ვალერიან რამიშვილი

XX საუკუნის ფილოსოფია

II ნაწილი

გამომცემლობა «მერიდიანი»
თბილისი 2016

წიგნი განკუთვნილია სტუდენტების, მაგისტრანტების, დოქტორანტებისა და ყველა მკითხველისათვის, ვინც დაინტერესებულია ფილოსოფიით.

რედაქტორი
რევაზ ბალანჩივაძე,
ფილოსოფიურ მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი

რეცენზენტები:
ამირან ბერძენიშვილი, *პროფესორი*
ირაკლი ბრაჭული, *პროფესორი*

© ვ. რამიშვილი
© გამომცემლობა „მერიდიანი“, 2016

ISBN 978-9941-25-272-3 (ორივე ნაწილის)
ISBN 978-9941-25-277-8 (მეორე ნაწილის)

შინაარსი

ევროპის კრიზისი და განმანათლებლობის დიალექტიკა 9

ევროპის ფენომენის კრიტიკა როგორ ესმის ევროპას საკუთარი თავი 9

თანამედროვე საზოგადოება, როგორც განმანათლებლობის შედეგი..... 9

განმანათლებლური ზნეობის დაფუძნება..... 11

განმანათლებლური კულტურა..... 14

რა მოხდა ევროპაში ადორნოს და ჰორკჰაიმერის დიაგნოზი..... 14

ადორნოს და ჰორკჰაიმერის მისია 15

ადორნოს დამოკიდებულება განმანათლებლობისადმი 15

რა არის განმანათლებლობა 16

განმანათლებლური აზროვნების გადაგვარების ფორმები: 19

რაში მდგომარეობს განმანათლებლობის დიალექტიკურობა 21

განმანათლებლური გონება და აზროვნების არსი – განჯადოება..... 22

განმანათლებლური გონება 24

განმანათლებლური აზროვნების წესის ნიშნები..... 26

რაში მდგომარეობს სამყაროში უცხოს, იდუმალების შენარჩუნების ნაკლი...32

რატომ ოდისევსი..... 34

სტრუქტურალიზი და პოსტსტრუქტურალიზმი 41

სტრუქტურა როგორც ონტოლოგიური კონცეპტი 41

სტრუქტურა, ტოპოსი და ადამიანი..... 45

სტრუქტურა და საზრისი პრობლემა..... 46

სტრუქტურის არსებობის წესი..... 48

სტრუქტურული ანალიზის მეთოდ 49

სტრუქტურული მოქმედება..... 50

სტრუქტურული მეთოდის ელემენტები..... 50

ენის ფენომენი სტრუქტურალიზმში..... 51

ენა როგორც ბაზისური რეალობა..... 53

ენისა და მეტყველების გამიჯვნა 54

სტრუქტურის და სუბიექტის მიმართება 55

ავტორის სიკვდილი..... 56

სტრუქტურული ანთროპოლოგია 56

პოსტსტრუქტურალიზმი 58
ტექსტის ანალიზი პოსტსტრუქტურალიზმი 60
შიზოანალიზი 61
პოსტმოდერნული სტრუქტურალიზმი 61
პოსტსტრუქტურალიზმი და მეტაფიზიკა 61
რიზომა 62
სტრუქტურული ფსიქოანალიზი. სურვილის დისკურსი: desidero ergo sum 64

ადამიანი და დისკურსი 69
თანამედროვეობის მთავარი პრობლემა 71
რეალობის განმსაზღვრელი ფაქტორები 73
ფუკო და სტრუქტურალიზმი 74
სუბიექტის უკუგდება 75
ენა უპირატესია ვიდრე სუბიექტი 76
დისკურსის ფენომენი 77
დისკურსის დონეები 80
დისკურსის ცვლილების წესი 81
დისკურსული პრაქტიკა 81
დისკურს-ანალიზი 82
დისკურს-ანალიზის ეტაპები 82
დისკურსის, ეპისტემეს ისტორიულობა 86
რა არის ცოდნა 86
რა არის ცოდნის არქეოლოგია 88
გენეალოგია 91
არქივი 91
ეპისტემე 92
ეპისტემეს ტიპები 94
ისტორიის ფენომენი 95
პოლიტიკური სისტემა და დისკურსი 96
ძალაუფლება და ცოდნა 98
ინტელექტუალის პასუხისმგებლობა 100
საკუთარი თავის წარმოება 101
ტრანსგრესია 102
ადამიანი და ჰუმანიზმი 103

ჰუმანიტარული მეცნიერების დაფუძნება **105**
თანამედროვე ეპისტემეს კონფიგურაცია და ჰუმანიტარული
მეცნიერების ადგილი მასში 108
ვინ არის ადამიანი 109
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა და ფილოსოფია 110
ჰუმანიტარული მეცნიერება და მათემატიკა 112
ჰუმანიტარული მეცნიერების თავისებურება 112
ადამიანის ემპირიული შესწავლის კონცეპტუალური მოდელები 114
წარმოდგენა და ჰუმანიტარული მეცნიერება 116
ჰუმანიტარული მეცნიერება და ისტორია 120
ჰუმანიტარული მეცნიერების მიმართება ფსიქოანალიზთან
და ეთნოლოგიასთან 123
არაცნობიერი და რადიკალური ფინალობა 124
ეთნოლოგიის და ფსიქოანალიზის მიმართება 129

მეტაფიზიკის კრიტიკიდან მეტაფიზიკის დეკონსტრუქციისკენ **134**
დერიდა და სტრუქტურალიზმი 136
რა არის დერიდას დეკონსტრუქცია 138
მეტაფიზიკის კრიტიკა როგორც დეკონსტრუქცია 141
მეტაფიზიკა როგორც ტექსტი 142
ლოგოცენტრიზმის უკუგდება 143
კონტექსტის დეკონსტრუქცია 144
აზროვნება როგორც დეკონსტრუქცია 144
გრამატოლოგია 147
გრამატოლოგიის ძირითადი იდეა 149
სიტყვა 150
ცნება 151
ნიშანი 153
წერილის ფენომენი და თანამედროვე ადამიანი 154
ნიშანის ონტოლოგია 157
დერიდას ონტოლოგია 157
ნაკვალევი 159
განსხვავება და განსხვავებულობა 161

შევსება და შევსებულობა 162
განსხვავებულობა თუ იდენტობა 163

ფილოსოფიური ჰერმენევტიკა 169
ჰერმენევტიკის ისტორია 170
ფ.შლეიერმახერის უნივერსალური ჰერმენევტიკის პროექტი 172
ტექსტის გაგებიდან ტექსტის ავტორისაკენ 175
ტექსტის გრამატიკული და ფსიქოლოგიური ინტერპრეტაცია 175
პირველ მკითხველთან გაიგივება 176
უკეთესი გაგების პრინციპი 176
კომპარატივისტული და დივინატორული ინტერპრეტაცია 177
მეთოდოლოგიური დისციპლინიდან ფილოსოფიურ
მიმდინარეობისაკენ (ვ.დილთაი) 178
სიცოცხლე როგორც ისტორია 179
სიცოცხლე როგორც ჰერმენევტიკის საგან 180
ფილოლოგიური ჰერმენევტიკიდან ფილოსოფიური ჰერმენევტიკისაკენ 180
ფილოსოფიური ჰერმენევტიკა გაგების ფენომენის გადამერისეული ანალიზი 183
გაგების განხორციელების პირობები დიალოგი 184
ზემოქმედების ისტორიულობის ცნობიერება 185
გაგება, ისტორია და ტრადიცია 185
ცრურწმენა და წინარესჯა 186
ჰერმენევტიკული დიალოგი 187
ენის ფენომენის მნიშვნელობას ჰერმენევტიკაში 188
ენის ჰერმენევტიკა 188
ტექსტის ფენომენი ფილოსოფიურ ჰერმენევტიკაში 190
ტექსტების ჰერმენევტიკულ კლასიფიკაცია 191
ტექსტი და კონტექსტი 192
მშვენიერება, განცდა, გაგება 194
გაგება, ახსნა, ინტერპრეტაცია 197
ჰაიდეგერის და გადამერის მიმართება 199
რიკიორი-ინტერპრეტაციათა კონფლიქტი 200

ფილოსოფიური ჰერმენევტიკა და ჰუმანიტარული მეცნიერებების დაფუძნება 202
ძირითადი ჰუმანისტური ცნებები 202
აზროვნება, შემეცნება და გაგება 207
გაგების უნარის ელემენტები 208
რა არის გაგების საგანი 208
განუმეორებლობა გონითი მეცნიერებების საგანი. მეთოდის პრობლემა 209
გონითი მეცნიერება და ჭეშმარიტების საკითხი 211
ჰერმენევტიკული გაგების შემეცნებითი სტატუსი 214
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა დაფუძნება (ჰ.გ.გადამერი) 215
თანამედროვე საზოგადოება და ჰერმენევტიკის მნიშვნელობა 216
ჰუმანიტარული მეცნიერების პასუხისმგებლობა 218
ფილოსოფიური ჰერმენევტიკა და ტექსტი 220
ტექსტი და მეტატექსტი 223
ტექსტის ეთოსი 224
კლასიკური ტექსტი 226
კლასიკის კანონიზაცია 229
ვინ განსაზღვრავს ტექსტის კლასიკურობას 230
ტექსტის ისტორიულობის ცნება 231

კომუნიკაციური რაციონალიზმი 233
დისკურსი, კომუნიკაცია, თავისუფლება 233
სოციალური წესრიგის სტრატეგიები 234
კომუნიკაციური მოქმედება და კომუნიკაციური რაციონალობა 238
რა არის კომუნიკაციური დისკურსი 240
სწორი კომუნიკაციის კრიტერიუმები 241
დისკურსის წესები 244
დისკურსის ეთიკა 245
ზნეობის კომუნიკაციური დაფუძნება 246
მორალურია კი თვითონ მორალი 250
ჰაბერმასის საზოგადოების თეორია 252
„დელიბერატიული დემოკრატიის“ ცნება 254
კონფლიქტი თუ კონსესუსი 259
შემეცნება და საზოგადოება 262

რაციონალობის ჰაბერმასისეული გაგება 263
სასიცოცხლო სამყარო და კომუნიკაცია 267
პოსტმოდერნული მდგომარეობის გენეალოგია 271
რა არის პოსტმოდერნი 271
პოსტმოდერნის ადამიანი -- გამოცდა თავისუფლებით 274
პოსტმოდერნული საზოგადოება 278
პოსტმოდერნული მდგომარეობის ნიშნები 279
პოსტმოდერნის გნოსეოლოგია 282
რეალობა როგორც ტექსტი და მისი ფრაგმენტულობა 284

ევროპის კრიზისი და განმანათლებლობის დიალექტიკა.

ევროპის ფენომენის კრიტიკა როგორ ესმის ევროპას საკუთარი თავი. ევროპა საკუთარ თავს წარმოიდგენს როგორც გონებაზე, ფილოსოფიურ გონებაზე დაფუძნებულ ცივილიზაციას, რომლის ყველაზე ცხადი და მასშტაბური გამოვლინება იყო განმანათლებლობა, რაც ადამიანის „განათლებაში", ახალი ადამიანის აღზრდა- ჩამოყალიბებაში მდგომარეობდა. ევროპა ამაყობს განმანათლებლობით, რომელმაც თანამედროვე ევროპა შექმნა თავისი წარმატებებით, რაც გამოიხატა მის უპირატესობებში ეკონომიკაში, პოლიტიკურ წესრიგში, დემოკრატიის და ადამიანის უფლებების დაცვაში, მეცნიერების, ხელოვნების, კულტურის განვითარებაში. მოკლედ, ევროპა გახდა კაცობრიობის ისტორიული განვითარების ეტალონი და მიზანი. სწორედ ამ დროს ევროპას კატასტროფა დაატყდა თავს: რევოლუციები, ორი მსოფლიო ომი, სიკვდილის ბანაკები, ჰოლოკოსტი, რაც ადამიანურობის, ცივილიზაციის სრული უკუგდება იყო. ევროპამ გამოავლინა თავისი ყოფიერების და აზროვნების ბნელი მხარე-ახალი ბარბაროსობა, რომელიც მას საბოლოოდ დაძლეული ეგონა. (ფროიდის შემდეგ ეს სათუო იყო). ავტორის მიზანია ცხადყოს: თუ რატომ იძირება კაცობრიობა ახალი სახის ბარბაროსობაში, ნაცვლად იმისა, რომ ჭეშმარიტად ადამიანურ მდგომარეობაში გადავიდეს."

ადორნოს და ჰორკჰაიმერის ინტერესის საგანია ევროპის ფენომენი, რომელიც კრიზისში იმყოფება. ევროპული ცივილიზაციის კრიტიკა მე-20 საუკუნის ევროპული აზროვნების საყოველთაო თემაა. მას მრავალი მოაზროვნე შეეხო: ე.ჰუსერლი, მ. ჰაიდეგერი, კ.იასპერსი,ორტეგა ი გასეტი, ო.შპენგლერი, კ.მანჰეიმი და სხვები. ისინი, ყველა კრიზისიდან გამოსავალს ეძებს. რენესანსის შემდეგ ევროპა უკვე ვეღარ ხედავს წარსულში მისაბაძ პარადიგმას და იძულებულია თვითონ მონახოს ევროპის განვითარების ახალი, ჯერ კიდევ უცნობი გზა. გამოირჩევა ორი მიმდინარეობა, ერთი, რომელიც ევროპული კრიზისის მიზეზს ხედვას გონების კრიზისში და მეორე, რომელიც ფიქრობს, რომ ევროპულმა ცივილიზაციამ ამოწურა საკუთარი თავი.

თანამედროვე საზოგადოება, როგორც განმანათლებლობის შედეგი. ახალი ბარბაროსობა თანამედროვე ევროპის პოლიტიკური, ეკონომიკური, სოციალური და სულიერი მდგომარეობის აუცილებელი შედეგი იყო. ადორნო თანამედროვე საზოგადოებას ასე ახასიათებს: „ისეთ სამყაროში, სადაც მხოლოდ პროტოკოლური წინადადებების ვერიფიკაცია ხდება და დიად მოაზროვნეთა მიღწევებს-დეგრადირებულ აზრებს, ერთგვარი ვადაგასული ლოზუნგების სახით ინახავენ/ ჭეშმარიტებისაგან ნეიტრალიზებულ კულტურულ ნაწარმოებად განმანათლებლობა უკვე არაფრით გამოირჩევა." პოზიტივიზმის ბატონობა, წარსული აზრების დეგრადაცია და ჭეშმარიტების ნეიტრალიზაცია განმანათლებლობის დეგრადაციის გამომხატველია.

განმანათლებლობა გარდაიქმნა პოზიტივიზმად, იმის მითოსად, რასაც აქვს ადგილი და საბოლოოდ კი ინტელექტის და სულიერების მტრობასთან გაიგივდა." პოზიტივიზმის, როგორც აზროვნების წესისათვის, დამახასიათებელია მოცემულობით, ფაქტობრიობით შემოსაზღვრა, რაც სინამდვილის გაღარიბებას იწვევს. „ბურჟუაზიული ცივილიზაციის თანამედროვე ნგრევაში უკვე მხოლოდ მეცნიერების საქმიანობა კი არა, არამედ თავად მეცნიერების საზრისი ეჭვსქვეშ დადგა." ადორნო პოზიტივიზმის, როგორც აზროვნების წესის წინააღმდეგია და წერს, რომ „ის არის ფილოსოფიის ის კრიტიკა, რომელსაც ფილოსოფიაზე უარის თქმა არ სურს."

ისინი ლაპარაკობენ „ხალხის მითოსურ სამეცნიერო პატივისცემაზე მოცემული-

სადმი, არადა ამ მოცემულს ხალხები გამუდმებით თვითონ ქმნიან, საბოლოოდ თვითონ იქცევა პოზიტიურ ფაქტად, იძულების ციხესიმაგრედ." ეს განმანათლებლობას კონფორმიზმად (და არა გაბედე იაზროვნო) ბატონობის მორჩილებად აქცევს. „განმანათლებლობა (მოცემულთან) ამგვარი მორგების ორგანოს სახით, როგორც საშუალებების უბრალო კონსტრუქცია ისევე დესტრუქციულია, როგორც განმანათლებლობის რომანტიკოსი მოწინააღმდეგეები აცხადებენ."

ადორნო თანამედროვეობის პოლიტიკურ სისტემას ასე ახასიათებს: ადმინისტრაციულიად მართულ სამყაროში გადასვლა და განვითარება ტოტალური ინტეგრაციისაკენ. „ნივთებმა და ადამიანებმა ცრურწმენებისაგან გათავისუფლებული ცოდნის სინათლეში დემონურად დამახინჯებული სახე მიიღო. ცოდნა მიმართული იქნა ბატონობის სამსახურში და ინდივიდი ბავშვობიდანვე კონტროლს ექვემდებარება. მასა კოლექტივის სახით ბატონობს ადამიანზე. „თუმცა კოლექტივი არ არის ადამიანის ჭეშმარიტი თვისება, როგორც არც ღირებულება – სახმარი ნივთებისა. კოლექტივი მასისაგან განსხვავებით შინაგანი კონტროლით და სუბორდინაციით გამოირჩევა, რომელმაც ჩაანაცვლა თემი და საზოგადოება. ძალაუფლება მას იყენებს ინდივიდზე ბატონობისა და კონტროლისათვის,ადამიანს განიხილავს უპირველესად როგორც კოლექტივის წევრს. კოლექტივის, რაოდენობის მართვის პრინციპია დაგეგმარება, როგორც წესრიგის ფორმა. ხელისუფლება მასას უპირისპირებს კოლექტივს როგორც მართვის და კონტროლის ფორმას. ადამიანი კარგავს განუმეორებლობას არამარტო მასის წევრად გახდომით, არამედ მას უმორჩილებენ კოლექტივს, როგორც მკაცრად ორგანიზებულ ფორმას, რაც მისი უკეთ გაკონტროლების საშუალებას ქმნის, ეს ადამიანის კონტროლის წინ გადადგმული ნაბიჯია, რაც მისი ინდივიდუალობის სრულ დაკარგვას გულისხმობს, ოლონდ მასისაგან განსხვავებით ეს დაგეგმილად და ცნობიერად ხორციელდება ხელისუფლების მხრივ. ტექნოლოგია ისედაც იწვევს მასების ორგანიზებას და „ტექნოლოგიურად აღზრდილი მასებს აქვთ იდუმალი მზადყოფნა მოექცნენ ნებისმიერი დესპოტიზმის ქვეშ."

ეპოქის ნიშანია რაოდენობრიობის პრინციპი, რადგან ყველაფერი დათვლადია და ყველაფერი რაოდენობრივად შეფასებადია. განათლებული გონების ტოტალურობა ვლინდება ავტომატურად-ტოტალურ დაგეგმარებაში, რაც „საქონელს ღირებულებას ანიჭებს და ეს ღირებულებები კი ადამიანის ქცევას განსაზღვრავენ." ადორნოს თანახმად „საჯარო სივრცემ მიაღწია იმ მდგომარეობას, როცა აზრი გარდაუვლად საქონელი ხდება, ენა კი ამ საქონლის ქება-დიდება." ეს კი თავის მხრივ იწვევს შესატყვისი ენობრივი და სააზროვნო სტანდარტების დადგენას, რომელსაც უნდა დაემორჩილოს საზოგადოება, საჯარო სივრცე. ეს ნამდვილი აზროვნების წინაშე აყენებს მოთხოვნას, რომ „უარი განაცხადო დამკვიდრებულ ენობრივ და სააზროვნო მოთხოვნების ერთგულებაზე, სანამ ამ ერთგულებით გამოწვეული შედეგები მას საბოლოოდ გაანადგურებს."

ადორნო ხედავს ბატონობის სახიფათო, არაკონტროლირებად ხასიათს, რაც ტოტალიტარიზმში გამოვლინდა და მის მიერ ტექნოლოგიის გამოყენების კატასტროფიული შედეგებს. ადამიანის ბუნებაზე ბატონობა, როგორც თავისუფლების ერთერთი გამოხატულება გადაიქცა ბაზრისა და ტექნოლოგიის მხრივ ადამიანზე ბატონობად. ბუნების დამორჩილებამ, რაზეც ბეკონი ოცნებობდა განხორციელებულია დედამიწაზე და მან გამოავლინა ადამიანური ბატონობის არსი, რომელიც უფრო სასტიკია ვიდრე ბუნების თუ მეტაფიზიკის ბატონობა. რა სახის არის ეს ცოდნა, რითაც ადამიანი დაუპირისპირდება ბატონობის ადამიანურ ფორმებს, ამ ბრძოლაში განმანათლებლობა აღარ გამოდგება, რადგან „თანამედროვეობის სამსახურში ჩამდგარი გან-

მანათლებლობა მასების ტოტალურ მოტყუებად იქცა."

განმანათლებლური „გონების მონაპოვარი სხვა არაფერია თუ არა სისტემური ერთიანობის იდეა." გონების მისწრაფებაში ჩანს სწორედ ტოტალიტარიზმის საფუძველი, რომელიც XX საუკუნეში განხორციელდა. „განმანათლებლობა მიზნად ისახავს სისტემას, სისტემა კი შემეცნების ისეთი ფორმაა, ფაქტებს საუკეთესოდ რომ უმკლავდება, სუბიექტს ყველაზე შედეგიანად ეხმარება ბუნების დამორჩილებაში, სისტემის პრინციპები თვითგადარჩენის პრინციპებია. არასრულწლოვანება კი თვითგადარჩენის უუნარობა აღმოჩნდა" ამგვარად სისტემურობა თვითგადარჩენის სამსახურშია ჩაყენებული და განმანათლებლურმა აზროვნებამ სწორედ შემეცნების და პრაქტიკის სისტემურობა უნდა უზრუნველყოს. ბატონობა და მისი წესრიგი ქმნის სისტემის ჩარჩოს. ხოლო „განმანათლებლობის ლოგიკური სუბიექტი" იკავებს მეწარმის ადგილს, რადგან ლოგიკურად და სისტემურად აზროვნებს და მოქმედებს. სისტემა მასების, ინდივიდის მართვის ყველაზე ეფექტური ფორმა ხდება, რომელიც აზროვნებს რაოდენობრივი პარამეტრებით. კანტის ნაქები გონება ბატონობის, სისტემის, ეკონომიკის სამსახურში ჩადგა და ადამიანის განუმეორებლობა გამორიცხა, რადგან მეცნიერება და მეცნიერული ცოდნა უმაღლეს ინსტანციად და გონიერების ეტალონად გამოცხადდა. ბუნებისმეცნიერების კანონზომიერება და სამყაროს რაციონალური წესრიგი, რაზეც ფილოსოფია ლაპარაკობს განსხვავებულია.

ეპოქის ნიშანია ეკონომიკის გაბატონება ადამიანის ყველა სხვა მიმართებაზე. „ინდივიდი სრულიად ანულირდება ეკონომიკური ძალების წინაშე. ამ ძალებს კი ბუნების დამორჩილება წარმოუდგენელ სიმაღლეზე აჰყავთ." სიტუაციის გამოუვალი მდგომარეობის ნიშანია, რომ ვისაც სიტუაციის შეცვლა უნდა „ყველაზე კეთილსინდისიერი რეფორმატორიც კი გაცვეთილი ენით განახლებას რომ ქადაგებს, დამკვიდრებული კატეგორიალური აპარატის და მის უკან დამალული მანკიერი ფილოსოფიის გადმოღებით არსებულის იმ ძალას ზრდის, რომლის დამარცხებაც მას თვითონ მოუნდომებია." ადამიანის ცვლილებისათვის აუცილებელი აზროვნების ძალაც აღარ შესწევს. „აზროვნება საკუთარი დანაშაულის გააზრების პროცესში ხედავს, რომ მას სამეცნიერო და ყოველდღიური ცნებითი ენის მხოლოდ მტკიცებითი კი არა, არამედ ოპოზიციური გამოყენებაც წაერთვა, აღარ არსებობს ისეთი გამოთქმა, აზროვნების გაბატონებულ მიმდინარეობასთან თანხმობისაკენ რომ არ მიილტვოდეს." ფაშიზმი შრომას, წარმოებას გაიგებდა როგორც მსახურებას, სახელმწიფოსათვის გაღებულ მსხვერპლს და არა მოგებაზე ორიენტირებულ, ხოლო ხელისუფლებას არა როგორც შიშველ ძალადობას." არაკეთილშობილურად ითვლება გაშუალება(ბატონობის არსი) და მიმოქცევა(ვაჭრობა).

განმანათლებლური ზნეობის დაფუძნება მას შემდეგ, რაც ნაჩვენებია განმანათლებლური აზროვნების შედეგები პოლიტიკურ და სოციალურ, ეკონომიკურ სფეროებში ადორნო გადადის განმანათლებლური აზროვნების და ზნეობის მიმართების ცხადყოფაზე. ადორნო განმანათლებლური ზნეობის დაფუძნებას იწყებს კანტიდან და კანტს ასე ახასიათებს: „კანტი, სიდი და ნიცშე განმანათლებლობის შეუპოვარი დამაგვირგვინებლები." მათი შეუპოვრობა სწორედ ყოველგვარი თვითშეზღუდვის მოხსნაში მდგომარეობს. ამ სამ მოაზროვნესთან ხედავს „თუ როგორ სრულდება ავტოკრატიული სუბიექტის მიერ ყოველგვარი ბუნებრივის საბოლოოდ დამორჩილება, სწორედ ბუნებრივის გაბატონებით. ეს ტენდენცია ბურჟუაზიული აზროვნების თითოეულ დაპირისპირების ნიველირებას ახდენს, განსაკუთრებით კი ზნეობრივი სიმკაცრის და აბსოლუტური უზნეობის დაპირისპირებს ნიველირებას."

საინტერესო ტრანსფორმაცია განიცადა განმანათლებლობის სუვერენული

გონების ლოზუნგმა ზნეობის სფეროში და სუვერენული გონების მაქებარი კანტის მოვალეობის ეთიკა სრულიად უკუაგდო. კანტი მიხვდა გონების შეზღუდვის აუცილებლობას, რომ რწმენისთვის, ანუ იდუმალის, მეტაფიზიკის, ნივთი თავის თავადისთვის ადგილი დაეტოვებინა. მართალია „კანტის ზნეობის ფილოსოფიამ კანტის განმანათლებლური კრიტიკა შემოსაზღვრა, რათა გონების შესაძლებლობა დაეხსნა.“ მაგრამ ცხადი იყო ამ შეზღუდვის ხელოვნური, გარეგანი ხასიათი. გონება შინაგანად აბსოლუტური მისწრაფების მქონეა. აქ გამოვლინდა კანტის უტოპიზმი ადამიანის და გონების არსისა და შესაძლებლობის შესახებ. გონებას არ შეუძლია შეჩერდეს, არც შემეცნების პროცესში და არც გაბატონების პროცესში. იცოდე ყველაფერი= მართავდე ყველაფერს=ბატონობდე ყველაფერზე. მეორე შედეგი იყო ცოდნის და აზროვნების გადაგვარება, არჩევანი ასე იდგა: ან პოზიტივისტური აზროვნება, ან სპეკულატური აზროვნება (აზროვნების უსასრულობის აღიარება). არჩეული იქნა პოზიტივიზმი.

განმანათლებლური გონება ზნეობის მიმართ ავლენს თავისებურ დამოკიდებულებას, მას სიამოვნებს საკუთარი ზნეობრივი ყოფიერების განადგურება. მარკიზ დე სადის და ნიცშეს შემოქმედება „პრაქტიკული გონების უდრეკ კრიტიკას აყალიბებს.“ ეს არის მაგალითი, განამანათლებლური გონებით ზნეობის წარმართვის. ჟულიეტი განმანათლებლური გონების, მისი ლოგიკურობის და თანმიმდევრულობის მომხრეა, რაც სწორედ ზნეობრივი პრინციპების უკუგდებაში ვლინდება. ზნეობრივი პრინციპების უკუგდებაში არაფერია პირადი, იგი არ არის ბუნებით ბოროტი, უბრალოდ იგი მოაზროვნეა და აზროვნება აჩვენებს, რომ იგი მართალია, რადგან გონივრულია. გონება თვითონ ამარცხებს საკუთარ თავს. „ეს ცივილიზაცია თავის საკუთარივე იარაღითვე დამარცხების სიამოვნებაა.“ იგი აზროვნებას ამარცხებს ამ აზროვნების პრინციპებითვე და სრულიად საპირისპირო შედეგთან მიდის. ადორნო ირონიულად შეაფასებს კანტის პოზიციას, რომელსაც სჯერა ადამიანის და გონების მაღალი მისწრაფებები პროგრესისა და ადამიანურობის განვითარებისაკენ. „კანტის ოპტიმიზმი ბარბაროსობაში გადავარდნის შიშია.“

ზნეობის წინააღმდეგ ამბოხება იმაშია, რომ ჟულიეტი ქცევას ასრულებს არა როგორც ბუნებრივს, რაც ზნეობრიობას უპირისპირდება, არამედ როგორც ტაბუირებულს და ამით შეგნებულად უკუაგდებს ზნეობას. ეს არის შეგნებული ამბოხება ზნეობის წინააღმდეგ და მისი ტყუილად, სიცრუედ გამოცხადება, მეცნიერული ცოდნის საფუძველზე. გონების გაბატონებამ გამოიწვია „კერძო სფეროს, როგორც ბურჟუაზიული არსებობის ნამდვილი ფორმის“ რელატივიზაცია და განადურება. იგი ვერ იცავს თავს ზოგადის ბატონობისაგან, რაც მისი ინდივიდუალობის განადგურებას გულისხმობს.

ზნეობის სფეროში, განმანათლებლური აზროვნება სუბექტის ეგოიზმის თავისუფლებას და ტოტალური წესრიგის დაფუძნებას ახორციელებს, რაც სიცოცხლის თვითგანადგურების სამსახურში იქნა ჩაყენებული. დასავლურმა განმანათლებლობამ გააუქმა წესრიგის ქრისტიანული მოძღვრება „ordo amoris“ და ადამიანი გაათავისუფლა ამ წესრიგისაგან. ეს განმანთავისუფლებელი ძალა იყო „აღვირახსნილი საბაზრო ეკონომიკა.“ კათოლიციზმი ახალ მითოლოგიად და ცრურწმენად გამოცხადდა. ამ ვითარებაში თვითგადარჩენა ბატონდება სისტემური თვითგადარჩენის სახით. „მთავარია გადარჩე“-ეს არის ადამიანის მოქმედების მაქსიმა. თვითგადარჩენა აღარ არის აბსტრაქტული ლოზუნგი, არამედ საბაზრო კონკურენციაში ჩაბმული ადამიანის ცხოვრების აუცილებლობა და ცხოვრების წესი ხდება-მან ეგოისტური ინდივიდი მოითხოვა. ეგოიზმი გამართლებული და აუცილებელი ხდება. ამით საზოგადოე-

ბამ „გამანადგურებელი პრინციპი შეიცნო და ჰარმონიის დენონსირება მოახდინა.“ ეგოიზმი მოითხოვს ტოტალურ ნესრიგს, როგორც ქაოსისაგან დაცვის და თვითგადარჩენის საშუალებას.

„დასუსტებული რელიგიის ნაცვლად ნაპოვნი იქნა ინტელექტუალური საფუძველი, რათა საზოგადოება, ინტერესის ღალატის პირობებში ასატანი გახდეს.“ ეს არის გონების პრინციპებზე დაფუძნებული ზნეობის შემოტანა, რომელიც საყოველთაობაზე აცხადებს პრეტენზიას. ეს არის სუვერენული გონება. კანტის პროგრამა არის „გონების კანონიდან ურთიერთპატივისცემის ვალდებულების გამოყვანა.“ კანტის ზნეობრივი სუბიექტი ზეკაცია, მხოლოდ კატეგორიული იმპერატივით შეზღუდული, რადგან თვითონ ირჩევს მოქმედების პრინციპს. ამას ვერ შველის კანტის მოწოდება, რომ სხვა უნდა განიხილო მხოლოდ როგორც მიზანი და არავითარ შემთხვევაში როგორც საშუალება. კანტის პრინციპი „ზნეობრივი სუბიექტის თვითგანმსაზღვრელი პრინციპის არის ზეკაცის პრინციპი,“ რადგან იგი ადგენს თავისი ყოფიერების მაქსიმას. ზნეობრივი ქცევა სუვერენული, ზრდასრული სუბიექტის პირადი, და თავისუფალი არჩევანის საგანია. რელიგიის, ზნეობის მეურვეობისაგან გათავისუფლებული და საკუთარი ინტერესით და სურვილით წარმართული სუბიექტი ეგოისტური, ბურჟუაზიული სუბიექტია, რომლის მოქმედების მთავარი პრინციპია პირადი წარმატება და სარგებელი, რისთვისაც იგი თავისი გონების ცბიერებას მოიხმარს.

ადორნო უჩვენებს თუ როგორ ინგრევა ქრისტიანული მორალი, სინანულის და თანაგრძნობის მორალი და ბატონდება ევროპაში ძლიერის, წარმატების, სარგებელის, მოგების, ცბიერების კულტი, რის საფუძველსაც ბუნების მეცნიერება და ფორმალური აზროვნება წარმოადგენს. მათი საფუძველია ლოგიკა, რომელიც წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონის, ერთეულის და ზოგადის მიმართების სახით, ონტოლოგიური მეცნიერება ხდება. „თუ უკვე სინანული უგუნურებად ითვლება, თანაგრძნობა ცოდვაა.“ მარკიზ დე სადი და ნიცშე მიხვდნენ, რომ გონების ფორმალიზაციის შემდეგ თანაგრძნობა ერთგვარად ჯერ კიდევ გადმონაშთის სახით რჩებოდა-როგორც ზოგადის და კერძოს იგივეობის გრძნობადი ცნობიერება.“ მცდელობა ადამიანი, როგორც ღმერთის ხატი და მსგავსი, გადაექციათ გონიერ ცხოველად მცდარი აღმოჩნდა და ნათელი გახადა არსებული ბოროტებები და უბედურებები, რაც მეცნიერების, განჯადოების, ფხიზელი რადიკალიზმის გამოხატულებაა. განმანათლებლობის ზნეობა იყო კანტის ზნეობა, ანუ გონებიდან გამოყვანილი ურთიერთპატივისცემის ვალდებულება და სამართლის ონტოლოგიზაცია.

კანტმა ღმერთი მორალური ვალდებულებით და კატეგორიული იმპერატივით ჩაანაცვლა, ზნეობა გონების პრინციპზე დააფუძნა, მაგრამ ამავე დროს მოითხოვა, რომ გონებას მხოლოდ საკუთარი პრინციპებით ეხელმძღვანელა. გონებას კი პრინციპებთან ერთად აღმოაჩნდა ინტერესებიც და ინტერესმა დაჯაბნა პრინციპები, პრინციპები დაქვეითდა პოზიტიურ სამართალამდე. „გონება თავისი ფორმალურობით, ნებისმიერი ბუნებრივი ინტერესის განკარგულებაშია.“ კანტი ცდილობს ზნეობრივი ქცევის საყოველთაობა გაათავისუფლოს გარემოებების ზეგავლენისაგან. კანტის თანახმად „ზნეობრივი ქმედება იმ სიტუაციაშიც კი გონივრულია, როცა უღირს ქმედებას კარგი პერსპექტივა აქვს. ამ დებულებას ადორნო შეაფასებს როგორც „კანტის ბარბაროსობაში გადავარდნის შიშს.“ კანტი ადამიანის კეთილი ნების იმედად რჩება. მაგრამ სუბიექტურობის, თვითობის საფუძველია ძალადობა, ინტერესი, გაცვლა.

ევროპული ცივილიზაცია, განმანათლებლური აზროვნება ცდილობს პატივისცემა, როგორც მატერიალური ინტერესისაგან და ძალადობისაგან განსხვავებული, დააფუძნოს.“ პატივისცემა და ზნეობა, როგორც რაციონალობის გამოვლინება დაა-

ფუძნოს, რადგან ისინი ბურჟუაზიული ცივილიზაციის არსებობის მინიმალური სტანდარტია.

განმანათლებლური კულტურა კულტურა, ხელოვნება როგორც შემოქმედება, შემოქმედის სულის ორიგინალური, ინდივიდუალური გამოვლინება ჩანაცვლებული იქნა ტირაჟირებით. ამ კულტურის მთავარი ნიშანია ტირაჟირება.რაც ერთი შეხედვით დემოკრატიულია, რადგან ხელოვნება ყველასთვის მისაწვდომია და არა მხოლოდ ელიტისათვის. მაგრამ ამავე დროს იგი კლავს ხელოვნებას, როგორც პრინციპულად ინდივიდუალურს და ერთჯერადს. ამაშია კულტურის ცვლილების არსი. კულტურის ინდუსტრიაში განმანათლებლობის რეგრესი უპირველესად კინოსა და რადიოში ვლინდება. განმანათლებლობა აქ უპირველესად ზემოქმედების გამოთვლის და კულტურის ნაწარმოების დამზადებასა და გავრცელების ტექნიკაში მდგომარეობს." ადამიანმა დაკარგა შემოქმედების უნარი და თვითონ შემოქმედებაც გაუფასურებულია.

რა მოხდა ევროპაში ადორნოს და ჰორკჰაიმერის დიაგნოზი როგორ ესმის ადორნოს ევროპის პრობლემა? როგორ მოხდა ეს? ვინ არის დამნაშავე? აი ორი კითხვა, რომელზეც პასუხს ეძებდა XX საუკუნის ევროპული აზროვნება. მათ შორის არის თ.ადორნოც და ჰ. ჰორკჰაიმერი. ადორნოს აინტერესებს რატომ მოხდა ევროპულ ცივილიზაციაში, რომელიც თავს აცხადებდა ყველაზე ცივილიზებულად, განათლებულად, ჰუმანისტურად, გონებაზე დაყრდნობილ ცივლიზაციად ეს უბედურებები, ეს არის ისტორიული შემთხვევითობა თუ ევროპული ცივილიზაციის აუცილებელი შედეგი? ადორნო კითხულობს თუ ევროპული კულტურის რომელი ელემენტის ბრალია XX საუკუნის ტრაგედიები და განსაკუთრებით ჰოლოკოსტის ფენომენი. ადორნო და ჰორკჰაიმერი ცდილობენ დიაგნოზი დაუსვან ევროპულ ცივილიზაციას, ახდენენ ეპოქის შეფასებას, როგორც იმ ეპოქას, რომელსაც საფუძველი დაუდო განმანათლებლობის პროექტმა. განმანათლებლობა ხასიათდება პროგრესის, გონების რწმენით და გარდაქმნის იდეით. ადამიანმა საკუთარ თავზე აიღო თავისი თავის, საზოგადოების და ბუნების მართვა საკუთარი გონების პრინციპების და ცოდნის საფუძველზე. მაგრამ აღმოჩნდა, რომ ადამიანის არც ცოდნის და არც გონების პრინციპები არ ამართლებს და განმანათლებლობის პროექტი კრიზისში აღმოჩნდა. რამაც შედეგად მოგვცა მსოფლიო ომები, ადამიანის გაუცხოება, მასების ბატონობა, კოლონიალიზმი, ჰოლოკოსტი, ტოტალიტარიზმი და ფაშიზმი.

ადორნოს აზრით, „კულტურაში, როგორც ღირებულებაში კი არ არის საქმე, რასაც ცივილიზაციის კრიტიკოსები, ჰაქსლი, იასპერსი, გასეტი და სხვები გულისხმობენ, არამედ განმანათლებლობამ თავისი თავი უნდა გაიაზროს, თუკი მას ადამიანთა სრული ღალატის თავიდან აცილება სურს." ადორნო ევროპული ცივილიზაციის კრიზისის იდეოლოგიურ საფუძველს ხედავს განმანათლებლობაში და არა ქრისტიანობაში ანდა გონებაში როგორც ნიცშე და არც ანტიკურ ფილოსოფიაში სოკრატე-პლატონთან ან პარმენიდესთან. განმანათლეობლობა არის გონების მანიფესტაცია და ამავე დროს იგი არის დასავლური ცივილიზაციის ზოგადი ნიშანი.

თ.ადორნო ამ კატასტროფის, ახალი ბარბაროსობის საფუძველს ხედავს განმანათლებლობის შინაგან დიალექტიკაში, რაც არის განმანათლებლობის თვითგანადგურება, ევროპამ ვერ გაითვალისწინა განმანათლებლური აზროვნების შინაგანი დიალექტიკურობა, რაც ზოგადად განმანათლებლობას ახასიათებს და არა მარტო იმ ისტორიულ ეპოქას, რაც ზოგადად ცნობილია განმანათლებლობის სახელით და საფუძვლად უდევს მოდერნს. განმანათლებლობა არ არის მხოლოდ დადებითი შედეგების მქონე მოვლენა, არამედ მასში იმალება ევროპის კატასტროფის მიზეზებიც.

ევროპის კრიზისის, გონების აბსოლუტიზმის, მეცნიერების, პოზიტივიზმის გაბატონების, ფილოსოფიური გონების კრიზისის, გონების ავადმყოფობის, მასების ამბოხის საფუძველს ხედავს არა გონების არსში, არამედ განმანათლებლური გონების აზროვნების წესში. ადორნო და ჰორკჰაიმერი ევროპის კრიზისის საფუძველს ხედავენ სწორედ განმანათლებლობაში, რაც ევროპის თავისებურების ერთერთი საფუძველია. მაგრამ არა განმანათლებლობის მცდარად წარმართვაში, დამახინჯებაში, არამედ თვითონ განმანათლებლობის შინაგან ბუნებაში – დიალექტიკურობაში. ეს არის დასავლური, ევროპული, ქრისტიანული ცივილიზაციის აზროვნების ისტორიის აუცილებელი შედეგი. ადორნო უპირისპირდება მ.ვებერის მოსაზრებას „კაპიტალიზმის სულისკვეთების და პროტესტანტული ეთიკის“ მიმართების თაობაზე და ევროპული კაპიტალიზმის არსს ხედავს განმანათლებლურ გონების არსში-ცბიერებაში. კაპიტალიზმი როგორც პირად, კერძო ინტერესზე დაფუძნებული საზოგადოება ეფუძნება განმანათლებლობას. განმანათლებლობის, როგორც აზროვნების წესის, სოციალური შედეგია ბუნებაზე ბატონობა და კაპიტალიზმი.

ადორნოს და ჰორკჰაიმერის მისია. ადორნო თავის, როგორც მოაზროვნის, მოწოდებას ამოცანას, მიზანს შემდეგში ხედავს: „საგანი, რომლის გამოკვლევა ჩვენ გვმართებს ეს არის განმანათლებლობის თვითგანადგურება.“ ამ საკითხის გამოკვლევის აქტუალურობა იმითაც არის განპირობებული, რომ „თავისუფლება საზოგადოებაში განუყოფელია განმანათლებლური აზროვნებისაგან“, თუმცა გვწამს, რომ „განმანათლებლურ აზროვნების ცნება, ის კონკრეტული ისტორიული ფორმები, საზოგადოებრივი ინსტიტუტები, რომლებთანაც ეს აზროვნება გადახლართულია-დღეს ყველგან შეიცავენ სახეზემყოფი რეგრესის მარცვალს.“ ყველა კრიტიკულად და პასუხისმგებლიანად მოაზროვნეს ამოცანაა, რომ გაიაზროს სიტუაცია და „თუკი განმანათლებლობა ამ რეგრესულ მომენტზე რეფლექსიას თავის შემადგენელ ნაწილად არ აქცევს, ის საკუთარ ბედისწერას მოისწრაფებს.“ განმანათლებლობა საჭიროებს არა მარტო თვითკრიტიკულობას, კრიტიკულობის რადიკალურობას, არამედ ასევე თვითრეფლექსიის განხორციელებას. განმანათლებლური აზროვნება აშკარად კრიზისს განიცდის იგი კარგავს კრიტიკულობას და მითოსად, იდეოლოგიად იქცევა. რატომ ხდება განმანათლებლობის დაუღალავი განადგურება? ხომ არ არის ეს განმანათლებლობაში ჩადებული ნაღმის აფეთქება, რომ ცოდნა რწმენისა და ზნეობის მიღმა სახიფათოა. მაგრამ იქნებ ეს არის კატასტროფიობის გზაა? „განმანათლებლობის აქ განხორციელებულმა კრიტიკამ განმანათლებლობის პოზიტიური ცნება უნდა მოამზადოს. ეს ცნება განმანათლებლობას ბრმა ბატონობაში გახლართვისაგან იხსნის. „განმანათლებლობა მხოლოდ მაშინ მიუბრუნდება საკუთარ თავს, როცა ამ მონინააღმდეგეებთან (მოცემულობის დიქტატურა, ძალაუფლება) ბოლო თანხმობასაც კი უარყოფს და მცდარი აბსოლუტის -ბრმა ბატონობის პრინციპის მოხსნას გაბედავს.“ ადორნო განმანათლებლური აზროვნებას დადებით მოვლენად მიიჩნევს და სურს ამ აზროვნების წესის შემდეგი განგრძობა. იგი უბრალოდ განმანათლებლობის დიალექტიკის დაძლევის ამოცანას ისახავს მიზნად. განმანათლებლობის დაუღალავი თვითგანადგურება აზროვნებას აიძულებს საკუთარ თავს აუკრძალოს ყოველგვარი მოკრძალება ეპოქის სულის ჩვევათა და მიმდინარეობათა მიმართ.“

ადორნოს დამოკიდებულება განმანათლებლობისადმი ადორნო განასხვავებს განმანათლებლობისადმი დამოკიდებულების ორ სახეს: განმანათლებლობის მტრებს და მომხრეებს. მას განმანათლებლობის კრიტიკით განმანათლებლობის ისტორიული პროცესის გაგრძელება სურს, რადგან იგი თავისუფლების მისეული გაგების საფუძველია, რასაც ჰაიდეგერი ძალაუფლებისადმი ნების თავისუფლებას უწოდებს. ეს

არის განმანათლებლობის კრიტიკა განმანათლებლობის პოზიციიდან. მაგრამ განმანათლებლობას აკრიტიკებენ სხვა პოზიციებიდანაც, რომლებიც განმანათლებლობის არსის წინააღმდეგ მიდიან. ამიტომ „პროგრესის დესტრუქციული ასპექტის გააზრება პროგრესის მტრების ხელში არ უნდა დარჩეს." ისინი განმანათლებლობაში მხოლოდ ნეგატივს ხედავენ. ამ ადამიანებს რეგრესი ინტელექტუალურ სიხარულს გვრის. განმანათლებლობის ფენომენის გააზრების საქმეში ადორნო და ჰორკჰაიმერი არ არიან პირველები. ისინი ემყარებიან განმანათლებლობის კანტისეულ გაგებას.

რა არის განმანათლებლობა განმანათლებლობა არის 1620-1780 წლებში ევროპაში არსებული აზროვნებითი, კულტურული, პოლიტიკური და ეკონომიკური პროცესების ერთობლიობა, რომლებმაც საფუძველი ჩაუყარეს თანამედროვე ევროპის პოლიტიკურ, ეკონომიკურ- სოციალურ ხასიათს და კულტურულ და აზროვნებით მენტალობას და ხდება თანამედროვე ევროპული ცივილიზაციის განმსაზღვრელ ფაქტორი. ამდენად განმანათლებლობის კრიტიკა ევროპის ფენომენის კრიტიკას ნიშნავს. განმანათლებლური აზროვნება დაკავშირებულია ადამიანის თავისუფლებასთან. „თავისუფლება საზოგადოებაში განმანათლებლური აზროვნებისაგან განუყოფელია. ეს ნიშნავს, რომ სინამდვილის განჭვრეტა ადამიანის თავისუფლების პირობაა. განმანათლებლური აზროვნება გულისხმობს - თავისუფალი ხარ თუ ბატონობ სხვაზე. ადორნო თვლის, რომ განმანათლებლობის მარცხი თავისუფლების მარცხია. განმანათლებლურ აზროვნების კიდევ ერთი ნიშანია „ნებისმიერი თავისთავადი სავალდებულოს გაუქმება." რაც განსაკუთრებით ნათლად გამოვლინდა ზნეობის სფეროში. ადორნოსათვის ისტორია არის განმანათლებლობის ისტორია, ადამიანის გონების განვითარების ისტორია, რომელიც იღებს ცოდნის, და ბატონობის ზრდის ისტორიის სახეს.

კანტი განმანათლებლობის არსს ხედავდა დევიზში: **„გაბედე იაზროვნო"**, რაც ნიშნავდა ადამიანის გონების სრულად გამოყენებას და გონების უმაღლეს ავტორიტეტად აღიარებას, გონებაზე დაყრდნობას. ამაზე ჰეგელი იტყვის, რომ „ადამიანი თავზე დადგა", ყველაფრის გონებით და გონების სასამართლოს წინაშე გააზრება და გამართლება ნიშნავდა ადამიანის საკუთარ ფეხზე დადგომას, დამოუკიდებლობას. ადამიანს მიმართება აქვს ბუნებასთან და ღმერთთან. „გაბედე იაზროვნო" ნიშნავდა ორივე საწყისთან მიმართების ცვლილებას. ბუნებასთან მიმართებაში ეს იყო ბუნების ძალებისაგან დამოუკიდებლობა, ბუნებაზე გაბატონება და საკუთარ სამსახურში ჩაყენება. ბუნების მიზანი გახდა ადამიანის უკეთესი ცხოვრების უზრუნველყოფა. ადამიანის ბუნებისადმი დამოკიდებულების გამოხატულება იყო ექსპერიმენტი -- ძალადობა ბუნებაზე, რომ მან გამოავლინოს თავისი ფარული ბუნება. ადამიანმა ამ მიმართებით დიდ წარმატებებს მიაღწია. მეორე, რისგანაც ადამიანს ასევე უნდოდა გათავისუფლება იყო ღმერთი, მეტაფიზიკური სამყარო. მოკლედ განმანათლებლობა იყო განღვთიურება, დესაკრალიზაცია – სამყაროს ღვთაებრივი საფუძვლის უკუგდება, როდესაც ყველაფრის უკან ღმერთის ნებისა და განგების დაინახება.

ადორნო ეთანხმება განმანათლებლობის კანტისეული განმარტებას: „განმანათლებლობა არის ადამიანის გამოსვლა არასრულწლოვანებიდან, რაშიც თავად არის დამნაშავე. არასრულწლოვანება საკუთარი განსჯის სხვისი ხელმძღვანელობის გარეშე გამოყენების უნარის არქონაა." ადამიანის არასრულწლოვანება არ არის ადამიანის მარადიული მდგომარეობა და რაც უფრო მალე დაძლევს ამ მდგომარეობას მით უკეთესია ადამიანისათვის. განმანათლებლობა ნიშნავდა საკუთარი განსჯის სხვისი ხელმძღვანელობის გარეშე მოხმარებას. ამ შემთხვევაში სხვაში კანტი გულისხმობდა რელიგიას, მეტაფიზიკას.

კანტის „გაბედე იაზროვნო" გაგებული იქნა როგორც გაბედე იაზროვნო ღმერთის წინააღმდეგ ან ღმერთის გარეშე. აზროვნების გაბედულებაში დაინახეს სუვერენულობა, საკუთარი თავის ბატონად და ცხოვრების წესის დამდგენად ყოფნა. „გაბედე იაზროვნო"-ს გამოხატულება იყო ნიცშეს „ღმერთი მკვდარია", რაც მოითხოვდა სამყაროს და ადამიანის ცხოვრების გააზრებას ღმერთის გარეშე. ფროიდმა ადამიანის ყოფიერების გააზრება მოახდინა ცნობიერების და სუბიექტის გარეშე და ბოლოს ამას დაემატა ადამიანის გააზრება ადამიანურობის გარეშე (ფუკო), რადგან ადამიანიც მოკვდა.

სუვერენული განსჯის ხელმძღვანელი შეიძლება იყოს მხოლოდ გონება. ამ თანამშრომლობის შედეგი უნდა იყოს წესრიგის, როგორც სისტემის, შექმნა. ადორნო და ჰორკჰაიმერი ამ წესრიგის ნიშნებს შემდეგში ხედავს: ამ წესრიგს ლოგიკური კანონები განსაზღვრავენ,ეს კანონები უზოგადეს მიმართებებს ადგენენ, წინააღმდეგობის კანონი კი არის სისტემა თავისი არსით. სისტემა, ზოგადის სახით, ბატონდება ერთეულზე, კერძოზე, ადამიანური გონება და შემეცნება სისტემის და წესრიგის სამსახურში დგება. სისტემის და წესრიგის მნიშვნელობა განსაზღვრავს შემეცნების მისიას „შემეცნება ემთხვევა ისეთ მსჯელობას, საკუთარ საგანს სისტემაში რომ აერთიანებს, სხვა აზროვნება გარდა სისტემაზე ორიენტირებულისა, უმიმართულებო და ავტორიტარულია." გერმანულ იდეალიზმში სამყარო და ცოდნა სისტემად იქცა. განმანათლებლობა არის აზროვნების გაბედულება, რაც არ ახასიათებს სხვას. რაში მდგომარეობს აზროვნების გაბედულება? გამოთქვა ის, რაც ჭეშმარიტია. მაგრამ რატომ მიიყვანა ევროპა გაბედული აზროვნებისაკენ მოწოდებამ კატასტროფასთან და დღეს როგორ ცდილობენ აიცილონ მისი შედეგები. რატომ იძირება კაცობრიობა ახალი სახის ბარბაროსობაში? რატომ იძირება კაცობრიობა ახალი სახის ფარისევლობაში (პოლიტკორექტულობა).

განმანათლებლობა იყო ადამიანის ონტოლოგიური პოზიციის პრინციპული ცვლილება: არა ბუნებასთან ჰარმონიაში ყოფა და ამისათვის ადამიანის აღზრდა, არამედ ბუნების დამორჩილება და საკუთარ თავზე მორგება. ანტიკურობა, პლატონი და არისტოტელე ძალიან კარგად იცნობდნენ ადამიანის ბუნებას, მაგრამ ნაცვლად მოწოდებისა -"ვიყოთ გულწრფელნი", სრულად გამოვავლინოთ საკუთარი ბუნება, ვაღიაროთ ჩვენი ცოდვები, ისინი ცდილობდნენ ადამიანის აღზრდას, მისი მაღალი სტანდარტებისადმი დაქვემდებარებას. ისინი ეძებდნენ ადამიანობას, (დიოგენე ფარანით დღისით), რაც ადამიანს განსაკუთრებულად, არა ცხოველურად წარმოაჩენდა: ღვთაებრივს, მისტიკურს, ზნეობრივს, გონითს, მეტაფიზიკურს. ადამიანი უნდა ყოფილიყო ადამიანობის იდეის შესაბამისობა. პლატონი ლაპარაკობდა პოლიტიკოსის, ადამიანის, ფილოსოფოსის აღზრდაზე. აღზრდა, როგორც ნება სიკეთისაკენ, მეტაფიზიკისაკენ გადაიღო ქრისტიანობამაც, როგორც ნება სიწმინდისაკენ, ღვთაებრივისაკენ, სიკეთისაკენ. მაგრამ განმანათლებლობამ და სოფისტებმა ერთმანეთს დააშორეს აღზრდა და განათლება.

მოდერნის საფუძვლად მიჩნეულია განმანათლებლობა, ამდენად მისი კრიტიკა ნიშნავს მოდერნის კრიტიკას.

ჰუსერლიც განმანათლებლობაში ხედავდა მოდერნის საფუძველს აქედან გასაგებია ევროპის მისწრაფება ცოდნისაკენ, მეცნიერებისაკენ, განათლებისაკენ, რისი შედეგიც იყო განათლების რეფორმა, ადამიანის არსებობის სოციალური და პოლიტიკური ფორმების რეფორმა, „ეს გვინერგავს მოწინებას განმანათლებლობისადმი." ჰიმნი „სიხარულისადმი" იყო ჰუმანიზმის, პროგრესის საყოველთაო რწმენის გამოხატულება. ვინც განათლებულია ის ზიარებულია სამყაროს იდუმელებას. ეს

იყო ადამიანურობის უმაღლესი გამოვლინება და მისი არსებობის საზრისი. ეს არის ყველაზე უფრო კონტრასტული ჩვენს დღევანდელ სიტუაციასთან. პოზიტივიზმი კი თავს კვეთს ფილოსოფიას."

ადორნო განმანათლებლობის ფენომენს უფრო ფართო ისტორიულ და ცივილიზაციურ კონტექსტში განიხილავს და მასში ხედავს ევროპული ცივილიზაციის არსს. განმანათლებლობა არ არის მხოლოდ განსაზღვრული ისტორიული ეპოქის აღმნიშვნელი, ახალ დროში წარმოშობილი იდეოლოგიურ მოძრაობა, არამედ განმანათლებლობა როგორც გონების ბრძოლა ბატონობისათვის და სინამდვილის დესაკრალიზაცია არის ევროპული გონების და აზროვნების არსი იგი განმანათლებლობის ისტორიას იწყებს ჰომეროსიდან. ადორნოს აზრით, „განმანათლებლობა როგორც პროგრესირებადი აზროვნების ცნება გადმოცემული ისტორიის დასაბამამდე აღწევს." იგი „განმანათლებლობაში ხედავს სუვერენული სულის უნივერსალურ მოძრაობას, რომლის დამაგვირგვინებლად აღიქვამს ნიცშე საკუთარ თავს და ასევე მასში სიცოცხლისადმი მტრულ, „ნიჰილისტურ" ძალასაც შეიცნობს." რამ განაპირობა გონების გადაქცევა სიცოცხლისადმი ნიჰილისტად, XX საუკუნის მოვლენების მიზეზად? ეს გონების, როგორც თვითუარმყოფელი საწყისის, შინაგანი არსის გამოხატულებაა, თუ გონების, აზროვნების საგანი და ამოცანა არასწორედ იქნა გაგებული. ნიცშე ამ შეცდომას ხედავს სოკრატესთან და პლატონთან, ჰაიდეგერი და ნ.ჰარტმანი -პარმენიდესთან, ხოლო ადორნო-- ჰომეროსთან. თუმცა ისინი აზროვნების არსს და დანიშნულებას განსხვავებულად გაიგებენ. ადორნოსათვის „მსოფლიო ისტორია და განმანათლებლობა ერთმანეთს ემთხვევა."იგი იღებდა ადამიანის არსებულთა სამეფოდან გამოყოფის, გათავისუფლების და მათზე გაბატონების სახეს. ადორნო განმანათლებლობის ორაზროვნებას იმაშიც ხედავს, რომ „მოდური იდეოლოგია უპირველეს ამოცანად განმანათლებლობის ლიკვიდაციას ისახავს და უნებლიედ კი მას ერთგულებას უცხადებს. ეს იდეოლოგია იძულებულია განმანათლებლური აზროვნება ყველაზე შორეულ წარსულშიც კი აღიარონ." ამდენად მოდერნის და განმანათლებლობის გაიგივება არაკორექტულია.

განმანათლებლობის არსია განღვთიურება, სინამდვილის დესაკრალიზაცია, როგორც მეტაფიზიკურ სამყაროსთან მიმართების წესი. ადორნო განმანათლებლური გონების ძირითად ნიშანს ხედავს ცბიერებაში. ძველ ბერძენს ბუნება ესმოდა როგორც გასულიერებული (ჰილოძოიზმი). ბუნებისგან იღებ რაღაცას ან ბუნებისგან იცავ თავს, აქედან გამომდინარეობს ბუნებასთან დამოკიდებულების ფორმები: შეთავაზება, ჩუქება, მსხვერპლის გაღება, გაცვლა, ბატონობა, ექსპლოატაცია. ადამიანისათვის არსებობს ბუნების საჩუქარი და ბუნებისთვის მსხვერპლის გაღება შეიძლება. განმანათლებლური აზროვნების პირველი შედეგი იყო სამყაროს განჯადოება, ანიმიზმის განადგურება. ჰილოძოიზმი აღიარებდა, რომ ყველაფერს შინაგანი მამოძრავებელი ძალა აქვს, მაგრამ საგნის შინაგანი აქტიური საწყისისაგან გათავისუფლებამ იგი უსულო მატერიად აქცია, რომელიც სრულ გარდაქმნას და ბატონობას ემორჩილება. ამ ბუნებასთან ბრძოლის შედეგად თანამედროვე ევროპელისთვის ბუნება წარმოსდგება როგორც გარეგანი, სულიერებას მოკლებული, მკვდარი, მექანიკური მიზეზების სამეფო. ახალი ეპოქის ადამიანისათვის ბუნებისთვის მსხვერპლის გაღება დაუშვებელია. ბუნებასთან დამოკიდებულება შეიძლება იყოს მასზე ბატონობა და ექსპლოატაცია.

კანტის, ჰეგელის და რუსოს გვერდით განმანათლებლობის წარმომადგენლები იყვნენ: მარკიზ დე სადი და ნიცშე, ჰუმანისტური იდეების გვერდით ხდებოდა ძალაუფლების და ცბიერების, გაცვლის განდიდება. განმანათლებლობა, ცოდნის რა-

ციონალობის, როგორც ადამიანში არსებული ნათელი საწყისის გამოვლინება, „lumen natural" იქცა ბოროტების, ძალადობის, „ძალაუფლებისადმი ნების" გამოვლინებად. განმანათლებლობა გარდაიქმნა პოზიტივიზმად, მითოსად, იდეოლოგიად, გაბატონებულ აზრად ანუ უტყუარ ჭეშმარიტებად და გონება წყვეტს აზროვნებას. რა არის ამის მიზეზები: რა არის გონების ბატონობის გამოხატულება და რა არის გონების არსი, თუკი იგი თავისი თავის წინააღმდეგ მიდის. „საბოლოოდ კი სულიერების და ინტელექტის მტრობასთან გაიგივდება."

რატომ ხდება განმანათლებლობის დაუღალავი განადგურება? ხომ არ არის ეს განმანათლებლობაში ჩადებული ნაღმის აფეთქება, ცოდნა რწმენისა და ზნეობის მიღმა სახიფათოა. მაგრამ იქნებ ეს არის კაცობრიობის გზაა?განმანათლებლობის სტრატეგია მდგომარეობს იმაში, რომ „განმანათლებლობა ახდენს აზრის უკუგდებას მისი რწმენად გამოცხადებით, თვითონ კი ცოდნის, მეცნიერების პრეტენზიით გამოდიოდა." იგი მისთვის მიუღებელ აზრს აცხადებს ტყუილად, მცდარობად, ცრურწმენად და როგორც დადაღულს უკუაგდებს. მაგრამ განმანათლებლობას თვითონ აქვს საფრთხე იქცეს მითოსად, რწმენად, იდეოლოგიად, გაბატონებულ აზრად. რაც ასევე არის განმანათლებლობის გადაგვარება.

განმანათლებლობის, როგორც განჯადოების, მეცნიერულობის განვითარების შედეგია პოზიტივიზმი, როგორც მსოფლმხედველობრივი ანტიმეტაფიზიკა. მითოსი გარდაიქმნა განმანათლებლობად, განმანათლებლობა პოზიტივიზმად. ეს არის მისი დიალექტიკა. ამიტომ უნდა შეიქმნას **განმანათლებლობის პოზიტიური ცნება**. ეს უნდა განხორციელდეს მუდმივი თვითკრიტიკით და რეფლექსიით. განმანათლებლური აზროვნების შედეგია თანამედროვე ადამიანი და საზოგადოება. განმანათლებლური გონების, აზროვნების გადაგვარება აზროვნების თვითკრიტიკულობის და რეფლექსურობის უკუგდებას ნიშნავს.

განმანათლებლური აზროვნების გადაგვარების ფორმები:

პოზიტივიზმი, პოზიტივიზმად ქცეულმა განმანათლებლობამ ადამიანი დაუმორჩილა ემპირიული მოცემულობის დიქტატურას და „ამით უწვდომელს მთელი თავისუფლება დაუტოვა." ისიც მეტაფიზიკურ გათიშულობაში ჩაიძირა. პოზიტივიზმი თავს კვეთს ფილოსოფიას.

იდეოლოგია „ ბატონობა იდეოლოგიას იყენებს მასების მოტყუებისათვის, რომ ისინი ამყოფოს ილუზიაში. იდეოლოგიური არის ფარდა, რომლის უკან ნამდვილი უბედურება კონცენტრირდება." მისგან განსხვავებით მითოსის უკან არაფერია. „ნამდვილი შინაარსით კი იდეოლოგია არსებულების და ტექნიკის მაკონტროლირებელი ძალაუფლების გაღმერთებით ამოიწურება." იდეოლოგია მთლიანად ხელისუფლების მიერ კონტროლდება და ძალაუფლების განმტკიცებას ემსახურება. იდეოლოგია ყოველგვარ კრიტიკულობას და რეფლექსიას მოკლებულია. იგი გამარჯვებული მეცნიერების და ძალაუფლების ხელში იარაღია მიმართული განსხვავებულად მოაზროვნეს წინააღმდეგ.

მითოსი განმანათლებლური აზროვნების ერთერთი ხიფათია მითოსში გადაზრდა. მითოსი და მითოსური აზროვნება გულისხმობს არა კრიტიკულობას, არარეფლექსურობას და ვითომ აზროვნების თავისთავადი სიცხადე, რომელიც ნაცნობობის სახეს იღებს. განმანათლებლობა გარდაიქმნება **მითოსად**, ანუ უტყუარ ჭეშმარიტებად და გონება წყვეტს აზროვნებას. „მცდარი სიცხადე სხვა არაფერია, თუ არა მითოსის კიდევ ერთი აღნიშვნა, მითოსი ყოველთვის ერთდროულად ბუნდოვანიც იყო და გასაგებიც. ოდითგანვე მითოსზე ნაცნობობა და ცნების შრომისაგან გათავისუფლება მოწმობდა." ეს მით უფრო სახიფათოა, რომ ეპოქის გონების დევიზია

აზროვნების სიცხადე, რადგან დღეს საქმე გვაქვს „ტექნოლოგიურად აღზრდილს მასებთან.“ (დღეს მასმედიურად აღზრდილი მასებია) აზროვნება „მითოსს ბუნდოვან ცნებებში და სიტყვებში აღმოაჩენს.“ ადორნო მითოსის და განმანათლებლობის მიმართებას ასე შეაჯამებს: მითოსი არის განმანათლებლობა და განმანათლებლობა კვლავ მითოლოგიას უბრუნდება.“ მითოსური მსჯელობის მაგალითია მსჯელობა მოკლებული ყოველგვარ ლოგიკურობას და რაციონალობას. ამდენად არაცნობიერით განსაზღვრული აზროვნებაც შეიძლება მივიჩნიოთ მითოსური აზროვნების ტიპად.

ადორნო განასხვავებს მითოსის ორ სახე: ძველი მითოლოგია და განათლებული მითოლოგია, რომელმაც ჩაანაცვლა ძველი მითოლოგია. განათლებული მითოლოგია განმანათლებლური აზროვნების რადიკალიზმის მარცხის შედეგია. „ახალი დროის განმანათლებლობამ იმთავითვე რადიკალურად გამოაცხადა თავი და დემითოლოგიზაციის ყველა ადრინდელი საფრხურიდან განმანათლებლობა სწორედ ამით განსხვადება.“ განმანათლებლობა გამოდიოდა გამარჯვებული ბურჟუაზიის აზროვნების წესად, მაგრამ შემდეგ ბურჟუაზიასაც დაუპირისპირდა, რის გამოც გაბატონებული ძალა შეეცადა განმანათლებლობის ახალი მითოსით, განათლებული მითოსით ჩანაცვლებას. ძალაუფლებისათვის მიუღებელი აღმოჩნდა ორი რამ: „განმანათლებლობა, საკუთარი პრინციპის თანახმად, რწმენის იმ მინიმუმის წინაშეც კი არ ჩერდება, რომლის გარეშეც ბურჟუაზიული სამყაროს არსებობა შეუძლებელია“ და მეორე, ბურჟუაზიის მიერ განმანათლებლობის გამოყენება ბატონობის მისაღწევად თვით მის წინააღმდეგ შეტრიალდა, რადგან „ძალების აშვება, საზოგადო თავისუფლება, თვითგანსაზღვრა-ერთი სიტყვით განმანათლებლობა ბურჟუაზიას შემოუბრუნდა.“ ამიტომ ძალაუფლება იძულებულია განმანათლებლობის შევიწროვება დაიწყოს. მოკლედ, თავისი არსით, რადიკალიზმით „განმანათლებლობა, ძველი იდეოლოგიების მსგავსად, ბატონობის სანდო მსახური არ არის.“

მითოსი რაციოს მუდმივი მტერია, როგორც საფრთხე, რომელშიც აზროვნება აღმოჩნდება როგორც კი კრიტიკულობას დაკარგავს. „განმანათლებლობა მითოსს მხოლოდ ბუნდოვან ცნებებში და სიტყვებში კი არ აღმოაჩენს, არამედ ადამიანის თითოეულ გამოხატულებაში თუკი ეს გამოხატვა თვითგადარჩენის ხსენებულ მიზნობრივ კავშირში საკუთარ ადგილს ვერ მოიპოვებს.“ თვითგადარჩენა კონკრეტულობას და მიზნის სიცხადეს მოითხოვს.

ტრიუმფალურ აზრად ქცევა ადორნო წერს: აზროვნება საკუთარი დანაშაულის გააზრების პროცესში ხედავს, რომ მას სამეცნიერო და ყოველდღიური ცნებითი ენის არა მხოლოდ მტკიცებითი, არამედ ოპოზიციური გამოყენებაც წაერთვა.“ აუცილებელი ხდება დადგინდეს თუ გონების რომელ გაგებას და გამოყენებას ემყარება განმანათლებლობა, ადორნოს სურს აჩვენოს, რომ მ გონების არსი და ფუნქცია არასწორედ არის დანახული. ადორნოს აზრით, ჩვენ აღმოვჩნდით განმანათლებლობის თვითგანადგურების აპორიის წინაშე, რაც არის ფაქტი. ეს მით უფრო პრობლემურია, რადგან „საზოგადოებაში თავისუფლება განუყოფელია განმანათლებლური აზროვნებისაგან.“ მისი აპორიულობა იმაშია, რომ მოწოდება გაბედე იაზროვნო, შეიცვალა გაბატონებული აზრით, როგორც კი გონებამ მოიპოვა ბატონობა ბუნებასა და მოახდინა სეკულარიზაცია. ეს არის გონების გადაგვარების სამი ფორმა. „განმანათლებლური აზროვნების ცნება და ის კონკრეტული ისტორიული ფორმები, საზოგადოებრივი ინსტიტუტები, რომლებთანაც ეს აზროვნება გადახლართულია, დღეს ყველა სახეზე მყოფი რეგრესის მარცვალს შეიცავს.“ იგი გახდა სამყაროს ცენტრი იქცა რა გაბატონებულ აზრად, მიიჩნია, რომ ყველა საკითხი გარკვეულია, აზროვნება დასრულებულია და ყველა უნდა დაემორჩილოს მას, ამიტომ იგი იქცა

იდეოლოგიად, გაბატონებულ აზრად ანდა მითოლოგიად.

რაში მდგომარეობს განმანათლებლობის დიალექტიკურობა განმანათლებლობის გადაგვარება აუცილებელს ხდის განმანათლებლობის კრიტიკას, რომელმაც „განმანათლებლობის პოზიტიური ცნება უნდა მოამზადოს, რომელიც განმანათლებლობას დაბრმავებულ ბატონობაში გადახლართვისაგან იხსნის." იგი ბრმაა, რადგან არ იცის თავისი საზღვრები. ცოდნა, როგორც ძალაუფლება, არ ცნობს საზღვრებს, ასეთი ცოდნის არსია ტექნიკა. „ამ ცოდნის მიზანი ცნებები და მჭვრეტელობა, ანუ წვდომის ბედნიერება კი არ არის, არამედ მეთოდი, სხვისი შრომის ექსპლოატაცია, კაპიტალი." ეს არის სწორედ აზროვნების მიზნის და აზროვნების არსის გაგების ცვლილება, რომელზეც ლაპარაკობს ჰაიდეგერი, რომელიც უფრო ადრე აკრიტიკებდა ჰუმანიზმს, რომ ადამიანმა მისი უპირველესი მოქმედება ყოფიერებაზე აზროვნება დაივიწყა. ამიტომ მიდის განმანათლებლობა თვითგანადგურებისაკენ.

ბურჟუაზიულმა საზოგადოებამ, რომელიც ემყარებოდა განმანათლებლობის გონების იდეებს როგორ წარმოშვა **პოზიტივიზმი**-მეტაფიზიკის სრული უკუგდება, გონებაზე დაფუძნებული კაცობრიობა რატომ მივიდა ბარბაროსობამდე, ანუ გონებით წარმართული საზოგადოება არც ძმობა, ერთობა, თანასწორობის საზოგადოება აღმოჩნდა და არც მშვიდობიანი თანაარსებობა. ადორნო გონების პრობლემას ხედვას განმანათლებლობის იდეოლოგიად, ტრიუმფალურ აზრად გადაქცევაში. სწორედ ფილოსოფია არის აზროვნების ის, განსაკუთრებული ნესი, რომელიც მუდამ ინარჩუნებს აზროვნების კრიტიკულობას, ამიტომ ფილოსოფიაზე დაფუძნებული ცივილიზაცია მუდმივი განვითარების შინაგან მუხტს შეიცავს, როდესაც ფილოსოფია ამ კრიტიკულ ელემენტს კარგავს, მაშინ იგი იქცევა ტრიუმფალურ აზრად, იდეოლოგიად და როგორც უბრალო საშუალება არსებულის განმტკიცების, ძალაუფლების სამსახურში დგას. ფილოსოფიამ დაკარგა კრიტიკულობა, როგორც მისი აზროვნების არსი და სიმდაბლის მხარეზეა, როდესაც სწორედ სიმდაბლის კრიტიკა იყო მისი ფუნქცია. „მე -18 ს ფილოსოფია შიშს გვრიდა სიმდაბლეს."

განმანათლებლობამ ფილოსოფიური აზროვნების კრიტიციზმი აქცია იდეოლოგიად, ტრიუმფალურ აზრად, რომელიც მითოსის და პოზიტივიზმში ჩაიძირა. მითი მოთხრობიდან მოძღვრებად იქცა. საკრალურ სამყაროში ყველა ინდივიდუალური მოვლენა განუმეორებელია, ხოლო დესაკრალურ სამყაროში ყოველი მოვლენა განმეორებადია, რომელიც კანონზომიერებას ემორჩილება.

ადამიანის გონების განვითარება არის ძალაუფლების ახალი ფორმების გამოელინება, რომელიც ჯერ იყო ბუნებისაგან გათავისუფლება, შემდეგ ღმერთისაგან გათავისუფლება, შემდეგ მეტაფიზიკურისაგან გათავისუფლება. ეს გათავისუფლება ხდება მათი ნაცნობად, გასაგებად გახდომა, რის შედეგაც ადამიანი ბატონდება მასზე. ყოველი წინსვლა განმანათლებლობაში არის წინსვლა ბატონობაში. გონების კრიტიკულობას მოკლებული წინსვლა იწვევს მის გადაგვარებას იდეოლოგიად, მითად, ტრიუმფალურ აზრად და სინათლის ნაცვლად სიბნელედ იქცევა. გონების თვითგანვითარება დაინახეს ბატონობის ზრდაში, გონების თვითმანიფესტაცია არის მისი, როგორც ბატონის, თვითმანიფესტაცია, სინათლეზე გამოსვლა. მაშასადამე ბატონობა ასეთი გონების ყველაზე დიდი ხიფათია, რადგან გაბატონებული გონება აზროვნებაზე, თავის ბუნებაზე, ამბობს უარს, გონება აზროვნებაზე ამბობს უარს.

„აზროვნების დათმობით განმანათლებლობამ საკუთარ რეალიზაციაზე თქვა უარი." აზროვნება თავისი არსით არის მუდმივი თვითკრიტიკული წინსვლა, რაც მისი სიცოცხლის გამოხატულება და საფუძველია, მაგრამ აზროვნებას ასევე ახასიათებს შინაგანი სიზარმაცე, რაც ბატონობის სურვილში გამოიხატება. აზროვნება ვერ

ინარჩუნებს კრიტიციზმს, რაც მისი დამოუკიდებლობის საფუძველია და ბატონობის იარაღად იქცევა. ეს აზროვნების არსის დამახინჯებაა. ცბიერება აზროვნების ფორმაა, რომლის მიზანია გადარჩენა, გაბატონება და სწორედ ეს წესი განავითარა ყველაზე უკეთ ევროპულმა ცივილიზაციამ და არა აზროვნება როგორც მუდმივი კრიტიციზმი, რის საფუძველზე უნდა მოხდეს წინსვლა ადამიანის ყოფიერებაში. პოზიტივიზმად ქცეულმა განმანათლებლობამ ადამიანი დაუმორჩილა ემპირიული მოცემულობის დიქტატურას და „ამით უწვდომელს მთელი თავისუფლება დაუტოვა.“ ისიც მეტაფიზიკურ გათიშულობაში ჩაიძირა. განმანათლებლობის დიალექტიკა განმანათლებლური აზროვნების არასრულ და არა თანმიმდევრული კრიტიციზმია. განმანათლებლობის კრახი იმაშია, რომ იგი არის ფხიზელი გონების თავისუფლება და შემოქმედებითი აღმავლობა, მაგრამ „აზროვნება მის განვითარებულ ფორმებში, როგორიცაა: მათემატიკა, მანქანა, ორგანიზაცია აზროვნების დამვიწყებელ ადამიანებზე შურს იძიებს.“ აზროვნების დათმობით, განმანათლებლობამ უარი თქვა საკუთარ რეალიზაციაზე.“ განმანათლებლობა მე-ობის ჩამოყალიბების ერთერთი ეტაპია. უნდა გაირკვეს რა არის ნამდვილი აზროვნება თავისი არსით და აზროვნების რა ფორმებს ავითარებს განმანათლებლობა, ხომ არ არის აქ ჰაიდეგერის გავლენა, რომ აზროვნების არსია ყოფიერებაზე აზროვნება.

თავისებურია განმანათლებლური აზროვნების დამოკიდებულება წარსულისადმი, რადგან „წარსულის შენახვა კი არა, არამედ წარსულის იმედების აღსრულებაა მისაღწევი. დღეს წარსული გრძელდება როგორც წარსულის განადგურება.“ წარსულისადმი დამოკიდებულების სამი ფორმიდან განმანათლებლობა წარსულის განადგურებითაა დაკავებული, რაც მითოსის განადგურების სახეს იღებს.

განმანათლებლური გონება და აზროვნების არსი -განჯადობა ადორნო ევროპული ცივილიზაციის არსს ხედავს აზროვნების წესის თავისებურებაში, რომელსაც იგი განმანათლებლურ აზროვნებას უწოდებს. ამიტომ მისი მიზანია განმანათლებლური აზროვნების არსის დადგენა. განმანათლებლობა, როგორც აზროვნების წესი და როგორც დასავლური აზროვნების ისტორია, როგორც ცივილიზაციის პროცესი არის განჯადოების ისტორია. განმანათლებლობის არსი და შედეგია უპირველესად აზროვნების წესის და აზროვნების საგნის ცვლილება. ანტიკურობამ უპირატესობა მიანიჭა დოქსა- ეპისტემე-სოფიას შორის სოფიას, როგორც ადამიანური არსისადმი კუთვნილ აზროვნების და ცოდნის წესს, მაგრამ იცოდა აზროვნების სხვა წესების მნიშვნელობა და როლიც. არისტოტელე ადამიანური აზროვნების უმაღლეს ფორმად მიიჩნევდა მის უანგარობას, არაპრაქტიკულობას. განმანათლებლობა აზროვნებას აფასებს მისი პრაქტიკული შედეგიანობით და თვითგადარჩენის სტრატეგიაში მიღწეული წარმატებით და არსებულზე გაბატონების მიღწევის დონით და ეფექტურობით. განმანათლებლობამ ადამიანმა უარი თქვა აზროვნებაზე, რომელიც არ არის პრაქტიკულ შედეგზე და სარგებელზე ორიენტირებული, არ არის ადამიანის ბატონად ყოფნის და სიცოცხლის სამსახურში. ეს არის „ტექნეს“ (მეცნიერული ცოდნის) და „სოფიას“(ფილოსოფიური ცოდნის)დაპირისპირება, რომელიც ევროპულმა აზროვნებამ გადაწყვიტა ტექნეს უპირატესობის აღიარებით. ტექნიკური აზროვნების გამარჯვება ფილოსოფიურ, არაპრაქტიკულ აზროვნების წესზე- ეს არის განმანათლებლობის არსი.

განჯადოების, იდუმალების მოსპობით, არსებულად აღიარებულია მხოლოდ ემპირიულად არსებული, რაც ტექნიკურ დაკვირვების და ექსპერიმენტს ემორჩილება და მისი მეშვეობით ელინდება. ევროპული ისტორია არის ადამიანის აზროვნების სუვერენულობის ზრდა, რაც ნიშნავს უცნობზე, იდუმალზე, ბუნებაზე, მეორე ადამი-

ანზე, საზოგადოებაზე ბატონობას. მათზე ბატონობა მიიღწევა მათი განჯადოებით, რაც მათდამი შიშის განცდის მოხსნას გულისხმობს. ამ განჯადოების ლოგიკური შედეგია პოზიტივიზმი.

განმანათლებლობის უარყოფითი შედეგი, რომ ავიცილოთ უნდა გავიაზროთ განმანათლებლობის დიალექტიკა. განმანათლებლობის დიალექტიკა განმანათლებლური აზროვნების არასრულ და არა თანმიმდევრული კრიტიციზმია განჯადოების და გაბატონების პროცესში. განმანათლებლობის მაქსიმაა: არაფერი არ არის, რისი განჯადოება არ შეიძლება, რისი იდუმალების უკუგდება არ შეიძლება.

როდესაც განმანათლებლობა კარგავს ამ კრიტიციზმს იგი თვითონ იქცევა გაბატონებულ აზრად იდეოლოგიად, მითოსად. ადორნო მოითხოვს განმანათლებლური აზროვნების კრიტიციზმის უსასრულოდ გაგრძელებას, რომ მიღწეული იქნეს სინამდვილის სრული განჯადოება და არა სრული შემეცნება. ამის შედეგი იქნება ადამიანის სრული ბატონობა სინამდვილეზე.ადორნო და ჰორკჰაიმერი განმანათლებლობას უწოდებს პროგრესირებად აზროვნებას, რადგან ამ აზროვნების შედეგი სულ უფრო იზრდება, მაგრამ ეს პროგრესი ვლინდება არა სამყაროს შესახებ ცოდნის ზრდაში, არამედ განჯადოების, ბატონობის, წარამატების მიღწევაში. „განმანათლებლობა არის სუვერენული სულის უნივერსალური მოძრაობა.

ადორნო დასავლური აზროვნების ისტორია წარმოიდგინა როგორც განმანათლებლობის ისტორია. იგი ეთანხმება ევროპულ აზროვნებაში გავრცელებულ აზრს, რომ თანამედროვე ევროპული ცივილიზაცია, მოდერნი ეფუძნება განმანათლებლობის საფუძველს, მაგრამ მათგან განსხვავებით ადორნო დასავლური ცივილიზაციის კრიზისს, ახალ ბარბაროსობის საფუძველსაც განმანათლებლობის ფენომენში ხედავს. განსხვავებით ნიცშესაგან, რომელიც ევროპული ცივილიზაციის საფუძვლებს ხედავდა ანტიკურ და იუდაისტურ-ქრისტიანული ელემენტების ერთიანობაში და ევროპის კრიზისის, ევროპული ცივილიზაციის დეკადენსის საფუძველად მიიჩნევდა ქრისტიანულ-იუდაისტური ელემენტის დომინირებას. მას თავისი აზრის დასასაბუთებლად მაგალითად მოჰყავდა რენესანსის ეპოქა, როგორც ევროპული კულტურის აყვავების ხანა, რომელიც ევროპული კულტურის და ცივილიზაციის ანტიკურ-ბერძნული ელემენტის ბატონობის ეპოქა იყო.

ადორნო და ჰორკჰაიმერი პირიქით, ევროპული კრიზისის საფუძველს სწორედ ანტიკურ-ბერძნული ელემენტის დომინირებაში, ანტიკური აზროვნების თავისებურებაში ხედავს. თუ ნიცშე, ჰაიდეგერი და სხვები ანტიკური აზროვნებაში ეძებს დაშვებულ შეცდომას, რამაც ევროპა კატასტროფამდე მიიყვანა, ადორნო ეძებს არა შეცდომას, არამედ ანტიკური აზროვნების თავისებურებაში ხედავს ევროპული კატასტროფის შედეგებს. რატომ აღმოჩნდა ბერძნული და ქრისტიანულ-იუდაისტური სინთეზი ასეთი წარუმატებელი, ეს არის ევროპული ცივილიზაციის განვითარების აუცილებელი და ლოგიკური შედეგი თუ შემთხვევითი წყვეტილი ევროპული ცივილიზაციის ისტორიაში. ადორნო მიზნად არ ისახავს ბერძნული და ქრისტიანულ-იუდაისტური სანყისების ახალი სინთეზის განხორციელებას.

ფილოსოფიური გონება (ჰუსერლი) ჩანაცვლებული იქნა განმანათლებლური გონებით(ადორნო) და სადაც ჰუსერლი ხედვას ევროპული ცივილიზაციის არსს იქ ადორნო ხედავს დასავლური ცივილიზაციის მანკიერებას. თ. ადორნომ, ევროპული სამყაროს არსი დაინახა განმანათლებლობაში, რითაც ამაყობდა ევროპა, რაც დეკრალიზაციაში გამოიხატა. ევროპის სიამაყე -- განმანათლებლობა-- უბედურების წყაროდ იქცა, მან დაამახინჯა გონების არსი და არასწორედ განავითარა იგი, დაკარგვინა უტოპიური ენერგია, კრიტიციზმი. გონების არსი არ არის მოცემულთან

მორგება, ადაპტირება, შეგუება. ეს არ არის გონების აქტივობა. განმანათლებლობამ გონება ბატონობის სამსახურში ჩააყენა და ძალაუფლებისადმი ნებას დაუმორჩილა, თავისი საზრისი ადამიანის გაბატონებაში დანახა. განმანათლებლობა იმსახურებს კი ასეთ საყვედურს? განმანათლებლობის დიალექტიკა იმაშია, რომ თვითონ იქცევა მითოსად, ახალ მოჯადოებად, იდეოლოგიად. „განათლებულ სამყაროში მითოლოგია პროფანულის ნაწილად იქცა."

პოზიტივიზმი ოცნებობს სპეკულაციის საბოლოოდ დასრულებაზე, რომლის მიღწევაც უნდა მოხდეს „სამყაროს როგორც გიგანტური ანალიტიკური მსჯელობის შექმნით." ეს იქნება სამყაროს ამოხსნა, რაც არავითარ ბნელ, მოჯადოებულ სფეროს არ დატოვებს და სამყაროს განჯადოების პროცესი დასრულდებოდა რაც თავის მხრივ ნიშნავს სამყაროზე, ბუნებაზე, არსებულებზე სრული ბატონობის დამყარებას. „მითოსის ხატის ლაკონურობაში, ისევე როგორც მეცნიერული ფორმულის სიცხადეში ფაქტობრივის მარადიულობა მტკიცდება. ცარიელი არსებობა კი საზრისად გამოითქმის, სწორედ ეს არსებობა რომ აფერხებს."

განმანათლებლობა, პროგრესირებადი აზროვნების სახით, „ოდითგანვე მიზნად ისახავდა ადამიანის შიშისაგან გათავისუფლებას და მათ ბატონებად დამკვიდრებას. იგი ამას აღწევდა სინამდვილის განჯადოებით. ეს ნიშნავს, რომ განმანათლებლობა სეკულარიზმის საერთო ისტორიულ მოძრაობის შემდეგენელი ნაწილია. „განმანათლებლობის არსია განჯადოება. განმანათლებლობას მითების დაშლა და ცოდნის მეშვეობით წარმოსახვის დამარცხება სურდა."

განმანათლებლური აზროვნების მიზანი და არსი, რომლის მიღწევასაც იგი ცდილობს: „საიდუმლო არ უნდა არსებობდეს, თუმცა არც მისი ამოხსნის სურვილი." ეს ნიშნავს, რომ ადამიანი აღარ აზროვნებს ღმერთზე, ყოფიერებაზე, მეტაფიზიკურზე, მარადიულზე. სწორედ სურვილის არქონა არის ამ აზროვნების მიერ მოტანილი ყველაზე დიდი ნეგატიური შედეგი. სწორედ ამაში ჩანს განამანათლებლური გონების ტოტალური ხასიათი. იგი ვერ იტანს „ვინც საკუთარ თავს აზრში ივიწყებს და ვინც თავს სიამოვნებაში ივიწყებს"

„თუმცა სრულიად განათლებული დედამიწა გამარჯვებული უბედურების ნიშნის ქვეშ ნათდება." რადგან მისთვის განმანათლებლობა არ არის ერთმნიშვნელოვნად დადებითი ფენომენი, განმანათლებლობის პროგრამა, როგორც პროცესი, შინაგანად წინააღმდეგობრივია? ამიტომ იგი ლაპარაკობს განმანათლებლობის დიალექტიკაზე. განმანათლებლობამ ვერ ადამიანის სრული ბატონობის მიღწევა და ვერც შიშისაგან სრული გათავისუფლება ვერ შეძლო, რადგან მას შიში და ბატონობის საგნად მიაჩნდა მხოლოდ ბუნება. განმანათლებლობის ნიშნებია:

- სამყაროს დესაკრალიზაცია,
- ადამიანის შიშისაგან გათავისუფლება,
- ადამიანის ბატონად დამკვიდრება,
- ფორმალური რაციონალიზმის პრინციპის დამკვიდრება,
- ადამიანის მოქმედების მოტივაციის კრიზისი,
- მეტაფიზიკური საფუძვლის და უმაღლესი მიზნის დაკარგვა,
- ადამიანის გაუცხოება.
- ადორნოს განმანათლებლობის არსი წარმოუდგენია როგორც სულ უფრო განვითარებადი პროგრესირებადი აზროვნება. მაგრამ რასი მდგომარეობს პროგრესი: განჯადოების, ბატონობის, ადამიანურობის თუ ცოდნის ზრდაში?
- **განმანათლებლური გონება** ადორნო ცდილობს აჩვენოს თუ როგორ წარმოუდგენია განმანათლებლობას გონების არსი და აზროვნების წესის თავისებურება.

განმანათლებლობის მიერ გონების და აზროვნების დამახინჯებული გაგება აისახა ევროპის საზოგადოებასა და ისტორიაზე. აზროვნება გაგებულია როგორც ფორმალური, გამომთვლელი აზროვნება, რომელიც ბატონობის სამსახურშია ჩაყენებული და არსებულების მართვის ფუნქციითა დაკავებული. „განმანათლებლობა არის ფილოსოფია, რომელიც ჭეშმარიტებას მეცნიერულ სისტემასთან აიგივებს. მეცნიერება კი ტექნიკური მოხერხებულობაა.“ ადორნო აკრიტიკებს გონების კანტისეულ გაგებას, როგორც ორაზროვანს. „გონება ზეინდივიდუალური, ტრანსცენდენტალური მე ადამიანთა თავისუფალ თანაცხოვრების იდეალს გულისხმობს. თუმცა გონება ამავე დროს გამომთვლელი აზროვნების ინსტანციაა, ასეთი აზროვნება კი სამყაროს თვითგადარჩენის მიზნისთვის აწესრიგებს და არავითარ სხვა ფუნქციას არ ცნობს გარდა საგნის გრძნობადი მასალიდან-დამორჩილების მასალად გადამზადებას.“ განმანათლებლობის ნაკლია სწორედ გონების ბუნების მცდარი გაგება და ცოდნის მეცნიერულ ცოდნასთან გაიგივება. ადორნო ირონიულად ლაპარაკობს ლოგიკის დემოკრატიულობაზე რადგან „ლოგიკა წარჩინებულებს მდაბიოებთან შედარებით არავითარ უპირატესობას არ ანიჭებს.“ ლოგიკა უარყოფს განუმეორებლობას და ერთეულის და ზოგადის სივრცეში მოძრაობს ეს კი ადვილად ადაპტირებადია მასების ეპოქასთან და მასის კანონთან, რაც ზოგადის, რაოდენობის, სიმრავლის ბატონობაში გამოიხატება.

ევროპის თანამედროვეობის თავისებურება არის მეცნიერებით წარმართულობა. მეცნიერება არა უბრალოდ ვნებად იქცა(ჰაიდეგერი), არამედ მეცნიერებას წარმატებით იყენებს ძალაუფლება. ტოტალური წესრიგი სრულ უფლებას ანიჭებს გამომთვლელ აზროვნებას და იგი მეცნიერებას, როგორც ასეთს, ემხრობა. XX საუკუნის პირველმა ნახევარმა კარგად აჩვენა ძალაუფლების მეცნიერებით გატაცების შედეგები, რომელმაც ადამიანის ფენომენის სრული იგნორირება მოახდინა, რაზეც უკვე ჰუსერლი ლაპარაკობდა.

მეცნიერებამ ადამიანს შეპირდა, რომ იგი გადაუწყვეტდა ყველა პრობლემას,რაც კი მის წინაშე წამოიჭრებოდა და უპირველესად თვითგადარჩენის პრობლემას, რადგან „თვითგადარჩენა მეცნიერების კონსტიტუციური პრინციპია.“ მეცნიერება მოითხოვს ტოტალურობას როგორც საზოგადოების ეფექტური მართვის პირობას. ბუნებისმეცნიერული აზროვნების წესი ადამიანს უდგება მხოლოდ რაოდენობრივად, ადამიანი არის მასის ერთი ეგზემპლარი. ადამიანის სიცოცხლის თვითგადარჩენა მოითხოვს ეკონომიკის დაგეგმარებას და წესრიგის ტოტალურ მართვას. „ბურჟუაზიულმა წესრიგმა გონების სრული ფუნქციონალიზაცია მოახდინა.“

განმანათლებლური გონების მიერ განხორციელებული „რაციონალიზაცია“ თავისი არსით მოითხოვდა დესაკრალიზაციას. „გონება გამოთვლის, გეგმის ორგანოა, მიზნების მიმართ ნეიტრალური.“ გამოთვლა კი ფორმალიზაციას და ერთეულებს შორის განსხვავების ნიველირებას გულისხმობს. განმანათლებლური გონების თავისებურება იმაშია, რომ იგი სიამოვნებაზე უფრო სიამოვნების დაგეგმვა და კარგი ორგანიზება ფასობს-ამაშია რაციოს ბატონობის არსი. არა უბრალოდ მიიღო სიამოვნება,არამედ გონივრულად დაგეგმო და ორგანიზაცია გაუკეთო, რომ მაქსიმალური სიამოვნება მიიღო მინიმალური დანახარჯებით, ყველაფერი დათვლილი და გამოანგარიშებული უნდა იყოს. „აქტივობის სქემა ამ აქტივობის შინაარსზე უფრო მნიშვნელოვანია.“ სწორედ ეს მოასწავებს ფორმალიზმს, განუმეორებლობის უკუგდებას და მასის პრინციპის გაბატონებას, რადგან ყველაფერი სარგებელს, მოგებას ექვემდებარება და არის შეფასების კრიტერიუმი. „აზროვნება, განმანათლებლობის აზრით, ერთიანი, მეცნიერული წესრიგის შექმნა და ფაქტობრივი ცოდნის პრინ-

ციპებიდან გამოყვანაა, სულერთია ეს პრინციპები განზრახ მოცემულ აქსიომებად, თანდაყოლილ იდეებად თუ უმაღლეს აბსტრაქციებად განიმარტება."

განმანათლებლობა აზროვნების სარგებლიანობის გამოხატულებაა და ნებისმიერი მითის, ფილოსოფიის, ხელოვნების უკუგდება ხდება მისი უსარგებლოდ და პრაქტიკულად უშედეგოს გამოცხადებით. „განმანათლებლობა აზროვნებას და მათემატიკას ერთმანეთთან აიგივებს. განმანათლებლობა თვლის, რომ მან მითოსურის დაბრუნებისაგან თავი დაიზღვია, რადგან ბოლომდე გააზრებული მათემატიზებული სამყაროს ჭეშმარიტებასთან წინასწარი იდენტიფიკაცია მოახდინა" მათემატიკა იქცევა აბსოლუტურ ინსტანციად.

განმანათლებლობამ აზროვნების ბუნება დაარღვია, რითაც იგი პოზიტივიზმის საფუძვლად იქცა და საფუძველი დაუდო ცოდნის ბუნების და ცოდნის როლის პოზიტივისტური გაგების ჩამოყალიბებას. განმანათლებლური გონება არ გამოხატავს გონების არსს, არამედ იგი გონების და აზროვნების მდგომარეობაა. „პოზიტივიზმმა განმანათლებლური გონების მოსამართლის თანამდებობა გადაიბარა, რომლისთვის ინტელგიბელურ სამაყაროში განავარდება უკვე უბრალოდ აკრძალული კი არ არის(როგორც ნიცშესთან),არამედ უაზრო ბოდიალია. „ასეთ გონებას ათეისტობაც აღარ მოეთხოვება, რადგან განივთებულ აზროვნება უკვე ათეიზმის შესახებ კითხვის დასმაც კი არ შეუძლია." გონებამ უნდა წარმართოს განსჯა, მაგრამ რა არის თვითონ გონება-ონტოლოგიური შემეცნების უნარი? მაგრამ გონება არ არის მოუსყიდავი ინსტანცია, მეტიც, გონება აზროვნების დაუძინებელი მტერი.

განმანათლებლური აზროვნების წესის ნიშნები განმანათლებლობის, როგორც ადამიანური აზროვნების თავისებური წესის,არსის გასაგებად ადორნო მიუთითებს განმანათლებლობის მნიშვნელობას ადამიანის ყოფიერებაში. ადორნო მაღალ შეფასებას აძლევს განმანათლებლობის წვლილს ევროპული ცივილიზაციის ჩამოყალიბებაში, მაგრამ ამავე დროს მიუთითებს განმანათლებლობის შინაგან დიალექტიკაზე, რომელმაც იგი შეიძლება ნეგატიური ძალად აქციოს. ეს შეცდომა, რაც ევროპულმა ცივილიზაციამ დაუშვა იყო განმანათლებლობის, ადამიანის აზროვნების, მხოლოდ ადამიანის სიცოცხლის თვითგადარჩენის სამსახურში ჩაყენება.

ადორნოს აზრით, ადამიანის არსებობის და მოქმედების მიზანი და მიზეზი არის **თვითგადარჩენა**. აქ ლაპარაკია ადამიანის როგორც სიცოცხლის თვითგადარჩენაზე. საინტერესოა, რომ ქრისტიანული შუა საუკუნეების ევროპა თავის არსებობის მიზანს ხედავდა სულის ხსნაში და არა უბრალოდ სიცოცხლის თვითგადარჩენაში. იგი იმოწმებს სპინოზს დებულებას: „თვითგადარჩენა სათნოების უპირველესი და ერთადერთი საფუძველია-ეს არის დასავლური ცივილიზაციის ჭეშმარიტი მაქსიმა." ამ აზრით, დასავლურმა ცივილიზაციამ თვითგადარჩენის საკუთარი სტრატეგია შეიმუშავა, რომელმაც განმანათლებლობის ისტორიის, განმანათლებლური აზროვნების წესის სახე მიიღო. ამ აზროვნების წესით განსხვავდებიან ევროპელები თვითგადარჩენის სხვა სტრატეგიებისაგან, რომლებიც სხვა ცივილიზაციებმა აირჩიეს.

ყველაზე მკვეთრად დაპირისპირება განმანათლებლობასა და მითოსს შორის სწორედ ამ სფეროში იშლება. განმანათლებლობის ბრძოლა მითოსის წინააღმდეგ წარმატებულია, მაგრამ თანამედროვეობაში განმანათლებლობამ გამოავლინა თავისი განვითარების უარყოფითი, მოულოდნელი შედეგები, ადორნოს აზრით, უნდა დადგინდეს ეს თვითონ განმანათლებლური აზროვნების შინაგანი ლოგიკიდან გამომდინარეობს თუ იგი არის შემთხვევითი მოვლენა განმანათლებლობის ისტორიაში?

ადორნო მიიჩნევს, რომ განმანათლებლურმა აზროვნებამ ადამიანის აზროვნების წესი, მიზნების და მისია დაამახინჯა, რითაც განაპირობა პოზიტივიზმის გაბატონება.

მან აზროვნება დაიყვანა მის ერთერთ ასპექტზე, რაც მის ლოგიკურობაზე, მათემატიკურობაზე დაყვანაში მდგომარეობს. „მათემატიკური მეთოდი ერთგვარად აზრის რიტუალად იქცადა და მიუხედავად მისი აქსიომატური შეზღუდულობისა, ეს მეთოდი საკუთარ თავს აუცილებლობის და ობიექტურობის სახით აკანონებს.“ ეს იწვევს აზროვნების ბატონობის იარაღად გადაქცევას. გალილეომ ბუნების მათემატიზაცია და იდეალიზაცია მოახდინა, რის გამოც არსებულები დაშორდა სინამდვილეს. ამიტომ მოითხოვდა ჰუსერლი „თავად საგნებისაკენ“ მიბრუნებას და არსებულების მის უშუალობაში ჭვრეტას, ხედვის ფენომენოლოგიურ მეთოდს, რადგან „ბუნება მათემატიკურ მრავალფეროვნებად იქცა.“ აზროვნება გადაიქცა ავტომატურ პროცესად, აზროვნება ბაძავს იმ მანქანას, რომელსაც თვითონ წარმოშობს.“ ასეთი აზროვნების მიზანია გაზომვა, წესრიგის დადგენა, მართვა და მოცემულზე გაბატონება.

ამან გამოიწვია ადამიანის მიერ საკუთარი თავის და საზოგადოების, მეორე ადამიანის შეფასების ცვლილება. ადამიანი გახდა ერთერთი რიგითი არსებული სხვა არსებულთა შორის, რომელიც ბატონობის ისეთივე ობიექტია, როგორც დანარჩენი არსებულები. კანტის მოწოდება მეორე ადამიანის მხოლოდ როგორც მიზნის განხილვისა კარგავს მეტაფიზიკურ და რელიგიურ საფუძველს, განმანათლებლურ გონებას კი თვითგადარჩენის პროცესის ორგანიზებისას ერთი ადამიანის მნიშვნელობის აღიარება უჭირს. მოცემულობის, ფაქტიურის დიქტატურა განმსჭვალავს თანამედროვე ადამიანის აზროვნებას და ყოფიერებას. მოცემულობა არის ის, რაც განჯადოებულია, ნათელია და ემორჩილება აღრიცხვას და მართვას. ხოლო ყველაფერი, რაც არ არის უშუალო, ფაქტიური არა უბრალოდ მეტაფიზიკურია, არამედ უბრალოდ არ არის, არარაა. განმანათლებლობამ სინათლე მოჰფინა ბუნებას, რომელიც გაგებული იქნა როგორც განჯადოება, იდუმალების მოხსნა და მათემატიზაცია, ანგარიშს დამორჩილება, რაც მასზე გაბატონების პირობა ხდება. მათემატიკური აზროვნება არ უშვებს არაფერს ფარულს.

აზროვნების მათემატიზაციის შემდეგი ნიშანია ის, რომ იგი ახდენს ყველაფრის ლოგიკურ ფორმალიზაციას. გონება უშუალოდ, ფაქტიურად მოცემულს დაემორჩილა. „უგულვებელყოფილია აღმოჩენილის, როგორც ასეთის, წედმა.“ ამ აზროვნების მიზანია უშუალოდ მოცემულობის აბსტრაქტული დროით-სივრცითი მიმართებების გაზომვა და ამ საფუძველზე მოცემულობათა ხელში ჩაგდება. „შემეცნება უშუალოდ აღქმაში, კლასიფიკაციასა და გამოანგარიშებაში კი არ მდგომარეობს, არამედ თითოეული კერძო უშუალოს განმსაზღვრელ ნეგაციაში.“ ფილოსოფიური შემეცნება არის კერძოს, უშუალოს ნეგაცია და მასში არსის დანახვა, რაც არ არის უშუალოდ მოცემული. სინამდვილის მხოლოდ მოცემულობაზე დაყვანა ამ სინამდვილის გაღარიბება და ერთ განზომილებაზე დაყვანაა. ამიტომ შეუძლებელია დაინახო სინამდვილის აუცილებლობა, შემთხვევითის მოულოდნელობა, შესაძლებლის სიმდიდრე და გარდუვალის ულმობელობა.

მათემატიკურ ფორმალური შემეცნება მხოლოდ „ფაქტობრივის გამეორებით შემოიფარგლება, აზრი კი ტავტოლოგიად იქცევა, რაც უფრო იმორჩილებს აზროვნების მანქანა არსებულებს,მით უფრო ბრმად კმაყოფლდება ეს მანქანა არსებულების რეპროდუქციით,“ ამ აზროვნების მიზანი აღარ არის არსებულის წვდომა ანდა ახალის შექმნა,მას ამის ენერგია არ აქვს,იგი რეპროდუქციით არის შემოსაზღვრული. ამის შედეგია განმანათლებლური აზროვნების მითოლოგიასთან დაბრუნება. იგი თავს ვეღარ აღწევს მითოლოგიას. განმანათლებლობა მითოსს მხოლოდ ბუნდოვან ცნებებსა და სიტყვებში კი არ აღმოაჩენს,, როგორც ეს ენის სემანტიკურ კრიტიკას მიაჩნდა, არამედ ადამიანის თითოეულ გამოხატვაში, თუკი ეს გამოხატვა

თვითგადარჩენის ხსენებულ მიზნობრივ კავშირში საკუთარ ადგილს ვერ მოიპოვებს." ადამიანის, გონების და აზროვნების მიზანი ხდება მხოლოდ მისი როგორც სიცოცხლის თვითგადარჩენა და ყველაფერი ამ მიზნის სამსახურშია ჩაყენებული. ტექნიციზებულ საზოგადოებაში თვითგადარჩენის სხვა სტრატეგია მუშაობს, რომელიც რაოდენობის მათემატიზირებულ მართვას ექვემდებარება. მითოსი არის თვითგადარჩენის დამახინჯებული მოდელი, რადგან მას ახასიათებს სიცოცხლის უშუალობა, ხოლო განმანათლებლობა ადამიანის კავშირს სიცოცხლესთან გააშუალებს გონების, რაციოს მეშვეობით. ეს ინვევს ადამიანის ბუნებასთან, სიცოცხლესთან დამოკიდებულების ცვლილებას და იგი არა მოწიწების, მსახურების, მსხვერპლის, არამედ მორიგების, ცბიერების საგანი ხდება. ერთია უბრალოდ სიცოცხლე, სიცოცხლის ობიექტად ყოფნა და მეორეა სიცოცხლის მართვა. ეს ნიშნავს აპოლონის ბატონობას ბუნებაზე (დიონისეზე). ამიტომ განმანათლებლობა ყველას „ვინც უშუალოდ მიეცემა სიცოცხლეს, თვითგადარჩენასთან რაციონალური კავშირის გარეშე, იგი როგორც განმანათლებლობის, ისე პროტესტანტიზმის განსჯით პირველყოფილ ისტორიაში ვარდება." სიცოცხლისადმი დამოკიდებულების ორივე ფორმა მცდარია. ორივეს: თაყვანისცემაც და უშუალო ბუნებრივ ყოფაში ჩაძირვაც ერთ ბედს იმსახურებს. „პროგრესმა დაწყეულა ისინიც, ვინც საკუთარ თავს აზრში ივიწყებს(იდეალისტები) და ისე, ისინიც, ვინც სიამოვნებაში ივიწყებს თავს(ფროიდი)." როგორც ვხედავთ ადორნოს მცდარად მიაჩნია იდეალიზმის და არაცნობიერის ფსიქოლოგიის მიერ შემოთავაზებული სტრატეგია. ევროპამ ისინი ჩაანაცვლა ახალი სტარატეგიით ბურჟუაზიულ ეკონომიკაში ადამიანის თვითგადარჩენის პრინციპი გარდაიქმნა. ინდივიდის საზოგადოებრივი შრომა გაშუალებულია. „ცნობიერების ამოშლის შემდეგ სუბიექტი ტექნიკურ პროცესად განივთდა და გონების ყოვლისმომცველი ეკონომიკური აპარატის უბრალო დამხმარე საშუალებად იქცა. გონება იმ ზოგადი იარაღის ფუნქციას ასრულებს, ყველა დანარჩენი იარაღის დასამზადებლად რომ გამოდგება." განმანათლებლობამაც თავის მხრივ ადამიანის, როგორც სიცოცხლის თვითგადარჩენის პრინციპი და პროცესი დაამახინჯა, რისი შედეგიც არის ადამიანის გაუცხოება. მეტიც დამახინჯდა გონების არსი და ფუნქცია, რამაც სუბიექტის ცნების გაქრობა გამოიწვია, ადამიანი სუბიექტიდან, აქტიური საწყისიდან იქცა მანქანის და ეკონომიკური პროცესის ფუნქციად. ამიტომ დღეს თვითგადარჩენას მართავს არა ადამიანი, არა სუბიექტი, არამედ ტექნიკურად ორაგნიზებული წარმოება, რომელიც „ქმნის ადამიანურ" მოთხოვნებს და მათი დაკმაყოფილების საშუალებებსაც.

აზროვნების მათემატიზაცია, სუბიექტის გაქრობა, როგორც მოქმედების საწყისისა, და მისი ჩანაცვლება ორგანიზაციით და ტექნიკით, შედეგად „თვითშემეცნების მოჩვენებითი ტრანსცენდენტალური სუბიექტიც, როგორც სუბიექტურობის უკანასკნელი გახსენება ისპობა, მას თვითმოქმედი წესრიგის მექანიზმის სულ უფრო უხარვეზო მუშაობა ენაცვლება." საზოგადოება არა ადამიანების, არამედ ფუნქიების საზოგადოებად იქცა და ფუნქციის უკან ადამიანის დანახვა შეუძლებელია.

განმანათლებლობამ აზროვნება შემეცნებაზე დაიყვანა, ამიტომ მეტაფიზიკა, მიღმურობა, მარადიულობა, იდეალურობა მოჯადოებასთან გააიგივა. ამით სამყარო ერთგანზომილებიანი, ერთფეროვანი გახადა. მისი აზრით, ეს აუცილებელი იყო ადამიანის გადარჩენისათვის, სიცოცხლის გაგრძელებისათვის. განაჯადოვო ნიშნავდა დაიმორჩილო და იგი ბატონობის იარაღად იქცა.

განმანათლებლობის ბრძოლა ბუნების წინააღმდეგ (რაც უშუალობით და ფარულობით ხასიათდება) და მასზე გაბატონებისათვის არ შემწყდარა. უბრალოდ ბუნების ადგილს განსხვავებული მოვლენები იკავებენ. გონება ყველაფერს ებრძვის, რაც

ბუნებრივად არის მიჩნეული, საკუთარ სხეულზე, ბუნებაზე გაბატონებით დაწყებული. ბატონობის პრინციპია უსასრულობა, მას ყოველთვის სჭირდება ობიექტი და თუ არ არის უნდა გამოიგონოს. ამიტომ იგი ტოტალური და აბსოლუტურია. რომ იბატონო უნდა იცოდე და რომ იცოდე უნდა იბატონო. ბატონობას არ შეუძლია არსებობა თუ ვერ ნახა ბატონობის ახალი ობიექტი დ ასეთ ობიექტებად ვლინდება ქალი და ებრაელი. „ქალი ბუნებას განასახიერებდა. ქალისადმი სიძულვილი არის ამავე დროს ებრაელობისადმი სიძულვილი.""ბუნებაში გადავარდნის მცდელობა ბარბაროსობას წარმოშობს."

განმანათლებლობა (სინათლის შეტანა) არ არის სინათლის მეტაფიზიკა. ეს არის რეალობაში გონების სინათლის შეტანა იგი დადებითი მოვლენაა და კაცობრიობის ისტორიული განვითარების არსია. მაგრამ მას აქვს უარყოფითი ხასიათიც. უნდა შენარჩუნებული იყოს მისი რადიკალიზმი, რაც მას იხსნის მითოსად გადაქცევისაგან. რადგან განმანათლებლობაზე დაფუძნებული მითოსი უფრო სახიფათოა როდესაც იგი ვრცელდება როგორც გონების გამოხატულება.

მითოლოგიად ქცევის საფრთხეს თავი ვერ აარიდა ვერც ჰეგელის ფილოსოფიამ „პროგრესერებადი აზროვნების აპოთეოზმა" და ვერც განმანათლებლობა გადაურჩება, მიუხედავად იმისა, რომ „იმ სიფხიზლის სახით, რითაც განმანათლებლობას მიაჩნია, რომ ის განსხვავდება როგორც ჰეგელის,ისე ნებისმიერი სხვა მეტაფიზიკისაგან." მაგრამ ეს რადიკალიზმი მას ვერ იხსნის მითოსად ქცევისაგან. განმანათელობლობის შემდეგი ნაკლია ტოტალურობა, რაც ასევე ხელს უწყობს მის მითოსად გადაქცევას. ადორნოს აზრით, ადამიანი ვერ დაიხსნის თავს მითოსად ქცევისაგან.

ჰაიდეგერი და ადორნო ხედავენ ტექნიკური აზროვნების დაძლევის სირთულეს. ჰაიდეგერი მიიჩნევს, რომ მხოლოდ ღმერთი თუ გვიშველის, ადორნო ასე არ სვამს კითხვას-განჯადოების პროცესი კიდევ უფრო უნდა გაღრმავდეს, რადგან ეს ადამიანური შემეცნების არსი და მიზანია. მაშინ როცა ჰაიდეგერი მიიჩნევს, რომ ადამიანმა უნდა დაძლიოს ყოფიერების დავიწყება და იაზროვნოს ყოფიერებაზე, რაც ადამიანური აზროვნების უპირველესი საქმეა. მისი აზრით განმანათლებლობა კიდევ უფრო რადიკალურად უნდა გაგრძელდეს, როგორს განჯადოების პროცესი. რა დაემართა განამანათლებლურ აზროვნებას, რას ნიშნავს განმანათლებური აზროვნების გადაგვარება? ადორნოს აზრით, „თუკი აზრი, საკუთარი ნებით უკუაგდებს თავის კრიტიკულ ელემენტს და როგორც უბრალო საშუალება არსებულის სამსახურში ჩადგება, ამით აზრი უნებლიედ მოძრაობს მის მიერ შერჩეული პოზიტიურის-ნეგატიურად დამაგრევლად ქცევისაკენ." განამანთელბური აზროვნების მითოსად გადაგვარების მიზეზებია: თვითკრიტიკულობაზე უარის თქმა, რეფლექსურობაზე უარის თქმა, რის შედეგად იგი კარგავს თავის რადიკალიზმს და არსებულების და ბატონობის სამსახურში ჩადგა. იგი ვერ ინარჩუნებს კრიტიკულ დამოკიდებულებას არსებულის მიმართ, ფილოსოფიურმა აზროვნებამ დაკარგა თავისი მნიშვნელობა და როლი საზოგადოებაში. „მე-18 საუკუნეში ფილოსოფია სიკვდილის შიშს ჰგვრიდა სიმდაბლეს, ბონოპარტეს დროს ფილოსოფია თვითონ გადავიდა სიმდაბლის მხარეს." აზროვნების გადაგვარება ნიშნავს, რომ აზრი საკუთარი ნებით უკუაგდებს თავის კრიტიკულ ელემენტს და როგორც უბრალო საშუალება არსებულის სამსახურში დგება." ამის შედეგია განმანათლებლური აზროვნების მორჩილება მოცემულობის და ფაქტების დიქტატურისადმი.

თანამედროვე აზროვნების არსებულების სამსახურში დოგმა ნიშნავს, რომ არ გადის არსებულის, მოცემულობის, ფაქტის მიღმა, რითაც მათ ძალას ზრდის. „თანამედროვე ცივილიზაციის ერთგული შვილის შიშია არ გადაუხვიოს ფაქტებს."

განმანათლებლური აზროვნების და ფილოსოფიის არსი და თავისებურება, უპირატესობა არის სწორედ არსებულების, ფაქტის გარეთ გასვლა და კრიტიკულად შეხედოს მას სხვა სტანდარტებიდან, რაციონალობის, ღირებულებების, მარადისობის, მეტაფიზიკურის, იდეალურის, ადამიანურობის პოზიციებიდან გამომდინარე. განმანათლებლობის მითოლოგიაში რეგრესის მიზეზი უნდა ვეძიოთ არა იმდენად განზრახ რეგრესის მიზნით შექმნილს ნაციონალისტურ, წარმართულ თუ სხვა თანამედროვე მითოლოგიებში, რამდენადაც თავად განმანათლებლობაში, ჭეშმარიტების შიშით, რომ გაირინდა. ეს ნიშნავს, რომ მას ეშინია საკუთარი კრიტიციზმისა და მითოსის ბრუნდება.

ღვთაებრივი სინათლე ჩანაცვლებული იქნა ადამიანის გონების სინათლით, სულის უკვდავება-ნების თავისუფლების შესაძლებლობის პირობების კვლევით, ხოლო მარადიული ცხოვრება-ამქვეყნიური კეთილდღეობით. ევროპულმა გონებამ მოკლა ღმერთი. ნიცშე კითხულობდა: „როგორ გავაკეთეთ ჩვენ ეს?" --ღმერთზე აზროვნებაზე ვთქვით უარი-პასუხობს ჰაიდეგერი. კითხვაზე: რატომ არის ადამიანისათვის შეუძლებელი იქაც და აქაც კარგად ყოფნა, რომელსაც კირკეგარდი, ნიცშე, მარქსი სვამდა გადამწყვეტი იყო, ევროპამ ამ კითხვას უპასუხა ამქვეყნიური კეთილდღეობის არჩევით.

როგორ ხდება განჯადოება აზროვნების წესის ცვლილებით და ტექნიკური აზროვნების გაბატონებით, რაც პირველ რიგში აზროვნების და საერთოდ ყველაფრის შეფასებას ახდენს სარგებლიანობის და პრაქტიკულობის ასპექტით. ტექნიკური აზროვნება არსებობის ერთადერთ ფორმად მიიჩნევს ემპირიულ არსებობას, თუ ცოდნა არ ვლინდება ემპირიულად, არ იძლევა სარგებელს, პრაქტიკულ შედეგს ჩემი ცხოვრების გაუმჯობესებისათვის, გაბატონებისათვის, მაშინ ის ზღაპარი, ცრურწმენა და ჯადოქრობაა, განმანათლებლობა ნებისმიერი ცოდნას უკუაგდებს ზღაპრად, ცრურწმენად გამოცხადებით.

ადორნო მოითხოვს განმანათლებლური აზროვნების გაუმჯობესებას და მას ხედავს მისი კრიტიკული რადიკალიზმის შენარჩუნებაში.იგი ვერ ხედავს ადამიანის გონების სხვა უნარს: გაგების ფენომენს, ჰერმენევტიკას, რომელიც შეძლებს განმანათლებლური გონების ნაკლის დაძლევას. მის მიერ განმანათლებლური აზროვნებისთვის მინერილი ნიშნები: რადიკალურობა, თვითკრიტიკულობა, რეფლექსურობა არის ფილოსოფიური აზროვნების ნიშნები.

განმანათლებლურმა აზროვნებამ დაამახინჯა **რაციოს და ირაციონალიზმის** მიმართება, რადგან მათ ერთმანეთში ურევს. პოზიტივიზმი გრძნობას, რელიგიას და ხელოვნებას ირაციონალიზმის ნაშთად მიიჩნევს. ადორნო იბრძვის პოზიტივიზმის წინააღმდეგ და აცხადებს, რომ ფილოსოფიის მომხრეა, მაგრამ ფაქტიურად პოზიტივისტია შინაგანი ინტენციით. იგი ლაპარაკობს ფილოსოფიის კრიზისზე, რომ „ფილოსოფიას უკვე აღარ გააჩნია სათნოების და მოყვასის სიყვარულის დასაბუთების საფუძველი და ამის შემდეგ ფილოსოფიამაც ავტორიტეტი და იერარქია სათნოებად გამოაცხადა, როცა ისინი, განმანათლებლობის შედეგად უკვე რახანია სიცრუედ იქცა." ირაციონალიზმი ცივ გონებას სიცოცხლის მიმართ უძლურს ხდის და „სიცოცხლეს კი მხოლოდ ნებისმიერი აზროვნებისადმი მტრულად განწყობილ პრინციპად აქცევს." ამით სიცოცხლის ნებისმიერი გამოვლენა: გრძნობა, ხელოვნება, კულტურა „აზროვნების წინაშე პასუხისმგებლობას იხსნის." გონება თვითგაუცხოებული ხდება და მისთვის აზროვნება „იმთავითვე საეჭვოა" გერმანული იდეალიზმის რაციონალიზმი საბაზრო ეკონომიკის ირაციონალიზმად იქცა.

განმანათლებლური აზროვნების კიდევ ერთი ნიშანია ყოველიევ განუმეორებელის

უნიკალურის უკუგდება. „ბუნებიის ნებისმიერი ძალა სუბიექტის აბსტრაქტული ძალაუფლებისათვის ცარიელი, განუსხვავებელი წინააღმდეგობა გახდა." არსებული, როგორც ასეთი, ფიქსირდება, როგორც რაღაც, რაც წინააღმდეგობას მიწევს ბატონობაში, მას სხვა არავითარი მახასიათებელი არ აქვს, იგი ანონიმურია.

ტრანსცენდენტის ცნება. ადამიანის განმსაზღვრელი დამოკიდებულება რეალობისადმი არის შიში და არა გაკვირვება, ძრწოლა თუ მოწიწება. ადამიანს შიში აკავშირებს ცხოველთან და ცხოველური ბუნების გამოვლინებაა. ადამიანის, როგორც გონითი არსების, სინამდვილისადმი დამოკიდებულებაში ჩანს გაკვირვება, მოწიწება და ძრწოლა. ადორნო ადამიანს განიხილავს როგორც სიცოცხლეს, რომლის არსებობის მიზანია და არსია თვითგადარჩენა და არა სულის გადარჩენა ან თავისუფლება. ეს აქცენტირება გასაგებია გამომდინარე მისი ეთნიკური და ისტორიული საფუძვლებიდან.

განჯადოების უპირველესი სამიზნეა ტრანსცენდენტი. ადორნო ტრანსცენდენტურის ცნებას მიიჩნევს უცხოს, გაურკვეველის, უცნობის აღმნიშვნელ ცნებად, რომელიც წარმოიშვა როგორც მათი აღმნიშვნელი. ადორნო შემეცნების, აზროვნების არსებობის მიზეზად აცხადებს შიშის, ძრწოლის ფენომენს, რადგან შემეცნების აუცილებლობა განპირობებულია შიშით უცნობის წინაშე,შემეცნება არის უცნობის ცნობილად გახდომა,რაც მის მოშინაურებას, დამორჩილებას ნიშნავს. ადორნო განმანთლებლობის არსს ხედვას ადამიანის შიშისაგან გათავისუფლებაზე, ეს კი ნიშნავს ღმერთისაგან, მეტაფიზიკურისაგან გათავისუფლება, რადგან ისინი ადამიანის აზროვნებისთვის პრინციპულად უცნობი, უცხო რჩებიან ამიტომ ადამიანი ცდილობს მათგან გათავისუფლებას და ამაში ხედვას თავისი არსებობის სიმშვიდეს და გარანტიას, მაგრამ ამის შედეგად მარტო რჩება სამყაროში და განა ამით უფრო ნათელი, მშვიდი და მშობლიური გახდა სამყარო.

უცხო არის ის, რაც გამოცდილების გარემოს ტრანსცენდირებს, რაც საგანში მეტია, ვიდრე მათი წინდაწინ ცნობილი არსებობა." ბერძნულ აზროვნებაში, ყოფიერება არის ანმყო, ანუ გამოცდილების გარემო და რაც აწმყოს, მეტყველების ფარგლებს გარეთ გადის არის არასახეზემყოფი, უცხო, გაურკვეველი. „შიშის შეძახილი, რომლითაც უჩვეულო განიცდება, უჩვეულოს სახელად იქცევა. სახელი აფიქსირებს უცნობის ტრანსცენდენტურობას ნაცნობის ფონზე და ამგვარად თრთოლას აფიქსირებს როგორც სიწმინდეს." ადამიანისთვის პირველადი, უშუალო არსებულის მოცემულობის სფეროა ანმყო, რომელთანაც მიმართებაში დგინდება უცხო, საშიში, ტრანსცენდენტური. მაგრამ ასეთი განცდის გონითად, მიღმურად, მეტაფიზიკურად გადაქცევა არ არის თავისთავად ცხადი და აუცილებელი შედეგი. „პრიმიტიული ადამიანის მიერ ზებუნებრივად განცდილი სუბსტანცია, მატერიალურის საპირისპიროდ, სულიერი სუბსტანცია კი არ არის, არამედ ბუნებრივის ჩახვეულობა კერძო წევრის წინაშე." უცხო და ნაცნობი, შიში და ნდობა ახდენს არსებულთა გაორებას. შიში შეიძლება გვეჩვენებოდეს და სინამდვილეში არც იყოს საშიში, როგორც ამას მისი შემეცნება ადასტურებს. „ბუნების გაორება მოჩვენებად და არსად, მოქმედებად და ძალად საერთოდ წარმოშობს როგორც მითოსის ისე მეცნიერების შესაძლებლობას, რომელიც ადამიანის შიშისაგან მომდინარეობს. ამ შიშის გამოხატვა კი იქცა ახსნად." ჰაიდეგერთან ძრწოლა ონტოლოგიური განცდაა, რადგან ხედავს განსხვავებას და სხვად ქცევის შესაძლებლობას. ეს ძრწოლა იმ პირველყოფილი ადამიანის ძრწოლის გამოძახილია. ამ შიშის დაძლევა იქცა დიალექტკურ აზროვნებად. „ამ აზროვნებაში ყველაფერი ყოველთვის არის ის, რაც არის იმდენად, რამდენადაც იქცევა იმად, რაც ის არ არის. ის იყო მაობიქტივებელი განსაზღვრის პირველი ფორმა, მასში ცნება და

საგანი ერთმანეთს დაშორდა.“ მიუხედავად ამისა „ეს დიალექტიკა უძლურია, რამდენადაც ძრწოლის შეძახილიდან ვითარდება, იმ შიშისაგან, რომლის გაქვავებულ ბგერებსაც ადამიანები თავიანთ სახელად ატარებენ. საინტერესოა ადორნოს მოსაზრება სახელდების წარმოშობაზე, სახელი არის პირველადი შიშის პირველადი ამოძახილი.

განმანათლებლობა არის შიშის წინააღმდეგ ბრძოლა და არის ამ პირველადი შიშის გამოხატულება. ადორნო განმანათლებლობის არსს ხედავს ადამიანის შიშისაგან გათავისუფლებისკენ მისწრაფებაში. „ადამიანს ჰგონია, რომ შიშისაგან თავის დახსნა, როცა არაფერი უცნობი არ არსებობს, ეს განსაზღვრავს დემითოლოგიზაციის-განმანათლებლობის გზას.“ უნდა აღინიშნოს რომ მისწრაფება ყველაფერი იცოდე არის თვითონ აზროვნების ბუნება, აზროვნება თავისი არსით უსასრულოა, მას არ შეუძლია დაუშვას ისეთი, რამ რაც არ იცის, მეტიც მისთვის არსებობს მხოლოდ ის, რაც მან იცის. დემითოლოგიზაცია არის შიშისაგან გათავისუფლება, რაც გულისხმობს უცნობის არსებობის შესაძლებლობის მოხსნას, რამაც განჯადოების, დესაკრალიზაციის სახე მიიღო. „განმანათლებლობა რადიკალურად ქცეული მითოსური შიშია.“ ამ შიშის დაძლევით ადამიანი მარტოდ მარტო დარჩა სამყაროში, არავინ არის ვინც მასზე იბატონებს, ვისი შიშიც ექნება, ადამიანზე ბატონობა შეუძლია მხოლოდ უცნობს, რაც მან არ იცის, თუ ადამიანი გაიგებს არსებულის არსებობის, ფუნქციონირებს არსს, მაშინ იგი იმორჩილებს მას. რომ იბატონო უნდა იყო უცნობი. გაბატონებული ადამიანი მარტო დარჩა სამყაროში, მაგრამ სამყაროში მარტო ყოფნა არ არის საშიში? საერთოდ შიში სხვაგვარად ქცევის შესაძლებლობის შიშია(სიკვდილი), რომელიც არ იცი როგორია და ეს შიში კი არ მოიხსნა, არამედ პირიქით. განმანათლებლური გონებისათვის „დაუშვებელია საერთოდ რაიმე გარეგანის არსებობა, ვინაიდან შიშის ნამდვილი წყარო გარეგანის უბრალო წარმოდგენაა.“ უნდა დადგინდეს რა არის გარეგანი, შინაგანი და ცენტრი. განმანათლებლობა თუ განჯადოებაა, მაშინ მითოსი განჯადოებაში დარჩენაა. ამიტომ განმანათლებლობის მითოსად ქცევა ნიშნავს სამყაროს განჯადოების პროცესის შეწყვეტას, გონების სიფხიზლის დაკარგვას, მეცნიერების ნატვრაზე უარის თქმას -სამყარო ერთ ანალიტიკურ მსჯელობაში მოაქციოს.

რაში მდგომარეობს სამყაროში უცხოს, იდუმალების შენარჩუნების ნაკლი? ადორნის აზრით, ონტოლოგიურად უცხო, საშიში, უცნობი, გაურკვეველი არის ის, რაც ადამიანში იწვევს შიშს და რომელიც შემდეგ ყალიბდება ტრანსცენდენტის სახით, როგორც გონების გაგების გარეთ არსებული, ანუ გონების გაგების საზღვრებს გარეთ არსებული ნიშნავს ტრანსცედენტურს. გონების საზღვრების მიმთითებელი ტრანსცედენტურის უკუგდების შემდეგ გონება გახდა არა უბრალოდ სამყაროს არსებულთა ცენტრი, არამედ გონება გაბატონდა მათზე, რომელმაც შესაბამისი უარყოფითი შედეგები მოიტანა ადამიანისათვის.

სოციალურად სამყაროში უცხოს, იდუმალების შენარჩუნება ნიშნავს, ადამიანების დაყოფას ცოდნის, ზიარებულობის მიხედვით, ნაციონალიზმის მიხედვით, გონების, ღვთის სამეფოს მოქალაქეა ის, ვისაც აქვს ფესვები, სამშობლო, იდუმალის, საკრალურის გაგება. ხოლო გონების სამეფო ნიშნავს გლობალურ, მიუსაფარ სამყაროს. სამყაროს განჯადოება არის ასეთ სამყაროზე გაბატონების პირობა, ასეთი გონება ანონიმურ, გლობალურ სივრცედ იქცა, რომელიც სპობს ყოველგვარ განსხვავებას. იგი არის ფორმალური, მათემატიკური გონება, რომელიც აღარ აზროვნებს ღმერთზე, ყოფიერებაზე, საკრალურზე. გონებამ ღვთის სამეფო ჩაანაცვლა, მოახდინა დესაკრალიზაცია და ყველაფერზე გაბატონდა. უარი თქვა ღმერთის აზროვნებაზე ამქვეყნიურობაზე გაბატონების სანაცვლოდ, სამართლიანობაზე -წესრიგის

სანაცვლოდ, ზნეობრიობაზე -ზრდილობის სანაცვლოდ. სამყაროს არსია ძალაუფლება, რომელიც ან ცოდნის ან ფულის სახეს იღებს, ძალაუფლების სხვა, საკრალური წყაროები არ უნდა არსებობდეს. ცხოვრების საზრისი გახდა თვითგადარჩენა, ცხოვრებისეული წარმატება, რაც ძალაუფლების ზრდასა და მაღალი რანგის ძალაუფლების მოპოვებაში მდგომარეობს, ამით ფასდება ყველაფერი.

ადორნო გამოსავალს ხედავს გონების რეფლექსურ და კრიტიკული განწყობის შენარჩუნებაში. „აზროვნებამ მითოლოგიიდან ლოგიკისტიკამდე მიმავალ გზაზე საკუთარ თავზე რეფლექსიის ელემენტი დაკარგა." ლოგიკა აზროვნებაზე ბატონობის კანონია, რომელსაც უნდა დავემორჩილოთ. მაგრამ ვინ ეტყვის გაბატონებულ გონებას იყოს რეფლექსური, კრიტიკული საკუთარი თავის მიმართ. ჰეგელის რაციოცენტრიზმი არ არის გონების ბატონობის იგივეობრივი ფენომენი, იყო არსებულთა ცენტრი არ ნიშნავს ავტომატურად იყო არსებულთა ბატონი.

რა ესმის აზროვნებაში ადორნოს და რა მიაჩნია აზროვნების ნამდვილ საგნად? ჰაიდეგერისაგან განსხვავებით, რომლითვისაც აზროვნების საგანია ყოფიერება და ადამიანის კრიზისის მიზეზია, სწორედ ის, რომ ადამიანმა თავისი აზროვნების ნამდვილი საგანი დაივიწყა და მხოლოდ არსებულბზე აზროვნებს, ამ აზროვნების მიზანი კი არის სწორედ ამ არსებულებზე გაბატონება. ადორნო წერს: „განმანათლებლობამ აზროვნების დათმობით საკუთარ რეალიზაციაზე თქვა უარი." მისთვის აზროვნება არის გაჯადოება, და როგორც კი აზროვნება, განმანათლებლობის სახით, შეწყვეტს ამ ამოცანის განხორციელებას იგი უარს ამბობს აზროვნებაზე. აქ ცხადია ჰაიდეგერის და ადორნოს პრინციპული განსხვავება აზროვნების არსზე და აზროვნების საგანზე. ამ შემთხვევაში განმანათლებლობა გადაიქცევა პოზიტივიზმად. განმანათლებლობა და პოზიტივიზმი ორივე არის განჯადოების ფორმები, მაგრამ მიუხედავად ამისა მათ შორის დიდი განსხვავებაა. მათი დამოკიდებულება მითოსთან (მეტაფიზიკასთან) განსხვავებულია. განმანათლებლობის მიერ აზროვნებაზე უარის თქმა აზროვნებას აქცევს ბატონობის იარაღად. „მაშინარიის სახით გაუცხოებული რაციო ისეთი საზოგადოებისაკენ მოძრაობს, რომელიც აზროვნებას, მატერიალური და ინტელექტუალური აპარატურის გამყარებულის სახით, გათავისუფლებულ ცოცხალ არსებასთან შეარიგებს." ასეთი აზროვნება საზოგადოებას უბრუნდება როგორც სუბიექტი.

აზროვნების არსებული ინსტიტუციონალური წესრიგი მოწოდებულია საზოგადოების გააზრებაზე სადაც აზროვნების სუბიექტი არის თვითონ საზოგადოება. შემდეგ „ბატონების მიერ თავად აზროვნება, როგორც უბრალო იდეოლოგია, უარიყოფა." ეს არის განმანათლებლური აზროვნების განაჩენი საკუთარი თავისადმი და მისი ნებისმიერი მცდელობა გათავისუფლდეს ამ ბატონობისაგან დასჯადია, განმანათლებლობას ბატონი წარმოადგენს ან როგორც მითოსს, ან როგორც იდეოლოგიას. თვითონ აზროვნება ვარდება მითოსში, რაც მის არაკრიტიკულობას ნიშნავს და უპირისპირდება განმანათლებლობის მოწოდებას „გაბედე იაზროვნო" ეს განმანათლებლობას იდეოლოგიად, ბატონობის იარაღად აქცევს, რაც აზროვნების არსის დამახინჯებაა. მხოლოდ ფილოსოფიური გონება არის ის, რაც ბატონობას უპირისპირდება და მის არაგონივრულობას ცხადყოფს.

ნამდვილმა განმანათლებლობამ ადამიანი უნდა გაათავისუფლოს ბაზრის და ტექნოლოგიის ბატონობისაგან, რაც ადამიანის მოცემულობის დიქტატურისაგან გათავისუფლებას ნიშნავს. ბაზარი და ტექნოლოგია, როგორც ბატონობის ახლი ფორმები უნდა შესწავლილი იქნეს. ეს არის **ახალი განმანათლებლობის** არსი და ზოგადად უნდა ჩამოყალიბდეს აზროვნების ახალი კულტურა, რაც განსხვავებული იქნება ტრადიციული განმანათლებლობისაგან, რომელიც შეინარჩუნებს აზროვნების კრიტიციზმს

საკუთარი თავისა და ბატონობის მიმართ და მოახდენს ბატონობის ფენომენის განჯადოებას მისი შემეცნებით.

რატომ ოდისევსი ადორნო განმანათლებლობის საწყისს ხედავს ჰომეროსთან „განმანათლებლობის და მითოსის გადახლართვაზე არცერთი ნაშრომი არ მოწმობს ისე ნათლად როგორც ჰომეროსის – ევროპული ცივილიზაციის ეს ფუძემდებლური ტექსტი.“ იგი მიუთითებს ოდისევსის ისტორიით დაინტერესების ორ მოტივს: „მითოსის და განმანათლებლობის დიალექტიკის ოდისევსის მაგალითზე განხილვა.“ რადგან „ოდისეა“ ბურჟუაზიულ-ევროპული ცივილიზაციის ერთერთი უძველესი რეპრეზენტაციული მონუმენტია.“ ჰომეროსი არის ორი, ტროას და ელინების, ცივილიზაციის შეჯახების ისტორია, რომელშიც გაიმარჯვა ელინურმა ცივილიზაციამ, რამაც სათავე დაუდო ორ ეპოპეას: ოდისევსის(გამარჯვებული) გზას უკან თავისი ახალი(ძველი) სამშობლოსაკენ და ენეასის მოგზაურობას მომავლის იდუმალებასა და გაურკვევლობაში.

ჰომეროსმა ტროას ომის დამთავრების შემდეგ აღწერა გამარჯვებულ ელინთაგან ერთერთის ოდისევსის უკან, სამშობლოში დაბრუნების ხანგრძლივი და ხიფათით აღსავსე ისტორია, რომელმაც გამოავლინა ოდისევსის არსი, რამაც იგი გადაარჩინა. რატომ იყო ასეთი რთული და სახიფათო სამშობლოში დაბრუნება გამარჯვებულთათვის? ტროას ომმა სამყარო შეცვალა, ისინი ახალ ეპოქას იწყებდნენ. ასეთივე რთული და საბედისწერო გამდგა აგამემნონის დაბრუნება სამშობლოში. სადაც მას, როგორც გამარჯვებულს, არა ზეიმი, არამედ სასიკვდილო განაჩენი ელოდა. კიდევ ერთი სახიფათო მოგზაურობას ახალი ქვეყნის, სამშობლოს საძიებლად იწყებს ენეასი. ძველი ტროა, ძველი ცივილიზაცია დატოვეს როგორც გამარჯვებულებმა, ისე დამარცხებულმაც, იწყებოდა ახალი ეპოქა, ახალი ცივილიზაცია, რომელიც თავის ახალ წესებს ადგენდა და ვინც ვერ შეძლებდა მათ ათვისებას იგი დაიღუპებოდა. ტროას ომში დასრულდა გმირების ეპოქა და დაიწყო ცბიერი რაციონალიზმის ეპოქა. ოდისევსი ყალიბდება როგორც მესაკუთრე, ბატონი, რომელიც ეკონომიკურ რაციონალიზმს გამოხატავს. ცბიერი გონება იქცა თვითგადამრჩენ გონებად. ენეიდა და ოდისეა-საკუთარი სამშობლოს ძიების ორი ვერსია რაშია ოდისევსის გონიერება, რითაც იგი გამორჩეულია. აქილევსის არსებობის საზრისია გმირობა, სახელის მოხვეჭა. ჰომეროსი გონების გამოყენებას მოგების (ვაჭრობა) და ძალაუფლების (პოლიტიკა) მოპოვებისათვის უწოდებს ცბიერებას. ცბიერი გონების გამოყენების მიზანია სარგებელის, მოგების მიღება და არა ღმერთზე აზროვნება და არც დაუინტერესებული ჭვრეტა. ანტიკურ საბერძნეთში, გონების ასეთი მიზნით გამოყენება ყველაზე უღირს და არაკეთილშობილურ გამოყენებად ითვლებოდა. ცბიერება იმაში მდგომარეობს, რომ ჭკვიანი სულელის ფორმას იღებს.“

ჰომეროსი ოდისევსის გონიერების განსაკუთრებულობას ხედავს ცბიერებაში. იგი არის ევროპული ცივილიზაციის საფუძველმდებარე გონიერების არქეტიპია, რომლის არსია სხვისი მოტყუება. გონება იმიტომ გაქვს, რომ მოატყუო სხვა. ოდისევსი არის განმანათლებლური გონების განსახიერება. ცბიერებაში გამოიხატება გონების დამოკიდებულება მასზე ძლიერი ძალის მიმართ. ოდისევსის მოქმედების პარადიგმა ასეთია: „შენზე უფრო ძლიერ ძალას უნდა ჭკუაში მოატყუო, მოჩვენებითად დაემორჩილო და ამ მოჩვენებითო მორჩილებით მოადუნო მისი ყურადღება, ვითომ ასრულებ მის მოთხოვნებს, მაგრამ შენებურად და ასე ამარცხებ ამ ძალას. ეს იყო ბუნებასთან და ბუნების ძალებთან დამოკიდებულების წესი. ოდისევსი თავის ცხოვრებაში ემყარება გონებას და არა ღმერთს, იმედს, რწმენას, როგორც ბიბლიის გმირები ემყარებიან ღმერთის რწმენას და იმედს. ილიადა და ოდისეა არის ბერძნული(ევრო-

პული) ცივილიზაციის ჩამოყალიბების ისტორია, რომელიც მიმდინარეობდა ტროას ცივილიზაციასთან ომში.

ოდისევსმა გონება თვითგადარჩენის სამსახურში ჩააყენა, აქ ლაპარაკია სიცოცხლის გადარჩენაზე და გონების დანიშნულება სწორედ ესაა. გონება სიცოცხლის სამსახურში იმყოფება. (და არა სულის გადარჩენაზე, რაც მთავარი იყო ქრისტიანობისათვის) ამიტომ მან გონების უნარებიდან მისი ერთერთი მხარე ცბიერება განავითარა. გადარჩე ნიშნავს მოატყუო, გაბატონდე. ისინი თვლიან, რომ თანამედროვე საზოგადოების ეკონომიკა და პოლიტიკა ყველაზე კარგად აჩვენებს ოდისევსის არსს. ოდისევსი არის ერთდროულად მითოსური ცნობიერების მატარებელი და იმავდროულად განმანათლებლური აზროვნების უნარსაც ავლენს და მისი არსებობის მიზანია სიცოცხლის გადარჩენა. ჰაბერმასი აღნიშნავს, რომ ოდისევსის ასეთი გაგება ცალმხრივია, რადგან მან ასევე უნდა დაადგინოს ნორმები, განახორციელოს კომინიკაცია. ეს ადამიანური ქცევის აუცილებელი ტიპებია, მაგრამ ვინ და როგორ ადგენს მათ თანაფარდობას ადამიანის არსებობასა და მოქმედებაში.

ადორნო მიდის ევროპული და ანტიკური ცივილიზაციის ისტორიის საწყისებთან და ცდილობს მისი რეკონსტრუქციას. უნდა დავბრუნდეთ უკან პირველყოფილ აზროვნებასთან და ვნახოთ რას ფიქრობდნენ, მოქმედებდნენ, ამბობდნენ და როგორ და რატომ შეიცვალა იგი. ასე უნდა მოინახოს აზროვნების და მოქმედების უცვლელი, მარადიული სტრუქტურები. პირველყოფილი ცნობიერების ანალიზის ეს გზა არის წმინდა ცნობიერების ფენომენის ერთერთი ფორმა. როგორც ვთქვით, ადორნოს ფილოსოფიური ანალიზის მთავარი გმირია ოდისევსი, როგორც განმანათლებლობის გონების წმინდა განსახიერება.

„აქ ცენტრალურია მსხვერპლის და განდგომის ცნებები, ისინი კარგად წარმოაჩენენ როგორც მითოსური ბუნების და ბუნების განმანათლებლური დამორჩილების განსხვავებას, ისე მათ ერთიანობას.“ იგი არის ადამიანის ცნობიერების გარდაქმნის ნათელი მაგალითი, რომელმაც განსაზღვრა ევროპული ცივილიზაციის ისტორია. ტროას ომში მოხდა ცივილიზაციური ცვლილება, რისი გამოხატულებაც არის გმირების აქილევსის, ჰექტორის დაღუპვა, მათი ეპოქის დასასრული და ცბიერი ოდისევსის გამარჯვება და მისი მოდგმის გავრცელება. ადამიანი თავისი გონების ერთი მხარის ცბიერების განვითარებით გადარჩა. (ჰეგელი გონება ცბიერია).

ოდისევსი, როგორც განმანათლებლობის და მითოსის ბრძოლის ევროპული პარადიგმა, არის საკუთარი თვითდამკვიდრების ნიმუში. ეს თვითდამკვიდრება უდიდესი ბრძოლის შედეგია,სადაც მთავარი იარაღია გონება, რომელიც ვლინდება ცბიერების სახით. ადორნოს თანახმად განმანათლებლობამ სწორედ გონების ეს უნარი ცბიერება გამოიყენა ბუნების და არსებულების წინააღმდეგ და მათზე გაბატონებისათვის. ძველი ბერძენი აცნობიერებდა გონების განსხვავებულ უნარებს და ცოდნის განსხვაებულ სახეებს და მათ შორის უპირატეს მნიშვნელობას ანიჭებდა „სოფიას“, როგორც ცოდნის უმაღლეს თუმცა კი პრაქტიკულად უსასრგებლო ცოდნას. ევროპულმა ცივილიზაციამ უპირატესობა მიანიჭა და განსაკუთრებით განავითარა ტექნე, ეპისტემე, როგორც პრაქტიკული და სარგებლის მომცემი ცოდნა და აზროვნების უნარი. ცბიერება გონების უპირველეს და უმთავრეს გამოხატულებად იქნა მიჩნეული. ასევე ცბიერება არის ბუნებასთან, სხვასთან მიმართების სახეც და ამ მიმართების მიზანი და შედეგია პირადი ინტერესის და ბატონობის მიღწევა არსებულებზე და ბუნებაზე. „სიცოცხლის აბსოლუტური მიზანი, როგორც შინაგან ისე გარეგანი ბუნების დამორჩილება გახდა.“ მაგრამ შემდეგ „როცა თვითგადარჩენა ავტომატიზებულია, გონებას უკუაგდებენ ისინი, ვინც წარმოების გეზის მიმცემთა

სახით გონების მემკვიდრეობა ჩაიბარა."თვითგადარჩენა მოითხოვს სიამოვნების და შრომის წესრიგს. შრომისა და სიამოვნების დაპირისპირება შრომის სასარგებლოდ გადაწყდა. „სიამოვნებამ, ათასწლეული შრომის ზეწოლის ფონზე, საკუთარი თავის სიძულვილი ისწავლა. ეს სიამოვნებას ტოტალურ ემანსიპაციაში სასტიკად დასახიჩრებულს ტოვებს. სიამოვნება კვლავ თვითგადარჩენაზე დამოკიდებული რჩება, სადაც სიამოვნება თავად ჩამოგდებულმა გონებამ აღზარდა."

მეტყველება ფიზიკურ ძალას ჭკუით სჯობს, მეტყველებას გაჩერება არ შეუძლია, მისი დინება როგორც პაროდია, ცნობიერების ნაკადს, თავად აზროვნებასაც თან სდევს. განმანათლებლობის ეპოქიდან გონების სწორედ ასეთ გამოყენებას მიენიჭა უპირატესობა და ამით დაშორდა თავის ბერძნულ ფესვებს. ადამიანის მასზე ძლიერ ძალასთან დამოკიდებულების სამი სახე ქონდა: საჩუქარი, მსხვერპლი და გაცვლა. მსხვერპლმა და საჩუქარმა სისხლი უნდა გამოისყიდოს, მაგრამ საჩუქარში უკვე ჩანს ეკვივალენტობის პირველი ნიშნები. ეკვივალენტობა კი სამართლიანობის პრინციპიც არის. ოდისევსის ცბიერება მდგომარეობს მიმსგავსების მეშვეობით გაბატონებაში. იგი იქცა ადამიანის რეალობასთან, მეორე ადამიანთან მიმართების ტიპად. იგი იქცა ევროპელის პროტოტიპად, რომელიც მუდამ მოხეტიალეა, იმპერიალისტია და ბოლოს ბრუნდება სახლში, რომლის დაპატრონებას სხვები ცდილობენ (უძღები შვილი). ევროპამ გმირს(აქილევსი) ცბიერი გონება(ოდისევსი) ანაცვალა. „ოდისევსის ცბიერების ფორმულაა: ბუნებას არგუნებს თავისას და ამით ატყუებს მას." იგი საკრალურთან, ბუნებასთან მიმართების სამი სახიდან: საჩუქარი, მსხვერპლი და გაცვლა ირჩევს გაცვლას. ეს არის თავისებური კონტრაქტი ადამიანს და ბუნებას შორის. ბუნება თავისას მოითხოვს, ამიტომ მას უნდა დაემორჩილო, მაგრამ უნდა ეცადო ამ კონტრაქტში აღმოაჩინო სხვაგვარი მოქმედების შანსი. აქ „ცბიერება რაციონალურად ქცეული წინააღმდეგობაა." ამ ცბიერებას იდეური გამართლება სჭირდება. ანტიკური ბერძენისათვის ბუნება სულიერია და ცბიერების გამართლება ხდება ბუნების გასულიერების მოსპობით, რომლის შემდეგ ხდება უსულოს დამორჩილება. მაგრამ ამით თვითონაც უსულო ხდება, როგორც ამ ბუნების ნაწილი. ანტიკური ბერძენი ბუნებას ადამიანთან ერთად მოიაზრებდა, ხოლო ახალმა დრომ ადამიანი და ბუნება გამიჯნა და იგი წარმოიდგინა სუბიექტის და ობიექტის მიმართებად.

ადორნოს აზრით: „ოდისევსის მოგზაურობაში ერთიანი მე-ს ბედისწერასთან დაპირისპირებაში იკვეთება განმანათლებლობის მითოსთან დაპირისპირება." განმანათლებლობა მონინააღმდეგე ძალების მითოსურ, ჯადოსნურ ახსნას უპირისპირებს გონებას და იმარჯვებს, ბატონდება ამ ძალებზე. ეს არის თვითობის, ადამიანის გადარჩენის გზა, ცივილიზაციის გზა. განმანათლებლობა არის მითოსის ჯადოსნური სამყაროს განჯადოება, რაც სინამდვილეში ნიშნავს ბუნების ძალებისაგან გათავისუფლებას, რომელიც შემდეგ გარდაიქმნა ბუნებაზე ბატონობის სახედ, რომლის უკუშედეგები დღეს ცხადი გახდა. განჯადოებამ განვლო სამი ეტაპი: პირველადი რელიგიურობა(შეძრწუნებული შიში), მითოსი, სულები როგორც რაციონალიზაციის ფორმა) და განმანათლებლობა(დესაკრალიზაცია).

„თვითობის ის ორგანო, რომელიც თვითობას თავგადასავლების გადატანის უნარს ანიჭებს არის ცბიერება." ადამიანის ურთიერთობა სხვასთან, ბუნებასთან, ბოროტ ძალებთან, უპირველეს არსებულთან გამოიხატებოდა სამ წესში: საჩუქარი, მსხვერპლი და გაცვლა. „ჰომეროსთან საჩუქარი გაცვლასა და მსხვერპლს შორის შუალედურ ადგილს იკავებს." ადორნოს აზრით, ყველაში შეიმჩნევა ეკვივალენტობის პრინციპი, რაც თავისი არსით გაცვლის პრინციპია. ეს მიანიშნებს, რომ იგი უპირატესობას ანიჭებს გაცვლის პრინციპს. ეს არის ორი თანასწორის, ორი ცბიერის ურთიერთო-

ბის წესი. ცბიერი საჩუქარს, მსხვერპლს და გაცვლას შორის უპირატესობას ანიჭებს გაცვლას და მისი აზროვნების პრინციპია ეკვივალენტობა, ზომა. ოდისევსის ისტორიაში ცბიერი არის მხოლოდ ოდისევსი, ამიტომ იგი მუდამ გამარჯვებულია. (ოდისევსი-ნაცარქექია ცბიერება როგორც გადარჩენის ფორმა.).

მაგრამ გაცვლის უპირატესობის აღიარება უპირველესად არის „მსხვერპლის სეკულარიზაცია, უკვე მსხვერპლი რაციონალური გაცვლის მაგიურ სქემად გვევლინება-ადამიანთა ღონისძიებად დაიმორჩილონ ღმერთები, რომელთა ჩამოგდებაც სწორედ მათთვის ნაბოძები პატივისცემის სისტემით ხდება.“ ოდისევსის წინარე პოზიცია არის ცბიერება. იგი მსხვერპლსაც და საჩუქარსაც ცბიერებით შეაზავებს, რაც არსებული წესრიგის დარღვევაა და ასევე გაცვლის ეკვივალენტობის პრინციპისაც. „მსხვერპლში მოტყუების მომენტი ოდისევსის ცბიერების პირველსახეა.“ ოდისევსი საკრალურთან ურთიერთობის ახალ წესს ადგენს -ესაა ცბიერება, რაც გამოწვეულია ძალთა უთანასწორობით. რაც ამ ურთიერთობაში ტყუილს ძირითად ფუნქციას ანიჭებს. „ოდისევსი მსხვერპლში ჩადებული ტყუილის მომენტს, მითოსის მოჩვენებით ხასიათის ყველაზე ძირეულ საფუძველს მხოლოდ თვითცნობიერებას ანიჭებს,“ მსხვერპლი იყო ბუნებასთან ურთიერთობის, მორჩილების, გადარჩენის გზა. ოდისევსი ამ გზას უარყოფს და მსხვერპლში ცბიერების, ტყუილის ელემენტი შეიტანა, რაც ჩანაცვლებაში გამოიხატა. ეს იყო ამბოხება ამ ურთიერთობის უთანასწორობის ნინააღმდეგ. დესაკრალიზაცია იწყება ღვთაების მიმართ უპატივცემულობით და უსამართლობის გამოვლინებით, რადგან ნაცვლად მსხვერპლისა და საჩუქრისა სთავაზობს გაცვლას და მასშიც იტყუება.

ადამიანი იყო მსხვერპლი ან საჩუქარი დემონურ ძალებთან მიმართებაში, რადგან იგი მათ ძალით ვერ აჯობებდა და მხოლოდ მსხვერპლით, ან საჩუქრით მოეგო მისი გული. ესეც თავისებური გაცვლა იყო. ოდისევსის თვლის, რომ „ნებისმიერი დემითოლოგიზაციას მსხვერპლის უაზრობის და ზედმეტობის უწყვეტი გამოცდილების სახე აქვს.“ ადორნო ასკვნის, რომ „მთელი ბურჟუაზიული განმანათლებლობა სიფხიზლის, ფაქტების გათვალისწინების, ძალთა თანაფარდობის სწორი შეფასების მოთხოვნებს იზიარებს. სურვილი არ უნდა მართვადეს აზრს.“ ეს არის ეკონომიკური რაციონალიზმის, რაც გულისხმობს მინიმალური დანახარჯებით მაქსიმალური მოგების მიღებას. მაგრამ ბუნების წინაშე უძლურობა კულტურის წინაშე უძლურობის ცნობიერებამ ჩაანაცვლა.

ბუნებაზე რომ გაიმარჯვო უნდა გააუქმო ბუნების სულიერება და უსულოდ ქცეულს დაიმორჩილებ. ბუნების უსულოდ განხილვა არის ტექნეს, როგორც აზროვნების წესის, გამოყენების შედეგი, მაგრამ ამ გზით იგი იძულებულია საკუთარი თავის სულიერებაც გააუქმოს. „ცბიერი საკუთარ თავს განაჯადოებს.“ იგი აღარ არის ღმერთის ხატი და მსგავსი, არამედ ტექნესეული რაციონალიზმის სუბიექტი და იგიც კალკულაციას ექვემდებარება.

„ამასობაში ადრინდელი მსხვერლშეწირვა თავად ხდება ირაციონალური, რადგან სუსტის ჭკუას ასეთი მსხვერპლი რიტუალის სისულელედ ეჩვენება.“ მსხვერპლშეწირვა არის ღმერთთან, ბუნებასთან ურთიერთობის წესი. რიტუალი კვლავ აღიარებული რჩება, მას სიტყვა სიტყვით ასრულებენ და რიტუალს მკაცრად იცავენ. მაგრამ სწორედ ამ ზუსტი დაცვისას ხდება მოტყუება,ანუ მისი შინაარსისაგან დაცარიელება. ცბიერის შეზღუდულობა იმაშია, რომ „მას არ ძალუძს მთელის მოპოვება, მას მარად უნდა შეეძლოს დაცდა, მოთმენა, უარის თქმა.“ ამიტომ იგი ვერ იქნება გულწრფელი, ღია. მონა აღიარებს ბატონის ძალაუფლებას, რაც მასში რესენტიმენტს იწვევს, მაგრამ იძულებულია თავი მიუძღვნას ბატონს და მისი ერთადერთი შანსია რომ

სწორედ ამ დროს მოატყუოს ბატონი. „განკერძოებული, იარაღად მოქმედი სული, ეტსმანება რა სასონარკვეთით ბუნებას, მას თავისას არგუნებს და სწორედ ამით ატყუებს მას-ეს არის ოდისევსის ცბიერების ფორმულა.“ სწორედ ამ ორაზროვნებაშია ცბიერების არსი. ოდისევსი ამ ურთიერთობაში როგორც კონტრაქტში აღმოაჩენს კონტრაქტის შეუსრულებლობის შესაძლებლობას ისე, რომ გარეგნულად კონტრაქტი შესრულდეს, ხოლო არსობრივად კი არა. აქ ვლინდება მისი ძალა, ჭკუა და თავისუფლების შესაძლებლობა. „ცბიერება რაციონალურად ქცეული წინააღმდეგობაა.“ ეს არის წინააღმდეგობა იმ პირველადი კონტრაქტის წინააღმდეგ, რასაც აღმატებული ძალა სთავაზობდა და ადამიანს ქონდა არჩევანი კონტრაქტის შესრულების ფორმისა: მსხვერპლი, საჩუქარი, გაცვლა. ადამიანის თავისუფლება ამ არჩევანში იყო, ხოლო ცბიერება გაცვლის როგორც მსხვერპლის შეთავაზებაში. ოდისევსის ცბიერების ელემენტებია:

ოდისევსი არ ცდილობს სხვა გზით იმგზავროს და სირენების კუნძულს გვერდი აუაროს, იგი არ ცდილობს საკუთარი ცოდნის აღმატებულობის მტკიცებას,

- ოდისევსი თავს განზრახ იმცირებს. ხომალდი კი წინასწარდადგენილი, ფატალური კურსით მიცურავს და ოდისევსი ხვდება, რომ რაც არ უნდა დაშორდე ბუნებას ცბიერებით, იგი როგორც მსმენელი მაინც ბუნების ტყვეობაში რჩება,.
- საკუთარი ნებით, მორჩილებით იცავს ხელშეკრულებას,.
- მაგრამ ამ ხელშეკრულებაში აღმოაჩენს ბზარს, რომლითაც იგი წესების დაცვით მაინც აღწევს მიზანს.
- გაცვლა და ხელშეკრულების სამართალი არის ევროპული ცივილიზაციის საფუძველი. ეს განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდა ენის ფენომენს, რადგან ოდისევსი ემყარება სიტყვის და რეალობის შინაარსის დაშორების შესაძლებლობას.“ ხელშეკრულების გაბათილება მისი სიტყვა-სიტყვით შესრულებით ენის ისტორიულ პოზიციას ცვლის. ენა აღნიშვნაში იწყებს გადასვლას.“ მითოსში სიტყვა და მოქმედება ერთმანეთს ემთხვევა სიტყვის და საგნის განსხვავება ჯერ კიდევ უცნობია წარმოდგენების იმ წრეში, ივარაუდებოდა, რომ სიტყვას ნივთზე უშუალო ძალაუფლება აქვს, გამოხატვა და ინტენცია ერთმანეთს ერწყმის.“ „ცბიერება სხვაობის გამოყენებაში მდგომარეობს. სიტყვას ებღაუჭებიან, რათა საგანი შეცვალონ. ეს წარმოშობს ინტენცია ცნობიერებას.“
- ცბიერების თანამედროვე სახეა ეკონომიკური ინტერესებით წარმართული ადამიანი. „ცბიერი მარტოსული არის homo economicus, რომელსაც ერთხელ ყველა გონიერი დაემსგავსება.“ ეს მიანიშნებს, რომ ევროპულმა ცივილიზაციამ კი არ დაძლია ან დათრგუნა თავის თავში ანტიკური აზროვნების ეს თავისებურება,არამედ პირიქით, იგი გახდება ევროპელი ადამიანის არსი, რომელსაც ყველა გონიერი დაემსგავსება, რაც ნიშნავს, რომ გონების და აზროვნების არსი გახდება ეკონომიკური აზროვნება, მოგებაზე, ეკონომიკურ წარამატებაზე, კალკულაციაზე ორიენტირება. არსებულის შეფასების კრიტერიუმი ეკონომიკურია. არსებულია ის, რაც ეკონომიკურად რაციონალურია.

ადორნოს ესმის ოდისევსის აზროვნების წესის ისტორიული და ადამიანური მნიშვნელობა. „ოდისევსი თავდაპირველი პრინციპების მიხედვით ცხოვრობს. ოდესლაც ამ პრინციპებმა ბურჟუაზიული საზოგადოება ჩამოაყალიბა. არჩევანი იყო ან მოტყუება ან სიკვდილი.“ მაგრამ თანამედროვე ეპოქაში და საზოგადოებაში იგი ადამიანების დაპირისპირების და საზოგადოების ფრაგმენტაციის საფუძველია. იგი ასევე აცნობიერებს ოდისევსის მაგალითის მხარდაჭერას მისი თანამედროვე საზოგადოების ინდივიდისაგან. „განვითარებული გაცვლის საზოგადოების და მისი ინდივიდის

პოზიციიდან ოდისევსის ისტორია არის წარმატებისაკენ გზის რისკების აღწერა," ანუ ოდისევსის მაგალითს არც დღეს დაუკარგავს აქტუალურობა. ცბიერების კიდევ ერთი ონტოლოგიური შედეგია ის, რომ „მოტყუება იყო რაციოს დამღა, რაც მის კერძო ხასიათს ამხელდა." მოტყუებით გონება გამოეყოფა საერთო აზრს და იქცევა კერძო ინტერესად, რომელიც მოგებაზეა ორიენტირებული. საზოგადოების და ინტერესების ინდივიდუალიზაცია მოტყუების და ცბიერების განხორციელების შესაძლებლობას ქმნის, რაციო კერძო ინტერესის სამსახურშია ჩამდგარი. მაშინ მეორე ადამიანი მხოლოდ გაუცხოებული სახით გვხვდება ან როგორც მტერი, ან როგორც საყრდენი წერტილი, ყოველთვის კი როგორც იარაღი, ნივთები."

ოდისევსი არის იმის გაცნობიერება, რომ ფიზიკური ძალა არ არის ადამიანის უპირატესობა და არსი. მაგრამ არც ფორმალიზმი, ტექნიციზმი არის გონების არსი. ადორნოს ანალიზი ცხადს ხდის ადამიანის კერძო არსებად არსებობის საფუძველს მაგრამ იგი ვერ ხედავს ადამიანის სასრულობის არსს. გონების კერძო ხასიათი განსხვავდება გონების სასრულობიდან.

ევროპამ ბიზანტიური ცბიერება ჩაანაცვლა ლეგალური ცბიერებით, რაც კონტრაქტში ხორციელდება. რაც უფრო მეტად ხდება ადამიანის დესაკრალიზაცია მით უფრო მეტად აღიჭურვება იგი უფლებებით და თავისუფლებებით, რომელიც შენიღბული მოვალეობის და მის დისციპლინარული საზოგადოების წევრად გახდომას უწყობს ხელს. ევროპელი ადამიანის ბოლოდროინდელი ყურადღების გამახვილება ღირსებისადმი მიანიშნებს, რომ მისი თავისუფლება და უფლება შეიძლება დარღვეული ანდა გაუქმებული იქნეს. მხოლოდ ღირსებაა ადამიანის მოუცილებელი თვისება. ეს არის ადამიანში რაღაც ისეთის აღიარება, რაც ყველაფერზე მაღალია და ყოველგვარი გავლენისაგან თავისუფალია. ღირსება არის თავისთავის უფალი, ხოლო პასუხისმგებლობა, ვალდებულება მაინც გარედან არის თავსმოხვეული. მხოლოდ ღირსება არის ის, რაც განსაზღვრავს შენს მოქმედებას მხოლოდ საკუთარი თავიდან გამომდინარე.

დასკვნა. ადორნო საკუთარ კონცეფციას ასე აფასებს: „ისტორიის ჩვენეული კონცეფცია არ ცდება იმის თაობაზე თითქოსდა ისტორიისგან თავისუფალია. ეს კონცეფცია პოზიტივიზმის მსგავსად ინფორმაციებს არ დასდევს. ეს არის ფილოსოფიის კრიტიკა, რომელსაც ფილოსოფიაზე უარის თქმა არ სურს."

რომ შევაჯამოთ: განმანათლებლური აზროვნების ბუნებამ თავისი გავლენა მოახდინა ევროპულ საზოგადოებაზე, მის რელიგიურ, მეტაფიზიკურ და ღირებულებით ორიენტაციაზე, რისი შედეგიც იყო ევროპის ისტორიის კატასტროფიული მოვლენები. ამიტომ ეს კიდევ რომ არ განმეორედეს აუცილებელია განმანათლებლური გონების და აზროვნების წესის შინაგანი დიალექტიკურობის გააზრება და შესაბამისი დასკვნების გაკეთება. ოღონდ განმანათლებლობის კრიტიკა არ უნდა დავუთმოთ განმანათლებლობის მტრებს, არამედ იმათ ვინც განმანთლებლობის ერთგულია და მის სწორი გზით წარმართვას ცდილობს.

წესრიგი, რომელიც განმანათლებლურმა აზროვნებამ დაამყარა ევროპაში გამორიცხავს ადამიანს როგორც განსაკუთრებულ არსებულს. განმანათლებლობამ განახორციელა განჯადოება, მოხსნა შიში, არსებულები ადამიანის სამსახურში ჩააყენა და ბოლოს ადამიანი გააბატონა ბუნებაზე. მაგრამ დღეს განმანათლებლურმა აზროვნებამ უღალატა საკუთარ თავს, უარი თქვა საკუთარი აზროვნების რადიკალიზმზე და რეფლექსიაზე და ადამიანის ნაცვლად არსებული სინამდვილის სამსახურში და ბატონობის სამსახურში ჩადგა. მან დაკარგა მოცემულობიდან დისტანცირების უნარი და ფაქტობრივად მოცემულის დაფუძნებად და ლეგიტიმაციად იქცა. ბატონობის

სამსახურში ჩაყენებული განმანთლებლური გონება არ კმაყოფილდება ბუნებაზე ბატონობით და ბატონობის ახლ ობიექტებს ეძებს საზოგადოების, ადამიანის ქალის, ებრაელის სახით. რადგან ბატონობის ობიექტის გარეშე ბატონობა არ არსებობს და მას კი მუდამ სჭირდება ახალი ბატონობის ობიექტი.

განამანთელბლური აზროვნების შედეგად მოხდა აზროვნების მათემატიზაცია და ფორმალიზაცია, წდომის ნაცვლად, რაც მოცემულობის ნეგაციით მიიღწევა და მოცემულობის კრიტიკას და მის გარეთ გასვლას გულისხმობს, აზროვნება ბატონობის სამსახურშია ჩაყენებული და დაკავებულია მოცემულობით აღწერითა და ანგარიშით. ეს აზროვნება აღწერს მხოლოდ ზედაპირს, არსი და მოვლენა ჩანაცვლებული იქნა ერთეულისა და ზოგადით, რაც ლოგიკის ბატონობას გულისხმობს. ასეთი გონება ბატონობის იარაღად იქცა. ბატონობა კი ტოტალური და აბსოლუტური უნდა იყოს. ასეთი გონება ვერ იტანს განსხვავებას, მისი არსია გამოთვლა და მართვა და თავს აცხადებს ადამიანის როგორც სიცოცხლის თვითგადარჩენის საუკეთესო საშუალებად. ეს გონება არაკრიტიკულია მოცემულობის, ბატონობის, ფაქტის მიმართ და აღიარებს მათ უზენაესობას, ხოლო არარეფლექსურია და არა თვითკრიტიკულია საკუთარი თავის მიმართ. ამიტომ განმანათლებლური გონება და აზროვნება კარგავს თავის არსს-რადიკალიზმს. სწორედ ასეთი გონების შედეგია ევროპის კატასტროფა, ახალი ბარბაროსობა, ახალი მითოსი, მოჯადოება, დესაკრალიზაციის პროცესის შეჩერება. განმანათლებლური გონების არსი კი სწორედ განჯადოებაა.

ადორნო ევროპის კრიზისს არა ევროპული აზროვნებიდან გადახვევაში ხედავს (ჰუსერლი), არამედ სწორედ ევროპული აზროვნების წესში. ევროპის ეს კრიზისი არ არის შემთხვევითი, არამედ არსობრივია. ადორნოს აზრით, ევროპის პრობლემა ღირებულებათა სისტემაში კი არ მდგომარეობს, არამედ აზროვნების წესში. თანამედროვე ბარბაროსობა არ არის შემთხვევითი, არამედ განმანათლებლობის დიალექტიკის აუცილებელი შედეგი, სწორედ ამაშია მისი დიალექტიკურობა. სწორედ ამ დიალექტიკურობის გათვალისწინება და დაძლევა არის აუცილებელი. ადორნო განსხვავებით ნიცშეს, ჰაიდეგერის, ნ.ჰარტმანისაგან ევროპის ხასიათის განსაზღვრებას ხედავს უკვე ჰომეროსთან, რომელმაც ევროპა მიიყვანა მსოფლიო ომებთან და ჰოლოკოსტთან. განმანათლებლობა, რაც ევროპული ცივილიზაციის სიამაყეა აღმოჩნდა ორაზროვანი-დიალექტიკური ფენომენი. ასეთ კრიტიკულ ტონალობაში ევროპის ფენომენს მხოლოდ ო.შპენგლერი თ.ადორნო და ჰ.ჰორკჰაიმერი განიხილავს. ადორნო მოითხოვს განმანათლებლობის პროცესის-განჯადოების- გაგრძელებას უფრო მეტი რადიკალიზმით.

ჰეგელის მიხედვით-ფილოსოფიის ისტორია არის გონების თვითშემეცნების ისტორია, ჰაიდეგერი- დასავლური აზროვნების ისტორია არის მეტაფიზიკის(ყოფიერების დავიწყების)ისტორია. ადორნო-დასავლური აზროვნების ისტორია არის განმანათლებლობის, როგორც განჯადოების ისტორია. ყველანი განსხვავებულად გაიგებენ დასავლური აზროვნების არსს. მე-20 საუკუნის ერთერთი გავლენიანი ფილოსოფოსი ი.ჰაბერმასი თავის ნაშრომში „ფილოსოფიური დისკურსი მოდერნის შესახებ“ არ ეთანხმება განმანათლებლობის პროექტის ამოწურულობას და თვლის, რომ ევროპა ინარჩუნებს დემოკრატიული, ჰუმანიტური განვითარების უნარს. განმანათლებლობის ადორნოსეული ანალიზისგან განსხვავებულია კანტის, ჰეგელის, გადამერის და ფუკოსეული ანალიზი. ადორნომ ვერ გააცნობიერა გონების ისეთი უნარი, როგორიცაა გაგება შემეცნების და აზროვნების გვერდით, რომლის მიზანი და მოქმედების შედეგი სხვაა და შესაძლებელს ხდის რეალობის სხვაგვარ ხედვას.

სტრუქტურალიზი და პოსტსტრუქტურალიზმი

სტრუქტურალიზი, როგორც ფილოსოფიური, ინტელექტუალური მიმდინარეობა და მეთოდოლოგიური მიდგომა წარმოიშვა საფრანგეთში XX საუკუნის 50-იან წლებში. იგი პრეტენზიას აცხადებს რადიკალურ გადატრიალებაზე ფილოსოფიაში და თავს მიიჩნევს დასავლური რაციონალიზმის უკანასკნელ ფორმად. მას სურს ტრადიციული რაციონალიზმის გათიშულობის დაძლევა, რაციონალურის და გრძნობადის გაერთიანება, ზოგადად ბინარული დაპირისპირებების დაძლევა და მეტიც არაცნობიერის მოდელირება. იგი ცდილობს ადამიანური რეალობის სფერო, საზოგადოება, ენა, არაცნობიერი, აზროვნება გაანალიზოს როგორც ურთიერთდაკავშირებული ელემენტების სტრუქტურა. ადამიანური რეალობის სფერო როგორც ადამიანური აქტივობა და ამ აქტივობის პროდუქტი და თვითონ ადამიანური აზროვნება არის არა ბუნებრივი, არამედ ხელოვნური სტრუქტურული რეალობა. სტრუქტურალიზის ჩამოყალიბებაზე გავლენა მოახდინა პოზიტივიზმა (ო.კონტი, ე. დიურკემი), ნეორაციონალიზმმა (გ.ბაშლიარი). იგი მიეკუთვნება მოდერნის ეპოქას და ხასიათდება ოპტიმისტური განწყობით, გონებისადმი და მეცნიერებისადმი რწმენით. ამ ნიშნებით, სტრუქტურალიზმი შეიძლება მივიჩნიოთ მოდერნის ერთერთ ბოლო ფილოსოფიურ მიმდინარეობად.

სტრუქტურალიზმის ქოლგის ქვეშ ექცევა ყველა ვინც დაკავებულია სტრუქტურის ფენომენით, ნიშანთა სისტემით და მისი კვლევით. ამ მიზნის განხორციელებაში განსაკუთრებული ადგილი ეკუთვნის ენის ფენომენს. სტრუქტურალიზმი ცდილობს ემპირიული გონების გაწმენდას ფორმალური ენის შექმნით და წმინდა გონების კრიტიკით გამომდინარე მათემატიკის აპრიორული ფორმებიდან. მისი მიზანია ჰუმანიტარული მეცნიერების ამაღლება ბუნების მეცნიერების დონემდე, რადგან ბუნებისმეცნიერება მიჩნეულია ადამიანის გონივრულობის და შემეცნების წარმატების გამოხატულებად. იგი ჰუმანიტარულ მეცნიერებებს სთავაზობს ახალ ეპისტემოლოგიურ მოდელს. ეს მოდელი გააერთიანებს მეცნიერის ლოგიკურ სიმკაცრეს და ხელოვანის მეტაფორულობას. იგი ცდილობს დაახლოვოს ფილოსოფია და მეცნიერება და ამისათვის ქმნის მკაცრად ფორმალიზებულ ცნებათა აპარატს და ფართოდ იყენებს ფორმალურ ლოგიკას და მათემატიკურ მოდელირებას, სქემებს, ცხრილებს. სტრუქტურალიზმი აკრიტიკებს ფსიქოლოგიზმს და ფენომენოლოგიას, ექსისტენციალიზმს და ჰერმენევტიკას მიიჩნევს ფსიქოლოგიზმის ფორმად. ეს მიუთითებს მათ სიახლოვეს პოზიტივიზმთან.

იგი ახორციელებს დასავლური ფილოსოფიის ბოლო სამი საუკუნის ძირითადი ცნებების და ტრადიციის გადაფასებას. ეს ის კონცეპტებია, რაზეც ემყარება დასავლური მსოფლმხედველობა: აზროვნების ერთგვაროვნება, აბსოლუტური ცოდნა, ყოფიერება, საზრისი, ჭეშმარიტება, სუბიექტი, ობიექტი. მისი მიზანია განმანათლებლობის მსოფლმხედველობის რევიზია, რომელმაც დასავლური ცივილიზაცია კრიზისთან მიიყვანა. სტრუქტურალიზმი შეიძლება მივიჩნიოთ ახალ რაციონალიზმად, რომელიც XX საუკუნის სხვა ფილოსოფიურ მიმდინარეობების მსგავსად, უარს ამბობს სპეკულატურ მეთოდზე ანალიტიკური მეთოდის სასარგებლოდ. მისი მიზანია ენის, ტექსტის, ხელოვნების, კულტურის, საზოგადოების ფარული სტუქტურის გამოვლენა.

სტრუქტურალიზმი არ გამოირჩევა მსოფლმხედველობის ერთიანობით და ფილოსოფიურ სკოლაზე საუბარი არასწორია. თვითონ სტრუქტურალიზმის წარმომად-

გენლები ამბობენ, რომ სტრუქტურალიზმი არის არა თეორია, არამედ მოქმედება, სტრუქტურული მოქმედება, რაც წარმოსდგება, როგორც განსაზღვრული სფეროს და რაოდენობის აზროვნებითი ოპერაციების მოწესრიგებული თანმიმდევრობა.

თეორიული და ისტორიულ წანამძღვრები კ. ლევი სტროსმა ამაზონის ჯუნგლების ველურ ტომებში აღმოაჩინა თანამედროვე ადამიანის და საზოგადოებისათვის დამახასიათებელი მსგავსი სტრუქტურები, რომლებასაც შეიძლება განსხვავებული სახელები ერქვა, მაგრამ იგივე ფუნქციებს ასრულებდა. ენაში, სოციუმში, რელიგიაში, კულტურაში, აზროვნებაში აღმოჩენილი იქნა სტრუქტურული მსგავსებები, რამაც აფიქრებინა, რომ სტრუქტურები არის ის რეალობა, რომელიც საფუძვლად უდევს ემპირიულ სინამდვილეს, აზროვნების და თანაცხოვრების წესებს და აზროვნება, ენა, კულტურა, სოციუმი საფუძვლად გულისხმობს მყარ საზრისისეულ კავშირებს, ამ საზრისების ურთიერთობის და არსებობის წესი მოცემულია სტრუქტურის სახით. ეს გულისხმობდა სტრუქტურის, როგორც რეალობის საფუძველმდებარე საზრისების სამყაროს, არსებობის, ფუნქციონირების და გამოვლენის წესი დადგენას. კ. ლევი სტროსის მიხედვით, „ველურის ცნობიერება", პირველყოფილი საზოგადოებების არსებობის და განვითარების ლოგიკა პრინციპულად არ განსხვავდება ცივილიზებული სამყაროს მეცნიერების აბსტრაქტული ლოგიკისაგან. ეს ნიშნავდა, რომ ადამიანური გონება ფუნქციონირებს ერთიანი ზოგადი ლოგიკურობით. კლოდ ლევი სტროსმა სტრუქტურულ ანთროპოლოგიაში გააერთიანა ენის, ადამიანის და კულტურის როგორც სტრუქტურული რეალობის კვლევა. იგი ახდენს კულტურის არა სუბსტანციალურ, არამედ სტრუქტურულ ორგანიზაციას.

სტრუქტურალიზმის ერთერთი წყაროა ფერდინანდ სოსიურის(1857-1913) შეხედულებები, რომელიც მან ჩამოაყალიბა „ლიგვისტიკის ზოგად კურსში" მან შექმნა ე.წ სემიოლოგია ანუ სემიოტიკა როგორც მეცნიერება ნიშანთა შესახებ. ეპოქა ხასიათდება ლინგვისტური შემობრუნებით და ცნობიერების კვლევის ადგილს იკავებს ენის ფენომენის ანალიზი. ამ დროს ენა, როგორც ნიშანთა სისტემა, მრავალმხრივი კვლევის საგანი ხდება. იგი ენას განიხილავდა როგორც ნიშანთა რთულ სისტემას, რომელიც გამოხატავს და გამოთქვამს იდეებს და ენის, როგორც ნიშანთა სისტემის, გამოყენება ეფუძნება გარკვეულ წესებს.

სტრუქტურა როგორც ონტოლოგიური კონცეპტი ადამიანს ყოველთვის აინტერესებდა მოვლენის მთლიანობის წვდომა და ეძებდა მთლიანობის არსებობის ფორმებს და წესებს. ასეთი იყო: ფიუზისი, კოსმოსი, სამყარო, ამქვეყნიურობა, მექანიზმი, ორგანიზმი, სისტემა, სტრუქტურა. დეკარტესათვის სამყაროს გამოვლენა არის მექანიზმი, მეტიც ადამიანიც არის მექანიზმი, მისი მოქმედება და ფუნქციონირება დამოკიდებულია მის გარეთ არსებულ ძალაზე, მიზეზზე. რეალობის მთლიანობის უფრო მაღალ დონედ მიჩნეული იქნა ორგანიზმი, რაც გულისხმობს თვითორგანიზებად და თვითმაკონტროლირებელ მთლიანობას. XX საუკუნეში პოპულარული გახდა სისტემის ცნება, როგორც მთლიანობის ახალი სახე. სისტემა გულისხმობს მისი შემადგენელი ელემენტების ერთიანობას და მთლიანობას, სისტემურობა გულისხმობს ურთიერთდამოკიდებულების პრიმატს სისტემის შემადგენელ ელემენტებზე, ამიტომ ელემენტებს შორის განსხვავება ნიველირებულია ანდა გათქვეფილია დამაკავშირებელ კავშირებში.

კლასიკური ფილოსოფია ლაპარაკობს გონებაზე, წმინდა განსჯაზე, წმინდა უნარზე, რომელიც განისაზღვრება თავის უნარით სწვდეს რეალობას თავის საფუძველში, რეალობას „თავის ჭეშმარიტებაში" როგორც ის არის. ადამიანის აზროვნების, მოქმედების საბოლოო მიზანი და საფუძველია რეალობა. ამიტომ ფილოსოფიის მი-

ზანია ამ რეალობის წვდომა და გაგება. სტრუქტურალიზმი ასეთ რეალობად მიიჩნევს სტრუქტურას. სტრუქტურალიზმის კვლევის საგანია სტრუქტურა, რომელიც ვლინდება ენის, ხელოვნების, საზოგადოების, არაცნობიერის, ლიტერატურის საფუძველში. სტრუქტურალიზმი ნებისმიერი მთლიანობას წარმოიდგენს როგორც სტრუქტურას და მთლიანობის საფუძველს ხედვას სტრუქტრაში. სტრუქტურალიზმი თვლის, რომ ტრადიციული ფილოსოფია ნებისმიერ მთლიანობას წარმოიდგენს როგორც ცენტრს დაქვემდებარებულ იერარქიულ წესრიგს, რაც ბატონობის რეპრესიის საფუძველია, მისგან განსხვავებით სტრუქტურას არ აქვს ცენტრი და არ არის ტოტალური.

უპირველესად უნდა გაირკვეს სტრუქტურის ონტოლოგიურ სტატუსი. კლასიკური ფილოსოფიური აზროვნება განასხვავებს რეალურის, როგორც ის არის ჭეშმარიტად და წარმოსახულს, ამით ამოწურულია ამ აზროვნების ბუნება. სტრუქტურალიზმი ცდილობს რეალურის და წარმოსახულის მიმართების ახლებურად გაგებას, აუცილებელია რეალურის და წარმოსახულის მიმართების სწორი გააზრება. მათ შორის მიმართება შეიძლება დახასიათდეს როგორც ოპოზიციურობა და დამატებითობა. რეალური და წარმოსახული ერთმანეთის ოპოზიციურად მიემართებიან ან ერთმანეთს განმსჭვალევენ ან ერთმანეთს შეავსებენ. ზ. ფროიდთან, რეალობას უპირისპირდება წარმოსახვის, სიამოვნების პრინციპი. რეალურის და წარმოსახულის დაპირისპირება უნდა მოიხსნას ტრანსცენდენტალურში „ჩვენთვის უპირველესი და თითქმის უპირობოა განსხვავება რეალურსა და ნარმოსახულს შორის და ჩვენი აზროვნება ახორციელებს რეალობის და წარმოსახვის დიალექტიკურ თამაშს“ --- წერს ჟ.დელეზი. სტრუქტურალიზმი დიქოტომიურ აზროვნებას მცდარად მიიჩნევს და სურს ამ დიქოტომიის გარეთ გასვლა. დელეზის აზრით, „სტრუქტურალიზმის პირველი ნიშანია რეალობის და წარმოსახვის გვერდით მესამე წესრიგის აღმოჩენა და აღიარება. ეს არის სიმბოლურის სამეფო, იგი უარს ამბობს სიმბოლურის აღრევაზე რეალობასთან და წარმოსახვასთან.“

რეალობის, ობიექტის, სიტყვის, წარმოსახულის მიღმა აღმოჩენილი იქნა სტრუქტურული ობიექტი. სტრუქტურა არის ახალი სახის რეალობა-სიმბოლური რეალობა. იგი არის რეალურის და წარმოსახულის უღრმესი საფუძველი. რეალობის უკმარისობის ნიშანია მისი გაორება, როდესაც რეალობის გვერდით წარმოსდგება წარმოსახული, როგორც რეალობის შევსება. ადამიანი თავისი წარმოსახვით ახდენს რეალობის გაორებას. მისი არსია სარკის ფენომენი, როგორც გაორებულობის სახე და პირობა. სიმბოლური არის არსებობის მესამე სახე რომელიც რეალურის და წარმოსახულის მიღმაა. „იგი ირეალურია, მაგრამ არა წარმოსახული.“ სიმბოლურის გარეშე სტრუქტურის და სტრუქტურული ელემენტების ერთმანეთში გადადინება, „მიმოქცევა“ შეუძლებელი იქნებოდა, სიმბოლური წესრიგი არ დაიყვანება არც რეალობის და წარმოსახვის წესრიგზე, არამედ მათზე უფრო ღრმაა. რეალური -ნარმოსდგება როგორც დასახელებისათვის მიუწვდომელი ქაოსი, წარმოსახული -კი როგორც სიმბოლური წესრიგის ინდივიდუალური ვარიაციები.

სტრუქტურალიზმს ახასიათებს ორი ფუნდამენტური ონტოლოგიური დაშვება: არსებობს სინამდვილის „განსხვავებული სახე“ და ეს რეალობა არის დაკვირვებადი რეალობის მიღმა და მის საფუძვლად მდებარეობს. სტრუქტურა არ არის არც იდეა, არც ფორმა, არც სინთეზი და არც სისტემა, ასევე სტრუქტურა არ არის არც ემპირიული რეალობა, არც წარმოსახული და არც მიღმური სამყაროს მეტაფიზიკური რეალობა, არამედ სტრუქტურა არის სიმბოლური რეალობა. სტრუქტურალიზმი ეძებს არსებობის ახლ წესს, რომელიც განსხვავებულია კლასიკური მეტაფიზიკის

მიერ დასახელებული არსებობის წესებისაგან. იგი ემიჯნება ღირებულების თეორიას, რომლის თანახმად ღირებულება არ არსებობს, მაგრამ მნიშვნელობს. სტრუქტურის მიმართ მიუღებელია ასეთი დებულების გამოთქმა: „სტრუქტურა არ არსებობს, მაგრამ მნიშვნელობს." ამგვარად ტრადიციული რაციონალიზმის მიერ სინამდვილის წარმოდგენა როგორც რეალობის და წარმოსახულის დიქოტომიური მთელისა უკუგდებულია და სინამდვილე წარმოდგენილია როგორც რეალობის, წარმოსახულის და სიმბოლურის მთლიანობა.

ჟ. დელეზი ჩამოთვლის სტრუქტურის შვიდ ნიშანს. „სტრუქტურას არავითარი მიმართება არ აქვს მათ გრძნობად ფორმასთან, არც წარმოსახვის სახესთან და არც ინტელგიბელურ არსთან. როგორც ვხედავთ სტრუქტურა განსხვავდება ტრადიციული მეტაფიზიკის არსებულისაგან, საგნისაგან და იგი არ არის არც ი. კანტის ნივთი თ.თ. იგი არ არის არც მისი გამოვლენის გრძნობადი ფორმა, არც წარმოსახული რეალობა და არც ინტელგიბელური არსი. მას სრულიად განსხვავებული არსებობის წესი ახასიათებს. სტრუქტურალიზმი ცდილობს სტრუქტურა არის ტრანსცენდენტალური საზრისისეული მთლიანობა. საზრისი მოცემულია არა ცნობიერებაში, არამედ სტრუქტურაში და საზრისების სამყარო რეალურად არსებობს მხოლოდ სტრუქტურების სახით. ჰუსერლის ფენომენოლოგიის ძირითადი იდეის დაძლევას, რომლის მიხედვით ინტენციონალური ცნობიერების არსია საზრისის მაკონსტიტუირებლად ყოფნა. საზრისს ქმნის არა ტრანსცენდენტალური ეგო,არამედ საზრისი მისთვის წინასწარ მოცემულია სტრუქტურის სახით. სტრუქტუტურალიზმის მიხედვით:

- ყოველი არსებული სტრუქტურის მქონეა,
- სტრუქტურა არის ის, რაც განსაზღვრავს სტრუქტურის თითოეული ელმენეტის როლს და ადგილს მთელში,
- სტრუქტურის არსებობა გარკვეული სტრუქტურული კანონებით წარიმართება, რომელიც უფრო თანაარსებობის კანონებია, ვიდრე სტრუქტურის ცვალებადობის კანონები,
- სტრუქტურა არის „რეალურად არსებული", რომელიც საზრისის გამოვლინების საფუძვლად მდებარეობს.
- სტრუქტურალიზმი რეალობას განიხილავს როგორც ფარული სტრუქტურის და ეპიფენომენის მთლიანობას. მისი მიზანია გამოააშკარაოს ის მიმართებები, რომლებიც ქმნიან სტრუქტურას, რომელიც ადამიანური ყოფიერების ფენომენებს უკან იმყოფება როგორც მათ კანონზომიერების გამომხატველი სტრუქტურები, რაც ადამიანური მოქმედების, აზროვნების, აღქმის, განცდის უკან დგას და იგულისხმება. იგი მიზნად ისახავს ადამიანური ყოფიერების ფენომენების: გაგების, სულიერი კულტურის, ენის, ხელოვნების, საზოგადოების, ისტორიის, ლიტერატურის მყარი სტრუქტურების მოვლენების წარმოშობის, აგებულების და ფუნქციონირების შინაგანი ლოგიკის გამოვლენას, კულტურის მოვლენების სიღრმეში არსებული სტრუქტურების გამოვლინებას, რომელსაც საკუთარი „ლოგიკა" ახასიათებს, მაგრამ ლოგიკურობა არ არის, არ უდრის, არ ნიშნავს სტრუქტურულობას. იგი ლოგიკურობის ცნებას აფართოებს და ლოგიკურობას ხედავს სტრუქტურის ლოგიკურობაში. ემპირიული რეალობის უკან და გვერდით აღმოჩენილია ახალი რეალობა – სტრუქტურა, შეუძლებელია მისი გააზრება მისი ელემენტების ურთიერთმიმართებების და ურთიერთკავშირში განხილვის გარეშე.
- სტრუქტურა არ არის მხოლოდ მოვლენის, საგნის მყარი ჩონჩხი, არამედ ასევე არის იმ წესების ერთობლობა, რომლის მეშვეობით, აიხსნება საგნის არსებობის და სტრუქტურის ელემენტთა მიმართების წესიც. ერთი ობიექტიდან შეიძლება

მივიღოთ მეორე ობიექტი, ასე დგინდება ობიექტთა სიმრავლე, რომელსაც ინვარიანტული სტრუქტურა აქვს. ამ სტრუქტურას ეფუძნება ლოგიკური, ენობრივი, მეტყველების სტრუქტურები. სტრუქტურალიზის მიზანია კულტურის, ენის, ძალაუფლების სტრუქტურის კვლევა, რომელიც ობიექტურად არსებობს ამ მოვლენათა მრავალფეროვნებაში, ოღონდ არ არის ზედაპირზე განლაგებული და უნდა იყოს აღმოჩენილი. ნებისმიერი სახის სტრუქტურები არსებობენ: ლინგვისტური, ლოგოცენტრული, ფონოცენტრული და განსაკუთრებით აღსანიშნავია სტრუქტურული ლინგვისტიკა, რაც ბაზისური სტრუქტურის მნიშვნელობას იძენს, რაც ფ.სოსიურის თეორიას ემყარება.

სტრუქტურალიზმის მეტაფიზიკურობა იმაში მდგომარეობს, რომ იგი ყველა მოვლენას, რომლსაც გრძნობებით ალიქვამს, მიიჩნევს „ეპიფენომენად", ანუ **შინაგანი, სიღრმისეული, ფარული** სტრუქტურების მხოლოდ გარეგან გამოვლინებად, რომლის უკან იმალება სტრუქტურა, სტრუქტურა არის სიღრმისეული და მდგრადი, რაც განაპირობებს მოვლენის არსებობის და ფუნქციონირების წესს. სტრუქტურალიზმი ემპირიული, ყოველდღიური, სოციალური რეალობის, როგორც ეპიფენომენების, უკან აღმოჩენს „მიღმურ" რეალობას-სტრუქტურას ოღონდ მისი თავისებურება ისაა, რომ იგი არის მოვლენის ფუნქციონირების პირობაც და არა უბრალოდ მოვლენის უკან მდებარე უძრავი არსი. სტრუქტურა მეტია ვიდრე არსი, რადგან იგი საგნის ფუნქციონირების წესს განსაზღვრავს ეს არის ახალი მეტაფიზიკური რეალობა, რომელიც განსხვავდება მეტაფიზიკურის კლასიკური გაგებიდან. (ჰუსერლის ფენომენი იყო უკანა პლანის უკუგდების მცდელობა). სტრუქტურა არ არის აპრიორი, ტრანსცენდენტალური რეალობა, ცნება, ზოგადი, საზრისი, არსი. ამიტომ სტრუქტურალიზმი არ არის ტრადიციული მეტაფიზიკა. ტრადიციული ფილოსოფიის მეტაფიზიკურის ადგილს იკავებს სიმბოლური რეალობა- სტრუქტურა. იგი არის სიღრმისეული და მდგრადი რეალობა, რაც განაპირობებს მოვლენის არსებობის და ფუნქციონირების წესს. სტრუქტურა არ არის უბრალოდ ობიექტის „ჩონჩხი", არამედ იმ წესების, ერთობლიობა, რომლის მეშვეობით ერთი ობიექტიდან შეიძლება მივიღოთ მეორე და შემდეგ მესამე და ასე შემდეგ. ასე დგინდება ობიექტთა სიმრავლის ინვარიანტული სტრუქტურა და სტრუქტურული კანონზომიერება. სტრუქტურის ბუნება გაიგება როგორც არაცნობიერი ან სიმბოლური. სტრუქტურა ფლობს მათემატიკურ, თეორიულ, სივრცობრივ და იდეალური ობიექტის ვირტუალურ ბუნებას. იგი ცდილობს დაახლოვოს ფილოსოფია და მეცნიერება.

სტრუქტურა, ტოპოსი და ადამიანი სტრუქტურის და ადამიანის დამოკიდებულება წარიმართება მთლიანად სტრუქტურის ბატონობით. ადამიანს ხვდება სტურქტურა როგორც რეალობა, მას სურს გაარკვიოს ამ სტრუქტურის ბუნება როგორც მისი არსებობის გარემო, თუ რა პირობებს და შესაძლებლობებს სთავაზობს იგი ადამიანს. ჟ.დელეზის აზრით, „კონკრეტული ადამიანები იკავებენ ადგილს და განახორციელებენ სტრუქტურულ ელემენტებს თუკი შეასრულებენ იმ როლს, რომელიც მათთვის განსაზღვრულია სტრუქტურული ადგილით." ასე განისაზღვრა სტრუქტურის და ადამიანის დამოკიდებულება. ამ მიმართებაში აქტიური საწყისი და სუბიექტი არის არა ადამიანი, არამედ სტრუქტურა. სტრუქტურალიზმი უარს ამბობს ადამიანის, როგორც აქტიური საწყისის, სუბიექტის არსებობაზე. ადამიანის არსებობა და მისი ცხოვრებისეული პერიპეტიები მთლიანად განისაზღვრება სტრუქტურაში მისი ადგილით და დაკისრებული როლით.

სტრუქტურალიზმი შეიძლება მივიჩნიოთ ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის ახალ სახედ, რომელიც ნამდვილ რეალობას განიხილავს როგორც სტრუქტურული

სივრცის ტოპოლოგიური მეზობლობის წესრიგს. „სტრუქტურალიზმი განუყოფელია ახალი ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიისაგან, სადაც ადგილი ბატონობს იმაზე, ვინც ამ ადგილს შეავსებს, დაიკავებს." წერდა ჟ.დელეზი. ადამიანს შეუძლია თქვას, რომ ბატონობს პრინციპი: „აქა ვდგევარ და სხვაგვარად არ ძალმიძს", რაც შეიძლება მივიჩნიოთ სტრუქტურალიზმის ეპოქის ადამიანის პათოსად. დედა, მამა, მასწავლებელი არის უპირველესად ადგილი სტრუქტურაში, რომელსაც ვიკავებთ მორიგეობით ყოველი თაობა. „ჩვენ როგორც მოკვდავნი ვდგევართ რიგში და ამ ადგილზე მოვდივართ, რომელიც მონიშნულია სტრუქტურაში მეზობლობის ტოპოლოგიური წესრიგის მონაცემების შესაბამისად," ადამიანის დამოკიდებულება თავის ტოპოლოგიურ ადგილზე სრული და აბსოლუტურია. ჩემი ტოპოლოგიური ადგილი განაპირობებს არა მარტო ჩემს ცხოვრებისეულ როლს, არამედ ჩემი ყოფიერების წესსაც. ადგილი სტრუქტურაში განსაზღვრავს ადამიანს თავის მოქმედებაში, ბედში, წარმატებასა და წარუმატებლობაში, თავის დასასრულში და მნიშვნელობა არ აქვს სუბიექტის უნარებს თუ სოციალურ მონაპოვრებს. ადამიანური სუბიექტი, როგორც საკუთარი ყოფნის წესის განმსაზღვრელი, უარყოფილია. ამ ადგილის დაკავება ნიშნავს, რომ სუბიექტი თავის ყოფიერებას ამ ადგილთან შესაბამისობაში მოიყვანს. ადამიანის თავისუფლება საკუთარი ყოფიერების განმსაზღვრელი მკაცრ ტოპოლოგიურ ჩარჩოებშია ჩაყენებული. ადამიანის ემპირიული ცხოვრებისეული ისტორია დეტერმინირებული და დაფუძნებულია ტრანსცენდენტალური ტოპოლოგიით. ეს ტრანსცენდენტალიზმი გულისხმობს სინამდვილის „განსხვავებული ფენის" არსებობას, რომელიც დაკვირვებადი რეალობის საფუძვლად დევს. ეს არის „უნივერსალური სტრუქტურა", როგორც საზრისების სამყარო, რომელიც ვლინდება ენის, კულტურის, არაცნობიერის სტრუქტურულ ხასიათში, რომელიც წარმოადგენს სოციალური ცხოვრების ორგანიზაციის ფორმალურ მატრიცას. ეს ტრანსცენდენტალური სიმბოლური ფენა წარმოდგენილია როგორც საზრისების სამყარო.

სტრუქტურა და საზრისი პრობლემა სტრუქტურალიზმა შეიმუშავა საზრისის რელაციური თეორია, რომელსაც მიიჩნევდა კოპერნიკისეულ გადატრიალებად საზრისისა და მნიშვნელობის პრობლემის კვლევაში. ადრე მიჩნეული იყო, რომ საზრისი გარკვეული სახით უკვე არსებობს, საზრისი ჩვენთვის ამა თუ იმ სახით უკვე „მოცემულია" და ჩვენი ამოცანაა, ენის მეშვეობით, მისი გამოხატვა, გამოთქმა. სტრუქტურალიზმი უარყოფს გარეგან, რეფერენტულ წყაროს და საზრისის ონტოლოგიურ სტატუსს. იგი საპირისპირო გზას გვთავაზობს: ფორმიდან, სტრუქტურიდან უნდა წავიდეთ საზრისისაკენ. საზრისი არის მიმართებათა და კავშირის შედეგი, პროდუქტი, ეფექტი. საზრისი ყოველთვის მეორადია ფორმასთან, სისტემასთან, სტრუქტურასთან მიმართებაში. საზრისი თავისი ბუნებით სტრუქტურულია, ანუ სტრუქტურისათვის შინაგანი და რელაციურია. საზრისი არც გამოიხატება და არც აისახება, არამედ იქმნება და იწარმოება.

ტოპოლოგიურ (ტოპოსი ბერძნული სიტყვაა და ნიშნავს ადგილს) ადგილთა კომბინაცია არ არის ცნობიერების სინთეზი. საზრისი არ არის გონების მაკონსტიტუირებელი მოქმედების შედეგი, არამედ ტოპოლოგიური განსაზღვრება. ეს ნიშნავს საზრისის მნიშვნელობის და რანგის ცვლილებას. ეს არ ნიშნავს უსაზრისობას-აბსურდის რეალობას, პირიქით, სტრუქტურალიზმი ხასიათდება საზრისის ჭარბი წარმოებით. იგი ჭარბად იწარმოება სტრუქტურაში ადგილების კომბინაციით. ადამიანმა უნდა მიიღოს ეს საზრისები და არა შეეცადოს თვითონ შექმნას საზრისი. ასეთია სტრუქტურის ყოფნის წესი. ასეთ რეალობაში „იაზროვნო ნიშნავს გარისკო კამათელის გაგორებისას" აზროვნება რისკია, რადგან შენი ადგილი-ყოფიერების წესი, საზრი-

სი მთლიანად სტრუქტურით განისაზღვრება და იაზროვნო, გარკვეულობა შეიტანო შენს ყოფნაში რისკია,რადგან შეიძლება ასცდე, დაუპირისპირდე სტრუქტურის მიერ წარმოებულ საზრისს, ანუ აზროვნებაც სტრუქტურის ელემენტია და მისით განისაზღვრება.

საზრისი ყოველთვის წარმოსდგება ელემენტების კომბინაციიდან, რომლებიც თავის თავად არ არიან აღმნიშვნელები. საზრისი ყოველთვის არის შედეგი, ეფექტი." ეს არ ნიშნავს, რომ სტრუქტურის პირველადი მოცემულობა შეიძლება დახასიათდეს როგორც უსაზრისობა, რომ სტრქუტურას ახასიათებს მდგომარეობა, როდესაც იგი საზრისს მოკლებულია. საზრისი იწარმოება სტრუქტურის ელემენტების კომბინაციით და ეს არის პერმანენტული და უწყვეტი პროცესი. საზრისი დამოკიდებულია მეზობლობის წესრიგზე და როგორც ელემენტთა კომბინაცია შეიცვლება ელემენტთა ცვლილებასთან ერთად.

სტრუქტურა არ არის ადამიანის ცნობიერების ან ღმერთის მიერ შექმნილი ტრანსცენდენტალური სივრცე, არამედ სტრუქტურა თვითონ ქმნის საზრისს. იგი მათგან დამოუკიდებელია. ეს განაპირობებს ადამიანის, სამყაროს და ღმერთის მიმართებას და ადამიანის ახალ როლსა და ადგილს. ადამიანი არსებობს გარემოში, რომელსაც სტრუქტურის სახე აქვს და თუკი სტრუქტურაში „ადგილი პირველადია იმასთან მიმართებაში ვინც ადგილს დაიკავებს, მაშინ საკმარისი არაა ადამიანი დააყენო ღმერთის ადგილზე, რათა შეცვალო სტრუქტურა." სტრუქტურაში ყველაფერს თავისი ადგილი აქვს, მაგრამ მაშინ სტრუქტურა გამოდის უძრავი გახევებული მთლიანობა. თუ მუტაციის მეშვეობით ხდება ადგილის გაუქმება, ასევე უნდა დადგინდეს სტრუქტურაში ახალი ადგილის შექმნის შესაძლებლობა და პირობები. ამიტომ სტრუქტურაში არსებობს ცარიელი ადგილი, რომელსაც შეუძლია ნებისმიერი ადგილის დაკავება. ეს ცარიელი ადგილი არის სტრუქტურის შინაგანი ელემენტების კომბინაციის ცვლილების შესაძლებლობა, რაც სტრუქტურას ცოცხალს, განვითარებადს ხდის. იგი აღარებულია არა სტრუქტურულ, არამედ სპეციფიკურ ხდომილებად სტრუქტურის შიგნით, რომელიც იძენს იდეალურ ხასიათს. აქედან გამომდინარე აუცილებელი ხდება რიგი პრობლემების „გადაჭრა" „იგი ეხება სტრუქტურული „მუტაციის" (ფუკო), ერთი სტრუქტურიდან მეორე სტრუქტურაზე „გადასვლის ფორმებს"(ალთუსერი)." წინააღმდეგობის გადაჭრა გულისხმობს სტრუქტურის ცვლილებას ამიტომ აუცილებელია ამ ცვლილების ხასიათის დადგენა. მას აქვს ან რევოლუციური, უეცარი ფორმა -მუტაციის სახით, ანდა თანდათანობითი, როგორც გადასვლის ფორმა. მაგრამ ვინ ახორციელებს ამ მუტაციას, თუ იგი სტრუქტურის არაცნობიერი არჩევანის შედეგია, რომელსაც სტრუქტურისათვის მოულოდნელობის ხასიათი აქვს? ღმერთის ადგილი უნდა გაუქმებული იქნეს სტრუქტურაში, მაგრამ ღმერთის ადგილი, როგორც სიკვდილის ადგილი, რა მიმართებაშია ცარიელ ადგილთან. სტრუქტურალიზმი უარს ამბობს ადამიანის ფენომენზეც. რადგან ღმერთის სიკვდილი ნიშნავს ადამიანის სიკვდილსაც და გვრჩება მხოლოდ იმედი მომავლის მიმართ. ეს იმედი დაკავშირებულია თვითონ სტრუქტურის ცვლილებასთან, „რომელიც შეიძლება მოხდეს სტრუქტურაში მისი მუტაციის მეშვეობით." სტრუქტურაში ადგილის ბატონობა ინდივიდზე, მის თავისუფლებას მოჩვენებითს ხდის, მისი ყოფნა მთლიანად განისაზღვრება ამ სტრუქტურით და ადგილით ამ სტრუქტურაში. „სტრუქტურალიზმის თავის დამსახურებად მიიჩნევს ადამიანის წარმოსახვითი ხასიათის (მ. ფუკო) და ჰუმანიზმის იდეოლოგიური ხასიათის (ლ.ალთიუსერი) გამოვლინებას." აქ აშკარაა ნიცშეს „ღმერთის სიკვდილის" ფენომენის სტრუქტურალისტური გააზრება, რომ ნიცშეს განცხადება არაფერს არ ნიშნავს თუ არ იქნა გაუქმებული ღმერთის და მაშასადამე ადამიანის ადგილიც

სტრუქტურაში. ეს მიანიშნებს, რომ სტრუქტურა, როგორც ონტოლოგიური რეალობა, გათავისუფლებულია თეოლოგიური და ანთროპოლოგიური მინარევებისაგან. სტრუქტურა მათგან გაწმენდილია. კონკრეტული ადამიანები დაიკავებენ ადგილს და განახორციელებენ იმ როლს, რომელიც მისთვის დადგენილია სტრუქტურული ადგილით და შეინარჩუნებს სტრუქტურულ მიმართებებს. „ჭეშმარიტი სუბიექტი არ არის ოკუპანტი, რომელიც იკავებს ადგილს, არც ფუნქციონერები, არამედ ამ ადგილების და ფუნქციების განსაზღვრება და განაწილება." სტრუქტურის აქტუალიზებას განაპირობებს არა ის, ვინც იკავებს სტრუქტურის ადგილს და აყალიბებს მიმართებათა სისტემას, არამედ ამ ადგილების და ფუნქციების განსაზღვრება და განანილება, რაც სტრუქტურას ინდივიდუალობას ანიჭებს და მისი განხორციელების ინდივიდუალობის საფუძველი ხდება. „ჭეშმარიტი სუბიექტი არის თვითონ სტრუქტურა: დიფერენციალური მიმართებები და ერთეული წერტილები, ურთიერთდეტერმინაცია და სრული დეტერმინაცია.

სტრუქტურის არსებობის წესი. მას შემდეგ, რაც განისაზღვრა სტრუქტურის შინაგანი აგებულება უნდა დადგინდეს სტრუქტურის არსებობის წესი. სტრუქტურის შემდგომი ნიშანია მისი არაცნობიერი ხასიათი. „სტურქტურა აუცილებლობით არის არაცნობიერი მისი შემადგენელი ელემენტების, მიმართებების და წერტილების ძალით." ეს არ არის ინდივიდუალური, კულტურული არქეტიპი, ან ზოგადად ადამიანური არაცნობიერი, რომელიც ადამიანს როგორც ასეთ ახასიათებს. სტრუქტურები არ არსებობენ წმინდა სახით, სტრუქტურას ახასიათებს არაცნობიერი და ფარული ხასიათი და შენილბულია თავისი პროდუქტებით და ეფექტებით. სტრუქტურის არსებობის წესია თვითკმარად და თვითმიზეზ არსებულად ყოფნა. სტრუქტურა შინაგანად და გარეგანად დასახსრულია. სტრუქტურა ჩართულია უფრო დიდ სტრუქტურაში როგორც მისი ინფრასტრუქტურის ელემენტი. „ნებისმიერი სტრუქტურა არის ინფრასტრუქტურა და მიკროსტრუქტურა.

სტრუქტურის არაცნობიერი ხასიათი ვლინდება მისი არსებობის წესშიც. სტრუქტურას ახასიათებს არსებობის ორი წესი: არააქტუალიზებული და აქტუალიზებული. „სტრუქტურები არ არიან აქტუალიზებულები, აქტუალიზებულია ის, რაშიც განხორციელებულია სტრუქტურა, ანდა უფრო ის, რასაც ის აკონსტიტუირებს ამ განხორციელებაში. თავისთავად იგი არც აქტუალიზებულია, არც ფიქტიური, არც რეალურია და არც შესაძლებელი." სტრუქტურა თავისთავად არააქტუალიზებულია, რაც არაცნობიერი არსებობის ერთერთი მახასიათებელია. სტრუქტურალიზმი ახალ ონტოლოგიას ქმნის. სტრუქტურა არ არის არც ზოგადი, არც არსი, არც სუბსტანცია. აქედან გამომდინარე იგი არ არის არც კლასიკური ფილოსოფიის დიქოტომიის ელემენტი. იგი უარყოფს სტრუქტურის და მისი რეალობის განხილვას როგორც არსისა და მოვლენის, ზოგადისა და ერთეულის, სუბსტანციის და აქციდენციის. სტრუქტურის არსებობის წესია ვირტუალურობა. „შესაძლოა სიტყვა „ვირტუალობა" ზუსტად აღნიშნავს სტრუქტურის, ანუ თეორიული ობიექტის არსებობის წესს." ვირტუალურობა არ ნიშნავს არარსებობის ფორმას, რომელიც მხოლოდ მნიშვნელობს. „ვირტუალობას აქვს საკუთარი რეალობა, რომლის აღრევა არ შეიძლება არც აქტუალიზებულ რეალობასთან და არც წარსულ და აწმყო აქტუალიზაციებთან. სტრუქტურა, თავის არსებობის წესით, არის შესაძლებლობათა სიმრავლე. სტრუქტურაში ეს შესაძლებლობები ვირტუალურად თანაარსებობენ. ეს სტრუქტურის პირველი რიგის რეალობაა, რომელიც შემდეგ ხდება განხორციელებული შესაძლებლობა როგორც აქტუალიზაცია. სტრუქტურალიზმი ლაპარაკობს სტრუქტურის აქტუალიზაციაზე და არა განხორციელებაზე. მაგრამ თუ რომელი შესაძლებლობის აქტუალიზაცია

მოხდება არ არის დამოკიდებული ადამიანი-სუბიექტის ნებასა და რაციონალურ არჩევანზე, არამედ იგი შემთხვევითი და ისტორიულია. „სტრუქტურაში ყველაფერი თანაარსებობს ვირტუალურად, სადაც აქტუალიზება აუცილებლად ხდება მხოლოდ განსაკუთრებული მიმართულებებით და მივყევართ კერძო კომბინაციებთან და არაცნობიერ არჩევანთან.“ შესაძლებლობათა სიმრავლის ერთადროულად და მთლიანად განხორციელება შეუძლებელია. ადამიანის მიერ სტრუქტურის აქტუალიზებული შესაძლებლობა აღიქმება როგორც დამოუკიდებელი რეალობა. რეალობის უკან იმალება არა კანონზომიერება, არა რაციონალობა, არა შეგნებული არჩევანი, არამედ არაცნობიერი არჩევანი. მაგრამ ვინ, აკეთებს ამ არჩევანს ადამიანი თუ თვითონ სტრუქტურა მთლიანად? რატომ და რის საფუძვლიზე ირჩევს აქტუალიზაციისათვის ერთერთ ვირტუალურ შესაძლებლობას. ეს გაურკვეველია ანდა სრულიად შემთხვევითია. მარქსის აზრით,საწარმოო ძალების განვითარება განსაზღვრავს ამ არჩევანს, კლასიკური ფილოსოფია თვლიდა, რომ გონება განსაზღვრავს ამ არჩევანს, ჰაიდეგერი მიიჩნევდა, რომ ეს არჩევანი არც აუცილებელია და არც შემთხვევითი, არამედ ხვედრისეულია.

სტრუქტურას ახასიათებს კრიზისი და სტრუქტურას მხსნელად ევლინება „გმირი“ საინტერესოა მისი წარმოშობის და მოქმედების პრინციპი და მოტივი. „არსებობს სტრუქტურული გმირი: არა ღმერთი, არა ადამიანი, არა პირადი, არა უნივერსალური. იგი არის იგივეობის გარეშე, შექმნილია პიროვნულობას მოკლებული ინდივიდებისაგან და ინდივიდუალობამდე მოცემული ერთეულებისაგან.“ მისი გაურკვეველობა შეიძლება შევადაროთ განგების, ბედის ანდა შემთხვევითობის გაურკვეველობას, რომელიც რეალობის, როგორც სტრუქტურის, შიგნით აღმოცენდება როგორც სტრუქტურის თვითგადარჩენის ინსტინქტის გამოხატულება. გმირი აცნობიერებს სტრუქტურის წინააღმდეგობას, რაც იწვევს სტრუქტურის ნაკლულობის ანდა სიჭარბეს. (რის ნაკლულობასა და სიჭარბეზეა ლაპარაკი) რომელიც არის შინაგანი და სტრუქტურის ფუნქციონირების შედეგი. სტრუქტურალიზმის მიხედვით, ღმერთი, სუბიექტი, ადამიანი რეალობის, როგორც სტრუქტურული ფენომენის, გააზრებას ამახინჯებენ, ისინი ყოველთვის იკვებდნენ სტრუქტურაში ცარიელ ადგილს და შემდეგ პრეტენზიას აცხადებდნენ სტრუქტურის მომწესრიგებელზე და ცენტრად ყოფნაზე. ეს სტრუქტურის, როგორც რეალობის, ონტოლოგიური ფენომენის არსს ამახინჯებდა. ისინი არიან რა ავადმყოფობის სახეები წარმოშობენ შინაგან წინააღმდეგობას სტრუქტურის შიგნით.

ამიტომ სტრუქტურული გმირი „ახორციელებს სტრუქტურის გახლეჩვას, რომელიც დაზიანებულია ნაკლულობით ანდა სიჭარბით.“ ამით იქმნება ახალი სტრუქტურა, რომელიც სტრუქტურის შიგნით მოცემული შესაძლებელი ვარიაციის ერთერთი უკვე აქტუალიზებული შესაძლებლობაა. „ახალმა სტრუქტურამ თავიდან უნდა აიცილოს წინანდელი სტრუქტურის შეცდომა და ნაკლოვანება, რომ არ შექმნას ახალი სასიკვდილო წინააღმდეგობა. ეს დამოკიდებულია ამ გმირის წინააღმდეგობის უნარზე და შემოქმედებითობაზე, მის მოხერხებულობაზე მისდიოს და შეინარჩუნოს გადაადგილება, მის უნარზე გაამრავალფეროვნოს ურთიერთობები.

სტრუქტურული ანალიზის მეთოდი სტრუქტურალიზმი არის ანალიზის, როგორც ინტერპრეტაციის, მეთოდი. ეს ინტერპრეტაცია არის ასევე ახალი ნაწარმოების შექმნის შთამაგონებელიც. სტრუქტურალიზმი, როგორც მეთოდი, მოღვაწეობის განსაკუთრებული სახედ წარმოსდგება, რომლის მიზანია მოვლენის, ობიექტის მყარი სტრუქტურების გამოვლენა და აღწერა, ასევე ცნობიერების, ფსიქიკის, აზროვნების, ენის, ადამიანური ქცევის სტრუქტურის დადგენა. სტრუქტურალისტური მოქმედების

მიზანია კვლევის ობიექტის ისეთი სახით წარმოდგენა, რომ ამ რეკონსტრუქციისას გამოვლინდეს ამ ობიექტის ფუნქციონირების და გარდაქმნის წესები.

რ. ბარტის აზრით, სტრუქტურალიზმი ახალი ადამიანის არსს ასე წარმოიდგენს: ადამიანი არის ადამიანი აღმნიშვნელი (Homo significans). სტრუქტურული მოქმედების მიზანია „ობიექტის" ისეთი სახით აღდგენა, რომ ამ რეკონსტრუქციისას ნათელი გახდეს ამ საგნის ფუნქციონირების წესები. **სტრუქტურული ადამიანის** დამოკიდებულება რეალობისადმი, როგორც სტრუქტურული ანალიზის გამოხატულება, ორმაგია: ჯერ ახდენს საგნის დანაწევრებას და შემდეგ დანაწევრებულის ხელახლა აწყობა-მონტაჟს, რეკონსტრუქციას. მათ შორის განსხვავება არის ის, რაც დაემატა საგანს რეკონსტრუქციისას --- ეს არის ადამიანური აქტივობა. ამგვარად სტრუქტურული მოქმედება არის ახალი, ინტელგიბელური სამყაროს შექმნა. ეს არის სიმბოლური სამყარო.

სტრუქტურული მოქმედება წარმოსდგება ორი პროცედურის სახით: დანაწევრება და ხელახლა ანყობა. ეს ნიშნავს, რომ დანაწევრებისას საგანში აღმოჩენილი ხდება სტრუქტურის მოძრავი ელემენტები, რომელთა ურთიერთგანლაგება ქმნის საზრისს. უნდა აღინიშნოს, რომ დანაწევრებული ობიექტი არასოდეს ემთხვევა იმ ობიექტის, რომელიც ხელახლა იქნა კონსტრუირებული, რადგან ატარებს ადამიანის მოღვაწეობის კვალს. საგნის დანაწევრებისას აღმოჩენილია სტრუქტურის მოძრავი ელემენტები, ბუნებრივია რომ ამ ელემენტების ახალი ურთიერთგანლაგების ცვლილება უმცირესი მოდიფიცირებაც კი ცვლის მთელს და მის საზრისს. საგნის, როგორც სტრუქტურის, ხელახალი აწყობით ჩვენს სამყაროში გვიბრუნდება განსხვავებული საგანი, ხდება საგნის, როგორც სტრუქტურული მთელის ხელახლა აგება და სახეშეცვლილის რეალობის მთელში ჩაყენება -ესაა სტრუქტურული მოღვაწეობის არსი. ამ მოღვაწეობის შედეგია საგნის ახალი საზრისის დადგენა. ასე შექმნილი საგანი უკვე მიეკუთვნება არა ემპირიულ, არა წარმოსახვით, არამედ სიმბოლურ რეალობას. ამ საგნის ადგილი და როლი მისი ფუნქციით განისაზღვრება. სტრუქტურა არის საგნის ასახვა, მასში ისეთი რაღაცის აღმოჩენა, რაც უხილავი დარჩა საგნის ანალიზის, მოდელირების, სისტემური განხილვისას. საგნის სტრუქტურულ აღდგენაში ვლინდება ადამიანური მოღვაწეობის არსი-საგნისთვის საზრისის მინიჭება. სტრუქტურული ანალიზის ობიექტია არა ადამიანი, როგორც სინამდვილის საზრისის მაკონსტიტუირებელი, საზრისთა უსასრულო სიმრავლის მატარებელი, არამედ ადამიანის სტრუქტურული მოქმედება ავლენს სტრუქტურულ საზრისს.

საგნის არსი მის ფუნქციაში მდგომარეობს. ამ ფუნქციით განისაზღვრება საგნის არსებობის საზრისი. ასე წარმოუდგენია სტრუქტურალიზმს საგნის საზრისის შექმნის პროცესი. საზრისი მიეკუთვნება არა რეალური, რაციონალურის, არამედ ფუნქციონალურის სფეროს. სტრუქტურული მოქმედება არის ახალი, ინტელგიბელური სამყაროს შექმნა, ეს არის სიმბოლური სამყარო.

სტრუქტურული მეთოდი გამოიყენება ადამიანური აქტივობის, სულიერი კულტურის ობიექტების მოვლენების ანალიზისას. „სტრუქტურალიზმის ობიექტია არა ადამიანი, როგორც საზრისების უსასრულო სიმრავლის მატარებელი, არა საზრისის მწარმოებელი ადამიანი(ჰუსერლი), არამედ ადამიანი არის **homo significans** „ადამიანი აღმნიშვნელი" სტრუქტურული ანალიზით ხდება ცნობიერების, აზროვნების, ფსიქიკის, ენის და ადამიანური მოქმედების სტრუქტურების დადგენა. სტრუქტურულ ანალიზს დაექვემდებარა საზოგადოება, ისტორია, კულტურა. დგინდება ინვარიანტული სტრუქტურები, რომელიც საერთოა კულტურისათვის, ენისათვის, მეტყველებისათვის. მათი საფუძველია ლოგიკური სტრუქტურები, როგორც ადამიანის აზროვნების სტრუქტურა, თავად კი ექვემდებარება ენას როგორც სტრუქტურას. სტრუქტურული ანალიზი ხორციელდება რამდენიმე საფეხურებად:

საკვლევი ობიექტების პირველადი სიმრავლის გამოვლენას(ტექსტი), რომელშიც შეიძლება ნავარაუდევი იყოს ერთგვარი, ანდა მსგავსი საწყისისეული სტრუქტურების არსებობის დაშვება.

საგნის (ტექსტი) დანაწილება ელემენტარულ ნაწილებად (სეგმენტებად) სადაც ტიპიური, განმეორებადი მიმართებები აკავშირებენ განსხვავებულ ელემენტებს. ეს ტიპიური, განმეორებადი მიმართებები შეიძლება მივიჩნიოთ სტრუქტურის პირველსახედ, (ადამიანი მოქმედებს ამ ტიპიური განმეორებადი სტრუქტურების მიხედვით, ამდენად ადამიანის ქცევა განპირობებულია ამ სტრუქტურებით და ამდენად ქცევა ადვილად განსაზღვრებადია),

- ობიექტის ელემენტებს შორის გარდაქმნის მიმართების გახსნა, მათი სისტემატზაცია და ახალი აბსტრაქტული სტრუქტურის აგება სინთეზირების გზით და ობიექტის მათემატიკური ანდა ფორმალურ-ლოგიკური მოდელირება,.
- დადგენილი სტრუქტურიდან ხდება ყველა შესაძლო თეორიული შედეგების (ვარიანტების) გამოყვანა და მათი პრაქტიკაში შემოწმება.
- **სტრუქტურული მეთოდის ელემენტები** სტრუქტურული მეთოდის დამახასიათებელია **იმანენტობის პრინციპი**, რომლის თანახმად შემეცნებით ინტერესი უნდა მიმართული იყოს ობიექტის შინაგან აგებულებაზე და აბსტრაგირება მოვახდინოთ ობიექტის გენეზისზე, ევოლუციაზე, გარეგან ფუნქციებზე. სტრუქტურული მეთოდის ამოცანაა ვნდეს ობიექტის შინაგანად დამახასიათებელ წესრიგის ტიპებს და მათ ნიშნებს, რომლებიც არაფერს თავის თავის მიმართ გარეგანს არ გამოხატავენ და სტრუქტურა უნდა გამოავლინოს როგორც ინვარიანტი მოვლენათა სიმრავლეში.
- სტრუქტურალიზმის მეთოდოლოგიის მნიშვნელოვანი ელემენტია **პლურალიზმის და რელატივიზმის პრინციპი**. ამ პრინციპის თანახმად სინამდვილეში არსებობს „წესრიგთა სიმრავლე" და თითოეული მათგანი განუმეორებელია. ეს გამორიცხავს მათ შორის იერარქიის არსებობის შესაძლებლობას, ისინი ყველა თანაბარი ღირებულების მქონეა, ასევე ყველა თეორია თანაბარი შემეცნებითი ღირებულებების მქონეა. ამიტომ მოვლენის თავისებურება და განსხვავება შეიძლება ერთ შემთხვევაში ხაზგასმული იყოს და მეორე შემთხვევაში კი რელატიურად იყოს მიჩნეული.

სტრუქტურალიზმის მეთოდოლოგიის მნიშვნელოვანი ელემენტია **სინქრონიის და დიაქრონიის პრინციპები**. სინქრონიის პრინციპი გულისხმობს, რომ საკვლევი ობიექტს, ენას განიხილავს მისი ისტორიის გარეშე. იგი აღწერს ენის წესებს დროის გარკვეული პერიოდში. **ენა** უნდა ავიღოთ ამჟამინდელ მდგომარეობაში, სინქრონულ, ანუ სტატიკურ და წონასწორობის მდგომარეობაში და არა დინამიკასა და განვითარების პროცესში. **დიაქრონული** მიდგომა ენას განიხილავს თავის ისტორიულ განვითარებასა და ევოლუციაში. სისტემის მდგრადი წონასწორობა განიხილება არა როგორც დროებითი და ფარდობითი, არამედ როგორც ფუნდამენტური მდგომარეობა, რომელიც ან უკვე მიღწეულია, ანდა მისკენ მივყევართ განხორციელებულ ცვლილებებს.

ენის ფენომენი სტრუქტურალიზმში სტრუქტურალიზმის განსაკუთრებული ინტერესი ენისადმი და ლიტერატურისადმი განპირობებულია რამდენიმე მიზეზით: ენა წარმოდგენილია როგორც პირველადი, ბაზისური სტრუქტურული რეალობა, რომელიც საფუძვლად უდევს ყველა დანარჩენ სტრუქტურულ ფენომენს. ენა როგორც სტრუქტურა, წარმოადგენს ყველა სტრუქტურის მოდელს. იგი წარმოადგენს საზოგადოების და კულტურის ყველა სფეროს: ადამიანი, ენა, კულტურა, ხელოვნება, საზოგადოება, ლიტერატურა, ისტორია სტრუქტურის საფუძველს და მათი გაგების საშუალებას. ენა ახორციელებს ადამიანის ცხოვრების ყველა სფეროს ენობრივად

გადაქცევას და ენობრივი ბუნება არის გასაღები სოციალური ცხოვრების განსხვავებული ფორმების გასაგებად. ეს ენის უფრო ფართე გაგებას გულისხმობდა.

სტრუქტურული ანალიზის უპირველესი საგანია ენის და სტრუქტურის მიმართება. სტრუქტურალიზმის მიერ ენის ბუნების გაგება და მისი ანალიზის ხასიათის გასაგებად აუცილებელია გავითვალისწინოთ, ენის, როგორც ნიშანთა სისტემის, ბუნება. ნიშანის თეორია დამუშავებული იქნა ფ. დე სოსიურის მიერ(1857-1913). იგი 1881-1891 წლებში იყო პროფესორი პარიზში, შემდეგ უენევის უნივერსიტეტში, 1907 წლიდან იყო უენევის უნივერსიტეტის ლინგვისტიკის კათედრის გამგე. მისი ძირითადი იდეები ჩამოყალიბებულია ნაშრომში „შრომები ენათმეცნიერებაში" ფ. სოსიური ენას განიხილავს როგორც ნიშანთა უნიერსალურ სისტემას, რომელსაც აქვს მკვეთრად გამოხატული სტრუქტურა. ნიშანი არის მთლიანობა, რომელიც არის შედეგი აღმნიშვნელის (სიტყვის აკუსტიკური ხატი) და აღნიშნულის (ცნება, საზრისი) მთლიანობა და ისინი განუყოფელი არიან. ნიშანი თავის საზრისს შეიძენს მისი მიმართებიდან და უპირისპირდება სხვა ნიშნებს. ენა კოლექტიური და კომუნიკაციური ხასიათისაა. ენის სტრუქტურის ერთერთი ნიშანია „აღმნიშენელის" და „აღნიშნულის" არსებობა და მათ შორის მიმართების არსებობა, მათი ურთიერთშეხების გამო, თუმცა განსხვავებულია მათი ონტოლოგიური სტატუსი.

სოსიურისათვის ენა არის ნიშანთა სისტემა. იგი ნეიტრალურია მის მიერ გადმოცემული შინაარსის მიმართ. ენა არის აბსტრაქტული სტრუქტურა ხოლო მეტყველება, როგორც ენის პრაქტიკულ, ყოველდღიურობის არსებობის წესი, ენის განხორციელების ფორმა. ფ.სოსიურის აზრით, მხოლოდ ენა და არა მეტყველება ექვემდებარება სისტემურ ანალიზს. ენის ნებისმიერი ნიშანი თვითნებურია და არ არის ბუნებრივი მიმართება აღმნიშვნელსა(signifier) და აღნიშნულს (signified) შორის. ენა განიხილა როგორც ნიშანთა სისტემა, აღსანიშნის და აღმნიშვნელის ერთობა, რომელიც ხასიათდება თვითნებური ხასიათით.

ენა არის საბაზისო სტურუქტურა, რომლის საფუძველზე აგებულია სხვა მოვლენების სტრუქტურაც. საზოგადოებრივი ურთიერთობა შეიძლება გამოიხატოს ენის სტრუქტურის მეშვეობით, ლიტერატურა არის ენის განხორციელების სფერო, ასევე ადამიანის აზროვნების მიერ ახალი, სხვა რეალობის შექმნა, რომელიც განსხვავებულია ემპირიული რეალობისაგან და წარმოსახული ანდა სიმბოლური სახე აქვს. ლიტერატურა აღნერს ცხოვრებას, იგი არის ახალი რეალობა, ახალი სტრუქტურა, ახალი სერია, რომელშიც აისახება პირველადი სტრუქტურის აგებულება,ხოლო ნაწარმოები არის ცხადი ცნობიერება, გარეპირი, საფარველი, რომლის უკან მოცემულია კულტურული და იდეოლოგიური სტერეოტიპები. (რ.ბარტი).

როლან ბარტის (1915-1980) აზრით, სტრუქტურალიზმის მიზანია ადამიანი აღმნიშვნელის დადგენა. ენა არის არა მარტო შინაარსის ფორმა, არამედ თვითონ ქმნის შინაარსს, ამიტომ ლიტერატურა შეუძლებელია არსებობდეს პოლიტიკისაგან დამოუკიდებლად, რადგან არ არსებობს ძალაუფლების დაუინტერესებელი დამკვირვებელი. განხეთქილება ენაში არის სოციალური განხეთქილების ანარეკლი. ენის სტრუქტურის მსგავსება მიუთითებდა აზროვნების, კულტურის, საზოგადოების, აზროვნების სტრუქტურულ მსგავსებაზე.

ენის და კულტურის, საზოგადოების ფენომენების სტრუქტურა ენის სტრუქტურის მსგავსია. სტრუქტურალიზმის მიზანია უნივერსალური სტრუქტურის მოძიება, რომელსაც ემორჩილება თვით არაცნობიერიც, რომელიც მიჩნეულია სოციალური ცხოვრების ორგანიზაციის ძირითადი ფორმად. მითები, როგორც კოლექტიური არაცნობიერის ფორმები, სტრუქტურული ხასიათისაა და აგებული არიან ბინარულ

ოპოზიციებზე. (კაცი-ქალი, ომი-მშვიდობა, სიკეთე-ბოროტება, ცა-დედამიწა). მითის სტრუქტურული აგებულების უცვლელობის გამო მითს შეუძლია შეასრულოს თავისი სიმბოლური ფუნქცია ყველა ეპოქაში.

აღმოჩნდა, რომ ცნობიერება მუშაობს არა მარტო ცნებებით, სიტყვებით, წარმოდგენებით, აღქმით, არამედ არაცნობიერით, ნიშნებით, რომლებიც მიუთითებენ ცნობიერებაში არსებულ შინაარსზე. სტრუქტურული ხასიათის მქონეა არაცნობიერიც, რამდენადაც არაცნობიერიც ამბობს, იგი არის ენა. ყველაფერი ტექსტია, რომელიც გამოითქმება ენით, რომელიც სტრუქტურული ბუნებისაა და მას ეხერხება მსგავსი ონტოლოგიური სტრუქტურის რეალობის გამოთქმა. სხეულსაც აქვს სტრუქტურა და ნივთიც სტრუქტურის მქონეა, მაშასადამე ენა, სხეული, ნივთი, არაცნობიერი სტრუქტურული აგებულების მქონეა, რაც განპირობებულია იმით, რომ ყველაფერი მოწესრიგებულია ენის სტრუქტურის მიხედვით და ყველაფერს გამოთქვამს ენა, ყველა სფეროს თავისი ენა აქვს, როგორც ნიშანთა სისტემა. სინამდვილეში არის მხოლოდ ენობრივი სტრუქტურები. სტრუქტურული ინტერპრეტაციის საგანია ასევე მითოსური, პოეტური, ფილოსოფიური, კულტურული და პრაქტიკული ნაწარმოები.

ენის, როგორც სტრუქტურის, ფ.სოსიურისეული ანალიზი კ.ლევი სტროსმა გამოიყენა კულტურული ანთროპოლოგიის სფეროში, ხოლო ჟ.ლაკანმა არაცნობიერის აღწერისას. (არაცნობიერი სტრუქტურირებულია როგორც ენა) ენის სუბიექტი ყოველთვის ინდივიდუალურია, რაც განაპირობებს მეტყველების ინდივიდუალობას. ფ.სოსიური თვლიდა, რომ დაუდგენელია გამოთქმული სიტყვების წესრიგის მატრიცა, როგორ ხდება მეტყველების პროცესის როგორც მეტყველების განვრცობა, გაშლა, რასაც არ იკვლევდა ლინგვისტიკა. მისი ახსნა ენის სტრუქტურით ვერ ხერხდებოდა. განსხვავებულ ენებს აქვთ განსხვავებული სიტყვები ერთი და იგივე ობიექტის, კონცეპტის აღწერისათვის, არ არსებობს არსებითი საფუძველი თუ რატომ გამოიყენება განსაკუთრებული ნიშანი მოცემული აღმნიშვნელის გამოსახატავად.

იგი განსხვავდებოდა ენის რომატიკული და ჰუმანისტური მოდელისაგან, რომელთა თანახმად ავტორი არის ნებისმიერი ტექსტის საწყისი წერტილი და შემოქმედი. მათგან განსხვავებით სტრუქტურალიზმი ასაბუთებს, რომ ნებისმიერი ტექსტი არის აღმნიშვნელი სისტემა, რომელსაც არ აქვს წარმოშობა, ხოლო ავტორი არსებობს წინარე არსებულ სტრუქტურაში-ენაში, რაც მას აძლევს მეტყველების და ტექსტის შექმნის უნარს. მისი დებულების თანახმად: ენა ლაპარაკობს ჩვენი მეშვეობით და არა ჩვენ ვლაპარაკობთ ენის მეშვეობით. ენა კი წარმოსდგება როგორც ნიშანთა მოწესრიგებული სისტემა. მას შეუძლია გამოხატოს ნებისმიერი სტრუქტურული რეალობა.

ენა როგორც ბაზისური რეალობა პოსტსტრუქტურალიზმის მიხედვით ენა არის ბაზისური რეალობა, ამიტომ უნდა განხორციელდეს მისი რედუქცია. იგი რამდენიმე საფეხურად ხორციელდება:

რედუქციის პირველ ეტაპზე ფრჩხილებს გარეთ უნდა გავიტანოთ წინადადებების, ფრაზების, სიტყვების კონკრეტული შინაარსი, რითაც მიღებულია ფორმალური სინტაქსისი,

რედუქციის მეორე ეტაპზე უნდა მოხდეს საზრისის ფრჩხილებს გარეთ გატანა, რის საფუძველზეც მივიღებთ ენის წმინდა სტრუქტურას, მეტყველების სივრცეს და ენას როგორც ნიშანთა წმინდა სისტემას.

- რეალობის, როგორც ისტორიული პროცესის, სტრუქტურული წარმოდგენისათვის არ არის საკმარისი ეპოქის ეკონომიკური სისტემის ანალიზი, არამედ ასევე აუცილებელია ამ ეპოქის კულტურული წარმონაქმნების ანალიზი, როგორიცაა ენა,

ტექსტები. მისი შედეგია ისტორიული სუბიექტის ფრჩხილებს გარეთ გატანა, ამიტომ აუცილებელია ლინგვისტური რედუქციონიზმის დაძლევა და ტექსტის წაკითხვის ახალი პრაქტიკების აღმოჩენა.

- სტრუქტურალიზმი იყენებს რამდენიმე ახალ კონცეპტს: **ენა-ობიექტს და მეტაენას.** მეტაენის მეშვეობით ხორციელდება ობიექტ-ენის გამოკვლევა. ჰუმანიტარულ მეცნიერებებში მეტაენა ემთხვევა ენა-ობიექტს. მან განასხვავა:
- **ნაწარმოები/ტექსტი** როგორც ცხადი ცნობიერება/არაცხადი (ფარული) ცნობიერება. ნაწარმოები როგორც ცხადი ცნობიერება, როგორც ზედაპირი, „გადასაფარებელი", რომელიც იქმნება არაცხადი(ფარული) ცნობიერებით, იდეოლოგიური, კულტურული სტერეოტიპებით.

ნარაცია-თხრობა თხრობა არის ყველა ლიტერატურული ჟანრის საფუძველი. ტექსტს შეუძლია საკუთარი თავის წარმოება, თხრობა კი ეფუძნება რაღაც გარეგანს და ესნრაფვის ასახვას. ამიტომ იგი შეიძლება იყოს „ მართალი"

სტრუქტურალიზმი მტრულად არის განწყობილი ისტორიის მიმართ, ისტორიას განიხილავს როგორც წესრიგს მოკლებულ პროცესს და ხაზს უსვამს მის თვითნებურ ხასიათს, რადგან ისტორიაში მოქმედებს არა მიზანი, მიზეზი, არამედ სტრუქტურული მიზეზობრიობა, რაც ნიშნავდა ისტორიული შემთხვევითობის ლეგიტიმაციას. ამიტომ **ისტორიზმის პრინციპის** ნაცვლად გვთავაზობს **ისტორიულობის პრინციპს,** რომლის თანახმად ისტორია არ არის ერთიანი და უნივერსალური, არამედ დაყოფილია ისტორიულ პერიოდებად და ამ ისტორიულ პერიოდებს შორის კავშირი არც მიზეზ-შედეგობრივია, არც გენეზისური, არამედ სტრუქტურულ-ფუნქციონალური ანდა სივრცითი კავშირია.

ენისა და მეტყველების გამიჯვნა. სტრუქტურალიზმმა მოახდინა ენის როლის გაზვიადება. იგი დავალებულია ფ.სოსიურისაგან, რომელმაც გამიჯნა „ენა" და „მეტყველება" ენა არის ნიშანთა სისტემა, ხოლო მეტყველება მისი განხორციელების ფორმა. ლინგვისტიკამ უნდა იკვლიოს ენა როგორც სისტემა და არა როგორც ლოგიკური სისტემა როგორც ეს ანალიტიკურ ფილოსოფიას სურს. მეტყველებას კი განიხილავდა როგორც მეტყველებითი აქტების თეორია. მან განასხვავა სინტაგმური ღერძი არის ბგერების, მარცვლების ან სიტყვების თანმიმდევრობის დამდგენი, რომ მათი ერთობლიობა არსებობდეს როგორც ენის ფაქტი, როგორც სიტყვა, წინადადება. ამ სტრუქტურების გამოვლინება არის ჰუმანიტარული მეცნიერების ზუსტი მეცნიერებებად გადაქცევის გზა. ამიტომ სტრუქტურალიზმი ცდილობს შექმნას მკაცრად ფორმალიზებული ცნებათა აპარატი, ფორმალური ლოგიკის და მათემატიკური მოდელირების გამოყენება, სქემების და ცხრილების გამოყენება მიაჩნდათ ჰუმანიტარული მეცნიერების ზუსტ მეცნიერებად გადაქცევის გზად.

კლოდ ლევი სტროსის აზრით, ადამიანს ხვდება ქცევის, მოქმედების, აზროვნების და გამოთქმის მზა სტრუქტურები. ასევე განსაზღვრულია წინასწარ მისი სოციალური და ადამიანური როლი მზა ფორმები. მან გამოთქვა სტრუქტურალიზმის ერთერთი ძირითადი დებულება: ინდივიდს არ სჭირდება ჩაუფიქრდეს ენას, საკუთარი პირადი გამოცდილების გამოსახატავად. ენა ყოველთვის წინასწარ მოცემულია. „ადამიანი სიტყვების გამოთქმისას ამბობს არა მარტო იმას, რასაც გული უჩვენებს და კარნახობს, არამედ იმას, რასაც ენა კარნახობს." ენა ბატონობს ადამიანზე, მის აზროვნებაზე. ადამიანის გამოთქმის ეს განპირობებულობა ენით განაპირობებს ადამიანური შემეცნების ხასიათს და ჭეშმარიტების მიღწევას. ენის სტრუქტურა განაპირობებს ადამიანის შემეცნების უნარის ფუნქციონირებას. ხდება რეალობის გაენობრიობა. ენის საშუალებები განსაზღვრავენ იმ შესაძლებლობას, რომელიც მოცემული გვაქვს

ჩვენი განცდების, აზროვნების გამოსათქმელად. ეს ნიშნავს, რომ აუთენტური აზრი მახინჯდება. ენამ იცის ყველაფერი, რაც უნდა თქვა. ენამ როგორც „აღმნიშვნელმა“ იცის ყველაფერი რაც მე შეიძლება ვთქვა. ერთადერთი, რაც მან არ იცის არის ის თუ ამ მომენტში რას ვიტყვი, თუ რაზე შეიძლება იყოს საუბარი ამ კონკრეტულ მომენტში. ეს მიუთითებს მეტყველების და ენის განსხვავებას, მეტყველება არის ადამიანის თავისუფლების გამოხატულება. ლაპარაკობს არა სუბიექტი, როგორც დამოუკიდებელი საწყისი, არამედ ენა, არაცნობიერი, კულტურა, როგორც სტრუქტურა. რადგან „ნიშნებით გაცვლა, რომელიც დაფიქსირებულია და დაზუსტებულია ადათ წესებსა და მისაღები ქცევის წესებში და როდესაც თქვენ თანამოსაუბრეს ეუბნებით გარკვეულ ფრაზას, იგი გიპასუხობთ ასევე განსაზღვრული ფრაზით.“

სტრუქტურის და სუბიექტის მიმართება სტრუქტურალიზმის ეპისტემოლოგიაში ცვლილება განიცადა როგორც შემეცნების სუბიექტმა ისე ობიექტმა. სტრუქტურალიზმის მიზანია სუბიექტის გამორიცხვა მეცნიერული ცოდნის სფეროდან, ამიტომ უნდა გაირკვეს სტრუქტურის და სუბიექტის მიმართება. კ.ლევი სტროსმა გამოთქვა სტრუქტურალიზმის დევიზი: ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა საბოლოო მიზანია არა ადამიანის კონსტრუირება, არამედ მისი გაქრობა (გათქვეფა), რაც ევროპის ინტელექტუალების დევიზად იქცა. სტრუქტურა და არა ადამიანი, ან სუბიექტი ქმნის საზრისს. ამ რეალობაში ყოველ მოვლენას აქვს საზრისი, რადგან ჩვენ ამ სტრუქტუტურაში ვარსებობთ და ვმოქმედებთ ენის მეშვეობით. ეს განაპირობებს ლინგვისტიკის და სემიოტიკის ასეთ მნიშვნელობას სტრუქტურალიზმში. რადგან იგი შეისწავლის ნიშანს, სიმბოლოს და კომუნიკაციას, რაც სტრუქტურული რეალობის არსებობისა და განვითარების აუცილებელი პირობაა. სტრუქტურაში ყველაფერი განისაზღვრება იმ საზრისით რასაც იგი გამოხატავს ან ქმნის. სტრუქტურალიზმი მიიჩნევს, რომ ადამიანის მოქმედების საზრისი და მიზანი შეიძლება გაგებული იქნეს მხოლოდ უფრო ფართე კონტექსტში- ეს არის სტრუქტურა. ამიტომ მნიშვნელოვანია იმის დადგენა თუ როგორ ხდება საზრისი კონსტრუირება და გაგება. სტრუქტურალიზმის საგანი არ არის ადამიანი როგორც საზრისი უსასრულო სიმრავლის მქონე არსების კვლევა, არამედ სტრუქტურის, როგორც საზრისის წყაროს და საზრისის ქმნადობის პროცესის, ცხადყოფა.

სტრუქტურალიზმი ცდილობს **შემეცნების პროცესი წარმოიდგინოს სუბიექტის გარეშე**. მაგრამ მაინც ვინ ახორციელებს შემეცნებას? მათი აზრით, ეს საკითხი აწუხებს მხოლოდ ტრადიციულ ფილოსოფიას, რადგან შემეცნება არის პროცესი, სადაც შემმეცნებელი სუბიექტი არის საზრისის შემცველი, კურიერი, რომელიც ჩართულია ინფორმაციულ ნაკადში და აღწერს და აფიქსირებს მასში გამავალ შეტყობინებებს. იგი არ არის დამოუკიდებელი შემმეცნებელი და მოქმედი საწყისი, ასევე არ არსებობს რაღაც მყარი, უცვლელი შემეცნების ობიექტი. იგი წამოაყენებს „რეფერენტის გარეშე აზროვნების“ იდეას. რ. ბარტი ამის შესახებ წერდა, რომ სტრუქტურალიზმის ეპისტემოლოგია არის „შემეცნების თეორია შემმეცნებელი სუბიექტის და შემეცნებული ობიექტის გარეშე“ ეს არის „ცოდნის წმინდა თვითრეგულაცია“, შემეცნების პროცესი წმინდა სახით, რომელიც მიმდინარეობს სუბიექტისაგან და ობიექტისაგან დამოუკიდებლად. ეს არის მცდელობა წმინდა აზროვნების პროცესის მიღებისა და დაკვირვებისა. იგი ტრადიციული წმინდა ცნობიერების ანალოგია, რომელიც გასუფთავებულია ყოველგვარი შინაარსისაგან. წმინდა აზროვნება კი არის პრერეფლექსური აზროვნება, სადაც არ არის გამოყოფილი სუბიექტი და ობიექტი. ამ წმინდა აზროვნების გამოხატულებად შეიძლება მივიჩნიოთ ენა და მხოლოდ მეტყველება არის რეფლექსური აზროვნება, სადაც მოცემულია სუბიექტი და ობიექტი.

მეტყველება წმინდა აზროვნების პროცესს წყვეტილს ხდის. წმინდა აზროვნება არის ცნობიერების ნაკადი.

სტრუქტურალიზმის მეთოდოლოგიის მნიშვნელოვანი ელემენტია **ანტისუბიექტივიზმი.** სტრუქტურის ცნება გამორიცხავს ადამიანს როგორც შემეცნების, აზროვნების, შემოქმედების ან სხვა აქტივობის სუბიექტს. ტრადიციული სუბიექტი, კოგიტო კარგავს თავის მნიშვნელობას, რადგან სტრუქტურის არსებობასა და ფუნქციონირებაში მისი როლი უმნიშვნელოა. სტრუქტურალიზმი თვლის, რომ სუბიექტის უკუგდებით მიღწეულია კვლევის სრული ობიექტივიზმი. ლევი-სტროსი წერდა, რომ „ფილოსოფიის მისიაა ყოფიერება გაიგოს თავის თავთან მიმართებაში და არა „მე"-სთან მიმართებაში." ტრადიციული სუბიექტის ადგილს იკავებს „მენტალური სტრუქტურები", „გონის არაცნობიერი მოქმედება", რომელიც ქმნის „სტრუქტურულ კანონებს" ეს სტრუქტურულ კანონები" განსაზღვრავენ ადამიანურ მოქმედებას. მ. ფუკოსთან ამ ფუნქციას ასრულებს „ეპისტემე", „ისტორიული აპრიორი", „დისკურსული პრაქტიკები", ისინი თავის ფუნქციონირებისას არ საჭიროებენ ტრადიციული სუბიექტის ფენომენს.

ადამიანის აზროვნების, განცდის, კულტურის, მოქმედების წესი ემორჩილება გარკვეულ სტრუქტურებს, რომლებიც ფარულია და თვითონ ადამიანიც ვერ აცნობიერებს. ამიტომ სუბიექტი არ არსებობს, იგი უბრალოდ ემორჩილება სტრუქტურას, როგორც მოქმედების, აზროვნების ინვარიანტს. ადამიანური ცხოვრების მოვლენების გაგება შეუძლებელია ურთიერთმიმართებების გარეშე, ხოლო ურთიერთმიმართებების ერთობლიობა ქმნის სტრუქტურას, მოქმედების მყარ სქემას. ამდენად სტრუქტურა არის რეალობის ფარული არსი. განსაკუთრებული სტატუსის მქონეა ენა და მეტყველება, როგორც ადამიანის და სტრუქტურის განმსაზღვრელი და ფუნდამენტური ფაქტორი, ხოლო სუბიექტი განისაზღვრება როგორც „მეტყველების რთული ფუნქცია"(ფუკო).

ავტორის სიკვდილი რ. ბარტის თანახმად, „ავტორის სიკვდილი" დეკონსტრუქციული პრაქტიკის აუცილებელი ელემენტია. ტექსტის ავტორი ზედმეტი ხდება ტექსტის შექმნის შემდეგ, რადგან ტექსტის სიცოცხლე გრძელდება ინტერპრეტაციებში და არა ავტორისეული ჩანაფიქრის მიხედვით. კლასიკური ფილოსოფია ადამიანური მოღვაწეობის შედეგს ყოველთვის მიაწერდა სუბიექტს, ავტორს და ტექსტს თვლიდა ავტორის არსის, მისი იდეების, შთაბეჭდილებების გამოხატულებად. რ. ბარტის თანახმად, ავტორობა არის არა რაიმე ტექსტის მიწერა ვინმესათვის, არამედ ამ ავტორის ტექსტის ყოფიერებს წესი. ტექსტი არსებობს ავტორისაგან დამოუკიდებლად, არ მიეწერება ავტორს ან მკითხველს, არამედ ტექსტი არის ენის შინაგანი პროცესუალობა. ეს მიანიშნებდა ტექსტის დამოუკიდებელ არსებობას გარეგანი ურთიერთქმედებებისაგან.

დერიდა კი მიიჩნევდა, რომ ტექსტში ადგილი აქვს არა სუბიექტის ინტერპრეტაციულ საქმიანობას, არამედ აზრის განმარტების მომენტებს. მეტყველება და წერილი არის არა ადამიანის სიმართლე, არამედ ენის სიმართლე და არა მე, არამედ ენა მოქმედებს, ამიტომ არ არის აუცილებელი მისი შევსება პიროვნული შინაარსით, „ენა გვეხმარება გავიგოთ ადამიანი და არა ადამიანი გვეხმარება ენის გაგებაში."

სტრუქტურული ანთროპოლოგია კლოდ ლევი-სტროსი სტრუქტურალიზმის ერთერთი თვალსაჩინო წარმომადგენელია. მისი ნაშრომებია: „ნათესაობის ელემენტარული სტრუქტურა", (1949) „სტრუქტურული ანთროპოლოგია"(1958), „მოუთვინიერებელი აზრი"(1962)," მითოლოგიკა"(1964-71) „ნიღბების გზა"(1975). კლოდ ლევი-სტროსი დაკავებულია პრიმიტიული კულტურების შესწავლით. ამოსავალი არის

ადამიანი-ბუნების დაპირისპირება და ადამიანის კულტურაზე გადასვლის ფენომენის აღწერა. გადასვლა პრიმიტიულ ბუნებრივ-ინსტინქტურიდან პრიმიტიულ-კულტურულზე ხდება ინცესტის აკრძალვით, ეს სქემა დამახასიათებელია ყველა კულტურისათვის. ასე იქმნება საწყისი სოციო-კულტურული ორგანიზაცია (კულტურა), რომელიც აწესრიგებს პრაქტიკულ ცხოვრებას. ლევი-სტროსმა ყურადღება მიაქცია იმ ფაქტს, რომ ხალხთა კულტურის კვლევისას გამოვლინდა ფარული სტრუქტურული ფორმები, რომლებიც აწესრიგებდნენ შემთხვევით მოვლენებს. ხალხთა მითებში მან გამოავლინა არაცნობიერი სტრუქტურები, რაც საფუძვლად ედო კულტურის ყოველ ნორმას და ადათ-წესებს. ეს სტრუქტურები ვლინდება კულტურის ნებისმიერ სფეროში. ამ სტრუქტურებს ადამიანი ითვისებს აღზრდასთან ერთად და მისი როგორც საზოგადოების წევრად გახდომის აუცილებელი საფუძველია.

გამოვლენილი იქნა **ზერაციონალიზმის იდეა,** რაც გულისხმობს, რომ ბუნების და სამყაროს რაციონალობა განსაზღვრავს ადამიანის მიერ ამ რეალობის შემეცნების შესაძლებლობას. რაციონალური განვითარება ხდება ეტაპებად. შემოქმედებითი საქმიანობის ლოგიკა ყალიბდება პრიმიტიულ კულტურაში და ერთიანია პრიმიტიული და თანამედროვე ადამიანისათვის. მისი აზრით, თუ არაცნობიერი ახასიათებს ადამიანს რატომ არ შეიძლება იგი ახასიათებდეს ერებს, კულტურებს და გონების სხვა წარმონაქმნებს? ლევი-სტროსი ავითარებს **კოლექტიური არაცნობიერის იდეას,** რომელიც ჩაბეჭდილია აზროვნების სტრუქტურაში, მოქმედების ლოგიკაში. ეს კოლექტიური არაცნობიერი ინახება და ვლინდება ენაში. კაცობრიობა დაკავშირებულია არაცნობიერის ერთიანი სტრუქტურით, რომელმაც ნარმოშვა, განსხვავებულ პირობებში, ერთი შეხედვით განსხვავებული ეთნიკური და ეროვნული კულტურები.

იგი ცდილობს ახლებურად წაიკითხოს მითები და მითებში ხედვას არა იმდენად ამა თუ იმ ეთნოსის ისტორიის ასახვას, არამედ ადამიანის ყოფიერების ფუნდამენტური წინააღმდეგობების მოხსნის სპეციფიკურ წესს. (სიცოცხლის და სიკვდილის დაპირისპირება) მითი ახდენს ცალკეული რეალური ეპიზოდის გაწმენდას ისტორიულობის და კონკრეტულობისაგან, აამაღლებს მათ ზედროით სიმაღლემდე და ადამიანის აზროვნებას აძლევს საშუალებას წვდეს ადამიანი-სამყაროს უღრმეს მიმართებას.

სტრუქტურალიზმი პირველად ონტოლოგიურ მნიშვნელობას ანიჭებს ფორმას, სტრუქტურას, სისტემას და არა ცალკეულ მოვლენებს, შინაარსს. ამიტომ იგი უარს ეუბნება ადამიანს იყოს თავისუფალი, აქტიური, ნებელობითი და ცნობიერი არსება, რომელიც არის საკუთარი მოქმედებების, საქციელის და სიტყვების ავტორი. ადამიანის ყოფნა განისაზღვრება იმ სტრუქტურებით, რომლის გარემოცვაშიც იგი არსებობს. მაგრამ პრობლემა იმაშია, რომ უნდა დადგინდეს: ეს სტრუქტურა დამოუკიდებელია თუ ადამიანის არაცნობიერი თუ ცნობიერი მოქმედების შედეგია. ეს სტრუქტურის ონტოლოგიური სტატუსის განმსაზღვრელია.

ადამიანს დაბადებისთანავე ხდება მზად კულტურა, რაც აწესრიგებს მის ცხოვრებას და მისი ამოცანაა მხოლოდ ამ კულტურის ათვისება. მისი ათვისების შემდეგ ადამიანი ხდება საზოგადოების სრულუფლებიანი წევრი. (კონფირმაცია- კათოლიკურ ქვეყნებში). მისი აზრით, ეს ყველაზე ნათლად ჩანს ადამიანის მიერ და ენის ათვისების მაგალითზე. სტრუქტურული ლინგვისტიკის და ეთნოგრაფიის მეთოდების მსგავსებამ საფუძველი დაუდო მის ჰიპოთეზას „ნათესაობის ელემენტარული სტრუქტურის შესახებ" მის თანახმად სიტყვიერი გაცვლის სტრუქტურის მსგავსად უნდა იყოს აგებული გაცვლის ყველა სხვა სახეობა. მატერიალური ღირებულებების, საჩუქრების, ურთიერთ დახმარების და სამსახურის გაცვლა.

ჰუმანიზმის კრიტიკა განსაკუთრებით მკვეთრი იყო სტრუქტურალიზმის პოზი-

ცია ადამიანის საკითხში. იგი აცხადებდა ადამიანის დასასრულის დადგომას. „სტრუქტურალიზმის თავის დამსახურებად მიიჩნევს ადამიანის წარმოსახვითი ხასიათის (მ. ფუკო) და ჰუმანიზმის იდეოლოგიური ხასიათის (ლ.ალთიუსერი) გამოვლინებას." მ.ფუკო 1966 წერდა: „ადამიანი იმყოფება კვდომის პროცესში, მაშინ როდესაც ენის ყოფიერება კიდევ უფრო ნათლად კაშკაშებს ჩვენს ჰორიზონტზე." რ. ბარტი (1915-1980) თვლის, რომ სტრუქტურალიზმი ახალი ადამიანის არსს ასე წარმოიდგენს: `ადამიანი არის ადამიანი აღმნიშვნელი (Homo significans)"

პოსტსტრუქტურალიზმი სტრუქტურალიზმის შეცდომების გათვალისწინებით და ახალი რეალობის წარმოჩენის საფუძველზე ყალიბდება პოსტსტრუქტურალიზმი, პოსტსტრუქტურალიზმის განსაკუთრებული ინტერესის საგანია ადამიანის ყოველდღიური ყოფის და არა ყოფნის ელემენტები. მისი კვლევის საგანია ადამიანი, არა როგორც შემოქმედი სუბიექტი, არამედ ყოფით გარემოში ჩაფლული. მისი აზროვნების ტიპის დასადგენად გვინდა მივუთითოთ მისეულ სტრიპტიზის ანალიზს, როგორც ევროპული მეტაფიზიკის ერთერთი გამოვლინებისა, რადგან სტრიპტიზს წარმოსდგება როგორც დაფარულობა-გამოაშკარევების კულტურული ოპოზიციის სახით. მაგრამ მასკულტურა ამახინჯებს სექსუალურობას და მას პრიმიტიული მგრძნობელობის სახეს აძლევს. პოსტსტრუქტურალიზმი სტრუქტურალიზმისაგან განსხვავებით შემდეგი ნიშნებით ხასიათდება:

ფაქტების, მოვლენების განხილვა ხდება მათი ტექსტუალური გამოხატულების საფუძველზე და მხოლოდ ტექსტი, როგორც თვითმყოფადი ობიექტი, არის ანალიზის საგანი. ტექსტის ანალიზი ხდება ფილოსოფიური რეფლექსიის გაბატონებული ფორმა.

დეკონსტრუქცია მიჩნეულია ტექსტის გამოკვლევის ძირითად პრინციპად. დეკონსტრუქციის, როგორც ლიტერატურული (და არა მეცნიერული, პოლიტიკური) ტექსტის ანალიზის მეთოდის, მიზანია ტექსტის შინაგანი წინააღმდეგობების აღმოჩენა, მათში ფარული, შეუმჩნეველი ე.წ. „მიძინებული", „ნარჩენი საზრისის" აღმოჩენა, რომელიც მიუწვდომელია არა მარტო გამოუცდელი მკითხველისათვის, არამედ თვითონ ავტორისათვის. იგი მიღებული და შეთვისებულია წარსულის დისკურსული და მეტყველებითი პრაქტიკებიდან, რომლებიც ჩაბეჭდილია ენაში გაუცნობიერებული აზრობრივი სტერეოტიპების სახით, რომლებიც არაცნობიერად და ავტორის განზრახვისაგან დამოუკიდებლად ზემოქმედებას ახდენენ მასზე ენობრივი კლიშეების, იდეების, გამოხატვის საშუალებების მეშვეობით, რომლების გაბატონებულია ეპოქაში.

- ჰერმენევტიკული ანალიზისაგან განსხვავებით, რომლის მიზანია ტექსტი შინაარსის, საზრისის გაგება და მისი გაგების მეთოდების დადგენა დეკონსტრუქციული ანალიზის მიზანია არა გაგება, არამედ ტექსტის ფარული წინააღმდეგობების აღმოჩენა, მისთვის ტექსტის გაგება მეორეხარისხოვანია.
- სამყარო შეიძლება შემეცნებული იყოს „ლიტერატურული" ტექსტის სახით. ამგვარი ტექსტის ძირთადი ნიშანია მეტაფორულობა, რიტორიკა. მათი აზრით, ლიტერატურულობა ახასიათებს ბუნებისმეცნიერულ ტექსტებსაც. ლიტერატურული ტექსტი არის ნარატივები. ისტორიკოსები წარსულში ეძებენ არა მიზეზობრივ წესრიგს, არამედ ეძებენ სიუჟეტურ კავშირს, რომელმაც უნდა მოახდინოს მოვლენათა თანმიმდევრობის დადგენა.
- სტრუქტურალიზმი აკრიტიკებს ახსნის რაციონალისტურ მოდელებს და ეძებს ამოსავალ, საწყისისეულ ახსნით სქემებს, რომლებიც ახასიათებდა ცნობიერებას ზოგადად და ამიტომ პირველყოფილ ცნობიერებასაც. მაგრამ ახსნის ეს

პირველადი მოდელები მიჩქმალული იქნა ცივილიზაციის განვითარების შედეგად, რაც რაციონალიზმის, კერძოდ ფორმალურ-ლოგიკური რაციონალიზმის განვითარების შედეგად მოხდა.

- პოსტსტრუქტურალიზმი უარს ამბობს ყოველ წინასწარ მოცემულ „თავსმოხვეულ" ახსნით სქემებზე და მოგვიწოდებს აზრს მივცეთ სრული თავისუფლება ახსნის პროცესში, რომელიც იქნება აუთენტური და დაუმახინჯებელი, თავისუფალი დისკურსის, იდეოლოგიის, ტრადიციის და სხვა ზეგავლენებისაგან.
- პოსტსტრუქტურალიზმი ემხრობა ჰაიდეგერის მიერ გამოთქმულ იდეას, რომელიც განასხვავებდა „პოეტურ აზროვნებას" და „ფორმალურ-ლოგიკურ აზროვნებას", რომლის არსს წარმოადგენს კალკულაცია, რაოდენობრივი მახასიათებელების დადგენა. ჭეშმარიტება კი არის არა რეალობის შესაბამისობის დადგენა, არამედ ჭეშმარიტების ფაქტის შექმნა თავისუფალი ინტერპრეტაციის საფუძველზე.
- პოსტსტრუქტურალიზმი ახლებურად წარმოიდგენს მიმართებას ყოველდღიურ ცნობიერებასა და თეორიულ, რეფლექსურ ცნობიერებას შორის. კლასიკური ფილოსოფია ყოველდღიურ ცნობიერებას მიიჩნევს ცრურწმენებით გაჯერებულ ცნობიერებას, რომელიც უნდა გაწმენდილი და განათლებული იყოს. ჰაიდეგერის შემდეგ ყოველდღიური ცნობიერება თავის მნიშვნელობით თანაბარია რეფელქსური ცნობიერების და მეტიც უფრო მნიშვნელოვანიც კი ხდება. კლასიკური რაციონალიზმი თვლიდა, რომ ყოველდღიური ცნობიერება მიდის ჭეშმარიტებისაკენ, ხოლო დღეს მიჩნეულია, რომ ჭეშმარიტება მოცემულია ყოველდღიური ცნობიერებაში და უნდა იქნეს აღმოჩენილი და განმარტებული.
- პოსტსტრუქტურალიზმი არ ეთანხმება სტრუქტურალიზმის მთავარ იდეას, რომ სტრუქტურები არის ყოველგვარი მოწესრიგებული სინამდვილის აუცილებელი და ძირითადი მომენტი. მისი აზრით, ყოველი სტრუქტურის შიგნით მოცემულია არასტრუქტურირებადი ელემენტები, რომლებიც უფრო მნიშვნელოვანია ვიდრე თვითონ სტრუქტურა. ამ არასტრუქტურირებად ელემენტებს შეუძლიათ დაარღვიონ თვითონ სტრუქტურა, ამის მაგალითია სოციალური პროტესტი-ამბოხება, რევოლუცია, კრიზისები.
- სტრუქტურა არ არის უცვლელი, მუდმივი, არამედ იცვლებიან და ეს ცვლილება შეიძლება მძაფრი სახით გამოვლინდეს. სტრუქტურა როგორც სამყაროს ათვისების ფორმა არაა აუცილებლად იყოს ლოგიკური, სტრუქტურული მიმართებები გადიან ლოგიკის საზღვრებს გარეთ,.
- სტრუქტურის ვარიაციები არ დაიყვანება ერთზე და არც ერთმანეთზე, სტრუქტურული ფორმა და შინაარსი არ ემთხვევა ერთმანეთს, მიუხედავად ამისა ობიექტური სტრუქტურის არსებობა არ უარიყოფა, რომელიც მოცემულია როგორც რეალობაში, ისე ჩვენს ცნობიერებაში.
- მათი აზრით, ფილოსოფია არის ლიტერატურული ტექსტის ნაირსახეობა. დერიდა მოითხოვს ტექსტის სტრუქტურულ დეკონსტრუქციას, რაც გულისხმობდა ტექსტის სტრუქტურული აგებულების გათავისუფლებას ლოგიციზმისაგან და რაციონალიზმისაგან. მეცნიერული ტექსტიც, როგორც ლიტერატურულიც, საჭიროებს ინტერპრეტაციას. ფილოსოფიის ამოცანაა ტექსტების მუდმივი, უწყვეტი ინტერპრეტაცია. ფუკო კიდევ უფრო რადიკალურია და თვლის, რომ დერიდა ვერ გათავისუფლდა კლასიკური ფილოსოფიის ტრადიციისაგან. მ.ფუკოს აზრით, ტექსტი არის მეორადი წარმონაქმნი სოციო-კულტურულ გარემოებებთან მიმართებაში.
- **ტექსტის ანალიზი პოსტსტრუქტურალიზმი** მე-20 საუკუნის 60-იან წლებში

სტრუქტურალიზმი გახდა კონტინენტური ფილოსოფიის ძირითადი მიმდინარეობა და ჩაანაცვლა ექსიტენციალიზმის ფილოსოფია საფრანგეთში, მაგრამ 70-იან წლებში იწყება სტრუქტურალიზმის კრიტიკა როგორც შიგნიდან პოსტსტრუქტურალიზმის და დეკონსტრუქციონიზმის მხრიდან, ისე გარედან სხვა ფილოსოფიური მიმდინარეობის წარმომადგენლების მიერ. მას ადანაშაულებენ სტრუქტურის და ადამიანური სამყაროს ისტორიულობის უკუგდებაში და აზროვნების და სტრუქტურის მოუქნელობაში, ასევე სტრუქტურის მიერ ადამიანის მოქმედების დეტერმინისტული უნარის აღიარებაში და ადამიანის თავისუფალი მოქმედების უნარის დამცირებაში. 1968 წლის პარიზის სტუდენტურმა გამოსვლებმა ცხადი გახადეს სტრუქტურალიზმის, როგორც ცოდნის, ცნობიერების, რეალობის თეორიის მცდარობა, რადგან პარიზის სტუდენტურმა გამოსვლებმა ცხადყო, რომ მოქმედებენ არა სტრუქტურები, არამედ კონკრეტული ადამიანები, აუცილებელი გახდა სტრუქტურალიზმის რიგი პრინციპების რევიზია, რამაც თავის განხორციელება ნახა დეკონსტრუქტივიზმში და პოსტმოდერნში. გაცხადებული იქნა, რომ თუ სტრუქტურა არის კანონი, აუცილებლობა, მაშინ სტრუქტურის გარეთ არის თავისუფლება, შემთხვევა, შესაძლებლობა, მეტიც სტრუქტურის გარეთ არის სხეული, აფექტები, განცდები. სტრუქტურა აღმოჩნდა დარღვევადი. სტრუქტურებმა არ გაამართლა, ისინი ან არ არსებობენ, ან არ მოქმედებენ, ან არასაკმარისად ეფექტურად მოქმედებენ, ან ისე სახეშეცვლილი მოქმედებენ, რომ სტრუქტურისათვის ნორმად იქცა დესტრუქცია, მოშლა და არა მისი ეფექტური ფუნქციონირება.

პოსტსტრუქტურალიზმი ცდილობს გაიაზროს სტრუქტურის არასტრუქტურული ელემენტები (საინტერესოა ეს ელემენტები არ ექვემდებარება სტრუქტურირებას თუ ჯერ არ არის სტრუქტურირებული, და საერთოდ რა ელემენტია ეს-ღვთაებრივი?) ისინი ქმნიან პარადოქსებს, რომელიც წარმოიშვება სტრუქტურის გააზრების პროცესში. პოსტსტრუქტურალიზმის წარმომადგენლებია: რ.ბარტი, ჟ.დერიდა, მ.ფუკო, ჟ.დელეზი, ი.კრისტევა, ფ.გვატარი.

პოსტსტრუქტურალიზმი თვლის, რომ თანამედროვეობა არის მკითხველთა კულტურა და საზოგადოება, ავტორთა საზოგადოება ჩაანაცვლა მკითხველთა საზოგადოებამ, ამიტომ პოსტსტრუქტურალიზმის მეთოდოლოგიური მიდგომა განსხვავდება სტრუქტურალისტური მიდგომისაგან. მათმა კვლევითმა ინტერესმა **ტექსტის ავტორიდან გადაინაცვლა ტექსტის მკითხველზე.** ტექსტის გასაგებად ავტორი აღარ არის ცენტრალური ინსტანცია, ავტორი მოკვდა. ისინი იკვლევენ საზრისის სხვა წყაროებს, როგორიცაა მკითხველი, კულტურული ნორმები, სხვა ლიტერატურა, რომლებიც ვერასდრს ვერ იქცევიან ავტორებად, მოკლედ ავტორის და მკითხველის სოციალური და კულტურული გარემო მონაწილეობს ინტერპრეტაციის პროცესში.

პოსტსტრუქტურალიზმი არის მსვლელობა ნიშნათა ანალიზიდან საზრისის პრობლემისაკენ და მოითხოვენ საზრისთან მოთამაშე დამოკიდებულების ქონას და წამოაყენებენ იდეას საზრისის გაფანტვისა თავის მრავალ ელფერში. ეს არის პოსტმოდერნი. პოსტსტრუქტურალიზმის ძირითადი ელემენტები:

"თვითის" კონცეპტი, როგორც სინგულარული და სხვა წევრებთან შეთანხმებული არსებული არის ფიქციური კონსტრუქტი (საშენი) და მოიცავს კონფლიქტურ დაძაბულობას და ცოდნის პრეტენზიას,.

ტექსტის საზრისის ინტერპეტაცია დამოკიდებულია თვითონ მკითხველის კუთვნილ „თვითის" საკუთარ კონცეპტზე,.

- ავტორის მიერ ნაგულისხმევი საზრისი, ასევე ავტორის იდენტურობა, როგორც მდგრადი თვითობა, არის ფიქციური კონსტრუქტი, მეორადი იმ საზრისთან

მიმართებაში, რომელიც აღიქვა მკითხველმა და ლიტერატურული ტექსტი, როგორც სიტუაცია, რომელშიც სუბიექტი აღიქვამს ნიშანს არ აქვთ ერთი განზრახვა, საზრისი ან მოცემულობა,.

- აუცილებელია პერსპექტივათა სიმრავლის გამოყენება ტექსტის მრავალწახნაგოვანი ინტერპრეტაციის შექმნისათვის, მით უფრო თუკი ეს ინტერპრეტაციები ერთმანეთთან კონფლიქტშია,.
- ავტორთან შედარებით ტექსტს და მკითხველს ეძლევა უპირატესობა ტექსტის საზრისის განმარტებაში, რადგან ტექსტს აქვს მრავალი საზრისი და ავტორი არ არის საზრისის უპირველესი და პრივილეგირებული წყარო. (ამის დამადასტურებელია რ.ბარტის ნაშრომი სათაურით: „ავტორის სიკვდილი"-1968)
- **შიზოანალიზი.** დეკონსტრუქციული პრაქტიკა (ჟ.დელეზი, ი.კრისტევა, რ.ბარტი) ანალიზის მეთოდად გვთავაზობს შიზოანალიზს. შიზოანალიზის მიზანია გავრცელებული და საყოველთაოდ მიღებული სტრუქტურების და საზრისების დეკონსტრუქცია და მათ უკან გამოაშკარაოს პრინციპული სტრუქტურას მოკლებულობა და ცნობიერებას მოკლებულობა. თანამედროვე საზოგადოებაში არაცნობიერი უფრო დიდ როლს თამაშობს ვიდრე ცნობიერება. ეს არაცნობიერი ძირითადად ვლინდება ან პარანოიაში ანდა შიზოფრენიაში. პარანოიაში, შეშლილობის პირველ ფორმაში, ადამიანი ემორჩილება გაბატონებულ სტრუქტურებს, ხოლო შეშლილობის მეორე ფორმაში, შიზოფრენიაში, ადამიანი თავისუფლდება სოციო-კულტურული დეტერმინაციისაგან, ნორმებისა და ტრადიციის ზეგავლენისაგან. ამ სრული თავისუფლების დროს შეიძლება მისი შემოქმედებითი პოტენციალის გამოვლინება.
- **პოსტმოდერნული სტრუქტურალიზმი** მის სათავეებთან დგას ი.კრისტევა. კულტურის ფენომენების ახსნისათვის იყენებს ე.ნ. ინტერდისციპლინარულ მიდგომას, რომელსაც „სემანალიზს" უწოდებს. ამ მეთოდის საგანია ტექსტი. მისი აზრით, ტექსტი არის არა კომუნიკაცია, არა რეალობის რეპრეზენტაცია (ანალიტიკური ფილოსოფია), არამედ რეალობის ტრანსფორმაცია. ტექსტი ქმნის ახალ საზრისებს. იგი იზიარებს მ. ბახტინის იდეას ტექსტის პოლიფონიურობის შესახებ და ამ საფუძველზე შემოაქვს „ინტერტექსტუალობის" ცნება. ეს გულისხმობს, რომ ტექსტი არის განსხვავებული ტექსტების გადაკვეთა, რომლებმაც თავის მხრივ გაიარეს სხვა ტექსტების მატრანსფორმირებელი და ზეგავლენა და თავის მხრივ ასეთივე ზეგავლენა მოახდინეს სხვა ტექსტებზე. ინტერტექსტუალობა მოიცავს წარსულის ენებს და თანამედროვეობას. მისგან განსხვავებულია **„გენოტექსტი" და „ფონოტექსტი"** „გენოტექსტი" არის ენის სიღრმისეული საფუძველი, რომელიც იმყოფება ენის ლინგვისტური სტრუქტურის მიღმა. გენოტექსტი არის საზრისების არა სტრუქტურული, არამედ პრინციპული სიმრავლე, რომელსაც არ ახასიათებს სუბიექტურობა და კომუნიკაციურობა. „გენოტექსტი" ახდენს არასტაბილური და არააღნიშნადი სტრუქტურების არტიკულაციას, ისინი წარმოშობენ გამოთქმების მოდელებს, რომელიც წინ უსწრებს დისკურსს. გენოტექსტი არის საფუძველი, რომელიც მდებარეობს ენამდელ დონეზე. იგი შემდეგ ლოკალიზდება ფონოტექსტში.

„ფონოტექსტი" არის საზრისების გახმოვანების პროცედურა კულტურაში არსებული ნორმატიული სტრუქტურების მიხედვით. ეს სტრუქტურა ექვემდებარება კომუნიკაციის წესებს და ვარაუდობს როგორც გამოთქმის სუბიექტს ასევე გამოთქმის ადრესატს. „ფონოტექსტი" არის ენის პროდუქტი და მასში ფუძნდება ფარული კოდები და რელიგიური და მითოსური საკრალური ფორმულები.

პოსტსტრუქტურალიზმი და მეტაფიზიკა პოსტსტრუქტურალიზე დიდი გავლენა მოახდინა 1968 წლის პარიზის სტუდენტურმა გამოსვლებმა. ეს იყო პირველი პოსტ-

მოდერნული ამობოხება, რომელიც არ იბრძოდა ძალაუფლებისათვის, არამედ ახალი ღირებულებებისათვის და ძველი მსოფლმხედველობის წინააღმდეგ. 1968 წლის მოვლენებმა ცხადი გახადა, რომ მოქმედებენ და არსებობენ, ქუჩაში გამოდიან არა სტრუქტურები, არამედ ცოცხალი ადამიანები. ცხადი ხდება რომ სტურქტურაში არის ელემენტი -უფრო მნიშვნელოვანი- (ადამიანი), ვიდრე სტრუქტურა.

პოსტსტრუქტურალიზმი ახორციელებს რა რეალობის სემიოტიკურ ინტერპრეტაციას ყურადღებას ამახვილებს სტრუქტურის შიდასტრუქტურულ განზომილებაზე. მისთვის ნიშანი წარმოსდგება როგორც აღმნიშვნელის და აღნიშნულის ერთიანობა, ხოლო რეალობა არის ენობრივი რეალობა. პოსტსტრუქტურალიზმი აგრძელებს დასავლური მეტაფიზიკის კრიტიკას. ლოგოცენტრიზმი მიჩნეულია ამ მეტაფიზიკის არსებით ნიშნად. კლასიკური მეტაფიზიკის ლოგოცენტრიზმი გულისხმობს: გონების რეალობის ცენტრად ყოფნას და ყველაფერში გონიერების წესრიგის და საზრისის ძიებას, მიზნად ისახავდა რეალობისათვის, ადამიანისათვის გონების ბატონობის თავს მოხვევას. იგი ვერ ხედავს, რომ სამყაროს არსი ალოგიკურობაში მდგომარეობს და ამიტომ კრძალავს ნებისმიერ თავისუფალ ინტერპრეტაციას, სუბიექტი ადგენს ტექსტის ფორმას, რომლის მიხედვითაც მან უნდა იარსებოს. პოსტსტრუქტურალიზმი ამაში ხედვას კლასკური მეტაფიზიკის ნაკლს. იგი თვლის, რომ ტექსტი მოცემულია თავის კომენტარებთან ერთად და თვითონ ახორციელებს საკუთარ ინტერპრეტაციას. ისინი ცდილობენ გონების ფენომენის პრობლემატიზაციას, მაგრამ შეიძლება თუ არა გონების პრობლემატიზაცია თვითონ გონების ფორმებში, შეიძლება კი ცნებებისა და ხატების გარეშე აზროვნებას, რომელიც ესწრაფვის შექმნას აზრი, მივანიჭოთ უპირატესობა კონცეპტუალურად დამუშავებულ და გაფორმებულ აზროვნებასთან მიმართებაში. პოსტსტრუქტურალიზმი ცდილობს გახსნას აზროვნების ახალი ჰორიზონტები და შესაძლებლბები. აზროვნების ახალი განზომილება ლოგიკამდე და ცნებით აზროვნებამდე.

„რიზომა“ ფრანგი პოსტსტრუქტურალისტების ჟ. დელეზოს და ფ. გვატარის მიერ რეალობის ქსელური არსის დახასიათებისას შემოღებული იქნა ტერმინი **„რიზომა“**. ეს ტერმინი აღებული იქნა ბიოლოგიიდან სადაც იგი გამოხატავდა მცენარის ფესვის განსაზღვრულ აგებულებას რომელიც ხასიათდება ცენტრალური ღერძის არ არსებობით და წარმოადგენს მრავალრიცხოვანი ქაოსურ ერთმანეთზე გადახლართულ ფესვთა სისტემას. ეს ტერმინი ჟ. დელეზოს და ფ. გვატარის მიერ იქნა გამოყენებული თანამედროვე საზოგადოების დასახასიათებლად, რომელსაც არ გააჩნია ცენტრალური ღერძი, სადაც არ არის ცენტრალიზაცია, იერარქია, სიმეტრია და წესრიგი. „რიზომეს“ საპირისპირო სტრუქტურაა „ხე“ რომელსაც გააჩნია ცენტრალური ღერძი და პერიფერიული განშტოებები „ტოტები“ დამახასიათებელი იერარქიული მონყობით. ჟ. დელეზოს და ფ. გვატარის აზრით სტრუქტურა როგორც „ხე“ ეს არის ტრადიციული საზოგადოების და ტრადიციული აზროვნების მოდელი, ხოლო „რიზომა“ წარმოადგენს თანამედროვე პოსტმოდერნის მოდელს.

„რიზომე“ უპირისირდება „ფესვს“, „ღეროს“, რომელიც არის მეტაფიზიკური აღმნიშვნელი. სტრუქტურა არის ფესვი, რომელიც განსხვავდება რიზომესაგან. „ფესვი“, „ღერო“, როგორც სიღრმის წვდომის მცდელობა, არის ერთგანზომილებიანი, ხოლო რიზომეს სისტემა არის ფარული ღეროების სისტემა, რომელიც განვითარების სხვა შესაძლებლობას გულისხმობს, რომლის წინასწარ განჭვრეტა რთულია. რიზომეში შეკუმშული სახით არის მოცემული განსხვავებული სახის მოქმედებები: ლინგვისტური, შემეცნებითი, ქცევითი. ხის ვარჯის ლოგიკა არის მკაცრად ორიენტირებული სტრუქტურების ლოგიკა, ხოლო რიზომას ლოგიკა არის წონასწორებაში არმყ-

ოფი მთლიანობის ლოგიკა, რომელიც გამოირჩევა კრეატიულობით და აქტივობით. ჟ.დელეზის თანახმად, რიზომა არის **ქაოსმოსი**- გარემო, რომელიც ფლობს საზრისის გამოხატვის უსაზღვრო, იმანენტურ შესაძლებლობას. ეს არის გარემო, რომელიც მზად არის მოწესრიგებული იქნეს **კოსმოსის** სახით. „რიზომას“ არსებობის პრინციპებია:

„კავშირისა და არაერთგვაროვნების“ პრინციპი, „რიზომას“ ნებისმიერი ნერტილი შეიძლება ან უნდა იყოს დაკავშირებული სხვა ნებისმიერ წერტილთან,.

„რიზომას“ არ აქვს განვითარების საწყისი წერტილი (საიდანაც ის იზრდება). ის თავის ბუნებით არის დეცენტრალიზებული და ანტიიერარქიული. მის არც ერთ წერტილს არ აქვს უპირატესობა „რიზომას“ სხვა წერტილთან შედარებით,.

- „რიზომის“ შემდეგი პრინციპია „სიმრავალე“. „სიმრავლეს არ გააჩნია არც სუბიექტი და არც ობიექტი, არის მხოლოდ განსაზღვრება, განზომილება, ზომა, რომელიც იზრდება მხოლოდ მაშინ, როცა სიმრავლე იცვლის თავის ბუნებას. სიმრავლე განისაზღვრება გარე, აბსტრაქტული, დეტერიტორიული ხაზით, რომლის გაყოლებით სიმრავლე იცვლის თავის ბუნებას და უკავშირდება სხვა სიმრავლეებს“,.
- შემდეგი პრინციპს წარმოადგენს „წყვეტილობა, დაყოფა“, რომლის მიხედვით „რიზომა“ შეიძლება დაიყოს, განყდეს ნებისმიერ წერტილში, მაგრამ მიუხედავად ამისა, იგი ანახლებს თავის ზრდას იგივე ან ახალი მიმართულებით. „ყველა „რიზომა“ შეიცავს სეგმენტაციის საწყისს, რომლის მიხედვით იგი არის სტრატიფიცირებული, ტერიტორიულად ლოკალიზებული, ორგანიზებული, განსაზღვრული. მაგრამ, ამასთანავე „რიზომას“ გააჩნია დეტერიტორიზაციის საწყისიც, რომლის შესაბამისად იგი მუდმივად მოუხელთებელია .
- „რიზომა“ არის ქსელის მოდელი, რომელსაც არ გააჩნია ცენტრი. სადაც არის სხვადასხვა მიმართულების განშტოებათა სიმრავლე, რაც აძლევს მას მოძრაობის თავისუფლებას და ნებისმიერი მიმართულებით განვითარების შესაძლებლობას. ამ თვალსაზრისით, ეს მოდელი იძლევა შემოქმედებითი თავისუფლების განუსაზღვრელ შესაძლებლობას. „რიზომა“ არის „სარეველას“ მოდელი, რომელიც ყველგან ხარობს, ავსებს ყველა ხვრელს და ბზარს და არ აძლევს გახარების საშუალებას „კულტურულ“, მაგრამ ნაკლებად შემგუებელ მცენარეებს“
- „რიზომა“, როგორც ქსელური სტრუქტურა დაპირისპირებულია ტრადიციულ, იერარქიულ სტრუქტურასთან. „იერარქიული სტრუქტურებისთვის დამახასიათებელია: მდგრადობა, შესაძლებლობა მოახდინონ ინდუქციური ზემოქმედება მთელ სისტემაზე, შესაძლებლობა იოლად მოახდინოს აღდგენა, მას აქვს კომუნიკაციის ზუსტად დადგენილი პრინციპები, დისციპლინა, სუბორდინაცია, ვალდებულებათა ნორმირება. ასეთი სტრუქტურის ნაკლია სიტუაციაზე არაოპერატიული და არაადეკვატური რეაგირება, იერარქიული საფეხურების ზრდა, ინფორმაციული ნაკადების გატარებისა და გადაწყვეტილების მიღების რთული პროცედურები. ქსელური სტრუქტურებისთვის კი დამახასიათებელია: ჰორიზონტალური ორგანიზაცია, ერთიანი ცენტრის არ არსებობა, მონაწილეთა თანაბარუფლებიანობა (სუბორდინაციის არ არსებობა), სტრუქტურაში შესვლისა და გამოსვლის ღიაობა, შინაგან და გარეგან ცვლილებებთან სწრაფი ადაპტაციის უნარი, თვითორგანიზაცია და თვითრეგულაცია.“

პოსტსტრუქტურალიზმში არსებობდა ორი ძირითადი ტენდენცია: ერთი ორიენტირებულია ტექსტურ რეალობაზე-“ტექსტის მიღმა არაფერი არ არის“(ჟ. დერიდა) და მეორე კი ორიენტირებულია პოლიტიკურ რეალობაზე-“საბოლოო ჯამში ყველაფერი პოლიტიკაა“ (ჟ. დელეზი) პოსტსტრუქტურალიზმი ცდილობდა არა მარტო ფილო-

სოფიის მეთოდების, არამედ ფილოსოფიის ენის შეცვლასაც. პოსტსტრუქტურალიზმი აქტიურად იყო ჩართული საზოგადოების ცხოვრებაში, პრაქტიკულ საქმიანობაში. ისინი ცდილობენ ყოველივე მოვლენების და სააზროვნო სქემების უკან დაინახოს ძალაუფლების ენა და ენის ძალაუფლება. .

სტრუქტურული ფსიქოანალიზი. სურვილის დისკურსი: desidero ergo sum. ჟ. ლაკანი ქმნის სტრუქტურული ფსიქოანალიზის მიმართულებას დეკარტეს cogito ergo sum არის ახალი ეპოქის დასაწყისი, რომლის თანახმად ადამიანის არსი დანახული იყო აზროვნებაში, ადამიანი არსებობს, რამდენადაც იგი აზროვნებს. ადამიანი არის ამ განაზღვრების ნაკლი დაინახეს იმაში, რომ ასე გაგებული ადამიანი არის აბსტრაქტული, სიცოცხლეს მოკლებული არსება. ადამიანი, როგორც ცოცხალი, რეალობასთან მიმართებაში ვლინდება როგორც მოთხოვნილებები, ნება, ინტერესი და სურვილები, ისინი არიან ადამიანის ონტოლოგიური მახასიათებელები და არსებულთან არიან რეალურ მიმართებაში. ჟ. ლაკანი, როგორც ფრანგი, მაშასადმე დეკარტეს ტრადიციაზე მოაზროვნე და როგორც ფსიქოანალიზმის მიმდევარი ცდილობს ამ ორი გაგების სინთეზს.

მოთხოვნილებები, ნება, ინტერესი და სურვილები განსხვავებული ფენომენებია. კანტის მიხედვით ინტერესი არის ადამიანის რეალობასთან დამაკავშირებელი რგოლი, მარქსი ლაპარაკობდა ადამიანის მატერიალური და სულიერი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებაზე, ნიცშეს აზრით, ადამიანის არსს წარმოადგენს ნება ძალაუფლებისაკენ. ჟ. ლაკანი ადამიანის არსებობის თავისებურებას ხედავს სურვილის ფენომენში.

სურვილი ადამიანის ექსისტენციალური გამოცდილების უმნიშვნელოვანესი ელემენტია, რომელიც აყალიბებს ადამიანის სოციალურ და პიროვნულ ყოფიერებას. სურვილი განსაზღვრავს და ზეგავლენას ახდენს ადამიანის მოქმედებაზე, გადაწყვეტილებაზე, შეხედულებებზე. იცოდე შენი სურვილი ეს არის ადამიანის რეფლექსიის ერთერთი მიზანი, იგი საკუთარი თავის თვითცნობიერების აუცილებელი ელემენტია. ადამიანის სურვილი ერთდროულად უნიკალურია და საყოველთაოც, მრავალფეროვანი და ერთგვარიც. ამიტომ სურვილის ფენომენი მრავალი მეცნიერების ინტერესის საგანი შეიძლება იყოს. სურვილი არა მარტო ჩვენი არსებობის ერთერთი მაკონსტიტიურებელია, არამედ სურვილი არის ჩვენი გარემოს შექმნის განმსაზღვრელი ფაქტორი-კულტურა, ზნეობა, სამართალი, საზოგადოებრივი ინსტიტუტები არის ჩვენი სურვილის განხორციელების შედეგები.

ჟ.ლაკანი წერდა, რომ ადამიანის სამყარო არ არის არც საგნების, არც ყოფიერების, არამედ სურვილების სამყარო, რადგან სურვილი განსაზღვრავს ადამიანის პიროვნულ განვითარებას, მის ღირებულებებს, ნორმებს და ცხოვრების წესს. მისი აზრით, „სურვილი არის ადამიანური გამოცდილების ცენტრალური ფუნქცია“ სურვილი გამოიხატება არა მარტო ჩვენს სოციალურ მოქმედებაში, არამედ ასევე ჟესტებში, სიტყვებში. ჟ.ლაკანის სურვილი არის ფროიდის არაცნობიერის ცნების გაფართოების მცდელობა, რადგან სურვილი მოიცავს არა მარტო სექსუალურ სურვილებს, არამედ სხვა სფეროებსაც. სურვილი ავლენს ჩვენს შინაგან სამყაროს, მის მისწრაფებებს, ჩვენი სურვილები სამყაროს სხვაგვარად წარმოაჩენს. მაგრამ სურვილის მნიშვნელობა ადამიანის როგორც სუბიექტის განსაზღვრაში მიჩქმალულია და ეს უნდა გამოსწორდეს.

სუბიექტი არ ამოიწურება cogito ergo sum-ს ფენომენით, არამედ უნდა შეივსოს ახალი ელემენტით. იგი თავის პოზიციას ასე გამოხატავს: „desidero ergo sum~ ადამიანის გამოცდილება, არსებობა განისაზღვრება არა უბრალოდ სურვილით, არამედ სტრუქ-

ტურირებული სურვილით. ეს არ არის არაცნობიერი სურვილი, რომელიც თვითნებური და დაუდგენელი შეიძლება იყოს, არამედ ეს სტრუქტურირებული სურვილია. სურვილი არის მეორე ადამიანთან მიმართების, თანაარსებობის ფორმა და სურვილით, მეორე ადამიანის მეშვეობით მოვიპოვებ საკუთარ მეს. სურვილი ვლინდება ენებაში, მისწრაფებაში, აღიარების სურვილში, საკუთარ მედ დადგენის სურვილში. ჟ.ლაკანი გამოყოფს სურვილის ხუთ სახეს, რაც ადამიანის არსებობის წესში გამოიხატება: ნარცისისეული, დიალოგური, ონტოლოგიური, ქვაზიტრანსცენდენტალური, სიმბოლური. ადამიანში ეს სურვილები ერთდროულად ვლინდება და ერთმანეთში გადადის და ურთიერზემოქმედებს.

სურვილის ნარცისისეული მდგომარეობა უპირველესად ვლინდება საკუთარი თავში შეყვარებულობაში, იგი თვითეროტიზმის პირველადი ფორმაა, რომლის ობიექტია საკუთარი თავი, როგორც სუბიექტი. იგი საკუთარ თავს უპირისპირებს სხვას, ანუ საჭიროებს სხვას. ადამიანის სუბიექტი ყალიბდება სხვა ადამიანთან ურთიერთობაში, რადგან ჩემი ყურადღება მიმართულია ყოველთვის მეორე ადამიანზე, ამიტომ იგი არის ჩემი სურვილის ერთერთი განმსაზღვრელი ფაქტორი.

სურვილის დიალოგური მდგომარეობა წარმოიშვება მეორე ადამიანთან ურთიერთობაში, ადამიანი ესწრაფვის გარკვეული სურვილის წარმოშობას მეორე ადამიანში მის მიმართ, როგორც საპასუხო რეაქციას. სურვილი მიზანად ისახავს ნაცვალგების ურთიერთობის დამყარებას, ადამიანი არ რჩება და არ კმაყოფილდება საკუთარ სამყაროში დარჩენით და მისი სურვილი არა მარტო ორინეტირებულია სხვაზე, არამედ რეალიზდება კიდეც სხვაში. ასეთი სურვილის ობიექტია ახლობელი, შეყვარებული ადამიანი. ამ შემთხვევაში სურვილი არის გამაერთიანებელი ურთიერთსურვილის მეშვეობით, ამ დროს ორი ადამიანი გარდაიქმნება „მე"-დ და „შენ"-ად, ხოლო მათი ურთიერთობა პირად ურთიერთობად. სურვილი არ არსებობს სურვილის ობიექტის გარეშე. მეორე ადამიანი არის შენი სურვილის აღიარების და დადასტურების ინსტანცია, მეორე ადამიანი არის ჩემი როგორც სურვილის სუბიექტის აღიარება. სურვილის აღიარება ნიშნავს სურვილი მისაღებადობის აღიარებას. ამგვარად „სურვილში წარმოშობილი ერთობა არის აღიარების საფუძველი."

სურვილის ონტოლოგიური მდგომარეობა. აქ ვლინდება სურვილის კიდევ ერთი თავისებურება: მართალია სუბიექტის სურვილი დამოკიდებულია სხვის, მეორე ადამიანის მოთხოვნაზე, მაგრამ თვითონ მეორე ადამიანის ეს მოთხოვნა თავის მხრივ დამოკიდებულია სუბიექტზე. მე, თავისი სურვილით, განსაზღვრავს მეორე მე-ს მოთხოვნას და სურვილს პირველი მე-ს მიმართ. სურვილი ავლენს ჩემი როგორც არსებულის ონტოლოგიურ მახასიათებელს-ნაკლულობას. მეორე ადამიანის სურვილი ცხადყოფს ჩემი არსებობის ნაკლულ ხასიათს. ადამიანი სიყვარულის და აღიარების სურვილში ავლენს საკუთარ თვითკმარობის არარსებობას, საკუთარი ყოფიერების ნაკლულობას. ჟ.ლაკანი წერდა: „სურვილი არის არსებობის მიმართება უკმარისობასთან." ამდენად სურვილი არის ონტოლოგიური განცდა, რადგნ სწორედ სურვილის განცდაში მე აცნობიერებს და განიცდის საკუთარ მიმართებას ყოფიერებასთან, საკუთარი არსებობის ნაკლულობას და უკმარისობის ონტოლოგიურ სტატუსს. ეს უკმარისობა მატერიალური, პოლიტიკური ხასიათისაა და ვლინდება მოთხოვნილებების, სურვილების, ნების, ინტერესის პრინციპულ დაუკმაყოფილებასა და უკმარისობაში (და არა სასრულობაში, ჰაიდეგერისეული ადამიანის სასრულობა არ არის სურვილის უკმარისობის ფენომენის იდენტური). ეს სურვილის უკმარისობა არა მარტო ექსისტენციალური, არამედ ონტოლოგიური ხასიათისაა. ადამიანისათვის „ეს უკმარისობა არის ყოფიერების უკმარისობა", ხოლო სურვილი არის ადამიანის საკუთარი რეალო-

ბით უკმაყოფილების ნიშანი. ჩვენ გვსურს ის, რაც გვაკლია, რასაც ჩვენი რეალობა არ გვთავაზობს. ადამიანი სურვილით გადის საკუთარი რეალობის გარეთ, ამ აზრით სურვილი ახდენს ტრანსცენდირებას საკუთარი რეალობის მიღმა, რომელიც იღებს ფანტაზიის, ოცნების სახეს.

სურვილის ქვაზი-ტრანსცენდენტალური მდგომარეობა ცხადს ხდის, რომ სურვილის ობიექტი ყოველთვის არის არა რეალური, არამედ იდეალური ობიექტი. ადამიანი თავისი სურვილით ესწრაფვის იდეალურს, მაგრამ იგი მიუწვდომელად რჩება. ადამიანი შეიძლება შეხვდეს თავისი სურვილის ობიექტს, როგორც ამ იდეალის განხორციელების შემთხვევას, მაგრამ მალე იგი აცნობიერებს, რომ „ეს ის არ არის", რაც მას სურდა. ეს სურვილის სუბიექტის იმედგაცრუების საფუძველია. აქ ვლინდება სურვილის არსებითი ნიშანი: რა არის ჩემი სურვილის გამომწვევი ძალა? ჟ.ლაკანი მას უწოდებს „ობიექტს", რომელიც ერთდროულად არის სურვილის გამომწვევი მიზეზი და ამავე დროს იგულისხმება თვით ამ სურვილის მიერ. ეს „ობიექტი" არის სურვილის მიზეზიც და მიზანიც. „ობიექტი" არ არის არც ემპირიული და არც ტრანსცენდენტალური ობიექტი. ჟ.ლაკანი მას განსაზღვრავს როგორც სურვილის აპრიორულ სტრუქტურას. ჟ.ლაკანი უარყოფს მეტაფიზიკის მცდელობას, რომ იგი წარმოდგენილი იქნეს სულის თანშობილი უნარის სახით, ეს „Aობიექტი" ფუნქციონირებს როგორც ტრანსცენდენტალური, მაგრამ არ არის ტრანსცენდენტალური." ამიტომ მას უწოდა ქვაზი-ტრანსცენდენტალური ბუნების მქონე.

სურვილის სიმბოლური მდგომარეობა სურვილის ობიექტის თემატიზაციის და გაცნობიერების საშუალებას წარმოადგენს ენა. ენაში გამოხატვით იგი გაცნობიერებული ხდება საკუთარი თავისათვის და სხვისთვის. სურვილი აღინიშნება ენის მეშვეობით, მაგრამ ენას სურვლის სრული გამოხატვა და აღნიშვნა არ შეუძლია. ამის მიზეზია ენის შეზღუდული ხასიათი და თვითონ სურვილის ობიექტივირების, სრულად გამოვლენის სირთულე. ეს სურვილს ანიჭებს აღმნიშვნელის და აღსანიშნის მიმართების ხასიათს. ეს ნიშნავს მათ შორის სიმბოლური მიმართების არსებობას. სურვილი ყოველთვის ამბივალენტურია, რადგან სურვილი ფიქსირდება მეტყველებაში და ამავე დროს ნებისმიერ არტიკულაციას წინ უსწრებს. ეს ნიშნავს, რომ სურვილი წარმოიშვება და თემატიზდება სადღაც ენასა და სურვილის არარსებობას შორის. ამ ველში წამოიშვება სურვილის „ბუნდოვანი" ობიექტი, რადგან იგი არც თემატიზებულია და არც გაცნობიერებული, ანუ ენამდეა მოცემული. ეს შუალედური სფერო არის საზოგადოების, კულტურის სფერო, სადღაც ადამიანის და საზოგადოების შეხვედრისას. ეს არის არც ემპირიულის და არც წარმოსახულის სფერო, არამედ სიმბოლური სფერო. აქ ცხადია ჟ.ლაკანის განსხვავება ფროიდისაგან, რომელთანაც სურვილები იბადება არაცნობიერში, ხოლო ჟ.ლაკანთან სიმბოლურის სფეროში. ფროიდისაგან განსხვავებით მას სურვილი არ დაჰყავს ინტიმურ სფეროზე, არამედ სურვილს წარმოადგენს როგორც ადამიანის მგრძნობელობის ზოგად ფორმას, სურვილი ქმნის ადამიანის სამყაროს და ადამიანის სურვილის ჰერმენევტიკა არის ადამიანის და საზოგადოების გაგების საფუძველი.

ჟ. ლაკანის აზრით, ენა მთავარ როლს თამაშობს არაცნობიერთან მიმართებაშიც, რადგან ფსიქიკური აშლილობა გამოითქმება ენაში და ენის მეშვეობით, ენა ხსნის გზას არაცნობიერისაკენ. მეტიც „არაცნობიერი სტრუქტურირებულია როგორც ენა და ენა არის არაცნობიერის კოდი" არაცნობიერი წარმოსდგება როგორც სტრუქტურირებული ენა, რაც შესაძლებელს ხდის არაცნობიერის რაციონალურ განხილვას. მეტყველება პირველადია არსებულისა და ცნობიერების წინაშე, სიტყვა საგანზე რეალურია. წარმოთქმული სიტყვა წარმართავს ნიეთთა ხვედრს. აზრი და მე არ არის

იგივეობრივი, რადგან ისინი გაშუალებულია ენის მეშვეობით. დეკარტეს **cogito ergo sum** არის ერთგანზომილებიანი ცნობიერების მოდელი. ფროიდმა ცხადი გახადა, რომ ცნობიერება არ არის გამჭვირვალე მისი სუბიექტისათვის. სუბიექტი ვერ ხედავს სურვილებს, განწყობების მიზეზს. ლიბიდო არის შემოქმედებითი საწყისი ადამიანის ცხოვრებაში. არაცნობიერის არსებობის ნესია პულსაცია. ჟ.ლაკანი თვლის, რომ სტრუქტურალიზმის ამოცანა არის აღადგინოს ლიბიდოს ცნება როგორც შემოქმედებითი საწყისი ადამიანის ცხოვრებაში. არაცნობიერის „ფეთქვა" არის ლიტერატურის, ხელოვნების ნაწარმოების შექმნის საფუძველი. „ენის ფუნქცია მდგომარეობს არა ინფორმირებულობაში, არამედ წარმოდგენის გამოწვევაში" შემოქმედება არის „მღვიძარე ძილი", სიმბოლიზაციის არაცნობიერი პროცესი, ხოლო ხელოვნება წარმოადგენს სამყაროს ორეულს მის სხვა განზომილებას. ადამიანი კი არის მხოლოდ რგოლი სამყაროსა და ენას, როგორც სიმბოლურ გზავნილს, შორის. ჟ. ლაკანმა ცნობიერების ფროიდისეული სტრუქტურა: იგი-მე-ზე-მე წარმოიდგინა როგორც **რეალური** (ბიოლოგიური მოთხოვნილებები), **წარმოსახული** (ე.წ. „სარკის სტადია", ანუ თვითცნობიერების აღმოცენება. ბავშვი სარკეში ცნობს საკუთარ თავს) და **სიმბოლური** (კულტურა) დონის მქონე. მისი აზრით, სიმბოლური პირველადია რეალურთან და წარმოსახულთან მიმართებაში და განსაზღვრავს აზროვნების სტრუქტურას. საზოგადოებაში ადამიანური სურვილები მოთავსებულია უკვე არსებულ სიმბოლურ წესრიგში და მისი გამოიხატვის ფორმა არის ენა. რადგან ადამიანის სურვილები კი ჩაწერილია უკვე არსებულ ენობრივ სტრუქტურებში. ადამიანის ცნობიერების რეალური დონე არის ქაოსი და დასახელებისათვის მიუწვდომელი, წარმოსახული არის სიმბოლური წესრიგის ინდივიდუალური ვარიაცია.

დასკვნა. სტრუქტურალიზმის პოზიცია ენასთან დაკავშირებით განსხვავდება პოზიტივიზმის პოზიციისაგან. ნეოპოზიტივიზმში ენა არის ანალიზის და შესწავლის საგანს, ხოლო სტრუქტურალიზმში ენა თამაშობს მეთოდოლოგიურ როლს, რადგან ყველა საზოგადოებრივი, კულტურული, ლიტერატურული მოვლენის ანალიზი მოდელად იყენებს ენის ანალიზის მოდელს. სტრუქტურალიზმი წინააღმდეგია ნეოპოზიტივიზმის, ემპირიზმისა და ცდილობს რეალობის გარეგანი, ემპირიული გამოვლენების მიღმა დაინახოს საერთო ნიშნები და კავშირები. ლევი-სტროსი წერდა, რომ „სოციალური სტრუქტურის ცნება არ მიეკუთვნება ემპირიულ რეალობას, არამედ მოდელებს"

სტრუქტურალიზმი ეძებს სტრუქტურას და მის ლოგიკას, რომელიც ობიექტურად არსებობს კულტურის ფენომენის უკან. ფილოსოფიამ უნდა გამოავლინოს სტრუქტურის შექმნის და ფუნქციონირების ლოგიკა. გრძნობადი რეალობა ეპიფენომენია და არის ფარული სტრუქტრების გამოვლინება. ჰუმანიტარული მეცნიერებები იქცევიან ზუსტ მეცნიერებად თუკი ისწავლიან სტრუქტურების გამოვლინებას, მოვლენების ლოგიკურად, მათემატიკურად აღწერას.
სტრუქტურალიზმი მეცნიერულობის და გონივრულობის იდეალს ხედავს მათემატიკაში. „მათემატიკა არის ის ენა, რომელიც ლაპარაკობს პირის გარეშე, იმ ბრმა და აქტიური აზროვნებით, რომელიც ხედავს მზერის გარეშე და აზროვნებს კოგიტოს სუბიექტის გარეშე."

ლევი-სტროსი თვლიდა, რომ „კვლევისას უნდა მივდიოდეთ არა ობიექტებიდან მათ მიმართებებისაკენ, არამედ პირიქით, კავშირებიდან და მიმართებებიდან ობიექტისაკენ, რომლებიც უნდა თვითონაც განვიხილოთ კავშირებად, რომელსაც თავისთავად არავითარი დამოუკიდებელი ყოფიერება და საზრისი არა აქვთ, რადგან წარმოიშვებიან მიმართებებით." ცოცხალი ორგანიზმი წარმოადგენს უფრო მიმართე-

ბების ანსამბლს, ვიდრე ელემენტების ანსამბლს.

სტრუქტურალიზმში ენის გაბატონებამ უკანა პლანზე გადაწია ჭეშმარიტების მნიშვნელობა. ენა ნიშანთა თვითნებური სისტემაა და მისით აღწერილი არის აღსანიშნის და აღმნიშვნელის მთლიანობა და არა ნამდვილი რეალობა, ამიტომ მას არაფრის თქმა შეუძლია სინამდვილის შესახებ. სტრუქტურალიზმმა დაარღვია აღსანიშნის და აღმნიშვნელის წონასწორობა და აღმნიშვნელის უპირატესობას გაუსვა ხაზი აღსანიშნთან მიმართებაში, აღმნიშვნელმა თვითონ აღსანიშნიც კი ჩაანაცვლა. ეს სტრუქტურალიზმის ერთერთი ფუნდამენტური ნიშანია. მისი შედეგია აღმნიშვნელის სიმრავლე და მრავალფეროვნება, რაც თვითონ აღსანიშნის ჩანაცვლებას ახდენს. კ.ლევი სტროსი მას უწოდებს „მცურავ აღმნიშვნელს",ხოლო ჟ.ლაკანი წერდა აღსანიშნის შეუწყვეტელ დაცურებაზე აღმნიშვნელის ქვეშ.(რაც მიიჩნიეს სუბიექტის მეტაფორად).

სტრუქტურალიზმის ხასიათდება ფენომენოლოგიის და ექსისტენციალიზმის, როგორც იმ დროს ადამიანურ სუბიექტზე და მის თავისუფლებაზე გაბატონებული თვალსაზრისის, კრიტიკული ანალიზით. სტრუქტურალიზმის ფუნდამენტურ ონტოლოგიურ თავისებურებას ჟ.დელეზი ასე გამოთქვამს: „სტრუქტურალიზმი განუყოფელია ახალი მატერიალიზმისაგან, ახალი ათეიზმისაგან და ახალი ჰუმანიზმისაგან. ადამიანის, საზოგადოების არსებობის დეტერმინანტია სტრუქტურა და არა უბრალოდ ადამიანის თავისუფლება. ეს იყო პასუხი სარტრის დებულებაზე ადამიანი დაწყეულილია თავისუფლებით და მას ყოველთვის აქვს თავისუფლება აირჩიოს მოქმედების წესი. ადამიანის ყოფიერება, ცხოვრება განსაზღვრულია იმ სტრუქტურით, რაც ამ რეალობას უდევს საფუძვლად. იგი უპირისპირდება ფენომენოლოგიის იდეას, რომ გამოცდილების სიღრმე ფაქტიურად არის სტრუქტურის ეფექტი, რომელიც თვითონ არ არის გამოცდისეული. პოსტსტრუქტურალიზმი არის მსჯელობა ნიშნათა ანალიზიდან საზრისის პრობლემისაკენ. ისინი მოითხოვენ საზრისთან მოთამაშე დამოკიდებულების ქონას და წამოაყენებენ იდეას საზრისის გაფანტვისა თავის მრავალ ელფერში. ეს არის პოსტმოდერნი.

ადამიანი და დისკურსი

მ. ფუკო (1926-1984) სტრუქტურალიზმის ერთერთი მნიშვნელოვანი წარმომადგენელია, თუმცა თავის თავს არ მიიჩნევდა სტრუქტურალისტად მაგრამ მასთან აერთიანებდა „სუბიექტის ფილოსოფიასთან" მტრობა. ფუკოს უწოდებენ აწმყოს ისტორიკოსს, ლაპარაკობს **აწმყოს ონტოლოგიაზე,** რაც ნიშნავს ჩვენი თანამედროვეობის მიმართ დიაგნოზის დასმას. მას აინტერესებს, სურს გაარკვიოს თანამედროვეობის ხასიათი, იგი კითხულობს: რით არის განპირობებული თანამედროვე ეპოქის, საზოგადოების ასეთი ბუნება და ადამიანის, ცოდნის, ძალაუფლების, პოლიტიკის, ამგვარი სახით არსებობის შესაძლებლობის საფუძველს და დასანყისს წარსულში, მის ფარულ, მენტალურ, კულტურულ და ცოდნით წანამძღვრებში ხედვას. იგი ახდენს მოვლენის ისტორიულ რეკონსტრუქციას, რომელიც განიხილებოდა, როგორც ფაქტი, საზოგადოებრივი პრაქტიკის, მოღვაწეობის და აზროვნების დისკურსებით კონსტიტუირებული. იგი დისპოზიციური პროდუტია. დისპოზიცია გაიგება როგორც დისკურსის, მაკონსტიტუირებელი პრაქტიკების და სოციალური ურთიერთობების ერთიანობა.

იგი ასევე საკუთარ თავს უწოდებს არა უბრალოდ ისტორიკოსს, არამედ აზრების ისტორიკოსს.

მას, ტრადიციული ისტორიკოსისაგან განსხვავებით, აინტერესებს არა მარტო სოციალური თუ სულიერ მოვლენების და ინსტიტუტების განვითარების ისტორია, არამედ ასევე და უპირველესად ამ სოციალური თუ სულიერ მოვლენაზე აზროვნების ისტორია. მას აინტერესებდა არა მარტო ძალაუფლების ფენომენის ისტორია, არამედ ძალაუფლებაზე აზროვნების ისტორია, თუ როგორი ცნებებით, წარმოდგენებით აზროვნებდა ადამიანი ძალაუფლებაზე.

ფუკოს სურს ახსნას რატომ ხდება რომ, ერთ ეპოქის ადამიანებისათვის რაღაც აზრები, მოვლენები, ფაქტები მიჩნეულია თავისთავად ცხადად და სხვა რაღაც კი გაუგებრად, შემდეგ ეპოქაში კი ხდება ახალი სიცხადეების შექმნა, რომელიც განსხვავებულია წინა ეპოქის შეხედულებებისაგან.

- მ. ფუკო არის ევროპული მენტალობის, საზოგადოების და სოციალური ინსტიტუტების და პოლიტიკური სისტემის და მისი საფუძველმდებარე ცოდნის კრიტიკოსი და აინტერესებს ადამიანის, ცოდნის, გონების, ძალაუფლების მიმართება.
- მ.ფუკო თავის აზროვნების მიზნად მიიჩნევს ევროპული განმანათლებლობის იდეების განვითარებას, ევროპული მეცნიერების კონცეფციის შემუშავებას და განსხვავებული ისტორიული ეპოქების არაცნობიერის დადგენას.
- მ.ფუკო შეეცადა ჰუმანიტარული ცოდნის მასალაზე შეექმნა მოდელი, რომლის მიხედვითაც ხდებოდა შემეცნების და კულტურის ისტორიულად ცვალებადი სისტემების ცვლილების გააზრება. მას სურდა შემეცნების (გაგების) ევოლუციის ცვლილების არსის დადგენა და გასაგები გაეხადა ამ ცვლილების ფაქტორები და მამოძრავებელი მიზეზები.
- ისტორიის განხილვა შეიძლება ეკონომიკური მოდელების ცვლილებების (ასპექტით) სახით, ძალაუფლების მოდელების ცვლილებების (ასპექტით) სახით, თავისუფლების ფორმებისა და დონეების ზრდის (ასპექტით) სახით, აბსოლუტური გონის თვითშემეცნეების დონეების ცვლილების (ასპექტით) სახით. ფუკოს არ სურს ძალაუფლების, პოლიტიკის, ეკონომიკის ასპექტით დაწერილი ისტორია. ისტორიის განხილვა შეიძლება ასევე შეშლილობის, მედიცინის, სექსუალურობის, ნორმალურობის

ასპექტით. მას აინტერესებს თუ როგორ ვლინდება ისტორია შეშლილობის, დასჯის, სექსუალურობის, მედიცინის, საპატიმროს ფენომენებში, როგორ და რატომ ხდება ამ ფენომენების ნარმოშობა ანდა გაუქმება, რა განაპირობებს ამ ცვლილებებს.

- მას აინტერესებს არა ცოდნის, სოციალური ინსტიტუტის ნარმოშობის და განვითარების ისტორია, არამედ მათი არქეოლოგია, რომელმაც უნდა აღმოაჩინოს ის მოვლენები, ერთი შეხედვით უმნიშვნელო, მცირე ცვლილებები ამ მოვლენების გააზრების და გამოთქმის პროცესში, რომლებმაც შესაძლებელი გახადეს მათი ნარმოშობა.

- ამ ფენომენების ისტორიის გაერთიანება ხდება ტოტალურ ისტორიაში. ტოტალური ისტორიის ამოცანაა, რომ ახსნას რა სახის მიმართებებია ისტორიის განსხვავებულ ფორმებს შორის და რა კავშირებს ქმნიან ისინი.

- მ. ფუკო ეხმიანება ნიცშეს მოწოდებას: ვიყოთ გულწრფელნი, რაც XX საუკუნის აზროვნების და ცხოვრების ძირითადი მოწოდება გახდა. ფუკო ერთერთ თავის ლექციაში (1984 წლის 1 თებერვალი) გამოყოფდა პიროვნების ოთხ ტიპს, რომელიც ძველ სამყაროში პასუხს აგებდა ჭეშმარიტებაზე: წინასწარმეტყველი, ბრძენი, ხელოსანი (ტექნიკოსი) და პარესიასტი-ადამიანი რომელიც თავისუფლად გამოთქვამდა თავის აზრს საზოგადოების, პიროვნების და ხელისუფლების წინაშე. ფუკოს მიხედვით დღეს ფილოსოფოსი არის პარესიასტი და ფილოსოფოსობის ასეთ მეთოდს გვთავაზობს: „რას წარმოადგენს დღეს ფილოსოფია- მინდა ვთქვა ფილოსოფიური საქმიანობა- თუკი იგი არ არის აზრის კრიტიკული მუშაობა საკუთარ თავზე, თუ ფილოსოფია არ არის მცდელობა საკუთარი (თავზე გამოსცადოს) გამოცდილებით გაიგოს-თუ როგორ და რა საზღვრამდე შეიძლება იაზროვნო განსხვავებულად, იმის ნაცვლად, რომ დაკავებული იყო იმის ლეგიტიმაციით, რაც უკვე ვიცით.“ ფილოსოფია არ არის მოძღვარი, წინამძღოლი. იგი უბრალოდ აღწერს რეალობას და ადამიანს დაუფარავად, შეულამაზებლად ატყობინებს და თვითონ ადამიანმა უნდა აირჩიოს შეეგუოს თუ შეცვალოს რეალობა. მ. ფუკო დაინტერესებულია:

ცოდნის ფენომენით და ცოდნის როლით თანამედროვე საზოგადოებაში. ცოდნის ფენომენის ანალიზისათვის იგი იყენებს ახალ მეთოდოლოგიას, რომელსაც იგი წარმოადგენს „ცოდნის არქეოლოგიის“, „სიტყვათა არქივის“ და „საგანთა გენეალოგიის“ სახით.

პოლიტიკურის გაგებით და თანამედროვე საზოგადოებაში ძალაუფლებრივი მდგომარეობით, რამდენად ადექვატურია პოლიტიკური სისტემა დღეს და როგორ და რატომ ჩამოყალიბდა „დისციპლინარული საზოგადოება“, როგორ ხდება ძალაუფლების წარმოება თანამედროვე საზოგადოებაში და რა როლს თამაშობენ ინტელექტუალები პოლიტიკურის სფეროში?

- განათლების თანამედროვე სისტემით, როგორ ყალიბდება საგანმანათლებლო პრაქტიკები და როგორია ინტელექტუალების პასუხისმგებლობა ცოდნის ნარმოების პროცესში?

- ამ საკითხების გამოკვლევა ცხადყოფს დასავლური ცივილიზაციის ჩამოყალიბების საწყისებს, განვითარების და ფუნქციონირების თავისებურებას. ამ მოვლენების კვლევის მეთოდს წარმოადგენს არა კლასიკური ისტორიული ან ლოგიკური მეთოდი, არამედ დისკურსული ანალიზის მეთოდი, რომლის თავისებურებას წარმოადგენს თანდათანობითი ცვლილებების გამოვლენის და აღწერის მეთოდი. იგი იკვლევს ერის, საზოგადოების, კულტურის, ეპოქის მენტალობის ისტორიას, შუა საუკუნეების ე.წ. „სოციალური გარემოს“ და ყოველდღიურობას, რომლებმაც საფუძველი ჩაუყარეს და აუცილებელი გახადეს, თანამედროვე ინდუსტრიული დასავლური

საზოგადოების წარმოშობა. თუ როგორ აზროვნებდნენ და გამოთქვამდნენ ეპოქის ადამიანები საკუთარ აზრებს ამ მოვლენების შესახებ მ.ფუკოს ინტერესს ბიძგი მისცა ე.წ. „ანალების“ ისტორიკოსთა ფრანგულმა სკოლამ, რომლებიც იკვლევდნენ შუა საუკუნეების მენტალურ ისტორიას, ყოველდღიურობას და სოციალურ გარემოს. მას აინტერესებს როგორ ხდება აზროვნების და ცოდნის ამ მოდელების თანდათანობითი ცვლილება, როგორ ხდება გაბატონებული ტენდენციის ჩამოყალიბება და განვითარება. ამ დეტალურ და თანდათანობითი ცვლილებების პროცესს იგი იკვლევს არა როგორც ისტორიკოსი, არამედ როგორც ფილოსოფოსი. მას აინტერესებს რა ტენდენცია, არსი, აზროვნების და ცოდნის სახე იმალება მასში.

მ. ფუკო ისტორიას წარმოიდგენს დისკურსების მიმართების და გადაკვეთის ისტორიად, რომელიც წარმოშობს ცოდნისა და ძალაუფლების ახალ ფორმებს. მ. ფუკომ ისტორიული გამოკვლევის საგანი გახადა არა საზოგადოების პოლიტიკური, ეკონომიკური თუ სოციალური ისტორია, არამედ მეორეხარისხოვანი, მარგინალური საკითხები: შეშლილობა, ციხის წარმოშობა, მედიცინა და სავადმყოფოს წარმოშობა, განათლების ერთიანი სისტემის შექმნა. მისი აზრით, ისინი განსაზღვრავენ და აყალიბებენ მცირე ცვლილებათა სიმრავლეს, რომელსაც მივყევართ საზოგადოების პოლიტიკური და ეკონომიკური ცხოვრების გარდაქმნასთან. მ.ფუკო ეძებს ძველ არქივებში, სამედიცინო ჩანაწერებსა და ტრაქტატებში, ციხის დღის განრიგებში, საგანმანათლებლო რეკომენდაციებში იმ მინიმალურ, ოდნავ შესამჩნევ ცვლილებებს, რომლებიც საბოლოო ჯამში იწვევენ ფუნდამენტურ ცვლილებებს. მისი აზრით, ამ ფენომენებში უკეთ აისახება საზოგადოებაში არსებული ცოდნის და ძალაუფლების ხასიათი, ვიდრე ხელისუფლების, ძალაუფლების მიერ დეკლარირებულ ტრაქტატებში. მათში ჩანს აზროვნების მოდელები და შემეცნების მიღწევები, ასე დგინდება სოციალური, პოლიტიკური, ეკონომიკური, იდეოლოგიური ცვლილებების და გარდაქმნის საზღვრები და ასევე ის თუ რა საზღვრებში აზროვნებდნენ იმ ეპოქის ადამიანები და როგორ გამოთქვამდნენ საკუთარ აზრებს.

მისი აზროვნების კიდევ ერთ სპეციფიკას წარმოადგენს მარგინალური პრობლემების და პერიფერიული მოაზროვნეების შესწავლა. რაც შესაძლებლობას აძლევს უკეთ გაიაზროს თანამედროვეობის ამგვარი სახით არსებობის აუცილებლობა და ასევე დადგინდეს არსებობდა თუ არა ისტორიული განვითარების სხვა გზა და რატომ იქნა იგი უკუგდებული. მ. ფუკოს აზროვნების კიდევ ერთი საგანია დასავლურ ცივილიზაციაში იდეების განვითარების და ცვლილებების ისტორია. როგორ და რატომ ბატონდება რომელიმე იდეა დასავლურ საზოგადოებაში, როგორ ხდება ერთი გაბატონებული იდეის ჩანაცვლება მეორე იდეით. ცოდნის არქეოლოგია ცდილობს გახსნას არაცნობიერი სტრუქტურები, რომლებიც საფუძვლად უდევს ადამიანური ცოდნის გაბატონებულ ფორმებს.

თანამედროვეობის მთავარ პრობლემას მ. ფუკო თანამედროვეობის მთავარ პრობლემას ხედავს: ცოდნის ფენომენში, რომლის წარმოების და გამოყენების როლი და მნიშვნელობა შეიცვალა, ძალაუფლების ფენომენის გამოვლინების ფორმები შეიცვალა და უფრო ფარული, დახვეწილი და დაუნდობელი გახდა და ასევე შეიცვალა ძალაუფლების და ცოდნის მიმართება. სახელმწიფო, ძალაუფლება, უფრო „მეცნიერულად“ მართავს საზოგადოებას. ადამიანი სულ უფრო დაუცველი ხდება ძალაუფლების წინაშე. ეს მოვლენები ადამიანის თავისუფლებას პრობლემურს ხდის. როგორ და რა ფორმებში არის შესაძლებელი მორალური სუბიექტის „თავისუფალი“ მოქმედება. რის საფუძველზე მას შეუძლია იყოს „თვითობა“ ადამიანის „თვითობად“ ყოფნა ნიშნავს ქცევის არსებული და გაბატონებული კოდების და სტრატეგიების დაძლევას და

განსხვავებულად ყოფნას.

მ. ფუკოს დაინტერესებულება განსხვავებულობით, ნორმალურობიდან გადახრის ფენომენით და ძალაუფლების დამოკიდებულებით ამ განსხვავებულობისადმი, რაც განპირობებულია ევროპის თანამედროვე ისტორიით(ორი მსოფლიო ომი, ჰოლოკოსტი), ევროპული საზოგადოების პრობლემებით (1968 წლის პარიზის სტუდენტური გამოსვლები, 1968 წლის პრაღის გაზაფხული) და მისი ბიოგრაფიული თავისებურებით. იგი არის ებრაელი და სექსუალური უმცირესობის წარმომადგენელი. მ. ფუკო იკვლევს განსხვავებულობის თანასწორობის უფლებას, უფლებას იყო განსხვავებული. მე-20 საუკუნეს ახასიათებს ადამიანთა შორის ყოველგვარი განსხვავებულობის (კლასობრივი, ეროვნული, რელიგიური), როგორც დისკრიმინაციის საფუძველის, უკუგდება და რჩება მხოლოდ ერთადერთი განსხვავება ადამიანთა შორის -ეს არის განსხვავება სიმდიდრეში. ადამიანთა შორის თითქოს ყველა განსხვავება დაძლეულია, მაგრამ მ.ფუკო ლაპარაკობს კიდევ ერთ, დარჩენილ, განსხვავებაზე-ეს არის ადამიანების დაყოფა ნორმალური და არანორმალური ყოფიერების წესის მქონე ადამიანებად. ეკონომიკა, მედიცინა (მეცნიერება), გონება, ზნეობა, ესთეტიკა ადგენს ამ განსხვავებას. ისინი ადამიანს (და ყველა არსებულს) ყოფენ ორ კლასად: ნორმალურად და არანორმალურად, ნორმიდან გადახრად, მარგინალად (რაც მეტაფიზიკური დუალიზმის გამოხატულებაა, რადგან ადამიანი ამ დუალიზმის მიხედვით აზროვნებს და ყოფს ყველაფერს). ნორმალურობის სტანდარტი დადგინდა დეკარტეს კოგიტოს საფუძველზე. ადამიანი არის შეგნებული, მიზნისდამსახველი არსება, რომელმაც იცის მის მიერ განხორციელებული მოქმედების საზრისი. მ. ვებერმა ადამიანის თავისებურება დაინახა მიზან-რაციონალურ მოქმედებაში. მაგრამ უკვე არაცნობიერის ფენომენმა ეჭვს ქვეშ დააყენა ნორმალურობის ტრადიციული გაგება. ძალაუფლება, ეკონომიკა, მეცნიერება, ფსიქიატრია, გამორიცხავენ დევიანტურ ადამიანებს საზოგადოებრივი ცხოვრებიდან მათი იზულაციით, არანორმალურების, უსაქმურობის, ზედმეტის სახით. შემუშავებული იქნა შესაბამისი სოციალური ინსტიტუტები, რომლებიც ახორციელებენ ძალაუფლება, ცოდნის საფუძველზე, ადგენს ნორმალურობის სტანდარტს და ვიღაცას აცხადებს დევიანტად, მარგინალად, ნაკლოვანად. ცოდნა გამოდის ბატონობის იარაღად, რომელიც ადგენს როგორ ვიცხოვრო, რა უნდა გააკეთო, რამდენი დალიო, რა რაოდენობის საკვების მიღება არის საკმარისი და ნორმალური. ნორმების დადგენა ხდება არა ნების საფუძველზე (მე ასე მინდა), არამედ მეცნიერული ცოდნის, ეკონომიკის პრინციპის, გონივრულობის, ზნეობრიობის საფუძველზე(შენ ასე უნდა). ყველა ისინი ხელისუფლების სამსახურში დგას და ხელისუფლება განსაზღვრავს ადამიანის ყოფიერების წესს. მ. ფუკო მოითხოვს იდენტობის საუკუნეში განსხვავებულად ყოფნის უფლებისა და თავისუფლების დაცვას. ფუკოსათვის თავისუფლება ნიშნავს იყო განსხვავებული, საზოგადოებამ უნდა მომცეს თავისუფლება ვიყო ანორმალური, (და არა არანორმალური), განსხვავებული. თავისუფლების ფენომენი XX საუკუნის ერთერთი მთავარი თემაა დაწყებული ა.ბერგსონით, ჟ.პ.სარტრი, ა. კამიუ, სტრუქტურალისტები და მ.ფუკო.

ფუკოსათვის თავისუფლება ნიშნავს იყო განსხვავებული, მაგრამ სტურქტურა განსაზღვრავს შენს ადგილს, საზოგადოება, როგორც სტრუქტურა, არ მაძლევს თავისუფლებას. ფუკო ამ თეზისის დასამტკიცებლად ახორციელებს შეშლილობის ფენომენის ისტორიულ ანალიზსს-თუ როგორ იცვლებოდა დამოკიდებულება ფსიქიურად ავადმყოფ ადამიანებთან. ("შეშლილობის ისტორია და კლასიკური საუკუნე", კლინიკის დაბადება, ექიმის შეხედულების არქეოლოგია", შეშლილობა და უგუნურობა") შუა საუკუნეებში სულიერი ავადმყოფობა მიჩნეული იყო ღვთის სასჯელად,

რაც ადამიანს აქცევდა თავისებურ ღვთის ადამიანად, სალოსად, რომელსაც ღმერთი „იცავდა“ ახალ დროში შეშლილობა ნიშნავს სიგიჟეს. ეს ცვლილება გამოიხატა ლიტერატურის, ხელოვნების, სოციალური ინსტიტუტების ფუნქციონირებაში, კანონების და ზნეობრივი ნორმების დადგენით, თეოლოგიის და ფილოსოფიის მეშვეობით. ეს ნიშნავს, რომ გონის არქეოლოგიის გვერდით მოცემულია ინსტიტუციონალური ფორმების არქეოლოგია. იგი აჩვენებს თუ როგორ იცვლება სოციალური ინსტიტუტების ფორმები, რომლებიც დაკავებული არიან შეშლილებით. ჯერ მათ ათავსებდნენ დამნაშავეებთან ერთად და შემდეგ საზოგადოებას ამას მიიჩნევდა აღმაშფოთებლად. მოკლედ, ფუკო თვლი, რომ ადამიანის შესახებ ცოდნის სისტემა და პრაქტიკის ფორმები გადამწყვეტ როლს თამაშობენ ბატონობის ფორმების შექმნაზე. მისი აზრით, ავადმყოფზე ცოდნის სტრუქტურირება და რეფლექსირება ხდება, რასაც მივყევართ საექიმო საქმის და საზოგადოებაში ავადმყოფის მდგომარეობის ახლებურ განსაზღვრასთან. ადამიანურობის სტანდარტი და ღირებულება-ადამიანს შეახსენებენ, რომ მასში არის ადამიანად ყოფნის შესაძლებლობა. გადახრა განიხილება არა როგორც ზნეობრიობიდან, არამედ ნორმალურობიდან გადახრა, რომელიც არ არის იურიდიული დანაშაული. ზნეობრიობა ჩანაცვლებული იქნა ნორმალურობით.

რეალობის განმსაზღვრელი ფაქტორები. ვინ და რა არის პასუხისმგებელი თანამედროვეობის ასეთ ხასიათზე და რა შედეგები გამომდინარეობს აქედან ადამიანად ყოფიერებისათვის, ანუ რა შემიძლია ვიცოდე, რა უნდა გავაკეთო და რისი იმედი შეიძლება მქონდეს? მ. ფუკოს ევროპის თანამედროვეობის სიტუაციის, ადამიანის და საზოგადოების არსებობის, განმსაზღვრელ ფაქტორად მიაჩნია სუბიექტი და ცოდნა. ადამიანი, როგორც სუბიექტი, ქმნის, მოიხმარს და ცვლის ცოდნას. სუბიექტი იყო ცოდნის არსებობის ფორმა. XX საუკუნის დასაწყისიდან საზოგადოების და ადამიანის არსებობის წარმართვაზე პრეტენზიას აცხადებს ცოდნის ორი სახეობა: ფილოსოფია და მეცნიერება (ბუნებისმეცნიერება).

საზოგადოების ხასიათს განსაზღვრავს ცოდნა, რომლის მიხედვით ხდება სოციალური რეალობის კონსტიტუირება და მართვა. ცოდნისა და საზოგადოებს ბუნების მიმათება ამ დროს აქტუალური საკითხი იყო. საკმარისია დავასახელოთ ნ. ლუმანის და პ. ბერგერის ნაშრომი „სოციალური რეალობის კონსტრუირება“(1963) უნდა დადგინდეს: ცოდნა როგორც სოციალური ფენომენი, ცოდნის გავლენა ადამიანის სოციალურ მოქმედებაზე, როგორ ფუნქციონირებს ცოდნა საზოგადოებაში, როგორ იცვლება, ვითარდება, უკუიგდება, როგორ ხდება ცოდნის ლეგიტიმაცია. რეალობა სოციალურად კონსტრუირებულია და ცოდნის სოციოლოგიამ უნდა გაანალიზოს პროცესი, რომლის მიხედვითაც იგი ხდება. ეს არის რეალობისა და ცოდნის მიმართება, მაგრამ არა როგორც ჭეშმარიტების საკითხი: თუ რამდენად სწორედ ასახავს ცოდნა რეალობას, არამედ პირიქით, ცოდნა როგორ ქმნის რეალობას. „რეალობა არის თვისება არსებობდე ჩვენი ნებისაგან და სურვილისაგან დამოუკიდებლად. ცოდნა არის იმაში დარწმუნებულობა, რომ ფენომენები რეალურია და ფლობენ სპეციფიკურ ნიშნებს“ წერდნენ ისინი. მათ განსაზღვრეს ამგვარი ცოდნის ხასიათიც „ცოდნა არის ყველაფერი, რაც „ცოდნად“ მიიჩნევა ამ საზოგადოებაში, რა პროცესებია, რომელთა მეშვეობით „ცოდნის“ ნებისმიერი სისტემა სოციალურად აღიარებულია „რეალობის“ სახით.“ ნ. ლუმანი და პ. ბერგერი უფრო დაინტერესებული არიან სოციალური რეალობის კონსტრიურების პროცესით და ნაკლებ აინტერესებთ მისი საფუძველმდებარე ცოდნის ხასიათი, მათი ცვლილების მექანიზმი ხოლო მ. ფუკოს უპირველესად აინტერესებს:

რა სახის ცოდნა არის გაბატონებული და განსაზღვრავს ისტორიული ეპოქის,

საზოგადოების და ადამიანის არსებობის წესს და ხასიათს,

როგორ ფუნქციონირებს ეს ცოდნა,(როგორც სისტემა).

- როგორ გამოითქმება ეს ცოდნა, (დისკურსი).
- როგორია იმ ცოდნის ხასიათი, რომელიც საფუძვლად უდევს ამ სისტემას და როგორია ცოდნის ისტორიული სისტემების შექმნის და ცვალებადობის მექანიზმი, (ეპისტემე)
- რა როლს თამაშობს ცოდნის ხასიათი საზოგადოების და პიროვნების მართვის პროცესში, (საკუთარი თავის მართვა).
- როგორია ხელისუფლების და ცოდნის დამოკიდებულება.
- ცოდნის ფენომენის მნიშვნელობის ზრდა განაპირობებს მის მიმართ განსაკუთრებულ ინტერესს. ცოდნა აღარ არის მხოლოდ გნოსეოლოგიური ფენომენი, რომლის მიზანია ჭეშმარიტების მიღწევა. ცოდნის წარმოება, რომელიც ადრე ცალეკული ინტელექტუალების ინტერესის საგანს წარმოადგენდა, დღეს გადაიქცა ადამიანური საქმიანობის, საზოგადოებრივი შრომის დანაწილების ძირითად ელემენტად და გაჩნდა ადამიანების სოციალური ფენა, რომლებიც დაკავებული არიან ცოდნის ნარმოებით. ფუკო ცდილობს მონახოს ცოდნის ანალიზის ისეთი ფორმები და მეთოდები, რომლებიც იქნება რაციონალური, მაგრამ არ გამოიყენებდა სუბიექტის ცნებას. ეს ნიშნავს, რომ მას არ აკმაყოფილებდა ტრადიციული რაციონალიზმი, არც სარტრი და არც ფენომენოლოგია. ფუკოს აზრით, აქ განსაკუთრებულია კლოდ ლევი სტროსის დამსახურება, რომელმაც აღმოაჩინა რაციონალური საფუძველი სუბიექტის თეორიის ეჭვს ქვეშ დაყენებისათვის.
- ვინ აწარმოებს დღეს ცოდნას – ბრძენები, წინასწარმეტყველები აღარ არიან, არც ფილოსოფსები და იდეოლოგები არიან, ავტორი მოკვდა. საზოგადოებას არ უყვარს ჭკუას რომ ასწავლიან. (სოკრატე, ქრისტე, ილია) ხალხმა ყველაფერი იცის, მაშასადამე ცოდნას აწარმოებს ყველა და არავინ. უნდა დადგინდეს თანამედროვეობის ახალი ონტოლოგია, რომელიც წარმოადგენს სუბიექტის განსხვავებული ონტოლოგიების გადაკვეთას: თვითობის ველში საკუთარ თავთან მყოფი სუბიექტის ონტოლოგია, ძალაუფლების ველში სხვა ადამიანებთან და ინსტიტუტებთან მიმართებაში მყოფი სუბიექტის ონტოლოგია (რა უნდა გავაკეთო) და ცოდნის ველში ჭეშმარტებასთან მიმართებაში მყოფი სუბიექტის ონტოლოგია(რა შემიძლია ვიცოდე). აუცილებელი ხდება ცოდნის სუბიექტის შესახებ ცოდნის არქეოლოგია- რა ვიცით სუბიექტის შესახებ და როგორ წარმოსდგება სუბიექტი დღეს.

ფუკო და სტრუქტურალიზმი ფუკო „შეშლილობის ისტორიის“ გამოსვლის შემდეგ წერდა: შევცადე აღმომეჩინა გამოცდილების სტრუქტურირებული ნორმები. იგი სტრუქტურალიზმს განიხილავს როგორც პრაქტიკას და მეთოდს. 1967 წელს გამოაქვეყნა სტატია „რითი ცნობენ სტრუქტურალიზმს“ იგი სტრუქტურალიზმს წარმოიდგენს მეთოდის სახით, რომელიც წარმატებით გამოიყენება ლინგვისტიკაში, რელიგიის ისტორიაში. სტრუქტურალიზმს საქმე აქვს იმის დადგენასთან თუ რა არის კულტურა, თანამედროვე მსოფლიო, ის პრაქტიკულ და თეორიულ მიმართებათა ერთობლიობა, რომელიც განსაზღვრავს თანამედროვეობას. სტრუქტურალიზმი, როგორც ფილოსოფია, მოწოდებულია რეალობის დიაგნოზი დასვას. 1967 წელს იგი წერს, რომ იგი არის მხოლოდ ერთერთი მომღერალი გუნდში და ეს სიმღერა მის მოსვლამდე ბევრად ადრე დაიწყო. მაგრამ უკვე 1968 წელს სტრუქტურალიზმის ხსენება ანდა მისი სტრუქტურალიზმთან დაკავშირება მასში დაცინვას და სარკაზმს იწვევს. ამის საფუძველი უნდა დავინახოთ 1968 წლის პარიზის სტუდენტურ გამოსვლებში. მას მიეწერება გამოთქმა: „სტრუქტურები არ დგანან ბარიკადებზე.“

იგი სტრუქტურალიზმის გამაერთიანებელ თემად მიიჩნევს სუბიექტის წინააღმდეგ ბრძოლას. იგი 1982 წელს განაცხადებს, რომ იგი არასოდეს არ ყოფილა არც ფროიდისტი, მარქსისტი, სტრუქტურალისტი. მეტიც არ იყო ისეთი რამ როგორიცაა სტრუქტურალიზმი, არამედ ის, რასაც ამ სახელით მოიხსენიებენ. იყვნენ მკვლევარები, რომლებიც იყენებდნენ ამგვარი კვლევის მეთოდს. მაგრამ ამ მკვლევარებს აერთიანებდა არა მარტო მეთოდი, არამედ საერთო მტერი კლასიკური ფილოსოფიის და სუბიექტის ფილოსოფიის სახით.

სუბიექტის უკუგდება მათი მიზანი იყო ფრანგული ფილოსოფიის ფუნდამენტური დებულების -სუბიექტის დაძლევა. სუბიექტის პრივილეგიის ეჭვის ქვეშ დაყენება არ შეიძლება გაიგივებული იქნეს სტრუქტურალიზმთან. მათი მიზანი იყო უკუეგდოთ „მაკონსტიტუირებელი სუბიექტი", სუბიექტი, რომელიც ანიჭებს საზრისს, ეს იყო სუბიექტის, როგორც საფუძველმდებარეს, პრივილეგიის უკუგდება. სუბიექტის ფილოსოფიის გარეთ გასვლას არა მარტო სტრუტურალიზმი ცდილობდა, არამედ ფსიქოანალიზიც, ნიცშეც.

ფუკო ცდილობს განსაზღვროს მისი დამოკიდებულება ექსისტენციალიზმთან და კამიუს ფილოსოფიასთან. იგი წერდა: „ სარტრის თაობა კეთილშობილი და მამაცი იყო, რომელსაც ახასიათებდა ვნება სიცოცხლისადმი, პოლიტიკის და არსებობისადმი, ხოლო ჩვენი ინტერესის საგანია სხვა რამ, ჩვენ გვამოძრავებს ვნება ცნებისადმი და იმისადმი, რასაც მე „სისტემას" ვუწოდებდიო. სარტრის თაობა შეეჯახა ისტორიულ სამყაროს, რომელშიც ბურჟუაზიული ტრადიცია ვერ ცნობდა საკუთარ თავს და ამ რეალობას აბსურდულად მიიჩნევდა. სარტრის, როგორც ფილოსოფოსის, მიზანი იყო ყველგან და ყველაფერში დაენახა საზრისი. ფუკო წერს, რომ მას საზრისის არსებობაში მაშინ შეეპარა ეჭვი, როდესაც ლევი სტროსმა საზოგადოებაში და ჟ.ლაკანმა არაცნობიერისთვის აჩვენა, რომ „საზრისი" არის მხოლოდ ზედაპირული ეფექტი, ქაფი, ანარეკლი. ხოლო რაც სიღრმისეულად განსაზღვრავს ჩვენს არსებას და ჩვენს მდგრადობას დროსა და სივრცეში ეს არის სისტემა. ჟ.ლაკანმა აჩვენა, რომ პაციენტის დისკურსში და სიმპტომებში ვლინდება სტრუქტურა, ენის სისტემა და არა სუბიექტი. ეს ნიშნავდა, რომ ნებისმიერ ადამიანურ არსებობამდე არსებობდა რაღაც ცოდნა, რაღაც სისტემა, რომლის ხელახლა აღმოჩენას ვაკეთებთ. ფუკოს, აზრით, ამ სისტემას არ ჰყავს მწარმოებელი, ეს არის ანონიმური სისტემა სუბიექტის გარეშე, მე აფეთქებულია. თანამედროვე ლიტერატურაში ხდება რაღაც „მოცემულია-ს" აღმოჩენა, ეს ნიშნავს, რომ ღმერთის ადგილზე აყენებენ არა ადამიანს, არამედ ანონიმურ აზრს, ცოდნას სუბიექტის გარეშე, თეორიული იდენტიფიცირებული სუბიექტურობის გარეშე.

რატომ გახდა სუბიექტი ასეთი მიუღებელი. ფუკოს ინტერესის საგანია ადამიანი, რომელიც მასთან წარმოსდგება სუბიექტის, ავტორის, სექსუალურობის სახით. იგი იბრძვის სუბიექტის, როგორც ცენტრის, მოქმედების მიზეზის და დამოუკიდებელი საწყისის ბატონობის წინააღმდეგ. ფუკოს აზრით, სუბიექტის და სტრუქტურის მიმართება იყო სტრუქტურალიზმის ერთერთი უმთავრესი პრობლემა, ვინ არის „ადამიანი" და როგორია მისი არსებობის წესი სტრუქტურასთან მიმართებაში. სტრუქტურალიზმი მიზნად ისახავს ემპირიული ცნობიერების განმენდას ფორმალური ენის შექმნით და გონების ახალ კრიტიკას მათემატიკის ახალი აპრიორული ფორმებიდან გამომდინარე. ცოდნის ახალი ფორმები გამორიცხავენ „ადამიანის" ფენომენს, რადგან ადამიანი აღარ არის ცოდნის და საზრისი ერთადერთი მატარებელი და მწარმოებელი. ცოდნის ადამიანური ხასიათი განპირობებულია მისი თვითცნობიერი ხასიათით. მ. ფუკო კი თვლის, რომ ადამიანური ცოდნის საფუძვლად დევს

არაცნობიერი სქემები, რომლის დადგენა „ცოდნის არქეოლოგიის" საქმეა.

სტრუქტურალიზმა ადამიანური სუბიექტი საერთოდ განხილვის ველიდან გაიტანა ან განმარტავს როგორც დამოუკიდებული და ობიექტური სტრუქტურების ფუნქციონირების შედეგს. სტრუქტურალიზმის ამ თეზისს უწოდეს თეზისი „ადამიანის სიკვდილის" შესახებ. სუბიექტი, როგორც ცოდნის საზრისის მწარმოებელი დამოუკიდებელი ინსტანცია, უკუგდებულია. ადამიანი როგორც ონტოლოგიური და გნოსეოლოგიური სტანდარტი დასრულდა. ალთიუსერმა ამას უწოდა „თეორიული ანტიჰუმანიზმი" მ.ფუკო წერდა, რომ: „საზრისი გამომდინარეობს არა ადამიანებისაგან, არამედ სტრუქტურის ელემენტებს შორის მიმართებებისაგან, კავშირისაგან." ამაშია სტრუქტურული მიდგომის ძირითადი იდეა.

სტრუქტურალიზმის მიხედვით, სუბიექტი, „ტრანასცენდენტალური ცნობიერება" არ არის გნოსეოლოგიური სუბიექტი, წმინდა ცნობიერება რომლის მიზანია ჭეშმარიტება, არამედ „სუბიექტი არის სიცარიელე, რომელშიც ენა ნახულობს თავისუფალ სივრცეს, როდესაც განაცხადებს საკუთარი თავის შესახებ „მე ვლაპარაკობ"-ის სიშიშვლეში"-წერდა მ.ფუკო. ეს სუბიექტი პასიურია და მისი არსი მორჩილებაშია. იგი არის ცარიელი სუბიექტი და მისი შინაარსი მისთვის გარეგანია. ეს შესაძლებელს ხდის სუბიექტი მივიჩნიოთ ზედმეტად, რადგან რეალობის აღწერისათვის იგი არ არის აუცილებელი ელემენტი.

ამ სუბიექტს ორი მხარე აქვს „ცარიელი" მე და მისი შინაარსი. ეს არ არის წმინდა სუბიექტი, არამედ სწორედ ცარიელი, რადგან მისი შინაარსი იქმნება გარედან ძალაუფლების(სტრუქტურის) მიერ. ეს შინაარსი მიეცემა იმის მიხედვით თუ რა სუბიექტად არის დადგენილი ძალაუფლების მიერ. ძალაუფლება ქმნის სუბიექტს ანიჭებს რა მას გარკვეულობას. სუბიექტი არის არა აქტიურობა, არამედ ადრესატი, აღმნიშვნელი და შეიძლება გავიგოთ როგორც სურვილის სუბიექტი, ქცევის სუბიექტი, დისკურსის სუბიექტი. სუბიექტის თავისუფლება მდგომარეობს სწორედ ამ განსაზღვრულობისაგან თავის დაღწევაში, თუკი გინდა ძალაუფლებისაგან თავისუფლება. აქედან გამომდინარეობს ძალაუფლებასთან ბრძოლის ფორმა-თავი აარიდო ძალაუფლების მიერ შენი სუბიექტურობის განსაზღვრას. ცარიელი სუბიექტი არის ნაბიჯი საერთოდ ავტორის და სუბიექტის უკუგდებისაკენ. დისკურსის სუბიექტი ცარიელია, რადგან დისკურსი განსაზღვრავს მის შინაარსს.

ჰუმანიტარული ცოდნის არქეოლოგიაში ფუკო თვლის, რომ ადამიანურ მოღვაწეობაზე გაელენას ახდენს ამ ეპოქისათვის დამახასიათებელი ცოდნის, აზროვნების და ცნობიერების სოციალურად დადგენილი ფორმები. „არქეოლოგური ანალიზის სიახლე იმაშია, რომ იგი უარს ამბობს სუბიექტის ტრანსცენდენტალურობაზე, ანუ დამკვირვებელი და შემმეცნებელი სუბიექტის აბსოლუტურ პრიორიტეტზე. ამ დროს სუბიექტი მოწყვეტილი და დამოუკიდებელია ყოველი სოციალური და ისტორიული კავშირებიდან და ამაღლებულია ბუნებასა და ისტორიაზე. იგი უარს ამბობს „წმინდა სუბიექტზე" და ცდილობს შემეცნება, ცნობიერება წარმოიდგინოს როგორც სუბიექტისაგან დამოუკიდებლად მიმდინარე პროცესი. გონი, კულტურა, ენა ფუნქციონირებენ სუბიექტისაგან დამოუკიდებლად. მისი აზრით, სუბიექტის უკუგდება აუცილებელია, რადგან სუბიექტი წარმოსდგება ცენტრის სახით, რომელიც ახდენს მისთვის მისანვდომი გრძნობადი მონაცემების სინთეზირებას(ი.კანტი). ეს არის საკუთარ თავზე კონცენტრირებული ცნობიერება, რაც ახალი დროის ფილოსოფიის ფიქციაა და იგი მიჩნეულია გარემო სამყაროს შემოქმედად.

ენა უპირატესია ვიდრე სუბიექტი. რადგან ენის სტრუქტურა არის ობიექტური სტრუქტურა, რომელიც დამოუკიდებელია ცნობიერებისაგან, განცდისაგან და მე-

ტყველებითი აქტის სპეციფიკისაგან. ამიტომ ნებისმიერი ცოდნა ობიექტურია იმ ზომით, რამდენადაც ავლენს ენის მსგავს სტრუქტურებს განსხვავებულ სოციალურ თუ კულტურულ სფეროში. ენა განსაზღვრავს ცოდნის გამოთქმის ფარგლებს. სუბიექტის უკუგდებამ გამოიწვია ავტორის ფენომენის უკუგდებაც. ავტორი აღარ არის მეტაფიზიკური სიდიდე, უპირობო საწყისი, არამედ ხდება ფუნქციონალური პრინციპი. განასხვავებენ ავტორის და სუბიექტის ფენომენს. მისი აზრით, ავტორიც, როგორც ადამიანის სუბიექტურობის ერთერთი გამოვლინება, უნდა უკუგდებული იყოს. ავტორი არის მხოლოდ ფორმალური პრინციპი და არა მეტაფიზიკური სიდიდე. ავტორის ცნება შეიძლება გამოყენებული იყოს ტექსტების, დისკურსის კლასიფიკაციისათვის და მოწესრიგებისათვის. მაგრამ მას შემდეგ, რაც ტექსტი დამოუკიდებელი ხდება ავტორის, როგორც გარკვეულობის და საზრისის საფუძვლის, აუცილებელობა ზედმეტი ხდება. სუბიექტის უკუგდება არ ნიშნავს ავტორის სიკვდილს. ავტორის სიკვდილი ორი აზრით გამოითქმება: ავტორისეული არაფერია ტექსტში და არ მაინტერესებს რას ამბობს, ფიქრობს, ავტორი. მე მაქვს ურთიერთობა ტექსტთან და მაინტერესებს რას მეუბნება თვითონ ტექსტი მისი კითხვისას.

მოდერნის ეპისტემე პრობლემატურს ხდის სუბიექტის როლსა და მნიშვნელობას შემეცნებასა და კულტურულ პროცესში. დღეს მეცნიერებას ფუნქციონირება შეუძლია ადამიანის და სუბიექტის ცნების გარეშე. გაცნობიერებული იქნა ისტორიაში სუბიექტური ფაქტორის უმნიშვნელობა (არარაობა). ფუკოს აზრით, ავტორი არ არის საკუთარი ბიოგრაფიის ან ფსიქიკის თავისებურების განმოხატულება, არამედ ავტორი არის დისკურსული მთლიანობის გამოხატულება. ავტორში ლაპარაკობს დისკურსი. ამგვარ ავტორებზე მაღლა დგას ის, ვინც არა უბრალოდ ქმნის საკუთარ ტექსტს, არამედ აყალიბებს ტექსტის შექმნის შესაძლებლობებს და წესებს. მ. ფუკო ამგვარ „დისკურსულობის დამფუძნებლებად" მიიჩნევს კ.მარქსს და ზ.ფროიდს. კ.ლევი სტროსმა სუბიექტი გამორიცხა სტრუქტურიდან და მეცნიერული ცოდნიდან. მაგრამ 1968 წლის პარიზის სტუდენტური გამოსვლებისას სტრუქტურალიზმმა თეორიული მარცხი განიცადა. `სტრუქტურები არ დგანან ბარიკადებზე" ეს იყო სუბიექტის უფლების აღდგენა სტრუქტურის შიგნით, რაც არ ექვემდებარებოდა სტრუქტურის ბატონობას. აქედან იწყება გადასვლა პოსტსტრუქტურალიზმზე.

დისკურსის ფენომენი საზოგადოების კუთვნილ და საზოგადოებისათვის მნიშვნელოვან ცოდნად, ადამიანის ყოფიერების განმსაზღვრელად მიჩნეული იყო ცოდნის მყარი სისტემები, რომლებიც აგებული იყვნენ ლოგიკური პრინციპებით. ესენი იყვნენ: მითოლოგია, ფილოსოფია, მსოფლხედვა, მეტანარატივი, იდეოლოგია, მეცნიერება. მ. ფუკოს შემოაქვს ახალი ფენომენი „დისკურსი" და „დისკურსული პრაქტიკები", რაც მისი ფილოსოფიის ერთერთი ცენტრალური ტერმინია. ფუკოს მიზანია კრიტიკული რეფლექსიის და ანალიზის ახალი ფორმის დაფუძნება. დისკურსული ანალიზი არის ცნობიერების შინაარსის ანალიზის ახალი სახეობა, როდესაც ხდება იმის ანალიზი, რაც გამოითქმება. კლასიკური ფილოსოფია ცოდნის წარმოებას სუბიექტთან აკავშირებდა და ფილოსოფიის საგანი იყო ადამიანის აზროვნების პროცესის შესწავლა თუ როგორ აზროვნებს ადამიანი, როგორ იქმნება ახალი აზრი. XX საუკუნე ინტერესდება თუ როგორ გამოთქვამს აზრებს ადამიანი და აზრის გამოხატვის ფორმებით: ენა მეტყველება, ტექსტი, წერილი. ენის და აზროვნების დამოკიდებულება იყო ანალიტიკური ფილოსოფიის საგანი. ფუკო უფრო კონკრეტული საკითხით არის დაკავებული: ჩვეულებრივი ადამიანი როგორ გამოთქვამს ცოდნას.

მასზე გავლენა მოახდინა ასევე ჰაიდეგერმა, რომლის მიხედვით თუ ადამიანის აზროვნება და მეტყველება არ არის ყოფიერებაზე აზროვნება და ყოფიერების სახ-

ლი, მაშინ ის არის ლაყბობა. ადამიანი ფიქრობს, წერს, ლაპარაკობს. ეს არის მისი გონების არსებობის სამი ფორმა, რომელშიც მისი გონება და ცოდნა გამოითქმება. ფუკოს აინტერესებს განსხვავება იმას შორის რას ფიქრობენ, რას აზროვნებენ და რას ლაპარაკობენ. ადამიანისათვის პირველადია მეტყველება- მაგრამ რას და როგორ ლაპარაკობენ -კითხულობს ფუკო. ეს ენის ფენომენის ახალი ასპექტით განხილვა იყო. ფუკო დაკავებულია იმით თუ რას ლაპარაკობს და როგორ ლაპარაკობს მისი თანამედროვე საზოგადოება (დერიდა თუ როგორ წერს). აღმოჩნდა, რომ განსხვავება იმაში თუ რას ფიქრობენ და რას ლაპარაკობენ მნიშვნელოვანია და ადამიანის ყოფიერების განმსაზღვრელია. ფუკოს აინტერესებს არა ის, რას და როგორ აზროვნებს ადამიანი, არამედ ის თუ რას ლაპარაკობს ადამიანი. არსებობს არა მარტო ცოდნის განსხვავებული ფორმები, არამედ არსებობს ცოდნის გამოთქმის განსხვავებული ფორმები. ფუკოს აინტერესებს არა ის, რას და როგორ აზროვნებს ადამიანი, არამედ ენის ფენომენის ერთერთი გამოვლენა, დისკურსი თუ როგორ გამოთქვამს ადამიანი, რა წესებს ემორჩილება ადამიანის მიერ საკუთარი აზრების, ფიქრების ოცნებების გამოთქმა, ის თუ რას ლაპარაკობს ადამიანი, როგორ, როდის, სად, ვინ, ვისთან, ვისთვის, რა უფლებით ხდება გამოთქმა. იგი ლაპარაკის წესს და შინაარსს განიხილავს როგორც ადამიანის და საზოგადოების შემეცნების საშუალებას. ასევე ეს მეტყველებაში გამოხატული ცოდნა განსაზღვრავს საზოგადოების სახეს. მ. მამარდაშვილი ამაში ხედავდა ბერძნული რეალობის საფუძველი.

დისკურსი განსხვავდება მეტანარატივისაგან (ჟ.ფ. ლიოტარი). მეტანარატივი ლოგიკურმა ანალიზმა უსაზრისო წინადადებად აქცია. საჭირო იყო მეტანარატივების ანალიზის ახალი მეთოდის მოძიება, უნდა დადგინდეს თუ როგორ იცვლებიან და ბატონდებიან მეტანარატივები და არსებობს კი რაიმე წესრიგი მეტანარატივების ცვალებადობაში. საზოგადოების კუთვნილი ცოდნის არსებობის ფორმაა დისკურსი და ეპისტემე. ადამიანის ყოველდღიური ცოდნა არის ცოდნის ყველა ფორმების ერთიანობა დისკურსის სახით. ადამიანი თავისი ცოდნის ყოველდღიურ დისკურსში იყენებს ყველა იმ ცოდნის ელემენტებს, რომელსაც იგი ფლობს: მეცნიერულს, ფილოსოფიურს, იდეოლოგიურს, მსოფლმხედველობრივს, არამეცნიერულს და ასე შემდეგ. პრობლემას წარმოადგენს იმის აღმოჩენა, თუ ცოდნის რა სახე და ფორმა არის დისკურსში ფარულად გაბატონებული და მისი წარმმართველი, რომელიც წარმართავს ადამიანის ყოფიერებას ამ ისტორიულ ეპოქაში. ყოველ ისტორიულ ეპოქას თავისი ცოდნის სისტემა აქვს. თუ ვიცით როგორ ყალიბდება გაბატონებული აზრები, მაშინ შეიძლება ვმართოთ მისი მომავალი განვითარების ტენდენციები, ვმართოთ საზოგადოებრივი აზრი, რაც განსაზღვრავს საზოგადოების არსებობას (მანიპულაცია). მ. ფუკოს დისკურსის ფენომენით სურს იდეოლოგიის, მსოფლმხედველობის, მეტანარატივის ფორმების ჩანაცვლება, რადგან დისკურსი განთავისუფლებულია იდეოლოგიური, მსოფლმხედველობრივი და ძალაუფლების ზეგავლენისაგან.

მ. ფუკო თავის გვიანდელ ნაშრომებში „ეპისტემეს" ცნების ნაცვლად სულ უფრო ხშირად იყენებს „დისკურსის" და „დისკურსული პრაქტიკების" ცნებას. იგი დისკურსს განსაზღვრავდა როგორც გამოთქმათა ერთობლიობას ერთი ფორმაციის შიგნით. მოკლედ, დისკურსი არის ლაპარაკის წესი, ხერხი. ფუკომ გააცნობიერა ადამიანის მიერ ცოდნის ფლობის და გამოთქმის წესების განსხვავება, ერთია გამოთქმული, არტიკულირებული ცოდნა და მეორეა გამოუთქმელი ცოდნა, რომელიც არ არის დისკურსის ველში მოხვედრილი. დისკურსის ელემენტებია: დისკურსი, დისკურს ფორმაცია, დისკურს პრაქტიკა, ეპისტემე, არქეოლოგია, არქივი, გენეალოგია.

დისკურსი, გამოთქმათა სხვა სისტემებისაგან განსხვავებით, არის ერთდროულად

შემაკავშირებელი და გაშლადი, გაფანტვადი, მას არ ახასიათებს მკაცრი ლოგიკური გადაბმულობა, რაც დამახასიათებელია კლასიკური თეორიული სისტემებისათვის. დისკურსი, როგორც გარკვეულ გამოთქმათა მყარი ჯგუფი, არ საჭიროებს არც სივრცობრივ სიახლოვეს, არ გამაერთიანებელ ნორმატიულ საფუძველს, არც საერთო ცნებით სტრუქტურას და არც საერთო თემებს. დისკურსის თავისებურება იმაშია, რომ დისკურსი, როგორც გარკვეულ გამოთქმათა მყარი ჯგუფი, ავლენს აღრევას, გადახრას, უკუგდებას, აქ მოცემულია განსხვავებული დონის ნორმატიული გამოთქმები, სტრუქტურულად განსხვავებული ცნებები და შეუთავსებელი თემების შეთავსება. აქ თანაარსებობენ დისკურსის მეცნიერული, იდეოლოგიური, მითოლოგიური, ყოველდღიური ფორმები და ფუნქციონალური ველის საზღვრებში გარკვეული რაოდენობის გამოთქმათა გაფანტვა გარკვეული წესებს ექვემდებარება. მ. ფუკო მას „დისკურსულ ფორმაცია'–ს უწოდებს. ამ განსხვავებული სახის გამოთქმების, თემების, ცნებების, გამოთქმის აქტის მოდალობის გაერთიანება თავისი კანონზომიერების მქონეა. აუცილებელი ხდება მიმართების გარკვევა დისკურსულ ფორმაციას, დისკურსულ პრაქტიკას და დისკურსული კანონზომიერებას შორის სოციო-კულტურული ველის შიგნით.

მართლაც ადამიანი ლაპარაკობს და თავს არ იწუხებს საკუთარი აზრის დასაბუთებისაგან არც იმისაგან რამდენად ახლოა ჭეშმარიტებასთან, არამედ მთავარია, რომ ის ლაპარაკობს, არა რას ფიქრობს, არამედ რას ამბობს ადამიანი. აქ ლაპარაკია სწორედ გამოთქმულ აზრზე, მოსაზრებაზე. მთავარია იმის დადგენა თუ რა არის ის, რაზეც ყველა ლაპარაკობს (ობიექტი) და რა არის ის რასაც ყველა ლაპარაკობს (წინადადება). ასეთ ლაპარაკში იკარგება ჭეშმარიტება და მასზე პრეტენზია. მართებულია, სწორია ის, რასაც უმრავლესობა აღიარებს და მიიჩნევს სწორად, დემოკრატიულად. ამიტომ ჭეშმარიტება არის რეპრესიული ინსტანცია. ამ ლაპარაკს აქვს გარკვეული წესრიგი. ტერმინი „დისკურსი" აღნიშნავს ურთიერთ დაკავშირებული დებულებების სისტემას, რომელიც გამოხატულია ნებისმიერი ფორმით (სიტყვიერად, ფერით, ხმოვანებით, დანერილია), რომელიც .გასაგებია მხოლოდ გარკვეული კონტექსტის შიგნით. დისკურსს მიმართება აქვს რეალობის განსხვავებული სფეროების აზროვნების და მეტყველების წესთან. „დისკურსი წარმოადგენს ამა თუ იმ სფეროს შესახებ, ამა თუ იმ თემაზე, ობიექტზე, პროცესზე გამოთქმების ერთობლიობას და ახდენს საუბრის სტრუქტურირებას. გარკვეული დისკურსული ველის გამოთქმები, რომლებიც განსაზღვრავს შემეცნებითი გამოცდილების ჩამოყალიბებას, ურთიერთდაკავშირებულია და მარეგულირებელ ფუნქციას ასრულებენ.

დისკურსი, როგორც მეტყველებითი ხდომილება, არ არის მარტივი ფენომენი, „გამოთქმის" ფაქტი არ არის ენობრივი ფრაზა და არც ლოგიკური მსჯელობა, არც ფსიქოლოგიური განზრახვა, არამედ ნიშანთა არსებობის ფუნქცია. დისკურსი არის აზრების მიმოქცევის წესი. მეტყველებითი ხდომილების, „გამოთქმის" ფაქტის, გასაგებად ასევე აუცილებელია გავითვალისწინოთ და მასში დავინახოთ მეტყველი სუბიექტის ინტონაცია, მისი ცნობიერების შინაარსი, არაცნობიერი, რომელიც თვითნებურად შემოიჭრება მეტყველებაში.

დისკურსი არის მეტყველებითი მოქმედების ორგანიზაციის წესი, (ზეპირი და წერილობითი) რომელიც დამახასიათებელია ამა თუ იმ დისციპლინისათვის, (ფილოსოფიური დისკურსი-ლიტერატურული დისკურსი), ანდა ამა თუ იმ პრობლემის განხილვისათვის, (ეკოლოგიის დისკურსი), ანდა შემეცნების შინაარსის ობიექტივაციისთვის ენის მეშვეობით.

- დისკურსი არის არა მხოლოდ ლაპარაკი, როგორც დისკურსული პრაქტიკე-

ბი ქმნიან ობიექტს, მოვლენას და იქმნება ახალი ტერმინები და წარმოდგენები ამ მოვლენაზე. დისკურსი ადგენს თუ რა არის ავადმყოფობა, რა ტერმინებში უნდა აღიწეროს იგი. შეშლილობის ფენომენი ხდება სამედიცინო პრაქტიკის საგანი მხოლოდ მედიცინის მიერ მისი აღწერის შემდეგ, საზოგადოება იწყებს ლაპარაკს საავადმყოფობაზე, ციხეზე რომელიც შემდეგ დასრულდა ამ დანესებულების შექმნით. ეს ცხადს ხდის, რომ დისკურსები მრავალია და ამიტომ ადგილი აქვს დისკურსთა თამაშს.

- დისკურსი არის განსაზღვრული რაოდენობის წინადადებათა, გამოთქმათა ერთობლიობა და ისტორიულია თავისი ბუნებით(მსოფლმხედველობა), რომელიც ექვემდებარება გარკვეულ ეპისტემეს-ეპოქისათვის უტყუარად მიღებულ ცოდნის კომპლექსს, როგორც დისკურსის შექმნის სისტემას. დისკურსული პრაქტიკები ისტორიული ეპოქის და კულტურის ხასიათით განისაზღვრება.
- დისკურსის ერთობლიობა ქმნის ეპოქის ერთიანობას და უწყვეტობას. დისკურსები არსებობა ემორჩილება დისკურსულ პრაქტიკებს, რაც არის ისტორიულ ეპოქისათვის დამახასიათებელ ანონიმური წესები, რომლებიც განსაზღვრავენ ამ ეპოქაში დისკურსული გამოთქმების განხორციელების წესებს, ამ ეპოქის სოციალური, ეკონომიკური თუ ლიგვისტური სივრცისათვის. ფუკოს აზრით, არსებობს არადისკურსული პრაქტიკები, რაც მათ მარგინალობის საფუძველია.
- ფუკოს ინტერესის საგანია არა ძალაუფლების, სექსის ისტორია, არამედ ძალაუფლებაზე, სექსზე აზროვნების ისტორია, არა უბრალოდ აზროვნების, არამედ გამოთქმული აზროვნების ისტორია. ეს არის სწორედ დისკურსი. დისკურსი ქმნის წარმოდგენას საკვლევ რეალობაზე, ფუკოსთან კი თვითონ დისკურსი, როგორც საზოგადოების აზროვნების წესი ხდება შესწავლის საგანი. დისკურსის ბუნებას განსაზღვრისას უნდა გაირკვეს: რას ლაპარაკობენ, როგორ ლაპარაკობენ, ვინ ლაპარაკობს, რა ცოდნის საფუძველზე ლაპარაკობს, რა განსაზღვრავს დღის წესრიგს, რა არის თავისთავად ცხადად მიჩნეული და მეორეა, როგორია რეალობა და რას ეფუძნება ეს განსხვავება, როგორია განსხვავებული დისკურსების და მათი ეპისტემეს მიმართება, როგორ ხდება გაბატონებული დისკურსის ჩანაცვლება და რა როლს თამაშობს ძალაუფლება დისკურსის დღის წესრიგის განსაზღვრაში.
- **დისკურსის დონეები** დისკურსის **პირველი დონე**-საყოველთაო, ყოველდღიურობის დისკურსი, სადაც ყველას ყველაფერზე შეუძლია ლაპარაკი, მას არ აქვს პრეტენზია ჭეშმარიტებაზე. ეს არის საზოგადოების არაცნობიერის გამოთქმა, სრული თავისუფლება. იგი უფრო ნაღდი და გულწრფელია ვიდრე პოლიტკორექტულობით და მეცნიერული სიმკაცრით შეზღუდული დისკურსები. რადგან შეუძლია ყველაფერი გამოთქვას და არაა შეზღუდული საზოგადოების, კულტურის ცენზურით. ამ დონეზე დისკურსი წარმოსდგება როგორც ყველანაირ ცოდნათა ნაფლეთების ერთობლიობა, რომელიც განსაზღვრავს ადამიანის, საზოგადოების ყოფიერების სახეს (ბერგერი, ლუმანი).
- **მეორე დონეზე** მეტყველებითი ფაქტები, გამოთქმათა ერთობლიობა ქმნიან „დისკურსიულ ფორმაციას", რომელიც არ არის არც მეცნიერება, არც რომელიმე მეცნიერული დისციპლინა. იგი არის გამოთქმათა გაფანტვის და გავრცელების პრინციპის მიხედვით მოწესრიგებული. რაც ნიშნავს გარკვეული თემის ირგვლივ გაერთიანებას. იგი უფრო მაღალი დონის დისკურსია, რომელიც ცოდნის უფრო მაღალ დონეს მოითხოვს. დისკურსული ფორმაცია მოითხოვს მეტ კომპეტენტურობას, ექსპერტული დისკურსი-მოითხოვს ექსპერტულ ცოდნას.

დისკურსი შეიძლება მივიჩნიოთ საზოგადოების შემეცნების ფორმად, დისკურსი

არის ადამიანის მიერ ფლობილი ცოდნის ფორმების ნაფლეთების ერთობლიობა, ადამიანის ცოდნის ხასიათი და თუ როგორ გამოთქვამს ადამიანი თავის ცოდნას, განსაზღვრავს საზოგადოების ქმნადობას და ხასიათს,.

დისკურსი არის ადამიანის შემეცნების ფორმაც, რადგან იმით თუ რას ლაპარაკობს, რას ფიქრობს, რას წერს ადამიანი, საზოგადოება, შეიძლება გავიგოთ თუ ვინ არის ადამიანი.

- **დისკურსი არის ცოდნის ანალიზის ფორმაც**. დისკურსი განსაზღვრავს მეცნიერების მიერ ობიექტის შესახებ ცოდნის გამოთქმის წესს და ფორმებს, შემეცნების ობიექტი და სუბიექტი დამოკიდებულია დისკურსის პრაქტიკაზე.
- დისკურს ანალიზი განსხვავდება ლოგიკური ანალიზისაგან, რადგან ლოგიკური ანალიზის მიზანია ტექსტის ჭეშმარიტების დადგენა, დისკურსი ანალიზის მიზანია ტექსტის განვითარების ტენდენციის, მასში დაფარული ეპისტემეს გამოვლენა. მ.ფუკოს დისკურსზე წერს: „დისკურსი არ არის სიცოცხლე, მისი დრო არ არის ჩვენი დრო, მასში თქვენ ვერ შეურიგდებით სიკვდილს, სრულიად შესაძლებელია, რომ იმ ყველაფერის სიმძიმე, რაც თქვენ თქვით, თქვენ მოკალით ღმერთი, მაგრამ არ იფიქროთ, რომ ყველაფერი იმისაგან, რასაც თქვენ ლაპარაკობთ, თქვენ შექმნით ადამიანს, რომელიც იცოცხლებს უფრო დიდხანს, ვიდრე თვითონ ის.“ ნიცშეს აღმოჩენა, რომ „ღმერთი მოკვდა“ ადამიანის სულში, ხოლო ფუკოს აინტერესებს როგორ მივიდა ევროპული დისკურსი „ღმერთის სიკვდილის“ გამოთქმამდე.
- დისკურსის უმთავრესი საგანია არა სოციალური პრაქტიკის ანალიზი, არამედ დისკურსული ანალიზი უპირველესად დაკავებულია სწორედ იმით თუ როგორ ხდება ამ სოციალური ფენომენის ენობრივი არტიკულაცია წარმოდგენების და ცნებების მეშვეობითაც თანამედროვე საზოგადოების მიერ. განსაკუთრებულ ინტერესს წარმოადგენს არა მარტო „ცხადად გამოთქმული“, არამედ დისკურსში ფარული გამოუთქმელი ის შინაარსი, რომელიც განსაზღვრეს უკვე თქმულს.

სწორედ ამ დისკურსში ყალიბდება ამ ფენომენის საზრისი და მნიშვნელობა, მისი ნორმალურობა თუ ანორმალურობა. დისკურსი გავლენას ახდენს ძალაუფლებაზე საზოგადოების ინსტიტუტებსა და სოციალურ პროცესებზე, ხოლო ძალაუფლება თავის მხრივ გავლენას ახდენს დისკურსზე, რაც განაპირობებს დისკურსის ტოპოლოგიური და ისტორიული საზღვრების გაურკვეველობას და აბრკოლებს დისკურსული ანალიზის გამოყენებას ეპისტემეს დადგენისას.

დისკურსის ცვლილების წესი დისკურსული ფორმაციების ცვლილების წესრიგში შესაძლებელია „ნყვეტა“, „შემთხვევითობები“, რაც შესაძლებელს ხდიან დისკურსის ევოლუციას. მისი აზრით, დისკურსები იცვლებიან ევოლუციურად, მცირე ცვლილებების გზით და არა რევოლუციური გზით. ასე ყალიბდება ახალი დისკურსიული პრაქტიკები. დისკურსის ეს წესრიგი შესაძლებელს ხდის მათ ინტერპრეტაციას. სამყაროს საგნების მოწესრიგების ფორმები (ლაპარაკია არა სივრცე-დროით მოწესრიგებაზე) სამყაროს აღწერა არის მსოფლიო პროზა. დონკიხოტი არის სიტყვების სამყაროს და საგნების სამყაროს განსხვავება და ცხადი ხდება, რომ სინამდვილე ვერასოდეს ჩაეტევა გამოთქმაში. დისკურსის „ზრდის“ ჰიპოთეზის თანახმად, მეთოდები, რომლებიც გამოიყენება დისკურსული ფორმაციების შესასწავლად ქმნიან ახალ დისკურსულ პრაქტიკებს.

დისკურსული პრაქტიკა მისი აზრით, დისკურსული პრაქტიკა წარმოიშვება იქ, სადაც აუცილებელი ხდება მოქმედება, რომელიც მიმართულია სამყაროს სურათის შექმნაზე, გამყარებაზე, გაფართოებაზე, შესუსტებაზე და საერთოდ მის განადგურებაზე. სამყაროს სურათი კი წარმოსდგება როგორც წარმოდგენების, ცოდნის,

მნიშვნელობების, გამოთქმების მიერ შედგენილი ქსოვილი. მსოფლიოს სურათის ამ ელემენტების შეკავშირების, გადაბმის მოქმედების პრაქტიკას მ.ფუკო უწოდებს დისკურსულ პრაქტიკას. იგი განსაზღვრავს მეცნიერების მიერ ობიექტის შესახებ ცოდნის გამოთქმის წესს და ფორმებს, მეტიც იგი განსაზღვრას თუ რა არის შემეცნების ობიექტი და სუბიექტი ამ დისკურსულ პრაქტიკაში. ამავე დროს დისკურსი არის მექანიზმი, რომელიც განსაზღვრავს ცოდნის სისტემის ერთობას, იგი არის შემაკავშირებელი საშუალება.

დისკურს-ანალიზი დისკურს-ანალიზი განსხვავდება ლოგიკური ანალიზისაგან, რადგან ლოგიკური ანალიზის მიზანია ტექსტის ჭეშმარიტების დადგენა, დისკურს-ანალიზის მიზანია ტექსტის განვითარების ტენდენციის, მასში დაფარული ეპისტემეს გამოვლენა. ჩვენ ყველანი ვიმყოფებით დისკურსის „მორჩილებაში" და დისკურს-ანალიზმა უნდა აჩვენოს როგორ დგინდება, ბატონდება გარკვეული იდეები, რომლებიც განსაზღვრავენ საზოგადოების, კულტურის არსს. დისკურსის აუცილებელი ელემენტია წინასწარი დაშვებების ერთობლიობა, რომლებიც იმდენად თავისთავად ცხადია, რამდენადაც მოსაუბრისათვის უხილავია. დისკურსების ერთობლიობა ქმნის დისკურსულ ფორმაციას და ისინი ერთობლივად განაპირობებენ ცოდნის წარმოების გარკვეულ რეჟიმს, ასევე შესაძლებელს ხდიან რეალობაზე მსჯელობის ერთ სახეს და გამორიცხავენ სხვა შესაძლებლობას და ფორმას. დისკურსი ვლინდება როგორც მნიშვნელობათა გაფანტვა და ტრანსფორმაცია, რაც სისტემის სახის მქონეა. მისი ნათელყოფისათვის აუცილებელია გაირკვეს მისი მიმართება დისკურსულ ფორმაციასთან, დისკურსულ პრაქტიკასთან. ამდენად დისკურსი და დისკურსული ფორმაცია ახდენს იმის განსაზღვრას თუ: ვის შეუძლია ილაპარაკოს, როდის შეუძლია ილაპარაკოს, რა ავტორიტეტის მქონედ არის მიჩნეული იგი და ვის არ აქვს უფლება ილაპარაკოს. ეს მოითხოვს შემდეგი საკითხების გარკვევას:

რომელი წესების მიხედვით არის შესაძლებელი ესა თუ ის გამოთქმა,.

რომელი წესების მიხედვით არის მოწესრიგებული ეს გამოთქმა,.

- რომელი წესების მიხედვით განვსაზღვრავთ ჩვენ გამოთქმას როგორც ჭეშმარიტს ან მცდარს,.
- რომელი წესები გამოიყენება სამყაროს სურათის კონსტრუირებისათვის და სისტემების კლასიფიკაციისათვის.
- **დისკურს-ანალიზის ეტაპები** გულისხმობს იმის დადგენას თუ გარკვეულ თემასთან დაკავშირებით როგორ ყალიბდება დისკურსები, შეისწავლის დისკურსულ ფორმაციაში განაწილებულ ელემენტებს, რაც შესაძლებლს ხდის დისკურსული პრაქტიკების სპეციფიკის და ფორმირების წესების გამოვლენას, ამ საფუძველზე განისაზღვრება ამ წესების გამოყენების და დადგენის პრაგმატიკა. დისკურსულ მთლიანობას შეიძლება ქონდეს განსხვავებული სტრუქტურა და განსხვავებული ელემენტების შეკავშირების წესები (განვერიანება,წევრად ქცევა, შეთანხმება) და განისაზღვრება იმით თუ რომელი გარეშე სოციო-პოლიტიკური ძალისათვის არის სასარგებლო. დისკურსი და მისი საგნობრივი ველი წარმოადგენს წესთა კრებულს, რაც მის სპეციფიკას განსაზღვრავს. მ ფუკომ დისკურს-ანალიზის შემდეგი ნაბიჯები გამოყო:
- ობიექტების შექმნის ანალიზი,.

გამოთქმის მოდალობათა შექმნის ანალიზი,.

- ცნებათა შექმნის ანალიზი,
- თემატურ სტრატეგიათა შექმნის ანალიზი.
- ისინი საშუალებას იძლევიან გაირკვეს გაფანტვის და შეკავშირების კანონზომიერება, რაც დისკურსული ფორმაციის და პრაქტიკის მექანიზმია, ლაპარაკია

ლინგვისტურ, ისტორიულ და ეკონომიკურ დისკურსის ცნებითი სქემების შექმნაზე.

დისკურსული ანალიზის **პირველმა ეტაპმა** უნდა გამოავლინოს თუ როგორ ყალიბდება და განლაგდება ერთამნეთის მიმართ ობიექტები, რომლებიც ქმნიან გამოთქმათა ველს (მაგალითად, ფსიქიატრიის ველს). განისაზღვრება ობიექტების, როგორც დისკურსის ობიექტების, არსებობის წესრიგი. ჯერ განისაზღვრება ობიექტების დასახელების სივრცე: ოჯახი, შრომითი გარემო, რელიგიური თემი, ეს სოციო-კულტურული გარემო ფლობს ნორმატიულობის სტანდარტს. ამ სტანდარტის საფუძველზე მათ აქვთ გაძევების, გარიცხვის, ნახალისების და დასჯის უფლება. ეს არის დისკურსის სივრცე-სადაც ვრცელდება დისკურსის გავლენა. შემდეგ განისაზღვრება ინსტანციები, რომლებიც გამოყოფენ, აღნიშნავენ, ასახელებენ და ადასტურებენ ობიექტს, ესენია: მედიცინა, რელიგია, სკოლა, ოჯახი. ისინი ახდენენ ობიექტის დასახელება- წარდგენას (ნომინაციას) და მოქმედებენ ერთობლივად.

მაგალითად, შეშლილობა განისაზღვრება მედიცინის, სამართლის, ეკლესიის და მხატვრული კრიტიკის თანამშრომლობით, ობიექტის ტიპიზაციით და კლასიფიკაციით ხდება ობიექტების შექმნა. აქ მთავარია იმის დადგენა თუ როგორ და რის წყალობით ხდება ობიექტის სახეცვლილება და მისი გამოყოფა გაურკვეველობიდან, როგორ შემოდის ობიექტი სოციო-კულტურულ სივრცეში და აშკარა ხდება მისი არსებობა. ეს შესაბამის დროით, ისტორიულ, კულტურული, სივრცით ჩარჩოებს და მიმართებების გათვალისწინებას მოითხოვს.

ობიექტებს შორის განსხვავებული მიმართებები არსებობს: **პირველადი მიმართებები,** როგორც სოციო-კულტურული, დისკურსისაგან დამოუკიდებელია და გამოიხატება ობიექტურ, რეალურად არსებულ და ისტორიულად განსაზღვრულ კავშირებში, ასეთი ობიექტური მიმართებებია ოჯახის და შრომითი გარემოს შორის. **მეორადი მიმართებები** რეფლექსურ ხასიათს ატარებენ და აქვთ სინამდვილეზე „უკვე ნათქვამის" და „უკვე დასახელებულის" მსჯელობის სახე და მათი ანალიზი ავლენს რეფლექსიის ხასიათს. ისინი ახდენენ თეორიის შემოწმებას, კრიტიკას და გამოთქმის ვერიფიკაციას. **დისკურსიული მიმართებები** ახდენენ რა რეალობის რეპრეზენტაციას, ისინი ახდენენ პირველადი მიმართების პრობლემატიზაციას და შესაძლებლს ხდიან მასზე მსჯელობას. მეორად მიმართებებს კავშირი აქვთ სწორედ დისკურსიული მიმართებების შედეგთან.

მაგალითად, თუ სოციალურ პრაქტიკას განვიხილავთ ისტორიული კუთხით, მაშინ უნდა ვიკითხოთ: „რას აკეთებდნენ ადამიანები და როგორც აკეთებდნენ?"-ესაა პირველადი მიმართებების ანალიზი, მაგრამ თუ ჩვენი ანალიზის საგანია თუ როგორ ახდენს სოციოლოგიური თეორია ამ სოციალური პრაქტიკის ინტერპერტაციას, მაშინ ეს არის მეორადი მიმართებების ანალიზი. ასევე შეიძლება გაანალიზებული იქნეს თვითონ სოციოლოგიური ცოდნის ფუნქციონირება, თუ როგორ ხდება სოციალური პრაქტიკის მიჩნევა კვლევის საგნად და ცოდნის წყაროდ, სოციალური პრაქტიკის რომელი სახე მიიჩნევა რეალურად და ნამდვლად არსებულად და რა ხდის შესაძლებელს მათ დასახელებას ამ სტატუსში.

ამრიგად პირველადი მიმართებების ანალიზი ავლენს ნივთთა ბუნებას, ხოლო მეორადი მიმართებების ანალიზი ავლენს მათი გააზრების ხასიათს, ხოლო დისკურსული მიმართებების ანალიზი ავლენს ნივთთა რეპრეზენტაციის წესების გამოვლენას და ინტერპრეტაციას, ასევე მათი მსჯელობის ველში მოხვედრის პირობებს და შესაბამის მოქმედებებს. ყველაზე მნიშვნელოვანია სწორედ ამ მესამე მიმართებების შესწავლა. იგი განსაზღვრავს ნივთის რეპრეზენტაციის ფორმებს და პირობებს. ადამიანის გამოთქმების „ლექსიკური შინაარსის ანალიზს განსაზღვრავს მნიშვნელობათა ელემენ-

ტები, რომელთაც ფლობს მოლაპარაკე სუბიექტი, ან სემანტიკური სტრუქტურა, რომელიც ვლინდება უკვე გამოთქმულ დისკურსებში, მაგრამ არ შეეხება დისკურსულ პრაქტიკას, როგორც იმ ადგილს, სადაც ხდება ობიექტთა სიმრავლის ფორმირება და დეფორმირება, გამოვლენა და გაქრობა."

მეორე ეტაპზე ხდება გამოთქმის მოდალობების ანალიზი. გამოთქმის მოდალურობა ნიშნავს: თვალსაზრისების, ფორმების, შინაარსის, სტილის განახლებას და დასკვნის ტიპების და მიზეზობრიობის ტიპების განსაზღვრის განახლებას. იგი გულისხმობს იმის დადგენას თუ **ვინ ლაპარაკობს**, რა სტატუსის მქონეა მოლაპარაკე. ეს სტატუსი განისაზღვრება ტრადიციით, იურისპრუდენციით ანდა სპონტანურია თავისი სტატუსით. შემდეგ თუ **რა ღირებულების მქონეა** და ქმედითია ეს სიტყვა, რა შედეგი აქვს ამ დისკურსულ სიტყვას, რა გავლენას ახდენს ადამიანების აზროვნებასა და მოქმედებაზე. ასე უნდა დადგინდეს თუ **საიდან ლაპარაკობენ,** ეს განსაზღვრავს მოლაპარაკის უფლებამოსილებას გარკვეული დისკურსის სფეროში, რაც მოლაპარაკეს ადგილსამყოფელის გარკვევას ნიშნავს, რადგან ესეც განსაზღვრავს დისკურსის სტატუსს და ქმედითობას. მოსაუბრის ადგილსამყოფელი არის ინსტიტუციონალური სივრცე, ასეთი ინსტიტუციონალური სივრცეებია: სამედიცინო დისკურსისათვის- საავადმყოფო, ჰოსპიტალი, ლაბორატორია, ხოლო პოლიტიკური დისკურსისათვის: მთავრობა, პარლამენტი, მედია, სასამართლო. ამის შემდეგ დგინდება თუ **როგორ ლაპარაკობს**, ეს მოდალობა მნიშვნელოვანია, რადგან დისკურსი მუდმივად ცვალებადი, დინამიკურია და მოითხოვს გამოთქმის მოდალურობის ცვლილებას.

მესამე ეტაპზე ხორციელდება ამა თუ იმ დისკურსული ველის ფარგლებში ცნებათა გარკვეული მთლიანობის კავშირის შექმნის ისტორიული პროცესის რეკონსტრუქციის ანალიზი. მაგალითად, პოლიტიკის, ეკონომიკის სფეროს ცნებათა მთლიანობის ჩამოყალიბების ანალიზი. მ. ფუკი თავისი მიდგომის სპეციფიკას ასე გამოხატავს: „იმის ნაცვლად, რომ ცნება გადავიტანოთ ვირტუალურ დედუქციურ სისტემაში, უმჯობესი იქნებოდა აღწერილიყო გამოთქმათა ორგანიზაციული ველი, რომლის შიგნით ეს ცნებები წარმოიშვნენ და მოძრაობენ." გარკვეული სფეროს ცნებათა მთლიანობა თანმიმდევრობის გარკვეული ფორმების მატარებელია. ეს ფორმებია: **გამოთქმათა მონესრიგებული რიგი** – მტკიცებულებების, განზოგადების, რეპრეზენტაციის, აღწერის, თხრობის წესრიგის სახით. **გამოთქმათა დამოკიდებულების ტიპი**, რომელიც გულისხმობს გამოთქმათა დაქვემდებარებას და თანწყობილობას, დამოკიდებულების ლოგიკურ, სემიოტიკურ, ნარატიულ წესებზე. **გამოთქმათა რიტორიკული სქემები** გულისხმობს: ფორმალურ კავშირებს, რაც ქმნის გამოთქმათა გარკვეულ თანმიმდევრობას. გამოთქმათა თანაარსებობის და თანმიმდევრობის ფორმები განსაზღვრავენ გამოთქმათა ველს. გამოთქმათა თანაარსებობის საფუძველია დასწრებულობის ველი, ეს არის პრეცენდენტტული გამოთქმების ერთობლიობა, როგორც საყოველთაოდ აღიარებული ჭეშმარიტებები, აუცილებელი დაშვებები და მტკიცებულებები. ამ აქსიომატიკური გამოთქმების, თავისთავად ცხადი უტყუარობების საფუძველზე ახალი გამოთქმა იძენს რელევანტურობას ემპირიული ვერიფიკაციის, ლოგიკური დასაბუთების, ტრადიციის და რელიგიის საფუძველზე. ასევე გამოყოფილია „მეხსიერების სფერო", რომელიც შეიცავს გამოთქმათა ერთობლიობას, რომელიც არაქტუალურია, არ არის განხილვის საგანი, არ არის აღიარებული, მაგრამ მათთან დადგენილია ნათესაური კავშირი. იგი დასწრებულობის ლატენტური ველია. მეხსიერების სფეროში მოცემული მცდარი და დრომოჭმული გამოთქმები, რომლებიც გამოყენებულია არგუმენტაციის, აღწერის, რეპრეზენტაციის დროს და ქმნიან დისკურსული ველის განვითარების რესურსს -მარტივი და არასრულყოფილ-

იდან რთული და სრულყოფილი დისკურსული ველისაკენ. (კ. პოპერი- ჭეშმარიტება როგორც ცოდნის მთელში მცდარობის შემცირება)

ამ გამოთქმათა მიმართ გამოიყენება **ჩარევის** პროცედურა, რომლის მიზანია გამოთქმათა წესრიგის ცვლილება და ტრანსფორმაცია. ასევე მნიშვნელოვანია იმ სქემების გამოვლენა, რომლითაც გარკვეული ჯგუფის გამოთქმები ერთიანდება გარკვეული დისკურსის ველში, ასევე უნდა დადგინდეს ცნებათა გაფანტვის კანონზომიერება დისკურსის ველში. ცნებათა სისტემის ანალიზი და მათი შექმნის წესების დადგენამ მოითხოვა ცნებათა „ცნებამდელი ანალიზი" ეს მნიშვნელოვანია თუ გავითვალისწინებთ, რომ ტრადიციული ფილოსოფიის მწვერვალია კატეგორიათა სისტემა. მას სურს გაარკვიოს თუ როგორ ხდება დისკურსის ველის ცნებების შექმნა, რაც თავისთავად საინტერესოა დისკურსის ცნებითი ანალიზისათვის. მ. ფუკო წერს, რომ ცნებათა ფორმირების წესები არ არის კერძო ინდივიდის მოქმედების შედეგი, რომლებიც იმყოფებიან ისტორიაში და ჩამოყალიბდნენ კოლექტიური ჩვევების სახით.

დისკურსული ანალიზის **მეოთხე ეტაპი** გულისხმობს სტრატეგიების შექმნის ანალიზს. ზოგიერთ დისკურსში ცნებათა მთელი ერთობლიობის სიმკაცრის, თანმიმდევრობის და კავშირის გვერდით, გამოთქმათა მოდალობების და დასახელებული ობიექტების გვერდით დისკურსის შიგნით ყალიბდება განსაკუთრებით „გავლენიანი" და მყარი თემები და თეორიები. მათ მ. ფუკო უწოდებს „სტრატეგიებს"

დისკურსის შიგნით ფრაქციების შექმნა, დისკურსის მაკონკურირებელი, შეუთავსებელი, კონფლიქტური ელემენტები და მათი თანაარსებობა მოითხოვს განაწილების შესწავლას, რომლის საფუძველზე შეუთავსებელი და შეუთანხმებელი ელემენტები იმყოფება ერთ ველში და ერთმანეთს ავითარებს და ავსებს. ასევე უნდა შესწავლილი იქნეს **დისკურსული კონსტელაცია**, დისკურსის მიმართება სხვა ნიშანთა სისტემასთან საშუალებას იძლევა კონკრეტული დისკურსის სტატუსის დადგენას სოციალურ ველში და იმის დადგენას თუ რა მიზეზები განსაზღვრავს დისკურსის ამა თუ იმ ელემენტის წარმოშობას ან დათრგუნვას.

დისკურსის **გარეგანი კავშირების** განსაზღვრა ავლენს დისკურსის ფუნქციას არადისკურსული პრაქტიკების სფეროში, დისკურსისათვის ბრძოლის სფეროში. დისკურსული სტრატეგიების შესწავლა ავლენს დისკურსის პოტენციალს და მისი გაფართოების მიმართულებას. ეს ნიშნავს დისკურსის განვითარების და ტრანსფორმაციის შესაძლებლობის ხედვას არა თვითონ სუბიექტში, არამედ დისკურსის მიმართებაში გარემოსთან, მის ფუნქციონალობაში გარემოსთან. მოკლედ, დისკურს-ანალიზის პრობლემა გულისხმობს:

ამა თუ იმ კულტურაში რა არის ინსტიტუციონალურად ნებადართული, რომ მასზე ილაპარაკონ და რაზე დუმან, როგორ ყალიბდება და გაიგება ფუნდამენტური აქსიოლოგიური ცნებები (ჭეშმარიტება-მცდარობა, მშვენიერება-სიმახინჯე, სიკეთე-ბოროტება).

ვინ არის აღჭურვილი „საუბრის უფლებით",.

- როგორია სიტყვების წარმოთქმისა და კულტურული ტექსტების შექმნის ლეგიტიმური ტექნოლოგია.
- დისკურსის ერთიანობას და მთლიანობას უზრუნველყოფს **„დისპოზიტივი"**, რომელიც წარმოადგენს გარკვეული კულტურისათვის დამახასიათებელ მთლიან, ინვარიანტულ, ტიპიური პოლიტიკური და კოგნიტური პრაქტიკების განხორციელების სტრატეგიას. დისპოზიტივი დისკურსამდელი ფენომენია და ვერ აღმოიჩინება. იგი არ არის მოცემული არც ენაში, არც სხვა სემიოტიკურ სისტემებში და არ დაიყვანება რაიმე პრინციპზე, რომელიც დამახასიათებელია ამ კულტურისათვის და უზრუნველ-

ლყოფს დისკურსის მთლიანობას.

- **დისკურსის, ეპისტემეს ისტორიულობა** დისკურსი ისტორიული ფენომენია და მისი სოციო-კულტურული საზღვრების დადგენა მნიშვნელოვანი საკითხია. ფუკო ამ ცნებას იყენებს ცნება „ისტორიზმის" წინააღმდეგ. მაგალითად, კ.პოპერი საკუთარი პოზიციის თავისებურების გამოსახატავად იყენებს ტერმინს „ისტორიციზმი" ფუკოს ტერმინი „ისტორიულობა" გულისხმობს, რომ ყოველ ეპოქას აქვს საკუთარი ისტორია, რომელიც იწყება და სრულდება ამ ეპოქასთან ერთად. მის შემდეგ დამდგარი ისტორიული ეპოქა არავითარ მემკვიდრეობით კავშირში არ არის წინა ისტორიულ ეპოქასთან. მისთვის ისტორია წარმოსდგება როგორც ასეთ ისტორიულობების წყვეტადობების, ციკლების სახით, რომელიც მოგვაგონებს ო.შპენგლერის ისტორიის ციკლურ თეორიას. ფუკო უარყოფს ერთიანი, მსოფლიო ისტორიის შესაძლებლობას, როგორც ერთი კანონზომიერების მქონეს.

მ. ფუკო მიიჩნევდა, რომ ენა როგორც დიალექტიკური, შინაგანად წინააღმდეგობრივი არსება არის ან ძალაუფლების რეპრეზენტაცია ანდა თვითონ ძალაუფლება, მაგრამ ეს არ არის საკმარისი, რომ აიხსნას საზოგადოებრივი მოვლენების და საზოგადოებრივი ცნობიერების იდეოლოგიზაციის და მითოლოგიზაციის ლეგიტიმაციის და კონსტრუირების ყველა მექანიზმი. გაუგებარი რჩება თუ როგორ ხდება, რომ ერთი და იგივე ენა, კოდების და წესების, გაფანტვის იგივე სისტემა გამოიყენება განსხვავებულ საზოგადოებებში და მივყევართ განსხვავებულ შედეგებთან. ეს ცხადს ხდის, რომ დისკურსის წმინდა ლინგვისტური ანალიზი ნაკლოვანია. ნებისმიერი დისკურსული აქტი უნდა წარმოვიდგინოთ როგორც ფაქტორების კომპლექსის მიერ წარმოქმნილი. ესენია: ენობრივი, ძალაუფლებრივი, სოციო-კულტურული, ფსიქიკური და სხვა ფაქტორები. დისკურსი და მისი არსებობა დამოკიდებული ხდება დისკურს გარეთა ფაქტორებზე.

დისკურსიული რედუქციონიზმი- საზრისების მატრიცა არის სფერო, რომელიც მოცემულია ენამდე და დისკურსამდე და შეიძლება შემეცნებული და აღწერილი იყოს მხოლოდ დისკურსის მეშვეობით. იგი დისკურსის შესაძლებლობის ერთერთი საფუძველია. ეს მანკიერი წრეა, რომლის დაძლევა ხდება დისკურსის გარეგანი დეტერმინაციის აღიარებით, როგორიცაა დისკურსის სუბიექტი და იდეოლოგია. ამ შემთხვევაში შეუძლებელია სუბიექტის მიერ რეფლექსირება მისი აზროვნების და ენობრივი პრაქტიკის საგნის „წინარემოცემულობაზე" და პრობლემიდან გამოსავალია „დავიწყების" ფენომენის შემოღება, რაც გულისხმობს სუბიექტის არაინფორმირებულობას, როდესაც სუბიექტმა არ იცის თავისი კომუნიკაციური მოქმედებების დისკურსული წინარე მოცემულობა. ეს სუბიექტის, როგორც მეტყველების აგენტის, გაქრობას ნიშნავს. რჩება მხოლოდ დისკურსი, რომელიც ლაპარაკობს წმინდა მე-ს სახით. ამიტომ აუცილებელია რეფლექსური და კრიტიკული დამოკიდებულება საკუთარი თავისა და საკუთარი მეტყველების მიმართ.

მ.ფუკო განიხილავს ჰუმანიტარულ და სოციალურ სფეროს ცოდნას, რომელიც ფუნქციონირებს დისკურსის სახით და განსაზღვრავს ადამიანის ყოფნას საზოგადოებაში, კულტურაში, ხელოვნებაში, პოლიტიკაში. მას სურს ამ ცოდნის არსებობის, ფუნქციონირების, განვითარების კანონზომიერების დადგენა. ამისათვის იგი მიმართავს ცოდნის არქეოლოგიურ ანალიზს.

რა არის ცოდნა მ. ფუკოს მიდგომა ცოდნის ფენომენისადმი განსხვავებულია. მისი მიზანია ცოდნის არა როგორც უბრალოდ გნოსეოლოგიური ფენომენის, არამედ ცოდნის, როგორც სოციალური და პოლიტიკური ფენომენის, განიხილვა. იგი არ იკვლევს თუ როგორ იქმნება ადამიანის გონებაში ახალი ცოდნა, რითაც

დაკავებული იყო კლასიკური ფილოსოფია. ცოდნის ქმნადობა აღარ არის წმინდა გნოსეოლოგიური პროცესი. მას აინტერესებს რა არის ცოდნა თუ მას განვიხილავთ ჭეშმარიტება-მცდარობის მიღმა და როგორ იქმნება ასეთი ცოდნა, როგორია საზოგადოების, ძალაუფლების მონაწილეობა ცოდნის შექმნის პროცესში? სუბიექტი აღარ არის ცოდნის წარმოების და არსებობის ძირითადი ფორმა, რა სახის არის ეს ცოდნა, რომელიც სუბიექტისაგან დამოუკიდებელ არსებობას იძენს და როგორ იქმნება და ფუნქციონირებს სუბიექტის გარეშე? ცოდნის მიზანი აღარ არის ჭეშმარიტება და მეტაფიზიკურის ნვდომა, არამედ ძალაუფლება და „ნება ცოდნისაკენ“ კი ხდება „ნება ძალაუფლებისაკენ", მისწრაფება ცოდნისაკენ ნიშნავს მისწრაფებას მეტი ძალაუფლებისაკენ. ეს არის ევროპის ახალი ისტორიის ერთერთი წარმმართველი იდეა. მ. ფუკოს მტკიცებით, ცოდნა არის არა ძალაუფლების ატრიბუტი, არამედ თვითონ არის ძალაუფლება, რადგან ისინი განუყოფელი არიან, ძალაუფლების და ცოდნის ხასიათი ურთიერთ განმსაზღერელია. ცოდნა იქცა ძალაუფლების იარაღად და ფორმად. რაც მეტია ცოდნა, მით მეტია ძალაუფლება. ცოდნისაკენ მისწრაფება ძალაუფლებას ხდის ტოტალურს (პანოპტიკუმი). ყველაფერი ვიცოდე=ყველაფერს ვაკონტროლებდე =ყველაფერს ვხედავდე. ბუნებრივია, რომ საზოგადოება, ძალაუფლება უფრო მეტად არის დაინტერესებული ასეთი ცოდნით და მისი წარმოებით. ცოდნა გნოსეოლოგიურიდან საზოგადოებრივ და პოლიტიკურ ფენომენად გადაიქცა.

ფუკოს მიზანია მოახდინოს ცოდნის არსებობის, ორგანიზების და გავრცელების ისტორიულ-სოციალური ფორმების რეკონსტრუქცია. ცოდნა მისთვის აღარ არის მხოლოდ ეპისტემოლოგიური ფენომენი, როგორც თვითმიზანი, არამედ ცოდნა ემსახურება ინტერესს, ადამიანის თვითგადარჩენას, ძალაუფლებას და ცოდნის ხასიათი განაპირობებს საზოგადოების ხასიათს. ამიტომ აუცილებელია იდეების ერთმანეთზე ზემოქმედების ფორმების დადგენა. „არქეოლოგიის“ მიზანია ცოდნის, შემეცნების, ცნობიერების ანალიზი და მათში ღრმად დაფარული ისტორიული და კულტურული გონითი გამოცდილების ფენების გახსნა. მას აინტერესებს არაცნობიერი ფაქტორის, ცოდნის და მეცნიერების მიმართება ევროპულ კულტურაში. მისი ცოდნის არქეოლოგია ემყარება არსებულის, ცოდნის და ენის მიმართებას და მათი მიმართების ხასიათი განსაზღვრავს ეპისტემეს ხასიათს. ფუკოს ინტერესის საგანი: ცოდნა -ენის მიმართება, მოგვიანებით ჩანაცვლებული იქნა ახალი ნყვილით: ცოდნა-ძალაუფლების მიმართების კვლევით, ხოლო შემდეგ ცოდნა-სექსუალურობის მიმართებით იყო დაკავებული, რაც თავისუფლების და ზნეობის მიმართების გარკვევას ნიშნავდა.

ეპოქაში გაბატონებული ცოდნის ფორმა, ცოდნა როგორც სოციალური ფენომენი, უპირველესად ადგენს რაციონალობის (გონივრულობის) და ნორმალურობის სტანდარტს, რომლითაც განისაზღვრება მარგინალები და დევიაცია. მ. ფუკოს თეორიული ინტერესის განსაკუთრებული საგანია სწორედ მარგინალები და დევიაციის ფენომენი, რადგან მათთან მიმართებაში ვლინდებოდა ყველაზე უკეთ ეპოქის, საზოგადოების, ძალაუფლების და ცოდნის ფენომენის ხასიათი და მათი თანამშრომლობა. მაგრამ ისინი ყოველთვის ფილოსოფოსთა ყურადღების მიღმა რჩებოდა. ის, რაც ერთ ეპოქაში ნორმალურია, მეორე ეპოქაში დევიაციად არის მიჩნეული. ამის საფუძველია ამ ეპოქაში გაბატონებული ცოდნის ხასიათი. უნდა გაირკვეს როგორ ხდება ეპოქაში გაბატონებული ცოდნის შექმნა, ფუნქციონირება და ცვლილება. როგორ და რატომ იცვლებიან გაბატონებული იდეები, ცოდნის ეს სტრუქტურები (კონფიგურაციები) არის არა ცოდნის ზრდის, სრულყოფის, არამედ მათი ცვალებადობის შესაძლებლობის ისტორია. ამ დეტალურ და თანდათანობითი ცვლილებების პროცესს იგი იკვლევს არა როგორც ისტორიკოსი, არამედ როგორც ფილოსოფოსი, რომ დაადგინოს

რა ტენდენცია, არსი, აზროვნების და ცოდნის რა სახე იმალება მასში.

მისი შრომები „აზრების ისტორიაზე" ნიშნავს არა მხოლოდ იდეების და წარმოდგენების ისტორიას, არამედ ასევე მცდელობას პასუხი გაეცეს შემდეგ კითხვას: როგორ არის შესაძლებელი ცოდნის დაფუძნება? „როგორ შეიძლება აზრს, როგორც რაღაცას, რასაც კავშირი აქვს ჭეშმარიტებასთან, ასევე შეიძლება გააჩნდეს ისტორია." აქ ლაპარაკია ცოდნის ისეთ სახეზე როგორიცა სიბრძნე, გამოქვაბულის მითის მობინადრის ცოდნა, რასაც მეტანარატივი უწოდეს. რაღაც ეპოქაში გარკვეული სახის ცოდნა აქტუალურია და შემდეგ იგი დავიწყების ეძლევა, რომელიც შემდეგ ისევ შესაძლებელია აქტუალური გახდეს. რატომ ხდება ასე? „პარადიგმის, ეპისტემეს მიღების და შეცვლის პროცესს არ გააჩნია მთლიანად რაციონალური ახსნა" უკვე მ. ჰაიდეგერი წერდა, რომ ყოფიერების თვითჩენის ეპოქები, რაც ცოდნის ხასიათს განსაზღვრავს, არც აუცილებელია და არც შემთხვევითი, არამედ ხვედრისეული.

საზოგადოების ბუნების განმსაზღვრელი ცოდნის ანალიზი აზროვნების ახალ წესს, ახალ მეთოდოლოგიას მოითხოვდა. ფილოსოფია XX საუკუნის მეორე ნახევარში დიდი მონდომებით ეძებს შემეცნების ახალ მეთოდებს, რომლებიც განსხვავებულია ბუნების მეცნიერების მეთოდებისაგან. ისინი მიხვდნენ, რომ მეცნიერული მეთოდები არ არიან უნივერსალურნი და ლოგიკური მეთოდები არ ამოწურავს შემეცნების მეთოდებს. ასევე არ არსებობს აბსოლუტური პოზიცია, ათვლის წერტილი, სადანაც გამომდინარე შეიძლება აბსოლუტური მნიშვნელობის მტკიცებულებების გამოთქმა. ერთი ჭეშმარიტების შესაძლებლობა უარყოფილია. რადგან ისტორიული ეპოქა გამოიხატება მის განმსაზღველ ცოდნაში, მ. ფუკო თვლის, რომ მან შემოგვთავაზა ახალი მეთოდოლოგია ჰუმანიტარული და სოციალური მეცნიერების ანალიზისათვის: მცირე ცვლილებათა მეთოდს, დისკურსი, გენეალოგია, არქეოლოგია და არქივი. ეს არის აზროვნების და ცოდნის ისტორიული ფორმების არსისა და მათი ცვალებადობის მექანიზმის დადგენა. ფუკო ეძებს ისტორიაში არა ამა თუ იმ იდეის ევოლუციას, არამედ ამ იდეების გამაერთიანებელ სტრუქტურას, ამ ისტორიულ ეპოქაში. დისკურსი თანამედროვე ფილოსოფიური ცოდნის მეთოდოლოგიური საშუალებაა და ვლინდება როგორც ჭეშმარიტების ძიების და ახსნის საშუალება. ამ მეცნიერებებში „დისკურსი" არის მეცნიერული შეტყობინება, რომელიც განიხილება როგორც ამ მეცნიერებაში მიღწეული ცოდნის დონის და გარკვეული თვალსაზრისის დასრულებული სახე. დისკურსული ანალიზი, როგორც მეთოდი, გამოიყენება დასავლური კულტურის არქოლოგიის და გენეალოგიის შესასწავლად. სიტყვა და ნივთის ონტოლოგიური და გნოსეოლოგიური დისპოზიცია თავისთავად ინერტულია და მათ სიცოცხლეს ანიჭებს დისკურსი.

რა არის ცოდნის არქეოლოგია კვლევის ახალი მეთოდი-ცოდნის არქეოლოგია არის ცოდნის განმსაზღვრელ ისტორიის სიღრმეში, არაცნობიერის სიღრმეში, კულტურის სიღრმეში სვლა. მ. ფუკო ამ სიტყვას ხმარობს ორგვარი მნიშვნელობით. ეს არის „არხეს" -საწყისი შესახებ მოძღვრება და ამავე დროს თუ ისტორია არის მეცნიერება წარსულის შესახებ, მაშინ არქეოლოგია არის არხეს ძებნის მეთოდი, მეცნიერება ამ წარსულის წარსულის შესახებ. ცნობიერების ისტორიულ სიღრმეში სვლა არ არის არაცნობიერის სიღრმეში სვლა. ცოდნის არქეოლოგიურ დონეზე განხილვა ნიშნავს იმ დონეზე განხილვას, რამაც ამგვარი ცოდნა შესაძლებელი გახადა: „იგი არის სხვა ქალაქი, რომელიც, ჩამარხულია ძველი ქალაქის მინის ქვეშ" და მისი შესწავლა სხვა ხედვას და მეთოდოლოგიას მოითხოვს. უნდა დადგინდეს:

ცოდნის არაცნობიერად განმაპირობებელი უნივერსალური ფორმები,.

ცოდნის არსებობის შესაძლებლობის კონკრეტული პირობები და მათი დამოკ-

იდებულება ისტორიულად არსებულ სოციალურ და კულტურულ რეალობაზე.

- არქეოლოგიის მიზანია იმ სიღრმისეული სტრუქტურების რეკონსტრუქცია, რომლებიც მოქმედებენ არაცნობიერ დონეზე და აყალიბებენ შემეცნებას და გამოცდილებას. ამ მეთოდმა კულტურული ფენის ქვეშ უნდა აღმოაჩინოს უკვე არ არსებული ცივილიზაციის ნიშნები, ანუ ცოდნის არქეოლოგიამ არსებულ და დღეს გაბატონებულ ცოდნის სისტემაში უნდა დაინახოს უკვე გამქრალი ადრეული ცოდნის ელემენტები. ეს მკვლევარს მისცემს საშუალებას უკეთ წარმოიდგინოს არსებული ცოდნის არსი და გაბატონებული დისკურსული პრაქტიკების განვითარება. იდეების არქეო-ლოგია განსხვავდება იდეო-ლოგიისაგან და ეს განსხვავება ფუკოს აზრით პრინციპულია.
- ცოდნის არქეოლოგიური ანალიზი (აღწერა) თავისუფალია ე.წ. „ანთროპოლოგიური მინარევებისაგან", არ არის იდეათა ისტორია, არც ფორმალიზაცია და არც ინტერპრეტაცია. არქეოლოგიის მიზანია: დისკურსის და დისკურსული პრაქტიკის სისტემური აღწერა, მისი ხელახლა აღწერისა და ტრანსფორმაციის მეშვეობით, არა აზრების, რეპრეზენტაციების, საგნების, იდეების განსაზღვრა, რომლებიც ვლინდება ანდა ფარულად არის მოცემული დისკურსში, არამედ მისი მიზანია თვითონ დისკურსი, როგორც პრაქტიკა, რომელიც წესებს ექვემდებარება და იმ დისკურსიული პრაქტიკების წესების და ტიპების განსაზღვრა, რომლებიც განსაზღვრავენ ცოდნის შექმნას და ფუნქციონირებას.

არქეოლოგია არის ანალიზის მეთოდი, რომლის მიზანია ჰუმანიტარული აზროვნების სტრუქტურის დადგენა, რომელიც განსაზღვრავს ეპოქის გაბატონებულ დისკურსს. იგი არ არის ტრადიციული იდეათა ისტორია, არამედ აინტერესებს ის ფარული, არაცნობიერი პლასტი, რომელიც განსაზღვრავს ამ ეპოქის გაბატონებულ იდეებს, რომლებიც თავისთავად ცხადად არიან მიჩნეული. ფუკო ახორციელებს ისტორიული დოკუმენტების ანალიზს, რომლებშიც ჩანს ის უმნიშვნელო ცვლილებები, რომლებიც ქმნიან აზროვნების და ცოდნის ამ წესის ბატონობის პირობებს. ეს არის აზროვნების პრაქტიკების, აზრის მოძრაობის აღწერა, რაც დისკურსების ერთობლიობაში ჩანს, რითაც გაბატონებული აზრების ნამდვილი საფუძვლების დადგენა ხდება. გაბატონებული აზრები კი იდეოლოგიად იქცევა.

„ცოდნის არქეოლოგია" როგორც თეორიულად ფორმალური ანალიტიკა გვეხმარება გავასუფთაოთ აზრის განვითარების ისტორია ყოველგვარი ტრანსცენდენტალური ნარცისიზმისაგან, ანუ სუბიექტივიზმისაგან, რაც გულისხმობს, რომ სუბიექტი არის ცოდნის მწარმოებელი, რომ აზრის, აზროვნების, ცოდნის განვითარება არის სუბიექტის შემოქმედების შედეგი, რომ ცოდნის წარმოების და განვითარების შესწავლა ნიშნავს სუბიექტის როგორც შემეცნებითი უნარის ფუნქციონირების შესწავლას და ასევე გვეხმარება წარმოვიდგინოთ აზრის, იდეების, ცოდნის განვითარების შინაგანი ლოგიკა, რომელიც არ არის დამოკიდებული სუბიექტზე, მის ნებაზე, მოთხოვნილებებზე. აზროვნების და ცოდნის განვითარების შინაგანი ლოგიკის დადგენის მცდელობა გასაგებია თუკი ავტორი, სუბიექტი, ადამიანი, ღმერთი და მკითხველიც უკვე მკვდარია. ფუკოს მიხედვით, ახალი აზრის გამოთქმა შეუძლებელია, ყველაფერი, რის შესახებაც ჩვენ ვფიქრობთ, ვლაპარაკობთ, შევიგრძნობთ, განპირობებულია და მოწესრიგებულია იმ სოციალური, კულტურული და ცოდნის სამყაროს მიერ, რომელშიც ჩვენ ვცხოვრობთ და სწორედ ეს გარემო ქმნის იმ პირობებს, რომელთა მიხედვით ხდება ჩვენი ცოდნის წარმოება, მოწესრიგება (მეცნიერებად ჩამოყალიბება) და შეფასებაც გამომდინარე ისტორიული კონტექსტიდან. ცნობიერების ფარული სტრუქტრებზე ზემოქმედებით ხდება რაიმე ელემენტის „პრობლემატიზაცია" და იგი

ყურადღებას იქცევს. ცოდნის არქეოლოგია ნათელყოფს შემეცნების და კულტურის სააზროვნო ნანამძღვრების ისტორიულად ცვალებად სისტემებს, რომლებიც განსაზღვრება „სიტყვის" და „ნივთების" გაბატონებული მიმართებებით. ცოდნის არქეოლოგიით ეფუძნება ოთხ პრინციპს:

არქეოლოგია ესწრაფვის განსაზღვროს არა აზრები, განაზრების საგანი, არამედ აკვიატებული იდეები, რომლებიც შენიღბულია და მხოლოდ დისკურსში ვლინდება,

არქეოლოგიის მიზანია დისკურსის განსაზღვრა მის სპეციფიკურობაში და მისდიოს დისკურსს თავის არსებობაში და მიმდინარეობაში და ესწრაფვის იპოვოს უწყვეტი, ფარული და შეუმჩნეველი გადასვლა, რომელიც დისკურსს აკავშირებს იმასთან, რაც მას წინ უსწრებს, მას გარშემო ერტყმის და შემდეგ მოსდევს,.

- არქეოლოგია არ არის არც აზროვნების ფსიქოლოგია, არც სოციოლოგია და არც ანთროპოლოგია. იგი განსაზღვრავს დისკურსული პრაქტიკის ტიპებს და წესებს, არის დისკურსის სისტემური აღწერა,.
- მეცნიერული შემეცნების ისტორიული ფორმების ანალიზი, გვიჩვენებს, რომ.
- არ არსებობ ჭეშმარიტება, არამედ მხოლოდ ჭეშმარიტების რეჟიმები,
- რომლებიც გაბატონებული არიან ისტორიის გარკვეულ მონაკვეთში, ხდება . მეცნიერული „ჭეშმარიტების" რელატივიზაცია,.

ცოდნის არქეოლოგია შეიჭრება ემპირიული მასალის და ფაქტების სიმრავლეში და მიზნად ისახავს მათ შორის თანაზომადობის დადგენას და საშუალებას იძლევა გამოვავლინოთ ცოდნის ფორმების ცვლილების წესრიგი.

ცოდნის არქეოლოგია დაკავებულია ზოგადად ცოდნის ფენომენით ცოდნის იმ მარაგით და სახეობით, რომელიც წარმართავს საზოგადოების ცხოვრებას და არა მეცნიერული ცოდნის ფენომენით, ფუკო აღნიშნავს, რომ არ ავლებს მკაცრ ზღვარს არამეცნიერული ცოდნასა და მეცნიერულ ცოდნას შორის, რადგან არ არსებობს ცოდნა, რომელიც მოკლებულია დისკურსს, ცოდნის არქეოლოგიას სურს გაარკვიოს როგორ არსებობს მეცნიერული ცოდნა ცოდნის საერთო სივრცეში და როგორ გადის მეცნიერება დაფუძნების სტადიებს.

- არქეოლოგია არ არის იდეათა ისტორიის აღწერა, თუ როგორ ცვლიდა ერთ იდეას მეორე იდეა, არამედ მას აინტერესებს ამ იდეების ეპოქაში გაბატონების და შემდეგ ეპოქაში მისი გაუჩინარების პირობების დადგენა. იგი ინტერესდება ცოდნის გარკვეული სახის გამოთქმის პრაქტიკებით თუ როგორ, ვინ და რა უფლებით გამოთქვამენ ცოდნას, რომელიც მიჩნეულია ჭეშმარიტად, მისაღებად, თავისთავად ცხადად. მას აინტერესებს ცოდნის ფუნქციონირების წესი და ის პირობები, რომლებიც განსაზღვრავენ ცოდნის ამ სახის წარმოშობის აუცილებლობას. მას სურს განსაზღვროს დისკურსული პრაქტიკების ტიპები და წესები, რომელიც განსაზღვრავს ინდივიდის ინტელექტუალურ მოქმედებას. იგი უარს ამბობს სუბიექტზე, როგორც ცოდნის წარმოშობის და არსებობის გამომწვევ მიზეზზე. უნდა ახსნილი იქნეს ცოდნის სისტემების განვითარების ისტორია, როგორ და რატომ იცვლებიან ისინი. ეს ცხადს გახდის სოციალური აზროვნების არსს, ნიშანთა სისტემის როლს ცოდნის ფორმულირებაში და დისკურსული პრაქტიკების როლს ევროპული მეცნიერების ისტორიაში. ადამიანი შეუძლებელია გავიდეს სოციალური თუ კულტურული სივრცის გარეთ და ასეთ ვითარებაში შეინარჩუნოს პრეტენზია ცოდნაზე, ჭეშმარიტებაზე, მეცნიერულობაზე.

ცოდნის არქეოლოგია ახდენს ცოდნის მთელი ველის სტრუქტურირებას. იგი იკვლევს შემეცნებით განწყობებს, როგორც აღმნიშვნელ მექანიზმებს, რომლებიც გავრცელებულია გარკვეულ კულტურულ ეპოქაში. ადამიანის, საზოგადოების მიერ ქონებული ცოდნა არ არის მხოლოდ ის, რაც გამოითქმება, არამედ ადამიანის ცოდ-

ნის სფერო იყოფა არქივად, დავიწყებად, არაცნობიერად (არქეტიპი). შემეცნებითი პრაქტიკების სტრუქტურული ანალიზით დგინდება მათი ზოგადი ელემენტები: სტრუქტურა, ენა და არაცნობიერი. იგი წარმოადგენს ისეთი ტრადიციული ცნებების კრიტიკულ განხილვას როგორიცაა: განვითარება, ტრადიცია, ევოლუცია, სუბიექტი, ავტორი, წიგნი, ნაწარმოები, მეცნიერება, ფილოსოფია, ლიტერატურა, ისტორია. „ცოდნის არქეოლოგის" მნიშვნელოვანი ელემენტებია: დისკურსი, დისკურსიული ფორმაცია, დისკურსების ცვლილება, პოზიტიურობა, ისტორიული აპრიორი, არქივი. მეორეს მხრივ, უნდა დადგინდეს დისკურსის სიღრმეში არსებული ცოდნა და მისი ბუნება, ასევე მისი გავლენა დისკურსის ხასიათზე. ამ ფარული ცოდნის გენეოლოგია და არქეოლოგია არის ორი საპირისპირო მიმართულებით განხორციელებული ძიება.

გენეალოგია თუ არქეოლოგიის მიზანია დაადგინოს არსებული, გაბატონებული ცოდნის და დისკურსული პრაქტიკების წარმოშობის შესაძლებლობის განმსაზღვრელი პირობები, გენეალოგიის მიზანია უჩვენოს ამ არქეოლოგიის მიერ აღმოჩენილი პირობებიდან როგორც ამოიზრდება ახალი ეპისტემე თუ დისკურსული პრაქტიკები. იგი იკვლევს ძალაუფლების როლს ამ დისკურსული პრაქტიკების გაბატონების საქმეში, რომ მისწრაფებაში ცოდნისაკენ როგორ ინიღბება მისწრაფება ბატონობისაკენ. გენეოლოგიის მიზანია აჩვენოს:

აზროვნების, იდეების არსებული კონფიგურაცია არ არის ერთადერთი შესაძლებელი ვარიანტი,.

იდეების განვითარების და გაბატონების რეალური ინტერესები და საფუძვლები, რომელიც დაკავშირებულია ძალაუფლებასთან, ინტერესთან და არა ჭეშმარიტების იდეასთან,.

- დისკურსული პრაქტიკების დროში ცვლილების და განვითარების აღწერა, თუ როგორ ხდება დისკურსების გადაკვეთა, ურთიერთდაკავშირება და ზედდება.
- **პოზიტიურობა** დისკურსის აუცილებელი ელემენტია პოზიტიურობა, რაც ნიშნავს ემპირიულად დაფიქსირებულ შინაარსს, რომელიც საგნის ბუნებას ქმნის და მოვლენის შემეცნების საგნად მოცემულობის, არსებობის საფუძველია. პოზიტიურობა არის დროსა და სივრცეს გამჭოლი კავშირი, რომელიც დისკურსს ახასიათებს მისი ინდივიდუალური გამოვლინებებისაგან დამოუკიდებლად. მ.ფუკოს კანტის გნოსეოლოგიური, ფორმალური აპრიორის ნაცვლად შემოაქვს და ისტორიული აპრიორი. ისტორიული აპრიორი აღნიშნავს შემეცნების, ცოდნის და ცნობიერების ორგანიზების არსებით პრინციპს. ისტორიული აპრიორი გულისხმობს, რომ ადამიანის ცოდნის ორგანიზებაზე გავლენას ახდენს ისტორიულად ჩამოყალიბებული კატეგორიები, რაც ემყარება ისტორიულ და სოციალური გარემოს, რომლებიც ახდენენ გამოცდილების ორგანიზებას და სტრუქტურირებას. მ.ფუკო გამოყოფს მეცნიერების ჩამოყალიბების 4 სტადიას:
- პოზიტიურობა, დისკურსის, საყოველთაოდ მიღებული მტკიცებულებების ჩამოყალიბება და საყოველთაოდ მიღებული თეორიული დებულებების დადგენა,.

მოდელების დადგენა და ვარაუდების შემოწმება-ეპისტემოლოგიზაცია,.

- არგუმენტაციის კრიტერიუმების წამოყენება,.
- დისკურსის აგების წესების დადგენა(დისკურსული პრაქტიკა მეცნიერებაზე ფართოა).
- **არქივი** ფუკო ლაპარაკობს ადამიანის ცნობიერების არქივზე. არქივი, როგორც ენა, არის ყველა შესაძლებელი გამოთქმათა ერთობლიობა და განსაზღვრავს შესაძლო გამოთქმების გამოთქმათა სისტემას. მეტიც არქივი არის ენის და გამოთქმულ დებულებების დაგროვების ფორმა და ადგენს ენასა და გამოთქმების ერ-

თობლიობას და მათ მიერ გამოთქმულ შინაარსს შორის თანაფარდობას. არქივი, როგორც იმ აზრების, გამოთქმების ერთობლიობა, განსაზღვრავს აზრების ფორმირებას და ცვალებადობას, დებულების გამოთქმადობის შესაძლებლობას მოცემულ კულტურასა და დისკურსში. არქივი გულისხმობს გამონათქვამთა ერთობლიობას, მაგრამ ეს არ არის „საერთოდ ტექსტების ერთობლიობა", არამედ ხდომილებების და ნივთების გამოთქმის სისტემებს, რომლებიც იქმნებიან პოზიტიურობის ჩარჩოებში ისტორიული აპრიორის მიერ დადგენილი წესების თანახმად. არქივი ასევე ინახავს ყველა გამოთქმას, რომელსაც ქონდა ადგილი. იგი შეიძლება წარმოსდგეს ტრადიციის ან კულტურული არაცნობიერის სახით, რომელიც საშუალებას გვაძლევს გამოვთქვათ რაიმე ახლად მომხდარ მოვლენასთან დაკავშირებით. არქივი არის გამოთქმათა შექმნისა და გარდაქმნის ერთიანი სისტემა, რომელსაც იყენებს ადამიანი და ეპოქა და განსაზღვრავს იმას თუ რა შეიძლება იქნეს გამოთქმული და მისი გამოთქმით იგი გამოდის არქივის სივრციდან და გარკვეულობას იძენს. იგი არ არის აზროვნების არაცნობიერი, არამედ ის ისტორიული გარემო, რომელიც განაპირობებს აზროვნების განვითარებას და ასევე განსაზღვრავს ეპოქის აზროვნების ჩარჩოებს. არქივის ხასიათი შეესატყვისება ისტორიული ცნობიერების და დიკურსიული პრაქტიკის დონეს.

ადამიანის მიერ არქივის სრული აღწერა შეუძლებელია და საკუთარი არქივის შინაარსი მიუწვდომელია. იგი არქივით ცდილობს ახსნას თუ რატომ წარმოიშვებიან და ბატონდებიან გარკვეული აზრები. იგი ჩვენი აზროვნების სოციალურ განპირობებულობაზე მიუთითებს. მეცნიერების დიდი ნაწილი ინახება არქივში და ცოდნის არქეოლოგიის ამოცანაა არქივიდან ამ მონაცემების, შეტყობინებების ამოტანა და შემდეგ მისი აღდგენა, აღწერა ახალი ისტორიული კონტექსტის მიხედვით და შესაბამისად. ცოდნის არქეოლოგიამ უნდა აღმოაჩინოს ცოდნის ისტორიაში ცოდნის განვითარების გარკვეული ლოგიკურად და თანმიმდევრობით განლაგებული ეტაპები, დაადგინოს ცოდნის იერარქიულობა და ფორმალური კრიტერიუმები. ამის დასადგენად აუცილებელია ეპისტემეს ფენომენის არსის გარკვევა.

ეპისტემე არქეოლოგიამ დისკურსის უკან უნდა აღმოაჩინოს ეპისტემე. მ. ფუკო ეპისტემოლოგიურ პრობლემას წარმოიდგენს არა როგორც აღქმა-საგანი, ან წარმოდგენა-საგანის, არამედ როგორც სიტყვისა და საგნის მიმართებას. კულტურის განვითარების ისტორია შეიძლება წარმოდგენილი იქნეს როგორც ეპისტემათა თანმიმდევრობა. ეპისტემე ირაციონალურია თავისი წარმოშობით და ემყარება ღრმა, ცხოვრებისეულ მიმართებებს, პრაქტიკულ და ფუნდამენტურ წარმოდგენებს „სიტყვების და ნივთების" შორის, ეპისტემე ეფუძნება ადამიანის და საზოგადოების იდუმალ და სიღრმისეულ წარმოდგენებს სიცოცხლის და არსებობის თაობაზე, არაცნობიერია მისი შინაარსი, როგორც ცოდნათა კონფიგურაცია, გაუცნობიერებულია მისი ბატონობა და უცნობია მისი ცვალებადობის წესრიგი. ადამიანი მას ემორჩილება, როგორც თავისთავად ცხადს. ეპისტემათა შორის არ არსებობს შინაგანი კავშირი, ისტორია არის ეპისტემეების თამაში, რაც ნიშნავს, რომ მათ თანმიმდევრობას არავითარი წესრიგი არ ახასიათებს, მათ ცვლილებას არ აქვს ლოგიკური, კანონზომიერი ხასიათი, რომელიც შეიძლება გამოთვლილი ან დაგეგმილი იყოს. ისტორიის, როგორც ეპისტემეების თამაშის, საფუძველზე აიგება ეპოქისათვის დამახასიათებელი აღქმის, შემეცნების, სოციალური პრაქტიკის კოდები, იდეები და კონცეფციები. ეპისტემე არის მეცნიერული, არამეცნიერული და მეცნიერებამდელი ცოდნის გამაერთიანებელი საფუძველი და იმ კავშირების ერთობლიობა, რომელიც არსებობს ამ ეპოქაში მეცნიერებებს შორის.

ეპისტემე არის ცოდნის ისტორიულად ცვლადი სტრუქტურა, რომელიც განაპ-

ირობებს განსაზღვრული ისტორიული ეპოქისათვის დამახასიათებელი ცოდნის ტიპის და აზროვნების წესის შესაძლებლობის პირობებს,

ეპისტემე გამოხატავს იმ ფარულ წანამძღვრებს, ცხადად მიჩნეულ დებულებებს, ცრურწმენებს, რომლებიც განსაზღვრავენ, ზღუდავენ ეპოქის აზროვნებას,.

- ეპისტემე განსაზღვრავს ამ ეპოქის ადამიანების მიერ აზროვნების წესს და იმას თუ როგორ ხედავენ ისინი სამყაროს, ასევე განსაზღვრავს დისკურსს-ლაპარაკის მანერას, თუ როგორ და ვინ ლაპარაკობს,.
- ეპისტემეს დონეზე ყალიბდება მეცნიერული სიმბოლოები, მეცნიერული ენა და იქმნება ის ცნებები, პრინციპები, გამოთქმები და არგუმენტის ტიპებს, რომლებიც ქმნიან მეცნიერული აზროვნების წესებს, რომლებიც იქმნება და გამოიყენება გარკვეულ ისტორიულ და კულტურულ კონტექსტში და სუბიექტი მათ არაცნობიერად გამოიყენებს,.
- ეპისტემე არის თავისთავადი ცხადად და უკრიტიკოდ მიღებული ცოდნის სახე (ბირთვი), რაც ეპოქის ხასიათს განსაზღვრავს. ის არის ცოდნის საერთო ველი, რომელიც დაფარულია უშუალო დამკვირვებელისაგან და არის „ნივთების" და „სიტყვები" შორის არსებული გაბატონებული თავისთავად ცხადად მიჩნეული მიმართება, რაც შესაძლებელს ხდის მეცნიერების არსებობას,.
- ეპისტემე არის ცოდნის სტატიკური ელემენტების მიმართებათა ერთობლიობის არაცნობიერად ორგანიზებული სტრუქტურა, რომლებიც სინქრონულ ურთიერთობაში არიან ერთმანეთთან და ქმნიან ეპისტემეს მთლიანობას.

ეპისტემე არის ის ფარული მენტალური, კულტურული და ცოდნითი წანამძღვრები, ცოდნის შესაძლებლობის პირობები, რომლებიც განსაზღვრავენ თანამედროვეობის ამგვარი სახით არსებობას. ყოველ ეპოქას აქვს საკუთარი ეპისტემე, ეპოქაში შეიძლება არსებობს ერთზე მეტი ეპისტემე. ეპისტემე შეიძლება განვიხილოთ როგორც განსაკუთრებული სახის ცოდნა, რომელიც მსოფლმხედველობის და იდეოლოგიის მსგავს როლს თამაშობს და დომინირებს და განსაზღვრავს ცალკეულ მეცნიერულ შეხედულებებს. იგი ადგენს ცოდნის ყველა სფეროსათვის საერთო ნორმებს და პოსტულატებს, რაციონალობის საერთო დონეს და განსაზღვრავს აზროვნების სტრუქტურას და წესს. ეპისტემე არ არიან ინდივიდისათვის აპრიორული ანდა თანშობილი ცოდნა, კატეგორიები, არამედ არის ისტორიული აპრიორი და იცვლება ისტორიული ეპოქების მიხედვით. ეპისტემეს ცვლილებით განისაზღვრება ენის როლიც კულტურაში.

- მ. ფუკო თვლის, რომ ისტორიული ეპოქები განსხვადება სწორედ შემეცნების და ცოდნის გაბატონებული ფორმის გაგებით, რომელიც განსაზღვრავს თუ რა არის მიჩნეული თავისთავად გასაგებად და რა არის გაუგებარი ამ ეპოქისათვის,იგი ასევე განსაზღვრავს გარკვეული საზოგადოებრივი ინსტიტუტების, დაწესებულებების გაჩენას. ეპისტემე არის გარკვეული ეპოქის მეცნიერებებს შორის არსებულ ურთიერთობათა ერთობლიობა, რაც ქმნის ამ ეპოქისათვის დამახასიათებელი ცოდნის ზოგად სივრცეს. ეს სივრცე, რომელიც დაფარულია უშუალო დაკვირვებისათვის წარმოადგენს მიმართებას „ნივთებსა" და „სიტყვებს" შორის. სწორედ ამ გაბატონებული მიმართების საფუძველზე აგებულია ეპოქისათვის დამახასიათებელი აღქმის, შემეცნების, პრაქტიკის კოდები, რომლის საფუძველზე იქმნება ახალი, ამ ეპოქისათვის დამახასიათებელი კონცეფციები და იდეები. ეპოქის ეპისტემე არის ის, რაც ცხადია და მის სისწორეში ყველა დარწმუნებულია. ეს ნიშნავს, რომ ფუკოსათვის არ არსებობს ობიექტური ცოდნა, არამედ მხოლოდ ცოდნის რეკონსტრუირების ისტორიული მცდელობები. ეპისტემე არის თავისებური სათვალე, რომლითაც უყურებს სამყაროს

გარკვეული ეპოქის ადამიანი. ამ სათვალის თავისებურება იმაშია, რომ მისი მეშვეობით რაღაც დაინახება და რაღაც არა, ამაშია მისი ისტორიული ხასიათი.

ეპისტემე არ არის მეცნიერული ცოდნა და არც მეტანარატივი. მ. ფუკოს სურს ფილოსოფიის და ბუნებისმეცნიერების დაპირისპირების დაძლევა და ცდილობს იდეოლოგიის და მსოფლმხედველობის, როგორც მეტანარატივების, თ. კუნის პარადიგმის და ი.ლაკატოსის კვლევითი პროგრამების, როგორც მეცნიერული დისკურსის გაბატონებული ფორმების, სინთეზს. მ. ფუკო აპროტესტებდა, როდესაც ეპისტემეს გაიგებდნენ როგორც ტოტალურ ცოდნას, რომელიც განსაზღვრავდა ეპოქის სულისკვეთებას. მას სურს „სიტყვების და ნივთების" მიმართებათა წესრიგის სხვაგვარად გაიაზროს ვიდრე ხდებოდა ევროპულ აზროვნებაში და რის საფუძველზეც ჩვენ ვაზროვნებთ. „სიტყვა და ნივთი" შეიძლება განვიხილოთ როგორც „აღმნიშვნელი" და „აღსანიშნი"

მ.ფუკოს აზროვნების პრობლემას წარმოადგენს ეპისტემეს ცვლილების ჩვენება დიკურსულ პრაქტიკაში. ეპისტემეს შინაგანი ტრანსფორმაცია უწყვეტად მიმდინარეობს და შესაძლებელია „წყვეტადობა" და „შემთხვევითობები", რაც შესაძლებელს ხდის დისკურსის ევოლუციურ ცვლილებას. მ. ფუკომ გამოყო ეპისტემეს სამი ეპოქა, რომელიც განსხვავდება ენისა და საგნების დამოკიდებულებით, ბატონობის მიზნით და სიმდიდრის ფორმით:

ეპისტემეს ტიპები აღორძინების(XV-XVIსს.) **ეპისტემე** ემყარება მსგავსების და შესაბამისობის პრინციპებს. სამყარო არის ადამიანის წინაშე გადახსნილი წიგნი, რომელშიც ვლინდება საგანთა მსგავსება და შესაბამისობა, რაც მათ დაჯგუფებას და კლასიფიკაციას ხდის შესაძლებელს. ამ ეპისტემეს მიხედვით „ნივთები" და „სიტყვები" ან მსგავსია ანდა იგივეობრივი. მას სჯერა, რომ სიტყვებსა და საგნებს შორის არსებობს თანხვედრა, რადგან ენა ჯერ კიდევ არ განიხილება როგორც ნიშანთა დამოუკიდებელი სისტემა. ენა არის ერთერთი არსებული ბუნებრივ საგანთა სისტემაში. ენა არის ნივთი ნივთთა შორის. ყველაფერი ურთიერთდაკავშირებულია, ყველფერი ერთიანია. მონეტის ღირებულება განისაზღვრება ოქროს ან ვერცხლის ფასით. სიტყვასა და ნივთს შორის ისეთივე რეალური კავშირია, როგორც იმათ შორის, რასაც ისინი აღნიშნავენ. მაგალითად, ფულის ნიშანი ისეთივე რეალური ღირებულების მქონეა, როგორც პროდუქცია, რასაც ამ ფულით ყიდულობენ.

კლასიკური რაციონალიზმის ეპისტემე (XVII-XVIIIსს.) ხასიათდება წარმოდგენის ფენომენის ბატონობით. ენა განიხილება როგორც ნიშანთა ავტონომიური სისტემა და ემყარება კლასიფიკაციის და წესრიგის ფენომენს, რაც არსებობს განსხვავებულებს შორის. ენა არის აზრის გამოხატვის გამჭვირვალე საშუალება, იგი არაფერს არ ცვლის აზროვნების შედეგების გადმოცემისას. ენის არსის დადგენა, ენის საყოველთაო გრამატიკა, არის გასაღები აზროვნების, მეცნიერებისა და კულტურის გაგებისათვის. ვლინდება ცნების და ნიშანის ძალა, მიმართება სიტყვასა და ნივთს შორის აზროვნების მიერ არის გაშუალებული. ცოდნა ხდება ძალა. მყარდება კავშირი ცოდნასა და ძალაუფლებას შორის. ამ ეპისტემეს განმსაზღვრელია ბუნებაზე ბატონობის იდეა. მოდერნის კლასიკური ეპისტემე ადგენს შემეცნების შემდეგ პრინციპებს: ცოდნის მათემატიზაცია, გენეტიკური ანალიზი, დამკვირვებელი სუბიექტი არის ცენტრი. მხოლოდ განსხვავებულობის პრინციპებით აგებული ცოდნა ითვლება ჭეშმარიტად. ენის მდგომარეობა კლასიკურ ეპისტემეში კარგავს უშუალო მსგავსებას ნივთებთან, მაგრამ სანაცვლოდ იძენს ახალ თვისებას: წარმოადგენს და აანალიზებს აზროვნებას. ზომა, წესრიგი, მეთოდური ნუმერაცია და ინტუიცია განსაზღვრავენ ამ ეპისტემეს ხასიათს. მონეტის ღირებულება განისაზღვრება მეფის პროფილით მონეტაზე.

მონეტა უკვე აღარ არის ძვირფასი ლითონისაგან (ოქრო) გაკეთებული, უფრო მნიშვნელოვანია ის, რაც მასზეა აღნიშნული და რასაც ის აღნიშნავს. იგი არის სიმბოლო, რომელიც ასრულებს გაცვლის ფუნქციას.

მოდერნის ეპისტემეს(XIX საუკუნის დასაწყისიდან) სისტემების და ორგანიზაციების პრინციპის ბატონობის ეპოქაა, ეპისტემე ემყარება საგანთა ფარული არსის ფენომენს, არსებული ექვემდებარება ისტორიულობას და ქმნადობას, ყალიბდება ახალი მეცნიერებები, რომლებიც არსებულთა შიგნით იჭრება. თანამედროვეობის ეპისტემე დაკავშირებულია ისეთ ონტოლოგიურ ფაქტორებთან როგორიცაა: შრომა, სიცოცხლე, ენა. ენის ფენომენის შემეცნება აქტუალური გახდა, რომელიც გადაიქცა ნიშანთა მკაცრ სისტემად და საკუთარ თავშია ჩაკეტილი. ენა როგორც ნიშანთა სისტემა არის აზროვნების და ცოდნის არსებობის მთავარი პირობა. ენასა და საგანს შორის კავშირი ფორმალური ხდება. ენის ისტორია ხდება ტრადიციის (ნორმები, ღირებულებები) და ცოდნის სათავსო. ენა არის დამოუკიდებელი ძალა, რომელსაც შეუძლია გავლენის მოხდენა აზროვნებაზე. სიტყვა და ნივთები გაშუალებულია ენით, შრომით, რომელსაც შეისწავლის ლინგვისტიკა, პოლიტეკონომიკა. ნივთის ღირებულება განისაზღვრება მასზე დახარჯული შრომით. ადამიანი ხდება ღირებულების წყარო. ეს იწვევს ადამიანის ფენომენით დაინტერესების ზრდას. XX საუკუნეში ეპისტემე იცვლება, რაც გამოიხატა ჰუმანიტარული მეცნიერებების დაწინაურებაში: ფსიქოანალიზი, ლინგვისტიკა, ეთნოლოგია. ეს ეპისტემე გონების ნაცვლად მიმართულია არაცნობიერზე და მასში ხედავს მადეტრემინირებელ საწყისს. ამ ეპისტემეს განმსაზღვრელია ადამიანზე ბატონობის იდეა. აქტუალური ხდება ბიოლოგია, პოლიტეკონომია, ლინგვისტიკა და ჰუმანიტარული მეცნიერებები, რომლებიც იკავებენ ანთროპოლოგიის ადგილს და ადამიანის ქმნიან არსებობისათვის აუცილებელ ცოდნას.

მ.ფუკო მიიჩნევდა, რომ ეპისტემეს ეს სახეც დასასრულისაკენ მიდის და ამის ნიშანია „ადამიანის სიკვდილი“ ეპისტემეს ცვლილებამ კარდინალურად შეცვალა სამყაროს, ადამიანის და ღმერთის გაგება. ღმერთი, როგორც სამყაროს შემოქმედი, ადამიანი, როგორც ღმერთის ხატი და მსგავსი, რომლის მოწოდებაა სამყაროს შემეცნება და გარდაქმნა შეიცვალა და ადამიანის როლი და ადგილი ახლებურად განისაზღვრა. ადამიანს არ აქვს ასეთი ადგილი სამყაროში. მ. ფუკო ნიცშეს მიხედვით შეაჯამებს: „ნიცშეს აზრი გვამცნობს არამარტო ღმერთის სიკვდილს, არამედ ასევე(როგორც ამ სიკვდილის შედეგს და მასთან ღრმა კავშირშია) მისი მკვლელის სიკვდილის შესახებ“ „მსოფლიო წესრიგი, საზოგადოება და ადამიანური არსებები, მაგრამ არა ადამიანი აგრძელებენ არსებობას“ მ. ფუკოს აზრით, პრობლემათა უმრავლესობის გადაჭრის გზა არის არა ანალიზის ტექნიკის სრულყოფა, არამედ ამ პრობლემების ახლებურად, განსხვავებულად ჩამოყალიბება.

ისტორიის ფენომენი ფუკოს აზრით, „არქაულის გაქრობა არის ისტორიულის წარმოქმნის პირობა.“ არქაული და ისტორიული ერთმანეთს უპირისპირდება როგორც არაცნობიერი და ცნობიერი. ისტორიის მეცნიერების მიზანია წარსულის რაციონალური ახსნა. ისტორიულის წინარე არხე კი არ ექვემდებარება რაციონალიზაციას. მისი აზრით, ისტორიული პროცესის ევოლუციური ხასიათი არ არის მოვლენათა ერთიანი ჯაჭვი, არამედ არის ჩაკეტილი და ფრაგმენტული მოვლენების შემთხვევითი ერთობლიობა. ტრადიციული ისტორიული ანალიზი ეფუძნება გარკვეული კულტურული და ეროვნული მთლიანობის იდეას. ამ მთლიანობას აქვს ერთიანი საწყისი, ან საფუძველი. ისტორია კი წარმოსდგება როგორც ერთიანი და მემკვიდრეობითი პროცესი. ფუკოს ეჭვი შეაქვს მემეკვიდრეობის პრინციპის უპი-

რატესობაში ისტორიის წყვეტილობის იდეასთან მიმართებაში. ისტორიის საფუძველია ტექსტი, როგორც დოკუმენტი, რომელიც წარმოდგება ისტორიული ფაქტის სახით. ტრადიციული ისტორია მიზნად ისახავდა მიმართების დადგენას ისტორიულ ფაქტებს შორის(მიზეზობრივი, ტელეოლოგიური, ციკლური, ანტაგონისტური), ხოლო მ.ფუკო მიიჩნევს, რომ დღეს მთავარია არა ერთიანი ისტორიული წესრიგის დადგენა, არამედ ლოკალური ჩაკეტილი სფეროების ერთობის დადგენა, რომლებსაც აქვს საკუთარი ეპისტემე -დისკურსიული აზროვნება. ამიტომ ისტორიის პრინციპი შეიძლება იყოს არა მარტო კანონზომიერება (გონივრულობა, წესრიგი, ძალაუფლება), არამედ შემთხვევითობაც. (ამის მაგალითია შეშლილობა) ისტორია არის არა მარტო ადამიანის ცნობიერების ჩამოყალიბების ისტორია, არამედ ასევე ადამიანის სექსუალურობის ჩამოყალიბების ისტორია, ამიტომ ადამიანური ყოფიერების და კულტურის აუცილებელი ელემენტები, სექსუალურობა და არაცნობიერი, უნდა იყოს ფილოსოფიური ანალიზის საგანი.

მ. ფუკო იყენებდა ისტორიის შესწავლის ე.წ. ტექსტურ მეთოდს, რომლის მიხედვით შეისწავლიდა მეცნიერული ცოდნის ისტორიულ ფორმებს, როგორც ტექსტის სახეებს. ისტორია იყოფა ორად, რომელიც ჩვენ ვიცით და რომელიც ჩვენ არ ვიცით. ისტორია, რომელიც ჩვენ ვიცით არის ტექსტების ერთობლიობა და არა ერთი მეტანარატიული ტექსტი, ამიტომ არ არსებობს აბსოლუტური ჭეშმარიტება ისტორიაში, არამედ მხოლოდ მეცნიერული საზოგადოებების, მიმდინარეობების დისკურსები. აუცილებელია ამ ტექსტის ორგვარი წაკითხვა და მეცნიერული შემეცნების ისტორიული ფორმების დეკონსტრუქცია. მეცნიერული აზროვნების დანაწილება ელემენტებად ხდება დეკონსტრუქციის მეშვეობით, რადგან სოციალური და ჰუმანიტარული მეცნიერებები თავს გვახვევენ ერთიან წარმოდგენას სამყაროზე, ეს რომ ავიცილოთ უნდა განვიხილოთ მხოლოდ პატარა ფრაგმენტები და არა იდეათა ისტორიის მთლიანი „სურათი" ამით ჩვენ ავიცილებთ მათი გავლენის ქვეშ მოხვედრას. აქ „სურათი" წარმოსდგება როგორც მეტანარატივი, მსოფლმხედველობა, იდეოლოგია და მსგავსი მოვლენები, რომლებიც ცდილობენ თავს მოგვახვიონ საკუთარი ხედვა და დისკურსი.

პოლიტიკური სისტემა და დისკურსი მ.ფუკოს ყურადღების ცენტრში, 70-იან წლებიდან, ექცევა ნიცშე, დისკურსი და ძალაუფლება. დისკურსი ძალაუფლების ერთერთი ფორმა ხდება, ძალაუფლება გავლენას ახდენს დისკურსზე, იგი ზღუდავს დისკურსში მონაწილე პირთა რიცხვს და მას მკაცრ კონტროლს უქვემდებარებს, ძალაუფლება ახდენს არასასურველი დისკურსის, როგორც მცდარის, უგუნურის, არასერიოზულის, უკუგდებას. დისკურსი მკაცრად რიტუალიზებული ხდება და დისკრიმინაციის სახეებს შეიცავს, ხდება ადამიანების გათიშვა დისკურსისაგან და ამისათვის შეიმუშავებენ შესაბამის პრინციპებს და მოთხოვნებს. ჰუმანიტარული ცოდნის სელექციის, აკუმულაციის და კომუნიაკაციის შედეგი ემყარება ძალაუფლების ტექნიკურ წესებს და თვითონ ხდება ძალაულების გამოყენებს წანამძღვარი. ფუკო ამბობს, რომ თუ დასაწყისში, ნაშრომში „სიტყვები და საგნები" ხდება გამოთქმების და გამოთქმების ორგანიზების წესის ანალიზი. ხოლო ამ გამოთქმების (დისკურსების) განხორციელების და განვითარების ისტორიული პირობები გაგვქონდა ფრჩხილებს გარეთ, მოგვიანებით კი ფუკომ მეორე ასპექტს მიაქცია ყურადღება. იგი წერდა, როგორც მეცნიერების ისტორიკოსს, მაინტერესებდა: შესაძლებელია თუ არა მეცნიერების ისეთი კვლევა, რომელიც განიხილავდა მეცნიერების წარმოშობას, განვითარებას და ორგანიზებას გამომდინარე შინაგანი რაციონალური სტრუქტურებიდან, ახლა კი მაინტერესებს ასევე მეცნიერების განვითარების გარეგანი, სოციალური პირობები,

უკვე ინტერესის საგანია არა მარტო დისკურსი, არამედ როგორ ყალიბდება და იცვლება რეალურად სოციალური ინსტიტუტი. ფუკო „შეშლილობის ისტორიაში“ გარდა ამ ფენომენის მეცნიერული დისკურსის ანალიზისა, რომელიც გვიჩვენებდა ფსიქიატრიის განვითარებას, მის თემებს და ობიექტებს, თუ რა ცნებებით სარგებლობდა დაინტერესდა იმ ისტორიული ვითარების კვლევით, როდესაც ეს ხდებოდა, როგორ ვითარდებოდა პატიმრობის და ციხის ორგანიზაციული სტრუქტურა, რა გავლენას ახდენდა ამაზე ეკონომიკური და პოლიტიკური მოვლენები.

1968 წლის, სტუდენტური ამბოხების, შემდეგ იწყება საყოველთაო ბრძოლა ავტორიტეტების და განსაკუთრებით ძალაუფლების ავტორიტეტის წინააღმდეგ. ძალაუფლება, როგორც ავტორიტეტი, წარმოდგენილია მამის, მოძღვარის, მღვდელის და ბიუროკრატის სახით. ყურადღების ცენტრში აღმოჩნდა ძალაუფლების წინააღმდეგ ბრძოლის, მოქმედების შეფასება, რაც უნდა მოხდეს არა ზოგადი პრინციპებიდან, ღირებულებებიდან, არამედ სიტუაციის ანალიზიდან გამომდინარე, როდესაც კონკრეტული მოქმედება მიმართულია ამ წამს დაუშვებელი ძალადობისაკენ.

ფუკო წერს, რომ როდესაც ძალაუფლებაზე ვლაპარაკობთ წარმოვიდგენთ კანონს, აკრძალვას, დათრგუნვას, მაგრამ ვიბნევით, როდესაც ვცდილობთ მის წარმოდგენას პოზიტიურ შედეგებში და მექანიზმებში. ეს ავლენს იურიდიული მოდელის ბატონობას ძალაუფლების ფენომენის ანალიზისას და ძალაუფლებას განიხილავს როგორც კანონის სფეროს. მ.ფუკომ დაწერა სექსუალობის ისტორია, რომელიც მონესრიგებულია არა ძალაუფლება-ცენზურის, ძალაუფლება-დაქვემდებარების მეშვეობით, არამედ ძალაუფლება-ცოდნის ან ძალაუფლება-სურვილის მეშვეობით, ანუ არა ამკრძალავი, არამედ მაკონსტიტუირებელი ძალაუფლების მეშვეობით.

ძალაუფლების ანალიტიკა აუცილებელია შეიცავდეს ძალაუფლების ტექნიკური და ძალაუფლების იურიდიული ასპექტის დაპირისპირებას და ძალაუფლების ორი სახის განსხვავება: სახელმწიფოსთან და მის აპარატთან დაკავშირებული (ჯარი, პოლიცია, სასამართლო) და ძალაუფლების სხვა ფორმა, რომელიც გულისხმობს ძალაუფლებრივი მიმართებების ქსელს და მეტ-ნაკლებად დამოუკიდებელის სახელმწიფო ძალაუფლებისაგან, რომელსაც მან „ძალაუფლების მიკროფიზიკა“ უწოდა. „ძალაუფლების მიკროფიზიკა“ ავლენს ძალაუფლების დისკურსს, რაც განაპირობებს ძალაუფლების წარმოებას და ფუნქციონირებას. პოლიტიკური დისკურსის ანალიზი არის დისკურსული ანალიზის სახე, რომელიც ფოკუსირებულია პოლიტიკაში განხორციელებულ დისკურსზე, როგორიცაა დებატი, მოხსენება, მოსმენები, პიარი, რეკლამა, იმიჯი, რაც არის პოლიტიკური ინტერესის ფენომენის გამოხატულება. პოლიტიკური დისკურსით ხდება შეხედულებათა არაფორმალური გაცვლა, რომლებიც გამოხატავენ განსხვავებულ თვალსაზრისს სოციალური პრობლემების გადაწყვეტის თაობაზე. იგი გვთავაზობს ევროპის ისტორიის და სოციალური ინსტიტუტების და სოციალური ცოდნის ახალ ინტერპრეტაციას და იკვლევდა თუ როგორ ჩამოყალიბდა ძალაუფლების პარადიგმა და დისციპლინარული საზოგადოება თანამედროვე ევროპაში.

70 – იანების დასასრული არის „სექსუალური რევოლუციის“ პიკი. ფუკო წერდა, რომ ჩვენი საზოგადოება არის არა სექსის რეპრესიის, არამედ მისი „ექსპრესიის“ საზოგადოება. ფუკო კითხულობს: დასავლეთი ასე დიდხანს რატომ წარმოადგენდა სექსს როგორც დამნაშავეს? რატომ მოხდა, რომ საკითხი- ვინ ვართ ჩვენ მიგვმართავს საკითხისაკენ სექსის შესახებ. რატომ გახდა სექსი ადამიანის თვითშემეცნების ერთერთი გზა? ფუკოს აზრით, სექსთან, სექსის დისკურსთან დაკავშირებულია ძალაუფლების დისკურსი. სექსი დაკავშირებული იყო სიამოვნებასთან და ძალაუ-

ფლებასთან, რადგან ძალაუფლება სიამოვნების მეშვეობით მართავდა ადამიანს და საზოგადოებას. მაგრამ ეს იყო მართვის უცნაური წესი, რადგან არა მარტო უნდა დამორჩილებოდი, არამედ ადამიანს თვითონ უნდა ეღიარებინა თავი დამნაშავედ. ეს იყო აღსარების თემა და აღსარება გამოიყენებოდა აღიარების ფორმად. იგი აკრიტიკებს გავრცელებულ შეხედულებას, რომ ქრისტიანობის ეპოქაში სექსი განიხილებოდა როგორც ცოდვა და მისი დათრგუნვა ხდებოდა და მხოლოდ XIX საუკუნის ბოლოს, ფსიქოანალიზის წყალობით, სამალავიდან გამოდის და ხმას იმაღლებს. ფუკო იკვლევს თუ როგორ იცვლებოდა „აღიარების“ ფენომენი, აღსარებისა და მონანიების ფენომენიდან დაწყებული და სასამართლო, სამედიცინო, პედაგოგიური და ფსიქოანალიტიკური აღიარების ფორმებით დამთავრებული. ეს აღიარება ასაზრდოებს სექსის ფენომენით დაინტერესების ზრდას. ამ შემთხვევაში აღიარება ვლინდება როგორც სექსის შესახებ „დისკურსების წარმოების“ განსაკუთრებული ტექნიკა. აღიარება და ფსიქოანალიზი გადაიკვეთება იმ წერტილში, სადაც ხდება ძალისმიერი მიმართებების სტრატეგიის ჩამოყალიბება, რომლებიც მხარს უჭერენ განსხვავებული ტიპის ცოდნას. სექსუალობა ყალიბდება როგორც კონტროლის და მორჩილების ინსტრუმენტის დისპოზიცია. ფუკოს აინტერესებდა თუ როგორ მოხერხდა ძალაუფლების და ადამიანთა მართვის ასეთი ტიპი.

ძალაუფლება და ცოდნა ძალაუფლების კლასიკური პარადიგმა (თ,აქვინელი. ნ.მაკიაველი, ჟ.ბოდენი) მე XIX საუკუნის ბოლოს შეიცვალა ძალაუფლების ახალი პარადიგმით(ნიცშე, ჟ.დელეზი, პ.ბურდიე, ჟ, ბოდრიარი). ძალაუფლების ახალი პარადიგმა რაციონალიზმს ეფუძნება, რაც საზოგადოების და ინდივიდის ტოტალურ კონტროლს (პანოპტიკუმი) გულისხმობს თანამედროვე საზოგადოებაში, ხოლო ცოდნის როლი და მნიშვნელობა განისაზღვრება იმით, თუ რამდენად არის იგი ჩართული ძალაუფლების წარმოებაში, ზრდასა და განმტკიცებაში. ფუკო მიიჩნევს, რომ ძალაუფლების დისკურსი მჭიდრო კავშირშია ცოდნის წარმოებასთან და საგანმანათლებლო პრაქტიკასთან, რადგან ძალაუფლების დისკურსი ყოველთვის ესწრაფვის „ჭეშმარიტებას" ეს ქმნის ახალ დამოკიდებულებას ძალაუფლებას -ჭეშმარიტებას- ცოდნას შორის.

ძალაუფლება, საკუთარი გაძლიერების ინტერესიდან გამომდინარე, განაპირობებს ახალი მეცნიერებების წარმოშობას და ახალი ცოდნის წარმოებას. მეცნიერების დარგების განვითარება განპირობებულია ძალაუფლების წარმოების პროცესში ჩართულობის და მნიშვნელობის მიხედვით. შემთხვევითი არაა, რომ თანამედროვე ეპისტემეში განსაკუთრებული ადგილი უკავია ეთნოლოგიას, ფსიქოლოგიას, სოციოლოგიას, პოლიტოლოგია, რომლებიც ძირითადად ადამიანთა ჯგუფების ქცევის შესწავლაზეა ორიენტირებული, ქმნის ახალ დისკურსებს და შესაძლებელს ხდის საზოგადოების და ინდივიდის მართვას და კონტროლს.

ძალაუფლებას არ აქვს მხოლოდ ერთი წყარო ან ცენტრი, არამედ არის იმ ძალთა თანაფარდობა, რომლებიც მომდინარეობს მრავალი და ხშირად ანონიმური წყაროებიდან. მ.ფუკო წერს: „ნება ძალაუფლებისაკენ" არის ლოგოსის უკანა მხარე, ასევე ნება ძალაუფლებისაკენ"-ის ფარული, უკანა მხარეა „ნება ცოდნისაკენ" ეს არის ახალი ევროპული ისტორიის ერთერთი წარმმართველი იდეა. ცოდნა არის არა ძალაუფლების ატრიბუტი, არამედ თვითონ არის ძალაუფლება, რადგან ისინი განუყოფელი არიან, ძალაუფლება და ცოდნა ერთმანეთის ხასიათს განსაზღვრავენ. ფუკოს აზრით, დისკურსთა სიმრავლეში თუ რომელი დისკურსი მოიპოვებს უფლებას იყოს მოცემული და უფლებამოსილი -არის ძალაუფლების საკითხი. „დისკურსი არის ძალაუფლება, რომელიც უნდა დაიპყრო" ძალაუფლების საფუძველია არა ნება ძალაუფლებისაკენ, არამედ ნება ცოდნისაკენ, რადგან ცოდნის მეშვეობით ხდება ინ-

დივიდის და საზოგადოების კონტროლი.

დღეს ძალაუფლების არსი იმაშია, რომ იგი გამსჭვალავს ადამიანური ურთიერთობების ყველა დონეს, რაც გამოიხატება დისციპლინარულ საზოგადოების არსებობაში. იგი იკვლევს თუ როგორ წარმოიშვა და ფუნქციონირებს დისციპლინარული საზოგადოება და როგორ ხდება ძალაუფლების „წარმოება" და რა როლს თამაშობს ინტელექტუალი თანამედროვე პოლიტიკურ პროცესში. ბატონობა ვლინდება როგორც: დომინირება, დისკრიმინაცია, ძალაუფლება, კონტროლი რომელიც ცხადი ხდება ენაში. უნდა გამოვიკვლიოთ ის უთანასწორობა რომელიც გამოიხატება, კონსტიტუირდება ლეგიტიმირდება დისკურსში. ენა არის დომინირების მედიუმი, იგი ემსახურება ურთიერთობის ლეგიტიმაციას და ძალაუფლების ორგანიზებას.

ძალაუფლება არის არა მარტო რეპრესიული, არამედ პროდუქტიულიც. ცოდნა იწარმოება და „ცნობილი" ხდება ძალაუფლების დახმარებით და იგი ავრცელებს მას, ამის პარალელურად იგივე ძალაუფლება კრძალავს სხვა ცოდნის გავრცელებას. ფუკოს მოჰყავს სამედიცინო ცოდნის გავრცელების მაგალითი, როდესაც ადამიანის სხეულზე სამეცნიერო-სამედიცინო წარმოდგენა ბატონდება სხვა დისკურსებზე. ეს ცვლილება განპირობებულია სოციო-ისტორიული პროცესებით. ამის შემდეგ ისინი იძენენ „ჭეშმარიტების" სტატუსს. ეს „ჭეშმარიტება" აღიჭურება ძალაუფლებით და ხდება რეპრესიული ინსტანცია, რომელიც მორჩილებას მოითხოვს. ეს „ჭეშმარიტება" არის დისკურსული წესების მოქმედების ეფექტი. რეალურ ძალაუფლებაზე უფრო მნივნელოვანია ძალაუფლების დისკურსის ენა და ძალაუფლების მექანიზმების ფუნქციონირების და წარმოების წესი, რადგან მას შეუძლია შეაღწიოს ბატონობა-მორჩილების ყველა დონეზე.

ფუკოს განსაკუთრებულ ინტერესს იპყრობს თანამედროვე საგანმანათლებლო სისტემა და ინტელექტუალების როლი ცოდნის წარმოებაში. დღეს დისკურსი ეფუძნება ძალაუფლების „ნებას" ჭეშმარიტებისაკენ. (და არა ძალაუფლებისაკენ). მნიშვნელოვანი და დამაფიქრებელია ჰუმანიტარული და სოციალური მეცნიერებების შექმნა, რომლებიც დაკავებულია ადამიანის ყოფის კვლევით და აკონტროლებენ საგანმანათლებლო პრაქტიკას. დღეს ამ მეცნიერებების მთავარი ამოცანაა: გააკონტროლოს, დაიმორჩილოს, დაეხმაროს ძალაუფლებას ადამიანისა და საზოგადოების მართვაში ანონიმური სისტემების მეშვეობით. პოლიტიკაში მოქმედებენ სისტემები, ჯგუფები და არა ადამიანები, მეტიც კლასები, მასები, ჯგუფები ჩაანაცვლა სისტემებმა. ჰუმანიტარული და სოციალური მეცნიერებები ახდენენ ადამიანის „განზავება"-ს მრავალრიცხოვან ინტერპრეტაციაში. ასე განზავებული ადამიანი, როგორც სუბიექტი, როგორც აქტიური სანყისი ქრება და მის ადგილს იკავებს სტრუქტურა, დისკურსი და ასე შემდეგ. საგანმანათლებლო პრაქტიკა მჭიდრო კავშირშია ძალაუფლებასთან, რომელიც აგებულია ძალაუფლების მაქსიმალური რაციონალიზაციის და ადამიანთა ურთიერთობების ყველა დონეზე შეღწევის ამოცანის გადასაჭრელად და ასრულებს რეპრესიულ ფუნქციას, ახორციელებს რა კონტროლს დისციპლინაზე დასჯის და კონტროლის მეშვეობით.

მ. ფუკო უმთავრესად იკვლევს არა დასავლური საზოგადოების პოლიტიკურ და სოციალურ ისტორიას, რაც არის ტრადიციული და ოფიციალური მეცნიერების საგანი, არამედ იკვლევდა საზოგადოების ცხოვრების ე.წ. მარგინალურ მხარეებს, პერიფერიულ მოვლენებს: შეშლილობის ფენომენის, პატიმრობის და საპატიმროს წარმოშობას, სამედიცინო დაწესებულებების შექმნის ისტორიას, სექსუალურობის ისტორიას. ამ ფენომენებთან მიმართებაში ყველაზე ცხადად ვლინდება ცოდნის და ძალაუფლების ბუნება. ამიტომ მას აინტერესებს ცოდნის ფენომენის არსებობის და

ძალუფლების, როგორც სოციალური და ფილოსოფიური ფენომენის არსი. ცოდნაზე და არა ნებაზე, სურვილზე, იდეოლოგიაზე დამყარებული ძალაუფლება და დისციპლინა გამსჭვალავს მთელ საზოგადოებას და მის თითოეულ წევრს. მას აინტერესებს ეს ფენომენები და მათი კვლევისათვის იყენებს დავიწყებულ და ე.წ. მარგინალ წყაროებს, რასაც ადრე ყურადღებას არავინ აქცევდა. მისი მეთოდია თანდათანობითი ცვლილებების დაფიქსირება და მასში იმ ტენდენციების დანახვა, რაც შემდეგ გაბატონებული ხდება. ამ ნვრილმანებში, არქივებში, სამედიცინო დიაგნოზებში, საპატიმროს ყოველდღიურ ფუნქციონირების აღწერაში, პედაგოგიურ რჩევებში და რეკომენდაციებში ჩანს აზროვნების და ცოდნის ძველი მოდელები, რომელთა მიხედვით ცხოვრობდა ადამიანი.

მ. ფუკოს სურს დაადგინოს თუ როგორი წესებით ახდენს საზოგადოება დისკურსის კონტროლს სხვადასხვა ეპოქაში. იგი გამოყოფს გარიცხვის (აკრძალვის) პროცედურის სამ საზოგადოებრივ ფორმას, რაც ძალაუფლების კვლავწარმოების სამსახურში დგას:

- სიტყვის აკრძალვა განსაკუთრებით პოლიტიკის და სექსუალურობის სფეროში,
- ჯანსაღი აზრის და ბოდვის პოზიციის განსხვავება,
- ჭეშმარიტის და მცდარის (ყალბის) განსხვავება.
- **ინტელექტუალის პასუხისმგებლობა** მეცნიერია დღეს ცოდნის მწარმოებელი, რასაც ეფუძნება თანამედროვე ძალაუფლება. მეცნიერს უნდა დაუპირისპირდეს ინტელექტუალი. მ. ფუკოს აზრით, არა კლასები, მასები, სტუდენტები, რევოლუციონერები, გმირები, არამედ მხოლოდ ინტელექტუალს შეუძლია დაუპირისპირდეს ამ ძალაუფლებას, რომელსაც აქვს ნება ჭეშმარიტებისაკენ. ინტელექტუალმა ამგვარი „ჭეშმარიტების" ძალაუფლებას უნდა დაუპირისპიროს უანგარო ძიება, რაც თავიდანვე ახასიათებდა ფილოსოფიას. ინტელექტუალმა ძალაუფლებას უნდა აჩვენოს ძალაუფლების "ნება ჭეშმარიტებისაკენ" არსი და დანიშნულება. ინტელექტუალის გავლენა და მაშასადამე პასუხისმგებლობაც მნიშვნელოვანია სოციალურ, მეცნიერულ, ეთიკურ, პედაგოგიურ და პოლიტიკური სფეროებში.

- ინტელექტუალის პასუხისმგებლობა განპირობებულია იმით, რომ იგი პასუხს აგებს საზოგადოების სოციალურ კომპეტენტურობაზე, თუმცა მასებმა ყველაფრი იციან. ამიტომ ფილოსოფოსი არ არის მასწავლებელი, მოძღვარი არამედ მხოლოდ კრიტიკოსი, რომელიც აღწერს და აჩვენებს საზოგადოებას ძალაუფლების ნამდვილ არსს და თვითონ საზოგადოებამ უნდა გადაწყვიტოს იცხოვროს ამ პირობებში, შეეგუოს, დაემორჩილოს თუ უარი უთხრას ძალაუფლებას. ინტელექტუალი, ფილოსოფოსი უნდა იყვნენ გონივრულობის (რაციონალურობის) მცველი(ი. ჰაბერმასი) ამასთანავე ინტელექტუალი აკონტროლებს ახალი ცოდნის წარმოებას და ასევე ახალი ცოდნის გავრცელებას და განათლების სისტემას. ეს განაპირობებს ინტელექტუალის ორაზროვან მდგომარეობას: ერთის მხრივ იგი არის ძალაუფლების წარმოების პროცესის მონაწილე და მეორეს მხრივ მისი ამოცანაა დაუპირისპირდება ძალაუფლების ტოტალიტარულ მისწრაფებებს. ფუკოს აზრით, XX საუკუნეში განსაკუთრებული პასუხისმგებლობა ეკისრება სოციალურ და ჰუმანიტარული მეცნიერებებს, რომლებიც უშუალოდ მონაწილეობენ ძალაუფლების დისკურსში და წარმოებაში, დაეხმაროს ძალაუფლებას საზოგადოების კონტროლში, დამორჩილებასა და მართვში უპიროვნო სტრუქტურების მეშვეობით.

მ. ფუკო მიიჩნევს, რომ კაპიტალიზმის, შრომის ეთიკა იწყებს უსაქმურების, ავადმყოფების, შეშლილების იზოლირებას, რომლებიც არ არიან ჩართული კაპიალისტურ საქმიანობაში-მოგების მიღებაში, პროდუქციის შექმნაში, რადგან ეს არის ადამიანის

ამქვეყნიური არსებობის არსი (ვინც არ მუშაობს ის არ ჭამს) მეორეს მხრიც, სიცოცხლის ფენომენიდან ხდება ნეგატიური ელემენტების (სიკვდილი, ავადმყოფობა, ხეიბრობა) განდევნა და სიცოცხლის როგორც ზეიმის წარმოჩენა, რაც დასრულდა სიკვდილის ფენომენის ამოღებით ადამიანის ყოველდღიურობიდან (ბოდრიარი-ამერიკა).

იდეალური სახელმწიფოს აგების იდეა შეიცვალა დევიაციებისაგან გათავისუფლებული საზოგადოების აგების იდეით.(ზნეობა და ზრდილობა) დევიაცია განისაზღვრება ცოდნის საფუძველზე. კლასიკური ფილოსოფია დაკავებული იყო შრომის სამყაროთი, რომელიც წესრიგსა და აკრძალვებს ეფუძნებოდა, მაგრამ ნიცშეს შემდეგ თამაშის ფენომენი გახდა ინტერესიის საგანი, რადგან თამაშში ცდილობენ დაინახონ ადამიანის და სამყაროს არსი. ამ სამყაროს პრინციპია ბატონობა და შრომა არის ბატონობის მიღწევის საშუალება, რაც შრომას მნიშვნელოვანს ხდის. ეს კაპიტალიზმის არსის ხედვა იყო, როდესაც შრომით მიიღწევა სიმდიდრე და ბატონობა. იგი უკუაგდებს მოსაზრებას, რომ შრომა ადამიანის ამქვეყნიური არსებობის წესია, შრომამ შექმნა ადამიანი, როგორც ღმერთმა შექმნა სამყარო. ჰეგელისეული მოხსნა-შენახვის, ბატონისა და მონის დიალექტიკის და ისტორიის ცვალებადობის პრინციპის საფუძველია შრომა. სფერო, რომელიც ადამიანის ცხოვრებაში მთავარია და უკეთ გამოხატავს ადამიანის ყოფიერების წესს და არსს არ არის შრომა, შრომის სფერო არის აკრძალვების, ხოლო თამაში არის თავისუფლების სფერო, სწორედ თავისუფლება არის ადამიანის არსი.

საკუთარი თავის წარმოება ფუკო თვლის, რომ ადამიანი თვითონ ქმნის თავის თავს. ეს გასაგებია სარტრის დებულების შემდეგ, რომ „არსებობა წინ უსწრებს არსს.“ საკუთარი თავის წარმოება დაკავშირებულია საზოგადოებაში არსებულ ნორმალურობის სტანდარტთან, რადგან ადამიანი თავის თავს ქმნის ამ სტანდარტის მიხედვით. ამ სტანდარტით უნდა დადგინდეს: თუ ვინ ვართ ჩვენ ჭეშმარიტებასთან მიმართებაში, როგორც შემეცნების სუბიექტი; ვინ ვართ ჩვენ როგორც მოქმედების სუბიექტი; ვინ ვართ ჩვენ როგორც ზნეობის სუბიექტი. ასე ყალიბდება ადამიანი, როგორც მოაზროვნე, მოქმედი და გრძნობადი არსება. ახალ ეპოქაში დეკარტემ განსაზღვრა ადამიანის **ნორმალურობის სტანდარტი**. მ. ფუკოს განსაკუთრებული ინტერესის საგანია ნორმალურობის ცნება თანამედროვე საზოგადოებაში, რომელიც დგინდება საზოგადოების, ტრადიციის, მსოფლმხედველობის, იდეოლოგიის, ძალაუფლების მიერ. ნორმალურობის ცნება ახლო კავშირშია ძალაუფლებასთან, როდესაც ყველა განსხვავებული, სხვაგვარად მოაზროვნე მიჩნეულია შეშლილად, ავადმყოფად. (მ. ფორმანის: „ვიღაცამ გუგულის ბუდეს გადაუფრინა“) განსხვავებულად ყოფნის უფლების ერთერთი გამოხატულებაა საკუთარი ცხოვრების წარმართვის თავისუფლება. იცის კი ადამიანმა როგორც წარმართოს საკუთარი ცხოვრება, როგორ გახადოს იგი მშვენიერი საკუთარი, სხვისი, საზოგადოებს და მომავალი თაობების თვალში? როგორ შეიძლება გახდე მისაბაძი მაგალითი სხვებისათვის? მ. ფუკოს სურს იმ ცხოვრებისეული პრაქტიკების წარმოდგენა, რომლებიც გვეხმარება საკუთარი თავის შექმნაში, რომ საკუთარი ცხოვრება(და არა საკუთარი მე) იყოს საკუთარი თავისავე შემოქმედება.

როგორ და რა ფორმებში არის შესაძლებელი მორალური სუბიექტის „თავისუფალი“ მოქმედება, რის საფუძველზე მას შეუძლია იყოს „თვითობა“ ადამიანის „თვითობად“ ყოფნა ნიშნავს ქცევის არსებული და გაბატონებული კოდების და სტრატეგიების დაძლევას. ეს მოგვაგონებს ნიცშესეული ზეკაცის მიერ საკუთარი ღირებულებათა სისტემის და ცხოვრების წესის თვითგანსაზღვრას და მის მიხედვით ცხოვრებას,

რისი აუცილებლობა გამომდინარეობს „ღმერთის სიკვდილის“ ფენომენიდან.

ფუკო მოგვიანებით იშვიათად იყენებს“ სუბიექტის“ ცნებას და ცდილობს მონახოს ახალი ცნება ძალაუფლების მიერ შექმნილი ადამიანისათვის. სუბიექტი არის წინააღმდეგობის ის წერტილი, რომელიც გაურბის ძალაუფლების მიერ განსაზღვრულობას, მოგვიანებით იგი ლაპარაკობს ზნეობის სუბიექტზე. ეს სუბიექტი თავისუფალია ძალაუფლების ტექნოლოგიისაგან. სუბიექტად ყოფნა არ არის აუცილებლობით დაკავშირებული ძალაუფლებასთან, ძალაუფლების მიერ შექმნილი სუბიექტი არის კვაზი სუბიექტი, ეს არის სუბიექტის ახალი გაგება, რომელიც არ არის დაკავშირებული ძალაუფლების პოლიტტექნოლოგიებთან. ამის საფუძველს ხედავს ძველ რომში და საბერძნეთში. რომში ჩამოყალიბდა წესების კრებული, რომელიც ქმნიდა კვაზი სუბიექტს, რომელიც სუვერენი იყო ჩვენს მე-ში. ძველ საბერძნეთში ადამიანი საკუთარი თავისთვის ადგენდა ამ წესებს. ეს წესები კამათის საგანი შეიძლება გამხდარიყო, მაგრამ მისი აკრძალვა არ ხდებოდა. იგი იყო „საკუთარი წესები“, რაც საკუთარ ფილოსოფიურ „ეთოსს“ ქმნიდა. ამის მაგალითი იყო დიოგენე და საერთოდ საკუთარი პრინციპებით ცხოვრება უდიდესი მიღწევა იყო ადამიანისათვის. სუბიექტად ყოფნის თავის არიდება, რომელსაც ქმნის ძალაუფლება არის საკუთარ თავად ყოფნის საფუძველი. სუბიექტისაგან გათავისუფლების პოლიტიკური მოთხოვნა დაკავშირებულია საკუთარ თავად ყოფნის საკითხთან. იგი განსხვავდება სხვად და უცბოდ ყოფნისაგან.

ტრანსგრესია საკუთარი თავის ქმნადობის ფენომენის განხილვისთვის აუცილებელია ტრანსგრესიის ფენომენის დადგენა. დეკარტედან იწყება ადამიანის ახალი ფენომენი, როგორც ცნობიერი, როგორც მოაზროვნე,რომელსაც უპირისპირდება ფროიდი, ფუკო. დეკარტედან მომდინარე მიზან-რაციონალური ქცევა უკუგდებულია ფროიდის მიერ. ტრანსგრესია- ზღვარს მიღმა გასვლა (trans -გამჭოლი, gress -მოძრაობა) არის არაკლასიკური ფილოსოფიის ცნება, რომელიც აღწერს გადასვლას გადაულახავი საზღვრის მიღმა, უპირველესად შესაძლებელის და შეუძლებელის საზღვრის გადალახვას. ზღვარს მიღმა გაჭრაში გამოიხატება გონიერი სუბიექტის მიერ გადასვლა შესაძლებელიდან შეუძლებელისაკენ. ტრანსგრესიის გამოხატვისათვის ენობრივი საშუალებები არ არის საკმარისი. მისი გამოხატვა შეიძლება სწორედ ენის მიერ საკუთარი ზღვარს მიღმა ტრანსგრესიით. ფუკო მიიჩნევს, რომ ტრანსგრესია არის ექსცესის, გადაჭარბების, ბოროტად გამოყენების აქტი, რომელიც გადის შესაძლებელის ზღვარს მიღმა. ეს არის ანტიკური ზომიერების დარღვევა, როგორც დარღვევის საფუძველი. შესაძლებლის ზღვარს მიღმა გასვლა ნიშნავს ერთ გამოცდილებაში „ღმერთის სიკვდილი“-ის და სექსუალურობის გახსნას. მიიჩნევენ, რომ ტრანსგრესია არის ჰეგელის aufhebung-ის მსგავსი, რომელიც გულისხმობდა სოციალური ყოფიერების ზღვარს მიღმა გასვლა და გარე დამკვირვებელის პოზიციის მოპოვება დაკვირვების ფენომენების მიმართ.

ტრანსგრესიის ფილოსოფიური, თეოლოგიური, ლიტერატურული, ეკონომიკური ცნება, ანუ სოციალური აკრძალვების, კულტურული ტრადიციების, ზნეობრივი ნორმების გადალახვის სტრატეგია ჟ. ბატაიმ დააფუძნა. იგი ასევე გულისხმობდა აზროვნების, არსებობის და მგრძნობელობის შესაძლებლობას „აბსოლუტური ნეგატიურობის“ გამოცდილებაში. „აბსოლუტური ნეგატიურობის“ გამოცდილების მაგალითებად მიჩნეულია: სიკვდილი, ორგაზმი, ექსტაზი და შეშლილობა. ანტიკურობა ლაპარაკობდა დიონისიობაზე, როგორც შეშლილობის გამოხატულება. შეშლილობა არის ის, რაც რაციონალიზმის წესრიგის ჩარჩოებში ვერ ეტევა. დასავლეთის ისტორიაში შეშლილობა არის წმინდა ცვალებადობა, იგი არის ხმა, რომელიც უნდა ჩახშუ-

ლი იყოს, რომ რაციონალური სოციალურობა განვითარდეს, დათრგუნვა განიხილება როგორც გონების კიდევ ერთი ეშმაკობა(ჰეგელი).

ადამიანი და ჰუმანიზმი ფუკოს მიზანია განიხილოს ცვლილება, რომელიც მოხდა დასავლურ აზროვნებაში და ცოდნაში, რომლის შედეგია ადამიანის, როგორც შემეცნების სპეციფიკური საგნის და ადამიანზე აზროვნების სპეციფიკური წესის ჩამოყალიბება. მისი უპირველესი ნიშანია არამეტაფიზიკურობა. ფუკოს აზრით, ადამიანი არის დასავლური კულტურის ახალი გამოგონება, რომელიც შექმნა აზროვნების თანამედროვე წესმა. ადამიანის დახასიათება ხდება სამი ფენომენით: სიცოცხლე, შრომა და ენა. ადამიანის მეტაფიზიკური ადგილი აღარ არის საინტერესო. იგი ამქვეყნიურია ჰაიდეგერის აზრით, გაბატონებულია ჰომო, ანუ ქრისტიანული წარმოდგენა ადამიანზე როგორც ამქვეყნიურ შექმნილ არსებაზე, რომელიც არის მიწა და მიწიერი, ამიტომ ადამიანის მიწიერი ხასიათი არის მთავარი ზრუნვის და ინტერესის საგანი. ადამიანის სასრულობა განისაზღვრება მისი სხეულის ბიოლოგიით, შრომის არსებობის ეკონომიკური პირობებით და კომუნიკაციის ენობრივი ფორმებით. (ჰაიდეგერს ადამიანის სასრულობა სხვანაირად ესმის). სწორედ ეს სამი ფენომენი განსაზღვრავს ადამიანის შესახებ მეცნიერებებს. ადამიანურ ცოდნაში განვითარების შემდგომ ეტაპზე შესაძლებელია, რომ გათავისუფლდეს ადამიანის დღეს ცნობილი ხატისაგან. მომავალში ცოდნის ეპისტემეს ცვლილებამ შეიძლება ადამიანის ფენომენი აღარ მიიჩნიოს ისეთ არსებითად, როგორც თანამედროვე ცოდნა მიიჩნევს, რაც ადამიანის თანამედროვე გაგებას შეცვლის.

დასკვნა მ.ფუკო ფილოსოფოსობის თავის მეთოდს იგი ასე განსაზღვრავს: „ რას წარმოადგენს დღეს ფილოსოფია- მინდა ვთქვა ფილოსოფიური საქმიანობა- თუკი იგი არ არის კრიტიკული მუშაობა აზრისა საკუთარ თავზე. თუ ფილოსოფია არ არის მცდელობა საკუთარი (თავზე გამოსცადოს) გამოცდილებით გაიგოს-თუ როგორ და რა საზღვრამდე შეიძლება იაზროვნო განსხვავებულად, იმის ნაცვლად, რომ დაკავებული იყო იმის ლეგიტიმაციით, რაც უკვე ვიცით.“ ფუკოს აზროვნების მიმართულებების მოულოდნელობა განპირობებული იყო იმ პირველადი მოუთვინიერებელი გამოცდილებით, რომელიც წინ უსწრებდა დასავლური გონების შემდგომ წესრიგს და ემუქრებოდა ამ რაციონალურ წესრიგს, რომელიც ვლინდებოდა როგორც მათი დამთრგუნველი რეპრესიული სტრუქტურების ბუნება.

ფუკოს დისკურსი არის ეპოქის ყოველდღიურობის ცნობიერება, რის შესახებაც ლაპარაკობს ჰაიდეგერი. ადამიანს აქვს მეტყველების განსხავებული დონეები, ხოლო ენის არსია ყოფიერების გამოთქმა. ჰაიდეგერი განასხვავებდა ცნობიერების გამოთქმის განსხვავებულ სახეებს: ლაყბობა და ასე შემდეგ. ფრანგები უარს ამბობენ ენის ფუნქციის ჰაიდეგერისეულ გაგებაზე: ენის მეტაფიზიკური გაგებაზე, ენის, როგორც მეტაფიზიკურის, გამოთქმის საშუალებაზე. ენა არის მხოლოდ ნიშანი. ფუკოს პრობლემა იმაშია, რომ ვერ შეძლო აეხსნა ეპისტემეს მუტაციის აუცილებლობა და მექანიზმი. დისკურსი ვერ ახდენს იდეოლოგიის და მსოფლმხედველობის ჩანაცვლებას. ძალაუფლება განსაზღვრავს როგორც მეცნიერულ, ისე ნარატიულ დისკურსს, მეცნიერება და მისი ჭეშმარიტება იდეოლოგიასა და მსოფლმხედველობაზე უფრო რეპრესიულია.

ი.ჰაბერმასი ასე აფასებს დისკურსიულ ანალიზს, როგორც ახალი ტიპის ცოდნის შექმნის შესაძლებლობას, ფუკოს სურს უკან დატოვოს მოდერნისათვის დამახასიათებელი ეპოქის ცნობიერება, მაგრამ ცოდნის გენეზისის შესაძლებლობის ახსნა იწვევს იმას, რომ დისკურსული ფორმაციების მოძრაობა გაითქვიფება სუბიექტს მოკლებულ ძალაუფლების ნებელობაში. ფუკო მიიჩნევს, რომ ძალაუფლების ენის დისკურსი და

ძალაუფლების წარმოება და მექანიზმების ფუნქციონირება უფრო მნიშვნელოვანია ვიდრე თვითონ ძალაუფლება, რადგან ეს გვაძლევს საშუალებას ჩავწვდეთ ბატონობისა და მორჩილების არსს. დისკურსი კი ვლინდება როგორც ძალაუფლების ფუნქციონირების მექანიზმი. იგი უზრუნველყოფს ძალაუფლების განხორიელების ტრადიციულობას, ლეგიტიმურობას და მშვიდობიან ხასიათს.

ჰუმანიტარული მეცნიერების დაფუძნება

ფუკოს ჰუმანიტარულ მეცნერებათა არქეოლოგია მიზნად ისახავს შემდეგი საკითხების წარმოჩენას, ანალიზს და გადაჭრას: როგორ გაჩნდა ადამიანის ფენომენი და მისი ემპირიული შემეცნების აუცილებლობა, როგორ გამოიკვეთა მისი ემპირიული პოზიტიურობები, (სიცოცხლე, შრომა, მეტყველება)როგორ ჩაენაცვლა იგი ფილოსოფიას, როგორია ამ მეცნიერების პრეტენზია მეცნიერულობაზე და მისი მეცნიერულობის დასაბუთების შესაძლებლობა, როგორია ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა მომავალი, რა არის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა მთავარი ფუნქცია-ადამიანის არსის და არსებობის ისტორიული წესების კრიტიკა?

ჰუმანიტარული მეცნიერებების წარმოშობის აუცილებლობის, მათი ადგილის შესახებ ადამიანური ცოდნის სისტემაში და ბუნების მეცნიერებების გვერდით ჰუმანიტარული მეცნიერებების ადგილის შესახებ განსხვავებული მოსაზრება აქვთ გადამერს და ფუკოს. ფუკოც ინტერესდება ცოდნის ფენომენით, XX საუკუნის ადამიანის ყოფიერების მთავარი ელემენტით, ოღონდ არა იდეების, თეორიების მონაცვლეობის ისტორიით, არამედ იმ პირობების კვლევით; რამაც მათი გაბატონება გახადა შესაძლებელი. რატომ ხდება, რომ რაღაც ეპოქაში რაღაც ცოდნა მიჩნეულია თავითავად ცხადად, ხოლო სხვა არა და შემდეგ ხდება ამ ცხადი ცოდნის უკუგდება და ჩანაცვლება სხვა ცოდნით, რომელსაც ეს ეპოქა და საზოგადოება მიიჩნევს ცხად ცოდნად, რა ფაქტორები განსაზღვრავენ ამ ცვლილებას. ეს განსაკუთრებით ეხება ისეთი სახის ფენომენებს როგორიცაა: საზოგადოებრივი და პოლიტიკური იდეები, იდეოლოგიები, მსოფლმხედველობები და ფილოსოფიური სისტემები, როგორ და რატომ ბატონდებიან ისინი ადამიანების ცნობიერებაზე, საზოგადოებაზე და შემდეგ იგივე საზოგადოება და ადამიანი ამ იდეებს მიიჩნევს მცდარად, შეუსაბამოდ. ამგვარი ცოდნის წარმოშობის და გაბატონების პირობების კვლევა საინტერესოა პოლიტიკური და მსოფლმხედველობრივი ასპექტით, რომელიც გავლენას ახდენს ადამიანის ყოფიერებაზე. კონკრეტულად კი ფუკოს აინტერესებს არა ჰუმანიტარული მეცნიერების ჩამოყალიბების ისტორია,არამედ იმ პირობების კვლევა, რამაც გახადა შესაძლებელი და აუცილებელი ადამიანის შესახებ ემპირიული მეცნიერების-ჰუმანიტარული მეცნიერების შექმნა. ამგვარ კვლევას იგი უწოდებს ჰუმანიტარული მეცნიერებების არქეოლოგიას.

ჰუმანიტარული ცოდნის არქეოლოგია ეძღვნება ამ მეცნიერების ჩამოყალიბების აუცილებლობის პირობების ანალიზს, იმ პირობების, რომლებმაც შესაძლებელი გახადეს ჰუმანიტარული მეცნიერება. ევროპული მეცნიერების, როგორც განსაკუთრებული ფენომენის, ჩამოყალიბების ანალიზით დაკავებული იყო ე.ჰუსერლი, რომელიც ევროპულ მეცნიერებათა ისტორიას იწყებდა გ. გალილეით, რომელმაც იდეალური ობიექტის შემოღებით და ფიზიკის მათემატიზაციით საფუძველი დაუდო ბუნებისმეცნიერებას. ფუკოს სურს ევროპულ მეცნიერებათა ჩამოყალიბების საერთო პროცესში აჩვენოს ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა წარმოშობის შესაძლებლობების პირობები, თუ როგორ მოხდა ადამიანის, როგორც შემეცნების, ობიექტად ჩამოყალიბება მისი ემპირიული გამოვლინებების სიმრავლეში და როგორია ამ მეცნიერების მდგომარეობა დღეს და მისი განვითარების პერსპექტივები. აქ სწორედ ადამიანის შემეცნებაზეა ლაპარაკი და არა ადამიანის ფენომენის გააზრებაზე, რითაც მუდამ იყო დაკავებული ფილოსოფია. ადამიანი არცთუ დიდი ხნის გამოგონებაა, ორი საუკუნისაც არ არის და იგი მაშინვე გაუჩინარდება, როგორც კი ცოდნა ახალ ფორ-

მას მიიღებს." ადამიანის თეოლოგიური და ფილოსოფიური რეფლექსიის გვერდით, ადამიანის როგორც ღმერთის ხატის და მსგავსის უკუგდების შემდეგ ყალიბდება ადამიანი, როგორც მეცნიერული კვლევის ობიექტი, აუცილებელი გახდა ხელახლა გარკვეულიყო ამ არსებულის ადგილი არსებულთა სამყაროს წესრიგში და ახლებურად შემეცნებულიყო. ჰუმანიტარული მეცნიერებები იკვლევენ ადამიანის ადამიანად ყოფნას შრომის, სიცოცხლის და მეტყველების პროცესში, თუ როგორ წარმოიდგენენ, მოიხმარენ, აფასებენ ისინი სიცოცხლეს, შრომას, ენას მათ ადამიანურ ყოფიერებაში და როგორ იცვლება მათი მოხმარების წესები, ანუ როგორ იცვლება შრომის, ცხოვრების და მეტყველების წესები.

ფუკო ძირითადად დაინტერესებულია ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა წარმოშობის არა იმდენად ისტორიული და ფილოსოფიური, არამედ ეპისტემოლოგიური წანამძღვრებით, თუ პოზიტიურ ცოდნის სფეროში როგორ აღმოცენდა ადამიანის შესახებ პოზიტიური ცოდნის მოპოვების აუცილებლობა. თუ ევროპელის მოპოვებულ ცოდნის მარაგში, როგორ გაჩნდა ახალი სახის ცოდნის წარმოშობის აუცილებლობა, რა ცვლილებები ხდება თვითონ ამ ცოდნის შიგნით და როგორ ვლინდებოდა ადამიანის, როგორც ასეთის, მეცნიერული შესწავლის აუცილებლობა. ეპისტემეში, ცოდნის ეპოქალური მოცემულობის კონფიგურაციაში, ხდება ცვლილება, ჩნდება თეთრი ლაქა, რომელიც უნდა შევსებული იქნეს ახალი საგნით, რაც ნიშნავდა ადამიანის მიერ ცოდნის ახალი სახეების გამოჩენის აუცილებლობას. რატომ გახდა აუცილებელი ადამიანის მიერ საკუთარი პოზიტიურობის, ემპირიული გამოვლინებების კვლევა? ამას ბიძგი მისცა პოზიტიურ მეცნიერებათა განვითარებამ. ეს იყო ისეთ ცოდნაზე მოთხოვნა, რომელიც პრაქტიკული შედეგის მქონეა. ჰუმანიზმის ჩამოყალიბება, როგორც ადამიანზე ზრუნვის იდეოლოგია მოითხოვდა მისი სიცოცხლის, შრომის პირობების გაუმჯობესებას და შემსუბუქებას, ასევე ასეთი ხასიათის ცოდნა აუცილებელი იყო ძალაუფლებისათვის, რომ მართოს ადამიანის ცხოვრება.

ადამიანის მეცნიერების ობიექტად გახდომას ხელს უწყობდა ასევე ის, რომ ადამიანმა გააცნობიერა საკუთარი სახიფათო ხასიათი, მარტო აღმოჩნდა სამყაროში და არა აიღო, არამედ დაეკისრა პასუხისმგებლობა. ნიცშეს მიერ გაცნობიერებული „ღმერთის სიკვდილის" ფენომენი არის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა წარმოშობის მსოფლმხედველობრივ-ფილოსოფიური ფაქტორი. ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა შექმნა ნიშნავს ადამიანის პოზიტიურ მეცნიერებათა საგნად ჩამოყალიბებას. თუ ჩვენ გვეცოდინება ის, პირობები, რამაც განაპირობა ადამიანის მეცნიერების ობიექტად ჩამოყალიბება, მაშინ გვეცოდინება როგორ შეიძლება ადამიანი როგორც მეცნიერების საგანი გაქრეს. ფუკოს ძირითადი იდეა არის იმის ჩვენება თუ როგორ წარმოიშვნენ ჰუმანიტარული მეცნიერებები, რამ გახადა ისინი აუცილებელი და როგორ მოხდება, რომ ერთხელ ისინი აღარ იქნებიან აქტუალური და გაქრება როგორც შემეცნების ობიექტი. ამის მიზეზი იქნება მხოლოდ ცვლილება ეპისტემეს კონფიგურაციაში, იმ ცოდნათა სისტემაში, რომელიც გარკვეულ ეპოქაში აქტუალურია? ადამიანის გააზრება ხდება ჯერ ღმერთის გარეშე, შემდეგ ცნობიერების გარეშე და დღეს შესაძლებელია ადამიანის გააზრება ტანის გარეშე, როგორც ვირტუალური არსებობის. ხელოვნური ინტელექტი ასევე ადამიანის განხილვას ახორციელებს ტანის გარეშე.

ადამიანი, როგორც შემეცნების ობიექტი, განიმარტა როგორც არსებული, ვინც შრომობს, ცხოვრობს და მეტყველებს. ჰუმანიტარულ მეცნიერებამ უნდა თქვას:

ვინ არის ის, ვინც თავის არსებობაში აერთიანებს სიცოცხლეს, შრომას და მეტყველებას, როგორია ამ არსებულის ადამიანად ყოფნის პირობები.

როგორ ქმნის ადამიანი წარმოდგენას (ცოდნას) მათ შესახებ და ამ ცოდნის მიხედვით განახორციელებს თავის ადამიანობას, რომლის მიხედვითაც წარმართავს თავის სიცოცხლეს, შრომას და მეტყველებას. ეს არის სწორედ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა საგანი და რადგან ეს ცოდნა ისტორიულია, ამდენად ადამიანობის განხორციელების წესებიც ისტორიულია.

- რამდენად გონივრული და სწორია ადამიანის მიერ თავისი ადამიანობის წარმოდგენა, რომელიც განსაზღვრავს მის ყოფას ამ ისტორიულ ეპოქაში.

ფსიქოლოგია იკვლევს ფსიქიკის უნარებს, მაგრამ სხვაა თუ როგორ იყენებს ადამიანი ამ ცოდნას თავისი ადამიანობის განხორციელებისას,ასევე როგორ იყენებს ადამიანი დებულებას ადამიანის ღმერთის ხატობისა და მსგავსების შესახებ თავისი ადამიანობის განხორციელებისას. ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა საგანია არა ეკონომიკა, არამედ ის წარმოდგენა, რაც ადამიანს აქვს ეკონომიკაზე და რაც განსაზღვრავს მის მოქმედებას, ცხოვრების წესს. ფუკოს აინტერესებს სწორედ ამ წარმოდგენის შექმნის და ადამიანის ყოფიერებაში ფუნქციონირების მექანიზმი. ერთია, იმის კვლევა თუ რა არის ენა, რასაც აკეთებს ლინგვისტიკა და მეორეა, როგორი წესების მიხედვით მეტყველებს ადამიანი. ადამიანი ქმნის წარმოდგენას ეკონომიკაზე, ენაზე, სიცოცხლეზე და ამ წარმოდგენების მიხედვით ცხოვრობს.

ჰუმანიტარული მეცნიერების წარმოდგენა არ არის ბუნებისმეცნიერების ფაქტის ანალოგი, არამედ ეს არის დაუსაბუთებელი ცოდნა, რომელიც მუშავდება ცნობიერებაში, ყოველდღიური ცოდნის სახით და რომელიც წარმართავს ადამიანის ყოველდღიურობას. ჰუმანიტარული მეცნიერებები სწორედ ადამიანის მიერ ადამიანობის წარმოდგენის, ცოდნის პრაქტიკაში განხორციელების წესს სწავლობს, ანუ რა გავლენას ახდენს და როგორ იყენებს ადამიანი თავისი ადამიანობის განხორციელებისას იმ ცოდნას, რაც მას აქვს ადამიანის შესახებ. ეს მით უფრო საინტერესოა, რომ მ. შელერის თანახმად თანამედროვე ადამიანის პრობლემა იმშია, რომ მას აქვს ძალიან ბევრი ცოდნა ადამიანის შესახებ, მაგრამ არ იცის ვინ არის ადამიანი.

ფუკოს მთავარი მიზანია: აჩვენოს თუ რამ განაპირობა ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა წარმოშობის აუცილებლობა, ანუ როგორ მოხდა ადამიანის, როგორც ასეთის, შემეცნების ობიექტად ჩამოყალიბება და ადამიანი დაინტერესდა საკუთარი თავით, ოღონდ არა ადამიანის იდეის შექმნით, არამედ ადამიანის, როგორც ცოცხალის, ადამიანის, როგორც მშრომელის და ადამიანის როგორც მეტყველის, თანაარსებობის საზოგადოებრივი წესრიგის ფორმით. მას აინტერესებს, ბუნების წესრიგის გვერდით, როგორ ყალიბდება ადამიანთა სოციალური წესრიგი, როგორ ხდება იგივეს და სხვას, მეგობრის და მტრის, ნორმალურის და ანორმალურის, კეთილის და ბოროტის და ასე შემდეგ განსხვავება და რა როლს თამაშობს ამაში ჰუმანიტარული მეცნიერებების მიერ მოპოვებული პოზიტიური ცოდნა.

ადამიანის ყოფიერებას წარმართავდა რელიგიური რწმენით განმტკიცებული იდეა „ადამიანის ღმერთის ხატობისა და მსგავსების შესახებ", შემდეგ ფილოსოფიური აზროვნების დადგენილი: „ადამიანი როგორც გონიერი ცოცხალი არსება" დღეს ადამიანის ცხოვრებას წარმართავს მეცნიერების მიერ დადგენილი პოზიტიურობები: შრომის, მეტყველების და სიცოცხლის ფენომენების ცოდნა. ფუკოს კი სწორედ მეცნიერული ცოდნის გავლენა აინტერესებს ადამიანის ყოფიერებაზე. რა შეიცვალა ამით ადამიანი მიერ საკუთარი ყოფიერების განხორციელების წესში? ადამიანის მიერ ფსიქოლოგიაში, ბიოლოგიაში, ეკონომიკაში, ლინგვისტიკაში მოპოვებული ცოდნა რა გავლენას ახდენს ადამიანის ყოფიერების წესზე. მეცნიერული ცოდნის საფუძველზე შექმნილი ადამიანის ყოფიერების მოდელი(და არა იდეალი) როგორ განხორციელდ-

ება ადამიანის არსებობის წესში?

მთავარი კითხვა, რომელსაც მ.ფუკომ პასუხი უნდა გასცეს შემდეგია: პოზიტიური მეცნიერებების მიერ მოპოვებული ცოდნით წარმართული ადამიანის ყოფიერება უფრო ჰუმანური, ადამიანური და მისაღებია ვიდრე რელიგიის ან ფილოსოფიური იდეების მიერ წარმართული ადამიანის ყოფიერება, თუ უბრალოდ ეს არის ისტორიული ფაქტი, რომელსაც აფიქსირებს ფუკო.

თანამედროვე ეპისტემეს კონფიგურაცია და ჰუმანიტარული მეცნიერების ადგილი მასში. ჰუმანიტარული მეცნიერება ცდილობს თანამედროვე ეპისტემეში, ცოდნისა და მეცნიერების სფეროს კონფიგურაციაში, რომლის მიხედვით განისაზღვრება ყოველი მეცნიერების ადგილი და სტატუსი ადამიანის მთლიანი ცოდნის სისტემაში სინამდვილის შესახებ, საკუთარი ადგილის დაკავებას. ფუკოს ინტერესის საგანია არა მარტო ამ მეცნიერებათა მეცნიერულობის დადგენა, არა მარტო ადამიანის, როგორც კვლევის ობიექტის, ბუნების განსაზღვრა, არამედ ასევე მათი არქეოლოგიური ანალიზი, ანუ იმ ისტორიული პირობების, ფაქტიურობების დადგენა, რომლებმაც შესაძლებელი გახადეს მათი წარმოშობა.

თანამედროვე აზროვნება, მეცნერებათა სისტემა წარმოსდგება მეცნიერებათა სამწახნაგოვანი კონფიგურაციისაგან, რომლებიც უზრუნველყოფენ ადამიანის მთელ ცოდნას რეალობის შესახებ და ამ ეპისტემეში ადამიანს უკავია ორაზროვანი მდგომარეობა რაც იმაში გამოიხატება, რომ ადამიანის ყოფიერების წესი ორ როლს ასრულებს: იგია ყველა პოზიტიურობათა საფუძველი და იმავდროულად ემპირიულ საგანთა ელემენტში არ უკავია „პრივილიგირებული მდგომარეობა", არამედ ასევე ორაზროვანია თვითონ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ადგილი მეცნიერებათა სამწახნაგოვან სისტემაში.

ფუკო თვლის, რომ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა მდგომარეობის სირთულე განპირობებულია იმ სირთულით ეპისტემოლოგიურ კონფიგურაციაში, რომელშიც ისინი არიან მოთავსებული და მათი მუდმივი მიმართებით იმ სამწახნაგოვან სისტემასთან. მიხედავად იმისა, რომ ამ მეცნიერების წარმოშობაში გადამწყვეტია ეპისტემეს კონფიგურაციის ცვლილება, იგი მაინც არ არის სრულად თავისუფალი ისტორიული აპრიორის და ვითარების გავლენისაგან. ფუკო მართებულად შენიშნავს, რომ „ყოველი მეცნიერება აღმოცენება ისტორიულად დკავშირებულია რაღაც პრობლემასთან, რაღაც მოთხოვნილებასთან, რაღაც თეორიულ ან პრაქტიკულ დაბრკოლებასთან." ნათელია სოციოლოგიის და ფსიქოლოგიის წარმოშობის კავშირი ძალაუფლების და საზოგადოების მართვის ინტერესთან. (სოციალური ფსიქოლოგია, ჯგუფის სოციოლოგია, ლიდერის ფენომენი, მასობრივი მოძრაობების ფსიქოლოგია და სოციოლოგია.) ეს განპირობებულიიყო იმ საფრთხის აღმოცენებით, რომელიც დაემუქრა თავად ბურჟუაზიის მიერ შექმნილ სოციალურ თანასწორობას, „რათა დასაბამი მისცემოდა სოციოლოგიური ხასიათის რეფლექსიას." ყველაფერი ეს შეიძლება გამოიხატოს ერთი სიტყვით: ადამიანი დაინტერესდა ადამიანით, რადგან ადამიანი ადამიანისათვის პრობლემა გახდა. ადამიანს აინტერესებს თუ ვინ არის ადამიანი დაბადებიდან სიკვდილამდე პერიოდში. მართალია რადიკალური ფინალობის (სიკვდილი) საკითხი მეტაფიზიკური საკითხია, მაგრამ მას აინტერესებს როგორია ადამიანის მიერ სიკვდილთან დამოკიდებულების ემპირიული ფორმები.

ფუკო განიხილავს თანამედროვე ეპისტემეს მეცნიერებათა კონფიგურაციას და მის ელემენტებად მიიჩნევს: მათემატიკა და ბუნებისმეცნიერებები, სოციალური მეცნიერებები, რომლებიც იკვლევენ ენის, სიცოცხლის და სიმდიდრის წარმოების ფენომენებს და ფილოსოფიური რეფლექსია, რომელიც თავის მხრივ რეგიონალურ

ონტოლოგიებად არის დაყოფილი და ცდილობს ნათელყოს თუ რა არის ენა, სიცოცხლე და შრომა თავის ყოფიერებაში. ფუკოს აზრით, ჰუმანიტარული მეცნიერებები არ შედის ამ ეპისტემეს სამწახნაგოვან კონფიგურაციაში, არამედ იგი თავის სფეროს პოულობს ამ მეცნიერებების შუალედურ, საზიარო ტერიტორიაზე, რაც ამ მეცნიერებების მუდმივი პაექრობის საგანია, რომელზეც პრეტენზიას აცხადებენ სხვები, მაგრამ ამავე დროს ყველა მეცნიერება ფრთხილობს არ მოხვდეს ამ საზიარო ტერიტორიაზე, რადგან კარგავენ თავიანთ მეთოდოლოგიურ და ეპისტემოლოგიურ სიწმინდეს და მაშინვე იმსახურებენ საყვედურს ფსიქოლოგიზმში, სოციოლოგიზმში, ბიოლოგიზმში. თანამედროვე ეპისტემეში „ანთროპოლოგიზაცია“ ცოდნის დიდ შინაგან საფრთხეს ქმნის.“ ჰუმანიტარული მეცნიერებები ამ სახიფათო ველში ოპერირებენ, რაც არყევს ეპისტემეს შინაგან კონფიგურაციას და წესრიგს „მათი განთავსების მცდელობა ეპისტემოლოგიურ სფეროში იწვევს არარედუცირებულ მერყეობებს. ფუკო თვლის, რომ ჰუმანიტარული მეცნიერებები გამორიცხულია ამ ეპისტემოლოგიური სამკუთხედიდან „მაგრამ ჩართული არიან ეპისტემეში.“ არქეოლოგიურად ამ მეცნიერების წარმოშობის პირობების სახეზეა, მაგრამ ისინი ვერ იკავებენ ადგილს და მეცნიერების სტატუსს. ფუკო ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა მდგომარეობას ეპისტემოლოგიურ კონფიგურაციაში ასე შეაფასებს: „ისინი სახიფათო შუამავლად რჩებიან ცოდნის სივრცეში,“ რაც მათი არამდგრადობით და თავიანთ მეცნიერული ღირებულების დაურწმუნებლობაში მდგომარეობს. ისინი ვერ აკმაყოფილებენ დღეს მიღებულ მეცნიერულობის სტანდარტს, რომელსაც ბუნებისმეცნიერებები, ტექნიკურად უზრუნველყოფილი ექსპერიმენტით, ადგენენ. ჰუმანიტარული მეცნიერებების მეთოდოლოგია განსხვავდება დედუქციისაგან, ემპირიული დაკვირვების და ექსპერიმენტისაგან და ფილოსოფიური რეფლექსიისგანაც. ამ მეცნიერების მეცნიერულობა სკითხვის ქვეშ აყენებს ასევე „მათი სახიფათო გაშინაურება ფილოსოფიასთან“ რის გამოც, ჰუმანიტარული მეცნიერება მეცნიერული შემეცნების სფეროდან ფილოსოფიური აზროვნების სფეროში გადადის. ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა წარმოშობის მეორადი ხასიათი და უნივერსალურობის პრეტენზია, სხვა მეცნიერებებთან ეპისტემოლოგიური კავშირის გაურკვევლობა მის მეცნიერულობას პრობლემურს ხდის. ყოველივე ეს ხომ არ არის განპირობებულია ამ მეცნიერების მეთოდოლოგიით, ასევე ადამიანის როგორც შემეცნების ობიექტის სირთულით? თუნდაც ადამიანის შესახებ მეცნიერების წარმოშობა ეპისტემეს კონფიგურაციაში ცვლილების შედეგია, მაგრამ გაურკვეველია ამ კონფიგურაციის ცვლილების ფაქტორები რა მოვლენებია?

ვინ არის ადამიანი, რომელიც ქმნის ჰუმანიტარულ მეცნიერებებს და როგორია ადამიანი, როგორც მეცნიერების საგანი? ჰუმანიტარული მეცნიერება თავის საგანს ასე განსაზღვრავს: „ისინი მიმართავენ ადამიანის ყოფიერების იმ წესს, რომლის გააზრებას ფილოსოფია ცდილობს რადიკალური ფინალობის საფუძველზე, ოღონდ თავად ისინი ესწრაფვიან აღნიშნული წესი შეისწავლონ მხოლოდ ემპირიულ გამოვლინებებში.“ ანტიკურობას აინტერესებდა ადამიანი, რომელიც თავისი დიდების ზენიტში მყოფი განცდიდა ბედის დარტყმას და ცხოვრების უფსკრულში ვარდებოდა. ახალ დროს აინტერესებდა ისტორიული პიროვნება თუ რითი ფასდებოდა ეს ადამიანი. თანამედროვეობას აინტერესებდა ადამიანი თავის ყოველდღიურობაში, ვინ არის პოლიტიკოსი, ბელადი, ისტორიული პიროვნება თავის ყოველდღიურობაში. დღეს აინტერესებთ თუ ვინ არის ადამიანი თავისი არაცნობიერის მიხედვით, რომელსაც იგი მალავს და ნიღბავს. მაგრამ სრულიად გაურკვეველი იყო თუ რა არის ის ემპირიულობა, რომელიც შეიძლება იყოს სპეციფიკურ ადამიანური, რომლის შესახებ ამ მეცნიერებამ უნდა მოგვცეს პოზიტიური ცოდნა, ანუ პრაქტიკული, გამოყენებადი

ცოდნა, რომლის ემპირიული შემოწმება შესაძლებელია. მით უფრო, რომ მე-17-18 საუკუნეებში არც ფილოსოფია, არც პოლიტიკური, ესთეტიკური არჩევანი, არც ემპირიული მეცნიერებები, რომლებიც დაკვირვებას აწარმოებდნენ ადამიანის სხეულზე „არცერთხელ არ შესჯახებიან ისეთ ფენომენს როგორიცაა ადამიანი, ვინაიდან ადამიანი არ არსებობდა.(ისევე როგორც სიცოცხლე, შრომა, ენა)" მაშინ რა პრაქტიკულმა, ეპისტემოლოგიურმა, თეორიულმა აუცილებლობამ ან ვითარებამ განაპირობა ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა საგნის ადამიანის წინა პლანზე წამოწევა? ფუკოს აზრით, ჰუმანიტარული მეცნიერებები მაშინ არ გაჩენილა, როდესაც რაციონალიზმის წნეხის შედეგად გადაუჭრელ მეცნიერულ პრობლემათა რიგი დაგროვდა, არც ადამიანის შემეცნებაში პრაქტიკული თუ თეორიული პრობლემების გამო, არამედ იმ დროს წარმოიშვა, როდესაც დასავლურ კულტურაში გაჩნდა ადამიანი-ვინც ერთდროულად გააზრებულიც უნდა იქნეს და შეცნობილიც." ადამიანის, როგორც ცოდნის ობიექტის, ორაზროვნება, რომ იგი ერთდროულად არის შემეცნების სუბიექტიც და ობიექტიც, მოითხოვს ადამიანის მიმართ ორ შემეცნებით მიდგომას: ფილოსოფიურ აზროვნებას და მეცნიერული შემეცნებას, რაც მისი გააზრების ორ განსხვავებულ განზომილებაზე მიუთითებს და ცხადს ხდის მის მიმართ ბუნებისმეცნიერების ემპირიული მეთოდოლოგიის გამოყენების შეუძლებლობას. ფუკო არ უარყოფს ადამიანის ობიექტად ქცევის მსოფლმხედველობრივი ფაქტორების არსებობას და მნიშვნელობას, მაგრამ აინტერესებს თვითონ ცოდნის კორპუსში, რომელსაც იგი ეპისტემეს უწოდებს არის თუ არა ახალი მეცნიერების, კერძოდ ჰუმანიტარული მეცნიერების, წარმოშობის შესაძლებლობის პირობები.

რამ განაპირობა ადამიანის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა საგნად გადაქცევა? ეს კითხვა არქეოლოგიური ხასიათისაა და ამ მეცნიერების შექმნის შესაძლებლობის ისტორიულ პირობებს აჩვენებს. რა უნდა ვიგულისხმოთ ფუკოს გამოთქმაში „ევროპულ კულტურაში გაჩნდა ადამიანი" თანამედროვე ადამიანმა იცის, რომ „იგი არ არსებობდა არც კრეაციის ცენტრში (დარვინი),არც სივრცისული შუაგულში(ბრუნო), არც სიცოცხლის მწვერვალზე და არც მის სასრულზე." ადამიანი გათავისუფლებულია საკუთარი თავის განსაკუთრებულობის წარმოდგენისაგან, რადგან გათავისუფლებულია მეტაფიზიკური, თეოლოგიური შრეებისაგან, იქცა ერთერთ მაგრამ განსაკუთრებულ არსებულად და როგორც ამქვეყნიური ცდილობს საკუთარი ადგილის განსაზღვრას არსებულთა მთლიანობაში, მას აქვს პრეტენზია იყოს არსებულთა ცენტრი. მაგრამ იგი მაინც განსხვავებული არსებულია და ჰუმანიტარულ მეცნიერებას სურს ამ არსებულის განსაკუთრებულების შემეცნება, რომელიც ადამიანის ემპირიულ გამოვლინებებში უნდა იპოვოს და დააფიქსიროს.

სწორედ ეს ამოცანა ჰუმანიტარულ მეცნიერებას საეჭვოს და სახიფათოს ხდის პოზიტივისტური და პოსტმოდერნული პოზიციისათვის, რადგან ისინი თვლიან, რომ ადამიანის განსაკუთრებულობის ძიება არის გზა მეტაფიზიკისაკენ. მიუხედავად იმისა, რომ „ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ობიექტია თავად ადამიანი ყოველივე იმით, რაც მასში ემპირიულია."

ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა და ფილოსოფია „ჰუმანიტარული მეცნიერება შეიძლება ვუწოდოთ ემპირიული ცოდნის იმ ფორმას, რომელიც ადამიანის შეცნობას გულისხმობს." ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა მიზნიდან გამომდინარე, მისი წარმოშობა იყო ფილოსოფიის წინააღმდეგ გადადგმული კიდევ ერთი ნაბიჯი. ადამიანი მთლიანად ემპირიულ მოვლენად იქცა. მხოლოდ სეკულარიზაციის შემდეგ შეიძლებოდა თქმულიყო, რომ „შრომამ შექმნა ადამიანი", როდესაც ადამიანის ცხოვრების დონე და წესი შრომაზე გახდა დამოკიდებული და სულის უკვდავებაზე

ზრუნვა შეიცვალა იმ სიცოცხლეზე ზრუნვით, რომელიც ადამიანს მოცემული აქვს დაბადებიდან სიკვდილამდე. ენა კი ადამიანი-ღმერთის ურთიერთობის წესიდან დაყოფიერების იდუმალების განთქმის ფორმიდან იქცა ადამიანთა ურთიერთობის წესად, რომლითაც გამოითქმება ყველაფერი, რაც ადამიანის ცოდნასა და აზროვნებას მიეკუთვნება, რწმენა ჩაანაცვლა ცოდნამ. ეს ფაქტები მიანიშნებენ, რომ ადამიანის შემეცნების ინტერესი ხდება არა ადამიანი არსი, რომელიც გაგებული იყო უკვდავი სულის სახით, ანდა ადამიანის არსი მდგომარეობდა ღმერთის ხატობასა და მსგავსობაში, არამედ ადამიანის შემეცნებითი ინტერესის საგანი გახდა ადამიანი თავის ემპირიულ არსებობაში. მიუხედავად იმისა, რომ „ამ შემთხვევაში საკითხი ეხება არა ადამიანის არსს საერთოს, არამედ იმ ისტორიულ აპრიორს, რომელიც ჩვენ აზრს ცხად, ევიდენტურ საფუძველს უქმნის.“ ასე იქმნებოდა ჰუმანიტარული მეცნიერება, როგორც ცოდნის გარკვეული სახე. ამავე დროს ჰუმანიტარული მეცნიერებები იძულებული არიან აღიარონ ადამიანის მეტაფიზიკური სტატუსი და „გადაულახავი ტრანსცენდენტალურობა.“

ამ მეცნიერების განსაკუთრებულობა მისი შემეცნების პარადოქსალურ ხასიათშია, მას სურს ემპირიულად შეიმეცნოს და ემპირიული ცოდნა მოიპოვოს ადამიანზე, „ემპირიულ-ტრანსცენდენტალურ არსებაზე, რომლის აზრი განუსაზღვრელად დაკავშირებულია მოუაზრებელთან, წარმოუდგენელთან, რომელიც ჯერ კიდევ მოწყვეტილია პირველსაწყისს, რისი შეცნობის საშუალებას გამეორების უშუალობა ჰპირდება.“ ჰუმანიტარული მეცნიერება უფრო მეტ სიახლოვეს ფილოსოფიასთან ავლენს, რაც მათ ემპირიულ და მეცნიერულ განზრახულობას კითხვის ქვეშ აყენებს, ეს ცხადს ხდის, რომ იგი არა კლასიკური, არამედ თანამედროვე ეპისტემედან გამომდინარეობს. ჰუმანიტარული მეცნიერების არსის განმსაზღვრელია ის ფუნდამენტური სირთულე, „რაც ცოდნის ორ განზომილებაში დევს ერთია, ფინალობის ანალიტიკა და მეორეა, ემპირიული მეცნიერებები, რომელიც იკვლევს ადამიანს, როგორც სიცოცხლის განსაკუთრებული ფორმის მთლიანობას, რომელიც შრომობს და მეტყველებს. ადამიანი ამ მეცნიერებით ქმნის ახალ პრაქტიკულ და სიმბოლურ რეალობას, აგებს ცოდნის სამყაროს, რომელშიც იგი არსებობს. ამიტომ ეს სიცოცხლე არ არის სიცოცხლის ბიოლოგიური ფორმის იდენტური.

დღეს არა ფილოსოფია, რელიგია, არამედ ჰუმანიტარული მეცნიერებები წარმართავენ ადამიანის სიცოცხლეს. იგი, სხვა მეცნიერებათა გვერდით, მოწოდებულია ხელი შეუწყოს ადამიანის მართვას. ამ აზრით, იგი ბუნებისმეცნიერებისაგან განსხვავებით, რომლებიც აშკარად და უშუალოდ არ დგანან ძალაუფლების სამსახურში, ჰუმანიტარული მეცნიერება ძალაუფლებისადმი ნების სამსახურში დგას და ხელისუფლების ინტერესებს ემსახურება, რაც კიდევ უფრო ზრდის მათ სახიფათო და ორაზროვან ხასიათს. ბუნებაზე გაბატონების შემდეგ, ძალაუფლებისთვის საფრთხეს წარმოადგენს თვითონ ადამიანი, რაც რევოლუციებში, ომებში, კრიმინალში გამოიხატა.

ჰუსერლი წერდა, ევროპის მეცნიერებათა კრიზისი იმაში მდგომარეობს, რომ ბუნებისმეცნიერებამ დაკარგა ადამიანი, იგი ერთერთი ფიზიკურ ობიექტად აქციეს და ვერ ხედავენ ადამიანის, როგორც ასეთის, განსაკუთრებულობას,რომ ადამიანი არის თავისუფლების, ზნეობის, მოქმედების სუბიექტი. ამავე დროს თანამედროვეობას აქვს უამრავი ბუნებისმეცნიერული ცოდნა ადამიანის შესახებ, მაგრამ არ იცის ვინ არის ადამიანი. (მ.შელერი) ჰუმანიტარული მეცნიერება თითქოს ცდილობს ამ კითხვას უპასუხოს და ეძებს ადამიანის განსაკუთრებულობას, რომელიც ვერ დაინახა ვერც ბუნებისმეცნიერებამ და ვერც ფსიქოლოგიამ, სოციოლოგიამ. ამ საკითხის გადაწყვეტა ფილოსოფიური აზროვნების საქმეა, რაც მიუთითებს ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა შეზღუდულობას.

ფუკომ ადამიანის, როგორც ემპირიული საგნის, ობიექტური შემეცნების საგნად გადაქცევა ასე შეაფასა: „ის უბრალო ფაქტი, რომ ადამიანის არსებობის და მათი საზოგადოებრივად ცხოვრების განმავლობაში ადამიანი (იზოლირებულად და ჯგუფებად) პირველად გახდა მეცნიერების ობიექტი არის ევროპის კულტურის ისტორიაში ემპირიული რაციონალობით გადადგმულ ყველაზე გადამწყვეტ ნაბიჯი“ მაგრამ ფუკო, მაინც უპირველეს საფუძვლად ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა წარმოშობისა მიიჩნევს ეპისტემეს კონფიგურაციის ცვლილებას, რის შედეგად ადამიანის ფენომენი წარმოდგენებს სფეროდან, რაც ფილოსოფიური შემეცნების სფეროდ შეიძლება მივიჩნიოთ, გადავიდა ემპირიულის სფეროში. ადამიანის „წმინდა გონითი შემეცნება“ უკანა პლანზე გადავიდა და ადამიანი ემპირიული შემეცნების საგანი გახდა. ეს იყო ემპირიული რაციონალიზმის გამარჯვება თეორიულ რაციონალიზმზე და ემპირიულმა რაციონალიზმმა ჩაანაცვლა მათესის უნივერსალისი და ტაქსონომია კლასიკურ ეპისტემეში.

ჰუმანიტარული მეცნიერება და მათემატიკა. ფუკო აზრით, „საკითხავია რა აზრით და რა საზღვრებში შეიძლება მათ „მეცნიერება“ ერქვას,“ რადგან თანამედროვე ეპისტემეში მეცნიერების მეცნიერულობა დამოკიდებულია მათემატიკაზე. ადრინდელი „მათესის უნივერსალისი“ და ტაქსონომია, როგორც აზროვნების წესი, შეიცვალა ემპირიზმით, ანუ ობიექტური შემეცნების სტანდარტით, რომელიც ემპირიულ აღქმას და ექსპერმინეტს ემყარება. ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა მეცნიერულობის დასადგენად უნდა გაირკვეს მიმართება მათემატიკასთან, რადგან მეცნიერებაში მათემატიკის ადგილი და როლი მნიშვნელოვანია. მათემატიკა იქცა მეცნიერული ობიექტურობის კრიტერიუმად, რაც ობიექტური, ემპირიული შემეცნების სტანდარტის გაბატონებას ნიშნავს. ხოლო ჰუმანიტარული მეცნიერება განისაზღვრა როგორც ემპირიული მეცნიერება, რომელიც ემპირიულად შემოწმებად ცოდნას იძლევა და ბუნებრივია ასეთი ცოდნა უნდა ექვემდებარებოდეს მათემატიზაციას და ფორმალიზაციას, როგორც მეცნიერული ობიექტურობის კრიტერიუმებს, რადგან სწორედ ეს განაპირობებს მეცნიერული პოზიტიურობის არსებობას, მეცნიერების პოზიტიურ შედეგს, პოზიტიურობა გულისხმობს შემოწმებად შედეგს და პრაქტიკულს და სარგებლის მომცემს.

ფუკო ჰუმანიტარულ მეცნიერების წარმოშობას სწორედ მათემატიკის პოზიციების შესუსტებას უკავშირებს, მათემატიკამ უკანა პლანზე გადაიწია. „არქეოლოგიურ დონეზე გამოკვლეული თანამედროვე ეპისტემეს ველი არ ემორჩილება სრულყოფილი მათემატიზაციის იდეალს და უფრო და უფრო იტვირთება ემპირიულობით.“ ბუნებისმეცნიერების და მათემატიკას კავშირი აუცილებელია, მაგრამ მათემატიკა არ არის ჰუმანიტარული მეცნიერების მეცნიერულობის განმსაზღვრელი და მისი პოზიტიურობის დამფუძნებელი. ფუკო აღნიშნავს, რომ „ისტორიული აპრიორის არქეოლოგიური ანალიზი არ ავლენს ადამიანის შესახებ მეცნიერებაში არც მათემატიკის რაიმე ახალ ფორმას, არც მათემატიკის მოულოდნელ შეჭრას ადამიანის რაობის სფეროში, არამედ მათემატიკის ერთგვარ უკანდახევას, მისი ერთიანი ველის დაშლას.“ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა შექმნა დემათემატიზაციის კორელატურია.

ჰუმანიტარული მეცნიერების თავისებურება რაში მდგომარეობს ჰუმანიტარული მეცნიერების განსხვავება ადამიანის შემსწავლელ ემპირიულ მეცნიერებებთან, რომლებიც იკვლევენ სიცოცხლეს (ბიოლოგია), შრომას(ეკონომიკა) და ენას(ლინგვისტიკა)? უპირველესად ჰუმანიტარული მეცნიერებას აინტერესებს ადამიანი როგორც ენის, შრომის და სიცოცხლის მთლიანობა. ჰუმანიტარული მეცნიერების საქმე არ არის ენის კვლევა, ჰუმანიტარული მეცნიერება იწყება იმ მომენტიდან, როდესაც

„შეეცდება განსაზღვროს ის წესი, რითაც ინდივიდებს წარმოუდგენიათ სიტყვა, იყენებენ მათ ფორმას, მათ აზრს, აგებენ რეალურ დისკურსებს, ავლენენ ან ფარავენ მათში თავიანთ აზრებს." იგი იკვლევს თუ როგორ იყენებს ადამიანი ენას, როგორ ავლენს სიტყვის სივრცეს, მნიშნელობას, რანაირია მისი როგორც მეტყველების უნარის მქონეს არსებობის წესი, მას აინტერესებს არა ენა, არამედ ენა განხორციელებაში, როგორც აზრის გამოხატვის ფორმა, აინტერესებს ენის ადამიანური განხორციელება მის ისტორიულ მრავალფეროვნებაში, როგორ მეტყველებს ადამიანი, როგორ ქმნის საზრისებს და როგორ აგებინებს სხვას თუ რისი თქმა სურს. ამ პროცედურების შედეგად ადამიანი ქმნის წარმოდგენას ენის შესახებ და ამ წარმოდგენის მიხედვით განსაზღვრავს მის დამოკიდებულებას ენასთან. ენის მიმართ ადამიანს ისტორიულად განსხვავებული დამოკიდებულება აქვს. ჰუმანიტარული მეცნიერების ობიექტია არა ენა, არამედ „ის არსება, რომელიც ამოდის რა გარემომცველი სინერმიდან, მეტყველებს ამ ენაზე და სიტყვების და წინადადებათა აზრიდან საბოლოოდ ქმნის წარმოდგენას თავად ენაზე."

იგი იკვლევს არა ზოგადად შრომის ფენომენს ან შრომის როლს ადამიანის ყოფიერებაში, არამედ თუ როგორია ადამიანის მიერ შრომის ორგანიზაცია დღეს, რომლის მეშვეობით იგი ქმნის წარმოდგენას თავის მოთხოვნილებებზე, სიმდიდრეზე, საზოგადოებაზე და ამ წარმოდგენების მიხედვით ცხოვრობს, იკმაყოფილებს მოთხოვნილებებს და ამ საფუძველზე ქმნის საბოლოო წარმოდგენას ეკონომიკაზე. იგი იკვლევს შრომის ისტორიულ ტიპს, როგორ არსებობს ადამიანი და როგორი წარმოდგენა აქვს შრომისა და ადამიანის მიმართებაზე.

ჰუმანიტარული მეცნიერება წარმოადგენს არა იმდენად ადამიანის არსის წმინდა ანალიზს, არამედ ადამიანს განიხილავს როგორც შრომის,სიცოცხლის და მეტყველების სუბიექტს, ადამიანი თავისი პოზიტიურობით, არსებას, რომელიც ცხოვრობს, შრომობს და მეტყველებს, რაც საშუალებას აძლევს თავად ამ არსებას შეიმუშვებს წარმოდგენას ამ ფენომენებზე, (ან ცდილობს გაიგოს) რა არის სიცოცხლე, რა არის შრომა, და საერთოდ როგორაა შესაძლებელი ლაპარაკი" და მათ თანახმად წარმართავს თავის არსებობას, მაშინ როცა ბუნების მეცნიერება ადამიანს განიხილავს მხოლოდ როგორც ობიექტს. ადამიანი თავის არსებობას წარმართავს ცოდნის საფუძველზე, ადამიანის ეს ორი უნარი: მცდელობა გაიგოს რა არის ეს და მერე იცხოვრო ამ ცოდნის მიხედვით განაპირობებს, რომ ადამიანი არის ცოცხალი არსება, რომელიც არა მარტო შრომობს, ცხოვრობს და მეტყველებს, არა მარტო აცნობიერება ამ უნარებს, შეიმუშავებს მათზე წარმოდგენებს(არა ცნებას და არა ცოდნას) და ამ წარმოდგენების მიხედვით შრომობს, ცხოვრობს და მეტყველებს, არამედ მეტიც ეს წარმოდგენები, ეს ცოდნა, ქმნიან წარმოდგენას მათ სწორ გამოყენებაზე, რომლის მიხედვით ადამიანი ცხოვრობს, შრომობს და მეტყველებს და იგი ისტორიულად იცვლება, რაც ეპისტემეს ცვალებადობის სახით ხდება და სწორედ ამ ცოდნის ცელილების მექანიზმია დასადგენი.

ჰუმანიტარული მეცნიერება არის შუა რგოლი ემპირიულ მეცნიერებასა და ფილოსოფიას შორის, რადგან „ჰუმანიტარულ მეცნიერებას შეუმჩნეველად მიჰყავს სიცოცხლის, შრომის და ენის მეცნიერება ფინალობის იმ ანალიტიკისაკენ, რაც ცხადყოფს თუ როგორ შეიძლება ადამიანი, თავის ყოფიერებაში, უკავშირდებოდეს საგნებს, რომელთაც იგი შეიმეცნებს და რა გზით ხდება ამ საგნების შემეცნება, რომლებიც თავისი პოზიტიურობით მისი ყოფიერების წესს განსაზღვრავენ. ამით უნდა განისაზღვროს ამ უნარების ადგილი ადამიანის როგორც სასრულოს არსებობაში და ხომ არ არიან ისინი სწორედ მისი სასრულობის გამოხატულება. აქ განისაზღვრება ჰუმანი-

ტარული მეცნერების რამდენიმე ამოცანა:

- რატომ მოხდა ადამიანის არსებობის დაკავშირება ამ სამ ფენომენთან(სიცოცხლე,შრომა, მეტყველება),
- როგორ ხდება მათი შემეცნება,
- შემეცნებული პოზიტიურობები როგორ განსაზღვრავენ ადამიანის ყოფიერების წესს.
- ჰუმანიტარული მეცნიერება სიცოცხლეს, შრომას, მეტყველებას განიხილავს არა როგორც თავისთავად მოცემულს, არამედ მათ განიხილავს ადამიანის მიერ მათი გამოყენების პროცესში, თუ როგორ აცნობიერებს, წარმოიდგენს ადამიანი ამ ფენომენების არსს და ფუნქციას, ანუ რამდენად გამოხატავენ, უზრუნველყოფენ ადამიანის ადამიანად ყოფნის ფენომენს და რა თავისებურებას ანიჭებენ ადამიანურობას. ფუკო, ადამიანის არსის სპეკულატური ცოდნისაგან განსხვავებით, ხაზს უსვამს ადამიანის შესახებ ამ ემპირიული ცოდნის მნიშვნელობას ადამიანის ყოფიერების განხორციელებაში.
- ფუკო არ გამორიცხავს ადამიანის მიერ, წმინდა თეორიული დაშვებით, სპეკულატური ცოდნის ფლობის შესაძლებლობა, მაგრამ იგი მაინც უშედეგო იქნებოდა ადამიანის პრაქტიკული ცხოვრებისათვის. „შეიძლება დავუშვათ ის ფაქტი, რომ ზოგიერთი ინდივიდი ან საზოგადოება ფლობს რაღაც სპეკულატურ ცოდნას სიცოცხლის, წარმოების, ენის შესახებ, რომელიც იშვიათად ხორციელდება რეალობაში და რასაც არ შეუძლია ემპირიულობათა დონეზე რაიმე ფასეული შედეგი შემოგვთავაზოს.“

ადამიანის ემპირიული შესწავლის კონცეპტუალური მოდელები ფუკო გამოყოფს ადამიანის ემპირიული შესწავლის სამ კონცეპტუალურ მოდელს, რომლებიც „მთლიანად და სავსებით ამოწურავენ ადამიანის შემეცნების პროცესს.“ ესენია ადამიანის არსებობის შესწავალა:

ფუნქციის და ნორმის,.

კონფლიქტის და წესის,

- მნიშვნელობის და სისტემის ცნებების მეშვეობით.

ეს კონცეპტუალური ჩარჩოები ადამიანის მთელი ემპირიულ რეალობას, ადამიანის ყოფიერებას აღწერენ დიქოტომიური სტრუქტურით. აქ ჩანს ჰაიდეგერის გავლენა, რომელმაც ადამიანის ყოფიერების აღწერისათვის უკუაგდო ტრადიციული ფილოსოფიის კატეგორიები და შემოიტანა ექსისტენციალები, რომლითაც უნდა მოხდეს ადამიანის მოქმედების და ქცევის, ყოფნის წესების აღწერა. ამგვარად შენარჩუნებული იქნება ადამიანური ყოფიერების თავისებურება და განსხვავება არსებულთა სხვა რეგიონისაგან. თუმცა ფუკო აღნიშნავს, რომ ჰუმანიტარულმა მეცნერებამ ეს დიქოტომიური კონცეპტები გადმოიღო ფსიქოლოგიიდან, სოციოლოგიიდან და ლინგვისტიკიდან, რადგან ფსიქოლოგია ადამიანს შეისწავლის ფუნქცია-ნორმის ტერმინებში, სოციოლოგია კონფლიქტი-წესის ტერმინების დახმარებით, ხოლო ლიტერატურა ტექსტებს შეისწავლის მნიშვნელობა-სისტემის კონცეპტების გამოყენებით. ჰუმანიტარული მეცნერება კი ამ კონცეპტებს იყენებს ადამიანის ემპირიული ყოფიერების წესის აღწერისათვის.

ქრისტიანულ ეპოქაში ადამიანის ყოფიერება სხვა ტერმინებით განიხილებოდა: ცოდვა-უცოდველობა, ბრალი-უბრალობა, სინმინდე-ხსნა, სასჯელი-მიტევება, ისინი გულისხმობდნენ მიმართებას ტრანსცენდენტურთან. ფუკოს მიერ მოტანილი ადამიანური რეალობის ანალიზის კონცეპტუალური მოდელები ასეთ კავშირს მთლიანად არ გამორიცხავენ, რადგან ეს არ არის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა საგანი. ადამი-

ანის მიმართება მოუაზრებელთან, ფინალობის ანალიტიკა ფილოსოფიის საქმეა. ადამიანის ყოფნის და ქცევის ანალიზის ეს მოდელები რიგრიგობით იყო გაბატონებული ევროპულ აზროვნებაში. მე-19 საუკუნეში ბიოლოგიური მოდელი დაკავებული იყო ადამიანის, როგორც სიცოცხლის, კვლევით და ეს იყო გაბატონებული მიმართულება. ეკონომიკური მოდელი ადამიანს განიხილავდა მისი საქმიანობის ასპექტით, ეს იყო შრომის, წარმოების, ინტერესთა კონფლიქტის როლისა და მნიშვნელობის წარმოჩენა ადამიანის ყოფიერებაში (მარქსი) შემდეგ ბატონდება ფილოლოგიური მოდელი, რომლის მთავარი მიზანია ტექსტის, დისკურსის, ქცევების ინტერპრეტაცია და ფარული აზრის გამოვლინება (ფროიდი), რომელსაც მოსდევს ლინგვისტური მოდელის ბატონობის ხანა, როდესაც ყველაფერი განიხილება სტრუქტურის, აღმნიშნელის და აღსანიშნის დუალისტურ მოდელში. ამ დროს ლაპარაკია „აღმნიშვნელი სისტემების სტრუქტურირებასა და დღის სინათლეზე გამოტანაზე."

პირველ ეტაპზე ადამიანის მოქმედება განიხილება დიქოტომიური სქემის მეშვეობით. მეორე ეტაპზე ჰუმანიტარული მეცნერება უარს ამბობს დიქოტომიური წყვილებით ანალიზზე და ადამიანის არსებობის ანალიზისას უპირატესობას ანიჭებს დიქოტომიის ერთერთ წევრს, ანუ არა ფუნქციას, კონფლიქტს და მნიშვნელობას, არამედ ნორმას, წესს და სისტემის ანალიზს. ეს მიანიშნებდა საზოგადოებრივ ცვლილებას და ადამიანის ინტერესის გადანაცვლებას მისი მოქმედების საზოგადოებრივ განმსაზღვრელ, გაბატონებულ ნორმაზე, წესზე, სისტემაზე. იგი აქტუალური გახდა უკვე ფროიდის შემდეგ, როდესაც ლაპარაკობენ ცოდნის, ჭეშმარიტების, კულტურის, საზოგადოების რეპრესიულ ბუნებასა და ფუნქციაზე. ამ დროს ადამიანისთვის აქტუალურია ადამიანის ნორმალურობის და ანორმალურობის განსაზღვრა და ზოგადად სხვად, განსხვავებულად ყოფნის უფლების განსაზღვრა და დაცვა. იწყება საზოგადოების, ქცევის რაციონალური, ირაციონალური და ავადმყოფური ფორმების გამიჯვნა და ანალიზი, არსებითი დაყოფა ნეგატიურ და პოზიტიურ პროცესებს შორის. „როდესაც მოვლენის ანალიზი ჩატარებული იყო ნორმის, წესის, სისტემის თვალსაზრისით." ამ ნორმის, წესის, სისტემისაგან ყოველი გადახრა ითვლებოდა ანორმალურობად, ირაციონალობად, ავადმყოფობად.

მესამე ეტაპზე, ფუკოს აზრით, ადამიანის ანალიზის მოდელების ეს ცვლილება ამით არ დასრულებულა და ადამიანთა ყოველმა ერთობლიობამ შექმნა საკუთარი კოპერენტულობა და მნიშვნელობა, რადგან ერთიანი სტანდარტი, წესი, ნორმა უკუგდებული იქნა. „შეუძლებელი გახდა საუბარი „პათოლოგიურ ცნობიერებაზე" თავად ავადმყოფთა მიმართ, „პრიმიტიულ გონებრივ შესაძლებლობებზე" -- ისტორიის მიერ დავიწყებული საზოგადოების მიმართ, თვით „აზრს მოკლებულ მეტყველებაზე" -- აშკარად აბსურდული მოთხრობის მიმართ." ეს იყო ჰუმანიტარული სფეროს უნიფიცირება, მაგრამ არა ერთი, საყოველთაო, სავალდებულო სტანდარტის, ნორმის, წესის, სისტემის დადგენით, არამედ ნორმების, წესების, სისტემების პლურალიზმის აღიარებით, რამაც ეს სივრცე თანაბარმნიშვნელოვანი გახადა რაციონალობის-ირაციონალობის, ნორმალურობა-ანორმალურობის ასპექტით. ამ პლურალიზმის თავისებურება იმაშია, რომ ყველა „სისტემა იზოლირებულია ერთმანეთისაგან, წესები ქმნიან დახურულ ანსამბლებს, ნორმები ამკვიდრებენ თავიანთ დამოუკიდებლობას." ადამიანის თავისუფლება გამოვლინდა სწორედ ნორმის, სისტემის, წესის პლურალიზმსა და ურთიერთ დამოუკიდებლობაში, რაც მათ თანაბარ მნიშვნელობისას ხდის და „შეწყდა ჰუმანიტარული ველის დაყოფა ღირებულებათა დიქოტომიის მიხედვით." ფუკო აღნიშნავს ფროიდს განსაკუთრებულ დამსახურებას ამ პროცესის განხორციელებაში „ფროიდი არა მხოლოდ ყველაზე ახლო მივიდა ადამიანის შემეცნებასთან,

არამედ მან პირველმა წაშალა გადაჭრით ზღვარი პოზიტიურს და ნეგატიურს შორის, ნორმალურს და პათოლოგიურს, გასაგებს და გამოუთქმელს, მნიშვნელობის მქონე და არმქონეს შორის." სწორედ ეს მოასწავებდა გადასვლას ადამიანის არსებობის ანალიზიდან ფუნქციის, კონფლიქტის და მნიშვნელობის კონცეპტების მეშვეობით, წესის, ნორმის და სისტემის კონცეპტების მეშვეობით ანალიზზე.

ადამიანის განხილვის ეს სამი მოდელი ისტორიულად გამოხატავდა ადამიანის ჰუმანიტარული კვლევის მოდელების ცვლილებას: თუ ეკონომიკური მოდელი ადამიანის მოქმედების საფუძველს ხედავდა ეკონომიკურ ინტერესში და ადამიანის და საზოგადოების ანალიზს ან ასპექტით ახორციელებდა. თუმცა ფუკოს აზრით, „მთელი ის ცოდნა, რომლის ნიაღშიც დასავლური კულტურა, უკვე მთელი საუკუნეა, აგებს ადამიანის რაღაც ხატს ტრიალებს ფროიდის შრომების გარშემო და ამასთან არ გამოდის თავისი ფუნდამენტური დისპოზიციიდან."

წარმოდგენა და ჰუმანიტარული მეცნიერება დასავლური აზროვნების ერთერთი ფუნდამენტური საკითხი იყო სპეკულაციის და ემპირიული აღქმის მიმართების საკითხი. სპეკულაცია მიჩნეული იყო ფილოსოფიის არსად, ხოლო აღქმა ემპირიულ მეცნიერებათა საფუძვლად, წარმოდგენა კი ჰუმანიტარული მეცნიერების სფეროდ განისაზღვრა. ამიტომ უნდა „გაირკვეს წარმოდგენის როლი ჰუმანიტარულ მეცნიერებებში." წარმოდგენამ უნდა უზრუნველყოს ამ მეცნიერების გამიჯვნა და თვითმყოფადობა ბუნების მეცნიერების ემპირიზმისაგან და ფილოსოფიური სპეკულაციისაგან. თანამედროვე ეპისტემემ წარმოდგენა ემპირიული ცოდნის ფენომენით ჩაანაცვლა, მაგრამ ჰუმანიტარული მეცნიერებები კვლავ წარმოდგენის სფეროში რჩებიან. ადამიანის არსებობა და მოქმედება გაშუალებულია წარმოდგენით. რეალობა შედის წარმოდგენის სფეროში და შემდეგ წარმოდგენილი უბრუნდება ადამიანს.

წარმოდგენა არის ადამიანის გონების უნარი წარმოიდგინოს საგანი და შექმნას მასზე წარმოდგენა, რომლის მიხედვით მოქმედებს შემდეგ სუბიექტი. იგი აღქმისაგან განსხვავებულია. „ჰუმანიტარული მეცნიერებისათვის წარმოდგენა არ არის ერთერთი უბრალო ობიექტი, იგი თავად ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ველია მთელი თავისი განფენილობით, ზოგადი ფუნდამენტი ცოდნის ამ ფორმისათვის, ის საყრდენი, რომლის საფუძველზეც შესაძლებელია აღნიშნული ცოდნა." ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა კვლევის საგანი არ არის ემპირიულად გაგებული აღქმის, არამედ წარმოდგენის საგანი. ეს ნიშნავს, რომ ეს მეცნიერება იკვლევს იმას თუ როგორ წარმოიდგენს ადამიანი რეალობას, რომლის მიხედვითაც იგი წარმართავს თავის ცხოვრებას, მთავარია როგორ წარმოიდგენს ადამიანი ამ საგანს და არა ის თუ როგორია თავისთავად ეს რეალობა ან საგანი, ობიექტურად როგორც ბუნებისმეცნიერების, პოზიტიური მეცნიერების საგანი.

ჰუმანიტარულ მეცნიერებას აინტერესებს წარმოდგენაში მოცემული როგორ ცვლის ადამიანის არსებობის ემპირიულ გამოვლინებებს. მას აინტრესებს არა რა არის სიცოცხლე როგორც ბიოლოგიური პროცესი, რასაც ბიოლოგია შეისწავლის, არამედ როგორ წარმოიდგენს, განიცდის და განახორციელებს ადამიანი სიცოცხლეს როგორც მის საკუთარს, ასევე არა რა არის ენა, როგორც ნიშანთა სისტემა, რასაც ენათმეცნიერება სწავლობს, არამედ როგორ გამოიყენებს, გამოთქვამს ადამიანი აზრებს და რა მნიშვნელობა ენიჭება ენას ადამიანად ყოფნის წესში.

ფუკო წინააღმდეგია წარმოდგენის როგორც ცნობიერების იდეალური ელემენტის განხილვისა. „რა არის წარმოდგენა თუ არა ემპირიული რიგის მოვლენა, რომელიც ადამიანში ხორციელდება და ამ სახით ემორჩილება ანალიზს." მას სურს, ტრადიციული ფილოსოფიისთვის დამახასიათებელი, აღქმა, წარმოდგენა, შემეც-

ნების მიმართების განსხვავებული გაგება, რაც წარმოდგენის ორმაგ ბუნებას ნათელყოფს. მისთვის შემეცნება და წარმოდგენა განსხვავებულია, წარმოდგენა არის ცნობიერების ფენომენი, რომლის ემპირიული ანალიზი შესაძლებელია. ფუკო წერს, რომ ჰუმანიტარული მეცნიერების თავისებურება იმაშია, რომ როდესაც მეცნერება გათავისუფლდა წარმოდგენის ბატონობისაგან, ჰუმანიტარული მეცნიერება წარმოდგენის სფეროში რჩება, რითაც კლასიკური ფილოსოფიის სფეროში ვრჩებით და ვაგრძელებთ აზროვნებას ადამიანზე კლასიკური ფილოსოფიის სტილით, რომელშიც „საერთოდ არ იყო ადამიანის ფენომენის ადგილი. ეს ამ მეცნიერების შეზღუდულობის საფუძველია, წარმოდგენა ჰუმანიტარული მეცნიერებების შესაძლებლობების ზღვარს ქმნის. წარმოდგენის სიცოცხლისუნარიანობის საფუძველია ის, რასაც იგი „ტრანსცენდენტალურ მობილურობას“ უწოდებს, რაც საკუთარი თავისადმი მუდმივ კრიტიკულ დამოკიდებულებაში გამოიხატება და ყოველთვის ცდილობს გავიდეს წარმოდგენის გარეთ, რისკენაც წარმოდგენა მიანიშნებს, მაგრამ მაინც წარმოდგენის სფეროში რჩება.

ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა მიზანი განსხვავებულია: ისინი ესწრაფვიან არა მეტ განზოგადებას, ან სიზუსტის მიღწევას, არამედ შეუსვენებლივ მიისწრაფიან დემისტიფიკაციისაკენ.“ ეს ნიშნავს უშუალო და არაკონტროლირებადი ევიდენტობიდან (უტყუარობიდან), რაც გულუბრყვილო ყოფითი ცნობიერების შინაარსს გულისხმობს, გადასვლას ნაკლებ გამჭვირვალე, მაგრამ უფრო ფუნდამენტური ფორმებისაკენ. ეს დემისტიფიკაცია არ არის დეკარტესეული უტყუარობის მოთხოვნა არც საწყისი წვდომა,არც ემპირიული ობიექტურობის მიღწევა, არამედ „ეს კვაზიტრანსცენდენტალური სცენა ყოველთვის რაღაცის გამჟღავნების ფორმას იღებს.“ ეს არის იმის სინათლეზე გამოტანა რაც მოვლენის ფარული მხარის, განუმეორებლობას ქმნის და არა ერთეულისათვის დამახასიათებელი რაღაც ზოგადი ნიშნის დადგენა. ამ გამომჟღავნებულის განზოგადება, დახვეწა ინდივიდუალურ მოვლენათა გააზრების სახით არის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა მიზანი. ეს არის ტრანსცენდენტალური სცენა არა ადამიანის ბუნების გარეთ, არამედ ადამიანის ცნობიერების შიგნით, მის მიღმა (არაცნობიერში) ან მის სიღრმეში არსებული ფარული შინაარსის გამოვლენისათვის. ფუკო თვლის, რომ „ჰუმანიტარული მეცნიერების ჰორიზონტს ქმნის პროექტი ადამიანის ცნობიერების დაყვანისა მის რეალურ პირობებამდე, ამ ცნობიერების დაბრუნება მის იმ ფორმებამდე და შინაარსამდე, რომელთაც მასვე მისცეს დასაბამი და მასშივე იმალებიან.“ ჰუმანიტარული მეცნიერება დაკავებულია ადამიანის ცნობიერების შინაარსით, ცნობიერების, როგორც შინაარსის, კვლევით, თუ როგორია ამ შინაარსის არსებობის, ცვლილების, ფუნქციონირების მექანიზმი, როგორ ვლინდება და განსაზღვრავს იგი ადამიანის ემპირიულ გამოვლინებებს, რაც მისი ადამიანობის გამოხატულებაა. იგი მიზნად ისახავს დაადგინოს რატომ, როგორ აღმოცენდება ადამიანის ცნობიერებაში ეს წარმოდგენები, რაა მიზეზი: ემპირიული რეალობა, ცნობიერების შინაგანი მოქმედება(დერიდა) თუ არაცნობიერი.

ჰუმანიტარული მეცნიერების მდგომარეობა შეიცვალა არაცნობიერის ფენომენის აღმოჩენის შემდეგ, რადგან ისინი განუწყვეტლივ უახლოვდებიან არაცნობიერის იმ სფეროს, რომელშიც თვითონ წარმოდგენის არსებობის უფლება კითხვის ქვეშ დადგა.“ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა დაფუძნების საქმეში მეტოქეებია: წარმოდგენა და არაცნობიერის ფსიქოანალიზი და ორივე მიუწვდომელია ყოფითი, გულუბრყვილო ცნობიერებისათვის, რადგან წარმოდგენის ნათელყოფა მოითხოვს რეფლექსიას, ხოლო არაცნობიერი-ფსიქოანალიზს. ცნობიერების, სუბიექტის ფილოსოფიის თანახმად, ფუნქციის განხორციელება, კონფლიქტის განვითარება და გაშლა, მნიშვნელო-

ბის ნათელყოფა ხდებოდა სუბიექტის ცნობიერებაში წარმოდგენის მეშვეობით. ფუკო სვამს კითხვას:" ხომ არ შეიძლება ეს მოხდეს ექსპლიციტური ცნობიერების გარეშე." ჰუმანიტარული მეცნიერებები ხომ არ გადიან წარმოდგენის სივრცის გარეთ და ადამიანის ანალიზი იქნებ აღარ საჭიროებს წარმოდგენას, მიუხედავად იმისა, რომ ისინი არ არიან ობიექტები, რომლებიც მოგვეცემა ემპირიულ აღქმაში. ამიტომ მათი ანალიზის მთავარი საშუალება იყო წარმოდგენა, მაგრამ არაცნობიერის ფენომენმა ცხადი გახადა, რომ არის ბევრი რამ, რაც განსაზღვრავს ადამიანის არსებობას, მაგრამ არ ხვდება ადამიანის წარმოდგენაში.

ამის დამადასტურებლად ფუკოს მოჰყავს კონფლიქტისა და წესის მაგალითი, რომელთა მეშვეობით აღწერილია ადამიანური რეალობა. კონფლიქტში ჩართული სუბიექტის მიერ ინტერესი თუნდაც არ იყოს მისი მოთხოვნილებები, სურვილები, გაცნობიერებული, ანუ ზუსტად არ იცოდეს რა არის მისი მოთხოვნები და სურვილები, როდესაც კონფლიქტში ჩაერთვება, მიუხედავად ამისა მას წარმოდგენაში მაინც აქვს გარკვეული მოსაზრება საკუთარ მოთხოვნებზე და სურვილებზე. ადამიანის კონფლიქტში შესვლისას, წესის ცნების მეშვეობით, „კონფლიქტის ძალადობა, მოთხოვნილების აშკარა ველური მედეგობა, სურვილის უსასრულობა მოწესრიგებულია ისეთი მოუაზრებელის მიერ, რომელიც ყოველივე ამას არა მხოლოდ უწესებს მათსავე წესს, არამედ აღნიშნული წესისვე საფუძველზე მათ შესაძლებელს ხდის." სუბიექტი ცნობიერებაში წესის საფუძველზე ქმნის წარმოდგენას მოთხოვნილებების ნორმალურობა-არანორმალურობის, რეალურობა-არარეალურობის თაობაზე, ამგვარად კონფლიქტიც და წესიც კავშირშია წარმოდგენის უნართან და მისით ხელმძღვანელობს.

ადამიანის მოქმედების განხილვა „კონფლიქტი-წესის" კონცეპტუალური წყვილით უზრუნველყოფს მოთხოვნილებების კავშირს წარმოდგენასთან (ანუ რეპრეზენტულობას). ამ მოთხოვნილებებს რეალურად სწავლობს ეკონომიკა, როგორც შრომისა და წარმოების რეალურ ელემენტს. მაგრამ ეს მოთხოვნები თუ როგორ წარმოსდგება ადამიანის წარმოდგენაში-ეს განსხვავებული განზომილებაა, ეს არის ადამიანის წარმოდგენა ეკონომიკაზე, რომლის მიხედვითაც იგი მოქმედებს და შეაფასებს ეკონომიკურ რეალობას. გადამწყვეტი ყოფილა ის, თუ როგორ წარმოსდგება ეს მოთხოვნილებები ადამიანის წარმოდგენაში. ასევე წარმოდგენის მეშვეობით აქვს ადამიანის კავშირი „იმ მოუაზრებელთან, რომელსაც ფინალობის ანალიტიკა ცხადყოფს."

ფუნქციის კონცეპტი აჩვენებს ადამიანის არსებობაში სიცოცხლის სტრუქტურებს (თუნდაც გაუცნობიერებლად) როგორ ძალუძთ მისცენ ადგილი წარმოდგენას, ნორმის კონცეპტი კი გვიჩვენებს თუ როგორ უქმნის ფუნქცია საკუთარ თავს თავისავე შესაძლებლობის და განხორციელების პირობებს."

ადამიანის არსებობის აღწერის ეს სამი მოდელი მთლიანად მოიცავს ადამიანური რეალობის ველს და უზრუნველყოფს მის კავშირს ადამიანის წარმოდგენასთან. რადგან წარმოდგენა თამაშობს გადამწყვეტ შუამავალ როლს ზღვარის დადგენაში და მოქმედების შესაძლებლობის მიცემაში. ფუკო ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ ეს არ არის ბუნების მეცნიერების დიდი ზოგადობის ცნებები, რომლებიც თავის სფეროში აქცევენ ერთეულთა განუსაზღვრელ რაოდენობას და მათზე ბატონობენ და გამორიცხავენ განუმეორებელს, ერთჯერადს, უნიკალურს. ფუკო მათ მნიშვნელოვან კატეგორიებს უწოდებს ადამიანის ემპირიული გამოვლინებების კვლევის საქმეში: „ეს კატეგორიები გახლავთ არა დიდი ზოგადობის მქონე მარტივი ემპირიული კონცეპტები, არამედ ის, რის საფუძველზეც ადამიანს ძალუძს გაეხსნას შესაძლო მეცნიერებას." ისინი ქმნიან:

- ამ მეცნიერებების მთელ კვლევით ველს,
- ამ ველის ნებისმიერი მოვლენის განხილვა შეიძლება ამ კატეგორიების მეშვეობით,

- სიცოცხლის, ენის, შრომის პოზიტიურობებს, რის საფუძველზეც ადამიანი გამოიკვეთა როგორც შესაძლო ცოდნის ფიგურა,
- აერთიანებს ფინალობის ფორმებთან, რაც ადამიანური არსებობის წესისთვის არის დამახასიათებელი.
- ეს კონცეპტები უზრუნველყოფენ ადამიანის შესახებ თანამედროვე ცოდნის შესაძლებლობას და ასევე ამ ცოდნისათვის დამახასიათებელ „დისტანციას შემეცნებას და წარმოდგენას შორის, განსაზღვრავენ წესს, რითაც ემპირიულობები შეიძლება მიეცეს წარმოდგენას.“ ეს უზრუნველყოფს ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა განსხვავებას ბუნების მეცნიერებისაგან, და ამ სფეროს ემპირიულობებს ბუნების მეცნიერების ემპირიულის სფეროსაგან.

ბიოლოგია წარმოდგენაში აისახება „ფუნქცია-ნორმის“ კონცეპტუალური წყვილის მეშვეობით, ეკონომიკა-კონფლიქტი-წესის წყვილის მეშვეობით და ენათმეცნიერება-მნიშვნელობა-სისტემის წყვილის მეშვეობით. მათი მეშვეობთ ენა, სიცოცხლე და შრომა წარმოსდგება ადამიანის წარმოდგენაში და განსაზღვრავს მისი ემპირიული გამოვლინების ხასიათს. ასევე „ეს კატეგორიები განსაზღვრავენ იმ წესს, რითაც ფუნდამენტური ფინალობა შეიძლება პოზიტიური და ემპირიული ფორმით ჰქონდეს მოცემული წარმოდგენას, მაგრამ იგი არაგამჭვირვალე იყოს გულუბრყვილო ცნობიერებისათვის.“ ეს წესრიგი ყოველდღიურ ცნობიერებას არ მიეცემა ასეთი სახით, არამედ მხოლოდ რეფლექსური (ფენომენოლოგიური) ცნობიერებისათვის ხდება ნათელი და მისაწვდომი, რადგან განსხვავებულია წარმოდგენის ყოფითი და რეფლექსური დონე.

ადამიანის არსებობის აღწერის ეს სამი მოდელი უზრუნველყოფს ყველაფრის ადამიანის წარმოდგენაში მოცემულობას, რაც ამ მეცნიერების საგნის მოცემულობის პირობასაც წარმოადგენს. „ჰუმანიტარულ მეცნიერებას საუბარი ძალუძს მხოლოდ წარმოდგენისათვის მიღწევად ელემენტში, მაგრამ იმ ცნობიერ-არაცნობიერი განზომილების თანახმად, რომელიც მით უფრო შესამჩნევია, რაც უფრო ვცდილობთ გამოვავლინოთ სისტემათა, წესთა, ნორმათა ნესრიგი.“

ფუკო ცნობიერების შინაარსის, ამ შინაარსის ისტორიულობაზე წინ აყენებს არაცნობიერს. ცნობიერების, წარმოდგენის ბირთვს, არსს, ფუნდამენტს წარმოადგენს არაცნობიერი, რომელიც იმალება ამ ცნობიერების სიღრმეში. „არაცნობიერის პრობლემა არის მისი შესაძლებლობის, ადგილის, მისი ექსისტენციის წესის, მისი შემეცნების საშუალების დღის სინათლეზე გამოვლენა.“ ფუკოს აზრით, არაცნობიერი და ფსიქოანალიზი არ არის ერთერთ, შემთხვევითი პრობლემა ჰუმანიტარული მეცნიერებებში, არამედ „არაცნობიერი არის საფუძველმდებელი ყველა მეცნიერებისა ადამიანის შესახებ.“ არაცნობიერი იძლევა ადამიანის შესახებ პოზიტიური ცოდნის მთელ გამას, რომლის ემპირიული გამოვლენა და შესწავლა შესაძლებელია. არაცნობიერი ადამიანის გაგებას, მისი ყოფნის წესს ცვლის, მაგრამ არაცნობიერის დაფიქსირება არ არის საკმარისი ჰუმანიტარული მეცნიერების არსის განსაზღვრისათვის. ადამიანის არსი არ ძევს ადამიანში, როგორც პრივილიგირებულ და განსაკუთრებულ ობიექტში, რადგან „ჰუმანიტარული მეცნიერების სპეციფიკას განაპირობებს არა ადამიანი, არამედ ეპისტემეს ზოგადი დისპოზიცია.“ ფუკოს მიაჩნია, რომ თანამედროვე ეპისტემეში ადამიანის ადგილი განპირობებულია და დაკავშირებულია არაცნობიერის პოზიტიურობასთან, იგი ხდის შესაძლებელს მეცნიერებას ადამიანის შესახებ, მეტიც ეს მეცნიერება „აღმოცენდება არა ყველგან, სადაც საკითხი ეხება ადამიანს, არამედ მხოლოდ იქ, სადაც არაცნობიერისათვის დამახასიათებელ განზომილებაში აანალიზებენ ნორმებს, წესებს, აღმნიშვნელ ერთობლიობებს, რომლებიც შემეცნების წინაშე

ცხადს ხდიან თავიანთ ფორმებს და შინაარსს.“ ფსიქოანალიზი არის ნორმების და წესების ანალიზის ფორმა, რადგან არაცნობიერი ადამიანის ემპირიული არსებობის ერთერთ უმთავრეს განმსაზღვრელ ფაქტორად ითვლება.

ფუკო ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა დაფუძნების პრობლემას ხედავს ეპისტემეში მისი ადგილის გაურკვევლობაში, რადგან ადამიანი არც არარედუცირებადია, არც რთული ობიექტია, მეცნერული შემეცნების ობიექტად გახდომისათვის, მაგრამ დასავლურ აზროვნებას სურს ადამიანის განსაკუთრებულობა შეინარჩუნოს და „დასავლურმა კულტურამ ადამიანის სახელის ქვეშ ისეთი არსება მოაქცია, რომელიც ერთიდაიმავე მიზეზთა თამაშით უნდა იყოს ცოდნის პოზიტიური სფერო და იმავდროულად არ შეიძლება იყოს მეცნიერების ობიექტი.“ ამ მეცნიერების ეს ორაზროვანი მდგომარეობა თვითონ ეპისტემეში მიუთითებს, რომ დასავლური კულტურა ვერ ახერხებს ადამიანის სრულად ემპირიულად გადაქცევას. თუმცა ფუკო თვლის, რომ „ვერც ადამიანის არარედუცირებულობას ვხედავთ, რასაც მის დაუძლეველ ტრანსცენდენტალურობად მიიჩნევენ და ვერც მის დიდ სირთულეს.“ ფუკოსთან ადამიანი არ არის არც სულისა და სხეულის მთლიანობა (დეკარტე), არც ორი სამყაროს მოქალაქე(კანტი) და არც ღმერთის ხატი და მსგავსი, არამედ ამქვეყნიურობის ადამიანი, რომელიც შრომობს, მეტყველებს და ცხოვრობს. ეს არის ის, რაც ემპირიულად შეგვიძლია დავადგინოთ ადამიანში.

ჰუმანიტარული მეცნიერება და ისტორია ფუკო არკვევს ჰუმანიტარულ მეცნიერებების მიმართებას ისტორიასთან ეთნოლოგიასთან და ფსიქოანალიზთან, რომლებიც დიდ როლს თამაშობენ ადამიანის შემეცნების საქმეში. ისტორია არის ყველაზე ემპირიული და მრავალფეროვანი სფერო ადამიანური არსებობის გამოვლინებისა და „პირველადი და თითქოსდა დედა ყველა მეცნიერებისა ადამიანის შესახებ.“ რატომ არ შეიძლება ისტორიის და ჰუმანიტარული მეცნიერებების დაახლოება, რომ ის იყოს საწყისი ან საფუძველი ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა? რატომ არ აქვს ისტორიას ადგილი ჰუმანიტარულ მეცნერებათა შორის, რომელსაც გარდუვალი, სიღრმისეული და უფრო მეზობლური ურთიერთობა აქვთ ისტორიასთან, ვიდრე ბიოლოგიასთან, ეკონომიკასთან და ენათმეცნიერებასთან.

ისტორია ფუნქცია იყო „ხსოვნის, მითის, თაობიდან თაობაზე მეტყველების და მაგალითის გადაცემა, ტრადიციის გამავრცელებელი, აწმყოს კრიტიკული გაცნობიერების, კატაბრიობის ხვედრის გაშიფვრის, მომავლის განჭვრეტის, ან გაფრთხილება, რომელიმე მოვლენის გამეორება -დაბრუნების შესახებ.“ როგორც ვხედავთ, ისტორია უფრო მეტი ფუნქციის მატარებელია, ვიდრე უბრალოდ ადამიანის ემპირიული არსის წვდომა, თუმცა ისტორიის ფუნქციები სწორედ ემპირიულ ცოდნას ემყარება. ფუკო ისტორიის ტრადიციული გაგების თავისებურებას იმაში ხედავს, რომ ადამიანი განიხილებოდა როგორც მსოფლიო ისტორიის ელემენტი და ადამიანის ისტორია ჩაწერილი იყო მსოფლიო ისტორიაში, რაც ნიშნავდა ადამიანის ადგილის დადგენას მსოფლიოს ისტორიაში. „ისტორია წარმოსდგებოდა როგორც გლუვი, ერცელ და ცალსახა მდინარება, მისი დინების ყოველ ცალკეულ წერტილში.“ ეს იყო ნიუტონის აბსოლუტური დრო და სივრცის მსგავსი ფენომენი, რომელშიც დგინდებოდა ადამიანის აბსოლუტური ადგილი მსოფლიოს ისტორიაში. ამ ისტორიულ მდინარებაში ექცეოდა ყველაფერი: ცოცხალი და არაცოცხალი, ადამიანი და ცხოველი და ისტორიის ხასიათის სწორედ ასეთი გაგება შეიცვალა. აღმოჩნდა, რომ ყველაფერის შრომას, მეტყველებას სიცოცხლეს თავისი საკუთარი ისტორიულობა აქვს, ანუ ისტორიულად იცვლებიან და ერთიანი მსოფლიო, კოსმიური ქმნადობის დრო დაიყო დროით ვექტორებად და აუცილებელი გახდა თითოეული ისტორიის ცალკე კვლევა.

„ადამიანში აღმოჩენილი ისტორიულობა გავრცელდა საგნებზე, (რომელიც ადამიანმა გააკეთა)ენაზე(რომელზეც იგი მეტყველებს) და თავად სიცოცხლეზე."

ერთიანი სამყაროს ისტორია ადამიანს ეუბნებოდა თუ ვინ იყო იგი ამ ისტორიაში, მაგრამ როდესაც ისტორია დანაწილდა ენის, შრომის, სიცოცხლის და ასე შემდეგ ისტორიებად. უპირველესი ისტორიული ფაქტების, ისტორიის საწყისის ძიება დასრულდა. ერთი მთლიანი ისტორია დაიშალა უამრავ ისტორიებად და ადამიანის ისტორია, როგორც ასეთი, აღარ არსებობს, ისტორიულობა თვითონ ადამიანის შიგნით იქნა აღმოჩენილი და ამ აზრით, მან თავი ისტორიის მიღმა აღმოაჩინა. ამიტომ ადამიანი ესწრაფვის „საკუთარი თავის სიღრმეში და ყველა იმ საგანში, რომლებშიც ჯერ კიდევ შეიძლება მისი ხატი ასახულიყო, ისეთი ისტორიულობა აღმოაჩინა, რომელიც უმთავრესად მასთან იქნება დაკავშირებული." კითხვას ვინ არის ადამიანი -ისტორია აბსტრაქტულად პასუხობს, რადგან ადამიანის ისტორია დაიშალა სიცოცხლის, შრომის და მეტყველების ისტორიად და პოზიტიურ შემეცნებას ადამიანი იმდენად ეძლევა, რამდენადაც იგი მეტყველია, შრომობს და ცოცხლობს." ეს ისტორიები ადამიანს არაფერს ეუბნებოდნენ მისი ისტორიის შესახებ, მის ადგილზე სამყაროს ისტორიაში, „ადამიანი ისტორიის მიღმა აღმოჩნდა." ეს ისტორიები ლოკალური, მოკლევადიანი გახდა, მათ არ აინტერესებთ რა ხდება სამყაროში. ბუნების მეცნიერება არაფერს ეუბნება არც სამყაროს კრეაციაზე და არც დასასრულზე, მის დამოკიდებულ მდგომარეობაზე ან მისი განვითარების მომავალზე, არამედ მხოლოდ თავის ბუნებრივ დროზე ესაუბრება."

სიმდიდრის და შრომის ისტორია არაფერს უყვება მითიურ ოქროს საუკუნეზე და არც მომავლის სიუხვეზე, ასევე ენის ისტორიაში არ ჩანს ბაბილონის მოვლენა და არც ბაბილონამდელი აღმნიშნელები. ყველანი საკუთარი მემკვიდრეობითობის ისტორიით არიან დაკავებული, ადამიანის წარმოდგენას საკუთარ თავზე ორაზროვანი გახდა. ადამიანის ისტორია არის შრომის, მეტყველების სიცოცხლის ისტორია, მაგრამ სად არის ადამიანი როგორც ასეთი? ისტორიულობამ განიცადა ცვლილება, ადამიანი არის ისტორიის სუბიექტი, ვინც ქმნის ისტორიას და ადამიანი არის ისტორიის ობიექტი, რომელიც აღიწერება.

ადამიანის არსებობის წესი არ არის უცვლელი, არამედ საკუთარი ისტორიულობის მქონეა, რაც ადამიანის პოზიტიურობების (მეტყველება, შრომა, სიცოცხლე) ისტორიისაგან განსხვავებულია. ადამიანში აღმოჩენილი ისტორია დაიყო მისი პოზიტიურობების -შრომა, მეტყველება, სიცოცხლე-ისტორიად და იგი სამი განსხვავებული პლასტისაგან შედგება. ადამიანის ისტორიულობის გაბნევა(დისერსია) ხდება, ყოველიეე იმის ისტორიულობად, რასთანაც ერთად ერთ სამყაროში და ერთ ეპისტემეს ფარგლებში ცხოვრობს. ადამიანის მიერ შეძენილი ისტორიულობა ყველა სხვა არსებულის ისტორიულობის საფუძველი გახდა. „სიღრმისეულ დონეზე არსებობს ადამიანის ისტორიულობა, რაც თავისითავის ისტორიაც არის და რადიკალური დისპერსიაც, რაც საფუძვლად ედება ყველა სხვა ისტორიას." აქედან მომდინარეობს თანამედროვე ადამიანის სურვილი ყველაფერი ისტორიულობას დაუმორჩილოს. ისტორიით გატაცებულობაზე უკვე ნიცშე მიუთითებდა და მეორეც, ესაა მცდელობა შექმნას საყოველთაო, ყოვლის მომცველი ისტორია და ამისათვის იგი მიდის დროის, მოვლენის, ხდომილების დროით სიღრმეში და ყველაფერს ისტორიის კუთვნილებად მიიჩნევს როგორც პროცესს. ფუკოს აზრით, ამან გამოინვია ისტორიის ხასიათის ცვლილება: მე-19 საუკუნეში შეწყდა მოვლენათა წმინდა ქრონიკა, წმინდა ხსოვნა წარსულისა, რომლის ბინადარები იყვნენ ინდივიდები და შემთხვევები, ისტორიაში დაიწყო ქმნადობის ზოგადი კანონების ძიება." ისტორია შემეცნების ახალ, სპეციფი-

კურ ფორმად იქცა, რომელიც უბრალოდ კი არ იძლევა ინფორმაციას წარსულზე, არამედ ცდილობს ისტორიულ ცვლილებებში დაინახოს კანონზომიერება. ეს არის ისტორიის ჰუმანიტარულ მეცნიერებებთან გაერთიანების საფუძველი, რადგან ადამიანი თვითონ გახდა პროცესუალური, რომელიც იცვლება და ამ ცვლილებას გარკვეული წესრიგი უნდა ქონდეს. ამ ისტორიამ ცხადი გახადა, რომ „ადამიანი, როგორც ასეთი, დამოკიდებულია გარემოზე.“ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ემპირიული, პოზიტიური შინაარსი ექცევა ისტორიის ფარგლებში, მაგრამ თვითონ ისტორია კარგავს პოზიტიურ შინაარს, რომელიც შეუძლია შესთავაზოს ჰუმანიტარულ მეცნიერებას. ამ ორი მეცნიერების მიმართებას ფუკო ასე შეაჯამებს: „ისტორია ყველაზე ინტიმურ საყრდენს ქმნის ყველა მეცნიერებებისათვის ადამიანის შესახებ.“ მაგრამ ამასთანავე ადგენს კიდეც ამ მეცნიერებების საზღვრებს და ანგრევს მათ პრეტენზიას უნივერსალურ ღირებულებებზე, რომ ადამიანი არ არის ცოდნის ობიექტი დროის გარეშე. ადამიანის პოზიტიურობების დადგენასთან ერთად იზღუდება ისტორიის ყოვლისმომცველი გარემო.

ჰუმანიტარული მეცნიერებები არ იკვლევენ ადამიანის არსს, არამედ მის ემპირიულ გამოვლინებებს, პოზიტიურობებს, რაც მას მეცნიერების, შემეცნების საგნად ხდის, ადამიანის ეს ემპირიული გამოვლინებებია: შრომა, მეტყველება, სიცოცხლე, მაგრამ არა ცნობიერება. ასეთი შემეცნების მიზანია პოზიტიური ცოდნის დადგენა, რომელიც შემოწმებადი და პრაქტიკულია, მაგრამ არის კი ადამიანის, როგორც ასეთის, სრული შემეცნება, ან მისი არსის, ბუნების დადგენა? ფუკო აცნობიერებს ამ პრობლემას და აღიარებს ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა შეზღუდულობას, „პოზიტიურობათა ისტორიის მიღმა ჩნდება თავად ადამიანის უფრო სიღრმისეული ისტორია, ისტორია, რომელიც თავად ადამიანის ყოფიერებას ეხება“ და ადამიანის ყოფიერების ფინალობის საკითხთან არის დაკავშირებული.

ადამიანის პოზიტიურობები ემპირიულად შრომაში, მეტყველებასა და სიცოცხლეში ვლინდება და სწორედ ამ პოზიტიურობებს ურყევეს ნიადაგს ადამიანის ფინალობის გააზრება და ადამიანის ისტორიის რელატივიზმი, რაც „ადამიანს წყვეტს უძრავი, ფესვგადგმული და განსაზღვრული პოზიტიურობებისაგან.“ ადამიანის პოზიტიურობების დადგენა მუდამ ადამიანის ფინალობის ჩრდილში მოძრაობს და ამდენად ადამიანის ფინალობის გააზრებისაკენ წარმართავს, რადგან ფინალობა ამ პოზიტიურობების არსებობის საფუძველია. ისტორიაც ადამიანის პოზიტიურობას აყენებენ კითხვის ქვეშ, არყევს ადამიანის ფენომენს კავშირის დადგენით „დროის საზღვარსა და სუბიექტის ისტორიულ პოზიტიურობას შორის.“ ისტორიას და ადამიანის ფინალობის საკითხს ემატება არაცნობიერის საკითხიც, რომელიც ასევე ჰუმანიტარულ მეცნიერებას ნიადაგს ურყევს, რადგან „არაცნობიერის, როგორც თავისი ყველაზე ფუნდამენტური ობიექტის, მხილებით ჰუმანიტარული მეცნიერებები აჩვენებენ, რომ ყოველივე უკვე ცხად მოაზრებულში ყოველთვის რჩება რაღაც მოუაზრებელი.“ ისტორია და არაცნობიერი ერთის მხრიც უზრუნველყოფენ ჰუმანიტარული აზროვნების პროცესის უწყვეტობას, მაგრამ იმავე დროს უჩვენებენ ამ მეცნიერების ფარდობით ხასიათს. ისტორია, რომელიც დროის კანონს ემორჩილება, გულისხმობს ყველაფრის მუდმივ ცვალებადობას და ადამიანის დროის მომენტზე დამოკიდებულებას „ისტორია დროის კანონის, როგორც ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა გარე საზღვარის, აღმოჩენით გვიჩვენებს, რომ ყოველივე ის, რაც ოდესღაც გააზრებული იყო და რასაც ხელახლა გაიაზრებს ის აზრი, რომელსაც ჯერ კიდევ დღის სინათლე არ უნახავს.“

არაცნობიერის და ისტორიის კონკრეტულ ფორმებში ვლინდება ფინალობის ორი

მიჯნა, როგორც თავისი თავის საფუძველი. სიკვდილმა და ისტორიამ ადამიანს უჩვენა, რომ საკუთარი თავის და საკუთარი არსებობის მიჯნებს თავისავე თავში ატარებს სიკვდილის, არაცნობიერის და ისტორიის სახით. მე -19 საუკუნემ ადამიანი წარმოაჩინა როგორც „სასრულობა უსასრულობის გარეშე." ფინალობა ადამიანის ფუნდამენტური პრობლემა გახდა. სიკვდილი, რომელიც არასდროს არ მომეცემა სრულად და მე ყოველთვის ვინარჩუნებ დისტანციას მის მიმართ და მისი გააზრების მიუხედავად ყოველთვის რჩება რაღაც მუდამ გასააზრებელი ფინალობაში და ადამიანი თვლის, რომ მას მუდამ აქვს დრო ამ ფინალობის გასააზრებლად. მაგრამ მაშინაც კი როდესაც ამ ფინალობაზე ფიქრობს იგი ბოლომდე მოუაზრებელია, ადამიანის პოზიტიურობის მეორე ზღვარია არაცნობიერი, რომელიც ასევე ტოვებს ნაშთს-გაუაზრებელს. ადამიანის არსობრივი (არაცნობიერი) და ყოფიერებითი (ფინალობა) დაუსრულებლობის გამო ადამიანის ემპირიული გამოვლინებები ისტორიის რელატივიზმში იძირება. „ფინალობის ისტორიციზმი და ფინალობის ანალიტიკა ერთმანეთს უპირისპირდება თანამედროვე აზროვნებაში."

ადამიანის სასრულობა ადამიანის პოზიტიურობების სახეს განსაზღვრავს, ხოლო ისტორია იკვლევს ფინალობის გამოვლინების კულტურულ, ისტორიულ ფორმებს, ისტორია სასრულობის ყველაზე ცხადი მაჩვენებელია, მაგრამ არ ინტერესდება ამ სასრულობის კვლევით. ისტორია რელატიურობას ხდის აბსოლუტურს და ადამიანის ყოფიერების ფინალობა ისტორიული რელატივიზმით განზავდება და თავის არსობრივ მნიშვნელობას კარგავს და არ ინტერესდება მისით-სწორედ აქ არის მათ შორის დაპირისპირება. ისტორია თითქოს ყველაზე ნათლად შეიმეცნებს ადამიანის სასრულობას, მაგრამ „არასოდეს აძლევს ამ წვდომას შეცნობის უნივერსალურ და საბოლოო აქტად გადაქცევის საშუალებას." ისტორიას ამის პრეტენზია არა აქვს.

ისტორია გამოკვეთს იმ პოზიტიურობებს, რომელიც შექმნა ისტორიამ, შეიქმნა ისტორიაში და განათავსებს და გაშიფრავს ისტორიაში. ისტორიაში არსებობენ შინაარსობლივი, საგნობრივი მთლიანობები, რომლებიც ისტორიულად იცვლება ამიტომ „ისინი ვერასოდეს მოიცავენ ფინალური ანალიზის სივრცეს, ვერასოდეს ამაღლდებიან აბსოლუტურ მთლიანობამდე." ისტორია ვერ ამაღლდება ფინალობის ანალიტიკამდე, პოზიტიურობების ისტორია არ არის ფინალობის ანალიტიკა, რომელმაც უნდა „ყველა პოზიტიურობების საფუძველში და თავად ამ პოზიტიურობამდე გამოავლინოს ადამიანური არსებობის ფინალობა, რომელიც მათვე ხდის შესაძლებელს." იგი აყენებს საკითხს თუ რა მიმართება აქვს ადამიანის ყოფიერებას ზოგადად ყოფიერებასთან, რის გაცნობიერების საფუძველზეც „ეს ადამიანი ქმნის პოზიტიურობებს საკუთარი არსებობის კონკრეტული წესით." სწორედ ეს „საკუთარი არსებობის კონკრეტული წესი" არის ისტორიის და პოზიტიურობების საფუძველი და ადამიანი ამ წესის არჩევანს აკეთებს საკუთარი ფინალობის გააზრების საფუძველზე.

ჰუმანიტარული მეცნიერების მიმართება ფსიქოანალიზთან და ეთნოლოგიასთან ისტორიის შემდეგ ფუკო განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს ჰუმანიტარული მეცნიერებების დაფუძნებაში ფსიქოანალიზს და ეთნოგრაფიას.

არაცნობიერის ფენომენი ყველა არსებულებს ახასიათებს გამოვლინება, დაფარულობიდან გამოსვლა, რაც მისი შემეცნების საფუძველია, არაცნობიერი კი პირიქით იმალება, ინიღბება. მეცნიერება მიიჩნევს და ელოდება, რომ არაცნობიერმა თავის თავს თავადვე უნდა გამოავლინოს, როგორც დაფარულმა, რაც შემეცნების არსის კლასიკური გაგების შესატყვისია, ხოლო ფსიქოანალიზი პირდაპირ აღიარებს არაცნობიერს, რაც არსებობს და იმალება." ამიტომ აქ შემეცნების, როგორც დაფარულობის წვდომასთან, არ გვაქვს საქმე, რომელიც შემეცნების გაღრმავებით მიიღწევა,

არამედ იმასთან, რაც იმალება, რაც გაძევებულია, რაც აკრძალულია. „არაცნობიერი არსებობს და იმალება, როგორც საგნის უტყვი სამყარო არსებობს თავის თავში, ჩაკეტილ ტექსტში,ან ხილული ტექსტის თეთრ სიცარიელეში, რითაც ინახავს თავის არსებობას.“ აღმოჩენილი იქნა ახალი სახის არსებული და მისი არსებობის(მოცემულობის) ახალი წესი. ადამიანის ცნობიერებაში აღმოჩენილი იქნა რაღაც, რაც „შეგნებულად“ მალავს თავის თავს. მისი არსებობის წესია თვითდამალვა და ამით ინარჩუნებს არსებობას. გამოაშკარავებული იგი უკვე აღარ არის არაცნობიერი. უკვე პარმენიდესთან არსებულს ახასიათებს ონტოლოგიური ტელეოლოგიზმი: ყოველივე ესწრაფვის არსებობას და ყოველივე არსებული ესწრაფვის დაფარულობიდან გამოსვლას. ფროიდმა გამოავლინა არსებულის ფორმა, რომელიც ამ ონტოლოგიური ტელეოლოგიზმის წინააღმდეგია. მისი არსებობის წესია დაფარულობაში ყოფნა.

არაცნობიერი ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ერთერთი საფუძველია, რადგან ავლენს ადამიანის პრობლემურობას ადამიანის ფინალობასთან მიმართებაში, რომელიც წარმოდგენის გარეთ გადის და სურვილის, ძრწოლის, შეშლილობის სახით ვლინდება. უნდა გაანალიზდეს ცნობიერებაში მოცემული სამყარო და არაცნობიერში მოცემული სამყარო, ცნობიერებაში და არაცნობიერში მოცემული ფინალობის გაგება და აღქმა თუ როგორ აისახება ადამიანში.

ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა თავისებურება იმაშია, რომ ისინი არ იძლევიან და არც ცდილობენ მოგვცენ ადამიანის ზოგადი იდეა, არამედ იკვლევენ ადამიანის ემპირიულ გამოვლინებებს, იკვლევენ თუ როგორ(კულტურა და ეპოქა) ახორციელებს ადამიანი თავის ადამიანურობას:სურვილების, მოთხოვნილებების, ნორმების, კანონების მეშვეობით და როგორ იცვლება იგი ისტორიულად. მე17-18 საუკუნის აზრისათვის სწორედ არსებობის ფინალობა აიძულებდა ადამიანს ეცხოვრა ცხოველივით, რას აიძულებს თანამედროვე ეპოქის აზროვნება ადამიანს?

ისტორიის შემდეგ ფსიქოანალიზს და ეთნოგრაფიის განსაკუთრებული როლი განისაზღვრება არა იმითი, რომ ისინი უკეთ ავლენენ საკუთარი პოზიტიურობების შინაარსს და მართლაც მიაღწიეს მეცნიერულობის ნამდვილ იდეალს, არამედ ისინი ჰუმანიტარულ მეცნიერებებს ამარაგებენ: ცდისა და ცნებათა ამოუწურავი მარაგით“ და რაც მთავარია განსაკუთრებული წვლილი შეაქვთ ჰუმნიტარული მეცნიერებების კრიტიკულ პათოსში „შეუძლიათ იყონ დაუკმაყოფილებლობის, კითხვის, კრიტიკის და სადაოდ ქცევის მუდმივი სათავე, ყოველივე იმისა, რაც სხვაგვარად შეიძლებოდა წარმოჩენილიყო როგორც უდაო.“ მათი უნარი ყველაფერი კითხვის ქვეშ დააყენონ და სადაო გახადონ ადამიანს ფეხქვეშ ნიადაგს აცლის, რადგან ყველაფერს ჩვეულებრივს, ყოველდღიურს, ცხადს საეჭვოდ ქცევა არის ის სტიმული, რაც ადამიანს შემეცნებისაკენ უბიძგებს. ოლონდ აქ ლაპარაკია არა ფილოსოფიურ განაზრებაზე, არამედ ადამიანის ემპირიული გამოვლინებების შემეცნებაზე. „ფსიქოანალიზი ყველაზე ახლოა იმ კრიტიკული ფუნქციის განხორციელებასთან, რომელიც შინაგანად ახასიათებს ყველა ჰუმანიტარულ მეცნიერებას.“ ჰუმანიტარული მეცნიერება ცდილობს აითვისოს ფილოსოფიის კრიტიკულ ფუნქცია, ადამიანის და სინამდვილის მიმართ, და არგუმენტად იყენებს არაცნობიერის თეორიას, რომელიც კითხვის ქვეშ აყენებს ადამიანის ტრადიციულ გაგებას და მის ყოფიერების წესს.

არაცნობიერი და რადიკალური ფინალობა ფუკოს აზრით, ფსიქოანალიზის თავისებურება იმაშია, რომ „ესწრაფვის იმ საფუძველმდებარე სფეროში, რომელშიც თამაშდება მიმართებები წარმოდგენასა და ადამიანის ყოფიერების ფინალობას შორის“, ანუ როგორია ადამიანის სიკვდილის ადგილი ადამიანის წარმოდგენაში,როგორ წარმოიდგენს ადამიანი სიკვდილის ფენომენს. ადამიანის არაცნობიერში მოცემულია

ის, რაც გავლენას ახდენს ადამიანის წარმოდგენაში ფინალობის გააზრებაზე. ადამიანის ფინალობა წარმოდგენისათვის მიუწვდომელია და გარდა ამისა ეს ფინალობა ადამიანში არსებობის წესში სხვადასხვა ემპირიული გამოვლინებების სახით არსებობს, ადამიანს ახასიათებს არაცნობიერი შიში ფინალობის, სიკვდილის წინაშე. ადამიანის მცდელობა წარმოიდგინოს, მოახდინოს ფინალობის თემატიზაცია ნაკლოვანია მისი არაცნობიერის გაუთვალისწინებლად, რაც არაცნობიერ სურვილებში თუ ნევროზებში ვლინდება.

ფუკო ხაზს უსვამს ჰუმანიტარული მეცნიერების ტრადიციულ შემეცნებით განწყობას, როგორც მცდარ მიდგომას არაცნობიერის მიმართ, რადგან ვერ აცნობიერებენ არაცნობიერის ფენომენის პრინციპულ განსხვავებულობას შემეცნების ტრადიციული საგნისაგან. მიუხედავად არაცნობიერის ასეთი დიდი მნიშვნელობისა ჰუმანიტარული მეცნიერებისათვის, ეს მეცნიერებები უცნაურ დამოკიდებულებას იჩენენ არაცნობიერის მიმართ. „ყველა ჰუმანიტარული მეცნიერება როდესაც უახლოვდება არაცნობიერს, ერთგვარად ზურგშექცევით დგება მის მიმართ და ელის, რომ არაცნობიერი თავისთავად გამოვლინდება, შემეცნების ანალიზის გაღრმავების კვალობაზე.“

ტრადიციული ფილოსოფია გულისხმობს, რომ შემეცნება მოვლენაში, როგორც არსის გამოვლინებაში, დაინახავს შემეცნების საგნის კანონზომიერებას. ე.ჰუსერლი და მ.ჰაიდეგერი ლაპარაკობენ ფენომენის და ალეთეაზე, რომელიც შემეცნების და საგნის განსხვავებულ მიმართებაზე და ხაზს უსვამს საგნის აქტივობას შემეცნების პროცესში. შემეცნების ჩვეულებრივი ემპირიული საგნისაგან განსხვავებით არაცნობიერს არ ახასიათებს არც ფენომენის(საკუთარ თავში თვითჩენა) და არც ალეთეას (დაფარულობიდან გამოსვლა როგორც არსებულის არსებობის წესი) თავისებურება. ფსიქოანალიზის დამოკიდებულება თავის საგანთან პრინციპულად განსხვავებულია „ფსიქოანალიზი პირიქით, პირდაპირ და მიზანმიმართულად მიუთითებს არაცნობიერზე, არა იმაზე, რამაც თანდათანობით უნდა გამოაშუქოს დაფარულობიდან, არამედ იმაზე, რაც უკვე არსებობს და იმალება.“ მისი აზრით, აქ ლაპარაკი არ არის ყოფიერების დავიწყების მსგავს მოვლენაზე, როგორც ევროპული აზროვნების ძირითადი ნიშნის გამოხატულებაზე, არამედ ევროპული აზროვნების ძირითადი საქმეა იმის დანახვა, რომელიც არსებობს და იმალება. არაცნობიერი ახასიათებს ადამიანს და მისი ნაკვალევი ჩანს ადამიანის მიერ შექმნილ არსებულში, მისი არსებობის წესებში, გამოკვეთილია არაცნობიერი, როგორც არსებულის განსაკუთრებული ფორმა, არსებულთა სხვა ფორმებისაგან. მისი არსებობის წესია არა ალეთეა, არამედ შენიღბვა, დამალვა და იგი ვლინდება არა პირდაპირ და არა უშუალოდ, არამედ ირიბად სიმპტომის, სიზმრის, წამოცდენის, ნევროზის და სხვათა სახით. არაცნობიერის, როგორც დაფარულობის, გამოვლენა და შემეცნება შეიძლება მხოლოდ ირიბი იყოს.

ფინალობა და არაცნობიერი, ორივე გადის ადამიანის წარმოდგენის გარეთ და მიუწვდომელია მეცნიერული, ემპირიული შემეცნებისათვის. არაცნობიერი არის ადამიანის შიგნით და ფინალობა ადამიანს გარეთ, რომლებიც ზღვარს უწესებენ ადამიანის არსებობის წესს. ფინალობა ავლენს სიცოცხლის, სურვილის, ენის სასრულობას და არ ექვემდებარება ადამიანის არსებობის ანალიზის მეთოდებს მნიშვნელობის, კონფლიქტის და ფუნქციის ტერმინებში. ფსიქოანალიზი ესწრაფვის „წერტილს, სადაც ხდება შემეცნების შინაარსების ერთმანეთთან შენაწევრება, ან უმალ მათი სახტად დარჩენა ადამიანის ფინალობის წინაშე.“

არაცნობიერი, როგორც შემეცნების საგანი, განსხვავებული ობიექტია როგორც არსებობის წესით, ასევე გამოვლენის ფორმით და წესით და იგი შემეცნების განსხ-

ვაებულ ფორმას საჭიროებს და ასევე განსხვავებულია მისი ემპირიულობის ხასიათი, განსხვავებულია მისი შენიღბულობის ხასიათი. არაცნობიერის არსებობის პირობა არის სწორედ ეს დამალვა, შენიღბვა „რითაც იგი ინახავს თავის არსებობას.“ მისი გამოვლინება მისი არსებობის წესის უარყოფაა, ამიტომ მისი წვდომა არის ტრანსგრესია და არა ტრანსცენდირება. იგი ასევე განსხვადება დავიწყებულისაგან, რომლის მოგონება შეიძლება. იგი არ არის დავიწყებული, არამედ პრინციპულად არაცნობიერი და ამიტომ მისი არსებობის წესია შენიღბვა, დამალვა, ირიბი სახით გამოვლენა, კლასიკური ფილოსოფიაში პრინციპულად მიუწვდომლად და შენიღბულად თვლიდა ე.წ. ტრანსცენდენტი, რომელიც იყო შემეცნების საგანი. არაცნობიერის მიუწვდომელობა განსხვავებულია ტრანსცენდენტის მიუწვდომელობისაგან, რადგან ისინი შემეცნების თუ გააზრების განსხვავებული საგნებია. მაგრამ სად არის გარანტია, რომ სწორედ არაცნობიერია ის, რაც ვლინდება?

ფსიქოანალიზი და ჰუმანიტარული მეცნიერებები ერთი გზით მიდიან, ოღონდ „საპირისპიროდ მიმართული მზერით.“ ფუკო ჰუმანიტარულ მეცნიერებასთან მიმართებაში ფსიქოანალიზის არსს ასე ახასიათებს „ფსიქოანალიზი იმ მომენტისაკენ მიემართება, რაც დეფინიციის მიხედვით ადამიანის შესახებ ყოველგვარი თეორიული ცოდნისათვის მიუღწეველია, ასევე მიუღწეველია ყოველგვარი უწყვეტად შეცნობილი მნიშვნელობის, კონფლიქტის ან ფუნქციის ტერმინებით გამოხატული შინაარსისათვის." ფუკოს აზრით, არაცნობიერთან ფროიდისეული მიდგომა არ არის არაცნობიერის შემეცნების, გაგების, შეგნებული დაბრკოლების სტრატეგია, არ არის მისი შეუმეცნებადობის, პრინციპულად გაუგებარობის აღიარება, არამედ ფროიდი არაცნობიერის გაგების განსხვავებულ მიდგომას მოითხოვს.

ფსიქოანალიზი წარმოდგენის საზღვრების ჩვენებისათვის იყენებს ფინალობის ცნებას „ფსიქოანალიზი ცდილობს გადააბიჯოს წარმოდგენას, გადალახოს იგი ფინალობის მხრიდან." ჰუმანიტარული მეცნიერებები რჩებიან წარმოდგენის სივრცეში და არაცნობიერის ფსიქოანალიზი უნდა მივიჩნიოდ ადამიანის შემეცნების გაფართოების მცდელობად. ფსიქოანალიზი ასეთი გადაბიჯებით და ფინალობიდან გამომდინარე ცხადყოფს იმ ფაქტს, რომ „სისტემა (მაშასადამე მნიშვნელობაც),წესი (მაშასადამე მისი დარღვევაც), ნორმა(მაშასადამე ფუნქციაც) საერთოდ შესაძლებელია.“ მაშინ როდესაც წარმოდგენა ლაპარაკობს არა არა მათ შესაძლებლობაზე და ამ შესაძლებლობის პირობებზე, არამედ ადამიანის არსებობას აანალიზებს სისტემის, კონფლიქტის და მნიშვნელობის ტერმინებში, მაგრამ არ სვამს კითხვას მათი წარმოშობის შესაძლებლობაზე, რომელიც ადამიანის ფინალობაა. არაცნობიერი ნათელს ხდის,რომ ადამიანის არსებობის ანალიზი სისტემის, კონფლიქტის და მნიშვნელობის ტერმინებში ვერ ამოწურავს ადამიანურ რეალობას. სწორედ ადამიანის სასრულობა ანიჭებს გარკვეულობას და საზრისს ადამიანის ცხოვრებას, შრომას და აზრებს, რომელსაც იგი გამოთქვამს, რადგან ფინალობის გარეშე ისინი განსხვავებული იქნებოდნენ და განსხვავებული მნიშვნელობა ექნებოდა.

ადამიანის რადიკალური ფინალობა ავლენს სიცოცხლის სურვილის და ენის შეზღუდულობას და სასრულობას, რაც სწორედ ცხადს ხდის მათი მართვის შესაძლებლობას და აუცილებელობას. „ისახება სამი ფიგურა, რომელთა მეშვეობით სიცოცხლე თავისი ფუნქციებით და ნორმებით სიკვდილის უტყვ განწირულობაში პოულობს საფუძველს, კონფლიქტი და წესები-სურვილის შიშველ ღიაობაში, ხოლო მნიშვნელობა და სისტემები -ენაში, რაც იმავდროულად არის კანონი.“ თანამედროვე აზროვნება ფინალობას სწავლობს ფინალობის ემპირიულ გამოვლინებებში: სურვილის, სიკვდილის და ენის მეშვეობით, მაგრამ იგი ვერ ჩაანაცვლებს ფინალობის

ანალიტიკას, თუმცა იკვლევს მათ ემპირიულ გამოვლინებებს. პრობლემა ისაა, თუ რამდენად მისაწვდომია ისინი ფსიქოანალიზით? ფსიქოანალიზი მათ, როგორც შემეცნების საგნების, არსებობას ხდის შესაძლებელს. სიკვდილის ფენომენი ადამიანის ონტოლოგიურ და ფსიქოლოგიურ გაორებას ახდენს „სიკვდილი, ფსიქოანალიზის კუთხით, ერთგვარი ფიგურაა იმ ემპირიულ-ტრანსცენდენტალური გაორებისა, რაც ახასიათებს ადამიანის ყოფიერების წესს ფინალობაში." ეს არ არის კანტის ორი სამყაროს მოქალაქე, არამედ ნიშნავს ფინალობის წინაშე ადამიანის ემპირიულ და ტრანსცენდენტალურ ყოფნას, რაც ამ ყოფნის ემპირიულად დაფიქსირებულ წესში აისახება. სიკვდილის ფენომენი ჰუმანიტარული მეცნიერებისათვის მიუწვდომელია, მაგრამ მოგვეცემა არაცნობიერში. ადამიანის ლტოლვები სიკვდილის ფენომენის ჰორიზონტში იძენენ საზრისს და ფსიქოანალიზი ადამიანის ნევროზში, სიზმარში სწორედ ამას ხედავს.

ფინალობა ფაქტიურად გადის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა სფეროდან, ემპირიული შემეცნების და ემპირიული გამოვლინების სფეროდან და მხოლოდ ფილოსოფიური აზროვნებით უნდა იყოს მისაწვდომი, ეს არის ამ მეცნიერების ზღვარზე მითითება, თუმცა ფუკო თვლის, რომ ამ სახით ფსიქოანალიზიც ქმნის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ზღვარს. ჰუმანიტარული მეცნიერებების დამოკიდებულება არაცნობიერის მიმართ იმაშია, რომ ისინი არაცნობიერის გააზრებას ისევ ნარმოდგენის სფეროში დარჩენით ცდილობენ, ანუ რჩებიან იმ სფეროში, რაც ნარმოდგენისათვის არის მიღწევადია და ეს ქმნის ამ მეცნიერების სპეციფიკას.

რა კავშირი შეიძლება იყოს ფინალობასა და არაცნობიერს შორის? ფუკოს აზრით ორივე გადის ნარმოდგენის სფეროს გარეთ, რაც იღებს ტრანსცენდენტის ან არაცნობიერის სახეს, რაც მის მიღმა გადაბიჯებას, ტრანსცენდირებას ან ტრანსგრესიას მოითხოვს და ამდენად ქმნიან ადამიანის ემპირიული გამოვლინების ზღვარს. ადამიანის ფინალობა და არაცნობიერი უჩვენებს ადამიანის ნარმოდგენის შეზღუდულობას, საზღვრებს, ოღონდ არაცნობიერის ფსიქოანალიზი და ფინალობის ანალიტიკა ადამიანის ბუნებას განსხვავებული ასპექტით გამოავლენენ, ფინალობის და არაცნობიერის მხრიდან დანახული ადამიანი განსხვავებულია, რადგან არაცნობიერი გვიჩვენებს ადამიანის ემპირიულობის ახალ ფორმებს, ხოლო ფინალობის ანალიტიკა ადამიანის გადაბიჯებას სფეროში, რომელიც ემპირიულ გამოვლინებებს არ ექვემდებარება. ადამიანის არსს ქმნის მისი ფინალობა და იგი გავლენას ახდენს მის ემპირიულობაზე, ჰუმანიტარულ მეცნიერებას აინტერესებს ეს ფინალობა და მისი ფორმები როგორ ვლინდება მის ემპირიულ გამოვლინებებში.

ადამიანისათვის ასეთივე „მოუაზრებელია სურვილი, ენა და კანონი, რომლის ამეტყველებას ცდილობს ფსიქოანალიზი." არც სიკვდილს, არც სურვილს და არც კანონს „არ ძალუძთ ცოდნის წიაღში ერთმანეთთან შეხვედრა, რომელიც მოიცავს ადამიანის მთელ ემპირიულ სფეროს თავისი პოზიტიურობებით." ის არ არის ჰუმანიტარული მეცნიერების საგანი, მაგრამ სანაცვლოდ შესაძლებელს ხდიან „ადამიანის შესახებ ნებისმიერი ცოდნის შესაძლებლობის პირობებს." სწორედ ის განსაზღვრავს ადამიანის ყოფიერების ფინალობის ფორმებს, სურვილის გაუხორციელებლობას, სიკვდილის გარუვალობას, კანონის სიმკაცრეს, რაც შემოსაზღვრავს ადამიანის ემპირიულ არსებობას. ამაშია მისი მნიშვნელობა და როლი ჰუმანიტარულ მეცნიერებასთან მიმართებაში.

სწორედ სიკვდილი აძლევს საზრისს ენას, რომლის გარეშე ენა ვლინდება როგორც „ ყოველგვარ მნიშვნელობას მიღმა, როგორც დიდი, დესპოტური და ცარიელი სისტემა." ასევე სიკვდილი ბატონობს ფსიქოლოგიურ ფუნქციაზე „როგორც მისი

ერთადერთი და გამანადგურებელი ნორმა“ სიკვდილი განსაზღვრავს სიცოცხლის და შრომის საზრისს და აუცილებლობას ადამიანის არსებობაში. თანამედროვე ადამიანს სიკვდილის გამოცდილება რატომ ეძლევა შეშლილობის სახით, „როგორც ფინალობის ჭეშმარიტება და მისი გაუცხოება?“ რადგან „ამ ემპირიულ და მაინც უცხო ფიგურაში (სიკვდილი), რაც ცდით შემეცნებულის მიღმაა, ჩვენი ცნობიერება უკვე ვეღარ ნახულობს, როგორც მე-16 საუკუნეში ხდებოდა სხვა სამყაროს ნაკვალევს, აღარ ადგენს გზას აცდენილი გონების ცდომილებებს.“ სიკვდილის ფენომენი ვლინდება შეშლილობაში, რომელიც ადამიანმა არაცნობიერის სიღრმეში ჩამარხა, რაც ყოველ წამს, ყველასათვის მოულოდნელია, „რაც ჩვენთან სახიფათო სიახლოვესაა, თითქოს წამიერად, მკაფიოდ გადაიხსნება თავად ჩვენი არსებობის უფსკრული, ფინალობა, რის საფუძველზეც ჩვენ ვარსებობთ, ვაზროვნებთ და შევიმეცნებთ, უეცრად აღიმართება ჩვენს წინაშე როგორც არსებობა ერთდროულად რეალურიც და შეუძლებელიც, როგორც აზრი, რომელიც არ შეგვიძლია მოვიაზროთ და როგორც ცოდნის ობიექტი, რომელიც გამუდმებით უსხლტება ამ ცოდნას.“ ბოდრიარი სწორედ შენიშნავს, რომ სიკვდილის ფენომენი თავისი ემპირიული გამოვლინებით და როგორც რიტუალური ქცევის საგანი სრულად განიდევნება თანამედროვე ადამიანის ყოველდღიურობიდან.

ფუკოს აზრით, სწორედ ამ სიშლეგეში, როგორც არაცნობიერის გამოვლენის ფორმაში სიკვდილის ფენომენი შეიძლება გახდეს ემპირიული ცოდნის ობიექტი. ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ნაკლია სწორედ, რომ შემეცნების ობიექტად ვერ აქცევს სიკვდილის ფენომენს, რომელიც თავის დაღს ასვამს ჩვენს სიცოცხლეს, აზროვნებას, შემეცნებას და მხოლოდ ფსიქოანალიზი ცდილობს ფინალობის გააზრებას, რადგან არაცნობიერში, შეშლილობაში, შიზოფრენიის გამოცდილებაში „გვეძლევა აბსოლუტურად ცხადად და აბსოლუტურად დახურული სახით ფინალობის ფორმები.“ ეს გამოცდილება პაციენტის მეტყველებაში გამოსჭვივის და ფსიქოანალიზი თავის არსს და თავის ამოცანას დაინახავს ამგვარი გამოცდილების ანალიზში-ფსიქოზთან, შეშლილობასთან შეხვედრისას. ერთი ჰყვება და მეორე უსმენს. ფსიქოანალიზი, როგორც მსმენელი, ადამიანს უსმენს და უხსნის რეალობას, რომ სურვილის ობიექტი დაიკარგა და დაიკარგებოდა, რომ სიკვდილის, როგორც დამოკლეს მახვილი ჰკიდია და ადამიანი უსაფუძვლოდ იმედოვნებს, რომ იგი არ ჩამოვარდება, არა იგი ნამდვილად ჩამოვარდება და ადამიანი მოკვდება. მაგრამ ეს არ არის მხოლოდ მისი ხვედრი, ეს ყველა ადამიანს ემართება, რაც ადამიანს ცხოვრების გარდუვალობასთან შეაგუებს. ორ, მოსაუბრე, ადამიანს შორის იმართება დიალოგი. ამ დიალოგის უნიკალურობა მხოლოდ ამ ორს ეხება. ზოგადი ცოდნაა, რომ ადამიანები კვდებიან, რომელსაც ადამიანი აცნობიერებს ძრწოლის განცდაში, რაც მას ელდას, ფსიქოზსს, შეშლილობას იწვევს. შემდეგ ამ ფაქტის გულცივი დადასტურება ხდება ფსიქოანალიტიკოსის მიერ, რომ ადამიანი არის ერთერთი და არა ერთადერთი და უნდა იცხოვრო ამ ცნობიერებით. ძრწოლაში და შეშლილობაში სიკვდილის ფენომენის უშუალობას და ყოველ წამიერებას გრძნობ, რომ შეიძლება ყოველ წამს მოკვდე, რომ იგი უახლოესია, ყველაზე ცხადი, საყოველთაო, უსაკუთრივესი შესაძლებლობაა, ეს შენც იცი, მაგრამ აბსურდული იმედი გაქვს და აბსურდულად არ გინდა აღიარო ეს გარუვალობა, რატომ არის ეს დიალოგი, სხვა ადამიანის მიერ იმის თქმა, რაც ისედაც იცი ასეთი თერაპიული შედეგის მქონე?

ადამიანის არსებობა არის სურვილის, სიცოცხლის, ენის დაკარგვა და ადამიანმა უნდა გაითავისოს ეს, თერაპიული პრაქტიკა ხორციელდება მხოლოდ ორ ადამიანს შორის, ორ პიროვნებას შორის. ზოგადი ცოდნა ადამიანს არ ამშვიდებს, მხოლოდ დიალოგი იმასთან, ვისაც აქვს მსგავსი განცდა გადატანილი გიქმნის განცდას რომ

მარტო არა ხარ, (და არა მარტო აქ, არამედ შესაძლებელია „იქაც"). ეს არის სწორედ თერაპიული ეფექტის საფუძველი. ფუკოს აზრით, ეს ცხადს ხდის, რომ ფსიქოანალიზი არ არის წმინდა დაკვირვების საფუძველზე აგებული ემპირიული მეცნიერება და მეთოდი, რადგან შეშლილობის ანალიზი და წვდომა შესაძლებელია „მხოლოდ ერთგვარი პრაქტიკის წიაღში, რომელშიც ჩართულია არა მარტო ცოდნა ადამიანზე, არამედ თავად ადამიანი."

ფსიქოანალიზი ეფუძნება სწორედ ასეთ დიალოგს, ამიტომ „ფსიქოანალიზისთვის არაფერია უფრო უცხო, ვიდრე ადამიანის ზოგადი თეორია ან ანთროპოლოგია." არაცნობიერი არ ექვემდებარება განზოგადებას, ყოველი შემთხვევა განსაკუთრებულია და დიალოგში ვლინდება. ფსიქოანალიზის ეს უპირატესობა არის მისი შეზღუდულობის საფუძველიც, რადგან „ფსიქოანალიზს არ შეუძლია გაშლა, როგორც წმინდა სპეკულატურ შემეცნებას, ან ადამიანის შესახებ ზოგად თეორიად." ასევე არ ძალუძს მოიცვას წარმოდგენის მთელი ველი და გასცდეს მის საზღვრებს, იგი მხოლოდ შემოსაზღვრავს ამ ველს ფინალობის გააზრების მეშვეობით. ფსიქოანალიზის მდგომარეობის ირაზროვნება იმაშია, რომ ვერ ხდება ადამიანის შესახებ სპეკულატური გააზრება წარმოდგენაში ყველაზე არსებითის მითითებით და იმავე დროს ვერ ახერხებს დარჩეს ემპირიულ მეცნიერებად, როგორც „განსაკუთრებით ემპირიულ დაკვირვებათა საფუძველზე აგებული." ჰუმანიტარული მეცნიერება პრინციპულად უუნაროა უპასუხოს და ფინალობის ფენომენი თემატიზაცია მოახდინოს ემპირიულად გამოვლენილ ფორმებში.

ეთნოლოგიის და ფსიქოანალიზის მიმართება ფუკო ეთნოლოგიას გაიგებს როგორც ისტორიისაგან განსხვავებულ სფეროს და თვლის, რომ ეთნოლოგიის ფუნდამენტური კავშირის დადგენა ისტორიასთან რთულია. „ეთნოლოგია ჩვეულებრივ არის ხალხთა შემეცნება ისტორიის გარეშე. იგი კულტურებში უფრო სტრუქტურის ინვარიანტებს შეისწავლის, ვიდრე მოვლენათა თანმიმდევრობას." მისი მიზანი აშკარად არაისტორიულია, იგი ცდილობს გათავისუფლდეს „ქრონოლოგიისაგან" და თავად მისსავე წიაღში გაიაზროს კულტურა და ამ „კულტურის სინქრონული კორელაციები კულტურის სხვა ფორმებთან." ფუკო ეთნოლოგიას და ჰუმანიტარულ მეცნიერებებს ევროპულ ფენომენად მიიჩნევს, ეთნოლოგიის წარმოშობას შესაბამისი აზროვნებითი და სოციალური სიტუაცია სჭირდება. ასეთი სიტუაცია არსებობს მხოლოდ ევროპაში, რომელიც ხასიათდება მსოფლიო ისტორიასთან განსაკუთრებული მიმართებით, ანუ როგორც ამ მსოფლიო ისტორიის განმსაზღვრელი და პარადიგმუული ნიმუში. ეთნოლოგიის წარმოშობის მეორე პირობაა ევროპული აზროვნების სუვერენულობა და უნარი იყოს მიმართებაში სხვა საზოგადოებებთან და საკუთარ თავთან როგორც სუვერენული, რაც შესაძლებელს ხდის ეთნოლოგიას და ჰუმანიტარულ მეცნიერებებს. ეს სუვერენულობა და რეფლექსურობა ეთნოლოგიას იცავს ე.წ. „დამპყრობლური პოზიციისაგან" სხვა კულტურების მიმართ.

ეთნოლოგია არ იკეტება ისტორიის საზღვრებში და არც სოციოლოგიის ან ფსიქოლოგიის მიერ გამოვლენილ შინაარსებს მიუსადაგებს კულტურის სუბიექტის პოზიტიურ შინაარსს, არამედ „აანალიზებს ყოველი კულტურის სპეციფიკურ ფორმებს და მათ განმაცალკევებელ სხვაობებს." კულტურათა სპეციფიკა და სხვაობა დგინდება მათ დამოკიდებულებაში ისეთ ფენომენებთან როგორიცაა: სიცოცხლე, შრომა, მეტყველება.

ფსიქოანალიზის და ეთნოლოგიის ნიშანია ადამიანის შესახებ ცოდნის, შემეცნების ზღვარზე ყოფნა და ამ ზღვარის ცვლილების მცდელობა, რაც იმით ხორციელდება, რომ „ისინი ქმნიან ცდათა და ცნებათა ამოუწურავ განძს." ასევე ისინი ახდენენ ყოვე-

ლიევ ცხადის, ჩვეულებრივის პრობლემატიზაციას, პრობლემად გადაქცევას და სულ უფრო აფართოებენ ადამიანის მეცნიერული შემეცნების საზღვარს და წარმოსდგებიან როგორც ამ მეცნიერების განვითარების მამოძრავებელი ელემენტები, მაგრამ ამავე დროს ამ მეცნიერების შესაძლებლობას და საზღვრებს კითხვის ქვეშ აყენებენ. ეთნოლოგიის და ფსიქოანალიზის ამგვარ ხასიათს განაპირობებს თვითონ შემეცნების ობიექტის ხასიათი, რომლებიც მუდამ გადის ადამიანის წარმოდგენის მიღმა, არ ემორჩილებიან მას თავისი პარადოქსული ბუნების გამო და ამდენად განსაზღვრავენ ამ მეცნიერების ხასიათს. ფუკოს აზრით, ფსიქოანალიზი ყველაზე ახლოა ჰუმანიტარულ მეცნიერებებისათვის დამახასიათებელ კრიტიკულ ფუნქციასთან. ამ მეცნიერებების მიზანია ადამიანის დადგენილი არსის და არსებობის ისტორიული წესის მუდმივი კრიტიკული განხილვა და არსებობის წესის საზღვრების ცვლილება, რითაც დგინდება ადამიანის ემპირიული პოზიტიურობების ცოდნა.

ფუკო ეთნოლოგიის არსს ასე შეაჯამებს: „ეთნოლოგია აჩვენებს როგორ ხორციელდება დიდი ბიოლოგიური ფუნქციების ნორმალიზაცია კულტურებში." რაც ავლენს თუ რა წესებს, ფორმებს, სისტემებს შეიმუშავებს კულტურა სიცოცხლის, შრომის, ენის არსებობისა და ფუნქციონირების მოწესრიგებისათვის. ამით განისაზღვრა ეთნოლოგიის ზოგადი პრობლემა „ბუნებასა და კულტურას შორის მიმართება." კულტურა გვიჩვენებს ადამიანის გაადამიანურების, გაკულტურების ფორმებს და დონეებს და თუ როგორ ახორციელებს თითოეული კულტურა ამ პროცესს. ეს ცხადს ხდის ისტორიის და ეთნოლოგიის ახლო კავშირს და მათ განსხვავებულ მიზნებსაც. „ეთნოლოგია ცდილობს საფუძველშივე ჩაწვდეს ისტორიულობის იმ წესს, რომელიც აქ წარმოჩნდება და მიზეზებს, რომელთა თანახმად ეს ისტორია აუცილებლად იქნება სწორხაზოვანი, ან წრიული, პროგრესირებადი ან კანონზომიერ რყევებს დაქვემდებარებული." ისტორიულობის წესის დადგენა ჰუმანიტარულ მეცნიერებებს ეხმარება თავი დააღწიონ ისტორიციზმს და გაანალიზონ ერთი კულტურა ისტორიის ერთ მონაკვეთში.

ფუკო ეთნოლოგიის და ფსიქოანალიზის მსგავსებას იმაში ხედავს, რომ „მათ აინტერესებთ არა თავად ადამიანი ისეთი, როგორადაც იგი შეიძლება წარმოჩნდეს ჰუმანიტარულ მეცნიერებებში, არამედ ის სფერო, რომელიც საერთოდ შესაძლებელს ხდის ცოდნას ადამიანის შესახებ." ეს ორი მეცნიერება მთლიანად გამსჭვალავენ ჰუმანიტარული მეცნიერების სფეროს და ასევე ადგენენ ამ სფეროს საზღვრებს, რაც ნიშნავს, რომ ისინი ადგენენ არა ადამიანს, როგორც ასეთს, არამედ ადგენენ ადამიანად ყოფნის შემომსაზღვრელ პირობებს. ეთნოგრაფია ეძებს იმ კულტურის სტრუქტურულ ინვარიანტს,რაც მათ ენაში, სიცოცხლის ფორმებში და კულტურის ფორმებში ვლინდება და ამ საფუძველზე შეუძლია მოხაზოს წარმოდგენები, რომლებიც ამა თუ იმ ცივილიზაციის ადამიანები ქმნიან საკუთარ თავზე, სიცოცხლეზე, მოთხოვნილებებზე, ანალიზის საგანია ამ კულტურის ადამიანების წარმოდგენების ერთობლიობა, რომლის მიხედვით წარიმართება მათი ცხოვრება. ამ კულტურის ადამიანები ამ წარმოდგენების საფუძველზე ქმნიან ნორმებს, წესებს, სისტემებს, რომელთა საფუძველზე ცხოვრობენ.

ეთნოგრაფიის და ფსიქოანალიზის განსაკუთრებულობის, პრივილეგიის და მსგავსების და მიზნების სიმეტრიულობის შემდეგი საფუძველი ჰუმანიტარულ მეცნიერებებთან მიმართებაში არა ისაა, რომ მათ ერთნაირად სურთ ადამიანის ბუნების სიღრმეში, ყველაზე ფარულ ნაწილში შეაღწიონ", არამედ მათმა დისკურსის ველმა ცხადყო ის, რომ ადამიანის შესახებ ყველა მეცნიერებათა ისტორიული აპრიორი-დიდი პაუზები, ღარებად დარჩენილი ნაკვალევი, მიჯნები, რომლებმაც დასავლური ეპის-

ტემეში შემოხაზეს ადამიანის პროფილი და იგი წარმართეს შესაძლო შემეცნებისაკენ.“ ადამიანის ფიგურის გაჩენა ტოვებს ნაჩქარევად შექმნილის ხასიათს და სწორედ ადამიანის ფიგურის მოხაზულობის დეფექტურობამ განაპირობა ეთნოლოგიის და ფსიქოანალიზის ხასიათი, რომ"ყოფილიყვნენ მეცნიერება არაცნობიერის შესახებ არა იმიტომ, რომ ისინი ადამიანში იმას აღნევენ, რაც მასში ცნობიერებაზე უფრო ღრმად ძევს, არამედ იმიტომ, რომ ეს მეცნიერებები ესწრაფვიან იმისკენ, რაც ადამიანის მიღმა იმყოფება და საშუალებას იძლევა შექმნას პოზიტიური ცოდნა იმისა, რაც მის შემეცნებას ეძლევა ან უსხლტება.“ არაცნობიერი არის ადამიანში და ადამიანს მიღმაც -კოლექტიური არაცნობიერის სახით, აქედან გამომდინარეობს რამდენიმე შედეგი:

- ეთნოლოგია და ფსიქოანალიზი განსხვადება სხვა ჰუმანიტარული მეცნიერებისგან რადგან მოიცავენ კვლევის მთელ ველს, მათი ცნებები და კონცეპტები ყველგან გამოიყენება და ყველას სთავაზობენ ინტერპრეტაციის საკუთარ მეთოდს,.
- ყველა მეცნიერება მათ გავლენას განიცდის. თუმცა ამ მეცნიერების ეს უნივერსალურობა ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა მიმართ არის „კვაზიუნივერსალურობა“, რადგან „მართალია მათ უნივერსალური მოქმედების რადიუსი აქვთ, მაგრამ „არასოდეს ცდილობენ მიუახლოვდნენ ადამიანის შესახებ ზოგად კონცეპტს.“
- ფუკო ლაპარაკობს „კონტრმეცნიერებაზე“, მათ მიეკუთვნება ეთნოლოგია და ფსიქოანალიზი, რადგან ჰუმანიტარული მეცნიერებებისაგან განსხვავებით იგი ადგენს არა პოზიტიურობებს, არამედ ადამიანობის და ადამიანის შემეცნების საზღვრებს და ანგრევს ადამიანის ტრადიციულ გაგებას. ისინი ჰუმანიტარული მეცნიერებების ეპისტემოლოგიურ ფუნდამენტს ამოწმებენ და „შეუნელებლად „შლიან“ იმ ადამიანს, რომელიც ჰუმანიტარულ მეცნიერებებში შეუნელებლად წარმოშობს და ააღორძინებს თავის პოზიტიურობას.“

ფუკო ეთნოლოგიის და ფსიქოანალიზის თანამშრომლობის და გაერთიანების საფუძველს ხედავს მათ სტრუქტურულ ხასიათში „თავად არაცნობიერიც არის ერთგვარი ფორმალური სტრუქტურა.“ ეთნოლოგიას საქმე აქვს არაცნობიერთან კულტურაში, ხოლო ფსიქოანალიზს არაცნობიერთან ინდივიდში და ორივე არაცნობიერი დაკავშირებულია ისტორიულობასთან. „იმას, რასაც ფსიქოანალიზი აღმოაჩენს ინდივიდში, ეთნოლოგია სისტემის სახით განსაზღვრავდა როგორც კულტურული არაცნობიერის ანსამბლის ფორმალურ სტრუქტურას.“ სწორედ ეს სტრუქტურები განსაზღვრავენ მითოსს, მოთხოვნილებებს, წესებს და ნორმებს. ეს არ ნიშნავს ამ ორი მეცნიერების დამთხვევას. ფსიქოანალიზი მიემართება აღნიშნულის ნევროზის გამოცდილებიდან აღმნიშვნელის სისტემის ნაკლოვანებისაკენ, ხოლო ეთნოლოგია აღმნიშნელთა ანალოგიიდან სტრუქტურული ერთიანობისაკენ. ფსიქოანალიზი აჩვენებს, რომ ინდივიდუალური ცდის სტრუქტურა ყოველთვის ნახულობს შესაძლებლობათა გარკვეულ რიცხვს(ასევე გამორიცხულ შესაძლებლობებს), ხოლო სოციალური სტრუქტურები ნახულობენ ინდივიდთა გარკვეულ რაოდენობას, რომლებიც ამ არჩევანს ახორციელებენ. ენაც როგორც სტრუქტურა, ამ მომენტში შესაძლებელს ხდის არჩევანს მრავალ სიტყვათა შორის და იმავდროულად გამორიცხავს სიტყვათა სხვა ჯგუფს. არაცნობიერი, ენა, კულტურა მსგავსი სტრუქტურული აგებულებისაა, რის გამოც ლინგვისტიკა შეიძლება გახდეს ის მეცნიერება, რომელსაც შეუძლია მოიცვას ეთნოლოგიის ის განზომილება, რომელიც ავლენს პოზიტიურობას და ფსიქოანალიზის ის განზომილება, სადაც ადამიანის ცოდნა მიესადაგება ფინალობას, როგორც ამ ცოდნის შექმნის საფუძველს. „აზრი აზროვნებს ენის მეშვეობით

და ენაში. ენა არის თვით არის პოზიტიურობა, რასაც ფუნდამენტური მნიშვნელობა აქვს." მესამე კონტრმეცნიერება არის ლინგვისტიკა, რომელიც ცდილობს მოიცვას მთელი ჰუმანიტარული მეცნიერება როგორც პოზიტიურობის, ისე ფინალობის მხრივ. „სამივე კონტრმეცნიერება წარმოაჩენს და თან საფრთხეში აგდებს იმას, რამაც შესაძლებელი გახადა ადამიანი შეცნობილი ყოფილიყო." ამრიგად ლინგვისტიკას აქვს პრეტენზია ჩაანაცვლოს ორივე კონტრმეცნიერება, ლინგვისტიკა ეთნოლოგიაზე და ფსიქოანალიზზე მეტს არაფერს ამბობს. მაგრამ „ლიგვისტიკა არის ფაქტების გაშიფვრის პირველსანისი პრინციპი."

ლინგვისტიკას ონტოლოგიური პრეტენზია აქვს, რადგან მას შეუძლია განსაზღვროს საგანთა არსებობის პირობები. „ლინგვისტიკით შეიარაღებული მზერისათვის საგნები ექსისიტენციას მხოლოდ მაშინ აღწევენ, როდესაც მათი აღმნიშვნელი სისტემების ელემენტების ფორმირება ძალუძთ." ლინგვისტური ანალიზი უფრო რეალობის აღქმაა, ვიდრე ახსნა, რადგან თავად აგებს საკუთარ ობიექტს. მას საქმე აქვს აღმნიშვნელთან, როგორც საგნის არსებობის ფორმასთან. ეს არის მისთვის მისაწვდომი ფორმა არსებობისა და არსებულის დაფიქსირებისა. ადამიანის შემეცნებისათვის ენის გამოყენება გულისხმობს კითხვის დასმას „თუ რა უნდა იყოს ენა, რათა მან შეძლოს, რაღაც ისეთის აგება, რაც თავისთავად არც მეტყველებაა და არც დისკურსი, რათა შენანევრდეს შემეცნების წმინდა ფორმებთან." უნდა დადგინდეს რა არის ენა საკუთარი ყოფიერებით: მეტყველება, წერილი თუ ნიშანთა სისტემა. ენამ შეავსო ადამიანის ფიგურა როგორც შემეცნების საგანი, ყველაფერი ენაში და ენის მეშვეობით მოცემულია შემეცნებისათვის. აზროვნების ფორმალიზაციის ლოგიკური და მათემატიკური ფორმები ჩაანაცვლა ენობრივმა ფორმალიზაციამ როგორც ნიშანთა წმინდა სისტემამ. ფუკოს აზრით, ვლინდება წმინდა გონების მეორე კრიტიკის შესაძლებლობა, რადგან ფორმალური ენის აგებით ახდენენ ძველი ემპირიული გონების გაწმენდას და მათემატიკური აპრიორის ახალი ფორმების საფუძველზე ცხადია წმინდა გონების მეორე კრიტიკის განხორციელების შესაძლებლობა (და მოვალეობა)." ენის ორივე ფორმა ბუნებრივი(ლიტერატურა) და ფორმალურის(მეცნიერება) სახით ცდილობს მოიცვას მთლიანად ადამიანის პოზიტიური შინაარსი და ფინალობა თავის ემპირიული გამოვლინებების სიმრავლეში. ამ ენას ორგვარი შინაგანობა ახასიათებს „ენა როგორც შიგნიდან განცდილი და ის, რაც ენის შიგნით განიცდება." ადამიანი ამ ორგვარ შინაგანობაში ავლენს ადამიანის სასრულობას, რადგან „ყოველგვარი შესაძლო მეტყველების მწვერვალზე ადამიანი იმყოფება არა საკუთარ თავის წიაღში, არამედ საკუთარი ზღვრულობის კიდეზე." სწორედ ყოფიერება ქმნის საკუთარი ზღვრულობის ზღვარს. აზრის, სიტყვის საგანია ყოფიერება, აბსოლუტური გარეგანი, რაც ადამიანური ყოფნის და აზროვნების მიჯნას ქმნის. ეს მართლაც ადამიანური მეტყველების (და აზროვნებისაც) მწვერვალია. „ეს ის ადგილია, სადაც სიკვდილი დაეხეტება, სადაც აზრი ქრება, სადაც აღთქმული პირველსაწყისი დაუსრულებლივ უკან იხევს." ამ დონეზე საქმე გვაქვს ლიტერატურის მყოფობის ახალ ნესთან, ამ დროს ხდება ენის, როგორც დისკურსის, უარყოფა და იგი იღებს ყვირილის, ტანჯვის, სხეულის ენის სახეს. ენის მყოფობის ეს სახე მოგვითხრობს ადამიანის სასრულობის შესახებ. ფინალობის ფორმების ეს გადმოცემა ენაში, როგორც გამოცდილება, შეშლილობაში გაცხადდა, „სწორედ ასე წარმოჩნდა ფინალობის ფიგურა ენაში." ეს ფორმა გულწრფელია და ნათლად გადმოსცემს ფინალობას, ვიდრე მასზე ფორმალური მსჯელობა. ფუკო წერს, რომ „ლიტერატურა გვეძლევა როგორც ცდა სიკვდილისა (და სიკვდილის ელემენტში), ცდა მოუაზრებელი აზრისა (მის მიუღწეველ ყოფნაში),ცდა დაბრუნებისა (პირველყოფილი უბიწობა) ენასთან (უახლოესი

და უშორესი ფორმით), ცდა ფინალობისა(ამ ფინალობის ღიაობასა და იძულებაში)"

როგორც ვხედავთ ფუკო უსვამს ხაზს ფინალობის პრობლემის მნიშვნელობას ადამიანის გააზრების და შემეცნების საქმეში, რადგან „ფინალობის შესახებ აზრი ჯერ კიდევ ქმნის ჩვენი რეფლექსიის უშუალო სივრცეს, ჩვენ ამ სივრცეში ვაზროვნებთ." იგი ყველაფერის აძლევს თავის ემპირიულ საზრისს და მნიშვნელობას. თვითონ ფუკოს დამოკიდებულებაში ფინალობის საკითხისადმი მოსჩანს ადამიანის ამოუძირკვავი იმედი. „სასრულობის და ბოლოს შეგრძნება, ყრუ გრძნობა, გვაიძულებს ვიწამოთ, რომ ცოტაც და დაიწყება რაღაც ახალი, რომლის მკრთალი სხივი უკვე ანათებს ჰორიზონტზე." ეს განცდა ყოველი ადამიანისათვის ნაცნობია და ფუკო იმედოვნებს, რომ „ეს შთაბეჭდილება და ეს გრძნობა, იქნებ არც არის მოკლებული საფუძველს." მაგრამ თანამედროვე ადამიანმა ეს გრძნობა დაკარგა და მისთვის მოახლოებული ფინალობა სხვაგვარად განიცდება: „ეს სახიფათო გარდუვალობა, რაც დღესვე, წინასწარ გვაშინებს და რასაც ვხედებით როგორც საფრთხეს." ეს განცდა ადამიანს მოაბრუნებს ამქვეყნიურობისაკენ და მასში აღმოცენდება მეორე აზრი-მოაწყოს ადგილსამყოფელი იმ მიწაზე, „სადაც ოდესღაც ღმერთები სახლობდნენ, მაგრამ მათ პირი იბრუნეს და გაუჩინარდნენ." ამან გაბადა შესაძლებელი და აუცილებელი ჰუმანიტარული მეცნიერებები.

ფუკოს თანახმად, ადამიანის ფიგურა დასავლური აზროვნების ეპისტემეში მოხაზულია ძალზედ ბუნდოვნად. ისმის კითხვა რა არის ადამიანი, რომელიც დასავლური ეპისტემეში გაჩნდა, რამდენად შეიძლება მისი მეცნიერული ცოდნის ობიექტად ქცევა და რა ელის ადამიანის ფიგურეს ეპისტემეს ცვლილების შემთხვევაში: რატომ გაჩნდა და რატომ უნდა გაქრეს იგი დასავლური ეპისტემედან? ადამიანის შემეცნების ობიექტად გახდომა „ღმერთის სიკვდილის" ფენომენის ერთერთი შედეგია. ასევე ხდებოდა ცვლილებები შემეცნების არსის, მიზნების და შედეგების გაგებაში. ფუკოს სწორედ შემეცნების და ცოდნის ფენომენში მომხდარი ცვლილებები აინტერესებს, რომლებმაც თავისი წვლილი შეიტანეს ადამიანის შესახებ მეცნიერებების წარმოშობის პირობების მომზადებაში. ეს ბუნების მეცნიერების წარმოშობის პროცესისაგან განსხვავებული პროცესი იყო. საინტერესოა, რომ ფუკოს აზრით, ადამიანის როგორც შემეცნების და ცოდნის საგნის გაქრობა ასევე ღმერთის სიკვდილის ფენომეთან არის დაკავშირებული, რადგან „ღმერთის სიკვდილის" ფენომენი იყო იმავდროულად მისი მკვლელი ადამიანის, როგორც ღმერთის ხატი და მსგავსის, დასასრულიც. ადამიანი, რომელსაც ახსოვს ღმერთის ყოფნა ამქვეყნად, უკანასკნელი ადამიანი, რომელსაც სწამდა ღმერთი და ვინც მოკლა ღმერთი უნდა გაქრეს. „მისი ექსისტენცია მოიცავს ამ თავისუფლებას და ამ მკვლელობის გადწყვეტილებას." „ადამიანი აბსოლუტურად დისპერსიული ხდება." იგი გაუჩინარების პროცესშია, რაზეც მიუთითებს ფილოსოფიის და აზროვნების მიერ დღის წესრიგში კატასტროფის და დასასრულის თემის თემატიზაცია, ასევე ლიტარატურაში და ფორმალურ რეფლექსიაში დგება საკითხი ენის შესახებ. „ეპისტემე, რომელმაც შექმნა ადამიანის განსაკუთრებული მყოფობის წესი და შესაძლებლობა მისი ემპირიული შემეცნებისა" დასასრულს უახლოვდება, რადგან ენისკენ მისწრაფება და ენის მიზანი მოიაზროს მთლიანობა მიანიშნებენ ამ კონფიგურაციის დასარულს. თავად ადამიანიც ეპისტემოლოგიურად, ეპისტემეს ახალი კონფიგურაციიდან გამომდინარე „ახლოსაა საკუთარ დაღუპვასთან, იმის მიხედვით, რამდენადაც ჩვენს ჰორიზონტზე უფრო ბრწყინავს ენის ყოფიერება."

მეტაფიზიკის დეკონსტრუქციიდან განსხვავებულობის ონტოლოგიისკენ

მეტაფიზიკის კრიტიკიდან მეტაფიზიკის დეკონსტრუქციისკენ. ჟაკ. დერიდა (1930-2004) XX საუკუნის ერთერთი გამორჩეული ფილოსოფოსია, მან რამდენიმე წლის ინტერვალში გამოაქვეყნა ყველა ძირითადი ნაშრომი: „გეომეტრიის წარმოშობა"(1962), „ხმა და ფენომენი" (1967), „წერილი და განსხვავება" (1967), „გრამატოლოგიის შესახებ"(1967), „რუსოს ლინგვისტიკა" (1967), „განსხვავება"(1968). მისი კონცეფცია თითქოს ერთბაშად ჩამოყალიბდა და მისი აზროვნების ისტორიაზე ლაპარაკი რთულია.

დერიდა ისევე როგორც ყველა ეძებს რეალობის ჭეშმარიტ სახეს და მასთან მისადგომს. ევროპულ აზროვნებაში ასეთ რეალობასთან მისვლაზე პრეტენზიას აცხადებდა მეტაფიზიკა. ეს განაპირობებდა მეტაფიზიკის მნიშვნელობას ევროპულ აზროვნებასა და კულტურაში. დასავლური ცივილიზაციის საფუძველია და საერთო ევროპული ცივილიზაციური პროცესის განმსაზღვრელია ფილოსოფიური გონება, რომლის არსებობის ფორმად მიჩნეულია მეტაფიზიკა და მეტაფიზიკის კრიზისი გამოხატავს ევროპული ცივილიზაციის კრიზისს. ამდენად მეტაფიზიკის კრიტიკა ვლინდება როგორც დასავლური ცივილიზაციის კრიტიკა. დერიდა ცდილობს მთელი ტრადიციული ფილოსოფია განიხილოს როგორც ერთგვაროვანი მეტაფიზიკა. ტრადიციული მეტაფიზიკის ფუნდამენტური ნიშანია:

- უპირველესი, უეჭველი ნამდვილი ყოფიერება, სინამდვილე, არსებობა და არსებული არის და ადამიანი არის ამ სინამდვილესთან სახეზემყოფობის, დასწრებულობის, სახით.
- ტრადიციული მეტაფიზიკა პრეტენზიას აცხადებს, რომ მისთვის მისაწვდომია უშუალო რეალობა მისი სისავსით. ადამიანი, მეტაფიზიკის მეშვეობით, ესწრება, აქვს უშუალო მიმართება, ყოფიერებასთან, ნამდვილ სინამდვილესთან. სწორედ ეს დასწრებულობა, არის ნამდვილი სინამდვილის შემეცნების საფუძველი, რაზეც პრეტენზიას აცხადებს მეტაფიზიკა.
- ასეთი სინამდვილის ცოდნა არის ჭეშმარიტების, ღირებულებების, სამართლიანობის, ზნეობრიობის დადგენის საფუძველი. მეტაფიზიკა, როგორც სტანდარტის დამდგენი ავტორიტეტი, რეპრესიულია და ჩემს თავისუფლებას და განსხვავებულობას კითხვის ქვეშ აყენებს. ტრადიციული მეტაფიზიკა ამ უშუალო რეალობასა და დანარჩენ არსებულს შორის ქმნის დიქოტომიურ მიმართებას და ამ დიქოტომიას აღწერს ოპოზიციური ცნებებით, რომელშიც აწმყოფობა ხასიათდება გონივრულობის და სრულყოფილების ნიშნით.
- დერიდას კი მიაჩნია, რომ ტრადიციულ მეტაფიზიკას, ადამიანს არ აქვს უშუალო წვდომა ნამდვილ სინამდვილესთან, უშუალო სინამდვილესთან დასწრებულობის უნარი და მეტაფიზიკა ვერაფერს ეუბნება ადამიანს თუ რა არის არსებული, რა არის ნამდვილი ყოფიერება, რეალობა, ვერ აძლევს ყოფიერების გაგების იმედს. მეტიც **უშუალო სინამდვილის დაშვება და მისი წვდომის შესაძლებლობის აღიარება არის დოგმატიზმი.** რადგან ასეთი სინამდვილეს არსებობა დაუსაბუთებელი და დაუსაბუთებადია. ამ საკითხებზე პასუხი ადამიანის არსებობის საფუძველია. იგი, ჰაიდეგერის კვალად, თანამედროვე ფილოსოფიას განიხილავს როგორც ცნობიერების, სუბიექტურობის და ჰუმანიზმის მეტაფიზიკად. დასავლურ აზროვნებას, ფი-

ლოსოფიურ გონებას ახასიათებს მეტაფიზიკურობა და რაციოცენტრიზმი, რომლის ნიშანი გახდა დოგმატიზმი და ბინარული ოპოზიციით ყველაფრის განხილვა. დოგმატიზმი ვლინდება აზროვნების დიხოტომიაში, რომელიც სინამდვილეს განიხილავს როგორც შინაგან დაპირისპირებაში მყოფს (ცნობიერება-მატერია, გონი-ყოფიერება, ადამიანი-სამყარო, ცნობიერი-არაცნობიერი, ქალი-კაცი, შინაგანი-გარეგანი) და ამ დიხოტომიიდან ერთერთის უპირატესობის აღიარებაში. ეს ბინარული დაპირისპირება არის მეტაფიზიკური გათიშულობის და დაპირისპირების გამოხატულება. მეტაფიზიკის წინააღმდეგ ბრძოლა არის ამ ბინარული დაპირისპირების უკუგდება და დარღვევა. დერიდა თვლის, რომ ეს დოგმატიზმი უპირველესად ვლინდება იმაში, რომ ცნობიერება, სუბიექტი, მამაკაცი მიჩნეულია არსებულთა მთავარ ელემენტად, ცენტრად და პრიორიტეტად, რომელთანაც მიმართებაში განისაზღვრება ყველა არსებული. ეს ცნობიერება წარმოდგენილია ლოგიკური და ფორმალური რაციონალურობის სახით, უკუგდებულია არაცნობიერი და ცნობიერების შინაარსის მთელი მრავალფეროვნება. დერიდა დასავლური მეტაფიზიკის ერთერთი არსობრივი თავისებურებას ხედავს მეტყველება-წერილის დაპირისპირებაში და წერილის ფენომენის უგულვებელყოფაში. მისი მიზანია აჩვენოს თუ რა შედეგი მოაქვს ამას მეტაფიზიკისათვის, ადამიანისათვის და უნდა ნაჩვენები იყოს თუ რას ცვლის წერილის წინა პლანზე წამოწევა მეტაფიზიკისათვის, ადამიანისათვის.

მეტაფიზიკა პრეტენზიას აცხადებს, რომ იგი უნდა წარმართავდეს ადამიანის ყოფიერებას. თუ ადრე ხდებოდა მეტაფიზიკის, როგორც მეცნიერების, ცოდნის ფორმის უკუგდება (კანტი, პოზიტივიზმი) ან მეტაფიზიკის როგორც მიღმური სინამდვილის უკუგდება (ნიცშე) მეტაფიზიკა დარჩა როგორც ცოდნის სფერო, რომელიც მიუთითებს სხვა, უკეთეს, უფრო გონიერულ რეალობაზე, რომელიც განსხვავდება არსებული, ემპირიული რეალობისაგან. ჟ. დერიდას მიზანია, მეტაფიზიკის, როგორც ავტორიტეტული ინსტანციის, უკუგდება, რომელმაც შეინარჩუნა გონიერების მცველის, გონითი და მორალური ავტორიტეტის სტატუსი.

მ. ჰაიდეგერი მეტაფიზიკის კრიზისს ხედავს იმაში, რომ დღეს ადამიანი აღარ აზროვნებს, უარს ამბობს ყოფიერებაზე, ღმერთზე აზროვნებაზე, როგორც ადამიანის უმნიშვნელოვანეს საქმეზე. იგი უარს ამბობს ფილოსოფიურ ცოდნაზე, არაპრაქტიკულ ცოდნაზე, რასაც ძველი ბერძნები აზროვნების უმაღლეს ფორმად მიიჩნევდნენ. თუკი ჭეშმარიტების პროექტი დასრულდა, რაც გულისხმობს, რომ ადამიანის, შემეცნების მიზანი იყო სამყაროს, ღმერთის და ადამიანის შესახებ ჭეშმარიტი ცოდნის მოპოვება, მაშინ ფილოსოფიის, როგორც ცოდნის ფორმის, უკუგდება უაზრო ხდება. ცივილიზაციის ადამიანი სულ უფრო შორდება ჭეშმარიტი სინამდვილეს, რაც აძნელებს ადამიანთა ურთიერთგაგებას. ადამიანსა და ჭეშმარიტ რეალობას შორის მრავალი გამაშუალებელი რგოლი არსებობს, ადამიანისათვის შეუძლებელი ხდება გაარკვიოს თუ რა არის უშუალო, ნამდვილი, ორიგინალი, სახეზემყოფი და არა გაშუალებული, რეპრეზენტაცია, ნაკვალევი, სიმულაკრი, ყალბი. ყოველი გამაშუალებელი ფენა არის წინა ფენის მიბაძვა, სიმულაცია, ან ნაკვალევი. ეს რგოლები ფიქსირდება ენაში და ენის მეშვეობით. სამყარო წარმოსდგება ენობრივი ქსელის საბით. ამიტომ აუცილებელია ენის გაწმენდა.

დერიდასთან მეტაფიზიკის პრობლემა არის ენის პრობლემა. ის რაც თავისთავად მიაჩნიათ ლოგიკურ პოზიტივისტებს -ენაში მეტაფიზიკური ნაშთის არსებობა, რაც ჰაიდეგერისათვის პრობლემატურია- ენამ დაკარგა მეტაფიზიკური, ენაში არ ჩანს მეტაფიზიკური. დერიდა კი თვლის, რომ ენაში მაინც დარჩა მეტაფიზიკურის ნაშთი და უნდა მოხდეს მისი დეკონსტრუქცია.

ენის, როგორც ნიშანთა სისტემის, პოპულარობის საფუძველია აღმოჩენა, რომ ცნობიერება მუშაობს არა მარტო ცნებებით, სიტყვებით, წარმოდგენებით, აღქმით, არამედ არაცნობიერით, ნიშნებით, რომლებიც მიუთითებენ ცნობიერებაში არსებულ შინაარსზე, თვითონ ნიშნები კი განსხვავებულ სახეებად იყოფა. ლინგვისტური შემობრუნების შემდეგ დერიდა ახორციელებს გრამატოლოგიურ შემობრუნებას, ადამიანსა და რეალობას შორის აღმოჩნდა წერილი.

მეტაფიზიკის კრიტიკა XX საუკუნის ფილოსოფიის ერთერთი მთავარი თემაა. პოზიტივიზმი და ანალიტიკური ფილოსოფია ცდილობდა მეტაფიზიკის უკუგდებას, ჰაიდეგერი ცდილობს მეტაფიზიკის დაძლევას და აზროვნების აღორძინებას, რომლის დაუძინებელი მტერია გონება, ხოლო დერიდეს მიზანია მეტაფიზიკის დეკონსტრუქცია ენის არსის ახლებური განმარტებით. დერიდას დეკონსტრუქცია იდეალური ენის ძიების ნაირსახეობაა, რადგან ბუნებრივ ენაში ეძებს მეტაფიზიკის კვალს და მის უკუგდებას ცდილობს, რომ ენა გახადოს წმინდა ნიშანი. ეს დერიდას აზრით ახალი კრიტიციზმის გამოხატულებაა, რაც არის მეტაფიზიკურ წინასწარ დაშვებებზე უარის თქმა. ენა არის წმინდა ნიშანთა სისტემა და არავითარი აღსანიშნი და აღმნიშვნელი არ არსებობს. ნიშანი არის ნიშნის ნიშანი, რაც გულისხმობს ნიშანთა უსასრულობას, როგორც თამაშს. დერიდა ყოფიერების, უშუალო არსებულის, ნაცვლად უპირატესობას ანიჭებს ნაკვალევის ცნებას. იგი გულისხმობს, რომ იგი გვხვდება და არ არის ჩემი აქტივობის შედეგი. ამ შუალედურ რგოლებს შორის არსებობს განსხვავება. ეს განსხვავება იმავდროს არის მათი ინდივიდუალიზაციის საფუძველი. დერიდა ამ განსხვავების გამოვლინების არსებობის წესს უწოდებს წერილს, როგორც ნაკვალევს. მისი აზრით, წერილი არის ნაკვალევი, იგი დატოვა ობიექტმა რომელიც თავს არიდებს სახეზემყოფობას. რა წარმოადგენს ენის ბუნებას: მეტყველება, წერილი თუ ტექსტი. ენა გახდა აზრის არსებობის ფორმა და რეალობის არსებობის ფორმა. თუ ფუკოს აინტერესებს არა ის, რას და როგორ აზროვნებს ადამიანი, არამედ ის თუ რას ლაპარაკობს ადამიანი, დერიდას აინტერესებს არა რას მეტყველებს ადამიანი, არამედ წერილი.

დერიდა და სტრუქტურალიზმი დერიდას აზრით, მეტაფიზიკის ადრინდელი კრიტიკა არასრული და ნაკლოვანი იყო და აკრიტიკებდა პოზიტივისტურ რაციონალიზმს, კლასიკურ რაციონალიზმს და ჰაიდეგერის და ნიცშეს პოზიციასაც განიხილავდა რაციონალისტურ სისტემებად. ნიცშესთან, ჰუსერლთან, ფროიდთან, ჰაიდეგერთან ხედვას მხოლოდ, მეტაფიზიკის ცრურწმენებისაგან გათავისუფლების მისწრაფებას. დერიდა თვლის, რომ ნიცშემ ყოფიერების და ჭეშმარიტების ცნებები შეცვალა თამაშის, ნიშანის და ინტერპრეტაციის ცნებებით. „სიხარულით ვადასტურებ სამყაროს თავისუფალ თამაშს და ქმნადობას არცოდნის, ბრალის, ჭეშმარიტების და წარმოშობის გარეშე.“ ფროიდთან, ცნობიერების, დასწრებულობის თვითიგივეობის დებულება გაითქვიფა არაცნობიერის უპიროვნებო მექანიზმების ანალიზში, რაც მის მიერ იეროგლიფურ ნაწერს უიგივდება. დერიდას აზრით, არცერთი მათგანი არ იყო თანმიმდევრული მეტაფიზიკის წინააღმდეგ ბრძოლაში, ამაშია თანამედროვე ეპოქის თავისებურება, რომელმაც გააცნობიერა მისი აზროვნების საფუძვლების მორღვეულობა, ცვლილება, მაგრამ ჯერ ვერ ნახა ახალი გამოსავალი. მათი არათანმიმდევრულობა იმაში ვლინდება, რომ ჰუსერლის მიერ მეტაფიზიკის ფენომენოლოგიური კრიტიკა არის მეტაფიზიკის დაფუძნების შინაგანი მომენტის მქონე. დერიდეს აზრით, ჰუსერლმა იგრძნო აბსოლუტური, ტრანსცენდენტური წანამძღვრების კრიზისი, რომელზეც ეფუძნებოდა ევროპა და წამოაყენა მეცნიერული ცოდნის ისტორიული-კულტურული გაშუალების პრობლემა. „სწორედ ჰუსერლმა დასვა საკითხი სტრუქტურუ-

ლი, ისტორიული და მატერიალური აპრიორის შესახებ. ეს გულისხმობდა კულტურის მეცნიერებამდელი დონის მეცნიერებამდელ კვლევას, რომელიც გამოავლენდა იმ დანაშრევს, წანამძღვრებს, რომლებიც გასაგებს ხდიან მსოფლაღქმის სტრუქტურის კონკრეტულ-ისტორიულ განსაზღვრულობას. ჰაიდეგერი მეტაფიზიკის კრიტიკასთან ერთად ლაპარაკობს ყოფიერებაზე, ლოგოსზე, საზრისზე. ამის მიზეზია ლოგოცენტრიზმი, აზროვნების საკუთარ თავში ჩაკეტულობა, რომელიც არის საკუთარი თავის წინაშე დასწრებულობის ნესრიგი. გონება არის კანონმდებელი ინსტანცია, რომელიც იმყოფება თამაშგარეთ და თავისუფალია დისპერსიისაგან, რომელზეც იგი ბატონობს.

დერიდა ასევე აკრიტიკებს კლასიკურ სტრუქტურალიზმს, როგორც ტრადიციული რაციონალიზმის გაგრძელებას და სტრუქტურალიზმის ნაკლს ხედავს „ლოგოცენტრიზმში“. სტრუქტურალიზმი თავისი ლოგოცენტრიზმით, ევროპული მეტაფიზიკის სფეროში რჩება. ამიტომ რ.ბარტი, ჟ.ლაკანი და მ.ფუკო უარს ამბობდნენ სტრუქტურალიზმის მიმდევრებად ყოფნაზე. მაგრამ მათ მაინც აერთიანებთ რიგი მომენტებისა. დერიდას აზრით, ტრადიციული აზროვნება ცდილობდა სტრუქტურის სტრუქტურულობის ნეიტრალიზებას და დაშლას მისთვის ცენტრის მინიჭებით, ან დასწრებულობაზე დაყვანით, რომელმაც შეძლო აეცილებინა სტრუქტურირება, რაც სტრუქტურის „თავისუფალი თამაშის“ შეზღუდვას ნიშნავდა. ტრადიციულად სტაბილური სტრუქტურის არსებობა უსიტყვოდ გულისხმობდა ცენტრის არსებობას, რომელიც მართალია არ იყო მთლიანად სუბიექტს დაქვემდებარებული და არ იყო სუბიექტის მიერ დადგენილი. დერიდამ უარი თქვა ამ პოზიციაზე და მოახდინა სტრუქტურის სრული განმენდა სუბიექტის ნარჩენებისაგან. შედეგი აღმოჩნდა არა სტრუქტურის უფრო მაღალი დონის წესრიგის მიღება, არამედ სუბიექტის ნარჩენებისაგან გათავისუფლების გამო სტრუქტურამ დაკარგა ის, რაც განსაზღვრავდა მას როგორც სტრუქტურას – სტრუქტურის ობიექტური კოორდინატები. სტრუქტურა გახდა სრულიად თავისუფალი და ვლინდება როგორც აბსოლუტურად შემთხვევითი. სტრუქტურა თავის საპირისპიროდ გადაიქცევა – ეს არის სწორედ პოსტსტრუქტურალიზმი, ანუ სუბიექტივიზმი სუბიექტის გარეშე. სუბიექტზე თავდასხმა ძირს უთხრის თვითონ სტრუქტურას, როგორც მყარს და სტაბილურს. მათი რადიკალური მცდელობა გაიაზრონ სტრუქტურის დეცენტრირებული სტრუქტურულობა ნარუმატებელი აღმოჩნდა. მამის ფენომენი როგორც უფროსი, მბრძანებელი ჩანაცვლებული იქნა ცენტრის ფენომენით. ცენტრი უკუგდებული უნდა იქნეს, რაც ნიშნავს ერთი ჭეშმარიტების, ერთი ღირებულების, სისტემის უკუგდებას.

იგი სტრუქტურალიზმის შემდგომ ნაკლს ხედავენ ე.წ. სტატიკურობაში, ნიშანთა სისტემისათვის კი მთავარია დინამიკაში, გარდაქმნაში, ქმნადობის პროცესში ყოფნა. მაგრამ არც ეს გზა არის მართებული. სტრუქტურალიზმის ძალისხმევა ჟ. დერიდამ ბოლომდე მიიყვანა. მან უკუაგდო ნიშანის ცნება როგორც აღსანიშნის და აღმნიშვნელის განსხვავება და ერთიანობა. აღსანიშნი არ არის დამოუკიდებელი საწყისი. ენა არის პროცესი, სადაც აღსანიშნი არის ასევე აღმნიშვნელი. ისინი ურთიერთმონაცვლეობენ და არ არის არავითარი ნიშნის გარეთ არსებული რეფერენტი, რომელიც შეიძლება მივიჩნიოთ ნიშნის განმსაზღვრელ საწყისად. ამის შედეგად ენა, როგორც ნიშანთა სისტემა, საკუთარ თავში ჩაიკეტა და ენა არ არის რეალობის გამოთქმის საშუალება და შეუძლებელია ჭეშმარიტება როგორც გამოთქმული დებულების და სინამდვილის შესატყვისობა. დერიდა მიიჩნევს, რომ ჭეშმარიტების ტრადიციული კონცეფციები უნდა გაიგივებული იქნეს დასწრებულობის მეტაფიზიკასთან.

დერიდა კონცეპტუალურად ენათესავება ლაკანს ნაკვალევის, ნიშანის ატომარუ-

ლი იზოლირებულობის ინტერპრეტაციაში. ჟ. ლაკანი გარეგანი სინამდვილის, როგორც „სიმბოლურის", ცნებას ინარჩუნებს, მაგრამ როგორც „შეუძლებელს" მისი აღნიშვნა შეუძლებელია და არაფერი აქვს საერთო წმინდა სინამდვილესთან. იგი განსხვავებულად განსაზღვრავს ჭეშმარიტების ცნებასაც, რომელსაც არაფერი აქვს საერთო ჭეშმარიტების კლასიკურ გაგებასთან. მისი აზრით, ჭეშმარიტება არის სუბიექტის უნარი ნათლად გამოთქვას სურვილი და არაა დაკავშირებული რეალობის ცოდნასთან. ჭეშმარიტება და მცდარობა დაკავშირებულია ადამიანის რაციონალობასთან და ცოდნასთან. ამიტომ სტრუქტურალიზმი უარს ამბობს დამტკიცების და დასაბუთების მეთოდზე როგორც ჭეშმარიტების გამოთქმის აუცილებელ კომპონენტზე. ინსტინქტურად არსებობისაკენ მისწრაფების მქონე ენას ახასიათებს რეპრეზენტაცია. ხოლო გამოთქმული არაცნობიერი ყოველთვის გულწრფელია.

დერიდა დიდ პატივს სცემდა მ. ფუკოს. იგი თავის მასწავლებლად მიაჩნდა და მასთან კამათს არ აპირებდა და მზად იყო მხოლოდ დიალოგისათვის. დერიდა აგრძელებდა გზას, სადაც შეჩერდა მ.ფუკო. დერიდას კონცეფციის ტერმინები: წერილი, პირველადი-წერილი, ნაკვალევი, განსხვავება, ეხმიანებოდა მ.ფუკოს დისკურსის ცნებას, როგორც „ენამდელი ენისა", მაგრამ იგი არ მიდის ფუკოს გზით და არ განიხილავს დისკურსს როგორც სოციალური პრაქტიკების ერთობლიობას. იგი განიხილავს ფუკოს სისტემის სუსტ წერტილს-ეპისტემეს ცვლილების მექანიზმს, რომელიც არ იყო სავსებით ნათელი ფუკოსთან. მხოლოდ ფილოსოფიას შეუძლია გაიაზროს ეს გადასვლა. დერიდას აზრით, ფუკო არაკორექტულია, როდესაც „შეშლილობის ისტორიაში" თავის კვლევის მეთოდს ასე განსაზღვრავს: სიტყვა უნდა მივცეთ თვითონ შეშლილობას, დაწერო მისი ისტორია, რომ იგი იქცეს წიგნის სუბიექტად და თემად.

დერიდა წერს: სტრუქტურალიზმი უპირველესად არის გადატრიალება კითხვის დასმის წესში, თუ როგორ უნდა დაისვას კითხვა ნებისმიერი ობიექტის შესახებ და განსაკუთრებით ისტორიული და სოციალური ობიექტების შესახებ. დერიდას სტრუქტურალიზმი მიაჩნია ლოგო-ფონო-ცენტრიზმის ცხად გამოვლინებად და ემხრობა სტრუქტურალიზმის თვითკრიტიკას და საკუთარი შესაძლებლობების და ნანამძღვრების საზღვრების კვლევას, რაც არის რაციონალიზმის გაღრმავება. მათი რადიკალური მცდელობა გაიაზრონ სტრუქტურის დეცენტრირებული სტრუქტურულობა წარუმატებელი აღმოჩნდა. ეს თვითკრიტიკა მიმართულია არა მარტო სტრუქტურალიზმის, არამედ მთელი დასავლური ფილოსოფიის წინააღმდეგ. გრამატოლოგია უნდა აშენდეს არა ტრადიციული მეტაფიზიკის ნანგრევებზე, არამედ უნდა გამოავლინოს მისი საწყისები, რომელთანაც მიმართებაში ყველა დანარჩენი მეტაფიზიკური განსხვავებები მეორადია, ანუ არაუნივერსალური და არა აბსოლუტურია. მისი აზროვნების გასაგებად აუცილებელია დერიდას მიერ გაკრიტიკებული და მის მიერ შემოთავაზებული პოზიციის შედარება.

რა არის დერიდას დეკონსტრუქცია XX საუკუნე არის მეთოდოლოგიის საუკუნე. ყველა მოაზროვნე ცდილობს აზროვნების საკუთარი მეთოდის დანერგვას, რომელიც მისი აზრით უკეთ დაეხმარება მის აზროვნებას მიზნების განხორციელებაში. ჰუსერლმა შემოიტანა ფენომენოლოგიის მეთოდი, დესტრუქციის ცნება შემოტანილი იქნა მ. ჰაიდეგერის მიერ, მეცნიერულ მიმოქცევაში გაავრცელა ჟ. ლაკანმა ხოლო თეორიულად დაამუშავა ჟ. დერიდამ. ჰაიდეგერის დესტრუქცია გარდაიქმნა დერიდეს დეკონსტრუქციად. დეკონსტრუქცია, როგორც მეთოდოლოგია, გავრცელდა ჰუმანიტარული მეცნიერებებში. დესტრუქცია და დეკონსტრუქცია თანამედროვე ფილოსოფიის წარსულთან მიმართების ფორმებია.

ჟ.დერიდა, თავის წერილში „წერილი იაპონელი მეგობრისადმი", წერს თუ როგორ

აღმოაჩინა ტერმინი „დეკონსტრუქცია“ და როგორ განსხვავდება იგი ჰაიდეგერის დესტრუქციის ცნებისაგან. იგი თავდაპირველად ცდილობდა ჰაიდეგერის ტერმინის პირდაპირ გადმოლებას. მ.ჰაიდეგერის ტერმინები: destruction, Abbau აღნიშნავდნენ ჰაიდეგერისეულ მოქმედებას დასავლური ონტოლოგიის, მეტაფიზიკის ძირითადი ცნებების არქიტექტონიკის და სტრუქტურის მიმართ. მაგრამ ფრანგულად ტერმინი „destruction“ აშკარად განადგურებაზე, ანიჰილაციაზე მიანიშნებდა და უფრო ახლო იყო ნიცშეს „განადგურებასთან“, ვიდრე ჰაიდეგერისეულ ტერმინთან და ამ ტერმინში ნაგულისხმევ დერიდასეულ შინაარსთან. იგი წერს, რომ ტერმინი „deconstruction“ სრულიად შემთხვევით ამოტივტივდა ცნობიერებაში და შესაბამისი სიტყვა აღმოაჩინა ლიტტრეს ფრანგულს ლექსიკონში. ეს ტერმინი გულისხმობდა მთელის ნაწილებად დაშლა, დეკონსტრუირება ნიშნავდა კონსტრუქციის დაკარგვას. „დეკონსტრუქციის საკითხი თავიდან ბოლომდე არის საკითხი თარგმანის და ცნებათა ენის თაობაზე, ე.წ. დასავლური მეტაფიზიკის ცნებითი კორპუსის შესახებ.“ მისი აზრით, უძრავი აღმოსავლეთის ქვეყნებში სრულყოფილებას მიღწეული ენა თვითონ ახდენს საკუთარი თავის დეკონსტრუირებას ანდა სახეცვლილებას მხოლოდ ცვალებადობის კანონის თანახმად, რაც ადამიანურ სულს ახასიათებს.

დეკონსტრუქცია არ არის უარყოფა, დარღვევა, ნეგატიური შედეგი, არამედ არის მეთოდური პოზიცია, რომელიც ავლენს ენის დამოუკიდებლობას მის მიერ გამოთქმულ აზროვნების შინაარსთან და გვეხმარება ტრადიციული ღირებულებების, ძველი, გახევებული ცნებების იდეების, თეორიების შერყევასა და მათი სტატუსის შეცვლაში, რათა მოხდეს მათი ახლებური და ახლიდან დაფუძნება, რეკონსტრუქცია, რაც ცხადს ხდის ახალ ლოგიკურ და აზროვნებით კავშირებს. იგი ავლენს ფენომენებს, რომლებიც ფარულად არსებობდნენ ტრადიციულ ღირებულებებს, იდეებსა და ტექსტებში. ეს ცოდნა სრულიად ახალი კი არ არის, არამედ არის განსხვავებული. ეს სიახლე ეფუძნება არა ამნეზიას, არამედ მეხსიერებას.

დერიდა ახორციელებს ყველაფრის: მეთოდის, თეორიის, აზროვნების წესის დეკონსტრუქციას. დეკონსტრუქცია არ ესწრაფვის რაიმე საბოლოო შედეგს, დასკვნას. დეკონსტრუქცია განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს მეტაფიზიკის ისტორიის, მეტაფიზიკის აზროვნების იმ ასპექტებს, რომლებსაც ადრე არ ექცეოდა შესაბამისი ყურადღება და მარგინალურად, პერიფერიულად და უმნიშვნელოდ ითვლებოდა. ამით იგი ქმნის ჰუმანიტარული და ფილოსოფიური აზროვნების ახალ შესაძლებლობებს. ბოლოს, დეკონსტრუქცია აუქმებს იმ აკრძალვებს, რომელიც დაადგინა ტრადიციულმა მეტაფიზიკამ და აზროვნებამ, რაც აზროვნების ახალი შესაძლებლობების გახსნის.

დეკონსტრუქცია არის რბილი, არადამანგრეველი პროცესი. დეკონსტრუქციით იქმნება ახალი სამყარო, გარემო, ახალი სურვილები ადრინდელი, დეკონსტრურებული სტრუქტურების დაღლილობის, ამონურულობის ფონზე და სანაცვლოდ. დეკონსტრუქციის პროცესში მთავარია ჩანაცვლების ჩანაცვლება, გადაცემის გადაცემა, ცვლილების ცვლილება და ეს უსასრულოდ და უწყვეტად მიმდინარეობს. დეკონსტრუქცია არის სპონტანური, თვითნებური ხდომილება, ანონიმური თვითინტერპრეტაცია, რომელიც არ საჭიროებს აზროვნებას და სუბიექტის მხრივ ორგანიზებას, რაც მის ჩარჩოში ჩასმას, მისი თავისუფლების შეზღუდვას და სუბიექტისადმის დამორჩილებას ნიშნავს.

დეკონსტრუქცია არ არის კრიტიკა, არც ანალიზი, არც ოპერაცია და არც მეთოდი, არამედ ფილოსოფიური ენის სტრუქტურული ფსიქოანალიზი, ერთდროულად დესტრუქცია და კონსტრუქცია, დანაწილება და შეკრება. სიტყვა დეკონსტრუქცია

შეიძლება ნიშნავდეს ნგრევას, დარღვევას, ტერმინი დეკონსტრუქცია კი ნიშნავს არა უბრალოდ დაშლას შემადგენელ ელემენტებად, არამედ სტრუქტურის რეკონსტრუქციას, რათა ცხადი გავხადოთ თუ როგორ შეიქმნა სტრუქტურული მთლიანობა. ეს დანაწილება არ არის მთელის ელემენტების ანალიზი და არც კრიტიკა, რადგან სტრუქტურის დეკონსტრუქცია არ არის დაბრუნება მარტივ, შემდგომ დაუნაწილებელ ელემენტებთან. თვითონ ანალიზი და კრიტიკა არის ფილოსოფემა, რომელიც ასევე ექვემდებარება დეკონსტრუქციას.

დეკონსტრუქცია ასევე არ არის მეცნიერული მეთოდი, როგორც რაღაც საყოველთაოდ მიღებული, რადგან დეკონსტრუქციის პროცედურა ყოველთვის ინდივიდუალური და განუმეორებელია. დეკონსტრუქცია არ არის სუბიექტის აქტი, რომელიც გამოყენებულია ობიექტის, საგნის, თემის, ტექსტის მიმართ, არამედ დეკონსტრუქციას ექვემდებარება ყველაფერი და იგი ხდება ყველგან. იგი არის უსასრულო პროცესი. ამიტომ დეკონსტრუქციის განმარტების ნებისმიერი მცდელობა წინასწარვე მცდარია. დეკონსტრუქციული პროცედურის მიზანია არა დასრულება, არამედ გარეგანის შინაგან ტექსტად, მეტაფიზიკის პოსტფილოსოფიად გადაქცევა. პოსტფილოსოფიას ახასიათებს მერყეობა, გაურკვევლობა, ინტერესი მარგინალურის, ლოკალურის და პერიფერიული მოვლენების მიმართ. დერიდა გვეუბნება თუ რა არ არის დეკონსტრუქცია, მაგრამ არ იძლევა მის პოზიტიურ განსაზღვრებას. დეკონსტრუქცია ნათელი ხდება როდესაც მისი გადმოცემა ხდება შემდეგი სიტყვებით: წერილი, ნაკვალევი, განსხვავებულობა და ა.შ. იგი წერს, რომ დეკონსტრუქციას ახასიათებს გამოგონებლობითი ხასიათი, სხვაგვარად იგი არ არსებობს. დეკონსტრუქციის მთავარი ობიექტებია: ნიშანი, წერილი, მეტყველება, ტექსტი, კონტექსტი, მეტაფორა, არაცნობიერი, ნაკვალევი, მათში ვლინდება აზროვნების მოქმედების ხასიათი და შედეგები.

დერიდა თვლიდა, რომ შეუძლებელია ვნახოთ დეკონსტრუქციის ცალსახა განმარტება. დეკონსტრუქცია გულისხმობს ყურადღების მიქცევას ლინგვისტური, ლოგოცენტრული, ფონოცენტრული პოლიტიკური, კულტურული და ფილოსოფიური სტრუქტურისადმი და მათ შრეებად დანაწილების პროცედურას. დეკონსტრუქცია ერთდროულად არის სტრუქტურალისტური და ანტისტრუქტურალისტური აქტი, რაც მის ორაზროვნებას განაპირობებს და მისი ბედი ნაწილობრივ ეფუძნება ამ ორაზროვნებას, რადგან ლაპარაკია ნებისმიერი სახის სტრუქტურის დაშალაზე, დანაწევრებაზე. სტრუქტურის დანაწევრება, დაშლა ასევე გულისხმობს ამ სტრუქტურის რეკონსტრუირებას. (აშშ-ში დერიდეს თეორია ხშირად პოსტსტრუქტურალიზმად იწოდება) როგორც ვხედავთ სტრუქტურა არ არის არც უბრალოდ იდეა, არც უბრალოდ ფორმა, არც სინთეზი და არც სისტემა.

დეკონსტრუქციის პროცესის განხორციელება გარკვეულ სიფრთხილეს მოითხოვს, მაშინ, როდესაც ტრადიციული ფილოსოფიის ცნებები უკანა პლანზე გადაგვაქვს, სწორედ ამავე დროს უნდა დავასაბუთოთ ამ ცნებების აუცილებლობა, ყოველ შემთხვევაში მას შემდეგ, რაც ისინი გადახაზული იქნენ. დეკონსტრუქცია აღნიშნავს სიტყვების დანაწილებას, მთელის ნაწლებად დაშლას. ეს დანაწილება არ არის მთელის ელემენტების ანალიზი და არც კრიტიკა, რადგან სტრუქტურის დეკონსტრუქცია არ არის დაბრუნება მარტივ, შემდგომ დაუნაწილებელ ელემენტებთან. მოკლედ დეკონსტრუქცია არ არის არც კრიტიკა კანტისეული აზრით ანდა ზოგადად და არც ანალიზი. იგი არ არის ანალიზი, რადგან სტრუქტურის დემონტაჟი არ არის სტრუქტურის მარტივ ელემენტამდე, დაუნაწილებელ საწყისამდე მიმდინარე რეგრესია.

დეკონსტრუქცია, როგორც ასეთი, როგორც ზოგადი, საყოველთაოდ მიღებული

მეთოდი არ არსებობს, არამედ დეკონსტრუქცია ყოველთვის ინდივიდუალური, განუმეორებელია და სიტუაციით არის განსაზღვრული. დეკონსტრუქცია უსასრულო და უწყვეტი პროცესია, რომელსაც არ აქვს საბოლოო შედეგი, არ აქვს განმაზოგადებელი საზრისი. ამავე დროს დეკონსტრუქცია არ არის აქტი, პროცესი, რომელიც გულისხმობს სუბიექტის არსებობას, რომელიც თვითცნობიერი და საბოლოო შედეგზე არის ორიენტირებული. დეკონსტრუქცია არ არის სუბიექტის ან სუბიექტთა ჯგუფის აქტი, რომელიც გამოყენებულია ობიექტის, საგნის, თემის, ტექსტის მიმართ, არამედ დეკონსტრუქციას ექვემდებარება ყველაფერი და იგი ხდება ყველგან. იგი არის უსასრულო პროცესი. ამიტომ დეკონსტრუქციის განმარტების ნებისმიერი მცდელობა წინასწარეე მცდარია. ამიტომ იგი არ არის მეთოდი ტრადიციული გაგებით და არ გადაიქცევა მეთოდად. დერიდას აზრით, ყველა პრედიკატი, ცნება, ლექსიკური მნიშვნელობა, და სინტაქსური არტიკულაცია რომლებიც შეიძლება გამოყენებული იქნეს დეკონსტრუქციის ტერმინის მიმართ ასევე ექვემდებარება დეკონსტრუირებულია ანდა დეკონსტრუქტირებადია. ნებისმიერი ასეთი სახის წინადადება: „დეკონსტრუქცია არის X" ანდა „დეკონსტრუქცია არ არის X" აპრიორი არ არის ჭეშმარიტი, პირიქით, სულ მცირე მცდარია. დეკონსტრუქციამ შეცვალა ფილოსოფიური კრიტიციზმის სახე.

მეტაფიზიკის კრიტიკა როგორც დეკონსტრუქცია ჟ. დერიდა ირჩევს დასაელური მეტაფიზიკის კრიტიკის საკუთარ სტრატეგიას, რაც გულისხმობს არა ძველი მეტაფიზიკის, როგორც შემეცნების ფორმის, ცოდნის სახის ან მეტაფიზიკური რეალობის უბრალოდ უკუგდების, არც მეტაფიზიკის კრიტიკას, არამედ მეტაფიზიკის დეკონსტრუქციას. მას აქვს პრეტენზია რომ შეკრიბოს და გააერთიანოს ძველი მეტაფიზიკის კრიტიკის ყველა სტრატეგია. მაგრამ ვერ ახერხებს გავიდეს ევროპული მეტაფიზიკის ენის ფარგლებს გარეთ. დერიდა ძველ მეტაფიზიკას კი არ ამოატრიალებს, ამოცანა მეტაფიზიკის უკუგდება კი არ არის, არამედ უნდა ნათლად იქნეს გამოკვეთილი მისი არაფორმულირებული და ფარულად ნაგულისხმევი ნანამძღვრები. დერიდას ფილოსოფია არის მეტაფიზიკის წინააღმდეგ ამბოხების წევრი, ევროპული დესაკრალიზაციის გაგრძელება და ევროპული ცნობიერების გაწმენდა მეტაფიზიკის უკანასკნელი ნაშთებისაგან. ფილოსოფოსი და პოეტი ორ მეზობელ მთაზე ბინადრობენ, რომელთა შორის უფსკრულია, მათ აერთიანებთ ენა. ამიტომ უნდა მოხდეს ენის დეკონსტრუქცია, რომელიც მეტაფიზიკური ცნებებით და მეტაფიზიკური ოპოზიციური დიქოტომიის ფარგლებში აზროვნებს. სიტყვა უნდა გათავისუფლდეს მეტაფიზიკური დანაშრევისაგან.

დერიდა თავის ფილოსოფიური პროექტის არსს ხედავს „ევროპული კულტურის ჩვეულებრივ, ყოველდღიურ და ამიტომ გაუცნობიერებლად აქსიომად ჩათვლილი კონცეპტების, იდეების თავისუფალ სკეპტიკურ კრიტიკაში." დეკონსტრუქციის სამიზნეა ფარული დოგმატური აზრები, რომლებიც მოცემულია ენობრივ კლიშეებში, მეტაფორებში, იდიომატურ გამოთქმებში. დერიდა ახორციელებს ძირითადი მეტაფიზიკური კონცეპტების დეკონსტრუქციას და მათ უკან პირველადი, ფარული საზრისების დადგენას, (და არა მათი უსაზრისობის დადგენა-პოზიტივიზმი) რომელიც ხშირად ენის ხასიათით არის განპირობებული. დეკონსტრუქციული სტრატეგია გულისხმობს ენის ერთი შეხედვით ყველაზე პერიფერიული და უვნებელი ელემენტების დაწვრილებით ანალიზს და კრიტიკას. ეს არის გარკვეული პარაზიტები, რომლებშიც იმალება სტერეოტიპები, ცრურწმენები და შინაგანი დაპირისპირებები. ჟ. დერიდა მიიჩნევს, რომ კლასიკურმა ფილოსოფიამ და გონებამ, როგორც სახეზემყოფობის მეტაფიზიკამ, რომელიც ყოფიერებას გაიგებს როგორც სახეზემყოფობას,

ამოწურა საკუთარი თავი, ამიტომ სახეზემყოფობის მეტაფიზიკა უნდა უკუგდებული იქნეს. ეს გულისხმობს მისი დუალიზმის უკუგდებას, რომლის თანახმად არსება უნდა გამოვლინდეს, ხოლო იდეა განხორციელდეს. ეს მეტაფიზიკა ყველაფერს წარმოიდგენს ოპოზიციური დიქოტომიის სახით. ამ კრიზისის დაძლევის გზა არის დეკონსტრუქცია.

მეტაფიზიკა როგორც ტექსტი უნდა მოხდეს ტრადიციული მეტაფიზიკის კრიტიკული რეფლექსია- დეკონსტრუქცია. ტრადიციული მეტაფიზიკა თავის ამოცანას ხედავდა პოზიტიური საზრისის დადგენაში, დეკონსტრუქციის მიზანია სწორედ მეტაფიზიკური ტექსტებში მოცემული მეტაფიზიკური საზრისების დაძლევა. ტრადიციული მეტაფიზიკა ამ პრობლემების წრეში ჩაიკეტა, რომლებიც განსაზღვრულია ადრინდელ იდეებითა, გამოხატვის საშუალებებით და საკუთარი ძალებით არ შეუძლია მისგან გამოსვლა. ეს ყველაზე მკაფიოდ ვლინდება კატეგორიათა სისტემაში და მათი სუბორდინაციის წესრიგში, რომელებიც მოწოდებულია აღწერონ სამყარო. უნდა მოხდეს მათი დეკონსტრუქცია ენის ანალიზის მეშვეობით, რათა მოგვეცეს სპონტანური აზროვნების საშუალება. ტექსტი არის ადამიანის ცხოვრების გახსნის საშუალება. ისტორია ვლინდება ტექსტის, მეტყველების, მეხსიერებსა და კონტექსტის სახით და დეკონსტრუქციამ უნდა მოახდინოს ისტორიული და კულტურული ტრადიციების მიერ საზრისების დამახინჯების აცილება, ფილოსოფოსობა უნდა გაათავისუფლოს მათი ზეგავლენისაგან. დეკონსტრუქცია არ არის ძალად გარედან თავს მოხვეული სტრატეგია. დერიდას „დეკონსტრუქცია" არის სწორედ სტრუქტურის დარღვევის პროცესი, რომელიც ცდილობს სტრუქტურის გაქვავებული არსის დაძლევას.

მეტაფიზიკა, როგორც ტექსტი, არის თვითდეკონსტრუირებადი ფენომენი. ტექსტის საზრისის წყარო არ არის ავტორი. ტექსტი არის დამოუკიდებელი და ტექსტი მიიღებს მრავალ საზრისს, რომელიც არ არის დაკავშირებული ავტორთან, ტექსტი ყვება საკუთარ ისტორიას. იგი დამოუკიდებელია ავტორისაგან და მკითხველისაგან. ზოგჯერ ტექსტი უპირისპირდება საკუთარ თავს. ამიტომ არ არის სწორი კითხვა: რისი თქმა უნდოდა ავტორს. დერიდას აზრით, მკითხველს, შემმეცნებელს უნდა ჰქონდეს თავისუფალი იმპროვიზაციის უფლება. იგი არ უნდა იყოს შებორკილი საბოლოო შედეგის ანდა ცოდნის მოპოვების იმედით ან ვალდებულებით. ეს არის თავისუფალი აზროვნება. ადამიანი შეძლებს ამ გზით, ტექსტების სიღრმისეული ანალიზით, გამოავლინოს ყოფიერების გამომხატველი ძირეული ცნებები. მაგრამ დერიდას აზრით, ტექსტის სრული დეკონსტრუქცია, გათავისუფლება ყოველგვარი მეტაფიზიკისაგან შეუძლებელია. ტექსტი უსასრულოდ ცვალებადია. ნებისმიერი ტექსტი შეიძლება წაკითხული იქნეს მეორე ტექსტის მეშვეობით და ხელახლა. ამიტომ ძნელია ითქვას, რომელი ტექსტია ნამდვილი და ჭეშმარიტი. აზროვნების ანალიზი ცხადყოფს, რომ აზროვნების შედეგი-ტექსტი- სრულიად განსხვავებული და მოულოდნელია იმისაგან, რაც ავტორის მიერ იყო შეგნებულად ჩაფიქრებული. ავტორისეული პირველადი ჩანაფიქრი არასოდეს არ ხორციელდება ადექვატურად. მას მრავალი დაბრკოლება ელობება წინ არაცნობიერის, ტრადიციის, ასოციაციის, აზროვნების ბრმა ბუნების სახით, რაც ავტორის ცნობიერ ჩანაფიქრს სახეს უცვლის. გონება, ლოგიკა, თვითცნობიერების სიცხადე არ არიან შემძლე დაპირისპირდნენ აზროვნების შინაგან სტიქიას, წესრიგს და პირველადი ჩანაფიქრი სრულად განახორციელონ. დეკონსტრუქცია ემყარება რამდენიმე პრინციპს: შეუძლებელია იმყოფებოდე ტექსტის გარეთ, ტექსტი არის რეპრესიის სივრცე, დეკონსტრუქციამ უნდა შეძლოს ლოგოცენტრიზმის შიდა ტექსტური წინააღმდეგობის აქტივიზაცია, და უნდა

დაარღვიოს მეტაფიზიკის საფუძველი-იგივეობის პრინციპი. ეს არის მდგრადობის საფუძველი და ეწინააღმდეგება ინტერპრეტაციის თავისუფლებას. მეტაფიზიკური დისკურსი არის სახეზემყოფობის, იგივეობის დისკურსი, დეკონსტრუქცია კი დაკავშირებულია დეცენტრაციასთან და დიფერენციაციასთან.

ლოგოცენტრიზმის უკუგდება ცენტრი თავის არსით უნდა იყოს უნიკალური ადგილი, რომლის ჩანაცვლება და მოხსნა შეუძლებელია. ევროპული აზროვნება ამ ცენტრებს განსხვავებულად მოიხსენიებდა: ეიდოსი, ტელოსი, უსია, ტრანსცენდენტი, სუბსტანცია, ღმერთი, ექსიტენცი, ადამიანი. ისინი, ყველა გამოხატავენ დასწრებულობის, სახეზემყოფობის, მოცემულობის პრინციპს. რაიმეს, ელემენტის, ცნების არჩევა ყველა დანარჩენის საფუძვლად, საყრდენად არის ლოგოცენტრული აზროვნების და ეპოქის გამოხატულება.

კლასიკური რაციონალიზმის მიხედვით, ცენტრში ყოფნა ნიშნავს იყო ერთდროულად სტრუქტურის შიგნით და გარეთ- ეს კი სტრუქტურულობის პრინციპის უკუგდებაა. იგი თვლიდა, რომ ცენტრი ხელს გვიშლის სტრუქტურის გაზრებაში. კლასიკური რაციონალიზმი ცდილობს სტრუქტურლობის შეცვლას სწორხაზოვნებით: არქეოლოგია (მოძრაობა უკან, სიღრმეში, წარსულში) ტელეოლოგია (მოძრაობა წინ, გარეთ, მომავალში). ცენტრის მოხსნა ნიშნავს წესრიგის მოხსნას და თამაშის ცნების დომინირებას. ცენტრს, საფუძველს, დასწრებულობას, სისრულეს უპირისპირდება თამაში. განსხვავება არის თამაში და პირიქით. ელემენტების ურთიერთწარმოშობის, ურთიერთ ჩანაცვლების, ურთიერთ გარდაქმნის დინამიკა არის თამაში.

დერიდა აკრიტიკებს მეტაფიზიკის **რაციოცენტრიზმს**, რაც ნიშნავს ადამიანის ცნობიერების დონეების სიმრავლის დაყვანას ცნობიერების უმაღლეს-გონით დონეზე. მეტაფიზიკური რაციოცენტრიზმი თვლის, „მეტყველება, სახეზემყოფობა არის ცენტრი, რომლის გარეშემო ერთიანდება და განლაგდება ყოველი არსებული.“ თამაში არის სწორედ ამ სახეზემყოფობის მორღვევა, რადგან თამაში არის დასწრებულობის და არყოფნის თამაში. ამიტომ თვითონ თამაში გააზრებული უნდა იყოს სახეზემყოფობის და არასახეზემყოფობის თამაშამდე. ყოფიერება, როგორც დასწრებულობა თუ არადასწრებულობა, უნდა გავიაზროთ თამაშის შესაძლებლობის საფუძველზე და არა პირიქით.“ დერიდას მიზანია ამ ცენტრირების მოშლა და განსხვავების, პირველადი-წერილის, პირველმეტაფორის დადგენა თვითცნობიერების და ყოფიერების ადგილზე. დერიდა რაციოცენტრიზმს უპირისპირებს წერილის რეალობას, როგორც ჟესტების პირველად სხულებრივ პრაქტიკას, რასაც ემყარება ადამიანის ცნობიერი ორგანიზების სხვა დონეები. მეტაფიზიკის რაციოცენტრიზმის გამოხატულებაა ევროპოცენტრიზმი, ეთნოცენტრიზმი, ფონოცენტრიზმი და ფალოცენტრიზმი, რომელსაც უპირისპირებს არაევროპულ კულტურულ ტრადიციებს, არაფონეტიკურ ენობრივ სისტემებს, იეროგლიფებს. იგი საერთოდ ყველგვარი ცენტრიზმის წინააღმდეგია.

რაციოცენტრისტულ აზროვნებაში გარდატეხა ხდება, როდესაც ცხადი ხდება სტრუქტურის სტრუქტურირებულობის გააზრება ცენტრის გარეშე, სტრუქტურის დეცენტრირებულად გააზრების აუცილებლობა. გაცნობიერებული იქნა, რომ ცენტრი არ არსებობს, ცენტრს არ აქვს ბუნებრივი ადგილი (ადგილი, რომელიც მას ბუნებრივად, თავისთავად მიეკუთვნება ვინმესაგან დამოუკიდებლად, ყოველი ადგილი კონვენციონალურია), არამედ მხოლოდ ფუნქცია, რომლის მუდმივი გადათამაშება ხდება. სწორედ ამ დროს, რომლის ზუსტი დადგენა რთულია, ერთადერთი, წმინდა ადგილის ცნობიერება მოხსნილია, საყოველთაო გავრცელებას ახდენს ენა, როგორც ნიშნობრივი ჩანაცვლების მექანიზმი.“ ამ მომენტიდან ყველაფერი ხდება

მეტყველება, სისტემა, რომელშიც ცენტრალური, პირველადი თუ ტრანსცენდენტალური აღსანიშნი არ არის არასოდეს აბსოლუტურად სახეზემყოფი, განსხვავების სისტემის გარეთ მოცემული.

კონტექსტის დეკონსტრუქცია დერიდა აყალიბებს პოსტკულტურის ფუნდამენტურ თეზისს: ცენტრთან ერთად უკუგდებულია კონტექსტი, ხდება კონტექსტის დეკონსტრუქცია. პოსტკულტურა ამოიზარდა კულტურიდან და ახდენს ტრადიციული კულტურის განდევნას. პოსტკულტურა უარს ამბობს პრინციპულად სხვაზე, როგორც სამყაროს ტრანსცენდენტალურ ცენტრზე და ცდილობს მხოლოდ საკუთარ გონებას დაეყრდნოს. ტრადიციული კულტურისათვის პოსტკულტურა წარმოსდგება როგორც კულტურა ცარიელი ცენტრით ანუ პოსტკულტურა შინაგანად ცარიელია. პოსტკულტურა მიუთითებს თანამედროვეობის განვითარების ორ შესაძლებლობაზე: უნდა მოხდეს თვისობრივი ნახტომი კაცობრიობის გონით განვითარებაში და კაცობრიობის განვითარების თვისობრივად ახალ დონეზე გადასვლა,რაც კულტურის,ზნეობის თვითშეგნების სხვა დონეს გულისხმობს, ანდა უნდა მოხდეს ცივილიზაციური კატასტროფა, ზნეობრივი პრინციპების სიღრმისეული ნგრევა და მეცნიერულ-ტექნიკური ექსპერიმენტირება ადამიანით და არსებულით, რამაც შეიძლება ადამიანის არსებობა განადგურების უფკრულის პირას დააყენოს. წერილის და მეტყველების კონტექსტების განსხვავებულია. განსხვავებით ტრადიციული თვალსაზრისისა, რომ კონტექსტი ისტორიული და განუმეორებელია, დეკონსტრუქცია ლაპარაკობს, რომ მხატვრული ენის ნებისმიერი ელემენტი თავისუფლად შეიძლება გადატანილი იყოს სხვა ისტორიულ, სოციალურ, კულტურულ თუ პოლიტიკურ კონტექსტში, მეტიც შეიძლება გამოითქვას კონტექსტის გარეშე. ტექსტიც და კონტექსტიც ღიაა და ჩართულია უფრო ფართე კონტექსტების უსასრულო სივრცეში. ეს შლის ზღვარს ტექსტსა და კონტექსტს შორის. დერიდას აზრით, სამყარო არის უსასრულო ტექსტი, ხოლო ადამიანის ცნობიერება არის ტექსტების ჯამი, რომელიც ურთიერთობაშია სხვა ტექსტებთან, რომელთა ერთობლიობა ქმნის კულტურას. არაფერი არ არსებობს ტექსტს მიღმა. ტექსტს მრავალი მნიშვნელობა აქვს, არ არსებობს ერთი მნიშვნელობა, ერთი იდეა. დერიდა ახდენს განსხვავებული ტექსტების ერთმანეთზე „დამყნობას", რის შედეგადაც ტექსტი არის თეორიაც და გამონაგონიც, ლიტერატურაც და ფილოსოფიაც, მათი ჟანრის განსაზღვრა რთულია. იგი ამას აკეთებს რომ დაინახოს შემოქმედების და ტექსტის თავისებურება. პირველადი ტექსტია პირველადი-წერილი, რაც არის წერილი მის ჟანრობრივ დანაწილებამდე. დერიდა ასეთ ტექსტებს უკანონოდ შობილ ტექსტებს უწოდებს, რადგან ისინი არ ემორჩილებიან არცერთ წესს, ნორმას, წესრიგს. მათი ლეგიტიმაცია რთულია.

აზროვნება როგორც დეკონსტრუქცია ჰაიდეგერი წერს, რომ სანამ ადამიანი იქნება გონიერი არსება, მანამ იგი იქნება მეტაფიზიკური არსება. მაგრამ ტანამედროვე ადამიანი აღარ აზროვნებს აცხადებს ჰაიდეგერი. დერიდეს სურს აზროვნების არსის დადგენა, აზროვნების ბუნების უკეთ გამოხატვა უნდა, რომ დადგინდეს მეტაფიზიკა მართლაც არის თუ არა აზროვნების აუცილებელი ბედისწერა. დეკონსტრუქცია არის აზროვნების არსებობის წესი. ამას ეფუძნება დეკონსტრუქციის უწყვეტობა და უსასრულობა. აზროვნება, როგორც არსებული, თავისი არსით, არსებობის წესით არის დეკონსტრუქცია. იგი არის თვითდეკონსტრუქციის უწყვეტი და უსასრულო პროცესი, სხვაგვარად ცნობიერება და აზროვნება არ არსებობს, აზროვნება არ ექვემდებარება არავითარ ჩარჩოს და იგი ჩარჩოში მოქცევით გადაგვარდება იდეოლოგიად, მითოსად. აზროვნება არის უსასრულობა, მარადიული მოუსვენრობა, ძიება, შეკითხვა და ახალი საფუძვლის დადგენა. ამდენად არის იგი ღრმა აზროვნება და

არა უბრალოდ კრიტიკული აზროვნება. აზროვნება არის თვითდეკონსტრიურებადი აზროვნება, რომელიც არის მუდმივი ძიება, თვითნაშლა, თვითდეკონსტრუირება აზროვნებისა. დეკონსტრუქცია არის აზრის პულსაცია, რომლის დახასიათებისათვის ჟ. დერიდა იყენებს შემდეგ ხატოვან მაგალითს: დეკონსტრუქციული მიდგომა ჰგავს ფრინველის უწესრიგო ქცევას, რომელსაც ბარტყი გადმოუვარდა ბუდიდან და თავისი ქცევით ცდილობს ააცილოს მას საფრთხე და გადაარჩინოს. მისი მოქმედება უწყვეტი და სპონტანურია, ამბივალენტური და მოულოდნელია, მისი შემდგომი ქცევის გამოცნობა თვით მისთვისაც კი გაუგებარი და მიუწედმელია. დეკონსტრუქცია არის აზროვნების არსებობის წესი, რომელიც მუდმივ მოძრაობასა და ცვალებადობაშია. ადამიანის აზროვნება არ ემორჩილება ადამიანს, ამის ნათელი მაგალითია ის, რომ ადამიანს შეიძლება სურდეს ამ წუთში მის გონებაში გაჩნდეს გენიალური აზრი,მაგრამ ამ სურვილისაგან არაფერი გამოვა. ადამიანის აზროვნება მიმდინარეობს ლოგიკურ კანონების მიხედვით და ასევე ემორჩილება ადამიანს. ეს არის ადამიანის, სუბიექტის, მისი ნების, ინტერესის, ღირებულებებისაგან დამოუკიდებელი პროცესი, რომელიც ადამიანში მიმდინარეობს. ეს არის დეკარტეს კოგიტო, აზროვნება, რომელიც მიმდინარეობს ადამიანში და ადამიანისაგან დამოუკიდებელია. ეს აზროვნება გერმანულმა იდეალიზმმა გონებად აქცია. მას აინტერესებს აზროვნება ადამიანის, სუბიექტის გარეშე.

მე ვერ გავბედავ ვთქვა, ჰაიდეგერის სქემის მიდევნებით, რომ ჩვენ ვიმყოფებით დეკონსტრუქცია-ში-ყოფნის „ეპოქაში", რომელიც ერთდროულად ვლინდება და ინიღბება სხვა ეპოქებში. „ეპოქის" იდეას და განსაკუთრებით ყოფიერების ბედის შეკრების იდეა, მისი დანიშნულების და ხვედრის (Schicken, Geschik) ერთიანობის იდეა არასოდეს არ იძლევა ადგილს რამენაირი დარწმუნებისათვის. „რა არ არის ის, რაც დეკონსტრუქცია არ არის? -ყველაფერი! რა არის დეკონსტრუქცია- არაფერი!" ასე შეაჯამა მან დეკონსტრუქციის არსზე მსჯელობა.

დერიდა თვლის, რომ მას აინტერესებს არა აზროვნების შედეგი, არამედ თვითონ აზროვნების პროცესი, აზრის ცვალებადობა და მდინარება, რომელიც არავითარ ლოგიკას არ ექვედებარება. ამ ასპექტით საინტერესოა არაცნობიერი. ამიტომ მის განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს არაცნობიერი, რომელიც დათრგუნული იყო ცნობიერების ფილოსოფიის ბატონობის პერიოდში. მაგრამ არაცნობიერის მისეული გაგება განსხვავებულია არაცნობიერის ფროიდისეული გაგებისაგან. ფროიდი არაცნობიერს განიხილავს სისტემის სახით, რომლის ლოკალიზაცია შესაძლებელია, მისი აზრით, არაცნობიერი არ ფლობს სისტემურობის ნიშნებს, არაცნობიერი „ატოპოსურია", მას არ აქვს გარკვეული ადგილი, არაცნობიერი არის ყველგან და არსად. არაცნობიერი ჩანს მაშინ, როდესაც იგი შეიჭრება ცნობიერებაში და შეაქვს მასში არეულობა და გაურკვევლობა და ეჭვს ქვეშ აყენებს ცნობიერების გამჭვირვალე, ლოგიკურ ხასიათს და თვითცნობიერებისეულ საკუთარ თავში დარწმუნებულობას. ფროიდის მიხედვით ადამიანი აზროვნებს არაცნობიერად და შემდეგ თვითონ აზროვნება აზროვნებს მე-სგან, ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად. მაგრამ ეს არ არის არაცნობიერი, არამედ თვითონ აზროვნების შინაგანი ბუნება,რაც მე-ს, ცნობიერებას არ ექვემდებარება. დერიდასთან აზროვნების პროცესი გათავისუფლდა ადამიანისაგან, მას წარმართავს არა ადამიანის ინტერესი, მიზანი, არამედ აზროვნებას საკუთარი წესრიგი აქვს და საკუთარი კანონზომიერება ამოძრავებს. უნდა განვასხვავოთ აზროვნების განვითარების შინაგანი ლოგიკა და წესრიგი და აზრების თანმიმდევრობის ლოგიკური წესრიგი.

ფსიქოანალიზის მიმზიდველობა იმაშია, რომ იგი არღვევს საზღვრებს, რომელ-

საც ადგენს ლოგოცენტრიზმი ნორმალურსა და არანორმალურს შორის, ყოველდღიურს და ამაღლებულს შორის, რეალურს და წარმოსახულს შორის, ჩვეულებრივსა და ფანტასტიკურს შორის. მაგრამ დერიდას ეს არასაკმარისად მიაჩნია და ახდენს ამ დიხოტომიის კიდევ უფრო რეალტივიზაციას. მისი აზრით ასეთი დიხოტომიური წყვილის წევრებს შორის შეუძლებელია დადგინდეს თუ რომელია უფრო პირველადი, ჭეშმარიტი, კარგი. ისინი არ არიან არც ჭეშმარიტი, არც პირველადი და არც უკეთესნი და ამავე დროს ერთდროულად არიან ყოველაფერი ეს. მეტიც მათი მნიშვნელობა არ ამოიწურება მხოლოდ ამ ორი პოზიციით. ეს მოგვაგონებს ნიცშეს მცდელობას რეალობის დახასიათებისას გასულიყო სიკეთესა და ბოროტების საზღვრებს მიღმა და დაეძლია ზნეობის ონტოლოგიზაცია.

ყველაფერი შეფარდებითია, ერთიდაიგივე არის ნორმალურიც და არანორმალურიც, ჭეშმარიტიც და არაჭეშმარიტიც. ეს არის ე.წ. „გადაუწყვეტელი", რადგან ერთდროულად არის არარა და ყველაფერი. „გადაუწყვეტელი"-ის საზრისი ვლინდება მის საპირისპიროში გადასვლისას და ეს ურთიერთგადასვლის პროცესი უსასრულოდ გრძელდება. სწორედ ამ „გადაუწყვეტელი"-ში ვლინდება დეკონსტრუქციის არსი, რადგან დეკონსტრუქცია არის უწყვეტი და უსასრულო ჩანაცვლება, გვერდზე გადადება, სხვაში გადასვლა. ეს სხვა კი უსასრულოდ მრავალია და უსასრულო პროცესია, ანუ ყველაფერს აქვს არა მარტო თავისი სხვა, არამედ ეს სხვა უსასრულოდ მრავალფეროვანია და თუ რად იქცევა იგი გონების კონტროლს არ ექვემდებარება. ეს „გადაუწყვეტელი" მოიცავს ყველა ძირითად ცნებას, ტერმინს, იდეას. ფილოსოფოსობის, „გადაუწყვეტელობის" სტილით აზროვნების, მაგალითია როდესაც ცდილობენ რაიმე ტერმინის, ცნების შინაარსის დადგენას. ამ დროს მისი განხილვა შეიძლება მოხდეს განსხვავებული ასპექტებით (ბიოლოგიური, სოციალური, ანატომიური, ლიტერატურული, ტექნიკური და სხვა ასპექტებით). ტრადიციული მეტაფიზიკის პოზიციიდან ეს პროცესი გამოიყურება როგორც სიტყვის ადექვატური შინაარსის დადგენის პროცესის აღწერა, რომ ამ მრავალფეროვნებაში დანახული იქნეს ერთიანი და ცენტრალური. დერიდას მიხედვით, კი ხდება სრულიად სხვა რამ: სიტყვის მნიშვნელობის ანალიზის ამ პროცესის არსია თავი აარიდოს ამ სიტყვის რაიმე განსაზღვრულ საზრისს და განახორციელოს საზრისებით თამაში. ეს თამაში მოითხოვს დიდ ერუდიციას, მდიდარ ასოციაციურ აზროვნებას, ინტელექტუალურ გემოვნებას, დახვეწილობას, აზრის სიმახვილეს და გამჭრიახობას. ამგვარი დეკონსრუქციულ-ანალიტიკური პროცესის მიზანი არ არის დასკვნის გამოტანა და განზოგადოების, შეფასების განხორციელება და დასრულება, როგორც ტრადიციული მეტაფიზიკის მკითხველი ელოდება, არამედ ამგვარი ანალიზის მიზანია სიტყვების, საზრისების, ასოციაციების, არაცნობიერი მინიშნებების ლაბირინთში ხეტიალი. ამ ლაბირინთიდან არ არსებობს გამოსავალი, როგორც დასასრული, შედეგი, დასკვნა, შეფასება. თუ ჰეგელისათვის აზროვნების ისტორია წარმოსდგება როგორც აბსოლუტური გონის თვითშემეცნების პროცესი, ჰაიდეგერისთვის ყოფიერების დავიწყების, ნიჰილიზმის პროცესი, დერიდასთვის აზროვნების ისტორია არის უმიზნოს უსასრულო ხეტიალი აზროვნების, აზრების ლაბირინთში.

დერიდას სურს აღწეროს აზროვნების პროცესი გრამატიკამდე და ლოგიკამდე, როგორც თავისუფალი და არაწინასწარმეტყველებადი პროცესი. ეს არის დეკარტეს იდეას განხორციელება, რომლის მიხედვით, ჩემში მიმდინარეობს აზროვნების პროცესი, რომელიც ჩემზე არ არის დამოკიდებული. აზროვნებას აქვს თავისი ლოგიკა, არაცნობიერის ფილოსოფიამ პირველი დარტყმა მიაყენა აზროვნებას, რომელიც არ ექვემდებარება გონების, ლოგიკის, გრამატიკის კონტროლს. აზროვნება არ ემორ-

ჩილება ჩემს ნებას. ამ აზრის დადასტურებაა ავტორის, სუბიექტის სიკვდილი, რომელიც განსაზღვრავდა ამ აზროვნების პროცესს და შინაარსს. ჰაიდეგერი ამბობს, რომ გონება არის აზროვნების ყველაზე დიდი მტერი. ამიტომ ლაპარაკობს ფილოსოფიის დასასრულზე და აზროვნების ამოცანებზე. ჰაიდეგერთან აზროვნების ორიენტირი და დიალოგის წევრია ყოფიერება, რასაც ამ აზროვნებაში წესრიგი შეაქვს. მაგრამ თუ მეტაფიზიკური, ყოფიერება არ არის, რაც აზროვნების უპირველესი საგანია(ჰაიდეგრი), მაშინ აზროვნების პროცესი სრულიად ქაოსური და თვითნებური ხდება. (დერიდა) ყოველი ახალი აზრი ითარგმნება ცნებამდელ ცნებაზე, ამიტომ მას ახასიათებს თვითწაშლა, თვითგაქრობა. ეს აზროვნება თავისი არსით არის დეკონსტრუქცია, რომელსაც თვითონ ახორციელებს საკუთარი თავის მიმართ. იგი ჰაიდეგერის შემდეგ ასევე ადასტურებს აზროვნების ენაზე თარგმნის სირთულეს. იგი შეიძლება წარმოვიდგინოთ ცნებათა შექმნის ისტორიად. ამიტომ შეიძლება ყოველი ცნების გადახაზვა, წაშლა, ეჭვის შეტანა. ამ ისტორიის ცოდნა აუცილებელია მეტაფიზიკური ცნებების შექმნის არსის დასადგენად.

გრამატოლოგია გრამატოლოგია არის მოძღვრება წერილის ფენომენზე, მის არსზე, მნიშვნელობაზე. რატომ დაიწყო ადამიანმა წერა და რა როლს თამაშობს წერილი ადამიანის ყოფიერებასა და მეტაფიზიკის შექმნასა და არსებობაში? ბერძნული და ქრისიტიანული კულტურა უპირატესობას ანიჭებს მეტყველებას. არისტოტელე ამბობს, „ადამიანი არის ძოონ ლოგონ ეხონ",(ცოცხალი მეტყველი) ხოლო იოანეს სახარებაში ნათქვამია: „თავდაპირველად იყო სიტყვა სიტყვა იყო ღმერთთან და სიტყვა იყო ღმერთი?(იოანე 1. 1) დასავლური მეტაფიზიკა ეფუძნება სწორედ მეტყველების უპირატესობას წერილის წინაშე. მეტყველება არის ადამიანის, გონების, სიცოცხლის, არსებობის და ყოფიერების მყოფობის დადასტურება. ტრადიციული ფილოსოფია მეტყველების და წერილის დაპირისპირებაში პირველადს და ნამდვილ სახეზემყოფობად, დასწრებულობის ჭეშმარიტ სახედ მიიჩნევდა მეტყველებას. წერილი კი მიჩნეული იყო მეორად მოვლენად მეტყველების შემცვლელად. ჟ.დერიდას სურს ამ ევროპული ტრადიციის უკუგდება და წერილის უპირატესობის დასაბუთება, რადგან წერილი წარმოიშვა ხმაზე, მეტყველებაზე, ენაზე ადრე და მეტყველების უპირატესობის უკუგდებით მოხდება დასავლური მეტაფიზიკის დაძლევა.

განსხვავებული ფილოსოფიური მიმდინარეობები და ფილოსოფოსები ენის ფენომენის განსხვავებულ ასპექტებს აქცევდა ყურადღების ცენტრში. ენა, მეტყველება, დისკურსი, კომუნიკაცია, ტექსტი და წერილი არის თანამედროვე ფილოსოფიის მთავარი თემები. დეკონსტრუქციის მთავარი ობიექტებია: ნიშანი, წერილი, მეტყველება, ტექსტი, კონტექსტი, მეტაფორა, არაცნობიერი. მაგრამ განსაკუთრებული ინტერესის საგანია წერილის ფენომენი, რომლის ანალიზს მიუძღვნა ნაშრომი „გრამატოლოგია" „მოუსვენრობა ენის თაობაზე, სხვა არაფერი შეიძლება იყოს თუ არა ენის მოუსვენრობა საკუთარ თავის შიგნით." მაგრამ ეს არ არის ლოგიკური პოზიტივიზმის უბრალო გამეორება, რომელიც ინტერესდებოდა ენის ფენომენით, როგორც აზრის გამოხატვის საშუალებით, არამედ იგი გაშუალებულია ჰაიდეგერის და სტრუქტურალიზმის გავლენით. უნდა დადგინდეს რა წარმოადგენს ენის ბუნებას: მეტყველება, წერილი თუ ტექსტი. ენა არის აზრის არსებობის ფორმა და რეალობის არსებობის ფორმა. ფუკოს აინტერესებს არა ის, რას და როგორ აზროვნებს ადამიანი, არამედ ის თუ რას ლაპარაკობს ადამიანი, როგორ, როდის, სად, ვინ, ვისთან, ვისთვის, რა უფლებით ხდება გამოთქმა. დერიდას აინტერესებს არა მეტყველება, არამედ წერილი. დერიდა ცნობიერების დებულებას ცვლის ენის დებულებით-არსებობს მხოლოდ ის, რაც ენაშია მოცემული, რაც ენამ იცის. ამის აღიარება უკვე ვიტგენშტაინთან მოხდა.

გრამატოლოგია ჩნდება ეპოქაში როდესაც ხდება ენის „ინფლაცია", გაუფასურება და მეორეს მხრივ ენის საყოველთაო გავრცელება და ფეტიშიზაცია, რაც გულისხმობს ენის მნიშვნელობის ზრდას საზოგადოების და კულტურის ფუნქციონირებაში. ეს აუცილებელს ხდის ენის ახლებურ გააზრებას, ენის გაერთიანებას ახალ კონცეპტუალურ და გრამატიკულ მთლიანობაში. გრამატოლოგია უნდა აშენდეს არა ტრადიციული მეტაფიზიკის ნანგრევებზე, არამედ უნდა გამოავლინოს მისი საწყისები, რომელთანაც მიმართებაში ყველა დანარჩენი მეტაფიზიკური განსხვავებები მეორადია, ე.ი. არაუნივერსალური და არა აბსოლუტური.

რატომ გრამატოლოგია – დერიდა თვლის, რომ წერილი არის ადამიანისათვის მოცემული ერთადერთი და უკანასკნელი რეალობა. გრამატოლოგიის დაფუძნებამ მოითხოვა კლასიკური მეტაფიზიკისაგან გამიჯვნა და ტრადიციული მეტაფიზიკური აზროვნების კრიტიკულ გარდაქმნას. დერიდეს აზრით, კულტურის და ფილოსოფიის ისტორია წარმოსდგება როგორც წერილის დათრგუნვის, გაძევების, რეპრესიის ისტორია. წერილს უპირისპირდება მეტყველება და თრგუნავს მის მნიშვნელობას. წერილი იყო ცოცხალი მეტყველების ანარეკლი, რომელიც თავის მხრივ იყო აზროვნების მკრთალი ანალოგი. წერილი იყო მეორადი და დამხმარე საშუალება. მას სურს აღადგინოს წერილის როლი და სტატუსი. წერილი უფრო შემოქმედებითია ვიდრე მეტყველება. მას მოჰყავს პლატონის მაგალითი: მასთან ცოცხალი ლოგოსი მიმსგავსებულია მშობლიურ შვილს, ხოლო წერილი უკუგდებულ ნაშიერთან. პლატონის „ფედროსის" კვალდაკვალ ეგვიპტურ მითოლოგიაში წერილის ღმერთი ტოტი ასრულებს დასაფლავების რიტუალს და ასტრონომიულად ასრულებს მეორად ფუნქციას. ჟ.ჟ. რუსო ადიდებს ბუნებრივი, ცოცხლი ხმის, როგორც ადამიანის სულის უშუალო მდგომარეობის გადმოცემის უნარს და იმავდროულად უკუაგდებს წერილს, როგორც „ბუნების" სახიფათო დანამატს, რომელიც სამყაროს ბუნებრივ ჰარმონიას არღვევს. წერილი არის ბატონობის, პოლიტიკური უთანასწორობის საფუძველი და მაუწყებელი. ფ. სოსიური წერილში ხედავდა არა იმდენად დამოუკიდებელ ნიშანთა სისტემას, რამდენადაც ხმოვანი სისტემის რეპრეზენტაციას, ხატს. დერიდა მიდის დასკვნასთან, რომ წერილის გამორჩენა არ იყო შემთხვევითი მოვლენა კულტურის ისტორიაში. ჰაიდეგერის ყოფიერების დავიწყება ჩანაცვლებულია წერილის დავიწყებით. ადამიანი ყოველთვის ცხოვრობს რომელიმე ელემენტის დავიწყება-უკუგდების სისტემაში.

ლოგოცენტრისტულ დასავლურ მეტაფიზიკაში ლოგოსი და ხმა უშუალოდ ერთიანია, ხმის თრთოლვა უშუალოდ მოცემულია სულში. იგი ღვთაებრივი წესრიგია. წერილი კი არის ცოდვათ დაცემა, სულიერის და სხეულებრივის, სული-სხეულის, გარეგანი-შინაგანის დამახინჯებული მიმართება და გარეგანის შეჭრა შინაგანში და გონითის ჩამოვარდნა სხეულებრიობაში. ლოგო-ფონო-ცენტრიზმის გამოხატულებაა ფონეტიკური დამწერლობის განდიდება და მისი აბსოლუტური პირველადობის აღიარება და დაცვა. რუსო თვლიდა, რომ პიქტოგრამა ახასიათებთ ველურებს, იეროგლიფური დამწერლობა-ბარბაროსებს, ხოლო ფონეტიკური დამწერლობა ცივილიზებულ ერებს. ჰეგელი თვლიდა, რომ ხმოვანი წერილი არის ყველაზე გონითი. ეს შეხედულება მყარად არის გამჯდარი ევროპელის ცნობიერებაში. ონტო-თეო-ტელეო-ლოგოცენტრისტული აზროვნება და ცივილიზაცია მეტყველების და წერილის დაპირისპირებაში პირველადს და ნამდვილ სახეზემყოფობად, დასწრებულობის ჭეშმარიტ სახედ მიიჩნევდა მეტყველებას. წერილი კი მიჩნეული იყო მეორად მოვლენად მეტყველების შემცვლელად. დერიდას აზრით, პირველადი, საწყისისეული არასოდეს არ არის მოცემული(და არა არაარსებული), ამიტომ უნდა ვეძიოთ რაღაც სხვა, რაც მას ჩაანაცვლებს, შეავსებს. ბუნებრივია ეს არ შეიძლება იყოს ჩვეულებრივი წერილის როგორც დამწერლობის იდენტური, არამედ ლაპარაკია პირველად „არქი-წერილზე",

რომელიც შესაძლებელს ხდის დაწერას როგორც ასეთს, ნებისმიერ ჩანაწერს დროსა და სივრცეში. წერილი თავისი არსით არის ნაკვალევი. წერილი არის ნაკვალევის ორაზროვნება: დასწრებულობა და არასახეზემყოფობა ერთდროულად. მეტყველება არის სისრულე, მოცემულობა. წერილი კი ნაკლოვანი და მეორადია. მას სურს დაეშვას გონების ბატონობის სიმაღლიდან და მეორადი დამწერლობიდან, რომელსაც ჩვენ ვიცნობთ „პირველად დამწერლობასთან", არქაულ სამყაროში, სადაც წერილი ვლინდება როგორც ჟესტის პირველადი სხეულებრივი პრაქტიკა. იგი აზროვნებითი მოქმედების სივრცით-დროითი პარამეტრების განსაზღვრის გვერდით, თავის სისტემაში უპირატეს ადგილს ანიჭებს არა ნიშან-მითითებას, არამედ ნიშან-გამოხატულებას. მაგრამ სწორედ ნიშანი-მითითება უკეთ ეხმარება **წმინდა განსხვავების მუშაობის კონცეპტუალიზაციას.**

დეკონსტრუქციის მთავარი მიზანია გახდა არა ლოგოცენტრიზმი, არამედ ხმა. ხმა წარმოშობს საზრისს და ყველაზე ახლოა ყოფიერებასთან. ლოგოცენტრიზმი გულისხმობს, რომ როდესაც ხმის დაფიქსირება ხდება წერილის მეშვეობით, წერილი განისაზღვრება როგორც წარმომადგენელი, დამსწრე, კანონი, ბრძანება. იგი წარმოადგენს სხვას, არასახეზემყოფს. წერილობითი კულტურა თავისი ბუნებით რეპრესიულია. ხმა ცოცხალი და აუთენტურია, ხოლო წერილი მუდამ კარგავს ნამდვილობას. ხმას ესმის საკუთარი თავი. ეს არის სწორედ ცნობიერება. წერილი, როგორც ნიშანი, იკავებს საგნის ადგილს, მას არ ესმის ყოფიერების ხმა.

გრამატოლოგია უპირისპირდება გაბატონებულ ლინგვისტურ მეთოდოლოგიას. დერიდა თვლის, რომ გრამატოლოგია იკვლევს წერილის, ნაკვალევის არსებობის შესაძლებლობის პირობებს და არა ნაკვალევის პატრონს, როგორც რეალობას. მას აინტერესებს, საერთოდ როგორ (და რატომ) არის შესაძლებელი ნიშანის არსებობა. ყველაფერს აქვს ნიშანი ან რატომ მიანერს ადამიანი ყველაფერს ნიშანს. დერიდეს აზრით, ჩვეულებრივ, სემიოლოგიას გაიგებენ როგორც სემიოტიკის სინონიმს, მაგრამ გრამატოლოგია არ არის სემიოლოგია, როგორც მეცნიერება ნიშანის და ნიშანთა სისტემების შესახებ, რომელიც ლინგვისტიკის ნაწილია, არამედ არის ზოგადი სემიოლოგია, რომლის მიზანია დაადგინოს პოზიტიურ მეცნიერებათა, მათ შორის ლინგვისტიკის, შესაძლებლობის საფუძველი.

დერიდამ შემოიტანა „არქინერილის" ცნება. წერილი არის ნაკვალევი და ნიშანი იმ არასახეზემყოფისა. ეს არის იდეალური მოდელი, რომელიც მართავს ყველა საზრისს და მიუთითებს ყველა ბნელ ადგილზე ტექსტში. „არქინერილი" ტექსტში ვლინდება ნაკვალევის, განსხვავების სახით. იგი არ არსებობს, არამედ ადგილი აქვს. წერილის ფორმაში მოცემული ხმა არის ტოტალური გაუცხოება. ძალაუფლების გაუცხოებაზე უფრო სახიფათოა ნების გაუცხოება, რადგან იგი კლავს თავისუფლების შესაძლებლობას. წერილი უთანასწორობის წყაროა. ენა კი კომუნიკაციის და შუამავლის საშუალებიდან გადაიქცა მანიპულაციის საშუალებად. წერილი კეტავს საზრისისა და ხმის სფეროს და ამით ყოფიერებისა და სახეზემყოფობის სფეროს. ამიტომ ყოფიერება გადაიქცა ტექსტად და ნიშნად. მისი ინტერესის, ფილოსოფიური რეფლექსიის საგანია უპირველესად მეტაფიზიკის, ჰუმანიტარული მეცნიერების და ლიტერატურის ენა.

გრამატოლოგიის ძირითადი იდეა არის დასავლურ-ევროპული ტრადიციული მეტაფიზიკის უკუგდება, ევროპული ცნობიერების განმენდა მეტაფიზიკის უკანასკნელი ნაშთებისაგან, დასავლურ-ევროპული მეტაფიზიკისათვის დამახასიათებელი წერილთან მიმართებაში მეტყველების უპირატესობის უკუგდებით. ამ მიზნის განხორციელებას ცდილობს წერილის ფენომენის რეაბილიტაციით და მეტყველების და

წერილის დეკონსტრუქციით. იგი ხაზს უსვამს წერილის და მეტყველების განსხვავების მნიშვნელობას მსოფლმხედველობის განსხვავებისათვის და ამ განსხვავების ონტოლოგიურ საზრისს. მეტყველება არ არის პირდაპირი კომუნიკაციის უპირველესი წესი. წერილი არის აღნიშვნის სურვილის განხორციელება. მაგრამ წერილით ხდება ამ სურვილის უსასრულო გადადება, გადავადება. წერილი ვლინდება როგორც გადადება, განსხვავება. აღნიშნო ნიშნავს განსაზღვრო საგნობრიობა, რაობა იმისა რაც გადის ანმყოფობიდან. განსხვავებულობა შესაძლებელს ხდის ყოფიერების ხდომილებას, იმას შორის რაც ხდება და იმას შორის რაც არის ყოფიერება. ამ განსხვავების შესაძლებლობის გარეშე ყოფიერების ხდომილებას ადგილი არ ექნებოდა. განსხვავებულობა არის არსებულის არსებობის წესი, რომელიც ერთის, ყოფიერების, როგორც იდენტობის საფუძველზე, არსებობს. ორი არის განსხვავება. (ონტოლოგიური დიფერენცის განსხვავებული მნიშვნელობები).

წერილის კომუნიკაციური უნარი აღემატება მეტყველების კომუნიკაციურ უნარს. აქ აშკარა ხდება მისი დაპირისპირება მ.ჰაიდეგერის პოზიციასთან, რომელიც აღიარებს მეტყველების პირველადობას და მას განიხილავს როგორც ცნობიერების მოცემულობის წესს. წერილი, როგორც აზროვნების მოდელი, მეტყველებაზე უფრო მნიშვნელოვანია. მას სურს წერილისა და მეტყველების დაპირისპირების მოხსნა. ამ პოზიციას დერიდა უპირისპირდება „პირველადი წერილის" თეზისით, იგი არის წერილი, როგორც ასეთი, რომელიც წინ უსწრებს ზეპირმეტყველებას და აზროვნებას და ფარულად არის მათში მოცემული. იგი საფუძვლად უდევს წერილის ყველა კონკრეტულ ფორმას, გამოთქმის და გამოხატვის ყველა ფორმას. რადგან ენაც და აზროვნებაც არის ნიშანი,აღნიშვნა რაღაც ნაკვალევის. დერიდეს აზრით, წერილი პირველადია, მაგრამ მან თავისი პირველობა დაუთმო ლოგოსს და ზეპირმეტყველებას, ეს დამახასიათებელია დასავლური კულტურისათვის. თუ ფუკოს აინტერესებდა ენის ფენომენის ერთერთი გამოვლენა-დისკურსი თუ როგორ გამოთქვამს ადამიანი,რა წესებს ემორჩილება ადამიანის მიერ საკუთარი აზრების, ფიქრების ოცნებების გამოთქმა. დერიდა დაინტერესებულია წერილის ფენომენით, თუმცა არ ადგენს ვისთან, როდის და რატომ მოხდა ეს ცვლილება: წერილის ჩანაცვლება მეტყველებით.

ბარტის აზრით, კულტურა არის ენა. ამიტომ მთავარი პრობლემა არის ინდივიდუალურის(ქცევა, მეტყველება) და კოლექტიურის(ენობრივი სტრუქტურა, რომელიც არ არის ინდივიდის მიერ შექმნილი) მიმართების დადგენა. ამ დაპირისპირების გადწყვეტას იგი ცდილობს „წერილის" ფენომენით, რომელიც არის დიალექტიკური ერთიანობა კოლექტიურის(ენა) და ინდივიდუალურის (არაცნობიერის იმპულსი, რომელიც მეტყველებაში ვლინდება). წერილი მეტყველების და ენის ურთიერთობით იქმნება და იგი კულტურას ტექსტად გადააქცევს, რომელშიც განსხვავებული სემანტიკური მოდელები მოქმედებს.

სიტყვა კლასიკური მეტაფიზიკის შემდეგ ნაკლი, დასავლური ცივილიზაციის ერთერთი ძირითადი ნიშანია ლოგოცენტრიზმი, რაც ნიშნავს გონებაზე, სიტყვაზე, როგორც უმაღლეს ავტორიტეტზე ორიენტირებას, განსაკუთრებით ლაპარაკია ცოცხალ სიტყვაზე, ცოცხალი სიტყვა არის ადამიანის, როგორც გონების, აზროვნების, შინაგანი სამყაროს არსებობის უშუალო და უტყუარი მუნყოფნის დადასტურება, სიცოცხლის და აწმყოფობას გამოხატულება. როგორც ჭეშმარიტი, უშუალო რეალობასთან დასწრებულობის, სახეზემყოფობის გარანტია. ასეთი ცნობიერება მჭიდრო კავშირშია ენასთან, რომელიც წარმოსდგება მეტყველების სახით. ამიტომ მეტაფიზიკა ხდება არა მარტო ლოგოცენტრული, არამედ ასევე ფონოცენტრული. ტრადიციული მეტაფიზიკის დაპირისპირება ყველაზე ნათლად ვლინდება

მეტყველების და წერილის დაპირისპირებაში. დერიდას მიაჩნია ეს დაპირისპირება ამ მეტაფიზიკის არსის გამოხატულებად და ამ მეტაფიზიკის უკუგდება ნიშნავს წერილი და მეტყველების დიქოტომიის ახლებურ გააზრებას. სიტყვის ბუნებით განისაზღვრება სუბიექტის ცნება და როლი.

სუბიექტი წარმოსდგება ავტორის, შემოქმედის სახით, რომელიც არის საკუთარი თავისათვის გამჭვირვალე თვითცნობიერება. ასეთი სუბიექტი არის იზოლირებული და საკუთარ თვითცნობიერებაში ჩაკეტილი. სამყარო კი წარმოსდგება ამ იზოლირებული სუბიექტისა და მისგან დამოუკიდებლად არსებული სამყაროს მთლიანობის სახით. პრობლემა სწორედ ამ მთლიანობის შესაძლებლობის ახსნაა.

ამ სუბიექტის კიდევ ერთი ნიშანია, ის, რომ იგი სრულიად აკონტროლებს საკუთარ თავს და მოქმედებებს. ასეთ ადამიანზე ცენტრირებული მეტაფიზიკა წარმოსდგება ანთროპოცენტრიზმისა და ჰუმანიზმის სახით.

ამ მეტაფიზიკის შემდეგი ნიშანია სამყაროს ხედვა ამ ადამიანის პოზიციებიდან, ადამიანი კი უპირატესად გაგებულია მამაკაცის სახით. ეს არის მამაკაცის პოზიციიდან დანახული და აღწერილი სამყარო. ამიტომ ასეთი მეტაფიზიკა წარმოსდგება ფალოცენტრიზმის სახით. მეტაფიზიკა, როგორც ლოგოცენტრიზმი, აღიარებს ლოგოსის და ხმის, საზრისი და მეტყველების ერთიანობას, „ყოფიერების და ხმის, ხმის და ყოფიერების საზრისის, ხმისა და იდეალური საზრისი სიახლოვეს“ დერიდაეს მიხედვით, დასავლურმა აზროვნებამ ეს თვისება უკვე ანტიკურობაში გამოავლინა. იგი ელინდება დასავლური ფილოსოფიის ისტორიის მანძილზე და თვით ჰუსერლთანაც, რომელიც ყველაზე კრიტიკული იყო ამ პოზიციის მიმართ.

ცნება მისი აზროვნების საგანია წერილის, ტექსტის, ფენომენების განსხვავების ანალიზი. ეს კრიტიკა მიმართულია კლასიკური მეტაფიზიკის კონცეპტუალური კარკასის წინააღმდეგ. ცნება განსაკუთრებულ როლს თამაშობს ევროპულ რაციონალიზმსა და მეტაფიზიკაში. ცნება დასავლური მეტაფიზიკის ბირთვი და ყველაზე სახიფათო ელემენტია, რადგან ხდებოდა ცნების, როგორც ზოგადის ჰიპოსტაზირება, გააბსოლუტურება. საინტერესოა, რომ დერიდა კრძალავდა განსაზღვრული არტიკლის გამოყენებას ცნებების მიმართ. დერიდეს სურს ცნებების ახლებური დადგენა ენის ახალი შესაძლებლობების საფუძველზე, რაც დეკონსტრუქციამ გამოავლინა. დერიდა თვლიდა, რომ მისი გრამატოლოგიის ცნებები არიან „თვითგაქრობადი“ და არ იქცევიან მეტაფიზიკურ აბსოლუტად, ზოგადად (რეალისტების და ნომინალისტების კამათი). მის მიერ შემუშავებულ და გამოყენებულ ცნებებს ორგვარი ხასიათი აქვთ: ისინი თვითქრებიან გადამწყვეტ მომენტში, რომ არ მოხდეს მათი ჰიპოსტაზირება და მეტაფიზიკური სტატუსის მოპოვება. უსაზრისო ცნებების და წინადადებების ადგილს იკავებს თვითგაქრობადი ცნებები, რომლებიც არ იკავებენ არსებულის, საგნის ადგილს, მათ აკლიათ მდგრადობა, რადგან თვითგაქრობადი არიან და მათი ჰიპოსტაზირება შეუძლებელია. დერიდა ახორციელებს ევროპული მეტაფიზიკის ცნებების არა ლოგიკურ ანალიზს (ჰ.რიკერტი „მეტაფიზიკის უკუგდება ენის ლოგიკური ანალიზით“), არამედ დეკონსტრუქციულ ანალიზს. დერიდა ახდენს ტრადიციული მეტაფიზიკის ცნებების: არსი, ყოფიერება, აწმყოფობა, დასწრებულობა, მიზანი, დეკონსტრუქციას ამავე მეტაფიზიკის მარგინალური ცნებების მეშვეობით, როგორიცაა ნიშანი და ამით ცდილობს გავიდეს ამ ტრადიციის გარეთ და იგი ტრადიციის ახლებურ გადააზრების საშუალება ხდება. დერიდას ტექსტში მრავალი სიტყვა ბრჭყალებში არის მოცემული. ეს სიტყვა არ ნიშნავს, რომ ეს სიტყვა უცხოა და არც იმას ნიშნავს რა მნიშვნელობაც აქვს ლექსიკონში, მაგრამ მაინც არაა ნათელი თუ რას ნიშნავს, რადგან იგი ტრადიციული მეტაფიზიკის ცნებებისათვის ახალი

მნიშვნელობის მინიჭებას ცდილობს. დერიდას მიერ შემოტანილ ცნებებს ახასიათებს შინაგანი ნინააღმდეგობა, ანუ ცნების წარმოშობა და წაშლა ერთდროულად. ის ეძებს ახალ, სხვაგვარ ზოგადს, რომელიც არ იქნება ტრადიციული მეტაფიზიკის ზოგადის მსგავსი. მას შემოაქვს ახალი ცნებები: განსხვავება (სხვაგვარობა), განსხვავება როგორც მოქმედება, ნაკვალევი, წერილი, არქინერილი, ხარვეზი, გადახაზულობა, ტექსტი, გრაფიკა, გრამა, პრო-გრამა, გრამატოლოგია, პირველმეტაფორა, აღნიშნული, აღნიშნულის აღმნიშვნელი და სხვა მრავალი. დერიდა ცნების გადახაზულობას იყენებს იმ შემთხვევაში, როდესაც იძულებულია შემოიტანოს ტრადიციული მეტაფიზიკის ცნება და ცდილობს მიანიშნოს ამ ტრადიციული ცნების ახალი საზრისი და მნიშვნელობა. ცნება არ არის რაღაც მყარი და უცვლელი, მისი არსებობის წესია დეკონსტრუქცია და რეკონსტრუქცია ერთდროულად. ცნება, როგორც შემეცნების მიზანი, დეკონსტრუქციას ემორჩილება. ცნება არ არის შემეცნების ცენტრი, უცვლელი, რომლის გარეშემო ყველაფერი ტრიალებს. ცნებათა ახალი სახე ცხადს ხდის მეცნიერებათა საერთო საფუძველს.

„ყოფიერების" (მ. ჰაიდეგერი), „მომცველის" (კ.იასპერსი), „ფენომენის" (ე. ჰუსერლი), „რეალობის" (ნ.ჰარტმანი) ცნებები იგივეობრივი მნიშვნელობის მქონეა. ისინი არიან სამყაროს ერთიანობის გამომხატველი ცნებები. დერიდას მხრივ სავსებით ლოგიკურია მეტაფიზიკის ძირითადი ცნებების დეკონსტრუქცია (რეალობა, მომცველი, ყოფიერება, ფენომენი) და მათ უკან პირველადი, ფარული საზრისის დადგენა. ეს განასხვავებს დეკონსტრუქციას ანალიტიკური და ლოგიკური ანალიზის ტრადიციისაგან, რომელიც ცდილობს ამ ცნებების უსაზრისობის დადგენას. ეს საზრისი ხშირად ენის ხასიათით არის განპირობებული.

დერიდას აზრით, „ლოგოცენტრიზმი არის აზროვნების მიმართვა და ჩაკეტვა საკუთარ თავში. იგი არის მოცემულობა საკუთარ თავთან და კანონმდებელი ინსტანცია, რომელიც იმყოფება თამაშს გარეთ და თავისუფალია დისპერსიისაგან, რომელზეც იგი ბატონობს". იგი ლოგოცენტრიზმს ხედვას მთელ დასავლურ აზროვნებაში დაწყებული პლატონიდან -ნიცშემდე, ასევე ჰუსერლთან, ჰაიდეგერთან და სტრუქტურალისტებთან. ლოგოცენტრიზმი არის ევროპული აზროვნების წარმონაქმნი, რომელიც დაკავშირებულია ფილოსოფიასთან, მეტაფიზიკასთან, მეცნიერებასთან, ენასთან. ეს არის ლოგოსის გენეალოგია- წერდა დერიდა 1990 წლის ინტერვიუში. ლოგოსი არის ცენტრი, ყველაფრის შემკრები, გამაერთიანებელი ძალა. იგი ლოგოცენტრიზმის უკუგდების პერსპექტივაზე ამბობს, რომ ლოგოცენტრიზმის დეკონსტრუქცია არის რთული და ნელი პროცესი, უბრალოდ ვერ იტყვი „უკუაგდე", მე ამას არასოდეს არ ვამბობ, რადგან მიყვარს ენა, მიყვარს ლოგოცენტრიზმი. მას სურდა ფილოსოფიის სწავლების რეფორმირება საფრანგეთში.

დერიდა აკრიტიკებს კლასიკურ მეტაფიზიკას, როგორც ევროპოცენტრიზმის, ეთნოცენტრიმზის გამოხატულებას, რადგან ეს მეტაფიზიკა ყველგან და ყველაფერში ეძებს ცენტრს, პრინციპთა პრინციპს, პირველსაწყისს, რადგან ეს იყო სამყაროს წესრიგის საფუძველი. დერიდა ემყარება სტრუქტურალიზმის გამოცდილებას, რომელიც შეეცადა დაესაბუთებინა, რომ სტრუქტურის მოაზრება შესაძლებელია ცენტრის გარეშე. ეს ნიშნავდა, რომ ცენტრი არ არსებობს, მას არ აქვს ბუნებრივი ადგილი, რომელიც ცენტრმა უნდა დაიკავოს. ცენტრი არის მხოლოდ ფუნქცია, რომელიც საკუთარი ადგილის არქონის გამო შესაძლებელს ხდის ნიშანთა უსასრულო თამაშს. დერიდა იბრძვის ევროპული ლოგოცენტრიზმის უნივერსალურობის და საყოველთაობის წინააღმდეგ. ლოგოცენტრიზმი ევროპული სტრუქტურაა, რომელიც გარეშეთა გამო მსოფლიო სისტემად გადაქცევას ცდილობს.

ნიშანი ერთადერთი რეალობა, რომელიც მოცემულია ადამიანისათვის და რომელთანაც საქმე აქვს ადამიანს არის ნიშანი. ნებისმიერი ნიშანი შეიძლება განხილული და ინტერპრეტირებული იყოს ლინგვისტური თვალსაზრისით და ლინგვისტური პოზიციიდან. ამ პოზიციას იზიარებდა ფ. სოსიური, რომელმაც ეს ტერმინი შემოიტანა მეცნიერებაში. ნიშანის ბუნება განსხვავებულად გაიგება ტრადიციული, კლასიკური და გრამატოლოგიური პოზიციიდან. ტრადიციული გაგებით, ნიშანი არის დუალისტური არსება, შინაგანის და გარეგანის, სულიერის და სხეულებრივის ერთიანობა. იგი გამოხატავდა შუა საუკუნეების კამათს სულისა და სხეულის ბუნებისა და მიმართების შესახებ. კლასიკური გაგებით, ფ.სოსიური ნიშანში ხედავს ხმოვან და ცნებით მხარეს. ფ. სოსიურთან ნიშანი არის აღსანიშნის და აღმნიშვნელის ორმხრივი ერთობა. ლოგოცენტრიზმის დეკონსტრუქცია იწყება ნიშნის კვლევით. ნიშანი ვერ ჩაანაცვლებს ნივთს, მაგრამ წინ უსწრებს მას. ნიშანი არის თვითნებური და არამოტივირებული, კონვენციონალური აღმნიშველი. ხოლო აღსანიშნი, როგორც მატერიალური ობიექტი, არ არსებობს. ნიშანი არ არის ნივთთა მატერიალური სამყაროს და სიტყვათა იდეალური სამყაროს დამაკავშირებელი. აღმნიშველს შეუძლია მხოლოდ სხვა აღმნიშვნელთან მიგვმართოს. სიტყვა, ცნება ყოველთვის გულისხმობდა არსებულს და მის ადგილს იკავებს ნიშანი. ნიშნის დეკონსტრუქციის მიზანია ნიშნის ფუნქციის შეზღუდვა, რადგან ნიშანმა დაკარგა თავისი საფუძველი-ნივთი, არსებული, თუმცა ნიშანმა შეიძინა ორიგინალობა. დეკონსტრუქციას ასევე ექვემდებარება წერილი და მეტყველება.

ტრადიციული მეტაფიზიკა ნიშანს განიხილავდა ნიშნისა და რეალობის ოპოზიციაში და პრობლემას წარმოადგნდა იმის ახსნა თუ რამდენად სრულად და სწორედ აღნიშნავს ნიშანი რეალობას. სამყარო წარმოდგენილია აღმნიშველის და აღსანიშნის სახით. გრამატოლოგია წინააღმდეგია ნიშანის დუალისტური გახლეჩისა, რადგან ამ შემთხვევაში შესაძლებელია აღნიშნულის დამოუკიდებელ ელემენტად განხილვა. ეს არის მეტაფიზიკური ელემენტის დაშვება, რასაც იყენებდა ტრადიციული მეტაფიზიკა. იქ აღსანიშნი ხდებოდა ტრანსცენდენტური აღსანიშნი, რომელიც არსებობს მის გამომხატველ ნიშნამდე, ნიშნისაგან დამოუკიდებლად და მის გარეთ. აღსანიშნის და აღმნიშველის დუალისტური წარმოდგენა მეტაფიზიკის გამართლების შანსია. დერიდას აზრით, ყოველი აღსანიშნი უკვე არის აღმნიშველი- აღმნიშველის აღმნიშველი. (მიბაძვის მიბაძვა). აღმნიშველის აღმნიშველი არის სტრუქტურული მექანიზმი, რომელიც არის ერთდროულად საკუთარი თავის თვითწარმომქმნელი და თვითწამშლელი. ეს არის ერთადერთი რეალობა, რომელიც მოცემულია და მისაწვდომია ადამიანისათვის. წერილი, როგორც აზროვნების მოდელი, მეტყველებაზე უფრო მნიშვნელოვანია. ეს არის პირველადი წერილი, როგორც წერილისა და მეტყველების დაპირისპირების მოხსნა.

ენა პირველადია ყოფიერებასთან მიმართებაში. ენა ქმნის ადამიანის წარმოდგენას სამყაროზე. ენა არ ემორჩილება ლოგიკის კანონებს და შინაგანად წინააღმდეგობრივი ხასიათისაა. მასში მოცემულია მნიშვნელობათა არამდგრადობა, ორაზროვნება, მეტაფორულობა და იდიომატური გამოთქმები, სიტყვები მუდამ სემანტიკურ ცვლილებებს განიცდიან და განპირობებულია ისტორიული და ეთნოლოგიურ-კულტურული კონტექსტით. ენა საწყისისეულად არა ლოგიკურია და დასავლური ცივილიზაცია მუდამ ცდილობდა მისთვის ლოგიკის კანონების თავს მოხვევას. დასავლური აზროვნება ემყარება წინასწარ დაშვებას, რომ ლოგიკის კანონები აღწერენ გარე რეალურ სამყაროს, რომ ყოფიერება პრინციპულად გონითი ხასიათისაა. ეს რაციოცენტრიზმის სამყაროა, რომლის პრინციპია წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონი. მიუხედა-

ვად ამისა დასავლურ აზროვნებას გამსჭვალავს დიქოტომიური აპორიები, რომელიც გამორიცხული მესამის კანონს ექვემდებარება, რომელიც დასავლური აზროვნების შინაგან წინააღმდეგობას გამოხატავს. ეს აპორიები გამსჭვალავს დასავლურ ფილოსოფიას და დასავლელი ადამიანის აზროვნებას. მას არ შეუძლია აზროვნება ამ აპორიების გარეშე. ეს მეტაფიზიკური გათიშულობის გამოხატულებაა. დერიდა ამ მეტაფიზიკური გათიშულობის დაძლევას ცდილობს მეტაფიზიკის დეკონსტრუქციით, მაგრამ ეს გზა არ არის დამაჯერებელი.

ნერილის ფენომენი და თანამედროვე ადამიანი მოხდა სიტყვის ინფლაცია, სიტყვა ჩაენაცვლა რეალობას. სიტყვების სიმრავლე ზედმეტი ხდება. აღარ არის პასუხისმგებლობა საკუთარ სიტყვაზე, როგორც წინა საუკუნეში იყო(დუელის მიზეზი) ამიტომ ყველას შეუძლია თქვას ყველაფერი და იცის, რომ ამაზე არავითარ პასუხისმგებლობას არ კისრულობს. დღეს ადამიანის ცხოვრებაში მთავარ როლს თამაშობს წერილი. მიუხედავად მეტაფიზიკის მიერ მისი დათრგუნვისა იგი გაბატონდა – უნდა გაირკვეს რა მეტაფიზიკური შედეგების მანიშნებელია და მქონეა ეს მოვლენა. ფრანგული ავანგარდული ლიტერატურისთვის დამახასიათებელი სიტყვათა თამაში: სინონომების, ომონიმების, მეტაფორების და სხვა ელემენტების უცნაური კომპოზიცია გავლენას ახდენდა ფრანგულ ფილოსოფიაზე. წერილი თამაშობს ერთერთ მთავარ როლს დერიდას ონტოლოგიაში და მეტაფიზიკის კრიტიკაში.

დერიდა მიიჩნევს, რომ ტრადიციული აზროვნება, ფართო გაგებით, ვერ ამჩნევდა წერილის ფენომენს, რადგან წერილი აღნიშნავს მეტაფიზიკური ეპოქის დასასრულს, აჩვენებს მის არა აბსოლუტურ და არა უნივერსალურ ხასიათს. წერილზე უარის თქმით, კლასიკური მეტაფიზიკა უპირატესობას ანიჭებს მეტყველებას, ლოგოს, სიტყვას, რაც გაგებულია როგორც თავისთავში და თავისთვის დასწრებული სისრულე, სახეზემყოფობა. მისი მთავარი დამახასიათებელი ნიშანია აწმყოფობა. აწმყო გამოდის ძირითად ექსტაზად და არსებობაც გათანაბრებულია აწმყო-დროსთან. ეს არის მეტყველებაში, ხმაში, სიტყვაში, ლოგოსში მყოფობა. მისგან განსხვავებით პირველწერილი უარს ამბობს აწმყოზე და აწმყოში ყოფნის უპირატესობაზე. პირველწერილი არის განსხვავების მოძრაობა, ნაკვალევი, რომელიც წარმოდგენილია წყვეტილის სახით (განასერი) ნაკვალევსა და ნაკვალევს მოკლებულობას შორის. ეს პირველწერილი ხდება პირობა გარკვეულობისა, შინაარსის დაყოფისა და ფორმის წინარე-ქმნისა. წერილი არის გამაშუალებელი სტრუქტურული მექანიზმი, რომელის მოქმედება ცხადს ხდის საგნების, მეტყველების და წერილის, განსხვავებას, ჩვეულებრივი გაგებით.

დერიდას აინტერესებს საერთოდ ადამიანური უნარი რაიმეს ჩანაწერის გაკეთებისა, რომელმაც შეიძლება ყველანაირი ხასიათი მიიღოს. წერილია პირველყოფილი ადამიანის ნაკაწრიც, რომელიც გარკვეულ ინფორმაციას შეიცავს, რაღაცას წარმოადგენს და ჩაანაცვლებს. ადამიანისათვის წერილი არსობრივი უნარია. იქნებ სწორედ ეს უდევს საფუძვლად მეტაფიზიკის არსებობას, ადამიანის უნარი ის უპირველესი, ნამდვილი არსებული ჩანაცვლებული იყოს წერილით, სიტყვით. ამიტომაა ენა ყოფიერების სახლი. ადამიანი არის არა მარტო გამგები, არამედ ჩამნაცვლებელიც. სწორედ ეს უნარი უდევს საფუძვლად ენას, მეტყველებას, წერილს. მას აქვს უნარი უშუალო ჩაანაცვლოს გაშუალებულით. ამით არსებობამ და არსებულმა შეიძინა არსებობის განსხვავებული ხასიათი. უშუალოდ აწმყოფობა, თვალწინ ყოფნა ჩანაცვლებული იქნა მისი ნიშნით, წერილით და ამით შენარჩუნებული. წერილი ონტოლოგიური ფენომენი გახდა. ამდენად დებულება სამყარო ტექსტად იქცა ონტოლოგიური დებულების ხასიათს იძენს.

წერილი არ არის უბრალოდ ინფორმაცია, იგი უპირველესად არის არსებობისა და არსებულის აღმნიშვნელი, წარმომადგენელი, ნაკვალევი. პრობლემაა სწორედ თუ რამდენად უნაკლოდ წარმოადგენს იგი არსებულს და არსებობას. მეტაფიზიკა მოცემულია წერილის სახით და პრობლემაა სწორედ რამდენად უნაკლოდ წარმოადგენს არსებულს და არსებობის ჭეშმარიტ წესს. ენა, სიტყვა, წერილი უპირველესად აღნიშნავს არსებულს, რომელიც არ არის მოცემული აქ და ახლა. როგორი უნდა იყოს წერილი, რომ მან სწორედ გადმოსცეს არსებული და არსებობა, რომელიც არაა სახეზემყოფი. დერიდა თვლის, რომ, ამისათვის მას სხვანაირი სიტყვები, ცნებები სჭირდება ვიდრე იყენებდა ტრადიციული მეტაფიზიკა. მეტაფიზიკური აზროვნება არის თვითდეკონსტრირებადი აზროვნება, რომელიც არის მუდმივი ძიება, თვითნაშლა, თვითდეკონსტრუირება აზროვნებისა, რომელმაც უნდა გამოთქვას მეტაფიზიკური, ყოფიერება. ყოფიერების ღიაობის შიგნით მდგომის მიერ ყოფიერების იდუმალების განთქმა არის ადამიანის დანიშნულება და ამიტომ მიეცა ენა. მაგრამ როგორია ამ გან-თქმის პროცესი რეალურად. თხზვა როგორც ენის არსი, როგორც მინიშნება არის თვითნაშლადი, დეკონსტრურირებადი აზროვნება. დერიდამ ყურადღება გაამახვილა ექსისტენციის ყოფიერების ღიაობის შიგნით დგომის აქტივობაზე-თუ როგორ გამოთქვამს და რის საფუძველზე გამოთქვამს. ამისთვის აუცილებელია განსხვავებულობა (ereignis) და ექსისტენციის უნარი პირველად-წერილისა ანუ ონტოლოგიური არტიკულაცია-განსხვავებულობა და განსხვავების აზრობრივი არტიკულაცია პირველად-წერილის მეშვეობით. დერიდას სურს ადამიანი-ყოფიერების პირველად შეხვედრის უფრო დეტალური წარმოდგენა.

პირველადი-ნაკვალევის, პირველადი-წერილის, განსხვავებულობის ნიშანია, რომ ამ დონეზე არ იქმნება მეტაფიზიკური დიქოტომია-ოპოზიცია, არამედ ის უდევს მათ საფუძვლად. პირველადი-წერილი არ არის მარტოდმარტო და თან ახლავს პირველადი-ნაკვალევი და განსხვავებულობა. განსხვავებადობა არის ყოფიერების და არსებულის მოცემულობის წესი, რაც შესაძლებელს ხდის მათ მიერ ნაკვალევის დატოვებას, რომელიც აისახება პირველადი-წერილით. არსებულის და არსებობის განსხვავებადობა შესაძლებელს ხდის პირველადი -ნაკვალევს ანუ უნარს ნაკვალევის სახით მოცემულობისა და პირველადი -წერილს როგორც აზროვნების არტიკულაციას. დერიდა მიმართავს ისტორიის წაკითხვის ლუი ალთიუსერისეულ მეთოდს – „სიმპტომურ წაკითხვას“ „სიმპტომური წაკითხვა“ გულისხმობს, რომ გამოტოვებების, დუმილის, სიცარიელის გამოვლინებით, ნეგატიური დახასიათებით ხდება წერილის მნიშვნელოვანი და ღირებული ელემენტების მიჩუმათება. დუმილი და ნეგატიური დახასიათება აღნიშნავს წერილის პრობლემატიკის, როგორც პირველადი-წერილის, შენიღბვას. პირველადი-წერილი კი არის კულტურის სხვა ელემენტების შექმნის შესაძლებლობა.

წერილი ხდება საერთოდ ნებისმიერი კულტურული წარმონაქმნის კონსტრუირების საფუძველი. მისი აზრით, წერილი არ შეიძლება მიჩნეული იქნეს საფუძვლად, სუბსტანციად, წერილი არ არის სუბსტანცია ანდა არსი. მის მიმართ ძნელია იკითხო რა არის ეს? მისი რაობის დადგენა რთულია. მას არ ახასიათებს საგნის რაობა, წერილი არის მარადიული ქმნადობა, პროცესი, რომელიც წარმოსდგება ნაკვალევის სახით და საკითხის დასმა იმის თაობაზე თუ რისი ნაკვალევია ეს -არაკორექტულია. ამიტომ პოზიტიური მეცნიერება წერილის შესახებ შეუძლებელია. გრამატოლოგიის საგანია პირველწერილი, რომელთა მხოლოდ ირიბი ობიექტივაცია არის შესაძლებელი. ამიტომ გრამატოლოგია ყოველთვის არის უფსკრულის პირზე სიარული, არ უნდა გადაიჩეხოს მეტაფიზიკაში და არ ეძიოს ნაკვალევის პატრონი. იგი საზღვრითი სტატუსის მქონეა და ამის დავიწყებამ იგი შეიძლება აქციოს მეტაფიზიკურის, მუდმივის, მარადიულის მაძიებლად.

დერიდა „წერილის“ ფენომენს განსხვავებულად გაიგებს. იგი უპირისპირდება წერილის როგორც ნიშანთა სისტემის ტრადიციული გაგებას. წერილი ფართე გაგებით არის ნებისმიერი ჩანაწერი, რაც ხორციელდება ნებისმიერ მასალაზე და ნებისმიერი ფორმით. ტრადიციისათვის სიტყვა და ტექსტი ნიშანთა ერთობლიობაა, რომელიც მთლიანად ჩაანაცვლებს ნივთებს და მათ შინაარსს. დერიდასთვის წერილი არის ნაკვალევი, რომელიც მიუთითებს რაიმეს დასწრებულობაზე, რომელიც ამავე დროს არასახეზემყოფია და იგი შემდგომ გახსნას მოითხოვს. იგი იკვლევს თუ როგორ უნდა გაიშიფროს განსხვავებული სახის ნაკვალევი, რომელიც მოცემულია წერილში. წერილს ახასიათებს რამდენიმე არსებითი ნიშანი:

წერილი არის უშუალოს, ნამდვილი აწმყოფობის ჩანაცვლება, ნაკვალევი (ბიბლია).

წერილის მეორე ნიშანია დანაწევრება, რაც ადამიანური აზროვნების და გამოცდილების ინდივიდუაციის აუცილებელი პირობაა. წერილი თავის თავში აერთიანებს ნაკვალევის და დანაწილების უნარს. ადამიანის მიერ მოვლენის არსებობის, არსებულის მთლიანობაში წვდომა მხოლოდ გამონაკლისია. ამიტომ ადამიანი ძალზედ აფასებს მოვლენის ერთბაშად და მთლიანობაში წვდომას (ჰერმენევტიკა, გამოცხადება, ინტუიცია, ინტელექტუალური ჭვრეტა) რაიმე ერთბაშად და მთლიანობაში რომ გაიგო იგი უნდა მოცემული იყოს შენი სახეზემყოფობის ველში უშუალოდ მოცემულის სახით.

- წერილი, როგორც ნაკვალევი, არის არტიკულაციის ფორმა, წერილი არის მეტყველების ნაკადის დანაწევრება სიტყვებად, ხმებად, ასოებად. აქ ლაპარაკია თვითონ დანაწევრების, განსხვავების პრინციპზე, არტიკულაციის პრინციპზე. წერილი როგორც ნაკვალევის ფორმა, გულისხმობს მისი პირველწყაროს -ნამდვილი სინამდვილის-არასახეზემყოფობას, იგი არის წარმომადგენელი, შემცვლელი. ყოველი ნაკვალევი ნაკლოვანია, არასრულია, რაც იმით არის განპირობებული, რომ სამყარო წარმოსდგება როგორც ქმნადობა და არა უძრავი, იგივეობრივი ყოფიერება. ჰაიდეგერისეული ყოფიერების გამოვლინება როგორც დაფარულობიდან გამოსვლა არის პირველი ნაკვალევი, პირველი ნაკლოვანება ამ ნაკვალევისა, პირველი წერილი. ეს არის წერილი ენამდე. დერიდა მიიჩნევს, რომ ჩვენ მოგვეცემა ნაკვალევი (პიქტოგრაფიული, სიმბოლური,ნიშნის სახით) მაგრამ არ შეგვიძლია ვთქვათ თუ რისი ნაკვალევია იგი. ეს არის ნაკვალევის უსასრულობა.
- წერილის დამახასიათებელი ნიშანია საყოველთაო გავრცელება და გაბატონება, რაც ნიშნავს უშუალობის, უშუალო აწმყოფობის საყოველთაო ჩანაცვლებას წერილით, ნაკვალევით, დანაწევრებული აზროვნებით და გამოცდილებით.
- წერილი შემდეგი ნიშანია, რომ იგი არის ნიშნის ნიშანი, მაშინ როდესაც მეტყველება არის ნივთის ნიშანი. ეს ნიშნავს, რომ იგი კიდევ უფრო გვაშორებს უშუალო რეალობას და შეიცავს სიმულაციის, განსხვავებულობის ზრდის საშიშროებას. წერილი არის ხმის მოადგილე, შემცვლელი, წარმომდგენი მისი არარსებობის დროს. იგი არის არმყოფობის ნიშანი. ადამიანური ურთიერთობები, ადამიანის მიმართება ყველაფერთან გაშუალებულია წერილით(არა ენით და არა მეტყველებით).იგი კრძალავს წერილის სახეს, რომელიც ახდენს ნაკვალევის პროეცირებას, რომელშიც ნება, ბატონობის სახით, ცდილობს ამ ნაკვალევში შენარჩუნებას, მოიპოვოს მასში აღიარება და აღადგინოს თავისი დასწრებულობა. მაგრამ ეს იმავდროულად არის მონური წერილი. პლატონს მხედველობაში აქვს მონური წერილი როგორც ტექნე, რადგან მასში გაქრა მეტყველების გამომთქმელი ადამიანის სახეზემყოფობა და იგი ამიტომ უპასუხისმგებლოა. ასეთივე მონობაა მისწრაფება შეინარჩუნო სიცოცხლე, როგორც სიცოცხლის ფანტომი, დასწრებულობაში.

- დერიდა განასხვავებს წერილის სამ სახეს: ფონეტიკური წერილი, წერილი ფართო გაგებით და პროტო წერილი. წინარე(პროტო)-წერილი კი არის უკვე არა რაიმე ჩანაწერი, არამედ თვითონ წერის შესაძლებლობა. იგი არის ნებისმიერი დანაწევრების, აღნიშვნის, ჩანაცვლების შესაძლებლობა, ზოგადად აზროვნების შესაძლებლობა. რადგან მეტყველება, წერილი, აზროვნება შეუძლებელია არტიკულაციის გარეშე, პირველადი(პროტო)-წერილი კი არის სწორედ ამ არტიკულაციის შესაძლებლობა.

ნიშანის ონტოლოგია ერთადერთი არსებული არის ნიშანი, ჩვენ გვეძლევა რაღაც, რასაც მივიჩნევეთ ნიშნად. დერიდა საერთოდ არ სვამს კითხვას აღმნიშვნელის, ნაკვალევის პატრონის შესახებ. იგი აბსოლუტური ტრანსცენდენტია. მისი აზრით, ჩვენთვის, მოცემულია მხოლოდ აღსანიშნის და აღმნიშვნელის ერთიანობა, რომელიც არის საკუთარი თავის თვითწარმომქმნელი და თვითწამშლელი. ნაკვალევი მიემართება მხოლოდ ნაკვალევს-იგი საკუთარ თავს უბრუნდება. ეს ნარმოქმნის ტექსტს-დისკურსიულად დანაწევრებულ და განაწილებულ სივრცეს. ნიშანი, როგორც აღსანიშნის და აღმნიშვნელის გაორებულობა, წარმოიქმნა ლოგოცენტრისტულ ეპოქაში, ხოლო ტექსტი არის აღმნიშვნელთა ურთიერთქმედების შედეგი. იგი აღწერს არა სუბსტანციურ გაორებას, არამედ რთულ გადახლართულ მიმართებებს, ამ სისტემაში ნაშლილია ერთეულიც და საყოველთაობაც. ნაკვალევი, წერილი თავისუფალია აღსანიშნის და აღმნიშვნელის დუალისტური გახლეჩილობისაგან და ერთმანეთს ცხადყოფენ. წერილი არის ნიშანი, მეტყველება ყოფნის ნესი. ენის, როგორც კომუნიკაციის საშუალების, ლაპარაკი-მოსმენის სისტემის უკან, ანდა გვერდით გამოაშკარავებული პირველადი-წერილის, ნაკვალევის, ტექსტის სფერო. გრამატოლოგიის კვლევის საგანი ყოველგვარი მეცნიერულობის საფუძველია. პირველადი-წერილი არის საერთოდ წერილის შესაძლებობის პირობა, ის არის გონების და მეცნიერების საფუძველიც, მაგრამ არა როგორც რაღაც მყარი, არამედ ის, რაც მუდამ არღვევს მეცნიერების ამ პირველად ფესვს. ეს არის აზროვნების, მეცნიერების მოუსვენრობის საფუძველი. იგი არის არა დაფუძნება, არამედ მუდმივი უკუგდება, გამტყუნება ამ საწყისისა, იგი არის განსხვავების მუდმივი პროცესი. ეს არის პირველადი სინთეზი, საგნებად და სუბსტანციებად დაყოფამდე, რაც მეცნიერების და ცოდნის განსხვავებული ფორმების საფუძველია, თვითონ მეცნიერების იდეა წერილის განვითარების გარკვეულ ეპოქაში წარმოიშვა.

„წერილის" ცნება მრავალი მნიშვნელობის მქონეა და როგორც პირველადი წერილი არის ნებისმიერი ტექსტის შესაძლებლობის საფუძველი, რომელიც განისაზღვრება კონკრეტულ-ისტორიული ხდომილებებით. პირველადი -წერილის სწორედ ეს განსაზღვრულობა არის „მეორადი" წერილი, წერილი როგორც დამწერლობა. მეცნიერება, როგორც წერილი, თავის საგანს ეძებს მეცნიერულობის საწყისში, მეცნიერების შესაძლებლობაში. მეცნიერებას მეცნიერების შესახებ უნდა ქონდეს არა ლოგიკის, არამედ გრამატოლოგიის სახე. ასევე ისტორის მეცნიერებამდე უნდა ვიკითხოთ ისტორიულობის შესაძლებლობის შესახებ, რომელიც არ არის არქეოლოგია და ისტორიის ფილოსოფია.

დერიდას ონტოლოგია დერიდეს ნათლად აქვს წარმოდგენილი მისი წამონყების სირთულე. გონების წესრიგის სამეფოს სიდიადე იმაშია, რომ შეუძლებელია მიმართო იმას, რაც მას უპირისიპრდება, თუ არ მიმართავ თვითონ გონებას, შეუძლებელია დაუპირისპირდე მას თუ არა თვით გონების შიგნით. ამიტომ „ყოველი ისტორიულად დეტერმინირებული გონება უნდა წარსდგეს გონების, როგორც ასეთის, სასამართლოს წინაშე.

მეტაფიზიკა აცხადებს პრეტენზიას, რომ არის ნამდვილი ყოფიერების, გონიერულობის, ნორმალურობის სტანდარტის დამდგენი, რაც მას რეპრესიულ ინსტანციად ხდის. ამიტომ დერიდა მიზანად ისახავს ყველა იმ ცნების დეკონსტრუქციას, რასაც ეფუძნება და იყენებს დასავლური მეტაფიზიკა: არსი, მოვლენა, ონტოლოგია, მეტაფიზიკა, ნამდვილი არსებული, უშუალობა, ჭეშმარიტება, რომელსაც დასავლური აზროვნება იყენებდა ჭეშმარიტი რეალობის, ყოფიერების აღსანიშნავად. მათ ქონდათ პრეტენზია, რომ ნამდვილ რეალობის აღმნიშვნელი იყვნენ. მეტაფიზიკა თვლიდა, რომ ადამიანს ეძლევა სახეზემყოფობა, რომელიც ხასიათდება არსებობის უტყუარობით, ამაშია მისი უპირატესობა და პრობლემას წარმოადგენდა არასახეზემყოფის არსებობის დასაბუთება, რაც სახეზემყოფობის ველში შემოყვანას ნიშნავს. იგი, სახეზემყოფობის აწმყოფობა, არის გონების და არსებობის უტყუარობა. სახეზემყოფობა მეტყველების არეალია, მეტყველება კი არის ადამიანურობის ნიშანი, მეტყველებაში ვლინდება გონიერება, არსებობა, დასწრებულობა, ბატონობა და ჭეშმარიტება. ამიტომ მეტყველება არის ყველა ღირებულების, ნორმის, კანონის საფუძველი. „ლოგოსში არასოდეს შეწყვეტილა სანყისიული, არსობრივი კავშირი ხმასთან, ბგერასთან.“ ხმა არის ლოგოსის საკუთარი თავისათვის და სხვისთვის არსებობის ფორმა. ხმა არა მარტო გამოთქვამს, არამედ შეკრებს, ამატებს და გამოიმუშავებს აზრებს.

დერიდასთან მეტაფიზიკის უკუგდება ხდება არა მეტაფიზიკური ყოფიერების არსებობის უკუგდებით, ანდა მისი შემეცნების შეუძლებლობის აღიარებით, არამედ მისი მიუწვდომელობის აღიარებით. ადამიანს მიმართება აქვს ნაკვალევთან და არა უშუალო სინამდვილესთან. ადამიანმა დაკარგა კონტაქტი ყოფიერებასთან და მხოლოდ ნაკვალევთან აქვს საქმე. ჰაიდეგერის თანახმად, ჭეშმარიტი ყოფიერება, სახეზემყოფობა დაფარულობიდან გამოდის. ევროპული ფილოსოფია ხშირად სვამდა საკითხს: „უკან თავად საგნებისაკენ“ და მიაჩნდა, რომ ეს შესაძლებელია. დერიდაეს აზრით, საკითხის ასე დაყენება მცდარია. ეს მოწოდება გაუხორციელებელია, რადგან ყოფიერება ვლინდება მხოლოდ განსხვავების, ნაკვალევის სახით. ადამიანსა და უტყუარ რეალობას შორის უამრავი საფეხურია და თითოეული საფეხური არის მხოლოდ ნაკვალევი და ეს უსასრულო რიგი გადაიქცევა ნაკვალევის ნაკვალევად. ამიტომ სახეზემყოფის (და არა ყოფიერების) უტყუარის სფერო სულ უფრო შორეული ხდება ადამიანისათვის. ყოველი ნაკვალევი ერთმანეთისაგან განსხვავებულია და ეს განსხვავება არის თითოეული ნაკვალევის მაინდივიდუალიზებელი განსხვავება. ამ მაინდივიდუალიზებელი განსხვავებას ეწოდება წერილი. თითოეული ნაკვალევის სისრულე, ან სისრულის ნაკლულობა განპირობებულია იმით, რომ სამყარო არ არის ყოფიერება (იგივეობა), არამედ ქმნადობა.

აწმყოფობა ითვლება არსებობის უპირველეს წესად. წარსული და მომავალი არსებობის ნაკლოვანი სახეა. სწორედ მის საფუძველზე ვადგენთ ყოფნის ნიშნებს. აწმყოფობა, როგორც ყოფნის უპირველესი წესი, ხასიათდება შემდეგი ნიშნებით: სიმარტივე, სისრულე, თვითიგივეობა, თვითკმარობა, ცენტრირება აქ და ახლაზე. აწმყო მარადიული დასწრებულობაა. აწმყოფობა არის ის, რასაც ესწრაფვის ყოველი არსებული-იყო მარადიული დასწრებულობა. ამ აწმყოფობას ახასიათებს საკუთარი თავის წინაშე მყოფობა(ფენომენი), რაც საკუთარ თავთან იგივეობის უარყოფა არის. ასეთია სუბიექტი, თვითცნობიერება, კოგიტო, თანააწმყოფობა. რაიმესათვის ყოფიერების მიწერა ნიშნავს მის აწმყოფობაში შემოყვანას. ოღონდ ეს არსებული აწმყოფობაში შეიძლება მოცემული იყოს განსხვავებული სახით: სახეზემყოფი, დამსწრე, წარმომადგენელი, არასახეზემყოფი, არმყოფი, ნაკვალევი. პრობლემაა სწორედ არასახეზემყოფის და არმყოფის არსებობის დასაბუთება.

მეტაფიზიკა აწმყოფობის ცენტრად წარმოიდგენს გონებას, მეტყველებას, აზროვნებას, შემთხვევითი არ არის, რომ ლოგოსი ნიშნავს სიტყვასაც და აზრსაც. ლოგოსი არის ყოველი არსებულის აწმყოფობაში შემოყვანის საფუძველი და ამდენად მათი არსებულად გამოცხადების საფუძველი. ცნობიერების დებულების მიხედვით არსებობს მხოლოდ ის, რაც ცნობიერებაშია მოცემული. მაგრამ აწმყოფობა არ არის ცნობიერების შინაარსის იგივეობრივი. ლოგოცენტრიზმი გულისხმობს გაბატონებული ცენტრის და არსებულთა იერარქიას. ეს ხელს უშლის ელემენტების წინააღმდეგობის გარეშე ურთიერთშეცვლას სტრუქტურის შიგნით არსებულთა იერარქიულობა არსებულთა იდენტიფიკაციის საშუალებაა. ლოგოცენტრიზმის უკუგდება ნიშნავს ონტოლოგიის უკუგდებას და გონიერება არ არის მიჩნეული არსებულის უპირველეს ნიშნად. დასავლური აზროვნების ცენტრისტული ხასიათი გულისხმობდა უპირველეს არსებულს, რომელიც სხვა არსებულთა არსებობის მიზეზი და მიზანი იყო. ადამიანს კი უნდა გაერკვია მიმართება ამ არსებულთან. წერილი არ არის ხმისა და საზრისის მთლიანობა როგორც მეტყველება.

დერიდას აზრით, ტრადიციული მეტაფიზიკა დიხოტომიურია და ნამდვილის ორად გათიშვას გულისხმობს, აწმყოფობაში ასეთი გათიშვა არ არსებობს. იგი თვლის, რომ ადამიანი გაიჩხირა ამ დიხოტომიაში(სული-სხეული, ნივთი-იდეა, აღსანიშნი-აღმნიშვნელი, მოვლენა -არსი) და დაავიწყდა ნამდვილი რეალობა, ამიტომ დერიდას ამ გათიშულობის დაძლევა სურს. მეტაფიზიკური დიხოტომიის დაძლევა აუცილებელია, რადგან ეს ადამიანის თავისუფლებას ზღუდავს. მეტაფიზიკა ასევე არის ამ დიხოტომიიდან ერთერთის უპირატესობის, პირველადობის აღიარება ადამიანის ცხოვრებაში. მეტაფიზიკა იქცა რეპრესიად, რადგან განასხვავებს რა ნამდვილს და მოჩვენებით და მოითხოვს მის მიხედვით ყოფნას. დერიდას მიზანია მეტაფიზიკის ბინარული სტრუქტურის მოშლა და ჩაგრული ელემენტის გათანაბრება გაბატონებულ ელემენტთან. ამ ოპოზიციის ახალი ასპექტით განხილვისას ეს ოპოზიცია შეიძლება პრობლემატური გახდეს. პრობლემაა იმის დადგენა თუ რამდენად მოახდინა დერიდამ ჩაგრული ელემენტის ემანსიპირება და თუ მოახდინა მეტაფიზიკური ბინარული ოპოზიციის რეალური მოხსნა, თუ იგი უფრო დახვეწილი ნიშნებით შეცვალა?

მისი აზრით, მეტაფიზიკასთან დამოკიდებულება მრავალფეროვანი უნდა იყოს და ყველამ თვითონ უნდა აირჩიოს დამოკიდებულების თავისი ფორმა. თუმცა დერიდა ეჭვობდა, რომ ოდესმე დაიძლიოს და თავი დავაღწიოთ მეტაფიზიკას და გარდა ამისა მეტაფიზიკის გარეშე მოსაწყენია. დერიდეს თანახმად, სამყარო, სამყაროს ყოფიერება წარმოსდგება უსასრულო ტექსტის სახით, ადამიანის ცნობიერება კი არის ტექსტების სასრულო რაოდენობა და იგი ურთიერთობაში შედის სხვა ცნობიერებებთან როგორც ტექსტებთან და სამყაროსთან როგორც უსასრულო ტექსტთან. „არაფერი არ არსებობს ტექსტს გარეთ.“ სამყარო, როგორც უსასრულო ტექსტი, ინტერპრეტაციათა უსასრულო შესაძლებლობის მქონეა, რადგან არ არსებობს ცენტრი, ცენტრალური მნიშვნელობა, საზრისი, აღსანიშნი. ამიტომ ისტორია კარგავს საზრისს და მიმართულებას. ამიტომ მისი ანალიზი განსხვავებულ ცნებებს მოითხოვს. დერიდას ონტოლოგიის კატეგორიებია:

ნაკვალევი დერიდა განასახვავებს ნაკვალევს და პირველადნაკვალევს, წერილსა და პირველად-წერილს, განსხვავებას და განსხვავებადობას. ეს ცნებები დერიდამდე გამოყენებული იყო ფილოსოფიაში, ლინგვისტიკაში და ფსიქოანალიზში. დერიდამ მათი ონტოლოგიური სტატუსი უფრო აქტუალური გახადა. როგორ შეიძლება გავიგოთ და რა კავშირია ნაკვალევსა და პირველად-ნაკვალევს შორის? უცნაურია, რომ ნაკვალევი და აწმყოფობა არ ქნის ტრადიციული მეტაფიზიკისათვის დამახასიათებ-

ელ დიქოტომიას. დერიდასთვის ეს იქნებოდა ტრადიციული მეტაფიზიკის ფარგლებში დარჩენა. ჩვენ კი ვიცით მხოლოდ ნაკვალევი, რომელიც შეიძლება მივიღოთ პირველად-ნაკვალევისაგან და არა უშუალოდ არსებულისაგან. ამიტომ ეს არ არის ტრადიციული მეტაფიზიკის დიქოტომია, ამით აცილებულია მეტაფიზიკური გახლეჩილობა და ერთი ელემენტის უკეთესად, უფრო გონივრულად გამოცხადება. ნაკვალევის წინა პლანზე წამონევა და ადამიანისათვის ერთადერთ მოცემულ რეალობად ნაკვალევის აღიარება ნიშნავს მეტაფიზიკური დიქოტომიის დაძლევას. თავდაპირველად არის ნაკვალევი, ამიტომ საწყისზე ლაპარაკი შეუძლებელია. დერიდა მეტაფიზიკურ დიქოტომიას რეალობას, არსებულს და ნაკვალევს შორის ცვლის ახალი მოდელით: ნაკვალევი -უპირველესი ნაკვალევი და ასევე წერილი – პირველად-წერილი, განსხვავება -განსხვავებულობა. ისინი მიუთითებენ არა არსებულსა და მის ნაკვალევის კავშირს, არამედ ხარისხობრივ რიგს ნაკვალევებს შორის. პირველად-ნაკვალევი არის ის, რაც მისაწვდომია ჩვენთვის და ყოველი შემდგომი ნაკვალევი არის მცდელობა ამ პირველად- ნაკვალევთან მიახლოებისა, წერილი კი გამოდის როგორც ამ ნაკვალევის შენარჩუნების საშუალება. ნაკვალევი, წერილი, განსხვავება თავისი ბუნებით არიან მეორადი და ადამიანებს მოეცემა არა უშუალოდ აწმყოფობა, სახეზემყოფობა, არამედ მისი ნაკვალევი, წერილი, განსხვავება.

ნაკვალევი არმყოფის მყოფობის მთავარი ფორმაა და უნდა დაღგინდეს როგორია მისი არსებობის და რედუქციის შესაძლებლობა, ხომ არ არის იგი არარას მოადგილე აწმყოფობაში? დერიდა ხაზს უსვამს არმყოფის მყოფობის წესის ორაზროვნებას. ნაკვალევზე არ შეიძლება ითქვას, რომ არც მოცემულია და არც არაა მოცემული, ასევე იგი მოცემულიც არის და არც მოცემული არ არის, და იმდენადვე მოცემულია, რამდენადაც არ არის მოცემული. არმყოფის მყოფობის ეს წესები მიანიშნებს, რომ ვერასოდეს ვერ ვიტყვით დარწმუნებით, რომ ნაკვალევი მოცემულია და რისი ნაკვალევია იგი. მაგრამ მიუხედავად ამისა ნაკვალევი არის არსებული. ნაკვალევის მოცემულობა თუ უტყუარი იქნებოდა, მაშინ იგი იქნებოდა ნამდვილად არსებული. მაშასადამე არა მარტო ნამდვილი არსებულის, არამედ მისი ნაკვალევის მოცემულობაც კი პრობლემატურია. მისი აზრით, ნაკვალევი წინ უსწრებს ყოველგვარ აზრს არსებულის შესახებ, რადგან პირველი გვხვდება ნაკვალევი. (მოცემულობით პირველი არ არის არსით პირველი). არსებული საკუთარ თავთან იგივეობრივია, თავის ნაკვალევთან, წარმომადგენელთან, გამოვლენასთან. ნაკვალევის არსებობის წესია განსხვავებულობის მდგომარეობაში ყოფნა-იგი განსხვავებულია იმისაგან, რისი ნაკვალევიც იგი არის და რასაც არსებული ქმნის. ნაკვალევი ელინდება და იმავდროს ინიღბება არსებულიდან ნაკვალევში გადასვლის მოძრაობაში. ნამდვილი არსებობის აწმყოს სისრულეში ნაკვალევი მოუხელთებელია. ადამიანის აწმყოფობაში კი ნაკვალევი არის „სხვისი“ შეყოვნება, შენარჩუნება იგივეობრივის შიგნით. მეტაფიზიკა ამ სიტუაციის გააზრებისათვის იყენებს ნიშანს. ნაკვალევის არსებითი ნიშანია მისი თვითწაშლადი ხასიათი. ნაკვალევი არის არტიკულაციის და დანაწევრების საშუალება, რაც ახდენს ადამიანის ცხოვრების დროითი და სივრცითი ჩარჩოს არტიკულირებას და მის წვდომას შესაძლებელს ხდის.

ნაკვალევი არ არის მოცემულობის უბრალო ოპოზიცია, განსხვავებულობა კი იგივეობის ოპოზიცია, წერილი კი მეტყველების ოპოზიცია. დერიდას არ სურს ტრადიციული მეტაფიზიკის ოპოზიციური წყვილების გამეორება. იგი ახალი არსებობის წესების მქონე ცნებას გვთავაზობს. მათ არ ახასიათებს დიქოტომიური ოპოზიციურობა და ისინი არიან **თვითწაშლადი ცნებები** ისინი არ აცხადებენ პრეტენზიას მუდმივი ადგილის დაკავებაზე სისტემაში. ეს ცნებებია წერილი, ნაკვალევი, განსხვავება,

განსხვავებულობა, შევსებულობა. მათ აქვთ თავიანთი წყვილი როგორიცაა პირველადი-ნაკვალევი, პირველადი-წერილი, პირველსაწყისი. პირველადი-ნაკვალევი არის ის დონე, სადაც დაინახება როგორც მყოფობა ისე არმყოფობა, იგივეობა და განსხვავება. პირველადი -წერილის დონიდან დაინახება, რომ მეტყველება და წერილი თავისი არსით არის აზროვნების ნებისმიერი შინაარსის არტიკულაციის და გამოცდილების დანაწევრების მექანიზმი. ამ დონეზე უნდა დავინახოთ აღნიშვნის ახალი შესაძლებლობები.

განსხვავება და განსხვავებულობა რა არის სამყაროს ასე არსებობის, წესრიგის, ინდივიდუალიზაციის, მრავალფეროვნების საფუძველი. მეტაფიზიკა ეძებს ამ საწყისს, რომელიც ჰაიდეგერთან ყოფიერების სახით არის წარმოდგენილი. ის, რაც არის „ხდომილება" ყოფიერების დაფარულობიდან გამოსვლის ხდომილება ჰაიდეგერთან, იგივე როლს თამაშობს დერიდასთან განსხვავებულობის ცნება. პირველი, რასაც ადამიანის გონება ამჩნევს არის განსხვავება. აბსოლუტური ტრანსცენდენტი (ყოფიერება) მყოფობს განსხვავებულობის და განსხვავების სახით. როგორ ესმის დერიდეს განსხვავება და როგორ უნდა დავინახოთ იგი? ნამდვილი რეალობის ნიშნებია: სიმარტივე, სისრულე, აწმყოფობა, რომელიც თვითკმარი და თვითიგივეობრივია. განსხვავება კი ნიშნავს ამ აწმყოფობაში, სახეზემყოფობაში, როგორც უპირველეს რეალობაში, დაინახო არმყოფი, არასახეზემყოფი, ყოფიერებაში დაინახო არარა. სახეზემყოფობის აწმყოფობის სისრულეში განსხვავებულობა დაინახება განხეთქილების, განსაერის, ღრიჭოს სახით. ეს ნიშნავს, რომ აწმყოფობის სისრულე და თვითიგივეობა არასრულია, იგი საკუთარი თავისაგან განსხვავებულია, რადგან მოცემულია არმყოფიც წარსულისა და მომავლის სახით, მასში „ჯერ კიდევ" შენახულია და შენარჩუნებულია წარსული და „უკვე" მოხაზულია მომავალი. სახეზემყოფობის აწმყოფობის სისრულე, თვითკმარობა და თვითიგივეობრიობა შეირყა, კითხვის ქვეშ დადგა. სწორედ ადამიანს აქვს ამ განსხვავებულობის დანახვის უნარი.

უნდა გაირკვეს განსხვავებულობის ონტოლოგიური სტატუსი-ეს ადამიანის სასრულობის შედეგია თუ თვითონ აწმყოფობის არსებობის, რეალობის მოცემულობის ონტოლოგიური წესი? ასევე როგორია ადამიანის, განსხვავებულობის და აწმყოფობის დამოკიდებულება? აბსოლუტური, თვითიგივეობრივი ყოფიერება არ არის მოცემული. უპირველესი განსხვავება არის განსხვავება აწმყოფსა და არააწმყოფს შორის, სასრულოსა და უსასრულობას შორის, ნივთსა და საზრისს შორის, რომლისგან უნდა განვასხვავოთ სახეზემყოფობის აწმყოფობის შიგნით მოცემული განსხვავებულობა, რაც მისი არა თვითიგივეობას ავლენს. ეს არის ონტოლოგიური განსხვავებულობა, რაც ონტიური განსხვების საფუძველია. აქ ლაპარაკი არაა დიალექტიკურ დაპირისპირებაზე, არამედ განსხვავებულობა აწმყოფის, არსებულის არსებობის წესია.

სტრუქტურალიზმის აზრით, განსხვავება თამაშობს საზრისის შემოქმედის და განმასხვავებელის როლს სტრუქტურაში. განსხვავებას კიდევ ერთი მნიშვნელობა მიანიჭა დერიდამ და მისი სპეციფიკის გამოსახატავად შემოიტანა ნეოლოგიზმი და ნეოგრაფიზიმი, რათა ხაზი გაუსვას მის მიერ აღნიშნულ, ნაგულისხმევ შინაარსს დერიდეს ფილოსფიის კიდევ ერთი ფუნდამენტური კონცეპტია **differAnce** დიფერანსი, რომელიც განსხვავდება **difference** დიფერენსისაგან. როგორც ვხედავთ ეს ორი კონცეპტი ერთნაირად იკითხება და ერთიდაიგივე მნიშვნელობა უნდა ქონდეს. მაგრამ აქ დერიდა ჰაიდეგერის გავლენით ცდილობს მათ განსხვავებას. ჰაიდეგერმა მას ამის მაგალითი მისცა ექსისტენციალურის და ექსისტენციელურის განსხვავებით, ასევე ონტოლოგიური დიფერენცის შემოტანით. განსხვავება როგორც **difference**, რაც ონტიური განსხვავების აღმნიშვნელია და განსხვავება როგორც **differAnce**, რაც ონ-

ტოლოგიურ საზრისის მქონეა. იგი არ არის არც მარტო აქტიურობა და არც მარტო პასიურობა, არამედ მოქმედების და მდგომარეობის თავისებური მთლიანობაა. იგი მას ადარებდა ბერძნულ საშუალო გვარს. იგი არ არის აქტივობა მიმართული სხვაზე და არც ვნება, რომელსაც განიცდი სხვისაგან, არამედ აქტივობა, რომელიც მიმართულია საკუთარ თავზე და იმავდროს ვნება, რასაც განვიცდი საკუთარი თავისაგან. განსხვავებულობით აღინიშნება დროისა და სივრცის დეფორმაცია, როგორც შეყოვნება, გადავადება, დაგვიანება, შუალედი, დაყოფა, გადაწევა. ეს აწმყოფობის, როგორც აქ და ახლას,(დროისა და სივრცის მთლიანობის) მთლიანობის დარღვევაა.

მისი აზრით, მეცნიერებებს შეუძლიათ აღწერონ განსხვავებები, მაგრამ არა განსხვავებულობა როგორც ასეთი. განსხვავებულობა საფუძვლად უდევს სახეზემყოფობის და არმყოფობის დაპირისპირებას და არსებობას და სიცოცხლეს. განსხვავებულობა არის ის, რაც ქმნის დროისა და სივრცის განსხვავებას და საერთოდ განსხვავების და ინდივიდუალიზაციის საფუძველია.

შევსება და შევსებულობა დერიდეს ონტოლოგიის მნიშვნელოვანი წყვილია შევსება და შევსებულობა. იგი არის აწმყოფობის და არმყოფობის მიმართების წესი. ეს ცნებები ცხადს ხდიან, რომ აწმყოფობა არ არის სისრულე, თვითკმარობა და თვითიდენტობა. მასში არასახეზემყოფი რაღაცა წესით უნდა მოცემული იყოს, რომ აწმყოფობა იყოს სრული. ამავე დროს შევსება და სავსეობა არის წერილის და ნაკვალევის არსებობის და ფუნქციონირების წესი. შევსებულობით ხაზი გაესმის აწმყოფობის არათვითკმარობას, არათვითიგივეობას და აწმყოფობის უნარს (თვისება) იყოს შევსებული.

რატომ უჩნდება ადამიანს აწმყოფობის შევსების სურვილი, რატომ აქვს მთლიანობის სურვილი და როგორ და რატომ, რა ნიშნების საფუძველზე ხედავს, ადგენს ნაკლულობას, აწმყოფობის არათვითკმარობას, არათვითიგივეობას? რატომ უჩნდება ადამიანს სურვილი აწმყოფობა შეავსოს მეტაფიზიკურით, რა არის ეს – ბუნებრივი მიდრეკილება თუ პირველადი აწმყოფობის მეხსიერების კვალი, მოგონება? დამატება არ შეიძლება გამოყენებული იყოს იმის მიმართ, რაც მთელია. მას ადგილი აქვს მთელის ნაკლოვანი ხასიათის გამოვლენისას. შევსებულობა არის „რაღაც", რაც ემატება აწმყოფობას. როგორ, რითი და რა სახით ხდება ამ ნაკლულობის შევსება? აწმყოფობის სისრულეში რა სახით შეიძლება იყოს მოცემული არმყოფი? მე ჩემს აწმყოფობაში აღმოვაჩენ მის არათვითკმარობას, არმყოფს, რომლის გამო მე მინდა მისი შემოყვანა ჩემი აწმყოფობის სისრულეში. ყველაზე უფრო არასახეზემყოფი არის ღმერთი, აბსოლუტური ტრანსცენდენტი.

შევსება არის მეტაფიზიკური გრძნობა და პირველადი-წერილი, იგი არის აწმყოფობის, უშუალო რეალობის შევსების მცდელობა. შევსება არის ადამიანის გონების უნარი: დაინახოს ნაკლულობა, მოახდინოს ნაკლულობის შევსება. ნაკლულობა ონტოლოგიურად ნიშნავს აწმყოფობის სახეზემყოფობაში არყოფნას და გონება ცდილობს ამ ნაკლულობის შევსებას. ადამიანი თავისი აწმყოფობის ყოფიერების შევსებას ახორციელებს არასახეზემყოფის ჩანაცვლებით, წერილით. ადამიანის გონებას აქვს არა მარტო არსებულის წვდომის, არამედ არსებულის მთლიანობის და სავსეობის შევსების საშუალებაც. ეს არ არის შეცვლა, არამედ შევსება. შევსება შეიძლება იყოს სტრუქტურის აუცილებელი თვისება, ან შეიძლება იგი გავიგოთ როგორც თამაში, როგორც წესრიგის აუცილებლობა-წესრიგი მოითხოვს იყოს სრული. ეს არის მთელის არსებობის კანონი და მთელის ყოფნის წესი.

შევსებულობის ხასიათი იმაში მდგომარეობს, რომ შევსებულობა არის თავდაპირველი პარადოქსულობა, იგი არის საწყისისეული შევსებულობა თუ არსებითი

შემთხვევითობა, თუ ანმყოფობას ონტოლოგიურად ახასიათებს მიდრეკილება მოახდინოს შევსება თუ ადამიანის გონებას ახასიათებს უნარი აღმოაჩინოს განსხვავებულობა, არმყოფობა და აქვს მიდრეკილება ამ ნაკლულობის შევსებისა. იგივეობის კლასიკური ლოგიკის ფარგლებში შეუძლებელია შევსებულობის ფუნქციონირების ლოგიკის, მექანიზმის და დინამიკის დადგენა. შევსებულობა უნდა დავინახოთ, როგორც მეტაფიზიკური აზროვნების სტრუქტურული კანონი. შევსებულობა არის შინაგანი და გარეგანი რესურსების საფუძველზე რაიმეს დაშენების, შევსების მექანიზმი. ეს შევსებულობა არ ხდება არც გარედან მექანიკური დამატებით და არც შინაგანი წინააღმდეგობების გადაწყვეტით გამოვლენილი შინაგანი შესაძლებლობებისა და რესურსების გამოვლენის საფუძველზე. შევსებულობა ვლინდება, როგორც განსხვავებულობის სინონიმი, რომელსაც აქვს უნარი შეყოვნებისა და გადაწევისა.

ენა, წერილი, მეტყველება, მაშასადამე აზროვნება ახდენს დანაწევრებას და ამდენად არის ინდივიდუაციის უნარი. იგი ახდენს რეალობის დანაწევრებას, განსხვავებას, რის საფუძველზეც ადამიანი ახდენს ახალი რეალობის-მთლიანობის, იგივეობის, ერთიანობის შექმნას. როდესაც ვუყურებ პეიზაჟს მე მას ვხედავ მთლიანად და მთლიანობაში, პეიზაჟი ჩემზე გავლენას ახდენს როგორც მთლიანობა. მაგრამ ჩემი ენა ახდენს მის ელემენტებად დანაწევრებას, რითაც მთლიანობის განცდა იკარგება. წერილი არის ნივთის არმოცემულობის კონსტატაცია და წერილი ვლინდება ერთდროულად როგორც ბოროტება ისე სიკეთე.

განსხვავებულობა თუ იდენტობა დერიდა აკრიტიკებს აწმყოს, სახეზემყოფობის მეტაფიზიკას და სუბიექტ-ობიექტზე ორიენტირებულ ონტოლოგიებს. დერიდეს ონტოლოგიის (ფილოსოფიის) ამოსავალი ცნებაა- განსხვავებულობა. იგი არ არის სუბსტანცია, არც მატერალური და არც იდეალური, იგი არ არის არც აბსოლუტი, რომელიც ყველაფერი არსებულის და არსებობის საფუძველს და საწყისს წარმოადგენს. იგი არ არის უძრავი და თავისთავში ჩაკეტილი არსი. როგორც ვხედავთ, დერიდას სურს მისი მეტაფიზიკის საწყისი იყოს ყველა კლასკური მეტაფიზიკის საწყისებისაგან განსხვავებული, რომ აიცილოს ამ მეტაფიზიკების ნაკლი და ბედი. ეს საწყისი არ არის მოცემული მოცემულობის, დასწრებულობის თუ სახეზემყოფობის სახით. მისი წარმოდგენა შეუძლებელია ხატის, რეპრეტენზაციის, გამოხატულების სახით. ასე გაგებული და აღწერილი ეს არარაა. განსხვავებულობას, როგორც რეალობას, არ აქვს საწყისი, საფუძველი, მიზანი, ცენტრი. რეალობა არის მუდმივი ცვალებადობა, რომელიც მოკლებულია საზრისს და მიზანს და არავითარი შედეგისაკენ არ მიდის.

დერიდას ონტოლოგიას ზოგიერთი განსხვავებულობის ონტოლოგიას უწოდებს, რადგან მისი აზრით, უპირველესი,რაც ადამიანისათვის მისაწვდომია არის განსხვავებულობა. არსებულის უპირველესი ნიშანია განსხვავებულობა და არა იდენტობა. დერიდა პარმენიდეს საპირისპიროდ ემყარება ჰერაკლიტეს. იგი არისტოტელეს იგივეობის კანონზე დამყარებული ონტოლოგიის მოწინააღმდეგეა. არისტოტელესთან იგივეობა არსებულთა ყოფნის, გარკვეულობის და გააზრების საფუძველია. მთლიანობის და იგივეობის პრინციპების უკუგდება ანტიკურ მსოფლხედვას ანგრევდა, ამის დამადასტურებელი მაგალითია პითაგორელთა მიერ კვარდატული ფესვი ორიდან საიდუმლოების დამალვა. არსებული არის არა იდენტობა, რაც აზროვნების და ყოფიერების გარკვეულობის აუცილებელი საფუძველია, არამედ საწყისი არის განსხვავებულობა და განსხვავების მოქმედება, ის, რაც მარად განსხვავებულობაშია ანუ ცვლადია, ე.ი. აქტიურია. ასეთია წყალი, ცეცხლი. საწყისი უნდა იყოს აქტიური საწყისი, რომელიც მარად ცვალებადი, მარად განსხვავებულია. სისრულეს ადგილზე აყენებს „სიცარიელეს", რაც გულისხმობს გადანაცვლებას, გადაადგილებას, არათ-

ვითიგივეობას, არაფერი არ არის თავისი თავის იგივეობრივიც, ყველაფერი მუდმივ ცვალებადობაში, განსხვავების მუდმივ პროცესშია.

დერიდას აზრით, კლასიკური ფლოსოფიის ნაკლი იყო ის, რომ სამყაროს, სინამდვილის ძირითად მახასიათებლად მიიჩნევდა ცენტრს, იგივეობას, ერთობას, მთლიანობას, ტოტალურობას და მას უქვემდებარებდა განსხვავებას, და სიმრავლეს, როგორც მეორად მახასიათებელებს. მისი აზრით, განსხვავებულობა სინამდვილის პირველადი მახასიათებელია. განსხვავება აუცილებელია შემეცნების პროცესშიც, რადგან შემეცნების განვითარება გადის დისკუსიაზე, კამათზე, დისკურსზე, განსხვავებულობა ასევე აუცილებელ კავშირშია წერილთან. ის აბსოლუტური ტრანსცენდენტი როგორც ხდომილება -- „ხდება" (ereignis) განსხვავებულობის სახით, ის არის ნაკვალევი და ფლუქტუაცია, ოღონდ კითხვა თუ ვისი ნაკვალევია არაკორექტულია. ეს არის ის, რაც ჩვენი გონებისათვის მისაწვდომია. ჟ.დერიდას ფილოსოფიაში განსხვავებულობა არის ონტოლოგიური პრინციპი. ყოფიერება, როგორც ნაკვალევი, ვლინდება განსხვავებულობაში.

იგი ევროპული მეტაფიზიკის დასასრულს ხედვას ჰუსერლის ფილოსოფიაში. ჰუსერლის მთავარი იდეა- მოცემულობის ჰუსერლისეული იდეა, არსის თვითმოცემულობა წმინდა მჭვრეტელობის მეშვეობით არის კლასიკური მეტაფიზიკის არსი. იგი არის საგნის, არსებულის, აზრის, ცნობიერების სახეზემყოფობის საფუძველი, ხოლო სახეზემყოფობა არის არსებობის უპირატესი და უტყუარი ტოპოსი, ველი. დერიდა სწორედ ამ პირველადი მოცემულობის, როგორც სინამდვილის იდეის წინააღმდეგია. ადამიანს არ აქვს უშუალო კავშირი პირველად რეალობასთან, მოცემულობასთან, არამედ ადამიანს ურთიერთობა აქვს მხოლოდ ნაკვალევთან. ეს ნიშნავს, რომ მიმართება აქვს მეორადთან, არასახეზემყოფთან. პირველადი მოცემულობის ძიება არის უსასრულო პროცესი. დერიდა განასხვავებს ტერმინ „განსხვავებულობა"-ს ორ მნიშვნელობას: განსხვავება როგორც **differAnce** ერთდროულად გაიგება როგორც განსხვავებულობა და როგორც გადადება, გადავადება, დროში შეყოვნება, დროის და ძალთა მოკრება მოქმედებისათვის, მოკლედ „სივრცის დროით ქმნადობა" და „დროის სივრცობრივ ქმნადობა"ს, მეორეს თანახმად, **differance** ნიშნავს ჩვეულებრივი განსხავება, არ იყო მსგავსი, იგივეობრივი, არამედ იყო სხვა, განსხვავებული. განსხვავება გულისხმობს განსხვავების განხორციელებას, განსხვავებულობის რეალიზაციას. ეს ნეო-გრაფიზმია და გულისხმობს: განსხვავება (მოქმედება) და განსხვავებულობა (მდგომარეობა), თუმცა დერიდა წერს, რომ ეს ორი ტერმინი არ უნდა დაიყვანება აქტივობასა და პასიურობაზე. დერიდას აზრით, დერიდა ლაპარაკობს მეტაფიზიკურ დუალიზმზე, რომ მეტაფიზიკას ახასიათებს არსებულთა ორად გაყოფა. ჟ.დერიდას ფილოსოფიაში განსხვავებულობა არის ონტოლოგიური პრინციპი. ყოფიერება, როგორც ნაკვალევი, ვლინდება განსხვავებულობაში. დერიდა იყენებს სიტყვა **differAnce**-ს ონტოლოგიური მნიშვნელობით, იმ განსხვავებულობის აღსანიშნავად, რომლის სახითაც წარმოსდგება აბსოლუტური ტრანსცენდენტი. ამავე დროს განსხვავება როგორც მოქმედება არის სამყაროში არსებულ საგანთა მრავალფეროვნების, განსხვავების საფუძველი. ის არის განსხვავება(მოქმედების) და განსხვავებულობა (მდგომარეობის) ერთიანობა, თავისებური საქმე-ქმედება (ფიხტე). საწყისი არის არა საკუთარი თავის იდენტურობა, რაც არსებულის აუცილებელი ნიშანია, არამედ არის განსხვავებულობა. განსხვავებულობა შესაძლებელს ხდის რეალობას, მაგრამ როგორც გაქრობადს და ეს გაქრობადი რეალობა შესაძლებლს ხდის წერილს როგორც ნაკვალევს. საწყისი არა უკუგდებულია, არა გამოცხადებულია არარსებულად, არამედ გადადებულია, რადგან გონებისათვის პირველადი არის ნაკვალევი.

აბსოლუტური ტრანსცენდენტი თავისი თავისაგან განსხვავებული სახით ვლინდება. ამ გამოვლენის უპირველესი მახასიათებელია განსხვავება ამ აბსოლუტისაგან. ეს არ არის ყოფიერება, ეს არის eraignis-ი, მაგრამ დერიდას ესეც არ აკმაყოფილებს. ყოფიერების ალეთეა, როგორც დაფარულობიდან გამოსვლა, არის არა უბრალოდ ხდომილება, არამედ განსხვავებულობის ხდომილება. მაგრამ ის არის განსხვავებულობა საკუთარ თავში და საკუთარ თავთან-სამება, რომელიც იგივეა და თან არ არის იგივე. განსხვავებულობა არსებულის პირველადი ნიშანია, ხოლო იდენტურობა არსებულის, საგნის მეორადი დახასიათებაა. მეტაფიზიკის შეცდომა ამაშია, რომ სამყარო გაყო არსებულად და არარსებულად. ყველაფერი არსებულია თუ ყველაფერი მოცემულია უბრალოდ ენაში. ამიტომ დეკონსტრუქციის მიზანია განსხვავებულობის მეშვეობით ნაჩვენები იქნას სახეზემყოფობის არყოფნა. ანუ სახეზმყოფობა არაა მოცემული და მოცემულობა არაა სახეზემყოფი.

დერიდა აგებს სამყაროს მისეულ მოდელს, რომელიც არა ლოგოცენტრული და არა დიქოტომიურია. მას არ აქვს ცენტრი მაშასადამე არც იერარქიული წესრიგი. ტრადიციული დასავლური მეტაფიზიკის ონტოლოგია აგებულია მოცემულობის ცნებაზე. მოცემულობა, (და არა სახეზემყოფობა დასწრებულობა) ყოფიერების არსებობის წესია. იგი არის მარად სახეზემყოფი. მოცემულობის ნიშნებია სისრულე, იგივეობა, თვითკმარობა. ამ მოცემულობას აქვს ცენტრი, საფუძველი, პირველმიზეზი, რომელი შეიძლება გამოვლინდეს არსის, სუბსტანციის, სუბიექტის, ცნობიერების, ღმერთის, ტრანსცენდენტის, ადამიანის სახით. მოცემულობის ცენტრად ყოფნის ნიშანია ხმა როგორც სიტყვა. ეს მოცემულობა ყოველთვის დადაღულია არასახეზემყოფობის ჩრდილით. არასახეზემყოფიც განსხვავებულ სახეს იღებს და მათ შორის უმნიშვნელოვანესია ის, რაც პრინციპულად არასახეზემყოფია და პრობლემა სწორედ მისი მოცემულობის ველში შემოყვანაა. (ჩვენთან არს ღმერთი ამის მაგალითია) მოცემულობის და არამოცემულობის დიქოტომია არის დასავლური აზროვნების ფუნდამენტური პრინციპი. უნდა აიხსნას მოცემულობის იდუმალება. ჰაიდეგერის აზრით, ეს მოცემულობა განპირობებულია ყოფიერების თვითჩენით, ალეთეათი, რომელიც იმავდროულად არის თვითშენიღბვაც. ამიტომ ყოველი მოცემულობა არააბსოლუტურია.

დერიდა გამიჯნავს უშუალო აწმყოფობას, როგორც სინამდვილის პირველად სახეს, რომლის წვდომაზე პრეტენზიას აცხადებდა ტრადიციული მეტაფიზიკა. ეს იყო აწმყოფობა, რომელშიც ადამიანი იყო სახეზემყოფობის წესით, ხოლო დანარჩენი არსებული მოცემულობის, დასწრებულობის წესით. მათი აწმყოფობის მოცემულოობაში ყოფნა იყო არსებობის უტყუარობის ნიშანი. მაგრამ ასეთი აწმყოფობა მიუწვდომელია და მეორეც, იგი არასრულია, რადგან მასში მოცემულობის სახით არის არასახეზემყოფიც, პრობლემა არის სწორედ ამ არასახეზემყოფის მოცემულობის ახსნა და აწმყოფობაში შემოყვანა. მისი ძირითადი ონტოლოგიური ამოცანაა ამ პრობლემის გადაჭრა.

განსხვავებულობის დროით-სივრცითი დაფიქსირება ხორციელდება „ნაკვალევის" ცნებაში. „ნაკვალევი" ამყარებს და აფიქსირებს განსხვავებულობას, მაშასადამე არსებულის ველის და მეტაფიზიკის ველის არტიკულაციას. განსხვავებულობა არის არსებულის გამოყოფა გაურკვეველობიდან, რომელიც განსხვავებულობას მოკლებულია. ამდენად განსხვავებულობა არსებულის არსებობის საფუძველია. მეტიც სწორედ ეს განსხვავებულობა არის ენის და წერილის არსებობის საფუძველი.(ფორმა-იდეა).

ნაკვალევი არ არის ნიშანი, რომელიც მიგვითითებს რაიმე წინარე „ბუნების“ ანდა „არსის“ შესახებ. ეს მიანიშნებს, რომ არ არსებობს ნაკვალევის გარეგანი განმსაზღვრელი, არამედ იგი განსაზღვრულია მხოლოდ საკუთარი ქმნადობით. პირველადი ნაკვალევი არ არის ნივთიერი არსებული, მაგრამ გულისხმობს თავისებურ „მატერიალურობას“ ეს მატერიალურობა არ უნდა გავიგოთ კლასკური დიხოტომიის მსგავსად, როგორც ბუნებრივი-კულტურული, ბიოლოგიური-გონითი, ფიზიკური-ფსიქიკურის განსხვავების სახით. „მატერიალურობა“ ამ გამიჯნულობაზე წინაა. ნაკვალევი აპრიორულად უკვე ჩაწერილია.

ნაკვალევის და განსხვავების კავშირს მივყევართ „წერილთან“ ეს არ არის დამწერლობისათვის ცნობილი წერილის იდენტური. დამწერლობის წერილი მეორადია და წარმოებულია ამ პირველადი „წერილისაგან“ იგი წარმოშობილია **განსხვავებულობის ნაკვალევის** და **ნაკვალევის განსხვავების** გადაკვეთისას. იგი შესაძლებელს ხდის ყოველგვარ წერილს. წერილი არის ნაკვალევის ორაზროვანი დასწრებულობა-არყოფნა. განსხვავება არის დროისეულად და სივრცისეულად (გადროითება და გასივრცება-ანუ სივრცის და დროის კუთვნილებად გადაქცევა) სამყაროს არსებობის წესია განსხვავებულობა, რომელიც საფუძვლად უდევს ფორმების, იდეების არსებობას. აქ დერიდა აცხადებს პრეტენზიას, რომ უფრო შორის მიდის, ვიდრე პლატონი და არისტოტელე. მათთან იდეა და ფორმა იყო არსებულის საგნად ქცევის, განსხვავებულობის საფუძველი, ხოლო განსხვავებულობა, რომელზეც ლაპარაკობს დერიდა ფორმასა და იდეაზე წინაა და მათ ხდის შესაძლებელს. მისი აზრით, ეს წინასწარი განსხვავებულობა, ინდივიდუაციის პრინციპი, რომ არ ყოფილიყო, მაშინ არ იქნებოდა ფორმა, იდეა, როგორც განსხვავებულობის სახეები. ისინი არსებობენ ამ განსხვავებულობის საფუძველზე. ის არის საწყისი და საფუძველი, არსებულთა სამყაროსათვის დამახასიათებელი დიქოტომიების საფუძველი.

დერიდეს სამყაროში არაფერი და არავინ არის წმინდა სახეზემყოფობის გამოხატულება, რომელიც სრული, თვითკმარი და თვითიგივეობრივია. ყველაფერი არის ნაკვალევი, წარმომადგენელი და ჩანაცვლება, ამიტომ ყველაფერი თანაბარი მნიშვნელობისაა. მაშინ რა უფლებით იღებს ძალაუფლება ცენტრის მნიშვნელობას და ქმნის აწმყოობის, სახეზემყოფობის ახალ, ილუზორულ, ყალბ ცენტრს და ხდება საზრისის, მნიშვნელობის მინიჭების ინსტანცია და გადანყვეტილების მიმღები, რაც ჩვენზე ახდენს გავლენას? თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ დასაწყისში დერიდა უარყოფდა ცენტრს და იერარქიულობას, მაგრამ შემდეგ არ უარყოფდა არა მარტო ცენტრირებას, არამედ არც ცენტრის არსებობას. განსხვავებულობის უკუგდება და პირველსაწყისთან მისვლა არ არის დერიდეს მიზანი, მას სურს იქ მისვლა სადაც ხდება ადამიანის სამყაროში ყველაფერის გვერდზე გადაწევა და გადავადება, რაც არის პირველადი, რაც ადამიანისთვის მისაწვდომია. აღნიშნო ნიშნავს განსაზღვრო საგნობრიობა, რაობა იმისა რაც გადის აწმყოფობიდან. განსხვავებულობა შესაძლებელს ხდის ყოფიერების ხდომილებას იმას შორის რაც ხდება და იმიას შორის რაც არის ყოფიერება. ამ განსხვავების შესაძლებლობის გარეშე ყოფიერების ხდომილებას ადგილი არ ექნებოდა.

განსხვავებულობა არის არსებულის არსებობის წესი, რომელიც ერთის, ყოფიერების, როგორც იდენტობის, საფუძველზე არსებობს. ორი არის განსხვავება. მისთვის **differAnce** არის ონტოლოგიური ტერმინი და სურს აჩვენოს სამყაროს ონტოლოგია როგორც განსხვავებულობა და არა იდენტობა, რომლის დადგენა ადამიანის გონებას არ შეუძლია. რადგან ჩვენ რაიმე მოგვეცემა განსხვავებულობის სახით და საფუძველზე. განსხვავებულობა მიუთითებს, რომ ადამიანს არ აქვს უნარი იყოს დას-

წრებულობა ყოფიერებასთან, რეალობასთან, არამედ მხოლოდ მის განსხვავებასთან წერილის სახით, რომელსაც ხელიდან გამლსხტომი ანმყოფობა ტოვებს.

ეს კლასიკურ ონტო-თეო-ტელეო-ლოგო-ცენტრიზმს საწყისეული და თავისთავად ცხადი მიაჩნდა, სინამდვილეში კი ეს არის მეორადი, რაც განსხვავებულობის გამოხატულებაა. იგი ეძებდა ამ განსხვავებულთა მრავალფეროვნების საფუძველს, საერთოს, რაც ნიშნავს, საყოველთაოს. დერიდას აზრით, უნდა ამოვიდეთ ამ განსხვავებულების სამყაროს განსხვავებულობის საფუძვლიდან. განსხვავებულ არსებულთა სამყაროდან მივდივართ არა საერთოსაკენ, ზოგადისაკენ, რომელშიც ვხედავთ განსხვავებული მრავალფეროვნების საფუძველს, არამედ განსხვავებულ არსებულთა სამყაროდან მივდივართ იმისაკენ, რაც ამ განსხვავებულობის წარმოშობის და არსებობის საფუძველია. მაგრამ მეტაფიზიკური რეალობის დაშვება ნიშნავს რეალობის დაშვებას, რომელიც ძალაუფლების გავლენის მიღმაა. ეს არ მოსწონს არც ძალაუფლებას. ვის მხარეზე დგას ჟ.დერიდა.

დერიდაც ცდილობს დუალიზმის დაძლევას და ამაში იგი ჰუსერლის და ჰაიდეგერის მიმდევარია. მაგრამ ამას ახორციელებს არა მეტაფიზიკის და ამქვეყნიურობის გაერთიანებით, არამედ უბრალოდ მეტაფიზიკის უკუგდებით. ადამიანი ჩაიკეტა ნიშანში, როგორც აღმნიშვნელის და აღსანიშნის მთლიანობაში. მეტაფიზიკური უკუგდებულია და მასთან მიმართების საკითხიც კი არ დგას. შეიძლება ითქვას, რომ ცნობიერების დებულება: არსებობს მხოლოდ ის რაც ცნობიერებაშია მოცემული- შეიცვალა ენის (ნიშნის) დებულებით: არსებობს მხოლოდ ნიშანი და ის რაც ნიშანშია მოცემული. დერიდას მეტაფიზიკური დასკვნა ასე ჟღერს: ცნობიერებიდან, ნიშნიდან არ არის გასასვლელი მეტაფიზიკურისაკენ. ჰაიდეგერი მისი თანამედროვე ადამიანის ცნობიერებაში ეძებდა მეტაფიზიკის ნაკვალევს და აღმოაჩინა ყოფიერების გაგება. მაგრამ ყოფიერების გაგება აქციეს ნიშნად, ნიშანი კი ნიშნის ნიშნად, სიმულაციად და მეტაფიზიკური საერთოდ დაიკარგა. დერიდას ფილოსოფია არის ევროპული დესაკრალიზაციის გაგრძელება და ევროპული ცნობიერების გაწმენდა მეტაფიზიკის უკანასკნელი ნაშთებისაგან.

დასკვნა დერიდეს დამოკიდებულება კლასიკური მეტაფიზიკისადმი ორაზროვანია: ერთის მხრივ იგი იბრძვის მეტაფიზიკის წინააღმდეგ და მეორეს მხრივ ცდილობს მეტაფიზიკის შენარჩუნებას, რადგან „მეტაფიზიკის გარეშე მოსაწყენია“ იგი ამბობს, რომ მეტაფიზიკა გვჭირდება და არასოდეს არ მითქვია, რომ იგი უბრალოდ უნდა გადავაგდოთ. დერიდეს სურს გაარკვიოს თუ რა აძლევს ფილოსოფიას უნარს იყოს გარკვეული ისტორიული ეპოქის პროდუქტი და ამავე დროს გამოხატოს ისტორიულ-კულტურული პროცესის საყოველთაობის და უნივერსალურობის დონე. ფილოსოფია არის კულტურის ფენომენი, რომელიც განსხვავდება მეცნიერებისაგან იმით, რომ იგი არის „განწყობა გამოთქვა ჰიპერბოლური“ და იგი ესაზღვრება დაძაბულ რაციონალობას, საყოველთაობის შეშლილობას. ფილოსოფიის გარეთ გასვლა უფრო ძნელი გასააზრებელია, ვიდრე წარმოიდგინო ისინი, რომლებსაც ეჩვენებათ, რომ ისინი ამას დიდი ხანია და დიდი სიადვილით ახორციელებენ. დერიდას თანახმად, გაგება შეიძლება მხოლოდ გონების ფონზე, რაციონალისტური განწყობა არ უნდა დავტოვოთ, მაგრამ თვითონ, „გონების საპირისპირო“, უნდა შემოვიყვანოთ რაციონალური აზროვნების ფარგლებში, რომ მოვახდინოთ გონების გაუვნებელყოფნა.

ბუნდოვანია დერიდეს ძირითადი ცნებების მეთოდოლოგიური სტატუსი. განსხვავება, განსხვავებულობა, ნაკვალევი, წერილი, ნიშანი, ტექსტი, აღსანიშნი, აღმნიშვნელი. ისინი არ არიან არც „ნივთები“ და არც „საგნები“(ფუკო), არც ემპირიული მონაცემების განმაზოგადებელი ცნებები, არც გონების აპრიორული იდეები. იგი

არ მიეკუთვნება არც არსებულთა და არც არსებობის წესრიგს, ის არ არსებულია მატერიალური და იდეალური მოცემულობის სახით. ეს ნეგატიური დახასიათებები რამდენად ამომწურავი და მართებულია? არსებობს თუ არა გრამატოლოგიის ცნებების პოზიტიური განსაზღვრების შესაძლებლობა და რომელ დონეზე. იგი ვერ ახერხებს გავიდეს ევროპული მეტაფიზიკის ენის ფარგლებს გარეთ. დერიდა კლასიკური მეტაფიზიკის დეკონსტრუქციისათვის იყენებს საკუთარ ტერმინოლოგიას, რაც ჩვეულებრივ სიტყვებს ახალი საზრისით წარმოადგენს, რაც ჰაიდეგერისეული ინიციატივის გაგრძელებას წარმოადგენს. მან შემოიტანა მრავალი ნეოლოგიზმი, სიმბოლო, მეტაფორა. ჟ. დერიდა თვითონ იმყოფება სიტყვების ტყვეობაში და ვერ აღწევს ყოფიერების ნიშნებამდელი განსაზღვრების დონეს.

ცენტრის და ცენტრირების პრინციპის უკუგდება გამოყენებულია ტრანსცენდენტის წინააღმდეგ და ხდება მისი შემოყვანა შემეცნებადის სფეროში. დერიდა ცდილობს გავიდეს მეტაფიზიკის გარეთ და მიუხედავად ამისა მეტაფიზიკის ფარგლებში რჩება. დერიდას დამოკიდებულება მეტაფიზიკის ფენომენთან შეიძლება გამოიხატოს ერთერთი მოაზროვნის სიტყვებით: დერიდა არის ის, ვინც იცის, რომ მეტაფიზიკა დასრულდა, მაგრამ სურს მისი შენარჩუნება.“ მეტაფიზიკის გარეშე მოსაწყენია-ამბობს დერიდა. მაგრამ რამდენად შეძლო დერიდამ საბედისწერო უფსკრულის თაუზე გავლა.

ლ. ვიტგენშტაინის მიზნისაგან განსხვავებით, რომელიც დაინტერესებულია მეცნიერული ენის შესაძლებლობის დადგენით, შემიძლია თუ რა გამოვთქვა ენის მეშვეობით მეცნიერული ცოდნა. ჟ. დერიდას მიზანია ენის მეშვეობით ყოფიერების გამოთქმის შესაძლებლობის დასაბუთება. (რაზეც ვიტგენშტაინი დუმს). მას აინტერესებს შემიძლია თუ არა ყოფიერების გამოთქვა ენის მეშვეობით? აქ ლაპარაკია ყოფიერების სიტყვებით გამოხატვის ფორმებზე.

ჟ. დერიდაეს ფილოსოფიური პოზიციის შეფასებისათვის შეიძლება მოყვანილი იქნეს ორი თვალსაზრისი: ე.ლევინასი დერიდას ფილოსოფიის მნიშვნელობას ადარებდა კანტს და წერდა: კანტიანობის მსგავსად, დერიდას შემოქმედება ხომ არ გამიჯნავს დასავლური აზროვნების განვითარებაში კრიტიკულ ფილოსოფიას დოგმატური ფილოსოფიისაგან? სხვანი კი ფიქრობენ, რომ „დერიდა – არის მისი სტილი პლიუს ჰაიდეგერი“ ჰაბერმასის აზრით, დერიდამ აითვისა გვიანი ჰაიდეგერის თემატიკა, მაგრამ არ ჩავარდა ახალ წარმართობაში, არ მოწყდა თავის მოსესეულ ფესვებს.

ფილოსოფიური ჰერმენევტიკა

ფილოსოფიური ჰერმენევტიკა არის XX საუკუნეში ერთერთი მნიშვნელოვანი მიმდინარეობა. ფილოსოფიურ ჰერმენევტიკას მიეკუთვნება მ. ჰაიდეგერი, ჰ.გ.გადამერი და პ.რიკიორი. მათ შორის ჰ.გ.გადამერის ნაშრომი ითვლება ჰერმენევტიკის კლასიკად ჰერმენევტიკული პრობლემატიკის, არგუმენტაციის წესით, კვლევის მეთოდით და ფილოსფიური ტრადიციის დაცვით. გადამერის ფილოსოფიური ჰერმენევტიკის ნიშანია პრინციპული დაუსრულებლობა, რაც განვითარების შესაძლებლობას ქმნის.

ჰ.გ.გადამერი (1900-2002) XX საუკუნის ერთერთი გამორჩეული მოაზროვნეა, რომელმაც საკუთარი წელილი შეიტანა ამ საუკუნის აზროვნებაში. მასზე დიდი გავლენა მოახდინა მ. ჰაიდეგერმა, რომლებიც ერთად სწავლობდნენ მარბურგში. გადამერი წერს, რომ იგი მზად იყო თავი დაენებებინა ფილოსოფიისათვის მ. ჰაიდეგერის წერილის შემდეგ, სადაც ჰაიდეგერი წერდა, რომ „თუ ვერ მოახერხებს საკუთარი თავის მობილიზებას და არ იქნება მკაცრი საკუთარი თავის მიმართ, მისგან არაფერი არ გამოვა.“ ამის შემდეგ მისი ინტერესის საგანი გახდა ანტიკურობა და ამაყობდა, რომ იგი კითხულობს მხოლოდ იმ წიგნებს, რომლებიც 2000 წლის წინათ იქნა დაწერილი. გადამერის აზროვნების სტილზე და თემატიკაზე გავლენა მოახდინა პლატონმა, არისტოტელემ და ჰაიდეგერმა. მისი აზრით, პლატონის დიალოგების სტრუქტურა არის გასაღები პლატონის ფილოსოფიის გასაგებად. პლატონთან დიალოგი და დიალექტიკა გაერთიანდა და სწორედ დიალოგიური მეთოდი არის პლატონის აზროვნების გაგების გზა. პლატონის შეკითხვის დილექტიკური ხასიათი ასევე არის გაგების ფორმა. ანტიკურობიდან გადმოიღო „ფრონესის“ პრაქტიკული სიბრძნის ცნება. (არისტოტელეს „ნიკომაქეს ეთიკის“ მე VI თავის) იგი ასევე განსაკუთრებულ როლს თამაშობს ჰაიდეგერის ყოველდღიურობაში, როგორც „სამყარო-ში- ყოფნის“ აუცილებელი ელემენტი. ეს გასაგებია, რადგან იგი უპირისპირდებოდა მეცნიერული ცოდნის ფენომენს, რომელიც ცდილობს წარმართოს ადამიანის ყოველდღიურობა. ყოველდღიურობა შეიძლება დახასიათდეს როგორც ჩვენი პრაქტიკული სიტუაცია და ექსისტენციალური სიტუაცია, ფრონესისი აყალიბებს ჩვენს ყოველდღიურ თვითგაგებას.

გადამერისათვის გაგება და ინტერპრეტაცია თავისი ხასიათით არის პრაქტიკული ცოდნა, ყოველდღიურობაში ორიენტირების წესი, რომელიც პრაქტიკული მოქმედების წესს გვთავაზობს სიტუაციაში. გაგების დიალოგური ხასიათის და ფრონესისის გაერთიანება მიჩნეულია გადამერის ფილოსოფიურ ჰერმენევტიკის შექმნის საწყის წერტილებად.

ჰაიდეგერს და გადამერს ადამიანის მიდრეკილება უტყუარობის, სტანდარტულობის და ერთმნიშვნელობიანობისაკენ მიაჩნდათ ადამიანის არსებობის უნიკალურობისგან გაქცევად. ამიტომ ისინი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევდნენ ადამიანის არსებობის ისტორიულ და სიტუაციურ ხასიათს, ფაქტიურობას, რომლის გაგება მხოლოდ ჰერმენევტიკული ინტენციით არის შესაძლებელი. მ. ჰაიდეგერის შემდეგ ადამიანის ყოველდღიურობა თავის მრავალფეროვნებაში ადამიანის და მისი სამყაროს კვლევის ფუნდამენტური განზომილება გახდა. გადამერის ნაშრომებისაგან აღსანიშნავია „ჭეშმარიტება და მეთოდი“(1960), მცირე წერილები(ფილოსოფიური ჰერმენევტიკა)“(1967)., „დიალოგი და დიალექტიკა“(1980), „გონება და მეცნიერების ეპოქაში“(1976). გადამერის „ჭეშმარიტება და მეთოდის“ ინგლისურ ენაზე გამოცემის შემდეგ(1975) იგი ძალზედ პოპულარული ხდება აშშ-ში. იგი აღწერს თუ რამ განაპ-

ირობა მისი ჰერმენევტიკით და გონითი მეცნიერებების დაფუძნებით დაინტერესება. იგი წერს: ჩემი სტუდენტობის წლები დაემთხვა პირველი მსოფლიო ომის დამთავრების შემდგომ წლებს, როდესაც იწყება საყოველთაო პროვინციალიზმის პროცესი, რაც ფილოსოფიასაც შეეხო. იგი ნიშნავდა:

- კანტიანობის ბატონობის ეპოქა დასრულდა,

  ლიბერალური საუკუნის კულტურული ცნობიერება დასრულდა,
  მეცნიერების განვითარებაზე დაფუძნებული პროგრესის რწმენა დასრულდა,
  სამყარომ დაკარგა ორიენტირები, აუცილებელი იყო ახალი მიზნების დასახვა.

- ამ ვითარებაში გამოსავალს ნახულობს მ. ჰაიდეგერი. მისი დახმარებით ზოგმა გაიგო თუ ვინ იყო მარქსი, სხვებმა გაიგეს თუ ვინ იყო ფროიდი, ყველამ კი გავიგეთ თუ ვინ იყო ნიცშე, თვითონ გადამერმა აღიარა, რომ მ.ჰაიდეგერის დახმარებით მიხვდა, რომ შეიძლება ბერძნების ფილოსოფიური აზრის „გამეორება", რადგან ჰეგელის ფილოსოფიის ისტორიამ დაკარგა **fundamentum inconcussum** (უცვლელი საფუძველი). მ.ჰაიდეგერის მიერ ტრადიციული მეტაფიზიკის დესტრუქციამ ცნობიერების იდეალიზმს ფესვები ჩაუჭრა ბერძნულ მეტაფიზიკაში, კითხვის ქვეშ დააყენა თეოლოგიის ქრისტიანული და ფილოსოფიის მეცნიერული ხასიათი. მეტიც, ჰაიდეგერმა შეცვალა ფილოსოფოსობის სტილი, ფილოსოფიის აკადემიური სტილი, რომელიც გაუცხოებული კანტიანური ტერმინოლოგიის და ენის ფარგლებში რჩებოდა და ცდილობდა ტრანსცენდენტალური იდეალიზმის ხან სრულყოფას და ხან გადალახვას, შეიცვალა პლატონისა და არისტოტელეს მეტყველებით და სისტემაზე უარის თქმით. პლატონის და არისტოტელეს მაგალითზე შესაძლებელი გახდა გვესწავლა, რომ ნებისმიერი ფილოსოფიური აზროვნება არის სამყაროს საწყისისეული გამოცდილების შემდგომი გააზრება, რომელიც ცდილობს ბოლომდე გაიაზროს იმ ენის ცნებების და მჭვრეტელობის ენერგია, რომელშიც ვიმყოფებით.

- **ჰერმენევტიკის ისტორია** ჰერმენევტიკის ისტორია არის გაგების როგორც ადამიანის ერთერთი შემეცნებითი უნარის, კვლევის, ადამიანის გონით აქტივობაში მისი ადგილის დადგენის ისტორია, რომელიც შემდეგ ჩამოყალიბდა ჰერმენევტიკული მეთოდის სახით, დილთაიმ გაგებას საკუთარი სფერო დაუდგინა გონითი მეცნიერებები, ჰაიდეგერმა ფენომენოლოგიური ჰერმენევტიკის სახით, ონტოლოგიური აზროვნების ძირითად ხერხად -ონტოლოგიად გადაიქცა, ხოლო გადამერმა ჯერ მეთოდოლოგიად შემდეგ კი ფილოსოფიურ მიმდინარეობად ჩამოაყალიბა.

ჰერმენევტიკა უპირველესად იყო არა ინტერპრეტაცია, განმარტება, არამედ შეტყობინება. სიტყვა ჰერმენევტიკა მომდინარეობს ბერძნული მითოლოგიის ღმერთის ჰერმესის სახელიდან, რომელიც ღმერთების ნებას ატყობინებდა ადამიანებს. ჰერმესი ღმერთების- „უკვდავთა ენიდან" თარგმნიდა „მოკვდავთა ენაზე", ადამიანთა ენაზე. ჰერმენევტიკის უპირველესი მნიშვნელობაა-ღმერთის მიერ ადამიანისათვის რაღაც საკრალურის, ღვთაებრივი გადწყვეტილების შეტყობინება. ეს შეტყობინება უნდა გაიგოს ადამიანმა, რაც არის ადამიანის პასუხისმგებლობა. ჰერმენევტიკა, თვითონ სიტყვის ეტიმოლოგიიდან მომდინარე, უნდა იყოს რელიგიის ჰერმენევტიკა.

საერთოდ ტექსტის გაგების აუცილებლობა ისტორიული სიტუაციით იყო განპირობებული. პირველად ტექსტების განმარტებისათვის გაგების უნარს და მეთოდს მიმართეს, უკვე ძველ საბერძნეთში, სოფისტებმა. მათ ხელი მოკიდეს ჰომეროსის ნაწარმოებების განმარტებას, რადგან შეიცვალა ბერძნების ენა, ცხოვრების წესი და აუცილებელი იყო მათი ახლებური განმარტება. „ილიადა და ოდისეა" ბერძენთა სამაგიდო წიგნი იყო, რაზეც ახალი თაობები იზრდებოდა. ანტიკურ ეპოქაში ნათქვამის,

დაწერილის გაგების ინტერპრეტაციის ხელოვნებას საკრალური ხასიათი ქონდა. ამის მაგალითია დელფოს სამისნოს ორაკულის მიერ გამოტანილი ორაზროვანი ვერდიქტი, სასიცოცხლოდ მნიშვნელოვანს ხდიდა მინიშნებით გამოთქმული განაჩენის გაგებას და განმარტებას. შემდეგ ღვთაებრივი, საკრალური შინაარსის ტექსტების საზრისი განმარტების ადგლი დაიკავა ლოგიკურმა განმარტებამ. არისტოტელე წერს ნაშრომს „განმარტების შესახებ“ ანტიკურობაში არსებობდა ძირითადად განმარტების ორი ნესი: გრამატიკული(გულისხმობდა ახლებურად ჩამოყალიბებას ძველი მნიშვნელობის შენარჩუნებით) და ალეგორიული(ახალი საზრისის მინიჭებას აზროვნების ახალ კონტექსტში).

ჰერმენევტიკული მცდელობების გააქტიურება ხდება ქრისტიანობის გავრცელებასთან ერთად. აუცილებელი ხდებოდა ქრისტიანული ტექსტების განმარტება და გაგება. კულტურული და თეორიული გაცვლა მოითხოვდა სახარების ტექსტის და ბერძნული ფილოსოფიის ტექსტების თარგმნას და განმარტებას. ამ დროს ჩამოყალიბდა ალექსანდრიის და პერგამოსის ფილოსოფიური სკოლები, რომლებიც დაკავებული იყვნენ თარგმნით და განმარტებით. განსაკუთრებული ინტერესის საგანს წარმოადგენდა იმის დადგენა თუ რამდენი საზრისი აქვს სიტყვას-ერთი (პერგამოსელები) თუ მრავალი(ალექსანდრიული). გაგების და განმარტების ფენომენების თემატიზაცია პირველად მოხდა ავგუსტინესთან (“ქრისტიანული მეცნიერება”) მან გადმოსცა ჰერმენევტიკის ძირითადი პრინციპები: კონტექსტის გათვალისწინების აუცილებლობა და სახარების ინტერპრეტაციის პრინციპები ჩამოაყალიბა. მან საფუძველი დაუდო ქრისტიანულ ეკზეგეტიკას (ბერძ. exegeomai-განვმარტავ). ეს იყო თეოლოგიის ნაწილი, რომელიც დაკავებული იყო წმინდა წერილის, ბიბლიური ტექსტების განმარტებით.

ავგუსტინეს შემოაქვს ჰერმენევტიკის **მთავარი პრინციპი – გაგება**, ანუ არის ტექსტის სახე, რომლის ჩვეულებრივი წესით შემეცნება, განმარტება ახსნა შეუძლებელია. იგი გულისხმობდა არა მარტო ტექსტის საზრისის გაგებას, არამედ ასევე ტექსტის საწყისი საზრისის დადგენას, ანუ **მის სწორ გაგებას**. ავგუსტინეს დამსახურება ამით არ ამოიწურება. მან შეიმუშავა ნიშანთა ტიპოლოგია და ნიშანთა შემეცნების წესები. (“ნიშნები”). მისი აზრით, ნიშანთა გაგება ემყარებოდა ადამიანის სულების ნათესაობას, რადგან ადამიანის სულები ურთიერთობისას გებულობდნენ ნიშნების საზრისს.

ჰერმენევტიკის განვითარებას ბიძგი მისცა ასევე 1080 წელს რომაული სამართლის კრებულის დოკუმენტების აღმოჩენამ, ამან საფუძველი ჩაუყარა პროფესიული იურისპრუდენციის განვითარებას და თეოლოგიურ ჰერმენევტიკას დაემატა იურიდიული ჰერმენევტიკა. დიალექტიკასთან და სქოლასტიკის ფორმალურ ლოგიკასთან ერთად იურისპრუდენციაში გაბატონებული ხდება ჰერმენევტიკა, განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა კოდექსის სტატიების ინტერპრეტაციას.

ჰერმენევტიკის განვითარებაში თავისი წვლილი შეიტანა ჰოლანდიელმა ჰუგო გროციუსმა (1583-1645). მან თავის ნაშრომში, „განმარტების შესახებ“, დეტალურად განიხილა სიტყვების და ტერმინების ინტერპრეტაციის წესები, სიტყვის საზრისის გაგება ფართე და ვიწრო აზრით, რომელიც დამოკიდებულია კონტექსტზე. მან შემოიტანა ინტერპრეტაციის განსხვავებული სახეები: გრამატიკული, ლოგიკური, ისტორიული, ტექნიკური, რომლებიც ძირითადად გამოიყენებოდა იურიდიული სფეროში და პრაქტიკაში. ჰერმენევტიკის ჩამოყალიბების შემდეგი მნიშვნელოვანი ეტაპია რეფორმაცია, როდესაც მიმდინარეობს თეოლოგიური დაპირისპირება კათოლიციზმს და წარმოშობილ პროტესტანტიზმს შორის წმინდა წერილის გაგებისა და განმარტების თაობაზე. ჰერმენევტიკის ცნება მეცნიერულ და კულტურულ მიმო-

ქცევაში შემოდის XVII საუკუნეში. გერმანელმა პროტესტანტმა თეოლოგმა კონრად დანჰაუერმა (1603-1666) შექმნა ნაშრომი „საღვთო ჰერმენევტიკა", სადაც სიტყვას „ჰერმენევტიკა" ახალი მნიშვნელობა მიანიჭა.

XVI საუკუნის გერმანელმა მათიას ფლაციუსმა ჩამოაყალიბა ჰერმენევტიკის ახალი პრინციპები: მან გადმოიღო ავგუსტინეს კონტექსტის გათვალისწინების პრინციპი და აღიარა, რომ სიტყვის და წმინდა წერილის მნიშვნელობა ყოველთვის ერთიდაიგივეა, ოღონდ განსხვავებული კონტექსტები ახდენენ ამ სიტყვის საზრისი ვარიანტების დაზუსტებას. მ. ფლაციუსი დამატებით მოითხოვს ტექსტის **ავტორის მიზნისა და ჩანაფიქრის გათვალისწინებას** ტექსტის გაგებისას. მან ასევე განასხვავა **გაგება და ინტერპრეტაცია**. გაგება მიზანია, ხოლო ინტერპრეტაცია ჰერმენევტიკული მეთოდი. მისი დამსახურებაა **ჰერმენევტიკული წრის ფენომენის აღმოჩენა**, რომელიც გულისხმობდა მთელის გაგებას ნაწილიდან გამომდინარე და ნაწილის გაგებას მთელიდან გამომდინარე. ამ ეპოქაში გაბატონებული ხდება თეოლოგიური და ფილოლოგიური ჰერმენევტიკა.

ფ.შლეიერმახერის უნივერსალური ჰერმენევტიკის პროექტი მნიშვნელოვანი ნაბიჯი უნივერსალური ჰერმენევტიკისკენ გადადგა ფრიდრიხ შლეიერმახერმა (1768-1834). მან დასვა საკითხი საერთოდ გაგების, როგორც ადამიანის განსაკუთრებული შემეცნებითი უნარის, შესაძლებლობის ზოგადი პირობების შესახებ.

ჰერმენევტიკის ამოცანა იყო მხოლოდ ბიბლიის და კლასიკური ლიტერატურის, როგორც განსაკუთრებული სახის ტექსტების, ინტერპრეტაცია. რეფორმაციის მიერ ბიბლიის განმარტების ახალი ვერსია კათოლიციზმის მხრიდან თავდასხმებს განიცდიდა და მისი დაცვის აუცილებლობამ განაპირობა **თეოლოგიური ჰერმენევტიკის** წარმოშობა. ჰერმენევტიკის და ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა მეორე ტრადიცია მომდინარეობდა რომანტიზმის, რომანტიკული ჰერმენევტიკის ტრადიციიდან. ჰუმანისტების მიერ კლასიკური ლიტერატურის აღორძინების მცდელობისას წარმოიშვა **ფილოლოგიური ჰერმენევტიკა**. ამ ჰერმენევტიკების საერთო ნიშანია ის, რომ „ორივე შემთხვევაში ლაპარაკია აღორძინებაზე, სახელდობრ იმის აღორძინებაზე, რომელიც არ იყო უბრალოდ უცნობი, არამედ გახდა უცხო და მიუწვდომელი საზრისის მიხედვით. ამ მოსაზრების თანახმად გაგების საგანია არა სრულიად უცნობი, არამედ ნაცნობი, რომელიც დროის გასვლის გამო ან სხვა მიზეზით უცხო გახდა და მისი საზრისი კი მიუწვდომელი.

ჰერმენევტიკის მიზანია დადგინდეს ტექსტების, ბიბლია და კლასიკური ლიტერატურა, პირველადი საზრისი გაგების მარჯვე ხერხების მეშვეობით. ლუთერის აზრით, „წმინდა წერილი შეიძლება წვდომილი იქნეს საკუთარი თავიდან გამომდინარე და საკუთარ თავში." ამისათვის არ არის საჭირო არც ტრადიციის გათვალისწინება და არც განმარტების ხელოვნება. ბიბლიაში ნაწილი და მთელი წარმოადგენს ჩაკეტილ მთელს და ბიბლიის ტექსტის საზრისი ერთმნიშვნელოვანია და საკუთარი თავიდან გამომდინარე განმარტებული, ამიტომ ყოველი დეტალი უნდა გავიგოთ კონტექსტიდან გამომდინარე, მათი ურთიერთკავშირის და ერთიანი საზრისის გათვალისწინებით, რომელზეც მიემართება მთლიანი ტექსტი."

ასეთი ვითარება დახვდა ფ. შლეიერმახერს და აცნობიერებს, რომ აუცილებელი ხდება ჰერმენევტიკის განსხვავებული ფორმების საერთო ნიშნების გამოვლენა. მან გამოთქვა ჰერმენევტიკისათვის ერთერთი გადამწყვეტი თეზისი: ჰერმენევტიკის საგანია არა მარტო ბიბლია და ანტიკური კლასიკური ტექსტები, არამედ ზოგადად ტექსტები. შლაიერმახერმა შეიმუშავა „გაგების წესები", რომელიც ზოგადია ნებისმიერი ტექსტისადმი, მაშინ როდესაც ადრე ითვლებოდა, რომ წმინდა, კლასკური

და ავტორიტეტული ტექსტები გაგების განსხვავებულ მეთოდს მოითხოვენ. შლეიერმახერი აცხადებს, რომ „ფილოლოგიის და ეგზეგეტიკის ამოცანა, გაიგოს უცხო ენაზე და შორეულ წარსულში დაწერილი ტექსტი, არ არის უფრო რთული, ვიდრე ნებისმიერი სხვა რამის გაგება.“ ეს ნიშნავდა, რომ ტექსტი უკვე აღარ არის გაგების ერთადერთი ობიექტი.

მან გააცნობიერა **გაუგებრობის ფენომენი** (და არა რატომ უშვებს შეცდომას შემეცნებისას, რაც დეკარტეს აინტერესებდა) რატომ ვერ გებულობს თუ რატომ ვერ იგებს ადამიანი, რას ნიშნავს ვერ გაგება, მან აღიარა გაუგებრობის აუცილებლობა და თვლის, რომ „ჰერმენევტიკა არის გაუგებრობის თავიდან აცილების ხელოვნება.“ იგი ლაპარაკობს არა ვერ გაგებაზე, არამედ გაუგებრობაზე, როგორც გაგების პროცესის აუცილებელ თანმხლებ საფრთხეზე. გაუგებრობა არ არის პედაგოგიური ფაქტი. ჰერმენევტიკამ გასაგები უნდა გახადოს სხვის მიერ ნათქვამში, დაწერილში ნაგულისხმევი. ჰერმენევტიკის უშუალო მიზნად არ ითვლება საგნობრივი სინამდვილის შემეცნება, სადაც ჭეშმარიტება უპირველესი მიზანია, ამით დაკავებულია ბუნების მეცნეიერება, არამედ ტექსტის სწორი გაგების ხელოვნება, მაგრამ მასაც აქვს შეხება ჭეშმარიტებასთან, როდესაც ცდილობს ტექსტის დაფარული საზრისის გამოვლენას.

შლეიერმახერი აღარ ლაპარაკობს მხოლოდ **გაგების ხელოვნებაზე**, არამედ ახორციელებს **ჰერმენევტიკის როგორც მეცნიერების შექმნას**. ეს არ არის მხოლოდ შემდეგი ნაბიჯი გაგების ხელოვნების ისტორიაში, არამედ არის გაგების ხელოვნებიდან გაგების მეცნიერებისაკენ გადასვლის ეტაპი. ეს ნიშნავს, რომ თვითონ ადამიანის გაგების უნარი ხდება თერიული ინტერესის საგანი. „ახლა პრობლემა ხდება გაგება როგორც ასეთი.“ ტექსტების გაგებიდან გადავდივართ თვითონ გაგების ადამიანური უნარის გაგებაზე. ამ პრობლემის ზოგადი ხასიათი მიუთითებს, რომ გაგება გადაიქცა ამოცანად სრულიად ახალი აზრით და შედეგად თეორიული რეფლექსიაც იძენს სრულიად ახალ საზრისს.“ ამ შემთხვევაში ამ რეფლექსიის მიზანი აღარ არის **გაგების ხელოვნების სრულყოფა.**

ფ. შლეიერმახერის მიერ განხორციელებული ცვლილების მიუხედავად, იგი მაინც ლაპარაკობს ჰერმენევტიკაზე როგორც „ხელოვნების შესწავლაზე“, თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ თეოლოგებისაგან და ფილოლოგებისაგან განსხვავებით, იგი ესწრაფვის არა უბრალოდ ტექსტის გაგებას, არამედ უფრო ღრმას, უფრო საწყისეულს-ეს არის აზრის გაგება.“ გაგების საგანი ხდება აზრი, როგორც ასეთი, რაც ნიშნავს, რომ ჰერმენევტიკის საგანი ხდება ნებისმიერ მოვლენაში ჩადებული აზრის გაგება, ამით ჰერმენევტიკა უნივერსალური ხდება. თუმცა შლეიერმახერი წერს: „ჰერმენევტიკას აქვს დამხმარე ფუნქცია და ექვემდებარება საგნობრივ შემეცნებას.“

შლეიერმახერს სურს არა მარტო ჰერმენევტიკის მეცნიერულობის, არამედ ჰერმენევტიკული გაგების ერთიანობის, უნივერსალურობის დაფუძნება. „ თეოლოგიური ჰერმენევტიკის საგანია ბიბლია, ფილოლოგიური გაგების საგანია ანტიკური ლიტერატურა, ხოლო უნივერსალური ჰერმენევტიკის მიზანია „ბერძნული და ქრისტიანული ცხოვრების ერთიანობის აღდგენა.“ ჰერმენევტიკის ერთიანობის საფუძველია არა ტრადიციის შინაარსობლივი ერთიანობა, რომლის მიმართ უნდა გამოყენებული იქნეს გაგება, არამედ ყოველგვარი შინაარსისაგან განყენებულ მოქმედების წესის ერთიანობა. მოკლედ, ჰერმენევტიკის ერთიანობას განსაზღვრავს არა გაგების საგნის შინაარსი, არამედ გაგების, როგორც მოქმედების, არსი.

შლეიერმახერმა უნივერსალური ჰერმენევტიკის იდეა ასე ჩამოაყალიბა: მნიშვნელობა არ აქვს თუ რა სახით არის გადმოცემული აზრი: წერილობით, ზეპირმეტყველებით, მშობლიურ თუ უცხო ენაზე, რადგან „გაგების ძალისხმევას ადგილი

აქვს ყველგან, სადაც არ ხდება უშუალო გაგება, ანდა სადაც მხედველობაში უნდა მივიღოთ გაუგებრობის შესაძლებლობა." მისი საგანია ზოგადად აზრი, მიუხედავად იმისა თუ რა ფორმით და სად, როდის, ვის მიერ არის გამოთქმული. უნივერსალური ჰერმენევტიკის იდეა ემყარება იმ წარმოდგენის საყოველთაობას, რომ უცხოობის განცდა და გაუგებრობის შესაძლებლობა უნივერსალურია.

უცხოობის საზრისის ცვლილება გადამერი აღნიშნავს, რომ „აქ ცხადი ხდება თუ რამდენად შეიცვალა უცხოობის საზრისი, რომელიც გადალახული უნდა იქნეს. უცხოობა არის მოცემულობა, რომელიც განუყრელ კავშირშია „შენ-ის" ინდივიდუალობასთან." განმანათლებლობა და ძველი ტრადიცია, თეოლოგიურ-ფილოლოგიური გაგება მიმართული იყო ანტიკურობის, ბიბლიის გაგების ხელოვნებაზე და ამ გაგების ხელოვნების სრულყოფას მოითხოვდა. უცხოობა კი გულისხმობდა დროში დაშორებით გამოწვეულ პრობლემებს. იგი იყო ნაცნობი, ტრადიციული, მაგრამ დროში დაშორების გამო საჭირო იყო გაგება, რომელსაც უფრო მოგონების მნიშვნელობა ქონდა.

გადამერის აზრით, უნდა ამოვიდეთ თეზისიდან: გაგება უპირველესად ნიშნავს ერთმანეთის გაგებას, გაგება უპირველესად ურთიერთგაგებაა." ურთიერთგაგების სახეებია: „ერთმანეთს გავუგოთ", „ერთმანეთში შევეთანხმდეთ", „რაღაცაზე შევეთანხმდეთ" ისინი თვითგაგების გზას და მიზანს გვიჩვენებენ. ეს გაგება მიიღწევა მოლაპარაკებით და არის გარკვეული სახის შეთანხმება. ევროპის ისტორიაში შეთანხმება კაპიტალიზმის ეპოქასთან ერთად ბატონდება და მისი არსებობის ერთერთი საფუძველია, რაც ურთიერთვალდებულებას, ურთიერთპასუხისმგებლობას და ურთიერთგაგებას გულისხმობდა. ამ შეთანხმებაში დიდ როლს თამაშობდა კანონი, სიტყვა და გაგება.

ასეთი **ხელშეკრულებითი გაგებისაგან** განსხვავებით ადამიანები ასევე ერთმანეთს უგებენ იმაში, რაც ადამიანებს ზოგადად აერთიანებს: არსი, ისტორია, ტრადიცია, სიცოცხლე და ასე შემდეგ. ეს ნიშნავს, რომ გაგების ამოცანა აუცილებლობა ხდება იქ, სადაც ირღვევა ბუნებრივი ცხოვრება, იმის ერთიანი ცნობიერება, რაც არის საერთო საგანი. გადამერი აღნიშნავს, რომ შეთანხმება, გაგება და გაუგებრობა წარმოიშვება სწორედ ამ საერთო, ზოგადი საგნის მიმართ. „სადაც წარმოიშვება გაუგებრობა და გამოთქმული შეხედულება გვანცვიფრებს თავისი გაუგებრობით, მხოლოდ იქ ბუნებრივი ცხოვრება, მისთვის დამახასიათებელი საერთო საგნის გულისხმობით იმდენად მუხრუჭდება, რომ შეხედულება დამახინჯებულ, მრუდე მოცემულობად იქცევა, სხვისი შეხედულების სახით, რომელიც „შენ" გეკუთვნის." ამ დროს უპირველესად ესწრაფვიან მოლაპარაკების, შეთანხმების მიღწევას, მაგრამ როდესაც ამ გზით შეთანხმება მიუღწეველია, როდესაც საუბრის ხელოვნება, არგუმენტი, მოსაზრებების განხილვა, შინაგანი დიალოგი საკუთარ თავთან უშედეგოა, მაშინ საპირისპირო გზას მიმართავენ. „გაგება მიმართულია „შენ-ის" ინდივიდუალობაზე და მხედველობაში მიიღება მისი თავისებურება." როდესაც თანხმობა, გაგება ვერ ხერხდება მათი ბუნებრივი თანაცხოვრების საერთო საფუძველზე, მაშინ აუცილებელია ამ „შენ-ის" კერძო ინტერესის გაგება, რომელიც უშუალოდ არ ვლინდება მოლაპარაკებაში. პრობლემა წარმოიშვება მაშინ, როდესაც ვსვამთ საკითხს: როგორ მივიდა ის საკუთარ შეხედულებასთან, რომელიც მისი უცხოობის მაჩვენებელია (იგი უცხო გახდა ჩვენთვის) და ეს უცხოობა სრულიად სხვა სახისაა და საბოლოო ჯამში ნიშნავს საერთო, გამაერთიანებელ საზრისზე უარის თქმას." აქ გადამერი საინტერესო შენიშვნას აკეთებს: რაც გაგებულია ითვლება, რომ ემყარება რაციონალობას, ხოლო რაც გაუგებარია მითითებულია მის ისტორიულ ხასიათზე, როგორც ჩვენგან დაშორებულზე. ამიტომ

გაგების საგანი შეიძლება იყოს მხოლოდ ისტორიული, ანუ დროში დაშორებული, რაც არის მისი უცხოობის, გაუგებრობის საფუძველი.

გადამერი მიუთითებს გაგების კიდევ ერთ ფორმაზე, როდესაც ეძებს შლეიერმახერის მიერ განხორციელებული შემობრუნების ნამდვილ, ფარულ საფუძვლებს, რომლის დასანახავად მოგვინოდებს ყურადღება გავამახვილოთ იმაზე თუ რა გახდა შლეიერმახერთან, ჰერმენევტიკული პრობლემატიკიდან ყველაზე უმნიშვნელო და შემდეგ საერთოდ გაქრა ჰერმენევტიკის პრობლემატიკიდან. ანუ გაგებას ექვემდებარება არა მარტო ის,რაც მოცემულია, არამედ ის, რაც გაქრა ისტორიიდან, რადგან უნდა გავიგოთ რატომ და რა მიზნით გაქრა იგი ისტორიის სცენიდან.

ტექსტის გაგებიდან ტექსტის ავტორისაკენ ტექსტის გაგების აუცილებელი ელემენტი ხდება ტექსტის ავტორის გაგება, როგორც ტექსტში ჩადებული საზრისის ავტორისა. შლეიერმახერის აზრით, „გაგებას ექვემდებარება უკვე არა მარტო ტექსტი და მისი ობიექტური საზრისი, არამედ ასევე გამომთქმელის თუ დამწერის ინდივიდუალობა." გადამერი თვლის, რომ ეს ძალზედ მნიშვნელოვანი ცვლილება იყო, რაც ხაზს უსვამს აზრის გენეზისის, ენის მთლიანობის და ლიტერატურის მნიშვნელობას ნაწარმოების სწორი გაგებისათვის.

ჰერმენევტიკის მიზანი ხდება წერილობითი დოკუმენტების გაგების შესაძლებლობის პირობების დადგენა. ტექსტი არის ხელოვნების, ისტორიული და ასე შემდეგ ძეგლი, რომელიც მკვლევარისაგან განსხვავებულ დროს, კულტურას და ენობრივ ტრადიციას მიეკუთვნება. ეს ნიშნავს, რომ მის გაგებას მრავალი დაბრკოლება ეღობება წინ: ერთის მხრივ, წერილობითი დოკუმენტი არის ენის საერთო სისტემის ნაწილი და მეორეს მხრივ, არის უნიკალური სუბიექტის ცნობიერების გამოხატულება. ჰერმენევტიკის მიზანია ამ ბარიერების გადალახვა და ამისათვის აუცილებელია ფლობდე თარგმნის, განმარტების, კომენტირების და დიალოგის ხელოვნებას. ტექსტი არის გაქვავებული მეტყველება და მისი გაგება შეიძლება მხოლოდ დიალოგით ტექსტსა და ინტერპრეტატორს შორის.

ასევე განსხვავებულია ტექსტის და ავტორის გაგება, ნიგნის გაგებისათვის არ არის აუცილებელი ავტორის შეხედულების ცოდნა, რადგან სიტყვები შეიძლება ნიშნავდეს სრულიად სხვას, რის თქმასაც ავტორი სრულიად არ აპირებდა. „სრულყოფილად გესმოდეს ავტორი არ არის იგივე სრულყოფილად გესმოდეს მეტყველება ან ტექსტი." მაგრამ ასევე შესაძლოა ავტორი გულისხმობდა ამ ფრაზაში, სიტყვაში, წერილში უფრო მეტს, ვიდრე ჩვენ გავიგეთ მისი ნაწარმოებიდან.

ჰერმენევტიკის ნამდვილი ამოცანა არ არის გავიგოთ ის „დამატებითი" (ზედმეტი), არამედ გავიგოთ თვითონ ნიგნი თავის ნამდვილ, საგნობრივი მნიშვნელობით." საიდან გაჩნდა სურვილი გაიგო ავტორზე უკეთ: შემოქმედება ბრმაა, ავტორს გაეპარა რაღაც რისი თქმაც არ უნდოდა, ჩვენ ხომ ვიცით, რომ ადამიანები ერთს ფიქრობენ და მეორეს ამბობენ. ავტორის უკუგდება არის რეპრესიული ინსტანციის უკუგდება და თავისუფლების საფუძველია. რეპრესიული ინსტანციის განხორციელების ფორმებია: ღმერთი, ბელადი, ხელისუფალი, მამა, ავტორი. მაგრამ თუ ავტორი ქმნის იმისათვის, რომ რაღაც თქვას, მაშინ მისი საქმიანობა აბსურდულია, რადგან არავინ უგდებს ყურს, მაშინ იგი ქმნის საკუთარ სამყაროს, როგორც რეალობიდან გაქცევის საშუალებას, იქნებ მას ამოძრავებს კომერციული თუ თავის გამოჩენის, პოპულარობის ინტერესი, იქნებ ეს არის აზროვნება, რომელიც არ უნდა იყოს იდენტიფიცირებული ვინმესთან. ამის მაგალითია ხალხური შემოქმედება, ინტერნეტშემოქმედება, ანონიმური შემოქმედება, რადგან ვერ იტყვი რა არის შენი შენს ნაწარმოებში.

ტექსტის გრამატიკული და ფსიქოლოგიური ინტერპრეტაცია ფ. შლეიერმახერის

დამსახურებაა გრამატიკული ინტერპრეტაციის გვერდით ფსიქოლოგიური ინტერპრეტაციის მნიშვნელობის აღიარება, „ჰერმენევტიკა მოიცავს გრამატიკულ და ფსიქოლოგიურ ინტერპრეტაციას." ტექსტის გრამატიკული და ფსიქოლოგიური ინტერპრეტაცია ერთმანეთს ავსებენ. გრამატიკული განმარტება ახდენს ტექსტის ანალიზს როგორც გარკვეული ენობრივი სისტემის ნაწილს, ხოლო ფსიქოლოგიური ინტერპრეტაცია მიზნად ისახავს ავტორის თავისებურების დადგენას. ტექსტის ფსიქოლოგიური ინტერპრეტაციის პროცედურას შლაიერმახერი უწოდებს „შთაწვდომა", „შესისლხორცება~ (Einleben), რომლის მიზანია ავტორის სულიერი სამყაროს წვდომა. მისგან განსხვავებულია „ემპათია", „გრძნობით ჩაწვდომა", ამ მეთოდების საფუძველია ის, რომ ტექსტის მკვლევარიც და ავტორიც გონიერი არსებაა.

ჰერმენევტიკული გაგების მიზანი გახდა:

- შემოქმედებითი აქტის ნათელყოფა, რაც ნიშნავს, რომ მე მაინტერესებს არა მარტო ტექსტის საგნობრივი შინაარსი, ანუ რამდენად ადექვატურად გამოხატავს იგი სინამდვილეს, არამედ მისი ესთეტური თუ ლიტერატურული ფორმა, თუ რამდენად კარგად გავიგეთ ის, რასაც გვეუბნებიან, რამდენად კარგად გადმოსცემს ტექსტი და შემოქმედი. ამიტომ აქ საერთოდ არ დგას საგანთან მიმართების საკითხი.
- ინდივიდუალობა, თუ რამდენად კარგად გამოხატა მან თავისი თავი და არა ამ ტექსტის მიერ გამოხატული საგნობრივი შინაარსის ადექვატურობა თვითონ ამ საგანთან. „ყოველი, ინდივიდუალობა კი არის სიცოცხლის მანიფესტაცია." ინდივიდუალობის, როგორც სიცოცხლის მანიფესტაციის, გაგებაზე კონცენტრირებული ჰერმენევტიკის ამოცანა უნივერსალური ხდება, რადგან არ არის შეზღუდული ბიბლიით, კლასიკური ტექსტით, არამედ ზოგადად მოქმედების, ტექსტის შემქმნელის ინდივიდით.
- ინდივიდის გაგების ფორმაა უცხოობის და სიახლოვის განსხვავება. გაგების მეთოდი ორ ელემენტს მოიცავს შედარებას (საერთო) და მიხვედრას (განსაკუთრებულობა). გადამერი აღნიშნავს, რომ შლეიერმახერისათვის „ცალკეულის საზრისი გამომდინარეობს მისი ურთიერთკავშირიდან, ანუ მთელიდან," რომელსაც იგი იყენებს არა მარტო გრამატიკული, არამედ ასევე ფსიქოლოგიური გაგების მიმართაც, რომელმაც ადამიანის ყოველი აზრობრივი აქტი უნდა გაიგო როგორც მომენტი სიცოცხლის ტოტალურობაში.

პირველ მკითხველთან გაიგივება „წარსულის ტექსტის გაგება ნიშნავს დროითი დისტანციის დაძლევას, რასაც ეწოდება „პირველ მკითხველთან გაიგივება." იგი არის გაგების საწყისი პირობა და არა უშუალოდ გაგება, რომელიც გულისხმობს არა მკითხველთან, არამედ ავტორთან გაიგივებას, რითაც ტექსტი გაიხსნება როგორც ავტორის სიცოცხლის თავისებური მანიფასტაცია." ეს ნიშნავდა **გაგების მიზნის შეცვლას**, რადგან შლეიერმახერისათვის პრობლემა არის **არა ბნელი ისტორიის პრობლემა, არამედ ბნელი „შენ-ის" პრობლემა**" ეს ნიშნავდა, რომ გაგების საგანი არ არის მხოლოდ წარსულის და კლასიკური ტექსტები, არამედ ნებისმიერი დროის და ეპოქის, კულტურის ტექსტი და ინდივიდი, რომელიც „შენ-ის", სხვის, მეორე მეს ნიშნის მატარებელია. საბოლოო ჯამში ჰერმენევტიკის მიზანია არის სიცოცხლის გაგება.

უკეთესი გაგების პრინციპი შლეიერმახერმა გააცნობიერა ჰერმენევტიკის ერთერთი ძირითადი პრობლემა: „მწერალი უნდა გაიგო უკეთ, ვიდრე მას ესმის საკუთარი თავი." ეს არის „უკეთესი გაგების პრინციპი", როდესაც მკვლევარი მიზნად ისახავს გაიგოს ტექსტი და მისი ავტორი უკეთ, ვიდრე თვითონ ავტორს ესმოდა საკუთარი თავი და საკუთარი ნაშრომი. შლეიერმახერი ამის დასაბუთებისათვის მოიყვანს გენიოსის მაგალითს და ამ შემთხვევაში გაგება წარმოსდგება როგორც შემოქმედებითი

პროცესის რეკონსტრუქციის აქტი, რომლის მეშვეობით ხდება ისეთი მომენტების გაცნობიერება, რომელიც გაუცნობიერებელი იყო ავტორისათვის.(პლატონი) ჰერმენევტიკამ არასოდეს არ უნდა დაივიწყოს, რომ „სახის შემქმნელი ხელოვანი არ არის მისი აღიარებული ინტერპრეტატორი.“ გაგებას ექვემდებარება არა ავტორის თვითგანმარტება, არამედ ავტორის გაუცნობიერებელი მოსაზრება. (გადამერი არ ლაპარაკობს არაცნობიერზე) ფილოლოგს უკეთესად ესმის ორატორი და პოეტი, ვიდრე თვითონ გაიგებენ ისინი საკუთარ თავს და უკეთ, ვიდრე ესმოდათ მის თანამედროვეებს, რადგან ისინი გაცნობიერებულს ხდის იმას, რაც მათთან გაუცნობიერებელი ფაქტი იყო.“ მან ასევე განსაკუთრებული ყურადღება მიაქცია ჰერმენევტიკულ წრეს. მკვლევარის მიზანი უნდა იყოს ავტორის შინაგან სამყაროში შეღწევა, შთაგრძნობა, ემპათია და მისი შემოქმედების ელემენტების გაცნობიერება, ამისთვის იგი გვთავაზობს ტექსტის განმარტების ტექნიკას:

- ნაწარმოების ზოგადი მიმოხილვის განხორციელება,
- ავტორის მიერ გამოყენებული ცნებების საზრისი დადგენა გრამატიკული და ფსიქოლოგიური განმარტების მეშვეობით,
- ამ ორი ინტერპრეტაციის ორგანული ურთიერთ დაკავშირების შემდეგ შეიძლება წინსვლა გაგების პროცესში,
- თუ ამ დაკავშირების განხორციელება ვერ ხერხდება, მაშინ უნდა მოხდეს უკან დაბრუნება და გაგების ხელახალი მცდელობის განხორციელება, სანამ გრამატიკული და ფსიქოლოგიური ინტერპრეტაციის შეთანხმება არ მოხდება.

კომპარატივისტული და დივინატორული ინტერპრეტაცია. გადამერი შლეიერმახერის ნაკლს ხედავს გაგების დივინაციური(ღვთაებრივი) ფორმის დაშვებაში, მან განასხვავა კომპარატივისტული და დივინატორული ინტერპრეტაცია. პირველ შემთხვევაში, ტექსტი განიმარტება ენობრივ და ისტორიულ კონტექსტთან შედარებაში და დგინდება მისი თავისებურება სხვა ტექსტებთან მიმართებაში. დივინატორულ ინტერპრეტაციას შეუძლია დაძლიოს ნაწილისა და მთელის დიალექტიკა და ერთბაშად ხდება ნათელი მთელი თავისი ნაწილებით. ერთბაშად, სრულად გაიგო მოვლენა ნიშნავს, რომ გაგების წრე, ნაწილიდან მთელისაკენ და მთელიდან ნაწილისაკენ საჭირო აღარ არის. ამით გაგების პროცესის უსასრულობა და უწყვეტობა უკუგდებულია. თუმცა შლეიერმახერი აღიარებს, რომ „ინდივიდი არის საიდუმლოება, რომლის ბოლომდე გაგება შეუძლებელია.“ გადამერი აღნიშნავს, რომ გაგების ეს შინაგანი ნიაალმდეგობა მის მეცნიერულობას საეჭვოს ხდის და ავლენს ინდივიდუალობის ცნებაზე დაფუძნებული ჰერმენევტიკის შეზღუდულობას.

გადამერი ასე შეაჯამებს შლეიერმახერის პოზიციას: ჰერმენევტიკა გადაიქცა განცალკევებულ, ყოველგვარი შინაარსისაგან განყენებულ მეთოდად და პირველმა დასვა საკითხი იმ მიდგომაზე, რომლის დროსაც პრინციპული ხასიათი შეეძლო მიეღო ინტერპრეტატორის პრეტენზიას, რომ მას აქვს უპირატესობა მისი კვლევის საგანთან. თუმცა ეს ნიშანი ახასიათებს ფილოსოფიის კრიტიკას, როდესაც აცხადებენ, რომ ფილოსოფიურ თეორიას ახსნიან მისი სულისკვეთების მიხედვით, ანდა როცა ამბობენ, რომ უნდათ იმის ნათელყოფა, რაც მოაზროვნემ იგულისხმა, მაგრამ ნათლად არ გამოთქმულა ავტორის მიერ. ვისაც შეუძლია უკეთ გაიაზროს ავტორის ნათქვამი, მას შეუძლია დაინახოს ავტორის მოსაზრება მისთვის ფარული ჭეშმარიტების შუქზე. ჰერმენევტიკა შემოისაზღვრა მხოლოდ გარკვეული სფეროთი და დამხმარე ფუნქციით და მაინც ჰერმენევტიკა არის ყველგან, როგორც ძალიხმევა, რომელიც მიზნად ისახავს გაგებას. მან ვერ შეძლო გაგების ფენომენის შემეცნების სხვა უნარებისაგან დამოუკიდებლობის ნათელყოფა. მისთვის ჰერმენევტიკა დარჩა ტექსტის სწორი გაგების ხელოვნებად.

მან ყურადღება მიაქცია ჰერმენევტიკული გაგების წრიულ ხასიათს, რომლის მიზანია ტექსტის, ნაწარმოების საზრისის ინტიუციური, უშუალო წვდომა. მკვლევარს უნდა გაცნობიერებული ქონდეს მისი გაგების საზღვრები. მთელის გასაგებად აუცილებელია მისი ნაწილის გაგება და ნაწილის გაგებისათვის უნდა ვიცოდეთ მთელი. ამისათვის მკვლევარს უნდა წინასწარ ქონდეს მთელის იდეა, იცოდეს თუ რა მივაკუთვნოთ მთელს. ეს ნიშნავს წინასწარი გაგების ქონებს სანამ დავიწყებთ გაგების პროცესს. მთელის გაგება არ გამომდინარეობს მისი ნაწილების გაგებიდან და ნაწილები შეიძლება გაგებული იქნეს უკვე გაგებული მთელიდან. გაგებამდელი გაგება ჰერმენევტიკულ წრეს პრობლემატურს ხდის. ეს იყო პირველი მცდელობა ჰერმენევტიკის მეთოდის სისტემატიზაციისა და ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა მეთოდოლოგიის შექმნისა. მაგრამ მკვლევართა შეფსებით ფ, შლაიერმახერმა შექმნა მხოლოდ ფილოლოგიური ჰერმენევტიკა. ჰერმენევტიკამ პასუხი უნდა გასცეს კითხვას: წარსულის ძეგლი როგორ იძენს ახალ სიცოცხლეს ახალ კულტურაში, რომელშიც განხორციელდა მისი განმარტება? მაგრამ წარსულისა და თანამედროვეობის მიმართების საკითხი არ გადაიჭრა.

მეთოდოლოგიური დისციპლინიდან ფილოსოფიურ მიმდინარეობისაკენ ვილჰელმ დილთაიმ **(1833-1911)** ბუნების მეცნიერებების და გონის მეცნიერებების ერთმანეთისაგან გამიჯვნით **შემდგომი ნაბიჯი გადადგა ჰერმენევტიკის მეთოდოლოგიური დისციპლინიდან ფილოსოფიურ მიმდინარეობად ჩამოყალიბებაში.** მისი აზრით, ამ მეცნიერებებს შორის მჭიდრო კავშირია, მაგრამ გონითი ფენომენების შემეცნების წესი უნდა განსხვავებული იყოს. დილთაი ლაპარაკობს სიცოცხლის გაგების შესაძლებლობის შესახებ. მისი ნაშრომებია: „შესავალი გონის შესახებ მეცნიერებაში"(1883), „განცდა და პოეზია"(1906) ლიტერატურული სტატიები ლესინგზე, გოეთეზე, ნოვალისზე, ჰოლდერლინზე, რომელიც დაწერილი იყო 30-40 წლის წინ. ამ წიგნმა განსაზღვრა გერმანული ლიტრატურათმცოდნეობის განვითარება. „ისტორიული სამყაროს აგება გონის შესახებ მეცნიერებებში."(1910) ვ.დილთაის იდეების, შრომების უმრავლესობა მისი გარდაცვალების შემდეგ გამოიცა და გახდა ცნობილი. ვ. დილთაის ნაწილი ათვისებული იქნა ექსისტენციალისტების, კერძოდ მ.ჰაიდეგერის, კ. იასპერსის და განსაკუთრებით ჰ.გადამერის მიერ, თავის „ჭეშმარიტება და მეთოდი"

ვ. დილთაის ფილოსოფიური იდეები გადამერი შენიშნავს, რომ იმის, მიხედვით ამოვდივართ ჰეგელიდან თუ დილთაიდან ჰერმენევტიკის გაგებაში სრულიად სხვანაირად უნდა დავსვათ აქცენტები ჰერმენევტიკის ისტორიაში." ამიტომ აუცილებელია ახლებურად გავიაროთ დილთაის გზა და მხედველობაში გვქონდეს იმისგან განსხვავებული მიზნები,რაც დილთაის ისტორიულ თვითცნობიერებას ქონდა. ცნება „გონის მეცნიერება" (Geisteswissenschaften) გერმანულ ენაში პირველად გაჩნდა როგორც ჯ. ს. მილის „მორალური მეცნიერების" ("moral science") ეკვივალენტი. ეს ტერმინი შემოღებული იყო „ბუნების მეცნიერების" ცნების ანალოგიის სახით (Naturwissenschaften). XIX საუკუნეში, მათი მიღწევების ფონზე ბუნების მეცნიერებები მისაბაძი მაგალითი იყო ჰუმანიტარული მეცნიერებების „მეცნიერულად" ჩამოყალიბებისათვის. ვ. დილთაის „გონის მეცნიერების" მიზანია მხოლოდ ჰუმანიტარული მეცნიერებებისათვის დამახასიათებელი მეცნიერულობის ნათელყოფა და დასაბუთება. ის რაც გააკეთა ი.კანტმა ბუნების მეცნიერების მიმართ, იგივე უნდა გაკეთდეს გონის მეცნიერებების მიმართ. ვ.დილთაი წერს: „ჩვენ უნდა გავაგრძელოთ ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის საქმე" მაგრამ მიხვდა, რომ კანტის ანალოგიით გონის მეცნიერებების დაფუძნება გაუხორციელებელია და ეძებს სხვა გზას და ცდილობს საკითხის სხვაგვარად დასმას. ფილოსოფია, როგორც ადამიანისათვის მეტაფიზიკურის გაგე-

ბის შესაძლებლობის ახსნა, არის კანტის შემდეგ ფილოსოფიის დაფუძნების მცდელობა. ადამიანს გაგებით წინასწარ აქვს გაგებული ეს სამყარო, ისე, რომ მისი მეცნიერული ცოდნა არც კი ჰქონდეს და მიუხედავად ამისა ეს გაგება ადამიანის ცხოვრებაში უფრო დიდ როლს თამაშობს. ვ. დილთაი აცნობიერებს, რომ გონის მეცნიერებების მეცნიერულობა არ არის მხოლოდ შემეცნებით-თეორიული საკითხი, უნდა გამოვიდეთ საერთოდ მთლიანი ადამიანისაგან და ადამიანური სამყაროსაგან, ადამიანის, როგორც შემმეცნებელი სუბიექტის, ადგილს იკავებს „მთლიანი ადამიანი", „სიცოცხლის სავსეობა" გონითი მეცნიერებების მთავარი მეთოდია გაგება, როგორც სულიერი და გონითი მთლიანობის, უშუალო და მომენტალური წვდომა, რაც გულისხმობს ტექსტის ავტორის შინაგან სამყაროში შეჭრას, ამისათვის აუცილებელია ტექსტის კულტურული კონტექსტის რეკონსტრუქცია.

სიცოცხლე როგორც ისტორია XVIII საუკუნიდან ჰერმენევტიკული მეთოდი გამოყენებულია ისტორიის, კერძოდ ისტორიული ხდომილებების და ისტორიული პიროვნების მიმართ. ისტორიის ფენომენების გაგებისას დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ისტორიული პიროვნებების მოქმედების ფსიქოლოგიური მოტივების გაგებას, რისთვისაც ჰერმენევტიკა იყენებს ფსიქოლოგიას.

„გონის მეცნიერებათა შესავალში"(1883) ვ.დილთაი წერდა: „შემმეცნებელი სუბიექტის ძარღვებში, რომლის კონსტრუირებას ახდენს ჯ.ლოკი, დ.ჰიუმი, ი.კანტი, არ ჩქეფს ნამდვილი სისხლი, არამედ გონების, როგორც წმინდა შემეცნებითი მოქმედების, გათხელებული ფლუიდები. მე ადამიანის ფსიქოლოგიური და ისტორიული შესწავლა მაიძულებდა, რომ სწორედ ადამიანი, მისი ძალების მთელ მრავალფეროვნებაში, როგორც სურვილის, გრძნობის, წარმოდგენის მქონე არსება, დამედგინა შემეცნების ახსნის საფუძვლად." შემეცნებითი მიმართება არის ცოცხალი ადამიანის ერთერთი სიცოცხლისმიერი მიმართების სახე. შემეცნების თეორიული სუბიექტის ადგილს იკავებს ცოცხალი, მთლიანი ადამიანი თავისი სიცოცხლის გამოვლენის მრავალფეროვნებაში. ასეთი ადამიანი ხდება შემეცნების მთავარი საგანი. ეს მას მიაკუთვნებს „სიცოცხლის ფილოსოფიის" მიმდინარეობას.

ვ.დილთაისთან სიცოცხლის ფენომენი მოკლებულია ნიცშესთვის დამახასიათებელ ბიოლოგიურ გაგებას. სიცოცხლის ფენომენი დილთაისათვის არის უფრო კულტურის ფორმით მოცემული სიცოცხლე. სიცოცხლე არის ცოცხალი გონება და არა აბსტრაქტული გონება. აღმოჩნდა, რომ გონება ყოფილა არა მხოლოდ აზროვნება, არამედ გრძნობა, ემოცია, სიხარული და ასე შემდეგ. მეტიც გონება ყოფილა არაცნობიერიც. სიცოცხლე არის ისტორაში განფენილი კულტურა. სიცოცხლე არის მთლიანობა, განუმეორებლობა და ისტორიულობა. ეს იყო გამოსვლა რაციონალიზმისა და იდეალიზმის წინააღმდეგ. სიცოცხლე წინ უსწრებს აზროვნებას და მეცნიერებას. ამიტომ აზროვნება, როგორც მეორადი, ვერ შეძლებს გაიგოს სიცოცხლის ფენომენი. სიცოცხლე შეიძლება მხოლოდ შეიგრძნო, განიცადო, ხოლო ცოცხალი ადამიანის თანაგანცდა და თანაგრძნობა შეიძლება.

"სიცოცხლის" ფენომენი არის ინტუიციურად წვდომილი მთლიანი რეალობა და არ არის არც გონების და არც მატერიის იგივეობრივი. სიცოცხლე უპირისპირდება სტატიკურ ყოფიერებას, იგი წარმოიდგინება როგორც მარადიული მოძრაობა და ქმნადობა. სიცოცხლე არის ადამიანის თვითგამოხატვა კულტურის მეშვეობით. მისთვის სიცოცხლე რაციონალური მოვლენაა, მაშინ როდესაც ირაციონალისტები სიცოცხლეს მიიჩნევენ ირაციოანლურად ფენომენად, რომლის წვდომის ფორმაა ინტუიცია, ინსტინქტი. მისი პოზიციის კიდევ ერთი განმასხვავებელია სიცოცხლის ისტორიულობა. სიცოცხლის რაობა ვლინდება ისტორიაში. სიცოცხლე და ისტორი-

ული სინამდვილე თითქმის იდენტურია. იგი არის ისტორიულად ორიენტირებული სიცოცხლის ფილოსოფია. ისტორია არის სიცოცხლის განფენა დროში. ყოველი სიცოცხლე, როგორც ისტორია, განუმეორებელია.

ვ. დილთაი თვლიდა, რომ სიცოცხლე შეიძლება განმარტებული იყოს მხოლოდ საკუთარი თავიდან გამომდინარე, სიცოცხლე არის ადამიანის ყოფიერების წესი. იგი წერდა: „ჩემი ფილოსოფიური აზროვნების მთავარი იმპულსია სურვილი, გავიგო სიცოცხლე თვითონ სიცოცხლიდან გამომდინარე." სიცოცხლის ახსნა არ შეიძლება ბუნების ახსნის მსგავსად. სიცოცხლის არის მთლიანი ფენომენი და მისი გაგება შეიძლება მასში „შთაგრძნობით", „თანაგანცდით" „სიცოცხლის ფილოსოფია" არის გარდამავალი სფერო ფილოსოფიასა და რელიგიას და ლიტერატურასა და პოეზიას შორის. ეს არის ფილოსოფოსობის სტილი და მისი წარმომადგენლებია: მარკუს ავრელიუსი, მ. მონტენი, ფ. ნიცშე და ლ. ტოლსტოი.

ვ. დილთაის მიზანია გაიგოს სიცოცხლე, მაგრამ როგორ შეიძლება სიცოცხლის უნიკალური და ისტორიული გამოვლინებების მეცნიერული შემეცნება. (მეცნიერული შემეცნება ეძებს საერთოს, ზოგადს, რაც ახასიათებს მრავალ მოვლენას და არა უნიკალურს). სიცოცხლის ფენომენის მეცნიერული შემეცნება შეუძლებელია, სიცოცხლე შეიძლება მხოლოდ გავიგოთ. სიცოცხლის ფენომენზე ფილოსოფოსობის პრინციპი უნდა იყოს ის, რაც მოცემულია თვითონ სიცოცხლეში. ადამიანისათვის ძნელია საკუთარი სიცოცხლის მიმართ დაიკავოს გარშე დამკვირვებელის და მკვლევარის პოზიცია, რომელიც გულგრილად შეისწავლის ობიექტს. სიცოცხლე არ არის მოცემული ობიექტი, არამედ მუდმივი ცვალებადობა, პროცესი. სიცოცხლე არის ის, რასაც ადამიანი განიცდის და ამავე დროს მისი სიცოცხლე. ეს მოითხოვს განსაკუთრებულ დამოკიდებულებას სიცოცხლის ფენომენისადმი. ეს არის განსაკუთრებული სახის მთლიანობა. ადამიანი ცხოვრობს თავისი სიცოცხლით და ამავე დროს განიცდის თავის სიცოცხლეს, ანუ მასთან შეფასებითი და გაგებითი დამოკიდებულება აქვს. ამ მთლიანობიდან გათავისუფლება ადამიანს არ შეუძლია. ეს არის სიცოცხლის თვითშემეცნების პროცესი, რომელიც განსხვავდება წმინდა გონების თვითშემეცნების და თვითცნობიერების პროცესიდან.

სიცოცხლე როგორც ჰერმენევტიკის საგანი ვ. დილთაი ბუნების მეცნიერებების „ახსნის" მეთოდს, უპირისპირებს გონის მეცნიერებების „გაგების" მეთოდს. აქ გაგება მიიწვდომება „შთაგრძნობით", „თანაგანცდით" მაგრამ ერთია ცოცხალი, თანამედროვე კულტურის თანაგანცდა და მეორეა უკვე წარსულის კუთვნილი სიცოცხლის(კულტურის) გაგება. ამ შემთხვევაში ვ.დილთაი გვთავაზობს ინტერპრეტაციის მეთოდს. სწორედ ეს არის ჰერმენევტიკა. გაგების განსხვავებული დონეები არსებობს, რომლის უმაღლესი დონეა ინტერპრეტაცია, განმარტება. ვ.დილთაისთან იგი გახდა საერთოდ ნებისმიერი ჰუმანიტარული ტექსტის გაგების მეთოდად. გაგების, როგორც შემეცნების მეთოდისათვის, დამახასიათებელია ე.წ. ჰერმენევტიკული წრე: სიცოცხლის, ხელოვნების, ლიტერატურის გაგება უნდა იქნეს გაგებული მისი ნაწილიდან და ნაწილი უნდა იქნეს გაგებული მთელიდან გამომდინარე. ელემენტის ინტერპრეტაცია კონტექსტის, მთლიანობიდან ამოგლეჯით ამახინჯებს ელემენტის გაგებას. ვ. დილთაიმ სიცოცხლე აქცია ჰერმენევტიკული აზროვნების საგნად, თუმცა ადამიანის სიცოცხლე არ არის საგანი ან ტექსტი.

ფილოლოგიური ჰერმენევტიკიდან ფილოსოფიური ჰერმენევტიკისაკენ სიცოცხლის ფენომენის გასაგებად უნდა გამოვიდეთ სიცოცხლის ფენომენიდან, მისი გამოვლინებების მრავალფეროვნების მთლიანობიდან. ყოველი სიცოცხლე განუმეორებელია და ყოველი სიცოცხლისათვის ამოსავალი არის საკუთარი თავი. ამიტომ აქ

გამოდგება ჰერმენევტიკული მეთოდი, რომელიც ემყარება ჰერმენევტიკულ წრეს და იგი ხდება სიცოცხლის შემეცნების ძირითადი მეთოდი. ვ.დილთაის მიერ გაგების მეთოდის გამოყენება სიცოცხლის ფენომენის მიმართ გახდა საფუძველი იმისა, რომ ვ.დილთაი მოიხსენება როგორც ფილოსოფიური ჰერმენევტიკის დამფუძნებელი. ვ. დილთაი ტერმინს „ჰერმენევტიკა" საკუთარი ფილოსოფიის მიმართ ფაქტიურად არ იყენებდა. ეს პირველად გააკეთა მ. ჰაიდეგერმა თავის ლექციებში 1919-1925 წლებში და შემდეგ გავრცელად ჰ.გადამერის მიერ თავის ნაშრომში „ჭეშმარიტება და მეთოდი".

ფილოლოგიური ჰერმენევტიკისაგან განსხვავებით, რომლის საგანია ტექსტი, ფილოსოფიური ჰერმენევტიკის საგანია სიცოცხლე, რომელიც განუმეორებელი და ცვალებადია. ამიტომ მისი ინტროსპექციური დაკვირვება რთულია, რადგან დაკვირვება საკუთარ სიცოცხლეზე ცვლის ამ სიცოცხლეს, როგორც დაკვირვების საგანს, ახდენს მის დეფორმაციას, შეცვლას. აქ მოქმედებს ე.წ. „თვითშემეცნების იდოლები", რის შესახებაც ლაპარაკობდა მ.შელერი. ამიტომ ვ.დილთაი გვთავაზობს ე.წ. **„სიცოცხლის ობიექტივაციას"** ეს არის სიცოცხლის გამოვლინებები, რომელშიც სიცოცხლეს შეუძლია არაპირადაპირ შეიმეცნოს საკუთარი თავი. იგი განსხვავებულია **ჰეგელის გონის ობიექტივაციისაგან.** სიცოცხლის შემეცნების ფილოსოფიური მეთოდი შედგება შემდეგი ელემენტებისაგან: განცდა, სიცოცხლის გამოვლენები და გამოხატულებები, მათი ანალიზი და გაგება.

სიცოცხლის ფილოსოფიის შინაგანი არსის გამოვლინება იყო მისი დაინტერესება პედაგოგიკით. ვ.დილთაი წერდა: „ნებისმიერი ნამდვილი ფილოსოფიის უმაღლესი მიზანი და უმაღლესი განვითარება არის პედაგოგიკა, ამ სიტყვის ფართე აზრით, როგორც მეცნიერება ადამიანის აღზრდის შესახებ." გერმანიაში სწორედ პედაგოგიკის დილთაისეული სკოლა გახდა აღიარებული საუნივერსიტეტო დისციპლინა და მნიშვნელოვან წარმატებებს მიაღწია. მისი მიზანი იყო ადამიანის, როგორც სიცოცხლის, აღზრდა და განვითარება.

დილთაიმ განსაზღვრა ჰერმენევტიკული გაგების კიდევ ერთი ნიშანი. მისთვის „სიცოცხლის ფილოსოფია" არის ფილოსოფოსობის წესი, რომელიც აზროვნების ახალ მეთოდს მოითხოვს. „სიცოცხლის ფილოსოფია" განსხვავდება ე.წ. „სისტემური ფილოსოფიისაგან" მას არ ახასიათებს ისეთი მეთოდურობა და ლოგიკურობა როგორც თეორიულ ფილოსოფიას. მაგრამ მისთვის დამახასიათებელია არა მეთოდური დასაბუთება, არამედ დარწმუნება და დაჯერება. **„დაჯერების ხელოვნება"** დაკავშირებულია უდიდეს სერიოზულობასთან და სიმართლესთან" ვ. დილთაის აზრით, სიცოცხლე უნდა იქნეს გაგებული თვითონ სიცოცხლისგან გამოსვლით. ეს არის ის დიადი აზრი, რაც ამ ფილოსოფოსებს (სიცოცხლის ფილოსოფიის მიმდევრებს) აკავშირებს მსოფლოს გამოცდილებასთან და პოეზიასთან." მეტაფიზიკაზე უარის თქმასთან ერთად უარი უნდა ეთქვას მის მეთოდსაც და სიცოცხლე გავიგოთ აღწერითი და ანალიტიკური ფსიქოლოგიის საფუძველზე, რომელიც დაეყრდნობა თვითონ სულიერი ცხოვრების სტრუქტურას. მისი აზრით, ასეთი მეთოდია ჰერმენევტიკა. ეს არის განაცხადი არა მარტო ახალ მეთოდზე, არამედ ეს იყო ასევე ახალ ფილოსოფიაზე, ამან განაპირობა ჰერმენევტიკის გადაქცევა „გაგების" მეთოდიდან მეტაფიზიკად მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიის გავლით, ჰ.გ. გადამერთან.

ვ. დილთაის აზრით, გონითი, სულიერი მოვლენები შეიცავენ ასპექტებს, რომლებიც შეიძლება გაგებული იქნეს რაციონალურად და ასპექტები, რომლებიც დაკავშირებულია ავტორის შემოქმედების არაცნობიერთან. გაგების უმაღლეს ფორმებს მიეკუთვნება ლოგიკური გაგება, რომელიც ემყარება ინდუქციას. ვ. დილთაის ინდუქცია ესმის თავისებურად. ეს არ არის დასკვნა ერთეულიდან ზოგადისაკენ, არ-

ამედ ნანილიდან მთელისაკენ. ეს ხდება მაშინ როდესაც მთელის ერთი ნაწილის შემეცნება წმინდა რაციონალური წესით შეუძლებელია. ამ ნაწილის შემეცნებისათვის აუცილებელია შთაგრძნობა, სიმპათიკური წვდომა მეორე ადამიანის შინაგან სამყაროში. გაგების მთავარი მიზანია ადამიანის შინაგანი სამყაროს წვდომა, რომლის მეთოდია ინტროსპექცია (თვითდაკვირვება), ხოლო წარსული კულტურის და გარე სამყაროს გასაგებად ვ. დილთაი გვთავაზობს ჰერმენევტიკას. იგი შედგება გაგებისა და განმარტებისაგან. გაგება არის სუბიექტური დარწმუნებულობა, ავტორზე უკეთ გაგება.

გონით მეცნიერებებში გამოყოფილი იქნა აღწერითი და ახსნითი ფსიქოლოგია. აღწერითი ფსიქოლოგიის საგანია ადამიანის შინაგანი სამყარო. აღწერით ფსიქოლოგიას არ შეუძლია კულტურული სინამდვილის შემეცნება და აუცილებელი ხდება ახალი მეთოდი-ჰერმენევტიკა. ჰერმენევტიკამ უნდა დაძლიოს ფსიქოლოგიზმი. მისი აზრით, ჰერმენევტიკა არის არამარტო ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა შემეცნების თეორია, არამედ ჰერმენევტიკა ხდება გნოსეოლოგიური დისციპლინა. შემდეგი ნაბიჯი გონითი მეცნიერების დაფუძნებაში გადადგეს „ისტორიული სკოლის" წარმომადგენელმა ი.დროიზენმა და ვ.დილთაიმ, რადგან ისტორიის ცნების უფრო ღრმა გაგება გახდება გრავიტაციის ის წერტილი, რაც ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა რყევებს დაასრულებდა და შეიძენდა მდგრადობას და განვითარების შესაძლებლობას. ი. დროიზენი გონითი მეცნიერების საფუძველს ეძებს არა ბუნების მეცნიერებაში, არამედ ისტორიაში. ვ.დილთაი განიცდის ჯ.ს. მილის, ი. დროიზენის და გერმანული იდეალიზმის და რომანტიზმის გაელენას. იგი ჯ.მილის პოზიციას დოგმატურად მიიჩნევს, რაც ემპირიზმში მდგომარეობს, რადგან აკლია ისტორიული განათლება." გადამერი თვლის, რომ სულის სიღრმეში დილთაის აზრით, ბუნებისმეცნიერება უნდა იყოს ნიმუში გონითი მეცნიერებისათვის, მიუხედავად მისი უპირატესობისა და მნიშვნელობისა. იგი ასევე აცნობიერებს ისტორიის ნაკლს, ისტორიისადმი უნდა დავიცვათ დისტანცია, იგი რომ კვლევის ობიექტად იქცეს, ისტორიად, შენგან დაშორებულად იქცეს. ჰ.ჰელმჰოლცის, ი.დროიზენის და დილთაის შემდეგ ყალიბდება **ჰუმანიტარული კვლევის წესები**: მეხსიერება, ავტორიტეტის გათვალისწინება და აზროვნების კულტურა, ტაქტი, რომლებიც იკავებენ ინდუქციის და ლოგიკური ინდუქციის ადგილს.

გადამერის აზრით, თეოლოგიური ჰერმენევტიკის დოგმატიზმი იმაშია, რომ იგი ბიბლიის ტექსტს განიხილავს როგორც ერთ მთლიანობას, რომელიც უცვლელია ისტორიის მანძილზე. ამ დოგმატიზმის დაძლევას და ჰერმენევტიკის მეცნიერებისაკენ შემდეგ ნაბიჯს გადადგას ვ. დილთაი. გადამერი დადებითად აფასებს ამ მცდელობას. „ჰერმენევტიკა თავდაპირველად უნდა გათავისუფლდეს ყოველგვარი დოგმატური შეზღუდულობისაგან და იქცეს მართლაც ჰერმენევტიკად, რომ შემდეგ ამაღლდეს ისტორიული ორგანონის უნივერსალურ მნიშვნელობამდე," რაც მე-19 საუკუნეში მოხდა.

ბიბლიის ისტორიულობის და ბიბლიის განსხვავებული ავტორების დაშვებამ იგი აქცია ისტორიულ ტექსტად, რაც გულისხმობდა შესაძლებლობას მისი და იმ სასიცოცხლო კომპლექსის ისტორიული ინტერპრეტაციასაც, რომელსაც ეკუთვნოდა დოკუმენტი. თვით ამ ისტორიის მიმართ შესაძლებელია მთელის და ნაწილის პრინციპის გამოყენება, სადაც ისტორიული ტექსტი წარმოდგება როგორც ამ ეპოქის ნაწილი. თეოლოგიურ და ლიტერატურულ ტექსტებს შორის განსხვავება უკუგდებული იქნა, რამაც ცხადი გახადა ერთიანი ჰერმენევტიკის, როგორც წერილობითი წყაროების სწორი განმარტების ხელოვნების, არსებობის შესაძლებლობა. ჰერმენევტიკამ მოიც-

ვა ისტორიული მეცნიერების მთელი სფერო. „მსოფლიო ისტორია წარმოსდგა როგორც დიდი, ბნელი წიგნი, რომელიც დანერილია ადამიანური გონის ერთობლივ ენაზე და ეს ტექსტი უნდა გავიგოთ."

ასეთივე ცვლილება განიცადა ფილოლოგიურმა ჰერმენევტიკამ, როდესაც წარსულსა და თანამედროვეობას შორის მიმართებამ დაკარგა ნიმუშის და მიბაძვის, მემკვიდრეობითობის ხასიათი, კლასიკურმა სამყარომ დაკარგა ნორმატიული ხასიათი." ამ ორმა მსგავსმა პროცესმა მიგვიყვანა უნიერსალური ჰერმენევტიკის კონცეფციასთან. ამგვარად დილთაისთან ჰერმენევტიკა დამხმარე საშუალებიდან გადაიქცა ისტორიულ ორგანონად. ეს იყო მხოლოდ ნაბიჯი ფილოსოფიური ჰერმენევტიკისაკენ. მთავარია, არა ისტორიული ცნობიერებისკენ შემობრუნება და ჰერმენევტიკის გათავისუფლება დოგმატიზმისაგან, არამედ მისი არსის ცვლილება." -წერს ჰ.გ. გადამერი.

ფილოსოფიური ჰერმენევტიკა გაგების ფენომენის გადამერისეული ანალიზი ჰერმენევტიკის განვითარების შემდეგი ეტაპი დაკავშირებულია ჰ.გ.გადამერის სახელთან. იგი მიიჩნევს, რომ ჰაიდეგერმა ახალ აქცენტები შემოიტანა ჰერმენევტიკული წრის გაგებაში. ეს სიახლეა:

- ტექსტის გასაგებად აუცილებელია მის შესახებ გარკვეული ვარაუდის ქონა-წინარე გაგების სახით. ჩვენ ტექსტს ვკითხულობთ მოლოდინით, რომ მასში აღმოვაჩინოთ გარკვეული საზრისი.
- წრეში რომ შეხვიდე ამისათვის უნდა გამოხვიდე წრიდან. ეს გულისხმობს, რომ წრეში შევდივართ თანამედროვეობიდან და გამოსვლისას გავდივართ თანამედროვეობაში.
- ჰაიდეგერი ლაპარაკობს: ჰერმენევტიკის ისეთ ელემენტებზე როგორიცაა: წინარე გაგება, ტრადიცია, წინარე-სჯა, გაგების ჰორიზონტი. მათი მეშვეობით მყარდება კავშირი ისტორიასა და თანამედროვეობას შორის.

გადამერი აგრძელებს ჰაიდეგერის გზას და სურს მოახდინოს „ჰერმენევტიკის ონტოლოგიური შემობრუნება ენის გზამკვლევი ძაფისაკენ" (არიადნას ძაფი) გადამერი იყენებს ჰაიდეგერის ელემენტებს და თავისებურად განმარტავს მათ. წინარეგაგება არის გაგების წანამძღვარი, რომელიც განპირობებულია ტრადიციით. ტრადიცია არის ავტორიტეტის ფორმა, რომელიც ერთმანეთთან აკავშირებს წარსულსა და თანამედროვეობას. წინარესჯა (ცრურწმენა) არის მსჯელობა, რომელიც განხორციელდა სიტუაციის ყველა ფაქტიური განმსაზღვრელი ელემენტების საბოლოო შემოწმებამდე. გაგების ჰორიზონტი-გულისხმობს წინარესჯებისა და ცრურწმენების ერთობლიობას, რომელიც განპირობებულია ტრადიციებით.

გაგება არის ცნობიერებისათვის დამახასიათებელი სამყაროს ათვისების ფორმა, რომელიც გულისხმობს საგნის საზრისის გამოვლენას ან მინიჭებას. ფილოსოფიური ჰერმენევტიკა განიხილავს გაგებას როგორც ფილოსოფიურ პრობლემას: თუ როგორ არის შესაძლებელი ადამიანისათვის გაგება, როგორც ასეთი, რაა გაგების საგანი და როგორია გაგების ადგილი ადამიანის შემეცნებაში. გადამერი პრინციპულად წინააღმდეგია ჰერმენევტიკა გაგებული იქნეს როგორც მხოლოდ გაგების მეთოდი, რომლის საგანია ტექსტი. გაგების ფენომენი განმსჭვალავს ადამიანის ყველა მიმართებას სამყაროსადმი. მიუხედავად ამისა არ შეიძლება მისი როგორც ბუნებისმეცნიერული მეთოდის განხილვა. ჰერმენევტიკული კვლევის საგანია ნათელყოს ბუნებისმეცნიერების სფეროს და ბუნებისმეცნიერული მეთოდის გარეთ არსებულ სფეროებში ჭეშმარიტების წვდომის გამოცდილება. ჰერმენევტიკის სფეროა ფილოსოფიური, ჰუმანიტარული, გონითი, „გაგებითი" მეცნიერებები. ჰერმენევტიკის საგანი არ არის ბიბლია, არც ძველი ტექსტი, არამედ ყოველდღიურობა თავისი და-

მახასიათებელი გაგებით. გაგების სფერო შემეცნების სფეროზე ფართოა,ჩვენ შეგვიძლია გავიგოთ ის, რაც გადის შემეცნების და რწმენის გარეთ. ფილოსოფიური ჰერმენევტიკის საგანია არა ბიბლია, არც ძველი ტექსტი, სიცოცხლე, ისტორია, არამედ ყოველდღიურობისთვის დამახასიათებელი გაგება, სწორედ ეს გაგება წარმართავს ადამიანის ყოველდღიურობას.

გადამერმა განსაკუთრებული სიღრმით გამოიკვლია გაგების ფენომენი. მისთვის გაგება არის ადამიანის როგორც შემმეცნებელი, მოქმედი და შემფასებელი ადამიანის მთლიანობის გამოხატულება და არსებობის წესი. გაგება, როგორც სამყაროს გონითი ათვისების ფორმა, თეორიულ შემეცნებაზე პირველადია როგორც ისტორიულად, ასევე პრაქტიკულად, იგი უნივერსალურია და ასევე მოიცავს გამგების თვითგაგებასაც, რაც სამყაროს მთლიანობაში წვდომის უნიკალური შესაძლებლობაა. ასეთი გაგება შეუძლებელია წინარე გაგების გარეშე. აბსოლუტურად უცნობის გაგება შეუძლებელია. ამიტომ გადამერის აზრით, გაგების საგანია არა ავტორის მიერ ტექსტში ჩადებული საზრისი, არამედ ასევე და უპირველესად ის საგნობრივი შინაარსი, რომლის გააზრებას ახდენს ტექსტი.

გადამერის თანახმად, გაგება ყოველთვის არის განმარტება და განმარტება კი გაგება. გაგება ნიშნავს ტექსტის შინაარსის შედარებას თანამედროვეობის სააზროვნო გამოცდილებასთან. ამიტომ გაგება ნიშნავს არა მარტო ტექსტის პირვანდელი, ავტორისეული საზრისის დადგენას, არამედ საზრისის ხელახალ შექმნას. გაგებას შეუძლია გავიდეს ამ პირველადი სუბიექტური საზრისის გარეთ და დაადგინოს ტექსტის ახალი, განსხვავებული საზრისი, მეტიც, გაგება ყოველთვის გადის სუბიექტური საზრისის გარეთ. (სხვა მოაზროვნეები ტექსტში ეძებენ ავტორის არაცნობიერად ჩადებულ საზრისებს). თეოლოგიური და ფილოლოგიური ჰერმენევტიკა იყო არა იმის აღმოჩენა, რაც იყო უცნობი, არამედ რომლის საზრისი უცხო და მიუწვდომელი გახდა. ყოველივე, რაც დროში გვშორდება აუცილებლობით ხდება გაგების ობიექტი, მაშასადამე ეს ვიცოდი მაგრამ უკვე აღარ ვიცი. იგი არის უცნობი, მაგრამ არა სავსებით უცხო. ეს რა თქმა უნდა ზემოქმედებს გაგების პროცესზე (იუნგის არქეტიპის ცნება).

გაგების განხორციელების პირობები დიალოგი პირველად პლატონთან ფილოსოფოსობა გაგებული იქნა როგორც დიალოგი, მაშინ როცა ჰეგელის ფილოსოფია მონოლოგიური ხასიათისაა. მისი აზრით, დიალოგი არის ჰუმანიტარულ მეცნიერებებში ჭეშმარიტების მიღწევის გზა. გადამერი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს **შეკითხვის კულტურას**, როგორც ჭეშმარიტების ძიების, დიალექტიკურ ხელოვნებას, აზროვნების და დიალოგის წარმართვის კულტურას. გზა ცოდნისაკენ ყოველთვის გადის შეკითხვაზე და შეკითხვის სწორი დასმა აუცილებელია ჭეშმარიტი პასუხის მისაღებად. აქ ცხადია მის მიერ ჰაიდეგერის გამოცდილების გაზიარება, რომელიც დაკავებული იყო ყოფიერების შესახებ შეკითხვის დასმის შესაძლებლობის პირობების და განხორციელების დადგენით. შეკითხვა უნდა დასვა სწორედ თუ გსურს იზაროვნო, ეს ნიშნავს, რომ შენი მიზანი უნდა იყოს საქმის გარკვევა, გაგება და არა კამათის გაჩაღება, სოფისტიკა. დიალოგის მონაწილეებს უნდა შეეძლოთ ერთმანეთის მოსმენა და ერთმანეთის არგუმენტის გათვალისწინება, ამასთანავე არ უნდა დაივიწყონ დიალოგის ნამდვილი საგანი. სხვა შემთხვევაში დიალოგი სოფისტიკად იქცევა. დიალოგის მიზანია არა მოწინააღმდეგის არგუმენტის უკუგდება და უმნიშვნელოდ მიჩნევა, არამედ მიიღო და გაითვალისწინო სხვისი არგუმენტი. დიალოგი არის ჰუმანიტარულ მეცნერებათა არსი, თუმცა დიალოგის შემეცნებითი შესაძლებლობები არ არის ნათლად წარმოდგენილი, რადგან დიალოგის არსი დამახინჯებულია. იგი არ

არის ერთმანეთის მოსმენის წესი და ურთიერთგაგების მიზნის მქონე, არამედ როგორც ძალაუფლებისადმი ნებათა მიმართების სახე. დიალოგი უნდა იყოს საუბარი პრობლემაზე, რომელიც არის ცოდნის კონკრეტულ-ისტორიული ფორმა, როგორც ცოდნისა და არცოდნის ერთიანობა.

ცოდნაც დიალექტიკურია, რადგან ჭეშმარიტების ცოდნა ნიშნავს ასევე იმის ცოდნას რაც მცდარია. გაგება მოითხოვს დიალოგს, რაც ქმნის ინტერპრეტაციის ჰორიზონტს და გულისხმობს ყველა თვალსაზრისის თანასწორობას, გაგების სისწორე განპირობებულია ინდივიდუალური გაგების ჰორიზონტების შერწყმით, რაც ერთიან საზრისისეულ ფონს ქმნის.

ზემოქმედების ისტორიულობის ცნობიერება (*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*) გადამერის ისტორიისადმი და ტრადიციისადმი დამოკიდებულებიდან გამომდინარეობს მნიშვნელოვანი საკითხი: წარსულის ზემოქმედების ისტორიისა, ანუ როგორ, რამდენ ხანს და რა სახით ზემოქმედებს ისტორია ჩვენზე დღეს აქ და ახლა. თუ ისტორია არის მისი ზემოქმედების პროცესი, მაშინ ამ ზეგავლენის გაცნობიერება ცნობიერების ხასიათს ცვლის იგი ხდება „ზემოქმედების ისტორიულობის ცნობიერება" (das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein). გადამერმა ეს ახალი შემოიტანა ცნება. ეს ცნობიერება ადამიანმა უნდა დაინახოს თავის გამოცდილებაში. იგი ისტორიის არსს ხედვას მისი აწმყოზე გავლენის ისტორიულობის სახით. ჰერმენევტიკული სიტუაცია გულისხმობს ზემოქმედების ისტორიულობის ცნობიერებას გაგების ჰორიზონტს, ანუ ჩვენი ისტორიულ სიტუაციას და ჩვენზე ისტორიის ზემოქმედებს ჰორიზონტს, ამიტომ გაგება და გაგებულის ინტერპრეტაცია ხშირად ისტორიული სიტუაციის გათვალისწინებით ხდება. მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ გაგების პროცესი ჩაკეტილია ისტორიის ჩარჩოში, რადგან გაგების ჰორიზონტი არ არის უცვლელი და სტატიკური, არამედ მუდმივად იცვლება. ეს კი თავის მხრივ გაგების პროცესის უსასრულობას და მის პრინციპულ დაუსრულებლობას განაპირობებს.

გაგება ისტორია და ტრადიცია გადამერი განსხვავებულად გაიგებს ისტორიის ფენომენს. განსხვავებულია ისტორიული მოვლენის, ისტორიის ზემოქმედების და ზემოქმედების ისტორიის ფენომენი. ისტორიციზმის კრიტიკა საყოველთაოდ გავრცელებული იყო 1920-30 წლებში. ადამიანის ცოდნა და ცნობიერება განისაზღვრება ეპოქით და ისტორიით. ადამიანის ცხოვრებაში გადაწყვეტილების მიღებისას მთავარია არა მარტო გადაწყვეტილების შინაარსი, არამედ გაბედულების გამოჩენა, სიმტკიცე. გადაწყვეტილება და განწყობა ელინდება როგორც შინაგანი მზაობა და პასუხისმგებლობის აღება. გადამერის აზრით, ეს არის ჭეშმარიტების გზა გონით მეცნიერებებში, რაც შესაძლებელს ხდის განიმსჭვალო ნამდვილი ტრადიციით, რომელშიც ვიმყოფებით. გადამერი ეთანხმება ლუთერის დებულებას ბიბლიის მიმართ: „წვდომილი საკუთარ თავში საკუთარი თავის მეშვეობით", რაც ჰერმენევტიკული გაგების ერთერთი ნიშანია, მისი სწორი წვდომისათვის არ არის საჭირო ტრადიცია, არც ინტერპრეტაციის ხელოვნება. მაგრამ მიუხედავად ამისა ცდილობს გაგების ისტორიულობის დაფუძნებას. გაგების პროცესი ყოველთვის ხორციელდება გარკვეულ ისტორიულ სიტუაციაში, რომელიც ხდება გარკვეული ჰორიზონტის შიგნით, რომელიც განისაზღვრება ისტორიულად განპირობებული სიტუაციით. სიტუაციის ისტორიული ჰორიზონტი არ ემთხვევა გაგების ჰორიზონტს. ისტორიის აღწერა ისტორიული პრობლემების სახით, შეიცვალა ისტორიულ-ცნებითი აღწერით. ფილოსოფიური ცნებები არის საგზაო ნიშნები აზროვნებისათვის ისტორიის გაგებაში. ეს გვაძლევს უფლებას გავერკვეთ აზრის ისტორიაში და გავაანალიზოთ ამ ცნებების გავლენა ისტორიულ ეპოქაზე.

ტრადიციული ჰერმენევტიკა გამოჰყოფდა ჰერმენევტიკის სამ ამოცანას: **გაგება, განმარტება და გამოყენება.** მაგრამ თანამედროვე ჰერმენევტიკა გამოყენების ასპექტს ნაკლებ ყურადღებას აქცევს. მაშინ როცა გადამერისათვის უმთავრესი გახდა სწორედ ჰერმენევტიკული გაგების შედეგების გამოყენების სპეციფიკის დადგენა, რაც მის პრაქტიკულ ღირებულებას განაპირობებს. გადამერი მიიჩნევს, რომ გაგების პროცესი სრულდება მისი გამოყენების პროცესში. გადამერი გონითი მეცნიერებების და ტრადიციის მიმართების არსს შემდეგში ხედვას: „არა მარტო უნდა ყური მივუგდოთ ისტორიულ ტრადიციას, გავიგონოთ საკუთარი თავის, არამედ ასევე გავიგოთ რაღაც სხვაც, ვიგრძნოთ ბიძგი ისტორიული ტრადიციის მხრივ, რომელიც ჩვენ ჩვენი საზღვრების გარეთ გაგვიყვანს." სწორედ ეს არის ისტორიული ტრადიციის მნიშვნელობის გაცნობიერება და ტრადიციაში საკუთარი ადგილის დადგენის საფუძველი. ამიტომ გონითი მეცნიერულმა კვლევამ უნდა დაადგინოს თუ სად წარმოიშვება ახალი ბიძგები, რომლებიც ჩვენ შეგვეხება. ისტორიის მნიშვნელობა სწორედ ასეთი ბიძგების განხორციელებაში მდგომარეობს, რომელიც გამოგვაფხიზლებს და საკუთარ ადგილს გვაპოვნინებს ისტორიასა და ტრადიციაში.

იყო კულტურული ტრადიციის მცველი, რაც ჰერმენევტიკას მიეწერება, დიდ როლს თამაშობს ადამიანის ყოფიერებაში. იგი თვლიდა, რომ ტრადიცია არ არის ნარსული ნორმების, წესების, კანონების ბალასტი, რომლებიც ჭეშმარიტად და ღირებულებად არის მიჩნეული მისი სიძველის გამო, არამედ ტრადიცია არის ტრადიციის მუდმივი და თანმიმდევრული ახალი ინტერპრეტაცია. ხელახალი განმარტების გარეშე არ არის ტრადიციაც, ეს არის იმ საზრისის კონტინიუმის საფუძველი, რომელიც მოცემულია და ხორციელდება კულტურაში, ისტორიაში. ეს არის ჰერმენევტიკის არსი.

ცრურწმენა და წინარესჯა განვასხვავებული ფენომენებია. ისინი ისტორიულობის ერთერთი გამოვლინებებია, ასევე უნდა განვასხვავოთ სუბიექტური ცრურწმენა და საზოგადოებაში გავრცელებული ცრურწმენა. გადამერი აღნიშნავს ცრურწმენის დადებით მნიშვნელობას გაგების პროცესში. იგი გვიჩვენებს თუ რა არის გასაგები და რა წინარე მოცემულობიდან ამოდის გაგების პროცესში. წინარესჯა, როგორც გაგების პროცესის ფენომენი, მივიწყებული იყო. იგი არის გაგების ობიექტის წინარე წვდომა, რაც მისი თემატიზაციის საფუძველია და რაზეც აგრძელებს მუშაობას ჰერმენევტიკა. ცრურწმენა განსხვავდება წინარესჯისაგან, რაც თვითონ მრწამსის და სჯის განსხვავებაში მდგომარეობს. წინარესჯა შეიძლება გადაიქცეს ცრურწმენად. გადამერი გამოიყენებს ტერმინს **„წინასწარ ტკბობა დასრულებულობით"** (anticipation of completeness) გაგების პროცესი ყოველთვის მოიცავს შემოწმებად **წინარე ვარაუდებს**, რომლის შემოწმება და ნათელყოფა მიმდინარეობს. გადამერის მიხედვით, წინარესჯა ჰერმენევტიკული წრის აუცილებელი ელემენტია. წინარესჯის გაგების სტრუქტურის და პროცესის აუცილებელ ელემენტად აღიარებიდან გამომდინარეობს ჰერმენევტიკის ტრადიციული ცნების ხელახალი გააზრების აუცილებლობა, რომელიც გადამერისათვის შეიცავს არა მარტო ახსნას, არამედ ასევე გამოყენებასაც. ამის გათვალისწინებით ყოველი წარსულში მიღწეული გაგება შეიძლება განხილული იქნეს როგორც წინარესჯის სტატუსის მქონე. სწორედ ეს წინარესჯა არის აწმყოში ამ მოვლენის ჰერმენევტიკული გაგების ობიექტად გახდომის საფუძველი და მასთან დიალოგში შესვლის პირობა. ეს თავის მხრივ კავშირშია არისტოტელეს მიერ ხაზგასმულ გაგების პრაქტიკულ კონტექსტთან, საიდანაც გაგების პრობლემა ამოიზრდება. გაგების პროცესში წინარესჯის ჩართულობა განაპირობებს, რომ ჩვენ ჩართული ვართ დიალოგში რომელიც მოიცავს როგორც საკუთარ თვითგაგებას,

ასევე საკითხის გაგებას. აქ თვითგაგება გულისხმობს ჩვენს წინარე სჯას. დიალოგში ჩვენი წინარესჯა არის წარმმართველი და ამავე დროს ის, რაც უნდა შემონმდეს, რევიზია გაუკეთდეს. გაგების ჰერმენევტიკულ პროცესში ჩვენთვის ნათელი ხდება საგნის გაგება და ასევე ჩვენი წინარესჯაც. გადამერის აზრით, „დროითი დისტანცია" მნიშვნელოვანია იმ წინარესჯის დადგენისათვის, რომელიც გავლენას ახდენს გაგების პროცესზე, რითაც შეგვიძლია ავიცილოთ წინარესჯის უარყოფითი გავლენა გაგების პროცესზე. დიალოგი არის გაგების არსებობის აუცილებელი პირობა და ჩვენ შევდივართ გაგებით, ჰერმენევტიკულ დიალოგში გაგების საგანთან ჩვენი წინარესჯით და მათ შორის იმართება დიალოგი. გადამერის მიერ წინარესჯის დადებითი როლის წარმოჩენა ნიშნავდა ტრადიციის და ავტორიტეტის როლის დადებითად შეფასებას, როგორც გაგების შედეგად მიღებული ცოდნის ლეგიტიმაციის საფუძველს. ამის გამო გადამერს საყვედურობდნენ იდეოლოგიურ კონსერვატიზმს(ი.ჰაბერმასი). ხოლო გადამერი აღნიშნავდა, რომ ეს იყო უბრალოდ განმათლებლობის მიერ ამ ფენომენის მიმართ გადამეტებული რეაქციის კორექტირება.

წინარეგაგება ყოველთვის მონაწილეობს გაგების პროცესში. გაგება ნიშნავს იმის გაგებას რაც გითხრეს, რასაც სიტყვების მნიშვნელობა გვეუბნება, მაგრამ დიალოგს უკან იმალება კიდევ ფარული საზრისი, რომელიც ქვეტექსტით, კონტექსტით და ისტორიით განისაზღვრება, ამიტომ იგი შეიძლება არასორედ გავიგოთ. ამიტომ აუცილებელია ენის, ტრადიციის, ისტორიის, კულტურის წინარე გაგება, რომლის ნიაღში ეს წინადადება გითხრეს.

ჰერმენევტიკული დიალოგი გაგების პროცესში ცნობიერება შეხვდება სხვას, უცხოს, მტერს. გადამერი გაგების ფენომენი განიხილავს როგორც მოლაპარაკებას საკუთარ თავს და მეორე ადამიანს შორის მიმდინარეს ჰერმენევტიკულ დიალოგში, რომლის შედეგია შეთანხმების მიღწევა. გადამერის აზრით ეს დიალოგი უსასრულო და უწვეტია, რადგან საბოლოო გაგება მიუღწეველია, მეტიც ადამიანისათვის საკუთარი თავის,შინაგანი სამყაროს სრული და საბოლოო გაგება მიუღწეველია. ყოველი ადამიანი წარმოადგენს გარკვეულ ცნობიერების, ცოდნის, მსოფლმხედველობის, ცხოვრების გამოცდილების ჰორიზონტს და ამ ჰორიზონტით შედის ადამიანი დიალოგში მეორე ადამიანთან. დიალოგის მეშვეობით შეთანხმების მიღწევა ნიშნავს საერთო გაგების ჰორიზონტის დადგენას, რასაც გადამერი უწოდებს „ჰორიზონტთა შერწყმას" ასეთი შეთანხმება ყოველთვის ხდება ორივე ჰორიზონტზე ზემოქმედების შედეგად, მაგრამ ეს ჰორიზონტების შეთანხმება სულ მიმდინარეობს და ვერასდროს ვერ აღწევს საბოლოო დასრულებას, სრულ ნათელყოფას. რადგან ამ პროცესის შედეგად იცვლება არა მარტო საკითხის გაგების დონე,არამედ იცვლება თვითონ ჩემს მიერ ჩემი გაგების ჰორიზონტის გაგების დონეც, რაც ამ პროცესის მუდმივ გაგრძელებას გულისხმობს. გაგების ჰერმენევტიკული დიალოგი, ჩემი ისტორია და ტრადიცია, რაც ჩემს გაგების ჰორიზონტს განსაზღვრავს და ზემოქმედებას ახდენს გაგების პროცესის სიტუაციაზე. ეს ნიშნავს, რომ ისტორიული და ჰერმენევტიკული სიტუაცია არასოდეს არ გახდება ჩემთვის სრულიად გამჭვირვალე, რაც გაგების პროცესის დაუსრულებლობას და უწყვეტობას განაპირობებს. ეს ნიშნავს, რომ მიუხედავად ცნობიერების რეფლექსური ხასიათისა, ცნობიერება ვერასდროს გახდება საკუთარი თავისათვის გამჭვირვალე და სრულ გაგებას ვერ მიაღწევს. (ჰეგელი ლაპარაკობს გონების თვითშემეცნების და თვითცნობიერების სრულად განხორციელებაზე,) გაგება უფრო მეტად მუდამ მიმდინარე პროცესია, ვიდრე უკვე დასრულებული შედეგი, ამიტომ არ არსებობს სუბიექტის მიერ საკუთარი თავის გაგების რაიმე საბოლოო დონე. (ეს მით უფრო გასაგებია ფროიდის არაცნობიერის შემდეგ,

რადგან გაგების საგანია არაცნობიერიც) ჰერმენევტიკული გაგების პროცესი მიმდინარეობს და ჭეშმარიტების მიღწევა, როგორც გაგების პროცესის დასასრულის აღნიშვნა, შეუძლებელია. ეს მიუთითებს გონითი მეცნიერების და ბუნების მეცნიერების საგნის განსხვავებას. ჰერმენევტიკული დიალოგის მნიშვნელოვანი ელემენტია დუმილი. „მაემანსიპირებელი რეფლექსია არის რეფლექსური პასუხი მოწინააღმდეგის არგუმენტზე, რომელიც ვლინდება დუმილში." გადამერსა და ჰაბერმასს შორის მიმდინარეობდა კამათი დიალოგის ხასიათზე, რომელმაც შემოგვთავაზა კომუნიკაციური დიალოგი, როგორც ადამიანთა და საზოგადოების სტაბილური არსებობის გნვითარების საფუძველი. ჰერმენევტიკული დიალოგი როგორც გაგება ყოველთვის არის ურთიერთგაგება.

ენის ფენომენის მნიშვნელობას ჰერმენევტიკაში განსხვავებული ფილოსოფიური მიმდინარეობები ყურადღებას ამახვილებდნენ მეტყველების განსხვავებულ ასპექტზე. ლოგიკურ-სემანტიკური კონცეფცია ყურადღებას აქცევს მეტყველების რეპრეზენტაციულ ფუნქციაზე, მეტყველების უნარზე დაუმახინჯებლად წარმოადგინოს საქმის ვითარება. ჰერმენევტიკული პოზიცია კი ყურადღებას ამახვილებს რეცეფციის(აღქმის) პრობლემაზე, ხოლო ინფორმაციის კოდირების პრობლემა მათი ყურადღების გარეთ რჩებოდა. გვიანი ვიტგენშტაინი ყურადღებას ამახვილებდა მეტყველის აქტივობაზე და ნაკლებად ინტერესდება მეტყველების შინაარსზე და მსმენელზე. მისი მიზანია ენობრივი სტილის, ენობრივი თამაშის შექმნა. ჰაიდეგერისათვის ჰერმენევტიკაში გაერთიანებულია შეტყობინება და განმარტება. გაგების ენობრივი ხასიათი იგი განპირობებულია ჰერმენევტიკული გაგების დიალოგიური ხასიათით, გაგების განხორციელების ძირითადი მოდელია საუბარი, რომლის მეშვეობით მოსაუბრეები ესწრაფვიან შეთანხმების მიღწევას საუბრის საკითხთან დაკავშირებით. ამისთვის მოსაუბრეები იყენებენ საერთო ენას, რომელიც ყალიბდება თვითონ საუბრის და გაგების პროცესში. ყველა გაგება ინტერპრეტაციულია ანუ გარკვეული ალბათობის შემცველი, ანუ ნიშნავს გაგების გადათარგმნას მეორესთვის გასაგებ ენაზე, იგი თარგმნადი უნდა იყოს სხვისთვის. გადამერი მნიშვნელოვნად თვლის გაგების შინაარსის კონცეპტუალური არტიკულაციის განხორციელებას. გადამერის თანახმად ენა არ არის ინსტრუმენტი, რომლის მეშვეობით ჩვენ დაკავებული ვართ საგნებით, სამყაროთი, არამედ სამყაროში ყოფნა ნიშნავს ენაში ყოფნას. ჩვენ სამყაროში ვართ ენაში ყოფნის მეშვეობით, ნიშნავს თუ არა ეს, რომ ჩვენ ჩაკეტილი ვართ ჩვენს ენაში, ანუ ჩვენს ტრადიციასა და წინარესჯის ენობრივ წრეში? ენა არის ის, რაშიც რაიმე გაიგება და გაიაზრება, ენა არის ის, რითაც მიმართება გვაქვს სხვასთან და საკუთარ თავთან. ამ აზრით, ენა თვითონ არის არსობრივად დიალოგი, საუბარი საკუთარ თავთან. ამიტომ შეუძლებელია „კერძო ენის" არსებობა, ენა ყოველთვის გულისხმობს სხვას, რომელიც არის მთელი სამყარო.(ვიტგენშტაინი).

გადამერი აცხადებს, რომ ენა არის ადამიანის ჰერმნევტიკული გამოცდილების უნივერსალური ჰორიზონტი, მეტიც თვითონ ჰერმენევტიკული გამოცდილება არის უნივერსალური ხასიათის. გადამერი ჰაიდეგერის პოზიციას ემხრობა, რომლის თანახმად გაგება არის ადამიანის სამყაროში ყოფნის ფუნდამენტური გამოცდილება. ფილოსოფია კი თავისი არსით არის ჰერმენევტიული. ჰერმენევტიკის უნივერსალურობა არის გადამერის და ი.ჰაბერმასის დაპირისპირების ერთერთი თემა.

ენის ჰერმენევტიკა ჰერმენევტიკული გაგების საგანი იყო: ტექსტი, სიცოცხლე, ისტორია, ყოფიერება, ენის ჰერმენევტიკა ჰერმენევტიკის ბოლო საფეხურია, გადამერი ეფუძნება ჰაიდეგერის დებულებას: „ენა ყოფიერების სახლია." ენა სახლია და არა ყოფიერება, როგორია მიმართება სახლსა და მის ბინადარს შორის. ენა არის

ყოფიერების სახლი და ამდენად ენის ჰერმენევტიკა არის ყოფიერების ჰერმენევტიკა. მას აინტერესებს ყოველდღიურობის ენის და მეტაფიზიკური ენის დიალოგის შესაძლებლობა, თუ როგორ თანაარსებობს ადამიანის ყოველდღიურობის ცნობიერებაში გონების და რწმენის ჭეშმარიტება. მას ჰერმენევტიკული ანალიზის სახეობად მიაჩნია დესტრუქცია. დესტრუქცია არ ნიშნავს ნგრევას, არამედ სიტყვის პირველადი საზრისი აღმოჩენას, გამოვლენას, რომელიც დაფარულია ერთი ენიდან მეორე ენაზე თარგმნისას. ჰაიდეგერი ეძებს სიტყვის პირველად მნიშვნელობას, რომელიც მას ქონდა გრამატიკის და ლოგიკის ჩარჩოებში მოქცევამდე. ენის დამახინჯებამ კატასტროფიული შედეგები იქონია ევროპული მეტაფიზიკისა და ცივილიზაციისათვის. გაგების საგანია ყველაფერი, რადგან ენა არის ყველაფერი, ყველგანმყოფია. ენა არის ჰერმენევტიკის საგანი და ძირითადი საშუალება ერთდროულად. ყველაფერი არის ენაში და არის ენა. პრობლემურია იმის დადგენა თუ როგორ ინახავს ენა ტექსტის საზრისს და გაგების წანამძღვრებს? ენა წარმოჩნდება როგორც ყოფიერების სახლი და ამავე დროს ადამიანის არსებობის საშუალება. ადამიანი არსებობს ენაში და ენის მეშვეობით.

უკვე XIX საუკუნეში, ჰერმენევტიკის ანალიზის საგანი ხდება ენის ფენომენი, როგორც გონის გამოვლინება. ვ.ფ. ჰუმბოლტმა, რომელიც დაკავებული იყო ენის ფენომენის კვლევით, ახალი ასპექტები შესძინა ჰერმენევტიკის მეთოდს. მან ყურადღება გაამახვილა დიალოგის პრინციპზე, როგორც ენობრივი მოვლენების ენობრივი ცნობიერების ანალიზის მეთოდზე. ვ. ჰუმბოლდტის მიხედვით ენა არის სისტემა და ამავე დროს ერის მსოფლმხედველობის არსებობის ფორმა. იგი ჰერმენევტიკას იყენებს როგორც ენის შესწავლის მეთოდს. აქ ჰერმენევტიკა ყალიბდება როგორც ზოგად მეცნიერული ხასიათის მეთოდოლოგიური დისციპლინა.

გადამერმა გადაიღო ენის ჰაიდეგერისეული გაგების დამახასიათებელი ელემენტები ოღონდ მისი მიზანი არ არის ონტოლოგიური. იგი ლაპარაკობს არა ენის და ყოფიერების, არამედ ენისა და ტექსტის მიმართებაზე, დიალოგზე როგორც საქმის არსის დადგენის, გაგების საშუალებაზე. გადამერის მიხედვით, ადამიანის სამყაროსთან დამოკიდებულების ამოსავალი პრინციპია არა სუვერენული სუბიექტი, არამედ ადამიანი, რომელიც ტრადიციით და ენით არის განსაზღვრული. ეს განაპირობებს, რომ სინამდვილე მოცემულია ენაში და ენის მეშვეობით, ხოლო ადამიანის მიერ ენის მოპოვების და დაუფლების პროცესი დაუსრულებელი პროცესია.

გაგების ერთერთი ფუნდამენტური ნიშანია, რომ იგი ხორციელდება ენის სტიქიაში. გაგება არის ენობრივი ხდომილება. ამიტომ გაგებისათვის აუცილებელია საერთო ენის მონახვა. ენა არის ტრადიციის, კულტურული გამოცდილების გადაცემის ფორმა, მეტიც ენა შესაძლებელს ხდის ტრადიციას. გადამერი ენას განსაზღვრავს როგორც „ჰერმენევტიკული ონტოლოგიის ჰორიზონტს", რადგან ფილოსოფოსობა არის სიტყვის მუდმივი ძიება და ენის და სიტყვის უკმარისობის განცდა, როდესაც სიტყვა არ გყოფნის გაგებულის გამოთქმისათვის. ფილოსოფიაში განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია შესაბამისი სიტყვის გამონახვა იმისათვის რაც გაგებული და გააზრებულია, ასე რომ ენა თამაშობს გადამწყვეტ როლს ადამიანური გამოცდილების ფორმირების პროცესში. გადამერი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს ენას, როგორც სიტყვის არსებობის შესაძლებლობას, და არა როგორც ნიშანთა სისტემას. ეს ადასტურებს ჰერმენევტიკული გაგების უნივერსალურ და ყოვლისმომცველ ხასიათს, რომელიც ეფუძნება ენის ყოვლადობას, ყოველგვარი რაციონალური გამოცდილების ენობრივ ხასიათს.

გადამერი იძლევა ენის ჰერმენევტიკულ ინტერპრეტაციას. ტრადიციული ჰერ-

მენევტიკის თანახმად, ენა არ არის თემატიზირებული როგორც პრობლემა გაგების პროცესში, არამედ ყურადღება ექცეოდა გაგების პროცესის სხვა ელემენტებს. (ფსიქოლოგია, ისტორია) გადამერმა კი ჰერმენევტიკული გაგების საგნად აქცია თვითონ ენა. გადამერი ენას განიხილავს როგორც შუამავალს გაგების პროცესში, ამიტომ გაგება და ენა განუყოფელია გაგების პროცესში. გადამერი თვლის, რომ გაგების ობიექტია „საქმის არსი", ტექსტის საგნობრივი შინაარსი, რომელიც ტექსტის საზრისს ემთხვევა, რასაც გადამერი ხშირად ხაზგასმით აღნიშნავდა. გადამერი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდა ძველი ბერძნების ენის მეტაფიზიკას, მაგრამ ასევე ითვალისწინებდა ენის ფენომენის თეოლოგიურ გაგებას, რომელიც ქრისტიანულმა თეოლოგიამ შეიმუშავა. ამ საფუძველების გათვალისწინებით, გადამერი ენას განიხილავს როგორც პროცესუალურ ფენომენს მისი ისტორიულობით. ამით იგი გამოდის ენაზე ლოგიკის ბატონობის წინააღმდეგ. ისტორიული რეალობის ცვლილებასთან ერთად იცვლება სიცოცხლის და გამოცდილების ფორმები, რაც იწვევს ახალი მეტყველების ფორმის, ახალი სიტყვათა კავშირების შექმნას. „ენის ცხოვრებაში უსასრულოდ ხდება შეუმჩნეველი ცვლილებები, იცვლება მისი მოხმარების წესი, წარმოიშვებიან და ქრებიან მოდური სიტყვები, ენობრივი კლიშეები, საუკეთესო წესი ასახო საზოგადოების რღვევა კრიზისულ ეპოქაში არის დააკვირდე მისი ენის ცვლილებას."

ჰ.გ გადამერთან ენის ფენომენი დაყვანილი იქნა ენის გამოყენების ერთერთ სახესთან-მეტყველებასთან. მას ახასიათებს ენის კლასიკური ფილოსოფიის ყველა ნიშანი, რომელსაც შემოაქვს ნიშნის (sing) და აღმნიშვნელის(note) განსხვავება. ენაში არსებობენ სახელები, რომლებიც აღნიშნავენ საგნებს. სიტყვები, როგორც სახელები, არიან აღმნიშვნელები. შემმეცნებელი ცნობიერება იყო კანონმდებელი ინსტანცია მეტყველებასთან მიმართებაში, რაც გულისხმობდა ცნობიერების აბსოლუტურობას, რომელიც თვითონ ადგენს თავის ობიექტს, შემდეგ მოხდა ცნობიერების აქტების რედუქცია მსჯელობებზე, ყველა შესაძლებელი ნიშნის ფუნქცია იყო „მსჯელობის გამოხატვა" ცნობიერების აქტივობის შემოსაზღვრა, რითაც მასში რჩებოდა ადგილი ისეთი მოდალობებისათვის, როგორიცაა: ეჭვი, მრისხანება, სიხარული. ენის საგანი უნდა იყოს წმინდა ცნობიერების მუშაობის აღწერა, რომელიც თავისუფალია ასეთი მოდალობებისაგან. ამით შეიზღუდა ენის გამოყენების ფუნქცია და ენის ფენომენის კვლევის ველი. ეს არის ენის ხელშეკრულებითი გაგების მაგალითი. ეს ცხადყოფს, რომ ცნობიერების კლასიკურ თეორიაში რთული იყო ენის ფენომენის ახსნა.

კლასიკური ლოგიკის მიხედვით მისი საგანია ენა, წინადადება, მსჯელობა, როგორც ცოდნის, ჭეშმარიტების გამოთქმის საშუალება. მას სხვა ენობრივი ფორმები არ აინტერესებდა, რომლებიც არ არიან მსჯელობები, არ აქვთ პრეტენზია გამოთქვან რეალობა, იყოს ჭეშმარიტება. ენის ლოგიკური ანალიზის მიზანია ჭეშმარიტი, მცდარი და უსაზრისო წინადადებების აღმოჩენა. ჰერმენევტიკული ანალიზის მიზანია საზრისის აღმოჩენა. მეტყველებითი აქტები წარმოსდგება როგორც უსაზრისო წინადადებების მეორე სახე. უსაზრისო წინადადებები: ოცნება, ფანტაზია დაპირება უსაზრისოა არსებობის აზრით, მაგრამ დიდი მნიშვნელობა აქვს ადამიანისათვის. გადამერი ენას განიხილავს როგორც ჰერმენევტიკული გამოცდილების განხორციელების სახეს და არა როგორც ინფორმაციის გადაცემის ინსტრუმენტს. ენა ადამიანისთვის მოცემულია როგორც სამყაროს გამოცდილების ფორმა. ენის ჰერმენევტიკული განხორციელების ნათელი მაგალითია პოეზია.

ტექსტის ფენომენი ფილოსოფიურ ჰერმენევტიკაში ფილოსოფიურ ჰერმენევტიკაში ტექსტი განისაზღვრება როგორც საგანი, რომელიც წაკითხული და ინ-

ტერპრეტირებული უნდა იყოს ჰერმენევტიკულად. ლაპარაკია ტექსტის წაკითხვისა და გაგების მეთოდზე. ტექსტის ლოგიკურ-გრამატიკული ანალიზი განსხვავდება ტექსტის გაგებისაგან. ტექსტის ავტორის მიზნის, მისწრაფების, მოტივაციის ანალიზი, რაც ტექსტის შექმნის საფუძველი გახდა-ეს ინდივიდუალური გონის წვდომას ნიშნავს. გაგების საგანია უნიკალურის, ინდივიდუალურის კონგენიალური გაგება. ჰერმენევტიკა `გაგებას" გაიგებს ზოგადად როგორც ცნობიერების ყოფიერებასთან მიმართების სახეს. ტექსტი კი არსებულის მხოლოდ კერძო შემთხვევაა. იგი არ ინტერესდება ტექსტის ყოფიერების წესების კვლევით. მას აინტერესებს მხოლოდ ტექსტის გაგების პრობლემა. ეს არის ტექსტის წაკითხვის პრობლემა. ეს განსხვავდება ტექსტისადმი სემიოტიკური მიდგომიდან და ესწრაფვის ფოკუსირება მოახდინოს სუბიექტის და მისი ენის მიმართებაზე, თუ როგორია სუბიექტის დამოკიდებულება საკუთარი ენისადმი, რამდენად სწორედ გამოხატავს ენა სუბიექტის აზრს. აქ ტექსტი არის მხოლოდ ენობრივი ნაწარმოების დროებითი გამაშუალებელი ფიქსირება. მისი კითხვის აქტში ხდება ტექსტის გახმოვანება. კლასიკურ ჰერმენევტიკაში არ არის აუცილებელი ტექსტის და ტექსტუალობის ანალიზი, მის ადგილს იკავებს „ენის" ონტოლოგიური სტატუსის ანალიზი. იგი დაკავებულია ტექსტის კონცეპტუალიზაციით და არა ტექსტის არსებობის წესის კვლევით. ტექსტის ჰერმენევტიკული ღირებულება განისაზღვრება მკითხველის ხედვის პერსპექტივების მიმართ დამოკიდებულებით. ტექსტმა მკითხველს უნდა მისცეს შესაძლებლობა განაგრძოს აზროვნება, საკუთარ აზროვნებას მიმართულება მისცეს. გადამერთან გაგების საგანია არა საზრისი, რომელიც ავტორმა ტექსტში ჩადო, არამედ ის საგნობრივი შინაარსი, რომლის გააზრებასთან დაკავშირებულია ტექსტი. გაგება შეიძლება იყოს საზრისის ძიება ან მნიშვნელობის მინიჭება ტექსტისათვის. ტექსტის მიმართ საზრისი შეიძლება იყოს იმანენტური ან ტრანსცენდენტური.

ტექსტების ჰერმენევტიკულ კლასიფიკაციას გადამერი ახდენს ტექსტების ჰერმენევტიკულ კლასიფიკაციას: ჰერმენევტიკულად ნაკლოვანია ე.წ. „ჩანაწერები", ტელეგრამები. ისინი ჰერმენევტიკულად ერთდონიანი ტექსტებია და არ აქვთ ქვეტექსტი. მათგან განსხვავებულია ჰერმენევტიკულად პერსპექტიული ტექსტები-ასეთებია ლიტერატურული და ფილოსოფიური ტექსტები, რომლებიც შესაძლებელს ხდიან მათ განსხვავებულ გაგებას და ახალი საზრისების აღმოჩენას. გადამერი ყველაზე პერსპექტიულ ჰერმენევტიკულ ტექსტად მიიჩნევს ლექსს. აქ სიტყვას აქვს ყველაზე მეტი და მრავალფეროვანი მნიშვნელობა. ასეთი ტექსტი ყველაზე უფრო ცოცხალია ჰერენევტიკული თვალსაზრისით და ამიტომ ავტონომიურია, ანუ არაა დამოკიდებული ავტორზე.

მისი აზრით, **ფილოსოფიური ტექსტი** განსხვავდება ჩვეულებრივი ტექსტისაგან, რამეთუ მის უკან დგას უფრო რთული იდეალურობა" ფილოსოფიური ტექსტი არის ადამიანის მიერ ჭეშმარიტების ძიების ინდივიდუალური გამოცდილება. პრობლემა არის ჭეშმარიტების ძიების გამოცდილების შესაბამისი „ენის" მონახვის ფუნქცია. ამიტომ ფილოსოფიური ტექსტი დაწერილია ფილოსოფიურ ენაზე, რომელიც განსხვავებულია ყოველდღიური ენისაგან. გადამერი მოითხოვდა „უკან დაბრუნებას სიტყვა-ცნებიდან სიტყვა -ენისაკენ და გავიაროთ გზა ყოველდღიური ენის სიტყვიდან სიტყვა-ცნებამდე." ავტორის ნიჭიერება მდგომარეობს იმაში თუ რამდენად შეძლო ავტორმა შესაბამისი სიტყვების შერჩევა და ამ იდეალურობის მიღწევა. ამ შემთხვევაში ფილოსოფიური ტექსტი დასრულებული და ავტონომიურია. ასეთი „წარმატებული" ფილოსოფიური ტექსტები უკვე შერჩეულია ტრადიციის მიერ. იგი არის შუამავალი ცნობიერებასა და ეპოქას, ტრადიციას შორის. მისი მეშვეობით მკითხველი ეზიარება

ეპოქას, ეპოქის სულს. მას ახასიათებს დამოუკიდებელი არსებობა ავტორისაგან და მკითხველისაგანაც. იგი ცხოვრობს თავისი ცხოვრებით. მოკლედ, ტექსტი არის მეორადი, არის პირობა ჰერმენევტიკული გამოცდილების დადგომისათვის, ჰერმენევტიკული გამოცდილების საგანია ტრადიცია, ობიექტი კი- ენა. ტექსტის გაგების ზოგადი პრინციპია: ტექსტის ყველა დეტალი უნდა გაგებული იყოს კონტექსტიდან, მათი ურთიერთკავშირიდან და ერთიანი საზრისიდან გამომდინარე, რაზეც არის მთელი ტექსტი ორიენტირებული. გადამერთან ჰერმენევტიკის იდეა იყო ანტიკურობის და ქრისტიანობის გაერთიანება და ადასტურებს შლეიერმახერის იდეას უნივერსალურ ჰერმენევტიკაზე. ჰერმენევტიკის საგანია ზოგადად უცხო იქნება ეს ტექსტი, ადამიანი, კულტურა, ისტორია.

ტექსტი და კონტექსტი გადამერი მიიჩნევს, რომ ისტორიკოსი ისტორიულ ტექსტს ყოველთვის მიემართება „წინარე გაგების" საფუძველზე, რაც განპირობებულია ტრადიციით. ეს ტრადიცია განსაზღვრავს ისტორიკოსის ცხოვრების, გამოცდილების სახეს და აზროვნების წესს. იგი ვერასდროს ვერ გათავისუფლდება თავისი აზროვნების ნანამძღვრებიდან. ეს წინარე გაგება შეიძლება დახასიათდეს როგორც წინარე სჯა და როგორც ცრურწმენა. იგი არის ჩვენი ცნობიერების რეფლექსიამდელი განწყობა, მისი წარმოშობის საფუძველია დროში განსხვავება. ცრურწმენისაგან სრულად გათავისუფლება შეუძლებელია, მაგრამ შესაძლებელია მისი შეზღუდვა და კორექტირება. ეს შესაძლებელია ენის სფეროში, ბუნებრივი ენა სასიცოცხლო სამყაროს საფუძველია. ჰეგელის პრაქტიკული განათლების აღწერაში შეიძლება დავინახოთ გონის ისტორიულობა, ისტორიული გონების საფუძველმდებარე განსაზღვრება: საკუთარ თავთან შერიგება და საკუთარ თავის შეცნობა სხვად ყოფნაში. გონი თავისი არსით ისტორიულია, რაც მას გაგების სფეროს კუთვნილს ხდის.

ტექსტის გასაგებად უნდა ვიცოდეთ ტექსტის წარმოშობის კონტექსტი. ეს განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია კულტურული, ლიტერატურული, ისტორიული ტექსტებისათვს. თუმცა ფილოსოფიური ტექსტი არ არის ასე მჭიდროდ დაკავშირებული ისტორიულ, კულტურულ და მენტალურ კონტექსტთან. ასევე ტექსტის გაგების ხასიათზე გავლენას ახდენს იმ ეპოქის კონტექსტი, რომელშიც ხდება მისი ახლიდან გაგება, ანუ წარსულის ტექსტის გაგების კონტექსტია როგორც ტექსტის შექმნის ისტორიული გარემო,ასევე ტექსტის წაკითხვის ახალი ისტორიული გარემო. კონტექსტის მნიშვნელობა აღიარებულია თანამედროვე ჰერმენევტიკაში. ისტორიულია და კონტექსტის მქონეა არა მარტო ტექსტი, არამედ მკითხველის ხედვაც ასევე განპირობებულია კონტექსტით. ეს ნიშნავს, რომ ყოველი გაგება ეფუძნება წინარეგაგებას. ეს გულისხმობს ჰერმენევტიკული წრის ახლებურ გაგებას. ჰერმენევტიკულ წრეში შევდივართ წინარეგაგების საფუძველზე და მისგან გამოსვლა უნდა მოხდეს გაგების დასრულებისთანავე. ჰერმენევტიკული წრე კი იღებს წინასწარ ხედვის და დასრულების წინასწარ მიხვედრის წრის სახეს. (ანტიციპაცია და დასრულების წინასწარ მიხვედრა). გადამერი ასევე მოითხოვს ტექსტის საზრისის და ავტორისეული საზრისის განსხვავებას და მისთვის მნიშვნელოვანია არა ავტორის საზრისის, არამედ ტექსტის საზრისი. ეს განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი გახდა ფროიდის არაცნობიერის შემდეგ, რამაც ცხადი გახდა ტექსტში ავტორის მიერ გაუცნობიერებელი პლასტების არსებობა, ასევე ენის შინაგანი ბუნება და ხასიათი გავლენას ახდენს საზრისის ჩამოყალიბებაზე, რომელიც ავტორისაგან დამოუკიდებელია.

რომანტიკული ჰერმენევტიკისაგან განსხვავებით (დილთაი,შლაიერმახერი) რომელიც მიიჩნევდა, რომ ჰერმენევტიკის ობიექტია სიცოცხლის დაწერილი გამოხატულება-ტექსტი. გადამერი აღნიშნავდა ჰერმენევტიკის და ენის ანალიტიკური ფილო-

სოფიის კონვერგენციის შესაძლებლობას. იგი თვლიდა, რომ ისტორიულ-ცნებითი ანალიზი „ენობრივი თამაშების“ მეთოდის მსგავსია. პ. რიკიორის აზრით, ჰერმენევტიკა აღარ არის კონცენტრირებული განსაზღვრული ხასიათის ტექსტზე, არამედ დაკავებულია ტექსტით მის მთლიანობაში, შემდეგ კი გადადის „ტექსტის“ კონცეპტზე. მის საფუძველზე და მიხდევით ხდება ყველაფრის, ნებისმიერი ნიშანთა ერთობლიობის ტექსტად განხილვა. დილთაიც თვლიდა, რომ კულტურის ნებისმიერი ნაწარმოები, ანუ არსებობის წერილობითად დაფიქსირებული გამოხატულება, არის ჰერმენევტიკული ინტერპრეტაციის ობიექტი.“

თანამედროვე აზროვნება ცელის ტექსტის გაგებას ტექსტი განიმარტება როგორც ის, რაც შეიძლება იყოს წაკითხული და ინტერპრეტირებული. გადამერის და რიკიორის აზრით, ტექსტის ფუნდამენტური ნიშანია შესაძლებლობა ჩართული იყოს მკითხველის ქმედებაში მისი პროდუქტიული ინტერპრეტაციის მეშვეობით. ამიტომ ტექსტი უნდა იყოს კითხვადი, ამაზე დიდი გავლენას ახდენს ის, რომ იგი თავიდანვე იყო შექმნილი როგორც ტექსტი თუ ტექსტად იქცა ტექსტუალიზაციის პროცედურის შედეგად. ეს დგინდება ინტერპრეტაციის პროცესში. ტექსტი მიღებულია მოქმედების ასპექტით. ტექსტის სხვა განმარტება და ანალიზი იმას ეფუძნება თუ ასეთი ტექსტი როგორ იქნება და უნდა იყოს წაკითხული. ტექსტი არის თარგმნის, ინტერპრეტაციის, გაგების, ახსნის საგანი. ისინი საზრისს კარგავენ ტექსტის გარეშე. ტექსტი არსებობს, რომ ვინმეს მიერ ან ოდესმე წაკითხული იქნეს. აქცენტი კეთდება ტექსტის ჩართულობაზე პრაქტიკულ სიტუაციაში, მისი მოქმედებაში ათვისების მეშვეობით, ეს განასხვავებს ტექსტის შინაარსის და მნიშვნელობისადმი ჰერმენევტიკულ მიდგომას, სხვა ინტერპრეტაციული მიდგომებისაგან, რაც თანამედროვე ჰუმანიტარულ მეცნიერებებში არსებობს. სემიოლოგიის, სტრუქტურალიზმისაგან განსხვავებით, ჰერმენევტიკა არ აქცევს ყურადღებას ტექსტის შინაგან სტრუქტურას, არამედ ჩართულია მკითხველის წაკითხვის პრაქტიკაში, როგორც წაკითხვის პრაქტიკის ტრანსფორმაციის საშუალება. ჰერმენევტიკა ტექსტიდან უკუბრუნდება კონკრეტულ ჰერმენევტიკულ სიტუაციასთან. ჰერმენევტიკის საგანი ისევ ტექსტია, მაგრამ ახლა გაგების პროცესი უფრო რეფლექსურია.

ტექსტის გაგება და ტექსტის ინტერპრეტაცია არის გაგების დასრულებული პროცესის შედეგი. კლასიკური ჰერმენევტიკის თანახმად, ტექსტი წინასწარ მოცემულია ინტერპრეტატორისათვის. ეს გულისხმობს, რომ ტექსტი უნდა ჩართული იყოს კონტექსტში. კონტექსტი შედგება ავტორისაგან, აუდიტორიისაგან, კულტურული რეალობისაგან. კლასიკური ჰერმენევტიკის მიხედვით, ლიტერატურული ტექსტის ფილოსოფიური ინტერპრეტაცია გულისხმობს შემდეგი პრინციპების დაცვას:

- ადექვატურობის პრინციპი,
- სისრულის პრინციპი,
- კონგენიალობის პრინციპი.
- არაკლასიკური ჰერმენევტიკის მიხედვით:
- ინტერპრეტაცია არის გაგების პროცესის აუცილებელი ელემენტი, რომელიც მონაწილეობას ღებულობს ტექსტის საზრისის ქმნადობაში.

ტექსტი არის არა სინადვილის ასახვა, არამედ ავტორის შემოქმედების გამოხატულება, იგი არის ცნობიერების ფენომენი,.

- ტექსტი არის ადამიანის არაცნობიერის გამოვლინება.
- გადამერი ცდილობს **ჰერმენევტიკის და დიალექტიკის** გაერთიანებას, რადგან აღიარებდა რეფლექსური ფილოსოფიის უპირატესობას და ასევე აცნობიერებს მის საზღვრებს. გადამერი განსაკუთრებით გამოჰყოფდა პლატონის და ჰეგელის დიალე-

ქტიკას, როგორც რეფლექსური აზროვნების უმაღლეს დონეს. გადამერის აზრით, ჰეგელმა შეიმუშავა რეფლექსიის დიალექტიკა როგორც გონების საყოველთაო გაშუალებულობა. ჰეგელმა განასხვავა გარეგანი და შინაგანი რეფლექსია და „იაზროვნეო ნიშნავს განავითარო საქმე მისი საკუთარი თანმიმდევრობის მიხედვით.“ ჰეგელის დიალექტიკამ მოახდინა ყოფიერების და აზროვნების სრული გაშუალება, რაც მომდინარეობს ბერძნული აზრიდან. ნივთების საპირისპიროში გადასვლის გამოცდილება არის დიალექტიკის არსი. ჰერმენევტიკული გამოცდილებაც თავისი ბუნებით არის საპირისპიროში გადასვლის გამოცდილება, რითაც განპირობებულია ჰერმენევტიკული გაგების წრე. დიალექტიკა აზრის თვითგანვითარების პროცესის მაჩვენებელია. იგი ახლოა ჰერმენევტიკასთან, რადგან ჰერმენევტიკა დიალოგური ხასიათის აზროვნებაა. იგი არის წარსულისა და აწმყოს, მკითხველის და ტექსტის დიალოგი.

მშვენიერება, განცდა, გაგება. გადამერი ჰერმენევტიკის უპირველეს სფეროდ მიიჩნევს მშვენიერებას, რაც აშკარად გადის ბუნებისმეცნიერების გავლენის სფეროს გარეთ. მშვენიერება მიჩნეულია სინამდვილის ჭეშმარიტების შემეცნების ერთერთ ფორმად, შემდეგ ფილოსოფიური ჰერმენევტიკის საგანი ხდება ყოფიერება და ენა. მისი აზრით, კანტის მიერ მსჯელობის ესთეტიკური უნარისთვის ტრანსცენდენტალური ფუნქციის მინიჭება, მას გამიჯნავს ცნებითი შემეცნებიდან და ამგვარად დააკმაყოფილებს ხელოვნების და მშვენიერების ფენომენის განსაზღვრას. აღიარება, რომ ხელოვნების ნაწარმოები ფლობს ჭეშმარიტებას, ახალი კუთხით ხსნის ხელოვნების და ისტორიის ფენომენს. მშვენიერების ფენომენის თავისებურებაა, რომ მისი გამოყვანა ზოგადი პრინციპიდან შეუძლებელია, რადგან მშვენიერება პრინციპულად ინდივიდუალური, განუმეორებელი და მრავალფეროვანია, ხოლო „გემოვნების საკითხი შეუძლებელია გადაწყდეს არგუმენტაციის და დემონსტრაციის გზით.“ გემოვნება გონითი ფენომენია, რაზეც მიუთითებს გემოვნება, როგორც ზეემპირიული ნორმა, რაც ავლენს ემპირიულ საყოველთაობას და მის აპრიორულ მისწრაფებას ზოგადობისაკენ. ეს განაპირობებს მის გონითი მეცნიერების საფუძვლად ყოფნას.

გადამერი არ ეთანხმება კანტის აზრს, რომ „თუ საგანი შეფასებულია, როგორც მშვენიერი, ამით მათში არაფერი არ შეიმეცნება, არამედ მტკიცდება, რომ მათ აპრიორულად შეესაბამება სუბიექტის კმაყოფილების გრძნობა. გადამერისათვის მშვენიერება შემეცნებითი ღირებულების მქონეა და მას შეუძლია გამოხატოს ჭეშმარიტება. საგნის მშვენიერებას განსაზღვრავს საგნის მიზანშეწონილობა და ის განცდა, რასაც ჩვენში იწვევს წარმოსახვის თავისუფალ თამაშს. ამავე დროს კანტი მშვენიერების იდეას წარმოიდგენს როგორც „ზნეობრიობის გამოხატულებას.“ ამგვარად ხელოვნება, როგორც ჰუმანიტარული სფეროს წარმომადგენელი, თავისთავში გამოხატავს ადამიანის ზნეობრივი ყოფიერების ჭეშმარიტებას მშვენიერების იდეალით. გადამერის აზრით, კანტთან მოხდა ხელოვნების ავტონომიურ მოვლენად ჩამოყალიბება. ამის შემდეგ მისი ამოცანაა არა ბუნებრივი იდეალების გამოსახვა, არამედ ადამიანის შეხვედრა საკუთარ თავთან ბუნებასა და ადამიანურ, ისტორიულ სამყაროში.“ ადამიანი ხელოვნებაში ხვდება საკუთარ თავს. „ხელოვნებაში ადამიანი ხვდება საკუთარ თავს, გონი ხვდება გონს."

ჰუმანიტარული სფეროს დაფუძნებისაკენ გადადგმული შემდეგი ნაბიჯი იყო **„განცდის“ ფენომენის** აღმოჩენა, რომელიც მიმართული იყო განმანათლებლობის ცივი რაციონალიზმის წინააღმდეგ. განცდა გახდა ყოფნის, შემეცნების ფორმა, რომლითაც ჩვენ შეგვეძლო რეალობის, სინამდვილის განცდა, რომელიც მიუწვდომელია აბსტრაქტული გონებისათვის. განცდის ცნება სიცოცხლის ფენომენთან არის

კავშირში და მისი წვდომის ფორმას წარმოადგენს. გადამერი წერს: „სიცოცხლის ცნებას აქვს მეტაფიზიკური საფუძველი, რაზეც აგებულია გერმანული იდეალიზმის სპეკულატური აზროვნება, ეს ცნება უპირისპირდება სპეკულატური აზროვნებას, წარმოდგენის და აღქმის პარტიკულარობას და ახდენენ ტოტალურობასთან კავშირის იმპლიცირებას." გადამერი აღნიშნავს, რომ ჩვენი საუკუნის დასაწყისში „განცდის" ცნებამ რელიგიური მნიშვნელობის ლოზუნგის სახე მოიპოვა, განცდა წარმოსდგება როგორც მექანიზებული ცხოვრებიდან და მასობრივი ყოფიერებიდან გაქცევის ფორმა.

ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა შემდეგი მნიშვნელოვანი ელემენტი, **ისტორია**, „მე-19 საუკუნის ჰუმანიტარულ მეცნიერებები გაუცხოებას განიცდიდნენ ისტორიის, ისტორიული სამყაროს მიმართ." ამ დროს ჭარბობს სიცოცხლის ფენომენით ინტერესი, რომელიც განცდის საგანია. „წარსულის სულიერი შემოქმედება, ხელოვნება, ისტორია თავისი შინაარსით აღარ შეედრება მის თავისთავად ცხად შინაარსს, არამედ გახდა რა კვლევის საგანი, მოცემულობა, რომელიც მოწოდებულია ემსახუროს წარსულის გათანამედროვებას." წარსულის გათანამედროვება არ არის **წარსულის განცდა**, რაც ჩემს ცხოვრებაზე ისტორიის რეალურ ზემოქმედებას გულისხმობს, ეს ისტორიის ინტიმური განცდაა, რომელიც არ მიიღწევა მისი ფორმალური აღწერით. ამის მაგალითია ადამიანის მიერ მისი ქვეყნის ისტორიის განცდა, რაც მიუწვდომელია უცხოელისათვის, რომელმაც შეიძლება ქვეყნის ისტორია ფაქტობრივად უკეთესად იცოდეს.

განცდის ფენომენი ადამიანის რეალობასთან დამოკიდებულების განსაკუთრებული ფორმაა, რომელიც ონტოლოგიური ხასიათისაა, რადგან მიუთითებს განცდილის რეალობას აქტუალურად მოცემულობას აქ და ახალა. „განცდას უკავია შუა ადგილი სპეკულაციას და ემპირიას შორის." გადამერი აღნიშნავს, რომ გონით მეცნიერებებს ახასიათებს „მოცემულობის" განსაკუთრებული სახე, რომელიც განსხვავდება ბუნების მეცნიერების „მოცემულობისაგან" ჰუმანიტარული მეცნიერების მოცემულობა განიცდება, როგორც მისი სიცოცხლისათვის მნიშვნელოვანი. მაგალითად, ჯ.ბრუნოს და გ.გალილეის დამოკიდებულება დედამიწის მზის გარშემო ბრუნვის თაობაზე. სწორედ განცდა უზრუნველყოფს ნამდვილს მოცემულობას. განცდა როგორც მოცემულობის ფორმა გამოყენებული იყო ისტორიის, ტრადიციის მიმართ. იგი განსხვავებულ მიდგომას მოითხოვს და არ არის აღმოჩენის და გამოკვლევის ფორმის მქონე, რაც ბუნებისმეცნიერებას ახასიათებს.

განცდის კიდევ ერთი ნიშანია ის, რომ „პირველადი მოცემულობა", რომელზეც ეყრდნობა ისტორიული ობიექტების ინტერპრეტაცია არის არა ექსპერიმენტის და გაზომვის მონაცემები, არამედ მნიშვნელობის ერთეული. გადამერი წერს, რომ „დილთაისთვის დიდი მნიშვნელობა ქონდა, რომ ცნობიერების ერთეულად სახელდება არა აღქმები, შეგრძნებები, რაც თავითავად ცხადი იყო ნეოკანტიანელისთვის და პოზიტივიზმისთვის, არამედ განცდა." გონითი მეცნიერებისთვის სწორედ განცდით ხდება მისაწვდომი სიცოცხლის ფენომენი. „განცდის ერთეული წარმოადგენს მოცემულობის ნამდვილ ერთეულს." ცნობიერების შინაარსში მოცმული ერთეულები არიან განცდის ერთეულები, რომლებიც თავისთავად უკვე არიან საზრისისეული ერთეულები.

განცდა იძენს შემეცნებით უნივერსალიზმს, ეს ცხადი ხდება ჰუსერლის ინტენციონალურ განცდაში, თუმცა ჰუსერლი განასხვავებდა განცდის ჩვეულებრივ და ფენომენოლოგიურ გაგებას. განცდა არ არის ცნობიერების ნაკადის ნაწილი, რომელიც მე-ს ცნობიერებაში მიმდინარეობს, არამედ განცდა გაიგება როგორც ინტენციონალური

მიმართება. გადამერის აზრით, ჰუსერლთან ინტენციონალური განცდა აღიარებულია, მაგრამ ისინი შედიან ინტენციონალური განცდის საზრისისეულ ერთეულებში მისი მატერიალური შინაარსის სახით. ხდება განცდის ცნების გაფართოება და იგი გახდა სახელი ყველა აქტისათვის, რომლის არსობრივი სტრუქტურაა ინტენციონალობა." გადამერის აზრით, დილთაისთან, ჰუსერლთან, სიცოცხლის ფილოსოფიაში განცდის ცნება გადაიქცა წმინდა შემეცნებით-თეორიულ ფენომენად." ამიტომ მათ ვერ შეძლეს ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა დაფუძნება განცდის ფენომენით.

გადამერის აზრით, წინამორბედებმა ვერ შეამჩნიეს, რომ განცდაში მთავარია არა ის, რომ იგი მოცემულობის სახეა, რაც შემეცნების საფუძველი შეიძლება იყოს, არამედ „მასში ჩადებულია კიდევ სხვა რაღაც, რაც აღიარებას მოითხოვს და გადაულახავ პრობლემას გვთავაზობს-ესაა მისი შინაგანი კავშირი სიცოცხლესთან." განცდაში ხდება სიცოცხლის მანიფესტაცია, რომელიც ხასიათდება ინტენსივობით. სწორედ ადამიანში მოცემული სიცოცხლის ეს შინაგანი განცდა წინ უსწრებს მის შემეცნებას და არის მისი მსოფლგანცდის საფუძველი, რაც ოპტიმისტად ან პესიმისტად ხდის ადამიანს.

განცდის კიდევ ერთი განსხვავება აბსტრაქტულ-შემეცნებითი აქტისაგან იმაშია, რომ განცდა არის კონკრეტული და ტოტალური ერთდროულად. განცდის კონკრეტულობა ანუ ტოტალურობა არის განუყოფელი მთლიანობა. განცდა არის ადამიანის, როგორც მთლიანობის, მიმართება საგნისადმი, რომელშიც ეს საგანი თავის კონკრეტულობაშია მოცემული.

სიცოცხლის და განცდის მიმართება არ არის ზოგადის და ერთეულის მიმართების სახის, არამედ „ინტენციონალური შინაარსით განსაზღვრული განცდის ერთიანობა უშუალოდ მიემართება მთლიანობას, სიცოცხლის ტოტალურობას." განცდას აქვს უნარი გადმოსცეს სიცოცხლის ტოტალურობა, მასში განიცდება მთელი სიცოცხლე და არა მისი ერთერთი კერძო შემთხვევა, მასში დაინახება სიცოცხლის ბუნება მთლიანობაში. სწორედ ეს უნარი განასხვავებს განცდას აბსტრაქტული შემეცნების ერთეულის და ზოგადის მიმართებისაგან, როდესაც ერთეულში დაინახება მხოლოდ ზოგადი კანონზომიერების მხოლოდ ერთეული შემთხვევა. განცდის მყისიერებაში ხდება მთელის რეპრეზენტაცია. სწორედ ეს უნარი „მოახდინოს მთელის რეპრეზენტაცია განცდის მყისიერებაში გადის განცდის საგნით განპირობებულობის ფაქტის გარეთ." ეს ნიშნავს, რომ განცდა არ არის მხოლოდ ერთეული რეაქცია, მოცემულობა რაიმე კერძო საგნის ზემოქმედებისა, არამედ ამ ერთ ზემოქმედებაში ხილულს ხდის სიცოცხლის არსს. ამის მაგალითად შეიძლება მივიჩნიოთ ნიცშეს მიერ ცხენის ცემის ფაქტის განცდა, რომელმაც ადამიანის, სამყაროს და სიცოცხლის არსი დაანახა მთლიანობაში. ეს განცდა არის მთლიანად ჩემი, არ ვიცი რატომ ახდენს მთლიანობა ჩემზე ასეთ განცდას. ხომ არ არის იგი სიცოცხლესთან პირველადი შეხვედრით განსაზღვრული წინარეგაგება, ან არქეტიპი, ან არაცნობიერი.

ბერგსონის აზრით, განცდა არის უწყვეტობა, რაც ფსიქიკურის სრული უწყვეტობის (კონტინუალობის) გამოხატულებაა და იგი გარკვეული ორაგნიზაციის სახით წარმოსდგება. განცდა ახდენს მთელის რეპეზენტაციაა, რომელიც წარმოსდგება როგორც წარსული-აწმყო-მომავლის მთლიანობა.

გადამერის აზრით, ესთეტური განცდა არის არა ერთერთი განცდა სხვა განცდათა შორის, არამედ ზოგადად განცდის არსის რეპრეზენტაცია." ერთის მხრივ, ესთეტური განცდა ადამიანს ამოგლეჯს სინამდვილესთან ყოველგვარი კავშირისაგან, ყოველდღიური ცხოვრების მონოტონურობისაგან და მეორეს მხრივ, ამით ესთეტური განცდა ადამიანს ჩააყენებს მიმართებაში საკუთარი ყოფიერების მთლია-

ნობასთან და აძლევს უნარს თავის ყოფიერება დაინახოს, განიცადოს და შეაფასოს ერთ წამში. (ფოლკნერი) იგი „მიუთითებს კავშირს ყოფიერების მთლიანობასთან.“ ესთეტური განცდა არ არის მთლიანი შემეცნებითი პროცესის ერთერთი ელემენტი, რომლის მიზანია მთლიანი ცოდნის მოცემა მთლიანობაზე, არამედ ესთეტური განცდა თვითონ იძლევა მთლიანობას დამოუკიდებლად.“ ესთეტური განცდა შეიცავს უსასრულო მთელის შემეცნებას, რადგან არ შეეკერება სხვებს შემეცნების ღია პროცესის ერთიანობაში,არამედ უშუალოდ წარმოადგენს მთელს, ამის გამო მისი მნიშვნელობა უსასრულოა.“ მხატვრული ნაწარმოები გაგებულია სიცოცხლის სიმბოლური რეპრეზენტაციის სახით და ნებისმიერი განცდა არის ამ შემთხვევასთან მიახლოება.

გაგება, ახსნა, ინტერპრეტაცია ჰერმენევტიკის ერთერთი მთავარი პრობლემაა ახსნის, ინტერპრეტაციის და გაგების მიმართების გარკვევა. დილთაისთან გაგება არის ტექსტის ავტორის შინაგან სამყაროში შეღწევა, რომელიც დაკავშირებულია ტექსტის კულტურული კონტექსტის აღდგენასთან. ჰაიდეგერთან გაგება არის ადამიანის სპეციფიკური დამოკიდებულება სინამდვილესთან, ადამიანის ყოფიერების წესი სინამდვილესთან მიმართებაში. გადამერისათვის გაგება არის წარსული კულტურის გაგება, რაც განუყოფელია გამგების თვითგაგებასთან. ამიტომ გაგების საგანია არა მარტო ტექსტში ავტორის მიერ ჩადებული საზრისი, არამედ ის შინაარსი, რომელის გააზრებასთან არის დაკავშირებული ეს ტექსტი. გაგება არ არის ინტუიცია, გამოცხადება, თუმცა კი ძალიან ჩამოჰგავს მათ და შეიძლება ითქვას, რომ გაგების პროცესში ყველაფერი ეს ელემენტები მოცემულია. გაგება განსხვავებულია როგორც შემეცნებისაგან ისე აზროვნებისაგან. მისი განხორციელების პროცესი განსხვავებულია სხვა ინტელექტუალური და შემეცნებითი პროცესებისაგან. ამიტომ უნდა განვასხვავოთ: აღწერა, ახსნა, განმარტება, ინტერპრეტაცია და გაგება. გაგება მიმართულია საზრისის ძიებაზე და გაგების საგანია მხოლოდ ის, რასაც აქვს საზრისი.

გაგება და ახსნა ერთმანეთთან დაკავშირებულია. მაგრამ ახსნა ნიშნავს მოვლენის კანონზომიერების ან მიზეზის დანახვას, რაც ამ მოვლენას განმეორებადს ხდის, ხოლო გაგება მისი უნიკალურობის დანახვას ნიშნავს, რომელიც ზოგად კანონზომიერებას არ ექვემდებარება. გაგება და ახსნა ხშირად თანამშრომლობენ და ახსნა შეიძლება იყოს გაგების აუცილებელი საფეხური, იმ აზრით, რომ ახსნის შეზღუდულობა ცხადს ხდის გაგების აუცილებლობას ამ ფენომენის ცხადყოფისათვის. ამხსნელი პრინციპი არის ზოგადი, განმეორებადი კანონზომიერების დადგენა და ჰერმენევტიკა-გაგების პრინციპი მოვლენის უნიკალურობის დანახვა.

გაგება ყოველთვის დაკავშირებულია თვითგაგებასთან. მაშინ როდესაც ბუნების ობიექტის შემეცნება არ არის დაკავშირებული თვითგაგებასთან. გაგების ობიექტი არ ექვემდებარება შემეცნებას და აზროვნებას, იგი მოცემულია ენის, ტექსტის, ისტორიის, ხელოვნების, ყოფიერების მეშვეობით. საზრისს ფლობს ენა, ადამიანური რეალობის (გონითი) ფენომენები, რომლებიც თავს თავს თავის თავში აელენენ. ისინი არ არიან მოვლენის სახით არსებული. მათი ერთმნიშვნელოვანი წაკითხვა შეუძლებელია. გაგების ფენომენის არსებობა მიუთითებს იმის გაცნობიერებაზე, რომ ყველაფერი არ ექვემდებარება შემეცნებას, ლოგიკას, ფორმალიზაციას. (სიმბოლო, მეტაფორა, სახე) ჩვენ შეგვიძლია, გაგების მეთოდით, მოვახდინოთ ტექსტის, როგორც გონითი კულტურის მატერიალური გამოხატულების, სუბიექტური საზრისების გამოვლინება და ობიექტივაცია. ადამიანი ასე აღწევს წარსული, უცხო ეპოქების, კულტურების სულში, საზრისში.

გაგების საგანია ფენომენი, რომელიც შესაძლებელს ხდის გაგების მრავალ ფორმას და დონეს, მისი ერთმნიშვნელოვანი და ზუსტი განმარტება შეუძლებელია. მაგ-

ალითად, მხატვრული ტექსტის, მრავალნაირი გაგება არის შესაძლებელი, რომელის საზრისის მრავალნაირი გაგება არის შესაძლებელი, დროის, კულტურის, ინტერპრეტატორის პოზიციიდან გამომდინარე.

სიმბოლო როგორც საზრისთა სიმრავლე არის სიმბოლური რეალობა. ტექსტის ავტორისეული გაგება გამოდის როგორც მხოლოდ გაგების ერთერთი სახე. ნაწარმოების საზრისი არ ამოიწურება ამ ნაწარმოებში ავტორის მიერ ჩადებული საზრისით და არც მისი ინტერპრეტატორის საზრისით, არამედ შეიცავს შესაძლებელი საზრისების სიმრავლეს.

მიუხედავად იმისა, რომ გაგება დამოკიდებულია კონკრეტულ ისტორიულ, კულტურულ სიტუაციაზე და ინტერპრეტატორის მენტალობაზე, მაინც გაგება არ არის სუბიექტური და შემთხვევითი ფენომენი. ტექსტის საზრისის სიმრავლე არ ვლინდება ერთბაშად, არამედ მასში შეიძლება მოცემული იყოს ფარული სახით და გარკვეული დროის შემდეგ ხდება ცხადი და ტექსტის საზრისები ერთმანეთ ცვლიან. ტექსტში, ძველი საზრისისაგან განსხვავებული, ახალი საზრისის გამოვლენას სჭირდება შესაბამისი ისტორიული, კულტურული და მენტალური პირობები. კლასიკური ჰერმენევტიკის მიხედვით გაგება შეიძლება განსხვავდებოდეს ფორმით და დონით:

- გაგება, რომელიც წარმოიშობა დიალოგის პროცესში დამოკიდებულია იმაზე თუ რა საზრისს დებენ მოსაუბრენი თავიანთ სიტყვებში. ეს არის უშუალო და პირდაპირი ურთიერთობა, რომელიც ყველაზე ნაკლებ ექვემდებარება გარე გავლენას,
- გაგება, რომელიც დამოკიდებულია თარგმანზე ერთი ენიდან, კულტურიდან მეორე ენაზე, კულტურაზე. აქ გასათვალისწინებელია საზრისის შენარჩუნების და სწორედ გადაცემის პრობლემა,
- გაგება, რომელიც დამოკიდებულია ტექსტის, ლიტერატურის, ხელოვნების ინტერპრეტაციაზე. აქ გაგების მუშაობა კიდევ უფრო დიდ ძალისხმევას მოითხოვს. იგი არის ინტიუიციის, მიხვედრის, განმარტების თანამშრომლობის შედეგი.
- გაგების პროცესს წინ უსწრებს წინარეგაგება, რომელიც ვლინდება მთლიანი ფენომენის მიხვედრის, ინტუიციის სახით. ეს წინარეგაგება ხშირად განსაზღვრულია ტრადიციით, პირადი სულიერი გამოცდილებით და პირადი მენტალობით.

გადამერი მიიჩნევს, რომ ტრადიცია დაკავშირებულია ენასთან და მისით არის განპირობებული. ამიტომ ჰერმენევტიკული განაზრების საგანია ენა, როგორც კულტურული მთელის სტრუქტურული ელემენტი. (ჰუმბოლდტი თვლიდა, რომ ენა არის ერის ბუნებრივი მსოფლმხედველობა). ჰერმენევტიკის მეთოდის ძირითადი ელემენტებია:

- ჰუმანიტარული მეცნიერებების შემეცნების საგანია ტექსტი, ანუ ნიშანთა და სიმბოლოთა სისტემა,
- ყოველი ტექსტი ინფორმაციის მატარებელია და ამ ინფორმაციის გაგება არის ჰერმენევტიკის მიზანი,
- ჰუმანიტარული შემეცნების ჭეშმარიტების დასაბუთების პრობლემა,
- ჰუმანიტარული სფეროს მოვლენების ანალიზის მთავარი საშუალება არის ენა.
- ჰერმენევტიკული მეთოდის აუცილებელი ნიშანია მისი დიალოგური ხასიათი. დიალოგის ხასიათის და ბუნების კვლევა პირველად განახორციელა არისტოტელემ „ტოპიკაში" შემეცნების დიალოგური ხასიათით იგი განსხვავდება ბუნების მეცნიერების შემეცნების მონოლოგიური მეთოდისაგან.
- ჰერმენევტიკული მეთოდის ნიშანია ფსიქოლოგიური ფაქტორის გათვალისწინება, რადგან ავტორის მიდრეკილებები, განზრახვა, შინაგანი სამყაროს თავისებურება, რაც განპირობებულია აღზრდის, განათლების, კულტურული ღირებულებების,

ცხოვრების პირობებით და სოციალური მდგომარეობით გავლენას ახდენს მის შემოქმედებაზე,.

- ჰერმენევტიკული გაგების განხორციელების მნიშვნელოვანი ელემენტია ინტერპრეტაცია და ინტერპრეტაციათა სიმრავლისადმი ტოლერანტობა,.

ჰ. გ. გადამერმა ჰერმენევტიკული პროცედურის შემდეგ ელემენტებს მიაქცია ყურადღება: ჰერმენევტიკული შეკითხვა და ჰერმენევტიკული წრე. იგი ლაპარაკობს შეკითხვის ჰერმენევტიკულ პირველადობაზე. ამ თემაზე მსჯელობისას, ცხადია მ.ჰაიდეგერის თვალსაზრისის გავლენა, როდესაც იგი ლაპარაკობს ყოფიერების შესახებ შეკითხვის დასმის ონტიურ და ონტოლოგიურ უპირატესობაზე. ჰერმენევტიკული შეკითხვის პირველადობის აღიარება არის იმის გაცნობიერება, რომ ჩვენი საუბარი ყოველთვის მოტივირებულია. ადამიანი ყოველთვის პასუხობს კითხვებზე.

ჰაიდეგერის და გადამერის მიმართება გადამერი აყალიბებს ფილოსოფიურ ჰერმენევტიკას, რომელიც დაკავებულია არა უბრალოდ გაგების უნარით, არა გაგების მეთოდით, არამედ სურს დაასაბუთოს გაგებისა და ინტერპრეტაციის უნივერსალური ხასიათი. იგი აქ ემყარება ჰაიდეგერს, რომელმაც კანტის მიერ შემეცნების და აზროვნების ფენომენების განსხვავების შემდეგ ადამიანის გონების ძირითად ინტელექტუალურ უნარებად მიიჩნია: შემეცნება, აზროვნება, გაგება. ამ საფუძველზე გადამერი ცდილობს შემდგომ განავითაროს ჰაიდეგერის იდეა და გაგება გახადოს უნივერსალური უნარი. ჰაიდეგერმა მუნყოფნა განსაზღვრა როგორც ყოფიერების გაგება, გადამერი კი საკითხის უფრო ფუნდამენტურად დაყენებას ცდილობს და კითხულობს: სანამ ვიკითხავთ ყოფიერების გაგებაზე, მანამ უნდა ვიკითხოთ რას ნიშნავს გაგება და როგორ არის საერთოდ შესაძლებელი გაგება. ეს საკითხი უპირველესია სუბიექტის ყოველგვარი გაგებითი მიმართებისადმი.

გაგების ფენომენი ჰაიდეგერმა გახადა თავისი ფილოსოფიის ცენტრალურ ცნებად, რომელიც ადამიანის არსებობის საფუძველია და მისი არსებობის წესის ხასიათს განსაზღვრავს. ამდენად ჰერმენევტიკა არ არის უბრალოდ ტექსტის ინტერპრეტაციის ტექნიკა, არამედ ფილოსოფია ყოფიერებაზე, ადამიანის ადგილზე ყოფიერებაში, როგორც ისტორიაში. ჰაიდეგერი ლაპარაკობდა არა მარტო ჰერმენევტიკულ-ფენომენოლოგიურ ონტოლოგიაზე, არამედ ასევე ადამიანის მუნყოფნის ჰერმენევტიკაზე. ჰაიდეგერის ჰერმენევტიკული ონტოლოგია გადამერთან იქცა ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფილოსოფიურ საფუძვლად, რადგან მისცა საგანი, მეთოდი და ჭეშმარიტების სახე. გადამერმა ჰაიდეგერისეული გაგება, რომელიც უპირველესად არის ყოფიერების გაგება როგორც მეტაფიზიკური და მეტაფიზიკასთან მიმართების წესი, შეცვალა და გონითი მეცნიერებების სფეროს მიაკუთვნა. გადამერს ასე სურს აიცილოს ჰაიდეგერის მიერ ფენომენოლოგიის მხოლოდ მეთოდად გადაქცევა. გადამერმა გაგების ფენომენს ღრმა ისტორიული საფუძველი გამოუნახა და „გონივრულობის" (phronesis) ანტიკურ გაგებაში ნახა ჰერმენევტიკული გაგების პირველ საწყისი. იგი ამგვარი დაყოფის საფუძველს ხედავს უკვე არისტოტელესთან, რომელმაც ერთმანეთისადმი გამიჯნა ფილოსოფია, როგორც მეცნიერება „სოფია" და „ფრონეისი", როგორც ჯანსაღი ადამიანური აზრი, რომლითაც წარიმართება ადამიანის ყოველდღიურობა და არანაკლებ მნიშვნელოვანია ადამიანისათვის. იგი ემყარება ზოგად გონივრულობას და არა გონების მეცნიერულობას, რაც ზოგადად გონივრულობის ერთერთი გამოვლინებაა. გარდატეხა მოხდა მ.ჰაიდეგერთან, რომელმაც გაგება მუნყოფნის ფუნდამენტურ შემეცნებით უნარად გამოაცხადა. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ კანტის მიერ განხორციელებული შემეცნების და აზროვნების, როგორც ადამიანის შემეცნებითი უნარის ორი ძირითადი ფორმის, გამიჯვნის შემდეგ ჰაიდეგერმა ადა-

მიანის შემეცნებით უნარებში გამოყო გაგება როგორც დამოუკიდებელი უნარი. გადამერი აგრძელებს ამ ხაზს და ასაბუთებს და აფუძნებს გაგებას როგორც ადამიანის განსაკუთრებული შემეცნებითი უნარის აუცილებლობას. გაგება არის მუნყოფნის სამყაროში ორიენტირების პირველადი და ფუნდამენტური უნარი. თვითონ გადამერი ჰაიდეგერის დამსახურებაზე ასე წერს: „ამ მომენტიდან, როდესაც გაგება ხდება ფილოსოფიის ცენტრალური თემა, ჰერმენევტიკის აღარ შეიძლება განხილული იქნეს როგორც მხოლოდ განმარტების ტექნიკა და ტექსტის კითხვის სტრატეგია.“ ფილოსოფიური ჰერმენევტიკა აცხადებს პრეტენზიას უნივერსალურობაზე-ფილოსოფია უნდა იყოს ჰერმენევტიკა. გადამერს ჰაიდეგერის ფენომენოლოგიურ ონტოლოგიური ჰერმენევტიკა სურს გახადოს ჰუმანიტარული მეცნიერებების დაფუძნების წესი. ჰერმენევტიკა არის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა განვითარების და არსებობის საფუძველი.

რიკიორი-ინტერპრეტაციათა კონფლიქტი პ.რიკიორი თავის პოზიციას ახასიათებს როგორც ჰერმენევტიკულ ფენომენოლოგიას. ამ პოზიციის მიზანია შეიმუშაოს გამოცდილებასთან და მეხსიერებასთან მიმართების და შემეცნების წესები. მეხსიერება შეიძლება იყოს ინდივიდუალური და კოლექტიური. მისი მაგალითია ტრადიცია და ტექსტი, ქრისტიანული ტრადიციის ტექსტები. მას აინტერესებს ამ ტრადიციის პირადი და ანთროპოლოგიური მნიშვნელობა. ინდივიდუალური და სოციალური გამოცდილება ცნობიერებისათვის მოცემულია სემიოტიკურად გაშუალებული სახით. იგი მოცემულია ნიშნათა სისტემის სახით. ტექსტი წარმოსდგება სიმბოლური ტექსტის სახით. ამიტომ მათი კვლევა მნიშვნელოვანია ცნობიერების ანალიზისათვის. მისი აზრით, ჰერმენევტიკა უნდა განსხვავებული იქნეს პლატონური თუ ნეოპლატონური სახის ინტუიციისაგან. „ჰერმენევტიკა არის მწუხარება უშუალოს შესახებ, რომ ჩვენ ხელგვეწიფება მხოლოდ გაშუალებული მიდგომა საკუთარი თავთან. უნდა გავარკვიოთ, შეიძლება კი გამოვიყენოთ გამოთქმა „სინამდვილეში“. იგი თვლიდა, რომ ჰერმენევტიკის მთავარი პრობლემაა ინტერპრეტაციის პრობლემა, რომელიც იყოფა საკითხებად: წერილობითი ტექსტის სტატუსი და მისი მიმართება მეტყველ ენასთან და ინტერპრეტაციის და ახსნის მიმართების საკითხად. გაფართოებული იქნა ინტერპრეტაციის ტექსტების სფერო. იგი ცდილობს სოციალური მოქმედების ტექსტუალიზაციას. ტექსტის ჰერმენევტიკა გარდაიქმნა სოციალური მოქმედების ჰერმენევტიკად. რიკიორი საკუთარ თავს ათავსებს სადღაც გადამერსა და ჰაბერმასს შორის. მასთან განსხვავებულად დაისმის თვითონ ტექსტის ცნების საკითხი. რიკიორის აზრით, ტექსტია ბიბლიოთეკაც და წინადადებაც, ნაწარმოები შეიძლება დაყვანილი იქნეს ერთ სიტყვაზე, მეტიც ერთი სიტყვაც ტექსტია. ეს ერთი სიტყვა როგორც ტექსტი არის მეტაფორა. ადამიანის არსებობა თვითონ იქცა ტექსტად, რომელიც უნდა ინტერპრეტირებული იქნეს.

დასკვნა გაგება არის რაციონალური და არა ლოგიკური პროცესი. გაგების სფეროს გაფართოება; ტექსტების გაგებიდან იგი გახდა სინამდვილის, ყოფიერების, სიცოცხლის, ისტორიის, არაცნობიერის გაგების და მიმართების ფორმა.

ჰერმენევტიკამ გაიარა გრძელი გზა იგი გაიგებოდა როგორც: გაგების უნარი, გაგების ხელოვნება, გაგების მეცნიერება, გაგების ფილოსოფია. ასევე იცვლებოდა მისი საგანი: გაგების პირველი საგანი იყო ტექსტი, ისტორია,სიცოცხლე, ადამიანური რეალობა, ყოფიერება, ენა. გადამერი ამოდის განმანათლებლობის ჰეგელისეული გაგებიდან,ხოლო მ.ფუკო განმანათლებლობის კანტისეული გაგებიდან,აქედან გამომდინარე განსხვავებულად სვამენ აქცენტებს ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა არსზე და განვითარების ბუნებაზე.

გადამერი ორიენტირებულია ბერძნულ გამოცდილებაზე და განმანათლებლობის ჰეგელისეულ გაგებაზე, ხოლო ფუკო ორიენტირებულია განმანათლებლობის კანტიანურ გაგებაზე და არაცნობიერზე და ებრაულ გამოცდილებაზე. დერიდას აზრით, გადამერის გაგება ორიენტირებულია საზრისზე და ჭეშმარიტების წედომაზე, მაგრამ ისინი პრინციპულად შეუძლებელი არიან. გადამერი ცდილობს უკანასკნელი საზრისების, დასრულებულობის ნახვას დიალოგის მეშვეობით, მაგრამ ტექსტთან დიალოგი შეუძლებელია. ტექსტთან მიდის მხოლოდ „ვაჭრობა“.

ფილოსოფიური ჰერმენევტიკა და ჰუმანიტარული მეცნიერებების დაფუძნება

ჰ. გ. გადამერი გონითი მეცნიერებების წარმოშობის თეორიულ და პრაქტიკულ წინაპირობებს ხედავს ჰუმანისტური ტრადიციის, გაგების, განათლების პროგრესსა და ძირითად ჰუმანიტარულ ცნებების: „განათლებას, ჯანსაღ აზრის, მსჯელობის უნარს და გემოვნების განვითარებაში. ყველა მათგანს საქმე აქვს გონებასთან, მის გამოვლინებასთან. ეს იყო ის ჰუმანისტური ტრადიცია, რომლისგანაც ამოიზარდა ჰუმანიტარული მეცნიერებები. ამ ცნებებში ჩანს ევროპული აზროვნების მცდელობა ნახოს ამ მეცნიერებათა საგანი და ამ რეალობის შემეცნების წესი. გონითი მეცნიერებების შექმნაში დიდი როლი ითამაშა განმანათლებლობამ, რომლის საფუძველზე განვითარდა ისტორიული მეცნიერებები, განმანათლებლობა აღნიშნავდა იმ სტიქიას, რაშიც არსებობდნენ ჰუმანიტარული მეცნიერებები მე-19 საუკუნეში. ჰუმანურობის და განათლების იდეა არის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა განვითარების საფუძველი. გადამერის მიზანია აჩვენებს თუ როგორ ხდება გონითი მეცნიერების და ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა თვითცნობიერების ჩამოყალიბება, თუმცა ამავე დროს ლაპარაკობს ჰუმანიტარული მეცნიერებების თვითინტერპრეტაციის ნაკლოვანებაზე, რომლის გამოსწორებასაც იგი ცდილობს.

ძირითადი ჰუმანისტური ცნებები ეს ის ცნებებია რომელთა ირგვლივ ყალიბდება ადამიანის შესახებ მეცნიერება. გადამერი ჰუმანიტარული მეცნიერების წარმომშობ ფაქტორებად მიიჩნევს: განათლებას, ჯანსაღ აზრის, მსჯელობის უნარს და გემოვნების უნარს. ევროპული კულტურა და აზროვნება დაკავებული იყო ადამიანის აღზრდის, გარდაქმნის, კულტივირების, ჩამოყალიბების, გაადამიანურობის, ადამიანის დაძლევის წესებით. ეპოქა ლაპარაკობს ადამიანის აღზრდაზე და ადამიანის დაძლევაზეც(ნიცშე). როგორც ვხედავთ ადამიანი აქტიური ზემოქმედების საგანია. იგი იღებდა კულტივირების, ჰუმანიტასის, ჩამოყალიბების სახეს. გადამერი იზიარებს ჰეგელის მიერ შემუშავებული განმანათლებლობის ცნებას: „ფილოსოფოსისათვის მისი არსებობის პირობა დამალულია ჩამოყალიბებაში, განათლებაში. გონების არსებობა არსებით კავშირშია ჩამოყალიბების იდეასთან.“ მისი მიზანია ზოგადად ადამიანი, როგორც განსაკუთრებული გონითი, შემოქმედი, ენის მქონე არსებული. „ადამიანის არსია, რომ იგი კავშირს წყვეტს უშუალოსთან და ბუნებრივთან. ამას მოითხოვს მისგან მისი არსების გონითი, სულიერი მხარე. ამ მხრივ აღებული იგი არ არის ბუნებითად მოცემული, რაც იგი უნდა იყოს და ამიტომ იგი საჭიროებს ჩამოყალიბებას, განათლებას." რაც ასევე არის ჰუმანიტარული მეცნიერებების პირობაც, რადგან გონით მეცნიერებები სწორედ ადამიანის ჩამოყალიბების, განვითარების, გამოვლენის კვლევაა.

განათლება განმანათლებლობის ზოგადი არსი იმაში მდგომარეობს, რომ ადამიანი საკუთარ თავს ყველა მიმართებაში ქმნის გონით არსებად. ჰერდერის განმარტებით, „განმანათლებლობა არის ჰუმანურობის მიმართულებით ზრდა.“ გადამერი განასხვავებს კულტურასა და განმანათლებლობას და ცდილობს დაადგინოს განმანათლებლობის საკუთარი გაგება. იგი გაიაზრებს ვ. ჰუმბოლდტის მიერ ხაზგასმულ განსხვავებას კულტურასა და განათლებას შორის.“ განათლება არ არის კულტურის, როგორც უნარების და ტალანტების განვითარების, იდენტური. კულტურა ნიშნავდა მოცემული ბუნებითი უნარების კულტივირებას, დახვეწა-განვითარებას. განათლე-

ბა ნიშნავს რაღაც ამაღლებულს, შინაგანს, გააზრების სახეს, რომელიც ჰარმონიულად აისახება აღქმაში და ხასიათში და თავის საწყისს იღებს ცდასა და გრძნობაში, ერთდროულად გონით და გრძნობად მისწრაფებაში. გადამერი გამოდის განმანათლებლობის ჰეგელისეული გაგებიდან და განიხილავს განმანათლებლობის ცნებაში ჩადებულ საზრისს, სადაც ერთმანეთს უპირისპირდებოდა formation-ფორმირება და ausbildung-ჩამოყალიბება. მისი აზრით, განმანათლებლობის არსს უკეთ გამოხატავს ჩამოყალიბება. „ფორმა უკან იხევს, რადგან სახე, ყალიბი თავისთავში ერთდროულად შეიცავს: ასახვის, ნიმუშის და ტვიფრის (ანაბეჭდის) ერთიანობას." (vorbild და nachbild). განმანათლებლობა აღნიშნავს უფრო ქმნადობის პროცესის შედეგს, ვიდრე თვითონ პროცესს. ეს არის ჩამოყალიბების შინაგანი პროცესი და იმყოფება გაგრძელების და განვითარების მდგომარეობაში. მას არ აქვს მის გარეთ მყოფი მიზანი, როგორც ეს კულტურას შეიძლება ქონდეს. „შემთხვევით არ არის ის, რომ „განათლება", „ჩამოყალიბება" იგივეობრივია ბერძნული სიტყვისა „physis" უნდა განსხვავებული იქნეს ausbildung (ჩამოყალიბება) და erhelung (ნათელში გამოყვანა) გადამერის აზრით, ეჭვით უნდა ვუყუროთ „ჩამოყალიბების მიზანს", რომლის უკან იმალება რაღაც „მეორადი ჩამოყალიბება", რაც სინამდვილეში ჩამოყალიბების დამახინჯებაა. „ჩამოყალიბება არ შეიძლება იყოს საკუთარი თავის მიზანი, მას არ შეიძლება ასეთი სახით ესწრაფოდე, თუნდაც ეს იყოს აღმზრდელის რეფლექსიაში, ამაში მდგომარეობს ჩამოყალიბების ცნების უპირატესობა უბრალოდ ქონებული უნარების კულტივირებასთან მიმართებაში." უნარების კულტივირება არის რაღაც მოცემულის განვითარება აქ მიზნის მიღწევის საშუალებაა ვარჯიში და მონდომება, ძალისხმევა, რომელიც ჩეევაში გადადის. ეს არის გარეგანი ქცევის უნარების ჩამოყალიბება, ზრდილობა და არა ადამიანის არსისთვის ყალიბის მიცემა, რაიმეს თავის არსში გაშლა-ესაა ნამდვილი ჩამოყალიბება და არა გარეგანი უნარების დახვეწა. ერთია, ადამიანისათვის ზრდილობის უნარების სწავლება (გაკულტურება) და მეორეა, ზნეობრივი ადამიანის ჩამოყალიბება (გაადამიანება). „ჩამოყალიბება ჭეშმარიტად ისტორიული ცნებაა, სწორედ „შენარჩუნების" ამ ისტორიულ ხასიათზე უნდა ვისაუბროთ, რომ გავიგოთ ჰუმანიტარული მეცნიერების არსი." გადამერის მიზანია ფილოსოფიური ჰერმენევტიკით ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა დაფუძნება, რომელიც როგორც ფილოსოფიის ტიპი თავის როლს თამაშობს მსოფლგანცდის შემუშავებაში, ფილოსოფიური ხედვის შექმნაში.

ჯანსაღი აზრი (გონიერება) (სოფელი ღონიერია თუ კაცი გონიერია) არის არა მეცნიერული ცოდნის ნიშანი, არამედ ადამიანის ცხოვრების ფორმა, რაც ცხოვრების ცოდნას გულისხმობს. ადამიანი ცდილობს თავისი ცხოვრება იყოს გონივრული, რაც გულისხმობს სწორი არჩევანის გაკეთებას ცხოვრებისეული შემთხვევების დროს და საკუთარი მოქმედების და ქცევის მართებულ შეფასებას. ცხოვრებისეული გონივრულობა ნიშნავს ზოგადად ცხოვრების ცოდნის მართებული გამოყენება ცალკეული შემთხვევის მიმართ. ამგვარი ცხოვრებისეული გონივრულობის უმთავრესი ნიშანი და დადასტურება მდგომარეობს „გამოყენებადობაში" შესაფერისობაში მის გამოყენებისას. გონივრულობა სწორი განსჯის უნარში მდგომარეობს, პრაქტიკული სიბრძნის სწორედ გამოყენებაში ცალკეული ცხოვრებისეული შემთხვევის მიმართ. იგი ორ ელემენტს გულისხმობს: პრაქტიკული სიბრძნის ქონებას და პრაქტიკული სიბრძნის მართებულად გამოყენებას. გადამერი ჰუმანიტარული ცოდნის (ჯანსაღი აზრის, გონიერების) თავისებურებას იმაში ხედავს, რომ მასში მნიშვნელოვანია არა მარტო მეცნიერული მტკიცებულება, არამედ ასევე ცალკეული ხდომილების დამაჯერებელი განმარტება, რაც მჭერმეტყველებით მიიღწევა. ადამიანისათვის ასე-

თი ამხსნელი „დამაჯერებელი სიმართლე" უფრო ახლობელია და გასაგები, ვიდრე ბუნებისმეცნიერების მარადიული ჭეშმარიტება. მისი აზრით ასეთია: „ჯანსაღი აზრი როგორც საგნების ცოცხალი წვდომა." მეტიც ის, რაც გრძნობებში, მსჯელობებში, დასკვნებში უპირისპირდება საერთო თანხმობას, ანუ ჯანსაღი აზრს არ შეიძლება იყოს მართებული. გადამერი მიუთითებს, რომ ჯანსაღი აზრის პირველი მინიშნება გვხვდება ბ. პასკალთან, რომელიც განასხვავებს „გეომეტრიულ გრძნობას" და „დახვეწილობის გრძნობას"

მსჯელობის უნარი გერმანიაში ჯანსაღი აზრი მიიღეს, მაგრამ სრულიად წაართვეს პოლიტიკური მნიშვნელობა და დაკარგა თავისი საკუთრივ კრიტიკული მნიშვნელობა. ახლა ჯანსაღ აზრში გაიგებენ მხოლოდ განსჯის თეორიულ უნარს, რომელიც მოცემულია ზნეობრივი ცნობიერების(სინდისი) და გემოვნების გვერდით. ინგლისში ჯანსაღი აზრი დღესაც არის კრიტიკული პაროლი და აღნიშნავს ქვეყნის მოქალაქის საერთო თვისებას.

გერმანიაში ჯანსაღი აზრი იქცა მსჯელობის უნარად, რაც ნიშნავს სწორედ გამოიყენო, განახორციელო ის, რაც ისწავლე და რაც იცი. ვინც ამას ვერ ახორციელებს იგი უჭკუოა. გერმანული განმანათლებლობა მსჯელობის უნარს მიაკუთვნებდა შემეცნების დაბალ დონეს. ჯანსაღი აზრი არის მსჯელობა რეფლექსიის გარეშე.მიუხედავად ამისა იგი ადამიანის განათლებულობის და ჰუმანურობის აუცილებელი ნიშანია.

გემოვნება ადამიანის განათლებულობის და ჰუმანურობის აუცილებელი ელემენტია. გადამერი განიხილავს გემოვნების ფენომენის წარმოშობის ისტორიას. თავდაპირველად გემოვნება უფრო მორალურს აღნერდა ვიდრე ჰუმანურობის იდეალს და მოგვიანებით მოხდა მისი „მშვენიერი სულიერიების" ესთეტიკურ სფეროსთვის მიკუთვნება. კანტთან გემოვნება გახდა მსჯელობის უნარის კრიტიკის ქვაკუთხედნი. გადამერი ამ ფენომენის ისტორიას იწყებს ბალთაზარ გრასიანიდან, რომლის მიხედვით გემოვნება არის გრძნობადი უნარი, მაგრამ ამავე დროს შეიცავს გონით მსჯელობას ნივთების შესახებ,რაც ნიშნავდა დისტანციის დაკავებას ნივთისადმი, რომლის შეფასებასაც იგი ახდენდა. გემოვნება ნიშნავდა ესთეტიკურ გემოვნებას, დახვეწილობას და მისაბაძ ცხოვრების წესს. გემოვნება განათლებულობის და კულტურულობის აუცილებელი ელემენტია. გემოვნებიანი ადამიანი გამოირჩევა დახვეწილი, გააზრებული დამოკიდებულებით მოვლენისადმი, რაც მისი გონივრულობის გამოხატულებაა. გრასიანიმ მოახდინა ქრისტიანული კარისკაცის იდეალის ჩანაცვლება განათლებული, გემოვნებიანი ადამიანის იდეალით. „კარგი გემოვნება" განათლებულობის ერთერთი ელემენტია, რომელიც ზოგადად განათლებული საზოგადოების წევრის აუცილებელი თვისებაა. კარგი გემოვნება შეიცნობა და დგინდება არა წარმოშობით და რანგით,არამედ მსჯელობის ზოგადობის მიხედვით, უფრო ზუსტად „შეუძლია ამაღლდეს ინტერესთა შეზღუდულობაზე და მიკერძოებათა სიწვრილმაზე მსჯელობის მოთხოვნილების დონეზე." კარგი გემოვნება ადამიანის ინტელექტუალური და საზოგადოებრივი განმსაზღვრელია, რაც შემეცნების შესაბამისი წესის ფლობასაც გულისხმობს და ადამიანს ასწავლის მოახდინოს საკუთარი ინტერესებიდან და ნვრილმანი სურვილებიდან დისტანცირებას, რომ მისი მსჯელობა იყოს საზოგადო აზრის გამომხატველი და საზოგადოებრივი მნიშვნელობის მქონე. კარგი გემოვნების მქონე ადამიანის საზოგადოებრივად წარჩინებულია.

მას შემდეგ, რაც ითქვა გემოვნების საზოგადოებრივ მნიშვნელობაზე, უნდა გაირკვეს თვითონ გემოვნების, როგორც შემეცნების, მსჯელობის ხასიათი. გემოვნების მიერ განხორციელებული მსჯელობა რაიმეს მოვლენის მიმართ არის ურ-

ყევი და საბოლოო ხასიათის. გადამერს მოჰყავს კანტის სიტყვები, რომ „გემოვნების საკითხებში შეუძლებელია არგუმენტის მოყვანა. ამ შემთხვევაში შესაძლებელია კამათი და არა დისპუტი.“ ადამიანი უნდა ფლობდეს გემოვნებას, რადგან მისი გადაცემა შეუძლებელია ჩვენებით და არც უბრალო მიბაძვით შეგვიძლია გადმოვიღოთ. „გემოვნებაზე დამყარებული მსჯელობის ურყეობა შეიცავს პრეტენზიას საყოველთაო ქმედითობაზე.“ კარგი გემოვნება ყოველთვის დარწმუნებულია საკუთარი მსჯავრის სისწორეში, იგი „ყოველგვარი ყოყმანის გარეშე მიიღებს და უკუაგდებს და არავის აქცევს ყურადღებას, არ ეძებს თავისი გადაწყვეტილების საფუძველს.“ კარგ გემოვნებას უპირისპირდება არა ცუდი გემოვნება, არამედ უგემოვნობა. გემოვნება გაურბის უგემოვნებასთან შეხვედრას, როგორც მისთვის ზიანის მიმყენებელს.

გემოვნებასთან მჭიდრო კავშირშია მოდა. მოდის სფერო არის რელატიურის სფერო. მოდის შემადგენელი ელემენტებია: საზოგადოებრივი ემპირიის ერთობა, სხვების აზრის გათვალისწინება, სხვასთან შედარება და საკუთარი თავის გადატანა საერთო პოზიციაზე.“ მოდაში გემოვნება იძენს საზოგადოებრივ ხასიათს და ემპირიულ რეალობას. მოდა არის საზოგადოებრივი გემოვნების გამოხატულება, საზოგადოებრივი გემოვნება კი ზოგადი, საერთოა, რაც ცალკეულ გემოვნებებს აერთიანებს და გამოხატავს საზოგადოებაში მიღებულ ქცევის, თავის დაჭერის გაბატონებულ წესს. კანტი ნერდა: „უკეთესია იყო მოდური სულელი, ვიდრე მოდის წინააღმდეგი, მაგრამ მოდის სერიოზულად მიღება ასეთივე უგუნურობაა.“ გემოვნებაც საზოგადოებრივ სფეროში ვლინდება, მაგრამ არ ექვემდებარება მოდას, არამედ მოდის მოთხოვნები საკუთარ გემოვნებასთან მოჰყავს შესაბამისობაში. ამაში ვლინდება გემოვნების კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი ნიშანი-ზომიერება. გემოვნება ბრმად კი არ მისდევს მოდას, არამედ აქვს საკუთარი მოსაზრება მოდასთან დაკავშირებით. ამდენად გემოვნება ვლინდება როგორც მსჯელობაში, ასევე მოქმედებაში და ადამიანის დამოუკიდებლობის გამოხატულებაა. გემოვნებიანი ადამიანის დამოკიდებულება მოდასთან ვლინდება სტილის ფენომენში. გემოვნებიანი ადამიანი გამოირჩევა თავისი სტილით, რაც ნიშნავს, რომ იგი „მოდის მოთხოვნებს შესაბამისობაში მოიყვანს რაღაც მთლიანთან, რომელიც მის ინდივიდუალურ გემოვნების თავისებურებასაც ითვალისწინებს.“ იგი ასე ცდილობს გარკვეული ჰარმონიის შექმნას მოდის ტოტალურ მოთხოვნასა და საკუთარ გემოვნებას შორის, ადამიანი არც სრულიად უკუაგდებს მოდას, რაც საზოგადოებასთან დაპირისპირება იქნებოდა და არც სრულიად იღებს მოდას, რაც მისი განუმეორებლობის დაკარგვა იქნებოდა და რაც მთავარია, ეს იქნებოდა მისი საკუთარ აზრზე, შეხედულებათა სისტემაზე უარის თქმა. მოდასთან დამოკიდებულებაში ვლინდება გემოვნების კიდევ ერთი ნიშანი „იმ ტირანიასთან შედარებით, რომელიც მოდას ახასიათებს სწორი გემოვნება ინარჩუნებს თავისუფლებას და თავშეკავებულობას.“ გემოვნების თავისუფლების საფუძველია მის მიერ იდეალური ზოგადობის ცნობიერება, რასაც ემყარება მის მიერ აღიარებული ნორმების ძალა, ამას კარგი გემოვნების იდეალურობის მექანიზმი უწოდეს.

ყოველივე ეს მიუთითებს, რომ გემოვნება არის შემეცნების თავისებური წესი და ემყარება გარკვეულ ცოდნას იდეალის და იდეალურობის შესახებ. „გემოვნება რაღაცას შეიმეცნებს, თუმცა იმ წესით, რომ მისი გამჯვნა შეუძლებელია ამ შემეცნების განხორციელების კონკრეტული მომენტიდან და არ შეიძლება დაყვანილი იქნეს წესებზე და ცნებებზე.“ ჩვეულებრივ ერთეულში შეიმეცნება ის, ზოგადი, რომელსაც ეს ერთეული ემორჩილება. „გემოვნება არის შემეცნების ინდივიდუალური წესი.“ გემოვნება არის ერთეულის განსაზღვრა მთელის გათვალისწინებით, მაგრამ ეს უნდა იგრძნო, შეუძლებელია მისი კვალდაკვალ მიყოლა და დამტკიცება. ხოლო

თეორიული შემეცნება ერთეულის განსაზღვრა ზოგადის მეშვეობით.

კანტის თანახმად ადამიანს ახასიათებს როგორც ლოგიკური ასევე ესთეტიკური მსჯელობის უნარი. მსჯელობის უნარის გამოვლენის კონკრეტული შემთხვევა არ არის უბრალოდ შემთხვევა, არამედ „ინდივიდუალური შემთხვევა“ და მას ვახასიათებთ როგორც განსაკუთრებულ შემთხვევას, გამონაკლის შემთხვევას, რადგან „იგი არ ამოიწურება წესებით.“ „ეს ნიშნავს, რომ ამ შემთხვევის მიმართ უბრალოდ კი არ გამოიყენება ზოგადი მასშტაბი, არამედ ხდება მისი გადააზრება, შესწორება და დამატება ამ შემთხვევასთან მიმართებაში. გადამერი წერს, რომ „ყველა ზნეობრივი გადაწყვეტილება მოითხოვს გემოვნებას,“ გემოვნება ამ გადაწყვეტილების აუცილებელი ელემენტია, საყოველთაო ზნეობრივი კანონის გამოყენება ამ განსაკუთრებული შემთხვევის მიმართ მოითხოვს გემოვნებას, როგორც მსჯელობის განსაკუთრებულ უნარს, რომელსაც შეუძლია გაითვალისწინოს შემთხვევის განსაკუთრებულობა. „გემოვნება თუმცა არანაირად არ არის საფუძველი, მაგრამ არის ზნეობრივი მსჯელობის უმაღლესი სრულყოფილება.“ გემოვნებასთან არასწორი ქცევის დაპირისპირება იმდენად ცხადია, რომ სიკეთის მიღების ნება ადამიანში უმაღლეს დონეზე ვლინდება.

გადამერის მიხედვით, გემოვნების სოციალური, შემაკავშირებელი ფუნქცია ერწყმის ზნეობრივ ფილოსოფიას, რაც ჰუმანისტურ და ბერძნულ ტრადიციასთან არის დაკავშირებული. ზოგადად ბერძნული ეთიკა, არისტოტელეს ზომიერების პრინციპი „არის კარგი გემოვნების ეთიკა ამ სიტყვის ღრმა და ყოვლისმომცველი მნიშვნელობით.“ გადამერი წერს, რომ ასეთი შეხედულება გემოვნებაზე უჩვეულოდ ჟღერს, „რადგან ჩვეულებრივ არ შეუძლიათ დაინახონ გემოვნების ცნებაში იდეალური, ნორმატიული ელემენტი.“ მასში ხედავენ მხოლოდ რელატივისტურ ლაყბობას გემოვნებათა განსხვავებაზე. გადამერი აცხადებს, რომ გემოვნების ფენომენზე მისი ამგვარი მოსაზრება ემყარება კანტის შრომებს, რომელმაც „ეთიკა გაწმინდა ყველა ესთეტიკური და გრძნობადი ელემენტებისაგან.“ იგი ასევე ხაზს უსვამს კანტის ნაშრომების, მსჯელობის უნარის კრიტიკის მნიშვნელობას ჰუმანიტარული მეცნიერების შექმნაში. გადამერის თანახმად კანტის მოსაზრებიდან შეიძლება გამოვიყვანოთ განვითარების ორი ხაზი: მან შეზღუდა გემოვნების მოქმედების ველი და მისი დამოუკიდებელი და თვითმყოფადი მნიშვნელობა, როგორც მსჯელობის უნარის ერთერთი პრინციპისა და ამავე დროს შემეცნების ცნება შეზღუდა გონების პრაქტიკული და თეორიული გამოყენების სფეროთი. გადამერი წერს, რომ კანტმა, თავის ტრანსცენდენტალური განზრახვიდან გამომდინარე, შეზღუდა მსჯელობა მშვენიერების შესახებ და გადასწია გემოვნების უფრო ზოგად შემეცნებით ცნებისკენ. გადამერის აზრით, ამ ცვლილების გადაფასება შეუძლებელია, რადგან ამგვარად „ნათელი ხდება ისტორიულ-ფილოლოგიური შტუდიების ადგილი და ის, თუ როგორ შეძლეს მათ მიეღწიათ თვითცნობიერების სრულ ხარისხს, თუკი სურთ იყვნენ მეთოდოლოგიურად დაფეძნებული „ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა“ სახელით.“ აქვე განისაზღვრა ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფუნქციაც: „რომ შეიმეცნონ ტრადიცია, რომლის მთელ მის მრავალფეროვან ჭეშმარიტებით თვისებებში დაცვას და შესწავლას თავი მიუძღვნეს.“ ასევე განისაზღვრა ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა სტატუსიც. კანტმა მოახდინა ესთეტიკის დაფუძნების „რადიკალური სუბიექტივიზაცია, რაც გულისხმობდა ესთეტიკური გემოვნების სუბიექტურ საყოველთაობას.“ ეს ნიშნავდა, რომ იგი აღარ იყო საგნის შემეცნება და გენიოსის აღიარება, რომელიც არავითარ წესებს რომ არ ექვემდებარება და პირიქით აღემატებოდა ამ წესებს. ამას ემატება კანტის მიერ ბუნებისმეცნიერების გარდა ყოველგვარი შემეცნების დისკრედიტაცია. ამ მოვლენებმა განაპირობეს ჰუმანიტა-

რული მეცნიერებების გაძევება იმ სფეროში, რომელიც ბუნებისმეცნიერების მეთოდოლოგიას ესაზღვრებოდა. გადამერი კითხულობს: კანტმა ესთეტიკური მსჯელობის უნარი გამიჯვნა ცნებითი შემეცნებისაგან და ჭეშმარიტება უნდა დავტოვოთ ცნებითი შემეცნების სფეროში, თუ ხომ არ უნდა ვაღიაროთ, რომ მხატვრული ნაწარმოები ფლობს ჭეშმარიტებას.“ ეს კითხვა ახალი მხრიდან წარმოაჩენს ხელოვნების და ისტორიის ფენომენს.

აზროვნება, შემეცნება და გაგება. ქართულ ენას აქვს მრავალი სიტყვა გონითი აქტივობების გამოსახატავად: მე შევიმეცნებ, მე ვაზროვნებ, მე გავიგე, მე განვსჯი, შევიგრძნობ, აღვიქვამ, წარმოვიდგენ, დავასკვნი, მე ვიცი(ეპისტემე), ჩემი შეხედულებით(დოქსა), მე ვფიქრობ. ყველა ეს სიტყვა ცოდნის მოპოვების წესის და ცოდნის განსხვავებულ სახეზე მიუთითებს. ბერძნებმა გონების არსი სწორედ აზროვნებაში დაინახეს, რომელიც ადამიანური გონების განსაკუთრებული აქტივობაა. მხოლოდ აზროვნება არის სიბრძნის სიყვარული. ფილოსოფიური აზროვნება არის ღრმააზროვნება, მათი აზრით, აზროვნების არსს ყველაზე უკეთ გამოხატავდა ფილოსოფია. ასეთი აზროვნების მიზანია პირველ მიზეზების და საბოლოო მიზნების განსაზღვრა. აზროვნება ისეთივე ნიჭია, როგორც მუსიკოსობა, ფერმწერობა. გონება ყველას აქვს, მაგრამ აზროვნების ნიჭი არა, რადგან „ჭკვა უხმარ არს ბრიყვთათვის, ჭკვა ცოდნით მოიხმარების“ უნდა იცოდე საკუთარი გონების გამოყენება, აზროვნების წესი.

აზროვნება ადამიანის გონების არსია იგი არის ადამიანის გონების უნარი შექმნას ახალი აზრები, იდეები, რომლებიც ხასიათდება მრავალფეროვნებით და არა სიზუსტით და სიმკაცრით; მოახდინოს მის მიერ შექმნილი იდეებით ცნებებით, წანამძღვრებით ოპერირება, რომელიც ლოგიკურ აუცილებლობას ექვემდებარება.

შემეცნება ი.კანტმა ადამიანის გონების უნარებში განასხვავა შემეცნება და აზროვნება. აზროვნება არის მეტაფიზიკურის, არსებულის, სამყაროს პირველსაწყისებზე და უკანასკნელ მიზნებზე აზროვნება. ხოლო შემეცნება ეწოდა ბუნების მეცნიერებას, რომელის საგანია ემპირიული რეალობა, ბუნების კანონების დადგენა. შემეცნება არის ადამიანის გონების მიერ განხორციელებული მოქმედებების და პროცედურების ერთობლიობა, რომლის მიზანი და შედეგია სინამდვილის კანონზომიერების შესახებ ცოდნის მოპოვება. შემეცნების მიზანია აღწეროს, დაადგინოს რა არის სამყარო, რითი არის სახიფათო და რაში შეიძლება მისი გამოყენება საკუთარი არსებობის უზრუნველყოფისათვის, ადამიანს ასევე აინტერესებს რა არის სამყარო თავისთავად ისე, როგორც ის არის ადამიანის ინტერესის, სურვილის და მიდრეკილებებისაგან დამოუკიდებლად.

გაგება გაგება ადამიანური გონების მესამე უნარია, რომელიც არის მოვლენის მთლიანობაში წვდომის უნარი. გაგება განსხვავებულია ინტუიციისაგან, „გონების განათებისაგან“, როდესაც ადამიანი ამბობს, რომ მას გონება გაუნათდა და გონებაში ცხადი გახდა კავშირი მანამდე დაუკავშირებელს შორის. იგი განსხვავებულია სხვა ინტელექტუალური უნარებისაგან და გნოსეოლოგიური პროცესებისა და მოქმედებებისაგან. მისი გაიგივება შეუძლებელია ახსნასთან და განმარტებასთან. გაგების პროცესი მოითხოვს დიალოგს, კომუნიკაციას. ეს ნიშნავს, რომ გაგება განუყოფელია თვითგაგებისა და ენის ფენომენისაგან. რადგან დიალოგი, კომუნიკაცია არის ენის სტიქიის სფერო. გაგება არის ადამიანის სულიერების, ადამიანური სამყაროს გამოხატულებების წვდომის წესი. მისი საგანია ადამიანური რეალობა, რომელიც მიჩნეულია განსაკუთრებული სახის სინამდვილედ და შემეცნების საკუთარ წესს მოითხოვს, რომელიც ვერ მიიწვდომება ბუნების შემეცნებითი ხერხებით. გაგების ფენომენის გააზრების ეტაპებია: გაგების უნარი, გაგების ხელოვნება, გაგების

მეცნიერება, გაგების ფილოსოფია. გაგების ფენომენმა და მასზე ფილოსოფიურმა აზროვნებამ გაიარა განვიტარების დიდი და რთული გზა. პირველად ადამიანის დაინტერესედა გაგების უნარით, რაც მისი გონების ერთერთი უნარი იყო. შემდეგ ცდილობს შექმნას გაგების ხელოვნება,როგორც შესაბამისი წესების ერთობლიობა. ჰერმენევტიკის შემდეგ ეტაპზე ადამიანი ცდილობს გაგების ფენომენის არსის განსაზღვრას და ბოლოს გაგების ანალიზის უმაღლესი დონეა გაგების ფილოსოფია, როგორც სინამდვილის განხილვის ფილოსოფიური მეთოდი.ასევე იცვლებოდა გაგების საგანიც: გაგების პირველი საგანი იყო ტექსტი, ისტორია, სიცოცხლე ყოფიერება, ადამიანური რეალობა.

გაგების მეთოდი პრინციპულად განსხვავდება **ლოგიკისაგან.** ლოგიკა დაკავებულია ერთეული-ზოგადის მიმართებით, რაც გულისხმობს ერთეულში ზოგადის დანახვას, რაც მრავალ საგანს ერთმანეთს ამსგავსებს. ხოლო ჰერმენევტიკა დაკავებულია ნაწილი-მთელის მიმართებით, როდესაც ნაწილიდან ხდება მთელის გაგება და პირიქით. მისი მიზანია მოვლენის განუმეორებლობის დანახვა. იგი გულისხმობს მოვლენის მთლიანობის, განუმეორებლის გაგებას ერთბაშად. წრე დასაბუთებაში არის ლოგიკური ნაკლი, ხოლო ჰერმენევტიკული წრე არის გაგების საშუალება. ჰერმენევტიკული წრე ასევე გულისხმობს ხელახლა განმარტების წრე, როდესაც გრძნობ, რომ განმარტება, გაგება ნაკლოვანია. გაგების მეთოდის შემოღება განსაზღვრულია როგორც საგნის სპეციფიკით ასევე შემეცნების უნარის სპეციფიკით.

გაგების უნარის ელემენტები ჰერმენევტიკა იკვლევს გაგებას, როგორც უნარს, რომლიც არ არის გამოცხადება. დიალოგი, თარგმანი, ინტერპრეტაცია, ახსნა, განმარტება არის გაგების პროცესის ელემენტები. გაგების ეს ელემენტები ერთიანდებიან ტექსტის, ისტორიის, კულტურის, ენის **სხვა** გონითი ხდომილებების, **ადამიანის სულიერი სამყაროს წვდომის პროცესში.** ჰერმენევტიკა, როგორც მეთოდი, არის გაგების ფენომენის ახსნა, პროცედურების, ელემენტების ერთობლიობა, რომლის მიზანია უკეთ გაგება, ანუ პირველადი ქონებული გაგების განმტკიცება, დაზუსტება, შევსება ან უკუგდება.

რა არის გაგების საგანი. ჰერმენევტიკა, როგორც მეთოდი, უპირველესად და ძირითადად გულისხმობს ტექსტების განმარტებას (და არა ახსნას). მაგრამ რა უნდა გავიგოთ ტექსტში: ტექსტი, ავტორი, კონტექსტი, ქვეტექსტი თუ სხვა რამ? გაგების საგანია ხდომილების საზრისი, მთლიანობა, უნიკალურობა. გაგების საგანია მთლიანობა, რომელიც როგორც მთლიანობა, არ ნაწევრდება ელემენტებად, სტრუქტურად, სისტემად. ამ მთლიანობის ცალსახა, ერთმნიშვნელოვანი, ლოგიკურად ზუსტი გაგება შეუძლებელია. მთლიანობა არ უდრის შინაარსს და არ უდრის საზრისს. ლაპარაკია მთლიანობის, როგორც მთლიანობის, განუმეორებელის, გაგებაზე. გაგების მიზანია ამ მთლიანობის განუმეორებელის, ერთჯერადის საზრისის დადგენა. გაგება არის ფენომენის საზრისის ძიება, რადგან გაგებას ექვემდებარება მხოლოდ საზრისი, რომლის გაგება ხდება ერთბაშად, საზრისი არის ის, როგორც და რისთვისაც ყველაფერი ხდება, მეორეს მხრივ საზრისი თვითონ გვიჩვენებს იმას რისი საზრისიც თვითონ არის. (ყოფიერების, სიცოცხლის, ისტორიის, მოქმედების საზრისი). საზრისი თვითონ არის ახალი საზრისების ჩამოყალიბების საფუძველი. საზრისი დგინდება და ვლინდება კომუნიკაციაში, დიალოგში, ადამიანურ რეალობაში. გაგების საგანია მოვლენის განუმეორებლობის წვდომა, რაც სწორედ ამ მოვლენის მთლიანობასა და საზრისის წვდომის საფუძველზეა შესაძლებელი. ამრიგად გაგების საგანი განსხვავებული ბუნების მეცნიერების საგნისაგან, რომელიც გამეორებადი, მიზეზის მქონე და დანაწევრებადია. გაგების საგანია: ტექსტი, სიცოცხლე, ისტორია, ყოფიერება, ენა,

გაგების საგანია ყველაფერი, რადგან ენა არის ყველაფერი, ყველგანმყოფია.

განუმეორებლობა გონითი მეცნიერებების საგანი. მეთოდის პრობლემა ჰუმანიტარული მეცნიერების დაფუძნება ნიშნავდა ჰუმანიტარული მეცნიერების თვითცნობიერების შეცვლას, მათი როლის და მნიშვნელობის ზრდას ადამიანის მიერ რეალობის შესახებ საკუთარი მსოფლგანცდის შექმნაში, ბუნებისმეცნიერების ჩრდილიდან გამოსვლას, საკუთარი მეთოდის, საგნის და ცოდნის თავისებურების დაფუძნებას. გონითი მეცნიერებების დაფუძნების სირთულეს წარმოადგენს ის, რომ გონითი მეცნიერებების ბუნება, ცოდნის და ჭეშმარიტების არსს გაიგებოდა ბუნებისმეცნიერების მიხედვით და გაბატონებული იყო ბუნებისმეცნიერული მეთოდები. გადამერმა ფილოსოფიურ ჰერმენევტიკაში, გაგების უნარში დაინახა გონითი მეცნიერების დაფუძნების გზა.

რატომ არის განუმეორებელი ასეთი მნიშვნელოვანი? XX საუკუნის ადამიანის არსებითი ნიშანია: მასის, სიმრავლის ბატონობა, ადამიანის მასის ნევრად ყოფნა, რაც განუმეორებლობის დაკარგვას ნიშნავს. თანამედროვე სოციალური მეცნიერებები, სოციოლოგია და სოციალური ფსიქოლოგია, იკვლევენ იმ საერთოს, რომ ყველაფერი ერთნაირი გვაქვს შეხედულებები, ინტერესები, ქცევები, ღირებულებები, ცხოვრების წესი, ინტიმური ქცევებიც და ადამიანს უქმნის შეხედულებას, რომ არავინ და არაფერი განსხვავებული არ არის. მე-20 საუკუნეში გაუცხოება არის სწორედ მასის ნევრად ყოფნა, განუმეორებლობის დაკარგვა. ადამიანის ინტერესი გახდა საკუთარი განუმეორებლობის დადგენა, დაცვა და შემეცნება. ინდივიდუალიზმი, განსხვავებულობა და განუმეორებლობა სხვადასხვა შინაარსის მქონეა. თანამედროვე ადამიანში გაბატონებულია ჰეროსტრატეს პრინციპი: ნებისმიერ ფასად იყო განსხვავებული მაგრამ რთულია იყო გმირი, რაც განუმეორებლობას ნიშნავს, მაგრამ ადვილია იყო ანორმალური, დევიანტი, ექსცენტრიკი. გადამერის თვლის, რომ მოვლენის განუმეორებლობის დადგენა შეიძლება მისი წარმოშობისა და განვითარების ისტორიით. ეს მიანიშნებს ისტორიის მნიშვნელობას ინდივიდუალობის და განუმეორებლობის დასაბუთებაში.

გადამერი განიხილავს ჰუმანიტარული და ბუნების მეცნიერების გაერთიანების ისტორიულ მცდელობებს(ჯ.ს. მილი, ჰ. ჰელმჰოლცი). მისი აზრით, მიუხედავად იმისა, რომ გონითი მეცნიერებები თავის განვითარებაში, ბოლო ასი წელი, ორიენტირებული იყვნენ ბუნების მეცნიერებებზე, ამ მიბაძვამ შედეგი არ მოიტანა. ეს ცხადს ხდის, რომ გონითი მეცნიერებების პრაქტიკული და თეორიული შედეგების და მისი მეცნიერულობის დაფუძნება სხვაგვარად უნდა განხორციელდეს, გონის მეცნიერებების განვითარების იმპულსები მოდიოდა არა ბუნების მეცნიერებიდან, არამედ რომანტიზმის სულისკვეთებიდან და გერმანული იდეალიზმიდან. მეცნიერების დაფუძნება ნიშნავდა მეცნიერების საგნის და შემეცნების მეთოდის გარკვევას. ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა საგნად განისაზღვრა განუმეორებლობა, ხოლო მეთოდის პრობლემა დიდხანს იყო გადაუწყვეტელი.

გონითი მეცნიერება თავის სახელს იღებს ჯ.ს. მილის moral science-ს გერმანულ ენაზე თარგმნისას, იგი ითარგმნა გონით მეცნიერებად. ჯ.ს. მილი და ვ.დილთაი იყო პირველი მცდელობა ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა სტატუსის განსაზღვრისა. ჯ.ს. მილის მცდელობის ნაკლია ემპირიზმი. რადგან იგი თვლის, რომ სულიერი და გონითი მოვლენების კვლევისას ამ მეცნიერებაში უნდა გამოყენებული იქნეს ბუნებისმეცნიერების ძირითადი მეთოდი-ინდუქციის მეთოდი. რადგან ამ სფეროშიც ადამიანის შემეცნების მიზანი უნდა იყოს მსგავსების, კანონზომიერების, განმეორებადობის დადგენა, რაც წინასწარმეტყველებადს ხდის ამ მოვლენას და პროცესს.

მეცნიერული ცოდნის მიზანია ზოგადის დადგენა, რომელსაც ემორჩილება ერთეული შემთხვევა. ინდუქციური მეთოდის გამოყენების მეორე ნიშანია ის, რომ „ეს სფერო თავისუფლდება მეტაფიზიკური დაშვებისაგან და ინარჩუნებს სრულ დამოუკიდებლობას იმისაგან, თუ როგორ გაიაზრება დაკვირვებადი მოვლენის ქმნადობა.“ ამრიგად ინდუქციის მეთოდის პლიუსებია: მეტაფიზიკური დაშვებისაგან გათავისუფლება და რეგულარულობის დადგენა. გადამარი მცდარად მიიჩნევს გზას, რომ გონითი მეცნიერებები ავაგოთ ბუნებისმეცნიერებების მსგავსად და ჯ. ს. მილის მცდელობა შეაჯამებს როგორც „საზოგადოების ბუნებისმეცნიერულ იდეალს.“

გადამერი გაგებას, როგორც გონითი მეცნიერებების მეთოდს, ადარებს ჯ.ს.მილის მიერ „მორალურ მეცნიერებაში“ შემოთავაზებულ ინდუქციის მეთოდს, რომლითაც ხდება მსგავსებების, რეგულირების, კანონზომიერების შემეცნება, რომელიც წინასწარმეტყველებადს ხდის ცალკეულ მოვლენების და პროცესების. გადამერი უარყოფს ინდუქციის მეთოდის პრეტენზიას ჰუმანიტარული მეცნიერებების მიმართ, რადგან ჰერმენევტიკის მიზანია არა განმეორებადის, მსგავსის, არამედ განუმეორებელის, განსხვავების დაფიქსირება. ჰუმანიტარული მეცნიერების საგანი არ არის კანონზომიერება, რეგულირება, რაც ახასიათებს ბუნების მოვლენას.

გონითი მეცნიერებების პროგრესის საზომი არ არის კანონზომიერების შემეცნებაში სულ უფრო მეტი წინსვლა. ისტორიულ შემეცნებას მიზნად არ აქვს კონკრეტული მოვლენა წარმოადგინოს როგორც „ერთეული შემთხვევა, რომელიც არის ზოგადი წესის ილუსტრაცია.“ მიზანია არა, რომ ერთეულმა შემთხვევამ დაადასტუროს კანონზომიერება, რაც შესაძლებელს გახდიდა მომავლის წინასწარხედვას. ჰუმანიტარული მეცნიერებების იდეალია ერთეული მოვლენის გაგება მის განუმეორებლობასა და ისტორიულ კონკრეტულობაში.“ იგი ადგენს მოვლენის არსებობის თავისებურებას ახლა და ამ ეპოქაში. ჰუმანიტარული მეცნიერება აღიარებს რეალობას, რომლის არსია განუმეორებლობა და მისი მიზანია სწორედ ამ განუმეორებლობის გაგება მის განუმეორებლობაში. ჰუმანიტარული მეცნიერების შემეცნების მიზანია:

- დადგინდეს როგორია ადამიანის, ერის, კულტურის, ქვეყნის ბუნება.
- როგორია მათი ამგვარად (როგორც განუმეორებელის) ჩამოყალიბების ისტორია.
- როგორ მოხდა, რომ ისინი ასეთებად ჩამოყალიბდნენ.
- ცხადია, რომ ჰუმანიტარული მეცნიერება ეძებს არა განმეორებადს, არამედ სურს ახსნას მოვლენათა მრავალფეროვნების არსებობის პირობები. ბუნებისმეცნიერება ეძებს ზოგადს, საყოველთაოს, ხოლო გონითი მეცნიერება ეძებს მოვლენათა განუმეორებლობას(და არა ერთეულს) და ამის განმსაზღვრელ საფუძველს. ერთეულის ცნებას ბუნების და გონის მეცნიერება განსხვავებულად გაიგებს. ბუნების მეცნიერება ოპერირებს ერთეულისა და ზოგადის წყვილით, ხოლო ჰუმანიტარული მეცნიერება- ნაწილისა და მთელის წყვილით. გონითი მეცნიერების მიზანია არა ზოგადი კანონების დადგენა, რომელიც მართავს სიმრავლეს, არამედ მიუხედავად ამ ზოგადი კანონზომიერებისა როგორ ინარჩუნებს ერთეული განუმეორებლობას, რას ნიშნავს განუმეორებლობა და ხომ არ არის ეს შემთხვევითი ფაქტი.
- გადამერი შეცდომად მიიჩნევს ბუნების და გონითი მეცნიერებების გათანაბრების ანდა გაერთიანების ყველა მცდელობას, რომელიც გულისხმობს ბუნების მეცნიერების პრინციპების გავრცელებას გონითი მეცნიერების სფეროზე. გონითი მეცნიერება არ იმსახურებს „არაზუსტი მეცნიერების“ სახელს. ჰერმან ჰუმბოლდტი 1862 წლის წერილში აღიარებს გონითი მეცნიერების უპირატესობას და საზოგადოებრივ მნიშვნელობას, მაგრამ შენიშნავს, რომ გონითი მეცნიერებების შემეცნების მეთ-

ოდოლოგია სრულყოფას მოითხოვს და ამის განხორციელებას ცდილობს ინდუქციის ორი ფორმის შემოღებით: **ლოგიკური და მხატვრულ-ინსტინქტური ინდუქცია.** ოღონდ ამ ინდუქციის განხორციელება ემყარება მკვლევარის ფსიქოლოგიას, რომ ზომიერების განცდა და ტაქტი არ დაკარგოს. გადამერი, გონითი მეცნიერებების ყოველ ასეთ დაფუძნების მცდელობას, მცდარად მიიჩნევს, რადგან ხდება გონითი მეცნიერების დაქვემდებარება ბუნების მეცნიერებისადმი და ამგვარი მცდელობების საფუძველს ხედავს ნიუტონის ფიზიკის წარმატებაში, როგორც შემეცნების და ცოდნის იდეალის განხორციელების მაგალითში.

ვ.დილთაის მცდელობა დაეფუძნებინა გონითი მეცნიერებების მეთოდოლოგია ასევე ყოველთვის წაიბორძიკებდა იმ ლოგიკური მოთხოვნების წინაშე, რასაც გონითი მეცნიერებებისაგან მოითხოვდნენ, რადგან „დილთაი გულის სიღრმეში ეთანხმებოდა, რომ ბუნების მეცნიერება არის ნიმუში გონითი მეცნიერებებისათვის." გონითი მეცნიერებების დილთაისეული დაფუძნება წარუმატებელი იყო, რადგან ის არ აღიარებდა გონითი მეცნიერებების არავითარ განსაკუთრებულ მეთოდს და ჭეშმარიტების განსხვავებულ ფორმას და გადამერის აზრით, რაც მთავარია მათ ვერ შეძლეს ადამიანის თავისუფლების სფეროსათვის კუთვნილი განუმეორებლობის, როგორც გამონაკლისის, შესაძლებლობის ახსნა, რაც არ არსებობს ბუნებისმეცნიერებაში.

გადამერი თვლის, რომ გონითი მეცნიერებები არ უნდა გრძნობდნენ საკუთარ არასრულფასოვნებას, რადგან „სწორედ ისინი არიან ჰუმანიზმის, ადამიანურობის ნამდვილი დამცველები, მათ დაძლიეს განმანათლებლობის რაციონალიზმი და სრულიად ახალი შინაარსი მიანიჭეს ჰუმანურობის ცნებას და განათლებული გონების იდეალს." მეცნიერება იყენებს ლოგიკას, გონითი მეცნიერება იყენებს რიტორიკას – დამაჯერებელი არგუმენტის სფეროს, ნაცვლად ლოგიკის არგუმენტისა, რომელიც ლოგიკურად მაიძულებელია, გვაქვს არგუმენტი, რომლის გონივრულობა, მართებულობა ჰუმანურობის, ზნეობრივი და სამართლობრივი სიკეთის გამოხატულებაა. ეს არგუმენტი არ არის მოკლებული თვითრეფლექსიას – გააზრებულ თათბირს საკუთარ თავთან. „ჰერმენევტიკული გამოცდილება ერცელდება იქამდე, სადამდისაც ერცელდება გონიერი არსების მზაობა საუბრისათვის.

გადამერი განსაკუთრებით აფასებს გერმანული იდეალიზმის წვლილს გონითი მეცნიერების განვითარებაში, რომელმაც „დაძლია განმანათლებლობის რაციონალიზმი და სრულიად ახალი შინაარსი მისცა ჰუმანურობის ცნებას და განმანათლებლობის გონების ახალ იდეალს." დაძლეული იქნა განმანათლებლობის პერფექციონიზმი (ჰერდერი) „ადამიანის ჩამოყალიბების" ახალი იდეალის შექმნით, რითაც მომზადდა საფუძველი, რაზეც ისტორიული მეცნიერების განვითარება დაფუძნდა. მე-19 საუკუნე გონითი მეცნიერების დაფუძნებისას ემყარებოდა კანტის მიერ აღიარებულ ბუნებისმეცნიერების იდეალს და გონითი მეცნიერების თავისებურებას ხედავდნენ მხატვრულ გემოვნებაში, მხატვრულ ინდუქციაში, ინტუიციაში, მაგრამ ინდუქციით შეუძლებელია თავისუფლების, ადამიანურობის დადგენა.

გონითი მეცნიერება და ჭეშმარიტების საკითხი ჰუმანიტარული მეცნიერებების დაფუძნებისთვის პრინციპული საკითხია ჭეშმარიტების საკითხი: იძლევა კი გონითი მეცნიერებები ჭეშმარიტებას, რაც ყოველთვის იყო ადამიანის, როგორც გონიერი არსების, შემეცნების მიზანი. გონითი მეცნიერებები იჭრებიან რა ისტორიულ განზომილებაში და აფართოებენ ადამიანის სულიერ ჰორიზონტს, წარსულის მრავალფეროვნების ცოდნით, მაგრამ ისტორიით გატაცება არა მარტო დადებითი, არამედ უარყოფითი შედეგების მომტანია. ისტორიით გატაცება ადამიანს აკარგვინებს მარა-

დიულს, რაც არის ზნეობრივი ყოფიერების საფუძველი. ჩვენი შემეცნების ისტორიული და სოციალური ფაქტორებით განპირობებულობა, რომლებიც ამავე დროს არის თანამედროვეობის განმსაზღვრელი ძალები არა მარტო ეჭვს ქვეშ აყენებს ჩვენი შემეცნების ობიექტურობას, არამედ ასევე ცხადს ხდის ჩვენი შემეცნების უმწეობას ეპოქის გაბატონებული ძალების წინაშე. ეს ძალები გონით მეცნიერებებს თავის სამსახურში აყენებენ და მათი მეშვეობით ძალაუფლება ზეგავლენას ახდენს თვითონ გონითი მეცნიერებების განვითარებაზე და ფუნქციაზე საზოგადოებაში.

ჰერმენევტიკაშიც ლაპარაკი მიდის შემეცნებასა და ჭეშმარიტებაზე, იგიც პრეტენზიას აცხადებს, რომ თავისი წვლილი შეაქვს სამყაროს შესახებ ადამიანის გაგებაზე, იმის გაგებაზე, რაც გადმოცემულია ისტორიული ტრადიციის მიერ, ანუ არა მარტო გაგებულია ესა თუ ის ტექსტი, არამედ შემუშავებულია გარკვეული წარმოდგენები და წვდომილია გარკვეული ჭეშმარიტება. მაგრამ „რა არის ეს შემეცნება და რა სახისაა ეს ჭეშმარიტება.“ ამ საკითხის გადაწყვეტისათვის ჩვეულებრივ მიმართავენ ბუნების მეცნიერების გაბატონებულ შეხედულებებს, რომელის თანახმად ბუნების მეცნიერებული ცოდნა და შემეცნების წესი არის ადამიანის გონიერების ნამდვილი გამოვლინება. მაგრამ ბუნების მეცნიერების ყოველი მცდელობა ყველაფერი დაიმორჩილოს, მოიცვას და დაუქვემდებაროს მეცნიერული მეთოდს მარცხით მთავრდება. ადამიანი ხედავს, რომ არის ჭეშმარიტების ისეთი სფერო, რომელიც არ ექვემდებარება მეცნიერულ მეთოდოლოგიურ კონტროლს, ამიტომ დაისმის საკითხი ამგვარი ჭეშმარიტების შესაძლებლობის დაფუძნების შესახებ. გადამერი ლაპარაკობს ჭეშმარიტების განსხვავებულ გაგებაზე, რომელიც არანაკლებ მნიშვნელოვანია ვიდრე ბუნებისმეცნიერების ჭეშმარიტება. სწორედ ჰერმენევტიკა გვასწავლის, რომ გაიგო ის, რაც გაცნობეს, რაც შეიმეცნე, რის შესახებაც ინფორმაცია მოიპოვე. აქედან გამომდინარე იგი აცნობიერებს და ცდილობს დააფუძნოს ჰერმენევტიკის პასუხისმგებლობა ადამიანის და ეპოქის წინაშე.

თუ გონითი მეცნიერებების მიერ ჭეშმარიტების დადგენის საკითხი პრობლემატურია და ჰუმანიტარული მეცნიერებები ვერ უზურნველყოფს ჭეშმარიტების დადგენას, მაშინ გონითი მეცნიერებების შეფასება ხდება იმის მიხედვით, არის თუ არა იგი ძალის მქონე პოლიტიკურ, რელიგიურ თუ ისტორიული აზრით. ისინი უფრო ადვილად ემორჩილებიან ძალაუფლების მხრიდან ზეწოლას ვიდრე ბუნების მეცნიერებები. ამიტომ გონითი მეცნიერებები ხიფათის შემცველია და დგას ჰუმანიტარული მეცნიერებების პასუხისმგებლობის საკითხი. ჰუმანიტარული მეცნიერებები ადვილად ერთვებიან საზოგადოების მანიპულაციის საქმეში.

ჰუმანიტარული გონება ერთდროულად ექვემდებარება განმანათლებლობის დევიზს: იქონიე გაბედულება ჩადგე საკუთარი გონების და ავტორიტეტის სამსახურში, ოღონდ ეს არ არის ძალაუფლების ავტორიტეტი. გადამერს ავტორიტეტი ასე ესმის: ეს არ არის რაიმე ძალის უპირატესობა, რომელიც მოითხოვს ბრმა მორჩილებას და გიკრძალავს საკუთარ აზროვნებას, არამედ ავტორიტეტის არსია ვარაუდი იმის შესახებ, რომ არსებობს გაგება, რომელიც ჩვენ საკუთარ მსჯელობას სჯობს (აღემატება), მაგრამ ასეთი ვარაუდი არ უნდა წარმოადგენდეს რაღაც უგნურს, არამედ თვითონ გონების მოთხოვნა იყოს. „ყურის მიპყრობა ავტორიტეტისადმი იმის გაგებას ნიშნავს, რომ სხვა, სხვა ხმა, რომელიც ტრადიციიდან, წარსულიდან გვესმის შეიძლება რაღაცას ჩვენზე უკეთ ხედავდეს.“ დამოუკიდებელი აზროვნება და ავტორიტეტისადმი სწორი დამოკიდებულება მოითხოვს კრიტიკულ მიდგომას ტრადიციისადმი და იმავდროულად, ყური მიუგდო ტრადიციას და დარჩე ტრადიციაში. გადამერის აზრით, ეს არის ჭეშმარიტების გზა გონით მეცნიერებებში, რაც

შესაძლებელს ხდის განიმსჭვალო ნამდვილი ტრადიციით, რომელშიც ვიმყოფებით. გონითი მეცნიერებების ტრადიციით განპირობებულობა არა მისი დამცირებაა, არამედ ჭეშმარიტების მომენტი. მეტიც, გადამერი მოითხოვს, რომ „დარღვეული იქნეს ჭეშმარიტების ფანტომი, რომელიც მოწყვეტილია შემმეცნებელის ადგილმდებარეობას, სწორედ ეს არის ჩვენი სასრულობის ნიშანი." მისი არდაიწყება დაგვიცავს ილუზიისა და საკუთარი თავის მოტყუებისაგან. ამგვარი შემეცნების გავლენა ადამიანზე უზარმაზარია ჩვენ ვართ ის რაც შევიმეცნეთ, რადგან გონითი მეცნიერებები არის თვითშემეცნების ფორმა.

გონითი მეცნიერებები თავისი არსით ახლოა ფილოსოფიასთან, ხელოვნებასთან და ისტორიის განცდასთან, რომლებიც გვამცნობენ, გვიხსნიან, მიგვითითებენ ჭეშმარიტებაზე, რომელიც არ ექვემდებარება ვერიფიკაციას (ლოგიკური პოზიტივიზმი მეცნიერული დებულების ჭეშმარიტების კრიტერიუმად მიიჩნევდა ვერიფიკაციას-ფაქტებით შემოწმებას). ფილოსოფია აცნობიერებს საქმის ვითარებას და სვამს კითხვას: რამდენად არის შესაძლებელი გონითი მეცნიერებების, შემეცნების ფორმების და ჭეშმარიტებაზე პრეტენზიის ფილოსოფიური ლეგიტიმაცია. გადამერის აზრით, საკითხის გადაჭრის გზა არის თვითონ გაგების ფენომენში ჩაღრმავება, როგორც მისი ლეგიტიმაციის გზა. ამის მაგალითია წარსულის დიდი მოაზროვნეების ნააზრევის შესწავლა, რომელიც გვიხსნის ჭეშმარიტების ისეთ ჰორიზონტს, რომელიც მიუწვდომელია ბუნებისმეცნიერებისათვის, ასევე ხელოვნებაშიც იხსნება ჭეშმარიტება. გადამერი ახორციელებს ესთეტური ცნობიერების ანალიზს, რომ ნათელყოს ჭეშმარიტების ზიარების ის გამოცდილება, რომელსაც ხელოვნებაში ვხვდებით და ასკვნის, რომ აუცილებელია ჰერმენევტიკული გამოცდილების შესატყვისი შემეცნების და ჭეშმარიტების ცნების განვითარება." აქ იგი დავალებულია ჰაიდეგერისაგან, რომელმაც მოგვცა ფილოსოფიური შემეცნების ჭეშმარიტების ახალი ფორმის დადგენის მაგალითი, რომელიც განსხვავდებოდა ტრადიციული ლოგიკის და ბუნებისმეცნიერებისეული გაგებისაგან.

გონით მეცნიერებებში, ხელოვნებაში, ისტორიაში საქმე გვაქვს ჭეშმარიტების განსხვავებულ ფორმასთან, ისინი „ღაღადებენ ისეთი ჭეშმარიტების შესახებ, რომელსაც უნდა ეზიარო." ბუნებისმეცნიერული შემეცნების და ჭეშმარიტების ფორმის დაფუძნება განსხვავებულია გონითი მეცნიერებების ჭეშმარიტების დაფუძნებისაგან, რომლის მიზანია ადამიანის არსებობისათვის მოვლენის მნიშვნელობის წარმოჩენა, რაც ნიშნავს გონითი მეცნიერებების, ხელოვნების, ისტორიის გამერთიანებელი საფუძვლის „ჰერმენევტიკული გაგების ფენომენის ნათელყოფას მის მნიშვნელობაში." „ჰერმენევტიკული გაგების ფენომენში უნდა ვაღიაროთ ჭეშმარიტების ისეთი გამოცდილება, რომელიც უნდა იყოს არა მარტო ფილოსოფიურად დაფუძნებული, არამედ იგი თვითონ არის ფილოსოფოსობის წესი." გადამერი არ ეთანხმება ჭეშმარტების სციენტისტურ გაგებას, რადგან ჭეშმარიტება არა მხოლოდ მსჯელობის, არამედ უპირველესად სინამდვილის ნიშანია. მისი სრული წვდომა შეუძლებელია, არამედ მხოლოდ ნაწილობრივი გამოაშკარავება არის შესაძლებელია გამგები წვდომის მეშვეობით. ჭეშმარიტება არა მარტო აღმოიჩინება, არამედ ხდება კიდეც, რაც ახასიათებს ხელოვნებას, ფილოსოფიას, ლიტერატურას, ისტორიას.

გადამერი წერს, რომ როდესაც ჰერმენევტიკა ცდილობს ჭეშმარიტების წვდომას „ის, რაც უნდა გაგებული იქნეს, სინამდვილეში არის არა საზრისი, როგორც სიცოცხლის მომენტი, არამედ აზრი, როგორც ჭეშმარიტება." ჰერმენევტიკული გააზრების მიზანია არა ჭეშმარიტება როგორც აზრისა და საგნის შესაბამისობა, რაც ბუნებისმეცნიერების საფუძველია, არამედ უპირველესად ტექსტის საზრისის გაგე-

ბა, გამოვლენა და ცხადყოფა. ჰერმენევტიკოსი თავის აზრს არ ადარებს საგანს, რადგან ტექსტის მისეული გაგება შეიძლება არ ეთანხმებოდეს ტექსტის ავტორი, ანდა ორივენი ცდებოდნენ და ტექსტი სხვანაირად იქნეს გაგებული სხვის მიერ.

ჰერმენევტიკა, როგორც ასეთი, არ არის გონითი მეცნიერებების მეთოდოლოგია, არც გონითი მეცნიერებების მეთოდოლოგიური თვითცნობიერება, არამედ თვითონ არის მსოფლმხედველობრივი და ონტოლოგიური ფენომენი, რომელიც თავის როლს თამაშობს სამყაროს ჩვენი გამოცდილების მთლიანობაში. ფილოსოფიური ჰერმენევტიკა წარმოსდგება ონტოლოგიის სახით.

ჰერმენევტიკული გაგების შემეცნებითი სტატუსი ჰერმენევტიკის დაფუძნების ერთერთი აუცილებელი საკითხია იმის დადგენა: თუ როგორია ჰერმენევტიკული გაგების შემეცნებითი სტატუსი. ბუნების მეცნიერების ჭეშმარიტების დადგენა შეიძლება ლოგიკის და ვერიფიკაციის პროცედურით და შესაძლებელია თუ არა ჰერმენევტიკული ცოდნის ნამდვილობის ასეთივე დადასტურება, რომ აცილებული იყოს რელატივიზმის და სუბიექტურობის ბრალდება. ამ საკითხების გადაჭრა აუცილებელია ჰერმენევტიკული გაგების, როგორც ბუნების მეცნიერების გვერდით არსებული ალტერნატიული ცოდნის წყაროს, დაფუძნებისათვის. ფილოსოფიურ ჰერმენევტიკას სურს ახლებურად წარმოადგინოს ცოდნისა და გაგების მიმართება. დეკარტემ მოახდინა შემმეცნებელის და შემეცნების საგნის ონტოლოგიური გამიჯვნა. მათ შორის კავშირის ფორმა არის მხოლოდ ცოდნა. ონტოლოგიურად გათიშულ საწყისებს შორის არის მხოლოდ შემეცნებითი და ეპისტემოლოგიური კავშირი. გაგება ამ დუალიზმის შერბილების მცდელობაა. ჰაიდეგერი ცდილობს ამ ონტოლოგიური გათიშულობის დაძლევას, რადგან მუნყოფნის უპირველესი ონტოლოგიური განსაზღვრულობაა სამყარო-ში-ყოფნა. ჰერმენევტიკა შემმეცნებელს განიხილავს უშუალო პრაქტიკულ სიტუაციაში მყოფს.

ჰ. გადამერის აზრით, ჰუმანიტარული სფეროს ჭეშმარიტება არ შეიძლება შემეცნებული და გამოთქმული იყოს მხოლოდ ერთი ადამიანის მიერ, ჰერმენევტიკა არის დიალოგი, სხვისთვის, განსხვავებული მოაზროვნისათვის სიტყვის მიცემა და მის მიერ გამოთქმულის ათვისება-ეს არის „ჰერმენევტიკის სული." გადამერი აღნიშნავს ჰუმანიტარული მეცნიერების და ჰერმენევტიკის რიგ თავისებურებას:

- შეცდომად თვლის ბუნების მეცნიერების იდეალის აბსოლუტიზაციას, ბუნების მეცნიერების შემეცნების მეთოდები არც ერთადერთია და არც უნივერსალური,
- სინამდვილისადმი მეცნიერული-ტექნიკური მიდგომის გვერდით ადამიანს ახასიათებს შემეცნების სხვა ფორმები: ხელოვნება, ფილოსოფია, ისტორია, სინამდვილე არა მარტო შეიმეცნება თეორიულად, არამედ ასევე „განიცდება" კიდეც ადამიანის მიერ, რაც ადამიანის გამოცდილებაში (ხელოვნების, ისტორიული და ფილოსოფიური გამოცდილების სახით) აისახება,
- ჰუმანიტარული მეცნიერების თავისებურებას ქმნის ის ფაქტი, რომ შემეცნების საგანი და შემმეცნებელი არის ერთი და იგივეა-ადამიანი,
- ჰუმანიტარული მეცნიერება უნდა გავათავისუფლოთ ბუნების მეცნიერების იდეალის ბატონობისაგან. ჰუმანიტარული მეცნიერებები ფლობენ შემეცნების საკუთარ საგანს და ფორმებს და არ არიან შემეცნების არასრულფასოვანი ფორმა ბუნების მეცნიერებასთან შედარებით,
- ჰუმანიტარული მეცნიერების მიზანია საგნის მის უნიკალურობაში და არა როგორც ზოგადი კანონზომიერების ერთეული შემთხვევის წარმოდგენა. ბუნების მოვლენის განმეორებად კანონზომიერებას უპირისპირდება მოვლენის განუმეორებლობა და ისტორიულობა. ჰერმენევტიკის მიზანია იმის გაგება თუ როგორია კონკ-

რეტულად ეს ტექსტი, ისტორიული მოვლენა, კულტურა, ერი, ადამიანი.

- მოვლენის განუმეორებლობის დადგენისათვის მნიშვნელოვანია მოვლენის გენეზისის განხილვა, რამაც განაპირობა მოვლენის ამგვარი სახით არსებობა. ადამიანის ყოფიერების განუმეორებლობა განისაზღვრება ისტორიულობით: დროის და ადგილის, სიტუაციის უნიკალურობით.
- ჰერმენევტიკა მიმართულია კლასიკური ფილოსოფიის ტრანსცენდენტალიზმის წინააღმდეგ, რომლის თანახმად სუბიექტი არის თეორიული ცოდნის უწყვეტობა და ამ დროს სუბიექტი არ არის ჩართული სამყაროს პრაქტიკულ ცხოვრებაში და უპირისპირდება ამ ობიექტურ სამყაროს. ჰერმენევტიკა კი მიზნად ისახავს სუბიექტ-ობიექტის დუალიზმის დაძლევას. მისთვის უფრო ფუნდამენტური და პირველადია სამაყარო-ში-ყოფნის სტრუქტურა, რომელიც სამყაროს გაგებაში გამოიხატება. იგი შეიძლება განვიხილოთ როგორც ჰერმენევტიკული ნრის ონტოლოგიური მოდელი. გადამერი ცდილობს უფრო რადიკალური იყოს ვიდრე ჰაიდეგერი და ახდენს გაგების სფეროს ონტოლოგიურ გაფართოებას, რომ მის სფეროში მოექცეს ყველაფერი.

ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა დაფუძნება (ჰ.გ.გადამერი) გადამერი წერს: „თუ ჩვენ ჩვენი განაზრების საგნად ვხდით გაგებას, მაშინ ჩვენი მიზანია არა მოძღვრება ტექსტების გაგების ხელოვნების შესახებ, რასაც ესწრაფვოდა ტრადიციული ფილოლოგიური და თეოლოგიური ჰერმენევტიკა.“ გადამერმა თავისი ამოცანა განსაზღვრა როგორც ფილოსოფიური ჰერმენევტიკის და მისი მეშვეობით გონითი მეცნიერებების დაფუძნება. ეს ნიშნავდა გაგების ფენომენის არსის დადგენას და ჰერმენევტიკის, როგორც ფილოსოფიური მიმდინარეობის, მთავარი თემის, პირველადი გაგების, გამოვლინებას, რომელიც პირველადია გონის მეცნიერებების თვითცნობიერების მიმართ და შესაძლებელს ხდის ჰუმანიტარული ცოდნის დაკავშირებას სინამდვილის შესახებ ჩვენი ცოდნის მთლიანობასთან, ანუ ბუნების მეცნიერების გვერდით თავისი ნელილი შეაქვს ადამიანური ცოდნის მთლიანობაში.

გონითი მეცნიერებების დაფუძნება გულისხმობდა მეცნიერების საგნის, შემეცნების მეთოდის და ჭეშმარიტების ფორმის დაფუძნებას. გადამერს სურს გადალახოს კლასიკური ფილოლოგიურ-ისტორიული ჰერმენევტიკა, რომელიც გაგებას განიხილავდა როგორც ცოდნის ობიექტური სტრუქტურის საპირისპიროს, ხოლო გაგების მიერ განხორციელებული ინტერპრეტაცია განიხილებოდა როგორც სუბიექტური განცდა. ეს შეუძლებელს ხდიდა ჰუმანიტარული მეცნიერებების მეცნიერულობის სტატუსის დაფუძნებას. აუცილებელი ხდებობა ჰუმანიტარული მეცნიერებების მეცნიერულობის სტატუსის დაფუძნება და ჰუმანიტარულის სფეროს, როგორც ადამიანის შემეცნებითი უნარის, გაგების სფეროდ დადგენა.

მისი აზრით, თანამედროვე ადამიანის ცხოვრება წარიმართება არც მარტო მეცნიერებით, არც მარტო ფილოსოფიით, არამედ ასევე ჯანსაღი აზრის გონიერებით. ჯანსაღი აზრის სფეროა ადამიანის ყოველდღიურობა და არის ყოველდღიურობის ცნობიერება, რომელიც განსხვავდება მეცნიერული და ფილოსოფიური ცნობიერებისაგან. ამიტომ ისინი ძნელად იჭრებიან ყოველდღიურობის ცნობიერებაში. ამ ჯანსაღი აზრის შექმნის წყაროა ისტორია და გაგება, ტრადიციის ისტორიულობა. გონითი მეცნიერებების და ყოველდღიურობის დამახასიათებელია საკუთარი ისტორიულობა. ჯანსაღი აზრის გონივრულობა მიმართულია რაციოს ფორმალიზაციის წინააღმდეგ, რითაც რაციო ბატონობს ერთეულზე, აქცევს ყველაფერ განუმეორებელს ერთეულად, სიმრავლის ანონიმურ, ერთფეროვან წევრად და სპობს განუმეორებლობას. ეს განაპირობებს ჯანსაღი აზრის და ფორმალური რაციონალიზმის დაპირისპირებას.

გადამერი აჩვენებს, რომ ბუნებისმეცნიერული აზროვნების და ცოდნის გვერდით არსებობს ჭეშმარიტი ცოდნის უზარმაზარი სფერო, რომელიც არ ხორციელდება მკაცრი მეცნიერული მეთოდოლოგიის თანახმად. ეს არის ხელოვნების, ფილოსოფიის, ისტორიის, გონითი მეცნიერების, ყოველდღიურობის სფერო და ცხოვრებისეული სიბრძნე და უნარი სწორედ გაერკვე და იმოქმედო ცხოვრების კონკრეტულ შემთხვევაში. მოქმედების გონივრულობა განისაზღვრება იმით, თუ რამდენად წარმატებული და ხელსაყრელი იყო მოქმედება. მას ესმის, მას ჭკუა ეკითხება ნიშნავს იგი ერკვევა და იცის როგორ მოიქცეს.

გადამერს ფილოსოფია- მეცნიერების დაპირისპირებაში შემოჰყავს ახალი წევრი გონითი მეცნიერებები. ფილოსოფია, ბუნებისმეცნიერება და ტექნოლოგია, გონითი მეცნიერებები არის აზროვნების, შემეცნების, გაგების - ადამიანის ამ სამი გონითი უნარის გამოხატულება. გონითი მეცნიერებების და ფილოსოფიის დაფუძნებისათვის უნდა განისაზღვროს ამ მეცნერებების როლი თანამედროვე ადამიანის ყოფიერებაში და მისი შემეცნებითი და პრაქტიკული ღირებულება. თანამედროვე ეპოქაში ფილოსოფია თავის არსით არის სწორედ გაგება, მან „ენაში უნდა გამოხატოს ის, აწუხებს აზრს და ღრმა განაზრებებს იწვევს", ხოლო ბუნებისმეცნიერებების მიღწევები ცხადი და ზოგადად დამაჯერებელია. ბუნების მეცნერებების დანიშნულება დასაწყისშივე განისაზღვრა როგორც ადამიანის ბუნებაზე ბატონობის საშუალება. ამიტომ არის იგი ასე დაფასებული ადამიანის მიერ, რადგან იგი იძლევა არა უბრალოდ ცოდნას, არამედ ბუნებაზე ბატონობის საშუალებას. მსგავს შედეგს ელოდებიან ჰუმანიტარული მეცნიერებისაგანაც, რომელმაც უნდა უზრუნველყოს საზოგადოებაზე და კულტურაზე ბატონობა. ამ შემთხვევაში გონის მეცნიერების ლეგიტიმაცია არ იქნება პრობლემა და თუ ასე არ არის მაშინ მან უნდა დაასაბუთოს საკუთარი არსებობის აუცილებლობა როგორც თეორიული, ისე პრაქტიკული მნიშვნელობა თანამედროვე ადამიანისათვის. გადამერი თვლის, რომ ბუნებისმეცნიერება არ მოიცავს სინამდვილის მთლიანობას, „ბუნების მეცნიერული მეთოდები ვერ წვდებიან ყველაფერს, რაც არის შემეცნების ღირსი და ვერასოდეს წვდებიან იმას, რაც უპირატესად არის შემეცნების ღირსი, სახელდობრ: უკანასკნელი მიზნები, რომლის სამსახურში უნდა იყოს ჩაყენებული ნებისმიერი ბატონობა ადამიანზე და ბუნების საშუალებებზე." სწორედ ასეთი ცოდნის მიღწევა არის ფილოსოფიის და ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ამოცანა. ეს სხვა დონის და სხვა რანგის ამოცანაა. ბუნების მეცნიერებები ლაპარაკობენ რაღაც ზოგადზე, ფილოსოფია კი ლაპარაკობს რაღაც ერთადერთზე, რაც ფილოსოფიას და გონის მეცნიერებებს ასე მნიშვნელოვანს ხდის ჩვენთვის." ეს კიდევ უფრო მნიშვნელოვანს ხდის გონის მეცნიერებების მეცნიერულობის საკითხს.

თანამედროვე საზოგადოება და ჰერმენევტიკის მნიშვნელობა გადამერის უპირველესი ამოცანაა ფილოსოფიური ჰერმენევტიკის, როგორც სამყაროს ფილოსოფიური შემეცნების დაფუძნება, რომელიც, როგორც ფილოსოფიის ტიპი, თავის როლს თამაშობს მსოფლგანცდის შემუშავებაში, ფილოსოფიური ხედვის შექმნაში და ასევე გონითი მეცნიერებების დაფუძნება. ამისათვის მან უნდა დასაბუთოს და ნათელყოს საზოგადოებისა და ადამიანისათვის ჰერმენევტიკული გაგების პრაქტიკული და თეორიული აუცილებლობა, თანამედროვე ბუნების მეცნიერების და ეკონომიკის და საზოგადოებრივი ცხოვრების მკაცრი დაგეგმარების სამყაროში არსებობისათვის. თანამედროვე საზოგადოების დაგეგმარება და მკაცრი რაციონალური ფორმალიზაცია ნიშნავს თქვენი როგორც რაღაც სიმრავლის წევრის წარმოდგენას და ამ სიმრავლისათვის დამახასიათებელი ნიშნებით, ზოგადი, საყოველთაო ნიშნებით წარმოდგენა ეს კი ნიშნავს თქვენი განუმეორებლობის დაკარგვას და ამ განუმეორე-

ბლობის უსარგებლობას, მთავარია თქვენ ჯდებოდეთ სიმრავლეში და ეფექტურად ასრულებდეთ თქვენს ფუნქციონალურ როლს.

ჰერმენევტიკა შესაძლებელს ხდის დავინახოთ ადამიანის სუბიექტურობა, მისი ყოფიერების იდუმალება. გადამერის დამსახურებაა არა მარტო კლსიკური ტექსტების კითხვის და განმარტების ახალი სტრატეგია, არამედ **სუბიექტურობის კლასიკური გაგების პრინციპული ცვლილება.** გადამერი ცდილობენ გათავისუფლდს სუბიექტის თავხედური ინდივიდუალობისაგან, როდესაც ადამიანი ივიწყებს თავის სასრულობას, ისტორიისადმი მის კუთვნილებას, რაც პრობლემას ქმნის ჰერმენევტიკული დიალოგის განხორციელებისას.

ჰერმენევტიკას შეუძლია გახსნას რეალობის **ექსიტენციალური** და **ისტორიული** განზომილება, რეალობის **ესენციალური** განხილვის ნაცვლად. მას შეუძლია ნათელი გახადოს ადამიანის ისეთი მიმართებები, რომელიც მეცნიერული ახსნისათვის მიუწვდომელია. ჰერმენევტიკას შეუძლია რელიგიური ადამიანი ცხოვრების ცენტრში დააბრუნოს. ჰერმენევტიკა არის მიჩნეული მეცნიერული გონების კრიზისიდან გამოსვლის საშუალებად. ჰერმენევტიკა მოითხოვს მთლიანობაში წვდომას და მთლიანობის გაგებას. იგი მიმართულია აბსტრაქციის წინააღმდეგ. ჰერმენევტიკა და რწმენა არის გზა ღმერთისაკენ. ჰერმენევტიკა არის კავშირი ორ ენას, კულტურას, თაობას, ტექსტს შორის. ჰერმენევტიკა არის ადამიანურობის შენარჩუნების საშუალება ტექნოლოგიურ ეპოქაში.

იგი ფილოსოფიური ჰერმენევტიკის აუცილებლობის საფუძველს ხედავს ადამიანის ისტორიულ ბუნებაში, მისი ნარსული, ტრადიცია მხოლოდ გაგების საგანი შეიძლება იყოს. ისტორია კი ადამიანის ყოფიერების გაგების ერთერთი საფუძველია. გადამერი წერს, რომ „ჩვენი ყურადღება უფრო მიპყრობილია იმაზე, რაც იცვლება, ვიდრე იმაზე, რაც უცვლელი რჩება. ესაა ჩვენი სულიერი ცხოვრების საყოველთაო კანონი." ამიტომ დავიწყებას ეძლევა ის, რაც მუდმივი და უცვლელია. ადამიანი ბუნებრივად მიისწრაფვის მომავლისაკენ და ცვლილებებისაკენ. მაგრამ „ისტორიული გადმოცემები და სიცოცხლის ბუნებრივი წესრიგი ქმნიან სამყაროს ერთიანობას, რომელშიც, ჩვენ, ადამიანები ვცხოვრობთ." ამიტომ ადამიანის არსებობის ისტორიული განზომილება არ უნდა იყოს უკუგდებული და დავიწყებული. რადგან „ჩვენ თუ როგორ აღვიქვამთ ერთმანეთს, როგორ აღვიქვამთ ისტორიულ გადმოცემებს, როგორც აღვიქვამთ ჩვენს არსებობას და ჩვენი სამყაროს ბუნებრივ მოცემულობას, ყველაფერი ეს ქმნის ნამდვილ ჰერმენევტიკულ უნივერსუმს, რომელშიც ჩვენ ჩაკეტილი კი არ ვართ, როგორც ურყევ საზღვრებში, არამედ რომლისადმი და რომლისთვისაც ჩვენ გახსნილები ვართ." ეს არის სწორედ სამყაროსადმი და ადამიანის არსებობისადმი ჰერმენევტიკული დამოკიდებულების არსი. თანამედროვე ადამიანის აზროვნების თავისებურებაა, რომ ივიწყებს თავისი არსებობის ისტორიულ განზომილებას „ჩვენი დროის ფილოსოფიური ძალისხმევა არ არის პირდაპირი და უშუალო გაგრძელება ტრადიციისა და ფილოსოფია დღეს ნათლად აცნობიერებს ისტორიულ დისტანციას, თავის განდგომას კლასიკური ნიმუშებისაგან, რაც უპირველესად გამოიხატება ცნებისადმი შეცვლილ დამოკიდებულებაში." ეს კიდევ უფრო აუცილებელს ხდის ჰერმენევტიკის ფუნქციას და როლს ადამიანის არსებობაში.

გადამერის აზრით, ევროპულმა აზროვნებამ და ისტორიულმა ტრადიციამ მრავალი ცვლილება განიცადა დაწყებული ძველი ბერძნული აზროვნების ცნებების ლათინიზაციით, შემდეგ ლათინური ცნებების მორგებით ახალ ევროპულ ენებთან, მაგრამ „უკანასკნელ რამდენიმე საუკუნეში წარმოშობილი ისტორიული ცნობიერება ნიშნავს კიდევ უფრო ღრმა განხეთქილებას." გადამერი ცდილობს გაიგოს თანამედროვე ევ-

როპის ჩამოყალიბების ისტორია თუ რატომ მიიღო ევროპამ ასეთი სახე. ადამიანის არსებობის ისტორიული განზომილება დაკარგული იქნა, რომლის აღდგენა აუცილებელია ადამიანის ყოფიერებისათვის, რაც მხოლოდ ჰერმენევტიკული გაგების მეშვეობით არის მისაწვდომი. იგი აგრძელებს ნიცშეს და სხვათა მცდელობას გაარკვიონ ევროპის ფენომენის არსი და ისტორიული ფესვები, „ღმერთის სიკვდილის" ფენომენი იყო სწორედ ტრადიციასთან განხეთქილების ყველაზე ღრმა ნიშანი, რომელმაც ევროპას დამანგრეველი შედეგები მოუტანა XX საუკუნის პირველ ნახევარში.

მოდერნის ეპოქა ნიშნავდა ევროპული აზროვნების მიერ თავისი განვითარების უწყვეტობის დაკარგვის ცნობიერებას, რაც ნიშნავდა „იმ გულუბრყვილობის გაქრობას, როგორითაც ადრე საკუთარი აზრის სამსახურში შეგვეძლო გამოგვეყენებინა ტრადიციით გადმოცემული ცნება." ეს აუცილებელს ხდიდა ისტორიის, ტრადიციის ახლებურ გადააზრებას, რომლის დაკარგვა ევროპას კიდევ უფრო დიდ პრობლემას შეუქმნის -ფიქრობს გადამერი. ამ პრობლემის დაძლევა ჰერმენევტიკული გაგების გარეშე შეუძლებელია. თანამედროვე ევროპულ აზროვნებას ახალი ცნებები შემოაქვს, რაც ინტერპრეტაციის პრობლემას წარმოშობს. ცნება შემეცნების პროცესის შედეგების დაფიქსირების ფორმიდან გადაიქცა მანიპულაციის იარაღად. მოაზროვნეთა ახალი თაობა თვლის, რომ ტრადიციული ცნება ვერ გადმოსცემს მისი აზრის სისავსეს, რადგან დამძიმებულია ტრადიციით, არაცნობიერით, ისტორიული კონტექსტით, რის გამოც ახალი განცდის ორიგინალობა და უნიკალურობა იკარგება. ეს გადამერისათვის მიუღებელია. „ცნებათა სისტემა, რომელშიც გაშლილია ფილოსოფოსობა ისევე ფლობს ჩვენს გონებას, როგორც ის ენა განგვსაზღვრავს ჩვენ, რომელშიც ჩვენ ვცხოვრობთ. ამიტომ „ახალი კრიტიკული ცნობიერება ნიშნავს გავაცნობიეროთ ჩვენი აზროვნების წინასწარგანსაზღვრულობა ცნებების მეშვეობით."

ჰუმანიტარული მეცნიერების პასუხისმგებლობა მკაცრ ორგანიზაციულ წესრიგს და ფორმალურ რაციონალიზმს დაქვემდებარებული საზოგადოებაში მეცნიერება შეფასდება გაბატონებული ძალის ეკონომიკური და პოლიტიკური ინტერესების ხელშეწყობის მიხედვით. ძალაუფლების და მისი ინტერესების ზეწოლა თანამედროვე მეცნიერების რეალობაა, განსაკუთრებით რთულია გონითი მეცნიერებების მდგომარეობა, რომლებმაც უნდა მართებულად მიიჩნიონ ის, რაც აწყობს გაბატონებული ძალების ინტერესებს, ანდა გავრცელებულ საზოგადოებრივ აზრს. გონითი მეცნიერებების დასკვნებს ახასიათებს გარკვეული დაეჭვება საკუთარ თავში და ამიტომ საჭიროებენ საზოგადოების მხრივ მხარდაჭერას. ადამიანის ფართო მასები ჩართულია გონითი მეცნიერებების შედეგების განსჯა-შეფასების საქმეში, ეს განაპირობებს ამ მეცნიერების გაუცნობიერებელ თანხმობას გაბატონებულ საზოგადოებრივ აზრთან, ან ხდება იმის გათვალისწინება თუ რა გამოხმაურებას გამოიწვევს საზოგადოების ფართო ფენებში. მეტიც, მკვლევარი შესაძლებელია შეგნებულად ესწრაფოდეს იმ თვალსაზრისის დაფიქსირებას, რომელიც საზოგადოებრივ მოწონებას დაიმსახურებდა. ეს განაპირობებს ჰუმანიტარული მეცნიერების რთულ მდგომარეობას და პასუხისმგებლობას, თანამედროვე მასობრივი ცნობიერების საზოგადოებაში.

გადამერს ჰუმანიტარული მეცნიერებების არსებობის ჩამოთვლილი საფრთხეები მიაჩნია არ შემთხვევით, არამედ თანამედროვე საზოგადოების დამახასიათებელ თვისებად. თანამედროვე საზოგადოება ფლობს ბატონობის განხორციელების განვითარებულ პრაქტიკულ სისტემას, ამის მაგალითად, გადამერს მოჰყავს მასმედია, რომელიც წყვეტს თუ რა აცნობოს საზოგადოებას, ახდენს საზოგადოებრივი აზრის მანიპულაციას. ძალაუფლების სიძლიერეს განაპირობებს ის, რომ ჩვენ ნაკლებად დამოუკიდებული ვართ საკუთარი შეხედულების შექმნაში, ვიდრე ჩვენ გვგონია-წერს

გადამერი. ჰ.გ. გადამერი აკეთებს რადიკალური ხასიათის დასკვნას: „ყველაზე საბედისწერო აღმოჩენა, რომელიც, ამ საუკუნეში, კაცობრიობამ საკუთარი თავისთვის გააკეთა არის ის, რომ გონება არ არის რაღაც მოუსყიდველი.“ ეს კიდევ ერთი დარტყმა იყო ადამიანის გონებისადმი მიყენებული ფროიდის და ჰაიდეგერის შემდეგ. როგორ უნდა დააღწიოს გონითმა მეცნიერებამ ამ ხიფათს თავი?

მიუხედავად ამისა გადამერი გამოსავალს ხედავს თვითონ გონითი მეცნიერების ხასიათში. „მათ აქვთ უნარი თავი დაიცვან ძალაუფლების ცთუნებისაგან და საკუთარი გონების გამყიდველობისაგან.“ გონითმა მეცნიერებებმა უნდა განახორციელონ საკუთარი არსის და მისიის თვითშემეცნება, რაც მას ათავისუფლებს არასრულფასოვნების კომპლექსისაგან სხვა მეცნიერებებთან მიმართებაში. „სრულყოფილი განმანათლებლობის იდეალმა თვითონ უკუაგდო საკუთარი თავი, რითაც გონითმა მეცნიერებებმა მოიპოვეს თავისი განსაკუთრებული დავალება.“ იგი გონითი მეცნიერებების ახალი თვითცნობიერებაა, რომლის თანახმად: მეცნიერული კვლევისას მუდამ უნდა გვახსოვდეს საკუთარი სასრულობის, ისტორიული განპირობებულობის შესახებ და დავუპირისპირდეთ განმანათლებლობის საკუთარ თავზე დამყარებულ აპოთეოზს.“ -- წერდა გადამერი, რომელიც განმანათლებლობის გონების ოპტიმისტურ ილუზიას არ იზიარებს. გონება საკუთარი თვითკრიტიკული დამოკიდებულებით შეძლებს თავი დააღწიოს ძალაუფლების და საკუთარი გონების მხრიდან მომდინარე საფრთხეს. ეს დაეხმარება გონით მეცნიერებებს შეასრულონ საკუთარი მისია და იკისრონ პასუხისმგებლობა, რადგან მათ გაელენა აქვს საზოგადოებაზე ოჯახის და განათლების მეშვეობით. გადამერს მოჰყავს პლატონის სიტყვები გონითი მეცნიერების მნიშვნელობის შეფასებისათვის, რომლის თანახმად მეცნიერებები, რომლებიც მდგომარეობს „საუბრის“ წარმართვაში არის სულის საკვები. (პროტაგორა 314 აბ) ამ საუბრშია დაბადებულ ცოდნას ორაზროვანი მდგომარეობა უკავია სოფისტიკასა და ნამდვილ ფილოსოფიას შორის. გადამერი პლატონზე დაყრდნობით აცხადებს, რომ „გონითი მეცნიერებების ჭეშმარიტება უშუალოდ განსაზღვრავს ადამიანის ქმედებას, რადგან თავისთავად გადადიან ადამიანის აღზრდასა და განათლებაში.“ „როდესაც გონით მეცნიერებებში მოცემულია ჭეშმარიტება, მაშინ ისინი ხდებიან თავისუფლების ნარუშლელი ნაკვალევი.“ სწორედ ამაში მდგომარეობს გონითი მეცნიერების და ჰერმენევტიკის როლი და აუცილებლობა თანამედროვე ეპოქაში. ისინი არიან ადამიანის თავისუფლების უკანასკნელი თავშესაფარი. მიუხედავად გონითი მეცნიერებების ასეთი სახიფათო ხასიათისა, რომ სოფისტიკის და ნამდვილის ფილოსოფიის ზღვარზე არსებობს და ვინც დაკავებულია მისით უნდა გააცნობიეროს ეს ხიფათი და ამ ხიფათის ქვეშ იაზროვნოს, რადგან სწორედ ამ წესით, ლაპარაკით და სწორედ ამ ადგილზეა შესაძლებელი განარჩიო მცდარი და ნამდვილი, ჭეშმარიტი და მცდარი, „სწორედ ამ ადგილზე, ამ საშუალების გამოყენებით შეიძლება იპოვოს ადგილი უმაღლესმა, რაც კი მისაწვდომია ადამიანისათვის ჭეშმარიტების გზაზე“-- წერდა გადამერი. გონითი მეცნიერებები თავისი არსით რისკია, როგორც ყოველი ნამდვილი აზროვნება „ის, რაც ქმნის გონითი მეცნიერებების საეჭვობას და სარისკო ხასიათს არის ჭეშმარიტად მისი საკუთარი, ნამდვილი განსხვავება. იგი არის ლაპარაკი“, ლოგო, საუბრის წარმართვა, „მხოლოდ“ საუბრის წარმართვა.“ მისი სარისკო და საეჭვო სახიათი ადამიანის ყოფიერების ხასიათის გამოხატულება, რომელსაც მხოლოდ საუბრის წარმართვა შეუძლია ამ საეჭვოს და სარისკოს შესახებ, რომელიც მისი არსებობის საფუძვლად სუფევს და მისი სასრულობის უღრმესი გამოხატულებაა.

ფილოსოფიური ჰერმენევტიკა იკვლევს გაგების ფენომენს, როგორც ადამიანის უნარს გაიგოს ერთბაშად, მთლიანობაში, მას აინტერესებს თუ როგორ და რა უნარე-

ბის მეშვეობით ახერხებს ადამიანი საკვლევი მოვლენის გაგებას. გაგების ფენომენის და გაგების პროცესის, გაგების საგნის, ჭეშმარიტების და გაგების მიმართების დადგენით და ნათელყოფით ცდილობს გაგება დააფუძნოს როგორც ადამიანის ერთერთი მნიშვნელოვანი გონითი უნარი, რომელიც არ იყო სათანადოდ გახსნილი და წარმოჩენილი მისი მნიშვნელობა ადამიანის ყოფიერებაში. ამგვარად ფილოსოფიურ ჰერმენევტიკა გაგების ფენომენის დაფუძნებით ახდენს ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა დაფუძნებას და **ზოგადად იგი წარმოსდგება როგორც ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა მეთოდოლოგია.**

ფილოსოფიური ჰერმენევტიკა და ტექსტი ჰერმენევტიკას საქმე აქვს სიტყვასთან, ტექსტთან, ყველაფერთან რაც გამოიხატება, გამოითქმება, რომელის არსებობის წესია განუმეორებლობა. გამეორება ხდება ბუნებაში, ხოლო სულიერებაში ხდება განცდის, ემოციის ხელახლა შექმნა, წარმოება. ეს სულიერი განცდა შემოდის ჩემში და არა უბრალოდ მეორდება. სიტყვა ისრუტავს გარემოს, ეპოქის მსოფლმხედველობას და რაც გადმოცემულია სიტყვებით, ტექსტის სახით გარკვეული ცოდნის გამოხატულებაა.

ტექსტი კულტურის ძირითადი კონცეპტია. ლათინური *textus* ნიშნავს ქსოვილს, კავშირს, ნაქსოვს, *texo* კი ნიშნავს ვქსოვ, ვაკავშირებ. ტექსტი არის განსხვავებულ მატერიალურ საშუალებებით გადმოცემული ადამიანური აზრი, რომელიც წარმოდგება სიმბოლოთა დაკავშირებულ და თანმიმდევრულ კავშირად. ტექსტი არის საზრისით და თანმიმდევრობით დაკავშირებული წინადადებების ერთობლიობა, რომელსაც ახასიათებს დასრულებულობა და საზრისისეული მთლიანობა. მისი უპირველესი ნიშანია ინფორმაციულობა. ტექსტი შეიძლება იყოს დაწერილი, დაბეჭდილი ანდა ზეპირად ნათქვამი. სწორედ შედგენილ ტექსტს აქვს დასაწყისი, დასასრული, საზრისი და ასეთი ტექსტი შეიძლება დასათაურდეს. ტექსტს აქვს საკუთარი თემა და გამოხატავს ტექსტის შემოქმედის ჩანაფიქრს. ტექსტი არ არის მოცულობით მკაცრად განსაზღვრული და არის იმ ზომის, რაც აუცილებლად მიაჩნია ავტორს საზრისის და ჩანაფიქრის გადმოსაცემად. არ არსებობს წმინდა ტექსტი – ადგილის, დროის, ავტორისაგან დამოუკიდებლად.

ტექსტი არის წინადადებათა მოწესრიგებული ერთობლიობა, რომლის დანიშნულებაა გარკვეული საზრისი გამოხატვა. ფართე აზრით, ტექსტს მიეკუთვნება ასევე ზეპირმეტყველებაც. ტექსტის თემას წარმოადგენს ის,რის შესახებაც ლაპარაკია ტექსტში და ხშირად ასახულია სათაურში. ტექსტის იდეა გამოხატავს ავტორის დამოკიდებულებას საუბრის თემასთან და მისეულ შეფასებას. ტექსტის მთავარი თემა იყოფა ქვეთემებად, ხოლო ნაწარმოების ძირითად იდეასთან ნაბიჯ-ნაბიჯ მოვდივართ. ტექსტი არის წინადადებათა ერთობლიობა, რომელიც გაერთიანებულია თემითა და იდეით.

ტექსტი შეიძლება განხილული იყოს როგორც ავტონომიური რეალობა, როდესაც მიზანია მისი შინაგანი სტრუქტურის გამოვლენა, ანდა ტექსტი შეიძლება განხილული იყოს როგორც რეპრეზენტატიული, როგორც რეალობის შესახებ ცოდნის მოწოდების განსაკუთრებული ფორმა. ტექსტი შედგება ორი ან მეტი წინადადებისაგან. ტექსტის მთლიანობას ქმნის თემა. თემა არის ტექსტის საზრისისეული ბირთვი. ტექსტი ხასიათდება ინფორმატიულობით, რომელიც მკითხველს აწვდის ინფორმაციას ავტორის შეხედულებებზე და მოვლენის გაგებაზე. ეს უზრუნველყოფს ტექსტის საზრისისეულ მთლიანობას. დიდი ტექსტი რამდენიმე თემისაგან შედგება. ტექსტის დასრულებულობა გამოიხატება ტექსტის საზრისისეული მთლიანობით და ასევე ტექსტისათვის სათაურის მიცემის შესაძლებლობით, რომელიც უნდა გამოხატავდეს ტექსტის ში-

ნაარსს. ამრიგად ტექსტს აქვს რამდენიმე ნიშანი:

ტექსტი არის გამოთქმათა ერთობლიობა რაიმე თემასთან დაკავშირებით,.

ტექსტში გადმოცემულია ავტორის ჩანაფიქრი.

- ტექსტი არის ავტონომიური.
- ტექსტის წინადადებები ლოგიკურად არიან დაკავშირებული.
- ტექსტის აუცილებელი ნიშანია სათაური.
- ტექსტს აქვს დასაწყისი და დასასრული.

ტექსტი სტილის მიხედვით არის:

- მეცნიერული
- სასაუბრო,
- მხატვრული,
- პუბლიცისტური,
- ოფიციალური და საქმიანი.

ტექსტი ტიპის მიხედვით არიან:

- თხრობითი,
- აღწერითი,
- მსჯელობითი.
- ტექსტი შეიცავს ფარულ და აშკარა ციტატებს, რადგან იქმნება მანამდე არსებულ ტექსტურ გარემოში. ამიტომ ყველა ტექსტი იმყოფება დიალოგიურ მიმართებაში. ი. კრისტევა (ინტერტექსტუალობის თეორიის ავტორი) წერს, რომ" ყოველი ტექსტი თავის თავში მიიღებს სხვა ტექსტს და ამავე დროს არის რეპლიკა სხვა ტექსტის მიმართ." **ინტერტექსტუალობა** გაიგება როგორც ტექსტში სხვა ტექსტების ელემენტების მოცემულობა. ინტერტექტუალობა არ უნდა გახდეს მადომინირებელი, რადგან მაშინ ტექსტი კარგავს მთლიანობას და თემატიკურად უკმარისი ხდება. ტექსტის გაგება იწყება ტექსტის გაუგებარი ელემენტების ანალიზით. მაგრამ ტექსტში ასევე არსებობს ადვილად გასაგები ელემენტები, რომელიც არის საფუძველი რთული ელემენტების გასაგებად. ტექსტის თავისთავად ცხადი ელემენტების დადგენა შეიძლება პრაგმატული ფაქტორის გათვალისწინებით-ენის მატარებელის პოზიცია ტექსტთან მიმართებაში. თავისთავად ცხადი განსხვავებულად წარმოსდგება ავტორისათვის და მკითხველისათვის. ავტორისათვის თავისთავად ცხადია ტექსტის ის ნაწილები,რაც მკითხველისათვის ყველაზე ბუნდოვანი და გაუგებარია- ესაა ავტორისეული ჩანაფიქრი. მკითხველისათვის კი თავისთავად ცხადია ის,რაც მისი ცოდნისათვის ახლობელია და მსგავსია. ამრიგად ტექსტის ფრაგმენტები სემანტიკურად დამოუკიდებელია. მათ განსხვავებული ინფორმაცია აქვთ ტექსტის გასაგებად.

ავტოსემანტია გულისხმობს ტექსტის ფრაგმენტის შინაარსობლივ დამოუკიდებლობას და თვითკმარობას, რომელიც ახასიათებს ტექსტის თვითცხად ფრაგმენტებს. ავტოსემანტია არის თვითგასაგებადობის შედეგი. თავისთავად გასაგები ფრაგმენტები ტექსტში შეიძლება იყოს განთავსებული როგორც დასაწყისში,ისე ნებისმიერ ადგილზე ტექსტში. საერთოს ტექსტის დასაწყისი და დასასრული ტექსტის მნიშვნელოვანი ელემენტებია. ამაზე მიუთითებს ისეთი ცნობილი გამოთქმები, რომ დასაწყისი ყოველთვის რთულია და ასევე ძნელია წერტილის დასმა. დასასრული უნდა იყოს მართლაც ტექსტის აზრობრივი დასრულება და ტექსტის შემოქმედი ხვდება შეძლო თუ არა მან გამოეთქვა ის,რასაც ფიქრობდა და გრძნობდა. ტექსტის დასაწყისი კი ქმნის იმ განწყობას, რომელიც გასდევს მთელ ტექსტს. ეს განსაკუთრებით ნათელია დეტექტივის დროს, როდესაც დასაწყისი ქმნის ინტერესის შენარჩუნების საფუძველს. მაგალითად დ.ფეტი წერდა:" ლექსის მთელი ძალა მუნდა იქნეს კონცენტრირებული

ბოლო კუპლეტში, რათა იგრძნო, რომ უკვე შეუძლებელია ერთი ბგერის მიმატებაც კი." ა. ჩეხოვი წერდა: ჩემი ინტუიცია მკარნახობს, რომ მოთხრობის ფინალში მე უნდა ხელოვნურად მოვახდინო მკითხველში მთელი ნაწარმოებისგან მიღებული შთაბეჭდილების კონცენტრირება, თუნდაც მინიშნებით, თუნდაც ოდნავი შეხსენებით იმ პესონაჟებზე, რომლებზეც ადრე ვლაპარაკობდი ნაწარმოებში." ბუნინი კი წერდა: „პირველ ფრაზას აქვს გადამწყვეტი მნიშვნელობა. უპირველესად იგი განსაზღვრავს ნაწარმოების ზომას, მთელი ნაწარმოების ჟღერადობას. თუკი პირველი ბგერა ვერ გააჟღერე სწორედ, მაშინ აუცილებლად ჩაიხლართები და გადადებ დაწყებულს,ანდა უბრალოდ უარს იტყვი გაგრძელებაზე და მიატოვებ ნაწარმოებს."

ტექსტი არ არის მხატვრული ნაწარმოების იგივეობრივი. ტექსტის აუცილებელი ელემენტია ტექსტის გარეთა კავშირები. ისინი ტექსტს ხდიან მნიშვნელოვანს. ტექსტი არის შესაძლებელი ვარიანტი, რომელიც განხორციელდა არსებული სიმრავლიდან. ეს ტექსტის გარეთა კავშირები ისევე იერარქიული წესრიგის მქონეა, როგორც თვითონ ტექსტი. ტექსტის თითოეული ელემენტი შესაძლებელია დამოუკიდებლად შევიდეს კონტაქტში ტექსტს გარეთა ელემენტებთან.ტექსტს გარეთა კავშირები შეიძლება მოწესრიგებული იყოს იერარქიულად და შემოსაზღვრული ისტორიული ჩარჩოებით. მაგალითად, თუ ვიტყვით, რომ ნაწაროები მიეკუთვნება XIX საუკუნის ქართულ პოეზიას,მაშინ ამ ტექსტის ტექსტს გარეთა კავშირები შეზღუდულია ისტორიულად და ლიტერატურულად. ის, რომ ტექსტი მიეკუთვნება განსხვავებულ ჟანრს,სტილს, ეპოქას, ავტორს ცვლის ტექსტის ელემენტების გაურკვევლობის ანდა არაწინასწარმეტყველადობის ზომას. (მინუს-ხერხი და ნონ -ფინიტო) ე.წ. მინუს-ხერხი, როდესაც ამა თუ იმ ელემენტის გამოუყენებლობა, როდესაც ასეთი არყოფნა გარკვეული მნიშვნელობის მატარებელია, ტექსტის ორგანული ნაწილი ხდება. ეს შეიძლება იყოს გამოტოვებული სტროფი, ანდა როდესაც დამთავრებულ ტექსტში შეაქვთ ახალი ელემენტები. პაუზის სემანტიკური მნიშვნელობა ე.წ **მნიშვნელადი ნული და მხატვრული დუმილი,** რომელიც ინფორმაციის მატარებელია. ტექსტის ტექსტს გარეთა კავშირები შეიძლება დაიყოს იმის მიხდევით თუ ვის მიეკუთვნება იგი „მოლაპარაკის სტრუქტურას თუ მკითხველის სტრუქტურას." ტექსტის განმარტება უნდა გულისხმობდეს:

გამოხატულობას ტექსტი დაფიქსირებულია გარკვეული ნიშნებით და როგორც დასრულებული უპირისპირდება ტექსტსგარეთა სტრუქტურებს. თუ გამოვალთ მეტყველება-ენის დაპირისპირებიდან, მაშინ ტექსტი მიეკუთვნება მეტყველებას.

გამიჯნულობა-ტექსტი უპირისპირდება ყველა მატერიალურ ნიშანს, რომელიც არ მიეკუთვნება ტექსტს,მეორეს მხრივ, უპირისპირდება ბუნებრივი ენის სტრუქტურებს, ყველა მეტყველებით ტექსტს. მეტყველების ტექსტად ყოფნა, ანუ „რომანად, პოეზიად, დოკუმენტად ყოფნა" გულისხმობს გარკვეული კულტურული ფუნქციის კისრებას და გადმოგვცემს გარკვეულ დასრულებულ მნიშვნელობას. ტექსტის ხასიათს განსაზღვრავს მკითხველი შესაბამისი ნიშნების საფუძველზე. ტექსტის განმსაზღვრელი ნიშნის გადაცემა სხვა ტექსტზე იწვევს ტექსტისათვის ახალი მნიშვნელობის მინიჭებას, მაგალითად რომანი და დოკუმენტი შეიძლება ასე გარდაიქმნას „დოკუმენტური პროზა". საზღვრის ცნება გულისხმობს ტექსტის დასაწყისს და დასასრულს რომელიც სივრცითი და დროითი პარამეტრების მქონეა. ასეთი საზღვარია ჩარჩო-ნახატისათვის და სცენა. საზღვარი შეიძლება იყოს იერარქიულად მოწესრიგებული. საზღვარი მკითხველს, მნახველს, მსმენელს ეუბნება, რომ მას საქმე აქვს ტექტსთან ეს განაპირობებს მის მიერ შესაბამისი განწყობის შემუშავებას მისი გაგებისა და აღქმისათვის.

- **სტრუქტურულობა** -ტექსტი არ არის ნიშანთა სიმრავლის უბრალო თანმიმდევრობა,არამედ ტექსტი არა მარტო გარედან არის შემოსაზღვრული საზღვრებით, არამედ შინაგანი სტრუქტურის მქონეა, ამიტომ ფრაზათა გარკვეული რაოდენობა, რომ მივიჩნიოთ მხატვრულ ტექსტად უნდა დავრწმუნდეთ, რომ მას ახასიათებს შინაგანი ორგანიზებულობა.
- **ტექსტის იერარქიულობა** და ვარიანტულობა ერთი შეხედვით ტექსტი არის მატერიალურად გამოხატული ერთიანობა,მაგრამ ტექსტი არის მრავალდონიანი ორგანიზებული სტრუქტურა. ამ ასპექტით ტექსტი უნდა იყოს ინვარიანტული,რათა შეინარჩუნოს იდენტობა. როდესაც ტექსტი ვრცელდებოდა მხოლოდ ხელნაწერი სახით,მაშინ ყოველი ახალი ასლი იყო ახალი ვარიანტი. წიგნის ბეჭდვამ ეს შესაძლებლობა შეამცირა,მაგრამ მკითხველის მხრიდან ტექსტის ვარიანტების არსებობა შესაძლებელია. თუმცა ტექსტის ინვარაინტულობა მაინც პირველადი პირობაა ტექსტის იგივეობისა. ეს არ არის ფოლკლორის სფერო მხოლოდ.

სიტყვიერი ხელოვნება ადამიანის კულტურის საფუძველია. კულტურისათვის მნიშვნელოვანია გამოხატულებასა და შინაარსს შორის არსებული კაეშირის დასაბუთება და ააგოს სიტყვიერი მხატვრული მოდელი სახვითი ხელოვნების მიხედვით-ხატწერით. ეს არის ხატის და ნიშნის მიმართების პრობლემა ადამიანის კულტურაში. ბუნებრივი ენის ნიშნებს მათი პირობითი და შემთხვევითი დამოკიდებულებით აღნიშნელთან და აღნიშნულთან. ნიშანი როგორც ინფორმაციის წყარო ადვილად ხდება დეზინფორმაციის საშუალება. სიტყვასთან ბრძოლის ტენდენცია განპირობებულია იმის გაცნობიერებით, რომ მოტყუების შესაძლებლობა ფესვგადგმულია თვითონ ენის,სიტყვის არსში და სიტყვის ძალის გაცნობიერებით ადამიანის კულტურაში. ამიტომმრავალ კულტურაში გაგების უმაღლეს ფორმად მიჩნეულია ე.წ. „უსიტყვოდ გაგების“ ფორმა, რომლის ფორმებია მუსიკა, ნახატი, ემოციები. გამოსახვითი ნიშნები იმ უპირატესობას ფლობენ, რომ იგი გულისხმობს უშუალო,გარეგან მსგავსებას აღსანიშნსა და აღმნიშვნელს შორის. ამიტომ გაგებისათვის არ საჭიროებს რთულ კოდებს.

ტექსტი და მეტატექსტი აქ იგულისხმება ე.წ. ძაფები, რომელიც მიგვითითებენ გამოთქმის, ტექსტის თემას. ასეთებია: „რაც შეეხება, თუ საუბარია -შესახებ, სხვათა შორის,) მეტატექსტური ელემენტები ემსახურებიან ტექსტის მთლიანობას და ხელს უწყობენ მკითხველის ყურადღების გადართვას ერთი თემიდან მეორეზე, ავტორს სურს ასე მიუთითოს მისი აზრით მნიშვნელოვან მონაკვეთებზე ტექსტში. ის გეხმარება ტექსტის ქსოვილში ორიენტირებისათვის. ისინი აუცილებელია ნებისმიერი ტექსტისათვის,მაგრამ მიუხედავად ამისა ისინი მაინც ითვლებიან „უცხო სხეულებად“ ტექსტისათვის. რადგან ისინი არღვევენ ტექსტის მთლიანობას, თუმცა ამავე დროს ტექსტი გვამცნობს საკუთარი თავის შესახებ. მეტატექსტური ელემენტები ახდენენ ტექსტის რეფერენციას საკუთარი თავის მიმართ. მათი მეშვეობით მოსაუბრე აკონტროლებს საკუთარ მეტყველებას, მის სტილს, შინაარსს. როგორც ამბობენ: „მეტატექსტი ტექსტში არის საკუთარ ვერბალურ მოქმედებაზე კონტროლის ვერბალიზაცია.“ ასეთი თვითკონტროლის მაგალითებია: „ასე ვთქვათ, იმ აზრით, როგორც ამბობენ, ზუსტად რომ ვთქვათ, ყოველ შემთხვევაში“ მეტატექსტური ელემენტები არიან მეტყველების კლიშეები და მდგრადი გამოთქმები, რომლებიც ასრულებენ ამ ფუნქციას ტექსტში. ისინი უცვლელად გადადიან ერთი ტექსტიდან მეორე ტექსტში, რადგან მართლაც უცხო სხეულია ტექსტში და მხოლოდ მომსახურე ფუნქციას ასრულებს. ისინი ასრულებენ: კავსირის ფუნქციას, რომ გაამთელონ ტექსტი, სემანტიკურად არ არიან დაკავშირებული ტექსტთან, არ წარმოადგენენ ნიშანს, რომელიც

წარმოადგენს ტექსტის შინაარსის ნაწილს, ანდა მოკლედ, შეკუმშულად გადმოსცემენ მას. უნდა განვასხვავოთ მეტატექსტი და მეტატექსტური ელემენტები. მეტატექსტი არის ტექსტში არსებული დამოუკიდებელი და მთლიანი მონაკვეთი. ეს არის ჩანართები, ლირიკული გადახვევები.

მიმართება ტექსტსა და მეტატექსტს შორის ორმხრივია. მეტატექსტი გვაძლევს ინფორმაციას ობიექტ-ტექსტზე და ძირითადი ტექსტი გვაძლევს ინფორმაციას მეტატექსტის ყველა ფორმაზე. მეტატექსტი ვლინდება სწორედ მთლიანი ტექსტის ფონზე. ჯერ უნდა იცნობდე მთელ ტექსტს, რომ შეამჩნიო მეტატექსტი და გააცნობიერო მისი ფუნქცია. მეტატექსტის აღმოჩენამ კი შეიძლება ბევრი რამ გვითხრას ძირითადი ტექსტის შინაარსზე და აგებულებაზე და დაგვეხმაროს ტექსტის გაგებასა და ინტერპრეტაციაში.

სათაური ტექსტის მნიშვნელოვანი ელემენტია. მას აქვს ფიქსირებული ადგილი ტექსტში. იგი ეკუთვნის ტექსტს და ამავე დროს იმყოფება ტექსტს გარეთ. იგი წარმოგვიდგენს ტექსტს და ამავე დროს წარმოადგენს მის შემოსაზღვრას. სათაური არის მიმთითებელი ნიშანი, რომლითაც ჩვენ ამოვიცნობთ ტექსტს და ამავე დროს წარმოადგენს ტექსტის შეკუმშულ ვერსიას.

სათაურს აქვს ინტერტექსტუალური ფუნქცია, რადგან იგი არის ტექსტის იდენტიფიკაციის და იდენტობის საფუძვლი, მით უფრო თანამედროვე სამყაროში,სადაც მილიონობით ტექსტი არსებობს. გოეთეს საუბარში ეკერმანთან, ეკერმანის შეკითხვაზე, რომ „ლექსი ყოველთვის წარმოიშვება სათაურის გარეშე, და მის გარეშეც რჩება ლექსად, მაშასადამე შეიძლება მის გარეშე არსებობდეს." გოეთე პასუხობს: რასაკვირველია, სათაურის გარეშე რათქმაუნდა შეიძლება, ძველები საერთოდ არ ასათაურებდნენ თავიანთ ლექსებს. სათაური ახალ დროში გავრცელდა და ძველების ლექსებმა სათაური მოგვიანებით მიიღეს. ეს ჩვეულება განპირობებულია ლიტერატურეს ფართე გავრცელებით. სათაურის მიცემა აუცილებელია, რათა ერთი განვასხვავოთ მეორესაგან." (ეკერმანი, საუბრები გოეთესთან, გვ. 216) ეს იყო ავტორის საავტორო უფლების დადასტურება. სათაური შეიძლება მიუთითებდეს ავტორის ჩანაფიქრს ანდა სათაური გამომდინარეობდეს ნაწარმოების შინაარსისაგან, რომელიც ნაწარმოების წაკითხვის შემდეგ ხდება გასაგები. ავტორთა უმეტესობა ნაწარმოებს სათაურს ანიჭებს მხოლოდ ნაწარმოების დასრულების შემდეგ. ეს მიუთითებს, რომ ავტორი ყოველთვის ცდილობს სათაურის შერჩევას, რომელმაც უნდა დააინტერესოს მკითხველი, ანდა სურთ ზუსტად გამოხატონ ნაწარმოების იდეა ან თემა.

ტექსტის ეთოსი როგორი შეიძლება იყოს ტექსტის და ეთიკის მიმართება, ვინ უნდა გადაწყვიტოს ტექსტის ეთიკური ხასიათის საკითხი: მწერალმა თუ მკითხველმა? როგორია ტექსტის ეთიკა, რომელიც აღწერს დრამას ან ფსიქოზს. იგი განსაზღრულია კულტურული კონტექსტით. ძალადობა თავისი არსით ყოველთვის არაეთიკურია? ტექსტის და აზროვნების მიმართება და აზროვნების თარგმნა ტექსტში.

ტექსტის ყველაზე გავრცელებული ფორმაა მხატვრული ლიტერატურა, რომელიც ბუნებრივი ენის გამოყენებით იქმნება. მისგან განსხვავდება მეცნიერული, პოლიტიკური და ხელოვნური ენით შექმნილი სხვა ტექსტები. ენა წარმოსდგება როგორც ტექსტის ისე დისკურსის სახით. ტექსტი, როგორც დასულებული მთლიანობა, უპირისპირდება დისკურსს, როგორც მეტყველების ნაკადს. ტექსტი ნიშნავს დაკავშირებულს, მთლიანობას, რომელსაც ახასიათებს გამაერთიანებელი ცენტრი, რომელიც განაპირობებს მის ფორმას, გარკვეულობას და საზღვრებს. დისკურსი კი ნიშნავს *discurro*- სირბილს განსხვავებული მიმართულებით, გაშლას, განფენას, გავრცელებას. დისკურსი ნიშნავს უსასრულო გავრცელებულობას, სურს მოიცვას

ყველაფერი, მას არ აქვს ცენტრი, გამაერთიანებელი. ზოგჯერ ტექსტად მიჩნეული იყო ზეპირმეტყველების ფრაგმენტები. კლასიკური ტექსტი არის დაწერილი სახით არსებული. თვლიან, რომ ტექსტი ინარჩუნებს ბევრ საერთოს დისკურსთან და ტექსის ანალიზისას გამოიყენება როგორც ტექსტუალური ისე დისკურსული ანალიზის მეთოდები. ტექსტის აგებულების, სტრუქტურული ელემენტების მნიშვნელობის და კავშირის გასაგებად აუცილებელია დისკურსული და ინტერტექსტუალური (ცხოვრების ფაქტები, ცნობიერების შინაარსი, მსოფლმხედველობა, სინქრონული და დიაქრონული ლიტერატურული კონტექსტი, ეპოქის სოციალური, ეკონომიკურ-პოლიტიკური მახასიათებლები, როგორც ისინი ასახულია ენაში. კოგნიტური ლინგვისტიკა მიიჩნევს, რომ ტექსტი არის ინფორმაციულად საკმარისი მიზანდასახული ზეპირმეტყველებითი შეტყობინება, საკუთარი ჩანაფიქრით და ფოკუს ჯგუფით. ენობრივ სისტემას აქვს უნარი უსასრულოდ წარმოშვას ახალი საზრისები, რომელიც რეალიზდება მეტყველებაში. ტექსტი სასრულო და განსაზღვრულია. სწორედ ეს ხდის შესაძლებელს ნათელვყოთ და ტექსტი და მისი მრავალდონიანი სტრუქტურა, ვიმუშაოთ ტექსტის საზრისთან. ენა არ მოგვეცემა სრულად და მთლიანად. ადამიანი ენასთან მიმართებაშია მეტყველებით და წერილით. მეტყველება განუმეორებელი და წარმავალია, ხოლო ტექსტი ინახავს გამოთქმულს, რომელზეც მუშაობს ცნობიერება და მეხსიერება.

ლიტერატურული ტექსტი გამოირჩევა სტრუქტურული სირთულით. მისი წაკითხვისათვის აუცილებელია მეორადი ენები, რომელიც მასში არის მოცემული ბევრად მეტია ვიდრე სხვა სახის ტექსტებში. მაგალითად, „ჯადოსნური მთის“ წასაკითხად აუცილებელია ფილოსოფიური, თეოლოგის, ზღაპრის, იურისპრუდენციის, სამედიცინო იურიდიული, კომერციული, სასიყვარულო ენის ცოდნა. ამიტომ ლიტერატურული ტექსტის გასაგებად აუცილებელია მას კვლავ დავუბრუნდეთ ხოლმე. ლიტერატურული ტექსტი ფლობს საზრისისეულ მთლიანობას. ტექსტი არის სიტყვათა დაკავშირებული თანმიმდევრობა, რომელიც შექმნილია ავტორის მიერ და ორიენტირებულია მკითხველზე და ფლობს საზრისისეულ დასულებულობას და მთლიანობას. ტექსტის ძირეული ნიშანია ორმაგი კოდირება. ტექსტი მეტყველების ფრაგმენტისაგან იმით განსხვავდება, რომ იგი კითხვადია და მუდამ იმყოფება მიმართებაში სხვა ენობრივ თუ ნიშანთა სისტემასთან. მისი გაგება საჭიროებს ამ წერილის ნიშანთა ცოდნას, რომელიც განსხვავდება ბუნებრივი ენისაგან. ისინი არის სპეციფიკური ტექსტები: იურიდიული, რელიგიური, ფილოსოფიური, მეცნიერული, პოლიტიკური, სასიყვარულო ტექსტები.

ლიტერატურულ ტექსტს ახასიათებს ინტენციურობა, პრაგმატიზმისაგან თავისუფლება, რომლის წაკითხვისა და გაგებისათვის საჭიროა მრავალნაირი ენის ცოდნა. ლიტერატურული ტექსტი მიგვანიშნებს არა ნიშნობრივი ხასიათის ექსტრალიგვისტურ რეალობაზე. კლასიკურ ტექსტს ახასიათებს არა მარტო მრავალი ენის ცოდნის აუცილებლობა, არამედ ასევე მკითხველისეული აღქმის განსხვავებული დონეებიც. თუ ტექსტს კითხულობს საშუალო დონის, მაგრამ ბეჯითი მკითხველი იგი რჩება ნაწარმოებად და არა ტექსტად. რადგან ასეთი მკითხველი ვერ ხედვას ტექსტის ნოვატორობას, შემოქმედებით ხასიათს, პრაგმატიზმისაგან თავისუფლებას.

ტექსტი არ არის მხოლოდ ფორმალური, სტილისტური პრინციპებით შექმნილი, ტექსტი შეიცავს ონტოლოგიურ და ექსისტენციალურ იმპულსებს, რომლებმაც იგი წარმოშვა. ტექსტის გარეშე ვერცერთ წინადადებათა ნაკრებს არ შეუძლია გამოხატოს მისი წარმომშობი იმპულსები. ტექსტი ჩართულია ექსტრალინგვისტურ გარემოში, რაც კიდევ უფრო გამოკვეთილს ხდის მის ლიტერატურულ ხასიათს. ლიტ-

ერატურული ტექსტის განსხვავება პრაგმატული ტექსტისაგან, რომლის ხარისხი განისაზღვრება იმით თუ რამდენად შეესაბამება იგი სემიოტიკის შესაბამისი სფეროს კანონებს. მაგ. იურიდიულ ტექსტში უადგილოა მეტაფორა, ასევე უადგილოა იგი ტექნიკურ ტექსტებში, რომელიც მოითხოვს გამჭვირვალე და ზუსტ ნიშნებს და მნიშვნელობებს. მეტაფორები და სიმბოლოები ჩნდება როდესაც მარტივი ენობრივი ნიშანი არაა საკმარისი განცდის, მნიშვნელობის განსაკუთრებულად ინტენსივობით გადმოცემისათვის. ნაწარმოები საგნობრივად, ტრადიციულად დასრულებულია და აგებულია კანონიკის თანამხმად, ხოლო ტექსტი არის პროცესუალური, ნოვატორული, ღია და პარადოქსალური. ნაწარმოებს მიეწერება შინაარსობლივი მონოლოთურობა და შინაგანად არაწინააღმდეგობრივი ხასიათი, მაშინ როდესაც ტექსტი მრავალდონიანი მნიშვნელობის მქონეა და ნაქსოვი სახე აქვს (რ. ბარტი).

კლასიკური ტექსტი მულტიკულტურული საზოგადოების სულიერი ყოფიერება ემყარება არა იდეოლოგიას, არა სოციალურ-ეკონომიკურ პროექტს, არამედ კლასიკურ ტექსტებს. ერის კლასიკური ტექსტები, რაც არ არის იდეოლოგია, არამედ მსოფლმხედველობრივი ტექსტები, რომლებიც ქმნიან და განსაზღვრავენ ერის მენტალობას და თვითცნობიერებას. იგი არ არის ეთნიკური და ეთნოგრაფიული იდენტობის დადგენა. ამ ტექსტებზე უნდა იქნეს აგებული პირადი და ეროვნული თვითცნობიერება და თავისუფლება. კლასიკური ლიტერატურა ერთდროულად სახალხო და ელიტარულია. ოღონდ ეს გონითი, სულიერი ელიტაა და არა სოციალური და პოლიტიკური. კლასიკური ტექსტი მოითხოვს აზროვნებას, რაც ასე იშვითი ხდება დღეს. კლასიკა ებრძვის რელატივიზმს და პოსტმოდერნულ პრინციპს: „ყველაფერი დასაშვებია და მისაღებია.“ კლასიკა ხასიათდება ზნეობრივი სიმაღლით და ესთეტიკური სრულყოფილებით. კლასიკას ახასიათებს ონტოლოგიური სიცხადე, თანამედროვე ლიტერატურა კი სიმულაკრია და უარს ამბობს ონტოლოგიურ უტყუარობაზე.

როგორ ტექსტს ეწოდება კლასკური და როგორ ხდება კლასკური ტექსტის ჩამოყალიბება. იგი დამოკიდებულია მხოლოდ ტექსტის დამახასიათებელ თვისებებზე თუ ეს დამოკიდებულია არა ტექსტურ გარემოზე?

რას გულისხმობს კლასიკურობა?-ისტორიულად, განსხვავებულ კულტურებში, ესთეტიკური წარმოდგენა კლასიკურ ტექსტზე იცვლებოდა. კლასიკური ტექსტი გაჩნდა კლასიკის ცნებაზე უფრო ადრე. იდეა განსაკუთრებული ტექსტების კრებულის შექმნაზე გაჩნდა ძვ. წელთაღრიცხვის IV საუკუნეში, ათენში. ათენში აღმართული იქნა სოფოკლეს და ევრიპიდეს ძეგლები და სახელმწიფოს მიერ შედგენილი იქნა მათი ნაწარმოებების აუცილებლად შესასწავლი ნაწარმოებები. პირველად არისტოტელემ გაანალიზა ადრინდელი ბერძნული ლიტერატურა და განსაზღვრა მნიშვნელოვანი ავტორების და ტექსტების პირველი ჩამონათვალი, რომელთა შესწავლა მნიშვნელოვნად იქნა მიჩნეული. მან ასევე შექმნა პირველი კლასიკური ტექსტების ბიბლიოთეკის მფლობელიც. საბოლოოდ კლასკური ტექსტების განმარტება ჩამოაყალიბეს ალექსანდრიის ბიბლიოთეკის მეცნიერებმა და იგი შეადგინა კალიმაქემ. მასში შევიდა მწერლები, რომელბიც გაბრწყინდნენ განათლებულობის ყველა სფეროში და ასევე ნაშრომები, რომლებიც მათ შექმნეს.

კლასიკური ტექსტების კრებულში შედიან: პოეტები, ფილოსოფოსები, მოაზროვნეები,

კლასკურობის იდეა მხარდაჭერილია სახელმწიფოს მიერ, რომელიც აცნობიერებს კლასიკის მნიშვნელობას მოქალაქეთა სულიერი სიჯანსაღისათვის.

ტექსტი მიჩნეულია სანიმუშოდ მისი მაღალმხატვრული შესრულების გამო.

კლასიკური ტექსტი მაშინვე ხდება შენახვის, შესწავლის, გადაცემის საგანი. ეს ხაზს უსვამს მის მარადიულ ღირებულებას.

კლასკურის ცნება (ლათ. *classicus*- სანიმუშო,) წარმოიშვა პოლიტიკური ლექსიკის სფეროში. ძველი რომის მოქალაქეები დანაწილებული იქნა ხუთ, ცენზით განსხვავებულ ფენად და უმაღლესი რანგის მოქალაქეებს ეწოდებოდა კლასიკი. ციცერონმა პირველად გამოიყენა ეს სიტყვა მეტაფორული მნიშვნელობით: კლასიკა არის სანიმუშო,პირველხარისხოვანი მოქალაქე, ელიტა. ლიტერატურაში ეს ცნება პირველად გამოიყენა მე-II საუკუნეში აულუს გელიუსმა „ატიკური ღამეები"-ში. (XIX, 8, 15). ამის შემდეგ კლასიკურად გაიგება სანიმუშო ტექსტები. კლასიკურობის კრიტერიუმია მაღალმხატვრულობა და ხარისხის დონე.

შუასაუკუნეებში ჩამოყალიბდა კანონიკური ტექსტების კრებული, რომელსაც დაეფუძნა კლასიკური განათლება, რომელიც ეფუძნებოდა კლასიკური ენების(ბერძნული და ლათინური) სწავლას და კლასიკური(ანტიკური) ლიტერატურის შესწავლას. კლასიკად ითვლება ის,რაც შეისწავლება კლასში,ანუ ე.წ. სასკოლო ლიტერატურა. შუა საუკუნეებში კლასიკური ნიშნავს შემდეგს:

კლასიკურად გაიგება ძველი, ანტიკური ტექსტი,

კლასიკას მიეწერება ავტორიტეტი,

კლასიკა საუნივერსიტეტო ინიციაციის ინსტრუმენტია, რადგან ვისაც საუნივერსიტეტო განათლება სურს უნდა იცოდეს სანიმუშო, კლასიკური, რომ გახდე განათლებული.

რენესანსი და ჰუმანიზმი ასევე კლასიკურ ტექსტებად მიიჩნევს ძველ,ანტიკურ ტექსტებს. ეს ანტიკურობის ზენიტის ეპოქის ხელოვნება და ლიტერატურაა. ამ დროს განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება ნაწარმეობის სანიმუშობას და არა მის საზოგადოებრივ ან აკადემიურ მნიშვნელობას და როლს. ნაწარმოების კლასიკურობა განისაზღვრება არა მისი ყოფნით კლასკურად მიჩნეულ ჩამონათვალში ყოფნით, არამედ გადამწყვეტია მკითხველის მხატვრული გემოვნება, რის საფუძველზე ხდება ნაწარმოების კლასიკურად გამოცხადება. კლასიკურის ცნების შინაარსი კორექტირებას განიცდის. კლასიკურის სტატუსს ინარჩუნება არა მარტო ანტიკური ტექსტები, არამედ სხვა ეპოქის და სხვა კულტურის ტექსტებიც.

ევროპული კლასიციზმი(XVII) კლასიკად მიიჩნევს მხოლოდ ანტიკურ ხელოვნებას და რაც შექმნილია ანტიკური ნიმუშების მიხედვით. კლასიკური ფორმალური სრულყოფილების გამოხატულებაა. კლასიკური ხდება ნორმად, ნიმუშად, პარადიგმად. XVIII საუკუნე კლასიკურად მიიჩნევს ახალი ეპოქის ნაწარმოებებსაც, რომლებიც გამოირჩევა სრულყოფილი ფორმით და შინაარსით. კლასიკოსი ხდება თანამედროვე ავტორიც. კლასიკოსად იწოდება ყველა დროის და ხალხების გენიალური შემოქმედები და მათი ნაწარმოებები. ჩნდება ეროვნული კლასიკის ცნება.

კლასიკური ნაწარმეობში მოცემულია რაღაც ზოგად ადამიანური, იგი წვდება რაღაც ზოგად ადამიანურს, რომელიც ყველა ეპოქის ადამიანისათვის გასაგები და მისაღებია.

კლასიკურის თანამედროვე გაგებაში წინა პლანზე გამოდის სრულყოფილების ნიშანი და ნაწარმოების სიძველე და ანტიკურობისადმი მიკუთვნებულობა მეორე პლანზე გადადის. კლასიკურობა დაკავშირებულია ერის, კულტურის მენტალობასთან და მიჩნეულია ეროვნული მენტალობის, გონის საუკეთესო და სრულყოფილ გამოხატულებად. ლიტერატურა იკავებს რელიგიის ადგილს და მწერალი იკავებს მოძღვარის და წინასწარმეტყველის ადგილს.

პირველად, XIX საუკუნეში რომანტიზმის და კლასიციზმის დაპირისპირებისას, კლასიკა შეფასდება როგორც ნეგატიური მოვლენა. კლასიკური არის არქაული და მედიდური, ხოლო რომატიული კი სიახლის და ორიგინალობის გამოხატულება. რომანტიზმი ანტიკურობას აღარ მიიჩნევს სანიმუშოდ. კლასიკური უკვე გულისხმობს ასევე ტიპიურს, თავისებურს. ამ დროს კლასიკური იძენს უარყოფით ნიშნებს, რომელიც ზღუდავს ხელოვანის თავისუფლებას. რადგან როგორც ნიმუში სრულყოფილებისა ხელოვანს აიძულებს იყოს მხოლოდ კლასიკური ნიმუშის მიმბაძველი. რომანტიზმი კლასიკას, როგორც სრულყოფილების მარადიულ ნიმუშს, მიიჩნევდა ხელოვანის თავისუფალი თვითგამოხატვის დაბრკოლებად.

XX საუკუნეში კლასიკასთან დაპირისპირება გრძელდება. კლასიკა გაიგება როგორც კანონიკური, აკადემიური, რომელიც დადგენილია მეცნიერული და ხელოვნების ტრადიციით და მას უპირისპირდება ავტორის თავისუფალი სუბიექტურობა. დღეს ფასობს ადამიანის კრეატიულობის უცნაურობა, მისი ფანტაზიის არაგონივრული და უცნაური ფორმები. თანამედროვეობა კლასიკურს მიიჩნევს ზედაფენების მიერ დადგენილს და ზედაფენებისათვის მისაღებს. ამდენად იგი არის რეპრესიული და ძალაუფლების ინსტრუმენტი.კლასიკამ შეიძინა რეპრესიული ხასიათი (პ.ბურდიე), რომელიც ფარულად გამოხატავს ხელისუფლების ინტერესებს და განათლებული კლასის სამსახურშია, როგორც მისი უპირატესობის დადასტურება და გამოხატულება. ამ ეპოქაში აღმოცენებული ნეოკლასიციზმი ასევე ორინტირებულია სრულყოფილებაზე.

ადრე კლასიკურ ხელოვნებასთან და ლიტერატურასთან ნაცნობობა აუცილებელი იყო განათლებულ ადამიანად ყოფნისათვის, სოციალურად მაღალი ფენის წევრად ყოფნისათვის. თანამედროვეობაში ყალიბდება ახალი მოსაზრება: კლასიკური ხელოვნების ღირებულების უეჭველობა კითხვის ქვეშ დგას. ხელოვანის მიერ ხელოვნების კლასკურ ნიმუშებზე ორიენტირება გამოხატავს მის შემოქმედებით უძლურობას, მხატვრული ენერგიის და ფატაზიის სიმწირე. კლასიკა ხდება მისაბაძი მხოლოდ კონსერვატორებისათვის, რომლებიც ვერ ახერხებენ თანამედროვეობის სულისკვეთების გაგებას და გამოხატვას.

ყოველივე ეს მიუთითებს, რომ კლასიკა დევალვირებას განიცდის. დევალვირებული, გაცვეთილი და ყოველდღიური მოხმარების სიტყვა ხდება კლასიკური. დღეს შეიძლება გაიგოთ რეკლამაში, ათას რაიმეს შესახებ როგორც კლასიკურის შესახებ. ადვილი ხდება ნებისმიერ რაიმეს უწოდო კლასიკური. დღეს თითოეული თავის თავს მიიჩნევს ექპერტად, რომ რაიმე გამოაცხადოს კლასიკურად. თითოეული ამბობს: ჩემის აზრით ეს კლასიკური შემთხვევა, ნიმუში, ნაწარმოებია. დღეს ყველაფერს ძალიან ადვილად მიაკუთვნებენ კლასიკურის იარლიყს. კლასიკურია ყველაფერი, რაც არის: ხარისხიანი, თანამედროვე, სანიმუშო. კლასკური უბრალოდ პოზიტიურის სინონომი ხდება. კლასიკური ტექსტი ხდება კლასიკური საყოველთაო აღიარების საფუძველზე და ხანგრძლივი შერჩევის საფუძველზე, როდესაც ხდება ამ კლასიკის მუდმივი ფილტრაცია. ამის შედეგად ხდება მასში შემთხვევითად მოხვედრილი ტექსტების ამოღება კლასიკურის სიიდან. ერს, საზოგადოებას ძალით თავს ვერ მოახვევენ რაიმე აღიაროს კლასიკად თუ იგი ასეთი არ არის. „ზემოდან“ წამოსული მცდელობა რომელიმე ტექსტი გამოცხადებულიყო კლასიკად გრძელდებოდა მხოლოდ ამ ხელისუფალის ბატონობის მანძილზე. ადამიანი კითხულობს მხოლოდ იმას, რაც საინტერესოა.

პოსტმოდერნი კლასიკური ლიტერატურის ჩანაცვლებას ახდენს **მოდური ანდა საკულტო** ნაწარმოებებით. კლასიკური ტექსტი განსხვავდება საკულტო და მოდური ტექსტისაგან. რადგან კლასიკური ტექსტი რთული, მოსაწყენი და დიდია. მისი

გაგება გარკვეულ ინტელექტუალურ დონეს და განათლებას გულისხმობს. საკულტო ტექსტი არ არის წმინდა, რელიგიური, საღმრთო ტექსტი. საკულტო ტექსტი არის მოდური ტექსტი, რომლის ავტორი არის გაპიარებული ავტორი, რომლის ნაკითხვა თანამედროვეულობის აუცილებელი ატრიბუტია. რ.ბარტი „მითოლოგემაში" წერდა, რომ მასობრივი მომხმარებელი ცდილობს შეიძინოს გაპიარებული საკულტო მწერლის ნაწარმოები, რადგან ამით იძენს არა უბრალოდ წიგნს, არამედ ბევრად მეტს (რასაც მასობრივი კულტურა მოითხოვს)- ეს არის „შემოქმედებასთან" ზიარება, რომელიც ამაღლებულია უფერულ ყოველდღიურობაზე. სამწუხაროა, რომ ეს ზიარება ილუზორულია. წიგნს იძენენ არა ახალი იდეების, საზრისების შექმნისათვის, არა საკუთარი სულიერი ცხოვრებისათვის, არამედ „კულტის შინაგანი ლოგიკა ისეთია, რომლის ფარგლებში კითხვა მალე წყვეტს იმად ყოფნას, რაც იგი უნდა იყოს იდეალში-ახალი საზრისების შექმნა-ამ მიზანს ცვლის სხვა მიზანი - რიტუალური თვითდამკვიდრების უპირატესობა, სულერთია ინდივიდუალური თუ ჯგუფური ხასიათის იქნება ეს თვითდამკვიდრება. „ საკულტო მწერალი არ არის დაინტერესებული მშვენიერებით ან ჭეშმარიტებით, მას მხოლოდ კომერციული წარმატება აინტერესებს. ხოლო ტექსტის შექმნა არის მხოლოდ კომერციული პროექტი. ამ მიზნის მიღწევაში მას ეხმარება მასმედია, რომელიც ქმნის მასის მხატვრულ გემოვნებას და მასას ეუბნება თუ რომელი ავტორი არის მოდური და „აუცილებლად ნასაკითხი" თუ გინდა რომ თავი იგრძნო „ინტელექტუალად", „მოდურად" ეს ქმნის ინდუსტრიას. მწერალი წერს, მკითხველი კითხულობს, ხოლო ბიზნესი ფულს აკეთებს. ეს ლიტერატურა იქმნება მასობრივი მკითხველის გემოვნების გათვალისწინებით და გამოირჩევა პრეტენზიულობით და პრიმიტივიზმით, რადგან მან „თავი არ უნდა აატკიოს" მკითხველს. წიგნის მიზანია გართობა და არა აზროვნების გაღვივება. მწერალი თავს იმართლებს, რომ მას სურს ტექსტი გასაგები უნდა იყოს მასობრივი მკითხველისათვის. იგი „დემოკრატი" მწერალია. მწერალი უნდა „დავიდეს თუ ამაღლდეს" მკითხველის დონეზე, უნდა ვაიშალოს ზღვარი მწერალსა და მკითხველს შორის, სერიოზულ და გასართობ ლიტერატურას შორის. მწერალი და მკითხველი თანამშრომლობენ, რომ წიგნი იყოს კომერციულად წარმატებული. ასე იქმნება „ბესტსელერი", საკულტო ტექსტი, რომელსაც არაფერი აქვს საერთო კლასიკასთან. იგი ორიენტირებულია კომერციულ წარმატებაზე და „თავის" თანამედროვე უბრალო მკითხველზე და არა მარადისობაზე.

კლასიკის კანონიზაცია ახალ დროში ხდებოდა კლასიკური ტექსტების საკრალიზაცია. ისინი დაკავშირებული იყო მითიურ წარსულთან. შუა საუკუნეებში ეს უფრო გასაგები და მისაღები იყო,რადგან ტექსტების უმეტესობა იყო რელიგიური ხასიათის და მიეწერებოდა სულიერებით და ზნეობრივი სიმაღლით გამორჩეულ ადამიანებს. წმინდა მამებს, წმინდანებს, სულიერ მოძღვრებს. ახალ დროში კლასიკის კანონიზაცია ჩვეულებრივ ხდებოდა ტოტალიტარულ საზოგადოებებში.

კლასიკა ხელს უწყობს და შესაძლებელს ხდის ინტერტექსტუალურ დიალოგს წარსულსა და თანამედროვეობას შორის. კლასიკა არ არის კანონიკური ტექსტი, როგორც ავტორიტეტული და ხელშეუხებელი ნიმუში და მემკვიდრეობა, ასეთი შეიძლება იყოს რელიგიური და წმინდა ტექსტები, თუმცა დიალოგი მათთანაც არის შესაძლებელი. კლასიკა კი არის ტექსტი, რომელშიც მარადიულმა ზნეობრივმა პრინციპებმა, ღირებულებებმა განიცადეს ყველაზე უფრო მხატვრული და სრულყოფილი განსახიერება. კლასიკა იძლევა მხატვრული შემოქმედების ნიმუშებს და საზომს.იგი ასევე იძლევა მხატვრული ტექსტის განვითარების ჰორიზონტს. ტექსტი, რომელიც არარის მიჩნეული კლასიკად არ ნიშნავს მის გაუფასურებას, უბრალოდ ასეთი ნაწარ-

მოები არ არის მისაბაძი ნიმუში, საზომი და ავტორიტეტი. თვითონ კლასიკურის სტანდარტი იცვლება და იხვენება, რაც შესაძლებელს ხდის კლასიკური ნაწარმოების რიგების შევსებას და კორექტირებას. მაგრამ კლასიკა შეიცავს ისეთ მუხტს, რომელიც მას საინტერესოს ხდის ყველა დროის მკითხველისათვის.

ვინ განსაზღვრავს ტექსტის კლასიკურობას. კლასიკური ტექსტების შერჩევის მიზანია შთამომავლობას შემოუნახოს საუკეთესო და ყველაზე მშვენიერი. კლასიკურ ტექტებისადმი მიკუთვნებულობას ადგენს არა ხელისუფალი, არამედ პროფესიონალები, რაც გულისხმობს ავტონიმიური ესთეტიკური საზომების გამოყენებას. გარდა ამისა კლასიკურ მხატვრული ტექსტს ახასიათებს ეთიკური სრულყოფილება, რომელიც მისი ესთეტიკური სრულყოფილებიდან გამომდინარეობს, სხვა შემთხვევაში ადგილი გვექნებოდა არა მხატვრულ, არამედ რელიგიურ ან ფილოსოფიურ ტექსტთან. ყოველი ეპოქა ახლიდან ამოწმებს და ადასტურებს ტექსტების კლასიკურისადმი მიკუთვნებულობას.(თანამედროვეობას ახასიათებს ე.წ. გვერდითი, პერიფერიული მოაზროვნეების წინა პლანზე წამოწევა, როგორც აზროვნების სხვა პერსპექტივების წარმოჩენის და გახსნის შესაძლებლობა.) კლასიკური ტექსტები არასოდეს არ ხასიათდებიან დემოკრატიულობით.კლასიკური ლიტერატურა არასოდეს არ არის პოლულარული და მასობრივი მკითხველისათვის, არა იმიტომ, რომ მისი გაგება და აღქმა რთულია უბრალო მკითხველისათვის, არამედ ეს გამოწვეულია მკითხველის ინტელექტუალური სიზარმაცით, რადგან კლასიკა მხატვრული აზროვნების აქტიურ მუშაობას მოითხოვს. ჩვეულებრივმა მკითხველმა იცის ვინ არის კლასიკოსი, მაგრამ თავს არ ინუხებს მისი წაკითხვით და მათ იცნობს მხოლოდ ლიტერატურული კრიტიკის მიხედვით. ეს იწვევს უბრალო მკითხველის გაუცხოებას კლასიკური ლიტერატურისაგან, რაც გამოიხატება მისადმი გულგრილობაში, სკეპტიციზმში,რადგან არა საკუთარ თავს,არამედ კლასიკას ადანაშაულებს მის სირთულესა და მიუწვდომლობაში, რომ მისგან ვერ იღებს ესთეტიურ სიამოვნებას.

როგორ ახასიათებს და აფასებს უბრალო მკითხველი კლასიკურ მხატვრულ ლიტერატურას? საინტერესო ამონარიდი მოყავს ერთ ავტორს ინტერნეტში განთავსებული კლასიკური მხატვრული ლიტერატურის შეფასებებისაგან: ხალხის მიერ (ინტერნეტ მომხმარებელის აზრით) კლასიკური ტექსტი ასე ხასიათდება საყოველთაოდ ცნობილი ტექსტი, ტექსტი, რომელმაც დააფუძნა ახალი მხატვრული ჟანრი, ლიტერატურა, რომელმაც დროის გამოცდას გაუძლო, რაღაც სანიმუშო, მაღალი ხარისხის ტექსტი, ნაწარმოები, რომელიც დაკავებულია ზოგად ადამიანური პრობლემებით, ტექსტი, რომელიც გვაიძულებს ჩავფიქრდეთ, აღიარებული შედევრი, კლასიკა არის ის, რისი წაკითხვაც შეუძლებელია მომზადების გარეშე, რადგან მოსაწყენი ხდება, ნაწარმოები, რომელიც წარმოაჩენს ადამიანის შინაგანი სამყაროს უმთავრეს ნიშნებს, ლიტერატურა, რომლის კითხვისას ჟრუანტელი გვივლის.“ საინტერესოა ამ შეფასებების ანალიზი, როგორც საშუალო სტატისტიკური მკითხველის მოსაზრებისა.

მაგრამ რა უნდა იყოს ტექსტის კლასიკურობის განმსაზღვრელი კრიტერიუმი? კლასიკურ ტექსტად იწოდება: სრულყოფილი, ანტიკური, მაღალი მხატვრული ღირებულების, ზნეობრივად სრულყოფილი. ყველა ეს ნიშანი ახასიათებს კლასიკურ ტექსტს როგორც სანიმუშოს, მისაბაძს, რადგან იგი არის ტექსტის მეშვეობით ადამიანისა და სამყაროს ყველაზე სრულყოფილი მხატვრული გამოხატვა. მისი შექმნა და წაკითხვა მოითხოვს ინტელექტუალური და ემოციური უნარების სრულ დაძაბულობას.

ამიტომ კლასიკური ტექსტი მოითხოვს გარინდებას, რადგან მან უნდა მკითხველი წარმართოს განაზრებისაკენ, რომ ჩაუფიქრდეს საკუთარ თავს და სამყაროს.

როგორც ერთი ავტორი წერს: „კლასიკური ტექსტი არის ვერბალიზებული დუმილი, ყოფიერების ფესების უშუალო ჭვრეტის ესთეტურად გაფორმებული ცდა" ეს განაპირობებს კლასიკური ტექსტის ექსისტენციალურ მნიშვნელობას, იგი მოიცავს ინფორმაციას, რომელსაც გარდაქმნის და ქმნის ახალ საზრისს.

მოკლედ კლასიკური ტექსტის ფუნდამენტური ნიშანია ის, რომ იგი მკითხველს ნარმართავს ადამიანის ყოფიერების ფუნდამენტური გამოცდილებისაკენ, რომლის ვერბალიზაციის მცდელობაა კლასიკური ტექსტი და ამგვარად ადამიანს აყენებს სამყაროს და ადამიანის ყოფიერების იდუმალების წინაშე, რაც თავის მხრივ ადამიანს უბიძგებს თვითშემეცნებისაკენ. ამიტომ არის კლასიკური ტექსტი ასე მნიშვნელოვანი ადამიანისათვის, საზოგადოებისათვის და კაცობრიობისათვის. **ფილოსოფიური ტექსტი** განსხვავებით ტექსტის ფილოლოგიური თუ ლინგვისტური გაგებისაგან, ფილოსოფიური ტექსტი არის ადამიანის აზროვნების ნაკვალევი. ამიტომ ფილოსოფიური ტექსტის კვლევისას აუცილებელია დადგინდეს ამ ტექსტის ნარმოშობის წანამძღვრები და პირობები, რომლებმაც ასეთი სახის ტექსტის ნარმოშობა განაპირობა. ფილოსოფიური ტექსტი რამდენიმე დონიანია და მისი კითხვა ნიშნავს მის კითხვას ქვეტექსტებით, იმ საზრისის დადგენა, რომელიც მიმალულია ტექსტში. ფილოსოფიური ტექსტი სიმბოლოა და მისი გაგება გარკვეულ მომზადებას გულისხმობს. რადგან ხშირად სიტყვის ძალა არ არის საკმარისი აზროვნების სრული შინაარსის გადმოსაცემად. ფილოსოფიურ ტექსტში უნდა განსხვავებული იყოს თეორიული შინაარსი და აზროვნების ამ შინაარსის გადმოცემის ისტორიული ფორმა. ფილოოსფიურ ტექსტში მარადიულზე აზროვნება გადმოცემულია ეპოქისათვის მისაწვდომი ენობრივი და მენტალური ფორმით. ფილოსოფიური ტექსტი მუდამ ორინტირებულია მომავალზე და ხსნის აზროვნების ახალი პორიზონტებს. ამაშია ნამდვილი ფილოსოფიური ტექსტის არსი. ფილოსოფიური ტექსტი თავისი არსით ისტორიულია,რადგან ფილოსოფია არ არის არა ცოდნის სიბრძნის საბოლოო ფორმის ფლობა, არამედ მარადიული მისწრაფება, მოთხოვნა, მოთხოვნილება და ვალდებულება ესწაფვოდე მარადიულს. ეს არის ფილოსოფიის ეროსი, რის შესახებაც პლატონი წერდა. ის არის სიბრძნის სიყვარული.

ტექსტის ისტორიულობის ცნება. ერთხელ და სამუდამოდ დადგენილი და უცვლელი ტექსტი არ არსებობს. ტექსტი ისტორიულია თუკი იგი შექმნილია წარსულში და ასევე ტექსტის ისტორიულობა იმაშიც ვლინდება, რომ ტექსტის ნაკითხვა და საზრისი იცვლება დროთა განმავლობაში. ამიტომ უნდა განსხვავებული იყოს ტექსტის „აბსოლუტური","ნამდვილი" და „ისტორიული" საზრისი. უნდა განსხვავებული იქნეს ტექსტის, როგორც ასეთის, ისტორიულობა და ტექსტის საზრისის გაგების და ეპოქაზე ზემოქმედების ისტორიულობა. ტექსტი ყოველთვის არის ორი ისტორიულობის შეხვედრა. ეს არის ტექსტი და მკითხველის ისტორიულობა. ეს ორი განსხვავებული ისტორიულობაა და პრობლემა არის მათი მიმართების და გაგების პრობლემა. რამდენად შეუძლია ერთ ისტორიულ ეპოქას გაიგოს მეორე ისტორიული ეპოქა. პოსტმოდერნული რომანი არის მცდელობა წარმოიდგინოს ადამიანი, რომელსაც არ აქვს გაძევება, დათრგუნვა. აღწეროს ადამიანი, რომელშიც არაცნობიერი თავისუფალია რაც ვლინდება უცნაურ არაკონტროლირებად ქცევაში.

დასკვნა ცხადია გადამერის მსოფლხედვის კონსერვატიზმი, რაც ტრადიციისადმი და ისტორიისადმი მის განსაკუთრებულ დამოკიდებულებაში გამოიხატა, რადგან იგი მათ მიიჩნევდა ადამიანის ყოფიერების არსებით ელემენტად, რომელიც რატომღაც მივიწყებულია, რაც უარყოფითი შედეგების მომტანი აღმოჩნდა ევროპული ცივილიზაციისათვის. გადამერის აზროვნების არსებითი ნიშანია პატივისცემა ისტორიისადა-

მი და ტრადიციისადმი, მისი აზრით, ყოველივე დიადი ამოიზრდება მხოლოდ ხალხის ცხოვრებიდან. იგი თვლიდა, რომ ჰერმენევტიკა ახერხებს წარსულისა და მომავლის შერწყმას და ამ მოვლენას „ჰორიზონტების შერწყმას“ უწოდებდა.

გადამერს ფილოსოფია- მეცნიერების დაპირისპირებაში შემოჰყავს ახალი წევრი გონითი მეცნიერებები. ფილოსოფია, ბუნებისმეცნიერება და ტექნოლოგია, გონითი მეცნიერებები არის აზროვნების, შემეცნების, გაგების -ადამიანის ამ სამი გონითი უნარის გამოხატულება. ადამიანის მისწრაფება ზუსტი, გარკვეული ხასიათის ცოდნისაკენ არის მცდარი გზა, რადგან ამ დროს იკარგება ადამიანის არსებობის და სინამდვილის მთელი მრავალფეროვნება, ხოლო ჰერმენევტიკა იძლევა საშუალებას, რომ მრავალფეროვან ადამიანურ გამოცდილებას ვწვდეთ მის სიმდიდრესა და უნიკალურობაში.

ჰერმენევტიკული ფილოსოფია თავისი არსით არის პრაქტიკული ფილოსოფია, ჭეშმარიტება არ დაიყვანება მეცნიერულ ჭეშმარიტებაზე და ჭეშმარიტების დადგენის ერთადერთი გზა არ არის ბუნებისმეცნიერული მეთოდები, ყოველი ადამიანური ცოდნა ისტორიულად განსაზღვრულია. გაგება ნათელს ხდის ენის ყველგანმყოფობას, ყველაფრის ენით განმსჭვალვას.

გადამერის დამსახურებაა არა მარტო კლასიკური ტექსტების კითხვის და განმარტების ახალი სტრატეგია, არამედ **სუბიექტურობის კლასიკური გაგების პრინციპული ცვლილება**. გადამერი, როგორც ვიტგენშტაინი და ფუკო, ცდილობს გათავისუფლდნენ სუბიექტის თავხედური ინდივიდუალობისაგან, როდესაც ადამიანი ივინყებს თავის სასრულობას, ისტორიისადმი მის კუთვნილებას, რაც პრობლემას ქმნის ჰერმენევტიკული დიალოგის განხორციელებისას. ჰ. გადამერს მიიჩნევდნენ ტრადიციის დამცველს და ბრალს სდებდნენ როგორც ავტორიტარული აზროვნების და ისტორიის ფეტიშიზაციის დამცველს.

ჰერმენევტიკის დიალოგურ ხასიათს **ჰაბერმასი** უპირისპირებს კომუნიკაციურ დიალოგს და გონებას, რომელიც არის ჯანსაღი აზრის საფუძველი და გამოვლენა, განსხვავება იმაშია, რომ კომუნიკაციური გონების მიზანია თანხმობის მიღწევა და არა უბრალოდ მეორე ადამიანის გაგება. ასევე გასარკვევია რა არის ჯანსაღი აზრის საფუძველი: ჰერმენევტიკული თუ კომუნიკაციური გონება? ი. ჰაბერმასმა ჰ.გ. გადამერის ფილოსოფიას უწოდა „ჰაიდეგერისეული პროვინციის ურბანიზაცია.“ გადამერის ფილოსოფიის და შემოქმედების ფარული მოტივი გახდა ჰაიდეგერის აზროვნების პროვინციული სიმძაფრე(უკმეხობა) გაკულტურება.

კომუნიკაციური რაციონალიზმი.

დისკურსი, კომუნიკაცია, თავისუფლება. ი. ჰაბერმასს (1929 -) შეიძლება ეწოდოს სოციალური და პოლიტიკური მოაზროვნე. მისი განსაკუთრებული ინტერესის საგანს წარმოადგენდა თანამედროვე საზოგადოების წესრიგის და განვითარების პრობლემა, თუ როგორია ამ საზოგადოების ფუნქციონირების წესი, დემოკრატიის, ადამიანის უფლებების და თავისუფლების არსი. ეს განპირობებული იყო მე-20 საუკუნის ისტორიული მოვლენებით. მე-20 საუკუნის ევროპელი ინტელექტუალების წრეებში ეს გავრცელებული აზრია, რომ კაპიტალისტური ეკონომიკური სისტემა წარმატებულად ფუნქციონირებს, მაგრამ დემოკრატიის ფუნქციონირება პრობლემატურია და ცდილობენ დასავლური დემოკრატიის განვითარებისათვის ახალი სტიმულის მიცემას. მაგრამ როგორი შეიძლება იყოს კაპიტალისტური ეკონომიკური კონკურენციის და დემოკრატიის პრინციპების თანაარსებობის წესი.

თანამედროვე საზოგდოებაში წინა პლანზე გამოდის ორგანიზაციული სტრუქტურები, სოციალური ინსტიტუტების დინამიკა და მსოფლმხედველობის და იდეოლოგიის ფაქტორი. დღეს ორგანიზაცია უფრო რთული ხდება და წესრიგი კი სულ უფრო ხელოვნური. ეს იწვევს სოციალური ინტეგრაციის შესუსტებას, დემოკრატიის რღვევას და აქტუალურს ხდის წესრიგის ლეგიტიმაციას. თანამედროვეობის უმთავრესი თეორიული და პრაქტიკული საკითხია: როგორ არის შესაძლებელი საზოგადოების, როგორც ადამიანთა ერთობის არსებობა, სოციალური წესრიგი, როგორ უნდა ავიცილოთ დეზორგანიზაცია, დეზინტეგრაცია და კონფლიქტები. სოციალური პროგრესი მდგომარეობს გადასვლაში ძალადობიდან, წოდებრივი და გვარეობითი, რასობრივი ცრურწმენებისაგან კანონსა და სამართალზე. უკუგდებულია ყოველგვარი დისკრიმინაციული განსხვავება და დატოვებულია ერთი განსხვავება- ეს არის განსხვავება მხოლოდ სიმდიდრეში. ადამიანები ყოველმხრივ თანასწორები არიან, მაგრამ უთანასწორონი არიან ფინანსურად.

ჰაბერმასის აზრით XX და XXI საუკუნის მიჯნაზე ევროპულ საზოგადოებას და კაცობრიობას ახასიათებს ერთის მხრივ, ადამიანის ექსპლუატაციის შემსუბუქების და მატერიალური კეთილდღეობის ზრდა და მეორეს მხრივ, ძალაუფლების მიერ ისეთი სფეროების გავლენის და დაქვემდებარებაში მოქცევა, რომლებიც ადრე თავისუფალი იყო ძალაუფლების უშუალო გავლენისაგან: ოჯახი, ყოველდღიური ცხოვრება, დასვენება, პირადი, სულიერი და კულტურული არსებობა, იმედები, მიზნები, ოცნებები. დღეს ძალაუფლებას აქვს ტექნიკური და ადმინისტრაციული შესაძლებლობა, ტექნოლოგიები, მასმედია, რომელთა მეშვეობით ცდილობს აკონტროლოს, ჩამოაყალიბოს საზოგადოების შეხედულებათა სისტემა, ინტერესები, მისწრაფებები, გემოვნება. იგი შეიჭრა ოჯახში და საძინებელში. იგი ახდენს ინდივიდის ქცევის, აზრების, შეხედულებების მანიპულაციას და რეპრესიას. ყველაზე დიდი საფრთხე ისაა, რომ ამას აკეთებს რაციონალობის და მეცნიერულობის პოზიციებიდან და მისი კრიტიკა გამოიყურება როგორც ირაციონალური და ანტიმეცნიერული. რაციონალობა და ცოდნა ძალაუფლების დამხმარე და მსახური გახდა. ამიტომ სასიცოცხლოდ აუცილებელია გონების, ფორმალური რაციონალიზმის და ძალაუფლების ფენომენის ახლებური გააზრება, რომ დავეხმაროთ და ვიხსნათ გონება, რადგან გონების არსი არ შეიძლება იყოს ადამიანის არსისადმი მტრული.

სახელმწიფოს, ძალაუფლების ლეგიტიმაციის კრიზისი განპირობებულია სახელმწიფოს მიერ დამატებითი ვალდებულებების აღებით, სახელმწიფოს მოქმედების არეალის გაფართოებით და თანამედროვე საზოგადოების მოტივაციის კრიზისის დაძლევის გზა გადის კომუნიკაციის ველზე. ჰაბერმასის მიზანია მორალური წესრიგი გახადოს პოლიტიკური, ეკონომიკური და სოციალური წესრიგის საფუძვლად, რადგან გონება პრინციპში მორალურია. ეს დაძლევს ლეგიტიმაციის და მოტივაციის კრიზისს. კომუნიკაციის პროცესში უნდა მოხდეს ჭეშმარიტების, სიკეთის, სამართლიანობის გაერთიანება. ამ პროცესის საფუძველი უნდა იყოს გონება. კომუნიკაციური მოქმედების საფუძველია ინტერესი, რომელიც შეიძლება იყოს საზოგადო. კომუნიკაციის ინტერესი აერთიანებს მორალის, სამართლიანობის და გონიერების პრინციპებს. ეს ინტერესი აღიარებს ინტერსუბიექტურობის ღირებულებას.

ჰაბერმასის აზრით, თანამედროვე საზოგადოება განიცდის ზნეობის, სამართალის და დემოკრატიის (ადამიანების ჩართულობა პოლიტიკური გადაწყვეტილების მიღებაში), როგორც ადამიანთა თანაცხოვრების განმსაზღვრელი პრინციპების, დეფიციტს და სურს მათი გაანალიზება და დაფუძნება. ამ პრინციპების განხორციელების გარეშე საზოგადოებრივი წესრიგის, სტაბილურობის და განვითარების განხორციელება შეუძლებელია.

ჰეგელის აზრით, გონიერება, ზნეობრიობა, სამართლიანობა საზოგადოებაში ვლინდება ოჯახში, სამართალში, ეკონომიკაში, სახელმწიფოში და მონისა და ბატონის დიალექტიკაში. ეს არის საზოგადოებრივი რეალური სამართლიანობის საფუძველი. დღეს კი მეცნერება, ტექნიკა, ბიუროკრატია, რაც მოგონილია ადამიანის ცხოვრების გასაუმჯობესებლად გადაიქცა თვითმიზნად და ეხლა თვითონ განკარგავს სოციალური განვითარების გეგმას. დღეს მეცნიერება ბლოკირებულია სახელმწიფოს მიერ, რომელიც თავის თავზე იღებს გადაწყვეტილებას მეცნიერული აღმოჩენების გამოყენებისა. ჰაბერმასი აღნიშნავს რაციონალიზმის პოზიციების შესუსტებას ევროპულ საზოგადოებასა და აზროვნებაში და ცდილობს რაციონალიზმის პოზიციების განმტკიცებას კომუნიკაციური მოქმედების და კომუნიკაციური გონების თეორიის შემოთავაზებით.

სოციალური წესრიგის სტრატეგიები თანამედროვე ადამიანს განსხვავებული დამოკიდებულება აქვს წესრიგთან. იგი არ ესწრაფვის სრულყოფილ, აბსოლუტურ წესრიგს, რადგან არც ამის იდეალი აქვს და გააცნობიერა, რომ ეს ადამიანისათვის მიუღწეველია. ადამიანის მომავალზე მსჯელობამ დაკარგა პოლიტიკური უტოპიის სახე. საბჭოთა კავშირის დანგრევამ ცხადი გახადა, რომ იდეალური სახელმწიფოს აშენება ადამიანისათვის შეუძებელია. იდეალური წესრიგი, ჭეშმარიტება მიჩნეული იქნა რეპრესიულად, რომელიც გამორიცხავს შეპასუხებას, ალტერნატივის შესაძლებლობას. თუმცა სწორედ იდეალური მოდელები იყო ის, რაც წარმართავდა ადამიანის ისტორიულ შემოქმედებას და წინსვლას.

შეიცვალა წესრიგის ცნების შინაარსი. წესრიგი ხდება ფარდობითი, როგორც კომპრომისისა და კონსესუსის შედეგი. იგი არც ქაოსია და არც წესრიგი ზუსტი აზრით, არამედ ამ ორი ელემენტის გარკვეული წონასწორობა. ადამიანმა უნდა შეცვალოს თავისი ნარმოდგენა წესრიგის შესახებ და აღიაროს, რომ ყველაფერი შეიძლება იყოს სხვაგვარად და თვითონაც მოიქცეს სხვაგვარად. ახალი წესრიგისათვის უმთავრესია საზღვრის დადგენა ქაოსსა და წესრიგს შორის, რეპრესიასა და თავისუფლებას შორის. მაგრამ გაურკვეველია სად გადის საზღვარი მათ შორის და ვინ ავლებს ამ საზღვარს.

წესრიგის უნივერსალური ფუნდამენტი: ღმერთი, გონება, იდეა, მეტანარატივი,

იდეოლოგია უკუგდებული,

სოციალური წესრიგის დამყარების სტრატეგიები: თავისუფალი მოქალაქეების თანამეგობრობა (ათენი); მორწმუნეთა ერთობა, რომელიც დაფუძნებულია თანაგრძნობაზე (ქრისტიანობა); მორალსა და გემოვნების ერთიანობაზე (ახალი დრო), სოციალური ერთობის ეს ფორმები წარსულია და არ არის ქმედითი.

კლასიკური უტოპიები გვთავაზობენ ყოვლისმომცველი წესრიგის დამყარებას, რაც უპირისპირდება ქაოსს, ასეთია: ბერძნულ კოსმოსი, ღვთაებრივ წესრიგი, რაციონალური წესრიგი, რომლებიც არ აღიარებს ნაკლს ამ წესრიგში, რაც ვლინდება პარადოქსის, გადახრის, დევიაციის, ტავტოლოგიის სახით. მათ მიმართ უნდა შეიქმნას განსაკუთრებული ტექნიკა- მათი უკუგდება დუმილის მეშვეობით. (ნ.ლუმანი) .

წესრიგი შეიძლება ემყარებოდეს სიყვარულს. იგი აერთიანებს და არა თიშავს. სიყვარულს თან ახლავს პატიება და მონანიება ბოროტმოქმედსა და მსხვერპლს შორის. მაგრამ სიყვარულიც აღმოჩნდა უცხოს დაპყრობის რბილი ფორმა. სიყვარულიც არის დამოკიდებულების ფორმა. სიყვარულში სხვა აღიარებულია, მაგრამ შემოყვანილია ჩემს ტოტალურობაში, რომელიც უალტერნატივოა. სიყვარულმა არ იცის ალტერნატივა. სიყვარული არის მსჯელობა ფასეულობათა იერარქიის კიბეზე(შელერი,სოლოვიოვი). სიყვარულიც გამოდის წესრიგის ძველი იდეალიდან, რომელიც ეძებს უნივერსალურ საფუძველს და ეფუძნება სუბიექტურ არჩევანს და საყოველთაობას. რაც მას უტოპიურს ხდის. ამიტომ კანტი სიყვარულზე დაფუძნებულ ეთიკას მიიჩნევდა არაეფექტურად, რადგან ერთგვარობას მივყევართ სტაგნაციისაკენ. კანტი ამოდის ადამიანთა ანტაგონიზმიდან და კონკურენციას მიიჩნევდა განვითარების წყაროდ. ადამიანთა გაერთიანება და შერიგება რწმენის ანდა სიყვარულის საფუძველზე ადვილად გადადის ფანატიზმში.

წესრიგი შეიძლება ემყარებოდეს გონებას. რაციონალური წესრიგი ემყარება ძალას. მაგრამ ეს წესრიგი ბოლოს მთავრდება კონფლიქტით და ერთიანობის დაშლით. მას ვერავითარი საზოგადოებრივი ხელშეკრულება ვერ შველის, რომ დიდხანს იყოს შენარჩუნებული მტრული ინდივიდების ერთობა. რაციონალური წესრიგიც გამოდის წესრიგის ძველი იდეალიდან, რომელიც გონების უნივერსალურობას ეფუძნება.

ტრადიციული საზოგადოებაში ხელისუფლების ლეგიტიმაცია დაკავშირებულია ოჯახისა და ნათესაობის ინსტიტუტის სიმტკიცეზე, რომლის მდგრადობის საფუძველია კერძო საკუთრება. კლასობრივ საზოგადოებაში ბატონობა დაკავშირებულია წესრიგის დაცვასთან, ხოლო წესრიგი თანდათან გარდაიქმნა მეურნეობის (ეკონომიკის) მართვის ფორმად. მართვა უპირველესად ნიშნავს ეკონომიკის მართვას. იგი განისაზღვრება იდეოლოგიით. გვიან კაპიტალიზმში ხდება ტრადიციული ინსტიტუტების კრიზისი, ეცემა სახელმწიფოსადმი ნდობა. ვერ გაამართლა ვერც სახელმწიფოს მართვის მეცნიერულმა რაციონალიზმმა, რადგან გამოვლინდა სახელმწიფოს ფუნქციონირების ირაციონალური ხასიათი. ნდობის კრიზისს განიცდის მეცნიერულ-ტექნიკური სისტემა, რომელიც გაემიჯნა ღირებულებათა სისტემას.

როგორც ვხედავთ ევროპულმა რაციონალიზმმა ვერ შეძლო საზოგადოებრივი წესრიგი გონებაზე დაფუძნება და ვერ სოციალური წესრიგის გონივრულობის დასაბუთება. ჰაბერმასი თავისი შინაგანი ინტენციით რაციონალისტია და ცდილობს საზოგადოებრივი წესრიგი ისევ გონებაზე დაფუძნოს. ამისათვის აუცილებელია გონების, გონების საზოგადოებრივი ფუნქციის და სოციალური ფენომენების გონითი ლეგიტიმაციის ახლებური გაგება. ჰაბერმასი გვთავაზობს კომუნიკაციურ გონებას და კომუნიკაციურ დისკურსს როგორც საზოგადოებრივი წესრიგის ახალ საფუძველს. ამ ერთიანობის განხორციელება შეიძლება გონებას იდეების საფუძველზე და

ამიტომ ჰაბერმასი არ ეთანხმება გონების კრიტიკას ნების, ლიბიდოს ანდა ექსისტენციალიზმის პოზიციიდან, არ ეთანხმება, რომ გონება არის ნების, ლიბიდოს, ან პრაგმატული ინტერესის იარაღი მიზნის მისაღწევად. მაგრამ ეს გონება არ უნდა იყოს ინსტრუმენტული გონება, რომელიც დაცლილია მორალური ღირებულებებისაგან, უკვე აღარ ემსახურება ადამიანს და მის წინააღმდეგ არის მიმართული. აქედან გამომდინარე ჰაბერმასი მიზნად ისახავს გონების, ზნეობრიობის, სამართლიანობის და დემოკრატიის ახლებურ გააზრებას და მათი კავშირის ახლებურად წარმოდგენას. ეს შესაძლებელია კომუნიკაციური გონებით და დისკურსულ კომუნიკაციაში.

წესრიგი შეიძლება ემყარებოდეს ჰერმენევტიკულ გაგებას. ჰერმენევტიკამ დაინახა გონების უძლურობა ადამიანთა ერთობის და ადამიანთა ერთობა დააფუძნა თანაგრძნობას. წესრიგი უნდა დაემყაროს ურთიერთგაგებას. მაგრამ ჰერმენევტიკული მიდგომა ვერ ახერხებს ამ ურთიერთგაგების განხორციელების მექანიზმის ცხადყოფას. გაგების პრინციპი ინდივიდუალისტურია და შეუძლებელია კოლექტივის ურთიერთგაგების დაფუძნება. საკუთარი გონება უნდა შევისწავლოთ როგორც უცხო გონება, ხოლო უცხო გონება როგორც საკუთარი გონება. ეს შესაძლებელს ხდის მეორე გონების არა კოლონიზაციას და მითვისებას, არამედ მასთან დიალოგსა და თანამშრომლობას. (მერლო-პონტი) ჩვენ უნდა გავითავისოთ, რომ ჩვენი გამოცდილება არის არა უცხო გონების ახსნა და ინტერპრეტაცია ჩვენი გონების საფუძველზე, არამედ საკუთარი და უცხო გონების ურთიერთმოქმედების პროცესი. ეს არის მნიშვნელოვანი.

წესრიგი შეიძლება ემყარებოდეს ზნეობრიობას. მორალური წესრიგი სოციალური წესრიგის აუცილებელი ელმენტია. სოციალური, ეკონომიკური, პოლიტიკური წესრიგის გვარდით აუცილებელია მორალური წესრიგი, როგორც ყველა სხვა წესრიგის ლეგიტიმაციის საშუალება. თანამედროვე საზოგადოება მულტისისტემურია, სადაც ეკონომიკა, პოლიტიკა და კულტურა დამოუკიდებლად არსებობენ და მათი აღრევა, ერთის არსებობის პრინციპის გადატანა მეორეში იწვევს მათ დეგრადაციას. თანამედროვე საზოგადოების გაერთიანება შეუძლებელია ტოტალური იდეის ანდა მეტანარატივის საფუძველზე. ამიტომ ცდილობენ ააღორძინონ შუა საუკუნეებისათვის დამახასიათებელი ისეთი დისციპლინარული სივრცეები, როგორიცაა: ეკლესია, ჯარი, პოლიცია, პარტია, სადაც ხდებოდა ადამიანთა გაერთიანება.

საზოგადოების ერთობა შესაძლებელია იქ, სადაც არის ერთიანი, საყოველთაო მორალური ნორმები. თანამედროვე მულტიკულტურულ საზოგადოებაში ერთი მორალი არ არსებობს. მაშინ რა აერთიანებს საზოგადოებას მთლიანობად და შესაძლებელს ხდის მშვიდობიან თანაარსებობას? ეს საზოგადოება არსებობს განსხვავებული ეთიკების ურთიერთაღიარების საფუძველზე. ასეთი საზოგადოება არის „აღიარების ბაზარი“, სადაც აღიარება ხორციელდება არა სიყვარულის, გონიერების, მორალის საფუძველზე, არამედ იმის საფუძველზე თუ რამდენად „ღირებულია“ ჩემთვის ეს აღიარება. ასეთი სიტუაცია რისკს შეიცავს. რადგან აღიარება შეიძლება იყოს ცალმხრივი.

ადამიანის ცნობიერებისთვის ჭეშმარიტება და ღირებულებების სისტემა არ არის ცხადი, არამედ სინგულარული და შემთხვევითია. ღირებულებების სისტემების განსხვავება დამოკიდებულია არა „კარგსა და ცუდზე“, არამედ როგორც ნიცშე თვლიდა -საკუთარი თავის დაფუძნებაზე. დღეს ღირებულებების სისტემის დაფუძნება ხდება საბაზრო პრინციპებით, რომელიც უზრუნველყოფს წარმატებას სოციალური კომუნიკაციაში. დღევანდელობის პარადოქსია: „არა ღირებულებები წარმართავენ კომუნიკაციას, არამედ კომუნიკაცია წარმართავს ღირებულებებს“ ღირებულებების

კონფლიქტს კი წყვეტს ადამიანი სიტუაციიდან და არა უნივერსალური პოზიციიდან გამომდინარე. მეტიც საზოგადოება ბლოკავს ადამიანის მისწრაფებას საკითხი გადაჭრას უნივერსალური პოზიციიდან -რადგან ეს ხიფათის შემცველია. უნივერსალიები: „ჭეშმარიტება, ღირებულება, ღმერთი, ადამიანი“ აღარ არის ყურადღების ცენტრში, არამედ გადატანილია საზოგადოებრივი ყურადღების პერიფერიისაკენ. საყოველთაო პრინციპზე დაფუძნებული ნესრიგი ტოტალურია. ასეთი წესრიგის მიმართ ადამიანის რეფლექსური პოზიცია არ არის გამოსავალი ავიცილოთ ტოტალური წესრიგი ან ქაოსი. ადამიანები ტოტალურ წესრიგსა და აბსოლუტურ ანარქიას შორის არჩევანს აკეთებენ არა ლოგიკური არგუმენტაციის, არამედ შინაგანი მოტივაციის საფუძველზე. ძველი, საყოველთაო ავტორიტეტების დამხობამ, როგორიცაა ღმერთი, აბსოლუტური ჭეშმარიტება, არ გამოიწვია არც ქაოსი და არც რელიგიის ანდა მეცნიერების გაქრობა. „ღმერთის სიკვდილი“ აღქმული იყო როგორც წესრიგის უკანასკნელი რეპრესიული ინსტანციის უკუგდება.

წესრიგი შეიძლება ემყარებოდეს კომუნიკაციას. თანამედროვეობის ანალიზი ნათელს ხდის, რომ უნდა ვიყოთ დაკავებული ყოველდღიურობით და კულტურული სივრცის ანალიზით, რომელშიც ხდება ცნობიერების წარმოება და არა მომავლის უტოპიური მოდელების შექმნით. კომუნიკაციური დისკურსი და კომუნიკაციური გონება არის არა მარტო სოციალური წესრიგის ფორმა, არამედ ასევე საზოგადოების ევოლუციური სოციალური განვითარების საფუძველი და გარანტი. კომუნიკაციური დისკურსი უზრუნველყოფს სოციალური თანაცხოვრების მოძველებული წესების და ნანამძღვრების თანდათანობით გამოვლენას და მშვიდობიან დაძლევას, რადგან მასში ჩართულია მთელი საზოგადოება. ეს იწვევს ამ პროცესის სანდოობას და ეფექტურობას. კომუნიკაციური დისკურსის პრაქტიკა შესაძლებელს ხდის პირადისა და საზოგადოს, ერთეულისა და ზოგადის უფრო მოქნილ ურთიერთობას ვიდრე ეს ჰეგელთან არის. კომუნიკაციურ საზოგადოებაში ადამიანს შეუძლია მოახდინოს ნებისმიერი საზოგადოებრივი შეხედულების პრობლემატიზაცია და განხილვა. ამის საფუძველზე შეიძლება განვასხვავოთ: დისკურსული ერთიანობა და კოლექტიური იგივეობა, რომელიც უნივერსალურ პრინციპს ეფუძნება, რაც უნიფიცირების და ტოტალურობის საფრთხეს შეიცავს და კოლექტიური იდენტობა ემყარება ხალხის, ერის, საზოგადოების ერთიანობას, რაც მიიღწევა რიტუალებით, ენით, რწმენით. ერის, საზოგადოების კოლექტიური იდენტობა და იგივეობა ფილოსოფიურად გააზრებულია როგორც ტრანსცენდენტალური სუბიექტის იგივეობა. მისი სეკულარული ფორმაა „მსოფლიო მოქალაქის“ ცნება, რაც ხასიათდება როგორც ტოლერანტული და პაციფისტური.

სოციალური ინტეგრაცია მიიღწევა კომუნიკაციური პრაქტიკით, რომელიც უნდა იყოს საბაზისო და წინმსწრები სოციალური მმართველობისათვის. მას მართავს არა კერძო ეკონომიკური თუ პოლიტიკური ინტერესი, არამედ წინდა ადამიანური ინტერესი. ამდენად კომუნიკაცია არა მარტო ლოგიკურ, არამედ მორალურ ნორმებს ექვემდებარება. კომუნიკაცია წმინდა ადამიანური ქმედებაა. ჰაბერმასი სოციალური წესრიგის საფუძვლად მიიჩნევს კომუნიკაციურ დისკურსს. წესრიგის ლეგიტიმაციის ერთი სტრატეგია ამოდის ძალაუფლების ნებიდან (ლიბერალური), ხოლო მეორე სტრატეგია საზოგადოებრივი ხელშეკრულებიდან (სოციალური). ვერც ერთი ვერ ახერხებს საზოგადოებრივი წონასწორობის შენარჩუნებას. მაგრამ ამას არ იმჩნევენ, რადგან ახდენენ ამ „ბნელი სექტორების“ ბლოკირებას ანდა პრობლემის გადაწყვეტა გადააქვთ მომავალში. ამაში მდგომარეობს თანამედროვე საზოგადოების უტოპია და იდეოლოგია.

ჰაბერმასის კომუნიკაციის მოდელი ემყარება თავისუფალი საზოგადოების ფენომენის აღიარებას, რომელიც თავისუფალია პოლიტიკური გავლენისაგან. მაგრამ მისივე აღიარებით, თანამედროვე სახელმწიფო სულ უფრო ამცირებს ამ სფეროს. ჰაბერმასს სურს მიზან-რაციონალური მოქმედება, რაც თანამედროვე ადამიანის და საზოგადოების ძირითადი ნიშანია შეაესოს მორალური ნორმებით, ანუ ადამიანის მოქმედება უნდა იყოს არა მარტო მიზანმიმართული, არამედ ასევე მორალური პრინციპებით წარმართული. ეს უზრუნველყოფს საზოგადოების ევოლუციურ განვითარებას, სოციალურ ინტეგრაციას და სოლიდარობას.

კომუნიკაცია არის სპეციფიკურ ადამიანური მოქმედება, რომელიც მიზნად ისახავს თანხმობის, სოლიდარობის, ურთიერთგაგების და ურთიერთაღიარების მიღწევას დიალოგის, მოლაპარაკების, დისკუსიისა და დასაბუთების გზით. იგი დემოკრატიულობის, ადამიანის თავისუფლებისა და უფლების გამოხატულებაა. ამიტომ კომუნიკაციური მოქმედება უნდა ჩართული იყოს საზოგადოების მართვის სტრატეგიულ დონეზე. ეს ნიშნავს, რომ სახელმწიფოს იდეოლოგიას უნდა ჩაენაცვლოს კომუნიკაცია. მიზან-რაციონალურ კრიტერიუმებზე დაფუძნებული სოციალური ტექნოლოგიები უნდა შეიცვალოს კომუნიკაციით და თავისუფალი საზოგადოების დისკურსით.

კომუნიკაციური მოქმედება და კომუნიკაციური რაციონალობა. ი.ჰაბერმასის აზრით, თანამშრომლობა საზოგადოების სოციალურ სისტემას და საზოგადოების სოციალურ ინტეგრაციას შორის შესაძლებელია კომუნიკაციური სტრატეგიის განხორციელებით. კომუნიკაციური მოქმედება ორიენტირებულია ურთიერთგაგებაზე და კონსენსუსზე. აქედან გამომდინარე განსხვავებულია ინსტრუმენტალური და კომუნიკაციური რაციონალობა. ჰაბერმასმა განასხვავა ადამიანური მოქმედების სახეები:

- სტრატეგიული,(ინსტრუმენტალური).
- ნორმის მარეგულირებელი,
- დრამატურგიული, (ექსპრესიული)
- კომუნიკაციური.

სტრატეგიული მოქმედებისას ინდივიდი ესწრაფვის მხოლოდ წარმატებას და საკუთარი ინტერესის დაკმაყოფილებას, ამისათვის მიმართავს ზემოქმედების ყველა ფორმას. იგი ცხოვრობს გარემოში, რომლის პირობები წინასწარ მოცემულია და თვითშენახვის მიზნით უნდა დაძლიოს გარემოს წინააღმდეგობა და ძალით განახორციელოს საკუთარი ინტერესი. ინსტრუმენტული მოქმედება გულისხმობს ეკონომიკური ეფექტურობის სფეროს და ორიენტირებულია ეკონომიკურ წარმატებაზე. შრომითი საქმიანობის უშუალო მონაწილე სტრატეგიული, პრაქტიკული ინტერესით განპირობებული მოქმედებისას ქმნის ინსტრუმენტულ სიმბოლურ ენას, რომლიც უშუალოდ ემსახურება ცხოვრებისეულ სამყაროს. როდესაც ადამიანი თავის თავზე იღებს ოჯახის უფროსის ფუნქციას, მაშინ იგი იძენს ერთდროულად მოქმედების დამკვირვებელის და კოორდინატორის ფუნქციას. ამ საფუძველზე ყალიბდება მაობიქტივირებელი განწყობა, კულტურის უფრო მაღალი დონე, ჩნდება მსაჯულის როლი და ძალაუფლების ლეგიტიმაციის პრობლემა. ეს კი ზრდის არგუმენტაციის მნიშვნელობას საზოგადოებაში და ადამიანის თანაცხოვრებაში. იდეოლოგია და მსოფლხედვა არის პასუხისმგებელი ინსტიტუციონალური სტრუქტურების და საწარმოო ძალების განვითარებაზე და არა პირიქით როგორც ფიქრობდა მარქსი-წერს -- ი.ჰაბერმასი. სტრატეგიული მოქმედებისას ერთი ძალა უპირისპირდება მეორე ძალას და ისინი ერთმანეთს ზღუდავენ. აქ ელინდება ძალა, მაგრამ არ არის სამართლიანობა და ჭეშმარიტება. მოქმედების რაციონალობა განისაზღვრება შედეგების ეფექტურობით.

ამან განაპირობა საზოგადოებრივ ხელშეკრულების აუცილებლობა, რაც გულისხ-

მობს ზოგიერთი საყოველთაო ნორმების მიღებას, რომელიც გამორიცხავს ძალადობას და უზრუნველყოფდა მშვიდობიან თანაარსებობას. ადამიანის ნორმატიული საქმიანობის მიზანია იმ ტრადიციული ნორმების და კანონების დადგენა, რომლებიც ზღუდავენ ადამიანის სტრატეგიულ მოქმედებას როცა იგი სახიფთო ხდება. მაგრამ გაურკვეველია როგორ ხდება ამ ნორმების დადგენა, რეალიზაცია და შესაძლებელია კი ამ ნორმების სავალდებულობის დაცვა. ადამიანების შერიგება და სოლიდარობა ვერ განახორციელა ვერც მორალურმა გაკიცხვამ, ვერც იურიდიულმა განაჩენმა, ვერ სიყვარულმა და ვერც დამნაშავისა და მსხვერპლის ქრისტიანულმა შენდობამ. მოქმედების ეფექტურობა განისაზღვრება საზოგადოებაში არსებული ნორმატიულ და სამართლობრივ ნორმებთან თანხმობის დონით. მოქმედების რაციონალობა განისაზღვრება იმით, მიზნის მიღწევისას რამდენადაც შეძლო გაეთვალისწინებინა საზოგადოების მიერ აღიარებული მოქმედების სტანდარტი.

ადამიანური მოქმედების მესამე სახეა დრამატურგიული მოქმედება. ამ ტიპის მოქმედების მიზანია საკუთარი თავის საჯარო სივრცეში წარდგენა. მოქმედების რაციონალობა განპირობებულია იმით, თუ რამდენად „გულწრფელია" მის მიერ განხორციელებული როლი და რამდენად შესაბამისია მის რეალურ სტატუსთან. დრამატურგი ქმნის საკუთარ თავის იმიჯს, ახდენს თვითრეპრეზენტაციას. მართალია სტრატეგიული, ნორმატიული და დრამატურგიული მოქმედება საკუთარი ინტერესით და პირადი წარმატებით განისაზღვრება, მაგრამ ეს წარმატება სულ უფრო რთულად მისაღწევი და ნაკლებ ეფექტური ხდება. მაგრამ მათ მაინც უწევთ ურთიერთობა სხვა ადამიანებთან და მათი პოზიციების, შეხედულებების გათვალისწინება. ეს აუცილებელს ხდის კომუნიკაციას, როგორც უფრო ეფექტური და უფრო რაციონალური მოქმედების აუცილებლობის გაცნობიერებას.

ადამიანური მოქმედების მეოთხე სახეა კომუნიკაციური. კომუნიკაციური მოქმედება არის უპირველესად მეტყველებითი აქტი, დისკურსი. ამიტომ უპირველესად მისი ხასიათი უნდა დავადგინოთ. ადამიანის კომუნიკაციური ქმედება წარმოიშვება განსხვავებული მეტყველებითი აქტების შეერთებით: იმპერატიული, მაკონსტიტუირებელი, რეგულატური, ექსპრესიული გამოთქმები. ხოლო შინაარსის მიხედვით გამოთქმები იყოფიან: როგორც ჭეშმარიტი, მართებული და მართლისდაგვარი გამოთქმები. ისინი გამოხატავენ ადამიანის სინამდვილესთან დამოკიდებულებას. ჰაბერმასის აზრით, ადამიანის დამოკიდებულება სამყაროსადმი შეიძლება იყოს: სუბიექტური, (სოციალური), ობიექტური.

კომუნიკაცია არის მოქმედება,რომლის მიზანია გამონახოს რაციონალური მექანიზმები ურთიერთგაგების, ურთიერთაღიარების და თანხმობის მისაღწევად. რადგან ადამიანთა შორის კონკურენციაზე არანაკლებ მნიშვნელოვანია კონსესუსის მიღწევა. ამ მიზნის მისაღწევად გამოიყენება არგუმენტი, რაც მეორე ადამიანის, როგორც თანასწორის, მისი აზრის, ინტერესის, არგუმენტის ლეგიტიმურობის აღიარებას გულისხმობს. იგი შეიძლება მივიჩნიოთ წმინდა ადამიანურ მოქმედებად, რაც წარმოშობს მორალურ მიმართებას, რაც გულისხმობს სხვის აღიარებას, როგორც მეორე მე-სი და მის მიზნად მიჩნევას.

ჰაბერმასი კომუნიკაციური მოქმედებაზე აფუძნებს ადამიანის ზნეობრივ ყოფიერებას, იგი არის თვითონ ზნეობის საფუძველი და სხვის აღიარებას ეფუძნება. კომუნიკაციური მოქმედება თავის მხრივ მოითხოვს გარკვეულ ზნეობრივ პრინციპების დაცვას. მორალური ცნობიერება და კომუნიკაციური მოქმედება შინაგან კავშირშია. კომუნიკაციური მოქმედება არის ადამიანური ქცევის სახე, როდესაც ადამიანის მოქმედების მიზანი არ არის არც საკუთარი კერძო ინტერესების დაცვა, არც მარეგ-

ულირებელი ნორმების დადგენა, ორივე შემთხვევაში მეორე ადამიანი არის ზემოქმედების ობიექტი, ხოლო კომუნიკაციური მოქმედებისას მიზანია სწორედ მეორე ადამიანი; მისი ინტერესის, შეხედულების გაგება და მიღება. იგი აღარ არის მხოლოდ უცხო, მტერი, არამედ მეორე მე, რომელსაც აქვს საკუთარი ინტერესები და მე მინდა მის პოზიციაზე დავდგე და გავიგო რა მოტივები და მიზეზები განსაზღვრავს მის მოქმედებას და გავუგო მას, ანუ ნაბიჯი გადავდგა მისკენ. ყველა მოქმედების ახსნა შეიძლება რაციონალურად, მაგრამ ეს არ არის მიზან-რაციონალური მოქმედება, არამედ კომუნიკაციური მოქმედება, რომელიც სწორედ კომუნიკაციურ გონებას ეფუძნება.

რა არის კომუნიკაციური დისკურსი. კომუნიკაციური სტრატეგიის ერთობლივი მოქმედების კონტექსტი არის ცხოვრებისეული სამყარო, რომელიც გაცნობიერებულია დიალოგის ყველა მონაწილის მიერ, როგორც საერთო სამყარო. დიალოგში მონაწილეს სამყარო იყოფა შინაგან და გარეგან სამყაროდ. ამიტომ პოზიციის შეთანხმების პროცესი მოიცავს პრეტენზიას ჭეშმარიტებაზე და ნორმატიულობაზე იმ გამოთქმისა, რასაც იგი ახორციელებს. ადამიანს შეუძლია განარჩიოს ცხოვრების სამყარო და გარეგანი სამყარო, შეითავსოს პირველი, მეორე და მესამე პირის პოზიციები, ეს აძლევს პერსპექტივების ვარირების საშუალებას და უნარს დაიკავოს განსხვავებული პოზიციები, რაც არის კონსესუსის მნიშვნელოვანი პირობა. ის, რომ ადამიანს შეუძლია განარჩიოს ჭეშმარიტი და მცდარი, ნორმატიული, შეუძლია დაინახოს და დაიკავოს საპირისპირო პოზიცია-ეს ნიშნავს, რომ ადამიანი არ არის ცენტრირებული მხოლოდ საკუთარ თავზე. ეს არის კონსესუსის საფუძველი. ავტონომიური ინდივიდები ესწრაფვიან წარმატებას, რაც იწვევს კონფლიქტს და გაუგებარია როგორ არსებობს საზოგადოება, რომლის ატმოსფერო სავსეა მტრობით. ჰაბერმასის აზრით, ეს შესაძლებელია ორი გზით:

- ინტერაქციის სტრატეგიული კოორდინაცია, რომელიც ემყარება ძალადობას და ეკონომიკურ იძულებას.
- კომუნიკაციური მოქმედებით, რომელიც ორიენტირებულია თანხმობაზე. შეუძლებელია თანხმობა ძალადობით შთააგონო პარტნიორს, მან ჩემი მოსაზრებები რაციონალურობის საფუძველზე უნდა მიიღოს. კომუნიკაციურ მოქმედებაში აქტორი გამოდის როგორც მოქმედების ინიციატორი და ამავე დროს არის ტრადიციის პროდუქტი, რომელშიც იგი ცხოვრობს, ეკუთვნის სოციალურ ჯგუფს და ამავე დროს არის სოციალიზაციის პროცესის შედეგი, რაშიც იგი ზრდასრული ხდება.

კომუნიკაციური დისკურსი ემანსიპატორულ როლს თამაშობს. ჰაბერმასი გონებას არ მიიჩნევს მთლიანად პოლიტიკურად ანგაჟირებულად და წმინდა იდეებზე ორიენტირება მას ათავისუფლებს იდეოლოგიისა და მითოლოგიის გავლენისაგან. რაციონალობისა და გონების შენარჩუნების საფუძვლად მას მიაჩნია კომუნიკაცია. ყველაზე ეფექტურად კი კომუნიკაციური მოქმედება ვლინდება დისკურსში. დისკურსი არის აღზრდის, სოციალიზაციის, განათლების საშუალება. მისი მეშვეობით ხდება დასწავლა, კომპეტენტურობის ამაღლება და ინტერსუბიექტურობის ჩამოყალიბება. დისკურსი, როგორც კომუნიკაციის ფორმა, ადამიანს ჩართავს ურთიერთ აღიარების მიმართებაში, რომლის დროსაც სხვისი გამოთქმა გაიგება, ინტერპრეტირდება, კრიტიკულად განიხილება, ზუსტდება და ბოლოს მიიღება ანდა უკუგდებულია. დისკურსი გვაიძულებს გამოვთქვათ საკუთარი აზრი, რომელიც ასევე ექემდებარება კრიტიკას და ინტერპრეტაციას. დისკურსი ხელს უწყობს კონსესუსის მიღწევას ღიაობის საფუძველზე. ეს გახსნილობა არის პირველადი, ანონიმური და შეუმჩნეველი წანამძღვარის გამოვლენა, რომელიც განაპირობებს თუ რა კითხვებს ვაყენებთ

და რა პასუხებს გაძლევთ.

კომუნიკაციური დისკურსი განსხვავდება იდეოლოგიისაგან თუმცა უნდა ითქვას, რომ კომუნიკაციური დიალოგის ველი ექვემდებარება სოციალურ ზემოქმედებას და ამიტომ შეიძლება დამახინჯებული იყოს იდეოლოგიის ზეგავლენის გამო ან ახასიათებდეს ნეგატიკური განხეთქილება. მათი დაძლევა არ შეუძლია პერმენევტიკას, ფსიქოანალიზს და იდეოლოგიის ამიტომ საჭიროა მათი კრიტიკა. ინტელექტუალები აკრიტიკებენ ხელისუფლებას, იდეოლოგიის სფეროში განხორციელებული ბატონობისათვის. დღეს იდეოლოგიის „წარმოება" აღარ არის ისეთი როგორც მარქსის დროს იყო. დღეს იდეოლოგიას აწარმეობს ინტელექტუალი და მისი ცირკულაცია ხდება დისკურსის მეშვეობით. დისკურსი არ არის მონოლოგი, არც მარტივი დიალოგი, არამედ თავისუფალი საზოგადოების უნარი განიხილოს, გაიაზროს, რეფლექსირებდეს და გააკრიტიკოს სოციალური ყოფიერების წანამძღვრები. დისკურსი არის ტექნოკრატული და იდეოლოგიური ზეწოლისაგან ემანსიპაციის საშუალება. დისკურსი არ არის უბრალოდ დიალოგი, არამედ კოლექტიური რეფლექსიის ფორმა და პრობლემატური დაშვებ,ა მიღება ან უკუგდება არგუმენტირებული დიალოგისა და კომუნიკაციის გზით. დისკურსს აქვს არა მარტო ემანსიპატორული, არამედ მალეგიტიმირებელი ფუნქციაც.

ჰაბერმასი თანამედროვე საზოგადოებრივი წესრიგის საფუძვლად მიიჩნევს იმ უნივერსალიებს, რომლებიც ფესვგადგმულია პრაქტიკაში, ცნობიერებაში და მეტყველებაში და საზოგადოების განვითარებას აკავშირებენ კრიტიკულ-რეფლექსურ მოქმედებასთან. კრიტიკულ-რეფლექსურ მოქმედებას უნდა ახორციელებდეს საზოგადოება, მისი თითოეული წევრი და არა მხოლოდ ბრძენი, ფილოსოფოსი.

ჰაბერმასისათვის დისკურსი, როგორც სოციალური პროცესი, უპირისპირდება იდეოლოგიას (მსოფლმხედველობა) როგორც საზოგადოების ინტეგრაციის ყალბ, ილუზორულ ფორმას. ნამდვილი ინტეგრაცია ხდება არა იდეოლოგიის, არამედ კომუნიკაციური დისკურსის საფუძველზე. საზოგადოებრივ იდეოლოგიასთან შედარებით კომუნიკაციური დისკურსის უპირატესობა მდგომარეობს შემდეგში: ეს არის დისკურსის რეფლექსური ხასიათი, რაც ხელს უწყობს დამახინჯების, ილუზორულობის მოხსნას. ეს დისკურსს ხდის თავისუფალს და იცავს იძულებისაგან, იმ სოციალური და პოლიტიკური მიზეზებისაგან, რაც ადამიანს აიძულებს იყოს კომუნიკაციაში. რეფლექსური ხასიათი ცნობიერებას იცავს დეფორმაციისაგან, მითებისა და ცრურწმენების კრიტიკის მეშვეობით. რეფლექსია არის თვითცნობიერების კრიტიკული მუშაობა ცნობიერების შინაარსის მიმართ. იგი არის თვითშეფასების, თვითცნობიერების და თვითკრიტიკის ერთიანობა.

ჰერმენევტიკისაგან გასხვავებით კომუნიკაციის რეფლექსურობა ხელს უწყობს ადამიანის გათავისუფლებას საზოგადოების მხრიდან ზეწოლისაგან. ასევე რეფლექსურობა ხელს უწყობს ინტერსუბიექტურობას, რადგან დისკურსის ყოველი მონაწილე ამოწმებს და კოორდინაციას უწევს საკუთარ მოსაზრებას.

სწორი კომუნიკაციის კრიტერიუმებია: გასაგებადობა, სისწორე და ჭეშმარიტება, რეფლექსურობა და რეკონსტრუქცია. რეფლექსურობა ხელს უწყობს კომუნიკაციის დეფორმაციის დაძლევას, ხოლო რეკონსტრუქცია ავლენს სიღრმისეულ და პერფორმატიულ სტრუქტურებს. რეფლექსურობა გულისხმობს თვითკრიტიკულობას, ანუ ადამიანს თავისი გამოთქმული მოსაზრება შეუძლია თვითონვე შეამოწმოს კრიტიკულად, რაც მას ეხმარება მიიღოს თანამოსაუბრეს კრიტიკული შენიშვნა, გაიზიაროს მისი პოზიცია. ეს სიღრმისეული სტრუქტურებს დაკავშირებულია სოციალურის შინაგან ფორმებთან. ჰაბერმასის აზრით, კომუნიკაციური დისკურსი არის ის, რასაც

შეუძლია დაუპირისპირდეს ძალაუფლებას.

ჰაბერმასი რაციონალურად მოტივირებულ კომუნიკაციურ ქმედებას განასხვავებს სტრატეგიული მოქმედებისაგან, როდესაც ინტერაქციის ერთი წევრი ახდენს ემპირიულ ზეგავლენას მეორეზე (დაშინება,მოსყიდვა). იგი არ არის აღიარების ტოლფასი ჰეგელის ბატონი-მონის დიალექტიკაში. კომუნიკაციური მოქმედება ემყარება მეტყველების აქტს და მის ინტენსივობას, როდესაც მოსაუბრე იღებს ვალდებულებას მიაღწიოს თავის მისწრაფებების განხორციელებას დიალოგით. მოსაუბრეს აქვს რა პრეტენზია ჭეშმარიტებასა და სისწორეზე (სიმართლეზე). ამისათვის მას მოჰყავს არგუმენტები დასაბუთების სახით ანუ დისკურსიული გზით ესწრფვის მსმენელების მხრივ მისი პოზიციის აღიარებას. (ამით იგი განსხვავდება ბატონის მიერ მონის პრეტენზიების აღიარებისაგან) და უზრუნველყოფს განსხვავებული ადამიანების მოქმედების გეგმების გაერთიანებას.

გონიერი ადამიანები(?) გონივრულად განხორციელებულ(?) კომუნიკაციური დისკურსის საფუძველზე მიდიან კონსესუსთან. როგორც ვხედავთ ჰაბერმასი ემყარება მთელ რიგ დაშვებებს, რომელთა შორის უმთავრესია უტოპიური დაშვებები: კეთილი ნება კონსესუსისაკენ, ადამიანისა და საზოგადოების გონივრულობა, რაც არ ემთხვევა მიზან-რაციონალობას. ეს გავგონებს მაქს ვებერის პოზიციას. რაში მდგომარეობს ი. პაბერმასის თანახმად გონების გონივრულობა? 1996 წელს მე 17 გერმანელ ფილოსოფოსთა კონგრესზე ჰაბერმასმა თქვა: ევროპელობა შეიძლება გაფართოვდეს ევრაზიულ კონტინენტზე და „სხვის"აღიარების საფუძველზე. ამ „სხვის" აღიარების საფუძველია ამ „სხვის" „ამაღლება" ევროპელის დონეზე.

ჰაბერმასის აზრით, კომუნიკაცია, დისკურსი არის საზოგადოების ევოლუციის (და არა რევოლუციის) ძირითადი ფორმა და მამოძრავებელი ძალა. კომუნიკაციის ძლიერება იმაშია, რომ იგი ხორციელდება გარკვეული წესების საფუძველზე. ეს არ არის ტრანსცენდენტალური და არც საყოველთაო წესები, რაც უნიფიცირების და ტოტალურობის საფუძველი შეიძლება გახდეს. კომუნიკაციური საყოველთაობა განსხვავებულია ტრანსცენდენტალური საყოველთაობისაგან, რადგან განსხვავდება მისგან საყოველთაოდ გადაქცევის მექანიზმით. კომუნიკაციის წესები ეფუძნება არგუმენტაციის სტრუქტურას და არ საჭიროებს გარეგან ავტორიტეტს, რადგან არგუმენტაციის სტრუქტურა და წესები აღიარებულია ნებისმიერი კომპეტენტური სუბიექტის მიერ, რომელიც მონაწილეობს დისკუსიაში, თუმცა პრობლემატურია მონაწილის კომპეტენტურობის საკითხი. მოგვიანებით ჰაბერმასმა კომუნიკაციის თეორიაში შემოიტანა ახალი ელემენტი „კომუნიკაციური კომპეტენცია" ეს ნიშნავს, რომ განასხვავა „კომუნიკაციური კომპეტენცია" და „კომუნიკაციური მოქმედება" „კომუნიკაციური კომპეტენცია" გულისხმობს ადამიანის უნარს განახორციელოს გამოთქმა-შეთავაზების უსასრულო სიმრავლე, რაც კომუნიკაციის შედეგად კონსესუსის შესაძლებლობას ზრდის. „კომუნიკაციური მოქმედება" არის კომუნიკაციური კომპეტენციის განხორციელების წესი. წინადადება გამოითქმება გარკვეულ სიტუაციაში, კონტექსტში და აუდიტორიაში და შესაძლებლობას გვაძლევს გავიგოთ თუ რა პასუხისმგებლობას იღებს მოსაუბრე საკუთარ თავზე. მეტყველება ამტკიცებს, აფუძნებს საკუთარ თავს საკუთარი პერფორმატორული აქტების მეშვეობით და ამ აქტების დროს. მეტყველება მოკლებულია რეპრესიულობას, რადგან კომუნიკაცია ფლობს ზნეობრივი აღიარების ფუნქციას. ზნეობრივ საწყისს მოკლებული ადამიანი მიდის არა თავისუფლებასთან, არამედ გაუცხოებასთან.

როგორ უნდა მივაღწიოთ დისკურსის მეშვეობით კონსესუსს? განასხვავებენ აღიარების კომუნიკაციურ და არაკომუნიკაციურ (ძალისმიერი, ნებელობითი) სახ-

ეებს. ჰაბერმასი მიიჩნევს, რომ სკეპტიკოსი და ნიჰილისტი, რომლებიც ცდილობენ კომუნიკაციისა და კომუნიკაციური აღიარების უკუგდებას, ვერ აღწევენ თავს რეალური ცხოვრების კომუნიკაციურ ქსელს. კომუნიკაციისათვის თავის არიდების შეუძლებლობა მიუთითებს, რომ იგი არ არის იძულებისაგან თავისუფალი დისკურსი. მცდელობა გათავისუფლდე ცხოვრებისეული სამყაროს ტრადიციის წინაშე პასუხისმგებლობისაგან, ანდა მოახდინო აბსტრაგირება საკუთარი ისტორიული სიტუაციის ფაქტიურობისაგან ხორციელდება თვითნებობის ფორმაში და ტერორიზმით პრაქტიკაში.

დისკურსის ეთიკის ძირითად დებულებებს, ისევე როგორც სხვა პრინციპებს არ შეუძლიათ მოაწესრიგონ პრობლემები, რომლებიც წარმოიშვებიან მათი გამოყენებისას. დისკურსის ეთიკის პრინციპი გამოიყენება კონკრეტული პირის მიერ, კონკრეტული სიტუაციის გაგების მიხედვით. ამიტომ იგი პრინციპის დამდგენთან ერთად პასუხისმგებელია ამ პრინციპის ხასიათზე.

ეს კონსესუსი გულისხმობს თანხმობას დისკურსის მონაწილეთა შორის, რომელიც ეფუძნება რაციონალობას და მორალურობას. სხვა ავტორებს კონსესუსის მიღწევის საშუალებად მიიჩნიათ არა არგუმენტირებული დისკუსია, არამედ ნებელობითი აქტი, როდესაც არგუმენტირებული დისკუსია შედის ჩიხში(ე. ტუგენდჰატი). როდესაც არგუმენტებზე დაფუძნებული რაციონალური თანხმობა მიუღწეველია, მაშინ მნიშვნელოვანია პრაქტიკული თანხმობა, რომელიც ყოველთვის არ არის რაციონალური, არამედ ემყარება ნებას, კოლექტიური არჩევანის აქტს. ამ შემთხვევაში საყრდენია არა აბსტრაქტული, უძლური სამართლიანობა, არამედ ადამიანთა კეთილი ნება. ეს კეთილი ნება გამოდის გონების ან ღმერთის ადგილზე, როგორც მორალის ავტორიტეტული ინსტანცია თანამედროვე ადამიანისათვის. ჰაბერმასს ეს პოზიცია არ მიაჩნია კორექტულად, რადგან მორალი გამოდის იმ ინსტანციად, რომელიც ახდენს ნებისმიერი ძალის შეფასებას. ხოლო უმრავლესობის ნება იძენს მორალურ ხასიათს თუკი ეფუძნება საყოველთაო ინტერესს, რომელიც დგინდება დისკუსიის პროცესში და განმტკიცებულია რაციონალური არგუმენტებით.

ძალა და სამართალი საქმეში ჩაერთვება რაციონალური და მორალური დისკურსის ძალით გამართლებისათვის, ძალის ლეგიტიმაციის პროცესში ძალა გადაიქცევა უფლებად და ახდენს საკუთარი პრეტენზიების გამართლება-დასაბუთებას. ამიტომ ძალა ახდენს საკუთარი თავის შეზღუდვას უფლებით. სამართლიანობა კი აღწევს რა კომპრომისს ძალასთან გადაიქცევა რეალიზებულ სამართლიანობად. მხოლოდ პრაქტიკული მოლაპარაკებები, რომლის დროსაც ხდება ინტერსუბიექტური ნორმების მიღება, რომელიც გამოხატავს კომუნიკაციის წევრების საყოველთაო ინტერესს-არ არის საკმარისი.

ერთიანი ნორმების მისაღებად ანტიკურობაში მოცემული იყო კოსმოსი, რომელიც აფუძნებდა წესრიგს და ადამიანი ემორჩილებოდა მას, ანუ ინტერსუბიექტური ნორმების მისაღებად არ არის საკმარისი მოლაპარაკებები, არამედ მეტაფიზიკური საფუძველიც. ქრისტიანულ შუა საუკუნეებში სამართლიანობის გარანტი იყო ღმერთი და ადამიანი ელოდებოდა ღმერთის სამართალს, შემდეგ გონებამ მოახდინა ძალაუფლებისა და სამართლიანობის ლეგიტიმაცია. მაგრამ დღეს არცერთი არ მუშაობს-დღეს ლეგიტიმაციის საშუალებაა უმრავლესობის ნება, რომლის სახელით მოქმედებს ხელისუფლება. მიუხედავად ამისა ლიბერალურ დემოკრატიას აქვს პრობლემები სამართლიანობასთან და მორალთან, უმცირესობები თავს იცავენ მხოლოდ პროტესტის მეშვეობითი.

ჰაბერმასის აზრით, აუცილებელი ხდება სამართლიანობისა და მორლის ტრან-

სცენდენტალური საფუძვლების აღორძინება, რაც ნაადრევად იყო უკუგდებული. მიუკერძოებლობა, რაც იყო სამართლიანობის ერთერთი გამოვლენაა ემყარებოდა ყოფიერების გონივრული წესრიგის რწმენას, ღმერთს, ტრანსცენდენტს. მაგრამ დღეს გონებას არ შეუძლია საკუთარი ნანამძღვარის დასაბუთებაც კი. გონება საკუთარ ნანამძღვარის განსაზღვრავს ან როგორც „რწმენას" ან როგორც „წესს". თუ გონებას, მეცნიერებას არ შეუძლია საკუთარი თავის ეპისტემოლოგიური უტყუარობის უზრუნველყოფა და მით უფრო შეუძლებელია ეს მორალური და რელიგიური შეხედულებისათვის.

ჰაბერმასი თავისებური საზოგადოებრივი ხელშეკრულების განხორციელების მექანიზმის ჩვენებით არის დაკავებული, რაც ვლინდება საზოგადოებრივი კონსესუსის სახით და არის საზოგადოებრიობის სივრცე, რაც უპირველესად უპირისპირდება პოლიტიკურს და შესაძლებელს ხდის სამოქალაქო საზოგადოებისა და თავისუფლების შესაძებლობას. კარლ ოტო აპელი მიიჩნევდა, რომ უნივერსალური პრინციპები შეუძლებელს ხდიან დასაბუთებას, რადგან არიან წანამძღვრები. ადამიანს არ შეუძლია მათზე უარის თქმა, რადგან მათზეა დამოკიდებული მისი სიცოცხლე. მრავალნაირ წანამძღვრებს შორის ტრანსცენდენტალური წანამძღვრები ეწოდებათ იმათ, რომლებიც არიან ყველაზე ზოგადი და მათი ფუნქციონალურად ეკვივალენტით შეცვლა შეუძლებელია. (ვიტგენშტაინი-წანამძღვრები იგივე ენობრივი თამაშის წესებია). ასეთი ტრანსცენდენტალური წანამძღვრები დამახასიათებელია საზოგადოებრივი დისკურსისათვის. კომუნიკაციის მონაწილე კი უნდა დაემორჩილოს დისკურსის ნორმატიული ხასიათის წანამძღვრებს.

დისკურსის წესები დისკურსი რომ იყოს ეფექტური უნდა აკმაყოფილებდეს გარკვეულ წესებს:

- არავის აქვს უფლება ეწინააღმდეგებოდეს საკუთარ თავს,.
- ყოველი ვინც მიაწერს პრედიკატს A-ს საგანს B უნდა გამოიყენოს პრედიკატი A სხვა ობიექტებთან მიმართებაშიც, რომელიც ყველა მნიშვნელად მიმართებაში B ობიექტის მსგავსია,.
- არ აქვს უფლება გამოიყენოს ერთი და იგივე გამოთქმა განსხვავებული მნიშვნელობით.

ასევე არსებობს გარკვეული პროცედურული წესები ურთიერთგების მიღწევისათვის, რომელიც ერთდროულად ლოგიკურიც არის და მორალურიც:

- ყოველ მოსაუბრეს აქვს უფლება ამტკიცოს მხოლოდ ის, რასაც თვითონ ფიქრობს,
- ვინც წამოაყენებს რაიმე დებულებას განხილვისათვის, ანდა ნორმას, რაც არ არის დისკუსიის საგანი, მან უნდა დასაბუთოს მისი შემოტანის აუცილებლობა.

თანხმობის მისაღწევად კომუნიკაციური პროცესი უნდა აკმაყოფილებდეს შემდეგ წესებს:

- ყოველი სუბიექტი, რომელსაც აქვს უნარი განახორციელოს მოქმედება და აქვს მეტყველების უნარი აქვს უფლება მონაწილეობა მიიღოს დისკუსიაში,
- არგუმენტაციის ყოველ მონაწილეს აქვს უფლება მოახდინოს ნებისმიერი დებულების პრობლემატიზაცია,
- ყველას აქვს უფლება დისკუსიაში შემოიყვანოს ნებისმიერი დებულება,
- ყველას აქვს უფლება გამოთქვას საკუთარი მოსაზრება,
- არ შეიძლება ჩამოთვლილი წესებით მოქმედების აკრძალვა, დაბრკოლება.

ყველა ვინც ამ წესებს უარყოფს ვარდება ე.წ. „პერფორმატიულ წინააღმდეგობაში", რადგან შეუძლებელია რაიმეს უკუგდება თუ არ შეხვალ დისკუსიაში, მაგრამ თუ

შეხვალ დისკუსიაში უნდა დაემორჩილო ამ წესებს.

დისკურსის ერთადერთი მორალური პრინციპია: მხოლოდ იმ ნორმებს აქვთ უფლება პრეტენზია იქონიონ მნიშვნელობაზე, რომლებიც მიიღებენ თანხმობას დისკუსიის ყველა მონაწილისაგან, რომელთა მიმართ ეს პრინციპი გამოიყენება. ეს ეთიკური პრინციპი განსხვავებულია შინაარსობლივი და მორალური და ლოგიკური პრინციპებისაგან. ეს ნიშნავს, რომ მორალის თეორეტიკოსების ამოცანაა არა გაკიცხვა, არამედ ექსპერტად ყოფნა, ფილოსოფიურმა ეთიკამ უნდა შეასრულოს თერაპიული, ამხსნელი ფუნქცია.

დისკურსის ეთიკა კომუნიკაციური ურთიერთობა ადამიანური ურთიერთობის განსაკუთრებული სახეა ეკონომიკური, პოლიტიკური ურთიერთობის გვერდით. ეთიკური მოთხოვნები, ჩართულია დისკუსიის წარმოებაში, როგორც რეკომენდაციები, მონაწილეობენ კომუნიკაციის შედეგების მიღებაში. ეს არის კომუნიკაციის, დიალოგის, არგუმენტაციის ეთიკური ნორმების დაცვა. რადგან აქ ერთმანეთს უკავშირდება ჭეშმარიტება და ზნეობა. ზნეობა ხელს უწყობს ჭეშმარიტების მიღწევას. მორალურ არგუმენტს შეიძლება წარმატება ქონდეს თუკი ადგილი ექნება შესაბამისობას ლოგიკის მიერ დადგენილ მორალურ მსჯელობების მნიშვნელობის კრიტერიუმსა და ცხოვრებაში გამოვლენილ პრობლემების გადაწყვეტას შორის.

როგორ შეიძლება მსჯელობამ ლოგიკურობასთან ერთად შეიძინოს მორალურად აუცილებელი ხასიათი, მოხდეს ჭეშმარიტებისა, კეთილის და სამართლიანის როგორც გონიერების გამოხატულების გაერთიანება? შეიძლება ვთქვათ, რომ „რაც ჭეშმარიტია სამართლიანია და რაც სამართლიანია ჭეშმარიტია“. კომუნიკაციას შეუძლია გააერთიანოს ჭეშმარიტება, კეთილი და სამართლიანობა, რადგან „კომუნიკაციურია ისეთი ურთიერთქმედება, რომელშიც მისი მონაწილეები შეთანხმდებიან და ახდენენ თავიანთი მოქმედების გეგმების კოორდინირებას. მიღწეული თანხმობა განიზომება მათი პრეტენზიის ინტერსუბიექტური აღიარებით, რომ ის არის მნიშვნელოვანი“. მას წარმოშობს ადამიანური პრეტენზია ჭეშმარიტებაზე, სისწორესა და სამართლიანობაზე, იმის მიხედვით თუ რას ემყარება კომუნიკაციის მონაწილეები: საქმის ვითარებას ობიექტურ სამყაროში, სოციალურ ნორმებს თუ სამართლიანობის საკუთარ განცდას.

საზოგადოება შედგება ფაქტებისა და ნორმებისაგან. ფაქტები არსებობენ მიუხედავად იმისა, ვაღიარებთ თუ არა (მკვლელობის არსებობა საზოგადოებაში არის ფაქტი). ნორმები არსებობენ საზოგადოებაში იმის საფუძველზე, რომ ჩვენ ვაღიარებთ(არა კაც კლა) და არის ჩვენი მოქმედების წესი. ამ განსხვავების საფუძველზე ჰაბერმასი უარყოფს მორალური მსჯელობის პოზიტივისტურ თეორიას, რომლის მიხედვით შემეცნებითი და მორალური მსჯელობები იგივეობრივია. ყოველი ნორმა უნდა აკმაყოფილებდეს პირობას, რომ მისი პირდაპირი და არაპირდაპირი მოქმედება სავარაუდოდ მნიშვნელოვანი იქნება ყოველი ცალკეული ინდივიდის ინტერესის დასაკმაყოფილებლად. ამიტომ ეს ნორმები, ყოველგვარი დაძალების გარეშე შეიძლება მიღებული იქნეს ყველას მიერ ვისაც კი ეს შეეხება. ეს გულისხმობს კოგნიტივიზმის, უნივერსალიზმის და ფორმალიზმის კრიტერიუმის არსებობას, ანუ ამ ნორმების შემეცნება, ფორმალიზაცია ანუ ყველასთვის მისაწვდომობა მათი განზოგადება პრობლემას არ წარმოადგენს. დისკურისის ეთიკის პრინციპი გულისხმობს, რომ

- მორალურ-პრაქტიკული საკითხები შეიძლება გადაწყვეტილი იქნეს რაციონალური განხილვისა და არგუმენტების მეშვეობით, რადგან პიროვნებას შეუძლია გაარჩიოს სწორი და არასწორი მორალური მსჯელობა(ადამიანს აქვს ამის კოგნიტური უნარი),
- დისკურსში მონაწილე თითოეულ წევრს აქვს პრინციპული შესაძლებლობა მივიდეს სხვების მსგავს მსჯელობამდე მოქმედების ნორმების თაობაზე(ანუ უნივერ-

სალიზაცია მოახდინონ),

- ეს პრინციპი ახდენს იმ ღირებულებითი ორიენტირების ელიმინირებას, რომელიც განპირობებულია ცხოვრების განსხვავებული წესით. მაგრამ ინარჩუნებს სამართლიანობის შესახებ ნორმატიულობას, რომელიც შეიძლება გადჭრილი იქნეს არგუმენტაციის პროცესში.

ზნეობის კომუნიკაციური დაფუძნება თანამედროვეობის ერთერთი პრობლემაა: როგორ უნდა შეიმუშაონ ადამიანებმა საერთო პოზიცია, საერთო მორალური ნორმები, პოლიტიკური უფლებები, თავისუფლებები და გადაწყვეტილების მიღების დემოკრატიული პროცედურები, რომლებიც კერძო ინტერესზე მაღლა დგას. დღეს ქრისტიანული მორალი ვერ ახერხებს თანამედროვეობის ძირითადი კონფლიქტის-ხელისუფლებისა და პიროვნების დაპირისპირების გადაჭრას. მორალი მხოლოდ შეაფასებს ამ კონფლიქტს. როგორ წარმოუდგენია ჰაბერმასს მორალისა და მიზან-რაციონალური მოქმედების გაერთიანება. იგი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს ეთიკას, ზნეობრიობის ფენომენს. მისი აზრით, მცდარი იყო თანამედროვე საზოგადოების და აზროვნების მიერ ეთიკის და ზნეობის ფენომენის უკანა პლანზე გადაწევა. ჰაბერმასის მიხედვით, ტრანსცენდენტალური წანამძღვრები უნდა დაბრუნდეს მეცნიერებაში და კულტურის სფეროში. მას შემდეგ, რაც ჰაბერმასისათვის გასაგები გახდა მორალის აუცილებლობა კომუნიკაციური დისკურსის დაფუძნებისათვის და საერთოდ გააცნობიერა ზნეობის ფენომენის დამცირების უარყოფითი შედეგები თანამედროვე საზოგადოებისათვის, ცდილობს ზნეობის დაფუძნების საკუთარი მოდელის შექმნას.

აუცილებელი ხდება ახალი ეთიკის დაფუძნება, რომელიც შესაძლებელს გახდიდა მორალის მრავალფეროვნებას,რაც ახასიათებს ხალხებს, კულტურებს, ინდივიდებს. მაშინ შეიძლება თვითონ მორალიც შეფასდეს როგორც კარგი ან ცუდი თუკი არ შეესაბამება ჩემს ღირებულებით სისტემას. ადამიანის საქციელი ემყარება არა საყოველთაო მორალურ ნორმებს, არამედ სტრატეგიას: არჩევანი „მაწყობს და არმაწყობს" შორის, ანუ მაწყობს თუ არა ვაღიარო სხვა და მისი ღირებულება. მორალი ხდება ფლუქტუაციური, სინგულარული და ყოველწამიერი არჩევანის საგანი. ჯერ ირჩევ იყო თუ არა მორალური, შემდეგ ირჩევ აღიარო თუ არა სხვა და შემდეგ ახორციელებ აჩევანს. ეს წესრიგს ძალიან მერყევს ხდის და ამიტომ აუცილებელია მორალური რეფლექსია. ადამიანს არ შეუძლია გააკეთოს საბოლოო და აბსოლუტური არჩევანი. ფილოსოფიამ ადამიანს უნდა შესთავაზოს ისეთი თვითგაგება, რომელიც დაემყარება პარადოქსისა და ტავტოლოგიის აღიარებას მორალში. ღმერთს, გონებას, დემოკრატიას არ მივყევართ აბსოლუტურ, პარადოქსს მოკლებულ თვითგაგებასთან. ასევე არ ვართ დარწმუნებული გარე სამყაროს გაგებაში. თუ საზოგადოების ერთიანობის საფუძველი ხდება მორალი მაშინ უნდა მონახული იქნეს მრავალი მორალური სისტემის გამაერთიანებელი საფუძველი. ასეა შესაძლებელი დავდგეთ მორალთან დისტანციაზე და მოვიპოვოთ გარკვეული პერსპექტივა მორალთან მიმართებაში, მისი სხვაგვარად ყოფნის გაგების პერსპექტივა.

ჰაბერმასი ცდილობს ფილოსოფოსობის მეთოდად აქციოს ეთიკა. მორალმა უნდა მოახდინოს მეცნიერების, პოლიტიკის და ბიზნესის შეზღუდვა მათი ბოროტმოქმედებისაგან. ფილოსოფია უნდა იყენებდეს „ოკამის სამართებელს" და მორალს შეფასებისათვის. მორალური შეფასებაც არის რეალობის შემეცნების ფორმა, რომელიც ემყარება არსისა და ჯერარსის განსხვავებას, იმის შესაძლებლობის აღიარებას, რომ არსი შეიძლება და უნდა იყოს სხვანაირი. მაგრამ მეტაფიზიკის უკუგდების ეპოქაში, მორალური შეფასებები რეალურ ძალას მოკლებულია. იგი უბრალოდ გვიჩვენ-

ებს, რომ ჩვენ ვიცით ბოროტების შესახებ და ვახდენთ მის შეფასებას. ამისათვის აუცილებელია ზნეობის ახლებური დაფუძნება, რომელიც ეთიკურ მსჯელობას ძალას შესძენდა. კომუნიკაციური მოქმედება თავისი არსით ძალზედ ახლოა ზნეობასთან, რადგან კომუნიკაციის მიზანია სხვისი ინტერესების გაცნობიერება, გაგება და გათვალისწინება. ეს ძალზედ ჩამოგავს ი.კანტის კატეგორიულ იმპერატივს. ეს მიანიშნებს კომუნიკაციასა და კატეგორიული იმპერატივის შინაგან მსგავსებას.

ჰაბერმასი დისკურსის ეთიკის დასაბუთებისა და განვითარებისათვის იყენებს ე.წ. „კონსტრუქციული სწავლების" ცნებას. (ჟ.პიაჟე, ლ.კოლბერგი). ჰაბერმასი აფუძნებს გამოყენებით ეთიკის ახალ სახეს, სოციალურ ეთიკას. კოლბერგის მიხედვით, ადამიანს ახასიათებს არა მარტო გონებრივი, არამედ მორალური განვითარებაც. ეს ნიშნავს მათი აღზრდა შეიძლება. ადამიანის გონებრივი განვითარება აისახება მის ზნეობრივ განვითარებაში. მოკლედ ადამიანის ზნეობრიობა მისი გონებრივი განვითარების დონის გამომხატველია.

მორალი და რელიგია ჩამოშორებულია ავტორიტეტულ ინსტანციას (ღმერთი) და ხდება თითოეული ადამიანის კერძო (პირადი) საქმე. ეს ნარმოშობს მორალური სოლიდარობისა და ადამიანთა ერთობის შესაძლებლობის პრობლემას, რადგან გაუგებარია როგორ არის შესაძლებელი ადამიანთა საზოგადოების მშვიდობიანი თანაარსებობა, თუ გავითვალისწინებთ, რომ ადამიანები არ განიცდიან განსაკუთრებულ სიმპათიას ერთმანეთის მიმართ. კანტი ეთიკის აგებისას ამოდიოდა: „ადამიანთა შორის ბოროტი და უნდობლობის ურთიერთობიდან", ამიტომ ადამიანი უნდა იყოს ზრდილობიანი და არ ზნეობრივი. ადამიანთა თავშეკავებულ-ზრდილობიანი ურთიერთობის ფორმალური წესების არსებობა შესაძლებელს ხდის ადამიანთა თანაარსებობას. (ქრისტიანობისათვის სიყვარული არის ადამიანთა მშვიდობიანი თანაარსებობის საფუძველი და არა თავშეკავებულ-ზრდილობიანი მიმართება).

კანტის აზრით, ზნეობა მკაცრად ინდივიდუალისტურია და იგი ეფუძნება და მიმართავს ინდივიდს და არა საყოველთაოს. იგი ზღუდავს მორალური ნორმების მოქმედების არეს. კანტის მიერ მიიღება მხოლოდ ის მორალური ნორმები, რომლებიც აღიარებულია ინდივიდის მიერ და ამავე დროს ინდივიდის მიერ შეიძლება აღიარებული იქნეს საყოველთაო ზნეობრივი კანონმდებლობის პრინციპად. ეს იყო მორალის დაფუძნების განსხვავებული გზა, რომელიც არ ეფუძნებოდა ზოგადს, მარადიულ საწყისს (ღმერთი, ჭეშმარიტება, ყოფიერება), არამედ ადამიანის რეფლექსურ გადაწყვეტილებას. კანტის მორალი უპირისპირდება არა ინდივიდს, არამედ საზოგადოებას, რომელიც ადამიანს აიძულებდა იმოქმედოს კატეგორიული იმპერატივის საპირისპიროდ. მორალური რელატივიზმის ჩიხი წარმოიშვა იმიტომ, რომ პრიორიტეტი ენიჭება კერძოს.

ჰაბერმასი გამოსავალს ხედავს მორალური პრინციპის უნივერსალიზაციაში, რათა დაიძლიოს სკეპტიციზმის და რელატივიზმის პოზიციები. სკეპტიციზმი შესაძლებელს ხდის ზრდილობიან მიმართებას ახლობელ, ნათესავ ადამიანებს შორის. მაგრამ ზრდილობიანი მიმართების არსებობა ყველასთან აუცილებელს ხდის ზრდილობის საერთო ფორმების არსებობას და დაცვას. ეს პრაქტიკულად შეუძლებელია. ჰაბერმასის აზრით, ის საერთო ადგილი, სადაც შეიძლება მოინახოს ეთიკის საყოველთაო პრინციპების რეალიზაცია- ეს არის დისკურსი."დისკურსში -ყველა მოქმედი ნორმა მოიპოვებს თანხმობას და მოწონებას ყველა დაინტერესებული პირის მხრიდან". იგი ასევე უზრუნველყოფს მორალური მსჯელობის მიუკერძოებლობას. დისკურსის ეთიკის დაცვით განხორციელებული მსჯელობა არ არის თავს მოხვეული ზემოდან, არამედ მოწმდება პრაქტიკულ დისკურსში, რომლის დროსაც დისკურსის მონაწ-

ილეები რწმუნდებიან ამ მსჯელობის უპირატესობაში სხვა ჰიპოთეზების მიმართ.

აქ არის განსხვავება როლსის სამართლიანობის თეორიისაგან. როლსთან სამართლიანობის ნორმატიულობა დასაბუთებულია რეფლექსური წონასწორობის მეშვეობით, მისი უნივერსალურ ნორმად მიღება არ ხდება მისი დისკურსის მეშვეობით მიღწეული პრაქტიკული შემოწმებით. პირიქით, დისკურსის ეთიკა გამიჯნავს ფორმალურ და შინაარსობლივ მხარეს და ვარაუდობს თვალსაზრისების შექცევადობას და დისკურსის მონაწილეების ურთიერთაღიარების შესაძლებლობას.

ლ.კოლბერგის აზრით, არსებობს ადამიანის მორალური განვითარების 6 საფეხური. ერთი საფეხურიდან მეორეზე გადასვლა ხორციელდება როგორც სწავლება. ეს ნიშნავს -მორალური პრინციპები არ არის შედეგი გარემოს გავლენისა, არც გენეტიკურად არის განპირობებული, არამედ მორალური პრინციპები არის პიროვნების კოგნიტური უნარების სისტემის შემოქმედებითი რეორგანიზაცია. ეს ნიშნავს, რომ ზნეობა არც მარადიულია, არც თანშობილია, არამედ მისი დასწავლა შეიძლება თუკი გავაცნობიერებთ მისი დაცვის მნიშვნელობას ჩვენი ინტერესებისა და არსებობისათვის. მორალის კომუნიკაციური დაფუძნება არ ნიშნავს ზნეობის, ღირებულებების, ტრადიციების ნიჰილისტურ უკუგდებას, რადგან დისკურსის ეთიკის ზოგადი პრინციპი სავალდებულოა ყველასათვის. „მორალური ცნობიერების ევოლუციის" საფუძველია საკითხის პრობლემატიზაცია და კომუნიკაციური განხილვა. ჰაბერმასი კი ემყარება ზნეობის დაფუძნების ტრანსცენდენტალურ საფუძველს. დისკურსის ეთიკა ემყარება პრინციპებს, რომლების გამოცდილებით უკუგდება შეუძლებელია. ყველა ვინც მონაწილეობს არგუმენტაციაში ექცევა საყოველთაო წესების გავლენის ქვეშ, რომელსაც აქვს ნორმატიული მნიშვნელობა. (ანუ კომუნიკაციისას უნდა დაიცვა არგუმენტაციის ლოგიკური და მორალური წესები.).

მორალის ევოლუცია და საყოველთაო მორალური მსჯელობის მიმართება ცხადს ხდის კომუნიკაციური გონების როლს ამ პროცესში. დისკურსში ხდება საკითხის პრობლემატიზაცია და კრიტიკული განხილვა ყოველდღიური კომუნიკაციის მონაწილეების მიერ. არგუმენტაცია არის მეორე ადამიანის აღიარების ფორმა, რადგან ჩვენ კი არ ვახდენთ მასზე ძალადობას, არამედ მივიჩნევთ ღირსად დავუსაბუთოდ, ავუხსნათ ჩვენი პოზიცია. არგუმენტაცია არის კომუნიკაციური მოქმედების გაგრძელება რეფლექსური საშუალებებით, რაც გულისხმობს ურთიერთაღიარებას. ეს არის ცენტრი, რომლის გარეშემო ბრუნავს ყველა მორალური პრობლემა. არგუმენტაციის მეშვეობით მორალური თუ ლოგიკური ნორმა ხდება კრიტიკული განხილვის საგანი. ამიტომ არგუმენტაციის პროცესის მონაწილის პოზიცია უნდა იყოს ჰიპოთეტური და არა აბსოლუტური. ურთიერთაღიარება არის მორალის საფუძველი, ეს არის ურთიერთაღიარება ადამიანის როგორც თავისუფალის, უფლებების მქონეს. ეს არის კანტისეული დებულება მეორე ადამიანის მიზნად და არა მარტო საშუალებად განხილვა. ზნეობის კომუნიკაციური დაფუძნება მოითხოვს რეფლექსურ მორალურ ცნობიერებას. (სოკრატესთან რეფლექსურობა აუცილებელია მორალური კრიზისის დროს და იგი მორალური სიჯანსაღის არ არსებობის ნიშანია).

დისკურსს, როგორც ინტერაქციას, ახასიათებს არსებული ნორმების მორალიზაცია, ანუ სოციალურ-კოგნიტური უნარების ტრანსფორმაცია მორალის ფუნდამენტურ კატეგორიებად. დისკურსი არის ინტერაქციის რეფლექსური ფორმა, რომელიც თავისუფალია მოქმედების ტვირთისაგან. პოზიციის ჰიპოთეტურობა გულისხმობს ყველა და ყველას არგუმენტი, ფაქტები და ნორმები არგუმენტაციას ექვემდებარება. ეს ნიშნავს, რომ პოზიცია შეიძლება იქნეს მოწონებული ანდა არ იქნეს მოწონებული. დისკურსში ოპონენტებმა უნდა დააერწმუნონ ერთმანეთი და ამას უნდა მიაღწიონ

არგუმენტების მეშვეობით- ეს არის კონსესუსი. დისკურსის თითოეული მონაწილის მისწრაფება წარმატებისაკენ არის კონფლიქტის საფუძველი. მაგრამ ამავე დროს არის ჭეშმარიტების ძიების პირობა და კონსესუსის მიღწევის პირობაც. დისკურსის რეფლექსურობა შესაძლებელს ხდის აცილებელი იქნეს ფაქტებისა და ნორმების უშუალო ზემოქმედება, რადგან ისინი გაშუალებულია რეფლექსიით. როცა რეფლექსურობა ახდენს ფაქტებისა და ნორმების აბსოლუტურ უკუგდებას, მაშინ ხდება შესაძლებელი მორალიზაცია ანუ მათი მორალური შეფასება. მორალიზაცია კი შესაძლებელს ხდის მოვლენათა არსებული წესრიგის შეფასებას, გაკიცხვას და უკუგდებას მორალის პოზიციიდან.

ჰაბერმასის აზრით, მორალურ გაკიცხვას და სამართლიანობის ძიებას მივყევართ ტოტალურ პროცესთან, რადგან იგი ემყარება ერთი ჭეშმარიტების, ერთი ზნეობრივი სტანდარტის არსებობას და მისი ფლობის უნარს. ვინც ფლობს მას, აქვს კოგნიტური და მორალური უფლება მოითხოვოს მისი განზოგადება, საყოველთაოდ ქცევა. ამიტომ იწვევს სამართლიანობის ძიება ტოტალურობას. ჰაბერმასი ხედავს მორალური პოზიციის ამ სახიფათო ხასიათს და ცდილობს მონახოს მორალური პოზიციის რეალიზაციის სხვა გზას, რომელიც ერთის მხრივ შეძლებს დაარღვიოს სოციალური ინსტიტუტებისა და პრაქტიკული ინტერესების საფუძველზე დადგენილი „ბუნებრივი" ნორმები და მეორეს მხრივ გამხდარიყო ადამიანთა შეთანხმებული ცხოვრების საფუძველი. მორალი უნდა იყოს საზოგადოებრივი წინსვლის საფუძველი, რადგან მორალურ შეფასებებს უნდა დაექვემდებაროს ყველაფერი საზოგადოებაში და რაც ვერ გაუძლებს მორალურ შეფასებას უნდა უკუგდებული იქნეს. ინტერაქცია უნდა ხორციელდებოდეს მორალის საფუძველზე. მორალის ონტოლოგიზაციას ადგილი ქონდა ყოველთვის, მარქსი ამბობდა რომ პოლიტეკონომია არის ნამდვილი ეთიკა, ჰაიდეგერი ამბობდა, რომ „ყოფიერება და დრო" არის ეთიკა, რადგან ეთიკა გაიგება როგორც ადამიანის ყოფიერების წესის კვლევა.

ჰაბერმასის მიხედვით, მორალური ნორმები არის სოციალური მოქმედების უნივერსალური რეგულატორული ნორმები. სოციალური მოქმედება კი იყოფა ორ ჯგუფად: ფაქტიურად მოცემული სოციალური მოქმედება და სოციალური მოქმედება, რომლებიც უნდა იყოს აღიარებული და მონონებული. ჰაბერმასის აზრით, მორალი და არა ცოდნა (პოპერი)უნდა იყოს საზოგადოების ევოლუციური განვითარების მექანიზმი, დისკურსი და დისკურსის ეთიკა უნდა იყოს საზოგადოების ევოლუციის ნარმმართველი. დღეს საზოგადოებისათვის საკმარისი არ არის „კანონის პატივისცემა", არამედ აუცილებელია მისი მორალური გამართლებაც, რომ საზოგადოებამ არსებობა გააგრძელოს. მორალმა არგუმენტაციასთან კავშირში მოიპოვა ავტონომია, რომელიც აქ არ ჰქონდა ადრე, როდესაც იგი განიმარტებოდა სიკეთის ცნებით, რომელიც ემყარება გარკვეულ კულტურულ სიცხადეს და ასე იყო დაკავშირებული მორალი სიცოცხლესთან. მორალი დაკავშირებულია სიცოცხლესთან დისკურსში რეფლექსური არგუმენტაციის მეშვეობით, ამით მორალი იშორებს ფორმალურ და აბსტრაქტულ ხასიათს. ჰაბერმასი წერს, რომ მორალური თვალსაზრისი არ შეიძება მოპოვებული იქნეს რომელიმე „პირველადი" პრინციპის საფუძველზე ანდა უკანასკნელ საფუძვლის მეშვეობით. ადამიანი მორალურ თვალსაზრისს და პოზიციას მოიპოვებს დისკურსის ველში არგუმენტაციის მეშვეობით. მორალურად გამართლებულ ძალას ფლობს მხოლოდ დისკურსულ პროცედურაში დადასტურებული პრეტენზია ნორმატიულ მნიშვნელობაზე.

მორალი არის პროტესტის წყარო თანამედროვე სამყაროში. მორალი ახორციელებს არა პრობლემების რეალურ გადაჭრას, არამედ გამოხატავს ადამიანურ უკ-

მაყოფილებას არსებული ვითარების მიმართ და განსჯის სამყაროს გამომდინარე არა იქედან თუ როგორი არის ეს სამყარო, არამედ როგორი უნდა იყოს.

მორალი და რაციონალობა ორიენტირებულია ისეთი წესრიგის მოდელზე, რომელიც გულისხმობდ ერთობას. მაგრამ ერთობის თანამედროვე გაგება ემყარება ადამიანთა მიმართების ეთიკურ პრინციპებს. ადამიანის სინამდვილე ეფუძნება მეორე ადამიანის მიერ მის აღიარებას და თავის მხრივ მეორე ადამიანის აღიარებას ჩემს მიერ. ჩემი, როგორც ადამიანის, ამღიარებელი ინსტანცია არის არა ღმერთი, ჭეშარიტება, არამედ მეორე ადამიანი. ამიტომ მე მასთან უნდა შევათანხმო ჩემი მოქმედება და მასთან თანხმობაში უნდა ვიცხოვრო. დღეს ნორმატიული ეთიკა მოითხოვს უარი ვთქვა არა მარტო უცხოზე, არამედ უცხოზე როგორც მტრის ხატზე, მეტიც უარი უნდა ვთქვა უარყოფით დამოკიდებულებაზე შემოქმედებისა და ინსტიტუტების მიმართ, რაც ქრისტიანობაში მიჩნეული იყო ცოდვილად, მარქსიზმში-გაუცხოებად, დღეს -ანტიჰუმანურად. მეცნიერება, ტექნიკა, მასმედია, სახელმწიფო და სხვა განიხილება ანტიჰუმანურად, მიუხედავად ამისა მას კი არ უნდა ვებრძოლოთ, არამედ ვისწავლოთ მასთან ცხოვრებას და შევეცადოთ, რომ ისინი არ იქნეს გამოყენებული ადამიანის ჩაგვრის იარაღად.

მორალურია კი თვითონ მორალი? ჰაბერმასი მოითხოვს რეფლექსური პოზიციის დაკავებას თვითონ მორალის მიმართ, რადგან შეფასებითი და ჭეშმარიტებითი შეფასება მიეყენება ყველაფერს გარდა მორალისა და ჭეშმარიტებისა. თანამედროვე აზროვნება ცდილობს განახორციელოს მეტაგამოკვლევა, სადაც შეიძლება ერთდროულად აღიწეროს დაკვირვების საგანი და თვითონ დამკვირვებელი. ეს განხორციელებადია არა უშუალოდ, არამედ გაშუალებულია ენის მეშვეობით. ტრანსცენდენტალური სუბიექტის ადგილი დაიკავა მეტაენამ. მეტაენა კი ისევე ისტორიულად განპირობებულია როგორც ბუნებრივი ენა. ამიტომ შეფსებითი და ჭეშმარიტი დებულებების შეფასების კრიტერიუმია ისტორიული სუბიექტი, რომლის გამოცდილება ემყარება იმას, რომ იგი ახორციელებს საკუთარი თავის რეფლექსიას. ეს რეფლექსიაც ასევე ისტორიულია. თეორიის დამაკმაყოფილებლობის დადასტურებაა ამ თეორიის აღწერის უნარი და არა მარადიული საზრისის, საბოლოო მიზნის, ანდა ჭეშმარიტი ყოფიერების აღმოჩენა. მეტა-გამოკვლევა აუცილებელია ეთიკის როგორც მეტა თეორიიის ანდა ეთიკის რეფლექსიის განხორციელებისათვის.

მორალი გამოდის უპირობო ავტორიტეტულ და სამართლიან ინსტანციად, რომელიც ახდენს ნებისმიერი მოვლენის შეფასებას. მორალს მივყევართ თვითონ ღმერთისა და ადამიანის კრიტიკასთან. მაგრამ რთულია თვითონ მორალი აქციო დამოუკიდებელი კვლევის საგნად და გათავისუფლდე ღირებულებითი მსჯელობებისაგან. ასეთი გამოკვლევის ჩატარება ვერავინ ვერ შეძლო. ცხადია ყველაფრის მორალური პოზიციიდან შეფსების ნაკლი და ასევე ცხადია, რომ შეუძლებელია მორალური შეფასებებისაგან თავის არიდება. ეს არის ადამიანის არსი და ადამიანმა ვერ შეძლო მორალის ონტოლოგიზაციის თავიდან აცილება. ამ მდგომარეობიდან გათავისუფლებისათვის აუცილებელია მოვიპოვოთ რეფლექსური პოზიცია თვითონ მორალის მიმართ, თავისებური მეტაეთიკა. რეფლექსურობა გვაძლევს საშუალებას ავიცილოთ მორალის ონტოლოგიზაცია და აბსოლუტიზაცია და გვაძლევს საშუალებას ვიყოთ რეალურ ცხოვრებაში ზნეობრივი და სამართლიანი. ასევე შეგვიძლია ავიცილოთ მორალის რეპრესიული ხასიათი. რეალურად ადამიანი არ იქცევა ყოველთვის კეთილად და სამართლიანად, ასევე სხვადასხვა ეპოქებში და კულტურებში განსხვავებულ მორალურ კოდექსებს ეყრდნობოდნენ. მიუხედავად ამისა ადამიანები ახერხებენ იყვნენ სამართლიანი და ზნეობრივიც, მაშასადამე საერთო მორალური წესრიგი მაინც არსებობს.

ეთიკა არის ადამიანს მიერ საკუთარი თავის მართვის ხელოვნება და არა მარტო სამყაროში ორიენტირების და სამყაროს მოვლენების შეფასების საშუალება და ფორმა. ეს არის უნარი აკონტროლო საკუთარი თავი და თავი შეიკავო უშუალო და მომანტალური უკუქმედებისაგან. ეთიკურად ორიენტირებული ნიშნავს მოქმედებას ცვლად გარემოში და საკუთარი თავის მართვას სიტუაციის მიხედვით, რომელიც გულისხმობს უნივერსალური მორალის განხორციელების ტექნოლოგიას. საკუთარი თავის მართვა არ არის ასკეტიზმი.

მორალი რომ იქცეს მორალურად და თავიდან აიცილოს რეპრესიული და საყოველთაო ხასიათი,რაც ზნეობას ფორმალურს და უნაყოფოს ხდის, აუცილებელია არა მარტო ზოგადი მორალური ნორმების რეფლექსია(როლსის თეორიაშია),რადგან სამართლიანობის ჩვენეული მორალური გრძნობა ხშირად აღმოჩნდება რეპრესიული. მიყენებული შეურაცხყოფა მოითხოვს სამართლიან შურისგებას და უარყოფს ყოველგვარ შემამსუბუქებელ გარემოებას. ამიტომ სამართლიანობის გრძნობას შეუძლია სიყვარული სიძულვილად გადააქციოს. ამიტომ აუცილებელია დისტანცირება მორალური ნორმებისაგან, რომელიც ეუფლება ადამიანის გონებას და სულს. დისტანცირება შესაძლებელია რეფლექსიით საკუთარ განცდებზე. ეს ხელს უწყობს განონასწორებული, ზომიერი, თავშეკავებული საქციელის განხორციელებას.

ეფექტური და ხანგრძლივი მორალური ნორმები გადიან ლეგიტიმაციის პროცედურას და მათი გამართლება ხდება სამართლიანობის თვალსაზრისით. მორალურ-პოლიტიკურ საკითხებში თანხმობა არ არის უშუალოდ დაკავშირებული ემპირიულ დადასტურებასთან, არამედ ემყარება მორალის უნივერსალურ პრინციპს. ასეთია კანტის კატეგორიული იმპერატივი(თამაშობს ინდუქციის როლის მსგავსს ემპირიულ მეცნიერებებში). იგი არის უნივერსალური პრინციპი, რომელიც უკუაგდებს მათ, რომლებიც ვერ მიიღეს კვალიფიციური თანხმობა. ჰაბერმასის აზრით, უნივერსალიზაცია არ არის საკმარისი, რათა მორალური ნორმები ფლობდნენ უპირობო სავალდებულო წინადადების სახეს. უნივერსალური ნორმები შეიძლება გახდნენ პრაქტიუკული მოქმედების საყოველთაო წესები, თუკი მიიღებენ აღიარებას ყველა ინდივიდისა, რომლებსაც იგი ეხება. აღიარება დაკავშირებულია იმასთან, თუკი ნორმები გასაგები სახით, თავის თავში განასახიერებენ ინტერესს, რომელიც საერთოა ყველა ინდივიდისათვის, ვისაც ეს ნორმა შეეხება. ზნეობრივი აღიარების გამოცდილება პრინციპულად კომუნიკაციური ხასიათისაა. საზოგადოების ერთიანობის, ზნეობის, სამართლის დაფუძნება ხდება კომუნიკაციით.

ობიექტური მეცნიერული ჭეშმარიტება და ინტენციონალური ჭეშარიტება შეიძლება მიღწეული იქნეს ერთეული მეცნიერის მიერ. მაგრამ ნორმა მხოლოდ მაშინ არის საერთო მნიშვნელობის მქონე, თუკი ყველა, ვისაც ეს ნორმა შეეხება, მიაღწევენ თანხმობას, რომ ამ ნორმას აქვს მნიშვნელობა. მორალური საკითხები ვერ გადწყდება მონოლოგის გზით. თითოეული ადამიანი, ცალცალკე არ მიდის მორალური ნორმის აღიარებასთან და შემდეგ ხმას აძლევს მის საყოველთაოდ აღიარებას, არამედ საჭიროა რეალური არგუმენტი ყველა კომუნიკაციაში მონაწილესი კონსესუსის მისაღწევად. მისი აზრით, კატეგორიული იმპერატივი არის წინადადება კოლექტიური განხილვისათვის. მხოლოდ ამ შემთხვევაში მორალური ნორმები იძენენ კავშირს პირად ინტერესთან, რომელიც თავის მხრივ საზოგადოების ფორუმებზე შეფასდება სხვა პიროვნებების მიერ. წმინდა ჭეშარიტება (მეცნიერულ ფაქტზე დამყარებული) და წმინდა სამართლიანობა (რელიგიაზე დაფუძნებული) უძლურია. იგი თავისუფალია კერძო ინტერესისაგან. წმინდა თეორიული მიდგომა არის ეფექტური საშუალება გათავისუფლდე სოციალური, პოლიტიკური, კერძო ინტერესისაგან. მაგრამ ჭეშ-

მარიტება ვერ იმარჯვებს თუ მას არ ეხმარებიან ცეცხლითა და მახვილით. ძალა უსამართლოა და სამართლიანობა კი უძლური. ჰაბერმასი ეთანხმება დებულებას, რომ მორალური მსჯელობის განხორციელების მოდელი ინვარიანტულია ყოველი კულტურისათის. ეს არის ძლიერი არგუმენტი მორალური რელატივიზმის წინააღმდეგ, რომელიც ამტკიცებს, რომ განსხვავებულ კულტურებში განსხვავებული მორალური ნორმებიაო. კოლბერგის აზრითაც, ნორმატიული ხასიათის მოდელი ინვარიანტულია. ეს შესაძლებლობას იძლევა განსხვავებული მორალური თვალსაზრისები განხილული იქნეს როგორც მორალური მსჯელობების ინვარიანტული ფორმების შინაარსობლივი ვარიაციები. მორალური მსჯელობა შეიცავს შემდეგ ნიშნებს: დაუინტერესებლობა, უნივერსალიზაციის უნარი, ნორმატიულობა და შექცევადობა.

ფუკოც წერს, რომ უნდა გამოვავლინოთ ბატონობის უმცირესი გამოვლინებები, რაც ვლინდება ცოდნის წარმოებაში (მეცნიერება), სიმდიდრის წარმოებაში (ეკონომიკა) და ძალაუფლების წარმოებაში (პოლიტიკა). ჭეშმარიტება, სამართლიანობა და ზნეობრიობა სიტუაციური ხდება. თანამედროვე საზოგადოების ადამიანის პრობლემაა: როგორ განვახორციელოთ სამართლიანობა თითოეულ პრაქტიკულ მოქმედებაში, რადგან ზნეობის ზოგადი თეორია აქ არ გამოდგება, აუცილებელია ისეთი დისკურსის ჩამოყალიბება პოლიტიკის, ბიზნესისა და მეცნიერების სფეროში, სადაც მოცემული იქნება მორალური ელემენტიც. მაგრამ ეს უნდა იყოს პრესკრიფციული და არა ამკრძალავი ეთიკა.

ჰაბერმასის საზოგადოების თეორია მისი მეთოდოლოგიური პოზიცია ასეთია- მას სურს, რომ თანამედროვე საზოგადოების აღწერა იყოს ადექვატური და ამავე დროს ღია კრიტიკული განხილვისათვის. რადგან საზოგადოების პრობლემების დისკურსული განხილვა ამ საზოგადოების არსებობის აუცილებელი პირობაა, რომელშიც ჩართული უნდა იყოს მაქსიმალურად დიდი რაოდენობის მოქალაქე. ამ გზით მიიღწევა „კომუნიკაციური რაციონალობა", რომელიც საზოგადოების მშვიდობიანი თანაარსებობის და სტაბილური განვითარების აუცილებელი პირობაა. „კომუნიკაციური რაციონალობა", განსაზღვრავს ადამიანის, როგორც მოქალაქის, ქცევას.

ჰაბერმასი სვამს კითხვას: რა განაპირობებს ადამიანების მოქმედების კოორდინაციას, მათ თანამშრომლობას გარკვეული მიზნის მისაღწევად? მ.ვებერი ლაპარაკობს მიზან-რაციონალურ მოქმედებაზე, რაც საზოგადოებრივი ყოფიერების აუცილებელი პირობაა. ჰაბერმასი კი ლაპარაკობს მოქმედების კოორდინაციის სხვა საფუძველზე: ადამიანის მოქმედება ორიენტირებულია წარმატების მიღწევით და ადამიანის სურვილით სხვა ადამიანებმა მას გაუგონ. ეს მიიღწევა ადამიანის მოქმედების ორი ტიპით: სტრატეგიული და კომუნიკაციური მოქმედებით. ადამიანმა უნდა შეძლოს ამ მოქმედებების ელემენტების სინთეზი საკუთარ მოქმედებაში.

თანამედროვე საზოგადოება ორ დონისაგან შედგება: „სასიცოცხლო სამყაროს" და „სისტემა"(სამოქალაქო საზოგადოება და სახელმწიფო). სტრატეგიული მოქმედებისას ადამიანის ირჩევს იმ მოქმედებებს, რომელიც მას დაეხმარება მიზნის მიღწევაში და მეორე ადამიანს განიხილავს როგორც კონკურენტს, მაგრამ აცნობიერებს, რომ ამ სხვების სრული იგნორირება შეუძლებელია. სხვებს აქვთ თავისი მიზნები და მათი გათვალისწინება გვიწევს. ეს არის ობიექტური სამყარო. სადაც ყველა საკუთარი ინტერესებით და მიზნებით მოქმედებს. ადამიანის სტრატეგიული მოქმედების ბუნებრიობა ადვილად გასაგებია, რადგან ადამიანის მოქმედების მიზანია საკუთარი ინტერესის დაკმაყოფილება, გამარჯვება, წარმატების მიღწევა, მაგრამ უფრო ნაკლებ ბუნებრივად ჩანს ადამიანის მიზანი გაუგოს სხვას, გაითვალისწინოს სხვისი ინტერესები. უკვე კანტმა თავის კატეგორიულ იმპერატივში ჩამოაყალიბა ეს მოთხოვნა,

მაგრამ ეს იყო მხოლოდ ზნეობრიობის სფერო და რამდენად გამოყენებადია იგი პოლიტიკის და ბიზნესის სფეროში. ჰაბერმასის აზრით, კომუნიკაციური მოქმედების აუცილებლობა სავსებით რაციონალურია და აქაც სუბიექტი საკუთარი ინტერესიდან გამოდის. მას სწორედ მათი რაციონალური საფუძვლების ახსნა სურს.

მისგან განსხვავებულია „სასიცოცხლო სამყარო", რომელიც მოქმედების განსხვავებულ წესს გულისხმობს. ეს არის კომუნიკაციური მოქმედებების სამყარო. სასიცოცხლო სამყარო არის „ტრანსცენდენტალური ადგილი, სადაც ერთმანეთს ხვდება მეტყველი და მსმენელი." ადამიანი სასიცოცხლო სამყაროს მიიღებს როგორც თავისთავადს და უპირობოს; სასიცოცხლო სამყარო ვერასოდეს ვერ დადგება კითხვის ქვეშ; სასიცოცხლო სამყაროზე გადაბიჯება (ტრანსცენდირება) შეუძლებელია. სასიცოცხლო სამყარო არის „პრინციპულად ამოუწურავი კონტექსტი." იგი ნებისმიერი ადამიანური მოქმედების ველია და გაგების ფონს ქმნის.

საზოგადოების, ეკონომიკის მართვის გართულება ინვევს „სასიცოცხლო სამყაროს" და „სისტემის" (პოლიტიკური და ეკონომიკური სფეროს) დაპირისპირებას და „სისტემა" ცდილობს მასზე გაბატონებას. ეს ნიშნავს, რომ კაპიტალისტური მეურნეობის ელემენტები ფული და ძალა გამოდიან „კულტურული წარმოების" სფეროდან და პირიქით ახდენენ ზეგავლენას კულტურულ კვლავწარმოებაზე, განსაზღვრავენ იდეალური წარმოების და სამყაროს ფუნქციონირებას. ამით ირღვევა ტრადიციული საზოგადოებებისათვის დამახასიათებელი სასიცოცხლო სამყაროს და სისტემის მთლიანობა, მათ შორი წონასწორობის დარღვევა და ფულის და ძალის გაბატონება ხდება, რაც სისტემის გაბატონებას ნიშნავს. დღეს კი მათ შორის ღია კონფლიქტია. ეს ნიშნავს, რომ ფული შეიჭრა და გაბატონდა ისეთ სფეროებში სადაც იგი ამ სფეროების დამახინჯებას და ადამიანთა ურთიერთობის გადაგვარებას ინვევს, რადგან ადამიანური მოქმედების მთავარი მოტივები ხდება ფული და ძალაუფლება.

ჰაბერმასს სურს პასუხი გასცეს კითხვას: რამდენად აუცილებელი იყო ევროპული საზოგადოების ასეთი განვითარება და არის ეს მოდერნის აუცილებელი შედეგი და რა არის მოდერნი საერთოდ? ი.ჰაბერმასის აზრით, მოდერნულია საზოგადოება, რომელიც თვითონ ქმნის საკუთარი თავის ნორმატიულობას, რადგან დაკარგა უნარი აითვისოს და შემდეგ ეპოქას დაუმახინჯებლად გადასცეს ადამიანის ყოფიერების და მოქმედების საზრისი და ტრადიციული ნორმები. ტრადიციული საზოგადოებაში ამ ფუნქციას ასრულებდა რელიგია, ფილოსოფია. მოდერნულ საზოგადოებას არ შეუძლია ისარგებლოს საკუთარი თავის დაფუძნებისა და გამართლებისათვის რელიგიით, ამიტომ იგი ეძებს ახალ პრინციპს და ამ პრინციპად გვევლინება სწორედ საზოგადოების მოდერნიზაციის პრინციპი. მოდერნის ეპოქის საზოგადოება ხდება თვითდაფუძნებადი და ამ შემთხვევაში იგი ეფუძნება გონებას, როგორც ნორმების და საზრისის დამდგენი ინსტანცია. ეს ტრადიციული საზოგადოების სამრწეველო საზოგადოებით ჩანაცვლებაში გამოიხატა. რელიგიის პრინციპს ჩაენაცვლა გონების პრინციპი. ეს არის მეცნიერული რაციონალიზმის ეპოქა, რაც გულისხმობს ტრადიციებისაგან და პატერნალისტური ძალაუფლების იდეისაგან გათავისუფლებას. მეცნიერული რაციონალიზმი ახდენს საზოგადოების რაციონალიზაციას, რაც ვლინდება დისკურსის თავისუფლებაში, მკაცრი სტანდარტების და იმპერატივების დადგენაში, რომლის შესრულება აუცილებელია საზოგადოების სტაბილურობისათვის, საკუთარი სოციალური როლის და სტატუსის შენარჩუნებისათვის. ამ აზრით, მოდერნი გვევლინება განმანათლებლობის რაციონალიზმის შენარჩუნებად და განხორციელებად. მოდერნიზმის ერთი მიმართულება საზოგადოების განვითარების საფუძველს ხედავს მეცნიერების და ტექნოლოგიის განვითარებაში ხოლო მეორე

მიმდინარეობა უპირატესობას ანიჭებს სოციოლოგიის და ჰუმანიტარული მეცნიერებების განვითარებას, როგორც მოდერნულ საზოგადოებაში ინდივიდის თავისუფლების უზრუნველყოფის საშუალებას სოციალურ ინსტიტუტებთან მიმართებაში.

ი.ჰაბერმასი მიიჩნევს, რომ მოდერნის პროექტი არ დასრულებულა და არ ამოუწურავს განვითარების შინაგანი რესურსი. მოდერნის თვითდაფუძნება გონებაზე ჯერ კიდევ შესაძლებელია, მაგრამ ეს უნდა იყოს არა სუბიექტური ანდა აბსოლუტური გონება, არამედ კომუნიკაციური გონება. თანამედროვე საზოგადოების დაფუძნება კომუნიკაციურ დისკურსზე და გონებაზე ითვალისწინებს საზოგადოების ერთიანობის ზნეობრივ საფუძვლებს. დისკურსის განხორციელება მოითხოვს ეთიკური პრინციპების დაცვას. იგი ამოდის კანტის მოვალეობის ეთიკიდან და ცდილობს მის ახლებურად დაფუძნებას. მორალური ნორმები ავლენენ „მორალურ მართებულობას", ხოლო ბუნების მეცნიერების მსჯელობა „თეორიულ ჭეშმარიტებას" ამიტომ მორალური მსჯელობა არ შეიძლება იყოს ჭეშმარიტი ან მცდარი, არამედ მორალურად სწორი, გონივრული, მართებული.

"დელიბერატიული დემოკრატიის" ცნება ი. ჰაბერმასის ნაშრომის „ფაქტიურობა და მნიშვნელობა" ძირითადი თემაა თანამედროვე დემოკრატიის პრობლემები: თავისუფლების და თანასწორობის მიმართება, სამართლიანობის და სოლიდარობის დამოკიდებულება, პოლიტიკური დემოკრატიის და ეკონომიკური კონკურენციის თანაფარდობა, როგორია თანამედროვე დემოკრატიაში სამართლიანობის გაგება და ხომ არ ამოინურება იგი სამოქალაქო თავისუფლებების დაცვით? საზოგადოების დემოკრატიულობა განისაზღვრება ძალაუფლებაში მონაწილეობით თუ გადაწყვეტილებაში მონაწილეობით. მისი აზრით, თავისუფლება და დისკურსი წარმოადგენენ თანამედროვე საზოგადოების პოლიტიკური სისტემის საფუძველს. დღეს საზოგადოებებში თავისუფლების და სამართლიანობის ხარისხი არ არის უეჭველი, ამის დამადასტურებელია საზოგადოების ფართე ფენების მოთხოვნა მეტი თავისუფლებისა და სამართლიანობისაკენ. სეკულარული სამართლობრივი საზოგადოების არსებობის პირობას წარმოადგენს სწორედ უფრო მეტი თავისუფლების და დემოკრატიის უზრუნველყოფა. თანამედროვე საზოგადოება ხასიათდება პოზიტიური სამართლის პრიმატით რელიგიასთან და ზნეობრიობასთან მიმართებაში. ზნეობის ონტოლოგიზაცია, რის წინააღმდეგ იბრძოდა ნიცშე, შეიცვალა სამართალის ონტოლოგიზაციით. რადგან არსებობს მხოლოდ ის, რაც დაფიქსირებულია სამართლობრივად. ეს არის სამართლობრივი კულტურის გაბატონება, ყველაფერი არსებობს როგორც სამართლობრივი და სამართლობრივად დაფუძნებული. თანამედროვე საზოგადოება ცდილობს ადამიანის პირადი და საზოგადოებრივი ყოფიერების მრავალფეროვნება განმარტოს და დააფუძნოს სამართლობრივად როგორც სამართლობრივი ქცევა. კანონი და სამართალი არ არის აბსოლუტური ნორმა, რომელიც ამაღლებულია ერების, კლასების ინტერესებზე. არ არსებობს სამართალი, რომელიც შეიძლება დამტკიცებული იქნეს როგორც ჭეშმარიტი. ადამიანებმა უნდა აღიარონ რელიგიური მრწამსის და მორალური პრინციპების მრავალფეროვნება და შეეგუონ მათ სიმრავლეს, იყვნენ ტოლერანტული. როცა ვერ ვამტკიცებთ ჩვენი რელიგიისა და მორალის ჭეშმარიტებას, მაშინ გადავდივართ გენეალოგიურ პოზიციაზე. ვიკვლევთ მორალისა და რელიგიის წარმოშობის საკითხს და არა მათ ჭეშმარიტებას. ჭეშმარიტების საკითხი შეცვლილია ნორმების წარმოშობის წყაროების ავტორიტეტით, სიძველით, ანდა ვახდენთ ჭეშმარიტებისა და ღირებულების აღრევას, ღირებულება კი დაკავშირებულია ინტერესთან. რაიმე ღირებული არის ჩვენთვის, მაგრამ ჭეშარიტება ჭეშმარიტი უნდა იყოს ყველასათვის.

ეს ცხადს ხდის პოზიტიური სამართალის და სამართლობრივი ინსტიტუტების მნიშვნელობას და როლს თანამედროვე დასავლურ საზოგადოებაში. ი. ჰაბერმასი აღნიშნავს, რომ ამან განაპირობა თანამედროვე დასავლურ საზოგადოებებში სამართალი უპირველესად ასრულებს სოციალური ინტეგრაციის ფუნქციას, რადგან მხოლოდ სამართალს შეუძლია დაძლიოს განხეთქილება და მოანესრიგოს მიმართება ადამიანის სტრატეგიულ მოქმედებასა და კომუნიკაციურ მისწრაფებებს შორის. თანამედროვე საზოგადოების სირთულე მოითხოვს სამართლის სისტემის განუწყვეტელ, სისტემურ დაფუძნებას და ინტერპრეტაციას. სამართალი თვითონ გახდა თვითდაფუძნების დინამიკური პროცესი. სამართალის საყოველთაობის და დაფუძნების ელემენტებია: დისკურსის პრინციპი, ზნეობის და დემოკრატიის პრინციპი, პოლიტიკური დისკურსის შედეგები:კანონები და მარეგულირებელი დებულებები.

ი.ჰაბერმასი ცდილობს ჩამოაყალიბოს სამართლიანობის საკუთარი თეორია. კანტისაგან განსხვავებით, რომელიც მოითხოვდა ზოგადი პრინციპების დასაბუთების ზოგადობის უზრუნველყოფას, იგი მას უპირისპირებს დისკურსის პრინციპს: მხოლოდ ის ნორმებია ნამდვილი, რომელიც ყველა დაინტერესებულ ინდივიდს მისცემდა საშუალებას მონაწილეობა მიეღო რაციონალურ დისკურსში. კანტისაგან განსხვავებით, მან წამოაყენა საზოგადოებრივი არგუმენტაციის პრაქტიკის უზრუნველყოფის პრინციპი: ნამდვილად უნდა ვაღიაროთ მხოლოდ ის პრინციპები, რომლებიც აღიარებულია პოლიტიკურ დისკურსში მონაწილეების მიერ თავისუფლად და ინტერსუბიექტურად.

დისკურსის მორალი მოითხოვს, რომ დისკურსის შინაარსს განსაზღვრავდეს მხოლოდ ის ნორმები, რომლებიც დისკურსის ყველა მონაწილეს ინტერესებს ითვალისწინებს. ხოლო დემოკრატიის პრინციპის თანახმად უნდა გავითვალისწინოთ საზოგადოების თავისებურება, რომელშიც ხორციელდება დისკურსი, ამიტომ გადაწყვეტილება უნდა მიღებული იქნეს ლეგიტიმური კანონების შექმნის გზით. მაგრამ მხოლოდ ის ნორმებია ლეგიტიმური, რომელიც კანონშემოქმედების დისკურსული პროცესის დახმარებით არის მიღებული, და კოდიფიცირებულია როგორც სამართლობრივი ნორმები, რომელთა ლეგიტიმაციისათვის აუცილებელია ყველა მოქალაქის თანხმობა. დემოკრატიის პრინციპი უზრუნველყოფს მოქალაქის ძირითადი უფლებების დაცვას და პოლიტიკურ პროცესებში მონაწილეობის უფლებას. ი. ჰაბერმასის პოლიტიკურ თეორიის პრინციპებია:

- პიროვნების უფლებები და თავისუფლებები პირველადია საზოგადოებრივი სიკეთეების სამართლიანი განაწილების პრინციპთან მიმართებაში,
- თავისუფლების იდეალი ღირებულებათა იერარქიაში უფრო მაღლა დგას ვიდრე თანასწორობის იდეალი,
- არ იზიარებს კანტის იდეას, რომლის თანახმად ადამიანის პოლიტიკური უფლებები უნდა დაეფუძნოს ზნეობრიობას.
- ი.ჰაბერმასის აზრით, მორალურმა ნორმებმა შეიძლება დათრგუნონ ადამიანების პოლიტიკური ავტონომია. პოლიტიკური ავტონომია უნდა იყოს ნეიტრალური. ხოლო დისკურსის პრინციპი ინდიფერენტულია სამართალისა და მორალის მიმართ. მაგრამ დისკურსის პრინციპის ინსტიტუციონალიზაციას მივყევართ დემოკრატიის პრინციპთან, რომელიც ახდენს სამართლობრივი ნორმების ლეგიტიმაციას. მოკლედ, სამართლის, დემოკრატიის და თავისუფლების თეორია დაფუძნებული იქნა დისკურსის მეშვეობით.
- ჰაბერმასი აყალიბებს თანამედროვე საზოგადოების საკუთარ მოდელს რომელსაც `დელიბერატიულ დემოკრატიას" უწოდებს. („deliberation" – განხილვა, გან-

სჯა). გადაწყვეტილების მიღების პროცესი საზოგადოების პოლიტიკური სისტემის უმთავრესი დამახასიათებელი ნიშანია. მისი აზრით, ახალი დემოკრატიის მოდელი უნდა დაეფუძნოს არა რელიგიას, იდეოლოგიას, არც სეკულარიზმს, პოზიტიურ სამართალს, არამედ ნებისმიერი თემის, საკითხის, პრობლემის, პირობების განხილვას. დელიბერატიული დემოკრატიის მოდელის მთავარი იდეა არის- მოქალაქეების შეხედულების და ნების დისკურსული ჩამოყალიბება.

დელიბერატიული დემოკრატია გულისხმობს მოქალაქეთა შეხედულებისა და ნების ჩამოყალიბების კომუნიკაციურ პროცესს და ლეგიტიმურად მიჩნეულია გადაწყვეტილება, რომლიც განხილვაში მონაწილეობა მიიღო მოსახლეობის უმეტესობამ. დელიბერატიული დემოკრატიის მოდელი უნდა ემყარებოდეს შემდეგ პრინციპებს:

- სახალხო სუვერენიტეტის პრინციპი,
- სამართლობრივი სახელმწიფოს თითოეული მოქალაქის სრული სამართლობრივი დაცვის პრინციპი,
- სახელმწიფოს ხელისუფლების მოლვაწეობის კანონიერების პრინციპი,
- სახელმწიფოს და საზოგადოების გამიჯვნის პრინციპი.

ევროპაში სახელმწიფოს დემოკრატიზაციის საფუძველი იყო სახელმწიფოს და საზოგადოების ნორმატიული კონცეპტუალიზაცია, რისი საფუძველი იყო უტოპიზმი და ქრისტიანობა, ხოლო ამ პროცესის სტიმულატორი იყო კაპიტალისტური წარმოების წესის აღმოცენება. ყალიბდება პოლიტიკა, როგორც საზოგადოებრივი აზრის მობილიზაციის და სახელმწიფო ბიუროკრატიასთან, დაპირისპირების ფორმა.

ჰაბერმასი მიიჩნევს, რომ „დელიბერატიული დემოკრატიის" მისი მოდელი განსხვავდება კლასიკური ლიბერალიზმის და რესპუბლიკანიზმის მიერ შემოთავაზებული დემოკრატიის მოდელისაგან. ლიბერალიზმის დემოკრატიის მოდელი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს მოქალაქეთა ნეგატიური თავისუფლების დაცვას და ქნის ჩარჩო სამართლობრივ ნორმებს, რომლებიც მოქალაქისათვის ადვილს ხდის მათი ეკონომიკური და პირადი ინტერესების მიღწევას. რესპუბლიკანიზმის დემოკრატიის მოდელი მოქალაქეებს ანიჭებს პოზიტიურ თავისუფლებას პოლიტიკურ დებატებში მონაწილეობისათვის. დემოკრატიის ლიბერალური მოდელი უპირატესობას აძლევს ადამიანის სტრატეგიული მოქმედების მოდელს. პოლიტიკური დისკურსი მიზნად ისახავს კერძო, ეკონომიკური ინტერესებს კოორდინირებას, ხოლო რესპუბლიკანიზმის დემოკრატიის მოდელი ზედმეტად იდეალისტურია და დემოკრატიული პროცესს დამოკიდებულს ხდის მოქალაქეთა კეთილ ნებაზე, რომლებიც მიზნად ისახავენ საერთო კეთილდღეობის მიღწევას, არ შეიძლება პოლიტიკური დისკურსის ეთიკის საზღვრებით შეზღუდვა.

ახალმა მოდელმა უნდა უზრუნველყოს მოქალაქის პირადი უფლებების და სახელმწიფოებრივი საკითხების ფართედ განხილვის თანაარსებობა. ეს შესაძლებელია კომუნიკაციური დისკურსის საფუძველზე, რომელიც უზრუნველყოფს საზოგადოებაში ურთიერთგაგების პროცესის უფრო მაღალ ინტერსუბიექტურ დონეს. კომუნიკაციური დისკურსით მიიღწევა არა დემოკრატია, როგორც ხალხის შეხედულებების ძალაუფლება, არამედ გონების ძალაუფლება, რომელიც ვლინდება საზოგადოების ნევრების კომუნიკაციაში, აზრთა ურთიერთგაცვლაში. ეს არის არა კერძო ეკონომიკური ინტერესების კონსესუსი, არამედ პოლიტიკური შეხედულებების კომუნიკაციური ურთიერთგაგებაზე დაფუძნებული კონსესუსი. კომუნიკაციურ მოქმედებას და დისკურსის პროცედურას, შეხედულებების გაცვლის დემოკრატიულ პროცესს, შეუძლია მიგვიყვანოს საზოგადოებისათვის უმნიშვნელოვანესი საკითხების გადაწყვეტასთან, რომელიც ითვალისწინებს საზოგადოების უფართოესი ფენების ინ-

ტერესებს, სურვილებს, მისწრაფებებს, იდეებს, ზნეობრივ პოზიციებს. ეს შესაძლებელს ხდის, რომ თითოეული მოქალაქისათვის გარანტირებული იყოს პოლიტიკური და პირადი ავტონომია. პირადი ავტონომია გულისხმობს მოქმედების თავისუფლებას და პიროვნების უფლებების და თავისუფლების გარანტირებას. ხოლო პოლიტიკური ავტონომია უზრუნველყოფს თითოეულის მონაწილეობას უფლებას პოლიტიკურ პროცესში და პოლიტიკურ დისკურსში. მისი მიზანია აიცილოს პოლიტიკურის ბატონობა საზოგადოების ცხოვრების სფეროებზე და მეორეს მხრივ დისკურსული კომუნიკაციის ამოცანის დაყვანა მოქალაქეთა კერძო, ეკონომიკურ ინტერესებს შორის ბალანსის დადგენაზე.

„დელიბერატიული დემოკრატიის" მოდელი ემპირიულად განხორციელებადია მხოლოდ იმ შემთხვევაში თუკი გათვალისწინებულია კომუნიკაციის ფორმათა სიმრავლე, რომელთა მეშვეობით საერთო ნება ყალიბდება არა მარტო ეთიკური პოზიციებიდან გამომდინარე, არამედ ასევე ინტერესების და მისწრაფებების გათვალისწინებით და კონსესუსით. ეს კომპრომისი უნდა განმტკიცდეს მიზან-რაციონალურად შერჩეული პრაქტიკული საშუალებებით, ზნეობრივი და იურიდიული დასაბუთებით. კიდევ ერთი პირობა „დელიბერატიული დემოკრატიის" მოდელის განხორციელებისა არის კომუნიკაციის ფორმების ინსტიტუციონალიზაციის დონე, რაც კომუნიკაციური დისკურსის ფორმების კავშირს უზრუნველყოფს.

ჰაბერმასის მიერ განხილული დემოკრატიის სამი მოდელი ერთმანეთისაგან განსხვავდება საზოგადოებრივი აზრის და პოლიტიკური ნების ჩამოყალიბების პროცედურებით. ლიბერალები ეძებენ ეკონომიკური და კერძო ინტერესების კომპრომისის ფორმებს, რესპუბლიკელები ეძებენ საზოგადოების წევრების ეთიკური თანხმობის მიღწევის ფორმებს. დელიბერატიული დემოკრატიის მოდელი არის პროცედურული დემოკრატია, რაც გადაწყვეტილებათა და საზოგადოებრივი აზრის ჩამოყალიბების პროცედურებზე ამახვილებს ყურადღებას, რაც უზრუნველყოფს საზოგადოებრივ ერთიანობას, განვითარების სტაბილურობას და სოლიდარობას. იგი ცდილობს აიცილოს ლიბერალიზმი და რესპუბლიკანიზმის ცალმხრივობა და მიიჩნევს, რომ დისკურსი უზრუნველყოფს საზოგადოებაში ურთიერთგაგების მაღალ დონეს.

კომუნიკაციური დისკურსის ინსტიტუციონალური ფორმაა პარლამენტი, მაგრამ იგი ხორციელდება პოლიტიკურად აქტიური საზოგადოების შიგნით. განსხვავება სახელმწიფოს და სამოქალაქო საზოგადოებას შორის, რაც ლიბერალურ მოდელს ახასიათებს, შენარჩუნებულია და რაც უმთავრესია დემოკრატიის დისკურსულ მოდელში შენარჩუნებულია წონასწორობა ფულის, ადმინისტრაციული ძალაუფლების და ადამიანურ სოლიდარობას შორის, რომლის შექმნის საფუძველია სწორედ კომუნიკაციური დისკურსი. ეს კი უზრუნველყოფს საზოგადოების ინტეგრაციას და განაწილების სამართლიანობას. ი. ჰაბერმასს თანამედროვე საზოგადოების სტაბილურობისა და დემოკრატიულობისათვის მნიშვნელოვნად მიაჩნია ადამიანური სოლიდარობის გამაერთიანებელი ძალა, რასაც შეუძლია წარმატებით დაუპირისპირდეს ფულის და სახელმწიფო ბიუროკრატიის ძალაუფლებას.

ჰაბერმასი ამოდის თავისუფალი და თანასწორი ინდივიდების თანაარსებობის იდეალიდან, რომლებიც პოლიტიკური კომუნკაციის საშუალებით განსაზღვრავენ საკუთარი თანაცხოვრების ფორმებს. ჰაბერმასის ხელისუფლებაში მონაწილეობის დემოკრატიის კონცეფცია, რომლის მიხედვით დემოკრატია ორიენტირებულია მოქალაქეების მაქსიმალურ ჩართულობაზე პოლიტიკურ პროცესებში გადაწყვეტილების მისაღებად ყველა დაინტერესებული მხარის გათვალისწინებით. ჰაბერმასთან ლიბერალური იდეა, რომ კანონი არსებობს იმათთვის, ვინც მონაწილეობდა(ან შეეძლო

მონაწილეობის მიღება) ამ კანონის შექმნაში, ცვლილებას განიცდის და სახელმწიფო და სამართალის სფერო ერთმანეთს დაამთხვია, მეტიც სამოქალაქო საზოგადოების მიმართებათა სფეროში გადაჰყავს.

ნების კოლექტიური ფორმირების გონივრული წესების ინსტიტუციონალიზაცია უკუზეგავლენას მოახდენს პოლიტიკურ კულტურაზე და პოლიტიკურ ცხოვრებაზე, რის შედეგად მიღწეული იქნება პრაქტიკული გონების კომუნიკაციური დისკურსის ფორმების საპასუხო მოძრაობა. ეს კი არის რაციონალური და ეფექტური საფუძველი საზოგადოების სტაბილური და უკონფლიქტო განვითარებისა. საზოგადოებაში კომუნიკაციური დისკურსი შეიძლება მიმდინარეობდეს ზნეობის, სამართლის და პოლიტიკის სფეროში და თითოეული დისკურსის საკუთარ წესებს ემყარება. ამიტომ უნდა განვასხვავოთ ზნეობრივი, სამართლობრივი, დემოკრატიული დისკურსის ფორმები, დისკურსის განხორციელების ზნეობრივი პრინციპები, დისკურსის დემოკრატიის პრინციპი გულისხმობს მოქალაქეთა თანაბარ მონაწილეობას დისკურსში.

ჰაბერმასი თვლის, რომ სამართლიანობაზე პრეტენზია შეიძლება გვქონდეს თუკი კონსესუსი მიღწეულია ძალის გამოყენების გარეშე, როდესაც კომუნიკაციის თითოეულ წევრს შეუძლია თავისუფლად ჩაერთოს და თავისულად გამოთქვას საკუთარი მოსაზრება. სამართლიანია თავისუფალი კომუნიკაციით მიღებული გადაწყვეტილება. ერთადერთი ძალა, რომელიც შეიძლება გამოყენებული იქნეს კომუნიკაციაში არის სიტყვის ძალა, საუკეთესო არგუმენტის ძალა. პოლიტიკური გადაწყვეტილებიის სამართლიანობა და ჭეშმარიტება განპირობებულია კომუნიკაციის ხასიათით. ეს კომუნიკაცია უნდა აკმყოფილებდეს შემდეგ მოთხოვნებს:

- არავინ არ უნდა იქნეს გამორიცხული კომუნიკაციიდან, ყველას აქვს კომუნიკაციაში მონაწილეობის უფლება და შესაძლებლობა(საყოველთაობის მოთხოვნა),
- კომუნიკაციურ დისკურსში ყველას უნდა ქონდეს თანაბარი შესაძლებლობა იქონიოს პრეტენზია სამართლიანობაზე და გააკრიტიკოს სხვისი პრეტენზია სამართლიანობაზე(ავტონომიის უფლება),
- კომუნიკაციის მონაწილეებს უნდა შეეძლოთ გაიზიარონ სხვათა პრეტენზია სამართლიანობაზე(როლის იდეალური შესრულება),
- კომუნიკაციის მონაწილეთა შორის ძალაუფლებრივი განსხვავებები ნეიტრალიზებული უნდა იყოს, რომ მან გავლენა არ მოახდინოს კონსესუსის მიღწევაზე(ძალაუფლების გავლენის ნეიტრალურობა).
- კომუნიკაციის მონაწილეებმა ღიად უნდა განაცხადონ თავისი მიზნები, განზრახვა, თავი შეიკავონ სტრატეგიული მოქმედებისაგან(გამჭვირვალეობა).

ამას უნდა დავუმატოთ შეუზღუდავი დროის არსებობა. როგორც ვხედავთ, დისკურსის ეთიკა მოითხოვს მხოლოდ გარკვეული პროცედურების დაცვას, რომელმაც უნდა უზრუნველყოს კომუნიკაციური დისკურსის მიუკერძოებლობა. ჰაბერმასი მოითხოვს კომუნიკაციის განხორციელებეის იდეალურ პირობების დაცვას. ეს კომუნიკაციის პირობების უნივერსალური პირობაა, რაც შეეხება კომუნიკაციის შინაარსს-იგი ყოველთვის სიტუაციით განისაზღვრება. კომუნიკაციით დადგენილი ჭეშმარიტება განისაზღვრება მხოლოდ კომუნიკაციის მონაწილეების მიერ.

ი.ჰაბერმასის აზრით, დღეს საერთაშორისო სტაბილურობის საფუძველი უნდა იყოს კომუნიკაციური დისკურსი, რომელიც ადრე ემყარებოდა ორი პოლიტიკურ-იდეოლოგიური სისტემის ძალთა წონასწორობას. იგი ცდილობს შეეხმიანოს ს. ჰანტინგტონის „ცივილიზაციათა შეჯახების“ და მისგან გამოწვეული ნაციონალურ-ეთნიკური კონფლიქტების მომრავლების საფრთხეს. საზოგადოებაში სოლიდარობის განმტკიცების საფუძველი უნდა იყოს არა ეთნოსი, ერი, „სისხლის და სა-

კუთარი მიწის“ (სამშობლოს) ერთიანობა. იგი გამოსავალს ხედავს კომუნიკაციურ მეთოდოლოგიაში, მოლაპარაკებათა სტრატეგიაში, რომლებმაც უნდა უზრუნველყონ ინტერესთა ბალანსი, კულტურათა და შეხედულებათა დიალოგი და კომპრომისი. ამ საკითხებს ეძღვნება მისი ნაშრომი „სხვისი ჩართულობა“ სხვებთან კომუნიკაციური დიალოგი გვეხმარება სხვა ვაღიაროთ ისევე როგორც საკუთარი თავი ამ დიალოგის სრულფასოვან წევრად. ეს სტრატეგია ეფუძნება ინტერესთა ბალანსს, კომპრომისის ხელოვნებას და მოლაპარაკებათა პოლიტიკას. ჰაბერმასი მიიჩნევს, რომ უნდა შევისწავლოთ თუ რამდენად გამოსადეგია მოდერნისტული უნივერსალიზმი თანამედროვე პლურალისტური საზოგადოებისათვის, რომელიც ჩაფლულია მულტიკულტურულ განხეთქილებაში, დაპირისპირებაში, ეროვნული სახელმწიფოებისათვის, რომლებიც გაერთიანებული არიან ზენაციონალურ გაერთიანებებში, მსოფლიოს უბრალო მოქალაქეებისათვის, რომლებიც განიცდიან ყოველივე ამის ზეწოლას. ეს განაპირობებს ზნეობრიობის, სამართლიანობის, სოლიდარობის და პასუხისმგებლობის საკითხების ნათელყოფის მნიშვნელობას თანამედროვე გლობალური სამყაროსათვის, საზოგადოებისათვის და მოქალაქისათვის.

კონფლიქტი თუ კონსესუსი ჰაბერმასის კომუნიკაციური დისკურსი ორინტირებულია კონსესუსის მიღწევაზე, რაც საზოგადოების განვითარების და წესრიგის საფუძველია. ნ.ლუმანი მ.ფუკო, კ.ო. აპელი ჰაბერმასის მოსაზრებას უტოპიურად მიიჩნევენ. მათი აზრით, ჰაბერმასი არ ითვალისწინებს რეალობას და კონფლიქტის მნიშვნელობას საზოგადოების განვითარებაში. ჰაბერმასის მცდელობა დაძლიოს ჰეგელის მონისა და ბატონის დიალექტიკა, მ.შელერის რესენტიმენტის თეორია, მარქსის კლასთა ბრძოლის თეორია, საზოგადოებრივი კონტრაქტის ახალი ვერსიის შექმნა უტოპიური ელემენტებს შეიცავს.

რა უფრო უწყობს ხელს სამოქალაქო საზოგადოების განვითარებას: კონფლიქტი თუ კონსენსუსი? მ. ფუკო საზოგადოების განვითარებას წარმოიდგენს კონფლიქტის და ძალაუფლებათა მიმართების ასპექტით. ჰაბერმასი ემყარება კანტის პოზიციას და მიიჩნევს, რომ უნდა შეიქმნას დემოკრატიის ფუნდამენტი შესაბამისი ინსტიტუტების შექმნით, მაგრამ კანტის წარუმატებლობის მიზეზია სუბიექტზე ცენტრირებული რაციონალობა. საზოგადოება უნდა ეფუძნებოდეს რაციონალურობას და ინტერსუბიექტურობას, რაც შესაძლებელს ხდის ერთობლივი გადაწყვეტილების მიღებას, რაც აუცილებლია თანამედროვე რთული სტრუქტურის მქონე საზოგადოებაში. ჰაბერმასი თანამედროვე საზოგადოების რაციონალურ საფუძველს ხედავს კომუნიკაციური დისკურსის წარმოებაში, რაც ქმნის გადაწყვეტილების მიღების, ურთიერთგაგების მიღწევის პროცესების რაციონალურობას. მისი აზრით, ეს წანამძღვრები უნდა მიეიჩნიოთ უნივერსალურად, რამდენადაც ისინი გარდუვალია. იგი თანამედროვე საზოგადოების ინტერსუბიექტურობის საფუძველს ხედავს კომუნიკაციურ რაციონალობაში. ადამიანების სოციალური ცხოვრება ეფუძნება ურთიერთგაგებას, რაც ადამიანის და საზოგადოების არსებობის აუცილებელი ნიშანი და საფუძველია.

ჰაბერმასის ნაკლია განსხვავების არაღიარება რეალობას და კომუნიკაციის იდეალური პროცესის შესაძლებლობას შორის, ასევე ძალაუფლების ფენომენის მნიშვნელობის გაუთვალისწინებლობა კომუნიკაციის პროცესში. ასევე იდეალისტურია მისი წარმოდგენა კომუნიკაციის მონაწილეთა თავისუფლების და თანასწორობის შესახებ, ვერ ითვალისწინებს ძალაუფლების მნიშვნელობას სოციალური ცვლილების განხორციელების პროცესში. კომუნიკაციაში მონაწილეები იქცევიან წმინდა გონების გამოხატულებად, რომლებიც არავითარ ზეგავლენას არ განიცდიან, რაც კომუნიკაციის პროცესს დაამახინჯებდა. კომუნიკაციისათვის იდეალური სიტუაცია,

უნივერსალური პრეტენზია სამართლიანობაზე, მას ადამიანების მისწრაფება კონსენსუსისაკენ და თავისუფლებისაკენ თავისთავად ცხადად მიაჩნია. ადამიანები ბუნებით არიან ასეთები, რაც უზრუნველყოფს კომუნიკაციის აუცილებლობას. ეს უტოპიზმი რ. რორტის ათქმევინებს, რომ ჰაბერმასის კომუნიკაციური რაციონალობა რელიგიური სტატუსის მქონეა. კომუნიკაციური გონივრულობა არის ის, რაც აერთიანებს და ყველაფერს აკეთებს, როგორც ერთხელ ამას აკეთებდა ღმერთი. ჩვენ ეს უკვე აღარ გვჭირდება. მისი უტოპიზმი მომავალზეა მიმართული, სწამს, რომ საზოგადოება მივა კომუნიკაციური რაციონალიზმის აღიარების აუცილებლობასთან, როგორც საზოგადოების მშვიდობიანი არსებობის ერთადერთ ფორმასთან. იგი არ ითვალისწინებს თანამედროვე დისკურსს, ძალაუფლების ხასიათს და მისწრაფებას და იმ არა კომუნიკაციურ ძალებს, რომლებიც მიდიან მის წინააღმდეგ. მან უბრალოდ შეიმუშავა იდეალური დისკურსული კომუნიკაციის პროცედურები და ნორმები, რომელთა განხორციელების აუცილებლობა სხვა საკითხია. მას უბრალოდ სჯერა პრაქტიკული სიბრძნის (phronesis), რაც ადამიანის უნარია და მის სოციალურ ცხოვრებას წარმართავს. მან შესაბამისად და ფართედ ვერ განიხილა კომუნიკაციის და ძალაუფლების მიმართების ბუნება. მხოლოდ ძალაუფლების ხასიათი და მასთან დამოკიდებულება ხდის შესაძლებელს უფრო მეტი დემოკრატიის მიღწევას, უფრო მეტ თავისუფლებას, უფრო მეტ რაციონალობას.

მ. ფუკო ჰაბერმასის უნივერსალური ეთიკის ნაცვლად გვთავაზობს სიტუაციურ ეთიკას, რომელიც ითვალისწინებს რეალურ კონტექსტს. ფუკოს მიზანია გამოააშკარაოს და დაუპირისპირდეს ძალაუფლების ბოროტად გამოყენების ყოველ ერთეულ შემთხვევას ვინც არ უნდა იყოს მსხვერპლი ან ძალადობის ავტორი. ეს დაპირისპირება ქმნის სწორედ იმპულსს ახალი თავისუფლებისათვის. ოღონდ საინტერესოდ შენიშნავს ფუკო, რომ ეს არის თავისუფლება დეფინიციის გარეშე. ეს არ არის არც ნეგატიური ან პოზიტიური და არც სხვა, იგი უბრალოდ უფრო თავისუფალს ხდის ადამიანს ძალაუფლებასთან მიმართებაში. ფუკოს მიზანია ადამიანმა აქ და ახლა იგრძნოს თავი თავისუფლად და არა შემდეგ. იყო თავისუფალი ნიშნავს არ გსურს იყო დაჩაგრული, უკუგდებული, მარგინალი და მხარი არ დაუჭირო არაფერს რაც მიუღებელია. მ. ფუკო წერს: „მორალის ისეთი ფორმის ძიება, რომელიც ყველასათვის მისაღები იქნება, იმ აზრით, რომ ყველა უნდა დაემორჩილოს მას, მე კატასტროფად მიმაჩნია.“ ეს არის ხიფათი სამოქალაქო საზოგადოებისათვის. მას არ სწამს სიკეთის იდეალით წარმართული საზოგადოებისა და ისტორიისა.

ფუკო თვლის, რომ ძალაუფლების ხასიათი სრულიად შეიცვალა, ძალაუფლება აღარ ეფუძნება კანონებს, იგი სულ უფრო შორდება კანონთა სამეფოს. თავისუფლების, თანასწორობის, დემოკრატიისა და აზროვნების თავისუფლების გარანტია არ არის კანონები, ინსტიტუტები, პოლიტიკა. პირიქით, ისტორიამ გვიჩვენა, რომ ის, სოციალური სისტემები, რომლებმაც თავისუფლება თეორიულ ფორმულად აქცია და პრაქტიკას ახორციელებდა როგორც სოციალურ ინჟინერიას, რაც ნიშნავს ცოდნით, ეპისტემურად მიღებული ტექნეთი ყველაზე რეპრესიულებად გადაიქცნენ. მ. ფუკო თვლიდა, რომ იგი წერს არა ზოგად თეორიებს, არამედ ლაპარაკობს სწორედ ზოგად და კერძო პრობლემებზე. მაგალითად, მისთვის კონსტიტუციის ფენომენი არ წარმოადგენდა ისეთ ინტერესს როგორც ჰაბერმასთან. მ.ფუკოს აინტერესებს ძალაუფლების ბოროტების კონკრეტული გამოვლინებები და მასთან ბრძოლის ფორმები, რადგან სწორედ აქ ელინდება ადამიანის თავისუფლება და არა რაღაც აბსტრაქტული თეორიის შექმნით. მოაზროვნის პოლიტიკური ამოცანაა: „იმ ინსტიტუტების მუშაობის კრიტიკა, რომლებიც ერთი შეხედვით ნეიტრალურად და დამოუკიდებლად

გამოიყურება, ისეთი კრიტიკის განხორციელება, რომელიც გამოავლენდა ფარულად მოქმედი ძალაუფლების ბოროტებას და ყველას შეეძლებოდა მასთან ბრძოლა.“ ასეთი მიდგომა არის ნამდვილი ბრძოლა თავისუფლებისათვის და დემოკრატიისათვის. რადგან ძალაუფლება თავისით არასოდეს წავა თანასწორ კომუნიკაციაზე. იგი წერდა: „პრობლემატურია არა ძალაუფლების მიმართების გათქვეფა უტოპიურად სრულიად გამჭვირვალე კომუნიკაციაში, არამედ განზრახვა მისცე მას კანონის ძალაუფლება, მართვის ტექნიკა და ეთიკა, რომელიც მას აძლევს საშუალებას ითამაშოს ძალაუფლების თამაშები მინიმალური ბატონობის დროსაც.“

რასაკვირველია ჰაბერმასსაც არ სჯერა კომუნიკაციის იდეალური სიტუაციის მიღწევა და ორივეს აზრით, აუცილებელია ძალაუფლების რეალური მიმართებების რეგულაცია, მაგრამ ჰაბერმასს სჯერა, რომ გზა აქეთკენ მიდის, დისკურსის უნივერსალური თეორიის მეშვეობით. ხოლო მ.ფუკო ეძებს სპეციფიკურ სიტუაციაში ძალაუფლების რეალური მიმართებების გენეალოგიურ გაგებას, რადგან გენეალოგიის ცოდნა გვიჩვენებს თუ რისი გაკეთება შეიძლება სხვანაირად. ძალაუფლების გენეალოგიის ცოდნა ცხადს ხდის ახალ შესაძლებლობებს, რადგან გვიჩვენებს თუ რა არ იყო აბსოლუტურად აუცილებელი ამ სიტუაციაში. პაბერმასი ორიენტირებულია phronesis-ზე, ხოლო ფუკო ეპისტემეზე. მ.ფუკოსათვის თავისუფლება არის პრაქტიკა და არა უნივერსალური თეორიის შედეგი. წინააღმდეგობა, ბრძოლა და არა კონსესუსი არის თავისუფლების პრაქტიკის საფუძველი. ფუკო ჰაბერმასის თეორიას ილუზორულს მას კი უტოპისტს უწოდებდა, ხოლო ჰაბერმასი ფუკოს-ცინიკოსს და რელატივისტს. ჰაბერმასი მიზნის მიღწევას შესაძლებლად მიიჩნევს, თუკი გავაძლიერებთ სამოქალაქო საზოგადოებას, შევქმნით მსოფლიო კონსტიტუციას და განვავითარებთ ინსტიტუტებს, რომლებიც შესაძლებელს გახდიან კომუნიკაციური დისკურსის განხორციელების იდეალურ პირობებს.

ჰაბერმასის პოზიციის კიდევ ერთ ნაკლად მიჩნეულია მისი აბსტრაქტული რაციონალიზმი. იგი თვლის, რომ დემოკრატიის საფუძველია ფართე კონსესუსი ძირეულ ღირებულებების თაობაზე, რომელთანაც ადამიანები მიდიან უკეთესი არგუმენტის ძალის გამოყენებით. რაც არის ერთადერთი არგუმენტი შიშველი ძალის წინააღმდეგ. ფუკოს აზრით კი ადამიანები ერთმანეთს ანადგურებდნენ, მაგრამ გააცნობიერეს, რომ ვერ ახერხებენ გაბატონებას და აუცილებელია მორიგება.

ჰაბერმასი და ფუკო ერთმანეთს ეთანხმებიან, რომ ძალაუფლების რაციონალიზაცია და ძალაუფლების ბოროტად გამოყენება არის თანამედროვეობის მთავარი პრობლემა. მაგრამ განსხვავებულად ესმით ამ პრობლემის გადაჭრა. ჰაბერმასის აზრით, მთავარია უნივერსალურობა, კონტექსტიდან დამოუკიდებლობა, კონსტიტუციის მეშვეობით სიტუაციის კონტროლი და ინსტიტუტების განვითარება. ჰაბერმასის მიერ აღწერილი მოქმედების განრიგი უფრო იდეალურად აღწერილ პროგრამას ჰგავს.

ფუკოს აზრით, ძალაუფლების ბოროტად გამოყენების წინააღმდეგ ბრძოლა უნდა ითვალისწინებდეს კონტექსტს და ლოკალურ სტრატეგიას. ჰაბერმასი მოითხოვს გადაწყვეტილების მიღების პროცედურების დემოკრატიულობას. მაგრამ მისი პოზიციის უტოპიურობა იმაშია, რომ არ ესმის ძალაუფლების ფუნქციონირების შინაგანი ლოგიკა და რამდენად ხდის ეს ძალაუფლების ლოგიკა შესაძლებელს დემოკრატიის განვითარებას და რა ნაბიჯებში გამოიხატება იგი. ფუკოს რაციონალიზმი ლოკალური და სიტუაციურია, რომელიც ითვალისწინებს ძალაუფლების რეალურ სახეს და ორიენტირებულია ლოკალური გამარჯვების მიღწევაზე. ეს რაციონალიზმი მოქნილი და დინამიურია და არა ჰაბერმასისეული უტოპიური.

კონფლიქტები, დაპირისპირებები სოციალური წესრიგის დამანგრეველი პოტენცია-

ლის მქონეა, მაგრამ ამავე დროს არის ადამიანის თავისუფლების, ძალაუფლების რაციონალიზაციის რეალური გზა. ამიტომ სოციუმისათვის დამახასიათებელი შინაგანი კონფლიქტების სრული ჩახშობის, იგნორირების სტრატეგია უფრო მეტ საფრთხეს უქმნის საზოგადოებრივ წესრიგს და სტაბილურობას. ფუკოს თანახმად, კონფლიქტის ჩახშობა არის თავისუფლების ჩახშობა, ხოლო კონფლიქტში ჩართვა არის თავისუფლების ზეიმი. დემოკრატიულ საზოგადოებაში შეუძლებელია სრული სინყნარე და არავითარი კონფლიქტის არარსებობა. ფუკო მიიჩნევს, რომ საზოგადოების დემოკრატიულობის ნიშანია სწორედ ის თუ რამდენად აძლევს ძალაუფლება ადამიანთა ჯგუფებს უფლებას იცხოვრონ საკუთარი ინტერესებით, რაც ლეგიტიმურს ხდის ინტერესთა კონფლიქტს. პოლიტიკური კონსესუსი სწორედ დაპირისპირებულ ინტერესთა კონსესუსი უნდა იყოს და არა განსხვავებულ, დაპირისპირებულ ინტერესთა ნეიტრალიზაციით, იგნორირებით მიღებული ერთსულოვნება. დემოკრატიული საზოგადოების ნიშანია ინტერესთა, შეხედულებათა, ცხოვრების წესების პლურალიზმი. ეს პლურალიზმი და მისგან გამომდინარე კონფლიქტი თანამედროვე საზოგადოების ელემენტებია. დემოკრატიული საზოგადოების აუცილებელ ელემენტს წარმოადგენს ძალაუფლებით უკმაყოფილება, კრიტიკა, რადგან ძალაუფლება ყოველთვის არღვევს სამართლიანობას და კონსესუსს. ამიტომ თუკი არსებობს სამოქალაქო საზოგადოება, თავისი მრავალფეროვნებით, მაშინ არსებობს კონფლიქტებიც. სწორედ ეს არის ამ საზოგადოების დემოკრატიული განვითარების მამოძრავებელი მიზეზი.

ჰაბერმასი პრეტენზიას აცხადებს, რომ მან შემოგვთავაზა უნივერსალური გზა, ანუ საზოგადოება, რომელიც ესწრაფვის დემოკრატიისაკენ, სამართლიანობის და ზნეობრიობის უზრუნველყოფისაკენ აუცილებლად გაითვალისწინებს მის მიერ შემოთავაზებულ მეთოდოლოგიას. იგი არის ადამიანის საზოგადოებრივი ქცევის უნივერსალური პარადიგმა. მისგან განსხვავებით, ფუკო გვთავაზობს ადამინის საზოგადოებრივი მოქმედების სხვა პარადიგმას: ადამიანი მზად უნდა იყოს ჩაერთოს კონფლიქტში, ეს არის მისი თავისუფლების და საზოგადოების დემოკრატიულობის და საზოგადოების განვითარების ნიშანი. ასევე ეს არის ნიშანი ამ ინდივიდის დემოკრატიული პოზიციისა- იყო კონფლიქტში ძალაუფლებასთან და გაბატონებულ საზოგადოებრივ აზრთან. ეს ინდივიდი თვლის, რომ მისი კონფლიქტურობა არის წელილი თავისუფლების, სამართლიანობის და დემოკრატიულობის განვითარებაში.

შემეცნება და საზოგადოება ჰაბერმასის აზრით, კლასიკურმა რაციონალიზმმა ვერ შეძლო დემოკრატიის თეორიის დაფუძნება. კლასიკური ფილოსოფიის მთავარი ნაკლია მისი მონოლოგიურობა, რაც სუბიექტ-ობიექტის მიმართებას გულისხმობს. ამ ეპისტემოლოგიური პარადიგმიდან გამომდინარე შეუძლებელი იყო ცოდნის მოპოვება სოციალური პროცესების და რეალობის შესახებ. ეს პარადიგმა უნდა შეიცვალოს სუბიექტთა შორის ინტერსუბიექტური მიმართებით, რაც გულისხმობს დიალოგს, სოციალურ კომუნიკაციას საზოგადოების წევრებს შორის. ამ შემთხვევაში ინდივიდუალური გონების ადგილს იკავებს კომუნიკაციური გონება. კომუნიკაციური გონება უარყოფს ჭეშმარიტების ფენომენს როგორც სუბსტანციურს და ნორმატიული ხასიათის მქონეს, ასევე არ არსებობს ადამიანის გონების ტრანსცენდენტალური არსება. ეს ცვლის თვითონ შემეცნების პროცესის გაგებას და იგი წარმოსდგება თეორიული დისკურსის კომუნიკაციური პროცესის სახით. ეს არის უკვე **პოსტკლასიკური რაციონალიზმი.** შემეცნება და კომუნიკაციური გონება ყალიბდება სოციალური კომუნიკაციის პროცესში და გულისხმობს არგუმენტირების და რეფლექსურობის პროცედურების დაცვას. ამიტომ შემეცნება და კომუნიკაციური სოციალური პრაქტიკა ერთიანია.

ჰაბერმასი ცდილობს შემეცნების თეორიის და ცოდნის ფენომენის ახლებურ განმარტებას, თუკი შემეცნების მიზანი არ არის ჭეშმარიტება, მაშინ შემეცნების, ცოდნის მიზანია ან ძალაუფლება(მ.ფუკო) ან კომუნიკაცია. შემეცნება ნარიმართება ინტერესით, რომელმაც შეიძლება განსხვავებული სახე მიიღოს. დისკურსი, ნარმოსდგება როგორც შემეცნების პროცესი და ამავე დროს სოციალური რეალობის ფორმირების პროცესი. ამისათვის აუცილებელია, რომ დისკურსის მონაწილეები ავლენდნენ შესაბამის „კომუნიკაციურ კომპეტენტურობას“ და ადგილი ქონდეს „იდეალურ სამეტყველო სიტუაციას“.

კომუნიკაციური გონება არ ფლობს სუბსტანციურ ხასიათს. ამდენად მისი რაციონალიზმი ატარებს პროცედურულ და არა სუბსტანციალურ ხასიათს. ეს განაპირობებს მის მიერ დადგენილი წესრიგის, ნორმების არა სუბსტანციალურ ხასიათს. კარლ ოტო აპელი მოითხოვდა ე.წ. „უკანასკნელი საბუთის“ ტრანსცენდენტალური ხასიათის აღიარებას, რასაც უნდა უზრუნველეყო წესრიგის და ცოდნის ლეგიტიმურობა. ჰაბერმასი ასეთი „უკანასკნელი საბუთის“ ტრანსცენდენტალურ ხასიათს უარყოფდა. მისი აზრით, ფილოსოფიური დისკურსი ყოველთვის ისტორიულად განსაზღვრულია კონკრეტული ეპოქის სასიცოცხლო სამყაროს კულტურული და სოციალური თავისებურებებით. ამიტომ არავითარი უფრო უნივერსალური, უცვლელი წანამძღვრები და საფუძვლები არ არსებობს შემეცნებისა და გაგების პროცესისათვის.

ჰაბერმასი ამოდის განსხვავებული კომუნიკაციური დისკურსების თანასწორობის იდეიდან, რომ არავითარი მეტადისკურსი არ არსებობს, რომელიც ადგენს წესებს დისკურსის სხვა დონეებისათვის. მისგან განსხვავებით კ.ო. აპელი აღიარებდა ასეთი მეტადისკურსის არსებობას, რომელ დონეზეც შესაძლებელია დისკურსული დებულების საბოლოო დასაბუთების განხორციელება. ასე დასაბუთებული დისკურსი შეიძლება გახდეს ტრანსცენდენტალური პირობა დანარჩენი დისკურსებისათვის. (კ.ო.აპელის კონცეფციას ეწოდება ტრანსცენდენტალურ-პრაგმატული, ხოლო ი.ჰაბერმასის კონცეფციას- ფორმალურ-პრაგმატული). როგორც ვხედავთ, ჰაბერმასი უარყოფს კომუნიკაციური დისკურსის გარე, ტრანსცენდენტალურ საფუძველზე დაფუძნების შესაძლებლობას. კომუნიკაციური დისკურსი თვითდაფუძნებადია და ამ დაფუძნებას აქვს უსასრულო პროცესის ხასიათი. ეს შესაძლებელს ხდის მის ცვლილების პროცესის უსასრულობას, რაც დემოკრატიის განვითარების და დისკურსის უსასრულობის საფუძველია.

ტრანსცენდენტალური რაციონალობის უარყოფა ეხება მხოლოდ კომუნიკაციური დისკურსის შინაარსს. „კომუნიკაციის პროცესის ჭეშმარიტება განისაზღვრება მხოლოდ კომუნიკაციის წევრების მიერ“. ეს მიანიშნებს, რომ ჭეშმარიტება სიტუაციური ხასიათისაა. ყოველი დისკურის განისაზღვრება სიტუაციით და მის მიერ მიღებული ჭეშმაიტებას ასევე სიტუაციური უნდა იყოს.

ჰაბერმასი უარყოფს რაიმე აპრიორულ პრინციპს ან ცოდნას, რომელსაც უნდა შეესაბამებოდეს კომუნიკაციური დისკურსის შედეგად მიღებული კონსენსუსის დებულება. დისკურსის ეთიკის თანახმად კომუნიკაციის შედეგად მიღებულ დებულებას მნიშვნელობა აქვს მხოლოდ ამ დისკურსის პრაქტიკული მონაწილეების მიმართ მით უფრო, რომ ეს იქნებოდა კომუნიკაციის მონაწილეთა თავისუფლების შეზღუდვა. სოციალური პრობლემის გადწყვეტისას ჭეშმარიტების კრიტერიუმია რაციონალურად მოტივირებული კონსენსუსი და ჭეშმარიტება დამოკიდებულია არა ცდისეულ დადასტურებაზე, ანდა სინამდვილესთან შესაბამისობის საფუძველზე, არამედ სოციალური საკითხის არგუმენტირებულ განხილვაზე.

რაციონალობის ჰაბერმასისეული გაგება ჰაბერმასმა განახორციელა სამყაროს

რელიგიურ-მსოფლმხედველობითი სურათის უკუგდება და გონების სუბსტანციალობის უკუგდება. იგი გამოდის ცნობიერების ფილოსოფიის წინააღმდეგ და წინააღმდეგია პოზიციისა, რომელიც გონების და სუბიექტის სუბსტანციალიზაციას და ტრანსცენდენტალიზაციას ახდენს. მიუხედავად კლასიკური ფილოსოფიის მიერ გონების ბუნების გაგების კრიტიკისა, იგი რაციონალიზმის მომხრეა და გონების გადარჩენისათვის იბრძვის. იგი გონების ტრადიციულ კვლევის თემატიკას უმატებს ახალ ასპექტებს: გონების კავშირი მოქმედების თეორიასთან, მოქმედი სუბიექტების სუვერენულობის მტკიცება, გონების ინტერსუბიექტურობის გაგება, რომელიც ითვალისწინებს ადამიანთა ურთიერთობის ზნეობრივ და სოციალურ და ისტორიულ ასპექტებს. ეს ნიშნავს გონების ჩართვას სოციალურ და მორალურ გარემოში და აბსტრაქტული გონების ფენომენის დაძლევას. ჰაბერმასისათვის მნიშვნელოვანია გონების კვლევა, როგორც იგი ვლინდება კონკრეტულ რაციონალური მოქმედების სახით და ამ მოქმედების ინტერსუბიექტური და კომუნიკაციური განზომილებების კვლევა. ჰაბერმასი მოითხოვს, რომ რაციონალური მოქმედება უნდა განვიხილოთ როგორც კომპლექსური მოქმედება, რომელშიც გადაჯაჭვულია მოქმედების და რაციონალობის განსხვავებული ტიპები.

ჰაბერმასის მოქმედების რაციონალობა თავის თავში აერთიანებს მოქმედი ინდივიდის მიმართებას სამყაროსთან, მიმართებას სხვა ადამიანებთან მეტყველების, მსჯელობის, გამოთქმის და მოსმენის მეშვეობით. კომუნიკაციური გონება და მოქმედება მოითხოვს, რომ მოქმედი ინდივიდი უნდა განვიხილოთ ერთდროულად როგორც მეტყველი და მსმენელი ინდივიდი. ამ მოქმედი ინდივიდების ურთიერთობას ახასიათებს ის, რომ ორივენი პრეტენზიას აცხადებენ, რომ მათი გამოთქმული მნიშვნელადია, ანუ რასაც ამბობენ, ფიქრობენ, სწამთ და მეორე მხარემ უნდა გაითვალისწინოს. ეს ნიშნავს, რომ გონიერი ინდივიდის მიმართება სამყაროსთან გაშუალებულია სხვა ადამიანებთან ურთიერთობით და ამ ადამიანებთან მიღწეული თანხმობით ან დაპირისპირებით.

საინტერესოა ჰაბერმასის მიერ ჭეშმარიტების ფორმების განსხვავება, რომელიც ასეთი რაციონალიზმის დროს ვლინდება. მოქმედმა ინდივიდმა შეიძლება მიიჩნიოს, რომ მისი გამოთქმული ჭეშმარიტია, სწორია, ლეგიტიმურია, ჭეშმარიტების დაგვარია თუკი გამოთქმული სწორედ გამოხატავს მოსაუბრეს განზრახვას. როგორც ვხედავთ კომუნიკაციურ მოქმედებაში მეტყველის დამოკიდებულება საკუთარი ან სხვისი გამოთქმის მიმართ შეიძლება ამგვარი ფორმის მქონე იყოს.

ჰაბერმასი იზიარებს მე-20 საუკუნის ძირითად ონტოლოგიურ და ეპისტემოლოგიურ დებულებას-ერთი ჭეშმარიტება არ არსებობს, მაშასადამე არავის აქვს უფლება პრეტენზია განაცხადოს ჭეშმარიტებაზე. ამიტომ მოქმედების მიზანი უნდა იყოს არა ჭეშმარიტების დადგენა, ჭეშმარიტების ონტოლოგიზაცია-განხორციელება რეალობაში, არამედ კომპრომისის მიღწევა, რაც არსებულ ძალთა თანაფარდობას გამოხატავს. მისი სოციალური თეორია ამ ეპისტემოლოგიური და ონტოლოგიური პოზიციის გამოხატულებაა. მეცნიერება და ფილოსოფია არის არა ექსპერტი, არამედ მოღვაწეობის, კულტურის სპეციფიკური სახე, რაც უნდა გამოკვლეული იქნეს კულტურულ-ანთროპოლოგიურად.

ჰაბერმასი ფილოსოფოსის ექსისტენციალურ დრამას იმაში ხედვას, რომ-შეიძლება ფილოსოფოსს პირადად არც კი სწამს მარადიული ჭეშმარიტება, მაგრამ ისეთ პირობებშია ჩაყენებული, რომ იძულებულია მოახდინოს მარადიული ჭეშმარიტების რეპრეზენტაცია. ფილოსოფიური ფუნდამენტალიზმი ვერ ახერხებს კონფლიქტების აცილებას, ონტოლოგიური დაპირისპირებების გადაყვანა ენობრივი წანამძღვრების სივრცეში იძლევა იმედს, რომ შესაძებელია მოვილაპარაკოთ -ესაა ჰაბერმასის

სტრატეგიაც.

კომუნიკაციის თეორია გამორიცხავს ერთი ცენტრის არსებობას: ღმერთი, აბსოლუტური გონება, ძალაუფლება, როგორც ცენტრი, უკუგდებულია. ხოლო თანამედროვე საზოგადოება და ადამიანის სოციალური ყოფა დეცენტრალიზებული და ფრგმენტირებულია. ადამიანის მოქმედების რაციონალობა იზომება თუ კომუნიკაციაში მყოფს რამდენად შეუძლია რაციონალური არგუმენტაცია და ურთიერთ აღიარების მიზანის ქონა. გონების რაციონალობა გონების და მორალის გაერთიანების ზომით იზომება. გონივრულობა ადამიანის მოქმედების არსობრივი მახასიათებელია. ამ გონივრულობამ განვითარების დიდი გზა გაიარა მითოსურიდან თანამედროვე მეცნიერებამდე. მითოსური და თანამედროვე განმარტებათა სისტემის შედარებისას ცხადი ხდება, რომ მათ შორის განსხვავება იმ ცნებათა სისტემებს შორის ფუნდამენტურ განსხვავებას ემყარება, რომელთა მეშვეობით ხდება სამყაროს ინტერპრეტაცია. სამყაროს მითოსური გაგების წესს ახასიათებს განუყოფელი ერთიანობა, რომელშიც გამოცდილების თითოეული პუნქტი მეტაფორულად ან მეტონიმიურად(სახელის გადარქმევით) ნებისმიერ სხვა პუნქტთან ასოცირდება. მისგან პრინციპულად განსხვავდება ობიექტური, სოციალური და სუბიექტური სამყარო. სამყაროს თანამედროვე გაგება უფრო რაციონალურია განსხვავებით მითოსურ და მეტაფიზიკურ შემეცნებასთან შედარებით და იგი მეტ ლოგიკურობას ემყარება.

ჰაბერმასი განასხვავებს ინსტრუმენტალურ და კომუნიკაციურ რაციონალობას, გონებას და მოქმედებას. ინსტრუმენტალური მოქმედების განხორციელებაა შრომა. ინსტრუმენტალური მოქმედების მიზანია სინამდვილის კონტროლი, რომელიც ფასდება შედეგების ეფექტურობით. კომუნიკაციური მოქმედება ხასიათდება მარეგულირებელი ნორმებით, რომლებიც მიჩნეულია სავალდებულოდ. ინსტრუმენტალური რაციონალობა(მოქმედება) ორიენტირებული წარამატებაზე, ხოლო კომუნიკაციური რაციონალობა (მოქმედება) ორიენტირებულია ურთიერთგაგებაზე და კონსესუსზე. ჰაბერმასზე დიდი გავლენა მოახდინა მ.ვებერმა, რომელმაც გონებაზე და რაციონალობის ტიპებზე აბსტრაქტული მოძღვრება ჩაანაცვლა რაციონალობის ახალი გაგებით. ჰაბერმასი სოციალური პროგრესს ხედავს ადამიანის შემეცნებითი უნარების განვითარებაში. რაც ადამიანის ცხოვრების და საზოგადოების რაციონალიზაციის პროცესში ვლინდება. როგორი უნდა იყოს მიმართება გონებასა და რაციონალობას შორის სოციალური ევოლუციის ახსნისას. ეს მოითხოვს ამ ცნებების ახლებურ კონცეპტუალიზაციას და ინტერპრეტაციას:

- უნდა დადგინდეს კავშირი გონებასა და მოქმედებას შორის რაციონალობის განსხვავებულ დონეზე(მეტათეორიული დონე).
- სოციალური მოქმედების გაგება ცოდნის რაციონალური კრიტიკის საფუძველზე(მეთოდოლოგიური დონე).
- რაციონალობის თეორიამ უნდა მოგვცეს ჩვენი საზოგადოების ნიშნების იდენტიფიკაციის კრიტიკული საფუძველი(ემპირიული დონე).
- რაციონალური მოქმედება არ არის მხოლოდ ინსტრუმენტული მოქმედება, იგი რაციონალობას უფრო ფართედ გაიგებს ვიდრე პრაგმატიზმი. ინსტრუმენტული რაციონალიზმი რაციონალიზმის კერძო ფორმაა, რომელიც კერძო მოთხოვნების დაკმაყოფილების ეფექტურობაში მდგომარეობს. რაციონალობა არ უდრის ასევე მიზანდასახულობას, მიზან-რაციონალობას, რაციონალურია ყოველი მოქმედება, რომლის შესახებ მის განმახორციელებელს შეუძლია რაციონალურად გამართლებული მსჯელობების წარმართვა. მოქმედება შეიძლება იყოს მიზან-რაციონალური, მაღალი ადაპტაციური რესურსით, მაგრამ იგი ჩაითვლება რაციონალურ მოქმედებად მხო-

ლოდ მაშინ თუკი გაცნობიერებული იქნება ამ მოქმედების მიზნები და საშუალებები მსჯელობის ფორმით. ასევე რაციონალური მოქმედება არ ნიშნავს (მეცნიერული) ცოდნის საფუძველზე მოქმედებას, რადგან რაციონალობა, რაციონალური მოქმედება ცოდნის ფენომენზე უფრო ფართე და ცოდნაზე დაფუძნებულ მოქმედებისაგან განსხვავებულია.

ადამიანის ყოფიერების გარემო ენობრივი საშუალებებით არის გამოთქმული და გაზიარებული და ამით საერთო და ობიექტური გამოცდილების სამყარო ხდება. ეს სამყარო მრავალგანზომილებიანი და მრავალდონიანია. ამიტომ რაციონალური მოქმედება წარმართება არა მარტო ინსტრუმენტული რაციონალობით, არამედ ასევე ნორმატიული და ღირებულებითი მსჯელობებით, რომლის არგუმენტურება და დასაბუთება შეუძლებელია ინსტრუმენტული რაციონალობის დონეზე და ინსტრუმენტული რაციონალობის დასასაბუთებლად წამოყენებულ არგუმენტაციაში. ჰაბერმასი ასახელებს არგუმენტაციის სამ დონეს: ლოგიკურს, რიტორიკულს და დიალექტიკურს და მოქმედება რაციონალურია თუკი იგი შეიძლება გამართლებული იყოს არგუმენტაციის სამივე დონეზე.

ემპირიულ-ანალიტიკური შემეცნება კანონთა ძიებისკენ არის მიმართული, მისი საფუძველია ტექნიკური ინტერესი; (პოზიტივისტური მეცნიერული სისტემები)მათი დამახასიათებელი ნიშანია წინასწარმეტყველება და კონტროლის განხორციელება, რომელიც გამოყენებულია რეალობის და ადამიანის მიმართ. მისი მიზანია რეალობაზე ბატონობა და თავის მხრივ თვითონაც ექვემდებარება მკაცრ კონტროლს,

ისტორიულ-ჰუმანიტარული შემეცნების ინტერესის საგანია სამყაროს გაგება, ურთიერთგაგება და საკუთარი თავის გაგება. მიაჩნია, რომ წარსულის გაგება გვეხმარება თანამედროვეობის გაგებაში, იგი საზოგადოებრივი აზრის გაგებისა და ფორმირებისკენ არის მიმართული, მისი საფუძველია პრაქტიკული ინტერესი,

კრიტიკულ-განსჯითი შემეცნების მიზანია ადამიანის გათავისუფლება, ადამიანში თვითცნობიერების და სამყაროს მიმართ შეფასებითი ანალიზის წარმოქმნა, რომელიც საფუძველია ადამიანის მცდელობისა შეცვალოს მისი ცხოვრებისეული გარემო. იგი ადამიანისა და საზოგადოების კრიტიკული თეორიის შექმნას ემსახურება, მისი საფუძველია ემანსიპაციური ინტერესი. იგი თვითჭვრეტით თვითგაგებისაკენ თვით განთავისუფლებისაკენ არის მიმართული.

დასაბუთებულობის ოთხი ტიპი:

- მოსაუბრის დიქცია ითვლება გასაგებად და გონივრულად,.

მოსაუბრისათვის შემოთავაზებული მტკიცებულება ჭეშმარიტია,ანუ მოსაუბრე გვთავაზობს საიმედო ცოდნას,

- მოსაუბრე გულწრფელია, წინადადების შემოთავაზებისას მოსაუბრე საიმედოა,
- მოსაუბრეს შეუძლია სამართლიანად და მტკიცედ წამოაყენოს მსგავსი მტკიცებულებები.
- თანხმობა მიღწევადია თუკი დასაბუთებულობის ყველა ეს წესი დაცულია და მიღებულია დისკურსის ყველა მონაწილეს მიერ და დაირღვევა თუკი ამ წესთაგან ერთი ან მეტი დარღვეულია.

საბოლოოდ ჰაბერმასის მიზანია კომუნიკაციური მოქმედების რაციონალიზაცია, რაც ნიშნავს მის გათავისუფლებას ბატონობისაგან, გავლენისაგან და ამიტომ თავისუფალი და ღიაა. რაციონალიზაცია ნიშნავს კომუნიკაციის თავისუფლების პირობას. ამგვარი კომუნიკაციის საბოლოო შედეგი უნდა იყოს რაციონალური საზოგადოება. არგუმენტაციის შედეგად შექმნილი სისტემა არის ნებაყოფილობითი თანხმობის გა-

მოხატულება.

სასიცოცხლო სამყარო და კომუნიკაცია სისტემა და სასიცოცხლო სამყარო ადამიანის და საზოგადოებრივი ყოფიერების ორი აუცილებელი ელემენტია. სისტემა მოიცავს სოციალური კვლავწარმოების (მატერიალურის და სიმბოლურის) და სტრატეგიული თანამშრომლობის სფეროს, სადაც ხდება გარე სამყაროსთან ადაპტაციის და მოქმედების მიზან-რაციონალურად დაგეგმვა. სისტემამ უნდა დააბალანსოს სტრატეგიული მოქმედების გაუთვალისწინებელი შედეგები საბაზრო და ბიუროკრატიული მექანიზმების დახმარებით.

სასიცოცხლო სამყარო არის მნიშვნელობათა არათემატიზებული ჰორიზონტი, რაც ინდივიდის ცხოვრებისეული გამოცდილების საფუძველს ქმნის. სასიცოცხლო სამყარო შემდეგ ნაწილდება ობიექტურ, სოციალურ და სუბიექტურ სამყაროდ, ისინი რაციონალობის განსხვავებულ დონეს ფლობენ. ადამიანები სამივე სამყაროში მოქმედებენ ერთდროულად. მოქმედება არის რეფერენციების სისტემა, რომელიც ფაქტებისაგან, სოციალური ნორმებისაგან და პირადი გამოცდილებისაგან შედგება. სასიცოცხლო სამყაროს ფუნქცია მდგომარეობს ინდივიდუალური და სოციალური იდენტობის დაცვაში და მოქმედების განხორციელებაში არსებული ღირებულებების საფუძველზე.

თანამედროვე საზოგადოების ნიშანია სისტემის ბატონობა სასიცოცხლო სამყაროზე და პრობლემაა იმის გარკვევა თუ როგორ ახერხებს სისტემა სასიცოცხლო სამყაროს კონტროლს, რაც მათ შორის დიალექტიკური წონასწორობის დარღვევას ნიშნავს. დღეს აუცილებელია საზოგადოების ამ ორი ელემენტის ურთიერთობის აღდგენის უზრუნველყოფა, რაც საზოგადოების განვითარების ახალი დონის განმსაზღვრელი გახდება. ჰაბერმასის აზრით, სოციალური მოძრაობები, რომლებიც ორიენტირებულია თანასწორობაზე, თავისუფლებაზე, გარემოს და მშვიდობის დაცვაზე არის სასიცოცხლო სამყაროს რეაქცია სისტემის მხრიდან ზეწოლაზე. სისტემა და სასიცოცხლო სამყარო სოციალური სინამდვილის განხილვის ორი ხედვის წესია, რომლებიც ხშირად ერთმანეთს გადაკვეთენ.

ჰაბერმასი უპირატესობას ანიჭებდა სასიცოცხლო სამყაროს კომუნიკაციური მოქმედების შემოტანისათვის, რომელიც კომუნიკაციურ მოქმედებას შესაძლებელს ხდის. იგი უპირისპირდება სისტემიდან მომდინარე „რეპრესიას" და „კოლონიზაციას" „კოლონიზაცია" გულისხმობს ფორმალური რაციონალობის გამარჯვებას და გაბატონებას სუბსტანციურ რაციონალობაზე და ამის შედეგად ფორმალური რაციონალიზმი ბატონდება იმ სფეროებში, რასაც ადრე სუბსტანციური რაციონალიზმი მართავდა. ეს ადამიანის ცხოვრების წესის ცვლილებას იწვევს. სასიცოცხლო სამყარო არის ხედვა მოქმედი სუბიექტის პოზიციიდან. ამ სუბიექტისათვის სასიცოცხლო სამყარო არის ადგილი სადაც ერთმანეთს ხვდება მეტყველი და მსმენელი, სადაც ხდება აზრთა თავისუფალი გაზიარება, სადაც ადამიანებს სწამთ, რომ მათი გამოთქმები შეესაბამება სამყაროს და სადაც შეიძლება შეთანხმებასთან მისვლა.

სასიცოცხლო სამყაროს რაციონალიზაცია განსხვავებულია სისტემის რაციონალურობისაგან, თუმცა რაციონალური მოქმედების ყველა ტიპს საფუძველი აქვს სასიცოცხლო სამყაროში. სასიცოცხლო სამყაროს რაციონალიზაცია ნიშნავს, რომ ურთიერთქმედება ხდება რაციონალურად მოტივირებული ურთიერთგაგებით და ამ თანხმობის მიღწევა ხდება უკეთესი არგუმენტის ძლიერებაზე დამყარებით.

სისტემას ფესვები სასიცოცხლო სამყაროში აქვს გადგმული, რომლის სტრუქტურული მახასიათებელები: ოჯახი, მართლმსაჯულება, სახელმწიფო, ეკონომიკა და სხვა. საკუთარი დამოუკიდებლობის მოსაპოვებლად სისტემა სულ უფრო სცილდება სასი-

ცოცხლო სამყაროს და იზრდება სისტემის რაციონალობის დონე და ფორმების სიმრავლე, რაც ხელს უწყობს სისტემის თვითკმარობის შენარჩუნებას და გაძლიერების კვალობაზე პრეტენზიას აცხადებენ სასიცოცხლო სამყაროზე ბატონობაზე. სისტემა სულ უფრო ნაკლებ ავლენს კონსენსუსის მიღწევის უნარს და მიდრეკილებას. მათი მიზანია კომუნიკაციის პროცესების დამორჩილება და მართვა, რადგან კომუნიკაციური კონსესუსი მათი აქტივობის ინტერესების წინააღმდეგაა მიმართული. სისტემა დეზინტეგრაციული პოტენციალის მქონეა და ქმნის ხიფათს საზოგადოებრივი ინტეგრაციისათვის.

საზოგადოება ხასიათდება სოციალური და სისტემური ინტეგრაციით. სოციალური ინტეგრაცია ეფუძნება სასიცოცხლო სამყაროს და მოქმედების სისტემის ნორმატიულ გარანტირებულობას, რომელიც შეიძლება კომუნიკაციური კონსესუსით იყოს მიღწეული. ისინი იყენებენ ჰერმენევტიკულ მიდგომას სასიცოცხლო სამყაროს სოციალური ინტეგრაციის ასახსნელად, რადგან ჰერმენევტიკული გაგება ეხმარება ადამიანს საკუთარი გაგება სასიცოცხლო სამყაროს სხვა წევრების გაგებას შეუსაბამოს. საზოგადოების ქმნადობის პერმანენტული კვლავწარმოება განიხილება როგორც ამ სამყაროს წევრთა ერთობლივი მოქმედების შედეგი, რომლის მიზანია სასიცოცხლო სამყაროს სიმბოლური სტრუქტურის შენარჩუნება. სისტემური ინტეგრაციის მოდელი მიიჩნევს, რომ საზოგადოების ერთიანობის საფუძველია თვითრეგულირებადი სისტემა. სისტემა გარეგანი დამკვირვებელია სუბიექტთა ინდივიდუალური გადაწყვეტილების მიმართ. იგი ინტეგრაციას ინარჩუნებს სუბიექტთა გადაწყვეტილებაზე გარეგანი კონტროლის მეშვეობით, რომლებიც ერთმანეთის მიმართ სუბიექტურ თანხმობაში არ არიან. ჰაბერმასის აზრით, სასიცოცხლო სამყარო და სისტემა ვითარდება მზარდი რაციონალიზაციის მიმართულებით, თუმცა მათი რაციონალიზაციის ფორმები განსხვავებულია.

ჰაბერმასი სასიცოცხლო სამყაროს ცნებას მჭიდროდ აკავშირებს კომუნიკაციის ფენომენთან და მის ერთერთ ფუნდამენტურ ნიშნად მიიჩნევს. სასიცოცხლო სამყარო არის ადამიანის სინამდვილისადმი ყოველდღიური ცხოვრებისეული წესში გამოხატულ ნდობა. ტრადიციული ფილოსოფია მიმართავდა იდეალურ დაუინტერესებელ დამკვირვებელს, რომელიც წყვეტდა პრობლემებს, ჰაბერმასი დაუინტერესებელი სუბიექტის ადგილზე სვამს რეალურ, ცოცხალ ინდივიდს, რომელიც ცხოვრობს საზოგადოებაში. ორივე, სასიცოცხლო სამყარო და დაუინტერესებული დამკვირვებელი, სიტუაციის იდეალიზაციის მაგალითებია, მაგრამ სასიცოცხლო სამყარო და მისი ჰორიზონტი არის ყოველდღიური კომუნიკაციის და ცხოვრებისეული გამოცდილების სფერო. სასიცოცხლო სამყარო არის ადამიანთა სოციალური ინტერაქციის, ადამიანური სოლიდარობის და კომუნიკაციური კონსესუსის საფუძველი და განხორციელების ველი. ასე ყალიბდება სასიცოცხლო სამყაროს შემადგენელი ელემენტები: კულტურა, პიროვნება, საზოგადოება, თემი. სასიცოცხლო სამყარო მრავალმხრივ ფუნქციას ასრულებს კომუნიკაციის მიმდინარეობის და კონსესუსის მიღწევის პროცესში:

- სასიცოცხლო სამყარო ქმნის კომუნიკაციის კონტექსტს,
- სასიცოცხლო სამყარო ამავე დროს არის ის საცავი საიდანაც კომუნიკაციის წევრები იღებენ ზნეობრივ და გონით ნორმებს, ღირებულებებს, რომლებიც დიდ როლს თამაშობენ კონსესუსის მიღწევის პროცესში,
- სასიცოცხლო სამყარო არის ინტერპრეტაციის ვარიანტების ველი, ენობრივად გაფორმებული კომუნიკაციური დაშვებები, საფუძველმდებარე დებულებები, რომლებიც ტრადიციის ბირთვს ქმნიან,

- სასიცოცხლო სამყარო მოიცავს ყველა ახალი სიტუაციის გააზრების მზა ფორმებს, ამიტომ ყოველდღიურ ცხოვრებაში სრულიად უცნობი სიტუაცია არ არსებობს,
- თავის მხრივ კომუნიკაციური გაგება და კონსესუსი არის ტრადიციის და კულტურის განახლების ფუნქცია და მექანიზმი.

დაპირისპირებული მხარეების ჩართვა არგუმენტაციის პროცესში მათ შორის აღმოაჩენს რაღაც საერთოს, რაც გამორიცხავს ძალადობას". ჟ. ლიოტარის აზრით, შეუძლებელია კომუნიკაციიდან ძალადობის გამორიცხვა, რაც გაცნობიერებული აქვს ჰაბერმასს და ითვალისწინებს ამბოხებას კომუნიკაციის წინააღმდეგ, რომელიც დასრულდება კომუნიკაციის დამხობით. ამ ამბოხების სახეებია: კრიტიკული სკეპტიკოსი და რადიკალური ნიჰილისტი, რომლებსაც შეუძლიათ საერთოდ გამორიცხონ დიალოგისა და კომუნიკაციის შესაძლებლობა. ეს მათ შეუძლიათ უბრალოდ კომუნიკაციისათვის თავის არიდებით. ამიტომ კომუნიკაციური აღიარებისა და ღონისძიებების უკან დგას ძალისმიერი ინსტიტუტები. კომუნიკაცია შეუძლებელია შენარჩუნებული იქნეს თავისთავად და საჭიროებს ძალისმიერ მხარდაჭერას. დისკურსის ეთიკის ტრანსცენდენტალურ-პრაგმატული დასაბუთებით უკუგდებულია სკეპტიკოსის და ნიჰილისტის პოზიცია.

დასკვნა ჰაბერმასი ხედავს თანამედროვე საზოგადოების პრობლემებს, აკრიტიკებს კაპიტალიზმს, მაგრამ მაინც ჰაბერმასს აკრიტიკებენ, რომ იგი ამოდის იდეალური სიტუაციიდან, რომელიც შეგნებულად ესწრაფვის კომუნიკაციურ კონსესუსს და ამისაკენ მიდის „რბილი" არგუმენტაციის ძალით, რეალური ისტორია აჩვენებს სრულიად საპირისპიროს. ჰაბერმასის რაციონალურად დასაბუთებული კომუნიკაციური მისწრაფება სრულად არაბუნებრივია რეალური, ირაციონალური რეალობისათვის. ამაზე ჰაბერმასი პასუხობდა, რომ იგი იკვლევს მოქმედების წმინდა, ანუ იდეალურ ტიპს, რომელიც ესწრაფვის კომუნიკაციური კონსესუსისაკენ.

მისი უნივერსალური პრაგმატიკა მიზნად ისახავს შეიმუშაოს კომუნიკაციური მოქმედების უნივერსალური მნიშვნელობის მხარდაჭერის პროგრამა. ამისათვის აუცილებელია საზოგადოებრივი პათოლოგიის გამოაშკარავება და პრევენცია, რომელსაც საზოგადოება ავლენს კომუნიკაციის მიმართ. იგი ელინდება კომუნიკაციის სისტემურ დარღვევის სინდრომში. ეს ნიშნავდა სისტემის დამრღვევ ზემოქმედებას კომუნიკაციაზე, ადამიანის სასიცოცხლო სამყაროს ყველა სფეროზე. ეს ადამიანის ცხოვრების სრულ პოლიტიზაციაში გამოიხატება.

ჰაბერმასის დამოკიდებულება თანამედროვე ევროპული საზოგადოების და კულტურის მიმართ უფრო ოპტიმისტურია ვიდრე მ.ვებერის, ო.შპენგლერის, თ.ადორნოს დამოკიდებულება,რადგან მას მიაჩნია, რომ მოდერნის პროექტი, რომელიც ეფუძნება გონებას,არ დასრულებულა და არ ამოუწურავს შინაგანი რესურსი. იგი შესაძლებლად მიიჩნევს კონსესუსის მიღწევას, როგორც საზოგადოების, ისე გლობალურ დონეზე. ამის მაგალითია მის მიერ მსოფლიო კონსტიტუციის იდეის მხარდაჭერა. მისი ფრთხილი ოპტიმიზმი თანამედროვე საზოგადოების კომუნიკაციური დისკურსის გზით წარმართვისა გამოვლინდა 2001 წლის 11 სექტემბრის შემდეგ ჩატარებულ ლექციაზე (ცოდნა და რწმენა) ნიუ-იორკში. „ჩვენ დაგვრჩა მოკრძალებული იმედი გონების ეშმაკობაზე და მცირეოდენი იმედი ჩვენს საკუთარ თვითშეგნებაზე" ამ ოპტიმიზმის საფუძველია სინამდვილის რაციონალობის და ადამიანის გონივრული თვითორგანიზების უნარი. საინტერესოა ამ ოპტიმიზმის შედარება მ, ჰაიდეგერის ოპტიმიზმთან, რომელიც მან გამოთქვა „შპიგელთან" ინტერვიუში- „მხოლოდ ღმერთი თუ გვიშველის ჩვენ" მსგავსი პოზიცია გამოთქვა ა.

აინშტაინმა თავის სტატიაში „რელიგია და მეცნიერება“ იგი საუბრობს სამყაროს „რაციონალურ აგებულებაზე და კოსმიურ რელიგიურ გრძნობაზე, რომელიც არის მეცნიერული გამოკვლევის უძლიერესი და უკეთილშობილესი წარმმართველი ზამბარა" მისი ოპტიმიზმი ცდილობს ჩაანაცვლოს უტოპიური ენერგიის დაკარგვა, რასაც იგი კლასიკურ მეტაფიზიკაში ხედავს და რომელიც დაკარგა ადამიანმა აზროვნების, ზნეობის და ცხოვრების სეკულარიზაციის შემდეგ. მას სჯერა, რომ რეალობის ხასიათი ადამიანს უბიძგებს, აიძულებს დათანხმდეს კომუნიკაციურ სტრატეგიას და ეს ამოიზრდება თვითონ ადამიანის შიგნით. ადამიანმა, როგორც გონიერმა არსებამ, გააცნობიერა საზოგადოებრიცი ხელშეკრულების აუცილებლობა და გონივრულობა, სწორედ ასევე თანამედროვე ადამიანი გააცნობიერებს კომუნიკაციის აუცილებლობას და გონივრულობას. იგი თავის ამოცანას ხედავს, რომ თანამედროვე ადამიანს დაანახოს კომუნიკაციური მოქმედების და რაციონალობის აუცილებლობა. მის გარეშე შეუძლებელია თანამედეოვე საზოგადოების დემოკრატიული განვითარება.

იმ სიტუაციაში, როდესაც ადამიანური გონება მიჩნეულია ძალზედ ცვალებად, მცდარ გონებად, რომ იყოს ადამიანური კულტურის და საზოგადოებრივი ცხოვრების საიმედო საფუძველი, მიმართო და დაემყარო გონებას არის სწორედ ოპტიმიზმი. მისი ოპტიმიზმი მის რაციონალიზმს ეფუძნება. ჰაბერმასი რაციონალიზმს, გონებას მიიჩნევს კომუნიკაციური დისკურსის განხორციელების, ზნეობის, სამართლიანობის და დემოკრატიულობის დაბრუნებას საზოგადოებაში და საზოგადოების გადარჩენის გზად, გონებისადმი ასეთი დამოკიდებულება სრულიად წარმოუდგენელია XX საუკუნის გონით სიტუაციაში, როდესაც გონების თვითმკვლელობა მიჩნეულია ადამიანის გადარჩენის პირობად.

პოსტმოდერნული მდგომარეობის გენეალოგია.

რა არის პოსტმოდერნი პოსტმოდერნის მდგომარეობას ფრანგი ფილოსოფოსი ჟ.ფ.ლიოტარი(19224-1998) განსაზღვრავს როგორც უნდობლობას მეტანარატივებისადმი. მეტანარატივი შეიძლება განისაზღვროს როგორც დისკურსის განსაკუთრებული სახე, რომელიც წარმოიშვა მოდერნის ეპოქაში და ფლობდა განსაკუთრებულ სტატუსს სხვა ცოდნის, ნარატივების მიმართ. იგი მიჩნეულია იმ ამხსნელ სისტემად, რომლების ახდენენ მოდერნული საზოგადოების თვითდაფუძნებასა და თვითლეგიტიმაციას. მოდერნის საზოგადოება ყოველთვის მიმართავს მეტანარატივს როცა სურს დაასაბუთოს საკუთარი ღირებულებითი სისტემა. მეტანარატივი იღებდა რელიგიის, ფილოსოფიური, მეცნიერული თეორიების სახეს, ისტორიის საზრისის ამხსნელი თეორიის ანდა დიდი მხატვრული ეპოპეის სახეს. ადამიანი ყოველ ამ ნარატივს მიიჩნევდა იმ მავალდებელი ძალის მქონე ცოდნად, რომელიც ადამიანისაგან მოითხოვდა მორჩილებას.

ტერმინი „პოსტმოდერნი" პირველად გამოჩნდა რ.პანვიცის ნიგნში „ევროპული კულტურის კრიზისი" 1914 წელს. 1947 წელს ა.ტოინბიმ იგი გამოიყენა კულტუროლოგიური აზრით. საუკუნის 50-იანი წლებიდან ვრცელდება ლიტერატურაში, ხელოვნებაში, არქიტექტურაში, კინოში. პოსტმოდერნის ფენომენის თავისებურება ისაა, რომ გაურკვეველია რა არის პოსტმოდერნი: მეთოდოლოგია, მსოფლმხედველობა ცხოვრების წესი თუ სამივე ერთად?

პოსტმოდერნი არის ნება თავისუფლებისაკენ. პოსტმოდერნი არის ადამიანის გათავისუფლება მეტანარატივების მეტაფიზიკური მოვალეობისაგან და ზედამხედველობისაგან. ქრისტიანობაში სიცოცხლე იყო გამოცდა. რომანტიზმი და მოდერნი სიცოცხლეში ეძებდა ამაღლებულს, გმირულს, განსაკუთრებულს, ექსისტენციალიზმი ადამიანის ყოველდღიურობაში ხედავდა უფრო ადამიანურ სიმდაბლეს. ამის გამო ექსისტენციალიზმს აკრიტიკებდნენ, როგორც ადამიანის შესახებ ნეგატიური პოზიციის მქონეს. ადამიანი მოვალე იყო ღმერთის წინაშე, შემდეგ მოვალე იყო განეხორციელებინა მეტაფიზიკური ნახტომი,შემდეგ მოვალე იყო აეშენებინა იდეალური საზოგადოება, მოვალე იყო ერის, ისტორიის წინაშე. ღმერთი, გონება, საზოგადოება და ისტორია ახორციელებდა ზედამხედველობას ადამიანზე. ნიცშეს სიტყვებით თუ ვიტყვით ადამიანი „შენ უნდა"-ს ეპოქიდან გადავიდა „მე მინდა"-ს ეპოქაში. პოსტმოდერნი არის მკაცრი რაციონალიზმის ეპოქის დასასრული. გათავისუფლდა თუ არა ადამიანი მათი ზედამხედველობისაგან? პოსტმოდერნი არის ექსპერიმენტი თავისუფლებით. პოსტმოდერნი არის ევროპის პოლიტიკური, ინტელექტუალური და ზნეობრივი ისტორიის ლოგიკური შედეგი.

პოსტმოდერნში ადამიანის არსებობის წარმმართველ ამ ინსტანციებს ჩაენაცვლა პოლიტიკური ტოტალურობა. ყოველგვარ მეტანარატივს ჩაენაცვლა პოლიტიკური ნარატივი. პოლიტიკური და პოზიტიური სამართალი ბატონობს როგორც თანაარსებობის აუცილებელი პირობა. პოსტმოდერნი არის ახალი ანთროპოცენტრიზმი. იგი უარს ამბობს ადამიანის სიცოცხლის შეფასებაზე, სიცოცხლე არის ერთადერთი რაც ადამიანს აქვს, ამიტომ სიცოცხლის ყოველი გამოვლენა არის საინტერესო და სასიამოვნო. სიცოცხლე არ არის მორალური შეფასებების სფერო. იგი მოითხოვს სიცოცხლის შეფასებას სიკეთისა და ბოროტების მიღმა.

პოსტმოდერნი უპირველესად აისახა ცოდნის როლისა და ადგილის ცვლილებით ადამიანისა და საზოგადოების ყოფიერებაში, რადგან ცოდნა იძენდა უპირველესად

აკრძალვის, შეზღუდვის ხასიათს. ნება ცოდნისაკენ,ანუ ნება ჭეშმარიტებისაკენ აღმოჩნდა ნება ძალაუფლებისაკენ. ცოდნა რეპრესიული ინსტანცია გახდა. ამიტომ ცოდნის ხასიათის ცვლილება აუცილებელია. ცოდნა აღარ არის თვითმიზანი და ადამიანის ყოფიერების ერთადერთი წარმმართველი, არამედ ის არის მხოლოდ საშუალება და კომერციული პროდუქტი. ასევე შეიცვალა შემეცნების, გონების მიზანი. გონების მიზანი აღარ არის ღვთაებრივის შემეცნება, არამედ ამქვეყნიურისა და პროფანულის დადგენა და განსაზღვრა. ეს განაპირობებდა გონებისა და ცოდნის როლისა და დანიშნულების ცვლილებას ადამიანისა და საზოგადოების ყოფიერებაში. ღმერთის ადგილს იკავებს გონება. ევროპას სურდა გათავისუფლებულიყო ღმერთის კონტროლის შემდეგ გონების ტოტალური კონტროლისაგან. გონება იყო ის, რაც პრეტენზიას აცხადებდა, რომ მას შეეძლო წარემართა ადამიანის ცხოვრება და ამიტომ სურდა ქონოდა უფლება ტოტალურად წარემართა და ეკონტროლებინა ადამიანის ცხოვრება. მაგრამ გონების ეპოქამ, გონების სუვერენიტეტმა ევროპა მიიყვანა მსოფლიო ომებთან, რევოლუციებთან და ასე შემდეგ, არც გონება აღმოჩნდა დადებითი და მოუსყიდავი ინსტანცია. პირველი ნაბიჯი გონებისაგან გათავისუფლებისა იყო მარქსის ეკონომიკური პრინციპი, როგორც ადამიანის ცხოვრებისა და მოქმედების წარმმართველი პრინციპი, შემდეგ მას ჩაენაცვლა ფროიდის არაცნობიერი. ამიტომ ფროიდის და მარქსის მიმართება ერთერთი აქტუალური საკითხი იყო იმის გასარკვევად თუ რა განსაზღვრავს ადამიანის არსებობას ეკონომიკური ინტერესი,სიმდიდრე თუ სექსუალური ლტოლვის ენერგია.

ვინ არის ადამიანი, რომლის ცხოვრების წესია მორჩილება თვით მის მიერ შერჩეული ავტორიტეტებისადმი? ადამიანი ემორჩილება საკუთრ გონებას, საკუთარ არაცნობიერს, თუ საკუთარ ეკონომიკურ ინტერესს. მას სურდა მათგან გათავისუფლება. დღეს რას ემორჩილება ადამიანი? ბატონობისა და მორჩილების პარადიგმა ადამიანში დევს თავიდანვე. დღეს უბრალოდ ადამიანი აღიარებს, რომ ნებისმიერ შეუძლია თვითონ აირჩიოს თუ რას დაემორჩილოს. ამით ის კარგავს მეტანარატივის სახეს, თუმცა ადამიანი ყოფიერების წესს მორჩილებაში აგრძელებს. ნიცშეს ლომის ეპოქა გადაიქცა საკუთარი თავისათვის მორჩილების საკუთარი პარადიგმის არჩევის ეპოქად. ადამიანი გახდა დისციპლინარული საზოგადოების წევრი.

პოსტმოდერნი ვლინდება როგორც მონიზმის, ტოტალიტარიზმის, უნიფიკაციის ნებისმიერი ფორმის უკუგდება. ასევე უკუაგდებს ნებისმიერ უტოპიურ მეტანარატივს, რაც ატარებს სავალდებულო ხასიათს. მათ სანაცვლოდ გვთავაზობს პლურალიზმს, მრავალფეროვნებას და პარადიგმების, პოზიციების კონკურენციულ მრავალფეროვნებას. შეგნებულად ხდება ორიენტირება ეკლექტიზმზე, მოზაიკურობაზე, ირონიულობაზე. ეს არის მიჩნეული არა მარტო მეთოდოლოგიად, რომლის მეშვეობით უნდა განვიხილოთ რეალობა, არამედ ეს არის არსებობის პრაქტიკა. ეს მიანიშნებდა ახალ საზოგადოებრივ მდგომარეობას და ადამიანთა შორის ურთიერთობის ახალ წესს.

გენეალოგია არის პოსტმოდერნის მიერ ისტორიის წაკითხვის, ისტორიული პროცესის მოდელირების მეთოდოლოგია. ეს მეთოდი დასაწყის იღებს ნიცშეს „მორალის გენეალოგიიდან“ და ძირითადად გამოყენებულია მ. ფუკოსთან. გენეალოგია, როგორც ისტორიის წაკითხვის მეთოდი, გულისხმობს მემკვიდრეობითი პრინციპის რადიკალურ უკუგდებას. მისი მიზანი არ არის აჩვენოს, რომ წარსული ჯერ კიდევ აქ არის, არსებობს ამწყოში. ისტორიის გენეალოგიის მიზანი არ არის ტრადიციული ისტორიკოსის მსგავსად, წარსულის რეკონსტრუქცია, როგორც რაღაც მთლიანის, რომ ისტორია არის განხორციელება რაიმე ჩანაფიქრის, განზრახვის, იგი არ აღი-

არებს „ერის ბედს", ღმერთის განგებას. ისტორიის საზრისის გაგებისას ამოდიოდნენ ღმერთის განგებიდან, ისტორიული კანონზომიერებიდან(მარქსი) აბსოლუტური გონების თვითშემეცნების სურვილიდან(ჰეგელი), ჰაიდეგერი კი ყოფიერების თვითჩენის ეპოქების ცვლილებას მიიჩნევდა ხვედრისეულად-იგი არც შემთხვევითია და არც აუცილებელი. ჰაიდეგერისეული გაგებიდან ისტორიის წესრიგისა ერთი ნაბიჯია მ.ფუკოს პოზიციამდე. საინტერესოა ისტორიის უკუგდების დავიწყების იდეოლოგიური საფუძველი.

ფუკომ პოსტმოდერნული პოზიცია ყველაზე მკვეთრად გამოხატა სტატიაში „შენიშვნები „პოსტ"-ის მნიშვნელობის შესახებ"(1985) ფუკო წერს,რომ ტერმინი „პოსტ" პოსტმოდერნი არ ნიშნავს მემკვიდრეობითობას, თანმიდევრობითობას, არამედ განხეთქილებას ტრადიციასთან, რათა დადგინდეს რაღაც აბსოლუტურად ახალი ცხოვრების და აზროვნების წესი." ეს ნიშნავს არა წარსულის გადალახვას,არამედ დავიწყებას, ჩახშობას.

პოსტმოდერნი ნიშნავს ნდობის დაკარგვას კაცობრიობის საყოველთაო პროგრესის მიმართ, რაც იყო ადამიანის გათავისუფლების, განვითარების საფუძველი, რისი აუცილებლობის დასაბუთებას ემსახურებოდა სწორედ მეტანარატივი. ფუკო კითხულობს ვისი გათავისუფლება მოხდა ამ ისტორიული პროგრესის შედეგად:ღარიბების, მუშების თუ უნიგნურების. სწორედ ადამიანის გათავისუფლების იდეა იყო ყოველი სოციალური მოვლენის: ტექნოლოგიის, ცოდნის, საზოგადოებრივი ინსტიტუტების ლეგიტიმაციის საფუძველი, ყველას სწამდა,რომ ყოველი სიახლე ხელს უწყობდა კაცობრიობის გათავისუფლებას და განვითარებას. ფუკო ასკვნის, რომ ადამიანის თანამედროვე მდგომარეობა არ ემთხვევა ამ დეკლარირებულ განვითარების იდეას. ფუკო კითხულობს: რომელ აზროვნებას შეუძლია მოხსნას „ოსვენციმი", რაციონალურად დაასაბუთოს, რომ ოსვენციმი აუცილებელი ნაბიჯია ადამიანის თავისუფლების გზაზე. ეპოქის სულს არ შეუძლია გახსნას რაიმე ახალი პერსპექტივა.

ტექნიკურ მეცნიერებათა და ტექნოლოგიის განვითარებამ ადამიანის მდგომარეობა კიდევ უფრო გაართულა,რადგან იქმნება შთაბეჭდილება, რომ ტექნოლოგიური პროგრესი ადამიანის გარეშე და ადამიანისაგან დამოუკიდებლად მიმდინარეობს, რადგან არ პასუხობს ადამიანის მოთხოვნილებებს და პირიქით, ადამიანის მდგომარეობის დესტაბილიზაციას იწვევს. ლაპარაკია არა მატერიალურ, არამედ სულიერ და ინტელექტუალურ შედეგებზე. ადამიანი ყოფნის სიტუაცია სულ უფრო რთული ხდება და ადამიანის უსაფრთხოება, იდენტობა და ბედნიერება კი შეუძლებელი. ფუკოს აზრით, კაცობრიობა იყოფა ორად: ერთნი, იღებენ ამ გამოწვევას და ცდილობენ შეეგუონ არსებულ ვითარებას, მეორენი, კი იბრძვიან კაცობრიობის სახეობის გადარჩენისათვის. კაცობრიობის საზოგადოებრივი და პიროვნილი არსებობის პირობების გართულება, ადამიანის ფუნდამენტური მოთხოვნილებების განხორციელების შეუძლებლობა არის ალბათ მოდერნის პროექტის ჩავარდნის მთავარი მიზეზი-ასკვნის ფუკო. ეს ნიშნავს, რომ პოსტმოდერნი უპირველესად უნდა განვიხილოთ როგორც აზრის გამოხატვის განსხვავებული ფორმის ძიება ხელოვნებაში,ფილოსოფიაში და პოლიტიკაში.

მოკლედ „პოსტ" არ აღნიშნავს არც წარსულში დაბრუნებას,არც ძველ მდგომარეობასთან დაბრუნებას და არც უკუდაბრუნებას, არამედ წინსვლას, ახალი აზროვნების ფორმების ძიებას.

მოდერნის პროექტის ყველაზე აქტიური მხარდამჭერია ი.ჰაბერმასი, რომელიც იზიარებს არსებული ვითარების მთელ სერიოზულობას და სირთულეს,მაგრამ თვლის, რომ მოდერნმა არ ამოწურა თავისი თავი,თავისი შესაძლებლობები. იგი რა-

ციონალისტია და კომუნიკაციურ გონებაზე დაყრდნობით ფიქრობს ვითარების გამოსწორებას. იგი თანამედროვე საზოგადოების თაისებურებას ხედავს უტოპიური ენერგიის დაკარგვაში,რაც ისტორიულად წარმართავდა ევროპულ ცივილიზაციას.

ე. გიდენსი, ზ.ბაუმანი ასევე თვლიან, რომ თანამედროვე საზოგადოების არსებობაში არაფერი არ შეცვლილა და კაცობრიობა დღესაც იგივე პრინციპებით და კანონებით ცხოვრობს როგორც მოდერნის ეპოქის ზენიტში.ე.გიდენსი ამ პოზიციის დასაბუთების მთავარ არგუმენტად მიიჩნევს ფორმალურ რაციონალიზმს,რაც გულისხმობს მოქმედების: ეფექტურობას, პროგნოზირებას, აქცენტს რაოდენობაზე და არა ხარისხზე და კონტროლს,სადაც კონტროლის ადამიანური ტექნოლოგია ჩანაცვლებული იქნა უნიფიცირებული ოპერაციების მეშვეობით. მოკლედ კაცობრიობა დღესაც ფორმალური რაციონალიზმის პრინციპებით ცხოვრობს. ისინი თვლიან, რომ ჩვენი ეპოქა არის მოდერნის მარალი სტადია და არავითარი პოსტმოდერნი. მათი აზრით,მოდერნი შეიცვლება პოსტმოდერნით თუკი უკუგდებული იქნება ფორმალური რაციონალიზმი და მატერიალური ღირებულებების ბატონობა ჩანაცვლდება არამატერიალური ღირებულებებით. საინტერესოა, რომ ზ.ბაუმანი ოსვენციმს, ჰოლოკოსტის მოვლენას სწორედ ფორმალური რაციონალიზმის ბატონობასთან აკავშირებს და თვლის, რომ ჰოლოკოსტის შემდეგ არაფერი შეცვლილა სამყაროში, რომ ჰოლოკოსტის შესაძლებლობა გამორიცხული იყოს,რადგან არ შეცვლილა არსებობის და მოქმედების მოდერნული ლოგიკა.

მაინც რა არის პოსტმოდერნი: ისტორიული ეპოქა, მსოფლმხედველობა, ცხოვრების სტილი თუ აზროვნების მეთოდოლოგია? ალბათ ამ ელემენტების სინკრეტული ერთიანობა.

პოსტმოდერნის ადამიანი – გამოცდა თავისუფლებით ჟ. ლიოტარი თავის ნაშრომში, „პოსტმოდერნის მდგომარეობა" მიიჩნევს,რომ ჩვენ ვიმყოფებით პოსტმოდერნის მდგომარეობაში და იგი არ არის ჩვენი არჩევანის შედეგი. მეტანარატივებისადმი ნდობის დაკარგვა არის ნიცშეს დებულების"ღმერთი მოკვდა" პოსტმოდერნული ეკვივალენტი. შეიცვალა ცოდნის ხასიათი, დანიშნულება და როლი თანამედროვე ადამიანისა და საზოგადოების ცხოვრებაში. ადამიანი, როგორც გარდამქმნელი არსება, დასრულდა, დაიკარგა უტოპიური ენერგია.

ეს არის „ლომის ეპოქა"(ნიცშე). უკვე ა.კამიუ ეძებდა „ლომის ეპოქაში" ცხოვრების წესს. ადამიანმა უნდა ისწავლოს ცხოვრება ასეთ ეპოქაში. ყველა ირჩევს ამ ეპოქაში ცხოვრების საკუთარ სტრატეგიას. ოღონდ ეს არ არის კამიუს მეამბოხე, არც იასპერსის ფილოსოფიური რწმენის მქონე, არც მეტაფიზიკური მოლოდინისა და მზაობის ადამიანები(ჰაიდეგერი), რომლებიც ცდილობენ იცხოვრონ მარადიული ღირებულებებით მარადისობის უკუგდების, მარადისობის წინააღმდეგ ამბოხების შემდეგ. პოსტმოდერნი არის რეაქცია განმანათლებლობისა და რენესანსის იდეალებზე გულგატეხილობა. მათი იდეალების: პროგრესის, გონების და ადამიანის უსაზღვრო შესაძლებლობების შესახებ. ამიტომ მას ახასიათბს დაღლილობა, ესთეტიკური ექსპერიმენტები. ცინიზმი.

პოსტმოდერნი არის ადამიანის თავისუფლების, როგორც ყოფიერების წესის, ექსისტენციალური პათოსის გაგრძელება. მათ სურთ ექსისტენციალისტების მიერ დაწყებული საქმის გაგრძელება. ექსისტენციალიზმის მიერ აღიარებული თავისუფლებისაგან განსხვავებით, მისი თავისუფლება არის უპირველესად ისტორიის, ენის კულტურის, არაცნობიერისაგან გათავისუფლება და საზოგადოების, საკუთარი თავის, მომავლის წინაშე პასუხიმგებლობისაგან თავისუფლება. დასავლურ ისტორიაში მოდერნის ეპოქა არის ეპოქა,როდესაც საზოგადოებამ უარი თქვა წარსულის აღორ-

ძიებაზე(რენესანსი) და შეეცადა საკუთარ გონებაზე დაყრდნობით შეექმნა საკუთარი არსებობის პრინციპები და გარემო. ჰეგელი ამაზე იტყვის, რომ „ადამიანი თავზე დადგა",ანუ რეალობის განმსაზღვრელი აღმოჩნდა გონება. პოსტმოდერნი მიიჩნევს, რომ შეუძლებელია ახალი რენესანსი, წარსულის იდეალების, ღირებულებების, კულტურის, მსოფლმხედველობის აღორძინება,მაგრამ ასევე არ გაამართლა მოდერნის მცდელობამ საკუთარ თავზე, გონებაზე დაყრდნობით აეგო სამართლიანობის სამეფო. ადამიანი უნდა გათავისუფლდეს ახალის შემოქმედებისათვის. მან უნდა შექმნას ახალი ორიენტირები, ახალი რეალობა, ყოფიერების ახალი წესი.

ადამიანმა ვერ გარდაქმნა რეალობა, ვერც მეტაფიზიკურ რეალობას ეზიარა, ადამიანი დაიღალა რეალობით და შექმნა ახალი ვირტუალური რეალობა. ცოცხალი რეალობის სიმძიმე შეიცვალა ვირტუალური რეალობის სიმსუბუქით, რომელშიც ადამიანი თავს თავისუფლად გრძნობს. ეს სამყარო მისი გონების შექმნილია და მის ნებას ექვემდებარება. აქ ყველაფერი არსებობს აზრის სახით, ადამიანიც მასში ცხოვრობს აზრის სახით, რომელიც მას წარმოადგენს ამ სამყაროში. ადამიანის დასწრებულობა იძენს ვირტუალურ, წარმოსახვით ხასიათს. ვირტუალური რეალობა მეტაფიზიკური სამყაროს სუროგატია, მეტაფიზიკურობა კი ადამიანის გარდუვალი ნიშანი. ადამიანი დაწყევლილია იყოს მეტაფიზიკოს, რადგან მისი თავისუფლება მდგომარეობს სხვა, მეორე სამყაროს შექმნის აუცილებლობაში. ადამიანის მცდელობა დაბრუნებოდა რეალურ სამყაროს, არსებობას და სიცოცხლეს დასრულდა ახალი ვირტუალური რეალობის შექმნით. მის წინაშე ხელახლა დადგა მეტაფიზიკური პრობლემა-რომელი რეალობის მიხედვით უნდა იცხოვროს ადამიანმა და რომელ რეალობაში ცხოვრობს იგი. ადამიანის სასრულობა არა მეტაფიზიკური, არამედ ბიო-ფიზიკური მახასიათებელია, სასრულო ადამიანი გადაიქცა წარმავალ ადამიანად.

პოსტმოდერნი არის იმის გაცნობიერება, რომ მოდერნის მეტანარატივები, ძველი ღირებულებები კარგავენ შინაარსს, რაც მიჩნეულია დადებით მოვლენად, რადგან „მარადიული ღირებულებები" ტოტალურობისა და ბატონობის ფორმებია. ისინი ზღუდავენ ადამიანის თავისუფლებას. სამყარო არის ქაოსმოსი (დელიოზი) და არა კოსმოსი. იგი არის სრული თავისუფალი არჩევანისა და შესაძლებლობების სამყარო. ამ სამყაროში მოცემულია ორი საწყისი: შიზოიდური, შემოქმედებითი და პარანოიდალური შემბორკველი წესრიგის საწყისი. მათი მეთოდია დეკონსტრუქცია, კულტურის ნებისმიერი ფარული საზრისის გათავისუფლება ნებისმიერი ავტორიტეტისაგან, როგორიცაა საზოგადოება, ტრადიცია, მეცნიერება და თვითონ ავტორიც. ადამიანი თავისუფალი უნდა იყოს შემოქმედებაში და ხელოვნების ქმნილებისა თუ რეალობის გაგების საქმეში. დღეს მართლაც ძნელია თავისუფალი და დამოუკიდებელი აზრი გამოთქვა რაიმეს შესახებ, რადგან პრესა, ტელევიზია, ინტერნეტი, ყველა გთავაზობს საკუთარ მოსაზრებას ხდომილების შესახებ.

პოსტმოდერნი აცხადებს, რომ დამთავრდა მოდერნი ე.ი. ფორმალური რაციონალზმისა და მეტანარატივის ეპოქა. აღმოჩნდა, რომ არაფრის ცოდნა არ შეიძლება დარწმუნებით, რამდენადაც ცხადი გახდა ეპისტემოლოგიის ყველა ძველი საფუძვლი არასაიმედოობა, ისტორია მოკლებილია ტელეოლოგიას, წარმოიშვა ახალი სოციალური და პოლიტიკური რეალობა. ადამიანი მცდელობა აიეგო სოციალური თანასწორობისა და საყოველთაო კეთილდღეობის საზოგადოება კრახით დამთავრდა. თანამედროვეობა ხასიათდება „ინტელექტუალური ნიჰილიზმით, სოციალური სკეპტიციზმით და პოლიტიკური ცინიზმით". ადამიანი უარს ამბობს თავის თავზე აიღოს პასუხისმგებლობა საზოგადოებისა და ისტორიის განვითარების მიზნებზე. ადამიანის წინაშე დგას ორი ფუნდამენტალური საკითხი: როგორ აღმოვჩნდეთ ამ

სიტუაციაში და როგორ უნდა ვიცხოვროთ ამ ვითარებაში. ადამიანმა უნდა აიღოს ისტორიულ-მეტაფიზიკური ტაიმაუტი თუ იკისროს პასუხისმგებლობა ვითარებაზე. პოსტმოდერნს არა აქვს პასუხი ამ კითხვებზე და უარს ამბობს პასუხისმგებლობის აღებაზე.

პოსტმოდერნისათვის არ არსებობს აბსურდი. ის რომ ყველაფერი შეფარდებითია და ეს არის დადებითი მოვლენა. მისთვის მთავარი საკითხი მეთოდოლოგიურია- როგორ დავადგინოთ ახალი ღირებულებები და პარადიგმები. დეკარტეს მეთოდოლოგიური სკეპტიციზმის მიზანია დაადგინოს რა არის უეჭველი, ნიცშეს მეთოდოლოგიური ნიჰილიზმის მიზანია დაადგინოს ის,რისი უარყოფაც შეუძლებელია, მათ ადგილს იკავებს ახალი მეთოდოლოგიური პრინციპი – შემოწმება თავისუფლებით. თავისუფლება პოსტმოდერნის ლოზუნგია. მისი მიზანია ადამიანის განთავიუფლება ყველა იმ ფაქტორებისაგან, რომლებიც ზღუდავს მის თავისუფლებას. ადამიანის უნდა მივცეთ შესაძლებლობა თავისუფლად შექმნას ახალი ღირებულებები და მსოფლმხედველობრივი ორიენტირები. რისგან განთავისუფლებაზეც იტყვის უარს ის იქნება ადამიანისათვის აუცილებელი ღირებულებები, რომლებიც უზრუნველყოფენ მის ადამიანურ ყოფიერებას. მოდერნმა ადამიანს დააკისრა მოვალეობა განეხორციელებინა რიგი მეტაფიზიკური ვალდებულებები, მეტაფიზიკური ,,ნახტომის" განეხორციელება.მაგრამ კამიუს აზრით, ადამიანის მცდელობას განეხორციელებინა მეტაფიზიკური ,,ნახტომი", მეტაფიზიზუკური სამყარო არ ეხმაურება, ეს წარმოშობს აბსურდის სიტუაციას. პოსტმოდერნი კი ადამიანს ათავისუფლებს ამ მეტაფიზიკური ვალდებულებებისაგან და მაშასადამე პასუხისმგებლობისაგანც. აბსურდს უნდა დაუპირისპირდე არა პასუხისმგებლობით, არამედ უფრო მეტი თავისუფლებით, რაც უპირველესად პასუხისმგებლობისაგან განთავისუფლებას გულისხმობს.

პოსტმოდერნის კულტურა არ წარიმართება მოდერნის იდეებით, ღირებულებებით, პარადიგმებთ. ეს ნიშნავს მათ წინაშე პასუხისმგებლობისაგან განთავისუფლებას. ამისათვის უნდა შემუშავებულ იქნეს ახალი კულტურული მოდელი, რომლის პრინციპია თავისუფლება: ყველაფერი უნდა შემოწმდეს თავისუფლებით, ყველაფერი რაც ზღუდავს ადამიანის თავისუფლებას უნდა იქნეს უკუგდებული. ადამიანი უპირველესად უნდა განთავისუფლდეს ისტორიისაგან. პოსტმოდერნი ახდენს ისტორიის სტილიზაციას და მისგან თავისუფლდება ცინიზმის მეშვეობით. ცინიზმი არ არის დიალოგი და არც ინტერპრეტაცია, არამედ უბრალოდ უარყოფაა. ცინიზმი უსმენს მხოლოდ საკუთარ თავს, ამიტომ ის არის ნაბიჯი არა ურთიერთგაგებისაგან, არამედ იზოლაციისა და ნიჰილიზმისაკენ. მაგრამ წარსული მაინც რჩება ენისა და არაცნობიერის სახით.

პოსტმოდერნისათვის ადამიანის ,,არაცნობიერი სურვილების" განხორცილების თავისუფლება მთავარი პრობლემა. პოსტმოდერნი ახდენს ადამიანის ,,არაცნობიერი სურვილების" განხორცილების უფლების ლეგიტიმაციას. ჰაიდეგერი, იასპერსი, მერლო-პონტი კამიუ და მოდერნი ადამიანში ეძებენ ღვთაებრივის, ამაღლებულის გამოვლინებას, რის წინაშეც ადამიანი პასუხისმგებელია. პოსტმოდერნი კი ადამიანს მოუწოდებს იყოს გულწრფელი თავის „არაცნობიერი სურვილების" განხორცილებაში. პრინციპი იყავი ის რაც ხარ, შეიცვალა პრინციპი იყავი ის ვინც გინდა იყო. ეს ნიშნავს ადამიანის მიერ საკუთარი ყოფიერების წესის და მისი ზნეობრივი და მსოფლმხედველობრივი ორიენტირების შემოქმედების თავისუფლებას.

ადამიანის თავისუფლების შემდეგი ფორმაა დროის გავლენისაგან განთავისუფლება. სინამდვილის რაციონალურობის უარყოფის შემდეგ მოვლენათა დროითი წესრიგი იქცა წესრიგის უკანასკნელ ფორმად. მოდერნი ორიენტირებული იყო მომა-

ვალზე და კისრულობდა პასუხისმგებლობას მომავალზე. პოსტმოდერნი კი მიიჩნევს რომ მომავალი გაუგებარი და ირაციონალურია. ის არ ექვემდებარება ადამიანის შეგნებული და მიზანდასაზღვრული მოქმედების ზეგავლენას, ამიტომ ადამიანს არ შეუძლია პასუხისმგებლობა აიღოს მომავალზე. ადამიანმა უნდა იცხოვროს დღევანდელი დღით. პოსტმოდერნის თვალსაზრისით ადამინის დროსთან მიმართების თავისუფლების ფორმებია: ცინიზმი – მიმართება წარსულთან, რალატივიზმი- მიმართება აწყმოსთან, ბრმა არჩევანი – მიმართება მომავალთან. ჰაბერმასის აზრით, პოსტმოდერნის ადამიანის დამახასიათებელი ნიშანია ,,ადამიანის უტოპისტური ენერგია ამოიწურულობა"

XX საუკუნის აზროვნება, განსაკუთრებით მსოფლიო ომების მოვლენების შემდეგ განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევენ პასუხისმგებლობის ფენომენს(ჰაიდეგერი, კამიუ, სენტ-ეგზუპერი). მათთვის მეტი თავისუფლება ნიშნავდა მეტ პასუხისმგებლობას და ადამიანის ადამიანურობა განისაზღვრებოდა მის მიერ ნაკისრი პასუხისმგებლობის დონით. პოსტმოდერნისათვის კი ადამიანი განთავისუფლებულია მეტაფიზიკური და ისტორიული პასუხისმგებლობისაგან და აღიარებს მხოლოდ იურიდიულ პასუხისმგებლობას. ადამიანის ცხოვრებაში თვითცნობიერება და პასუხისმგებლობა გადადიან უკანა პლანზე. ამის ნაცვლად ის სთვაზობს უპირობო თავისუფლებას, როგორც ცხოვრების წესს, რომელიც ხშირად მოტივირებული არაცნობიერი სურვილებით. ადამიანის თავისუფლებას ზღუდავენ ასევე გონება და ცოდნა.

ბრძოლა გონების წინააღმდეგ დაიწყო უკვე ნიცშემ და ექსისტენციალისტებმა. პოსტმოდერნი კი იწყებს ბრძოლას ცოდნის წინააღმდეგ, ჭეშმარიტებისადმი ნებაში იგი ხედავს ნებას ძალაუფლებისაკენ (მ. ფუკო). მოდერნისაგან განსხვავებით, რომელიც აღიარებს ყოფიერების რაციონალურობას, მაგრამ მიუხედავად ამისა, გონების პრეტენზიას შეიმეცნოს ყოფიერება უსაფუძვლოდ მიიჩნევს. პოსტმოდერნი კი უარყოფას ყოფიერების რაციონალურობას, ასევე მისი შემეცნების შესაძლებლობასაც. ადამიანი აღარ ენდობა გონებას. გონებამ დაკარგა უნივერსალურობა და იგი თავისთავისთვის გაუგებარია. გონება ავად გახდა. ნიცშე, ჰაიდეგერი და კამიუ უარყოფდნენ გონების აბსოლუტურ პრეტენზიებს. ჰაიდეგერისათვის გონების აბსოლუტურ პრეტენზიები იყო ევროპული აზროვნების სუბიექტივიზმის გამოვლინება. კამიუც აღიარებადა გონების ავადმყოფობას და მოითხოვდა მის გამოჯამრთელებას. იგი ადამიანისაგან მოითხოვდა ეცხოვრა მეტაფიზიკური პრინციპების მიხედვით. ეს იყო ადამიანის გამარჯვება, მის პასუხისმგებლობის და თავისუფლების საფუძველი.

პოსტმოდერნი უარყოფს როგორც გონების აბსოლუტურ პრეტენზიებს, ასევე მეტაფიზიკურსაც. სასრულობა აღარ არის ადამიანის მეტაფიზიკური მახასიათებელი. ადამიანის სასრულობა იქცა რელატივიზმად და სკეპტიციზმის საფუძვლად. პოსტმოდერნი მიიჩნევს რომ შეიცვალა ცოდნის სტატუსი და ხასიათი. ლიოტარი პოსტმოდერნიზმის უნდობლობად მეტანარატივების მიმართ რასაკვირველია „მეცნიერების პროგრესის შედეგად მიიჩნევს" დღეს არა რწმენა, არა მეტაფიზიკური ცოდნა, არამედ მეცნიერება თამაშობს გადამწყვეტ როლს ადამიანის ცხოვრებაში. ,,მეცნიერება იქცა ადამიანის ენებად" – აღნიშნავდა ჰაიდეგერი. მეტაფიზიკის შემდეგ მეცნიერებაც აცხადებს პრეტენზიას იმაზე, რომ მას შეუძლია ახსნას ყველაფერი და რისიც ახსნა მეცნიერებას არ შეუძლია არც არსებობს, ე.ი. ის არარა. ჰაიდეგერი ცდილობდა სწორედ იმის გააზრებას, რაც იყო დაფარული არარას იარლიყის უკან. მეცნიერება აცხადებს პრეტენზიას იმაზე, რომ წარმართოს მეცნიერულად ადამიანის ცხოვრება. იგი ადამიანს ასწავლის როგორ, სად და რა გააკეთოს. რაც მეცნიერულად დამტკიცებულია – ის საუკეთესოა. მეცნიერებას შეუძლია გააკანტროლოს რამდენად

მეცნიერულად ცხოვრობს ადამიანი. ამის მაგალითია პანოპტიკუმი.

ცოდნა და გონება ყოველთვის დიდი როლს თამაშობდნენ დასავლური საზოგადოების ცხოვრებაში, ნებისმიერი ხდომილება აღიწერობადა გონების ენით და გადმოიცემოდა ცოდნის ფორმით. მოდერნი მიიჩნევდა, რომ ცოდნა არის ძალა- ბუნებაზე ბატონობისათვის და საზოგადოების გარდაქმნისათვის. ამავე დროს ცოდნა არის მარადიულობის, რეალობის ცოდნა. ეს არის ცოდნა, რომლის მისაღწევად ადამიანი რისკავდა საკუთარი სიცოცხლით. (ბრუნო, გალილეი). რეალობის ცოდნა იყო ადამიანის პიროვნული ყოფიერების აუცილებელი ელემენტი, რადგან იგი განსაზღვრავდა ადამიანის ყოფიერების წესს. პოსტმოდერნმა უკუაგდო ცოდნა როგორც თვითმიზანი. ,,ძველი პრინციპი, რომლის თანახმადაც ცოდნის შეძენა ურღვევ კავშირშია გონებისა და თვით პიროვნების ჩამოყალიბებასთან მოძველდა და მოხმარებიდან გამოდის" ცოდნა იყო თავისუფლების საფუძველი. მოდერნის აზრით, ,,თავისუფლება არის შეცნობილი აუცილებლობა" (ჰეგელი). პოსტმოდერნი თვლის, რომ ცოდნა არის ძალუფლების პირობა და ფორმა. ცოდნის ზრდა ნიშნავს ძალუფლების ზრდას. პოსტმოდერნი ცდილობს გათავისუფლდეს ცოდნის ძალუფლებისაგან. მან ცოდნა ყოველდღიურობის ფენომენად აქცია. ცოდნა არ არის თვითმიზანი, არამედ პროდუქტი, რომელიც ინარმოება გასაყიდად. ასეთი ცოდნა არ არის ობიექტური რეალობის ცოდნა, არამედ კონკრეტულ სიტუაციაში ეფექტური მოქმედების ხერხების ცოდნა. ამიტომ სიტუაციაში პირადი წარმატების მიღწევა არის ასეთი ცოდნის ლეგიტიმაციის ფორმა.

ისტორია მოკლებულია საზრისსა და კანონზომიერებას, მას მართავს შემთხვევა. იერარქიის ადგილს იკავებს ანარქია. ცენტრის ძიება შეიცვალა გაბნევით(განთესვით). განვითარება იძენს ქაოტური მოძრაობის სახეს (რიზომე), რომელიც მოკლებულია ტრადიციას, სიღრმეს. ადამიანი სრიალებს ზედაპირზე, დრო კარგავს მოდუსებს და გამოდის „წარსული-აწმყოს" მთლიანობად, ხანგრძლივობად(ბერგსონი). ისინი ამით ხაზს უსვამენ განსხვავებას ჰაიდეგერთან, რომლისთვისაც მომავალია ძირითადი დროითი მოდუსი. მიზანი გამოძევებულია თამაშით, გარკვეულობა -გაურკვევლობით, ისტორიული შემოქმედების ადგილს იკავებს დეკონსტრუქცია. ადამიანი კი არის არა ცნობიერი სუბიექტი, არამედ სოციალური და პოლიტიკური არაცნობიერის კოლექტიური მე და იგი მოკლებულია უნიკალურობას.

პოსტმოდერნი არის ღირებულებათა გადაფასების ახალი მცდელობა, რომლის ძირითადი პრინციპია არა ნება ძალაუფლებისაკენ, არამედ ნება თავისუფლებისაკენ. იგი ადამიანს სთავაზობს არა გამოკვეთილ მსოფლმხედველობრივ პოზიციას, არამედ დინამიკურ, მულტიკულტურულ სამყაროში ცხოვრების მეთოდს. ეს მეთოდოლოგიური პრინციპი არის შემოწმება თავისუფლებით. თავისუფლებისა და პასუხისმგებლობის თანაფარდობა იცვლება თავისუფლების სასარგებლოდ. ადამიანის ყოფიერებისათვის მთავარ როლს თამაშობს არა პასუხისმგებლობა, არამედ თავისუფლება. მაგრამ პოსტმოდერნმა თავისუფლება დაინახა უარყოფაში, რომელიც არ გადაიზარდა შემოქმედებით თავისუფლებაში. შემოქმედებისათვის საჭიროა არა მარტო თავისუფლება, არამედ პასუხისმგებლობაც. პოსტმოდერნის დამსახურებად შეგვიძლია მივიჩნიოთ ის, რომ მან ადამიანის წინაში დასვა საკითხი – რა მიჯნამდე შეიძლება მივიდეს ადამიანის თავისუფლება და რა დონეზე შეუძლია ადამიანს უარი თქვას პასუხისმგებლობაზე.

პოსტმოდერნული საზოგადოება (პოსტმოდერნის სოციალური ონტოლოგია) მოდერნის ეპოქის ნიშნები: იდუსტრიალიზაცია, ურბანიზაცია, მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესი,თავისუფალი საბაზრო ეკონომიკა, კონსტიტუციონალიზმი, ლიბერალური

დემოკრატია, ინდივიდუალიზმი, სეკულარიზმი და ფორმალურ რაციონალური აზროვნება ახალ კიდევ უფრო გართულებულ ვითარებაში აღარ ვლინდება როგორც ცალსახად დადებითი ფენომენი. ეს პრინციპები ვერ უზრუნველყოფენ საზოგადოების მთლიანობას და სტაბილურ განვითარებას.

პოსტმოდერნის საფუძველია ახალი რეალობა, რომელიც წარმოიშვა 50-იანი წლების შემდეგ. ურბანიზაცია, მომხმარებლური საზოგადოება, ადამიანური კომუნიკაციის პრობლემები, მარტოსულთა საზოგადოება. ოჯახური, ნათესაური კავშირების გაწყვეტა. ცხოვრების ტემპის დაჩქარება. ყოველდღიური ცხოვრების გარემოს შეცვლა. ახალი ვითარების აღწერა ძველი აზროვნებითი აპარატით ძნელი ხდებოდა. ცნებებმა დაკარგეს ტრადიციული შინაარსი. აშკარა ხდებოდა ტრადიციული ღირებულებებისა ზნეობრივ ნორმებსა და რეალობას შორის განსხვავება. ადამიანმა დაკარგა რეალობის შეფასების კრიტერიუმები. მისთვის რეალობა გაუგებარი გახდა.

პოსტმოდერნის მეორე ძირითადი ნიშანია საზოგადოების, როგორც მთელის ფრაგმენტაცია, ლოკალურობა და პლურალიზმი. პოსტმოდერნის ასევე ახასიათებს ეკონომიკასა და პოლიტიკას ურთიერთზემოქმედების სულ უფრო შესუსტება. საზოგადოება კარგავს მოდერნისათვის დამახასიათებელ მთლიანობას, საზოგადოების განსხვავებული სფეროების მჭიდრო ურთიერთზემოქმედებას. საზოგადოება აღიქმება არა როგორც სოციალური ინტეგრაციისა და კონტროლის სისტემა, არამედ როგორც ზეწოლისა და რეპრესიის სისტემა, რომელიც შედგება ადამიანების იმ ჯგუფისაგან, რომლებიც აკონტროლებენ ინფორმაციას, ფინანსებსა და ახდენენ ხელისუფლების კონცენტრაციას საკუთარ ხელში. პოსტმოდერნი მიიჩნევს, რომ საზოგადოება მოკლებულია სისტემურობას, მთლიანობას, სტრუქტურულ წესრიგს. თანამედროვე საზოგადოება არის სოციალური ელემენტების ფრაგმენტული სიმრავლე. პოსტმოდერნული პოზიცია თვლის, რომ თანამედროვე საზოგადოებისა და მისი ეკონომიკის მსგავსი რთული სისტემების ტოტალური ან კიბერნეტიკული კონტროლი შეუძლებელია. ამიტომ საზოგადოების სრული მართვა შეუძლებელია და საზოგადოების ფრაგმენტაცია მისი სიცოცხლის უნარიანობის ნიშანია და მოქნილს ხდის არაპროგნოზირებადი და მრავალვექტორული მომავლის მიმართ. თანამედროვე საზოგადოებას ახასიათებს დეზინტეგრაციული ტენდენციები. საზოგადოებრივი ადამიანის ადგილს იკავებს მარგინალი. ამას უწოდებენ „ახალ ტრაიბალიზმს", როგორც ჯგუფურ სოციალურობის გამოვლენას.

მაგრამ პოსტმოდერნის ამოცანა არ არის რეალობის გაგება, არამედ მას სურს ადამიანს მისცეს ორიენრირების, ინტერპრეტაციის მეთოდოლოგია. რადგან რეალობა, რომელიც საერთო იქნებოდა არ არსებობს. საერთო რეალობა არის ვირტუალური რეალობა, რადგან იგი ჩემი შემოქმედების შედეგია.

პოსტმოდერნული მდგომარეობის ნიშნებია: ინტერტექსტუალობა, დატექსტის ორგანიზების მრავალდონიანობა, თამაშის პრინციპი და მკითხველის შემოქმედების პრინციპი, რიზომეს პრინციპი, რაც გულისხმობს განუსაზღვრელობის, შეცდომების, გამოტოვების, ფრაგმენტულობის და მონტაჟის პრინციპის გამოყენებას ტექსტის შედგენისას,

ადამიანის არსებობის თეატრალურობა, მუდამ სცენაზე ყოფნის განცდა და სურვილი, საზოგადოებაზე მიმართული სკანდალურობა, ეპატაჟი, ცინიზმი, პიარი, ორმაგი კოდირების და „ავტორის ნიღაბის" და „ავტორის სიკვდილის" ფენომენები, რაც ჟანრისა და სტილის სინკრეტიზმს, კულტურის განსხვავებული სახეების შეერთებას გულისხმობს. ადამიანს ახასიათებს რეალობისადმი პაროდიული, ირონიული დამოკიდებულება და საკუთარი თავისადმი თვითირონიულობა. ეს მას ათავისუფლებს პა-

სუხიმგებლობისაგან რეალობის,საკუთარი თავის და წარსულის მიმართ,ეპოქის ადამიანს ახასიათებს არა წარსულის გადააზრება, წარსულის მემკვიდრეობის შენახვა, წარსულის იდეალების და იმედების განხორციელება, არამედ ირონია და ცინიზმი, ამიტომ დღეს წარსული გრძელდება როგორც წარსულის განადგურება. ამაში მდგომარეობს ადამიანის თავისუფლება.

პოსტმოდერნს ახასიათებს პლურალიზმი და ეკლექტიზმი. იგი ახდენს განსხვავებული სტილების, თემების, იდეების, მოტივების გაერთიანებას მხოლოდ შთაბეჭდილების მოსახდენად. მას სურს გააერთიანოს განსხვავებული ეპოქები, რეგიონები კულტურები და ამით მოახდინოს რეალობის თეორიული გადმოცემა. იგი არის ინტერნეტის ერთი ადამიანის პირად გამოცდილებაში გაერთიანების მცდელობა. იგი თავის თავს განიცდის როგორც მთელი პლანეტის შედეგსა და გაერთიანებას. იგი არის შინაარსის, იდეების, თემების ენის, მეთოდების, საზრისების თავისუფალი კომბინაცია. ამით ცდილობენ გადმოსცენ თანამედროვე გლობალური სამყაროს ადამიანის გარემოს ხასიათი. მართლაც ადამიანი ცხოვრობს ასეთ რეალობაში. ამიტომ იგი მხოლოდ აღწერს რეალობას და არა შეიმეცნებს მას, რაც მისი როგორც მყარი რეალობისა და მისი სიღრმისეული არსის გაგებას გულისხმობს. ასეთი ამოცანის დასმა მას არაკორექტულად მიაჩნია. მას სურს არა ის, რომ ადამიანს უთხრას როგორია ის სამყარო, რომელშიც იგი ცხოვრობს, არამედ სურს აღწეროს ადამიანის გარემომცველი რეალობა და ადამიანს მიანდოს ამ რეალობიდან მიღებული შთაბეჭდილების გაგება. თითოეული ადამიანი თანაშემოქმედია, ამიტომ აქ მთავარია პერფორმანსი და არა შემეცნება.

ადამიანის ყოფნა თავისუფლებასა და ბატონობას შორის მიმდინარეობს. ადამიანი, როგორც კოლექტიური მე, განიცდის მანიპულირებას სახელმწიფოსა და სოციალური ინსტიტუტების მხრივ. ბატონობა გაანალიზებულია მიკრო დონეზე, ყოველდღიურობის დონეზე. მათ აინტერესებთ ბატონობის გამოვლენის პირველადი, უმცირესი ნიშანი. ბატონობა ხორციელდება ენის მეშვეობით და ენაში.

ფრედრიკ ჯეიმსონი გვთავაზობს პოსტმოდერნული საზოგადოების ოთხ ძირითად ელემენტს:

პოსტმოდერნულ საზოგადოებას ახასიათებს ზედაპირულობა და სიღრმის ნაკლებობა. ამისი კარგი მაგალითია ენდი უორჰოლის ცნობილი ნახატი „კემპბელის სუპი", რომელიც სხვა არაფერია თუ არა, კემპბელის სუპის კონსერვის იდეალური ასლი. თუ პოსტმოდერნულ თეორიაში ცნობილ საკვანძო ტერმინს გამოვიყენებთ, ეს ნახატი წარმოადგენს სიმულაკრას, რომელშიც რთულია ერთმანეთისგან განასხვავო ასლი და ორიგინალი. სიმულაკრა არის იდენტური ასლი, რომლის ორიგინალი არასოდეს არსებულა.

პოსტმოდერნიზმი ხასიათდება ემოციის და ეფექტის გაქრობით. ამის მაგალითად, ჯეიმსონს მოჰყავს უორჰოლის კიდევ ერთი თითქმის ფოტოგრაფიული რეპრეზენტაცია– „მერლინ მონრო" მოდერნისტული მხატვრობიდან მას შეიძლება დავუპირისპიროთ ედმუნდ მუნკის „კივილი", რომელიც იმედგაცრუების ღრმა ემოციას ასახავს. სოციოლოგიურ ტერმინებს თუ ვიხმართ, ეს არის ანომიისა და ალიენაციის ასახვა. უორჰოლის ნახატი კი დაცლილია ყოველგვარი ზედმეტი ემოციისგან. პოსტმოდერნზში ალიენაციას ფრაგმენტაცია ანაცვლებს.

- პოსტმოდერნში დაკარგულია ისტორიულობა. ჩვენ არ შეგვიძლია წარსულის ცოდნა, არამედ გვაქვს მხოლოდ გარკვეული ტექსტები წარსულის შესახებ, თუმცა მათი რეპროდუცირება შეუძლებელია, ესაა „წარსულის ყველას სტილის უწესრიგო კანიბალიზაცია" წარსული და აწმყო მჭიდროდ არის ერთმანეთზე გადაბმული.

- პოსტმოდერნულ საზოგადოებასთან დაკავშირებულია ახალი ტექნოლოგიები. პროდუქტიული (მწარმოებელი) ტექნიკების ნაცვლად დომინირებს რე-პროდუქტიული ტექნიკები. განსაკუთრებით, ელექტორნული მედია, მაგალითად, ტელევიზორი და კომპიუტერი.
- ჯეიმსონი პოსტმოდერნულობაში ხედავს ჰიპერსივრცის არსებობას და მაგალითად მოჰყავს ცნობილი არქიტექტორის, ჯონ პორტმანის სასტუმრო „ბონავენტურა", რომელიც არის ნათელი დადასტურება იმისა, რომ სივრცის მოდერნული კონცეპციები აღარ წარმოადგენს ჩვენი ორიენტაციების საფუძველს. ამისათვის საჭიროა კოგნიტური რუკების გამოგონება, რომლებიც დაგვეხმარება საკუთარი თავის ლოკალიზებაში. თუმცა პოსტმოდერნისტები ჯეიმსონს ამგვარ იდეებს ტოტალიზების მცდელობებად უთვლიან. ფ. ჯეიმსონი ერთ-ერთი ყველაზე ზომიერი პოსტმოდერნისტია,

ფრანგი ფილოსოფოსი ჟან ბოდრიარი (1929-2007) აშკარად ყველაზე რადიკალურების ფრთას მიეკუთვნება. თავდაპირველად ისიც მარქსისტული პოზიციებიდან ცდილობდა თანამედროვე საზოგადოების გამოწვევების დანახვას, თუმცა მოგვიანებით, მან შემოიტანა სიმბოლური გაცვლის იდეა, რაც ეკონომიკური გაცვლისგან განსხვავებით, შესაძლოა, კაპიტალიზმის რეალურ ალტერნატივად გადაქცეულიყო. აქედან გამომდინარე, ბოდრიარმა გააკრიტიკა მარქსი. იგი მუშათა კლასს ემიჯნებოდა და ჰიპებისა და ახალი მემარცხნეების პოზიციებს იზიარებდა, თუმცა მალე ბოდრიარმა ყოველგვარ პოლიტიკურ მიზანზე უარი განაცხადა. მისი აზრით, თანამედროვე საზოგადოებაში პროდუქციის ნაცვლად მედია, კიბერნეტიკული მოდელები, ცოდნისა და გართობის ინდუსტრიები დომინირებს, ნიშნები ბატონდება პროდუქციაზე, ნიშნებსა და რეალობას შორის განსხვავება ნაიშალა. ბოდრიარი ჯეიმსონის მსგავსად, საუბრობს სიმულაციის პროცესებზე, რომლებსაც სიმულაკრებამდე, ანუ „საგნებისა და მოვლენების რეპროდუქციებამდე" მივყავართ. სამყაროა იქცა ჰიპერრეალობად– მედიამ შეწყვიტა რეალობის ასახვა, რადგან თვითონ გახდა რეალობის შემოქმედი. ბოდრიარის თანახმად, თანამედროვეობა სიკვდილის კულტურაა, სიკვდილის შიში ადამიანებს აიძულებთ ჩაერთონ სამომხმარებლო კულტურაში, თუმცა სიმბოლური გაცვლა ამგვარი მდგომარეობის პრიმიტიული ალტერნატივაა, ამიტომ ბოდრიარი გვთავაზობს „ცდუნებას", როგორც სასურველ ალტერნატივას. ცდუნება არის უშინაარსო, მსუბუქი, სიღრმეს მოკლებული, ირაციონალური....

ბოდრიარი თავის ერთ-ერთი უკანასკნელ ნაშრომში „ამერიკა" ავითარებს ფატალობის თეორიას. იგი ამბობს, რომ ამ ქვეყანაში ვიზიტით ცდილობდა მომავლის კატასტროფის დასრულებული ფორმის მოძებნას; არ არსებობს არანაირი რევოლუციური იმედები. ჩვენ, თითქოს, სიმულაციების, ჰიპერრეალურობის და ე.ნ. შავ ხვრელში შთანთქმის პერსპექტივით ვართ განწირულნი და უარს ამბობს ყოველგვარ ისეთ მეტა-ნარატივზე, რომელიც ამ სიტუაციიდან გამოსაყვალს შემოგვთავაზებს, თუმცა ერთი მხრივ, ტექნოლოგია, მეორე მხრივ კი, მოდერნისგან შემორჩენილი კონტროლის მექანიზმები კვლავ ვითარდება. მანუელ კასტელსის თქმის, რომ გადამწვეტი ბრძოლა ციფრული ტექნოლოგიების სამფლობელოში მოხდება. ჟან ბოდრიარი თვლის, რომ სოციალურის ისტორია ვითარდება როგორც გამოდევნების პროცესი. სოციალური სფეროდან ჯერ გამოიდევნება ველურები და ეს პროცესი გრძელდება ინტელექტუალების და ქალების გამოდევნებით შემდეგ ხდება სიკვდილის ფენომენის გამოდევნება, რადგან სიკვდილი გაიგება როგორც არასისტემურობა.

დ.ბელმა და ე.ტოფლერმა მიანიშნეს ფუნდამენტურ ცვლილებაზე საზოგადოებაში და განსაკუთრებით ეკონომიკაში. მოდერნის საზოგადოება მოიტანა ახალი მენ-

ტალობა და ხელი შეუწყო სოციალური ცხოვრების რაციონალიზაციის პროცესს. ეკონომიკა ცხოვრების სახსარის მოპოვების საშუალებიდან გადაიქცა საზოგადოების ცხოვრების საფუძვლად. ეს იყო უდიდესი შემობრუნება კაცობრიობის ისტორიაში. ეთიკა ექვემდებარება ეკონომიკას. ჯეთ ეკონომიკა კარგავს საზოგადოების მადომინირებელ ქვესისტემის მდგომარეობას, რომელიც განსაზღვრავდა საზოგადოების ფუნქციონირების ხასიათს. დღეს წამყვანი ხდება ტელეკომუნიკაციური და განათლების სისტემები. ტელეკომუნიკაციური სისტემები გავლენას ახდენს პოლიტიკაზე, სახელმწიფო მმართველობაზე შრომის სფეროზე. ადამიანს შეუძლია მიიღოს „უშუალო მონაწილეობა" საზოგადოებაში. განათლება კი ხდება ძირითადი რესურსი სახელმწიფო და პოლიტიკური სისტემებისა. განათლება ხდება ადამიანის სოციალური სტატუსის განმსაზღვრელი და სოციალიზაციის ფუნდამენტი. საკუთრება აღარ არის სოციალური დიფერენციაციის ძირითადი კრიტერიუმი, ხოლო კლასობრივი სტრუქტურა შეიცვალა სტატუსური იერარქიული წესრიგით, რომელიც ყალიბდება არა პროფესიის,არამედ განათლების,კულტურის დონისა და ღირებულებითი ორიენტაციის საფუძველზე. კულტურული იდენტურობა ხდება სოციალური იერარქიის ჩამოყალიბების საფუძველი. სოციალური კონფლიქტის ხაზი გადის არა საკუთრების საზღვარზე, არამედ განათლებისა და ინფორმაციის ფლობასა ან კონტროლზე.

ეკონომიკაში წარმოებასა და მოხმარებას შორის მიმართება ძირეულად შეიცვალა, ასევე შეიცვალა თვითონ ფასის წარმოქმნის პრინციპი, დანახარჯისა და ფასის ეკვივალენტობის პრინციპი, რადგან მცირე დანახარჯს შეიძლება მოიტანოს დიდი მოგება. ეს განპირობებულია ახალი ტექნოლოგიური აღმოჩენებით. ხდება მეცნიერული აღმოჩენების სწრაფი გავრცელება. ეკონომიკის შინაგანი სტრუქტურა იცვლება მძიმე ინდუსტრიისა და სოფლის მეურნეობის ადგილს იკავებს ეგრეთ წოდებული cultural economy მომსახურებისა, ტურიზმის, რეკლამის, განათლების, მეცნიერების სფერო. სულ. უფრო იზრდება ადამიანების სოციალური დაცვა და დახმარება და სულ უფრო მცირე დანახარჯები გამოიყოფა უშუალოდ პროდუქტის ნაროებაზე და მეტი ბრენდის და არა საქონლის რეკლამაზე, ტექნოლოგიურ უზრუნველყოფაზე.

ეკონომიკის სფეროში ნობელის პრემიის ლაურეატების უმრავლესობა იყო თამაშის თეორიის მომხრე. მიიჩნევენ, რომ ეკონომიკას პრინციპულად თამაშის ხასიათი აქვს და ეკონომიკის კანონზომიერებების უკან „იმალება თამაში" ეკონომიკური საქმიანობა აღარ არის სერიოზული და გონივრული საქმიანობა. თვითონ ცხოვრება თამაშია. ეკონომიკა არის კაზინო, ადამიანები კი ბირჟის მოთამაშეები. ადამიანი და ცოდნა ახდენენ რეალობის თამაშისდაგვარ კონსტრუირებას და ამის მიხედვით ცხოვრობენ. პოსტმოდერნი ყოველთვის აცნობიერებს ერთიანი და ჰომოგენური საზოგადოებისა და რეალობის რღვევას. ეპოქის ამოცანაა ამ მრავალფეროვნებაში, რაც ქაოსისა და უწესრიგობის შთაბეჭდილებას ტოვებს დაინახოს შემდგომი განვითარების შანსი. ეს არის პოსტმოდერნის არსი. პოსტმოდერნი სოციალურ რეალობას განიხილავს როგორც პლურალისტურს საზოგადოება არის ფრაგმენტული, ლოკალური პროცესების ერთობლიობა, რომელიც არის სუსტად კოორდინირებული პროცესი.

პოსტმოდერნის გნოსეოლოგია. მოდერნი ემყარებოდა სინამდვილის რაციონალურობის დებულებას და მიუხედავად ამისა მისი სრული გაგების პრეტენზია მიჩნეულ იქნა გონების ავადმყოფობად. ადამიანმა დაკარგა გონების იმედი, მეტიც გონება დაადანაშაულა ყველა უბედურებაში. გონებამ დაკარგა უნივერსალურობა და თავისთვის გაუმჭვირვალე გახდა. მეტაფიზიკური თავისუფლების დაფუძნება გონების თვითმკვლელობაშია, მაგრამ ადამიანს მხოლოდ გონება დარჩა. (კამიუ). გონების აბსოლუტური პრეტენზიები უარყო უკვე ნიცშემ, ჰაიდეგერმა და კამი-

უმ. გონების პოსტმოდერნული უარყოფის ბუნება იმაშია, რომ ჰაიდეგერმა უარყო გონების აბსოლუტური პრეტენზიები, როგორც ევროპული აზროვნების სუბიექტივიზმის გამოხატულება, რადგან მიიჩნია, რომ თვითონ მეტაფიზიკურის აქტიურობა ადამიანის ნახტომს ზედმეტს ხდის, ესაა საფუძველი მეტაფიზიკური ,,ნახტომის" განხორციელებისა. ა.კამიუმ მოითხოვა გონების გამოჯამრთელება, რაც ნიშნავს რომ გონებამ უარი უნდა თქვას აბსოლუტურ პრეტენზიებზე და დაკმაყოფილდეს ფარდობითი შედეგებით, მაგრამ ადამიანმა მაინც უნდა იცხოვროს მეტაფიზიკური პრინციპებით. ეს არის ადამიანის გამარჯვება. პოსტმოდერნმა უარყო, როგორც სინამდვილის რაციონალურობა, ისე მისი შემეცნების შესაძლებლობა, ამით გონების პრეტენზიები კიდევ უფრო უსაფუძვლო გახდა. მათ უკუაგდეს მეტაფიზიკურის ბოლო ნაკვალევი მოლოდინის, იმედისა და ამბოხების სახით. მოდერნის მიერ განხორციელებულ რეალობის დესაკრალიზაციას პოსტმოდერნმა დაუმატა გონებისა და ცოდნის დესაკრალიზაცია. პრინციპი, რომლის მიხედვით, ცოდნის მიღება განუყოფელია გონებისა და პიროვნების ჩამოყალიბებისაგან უკუგდებულია. (ლიოტარი). ადამიანი დაიღალა ჯერ ღმერთის ყოვლისმცოდნეობისაგან, შემდეგ მეტაფიზიკური ნახტომის განხორციელების მოვალეობის სიმძიმისაგან, შემდეგ იდეალური საზოგადოების მშენებლობის ვალდებულებისაგან. მაგრამ არც ღმერთისაგან განდგომამ მისცა ადამიანს შვება, არც სამართლიანი საზოგადოების მშენებლობამ გაამართლა, არც მეცნიერებით წარმართულმა ცხოვრებამ მოუტანა სიკეთე(ატომური იარაღი, ეკოლოგია, კლონირება). ადამიანის ცხოვრება იყო საშუალება ამ თეორიების ჭეშმარიტების დასამტკიცებლად. ადამიანი დაიღალა ცოდნის სამსახურში ყოფნისაგან. მას სურს ცოდნის ჩაყენება ადამიანის სამსახურში.

როგორი ცოდნა სჭირდება ადამიანს დღეს? ადამიანი არის სიმულაცია, მისი შეცნებითი პოზიცია შეიძლება გამოიხატოს შემდეგნაირად: „მოდი ვივარაუდოთ" ,არის ორი შესაძლებელი პოზიცია: მოდი ვივარაუდოთ, რომ ყველაფერი ნორმალურად არის, ანდა ვიყოთ გულწრფელნი და რეალობას თვალი გავუსწოროთ, რაც უნდა იყოს გზა გათავისუფლებისაკენ(ნიცშე). მისი ძირითადი ნიშანია მოდერნის უნივერსალისტური და რაციონალისტური მსოფლმხედველობის უარყოფა. პოსტმოდერნის ძირითადი იდეა მოკლედ, რომ ვთქვათ არის უნდობლობა მეტანარატივებისადმი(ლიოტარი). ეს გულისხმობს უნდობლობას უნივერსალური მსოფლმხედველობრივი სისტემებისადმი, რომლებიც ცდილობდნენ სამყაროს ახსნა. ისინი იყვნენ: საზოგადოების მაორგანიზებელი, გაგების ერთიანი ველის შემქმნელი, ლეგიტიმაციის საფუძველი.

ისინი წარმართავდნენ საზოგადოებისა და ისტორიის განვითარებას. ეს მიჩნეულია როგორც მეტანარატივების ბატონობა ადამიანზე, რადგან ახდენდნენ საზოგადოების ერების, ეპოქების მობილიზაციას ამ იდეების განხორციელებისათვის. ასეთი იდეები იყო: საზოგადოებრივი პროგრესის იდეა, ადამიანის თავისუფლების, საყოველთაო კეთილდრეობის, საყოველთაო განათლების, როგორც პროგრესის საფუძვლის, იდეა. ეს საყოველთაო ცოდნა წარმართავდა მოდერნს. პოსტმოდერნის აზრით, ისინი იყვნენ ტოტალური ბატონობისა და ძალაუფლებისადმი ნების გამოვლენის ფორმები. პოსტმოდერნი უარყოფს ცოდნის ფუნდამენტურ და მთლიანობით ხასიათს და მისი სკეპტიციზმი ეფუძნება ტექსტის თვითიდენტობის უარყოფას და ცოდნის არამდგრადობას. ამიტომ სამყაროს სურათი პრობლემატურია. პოსტმოდერნი უარს ამბობს ენის რეფერენტულობის აღიარებაზე, ანუ ენას არ შეუძლია სწორად და უტყუარად აღწეროს სინამდვილე, გამოთქვას „ჭეშმარიტება". სამყაროს გაგება შეიძლება ენაში და ენის მეშვეობით, მაშინ როდესაც პოსტმოდერნისათვის სამყარო არის ტექსტი.

მოხდა ცოდნის დესაკრალიზაცია, ცოდნა იქცა პროდუქტად. ცოდნის წარმოების მიზანი და წესი შეიცვალა. ცოდნა გახდა ყოველდღიურობის ფენომენი, რადგან ცოდნა არის ჭეშმარიტი აქ და ეხლა. ცოდნა გახდა პროდუქტი, რომელიც ექვემდებარება საბაზრო კონიუქტურას. ცოდნის წარმოება ეკონომიკის მთავარი დარგი ხდება. ცოდნის ფენომენი პლურალისტური და დეცენტრირებულია. იგი არ არის კონტექსტისაგან თავისუფალი ზოგადი და უნივერსალური კანონების ცოდნა. ცოდნის ფრაგმენტულობა განპირობებულია რეალობის ფრაგმენტული ხასიათით, არ არსებობს არა მარტო მეტაფიზიკური სინამდვილის ცოდნა, არამედ არც რეალობის ცოდნაც. ცოდნა არის ინსტრუმენტი ყოველდღიური, პრაქტიკული მიზნების მისაღწევად. ადამიანის მიზანი ხდება ცოდნის ფორმების სინერგია, ჭეშმარიტებას ჩაენაცვლა ცოდნის ლეგიტიმურობა, რომელიც განისაზღვრება ოპერატიულობის კრიტერიუმით. ცოდნა სიტუაციურია და ტექნოლოგიური, რადგან ადამიანის ყოფიერება არის არსებობის ტექნიკა. პოსტმოდერნული ცოდნის თეორიის ძირითადი ნიშანია: ანტიფუნდამენტალიზმი და ფრაგმენტაცია.

ანტიფუნდამენტალიზმის მიხედვით შემეცნება დაუსაბუთებელია. იგი არ ეძებს ყოფიერებისა და ცოდნის მყარ, ფუნდამენტურ საფუძველს. რადგან ხდება ადამიანისა და სამყაროს მიმართების ტრანსფორმაცია. ამ მიმართებაში იჭრება სიმბოლური სისტემები, მასმედია, რომლებიც ახდენენ სამყაროს ხელოვნური მოდელების კონსტრუირებას. ეს ცხადყოფს „რეალური“ სინამდვილისადმი მიმართვის უაზრობას. არსებობს მხოლოდ ტექსტი.

რეალობა როგორც ტექსტი და მისი ფრაგმენტულობა. პოსტმოდერნის თანახმად რეალობის, აზროვნების და ცოდნის ნიშანია ფრაგმენტულობა. რეალობა, კულტურა, ცოდნა, ცხოვრების სტილი წარმოსდგება როგორც ფრაგმენტების სინკრეტული მთლიანობა. ამგვარი რეალობის ცოდნა შეუძლებელია,რაც ცოდნის ფრაგმენტაციასაც იწვევს, ყოველი ცოდნა ფრაგმენტული და სასრულოა და დამოკიდებულია ისტორიულ და კულტურულ სიტუაციაზე. პოსტმოდერნი თვლის რომ ყველაფერი ტექსტია, ტრადიციულმა ონტოლოგიამ ამოწურა თავისი თავი, შემმეცნებელი სუბიექტი გაქრა, ავტორი მოკვდა, ადამიანი მოკვდა,რეალობა მოცემულია როგორც ერთი უსასრულო ტექსტი. ეს ტექსტი წარმოსდგება მეტაფორებისაგან, ციტატებისაგან, საზრისებისაგან. ტექსტი გამოირჩევა სიჭარბით, ანუ ამბობს უფრო მეტს ვიდრე საჭიროა, ყველაფერს და ამავე დროს არაფერს. ეს განაპირობებს ჭეშმარიტების, ღირებულებითი ორიენტაციების, ინტერპრეტაციის მრავალ ვარიანტულობას.

ადამიანი ჩაიძირა სიტყვების ოკეანეში, რომლებიც ჩამოეფარნენ რეალობას და დეკონსტრუქციის მეშვეობით უნდა მივიდეთ სიტყვების ჭეშმარიტ მნიშვნელობასთან, უნდა გავათავისუფლოთ სიტყვების პირველადი მნიშვნელობები. ადამიანმა უნდა შეძლოს გავიდეს სიტყვების გარეთ. ეს მეთოდი არის ზერაციონალური და თავის თავში აერთიანებს გრძნობად-ემოციონალურს და რაციონალურს. ინტერტექსტი იქცა ჰიპერტექსტად. რეალობის, აზროვნების და ცოდნის ფრაგმენტულობა სწორედ ჰიპერტექსტის ფრაგმენტულობაში ჩანს, რომელიც არაფერს არ გამოხატავს,არამედ ფრაგმენტების სინკრეტული მთელია. რეალობა კი წარმოსდგება ერთიანი უსასრულო ტექსტის სახით, რომლის ნიშანია საკუთარ თავთან არაიდენტურობა. ეს მოითხოვს ტექსტის ანალიზის ახალ ფორმებს, მათ უნდა გაგვიყვანონ ან სიტყვებისა და ტექსტის მიღმა, ან დაგვანახონ ტექსტის პირველსაზრისი.

პოსტმოდერნი ცდილობს დაადგინოს ტექსტის ანალიზის მეთოდი. ასეთია ენის ჰერმენევტიკული და დეკონსტრუქციული სტრატეგიები. მათ სურთ სამყაროს დეკონსტრუქცია მისი სიღრმისეული საზრისის გაგების მიზნით, თუმცა ყოველი ანა-

ლიზი არასრულია, ამიტომ იგი მოითხოვს ფილოსოფიის, ფილოლოგიის, მეცნიერების, ხელოვნებისა და რელიგიის გაერთიანებას ტექსტის ანალიზისას. პოსტმოდერნი ცდილობს შექმნას არაკლასიკური ონტოლოგია, რადგან რეალობა პრინციპულად ღია, დინამიკური სისტემა არის, რომელიც არ აღიწერება კლასიკური ონტოლოგიის მეტაფიზიკური ცნებებით: არსება და მოვლენა, იდეა და ობიექტი, აღმნიშვნელი და აღნიშნული. მისი ღიაობა სწორედ მის ფრაგმენტულობაში მდგომარეობს. არაკლასიკური ონტოლოგიის მეთოდია: „ტოტალური კრიტიციზმი" და „კონტრფილოსოფიური დისკურსი",რომელთა მეშვეობით დაიძლევა ტექსტის ორაზროვნება. ფილოსოფია თვითონ არის ტექსტი და თხრობის აქტი. იგი არ შეიძლება იყოს რეპრეზენტაცია. პოსტმოდერნი უარს ამბობს კლასიკური ფილოსოფიის ცნებებს- მოვლენა და არსება-გამოყენებაზე, მოვლენა კი არ ავლენს არსებას, არამედ მას წარმოადგენს. ფილოსოფია კი არ არის პირველსაზრისის, სუბსტანციის რეპრეზენტაცია. პოსტმოდერნი ფილოსოფიის ლოგოცენტრიზმის დაძლევას ცდილობს კლასიკური ფილოსოფიის ონტოლოგიური და გნოსეოლოგიური დუალიზმის დაძლევით. მისთვის მოვლენა, რეპრეზენტაცია არის თვითკმარი და ერთადერთი მოცემულობა. იგი გამოდის საზრისის კონტექსტიდან, რაც გულისხმობს, რომ „ობიექტის" შესწავლისას უნდა გათვალისწინებული იქნეს მისი უსასრულო მეტამორფოზების შესაძლებლობა განსხვავებულ ტექსტუალურ ტრანსფორმაციებში.

განსაკუთრებით აღსანიშნავია სიმულაციის კონცეფცია, რომლის თანახმად ხდება რეალობისა და წარმოსახულის უკუგდება. სიმულაციის შედეგად სამყარო კარგავს რეალობას და ვლინდება როგორც სიმულაციის მოდელების უსასრულობა. სიმულაცია უშუალოდ დაკავშირებულია ადამიანის არსებობასთან როგორც ნიშნების მწარმოებელთან და არსებულის როგორც ნიშანის გაგებასთან. ნიშანი თავისი განვითარების პროცესში კარგავს კავშირს რეალობასთან, გადადის სიმულაციის რანგში და იქცევა სიმულაკრად. სიმულაცია ქმნის რეალობას, რომელიც წარმოსდგება ჰიპერრეალობის სახით და სიმულაცია ახდენს „დასწრებულობის გაორმაგებას" დასწრებულობა ვლინდება როგორც სიმულაკრის, ისე რეალობის დასწრებულობა. ყოფიერება გაქრა და მის ადგილი დაიკავა სიმულაკრმა.

ეს გულისხმობს, რომ ობიექტურობის კვლევა შეიცვალა სუბიექტურობის კვლევით. ეს მიანიშნებს კლასიკური ფილოსოფიის და კულტურის გაგრძელებასა და დასასრულსაც, რადგან სუბიექტურობა გაიგება როგორც ტექსტი. მისთვის შემოქმედება არის „აღმოჩენილის აღმოჩენა", უსასრულო გამეორება და ციტირება, რაც იწვევს ირონიულ დამოკიდებულებას, რადგან მხოლოდ ეს ციტირება შეიძლება იყოს ახალი. პოსტმოდერნი თვლის, რომ ისტორია ამოწურულია, რადგან ყველა იდეა, საზრისი, ღირებულება უკვე გამოითქვა. ამიტომ ცდილობს არაკლასიკურ ტექსტებში მონახოს რაიმე ახალი და მიმართავს ისტორიის მარგინალურ, შეუმჩნეველ ტექსტებს და ეძებს თუ რა დარჩა „აღნიშნულის ნარჩენი", როგორც შეუმეცნებელი, გაუგებარი. ამგვარი ტექსტის გაგების მეთოდი არის არადოგმატურობა, ასისტემურობა და მრავალ ვარიანტულობა.

არსებულის ძირითადი ონტოლოგიური განზომილებაა „სახეზემყოფობა", ჟ. დერიდა მიიჩნევს, რომ კლასიკურმა ონტოლოგიამ და გონებამ, როგორც სახეზემყოფობის მეტაფიზიკამ, რომელიც ყოფიერებას გაიგებს როგორც სახეზემყოფობას, ამოწურა საკუთარი თავი. კრიზისის დასაძლევად უნდა მოხდეს ტრადიციული მეტაფიზიკის კრიტიკული რეფლექსია- დეკონსტრუქცია. ტრადიციული მეტაფიზიკა თავის ამოცანას ხედავდა პოზიტიური საზრისის დადგენაში, დეკონსტრუქციის მიზანია სწორედ მეტაფიზიკური ტექსტებში მოცემული მეტაფიზიკური საზრისების

დაძლევა. ტრადიციული მეტაფიზიკა იმ პრობლემების წრეში ჩაიკეტა, რომლებიც განსაზღვრულია ადრინდელ იდეებითა, გამოხატვის საშუალებებით და საკუთარი ძალებით არ შეუძლია მისგან გამოსვლა. ეს ყველაზე მკაფიოდ ვლინდება კატეგორიათა სისტემაში და მათი სუბორდინაციის წესრიგში, რომლებიც მოწოდებულია აღწერონ სამყარო. უნდა მოხდეს მათი დეკონსტრუქცია ენის ანალიზის მეშვეობით, რათა მოგვეცეს სპონტანური აზროვნების საშუალება. ისტორია ვლინდება ტექსტის, მეტყველების, მეხსიერებსა და კონტექსტის სახით და დეკონსტრუქციამ უნდა მოახდინოს ისტორიული და კულტურული ტრადიციების მიერ საზრისების დამახინჯების აცილება, აზროვნება კი გაათავისუფლოს მათი ზეგავლენისაგან. დეკონსტრუქციის აუცილებლობა არ არის ძალად გარედან თავს მოხვეული სტრატეგია.

დერიდას მიზანი – სახეზემყოფობის მეტაფიზიკის უკუგდება-- გულისხმობს მისი დუალიზმის უკუგდებას, რომლის თანახმად არსება უნდა გამოვლინდეს, ხოლო იდეა განხორციელდეს. ეს მეტაფიზიკა ყველაფერს წარმოიდგენს ოპოზიციური დიქოტომიის სახით. მეტაფიზიკა, როგორც ტექსტი, არის თვითდეკონსტრუირებადი ფენომენი. ტექსტის საზრისის წყარო არ არის ავტორი. ტექსტი არის დამოუკიდებელი. ტექსტი მიიღებს მრავალ საზრისს, რომელიც არ არის დაკავშირებული ავტორთან, ტექსტი ყვება საკუთარ ისტორიას, რომელიც დამოუკიდებელია ავტორისაგან და მკითხველისაგან, ზოგჯერ ტექსტი უპირისპირდება საკუთარ თავს. ამიტომ არ არის სწორი კითხვა: რისი თქმა უნდოდა ავტორს. დერიდას აზრით, მკითხველს, შემმეცნებელს უნდა ჰქონდეს თავისუფალი იმპროვიზაციის უფლება და არ უნდა იყოს შებორკილი საბოლოო შედეგის ანდა ცოდნის მოპოვების იმედით ან ვალდებულებით. ეს არის თავისუფალი აზროვნება. ადამიანი შეძლებს ამ გზით, ტექსტების სიღრმისეული ანალიზით, გამოავლინოს ყოფიერების გამომხატველი ძირეული ცნებები. დერიდას აზრით, ტექსტის სრული დეკონსტრუქცია, გათავისუფლება ყოველგვარი მეტაფიზიკისაგან შეუძლებელია.

ისინი ლაპარაკობენ „სუბიექტის სიკვდილზე“, რომლის მეშვეობით ლაპარაკობს ენა, „ავტორის სიკვდილზე" (რ.ბარტი), "მკითხველის სიკვდილზე",რადგან იგი წარმოსდგება როგორც ტექსტი-ცნობიერება. ლიტერატურა არის ორი ტექსტის შეხვედრა. (რა არის ტექსტი). ტექსტი პრინციპულად დაუსრულებელია(ნონ ფინიტოს პრინციპი) მიუთითებს ავტორის და მკითხველის არ არსებობას. ტექსტი არის დამოუკიდებელი და ახორციელებს საკუთარ თამაშს.

ტექსტი უსასრულოდ ცვალებადია, ნებისმიერი ტექსტი შეიძლება წაკითხული იქნეს მეორე ტექსტის მეშვეობით და ხელახლა, ამიტომ ძნელია ითქვას, რომელი ტექსტია ნამდვილი და ჭეშმარიტი. დეკონსტრუქცია ემყარება რამდენიმე პრინციპს: შეუძლებელია იმყოფებოდე ტექსტის გარეთ, ტექსტი არის რეპრესიის სივრცე, დეკონსტრუქციამ უნდა შეძლოს ლოგოცენტრიზმის შიდა ტექსტური წინააღმდეგობის აქტივიზაცია, უნდა დაარღვიოს მეტაფიზიკის საფუძველი-იგივეობის პრინციპი. ეს არის მდგრადობის საფუძველი და ეწინააღმდეგება ინტერპრეტაციის თავისუფლებას. მეტაფიზიკური დისკურსი არის სახეზემყოფობის, იგივეობის დისკურსი, დეკონსტრუქცია დაკავშირებულია დეცენტრაციასთან და დიფერენციაციასთან, დეკონსტრუქციისას მთავარი მიზანია არა ლოგოცენტრიზმი, არამედ ხმა. ხმა წარმოშობს საზრისს და ყველაზე ახლოა ყოფიერებასთან, როდესაც ხმის დაფიქსირება ხდება წერილის მეშვეობით წარმოიშვება ლოგოცენტრიზმი. წერილი განისაზღვრება როგორც წარმომადგენელი, დამსწრე, კანონი, ბრძანება, იგი წარმოადგენს სხვას, არასახეზემყოფს. წერილობითი კულტურა თავისი ბუნებით რეპრესიულია, ხმა კი ცოცხალი და აუთენტურია, ხოლო წერილი მუდამ კარგავს ნამდვილობას. ხმას ესმის

საკუთარი თავი, ეს არის სწორედ ცნობიერება. წერილი, როგორც ნიშანი, იკავებს საგნის ადგილს. მას არ ესმის ყოფიერების ხმა. წერილი უთანასწორობის წყაროა. ენა კი კომუნიკაციის და შუამავლის საშუალებიდან გადაიქცა მენიპულაციის საშუალებად. წერილი კეტავს საზრისისა და ხმის სფეროს და ამით ყოფიერებისა და სახეზე-მყოფობის სფეროს. ამიტომ ყოფიერება გადაიქცა ტექსტად და ნიშნად.

დერიდამ შემოიტანა „არქენერილის" ცნება. ეს არის იდეალური მოდელი, რომელიც მართავს ყველა საზრისს და მიუთითებს ყველა ბნელ ადგილზე ტექსტში. „არქენერილი" ტექსტში ვლინდება ნაკვალევის, განსხვავების სახით. იგი არ არსებობს, არამედ ადგილი აქვს. წერილის ფორმაში მოცემული ხმა არის ტოტალური გაუცხოება. წერილი ახდენს მეტყველების გაუცხოებას,რაც ძალაუფლების გაუცხოებას გულისხმობს, მაგრამ ძალაუფლების გაუცხოებაზე უფრო სახიფათოა ნების გაუცხოება, რადგან იგი კლავს თავისუფლების შესაძლებლობას.

ჟ.დელიოზი და ფ.გვატარი ცდილობენ შექმნან ახალი აზროვნება და არა კონცეფცია, რომელიც მიმართულია ევროპული რაციონალიზმისა და პანლოგიზმის წინააღმდეგ. მათ, ნაშრომში „კაპიტალიზმი და შიზოფრენია, ანტი-ოიდიპოსი"(1972), ფსიქოანალიზის ანალიზის საფუძველზე შექმნეს სოციალური და პოლიტიკური არაცნობიერის კონცეფცია. მათი ინტერესის საგანი ხდება სურვილის ფენომენი. ისინი დაკავებული არიან სურვილის რეფლექსიით, ფიქსაციით და კოდიფიკაციით. სურვილი დაკავშირებულია ენასთან, რადგან სურვილის გაფორმება და გამოთქმა ხდება ენის მეშვეობით, ხოლო მისი გრამატიკა არის კულტურა. ადამიანის სოციალური არსის გასაგებად უნდა მოხდეს სურვილის დეკოდიფიკაცია, კულტურის გრამატიკისაგან გათავისუფლება. ამ გზით მივალთ არაოიდიპოსურ გამოცდილებასთან. ეს გამოცდილება მოგვეცემა ფსიქოანალიზის საპირისპირო მეთოდით-შიზოანალიზით. შიზოანალიზი ანგრევს ადამიანის ილუზიას, ათავისუფლებს სიმბოლოებისა და კოდებისაგან და ამ გზით ათავისუფლებს სურვილების წარმოებისაგან. მათ აზრით, სურვილი არის ადამიანის რეაქცია რეალობის წარმომადგენელის (მარეპრეზენტირებელი) სიმბოლოების რიგში ჩართვაზე, იგი ზღუდავს ადამიანის თავისუფლებას სოციალურ სივრცეში. სურვილი იძენს ნიშნის ხასიათსა და ფუნქციას და ახდენს ადამიანის „ტერიტორიის მონიშვნას", რომელიც შემდეგ იძენს რეპრესიულ ძალას. „ტერიტორიის მონიშვნის" ცნებაში გაიგებენ შემეცნებითი და ქცევითი სტრუქტურების ერთობლიობას, კოდების შექმნას, რომელთა მეშვეობით ადამიანი მონიშნავს საკუთრების უფლებას, „გაბატონებულ აღმნიშვნელს". მათი შეხედულებით, დღეს კოდიფიკაციის სისტემა ვეღარ მუშაობს გამართულად, რაც ადამიანის გადაგვარებასთან არის დაკავშირებული. შიზოანალიზი არღვევს საზღვრებს, ახდენს საზოგადოებრივი სისტემების დეცენტრაციას, რაც ათავისუფლებს ადამიანის უნიკალურობას. სინამდვილე არის სურვილის მქონე მანქანების ერთობლიობა, რომლებიც აყალიბებენ სურვილების წარმოებას. რეალობა არის ზედაპირების სიმრავლე (საგნობრივი სფერო)მათი ურთიერთობა წარმოქნის „რიზომეს" ამ ცნებით გამოხატავენ რეალობის ქსელურ ხასიათს, განვითარების სპეციფიკურ წესს, მოძრაობას გარკვეულ მიმართულების გარეშე. პოსტმოდერნული მსოფლმხედველობის გასაგებად უნდა გათვალისწინებული იქნეს ნიცშესა, მარქსისა და ფროიდის შეხედულებები, რომლებმაც დიდი წვლილი შეიტანეს მათი მსოფლგანცდის ჩამოყალიბებაში.

პოსტმოდერნული აზროვნების მიზანია გამოხატოს ეპოქის სულისკვეთება და შეიმუშაოს აზროვნების ახალი მეთოდი არსებულ რეალობასთან ურთიერთობისათვის, ღირებულებათა გადაფასებისათვის. მკაცრი აზრით, პოსტმოდერნული ფილოსოფია არ არსებობს, იგი ამტკიცებს სწორედ ფილოსოფიის შეუძლებლობას. იგი

უარს ამბობს უნივერსალური თეორიული სისტემის აგებაზე, რომელსაც ექნებოდა პრეტენზია სამყაროს ახსნაზე მთლიანობაში. პოსტმოდერნული აზროვნება კრიტიკულად აანალიზებს ტრადიციულ ევროპულ კულტურას, აზროვნებასა და ფილოსოფიას და ადამიანის ყოველდღიურობის უკან ხედავს არაცნობიერ სურვილებს, ხოლო ადამიანის ყოველდღიურობის ანალიზი მისი დისკურსიული პრაქტიკების ანალიზია, რომელშიც გამოთქმულია არაცნობიერი სურვილების და ძალაუფლების ნება.

პოსტმოდერნული აზროვნების მიზანია არა მთელი სამყაროს, არამედ სიტუაციის და მისი ფრაგმენტების აღწერა ცენტრის გარეშე იქნება ეს სუბიექტი, გონება თუ ღმერთი, რითაც სურს აზროვნების პარადიგმის შეცვლა. პოსტმოდერნი უარს ამბობს ადამიანის ონტოლოგიურ პრეტენზიებზე. მისი ამოცანა არ არის სინამდვილის შემეცნება მისი გარდაქმნა-რაციონალიზაციის მიზანით. ევროპული საზოგადოება ფუნქციონალიზმიდან გადავიდა ინდივიდუალიზმზე. საგანი ფასობს არა მისი ფუნქციონალური სარგებლიანობით,არამედ მისი ინდივიდუალიზმით, განუმეორებლობით.

სამყარო არის გაცნობიერების ობიექტი(და არა შემეცნების, რაც ობიექტურ რეალობას და მისი ჭეშმარიტი სახის წვდომას გულისხმობს) და გაცნობიერების შედეგები ფიქსირდება ტექსტის სახით. ადამიანისათვის სამყარო წარმოსდგება ტექსტის სახით და ადამიანის ცნობიერებაც არის შეზღუდული რაოდენობის ტექსტების ერთობლიობა. ადამიანების ერთიერთობა არის ტექსტების ერთიერთობა, „არაფერი არ არსებობს ტექსტის მიღმა"(ჟ. დერიდა), შემეცნება კი არის ტექსტის ინტერპრეტაცია. ინტერპრეტაციის ძირითადი მეთოდია დეკონსტრუქცია. მისი მიზანია ტექსტის ბატონობისაგან გათავისუფლება. დეკონსტრუქცია მიზნად ისახავს გვაჩვენოს, რომ ტექსტი არ ფლობს ერთადერთ და ფიქსირებულ მნიშვნელობას, რომელიც მას მინიჭებული აქვს ავტორის ან ისტორიის მიერ. ტექსტი გათავისუფლდა „საზრისის დიქტატურისაგან", ეს ადამიანს აძლევს ინტერპრეტაციის თავისუფლების საშუალებას. ავტორი, როგორც ტექსტის ცენტრი, უკუგდებულია, მოხდა დეცენტრაცია და ყოველი ინტერპრეტაცია თანაბარმნიშვნელოვანია. ტექსტის ნებისმიერი ინტერპრეტაციის „ავტორი" დაკავებულია ციტირებით, ტექსტის მანიპულირებით. სამყარო, როგორც ტექსტი, არის პლურალისტური და ფრაგმენტული, რომელიც არ დაიყვანება არავითარ უნივერსალურ პრინციპზე, მას არ აქვს საზრისისეული, გამაერთიანებელი ცენტრი.

პოსტმოდერნული მდგომარეობა და აზროვნების ნესი არის გარდამავალი მდგომარეობა, თავისებური ტაიმ-აუტი. ადამიანი გრძნობს, რომ იგი ყოფიერების და აზროვნების ახალი პარადიგმის აღმოჩენის აუცილებლობის წინაშე დგას.

ლიტერატურა

1. ახალი აღთქმა და ფსალმუნები, სტოკპოლმი, 1992.
2. არისტოტელე მეტაფიზიკა.
3. არისტოტელე რიტორიკა.
4. ავრელიუსი მ — ფიქრები, თბ., „მერანი", 1984.
5. ბერგსონი ა. — ცნობიერების უშუალო მონაცემები, თბ., 1993.
6. ბერგსონი ა. ცნობიერება და სიცოცხლე, თბ.არხე, 2007.
7. ბოჭორიშვილი ა. — ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის თეორიული საფუძვლები, თბ., 1976.
8. ბათიაშვილი ი. პერსონალური სიცოცხლე და ე.ჰუსერლის მოძღვრება დროის შინაგანი ცნობიერების შესახებ. თბ. 2014.
9. ბრაჭული ი. — ზეკაცის მსოფლმხედველობა (ჰერმენევ¬ტიკის ენერგეტიკული პარადიგმები), თბ., „ცოდნა", 1996.
10. ბუაჩიძე ტ. — ჰეგელი და ფილოსოფიის არსების პრობ¬ლემა, თბ., „მეცნიერება", 1976.
11. ბუაჩიძე თ. — სიცოცხლის ფილოსოფია, თბ., „მეცნიერე¬ბა", 1991.
12. ბუაჩიძე თ. თანამედროვე დასავლური ფილოსოფიის სათავეებთან, კარპენ დიემ,თბ.2013.
13. გასეტი ხ. — მასების ამბოხი, თბ., „ხომლი", 1993.
14. დეკარტე რ. მსჯელობა მეთოდის შესახებ,მეტაფიზიკური მედიტაციები, თბ. კარპენ დიემ, 2010.
15. დანელია ს. — ნარკვევები ანტიკური და ახალი ფილოსო¬ფიის ისტორიაში, თბ., „მეცნიერება", 1978.
16. ეგზიუპერი ა. — ადამიანთა მინა, თბ., „ნაკადული", 1966.
17. ეგზიუპერი ა. — სამხედრო მფრინავი, თბ., „მერანი", 1977.
18. ელიასი ნ. ცივილიზაციის პროცესის შესახებ, თბ. 2005.
19. ერქომაიშვილი ვ. — ადამიანის თავისუფლება და პასუხის¬მგებლობის პრობლემა, ბათუმი, „საბჭოთა აჭარა", 19898.
20. ელიზბარაშვილი ე. ნიცშე: ფილოსოფიის კულისები და სიმულაციები,თბ. 2005.
21. ესქილე — ტრაგედიები, თბ., „მერანი", 1978.
22. ესქილე — ორესტეა, თბ., „ხელოვნება", 1974.
23. ვალდენფელსი ბ.გზები ფენომენოლოგიისა,პასუხს რომ იძლევა,თბ.2013.
24. ვიტგენშაინი ლ. ლოგიკურ-ფილოსოფიური ტრაქტატი, საარი, თბ. 2010.
25. ვიტგენშტაინი ლ. ფილოსოფიური გამოკვლევები,ლოგოსი, თბ.2003.
26. იუნგი კ.გ.ფსიქოლოგია და რელიგია,პასუხი იობს, თბ.დიოგენე, 2013.
27. კამიუ ა. უცხო,თბ.1982.
28. კამიუ ა. დაცემა, თბ. 1981.
29. კამიუ ა. ჭირი, თბ. 1991.
30. კანტი ი. — წმინდა გონების კრიტიკა, თბ., თსუ. 1988. .
31. კანტი ი. რელიგია მხოლოდ გონების საზღვრებში, თბ.1989.
32. კაკაბაძე ზ. - „ეგზისტენციალური კრიზისის პრობლემა" და ე. ჰუსერლის ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგია, თბ., „მეცნიერება", 1985.
33. კაკაბაძე ზ. რჩეული ფილოსოფიური შრომები, ბათუმი,.2012.
34. კაკაბაზე ე. სილრმის ფსიქოლოგიის ფილოსოფიური საფუძვლები, თბ.1979.
35. კაფკა ფ. — მეტამორფოზა, თბ., ჟურნ. „მნათობი", 1964.
36. კაფკა ფ. — პროცესი, თბ., „მერანი", 1989.
37. კაფკა ფ. — პროცესი, თბ., „მერანი", 1989.

38. კასირერი ე. რა არის ადამიანი, თბ. 1983.
39. კუნი თ. სამეცნიერო რევოლუციების სტრუქტურა, თბ. 2004.
40. ლუმანი ნ. საზოგადოებრივი კომუნიკაციის სისტემის ცვლილებები და მასმედია, თბ. არხე, 2007.
41. მამარდაშვილი მ., - ჩახშული ფიქრი, თბ., „ჩელმი“, 1992.
42. მამარდაშვილი მ., ცნობიერების ტოპოლოგია,ქართული ბიოგრაფიული ცენტრი, თბ. 2011
43. მარგველაშვილი გ., ფინალობის პრობლემა ნ. ჰარტმა¬ნისა და მ. ჰაიდეგერის ონ-ტოლოგიებში., თბ., „მეცნიე¬რება“, 1983.
44. მილი ჯონ სტიუარტ თავისუფლების შესახებ უტილიტარიზმი თბ. 2010.
45. ნიცშე ფ. ესე იტყოდა ზარატუსტრა, თბ., „ფილოსოფი¬ური ბიბლიოთეკა“, 1993.
46. ორბელიანი სულხან-საბა. ლექსიკონი ქართული, თბ., 1966.
47. პლატონი სახელმწიფო, თბ.2003.
48. პლატონი პოლიტიკოსი, თბ. 2014.
49. პლატონი სოფისტი, თბ. 2013.
50. პლატონი ნადიმი, თბ. 1964.
51. პლატონი ფედონი, თბ. 2016.
52. პლატონი პარმენიდი, კარპენ დიემ,თბ. 2016.
53. პოპიაშვილი ა. — ინდივიდის პრობლემა ს. კირკეგორისა და ფ. ნიცშეს ფილოსოფია-ში, თბ., „მეცნიერება“, 1988.
54. პოპერი კ. ღია სამყარო, თბ. 2000.
55. პოპერი კ ვარაუდები და დარღვევები, თბ. 2002.
56. პოპერი კ. ისტორიციზმის სიღატაკე, თბ, 2006.
57. რასელი ბ. ფილოსოფიის პრობლემები, თბ. 2001.
58. რუსთაველი შ. — ვეფხისტყაოსანი. თბ., 1982.
59. რამიშვილი ვ. ადამიანი და ხვედრი (დროის მეტაფიზიკა)თბ. 2002.
60. რამიშვილი ვ. აბსურდი და პასუხისმგებლობა,თბ. 2009.
61. რამიშვილი ვ. ფილოსოფია, თბ.2015.
62. სარტრი ჟ.პ. ექსისტენციალიზმი ჰუმანიზმია,თბ. 2006.
63. სარტრი ჟ.პ. სიტყვები, ინტელექტი, თბ. 2011.
64. სოფოკლე — თებეს ტრაგედიები, თბ., თსუ გამომც., 1986.
65. ფროიდი ზ. ფსიქოანალიზი, სიახლე, თბ. 2016.
66. ფროიდი, ზ. ყოველდღიური ცხოვრების ფსიქოპათოლოგია, პეგა, თბ. 2015.
67. ფროიდი ზ. ფსიქოანალიზი და რელიგია, პეგა, თბ. 2015.
68. ფროიდი ზ. ტოტემი და ტაბუ, გეო,თბ. 2015.
69. ფოლკნერი უ. — საუბრები, თბ., „ნაკადული“, 1984.
70. ფოლკნერი უ. — ხმაური და მძვინვარება, თბ., „სამშობ¬ლო“, 1997.
71. ფუკო მ. სიტყვები და საგნები, თბ. 2004.
72. ფუკო მ. რა არის განმანათლებლობა,თბ 2012.
73. ფრომი ე. ფსიქოანალიზი და რელიგია,პეგა, თბ. 2015.
74. ცინცაძე გ. გაგების მეთოდი ფილოსოფიაში და პიროვნების პრობლემა, თბ.1975.
75. ჯოისი ჯ. — ულისე, თბ, „მერანი“, 1983.
76. ჰაიდეგერი მ. — ყოფიერება და დრო, თბ., 1989.
77. ჰაიდეგერი მ. ნიცშეს სიტყვა “ღმერთი მკვდარია” თბ. 2012.
78. ჰაიდეგერი მ. წერილი ჰუმანიზმის შესახებ.თბ 2012.
79. ჰაიდეგერი მ. რა არის ფილოსოფია.
80. ჰაიდეგერი მ. — თემშარა, თბ., „გონი“, 1993.
81. ჰაიდეგერი მ. დასაბამი ხელოვნების ქმნილებისა,თბ.1992.
82. ჰაბერმასი ი. შემეცნება და ინტერესი, თბ. 2003.
83. ჰორკჰაიმერი მ. ადორნო თ. განმანათლებლობის დიალექტიკა,თბ. 2012.

84. პარტმანი ნ. ონტოლოგიის ახალი გზები, თბ. 1997.
85. პუსერლი ე. პარიზული მოხსენებები, თბ. კარპენ დიემ, 2010.
86. ხორნი კ. ჩვენი შინაგანი კონფლიქტები ნეიროზის კონსტრუქციული თეორია,სანკტ, თბ. 2015.
87. Аверинцев С.С. Судьба. Философская Энциклопедия. Т. 5. М.1970.
88. Адорно Т.Избранное социология музыки. санкт-петербург.1999.
89. Андреев М.А.Время И Вечность в Божественной Комедии В Кн. Дантовские Чтения, М..Наука 1979.
90. Барт Р. Империя знаков.Праксис.М.2004.
91. Барбур И.Этика в век технологии.М.2001.
92. Бергсон А. Творческая эволюция. М.2014.
93. Бергсон А.Сознание и Жизнь.М. 2010.
94. Бердяев Н. Философия Свободного Духа. М.1994.
95. Бердяев Н Смысль исиории.М. 1990.
96. Библейская Энциклопедия.М.1990
97. Бинсвангер л. Экзистенциальный анализ. М. 2010 http://evrika.tsi.lv/index.php?name=texts&file=show&f=393.
98. Боннар А. Греческая цивилизация.М.1992.
99. Гадамер Г. Истина и метод.М.1998.
100. Гайденко П.П. Философия фихте и современность.М.1979 .
101. Гайденко П.П. Трагедия Эстетизма.М.1970.
102. Гегель Г.Судба Христианства. Философия Религии.Т.1.М.1976.
103. Гегель Г Эстетика т.4 М.1973.
104. Гадамер Х.Г. Истина и Метод. М. Прогресс.1988.
105. Гидденс Е. Последствия модерниги Новая постиндустриальная волна на западе. М., 1999.
106. Гурко Е. Деконструкция(тексты и интерпретация)Минск. 2001.
107. Гуссерль Э. Начало геометрии.М.1996.
108. Дильтей В. Введение в науки о духе http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000740/st000.shtml.
109. Деррида Ж. О грамматологии.М. 2000.
110. Деррида Ж.Голос и феномен.Алетеия. санкт-петербург, 1999.
111. Делез Ж. Марсель Пруст и знаки.СПБ. 1999.
112. Делез Ж.Критика и клиника.СПБ.2002.
113. Делез Ж. Гваттари Ф. Что такое философия Алетеия. санкт-петербург, 1998.
114. Зиммель Г. Избранное т.1 М.1995.
115. Камю А.Бунтующий человек.М.1990.
116. Кьеркегор С. Страх и трепет. М.1993.
117. Кьеркегор С. Наслаждение и долг. М. 1994.
118. Козловски П. Общество и государство. М.1998.
119. Ильин И. Постмодернизм М.2001.
120. Лосев А.Ф. Моира Мифологический Словарь.М. 1969.
121. . Луман Н. Власть. М. 2005.
122. Луман Н. Реальность массмедиа.М.2005.
123. Лиотар Ж.Ф. Состояние постмодерна.СПБ.1998.
124. Марков Б. ЗНАКИ. БЫТИЯ. Санкт-Петербург. «Наука» 2001 .
125. Манн Т.Собрание Сочинении. М.1961.
126. Манн Т. Манн Г. Эпоха. Жизнь. Твопчество. М. прогресс. 1988.
127. Мамардашвили М. Классический и неклассический идеал рациональности. Тб. 1984.
128. Мамардашвили М. Как я понимаю философию.М.1990.
129. Маргвелашвили Г. Сюжетное времия и времия экзистенции Тб.1976 .

130. Маргвелашвили Г.проблема культурного мира в экзистенциальной онтологии М. Хайдеггера. Тб. 1998.
131. Манковскяя Н.Эстетика Постмодерна,СПБ.2000.
132. Мистическое Богословие Киев.1991.
133. Многоликая глобализацияю М., 2004.
134. Ницше Ф. Утренная заря.М.1991.
135. Никоненко С. Английская Философия XX века, санкт-петербург, 2003.
136. Платон Собр. Сочинении т.1,Т.2., М. 1990.
137. Понятие судьбы в контексте разных культур.М.1994.
138. Рамишвили В. Культура постмодерна—испитание свободой,жур. Homo Esperans,#1/2005.
139. Реати Ф. Религия как освобождающая сила в философии XX века санкт-петербург,2001.
140. Риклин М. Деконструкция и деструкция, М. 2002.
141. Рикер П. История и истина санкт-петербург,2002.
142. Рикёр П.Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике http://predanie.ru/riker-pol-paul-ricoeur/book/216426-konflikt-interpretaciy-ocherk-o-germenevtike/.
143. Сартр Ж.П. Первоначальное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм // В кн.: Проблема человека в западной философии. – М., 1988.
144. Сартр Ж.П Бытие и ничто,республика,М.2002.
145. Соловьув Э.Ю. Прошлое толкует нас.М. 1991.
146. Шпенглер О. Закат Европы, М.1993.
147. Юнг К.Г. – Синхронистичность Рефл-бук Ваклер, М., 1997.
148. Элиаде М. – Аспекты мифа, М., «Инвест-ППП», 1995.
149. Ясперс К. – Истории и ее цель, М., «АН СССР». 1991.
150. Ясперс К. Смысль и назначение истории, М. 1994.
151. Фауст и Заратустра,М. 2001.
152. Франкл В. – Человек в поисках смысла, М., «Прогресс», 1990.
153. Фуко М.Интелектуалы и власть,том 1,2 М.2002.
154. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М.: Ad Marginem, 1999.
155. Фуко М.О начале герменевтики себя, Логос #2 2008, ст. 65-98.
156. Фуко М.Технология себя, Логос #2 2008, ст.96-123.
157. Фуко М Минималистское Я, Логос #2 2008, ст.123-135.
158. Фуко М.Дискурс и истина, Логос #2 2008, ст.159-259.
159. Флиберг Б.Хабермас и фуко-теоретики гражданского общества. Социологические исследования. - 2000. - № 2. - С. 57 - 72. .
160. Унамуно М. Отрагическом чувстве жизни,М.1997.
161. Хабермас Ю.Политические работы,М.2005.
162. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне,М. 2003.
163. Хабермас Ю.Моральное сознание и коммуникативное действие,Наука,2003.
164. Хабермас Ю.Рсколотый зарад,М.2008.
165. Хабермас Ю.Будущее человеческой приподы, М.2002.
166. Хюбнер К. Истина мифа, республика, М.1996.
167. Элиаде М. Аспекты мифа,М.1995.
168. Robinson Dave Nietzsche and postmodernism, London,1999.
169. Derrida and Deconstruction https://courses.nus.edu.sg/course/elljwp/deconstruction.htm.
170. Derrida Jacques - I'll have to wander all alone http://www.usc.edu/dept/comp-lit/tympanum/1/derrida.html.
171. Foucault M. The archeology of knowledge, Vintage books, New York, 2010.
172. Foucault M. The order of Things, New York 1990.
173. Habermas J. The Philosophical Discourse of Modernity. Cambridge, Mass. 1987.
174. Habermas J. The Theory of Communicative Action. Cambridge, Mass. 1983.

175. Heidegger M. - Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Frankfurt am Main, "Vittorio Klostermann~ 1979 .

176. Heidegger M. – Wegmarken, Frankfurt am Main. "Vittorio Klostermann", 1979.

177. Heidegger M. - Holzwege, Frankfurt am Main, "Vittorio Klostermann", 1965.

178. Heidegger M. - Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt am Main, "Vittorio Klostermann", 1965.

179. Heidegger M. – Die Grundprobleme der Pränomenolgie. Frankfurt am Main. "Vittorio Klostermann", 1975.

180. Heidegger M. – Nitzsche, Pfullingen, Neske, 1961.

181. Heidegger M. – Sein un Zeit, Halle, "Max Niemeyer", 1931.

182. Heidegger M. – Vorträge und Aufsätze, Teil III, Pfullingen. Neske, 1967.

183. Friedrich – Wilhelm von Herrman – Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1981.

184. Husserl E. – Cartesianische Meditation und Pariser Vorträge, Haag. "M. Nijhoff". 1963.

185. Husserl E. – Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewussteins, Haag, "M. Nijhoff". 1966.

186. Husserl E.Cartesianische Meditationen. Krisis.Hamburg.Gesammelte Schriften band 8. 1992.

187. Kierkegaard S. – Der Begriff Angst, Düsseldorf, "Eugen Diederiechs Verlag". 195.

188. . Kierkegaard S. – Die Krankheit zum Tode, Dusseldorf, "Eugen Diederiechs Verlag", 1954.

189. Kanthack K. – Vom sinn der Selbsterkenntnis. Berlin, 1958.

190. Kunz H. – Martin Heidegger und Ludwig Klages Kindler – Verlag. Munchen, 1976.

191. Jaspers K. – Die grossen Philosophen, München, "R Piper und Co". 1957.

192. Jaspers K. – Nietzsche und das Christentum. Hameln. "Niemeyer", 1938/.

193. Jaspers K. Der Philosophische glaube, Tubingen, 1964.

194. Mann T. Uber Deutsche litaratur. Leipzig. 1968.

195. Moati R. Derrida/Searle Deconstruction and Ordinary Language 2014 https://cup.columbia.edu/book/derridasearle/9780231166706.

196. Rademacher H. – Kierkegaard Hegelsverständnis, Köln. 1958.

197. Sartre j-p – Bewusstsein und Selbsterkenntnis. Rowolte, 1973 .

198. Scheler M. – die Stellung des Menschen im Kosmos, München, "France-Verlag". 1962.

199. Scheler M. – Vom Umsturz der Werte, Leipzig. Der neue Geist, 1919.

200. Schutz A. Der sinnhafte Aufbau der sozialen welt,Baden baden, 1993.

201. Smith J. The Other, Derrida http://www.booksandculture.com/articles/2014/janfeb/other-derrida.html?start=3.

ვალერიან რამიშვილი

XX საუკუნის ფილოსოფია

(II ნაწილი)

ტექნიკური რედაქტორი
კახაბერ რუსიძე

კომპიუტერული უზრუნველყოფა
დავით კუტუბიძე

დაიბეჭდა:
გამომცემლობა „მერიდიანი“, ალ. ყაზბეგის გამზ. №45
ტ. 239-15-22, E-mail: meridiani777@gmail.com