებები, მისი ექსისტენციალური ხასიათი, რითაც იგი განსხვავებულია ტრადიციული გნოსეოლოგიური ბუნების მქონე რაციონალიზმისა და ირაციონალიზმისაგან. აგრეთვე მიუთითოთ თუ როგორ ეხმაურება ეს ექსისტენციალური „ირაციონალიზმი“ აღმოსავლური ფილოსოფიის მნიშვნელოვანი ნაკადის – ძენ-ბუდიზმის ტენდენციებსა და მოტივებს. ძენ-ბუდიზმისათვის ადამიანის შინაგანი ბუნება ისევე იდუმალი და მიუწვდომელია როგორც ექსისტენცი ექსისტენციალისტებისათვის თუ ჩვენ გავჩერდებით მეცნიერულ-ლოგიკური, რაციონალური აზროვნების დონეზე, მაგრამ „იდუმალეა“, რომელსაც ადამიანი თავის თავში მოიცავს, საცნაური და მოსაზრებელი, მისაწვდომი ხდება ადამიანისათვის თუკი მხედველობაში მივიღებთ მთლიან ექსისტენციალურ, თავის თავის გამნათებელ აზროვნებას. სატორის დანიშნულება ძენ-ბუდიზმში პირველ რიგში სწორედ ამაში მდგომარეობს.

ირაციონალიზმთან და რაციონალიზმთან მიმართების თვალსაზრისით საგულისხმოა ფუნდამენტური ონტოლოგიის ერთ-ერთ-

თი ძირითადი ტენდენციის გამომხატველი პრობლემი იმის შესახებ, თუ როგორ, რა გზით და რა ფორმებით ანხორციელებს ექსისტენცი თავისი ამქვეყნიური ყოფნის არანამდვილი ყოფნის სახის დაძლევას და ნამდვილი ყოფიერების განხორციელებას. სხვა სიტყვებით: თუ როგორ და რა გზით ახერხებს ექსისტენცი შინაგან განამდვილებას, საკუთარი თვითის შექმნას, თუ რა გამოდის ამ ამალღებული, გარდამქმნელი მედიუმის ხიდის როლში. ასეთ შინაგან ექსისტენციალურ ძალად, როგორც ვიცით, მ. ჰაიდეგერი მიიჩნევს სინდისის ფენომენს, რაც მხოლოდ რაციონალური თვალთახედვით არც მოიაზრება და არც დაიგეგმება. მხოლოდ რაციონალური თვალი „ბრმა“ სინდისის ექსისტენციალური ბუნების დასანახავად, რამდენადაც თვითონ სინდისის ძალა არ არის რაციონალური ბუნების და ღრმად აქვს ფესვი გადგმული ადამიანის მთლიან ექსისტენციალურ შინაგან სამყაროში.

მ. ჰაიდეგერის ფუნდამენტური ონტოლოგიის ანალიზის დროს ზემოთ ჩვენ ყურადღება გავამახვილეთ სინდისის ფენომენის ექსისტენციალურ ინტერპრეტაციაზე იმდენად, რამდენადაც მას განსაკუთრებული მისია აკისრია. ჩვენი კვლევის უმთავრესი პრობლემებისათვის – თუ რა გზებით და ფორმებით ხდება ადამიანის თვითგამოკვრევა და თვითდადგენა გერმანულ ექსისტენციალიზმში – სინდისის ხმის ანალიზს გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს, რამდენადაც იგი არის მთავარი ძალა, მედიუმი გაუცხოებული ადამიანის განამდვილების პროცესში. სინდისის ფენომენს ჩვენ შემთხვევით არ ვირჩევთ აგრეთვე მ. ჰაიდეგერის ფუნდამენტური ონტოლოგიის „ირაციონალისტური“ ასპექტების საჩვენებლად, სწორედ ეს ფენომენია ის სფერო, გადამკვეთი ადგილი, სადაც თავს იყრის, იკვეთება მ. ჰაიდეგერის ნააზრევის სხვადასხვა ტენდენციები, ძირითადი ასპექტები. აქ არის თავმოყრილი ადამიანის ყოფიერების უმთავრესი მახასიათებლები, ექსისტენციალები, აქ ვლინდება ექსისტენციალთა ჭეშმარიტი საზრისი. ადამიანის ყოფის თვითგასწილობა, ღიაობა სწორედ ამ ექსისტენციალების სახით არის მოცემული. რომ ამ

ექსისტენციალებს შორის უპირატესი მნიშვნელობა გადანყვეტილობას იძლევა, რომ იგი არის სწორედ გახსნილობის ყველაზე ღირსშესანიშნავი, ადამიანის თვითგამჟღავნებულობის განსაკუთრებული მოდუსი, რომ სწორედ გადანყვეტილობას მივყავართ ექსისტენციის თავდაპირველ ჭეშმარიტებასთან და რომ ადამიანი გადანყვეტილობით არის თავისთავადი ყოფიერი, თავის ფაქტიურ ყოფნისშეძლებაში გახსნილი, გამოჩენილი, ისე რომ იგი თვით ეს გახსნილობა, გამოჩენილობა და გამოჩენილად ყოფნაა – ეს ყველაფერი შესაძლებელია სინდისის ფენომენზე დაყრდნობით, სინდისის ექსისტენციალური საფუძვლით.

თუ გავითვალისწინებთ ყოველივე ზემოთთქმულს სინდისის ფენომენის რაობის ადგილისა და ფუნქციების შესახებ, აგრეთვე საერთოდ მ. ჰაიდეგერის ფუნდამენტური ონტოლოგიის მთლიან სურათს, მაშინ შეიძლება ზოგიერი შემაჯამებელი დასკვნების გამოტანა. შეიძლება აქ მიუთითოთ მ. ჰაიდეგერის მოძღვრების იმ მხარეებზე, რომლებიც საბაბს იძლევიან მასში „ირაციონალისტური“ მომენტები თუ ტენდენციები დავინახოთ. ეს იმ შემთხვევაში თუ დავდგებით ტრადიციული რაციონალიზმის პოზიციაზე და სარწმუნოდ მივიჩნევთ მის ამოსავალ პრინციპთა სისწორეს. ფუნდამენტურ ონტოლოგიაში ამგვარ „ირაციონალისტურ“ მხარეებად წარმოგვიდგება ჩვენ შემდეგი ვითარებები:

1. მეცნიერულ-ლოგიკური შემეცნების უკმარისობა ადამიანის ექსისტენციალური შინაგანი სამყაროს შესასწავლად. ადამიანის ექსისტენციალური ყოფის მიმართ ცნებების, კატეგორიების ხელმიუწვდომლობა: მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიის მიხედვით ადამიანის სულიერი სამყაროს შესასწავლად გამოდგება მხოლოდ სპეციფიკური უნარები – ექსისტენციალები. აღსანიშნავია, რომ სინდისის ფენომენს სწორედ ექსისტენციალთა სისტემა მოჰყავს მოძრაობაში. სწორედ ამიტომ დგინდება ფუნდამენტურ ონტოლოგიაში რაციონალურ შემეცნების საზღვრები.

ადამიანის ცხოვრების კვლევის ე. ი. ექსისტენციალურ-ფენომენოლოგიური ანალიზის ამ განზომილებას ანთროპოლო-

გიური ასპექტი, სიბრტყე შეიძლება ენოდოს და ამდენად „ირაციონალიზმი“ ანთროპოლოგიური კვლევის მიმართულებით. ამ მიმართულებას ამასთან აქვს ერთი არსებითი დამახასიათებელი ნიშანიც: ცნობილია, რომ მ. ჰაიდეგერი „ყოფიერებასა და დროში“ ჩატარებულ ადამიანის ექსისტენციალურ-ფენომენოლოგიურ კვლევას დამთავრებულადარ მიიჩნევს, რამდენადაც მას ამ კვლევის მიზანი – ყოფიერების საზრისი – ბოლომდე გარკვეულად არ მიაჩნია. მთავარი ონტოლოგიური პრობლემის საბოლოოდ გადაუჭრელობამ თავისი როლი ითამაშა თვით ანთროპოლოგიურ კვლევაზე – ადამიანური ცხოვრების ფუნდამენტების გამომჟღავნებაზე. როგორც ვიცით, ექსისტენციალური კვლევის მიზანი მ. ჰაიდეგერთან ყოფიერების საზრისის პრობლემის გადანყვეტაა, რაც საბოლოო ჯამში გადაუწყვეტელი რჩება. ხოლო ამან უკუგავლენა იქონია თვითონ ექსისტენციალურ კვლევაზე. ვერც ადამიანის ფენომენი იქნა გახსნილი ბოლომდე ყოფიერების საზრისის ბოლომდე გარკვევის გარეშე.

როგორც ვიცით, ადამიანის ექსისტენციალურ-ფენომენოლოგიურმა ანალიზმა დაგვანახა, რომ ადამიანის ყოფიერება არის ზრუნვა, რომლის ონტოლოგიური საზრისიც დროულობაა, მაგრამ ამით თვითონ მ. ჰაიდეგერის აღიარებითვე არ არის ნაწვდომი ექსისტენციალური ცხოვრების მთელი სიღრმე და სისრულე. როგორც ითქვა ამ ანალიზმა თვითონ განიცადა შეფერხება. ყოფიერების საზრისის გაურკვეველობის გამო. ამით მ. ჰაიდეგერი თავის მოძღვრებას უნარჩუნებს მომავალი ანთროპოლოგიური კვლევის პერსპექტივებს.

2. მ. ჰაიდეგერის მოძღვრების „ირაციონალიზმი“ შეიძლება დავინახოთ ონტოლოგიურ სიბრტყეზე, რამდენადაც რაციონალური შემეცნებისათვის მისაწვდომია მხოლოდ ყოფიერები და არა ყოფიერთა ყოფიერება. ამ მოძღვრების თანახმად არც ერთი დღემდე არსებული ონტოლოგიური თეორია არარის ჭეშმარიტი თვალსაზრისი, რამდენადაც ისინი მხოლოდ საგნობრივი აზროვნების სფეროში რჩებოდნენ და სუბსტანციის რანგში აყ-

ვანილი ყოფიერება ამა თუ იმ ყოფიერად ესმოდათ. მათ არასწორად ჰქონდათ დასმული ყოფიერების ურთულესი და ამავე დროს უმარტივესი პრობლემა. არესმოდათ ყოფიერების და დროის ორგანული კავშირი /რომ ექსისტენციალური დროა ყოფიერების გაგებისათვის აუცილებელი პორიზონტი/. ყოველგვარი ონტოლოგიური თეორიისათვის აუცილებელია ყოფიერების საზრისის გარკვევა. მაგრამ, როგორც ვიცით, არც მ. ჰაიდეგერი სთვლის თავის მოძღვრებაში ყოფიერების საზრისს ბოლომდე გარკვეულად. ამ უკანასკნელს იგი უკავშირებს ექსისტენციის ანთროპოლოგიურ ძიებებს. ამიტომაც თავის ონტოლოგიურ მოძღვრებას „ღია“ თეორიად აქცევს და უწოდებს ფუნდამენტურს. აქვე შეიძლება აღვნიშნოთ, რომ ამ მხრივ იგი თანხმობაშია კ. იასპერსის ექსისტენცფილოსოფიასთან, რომელიც სხვანაირად პერიზონტოლოგიად იწოდება. კ. იასპერსიც უარყოფს ყოფიერების /მომცველის/ ნედომას რაციონალური მეთოდებით და მის შესახებ მეცნიერულ-ლოგიკური ცოდნის შემუშავებას. ონტოლოგია აღარ შეიძლება ტრადიციული სახით წარმოსდგეს. იგი არ არის უმაღლეს რანგში აყვანილი ყოფიერის /ღმერთი, სული, იდეა, მატერია და ა.შ./, როგორც ადამიანური შემეცნების საგნის შესახებ მოძღვრება. ონტოლოგია მოუხელთებელის, საგნობრივად მოუაზრებელის /მომცველის/ შესახებ აზროვნებაა, ფილოსოფოსობაა, მის გარშემო და მის სიახლოვეში ტრიალია ე. ი. პერიზონტოლოგიაა მხოლოდ. ნამდვილი ონტოლოგია, პერიზონტოლოგია თავის თავს ადასტურებს მხოლოდ პიროვნების ექსისტენციალურ სინამდველში ტრანსცენდენტის შიფრების ენის კითხვით. ყოველივე ეს რაციონალიზმის პოზიციიდან შეიძლება „ირაციონალიზმად“ გამოიჩნდეს.

ე. მ. ჰაიდეგერის „ირაციონალიზმი“ შეიძლება დავინახოთ საკუთრივ გნოსეოლოგიურ სიბრტყეზე. ჭეშმარიტების ტრადიციული თეორიისათვის პრინციპულად მიუღებელია ჭეშმარიტების სფეროს იმგვარი გაფართოება, როცა თეორიული ცოდნის, მსჯელობების დონე საზღვრებში ექცევა და ადამიანური ჭეშმარიტების სამეფო ექსისტენციალურ გახსნილობას, ღიაობას,

დაფარულობა-დაუფარაობას უტოლდება.

არ უნდა დავივიწყოთ, რომ მ. ჰაიდეგერის ფუნდამენტურ ონტოლოგიაში ისეთი გამოთქმა, ტერმინი, როგორცაა ექსისტენციის ჭეშმარიტება, თავდაპირველი ჭეშმარიტება, ნიშნავს ადამიანის ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური ანალიზის შემოსაზღვრას ადამიანის საკუთარი ყოფიერების ანალიზით და ამ გზით მიღებულ გახსნილობას განსაკუთრებულ სახეს, მოდუსს, სწორედ გახსნილობის, ღიაობის განსაკუთრებული მოდუსით მიიღება თავდაპირველი და ნამდვილი ექსისტენციალური ჭეშმარიტება. ზემოთ მითითებული იყო, რომ გახსნილობის ამ განსაკუთრებულ მოდუსად მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიაში გაიგება ექსისტენციალური გადანყევტილება, რაც თავის მხრივ სინდისის ფენომენით არის შესაძლებელი. საერთოდ, უნდა ითქვას, რომ მეცნიერულ-ლოგიკურ ჭეშმარიტებებს თავისი ფუნდამენტი ექსისტენციალურ ჭეშმარიტებებში გააჩნიათ.

4. მ. ჰაიდეგერის ნააზრევს, ისევე როგორც კ. იასპერსის ექსისტენც-ფილოსოფიას „ირაციონალიზმად“ და ანტისციერტიზმად მიიჩნევენ უმთავრესად იმის გამო, რომ მათი მოძღვრების ქვაკუთხედი-ექსისტენცი როგორც ადამიანის არსება – ინდივიტულ არსებულად არის გაგებული. ექსისტენცი თავისი შინაგანი სისრულით არ შეიძლება უშუალოდ იქნას მოაზრებული ცნებითი შემეცნებით. გერმანული ექსისტენციალიზმის მამამთავრებისათვის ექსისტენცი თუმცა ადამიანური ცხოვრების, მისი შემოქმედებისა და აზროვნების სათავეა, მაგრამ არასოდეს არ არის მოცემული უშუალოდ საგნობრივი, ინტენციონალური აზროვნებისათვის. იგი არაუშუალოა. ექსისტენცი ცხოვრობს, მოქმედებს, აზროვნებს, განიცდის შინაგან ექსისტენციალურ ქმნადობას თვითონ საკუთარი თავის განათებაში, ღიაობაში, გახსნილობაში, ისე რომ იგი თვითონ ეს დაფარულობა-დაუფარავობაა. ადამიანი შემცველია „გარკვეული გაურკვეველობის“ სახის მქონე იდუმალებით, რომელიც რაციონალური თვალისთვის დაუნახავია. მხოლოდ რაციონალური თვალი „ბრმაა“ და ვერ ხედავს, ვერ

წვდება ექსისტენცს.

ექსისტენციის „ირაციონალობა“, რომელიც ტრადიციული რაციონალიზმის პოზიციიდან ზემოთ ჩამოთვლილ სამ განზომილებაში შეიძლება დავინახოთ, უმთავრესად იმით არის გაპირობებული, რომ ექსისტენციალური ქმნადობის პროცესი სუბიექტ-ობიექტად გაყოფილ რაციონალური შემეცნებისათვის კი არ არისწინასწარ ასე-ყოფიერების სახით მოცემული /როცა ადამიანის არსება წინ უსწრებს ადამიანის არსებობას/, არამედ იგი არის ექსისტენციის მიერ თავისი თავის, თვითის ქმნადობა, მისი თვითგამჟღავნება და თვითგამორკვევა, მისი ყოფნის საზრისი და ჭეშმარიტება.

ყოველივე ზემოთქმულიდან შეიძლება გავაკეთოთ უმნიშვნელოვანესი, არსებითი დასკვნები:

1. ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანი რასაც ძენ-ბუდიზმი მიესწრაფვის და რასაც იგი ადამიანებს მოუწოდებს ეს არის პიროვნების შინაგანი თავისუფლების მოპოვება: ადამიანის შინაგანი, სულიერი კატაკლიზმების გზით უნდა მიაღწიოს გამოლევ-ძებას, ყოველდღიურ დეტერმინირებულ, დუალისტურ, სუბიექტურ-ობიექტად გაყოფილ აზროვნებაზე და ცხოვრებაზე ამაღ-ლებას. პიროვნებამ სატორის გზით უნდა მიაღწიოს უმთავრეს მიზანს – გონების ნამდვილი ბუნების – სულის გამომჟღავნებას და თავის თავზე გაბატონებას ე.ი. თავისუფლების მოპოვებას და დამკვიდრებას. ეს არის პიროვნების ამქვეყნიური ცხოვრების უმთავრესი მიზანი.

2. ამ მიზნის მიღწევისათვის არ გამოდგება მხოლოდ ლოგიკურ-მეცნიერული აზროვნება. პირიქით, უნდა გადაილახოს მისი საზღვრები, რაც შეიძლება მოხდეს „ექსისტენციალური ნახტომით“, სატორში ექსისტენციალური წამის – „მარადიული ახლას, უდროო ანმყოს“ მოპოვებით ეს არის თავდაპირველი, სუბიექტ-ობიექტად გაუყოფელი რეალობის, ადამიანის „შინაგანი ბუნების“, მისი „იდუმალების“ მიღწევა ამავე დროს.

3. ეს გზა გადის მიღმურობის განცდაზე /კ. იასპერსის ენით რომ ვთქვათ, ტრანსცენდირებაზე რომელიც ფილოსოფიის არსებაა/.

ფილოსოფია, უმაღლესი ჭეშმარიტების ძიება, ლოგიკურ-მეცნიერული ცნებების და სისტემების შემუშავება კი არ არის, არამედ „უდროო წამით“ თავდაპირველ რეალობასთან წილნაყარობის განცდის მოპოვება.

4. ძენ-ბუდიზმში უაღრესად მნიშვნელოვანია ადამიანის „შინაგანი ბუნების“, მისი არსების გაცნობიერებისაკენ მოწოდება. ეს მოძღვრება გაუღენთილია თვითგამორკვევისა და თვითდამკვიდრების, შინაგანი თავისუფლების მოპოვების პათოსით.

სატორზე ანუ „შინაგან განათებაზე“ ზემოთ იმიტომ გავამახვილეთ ყურადღება, რომ გვეჩვენებინა თუ რა ორგანული კავშირებია თანამედროვე ძენ-ბუდიზმსა და გერმანელ ექსისტენციალიზმს შორის, განსაკუთრებით კი მის რელიგიურ ფრთას კ. იასპერსის ფილოსოფიას შორის. სატორისაკენ ანუ შინაგან სულიერ განვითარებისაკენ მოწოდება, მისი განხორციელების სპეციფიკური ფორმები, იმანენტური და ანალოგიურია ექსისტენციალისტურ მსოფლმხედველობაშიც: კ. იასპერსთან ამის მსგავსად გვაქვს ტრანსცენდირების გზით ექსისტენციის „ამაღლება“ /"Aufschwung"/, მ. ჰაიდეგერთან „მანის“ გადალახვა და ამაღლება ნამდვილ თვითობამდე სინდისის ხმის მეშვეობით, ს. კირკეგორთან კი ჩვეულებრივი ყოფნის წესის დაძლევა საკუთარი თავის „არჩევის“ გზით. ვფიქრობთ, რომ ეს საინტერესო ვითარება არ არის შემთხვევითი. იგი განპირობებული უნდა იყოს არა მხოლოდ გერმანელ და იაპონელ ფილოსოფოსთა უშუალო კონტაქტებით, არამედ ადამიანთა ყოფნის საერთო კანონზომიერებით ცალკეულ ინდივიდთა ზოგადადადამიანური ბუნებით.

ზემოთ ჩვენ შევეცადეთ გერმანული ექსისტენციალიზმის და დ. ტ. სუძუკის მსოფლმხედველობების შედარების დროს წინა პლანზე წამოგვეწია ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ასპექტი: ადამიანის არსების თვითგამორკვევისა და თვითდადგენის პროცესი

და მასში რაციონალურ შემეცნების ადგილისა და როლის პრობლემა. ნაჩვენები იქნა ამგვარი შემეცნების სტრუქტურის, ფუნქციის და მიზანდასახულობის ანალოგიურობა ექსისტენციალიზმში და დ. ტ. სუძუკის ძე-ბუდიზმში. სხვა პრობლემები ამ ძირითად პრობლემებთან კავშირშია განხილული. ამგვარი ანალიზიც თვალნათლივ გვიჩვენებს ამ ორი პოზიციის სულიერ ნათესაობას ფილოსოფიურ კვლევის ამოსავალ პრინციპთა დაყენებისა და გადაჭრის დროს. ამ მოძღვრებათა რადიკალურ პრობლემათა წრე იგივეობრივია, ხოლო გამუქება ანალოგიური. აქ უმთავრესია ის, რომ გერმანელი ექსისტენციალისტები და დ. ტ. სუძუკი თავგამოდებული მსახურნი არიან მძლავრი ანთროპოლოგიური ტენდენციისა, რაც ფილოსოფიის ისტორიას უძველესი დროიდან მოკიდებული დღესაც წითელ ზოლდ გასდევს. ორივე მოძღვრება ადამიანის არსების თვითგამორკვევისა და თვითდადგენის მისწრაფების სამსახურში დგას. ადამიანის იღუმალის ბუნების გახსნა მ. ჰაიდეგერისათვის მანზე ამაღლებით განამდვილებათ, კ. იასპერსისთვის „გასაღებთა გასაღების“ პოვნაა ანუ შესაძლო ექსისტენციის „აღმავლობა“, ხოლო დ. ტ. სუძუკისთვის უდიდესი სულიერი განათება, დიადი ამქვეყნიური მიზნის აღსრულება სატორის მიღწევით.

დასასრულს, უნდა აღინიშნოს ერთი მნიშვნელოვანი გარემოება: როგორც ვნახეთ ძენ-ბუდიზმი ხაზს უსვამს ადამიანის არსების, იღუმალის ბუნების ირაციონალურობას იმდენად, რამდენადაც იგი რაციონალური უნარებით შეუმეცნებელია, მაგრამ ეს სრულიად არ ნიშნავს იმას თითქოს დ. ტ. სუძუკის ძენ-ბუდიზმი, ადამიანში პრინციპულად არაცნობიერს აღიარებდეს, მასში, ისევე როგორც გერმანულ ექსისტენციალიზმში ადამიანის იღუმალის ბუნება არ არის პრინციპულად არაცნობიერი საერთოდ მოუაზრებელის თვალსაზრისით. ამიტომაც ექსისტენციალისტური ანთროპოლოგია, ისევე როგორც ძენ-ბუდიზტური თვალსაზრისი ირაციონალიზმად არ უნდა ჩაითვალოს. ძენის „გაუცნობიერებელი ცნობიერება“ არ უდრის ფსიქოლოგიაში და აგრეთვე ფილოსოფიაში ფართოდ გავრცელებული არაცნობიერ-

ის ტოლი. ეს ცნებები სინონიმები არ არიან. დ. ტ. სუძუკი საერთოდ არაცნობიერს და კერძოდ, მაგ. ზ. ფროიდის არაცნობიერს არ ეთანხმება. მისი აღიარებით მთავარ ნაკლად მას მიაჩნია, ჯერ ერთი ის, რომ ფსიქოანალიზის არაცნობიერი სრულიად გარეთ დგას ყოველგვარი მოაზრებისაგან და მეორეც, არაცნობიერის ანალიზის დროს – რამდენადაც ეს ანალიზი შესაძლებელია – ფსიქოანალიტიკოსი მკვლევარი რჩება მაინც ობიექტური აზროვნების სიბრტყეზე. ფსიქოანალიზის მომხრე უაღრესად სუბიექტურ გარკვეულობაზე მსჯელობს მაინც ისევე ობიექტურად, ლოგიკურ-მეცნიერული აზროვნების სფეროში. აქაც დ. ი. სუძუკი თანხმობაშია გერმანელ ექსისტენციალიზმთან საერთოდ და განსაკუთრებით კ. იასპერსთან: ექსისტენცია მარად უხილავი, მოუხელთებელი ადამიანური არსება კი არ არის, არამედ ექსისტენციალური აზროვნების სპეციფიკური სახით – განათებით მოსააზრებელი, ასევე დ. ტ. სუძუკის აზრით, ადამიანური არსება, მისი შინაგანი ბუნება, მარად დაფარული, მისტიური რამ კი არ არის, არამედ ტრანსცენდენტალური ცოდნით გამჟღავნებული, სატორში გამოვლენილი, განათებული არსება. თუმცა ტრანსცენდენტალური ცოდნა უცხოა „დუალისტური“, ფარდობითი ცოდნისათვის იმ მიზეზით, რომ ეს უკანასკნელი დევს სუბიექტობიექტის მიმართების სიბრტყეზე და ობიექტური ცოდნაა, მაგრამ მათ შორის მაინც არის ორგანული კავშირი: ტრანსცენდენტალური სიბრძნე ფარული საფუძველია ფარდობითი ცოდნისათვის და თავის განხორციელებისათვის საჭიროებს მას: გარდა თავისი საკუთარი საშუალებებისა ტრანსცენდენტალური სიბრძნე საჭიროებს აგრეთვე ფარდობითი ცოდნის გამოყენებას და დაძლეvas. ტრანსცენდენტალური სიბრძნე, მიღმურობის განცდა სატორის წამში, სულიერი თვითცნობიერების ის ფორმაა რომელიც დაძაბული, ხანგრძლივი შინაგანი ძიებით საბოლოოდ მაინც მიიღწევა.

ძენ-ბუდიზმი და გერმანელი ექსისტენციალიზმი ამ მხრივაც სოლიდარობაში არიან.

ორივე ეს მიმდინარეობა აღსავსეა ადამიანის შინაგანი

„იდუმალი“ არსების თვითდადგენისა და თვითგამორკვევის რწმენით, რაშიც ისინი ხედავენ ადამიანთა ამქვეყნიური ცხოვრების უმაღლეს საზრისს. მ. ჰაიდეგერის ფუნდამენტურ ონტოლოგიაში სინდისის ექსისტენციალური საფუძვლით პიროვნების თვითგანამდვილება, მანზე ამალლება, ისევე არის ამ მოძღვრების მთავარი მოტივი, როგორც კ. იასპერსის ექსისტენცფილოსოფიაში შესაძლო ექსისტენცის განათება და ტრანსცენდენტის შიფრების კითხვა, ხოლო დ. ტ. სუძუკის ძენ-ბუდიზმში უდიდესი შინაგანი სულიერი განათება – სატორი. სამივე მოძღვრებაში მრავალ სხვა მოტივებს წარმართავს სწორედ ეს განმსაზღვრელი ლეიტმოტივი. ამ თვალსაზრისებში წამოყენებულია არა მხოლოდ ადამიანის გაუცხოებული მდგომარეობის დაძლევის მოწოდება, არამედ ნაჩვენებია მისი დაძლევის ახლებური გზები. ეს კი ჩვენ მიგვაჩნია ფრიად მნიშვნელოვან გარემოებად. უნდა ითქვას, რომ ამ ვითარებასთან დაკავშირებით თუ ძალას არ კარგავს, ყოველ შემთხვევაში დაზუსტებას მაინც მოითხოვს ის საყვედურები, რაც გამოთქმულია ექსისტენციალიზმის მიმართ ტრადიციული რაციონალიზმისა და ირაციონალიზმის პოზიციიდან.

პარი 9. მ. ჰაიდგერის ექსისტენციალისტური ანთროპოლოგია და მ. ბუბერის „დიალოგური ფილოსოფია“

განსაკუთრებული ყურადღების ღირსია მ. ჰაიდგერთან მ. ბუბერის მიმართების დახასიათება ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური კვლევის შუქზე, ადამიანის არსების ძიების კუთხით, ვიდრე უშუალოდ ეს მიმართება დახასიათდებოდეს, ალბათ ინტერესმოკლებული არ უნდა იყოს მ. ბუბერის მიერ მ. ჰაიდგერის „ფენომენოლოგიური ანთროპოლოგიის“ წინაპირობების ანალიზის გადმოცემა.

1.მ. ბუბერი თავის გამოკვლევაში – „ადამიანის პრობლემა“ – აღნიშნავს, რომ ანთროპოლოგიური კვლევა-ძიების საქმეში მნიშვნელოვანი ნაბიჯი გაადგა წინ ლ. ფოიერბახმა, რომლის აზროვნებაც გაუღენტოილი იყო ადამიანის არსების ანთროპოლოგიური ძიების პათოსით. მ. ბუბერი აფიქსირებს ლ. ფოიერბახის თეზისს იმის შესახებ, რომ ახალი ფილოსოფია ე.ი. ის, რაც ლ. ფოიერბახს „მომავლის ფილოსოფიად“ ესახებოდა, აქცევს ადამიანს ფილოსოფიის ერთადერთ, უნივერსალურ საგნად და მამასა-დამე, მოძღვრებას ადამიანზე (ანთროპოლოგიას) უნივერსალურ მეცნიერებად. ამით ლ. ფოიერბახმა განახორციელა ანთროპოლოგიური რედუქცია, ე. ი. ყოფიერება ადამიანის ყოფიერებაზე მიმართა, ადამიანის ყოფიერების ორიენტირი შეიყვანა ძალაში ყოფიერების კვლევის დროს. ყოფიერების ადამიანის ყოფიერებაზე რედუქცირება გამოჩნდა იმაშიც, რომ ბუნება ლ. ფოიერბახისათვის არის მხოლოდ „ადამიანის ბაზისი“ და ყოველგვარი ფილოსოფიური ძიების საბოლოო მიზნად, საფუძვლად ადამიანი გამოცხადდა. მ. ბუბერი აქ ხედავს ლ. ფოიერბახის დამსახურებას, რამდენადაც ქვეშარიტი ფილოსოფიური ანთროპოლოგია სწორედ ანთროპოლოგიური კითხვიდან უნდა ამოდიოდეს (გავიხსენოთ კანტის ცნობილი კითხვებიდან მეოთხე კითხვა). მაგრამ, დგას რა თავის დიალოგური ფილოსოფიის პრინციპებზე („მე-შენ“-ის მიმართება), მ. ბუბერი ლ. ფოიერბახის განსაკუთრებულ დამსახურებას თანამედროვე აზროვნებითვის ხედავს შემდეგ

გარემოებაში: ლ. ფოიერბახი აცხადებს ფილოსოფიის უმაღლეს საგნად არა ადამიანს როგორც ინდივიდს, იზოლირებული სახით აღებული, არამედ ადამიანს სხვა ადამიანთან ერთად, სხვასთან მიმართებაში, მესა და შენის კავშირს. იზოლირებული, ცალკეული ადამიანი თავისთავადარ შეიცავს ადამიანურ არსებას, არც მორალური და არც მოაზროვნე არსების სახით. ადამიანური არსება რეალიზირდება მხოლოდ ერთიანობაში, ადამიანის ადამიანთან კავშირში. ეს კი ეყრდნობა, თავის მხრივ, მესა და შენის განსხვავებულობის რეალობას. მ. ბუბერის თვალსაზრისით, ეს უკანასკნელი მოსაზრება სამწუხაროდ აღარ განავითარა ლ. ფოიერბახმა თავის გვიანდელ შრომებში და მასზე არც ახალგაზრდა კ. მარქსმა გაამახვილა ყურადღება, რითაც საზოგადოების შესახებ მარქსისტულ თვალსაზრისში იგნორირებულია რეალურ ინდივიდთა, ნამდვილ მე და შენის განსხვავებულობა და მის ნაცვლად გატარებულია „კოლექტივიზმის სინამდვილისთვის უცხო“, სინამდვილისაგან დაშორებული აზრი. (58, 62), მაგრამ, მიუხედავად თავისი დებულების შემდგომში განუვითარებლობისა, ლ. ფოიერბახმა მაინც მოახდინა უდიდესი აღმოჩენა ფილოსოფიურ აზროვნებაში მ. ბუბერის აზრით: თანამედროვე აზროვნებაში ლ. ფოიერბახი მიჩნეულია როგორც „კოპერნიკანული საქმის“ ჩამდენი, როგორც უმარტივესი, ელემენტარული პროცესის აღმომჩენი. მან ევროპულ აზროვნებას მისცა ახალი სანყისი „შენის“ აღმოჩენით ისევე როგორც ეს მოიმოქმედა რ. დეკარტმა თავის დროზე „მეს“ აღმოჩენით.

მიუხედავად იმისა, რომ მ. ბუბერი ლ. ფოიერბახის ანთროპოლოგიური ძიებებს ესოდენ დიდ მნიშვნელობას აძლევს ე.ი. მიუხედავად იმისა, რომ ლ. ფოიერბახი რ. დეკარტით ახალი ეპოქის ფუძემდებლად მიაჩნია, მაინც ჩვენი ეპოქა მას თვისობრივად ახალ საფეხურად ესახება ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური აზროვნების განვითარების საქმეში. ამ მხრივ მე-19 საუკუნის ბოლო და XX საუკუნე არის თვისობრივად ახალი პერიოდი ფილოსოფიის მრავალსაუკუნოვან ისტორიაში. პირველად ჩვენს დროში მიაღწია ანთროპოლოგიურმა პრობლემატიკამ თავის სა-

კუთარ სიმნიფეს, პირველად ჩვენს ეპოქაში იქნა ცნობილი და და-
მუშავებული ანთროპოლოგიური პრობლემა როგორც საკუთრივ
ფილოსოფიური პრობლემა (58, 81).

მ. ბუბერი ხაზს უსვამს ერთ საყურადღებო გარემოებასაც,
რაც შეინიშნება ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიურ აზროვნებას
განვითარებაში. თანამედროვე ფილოსოფიური ანთროპოლო-
გიის დამფუძნებელი შრომები გამოქვეყნებულნი იქნენ პირველ
მსოფლიო ომის შემდეგ. ეს კი, მისი აზრით, არ არის რაიმე
შემთხვევითობა და თავისებურ კანონზომიერებას გამოხატავს.
საქმე ისაა, რომ მ. ბუბერის აზრით, საკუთრივ ფილოსოფიური
აზროვნების განვითარებას არა აქვს იზოლირებული, ცხოვრები-
საგან მოწყვეტილი აზრობრივი საფუძველი და მას ფესვები აქვს
გადგმული ადამიანური ცხოვრების, ადამიანური ყოფიერების
რთულ და მრავალფეროვან წიაღში. თანამედროვე ანთროპოლო-
გიური ძიებები თავისი უმნიშვნელოვანესი შედეგებით, ცხადია,
განსაზღვრული იყო ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური კვ-
ლევის შინაგანი კანონზომიერებებითაც, მაგრამ ამ პროცესის
ფორმირებაზე თავისი გავლენა ჰქონდა გარკვეულ ფაქტორებ-
საც, რომლებმაც დიდად განსაზღვრეს ამ ძიებათა წინსვლა.
მ. ბუბერი მიუთითებს ამ ფაქტორთაგან ორს როგორც განსა-
კუთრებულს: პირველი არის სოციოლოგიური ხასიათის მქონე
ფაქტორი, უშუალო ადამიანური ერთადცხოვრების ძველი ორ-
განული ფორმების მსხვრევა. მ. ბუბერს მხედველობაში აქვს
ადამიანთა ერთადცხოვრების ისეთი ძველი ფორმები, როგორი-
ცაა ოჯახი, სამეურნეო, სანარმოო-გაერთიანებები, მცირე თემე-
ბი, გაერთიანებები ქალაქად და სოფლად, ეს თავდაპირველადი
შრომითი ერთობები, რომლებიც რაოდენობრივად მცირე ადამი-
ანებს უყრის თავს თვისობრივად ადამიანთა ურთიერთობის ის
სასურველი ფორმაა, სადაც პიროვნებები, ინდივიდები აღწევენ
„სიმშვიდისა და მშობლიურობის“ მდგომარეობას. ამ ადრინდე-
ლი ფორმების პროგრესულმა რღვევამ გამოიწვია ბურჟუაზი-
ული საზოგადოების წარმოშობა და ფორმირება, სოციალური
ძვრებისა და რევოლუციების განხორციელების გზით. უშუალო

ადამიანური ურთიერთობების ადრინდელი ფორმების რღვევამ ინდივიდები გახადა განცალკევებული, სოციალურად თავისუფალი, ბედის ანაბარა მიშვებული. ამ გზით მოხდა „ადამიანური განმარტოების აღმავლობის“ ზრდა. ინდივიდებმა დაკარგეს ახალ დროში გარემომცველი „ქვეყნის მშობლიურობის“ გრძნობა, კოსმოლოგიური უშიშროების გრძნობა. ადამიანები ერთმანეთთან იმყოფებიან არა უშუალო, მინდობილ, საიმედო, მშვიდ ორგანულ კავშირში, არამედ თავისი საფუძვლით განმარტოებულ, მაგრამ გარეგნულად გამაერთიანებელ ხელოვნურ ფორმებში – კავშირებში, გაერთიანებებში, პროფკავშირებში, პარტიებში და სხვა. ეს მოჩვენებითი, ხელოვნური ერთიანობის ფორმები სულ უფრო მეტად და მეტად ხელს უწყობენ ადამიანური მარტოყოფნის გამოჟღავნებას, ადამიანური ცხოვრების ნამდვილი საზრისის და მნიშვნელობის პრობლემატიკის აქტივიზაციას. (58, 81-83).

მეორე ფაქტორს მ. ბუბერი, არც თუ ისე ზუსტად, უწოდებს „გონითისტორიულ ანდა უფრო უკეთესად, სულისისტორიულ ფაქტორს“, მ. ბუბერს მხედველობაში აქვს XX ს-ის ადამიანის კრიზისული მდგომარეობა, რომელსაც ეპოქალური მნიშვნელობის განზომილება აქვს. მისი აზრით – და იგი აქაც თანხმობაშია ექსისტენციალიზმის პრინციპულ დებულებასთან – ადამიანი კარგა ხანია აღმოჩნდა კრიზისულ მდგომარეობაში, რომელშიც სულ უფრო და უფრო ღრმად ეშვება. ეს კრიზისული სიტუაცია, ერთი შეხედვით გავს, ჩვენთვის ცნობილ სხვა კრიზისულ მდგომარეობებს კაცობრიობის ისტორიიდან, მაგრამ სინამდვილეში იგი დიდად განსხვავდება მათგან და თავის სპეციფიკურ თვისებებს ატარებს, კაცობრიობის თანამედროვე კრიზისული მდგომარეობა არსებითად ახალია, თავისებურია. ამ სიახლეს მ. ბუბერი იმაში ხედავს, რომ ადამიანი აღმოჩნდა თავისივე მოქმედებით წარმოქმნილ საგნებთან და ურთიერთობებთან ახალ დამოკიდებულებაში.

ამ თავისებურ ვითარებას მ. ბუბერი თავის სახელს არქმევს. მას უწოდებს ადამიანის ჩამორჩენას (ძურუცკბლეიბენ) თავისივე ქმნილებებისადმი, მის მიერვე შექმნილი საგნებისა და მიმართე-

ბებისადმი. ადამიანმა უახლოეს დროში შექმნა ახალი სამყარო, ადამიანური სამყარო საკუთარი ქმნილების სახით, მაგრამ ამ ვითარების მთელი თავისებურება ისაა, რომ ადამიანს აღარ ძალუძს თავისივე შექმნილი სამყარო მართოს, წარმართოს. პირიქით, ეს სამყარო დამოუკიდებლობას აღწევს და ართმევს თავისუფლებას მისსავე შემოქმედს, ადამიანს. უფრო მეტიც, ეს სამყარო თანამედროვე ადამიანისათვის სიმშვიდისა და უშიშროების მუქარის ხასიათსაც იძენს. შექმნილი სამყაროს ეს თავისებური უკუზემოქმედება, მ. ბუბერის აზრით, ძირთადად სამი მიმართულებით გვევლინება: პირველია ახალი ტექნიკა, „ტექნიკური პროგრესი“, რომელიც იმის მაგივრად რომ თავის შემქმნელს, ადამიანს, თავისუფლებას და ცხოვრებას მოემსახუროს, თვითონ თავს ეხვევა ტექნიკური სამყაროს რთული სისტემის სახით ადამიანს და მას თავის ნაწილად აქცევს. მეორე სფეროდ, მ. ბუბერი მეურნეობას ასახელებს: სამეურნეო პროდუქციის სიჭარბე და არაგვეგმაზომიერება ადამიანის მიერვე შექმნილ საგნებს ადამიანისათვის არაკორდინირებულსა და გამოუყენებელ სიკეთედ აქცევს. მესამე სფეროდ მ, ბუბერი პოლიტიკურ ცხოვრებას, პოლიტიკურ მოვლენებს მიიჩნევს, რომლებიც მსოფლიო ომების სახით ადამიანთათვის უდიდეს საშიშროებად და უბედურებად წარმოსდგება.

მ. ბუბერის დასკვნა ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური აზროვნების ჩვენს ეპოქაში წინსვლის მეორე ფაქტორის შესახებ ასეთია: თანამედროვე ადამიანი იქცა იმ დემონების მამად, რომელთა ბატონად გახდომა მას უკვე აღარ ძალუძს, ყოველ შემთხვევაში ჯერჯერობით ეს მის ძალებს აღემატება". (58, 83-84). რაც შეეხება ორივე ფაქტორს ერთად აღებულს, მათ თავისებურად განაპირობებს არა მხოლოდ ის, რომ ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიურმა აზროვნებამ მძლავრი ბიძგი განიცადა | მსოფლიო ომის შემდგომ გამოსული ფილოსოფიური შრომებით, არამედ ისიც, რომ ეს აზროვნება, თავისებურად, ახლებური ფილოსოფიური აზროვნების სიბრტყეზე, დიდად განსაზღვრა გერმანელ კულტურას ნაზიარებმა ებრაელმა მოაზროვნემ, ფენომენოლოგიური მეთოდის შემქმნელმა ედ. ჰუსერლმა, რომლის შრომებში ასახვა პოვა ზემოთ აღნიშნულმა ფაქტორებმა.

ვიდრე ჩვენ გადავიდეთ მ. ბუბერის შეხედულებების ანალიზზე ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური აზროვნების თანამედროვე ბედის, მისი განვითარების მსვლელობის შესახებ, კერძოდ ამ საქმეში ედ. ჰუსერლის და მისი სკოლიდან გამოსული მ. ჰაიდეგერის როლზე, საერთოდ, „ფუნდამენტურ ონტოლოგიის“ მ. ბუბერიულ ინტერპრეტაციაზე და შეფასებებზე, შეიძლება შევნიშნოთ, რომ დასახელებული ორი ფაქტორიდან მ. ბუბერი ორიგინალურია პირველი ფაქტორის წამოყენებით, ხოლო რაც შეეხება მეორე ფაქტორს, იგი ამ მხრივ მხოლოდ თანხმობაშია ექსისტენციალიზმისა და საერთოდ დასავლეთის ფილოსოფიის მრავალ წარმომადგენელთა თვალსაზრისთან „ეპოქის კრიზისის“ შესახებ, ეს ფართოდაა ფიქსირებული აგრეთვე თანამედროვე ფილოსოფიურ ლიტერატურაში XX ს-ის კრიზისული მდგომარეობის შესახებ დასავლეთში, რომლის გამოხატულებადაც თვით დასავლეთის ფილოსოფიური აზროვნების ზოგიერთი მიმდინარეობებია მიჩნეული. რაც შეეხება პირველ ფაქტორს – ადამიანთა ურთიერთობის თავდაპირველი უშუალო ორგანული ფორმების დაკარგვას – მ. ბუბერი თავისი რელიგიური, ფილოსოფიური და საზოგადოებრივი მოღვაწეობის ხანგრძლივი პერიოდის დროს განსაკუთრებული ენერგიით ცდილობდა ამ ფორმების აღდგენის აუცილებლობის დასაბუთებას ებრაელი ერისა და მთელი კაცობრიობის პროგრესის სასარგებლოდ.

ამგვარად, როგორც ვხედავთ, მ. ბუბერისთვის არც ისაა შემთხვევითი, რომ XX ს-ში ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური აზროვნება თავისი სიმწიფის ხანაში შეიყვანა ედ. ჰუსერლის სკოლაში, კერძოდ, მ. ჰაიდეგერმა და მ. შელერმა, რომლებიც ჰუსერლის ფენომენოლოგიურ მეთოდს მოხდენილად და წარმატებით იყენებდნენ ამ მიზნისათვის. ეს მაშინ, როცა მ. ბუბერის აზრით, თვითონ ედ. ჰუსერლს ანთროპოლოგიურ პრობლემაზე როგორც საკუთრივ ფილოსოფიურ პრობლემაზე არასოდეს უმუშავია. ორი დიდიცაა ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის შექმნისა XX საუკუნეში ედ. ჰუსერლის სკოლიდან მოდის და არა სხვა ფილოსოფიური სკოლიდან, ფიქრობს მ. ბუბერი.

შეიძლება დაიბადოს კრიტიკული კითხვა მ. ბუბერის ამ მსჯელობის მიმართ: როგორ განაპირობა ედ. ჰუსერლმა ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური ძიებების ესოდენი წინსვლა XX ს-ში, თუ მას სპეციალურად არ გაუხდია თავისი კვლევის საგნად ანთროპოლოგიური პრობლემატიკა? თუ მას არ მოუცია ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური შრომები, მაშინ რანაირად მისცა გეზი მ. ჰაიდეგერისა და მ. შელერის აზროვნებას საკუთრივ ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური სფეროსაკენ? მ. ბუბერის ამ პოზიციისადმი შეიძლება გაჩნდეს ეჭვი, რომ იგი სუბიექტური და ტენდენციურია. უნდა ითქვას, რომ თუმცა მ. ბუბერი საერთოდ ებრაელი რელიგიის, ფილოსოფიის, ისტორიული კულტურის დიდი აპოლოგეტი და მსახურია, მაგრამ იგი ამავე დროს ცდილობს არ უღალატოს ობიექტურობას, სიმართლეს და სამართლიანობას. წამოყენებული კითხვის პასუხად უნდა ითქვას ის, რომ მ. ბუბერი გულდასმით გამოყოფს რამდენიმე დებულებას ედ. ჰუსერლის ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგიიდან, რომელთაც მისი აზრით განაპირობებს ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური აზროვნების აღმავლობა XX ს-ში. მ. ბუბერი განსაკუთრებით ხაზს უსვამს ედ. ჰუსერლის ბოლოდროინდელ ნაშრომს „ევროპელი მეცნიერების კრიზისის შესახებ“ (1936), სადაც მოცემულია მისი ეს მნიშვნელოვანი დებულებები.

ვიდრე ფენომენოლოგიური ანთროპოლოგიის, კერძოდ, მ. ჰაიდეგერის ანთროპოლოგიის კრიტიკას მოგვცემდეს მ. ბუბერი მიუთითებს ედ. ჰუსერლის ამ სამ განმსაზღვრელ დებულებებს.

პირველი დებულება, რომელიც მ. ბუბერს საფუძვლისმდებლად ესახება არის ის, რომ ედ. ჰუსერლის თვალსაზრისით „დღეს უდიდესი ისტორიული ფენომენი იქნებოდა თავის თვითგაგებაში ჩაბრუნებული კაცობრიობა“. ედ. ჰუსერლი ამ მითითებით ყურადღებას ამახვილებს ადამიანის, კაცობრიობის ყოფიერებაზე, რომელიც დღეს თავის თავის გაგებით თავის თავთან უნდა მივიდეს. ყოველგვარი გრანდიოზული ისტორიული აღმოჩენები, რომლებიც თითქოსდა „სახეს უცვლიან დედამიწაზე ადამიანის ცხოვრებას, უდიდესი მეცნიერული წარმატებები, რა-

საც კაცობრიობამ თავის ისტორიაში მიაღწია და რასაც ხოტბას ასხავენ კაცობრიობის ისტორიის მკვლევარები, გაცილებით უფრო უმნიშვნელოა, ვიდრე ის ფარული. ჩუმი, ისტორიკოსებისაგან შეუმჩნეველი მარადგანახლებადი პროცესი, რაც სულის მარად ახალ მცდელობაში მდგომარეობს – გაიგოს ადამიანური ყოფიერების საიდუმლოება (Geheimnis). ამ ფარულად, უხმაუროდ მიმდინარე პროცესს ე. ი. ადამიანის მიერ თავისი ყოფიერების თვითგამორკვევის დაჟინებულ მცდელობას, მისწრაფებას, ედ. ჰუსერლი უწოდებს თავის თავთან მისვლისათვის ბრძოლას, ნრეში ყოფნას, ჩაბრუნებას. ამასთან რადგან ეს ტენდენციაა უმთავრესი, ამიტომ ადამიანის ბუნებასთან, სამყაროსთან მიმართებათა უსაზღვრო სიმრავლე ამ მისწრაფებითაც არის განსაზღვრული. ისტორიულად დალაგებული მიმართებათა ეს ფენომენები არიან ამავე დროს ადამიანის მისწრაფების, ზრუნვის, ბრძოლის გამოხატულება, რანიც ადამიანის ყოფიერების გამჟღავნებას ემსახურებიან. მ. ბუბერი ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ სწორედ ამით ედ. ჰუსერლი ადასტურებს ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ისტორიული გზის დიდ მნიშვნელობას, იმ გზის მნიშვნელობას, რომელიც ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიურმა აზროვნებამ საუკუნეთა განმავლობაში კითხვა-კითხვით გამოიარა. ეს გზა არის გადამწყვეტი და უმნიშვნელოვანესი ადამიანთა ქმნადობისათვის, სულიერი ამაღლებისათვის.

ედ. ჰუსერლის მიერ საფუძველმდებელი დებულება შემდეგია მ. ბუბერის აზრით: იქცევა რა ადამიანი „მეტაფიზიკურ“, სპეციფიკურად ფილოსოფიურ პრობლემად, მაშინვე გადაიქცევა იგი საეჭვოდ როგორც გონიერი არსება (ვერნუფტნესენ). ამ დებულებას ედ. ჰუსერლი განსაკუთრებულ ღირებულებას ანიჭებდა მ. ბუბერის აზრით და ჩვენის მხრივ შეიძლება აღვნიშნოთ, რომ მართლაც გადამწყვეტი შეიძლება აღმოჩნდეს მისი როლი ადამიანის არსების კვლევისას, რამდენადაც იგი სწორ მიმართულებას იძლევა და გამორიცხავს ადამიანის არსების კვლევისას რაციონალისტურ ცალმხრივობას. ამ დებულების ჭეშმარიტი აზრი მხოლოდ მაშინ მიიღწევა, როცა ეჭვის ქვეშ დადგება ადა-

მიანი როგორც მხოლოდ გონიერი არსება და ამდენად ადამიანში მყოფი „გონების“ მიმართება იმასთან, რასაც ადამიანში ჩვენ არაგონებითს ვუნოდებთ. საქმე ის კი არაა, რომ ადამიანის არსებად „გონება“ გამოვაცხადოთ და იგი დავუპირისპიროთ მისთვის უცხოს, მასშივე მყოფ არაგონითს, ბუნებითს (Naturhafte), როგორც ეს ტრადიციულად მიჩნეულია რ. დეკარტის რაციონალიზმის შემდეგ, არამედ საქმე უმთავრესად ისაა, რომ ეს „გონებას“ დაპირისპირებულ, არასპეციფიკური რამ სპეციფიკურად ადამიანურად გავიგოთ. ადამიანის ყოფიერების შესახებ ანთროპოლოგიური კითხვა თავის სრულ ძალმოსილებას აღწევს და მთელი სიღრმით წარმოსდგება მხოლოდ მაშინ, როცა ადამიანში არაგონებითს როგორც სპეციფიკურ ადამიანურად ვცნობთ. „ადამიანი მთლიანად ადამიანური არსებაა და არა კენტავრი“ („Der Mensch ist kein Zentaur, sondern durchaus Mensch“), წერს მ. ბუბერი (58, 87). უნდა გვახსოვდეს, რომ ერთის მხრივ, ყოველგვარ ადამიანურში, მათ შორის აზროვნებაშიც, არის რაღაც, რაც ცოცხალ არსებათა ზოგად ბუნებას მიეკუთვნება და მისგან უნდა გავიგოთ და მეორეს მხრივ, არ არსებობს ადამიანური, რაც ცოცხალ არსებას ზოგად ბუნებას მთლიანად მიეკუთვნება და მხოლოდ მისგან გაიგებოდეს. ადამიანი სპეციფიკურად მთლიანი არსებაა. „ადამიანის შიმშილიც კიარ არის ცხოველის შიმშილი“, იგი ადამიანური ხასიათისაა. ადამიანის ბუნებას გამოხატავს, ის რომ ადამიანის გონება შეიძლება გავიგოთ მხოლოდ ადამიანურ არაგონებითთან კავშირში. ადამიანის ყოფიერება თავისებური მთლიანობაა და ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის პრობლემა არის სპეციფიკური. მთლიანობის (ჩანაწეიტი) და მისი სპეციფიკური კავშირების პრობლემა. ადამიანის ყოფიერების ამგვარი ხედვა წარმოსდგა ედ. ჰუსერლის სკოლაში, თუმცა თავის გადამწყვეტ პუნქტებში ამის ცნობა არ სურდა ფენომენოლოგიის ავტორს, აღნიშნავს მ. ბუბერი. (41, 87). მ. ბუბერს ცხადია, მხედველობაში აქვს მოწაფე-მასწავლებლის, მ. ჰაიდეგერ – ედ. ჰუსერლის შემდგომდროინდელი ფილოსოფიური უთანხმოებანი.

მესამე დებულება, რომელიც ფენომენოლოგიური ანთროპო-

ოლოგიის წარმოშობაში დიდ როლს თამაშობდა, მ. ბუბერის აზრით, არის ედ. ჰუსერლის შემდეგი აზრი: ადამიანობა საზოგადოდ არის არსებითად ადამიანის ყოფნა თაობებრივად და სოციალურად დაკავშირებულ კაცობრიობაში. ედ. ჰუსერლის ეს აზრი გვეუბნება, რომ ადამიანის არსება რომელიმე იზოლირებული, ცალკე აღებულ ინდივიდში კი არ შეიძლება ვიპოვოთ, არამედ ადამიანური პერსონის კავშირში თავის თაობასთან და თავის გარემომცველ საზოგადოებასთან. თუ ჩვენ გვინდა ადამიანის არსება შევიცნოთ – ეს კი ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური ძიებების მთავარი მიზანია, ამისათვის ჩვენ აუცილებლად უნდა შევიცნოთ ადამიანის თაობასთან და საზოგადოებასთან კავშირის, და კავშირებულობის არსება. ყოველგვარი ინდივიდუალური ანთროპოლოგია ე. ი. ანთროპოლოგია, რომელიც ადამიანის არსებას იზოლირებულ ინდივიდში ხედავს, საფუძველში მცდარია, ფიქრობს მ. ბუბერი ედ. ჰუსერლის დამოწმებით. მცდარი და არასრულია აგრეთვე ანთროპოლოგია, რომელიც ადამიანის არსებას ეძებს თუმცა ადამიანთა დაკავშირების დონეზე, მაგრამ ამ დაკავშირებულობის გამოვლენებში, მოქმედებებში ჭვრეტითად ინდივიდთა არსებას ხედავს. ამ უკანასკნელ შემთხვევაში მხედველობიდან არის გაშვებული ადამიანთა ერთობის, დაკავშირებულობის ფუნდამენტური ბუნება, ხასიათი, სწორედ ამ ძირეული, ფუნდამენტურ დაკავშირებულობაზე მიგვანიშნებს ედ. ჰუსერლის აღნიშნული დებულება.

მ. ბუბერის აზრით, ედ. ჰუსერლის ამ დიდი მნიშვნელობის მქონე დებულებამ თუმცა გავლენა იქონია მისი სკოლის წარმომადგენელთა (მ. ჰაიდეგერი, მ. შელერი) თვალსაზრისზე, მაგრამ ამ უკანასკნელთა მიერ ეს პრინციპი ბოლომდე ვერ იქნა გაგებული. მ. შელერი თუმცა დიდი, აღიარებული სოციოლოგი და ანთროპოლოგი იყო, მაგრამ იგი ანთროპოლოგიური ძიებების დროს სწორედ სოციოლოგიურ მომენტს, ადამიანთა ურთიერთკავშირს უშვებდა მხედველობიდან, იგი სოციალურ ურთიერთკავშირს ადამიანთა თანაცხოვრებაში სათანადოდ არ აქცევდა ყურადღებას. რაც შეეხება მ. ჰაიდეგერს, მ. ბუბერის თვალსაზ-

რისით, ვერც იგი ხედავდა საბოლოოდ ზუსტად ადამიანის სოციალურ ბუნებას, ადამიანის არსებას, როგორც თავდაპირველადვე სოციალური და საზოგადოებრივი ერთობის სახით მოცემულს. როგორც ვიცით, მ. ჰაიდეგერი ადამიანის ქეშმარიტ არსებას მის ექსისტენცში ხედავს, რომლის ყოფნის ძირითადი კონსტიტუცია „სამყაროში ყოფნაა“, თავისი თავდაპირველი „თან-ყოფიერებით“, რაც ადამიანთა თავდაპირველ, ფუნდამენტურ ერთობას გულისხმობს, მაგრამ მ. ბუბერს ეს საკმარისად არ მიაჩნია ადამიანის სოციალური, საზოგადოებრივი არსების გაგებისათვის. იგი „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ ავტორს საყვედურობს იმას, რომ თუმცა მან საზოგადოებრივი ურთიერთკავშირი, ერთობა კონსტიტუციურად აღიარა, მაგრამ ეს ერთობა არსებითად იმ უდიდეს დაბრკოლებად აქცია, რაც პიროვნების განამდვილებას, ნამდვილ თვითადქცევას ელობება წინ.

როგორც ვხედავთ, მ. ბუბერი ედ. ჰუსერლის დიდ გავლენას ფენომენოლოგიური ანთროპოლოგიის წარმოშობის საქმეში თუ მხედველბაში მივიღებთ მესამე დებულებას, არაუშუალოდ მიიჩნევს. ეს დებულება თუმცა ბოლომდე ვერ იქნა გაგებული და გაზიარებული მ. ჰაიდეგერის და მ. შელერის მიერ, მაგრამ მაინც მან ბიძგი მისცა ფენომენოლოგიური ანთროპოლოგიის ძიებებს.

2. ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ შეიძლება გადავიდეთ უშუალოდ მთავარ საკითხზე – თუ რა პოზიცია უკავია მ. ბუბერს მ. ჰაიდეგერის „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ მიმართ? როგორ ესახება მას ედ. ჰუსერლის პრინციპებიდან ამომავალი მ. ჰაიდეგერის მიერ აგებული ფენომენოლოგიური ანთროპოლოგიის ზოგადი სურათი? რა ღირსება-ნაკლოვანებას ხედავს იგი „ფუნდამენტურ ონტოლოგიაში“ ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური აზროვნების ხაზის გაგრძელების თვალსაზრისით? რა არის ის მთავარი პრინციპი, რომელსაც თვითონ მ. ბუბერი იცავს მ. ჰაიდეგერის ექსისტენციალური ანთროპოლოგიის შეფასების დროს?

მ. ბუბერს, რასაკვირველია, კარგად აქვს გაცნობიერებული, რომ თვითონ მ. ჰაიდეგერს არავითარი სახის ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის აგება არ ჰქონდა განზრახული. როგორც ეს

ზემოთ მრავალი ასპექტით აღინიშნა თავის მთავარ შრომაში და სხვა ნაშრომებში გერმანელი ექსისტენციალიზმის ფუძემდებელი ხშირად მიუთითებს, რომ მისი ფილოსოფიური მოღვაწეობის მიზანია არსებითად მხოლოდ ერთი რამ, ონტოლოგიური პრობლემის, „ყოფიერების საზრისის“ გარკვევა, იმის გარკვევა, რაც ტრადიციულ მეტაფიზიკას საუკუნეების განმავლობაში გულუბრყვილოდ თავისთავად ნათელ და გასაგებ რაიმედ მიაჩნდა. ტრადიციული ონტოლოგიის საფუძვლების რადიკალური რეფორმატორი მ. ჰაიდეგერი ჭეშმარიტი ონტოლოგიის – „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ – შენობის აგებას ლამობს. მ. ბუბერი სამართლიანად მიუთითებს, რომ მ. ჰაიდეგერი კანტის შეფასების დროს მის ცნობილ სამ კითხვას, მეოთხე ანთროპოლოგიურ კითხვაზე – ვინ არის ადამიანი? – დაიყვანს, მაგრამ ეს არა ანთროპოლოგიის აგების მიზნით, არამედ ადამიანის ყოფიერებაზე დაყრდნობილი მეტაფიზიკის დაფუძნების მიზნით ე. ი. „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ აგების თვალსაზრისით.

მოძღვრებას ადამიანის აქყოფიერების შესახებ მ. ჰაიდეგერი უწოდებს „ფუნდამენტურ ონტოლოგიას“ და არა ექსისტენციალურ ანთროპოლოგიას. ანთროპოლოგიისაგან, ე. ი. ჰუმანიზმისაგან გამიჯვნის მიზეზით იგი ზოგჯერ ექსისტენციალიზმის სახელწოდებაზეც ამბობდა უარს. (გავიხსენოთ მ. ჰაიდეგერის კამათი ჟ. პ. სარტრთან). ეს ყველაფერი მ. ბუბერმა, რასაკვირველია, კარგად იცის, მაგრამ მისთვის ასევე კარგადაა ცნობილი, რომ მ. ჰაიდეგერის მიერ ჩატარებული აქყოფიერების ე. ი. ადამიანის ყოფიერების ექსისტენციალურ-ფენომენოლოგიური ანალიზი არის ინდივიდის ანთროპოლოგიური კვლევის ღრმა და ორიგინალური ნიმუში. მ. ჰაიდეგერის მოძღვრება მისი აზრით, მოიცავს ექსისტენციალისტურ, ფენომენოლოგიურ ანთროპოლოგიას და იგი არის თანამედროვე ეპოქაში ანთროპოლოგიური ძიებების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი სიტყვა. მ. ბუბერი ჩვენ შეიძლება მივაკუთვნოთ მ. ჰაიდეგერის რთული ნააზრევის ინტერპრეტატორთა ორი ჯგუფიდან იმ ჯგუფს, რომელიც ხაზს უსვამს მ. ჰაიდეგერში ადამიანის ცხოვრების მკვლევარს, და მის მოძ-

ღვრებას მეტწილად ანთროპოლოგიურ კვლევა-ძიებად თვლის.

მ. ბუბერის აზრით, მ. ჰაიდეგერის მოძღვრება როგორც ადამიანის შესახებ ფილოსოფიური თვალსაზრისი, არის ინდივიდუალური ანთროპოლოგია. მასში იგი ბევრს ხედავს საგულისხმოს და მნიშვნელოვანს, მაგრამ თავისი დიალოგიური ფილოსოფიიდან გამომდინარე, ბევრსაც სადავოსა და მოჩვენებითს, არარეალურს. წინასწარ რომ ვთქვათ, მ. ბუბერის შეფასებით, მ. ჰაიდეგერის მოძღვრება მნიშვნელოვანია როგორც ადამიანთა ცხოვრებიდან აბსტრაგირებული სხვადასხვა არსებითი მხარეების მიმართებათა გადმოცემა, მაგრამ თვითონ ადამიანთა ცხოვრებისათვის, თვითონ ადამიანთა ჭეშმარიტი ანთროპოლოგიური გაგებისათვის, იგი არ მოიცავს პრინციპულად ღირებულ მითითებებს. (41, 101). რა აქვს მხედველობაში მ. ბუბერს ასეთი შეფასების დროს?

მ. ჰაიდეგერის ანთროპოლოგიური კვლევის ცენტრში დგას ერთადერთი ყოფიერება სამყაროში – ადამიანის ყოფიერება, აქყოფიერება (Dasein), რომელიც როგორც ექსისტენტი არის ყოფიერი თავის ყოფიერებასთან მიმართებით და ამ ყოფიერების გაგებით. ადამიანის არსებად გაგებულია ერთეული ადამიანის მიმართება თავის ყოფიერებასთან და მისი გაგება. ექსისტენტი, უამრავ კონკრეტულ გამოვლენათაგან აბსტრაგირებული, არის თავის თვითყოფიერებითი მიმართება. ეს ყოფიერება პრინციპულად ორგვარი სახისაა – ნამდვილი ანუ საკუთარი ყოფიერება და არანამდვილი, ანუ არსაკუთარი. ინდივიდის არანამდვილი, საზოგადოებრივი ყოფიერება ანუ „მანის“ ყოფიერების სახე, რაშიც ადამიანი უფრო ხშირად იმყოფება, უნდა გადაილახოს მ. ჰაიდეგერის აზრით. ადამიანი საკუთარი ძალით ცდილობს უპიროვნო, გაუცხოებული მდგომარეობაზე ამალვებას და განამდვილებას, საკუთარი პიროვნულობის, ნამდვილი თვითის მიღწევას. ნამდვილი თვითი, როგორც წინასწარი გადანყვეტილება არის ის, რადაც ერთეული ადამიანი უნდა იქცეს. ადამიანი არის თავდაპირველ ბრალში, ცოდვილი თავის საფუძველში, „მოვალე“ თავის თავდაპირველ ყოფიერებაში (მ. ბუბერი მიუთითებს ცოდვისა და მოვალის კავშირს გერმანულ ენაში). ადამიანი ყოველდღიურ-

ბაში, ე. ი. უპიროვნოს, მანის სახით, არის უცხო, დაქვეითებული და ბრალში მყოფი, რადგან მას ჯერ კიდევ არ მოუპოვებია ნამდვილ თვითი, ნამდვილი ყოფიერება. თუ მე ნამდვილი სახით არ ვარ, ვარ მაშინ ბრალში, ვალში. სწორედ ამის გადალახვას მოუწოდებს სიჩუმის მოდუსში, მარტოობისას, სინდისის უხმო ძახილი. იგი მოგვინოდებს შინაგან განამდვილებისაკენ, საკუთარი თვითისაკენ. ადამიანის ნამდვილი „თვითყოფიერება“, ნამდვილი „თვითი“ როგორც „ზრუნვა“, თავისი ონტოლოგიური საზრისით – „დროულობით“, როგორც წინამსწრები გადანყვეტილობა არის საბოლოო“ განსაზღვრულობები, რითაც მ. ჰაიდეგერი ერთეულ ადამიანს, ინდივიდს ახასიათებს. ადამიანის ნამდვილი „თვითი“, თვითყოფიერება არის მ. ჰაიდეგერის ანთროპოლოგიური ძიებების საბოლოო სიტყვა.

მ. ბუბერის ქებაც და საყვედურებიც მ. ჰაიდეგერის სწორედ ამ დებულებებს ეხება. მისთვის საგულისხმო და სწორია მ. ჰაიდეგერის დაკვირვებული, ფენომენოლოგიური ანალიზი საზოგადოებრივი ადამიანისა ე. ი. უპიროვნო მანისა, აგრეთვე შინაგანი ქმნადობა და ლტოლვა თვითყოფიერებისაკენ, ნამდვილი თვითისკენ, მაგრამ ამავე დროს ამ მნიშვნელოვან ანალიზს აკლია, მ. ბუბერის აზრით, „რალაც“, რის სახეზე არყოფნის გამო ეს ყველაფერი, თავისთავად სწორი, არასწორად იქცევა.

მ. ბუბერის აზრით, ნამდვილი ადამიანი, პიროვნებად ქცეული აქყოფიერება, „თვითყოფიერება“, რომელიც ექსისტენციალური ქმნადობის, საზოგადოებაში გათქეფილი უსახო მანის მიზანია, არ არის უკვე ადამიანი, რომელიც ნამდვილად ცხოვრობს სხვა ადამიანებთან, არამედ არის ის, ვისაც აღარ ძალუძს სხვებთან ნამდვილი ყოფნა, ცხოვრება. იგი არის „ნამდვილ ცხოვრებასთან შედარებით მოჩვენება, ილუზია, მაღალი და უსულო თამაში გონისა“. მ. ჰაიდეგერი თავისთავთან მიმართებაში მყოფ თვითყოფიერებას სწყვეტს რეალურ ცხოვრებას და აქცევს თავის თავთან მცხოვრებად, თავის თავით დაკავებულ არსებად, იგი რადიკალურად განმარტოებულ თვითყოფიერების გააბსოლუტურებას ახდენს.

მ. ჰაიდეგერის აქყოფიერება, ინდივიდი, პიროვნება როგორც თვითყოფიერება, ნამდვილი თვითი, არის მონოლოგისტური ხასიათის, აღნიშნავს მ. ბუბერი. იგი არის განმარტოებული, მარტოსული, რომელსაც აღარ შეუძლია რეალურ ცხოვრებასთან ნამდვილი ურთიერთობა. მ. ჰაიდეგერის განმარტოებულ ადამიანს არ შეუძლია „ღია“ იყოს და „შენ“ უთხრას ღმერთს, რომელიც მისთვის, ნიცშეს მსგავსად, „მკვდარია“.

მ. ბუბერის მთავარი პრინციპი, რომელსაც ამ შემთხვევაში და საერთოდაც ეყრდნობა „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ შეფასებისას, მდგომარეობს იმაში, რომ ადამიანი შეიძლება გახდეს მთელი, განამდვილებული, არა საკუთარ თვითთან მიმართებით, არამედ სხვა ადამიანის თვითთან მიმართებაში.

„ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ თანახმად, სიკვდილის შესაძლებლობისაკენ გადასროლილი ნამდვილი „თვითი“, პიროვნების თვითყოფიერება, რომელიც პირველად აღწევს აქყოფიერებითი ძრწოლაზე ამალლებას, გადანყვეტილობასა და ნების სიმტკიცეს, „ღია და შემძლეა“, პირველად თავის ექსისტენციალურ ქმნალობაში „შეხვდეს სხვას“. ერთეულის ნამდვილ თვითობას შეუძლია პირველად ნამდვილად შეხვდეს სხვას, სხვა ადამიანის თვითობას. მ. ჰაიდეგერი ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ თავის თავთან ჭეშმარიტად მისული ადამიანია მხოლოდ შემძლე, ჭეშმარიტად გაიხსნას და დაუკავშირდეს სხვა ადამიანს. წინამსწრები გადანყვეტილობის ნამდვილი თვითობიდან, თვითყოფიერებიდან წარმოსდგება პირველად ნამდვილი, საკუთარი ერთადყოფნა, ერთობა. ადამიანის ყოფნის განამდვილების საფეხურზე, ნამდვილი თვითობის სახით, ადამიანს ეძლევა ნამდვილი საშუალება სხვა ადამიანთან არსებითი მიმართებისა. უფრო მეტიც, როგორც ითქვა, მ. ჰაიდეგერი თავიდანვე, ადამიანის ყოფიერების ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური ანალიზის დასაწყისიდანვე ცნობს ერთეულის ამქვეყნიური ყოფნის ძირითად კონსტიტუციას როგორც „სამყაროში-ყოფნას“, რაშიც აუცილებელი სტრუქტურული მომენტია სხვასთან თან-ყოფიერება ადამიანს აქვს სხვა ადამიანზე მზრუნველობის, მეურვეობის უნარი, რაც ნამდვილი თვითის

შემთხვევაში არსებითი ხასიათი ეძლევა. მ. ბუბერი, რომელიც მ. ჰაიდეგერის ამ დებულებებს იცნობს, მაინც არ მიიჩნევს საკმარისად ადამიანთა თან-ყოფიერების ცნობას ადამიანთა ნამდვილი, არსებითი ერთობის ახსნისათვის. ადამიანთა ნამდვილი ერთობა, დაკავშირება, ერთმანეთზე მზრუნველობა წარმოსდგება არა შიშველი თან-ყოფიერების საფუძველზე, არამედ ადამიანთა უშუალო, არსებითი, მთლიანობითი მიმართებების საფუძველზე, რომელსაც შეიძლება შემდეგ თავისი კონკრეტული ობიექტური გამოვლენანი ჰქონდეს, მაგ. სისხლხორცეული (დედა-შვილი და სხვა), მეგობრული, სიყვარულის და ა. შ.

ადამიანთა ურთიერთმიმართება, ურთიერთკავშირი უფრო ღრმა საფუძვლის მქონეა, ვიდრე მ. ჰაიდეგერისეული თანამზრუნველობა, მეურვეობა, მეგობრობა, სიყვარული და სხვა. თანამზრუნველობაც მისი, ამ უღრმესი საფუძვლის, თავდაპირველი არსებითი კავშირის გამოვლენაა, ფიქრობს მ. ბუბერი.

მ. ბუბერის შეფასებით ექსისტენტი, მ. ჰაიდეგერის „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ მიხედვით, თავისი განვითარების უმაღლესი საფეხურის – ნამდვილი თვითყოფიერების ჩათვლით, სინამდვილეში ვერ გადის თავისთავიდან. მისი მზრუნველობით თანაყოფიერება არ არის ადამიანთა ნამდვილი, ჭეშმარიტი ერთობა. მ. ჰაიდეგერის აზრით, ეს თავისუფალი თვითი, მოპოვებული მარტოობითა და შინაგანი ქმნადობით, მოწყვეტილი კი არაა სამყაროს და ადამიანთა ცხოვრებას, არამედ პირიქით, პირველად აღწევს სიმწიფეს, მტკიცე გადანყვეტილებას და შინაგანი პასუხისმგებლობით სხვა თვითებთან თანაცხოვრებას. მაგრამ ეს ყველაფერი სასურველი ჭეშმარიტების სიტყვიერი გამოხატულებაა მხოლოდ მ. ბუბერის აზრით, რამდენადაც ეს თვით დასრულებული თვითყოფიერებათა კავშირიც კი მხედველობიდან უშვებს ადამიანთა ნამდვილ თავდაპირველ ერთობას. მ. ჰაიდგერის თვითი, როგორც აქყოფიერების განვითარების ონტური დასასრული, როგორც ჭეშმარიტი სიყვარულისა და მეგობრობის პირობა და რეალიზაცია სინამდვილეში უძლურია ადამიანთა არსებითი კავშირისათვის. ადამიანის განამდვილებული თვითყოფი-

ერება მ. ჰაიდეგერთან გამოდის ნამდვილი ადამიანური ერთობის პირობად და განმზოცოციელებლად, სინამდვილეში კი მ. ბუბერის აზრით, ეს განამდვილებაც და მის საფუძველზე წარმოშობილი ადამიანთა ერთობაც, ეყრდნობა ადამიანთა თავდაპირველ არსებით ერთობას. ადამიანის არსება, რომელსაც ფილოსოფიური ანთროპოლოგია ეძებს არ მოიძებნება ცალკეული ადამიანში, რაგინდ ექსისტენციალურ სრულყოფასაც არ უნდა მიაღწიოს მან, არამედ იგი მდგომარეობს ადამიანთა თავდაპირველი არსებით ერთობაში. ეს თავისებურად გარკვევით თქვა ლ. ფოიერბახმა, რომლის მიხედვით „მე და შენი“ აუცილებელ არსებით კავშირშია, ადამიანი ცალკე არ ატარებს თავის ადამიანურ არსებას, ეს არსება იშლება ადამიანთა ერთობაში. მ. ჰაიდეგერის „გადანწყვეტილი“ თვითი თავისთავში ჩაკეტილი არსებაა. ეს თვითი არის „დახურული სისტემა“ მ. ჰაიდეგერთან, ფიქრობს მ. ბუბერი.

მ. ბუბერი თავისი დიალოგიური ფილოსოფიის ფუნდამენტურ ონტოლოგიასთან დამოკიდებულების გასაშუქებლად, უფრო ზუსტად, იმის გასარჩევად თუ როგორ დგას ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური პრობლემა მ. ჰაიდეგერთან და თვითონ მასთან, გამოყოფს ადამიანისაგან მომდინარე ოთხი სახის მიმართებებს. საკითხში უფრო მეტი სიცხადის შეტანის მიზნით იგი ამ ოთხგვარ მიმართებებს ახასიათებს მ. ჰაიდეგერის ექსისტენციალიზმში და პარალელურად ს. კირკეგორის ნააზრევშიც. საერთოდ, ს. კირკეგორის გავლენაზე როგორც ფუნდამენტურ ონტოლოგიაზე, ასევე მის დიალოგურ ფილოსოფიაზე, იგი მაღალი აზრისაა. ჩვენ როცა ზევით ვიხილავდით ფენომენოლოგიურ ანთროპოლოგიის წარმოშობის წანამძღვრებს, საგანგებოდ გავამახვილეთ ყურადღება ჰუსერლზე, მის არც თუ ისე ცნობილ დებულებებზე. რაც შეეხება ს. კირკეგორს მისი უდიდესი გავლენა თანამედროვე ექსისტენციალიზმზე და საკუთრივ მ. ჰაიდეგერზე და კ. იასპერსზე საყოველთაოდ ცნობილია. ეს გავლენა დიდია თვით მ. ბუბერზეც. ამჯერად ჩვენ ამ საკითხს გვერდს ვუვლით, რადგან ამჟამად ჩვენი უშუალო მიზანია მ. ბუბერის და მ. ჰაი-

დეგერის ანთროპოლოგიური ნააზრევების დამოკიდებულების გარკვევა. მაგრამ რადგან ამ საკითხისათვის მნიშვნელობა აქვს ს. კირკეგორთან პარალელების გავლებას, რასაც თვითონ მ. ბუბერი მიმართავს, ამიტომ მოკლედ შევეხებით მას.

მ. ბუბერი გამოყოფს ადამიანის მიმართებათა ოთხ ტიპს: 1. ადამიანის მიმართება გარემომცველ საგნებთან 2) ადამიანის მიმართება სხვა ადამიანებთან 3) ადამიანის მიმართება აბსოლუტურისადმი, ღმერთისადმი, რასაც ზოგჯერ საიდუმლოს, იდუმალებას (ჩეჰეიმნის) უწოდებენ, მ. ბუბერი ამ სამი სახის მიმართებას ადამიანის ცხოვრებისეულ მიმართებას უწოდებს – და მეოთხე, ადამიანის მიმართება საკუთარ თავთან.

ადამიანის მიმართება ნივთებთან ს. კირკეგორის ფილოსოფიაში იმდენად უმნიშვნელოა, რომ შეიძლება ითქვას, რომ იგი თითქმის უგულებელყოფილია. მ. ჰაიდეგერთან ნივთები ტექნიკური, მიზნობრივი თვალსაზრისით მოიაზრება. ნივთებთან ადამიანს აქვს მიზნობრივი, ტექნიკური მიმართება, რომელსაც არ შეუძლია საგნთა მთელი არსება და სინამდვილე მოიცვას. მდროს მიმართებაში შემოდის არა საგანთა მთელი სინამდვილე, არამედ მისი ის მხარე, რომელიც ადამიანისთვის გამოყენებადია და ადამიანის მიზანს შეესაბამება. ეს არარსებითი მიმართებაა, რადგან ნივთები არარსებითად არიან ჩართულნი ამ მიმართებაში. მ. ბუბერს მხედველობაში აქვს მ. ჰაიდეგერის თვალსაზრისი გარემომცველ სამყაროს, გარემოს საგანთა ყოფნის სახის შესახებ როგორც „ხელზემყოფის“, რაიმესთვის „იარაღად“ ყოფნის შესახებ. „ხელზემყოფობა“, „იარაღად“ („ძეუგ“) ყოფნა, რაღაც მიზნისთვის და ამ მიზანდასახული პროექტში გამოვლენა, არის სამყაროს საგანთა ყოფნის ერთ-ერთი მთავარი ფორმა, მ. ჰაიდეგერის მიხედვით. ეს არის ნივთებთან ადამიანის მიმართების უმთავრესი მახასიათებელი.

ს. კირკეგორის მიხედვით, ადამიანთან მიმართება საეჭვო და სარისკოა, რადგან ადამიანთან არსებითი კავშირის, მიმართების შემთხვევაში, ეს დამოკიდებულება შეიძლება დაბრკოლებად იქცეს ღმერთთან მიმართებისათვის. როგორც ვიცით, ს. კირკე-

გორის ფილოსოფიის თანახმად, ადამიანის სულიერი განვითარების უმაღლესი საფეხურია რელიგიური საფეხური, როცა ექსისტენტი ტრანსცენდენტთან, ღმერთთან მიმართებაში დგება. ის, რაც ამ მიმართებას შეიძლება შეენაცვლოს, თუნდაც დროებით, ს. კირკეგორისთვის საეჭვოდ და დაბრკოლებად გამოიყურება. მ. ჰაიდეგერთან ადამიანის მიმართება სხვა ადამიანთან გვაქვს, როგორც მზრუნველობა (ჭურსორგე), მაგრამ მ. ბუბერის აზრით, როგორც ეს ზემოთაც ითქვა, ცალკე აღებული, შიშველი მზრუნველობა არ არის არსებითი ხასიათის. ადამიანთა არსებითი კავშირი, რომელიც თავდაპირველადია და რომელიც აგრეთვე მზრუნველობის გამოვლენასაც მოიცავს, მ. ჰაიდეგერთან არ გვხვდება, მ. ბუბერის აზრით.

მ. ბუბერი მიუთითებს, რომ მ. ჰაიდეგერთან ისევე როგორც ს. კირკეგორთან ადამიანთა კავშირი, ადამიანთა სიმრავლე (მ. ჰაიდეგერთან „მანი“, ს. კირკეგორთან „მასა“) არის სანწყისი, უსახო სიტუაცია, რომელიც ერთეული ადამიანის მიერ უნდა გადალახული იქნას. ამ გამოსავლით, სანწყისი მოცემულობიდან, სიტუაციიდან უნდა მიაღწიოს ინდივიდმა თვითყოფიერებას. ეს სანწყისი „ყველაფერი და არაფერი“ არის სანწყისი თვითობისა. მ. ბუბერის აზრით, ეს დებულება თავისთავად ჭეშმარიტი დებულებაა, მაგრამ იგი არის მთლიანი ჭეშმარიტების მხოლოდ ერთი მხარე, რომელიც მეორე მხარის გარეშე არაჭეშმარიტებად იქცევა. მ. ჰაიდეგერთანდა ს. კირკეგორთან ადამიანის აღმავლობის დასასრული, ე. ი. თვითყოფიერება, ნამდვილი თვითი თავისებურად დგას მიმართებაში „მასასთან“ და გვევლინება ადამიანის ნამდვილი არსების რეალიზაციის პრეტენზიით. მ. ბუბერის თვალსაზრისით კი თავის თავში ჩატრიალებული, ჩაკეტილი თვითი უძლურია სხვა ადამიანებთან ჭეშმარიტი მიმართებისა.

მესამე ცხოვრებისეული მიმართება ე. ი. ადამიანის მიმართება აბსოლუტთან, რომელსაც იდუმალებასაც უწოდებენ, ს. კირკეგორთან ჭეშმარიტი და უმაღლესია. ადამიანის სულიერი ექსისტენციალური ქმნადობა მიმდინარეობს იმისათვის, რომ იგი ადამიანის ღმერთთან, ტრანსცენდენტთან მიმართებაში ჩად-

გომით დამთავრდეს. ამ უკანასკნელის არარსებობა, უკმარი-
სობა იწვევს ინდივიდის ცხოვრებაში სასოწარკვეთილებასა და
შობს წუხილსა და გაუცხოებას, შინაგან სიცარიელეს და სული-
ერ მოუსვენრობას. ადამიანი იქცევა ადამიანად ს. კირკეგორის
მიხედვით, სწორედ აბსოლუტთან ექსისტენციალურ მიმართე-
ბაში ჩადგომით. ეს არის მისი სულიერი ცხოვრების ძირფესვი-
ანი გადატრიალება, მისი ცხოვრებისეული მოქცევა. ამიტომაც
ს. კირკეგორთან ეს მიმართება უნიკალური და უმაღლესად ღი-
რებულია. მ. ჰაიდეგერთან კი ეს მიმართება არ არსებობს, მ.
ბუბერის აზრით.

მეოთხე მიმართება ე. ი. ადამიანის თავის თვითთან მიმართე-
ბა განსხვავებულია წინა სამისაგან. ამ მიმართებას აკლია რეალ-
ური ორმაგობა. მას არ შეუძლია სინამდვილეში თავის დასრულე-
ბას და განათებას მიაღწიოს, როგორც ეს შეიძლება მოხდეს
მიმართებათა წინა სამი სახის დროს: პირველი მიმართება ამას
აღწევს ხელოვნებაში, მეორე სიყვარულში, მესამე რელიგიურ
გამოვლინებებში. ეს მიმართება ს. კირკეგორთან თავის ნამდვილ
საზრისს იძენს ღმერთთან მიმართებაში, ხოლო მ. ჰაიდეგერთან
იგი წარმოსდგება როგორც ერთადერთი არსებითი რამ: ადამი-
ანს შეუძლია მიაღწიოს თავის ნამდვილ აქყოფიერებას, თავის
ნამდვილ თვითყოფიერებას, თავის საკუთარ თვითობას მხოლოდ
იმ გზით, რომ იგი არსებითი მიმართებაა თავის თავთან, თავ-
ის ყოფიერებასთან, მაგრამ მ. ბუბერის აზრით, ამგვარი თვითი,
თვითყოფიერება არ არის სინამდვილეში ადამიანის არსების გახ-
სნა, გაგება და ამასთან ამგვარ თვითყოფიერების თვალსაზრისი
დახურულ სისტემად იქცევა. მ. ბუბერის აზრით, ფილოსოფიურ-
ანთროპოლოგიური მთავარი კითხვა – თუ ვინ არის ადამიანი?
– არ გაირკვევა იმ გზით, რომ გარკვეულ იქნას აქყოფიერება
ანდა თვითყოფიერება როგორც ასეთი. ამ უკანასკნელთა განხ-
ილვის დროს ვიღებთ მხოლოდ აღწერილობასა და ცნებებს იმ
სულიერი არსებისას, რომელსაც თუმცა თავის სხეულებრივ-
ცხოვრებისეული ძირეული განცდები ახასიათებს, მაგ., სამყარო-
ში, ცოდვის, ბრალის განცდა, ზრუნვა და სხვა, მაგრამ მაინც

არანამდვილი, არასხეულებრივი, ყოველგვარი ხორციელისაგან განსხვავებული სახე აქვს. მ. ჰაიდეგერის ექსისტენტი როგორც თვითყოფიერება არ არის ნამდვილი, რეალური ადამიანი, ჩვენ კი რეალურად არსებული ადამიანის შესახებ ვკითხულობთ. ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიურ ძიებას აინტერესებს სინამდვილეში არსებული, რეალურად მცხოვრები ადამიანი, საყვედურობს მ. ბუბერი „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ ავტორს.

ს. კირკეგორმა და მ. ჰაიდეგერმა ადამიანის ნამდვილი თვითთს, თვითყოფიერების ძიებით და წამოყენებით, სამყაროსა და ადამიანთა ერთობაზე ამაღლება განიზრახეს. თუ პირველმა ამქვეყნიურობისადმი ზურგშექცევით აბსოლუტისკენ პერსპექტივა დასახა, მეორემ მოახდინა პირველის რელიგიური მსოფლმხედველობის სეკულარიზაცია და ადამიანი უპერსპექტივოდ დასტოვა. მ. ჰაიდეგერმა მიიყვანა ადამიანი იმ უფსკრულთან, საიდანაც არარა იწყება, აღნიშნავს მ. ბუბერი.

რა დასკვნებამდე მიდის მ. ბუბერი მ. ჰაიდეგერის „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ ანალიზისა და შეფასების დროს, თუ მხედველობაში გვაქვს ადამიანის არსების ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური კვლევა-ძიება? საბოლოო, საერთო დასკვნა ასეთი სახისაა: მ. ჰაიდეგერმა ვერ მოგვცა ჭეშმარიტი პასუხი იმის შესახებ თუ რა არის ადამიანის არსება. ადამიანის, ინდივიდის შინაგანი სამყარო, მასში მყოფი იდუმალება მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიაში გაუმჟღავნებელი დარჩა. ტრადიციულმა ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიურმა ძიებამ, რომელმაც საუკუნეების განმავლობაში საინტერესო გზა გაიარა კანტზე, ს. კირკეგორზე და ედ. ჰუსერლზე გავლით მიაღწია თავის მნიშვნელოვან სტადიას, სიმწიფეს თანამედროვე ვითარებაში ფენომენოლოგიური ანთროპოლოგიის სახით (მ. ჰაიდეგერი, მ. შელერი), მაგრამ იგი მხოლოდ ინდივიდუალურ ანთროპოლოგიის ფორმით დაკმაყოფილდა და ვერ მიაღწია თავის ნამდვილ სახეს, ნამდვილ მიზანს. მართალია, მ. ჰაიდეგერმა განიცადა ედ. ჰუსერლის ტრანსცენდენტალურ ფენომენოლოგიაში გამოთქმული საფუძვლიანი დებულებების დიდი გავლენა, გამოიყენა ფენომენოლოგიური მეთო-

დი და ააგო საინტერესო ექსისტენციალისტური, ინდივიდუალისტური ანთროპოლოგია, მაგრამ ეს ყველაფერი ილუზორული, არარეალური აღმოჩნდა და მას საერთო ცოტა აქვს ნამდვილ, რეალურ ადამიანთან. თავისთავში ჩაკეტილ, ექსისტენციალურად ამალლებულ, განვითარებულ „თვითყოფიერებას, ნამდვილ თვითობას“ აღარ ძალუძს სისხლსავსე ცხოვრებისეული კავშირი დაამყაროს გარე სამყაროსა და ადამიანთა საზოგადოებასთან. მ. ჰაიდეგერის იზოლირებული ექსისტენტი როგორც თვითყოფიერება არ ატარებს ადამიანის ნამდვილ არსებას.

თავის დიალოგური ფილოსოფიიდან გამომდინარე მ. ბუბერი ფიქრობს, რომ ინდივიდუალური ანთროპოლოგია, რომელიც ერთეულ ადამიანს იხდის კონცენტრირებულ ყურადღების საგნად და მასში ეძებს ადამიანის იდუმალ არსებას, არ შეიძლება საბოლოოდ ყალბი არ აღმოჩნდეს. ჩვენ ვერასგზით ვერ მივალთ ადამიანის ჭეშმარიტი არსების შემეცნებამდე თუ ამ არსებას ვეძებთ პიროვნების თავის თვითთან მიმართებაში. მხოლოდ თავის თვითთან ანდა თავის განცდებთან, ვნებებთან, მიმართების შესწავლა ვერ გვაძლევს ადამიანის არსების სრულ და სწორ შემეცნებას. ამგვარი ძიებით არ შეიძლება გაიცეს პასუხი კანტის მეოთხე კითხვაზე. ინდივიდუალური ანთროპოლოგია არ იცნობს ადამიანის ნამდვილ არსებას.

ადამიანის არსებას ვერ წვდება არა მატო ინდივიდუალისტური ანთროპოლოგია, რომელიც იზოლირებულ ერთეულ ადამიანში ეძებს ადამიანურ არსებას, არამედ „კოლექტივიზმზე“ ორიენტირებული ანთროპოლოგიაც. ის კვლევს, რომელიც ადამიანის არსებას საზოგადოებრიობაში, საზოგადოებრივ ურთიერთობაში ხედავს აგრეთვე ვერ აღწევს თავის მიზანს. თუ ინდივიდუალიზმი მხოლოდ პიროვნების თავის თავთან მიმართებით ზღუდავს ადამიანის არსებას. იგი ხედავს მხოლოდ „საზოგადოებას“. თუ პირველი აყალიბებს, ამახინჯებს ამ არსებას, მეორესთვის იგი დაფარულია. თანამედროვე ინდივიდუალიზმი და კოლექტივიზმი არ იცნობს ადამიანის ნამდვილ არსებას, თუმცა ორივეს წარმოშობას თავისი საფუძველი აქვს. თანამედროვე ინდივიდუალობა

არის პირველი რეაქცია თანამედროვე ადამიანის „უსახლკარო-ბაზე“, სასონარკვეთილ მარტოობაზე, თანამედროვე კოლექტივიზმი კი ასეთივე მეორე რეაქციაა.

თანამედროვე ინდივიდუალიზმს მოჩვენებითი, იმაჟინალური საფუძვლები აქვს. იგი ილუზორულია არსებითად როგორც თანამედროვე „კოლექტივიზმი“. ამ ორი რაიმედან ცხოვრების წესად რომელიმეს არჩევა არის ცხოვრებისეული სიყალბე, ისე როგორც აზრობრივი სიყალბეა ინდივიდუალური ანთროპოლოგიას და კოლექტიურ სოციოლოგიას შორის არჩევანის გაკეთება.

მ. ბუბერის აზრით, ადამიანური ექსისტენტის ფუნდამენტური ფაქტი, ამოსავალი მდგომარეობა არ არის არც ერთეული როგორც ასეთი და არც ერთობა (Gesamtheit) როგორც ასეთი. ისინი მხოლოდ აბსტრაქციებია თუ ცალკე, თავის თავად ავილებთ. ისინი ადამიანის ცხოვრებისეულ მიმართებაში უნდა განვიხილოთ. ერთეული არის ექსისტენტის ფაქტი, რამდენადაც ექსისტენტი სხვა ცალკეულთან ცხოვრებისეულ მიმართებაში შედის. ადამიანური ექსისტენტის ფუნდამენტური ფაქტია „ადამიანი ადამიანთან ერთად“ („Der Mensch mit dem Menschen“). ის, რაც ადამიანურ სამყაროს საკუთრივ გვიხასიათებს, არის ის, რაც ადამიანის არსებას და ადამიანის არსებას შორის გვეძლევა და რის მსგავსიც არსად სხვაგან ბუნებაში არ გვხვდება.

საქმე ეხება სწორედ ადამიანის ადამიანთან ყოფას, მას რაც მათ შორისაა. ეს „შორის“ („Zwischen“) არის მთავარი. მ. ბუბერი იმ სფეროს, რაც ადამიანის ექსისტენტს როგორც ადამიანს შესაძლებელს ხდის, უწოდებს „შორის“-ს. ეს „შორის“ ცნებითად მოუხელთებელია. იგი არის თავდაპირველი, უძველესი კატეგორია (Uzkatégorie) ადამიანური სინამდვილისა, რომელსაც მრავალნაირი ტრადიციები გააჩნია. თუ გავიხსენებთ მ. ბუბერის დიალოგური ფილოსოფიის ძირითად პრინციპებს, რომელიც მას თავის მთავარ შრომაში – „მე და შენ“ – აქვს გადმოცემული, ძნელი მისახვედრი არ უნდა იყოს, რომ ამ მსჯელობაში იგი ეყრდნობა ორი ძირითადი ადამიანური სიტყვიდან – „მე და შენ“ და „მე და ის“ – უმთავრეს, ფუნდამენტურს – „მე და შენს“, რო-

მელიც ადამიანური ცხოვრების თუმცა ცნებითად მოუაზრებელი, მაგრამ ექსისტენციალურად განმსაზღვრელი ძირია. „შორის“ ფენომენი სწორედ მასზე მიგვითითებს. იგი მ. ბუბერის აზრით, რაიმე დამხმარე კონსტრუქცია კი არ არის, არამედ ნამდვილი ადგილი და მფლობელი ადამიანთშორისი ურთიერთობის, პროცესების. იგი ყოველთვის სიტუაციის შესაბამისად ახლად აკონსტიტუირებს ადამიანთა მიმართებას და როგორც თავის თავად გამოუკვეთავი, საზღვრებში ვერხილული, ცნებითად მოუაზრებელია. იგი არის სპონტანურობა, უშუალობა ადამიანთა მიმართებაში. იგი არც მეცნიერულ-ლოგიკურ ცნებებში გამოითქმება და ვერც ფსიქოლოგიურ აღწერას ემორჩილება. იგი ამგვარ ცნებებში მოუხელთებელი ონტური რამაა, მაგრამ ამასთან მხოლოდ დიალოგურ სიტუაციებში ონტოლოგიურად არის საკმარისად განსაცდელი. ე. ი. იგი მისანდომია არა ცალკე პერსონალური ექსისტენტიის ონტურობიდან, ანდა ორი პერსონალური ექსისტენტიდან, არამედ მისგან, რაც ორივეს ტრანსცენდირებით, მათ შორის არის. აქ ამ დიალოგში საქმე არ ეხება არც ინდივიდუალურს და არც სოციალურს, არამედ მესამეს. სუბიექტურობისა და ობიექტურობის მიღმა, რაშიც მე და შენი ერთმანეთს ხვდებიან, არის ამ „შორის“-ის სამეფო. ეს ის ნამდვილი მესამეა, რაც ნამდვილ ერთეულს, პიროვნებას და ერთობას გაგვაგებინებს.

ადამიანის არსება შეიძლება შევიმეცნოთ მხოლოდ ადამიანის ადამიანთან ცხოვრებისეულ მიმართებაში. ადამიანური არსება წარმოიშობა და არსებობს მხოლოდ ამ მიმართებაში. „მე“ ჩნდება მხოლოდ „შენთან“ მიმართებაში. ბავშვი ვიდრე იტყვის „მეს“, ამბობს „შენს“, წერს მ. ბუბერი და ამ ფაქტს მიიჩნევს თავისი ძირითადი პრინციპის ონტურ დადასტურებად.

მ. ბუბერის საბოლოო დასკვნა ასეთია: კითხვა ადამიანის არსების რაობის შესახებ არ შეიძლება გადაწყდეს აქყოფიერების ანდა ადამიანის ყოფიერების ამაღლებული სახის-თვითყოფიერების განხილვით. ამ გზით ვიღებთ ნამდვილ ცხოვრებიდან მოწყვეტილ იზოლირებული ადამიანის მოჩვენებით, ილუზორულ სურათს. ადამიანის არსების შესახებ ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური

კითხვაზე პასუხი შეიძლება გაიცეს მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ჩვენ განხილვის არეში მოვაქცევთ ადამიანური პიროვნებების არსებით ურთიერთკავშირს, არსებით ერთიანმიმართებას მთელ ყოფიერებასთან და ამ მთელი ყოფიერებით. თვითობა, თვითყოფიერების ნამდვილობა ჭეშმარიტად განიცდება არა თვითის თავის თავთან ტრიალში, თვითმიმართებაში, ექსისტენტის საკუთარ ყოფიერებასთან მიმართებაში, როგორც მ. ჰაიდეგერის ფუნდამენტურ ონტოლოგიაში გვაქვს მოცემული, არამედ რეალური ადამიანის მთლიან არსებით მიმართებაში, გარემომცველ „სხვაგვარობის“ („Anderheit“) მთლიანობასთან მიმართებაში. ადამიანის არსება „ნაპერნკალივით“ გამოენთება ადამიანის მთელ ყოფიერებასთან, – სამყაროსთან, ადამიანებთან და აბსოლუტთან – არსებით მიმართებაში. იგი მეტად ჩანს არა განმარტოებულ „გადანყვეტილობაში“, თვითის თვითყოფიერებაში, არამედ სხვის თვითთან კავშირში, მთელ ყოფიერებასთან მიმართებაში, იქნება ეს პიროვნებათშორისო ყოფიერება, მიმართება „უსახელო მასის ქაოსთან“, თუ მიმართება ამაღლებულ „შენთან“ ე. ი. აბსოლუტთან. ადამიანის არსება გაიგება მხოლოდ ადამიანის ყოფიერებასთან არსებით მიმართებათა მთლიანობიდან, ფიქრობს მ. ბუბერი.

ამგვარად, ჭეშმარიტი ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ასაგებად საჭიროა ადამიანის სპეციფიკური ყოფიერება დავინახოთ თავის მთლიანობაში, კერძოდ, ყოფიერებასთან თავის არსებით მიმართებათა მთლიანობაში. მ. ბუბერის მცდელობა ახალი ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის დაფუძნებისა, როგორც ამას ვ. გრუნფელდი აღნიშნავს, იმაში მდგომარეობს, რომ ადამიანი დავინახოთ თავის სპეციფიკურ მთლიანობაში და ეს ადამიანური მთლიანობა არ დავიყვანოთ რაიმე მის კონკრეტულ გამოვლენაზე, ადამიანური ყოფის კონკრეტულ მიმართებაზე, მაგ. კოსმოლოგიურ (არისტოტელე), თეოლოგიურ (თომა აქვინელი), ლოგიკურ (ჰეგელი), სოციოლოგიურ (კ. მარქსი), ანთროპოლოგიურ (ფოიერბახი) განზომილებებზე, რითაც ადამიანის მთლიანობა რედუცირებულია, რომელიმე ცალკეულ მხარეზე, მიმართებაზე და რომელთა შემთხვევებში ნამდვილი ანთროპოლოგიური საკითხ-

ის დასმა „დადუმებულია“, გაყალბებულია. ანთროპოლოგიურ პრობლემათა დასმის ისტორიაში, „რედუქციის სული“ სწორედ ამაში მდგომარეობს. ამასთან ე. ბუბერის ეთანხმება მ. ჰაიდეგერის აზრს იმის შესახებ, რომ ჩვენ ცივილიზებულ ეპოქაში, როცა ცხოვრება ტექნიკურად მოხერხებულად არის მოწყობილი ადამიანის მიერ, წარსულთან შედარებით გაცილებით მეტი რამ ვიცით ადამიანის შესახებ, მაგრამ ამავე დროს ჩვენს ეპოქაში გაცილებით უფრო შორსა ვართ ადამიანის არსებითი ცოდნისაგან. მკაცრი ანთროპოლოგიური კითხვის წამოჭრისათვის აუცილებელი არაა მშვიდი, უზრუნველი, მოწესრიგებული, ცივილიზებული, მაგრამ გაუცხოვებული ცხოვრებისადმი მიდევნება, არამედ სიკვდილ-სიცოცხლის საზღვრებში მოქცეული ადამიანური ცხოვრების განცდა, როგორც „დანის პირზე“ ყოფისა (65, 33).

მ. ბუბერი წარსული ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური ძიებების ნაკლს სწორედ ადამიანის არსებითი მთლიანობის უგულვებელყოფაში და მის რაიმე მხარეზე რედუქცირებაში ხედავს. ამ ნაკლს ვერ გაექცა თანამედროვე, ფენომენოლოგიური ანთროპოლოგიაც. მ. ჰაიდეგერი, მ. შელერი და თვით კ. იასპერსიც, რომელთანაც ტრანსცენდენტისა და ადამიანის უშუალო, ნამდვილი მიმართება, მ. ბუბერის ტერმინებით „მე-შენ“ მიმართება, ანულირებულია და შენაცვლებულია, მართალია, ფაქიზი და ნაკლებად დამამძიმებელი საშუალებით, მაგრამ მაინც შუამავლის ფორმით – „შიფრით“, როგორც ი. ბლოხი აღნიშნავს მ. ბუბერის „მე-მარადიული შენის“ მიმართებაში უფრო მეტი სავსეობაა, ვიდრე კ. იასპერსის შიფრენაში. (59, 81).

მ. ჰაიდეგერზე მონოგრაფიული შრომის ავტორი ვალტერ ბიმელი მ. ჰაიდეგერის პიროვნებისა და მოღვაწეობის შესახებ საინტერესო განმარტებას იძლევა: იგი აღნიშნავს, რომ ჩვეულებრივ მონოგრაფიული შრომისაგან მოელიან ამა თუ იმ გამოჩენილი ადამიანის ცხოვრებიდან – იქნება ეს პოეტი, კომპოზიტორი, მხატვარი, მოქანდაკე თუ ფილოსოფოსი, ეს ამ შემთხვევაში სულერთია – რაიმე განსაკუთრებული მოვლენების, ამბების, ფაქტების წინნამოწევას. თანაც მიზნად ისახავენ ამგვარი ფაქტების ჩვენებით იპოვნონ სათანადო გასაღები ამა თუ იმ პიროვნების მთელი შემოქმედების გაგებისათვის, ინტერპრეტაციისათვის. ხშირად შემოქმედის ცხოვრების ანალიზის გზით ცდილობენ მისი შემოქმედების გაგებას, რამდენადაც მათ შორის უშუალო კავშირს ხედავენ. მაგრამ აღნიშნავს ვ. ბიმელი, მ. ჰაიდგერის ფილოსოფიური შემოქმედების გაგებისა და ანალიზისათვის ამგვარი მეთოდი, ამგვარი გზა არ გამოგვადგება. საქმე ისაა, რომ მ. ჰაიდგერის შემთხვევაში ჩვენ საქმე არა გვაქვს მის ცალკე ცხოვრებასთან, რომელიც მის შემოქმედებას აგვიხსნიდა, გამოგვაცდევინებდა, არამედ თვითონ მისი შემოქმედება არის მისი ცხოვრება. მისი ცხოვრების გაგებისათვის მისადგომების პოვნა ნიშნავს ამავე დროს მივყვეთ მისი შემოქმედების გზას, ვიპოვოთ მისი შემოქმედების წამყვანი ძაფი, იდეა, რომელიც მის შემოქმედებაშია ჩაქსოვილი, იდეა, რომელიც ვითარდებოდა, იშლებოდა და მუდამ დინებაში იყო. მ. ჰაიდგერის შემოქმედების გზა არის მისი ცხოვრების გზა. ეს ერთი და იგივეა, ისინი განუყოფლები არიან. 1922 წ. ტოდნაუბერგში აგებული საკურორტო სახლიც მისი შემოქმედების სამსახურში იდგა, წერს ვ. ბიმელი, რადგან იქ მოახდინა შემოქმედებითი ძალების კონცენტრაცია და შექმნა თხზულება (იგულისხმება „ყოფიერება და დრო“), რომლის „გამოსხივება“ მთელი დედამიწის ბურთობს წვდება.

მ. ჰაიდგერის ცხოვრების მთელი გზა მისი წამყვანი, ძირითადი, სახელმძღვანელო იდეით იყო განსაზღვრული, იქნება ეს ფრანც ბრენტანის შრომის „არისტოტელესთან ყოფიერთა

მრავალგვარი მნიშვნელობის შესახებ" დამუშავება, ჰუსერლის „ლოგიკურ გამოკვლევებთან“ დაპირისპირება, „ყოფიერება და დრო“ თუ „აზროვნების საგნისთვის“ (1969). საინტერესოა აღინიშნოს, რომ მ. ჰაიდეგერის ცხოვრების გზის ისეთი არასახარბილო მომენტი, როგორიც იყო 1933 წ. ფაშისტური დიქტატურის დროს ქ. ფრაიბურგის უნივერსიტეტის რექტორად მისი არჩევა, ვ. ბიმელს გაგებული აქვს როგორც აგრეთვე მისი შემოქმედების გზასთან უშუალოდ დაკავშირებული პოლიტიკური „შეცდომა“, რაც მეტად მოკლე ხანს გაგრძელდა. მ. ჰაიდეგერმა 1934 წ. დაანება თავი რექტორობას. ეს ფაქტი მ. ჰაიდეგერის მიერ დაშვებული პოლიტიკური შეცდომაა, რომელიც თუმცა მის შემოქმედებით გზას უკავშირდება, მაგრამ როგორც შეცდომა მისი აზროვნების ძირითადი იდეიდან, პრინციპებიდან არ გამომდინარეობს. ეს შეცდომა რომ მისი აზროვნების ორგანული შედეგი ყოფილიყო და არა შეცდომა, წერს ვ. ბიმელი, მაშინ მისი აზროვნება ამით უნდა დამთავრებულიყო. სინამდვილეში კი პირიქით მოხდა, 1934 წ. შემდეგ მ. ჰაიდეგერის აზროვნებამ ჰპოვა თავისი ნამდვილი გაშლა და განვითარება. უმაღლეს სასწავლებელში სალექციო მოღვაწეობა იყო მისთვის მისი აზროვნების განვითარების და გაშლის შესაძლებლობა, ამ აზროვნების რეალიზაცია.

ვ. ბიმელის აზრით, „ფილოსოფიური ლანდშაფტი მ. ჰაიდგერის მოღვაწეობის შემდეგ მთლიანად შეიცვალა“ (60, 8).

მ. ჰაიდეგერის აზროვნება და ამ აზროვნების გზის მომენტები ერთმანეთთან ორგანულ კავშირშია. მისი აზროვნების გზის მომენტები, მონაკვეთები არიან მისი აზროვნების სხვადასხვა ფრაგმენტები. ისინი აჩენენ მისი აზროვნების ძიების სხვადასხვა მხარეებს, მომენტებს. ეს ძიება, ეს მაძიებელი აზროვნება დღესაც არ არის დამთავრებული სახით მოცემული, როდესაც უკვე თუმცა თვალწინ გვაქვს მისი მდიდარი მრავალფეროვანი შემოქმედების გზა და მის შესახებ ამოუწურავი ლიტერატურაც არსებობს, წერს ვ. ბიმელი.

ვ. ბიმელი სამართლიანად და საგულისხმოდ აღნიშნავს, რომ მ. ჰაიდეგერის შემოქმედების გადმოცემა, ინტერპრეტაცია უძნელეს საქმეს შეადგენს და რომ მკითხველს არ უნდა ჰქონდეს იმედი, თითქოს გადმოცემა მისი აზროვნების რომელიმე მხარეს,

მისი აზროვნების სიღრმეს ამოწურავს. პარადოქსალურია, რომ მაგალითები, რომლებიც მისი აზროვნების დახასიათებისთვის განიხილება, უნდა გაგებულ იქნან როგორც იმის მაგალითები, რაც თვითონ უმაგალითოა. მ. ჰაიდეგერის შემოქმედება ამ მაგალითებზე არ დაიყვანება, არ რედუცირდება.

მ. ჰაიდეგერის აზროვნება მუდამ ერთი და იგივე წრეში ტრიალებს, მაგრამ იგი არ კმაყოფილდება, არ მშვიდდება, იგი კვალდაკვალ ანახლებს მოქმედებას. იგი დინებაშია. როცა ჩვენ გვეგონება რომ ვიპოვეთ საყრდენი და მივალწიეთ ჩვენს მიზანს. სწორედ მაშინ კვლავ წარმოიშობა ახალი ძალით ახალი კითხვები, რათა იგივე საყრდენი ახალი ძალით იქნას შერყეული, რათა მიზანი და ბოლო, ამ საყრდენის სახით მოცემული, კვლავ გახდეს ახლის ძიების, ახალი კითხვების გამოსავალი წერტილი. ამის ნათელსაყოთად შეიძლება გავავლოთ პარალელი რ. დეკარტის შემოქმედებასთან; თუ დეკარტი ცდილობდა მოეძებნა ურყევი საყრდენი ფილოსოფოსობისა, ამის საწინააღმდეგოდ მ. ჰაიდეგერი სწორედ იმას ცდილობს, რომ ეს საყრდენი, ამგვარი ფილოსოფოსობა საექჭო გახადოს. თუ ჰეგელისათვის დიალექტიკის დახმარებით, აზროვნების ავსება და უკუსვლა არის აბსოლუტის თავისთავთან დაბრუნება, მ. ჰაიდეგერისათვის აზროვნება ავსებას და დასრულებას ვერაფრით ვერ აღწევს. (60, 9).

ყოველივე ზემოთქმულის გამო არ შეიძლება არ დავეთანხმოთ ვ. ბიმელს იმ აზრში, რომ მ. ჰაიდეგერის მოძღვრების შესახებ აზროვნება უკეთეს შემთხვევაში შეიძლება წარმოსდგეს როგორც ამ მოძღვრების იდეებისადმი მიყოლის, მიდევნების, მათთან ერთად ძიებაში ყოფნის ცდა და არა მისი ინტერპრეტაცია, რაიმე საბოლოოდ დადგენილი ურყევი განმარტება. მ. ჰაიდეგერის რომელიმე თხზულების ანდა რომელიმე სახელმძღვანელო პრინციპის ანალიზის დროს პირველ რიგში მნიშვნელოვანია იმის ჩვენება თუ როგორ ზემოქმედებას ახდენდა იგი მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიური შემოქმედების ძიების გზაზე, თუ რამდენად უწყობდა იგი ხელს მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიური აზროვნების წინსვლას, „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ პრინციპების რეალიზაციას.

მ. ჰაიდეგერი თავის ფილოსოფიურ მოღვაწეობას, თავის

ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიური მრავალწლიანი ანალიზის შედეგებს რაიმე დასრულებული სახით მოცემული, დოგმატურ-რაციონალისტური დებულებების, პრინციპების ერთობლიობად კი არ თვლიდა, არამედ „გზაში ყოფნად, ძიებად“, პროცესად, რომელსაც ჭეშმარიტი ფილოსოფოსი უნდა მისდევდეს, ამ მხრივ იგი ეთანხმება პლატონის პოზიციას, ვისთვისაც ჭეშმარიტი ფილოსოფია „გზაში ყოფნა“, გამოღვიძება, „ჩრდილთა ქვეყნის გამოქვაბულიდან“ თავის დახსნა იყო“. მ. ჰაიდეგერის „ფუნდამენტური ონტოლოგია“ შთაგონებულია ადამიანის არსების იდუმალი, უძველესი და მარად ახალი სახით წარმომდგარი ჩაუმქრალი პრობლემებით. როგორც ზევით უკვე მრავალგზის აღვნიშნეთ, მისთვის ნამდვილი ონტოლოგია (მეტაფიზიკა) ადამიანურ ყოფიერზე (Dasein) დაფუძნებული მეტაფიზიკაა. იგი როგორც გერმანული ექსისტენციალიზმის მეორე დიდი წარმომადგენელი კ. იასპერსი თვლიდა, რომ ადამიანური, ექსისტენციალური ცხოვრების სახით ჩვენ საქმე გვაქვს სპეციფიკურ, უდიდეს საიდუმლოსთან, რომელიც დადგენას, ახსნას და გაგებას მოითხოვს. მათთვის ამ განსაკუთრებული იდუმალების გაგება, გაუცხოებული ადამიანის ყოფიერების დაძლევა, სულიერი „გაღვიძება“, არის ადამიანის ამქვეყნიური ცხოვრების უდიდესი, დიადი მიზანი, უღრმესი საზრისი. კ. იასპერსი ხშირად აღნიშნავდა, რომ იგი ცხოვრებაში ეძებდა „გასაღებთა გასაღებს“, ე.ი. ისეთ გასაღებს, რომელიც ყველა საიდუმლოთა მომცველი გასაღებების დამტევ ოთახის კარებს გაგვიღებდა. მ. ჰაიდეგერის „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ მთავარი მიზნის – „ყოფიერების საზრისის“ გარკვევის ურყევი მოთხოვნილება არის სწორედ ადამიანური ცხოვრების „საიდუმლოს“ ამოხსნის სურვილის დადასტურება. როგორც ზევით იყო ნაჩვენები, მ. ჰაიდეგერის მოძღვრება შეიძლება გავიგოთ როგორც ექსისტენციალური ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური ძიებების საუკეთესო, სამაგალითო ნიმუში.

საერთოდ, გერმანული ექსისტენციალიზმი რეზონანსშია სოკრატული და აღმოსავლური ფილოსოფიის მთავარ სულისკვეთებასთან – ადამიანის თვითშემეცნების, თვითდადგენის და თვითსრულყოფის ტენდენციასთან, რაც აღმოსავლური მისტიკის ენაზე „მეორედ დაბადებად“ იწოდება.



რევაზ გორდეზიანი თამამად შეიძლება მივაკუთვნოთ იმ ადამიანთა რიცხვს, ვინც თავისი პირადი ცხოვრება შეგნებულად შესწირა ფილოსოფიის მსახურებას, „ფილოსოფოსობას“. მისი ღრმა რწმენით, თვითოეული ადამიანი, პიროვნება არის „ღვთის შვილი“, შეუნაცვლებელი უნიკალური ღირებულების მქონე არსება, რომელიც მასშივე მყოფი „ღვთაებრივი სხივის“ გამოლვიძებას, განამდვილებას ესწრაფის. ამიტომაცაა რომ გაუცხოე-

ბული უპიროვნო „მანი (Man)“ განამდვილებას, ნამდვილი „თვითის“ მიღწევას ლამობს. ამას ადასტურებს მრავალსაუკუნოვანი ფილოსოფიის ისტორიის მთელი პროცესი, როგორც დასავლეთში, ასევე აღმოსავლეთში. ამაზე მეტყველებს ფილოსოფიური აზროვნების ორ პრინციპულად განსხვავებულ სიბრტყეზე წარმართვა, რასაც ადგილი აქვს რაციონალისტურ (ეგზოთერულ) და არარაციონალისტურ (ეზოთერულ) სკოლებში. თუ ტრადიციული რაციონალისტური ძიებები ღმერთის, სამყაროს მთელის და ადამიანის არსების უმნიშვნელოვანესი ფილოსოფიური პრობლემების ანალიზს ლოგიკურ-მეცნიერული უნარებით (ცნებებით, კატეგორიებით) ცდილობენ სუბიექტ-ობიექტად გახლეჩილი (Spaltung) აზროვნების სფეროში, ამის საპირისპიროდ ეზოთერული აზროვნება ამ გახლეჩვის გადალახვას, გამთლიანებას მოითხოვს რაციონალური გზების „ინტუიტიური გზებითა და მეთოდებით შევსების მეშვეობით.

რ. გორდეზიანის აზრით, ამას ემსახურება ევროპული ფილოსოფიურ-თეოლოგიური აზროვნების მრავალი დიდი წარმომადგენლების (პითაგორა, ემპედოკლე, პლატონი, ნეოპლატონიზმი, მ. ეკჰარტი, ნ. კუზელი, ი. ბოემე, ბ. პასკალი, მ. მონტენი, გერმანელი ექსისტენციალისტები – მ. ჰაიდეგერი, კ. იასპერსი, მ. ბუბერი და სხვები) ნააზრევი და აგრეთვე აღმოსავლური აზროვნებაც (იოგა, ძენ-ბუდიზმი, დაოიზმი, კლასიკური ბუდიზმი და სხვა).

დასავლური და აღმოსავლური აზროვნების ორგანული ურთიერთკავშირიც ადამიანის არსების იდუმალი პრობლემის დომინანტობის სულისკვეთებით შეიძლება აიხსნას.

* * *

რ. გორდეზიანმა დაამთავრა თბილისის მე-19 (ამჟამად გ. რჩეულიშვილის სახ. 30-ე სკოლა) წარჩინებით (ოქროს მედალზე). 1955-60 წ-ში სწავლობდა თსუ ფილოსოფიის სპეც.-ით. 1963-66-ში იყო ფილოსოფიის ისტორიის კათედრის ასპირანტი აკად. კ. ბაქრაძის ხელმძღვანელობით. კ. ბაქრაძის ხელმძღვანელობით იქვე დაიცვა საკანდიდატო დისერტაცია (1969 წ.) თემაზე – „არსებობის“ (Dasein) პრობლემა მ. ჰაიდეგერის „ფუნდამენტურ ონტოლოგიაში“. 1966 წ. – 1970 წ. იყო კათედრის მასწავლებელი, შემდეგ (1970-2006) დოცენტი, ხოლო 2006 წლიდან, როცა გაერთიანდა ფაკულტეტები, დღემდე არის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკ-ის ასოცირებული პროფესორი, ფილოსოფიის მიმართულებით. აქვს 60-ზე მეტი სამეცნიერო ნაშრომი, მათ შორის მონოგრაფიები და სახელმძღვანელოები ფილოსოფიის ისტორიის სფეროში (გ. თევზაძის, მ. ჭელიძის და სხვათა თანაავტორობით).

ბოლო წლებში ნაკითხული აქვს მრავალი დასახელების სალექციო კურსი (ათზე მეტი), რომელთა შორის ზოგი მის მიერვე არის შემუშავებული (მაგ. აღმოსავლური ფილოსოფიური მოძღვრებები). ამჟამად თსუ-ში ეწევა ნაყოფიერ პედაგოგიურ და სამეცნიერო მუშაობას. არის ხელმძღვანელი ბაკალავრების, მაგისტრების და დოქტორანტების. მისი ხელმძღვანელობით დაცული იქნა არაერთი დისერტაცია ფილოსოფიის ისტორიის აქტუალურ პრობლემებზე; მათ შორის პირველი აღმოსავლურ ფილოსოფიაში სადოქტორო დისერტაცია. რ. გორდეზიანს მოსწავლე ახალგაზრდობასთან და კოლეგებთან გულისხმიერი დამოკიდებულება აქვს.

„რაციონალიზმისა და ირაციონალიზმის ტრადიციული ცნებები არ შეიძლება მივუყენოთ მ. ჰაიდეგერისა და კ. იასპერსის თვალსაზრისს. რაციონალიზმი „ბრმაა“ იმის მიმართ, რის მიმართაც ირაციონალიზმი „ელამია“, ფიქრობს ჰაიდეგერი. ეს ნიშნავს იმას, რომ ირაციონალიზმი „ნაწილობრივ“ ხედავს ეგზისტენციის ბუნებას, მაშინ როცა რაციონალიზმი მხოლოდ თავის თავზე დაყრდნობით, მხოლოდ რაციონალურ შუქში მოქცევით, საერთოდ მხედველობიდან ჰკარგავს ადამიანის არსებას – ეგზისტენცს“.

„ადამიანისათვის უდიდესი გამოცანაა თვითონ ადამიანი. თვითონ ინდივიდი, პიროვნება არის „საიდუმლოთა საიდუმლო“. თითოეული ადამიანი არის ერთადერთი უმაღლესი, უნიკალური ღირებულება. ვერავინ ვერ შეცვლის სხვა ადამიანს. თითოეული პიროვნება შეუნაცვლებელი, უნიკალური ღირებულებაა. ეს იმ მარტივი, უბრალო მიზეზის გამო რომ თითოეულ ადამიანში დაბადებით არის „ღვთაებრივი სხივი,“ რომელიც გაცნობიერებას და განამდვილებას ესწრაფვის. სწორედ ამაშია ჭეშმარიტი „ფილოსოფოსობის“ აზრი. ამაშია სწორედ ადამიანური ცხოვრების დიადი მიზანი. უმაღლესი ჭეშმარიტება ადამიანისათვის უახლოესი და უშორესია.

სწორედ ამას მოგვიწოდებენ ეგზისტენციალურ-ეზოთერული აზროვნების საუკეთესო პარადიგმები, როგორც ევროპულ, ასევე აღმოსავლურ აზროვნებაში.

სულიერი განათება ანუ „მეორედ დაბადება“ არის პიროვნების ამქვეყნიური ცხოვრების უმაღლესი მიზანი“.

რევაზ გორდუზიანი

1. კ. ბაქრაძე, ახალი ფილოსოფიის ისტორია, რწ. ფილოს. თხზ., ტ. IV, თბ., 1972.
2. კ. ბაქრაძე, ექსისტენციალიზმი, თბ., 1962.
3. მ. გოგიბერიძე, ფილოსოფიის ისტორია, თხზ., ტ. III, თბ., 1972.
4. ს. ნერეთელი, ანტიკური ფილოსოფია, თბ., 1973.
5. ს.დანელია, ანტიკური ფილოსოფიის ნარკვევები, თბ., 1983.
6. თ. ბუაჩიძე, ფილოსოფიური ანთროპოლოგია, თბ., 2003.
7. მ. ჭელიძე, რ. გორდეზიანი. ძველი აღმოსავლეთის ფილოსოფია (ინდოეთი, ჩინეთი), თბ., 2001.
8. თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფია, თბ., 1988.
9. რ. გორდეზიანი. ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური პრობლემები გერმანულ ექსისტენციალიზმსა და აღმოსავლეთში (ძენ-ბუდიზმი), თბ., 2009.
10. XX ს. ბურჟუაზიული ფილოსოფია, თბ., 1970.
11. გ. თევზაძე, XX ს. ფილოსოფიის ისტორია, თბ., 2002.
12. ე. კოდუა, ექსისტენციალიზმი ფილოსოფიის არსების შესახებ, თბ., 1984.
13. იმ. კანტი, ნმინდა გონების კრიტიკა, თბ., 1979.
14. იმ. კანტი, პროლეგომენები, თბ., 1936.
15. ე. კასირერი. რა არის ადამიანი?, თბ., 1983.
16. ე. პ. სარტრი. ექსისტენციალიზმი ჰუმანიზმი, თბ., 2006.
17. ბ. პასკალი. აზრები, თბ., 1981.
18. მ. ბუბერი, ხასიდური სწავლანი, თბ., 1994.
19. პლატონი. ფედონი, თბ., 1965.
20. პლატონი. ნადიმი, თბ., 1964.
21. შუა საუკ. ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემები, ტ. 1-2, თბ., 1981, 1984.
22. З. Какабадзе. Человек как философская проблема, Тб., 1970.
23. Т. Шварц. От Шопенгауера к Хайдеггеру. М., 1964.
24. Абеляр П. История моих бедствий. М., 1959.
25. Д. Т. Судзуки. Основы Дзен-Буддизма, Бишкек, 1993.
26. Бохенский И. Современная европейская философия. М., 1959.
27. М. Хайдеггер, К. Ясперс, Переписка, М., 2001.
28. Виндельбанд В. История Новой философии, М., 2001.
29. Козловский Ю. Современная буржуазная философия в Японии, М., 1977.
30. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, М., 1979.
31. Менде Г. Очерки о философии экзистенциализма, М., 1958.
32. Краткий очерк истории философии, М., 1967.
33. Уотс М., Путь Дзен. Кисв, 1993.
34. Современный экзистенциализм. М., 1966.
35. Рассел Б., История западной философии, М., 1959.

36. Редхакришнан С. История индийской философии, т. 1-2, М., 1956-9.
37. Секст Эмпирик. Соч. т. 1-2, М., 1976.
38. Фейербах Л. История философии, М., 1-3.
39. Вивекананда, Св. Лекции о Радже-Йоге, Сосница, 1906.
40. Штокль А. История средневековой философии, М., 1911.
41. Бубер М. Избран. произв. М., 1973.
42. Киркегор С. Наслаждение и Долг. СПб., 1994.
43. Heidegger M. Sein und Zeit. Halle. 2. Aufl. 1929.
44. Heidegger M. Wegmarken, Frankfurt a/M., 1967.
45. Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik. Frank. a/M, 1929.
46. Heidegger M. Unterwegs zur Sprache Pfullingen. Nerke. 1959.
47. Heidegger M. Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus. Bern. 1947.
48. Heidegger M. Was ist Metaphysik, Fr. a/M. 1930. 2.
49. Heidegger M. Einföhrung in d. Metaphysik. Tübingen, 1958.
50. Heidegger M. Vom Wesen des Grundes. Frankfurt a/M, 3, 1949.
51. Noack H. Die Philosophie Westeuropas. Darmstadt, 1967.
52. Storig H. Kleine Weltgeschichte der Philosophie, Köln, 1970.
53. Vorländer K. Geschichte der Philosophie, B. I-V, Rowolf, 1969.
54. Jaspers K. Philosophie, 1-3 Bn., Berlin, 1973. (1 Aufl. 1931-2).
55. Jaspers K. Die Großen Philosophen, München, 1957.
56. Ясперс К. Смысл и назначение истории, М., 1994.
57. Бубер М. Ich und Du. Stuttgart, 1995.
58. Бубер М. Das Problem des Menschen. Heidelberg, 5, Aufl. 1982.
59. Bloch J. Die Aporie des Du. Problem der Dialogik M. Bubers, Heidelberg, 1977.
60. Bimmel W. M. Heidegger, Romolth, Reinbeck bei Hamburg, 1973.
61. Saner H. K. Jaspers in der Diskussion. München, 1973.
62. P. Chr. Smith. Das Sein des du. Bubers Philosophie in Licht des Heidegger-schen Denken an Das Sein, Heidelberg, 1966.
63. W. Schneiders. K. Jaspers in der Kritik. Bonn. 1965.
64. Arno Anzenbecher, Die Philosophie Martin Bubers. Wien, 1965.
65. Grundfeld, W. Der Begegnungscharakter der Wirklichkeit in Philosophie und Pädagogik M. Bubers, Röttingen bei Düsseldorf, 1965.
66. Pöggeler, O. Der Denkweg Martin Heideggers, 1969.
67. Pfeiffer. Existenzphilosophie. Eine Einführung in Heidegger und Jaspers, Leipzig, 1933.
68. J. Fischl. Geschichte der Philosophie, z. Aufl., 1954.
69. Киркегор С. Несчастнейший, СПб., 1908.
70. A. Schaff, Marx oder Sartre? Europa Verlag..., 1964, gv. 11.
71. Heidegger M. Der Ursprung der Kunstwerks, Stuttgart, 1965.
72. Demske J. Sein, Mensch und Tod. Freiburg-München, 1963.
73. Hirschberger, J. Geschichte der Philosophie, 2, Aufl. 1955.
74. Furstenau P. Heidegger. Das Gefüge seines Denkens, Frankf. am M., 1958.

შესავალი.....	7
კარი 1. მ. ჰაიდეგერის „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ საერთო სურათი	18
კარი 2. მ. ჰაიდეგერის მოძღვრების თანამოაზრენი და უახლოესი ისტორიული ფესვები	28
§ 1. კარლ თეოდორ იასპერსი, ჟან პოლ სარტრი და სხვ.	28
§ 2. ფრიდრიხ ვილჰელმ ნიცშეს „სიცოცხლის ფილოსოფია“	32
§ 3. ედმუნდ ჰუსერლის ფენომენოლოგია	38
§ 4. მაქს შელერის „ფილოსოფიური ანთროპოლოგია“	48
§ 5. სორენ კირკეგორის ექსისტენციალიზმი.	54
კარი 3. ყოფიერების (Sein) პრობლემა და „არსებობა“ (Dasein) მ. ჰაიდეგერთან	78
კარი 4. „არსებობა“ როგორც „სამყარო-ში-ყოფნა“ და მისი არანამდვილი ყოფიერება	104
§ 1. სამყარო და „სამყარობა“ („Weltlichkeit“)	104
§ 2. საზოგადოებაში გათქვეფილი უპიროვნო „მანი“ („Man“)	121
§ 3. ადამიანის ღიაობის (Erschlossenheit) ფორმები	128
კარი 5. ადამიანის ყოფიერება როგორც „ზრუნვა“ („Sorge“)	152

კარი 6. ადამიანის ნამდვილი ყოფიერება	171
კარი 7. მ. შაიდეგერის ნააზრევის საერთო აღნაგობასთან დაკავშირებული სიძნელე	215
კარი 8. გერმანული ექსისტენციალიზმი და ძენ-ბუდიზმი	255
§ 1. დასავლური და აღმოსავლური აზროვნების არსებითი მსგავსება-განსხვავებები	255
§ 2. ექსისტენციალური „განათება“ და „სატორის“ ფენომენი ძენ-ბუდიზმში	285
კარი 9. მ. შაიდეგერის ექსისტენციალისტური ანთროპოლოგია და მარტინ ბუბერის „დიალოგიური ფილოსოფია“	327
ბოლოსიტყვაობის მაგიერ	353
ავტორის შესახებ	358
ლიტერატურა	361