მ. ბერიაშვილი, თ. კობუში, გ. ლომანი,
ი. ჯაგოდნიშვილი, ი. ჰარდი (ედ.)

M. BERIASHVILI, T. KOBUSCH, G. LOHMANN,

I. JAGODNISHVILI, J. HARDY (HG.)

კულტურა რელიგია ფილოსოფია
KULTUR RELIGION PHILOSOPHIE

თბილისი
Tbilissi
2019

სამეცნიერო საბჭო:

ანდრეას არნდტი
მამუკა ბერიაშვილი
იოჰანეს ვაისი
თეო კობუში
მათიას კუმი
ნიკლაუს ლარგიერი
გეორგ ლომანი
არნდ პოლმანი
ივანე ჯაგოდნიშვილი
იორგ ჰარდი

Wissenschaftlicher Beirat:

Andreas Arndt
Mamuka Beriashvili
Johannes Weiß
Theo Kobusch
Mattias Kumm
Niklaus Largier
Georg Lohmann
Arnd Pollmann
Ivane Jagodnishvili
Jörg Hardy

რედაქტორები:

დავით გალაშვილი
სოფიკო ჭუმბურიძე
მარიამ ხაზარაძე

Redaktor/innen:

Davit Galashvili
Sopiko Tchumburidze
Mariam Khazaradze

რედაქცია:

გიორგი ბარამიძე
გიორგი ბერიაშვილი
ნინო გალდავაძე
ირაკლი თაბორიძე
ელიზაბეტ ლომსიანიძე
თამთა მოხევიშვილი
ქეთევან რჩეულიშვილი
თამარ ხარხელაური

Redaktion:

Giorgi Baramidze
Giorgi Beriashvili
Nino Galdavadze
Irakli Taboridze
Elizabet Lomsianidze
Tamta Mokhevishvili
Ketevan Rcheulishvili
Tamar Kharkhelauri

საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტი

Technische Universität Georgiens

აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

Akaki Tsereteli Staatliche Universität

ISBN 978-9941-25-882-4

სარჩევი

Inhalt

თ. კობუში, კულტურის თეორია.....12

T. Kobusch, Kulturtheorie

თ. კობუში, შესაქმე არარადან.....20

T. Kobusch, Schöpfung aus Nichts

ი. ჰარდი, სოკრატული თვითგანსაზღვრება 35

J. Hardy, Sokratische Selbstbestimmung

მ. ბერიაშვილი, მ. ლაშხია, ი. ჰარდი, მ. ხაზარაძე, განათლების მეშვეობით განთავისუფლება. გამოქვაბულის ალეგორიის ინტერპრეტაცია პლატონის სახელმწიფოში 58

M. Beriashvili, M. Lashkhia, J. Hardy, M. Khazaradze, Befreiung durch Bildung.Eine Interpretation des Höhlengleichnisses in Platons 'Politeia

დ. გალაშვილი, სპინოზა და ჰეგელი: გამიჯვნა როგორც თვითდადგენა.....109

D. Galashvili, Spinoza und Hegel: Unterscheidung als Selbst-Identifizieren

ი. თაბორიძე, სამუელ პუფენდორფის მოძღვრება entia moralia-ს შესახებ.....175

I.Taboridze, Die Lehre von Sammuel Pufendorf über entia moralia

ვ. იეშკე, ნიცშეს სამყაროს ცნება..... 192

W. Jaeschke, Nietzsches Weltbegriff

თ. ლელაშვილი, ნიჰილიზმის გადალახვის მცდელობა ნიცშეს ფილოსოფიაში..... 209

T. Lelashvili, Die Überwindung des Nihilismus in der Philosophie von Nietzsche

მ. კვანტე, რელიგიური რწმენების გამართლება უილიამ ჯეიმსის მიხედვით..... 237

M. Quante, William James' Rechtfertigung religiöser Überzeugungen

ა. არნდტი, ლენინი კითხულობს ჰეგელს 253

A. Arndt, Lenin liest Hegel

გ. კაშიბაძე, დასწრებულობის ცნება ედმუნდ ჰუსერლის ფენომენოლოგიაში..... 272

G. Kashibadze, The Notion of „Presense" in the Phenomenology of Edmund Husserl

ნ. გალდავაძე, ინდოქტრინაცია როგორც ილუზორული თავისუფლება..... 304

N. Galdavadze, Indoktrination als illusorische Freiheit

ლ. ზიპი, სამეცნიერო-ტექნიკური მოდერნი და ფილოსოფიური ეთიკა 322

L. Siep, Die wissenschaftlich-technische Moderne und die philosophische Ethik

გ. ლომანი, ადამიანთა კულტურული უფლებები და ბრძოლა უსამართლობის წინააღმდეგ 336

G. Lohmann, Kulturelle Menschenrechte und der Kampf gegen Ungerechtigkeit

გ. ლომანი, განათლებაზე უფლებების ადამიანის უფლებრივი ნორმირება 348

G. Lohmann, Zur menschenrechtlichen Normierung der Rechte auf Bildung

მ. კვანტე, თვითგანსაზღვრული სიკვდილი? 368

M. Quante, Selbstbestimmter Tod?

ი. ჰარდი, ეთიკური რეფლექსიის გაგება 393

J. Hardy, Understanding Ethical Reasoning

ნ. სიმონიშვილი, ბაროკო ხელოვნებას, ხელოვნების ისტორიასა და პოლიტიკას შორის 415

N. Simonishvili, Baroque between Art, the History of Art and Politics

მ. ბერიაშვილი, ი. ჰარდი, მ. ხაზარაძე, ხელოვნური ინტელექტის ეთიკა 437

M. Beriashvili, J. Hardy, M. Khazaradze, Ethics of Artificial Intelligence

კლასიკური ტექსტების ახალი თარგმანები:

Neue Übersetzungen von klassischen philosophischen Texten:

ე. ფრომი, ავტორიტარული პიროვნულობა 454

E. Fromm, Autoritäre Persönlichkeit

ე. ფრომი, მარქსიზმი, ფსიქოანალიზი და რეალობა 460

E. Fromm, Marxism, Psychoanalysis and Reality

ჰ. მარკუზე, გონება და რევოლუცია. ჰეგელი და სოციალური თეორიის აღზევება 468

H. Marcuse, Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory

წინასიტყვაობა

როდესაც ედიტორებმა გადავწყვიტეთ ამ კრებულისთვის *კულტურა რელიგია ფილოსოფია* დაგვერქმია, ამით, უპირველესად, ის კი არ იყო ნაგულისხმები, რომ ამ სამი აკადემიური მიმართულებიდან ცალკე შეგვერჩია სტატიები და ურთიერთკავშირის გარეშე გამოგვექვეყნებინა, ან ადამიანობის ამ სამ ფენომენზე დამოუკიდებლად გვემსჯელა, არამედ სხვადასხვა აკადემიური პერსპექტივიდან შევხებოდით ამ კაცობრიულ წარმონაქმნებს და შეძლებისდაგვარად მათი ერთიანობა/განსხვავებულობა და მისი მატარებელი - და, გარკვეულწილად, საფუძველი - ადამიანი, მისი ქმედებების და მიმართებების პროექციაში წარმოგვეჩინა. დღესდღეობით დამკვიდრებული სიტყვა კულტურა ნასესხებია **cultura**-დან და ნიშნავს მიწათმოქმედებას. სტოიკოსებთან ეს სიტყვა გამოიყენებოდა გონების, სულის დამუშავებისა და მზრუნველობის მნიშვნელობით. ადრეული ქრისტიანობის/ღვთისმოსაობის გაგებაში ეს ტონალობა შემორჩენილია. იმავდროულად, იგი ორნაირი მნიშვნელობით გამოიყენება: ერთი მხრივ, მიწის დამუშავებისას და საერთოდ „სოფლის მეურნეობის“, ხოლო, მეორე მხრივ, ღმერთის თაყვანისცემის აზრით. ფილოსოფიის როგორც **cultura animi**-ს ციცერონისეულმა შეფასებამ აღორძინების ეპოქაში ამ ცნების მნიშვნელობის ჰუმანისტური განვითარება განაცადა.

სამუელ პუფენდორფთან კულტურა იძენს განსაკუთრებულ ქმედითობას ადამიანების სამართლებრივ მდგომარეობაში მყოფობისათვის. მან ბუნებითი მდგომარეობა გაიგო არა თეოლოგიურად, როგორც სამოთხისეული საწყისი მდგომარეობა ადამიანებისა, როგორც მათი უდანაშაულო-უბიწო ყოფნა, არამედ როგორც ბედნიერების გარეშე ყოფნა ადამიანისა, როცა იგი საზოგადოების გარეთაა. ამ თვალსაზრისით, მან არისტოტელესეული აზრის რეაქტუალიზაცია მოახდინა. ამით კულტურის ცნებამ ეგოლოგიური და სოციატიური მნიშვნელობა მიიღო.

კულტურის ცნება მოდერნული გაგებით პირველად ჰერდერთან გვხვდება. მას იგი ისტორიულობის არეალში შემოაქვს და სიტყვებს კულტურას და კულტივირებას ისტორიულობის აღ-

ნერისათვის გამოიყენებს. იგი განიხილავს ერის კულტურის დასაწყისს, ზრდადობას და ერის მუნყოფნას ყვავილობას უწოდებს. ამით კულტურის ცნებამ ჰერდერთან და მის შემდგომ, ერების, საზოგადოებების ცხოვრების დასაწყისის, ცვალებადობის სახე, გეშტალტი და ფორმა მიიღო. დღესაც ეგოლოგიურად, სოციატიურად და ტემპორალურად დატვირთული ეს ცნება წარმოადგენს კულტურის ფილოსოფიის კვლევის მთავარ საგანს.

მართლაც, შეიძლება ითქვას, რომ კულტურა უნივერსალური ადამიანური ფენომენია. მან თავისი თავი დაიმკვიდრა ადამიანების განსხვავებულ სიცოცხლის სამყაროებში. ეს განსხვავებები მოიცავს როგორც ტემპორალურ-ისტორიულ, ისე გეოგრაფიულ გარემოს, ანუ დაწყებული ძველი ქვის ხანის თემებიდან დამთავრებული მოდერნული სახელმწიფოებით, და თანამედროვე სამყაროში არსებული ყველა ეთნიკური წარმონაქმნის ცხოვრების ნირით.

ადამიანური კულტურების საკუთრივი მრავალფეროვნებით და ისტორიული განსხვავებულობით, ადამიანურ ცხოვრებაში დასწრებულობებით და ადამიანური ცხოვრების ნირის გამოვლინებებთან კავშირით, ძალიან ძნელია არა თუ „კულტურულის“ და „არაკულტურულის“ ერთმანეთისგან განსხვავება, არამედ საერთო მაკავშირებელი განსაზღვრების მოძებნა, რომელსაც კულტურა ეწოდება. ასეა თუ ისე, ეს სამი ფენომენი არა თუ ერთმანეთთან დაკავშირებულია, არამედ ერთიან სააზროვნო და სამოქმედო ბირთვს წარმოადგენენ ადამიანებისთვის და იმავდროულად, ერთმანეთს თანაზიარადაც განსაზღვრავენ.

დღესდღეობით, თითქოს შეუვალი შეჭმარიტებაა, რომ სეკულარიზებულ სამყაროში, რელიგიის თავისუფლების დაცვის პრინციპიდან გამომდინარე, ადამიანს მხოლოდ ერთი რელიგია შეიძლება გააჩნდეს; ანუ, გარანტირებული იყოს აღმსარებლობის თავისუფლება და რელიგიური პრაქტიკა, გარკვეული თვალსაზრისით, ქმნიდეს თავისი კულტურის გარკვეულ სუბკულტურას. თუმცა, მულტიკულტურულ და პლურალიზებულ სამყაროში არათუ ერთი რელიგია ქმნის ერთ კულტურას ან არის მიმართებაში მასთან, არამედ მრავალი რელიგია და ადამიანის ყოველდღიური პრაქტი-

კაც და მისი შინაგანი კონსტიტუციაც სწორედ ამ პლურალიზებით შეიძლება იყოს განსაზღვრული. ამის შესანიშნავი დასტურია ი.ვ. გოეთეს წერილი კ.გ. იაკობისადმი, რომელიც წარმოადგენს გოეთეს თვითშეფასებას და დაწერილია 1813 წლის 6 იანვარს. ამ წერილში გოეთე წერს: „როგორც პოეტი და ხელოვანი, მე ვარ პოლითეისტი, პანთეისტი - როგორც ბუნების მკვლევარი, და როგორც ზნეობრივი ადამიანი - ქრისტიანი". შესაბამისად, არა მხოლოდ სეკულარულ-დემოკრატიული საზოგადოებაა თავისთავად მრავალფენიანი, ერთიანი კულტურის წარმომადგენელი, არამედ ცალკეული ადამიანიც კი.

ჩვენი კვლევის მიზანიც სწორედ ის არის, რომ ვაჩვენოთ ამ სამი ფენომენის ერთიანობა კულტურაში და თავის მხრივ - როგორც კულტურის განმსაზღვრელი. როგორც ჩვენს მიერ ბოლო წლებში გამოქვეყნებული რამდენიმე კრებული, ეს კრებულიც ეფუძნება კვლევის ინტერნაციონალურ და ინტერდისციპლინურ ბაზისს. საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტი და აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტი მჭიდრო კავშირში არიან ევროპულ, და განსაკუთრებით გერმანულ უნივერსიტეტებთან და მათ პროფესორებთან. წინამდებარე კრებულში სწორედ ამ კოლაბორაციის შედეგია წარმოდგენილი.

ედიტორები დიდ მადლობას უხდიან საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტის რექტორს, არჩილ ფრანგიშვილს და აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ვიცე-რექტორს, გიორგი ღავთაძეს იმ მხარდაჭერისათვის, რომელმაც შესაძლებელი გახადა კრებულის შედგენა. განსაკუთრებული აღნიშვნის ღირსია ახალგაზრდა სწავლულების თავდაუზოგავი შრომა, რომელთაც არა მხოლოდ უცხოენოვანი ტექსტები თარგმნეს ქართულ ენაზე, არამედ წარმოადგინეს თავიანთი კვლევის შედეგები. როგორც ყოველთვის, ახლაც ვიმედოვნებთ, რომ კრებული არა მხოლოდ ვიწრო აკადემიური წრისთვის, არამედ ფართო საზოგადოებისთვისაც გარკვეული ღირებულების მატარებელი იქნება.

ედიტორები,
თბილისი-ქუთაისი
2019 წელი.

თეო კობუში

მსურს, გაგაცნოთ თეორიები, რომლებიც კულტურის გასაგებად არსებითი მნიშვნელობისაა. ერთი მათგანი ე. კასირერისგან, მეორე კი მისი მასწავლებლის - ჰ. კოენისგან[1] მომდინარეობს. იგი, პაულ ნატორპთან ერთად, „მარბურგის ნეოკანტიანელთა" სკოლის დამფუძნებელი და, ამავდროულად, იუდაური ფილოსოფიის მნიშვნელოვანი წარმომადგენელი გახლდათ *(გონების რელიგია იუდაიზმის წყაროებიდან).* მისი მოსწავლე ე. კასირერი, 1933 წელსვე წავიდა ემიგრაციაში - თავდაპირველად, ინგლისში, შემდეგ შვედეთის მოქალაქე გახდა და ბოლოს აშშ-ში გადასახლდა, სადაც სხვადასხვა პრესტიჟულ უნივერსიტეტში ასწავლიდა.

ყურადღება მართებულად მახვილდება იმაზე, რომ ჯერ კიდევ კოენმა მიმართა თავისი სისტემატური ფილოსოფიის კონცეფცია „კულტურის-თეორიული ჰორიზონტისაკენ". შესაბამისად, კოენის გვიანდელი პერიოდი „თანამედროვე კულტურაში რელიგიის ადგილის" განსაზღვრად უნდა გავიგოთ. კოენმა ფილოსოფიის ამოცანად ადრევე მიიჩნია „კულტურის სულიერ და ზნეობრივ პროგრესში" წვლილის შეტანა. ამაში ისიც იგულისხმება, რომ განმანათლებლობას დემითოლოგიზაციის ფუნქცია აქვს, ხოლო რელიგიას - მაღალი ეთიკური მნიშვნელობა. კოენის მიხედვით, რელიგია არ უნდა ჩანაცვლდეს, თუმცა კულტურის თეორიის ამოცანაა, რელიგიით განპირობებული კულტურული პროგრესის მხარდაჭერა, ან კულტურულ განვითარებაში რელიგიით განპირობებული რეგრესისთვის ხელის შეშლა.[2]

მიუხედავად იმისა, რომ კოენის ეს ძირითადი მოსაზრება-

[1] ჰ. კოენი იყო გერმანელი ფილოსოფოსი, რომელიც 1842 წელს დაიბადა და 1918 წელს გარდაიცვალა.

[2] Vgl. H. Holzhey, „Vernunft in der Religion – Religion in der Kultur. Hermann Cohens kritische Kulturphilosophie aus den Quellen des Judentums", in: *Rationalität der Religion und Kritik der Kultur: Hermann Cohen und Ernst Cassirer*, Hg. Von H. Deuser, M. Moxter, Würzburg 2002, გვ. 21-38, აქ: 32.

ნი კასირერის ნაშრომშიც (Werk) მოიპოვება, მისი *სიმბოლური ფორმების ფილოსოფია* მაინც რაღაც სრულიად ახალი რამაა. აქ პირველად გვაქვს საქმე რელიგიის ან მითოსის თეორიასთან ვრცელი კულტურის ფილოსოფიის ფარგლებში. აქ კასირერი მისი ადრეული შრომების ძირითად მოსაზრებას იღებს: კრიტიკული აზროვნების ძირითადი პრინციპი იმაში მდგომარეობს, რომ საგანთან შედარებით პრივილეგია „ფუნქციას" მივანიჭოთ (სათაური: სუბსტანცია და ფუნქცია). ამას გარდა, მნიშვნელოვანია, რომ გავცდეთ კანტს: წმინდა შემეცნების ფუნქციის გვერდით - რომლის შესახებაც კანტი საუბრობდა - ჩვენი ცნობიერების სხვა ფუნქციებიც უნდა მოვიაზროთ, მაგალითად, ენობრივი აზროვნების ფუნქცია, მითოსურ-რელიგიური აზროვნების ფუნქცია, სახელოვნებო ხედვის ფუნქცია, როგორც სამყაროს, ან ობიექტური საზრისების კონტექსტის ფორმირების გზა. ამგვარად, კანტის კვალად, კანტს მიღმა უნდა გავიდეთ, ან როგორც კასირერი თავად ამბობს: "გონების კრიტიკა ამით იქცევა კულტურის კრიტიკად."[3] ის, რისი თქმაც ამით კასირერს სურს, უკვე თავად კულტურის ცნებაში მოიპოვება: კულტურის ყოველ შინაარსს, იმდენად, რამდენადაც იგი ფორმის ზოგად პრინციპშია დაფუძნებული, "წინაპირობად სულის თავდაპირველი ქმედება (Tat)" უდევს. კულტურა არის სულის ქმნილება. სული მასში საკუთარ თავს გამოხატავს, ამიტომ სულიერი კულტურის განსხვავებული ქმნილებები: ენა, მეცნიერული შემეცნება, მითოსი, ხელოვნება, რელიგია, ისე უნდა გავიგოთ, როგორც დიდი პრობლემური ჯაჭვის რგოლები. კრიტიკულ ტრადიციაში, წმინდა სულიერი სამყაროს გამოხატულებად უნდა მივიჩნიოთ ის, რაც უბრალო შთაბეჭდილებების პასიურ სამყაროდ გამოიყურება. მაგრამ ის, რისი თქმაც კასირერს ამის მიღმა სურს, კულტურის გასაგებად უაღრესად მნიშვნელოვანია: კულტურის ცალკეული ფორმები (Gestalten) და ფორმათა სამყარო, რომელსაც მითოსი ან ხელოვნება ქმნის, არა უბრალოდ განწყობისა და შემთხვევითობის წარმონაქმნებია, არამედ თითოეულ მათგანს შემოქმედების/ხატობრიობის (Bildens) საკუთარი კანონები ახასიათებს. მაშასადამე,

[3] E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Darmstadt 1988, I, გვ. 11.

კულტურა არის სულის მიერ „სიმბოლური ფორმებით“ შექმნილი ხატობრივი სამყაროების (Bildwelten) მთლიანობის სახელი. ეს ის არის, რაც ქმნის ჩვენს სინამდვილეს. მის გვერდით ან მის უკან - და, უპირველესად, ამის თქმა სურს კასირერს - რაღაც აბსოლუტურად ჭეშმარიტი, საგანი თავისთავად არ არსებობს. ჩვენი სინამდვილე, უფრო მეტად, მხოლოდ სიმბოლურ ფორმათა სინამდვილეა, რომელთაგან ყოველი თავის საკუთარ აზრობრივ სამყაროს (Welt des Sinnes) ქმნის და საკუთარი თავიდან გამოსვლის ნებას რთავს. ამგვარად, სიმბოლური ფორმები იდეალური ინტერპრეტაციებია/საზრისებია (Sinngebungen), სულის თვითგანვითარებაა, სიცოცხლის სისავსეა. მათ აქვთ შინაგანი საჭიროებისა და ობიექტურობის ხასიათი. ენას, მეცნიერებას, ხელოვნებას, მითოსს და რელიგიას ობიექტური სულის ხასიათი აქვთ. აქ ხდება კანტის, ჰეგელის და, აგრეთვე, გოეთეს ფილოსოფიათა ერთმანეთთან შერიგება. თავად კასირერიც შენიშნავს, რომ ხელოვნების, ენის, მითოსისა და რელიგიის სამყარო „გოეთეს სიტყვით, შინაგანიდან გარეგანზე გარდამავალი გამოცხადება, სამყაროსა და სულის სინთეზია, რომელიც ჩვენ ჭეშმარიტად განგვიმტკიცებს ორივეს თავდაპირველ ერთიანობას.“[4]

კულტურის ობიექტური აგებულებები (Gestaltungen) არა თავისთავად ნამდვილის მოჩვენებითობები (Verstellungen), არა დაფარული *საგნის თავისთავადის შენიღბვა*, არამედ ცხოვრების გამოვლინებანი გახლავთ. ამის მეშვეობით სიცოცხლე გამოდის *მხოლოდ* შიშველი ბუნებრივის სფეროდან და თავად ხდება სულიერი. ფილოსოფიის ამოცანა ყველა კულტურული ქმნილების ერთი მაფორმირებელი ფუძემდებლური პრინციპიდან შეცნობაა.

მითოსის/რელიგიის ობიექტური აგებულების თვალსაზრისით, რასაც კასირერი ხშირად ერთი ამოსუნთქვით ასახელებს, ეს მარტივად შეცნობადია. მითოსს იმდენად აქვს განსაკუთრებული ადგილი კულტურათა ფორმებს შორის, რამდენადაც ის ადამიანური გამოხატულების თავდაპირველ ფორმირებას განასახიერებს. იგი, როგორც კასირერი ამბობს, არის „საერთო მშობელი ნიადაგი“, ან,

[4] E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Darmstadt 1988, I, გვ. 48.

აგრეთვე, „ასე ვთქვათ, ცნობიერების უძველესი ფენა და ყველა მისი მიღწევის მატარებელი საფუძველი."[5]უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, მითოსი არის თავდაპირველი საფუძვლის პირველი გამოხატულება, რომლიდანაც მთელი აზროვნება, მთელი გრძნობადი აღქმა იღებს სათავეს. ამიტომ, მითოსი არის „ხატად გარდაქმნილი გრძნობა. ...რაც აქამდე ბუნდოვნად და გაურკვეველად შეიგრძნობოდა, ამიერიდან გარკვეულ ფორმას იღებს; ის, რაც პასიური მდგომარეობა იყო, იქცევა აქტიურ პროცესად."[6] მითოსი „არის ადამიანური კულტურის თავდაპირველი ფენომენი". [7] ის, რისი გაშუალებაც მითოსის მეშვეობით ხდება (geigentlich gescheiht), კასირერმა საკმაოდ შთამბეჭდავად აღწერა: ეს არის გათავისუფლების პროცესის პირველი ჩანასახობრივი დასაწყისი (keimhafte Ansatz), რომელიც წარმოადგენს *კულტივირებას საერთოდ* (Kultivierung überhaupt darstellt). ჯერ კიდევ ჰეგელმა თავისუფლების მახასიათებლად შეიცნო ის, რომ ადამიანს საგნებისგან უკანდახევა შეუძლია. მას აქვს დისტანცირების უნარი. კასირერის მიხედვით, ეს ჩანასახობრივად უკვე მითოსურ მსოფლმხედველობასაც აქვს. რადგან იქ, სადაც ადამიანი საგნებზე სამუშაო იარაღებით ზემოქმედებას ცდილობს, როგორც ეს მაგიაშია, უკვე განხორციელებულია სულიერი გაყრა. ახლა უკვე ადამიანებისთვის, უწინდელთან შედარებით, ნივთები განსხვავებულნი არიან. ამგვარად, მითოსის ობიექტურობა სრულიად სხვა სახისაა. ეს ხატის თავისებურებას, ან მითის ფორმირებასაც უკავშირდება: ცნობიერება რაიმეს უბრალოდ გრძნობითი შთაბეჭდილებების რეცეფციასა და საკუთარ თავს შორის ათავსებს. კასირერს მითოსის ამბივალენტური ხასიათის აღწერა არ ბეზრდება. ერთი მხრივ, ის, როგორც ყოველგვარი კულტურის დასაწყისი, ყველა ფორმის (Weise aller Gestaltung) თავდაპირველი სახეა, რომელშიც ადამიანი საკუთარ თავს გრძნობადი მოცემულობის უშუალო შთაბეჭდილებისგან ათავისუფლებს,

[5] Vgl. die Nachweise bei O. Schwemmer, „Mythos und Religion bei Ernst Cassirer", in: *Rationalität der Religion und Kritik der Kultur: Hermann Cohen und Ernst Cassirer,* Hg. Von H. Deuser, M. Moxter,Würzburg 2002, გვ. 95-118, აქ: 98.

[6] E. Cassirer, *Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens,* Frankfurt am Main 1985, გვ. 60.

[7] O. Schwemmer, a.a.O. გვ. 99.

ხოლო, მეორე მხრივ, მითოსი, უშუალოდ მოცემულის მიღმა ამ პირველი ნაბიჯის გადადგმისთანავე, თავად იხევს უკან მოცემულის ფორმაში. ამით ცნობიერება ახლებურად იბოჭება, მის მიერვე შექმნილ ხატებს „ეჯაჭვება.“ „ის, რაც სულს საგანთა ბორკილებისგან გათავისუფლებად ეჩვენებოდა, მას ახალ ბორკილად ექცევა, რომელიც იმდენად მტკიცეა, რამდენადაც აქ იგი არა უბრალოდ ფიზიკური, არამედ თავად უკვე სულიერი ძალაუფლებაა, რომლის ძალმოსილებასაც გამოსცდის.“[8] ამ ფორმით, მითოსი, თუ მას თავისი თავდაპირველი მიმართულების ერთგულად დარჩენა სურს, მითოსისგან განთავისუფლების მიმართულებად უნდა გარდაიქმნას. მითოსს მითოსად ხანგრძლივად დარჩენა არ ძალუძს. კასირერი თავად ამბობს - „მითოსი პოტენციური რელიგიაა.“ მითოსის აქტუალიზაცია და დიალექტიკური გადალახვა მაინც მხოლოდ მითოსის შეცნობით არის შესაძლებელი, რომელიც თავის „აღიარებას“ („Anerkenntnis“) შეიცავს. ეს ქმნის მაგიურ-მითოსური მსოფლმხედველობიდან საკუთრივ რელიგიურ მსოფლმხედველობაზე გადასვლას. რელიგიის წიაღში ბუნების ცალკეული ფენომენის წინაშე უკვე აღარ ვიჩოქებთ, არამედ რაღაცას აღვიქვამთ „სხვა რამის ნიშნად, უფრო მეტის მომცველად, რომელიც თავს მასში და მის გარშემო ააშკარავებს.“ [9] მაშასადამე, თუკი მითოსისა და რელიგიის შინაარსები ერთმანეთზე განუყრელად არიან გადაჯაჭვულნი, სამაგიეროდ, მათი ფორმა განსხვავებულია. რელიგიურ ცნობიერებას არ შეუძლია მითოსურ ხატოვან სამყაროზე მარტივად უარის თქმა, მას „არ შეუძლია მისი უშუალოდ საკუთარი თავიდან განდევნა (ausstoßen)“, მაგრამ ის მას რელიგიური საკითხების დასმით ახალ საზრისს ანიჭებს. კერძოდ, რელიგიური აზროვნება ხატებსა და ნიშნებს იყენებს, რომლებიც მითოსისგან მიწოდებულია, მაგრამ მან „ისინი, ამავდროულად, *როგორც ასეთი* იცის“ („weiß sie zugleich als solche“). რელიგიური ცნობიერებისთვის ისინი (ხატები და ნიშნები) გამოხატვის საშუალებებია, რომლებიც განსაზღვრულ საზრისს, მათი ამომწურავი რეპრეზენტაციის გარეშე, ცხადყოფენ. აქ გრძნობითი და სულიერი ერთმანეთს

[8] E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, II, გვ. 32.

[9] E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, II, გვ. 138; სდრ. III, 126f.

ემიჯნებიან, მაგრამ ისინი, ამავდროულად, ერთმანეთზე მუდმივად მიანიშნებენ. აქ ჩნდება პროფანული და სულიერი სამყაროების გამიჯვნა. კასირერი ამბობს: „ვინაიდან თვით რელიგიურის ყველაზე ელემენტარულ წარმონაქმნებშიც (Gebilde) „წმინდა" სამყარო და „პროფანული" სამყარო ყოველთვის იმიჯნება."[10] მაგრამ, ამ ორ სფეროს შორის მუდმივ გადასვლას, მუდმივ ინტერაქციას ვხვდებით. ხატსა და საზრისს, არსებობასა და ჭეშმარიტებას შორის მუდმივი სხვაობა და ურთიერთმიმართება რელიგიურის არსებით წინაპირობებს განეკუთვნება.

ამასთან დაკავშირებით, ხელოვნება, აგრეთვე, განსაკუთრებულ როლს თამაშობს, ვინაიდან ხელოვნების მეშვეობით ღვთაებრივის გაადამიანურება, ინდივიდუალიზაცია და ამით, ამავე დროს, ადამიანის ინდივიდუალიზაციაცა და გაღმერთებაც ხორციელდება. ერთის რეპრეზენტაცია (წარმოდგენა) მეორეს მეშვეობით ხდება: მოცეკვავე - ამბობს კასირერი - უკვე აღარ არის ღმერთი, არამედ ის მას წარმოადგენს. ხელოვნებამ „ხატსა" და „ნივთს" შორის არსებული ეს განსხვავება ცნობიერებაში შემოიტანა. ასე რომ, ის, რაც მითოსში ღვთაებრივით სრულად მოცვა და მისით შეპყრობილობა იყო, რელიგიაში ღმერთთან შეხვედრად გარდაიქმნება, რა დროსაც ადამიანური მე (das menschliche Selbst), როგორც ასეთი, ფორმირდება. ან, როგორც კასირერი ამბობს: „*მე*, ადამიანის საკუთრივი ‚თვითი', პირველად ღვთაებრივი *მეს* გავლით ფორმირდება. რა დროსაც ღმერთი, უბრალო განკერძოებული ღმერთის (...) ფორმიდან, პიროვნული ღმერთის ფორმაში გადადის, ეს სუბიექტის განთავისუფლების გზაზე გადადგმულ ახალ ნაბიჯს ნიშნავს.[11]

მაშასადამე, კასირერი სამყაროს კულტივირებას თავისუფლების პროცესად მოიაზრებს. რელიგია კულტურის ისეთ ფორმას იღებს, ან სულის ისეთი ობიექტური ფორმაა, რომელშიც თავისუფლება შეუქცევადად ნამდვილდება.

საკვანძო სიტყვა, *შეუქცევადობა*, ყურადღებას განსაკუთრებით გვიანდელ კასირერთან იღებს, რომლის მეშვეობითაც მისი შრომა არა მხოლოდ კულტურულ-თეორიულ, არამედ, აგრეთვე, კულ-

[10] E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, II, გვ. 304.

[11] E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, II, გვ. 245.

ტურულ-კრიტიკულ ხასიათსაც იძენს. თავის 1924 წლის სტატიაში - *ენა და მითოსი*, კასირერი თავისუფლების რეგრესის საფრთხის შესახებ მიანიშნებს. ის საუბრობს იმ საფრთხეზე, რომელიც პოსტ-მითოსურ კულტურას ახასიათებს. ეს საფრთხე იმაში მდგომარეობს, რომ კულტურულად დაწინაურებული და მოჩვენებითად შეუქცევადი, ინსტიტუციებში განმტკიცებული თავისუფლება კულტურულ მდგომარეობაზე დაბლა შეიძლება დაეცეს. თავის უკანასკნელ წიგნში The Myth of the State (1946) კასირერმა ტოტალიტარიზმი კულტურის მაგიურ-მითოსურ ცნობიერების საფეხურზე დაცემად აღწერა. წიგნის დასასრულს ის ამბობს:

ჩვენი მეცნიერება, ჩვენი პოეზია, ჩვენი ხელოვნება და ჩვენი რელიგია ღრმად დავანებული ძველი ფენის მხოლოდ ზედა საფარია. ჩვენ ყოველთვის უნდა ვიყოთ მზად ექსტრემალური რყევებისათვის, რომლებსაც ჩვენი კულტურული სამყაროსა და ჩვენი სოციალური წყობის ძირეული შერყევა შეუძლიათ.[12]

ღრმად ჩამავალი ფენა, რომელზეც კასირერი აქ საუბრობს, სხვა არაფერია, თუ არა თავად კულტურის თავდაპირველი ელემენტი, ანუ მითოსი. დაბოლოს, ის დასძენს:

მითოსის ძალმოსილება უფრო მაღალი ძალების მიერ დაიძლია და დამარცხდა. იქამდე, სანამ ეს ძალები, ინტელექტუალური და მორალური, ეთიკური და სახელოვნებო, მედგრად დგანან, მითოსი მოთვინიერებული და დამორჩილებული რჩება. მაგრამ როგორც კი ისინი თავიანთი ძალის დაკარგვას დაიწყებენ, ქაოსი კვლავ ბრუნდება. სწორედ მაშინ იწყება მითიური აზროვნების ხელახალი აღზევება და მისით მთელი კულტურული და სოციალური ცხოვრების განმსჭვალვა.[13]

კასირერის მიხედვით, ტოტალიტარიზმი, თავისუფლების რეგრესი, ადამიანთა უპატივცემულობა, კულტურის ხელახალ მითოლოგიზებად უნდა მოვიაზროთ. მაშასადამე, კულტურული პროცესი მაინც შექცევადი გამოდის. ის მართლაც ასეთია. მაგრამ, თავისუფლების რეგრესია, კვლავ ბარბაროსობაში გადავარდნა,

[12] E. Cassirer, *Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens*, Frankfurt a.M. 1985, გვ. 389

[13] იქვე, გვ. 390.

ადამიანის დეჰუმანიზაცია, კულტურის უარყოფა შეიძლება თავიდან ავიცილოთ, თუკი რელიგია იმას განახორციელებს (zur Geltung bringt) და იმაზე გააკეთებს აქცენტს, რაც ე. დიურკჰაიმის, ჰ. კოენის და, აგრეთვე, ე. კასირერის მიერ რელიგიის საკუთრივ ამოცანად გაიგება: კერძოდ, ადამიანური ინდივიდის კულტივირება. განა მოვალენი არ ვართ, ჰეგელიანიზმის ფუძემდებლური, ნათელი მოსაზრება ხელახლა გავიაზროთ?! რომლის მიხედვითაც, რელიგია გახლდათ ის, რამაც, როგორც კულტურის პირველმა ფორმამ, ინდივიდის ადვოკატობა იკისრა, რომელიც გვაცნობიერებინებდა იმას, რომ ყოველი ცალკეული ინდივიდი, მიუხედავად დაბადებისა, წოდებისა, განათლებისა, რასისა, ფერისა და ეროვნებისა, ღმერთის წყალობისა და სიყვარულის ობიექტია და ამიტომ - დაუსრულებელი ღირებულების, ანუ ღირსების მქონეა. აგრეთვე, ჰეგელი გახლდათ ის, ვინც გაგვაცნობიერებინა, რომ არ შეიძლება ჭეშმარიტი თავისუფლება, პოლიტიკური თავისუფლება იქ ყვაოდეს, სადაც ის ჯერ არ ან აღარ არის ნაცოდნი. ასეთი თავისუფლება მხოლოდ იქ შეიძლება დაიწყოს, „სადაც ინდივიდი თავის თავს შეიცნობს ინდივიდად, არსებითად, ზოგადად, რომელსაც, როგორც ინდივიდს, დაუსრულებელი ღირებულება აქვს, ან სადაც სუბიექტმა პიროვნულობის ცნობიერება შეიძინა და, მაშასადამე, მხოლოდ თავისთვის სურს მნიშვნელობდეს (gelten)".[14] ამ თვალსაზრისიდან, ჩანს, რომ რელიგიას კულტურული პროცესის კრიტიკულად გადააზრების პროცესში გადამწყვეტი როლის თამაში ძალუძს.

გერმანულიდან თარგმნა ირაკლი თაბორიძემ

[14] G.W.F. Hegel,*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Theorie Werkausg. Bd. 18, Frankfurt a.M. 1986, გვ. 116.

თეო კობუში

1. სამყაროს წარმოშობის ქრისტიანული და ნეოპლატონური სწავლებანი

გვიან ანტიკური ფილოსოფიის ერთ-ერთი მახასიათებელი ის არის, რომ იგი სამყაროს წარმოშობის დიდ დისკურსს წარმოადგენს. ფილონ ალექსანდრიელის *De opficio mundi* და ფილოფონოსის ამავე სახელწოდების ნაშრომი ამ დისკუსიის ერთგვარი გახსნაა, ხოლო დამასრულებელი *De aeternitae mundi*, რამაც შემდგომი განვრცობა არაბულ ფილოსოფიაში ჰპოვა. დროის ამ მონაკვეთში: I-დან VI საუკუნემდე შესაქმის მრავალ კონცეფციათა აყვავების მოწმენი ვართ. ერთმანეთის გვერდიგვერდ ვითარდებიან შუა და ნეოპლატონური **„გეგონენ"**-ის ეგზეგესები პლატონის *ტიმაიოსი*-დან, ისევე როგორც - ქრისტიანული ჰექსამერონული (ექვს დღეში სამყაროს შექმნის ბიბლიური ამბავი) ლიტერატურა და გენეზისის (შესაქმის) ინტერპრეტაცია. ამით ერთმანეთის გვერდით დგებიან უმრავალფეროვანესი თეორიული პროექტები: სწავლებანი არარადან შესაქმის, მატერიის ფორმირების, სამყაროს მარადიულობის შესახებ, დაბოლოს, მარადიული და დროებითი შესაქმის კომბინაციების თაობაზე.

ზემოაღნიშნული ეპოქების ფილოსოფიური ხდომილება არარადან შესაქმის შესახებ ქრისტიანული სწავლება გახლავთ. თუმცა, იგი დოლის ბრაგუნივით ერთბაშად არ გაჟღერებულა, არამედ ნელ-ნელა განვითარდა. გ. მეი წარმოშობის ისტორიას დიდი ერუდიციით აყალიბებს. ამ კვლევის ერთი უმნიშვნელოვანესი შედეგი შემდეგი დასკვნა გახლავთ: ის, რისი მეშვეობითაც არარადან შესაქმე ქრისტიანობაში აღმოჩნდა, გნოსისი გახლდათ. სამ მნიშვნელოვან გნოსტიკოსს (მაკრიონს, ვასილიდეს, ვალენტინიანს) შორის მასშტაბების დამდგენი ვასილიდეა. „ვასილიდე გახლავთ

ჩვენთვის ცნობილი პირველი ქრისტიანი თეოლოგი, რომელიც საკუთრივ არარადან შესაქმეზე საუბრობს". ავგუსტინემ, ქრისტიანობის ინტერესიდან გამომდინარე, სცადა დახვეწილი დიფერენცირების მეშვეობით ნეოპლატონური ღმერთისგან შესაქმის ქრისტიანულ არარადან შესაქმესთან შერიგება: როგორც მან თავის მნიშვნელოვან ტექსტში *De vera religione* (ჭეშმარიტი რელიგიის შესახებ) ჩამოაყალიბა, **ყველაფერი რაც არის, იმდენდად რამდენადაც არის, - არის რაღაც სიკეთე**. ეს იმასაც მიემართება, რაც უბრალოდ შეიძლება იყოს, ან/და ფორმა შეიძინოს და ასევე, - თითქმის არაფერს, მატერიას. ყველაფერი, რაც კარგია, ღმერთისგანაა (ex deo). ასე, „ყველაფერი, რაც არის, იმდენად რამდენადაც არის და ყველაფერი, რაც ჯერ არ არის, იმდენად რამდენადაც შეიძლება იყოს, ღმერთისგან არის". მაგრამ, რაც ყოფიერში არარაულია, „არარადან" (ex nihilo) მომდინარეობს. ნეოპლატონიზმი და ქრისტიანობა შესაქმის სწავლებისას ხელიხელჩაკიდებული მიდიან.

2. ერიუგენას სწავლება არარადან შესაქმეს შესახებ

დასავლეთში, ბნელ საუკუნეებში გვიან ანტიკურმა ფილოსოფიამ სინათლე შემოიტანა: ეს გახლავთ იოანე სკოტ ერიუგენა. მისი ნაშრომები გვიან ანტიკური ფილოსოფიის სულით სუნთქავენ, ამასთან, როგორც წარმართულით, ისე - ქრისტიანულით. ადრეული ნაწარმოები *De praedestinatione*, რითაც იგი კაროლინგური ეპოქის თეოლოგიურ დისპუტში იჭრება, მასში ავგუსტინისეული წარმომავლობის ამოკითხვის საშუალებას იძლევა. ერიუგენას, ამავე დროს, წვლილი ფსევდო-დიონისეს ნაშრომების კომენტირება-გავრცელებაშიც მიუძღვის. იოანეს სახარებას, რომელიც ორიგენეს შემდეგ ეკლესიის მამათა „ქრისტიანული ფილოსოფიის" „მეტაფიზიკად" გაიგებოდა, მან კომენტარი და ქადაგება მიუძღვნა. თუმცა, ძირითადი ნაშრომი *პერიფიუსეონი* ყველაფერს ჩრდილავს. ეს გახლავთ ნეოპლატონურ ნიმუშზე აგებული სისტემა. ისევე როგორც ნეოპლატონიკოსებისთვის პლატონის დიალოგი *პარმენიდე*, როგორც პლატონური ფილოსოფიის მეტაფიზიკა,

ტიმაიოსში ფიზიკასთან მეტად მყარადაა დაკავშირებული, ასევე *პერიფისეონშიც*, იმატერიალური და მატერიალური სამყაროს ფილოსოფიები მჭიდროდ არიან გადაჯაჭვულნი.

ის, რაც *პერიფისეონს* ნეოპლატონური სისტემიდან განასხვავებს და რითაც იგი საკუთარ კონცეფციას წარმოაჩენს, განსაკუთრებული სახის მთლიანი მოძრაობაა (Gesamtbewegung). თუმცა, ნეოპლატონური ტრიადა, ასევე, „მყოფობის" (Verharren), „გამოსვლის" და „დაბრუნების" მოძრაობას გამოხატავს, მაგრამ ეს ის მოძრაობაა, რომლის მეშვეობითაც საკუთარ თავში დამრჩენს გზაზე გამოაქვს რაღაც, რაც კვლავ მას უბრუნდება. *პერიფისეონში* კი, ამის საპირისპიროდ, მოძრაობა შესაქმეა, რომელშიც ის მაქსიმალურად ეშვება და საკუთარ თავს ქმნის; რაშიც იგი ყველა თავის ქმნილებას უბრუნდება. ეს, როგორც მოგვიანებით უნდა გამოჩნდეს, არის ფუძემდებლური მოდელი იდეალისტური აზროვნებისა.

იმის საჩვენებლად, რომ ერიუგენასთან, ავგუსტინესა და ნეოპლატონური აზროვნების მთელი გავლენის მიუხედავად, რაღაც არსებითად იცვლება, სარწმუნოდ მტკიცდება *პერიფისეონის* ტექსტში. ასე იძენს ცნება „არარადან შესაქმე" სრულიად ახალ საზრისს. არარა აღარ არის ის ნაკლული/პრივაციული (privative) არარა, რომელშიც ავგუსტინე ქმნილების მთელი არარაობის საფუძველს ხედავდა. ახლა ის უფრო მეტად აღინიშნება ნეოპლატონური, ანუ „სუპერ-ესენციალური" ან განთქმული აზრით, ისევე როგორც პლოტინის „ouden panton-ი", ყოველი სინამდვილის სისავსე, საიდანაც ყოველი ქმნილი გამოდის. ან, როგორც თვითონ ერიუგენა ამბობს:

უნდა დამეშვა, რომ ამ სახელით, რომელიც (...) გამოუთქმელია, შეუცნობელია და ღმერთის სიკეთის უწვდომელი სიცხადით არის გამორჩეული, თავის თავში ნაჭვრეტი იქნება, ის, რაც არც არის, არც ყოფილა და არც იქნება. არსებულთაგან რაიმეში ის არ შეიცნობა, ვინაიდან ყველაფერს აღემატება.

მაშასადამე, არარადან შესაქმე ნიშნავს იგივეს, რაც „შესაქმეს ღმერთისგან". მთავარი გამოწვევა ტრადიციული ფილოსოფიისთვის იმაში მდგომარეობს, რაც ერიუგენას „შესაქმის" ცნების ქვეშ

ესმის. ზემოთ ციტირებული პასაჟის აზრი შემდგომ ასე ვითარდება: როდესაც ღვთაებრივი სიკეთე საკუთარ თავში არ არის ნაჭვრეტი, არამედ გამოუთქმელი **kondeszendez**-ის ფორმით ხდება ხილული ყოფიერში, მაშინ იგი ერთადერთია, რომელიც ყველაფერშია, იყო და იქნება. სხვა სიტყვებით: ჩვენ შეგვიძლია აბსტრაქტულად დანახული ღვთაებრივი სიკეთე შეუცნობლად აღვიქვათ და მაშინ ექნება „არარას" აღმნიშვნელს „აღმატებულობის" აზრით თავის გამართლება. მაგრამ, მაინც, მის *თეოფანიებში* (ღმერთის მიერ თავის გაცხადება, ჩვენება) ჩვენ ძალგვიძს დავინახოთ არარადან რაიმეში, არარსულობიდან არსულში გარდამავალი, საკუთარი თავის დამნახვებელი, ის, რაც განუსაზღვრელობიდან განსაზღვრულობაში შემოაბიჯებს. **Kondeszendenz**-ის ან უბრალოდ **Deszendenz**-ის ცნება აქ ცენტრალური მნიშვნელობისაა. ცოტა მოგვიანებით, იმავე აზრით ითქმება, რომ შესაქმე ღვთაებრივი სიკეთეა, რომელიც ყველა არსის უარყოფიდან, მთლიანის როგორც არსის დადასტურებაში „გარდამოვა" და თანაც - „თავისი თავიდან თავის თავში" (**a se ipsa in se ipsam**). მაშასადამე, **Kondeszendenz**-ის მეშვეობით აღწევს ზეარსული არარა საკუთარ თავამდეც. ჩამოსვლა/გარდამოსვლა (**Herabstieg**) არა მხოლოდ პირველმიზეზებამდე აღწევს, რომლებიც ყოველი საგნის არსობის საფუძველს წარმოადგენენ, არამედ უფრო შორს - მათ „ზემოქმედებამდეც", რომელთაც თავად ადამიანიც განეკუთვნება; - დაბოლოს, თვით ბუნების უკიდურეს წესრიგსაც, ანუ სხეულის მკვდარ სამყაროსაც. ერიუგენას მიერ გამოყენებული „**Kondeszendenz**"-ის (**Gr. Synkatabasis**) ცნება (**lat.condescension** *ქრისტოლოგიური ტერმინი, რომელიც აღნიშნავს შესაქმის მიზნით ღმერთის დაშვებას მისი ტრანსცენდენციის ქვეშ*), თავდაპირველად, ქრისტეს განსხეულების შესახებ სწავლებიდან მომდინარეობს, სადაც ის ხშირად ფილიპეს წერილიდან აღებულ „**kenosis**-ის" ცნებასთან და იდეასთანაა დაკავშირებული, რითაც ძე ღვთისას სხეულში გამოჩენა და ამით ღმერთის ადამიანისადმი მეგობრული და ყოველი წარმავალისადმი სოლიდარული დამოკიდებულება განისაზღვრა. თავად ერიუგენაც იმავე მნიშვნელობით იყენებს ამ ცნებას. თუმცა, უკვე თავისი ძირითადი ნაშ-

რომის პირველ წიგნში იგი მასში სხვა მნიშვნელობას დებს, რაც ადამიანის „განლმრთოებას“ გულისხმობს, რისი შესაძლებლობაც ადამიანს ზემოდან მიეცა. *პერიფისეონის* ჩვენთვის საინტერესო ურთიერთკავშირების თვალსაზრისით მნიშვნელოვან მესამე წიგნში „კონდესცენდენციის“ ცნების არსებითი შედეგების მქონე ცვლილებაზეა საუბარი, რაც შესაქმის პროცესს გასაგებს ხდის. ამ ცნების მნიშვნელობა ერიუგენას გაუცნობიერებლად არ უნდა გარდაექმნა, უფრო მეტად, ის ცხადად დისტანცირდება კონდესცენციის ცნების ვიწრო განსხეულებითი მნიშვნელობისგან, რათა მას უფრო ფართო შესაქმისთეორიული (რასაც განსხეულებითი - ინკარნაციული, არ გამორიცხავს) მნიშვნელობა მიანიჭოს. ის ამბობს:

და მე ამას ვამბობ არა სიტყვის განხორციელებაზე და ადამიანად ქცევაზე, არამედ გამოუთქმელ კონდესცენდენც ზე(...) უმაღლეს სიკეთეზე იმაში, რაც არის, რომ ის იყოს, რათა ამით თვით იგი ყველაფერში იყოს უმაღლესიდან უმდაბლესამდე, (...) საკუთარი თავიდან საკუთარ თავში იყოს ქმნილი.

მაგრამ, მთელი შესაქმის ამგვარ კონდესცენდენცად გაგება ნიშნავს, რომ, როგორც ინკარნაციული განმარტების მიხედვით, ღმერთი მართლაც ადამიანურ საუფლოში ჩამოვიდა და ადამიანი გახდა, ასე ღმერთი უკვე შესაქმეში საკუთარ თავს გააგარევებს (**entäußert**) და თავისი სიმაღლიდან მაქსიმალურად დაბლა დაეშვება (**herablässt**). კონდესცენდენციის თვალსაზრისით გაგებული შესაქმეს სწავლება, მიუხედავად იმისა, რომ მისნაირი ჩანს, არის დამშვიდობება ნეოპლატონური ემანაციის მოდელთან, რომლის მიხედვითაც შესაქმე თუმცაღა არის, აგრეთვე, შესაქმე ღვთისაგან, მაგრამ ეს ღმერთია, რომელიც დაბლა არ ეშვება, არამედ თვითკმარი სახით ტრანსცენდენტში მყოფობს. იგი თავს არ აგარევებს, არამედ თავისი ყოფნის სისავსეში „რჩება“ (მონე).

თუ შესაქმე საკუთრივ „ქმნადობის-აქტი“ (Mach-Werk) არ არის, არამედ ღმერთის დაშვება მაქსიმალურ კიდემდე, მაშინ შესაქმის პროცესი თვითშესაქმის პროცესი უნდა იყოს. პირველადი მიზეზების, მათივე „ზემოქმედების“, ანუ დასახლებული ბუნების, ადამიანის და ასე შემდეგ შექმნით, მკვდარი სხეულის სამყაროს

ჩათვლით, ღმერთი საკუთარ თავს ქმნის. ამდენად, შესაძლებელია მასზე პასიური აზრითაც ითქვას, რომ იგი ყველაფერში, რასაც ქმნის, თავადაც იქმნება, რაშიც იგი თავის თავს გაცხადებულად ქმნის უხილავიდან ხილვადად, შეუცნობელიდან - შეცნობადად, დაფარულიდან - დაუფარავად და მიუწვდომელიდან - მისაწვდომად. ვ. ბაიერვალტესმა გაგვაფრთხილა, რომ ცუდად არ გაგვეგო გახდომადის აზრით ღვთაებრივი თვითშესაქმის აზრი, „შექმნილში პირველად თავის გამომჩენი და გამასრულებელი ღმერთისა". მეორე მხრივ, ერიუგენას ნააზრევში, ნეოპლატონიზმთან მიმართებით სიახლის არ შემჩნევა ნამდვილად შეუძლებელია. ღვთაებრივ თვითშესაქმეზე მანამდე არც ერთ ფილოსოფიას არ უსაუბრია. დ. ფ. დუკლოვი სამართლიანად ამბობს: „John was fully aware of the novelty and the radical character of this metaphor" (იოანე სრულად აცნობიერებდა ამ მეტაფორის ინოვაციურობასა და რადიკალურ ხასიათს). ნეოპლატონური, განსაკუთრებით კი პროკლეს სწავლება „causa sui"-ს შესახებ ამბობს - როცა ის საერთოდ გააზრებადია -, რომ ის არის თვით-ის უშუალო წარმოჩენა, ანუ - თვითმიმართებადი სულის (selbstbezüglichen Geistes) საკუთარი თავის მიერ წარმოჩენა. ღმერთის თვითშესაქმე ერიუგენასთან, ამის საპირისპიროდ, მისგან შექმნილი გაშუალებული თავისკონსტრუირების პროცესს გულისხმობს.

მაშასადამე, შესაქმეს პროცესი ღმერთის თვითკონსტრუირებისკენ მიდის. სადაც ღმერთი მის *თეოფანიებში* ჩნდება და თავისი არსის დაფარული ხვეულებიდან ამოყვინთვას იწყებს - რომლებშიც იგი საკუთარი თავისთვისაც უცნობი იყო -, და საგანთა პრინციპებში შედის, იწყებს, აგრეთვე, „საკუთარი თავის რაიმეში შეცნობას". და როცა ღმერთი საკუთარ თავში მიუწვდომელია, იგი სამყაროს აღსასრულის შემდეგ, მას მერე, რაც თითოეული სხეულებრივი ან უსხეულო ბუნება თავისი არსის შენარჩუნებით ღმერთი გახდება, „გარკვეულწილად ქმნილებაში იქნება ნაწვდომი". ღმერთის თვითშემეცნება, ისევე როგორც მისი თვითშესაქმე, არის მისგან შექმნილი გაშუალებული რამ (ein durch das von ihm Geschaffene Vermitteltes). ადამიანური შემეცნებაც ასეთი გამაშუ-

ალებელის როლს ასრულებს: „თქვენ არ ხართ ის, ვინც შემიცნობს, არამედ მე თავად შევიცნობ საკუთარ თავს თქვენში ჩემი სულის მეშვეობით, რამეთუ თქვენ არა სუბსტანციური სინათლე ხართ, არამედ - მონაწილეობა საკუთარ თავზე მოსუბსტანცირე სინათლისა“. ადამიანური აზროვნება, მეტყველება, მხედველობა და სიყვარული, ერიუგენას მიხედვით, ღმერთის ჩვენში მოქმედებას უნდა უმადლოდნენ. თუმცა, ღმერთის როგორც სუბიექტის შემეცნება, რაც ადამიანის შემეცნებას აფუძნებს და შესაძლებელს ხდის, როგორც ბაიერ ვალტესი ადგენს, სიღრმისეულად აკავშირებს ერიუგენას ჰეგელის აზროვნებასთან.

ისევე როგორც მთელი შესაქმე ერთადერთ ონტოლოგიურ რევალვაციას (Aufwertung - ღირებულების აწევა) იძენს იმის მეშვეობით, რომ ღმერთი მასში და მის მეშვეობით თავს ქმნის, ასე ხდება ადამიანური შემეცნება ღვთაებრივი თვითშემეცნების გაშუალების ფუნქციით, შესანიშნავი გზით გაკეთილშობილებული. მაშასადამე, არის ადამიანური აზროვნება ღვთის თვითშემეცნებისათვის საჭირო? ბაიერ ვალტესი აქაც უარყოფს წაკითხვის „პროგრესულ“ მანერას, ანუ ისეთს, როგორიც მაისტერ ეკჰარტის „გაგრძელების“ და კლასიკური გერმანული ფილოსოფიით შთაგონებას იწვევს. განა შესაძლებელია ღმერთის ქმედების სფეროში არასაჭირო ან სულაც შემთხვევითი, ნებისმიერი, თვითნებური იყოს? ღვთის ხატად ადამიანის შექმნის შესახებ სწავლების გათვალისწინების შემთხვევაში, რომელიც ერიუგენასთვის ღვთაებრივი და ადამიანური ცნობიერების ერთნაირ სტრუქტურაში საბუთდება, „მაშინ შეუძლებელია არ იყოს რაიმე ისეთი, რაც ღვთაებრივი ცნობიერებისთვის საჭიროა, ანუ კარგად დასაბუთებულია, ხოლო ადამიანურისთვის კი სიბნელედ ან თვითნებობად მოჩანს“. მაშასადამე, კონდესცენციის აზრით, მთელი შესაქმის პროცესს გარკვეული სახის საჭიროება მიჰყვება, რომელიც როგორც მორალური აუცილებლობა თავისუფლებას არ გამორიცხავს, არამედ მის უმაღლეს საფეხურს წარმოადგენს. შელინგიანელი ჯ. ჰუბერი, რომელიც ერიუგენას იდეალიზმის შესაბამისად წარმოაჩენს, ამბობს: „ერიუგენას მთელი მსოფლმხედველობა იმ დაშვებისკენ გვიბიძგებს, რომ

სამყარო ღვთაებრივი ცხოვრების საჭირო და ამიტომ შემავსებელი მომენტია; რომ ღმერთი სამყაროს გარეშე არ გახლავთ შეჭმარიტი და ნამდვილი". მაისტერ ეკჰარტთან და ჰეგელთან იგივე დაშვებას ვხვდებით. ამ სიმღერას კვლავ გავიგონებთ რილკესთან: „Was wirst Du tun, Gott, wenn ich sterbe, was wirst Du tun, wenn ich verderbe, mit mir verlierst Du Deinen Sinn" (რას იზამ, ღმერთო, მე რომ მოვკვდები, რას იზამ, როცა გავიხრწნები, ჩემთან ერთად შენი აზრიც დაიკარგება).

თუ, ერიუგენას მიხედვით, „არარა" ცნებაში „შესაქმე არარადან" ემინენტური (მნიშვნელოვანი) ზეარსობით უნდა გავიგოთ, მაშინ ამას აუცილებლობის წესით ექნება შედეგები როგორც ღმერთის, ისე მისგან შექმნილი საგნების შეცნობაზე. ღვთაებრივი არარა ყოველი ინტელექტისათვის შეუცნობელია. ის, რომ შექმნილ ინტელექტს ღმერთის არსის წვდომა არ ძალუძს, როგორც წარმართული, ისე ქრისტიანული ნეოპლატონიზმის ტრადიციით მუდამ ითქმებოდა. ერიუგენას, აქედან, შემდგომი საჭირო თანმიმდევრული მსჯელობა გამოჰყავს (Konsequenz): „ღმერთი შეიმეცნებს თავის თავს არა ისე, როგორც ის არის, რადგან იგი არ არის „რა", ვინაიდან იგი ყველაფერში მიუწვდომელია, სახელდობრ, თავისი თავისთვის და ადამიანური ინტელექტისთვის. იგი თავის თავს არ შეიმეცნებს როგორც რაღაც ყოფიერს. რადგან იგი ვერ შეიმეცნებს, რომ იგი არის „რა", რადგან იგი შეიმეცნებს, რომ იგი არ არის საგანი, რომელზეც შეიძლება ითქვას ან რომელიც შეიძლება გავიგოთ, თუ რა არის."

თუმცაღა, ეს ღვთაებრივი „self-ignorance" („თვით-უცოდინრობა") არ არის ნიშანი ნაკლული უცოდინარობის (defizienter Unwissenheit) ან უძლურებისა, არამედ უარყოფა ყოველი სასრული რა და არს-უნარიანობისა (Wesenhaftigkeit).

ადამიანის ღვთისხატობა ჩანს მის თვითშემეცნებაშიც, რადგან მისთვის მხოლოდ იმის ცოდნაა ბოძებული, რომ ის არის, მაგრამ არა იმის, თუ რა არის. ასე შეიძლება ითქვას როგორც ადამიანის, ისე ღმერთის შესახებ, რომ ორივე ჭეშმარიტია: ის შეიცნობს თავს როგორღაც, ხოლო როგორღაც - ვერა.

მაგრამ, როგორც საკუთარი არსის შეცნობა არ შეუძლია ადამიანს, ისე არ შეუძლია საერთოდ რომელიმე საგნის არსის შეცნობა. თავისი მთავარი ნაშრომის დასაწყისში ერიუგენა „თეოლოგ გრეგორს“ ახსენებს, - რომელშიც ჩვეულებრივ, გრიგოლ ნაზიანზელს გულისხმობენ ხოლმე -, რომელმაც მრავალი არგუმენტით დაამტკიცა, რომ ხილული თუ უხილავი ქმნილების არსი, იმ მნიშვნელობით, თუ „რა არის იგი“, ადამიანური გონებით მიუწვდომელია. აქ უკვე ცხადად ჩანს, რაც მოგვიანებით პირდაპირ ითქმება, რომ გრიგოლ ნოსელი და გრიგოლ ნაზიანზელი ერიუგენასათვის ერთი და იგივე პიროვნებაა. თუმცა, აქ ციტირებული სწავლების უკან ერთმნიშვნელოვნად გრიგოლ ნოსელი დგას და არა გრიგოლ ნაზიანზელი. ვინაიდან ნოსელი იყო პირველი, ვინც ანტიკურ ფილოსოფიაში (რაც სკეპტიკოსების მიერ არ არის შემჩნეული), არსის შეცნობის შესაძლებლობის ქონას აზროვნებით მოხელმძღვანელე ადამიანის გონებისთვის პრინციპულად ეჭვის ქვეშ აყენებს. მას, რომელსაც სხვა საფუძველზე „ანტიკურობის სარტრი“ უწოდეს, „ანტიკურობის ჯ. ლოკიც“ რომ დავუმატოთ, მთლად უადგილო არ იქნება. ერიუგენამ აიღო ნოსელის ეს ანტი-არისტოტელური გალაშქრება (Vorstoss) და მთელი საკუთარი მეტაფიზიკა არა არსის სწავლებად, არამედ სუპერ-ესენციალური არარადან შესაქმის შესახებ სწავლებად გაიგო. როგორც ჯერ კიდევ ათეული წლების წინ მ. დორანი ერიუგენას თემატიკაში დამაკვალიანებელ წიგნში ამბობდა, „ერიუგენას ფილოსოფია საუკეთესოდ გაგებულია, როგორც იდეალიზმის ნაირსახეობა და როგორც სუბსტანციის მეტაფიზიკის დეკონსტრუქცია“.

3. რეცეფციის ისტორია (Wirkungsgeschichte)

ეს იყო სწავლება არარადან შესაქმის შესახებ მის ერიუგენასეულ ფორმაში, რამაც გარკვეულწილად ისტორია შექმნა. ამასთან, ერიუგენას შესაქმის სწავლება მის თავისთავად მნიშვნელობას იძენს იქიდან, რომ იგი იდეალისტური სისტემის ერთგვარ ბებიაქალად მოგვევლინა. დ. მორანი ყველაზე შორს წასული კვლე-

ვის ავტორია. იგი შეეცადა ეჩვენებინა, რომ ერიუგენას სისტემა სიბუექტივისტური და იდეალისტური ფილოსოფიაა, რომელშიც სივრცით-დროითი რეალობა გაგებულია იმატერიალურად და სულისგან დამოკიდებულად, რაც განსაკუთრებულ სიახლოვეს ამჟღავნებს ჰეგელის სისტემასთან.

ჰეგელმა იდეალიზმი, უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, **აბსოლუტური იდეალიზმის ფილოსოფია** ფაქტობრივად განსაზღვრა როგორც მწვდომელი შეცნობა, რომლის მეშვეობით, „ყველაფერი, რაც სხვა ცნობიერებისათვის მყოფად და თავის უშუალობაში თვითმყოფადად ნამდვილობს, ნაცოდნი იქნება მხოლოდ როგორც იდეალური მომენტი". საგანთა არადამოუკიდებლობა (Unselbstständigkeit) - ეს გახლავთ გადამწყვეტი მომენტი იმის განსასაზღვრად, თუ რას ეხება იდეალიზმი. ჰეგელის მიხედვით, იდეალისტური ფილოსოფიის პირველი მინიშნება უკვე ცხოველში შეგვიძლია აღმოვაჩინოთ, რამდენადაც „მას უკვე ეს რეალისტური ფილოსოფია აღარ აქვს, რადგან იგი საგნებს ჭამს (aufzehren) და ამით ამტკიცებს, რომ ისინი აბსოლუტურად დამოუკიდებელნი არ არიან". სამივე დიდი იდეალისტი: ფიხტე, შელინგი და ჰეგელი უარყოფს (არარადან) შესაქმის ტრადიციულ ცნებას. ჰეგელი იმის გამო, რომ ის იდეალიზმის ძირითად პრინციპს ეწინააღმდეგება, იმდენად რამდენადაც „შესაქმის" მეშვეობით ღმერთი პირველ მიზეზად არის მოაზრებული და „ეს დაყოფა იმდენად ნათელია, რომ შესაქმე მის წინააღმდეგ თვითკმარია". ძველ კოსმოგონიებშიც აქვთ ის, რასაც შესაქმე ნამდვილად ამბობს, სახეცვლილად, რაც გამოსვლაა (Hervorgehen): გამოსვლა არ არის ქმნილის მიმართება, ვინაიდან გამოსული ნამდვილად და დამოუკიდებლად გაიგება. მაგრამ, შესაქმეს შემთხვევაში, რაც ჰეგელს ესმის როგორც შესაქმე ღვთაებრივი არარადან - „ღვთის სიკეთის ძალაუფლების აბსოლუტური სისავსიდან" - საუბარია ღმერთის თვითგანსაზღვრის ერთ ფორმაზე, განკერძოების ერთ სახეზე (um eine Weise der Besonderung), რომლის მეშვეობითაც გამოსული ხასიათს ინარჩუნებს: იყოს დადგენილი და ამით ქმნილი. „მაგრამ, ამით მასზე ბეჭედია დასმული, იყოს არა დამოუკიდებელი", არამედ დადგენილი, შექმნილი, წუთ-

იერი (Momentsein). თუ ღმერთი ამის მიღმა სულად იქნება მოაზრებული, მაშინ იგი არის „საკუთარი თავის მქმნელი“ (II 76):

ამბობენ: ღმერთმა შექმნა სამყარო; ამას ისე ამბობენ, როგორც ერთხელ მომხდარ ფაქტს, რაც მეტად აღარასოდეს ხდება, როგორც განსაზღვრებას, რომელიც შეიძლება იყოს ან არ იყოს; თითქოს ღმერთს შეეძლოს გამოცხადება ან არც შეეძლოს; ეს არის ღმერთის ცნებისათვის უცხო, თვითნებურად შემთხვევითი განსაზღვრება. ღმერთი კი, როგორც სული, არსებითად არის ეს თვითგამოცხადება (Sichoffenbaren); ის ერთხელ კი არ ქმნის სამყაროს, არამედ არის მარადიული შემოქმედი, ეს მარადიული თვითგამოცხადება, ეს აქტუსი (დღესასწაული, ცერემონიალური აქტი). ეს არის მისი ცნება, მისი განსაზღვრება.

მაგრამ, თუ თვითგამოცხადების აზრით, შესაქმე ღმერთის განსაზღვრებაა (Bestimmung), მაშინ ის აუცილებლად უნდა შენარჩუნდეს. თუ ჰეგელის პრეტენზია ლეგიტიმურია, მაშინ უნდა ვიპოვოთ გზა, რომელიც ფიზიკური აუცილებლობის სკილასა და თვითნებური განურჩევლობის (Belibigkeit) ქარიბდას შორის გაივლის. ეს არის თავისუფლების ის ცნება, რომელიც აუცილებლობის გარკვეულ სახეს, ტრადიციაში „მორალურ აუცილებლობად წოდებულს“ ემთხვევა. ეს არის ღმერთის განკერძოება (Besonderung) საკუთარ თავში, რომლის გზითაც სხვა - ადამიანური სული იქმნება. მაშინ ღმერთის როგორც სულის ცოდნა ნიშნავს, რომ იგი, საკუთარი თავის თვითგამიჯვნა, თავადაა (er „an ihm selber die Deremtion seiner ist,..) მარადიული ქმნა, (...) რომელშიც ღმერთის განსაზღვრებას განეკუთვნება ის, რომ იგი მასთან ესაა (an ihm dies ist), იყოს მისივე თავის სხვა (das Andere seiner selbs zu sein) და რომ ეს სხვა არის განსაზღვრება თავისთავად; ისე რომ, იგი მასში საკუთარ თავს უბრუნდება და ეს ადამიანური მასში შერწყმულია, შერიგებულია (versöhnt). ამგვარად დგინდება განსაზღვრება, რომ ადამიანობა თავად ღმერთშია და ასე იცის ადამიანმა ადამიანური, როგორც თავად ღვთაებრივის მომენტი და, ამდენად, ღმერთთან მიმართებაში იგი თავისუფალია.

არარადან შესაქმის ტრადიციული ცნება ი.გ. ფიხტემაც უარყო.

ფიხტეს ცნობილ სიტყვას შელინგი ციტირებს, რომ **„ფილოსოფიაში შესაქმის ცნების შესახებ პირველი გასაგები სიტყვა ჯერ ისევ სათქმელია“**. ჯერ კიდევ ე.წ. ათეიზმის დავის დროს იგი თავის ლიტერატურულ ოპონენტებს თავზე დაატეხს კითხვას: რას უნდა ნიშნავდეს ის, რომ ღმერთმა შექმნა სამყარო და როგორ უნდა გაგვეაზრებინა ასეთი შესაქმე? ამასთან, ფიხტე ამოდიოდა იქიდან, რომ ამ სათნო საუბარში გრძნობადი სამყაროს (Sinnenwelt) და არა ზნეობრივი, წმინდად სულიერი გონის (geistigen Intelligenzen) სამყაროს შექმნა იგულისხმებოდა. მოგვიანებით, ფიხტე ახდენს შესაქმის იდეის მხილებას, როგორც ყოველი ყალბი მეტაფიზიკისა და რელიგიური სწავლების აბსოლუტური საფუძველმდებარე ცდომილებისა (Grundirtum), ვინაიდან შესაქმის მართებული გააზრება სულაც არ იყო შესაძლებელი. ფიხტე იმოწმებს იოანე მახარებელს, რომელიც თავისი სახარების პროლოგში იუდაურ ფუნდამენტურ ცდომილებას „პირდაპირი წინააღმდეგობით“ ასწორებს:

არა, ამბობს იოანე: დასაბამში, იმავე დასაბამში, რომელზეც იქაც არის საუბარი, ანუ ყოველი დროის წინარე ხანაში, ღმერთს არ შეუქმნია და არ შეიძლებოდა შესაქმე ყოფილიყო, – არამედ – ეს უკვე იყო; ეს იყო სიტყვა – და ყველა საგანი ამ პირველის მეშვეობითაა შექმნილი. აქ იყო მხარეთა წევრების პრობლემატურობისგან სრული აბსტრაქცია, პრობლემატურობის შინაგანი ფესვები, ზუსტად ცნობილი შინაგანი თვით შექმნა, შენარჩუნება და ტარება ჯერარსის, როგორც თავისუფალი „ჩვენ-ის“ იდენტურისა.

როგორც ფიხტე უკვე ტრადიციული შესაქმეს წარმოდგენის თავის კრიტიკაში მიუთითებდა, შესაქმე არარადან არსებითად გაუაზრებადი არ არის (ist nicht generell undenkbar). ზნეობრივის სამყაროში, მორალურის მსოფლიო წესრიგში აუცილებელიც კია, რომ ის მოვიაზროთ. მაგრამ, ზნეობრივი არის სულიერი, ვინც ამას არ აღიარებს (zugibt), ასე ამბობს ფიხტე მის ზნეობის სწავლებაში, მისთვის „ზნეობრიობას“ აზრი არ აქვს. 1804 წლის Wissenschaftslehre-ში *მე* წარმოჩენილია როგორც აბსოლუტური ჯერარსი. ფიხტე მას ამ პერიოდიდან უწოდებს ასევე „უნდას“ („das Soll“). ეს არის „შინაგანად ცოცხალი თავისი თავიდან,

თავისი თავის მეშვეობით, თავის თავში, ქმნადი და მატარებელი თავისი თავი, წმინდა „მე“. ვინაიდან გარეგანი მიზეზი არ აქვს და მხოლოდ საკუთარი თავის შინაგანი დაშვებაა, ის არის „თვით-კონსტრუქცია“, შინაგანი „საკუთარი თავის ქმნა“ დაბოლოს, „შესაქმე არარადან“. მაგრამ, შესაქმე არარადან ნიშნავს: შესაქმეს საკუთარი თავიდან. ფიხტეს ამიტომ შეუძლია მეს, როგორც ერი-უგენა ღმერთზე ამბობდა, „საკუთარი ყოფნის თვითშემოქმედი და საკუთარი ვადის (Dauer) თვითმატარებელი“ უწოდოს. თუმცა, ეს თვითშესაქმე კაუზა სუი არ გახლავთ ამ სიტყვის პირდაპირი მნიშ-ვნელობით. რადგან ღვთაებრივი ქმნადობა მუდმივად წინ მიდის და ის რჩება საკუთარი თავის მქმნელი (der Erschafende), რაშიც უშუალო საგანი მისი შესაქმის არა „მატარებელი და მდგომი ფიზი-კური სამყაროა“ („träge und stehende Körperwelt“), არამედ „თავი-სუფალი და მარად საკუთარი თავიდან მოსაზრდოვე სიცოცხლე“. მაშასადამე, ღმერთიდან სამყაროს შესაქმე, უპირველესად, იმას აღნიშნავს, რომ ღმერთმა თავისუფლების სამყარო, ანუ ყველას თავისუფლება სინამდვილემდე აამაღლა, როგორც წინაპირობა ყოველი შემდგომი ქმნადობისა, ხოლო თვითონ ცალკეულის თავი-სუფლებასა და თვითმყოფადობას „იმსახურებს“ (sich der Freiheit und Selbständigkeit Einzelner „bedient“), რათა იგი, როგორც საყოვ-ელთაო თავისუფლება, „მთელ მოდგმაზე (Geschlecht) განივრცოს“.

ფრიდრიხ ვილჰელმ იოზეფ შელინგმაც, ჰეგელისა და ფიხტეს მსგავსად, ვერ დაუშვა გამოთქმის „შესაქმე არარადან“ ტრადიცი-ული გაგებით გააზრება. მას მერე, რაც იგი სრულიად სწორად ახდენს ემანაციის სწავლების საწინააღმდეგო ავგუსტინისეული ინტერპრეტაციის მითითებას - ქმნილების „შერყვნადობის“ და „ნა-კლულობის“ „არარასთან“ დაბრუნებისა, საიდანაც ღმერთმა სა-მყარო შექმნა -, იგი ლაკონიურად შენიშნავს: „ეს არარა უკვე დიდი ხანია ინტელექტის ჯვარია“. მხოლოდ, როდესაც გაზიარებულია შელინგის მიერ შემოთავაზებული განსხვავება არსებულსა და იმას შორის, რაც არსებობის საფუძველია - რეალური განსხვავება! შესაძლებელია გამოთქმამ პოზიტიური მნიშვნელობა შეიძინოს. ეს ორივე პრინციპი, ან უფრო ზუსტად, ორივეს მიმართება აკონსტრუ-

ირებენ თითოეულ პიროვნებას, მათ შორის უმაღლესს, რომელშიც უბრალოდ „ბაზისი“ ყოველთვის საფუძველში, ანუ დაქვემდებარებული რჩება ისე, რომ არ არსებობს წინააღმდეგობა სიწმინდესთან ან ღმერთის სიყვარულთან. ადამიანში, ყოველ შემთხვევაში, ორივე პრინციპს შეუძლია განცალკევებული ფორმით იყოს გაერთიანებული („auf zertrennliche Weise vereinigt sein“). ეს ნიშნავს, რომ საფუძვლის ნებას შეუძლია პარტიკულარულ ნებად და „თვითობად“ („Selbstheit“) გამოდგეს, ნაცვლად „ბაზისისა“ „ორგანოდ“ იქცეს, ყველას ნებამდე („Allwillen“) ამაღლდეს და ამით ბოროტი გახდეს.

ერთი წლით გვიან შექმნილ ტექსტში, *შტუტგარტული კერძო ლექციები*, რომელშიც ორივე პრინციპი სხვა ტერმინოლოგიაში წამყვან როლს ასრულებს - როგორც რეალური და იდეალური, ყოფნა და არსებული, როგორც ყოფნა და მყოფი - საუბარია სამყაროს წარმოშობის პროცესის, როგორც გასრულებული ცნობიერად გახდომის შესახებ, რათა ღმერთის გასრულებული პერსონალიზირება გასაგები გახდეს. ამ მიმართებაში, თვალსაჩინოა ერიუგენისტურ-კაბალისტური ტრადიციის ყველაზე მკაფიო რეცეფცია გერმანულ იდეალიზმში, რადგან შელინგს შესაქმე ესმის ღმერთის თვითდამდაბლებად. მაგრამ „Herablassung“ გახლავთ ერიუგენას ამავე მიმართებაში გამოყენებული ცნების “Kondeszendenz“-ის გერმანული თარგმანი. უკვე ჯ.გ. ჰამანისთვის იგი ცენტრალური მნიშვნელობის ცნება გახლდათ და ფ. ფონ ბაადერისთვისაც ასეთად იქცა. თვითდამდაბლება (Herablassung) არის ღმერთის ნებაყოფლობითი თვითშეკუმშვა (Selbstkontraktion). და ვინაიდან შელინგმა ზუსტად შტუდგარტულ კერძო ლექციებში წამოაყენა „უდიდესი ანალოგიის“ თეზა ღვთაებრივსა და ადამიანურ ცხოვრებას შორის, ვინაიდან ღმერთსაც მარადიული ყოფნის გვერდით მარადიული ქმნადობაც უწევს, მას შეუძლია თქვას, რომ თვითშეზღუდვა „როგორც ადამიანში, ისე - ღმერთში, მისი ცნობიერების პიროვნულად გახდომის დასაწყისია“. 1811 წლის იაკობის წინააღმდეგ მიმართულ ტექსტში შელინგი პირდაპირ ეყრდნობა ჰამანს:

ჭკვიანი მასწავლებლები ერთხმად განიხილავენ შესაქმეს როგორც ღმერთის თვითდამდაბლებას. როგორ შეუძლია ღმერთს

თვითდამდაბლება, როცა ამაში იგი ერთ ნაწილს (პოტენციას) საფუძვლად აქცევს, რათა ამით ქმნილება შესაძლებელი გახდეს და ჩვენ ცხოვრება მასში გვქონდეს?

აქ შელინგი ისტორიულად სწორად ხედავს ქრისტიანობის ეპოქის შემქმნელს: „ქრისტიანობაში ზუსტად ღმერთის თვითდამდაბლებაა ყველაზე დიდი. მეტაფიზიკურად ქედმაღალი (hinaufgeschraubter) ღმერთი არც ჩვენი გონებისთვის გამოდგება და არც გულისთვის.“

ჰეგელიც ზუსტად ასევე ფიქრობს. ამავე აზრით ციტირებს ორივე გოეთეს სიტყვებს: „Wer Grosses will, mus sich zusammenraffen// In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister.“ „სიდიდე ძალების მოკრებას მოაქვს// ოსტატი პირველად შეზღუდვაში იჩენს თავს.“

შესაქმე, ღმერთის თვითდამდაბლების აზრით, ეს არის, ამავე დროს, შელინგის ფილოსოფიის შუა პერიოდის განმსაზღვრელი ნიშანი. ზუსტად ამ თვალსაზრისით შეიძლება ითქვას, რომ გვიანდელი შელინგი სხვა გზით მიდის, როცა გამოცხადების ფილოსოფიაში ნათქვამია, რომ ის პროცესი იყო, „რომელშიც ღმერთი თვითონ არ შედის, რადგან ის უფრო მეტად რჩება როგორც მიზეზი მის გარეთ“.

მაგრამ, მის შუა ფაზაში შელინგმა შესაქმე არარადან გაიგო როგორც შესაქმე ღმერთისგან. აქ ღმერთი საკუთარ თავს როგორც პირველ პოტენციას, ანუ როგორც გაუცნობიერებელს აყენებს და ამით თავის შემცნობი ხდება, საკუთარ თავს თავისივე თავში ეყრება. ყოფნა არის საფუძველში არაცნობიერი, ბაზისი, დაქვემდებარებული, რეალური, თვითობა, ეგოიზმი ღმერთში, ყოფიერი კი ცნობიერია, საყოველთაო, იდეალური, სიყვარული. შელინგს შეუძლია, ასევე, ის, რასაც აქ „ყოფნა“ ჰქვია, „ყოფიერთან“ შედარებაში „არაყოფიერი“ უწოდოს. და ზუსტად ეს არის ნაგულისხმევი გამოთქმაში „შესაქმე არარადან“. მაშასადამე, შესაქმე არარადან, როგორც ეს ერიუგენასთანაა, ნიშნავს შესაქმეს ღვთისგან, ან უფრო სწორად: შესაქმეს არაყოფიერი ღმერთისგან.

გერმანულიდან თარგმნა ირაკლი თაბორიძემ

სოკრატული თვითგანსაზღვრება

იორგ ჰარდი

განმანათლებლები და რეფორმატორები საშიშ ცხოვრებას ეწევიან. სოკრატეც განმანათლებელი გახლდათ. მისი უმთავრესი მიზანი კი ის იყო, რომ საკუთარი თანამედროვეებისთვის განეცხადებინა იმის შესახებ, თუ როგორ უნდა ეცხოვრათ მათ წარმატებული ცხოვრებით. როგორც ის პლატონის *აპოლოგიაში* მოგვითხრობს, ამ მცდელობით მან თავი საფრთხეში ჩაიგდო. ის, რაც სოკრატეს სიცოცხლის ფასად დაუჯდა, აშკარად მისი საჯარო პატივისცემა, როგორც ახლა იტყდონენ - მისი საჯარო იმიჯი გახლდათ. სოკრატეს ბრალად წაუყენეს, ათენის ღმერთების უგულვებელყოფა და მისი თანამოქალაქეების მორალური მთლიანობის დარღვევა. ჩანდა, რომ ოფიციალური ბრალმდებლები ანონიმურ ეჭვებს ეყრდნობოდნენ. კერძოდ, სოკრატეზე გავრცელებული იყო ჭორი, თითქოს ის განსაკუთრებულ ცოდნას ფლობდა, რომელსაც სხვებსაც უნაწილებდა. *აპოლოგიაში* სოკრატე ხსნის, თუ როგორ გაჩნდა მისი ეს იმიჯი და რას აკეთებდა იგი სინამდვილეში. სოკრატეს სურდა, დაერწმუნებინა საკუთარი მსმენელები, რათა ჰქონოდათ მისწრაფება ისეთი ცოდნისკენ, რომელიც მათი წარმატებული ცხოვრებისთვის იყო აუცილებელი და მათ უჩვენებდა, რომ შესაძლებელია ფუნდამენტურად ვცდებოდეთ იმაში, მართლაც გვაქვს თუ არა ასეთი ცოდნა. და მართლაც, რა ცოდნაა ეს?

სოკრატე პლატონის დიალოგებში წარმატებული ცხოვრების პირობების მაძიებლად გვევლინება. წარმატებული ცხოვრება, ბედნიერება გახლავთ ჩვენი გააზრებული ქმედებების ზემიზანი. წარმატებული ცხოვრება მოითხოვს განსაზღვრულ სულიერ აგებულებას, კერძოდ - სიკეთეს. (ბერძნული სიტყვა საამისოდ ცნობილია - arete). გერმანულ თარგმანებში იგი ხშირად გადმოიცემა სიტყვით - „Tugend" (სიქველე, სათნოება). ალტერნატიული სიტყვა, რომელიც ახალ თარგმანებში გვხვდება გახლავთ ხელოვნური სიტყვა - Gutsein (კეთილად-ყოფნა). სოკრატე დარწმუნებულია, რომ

ცოდნის გარკვეული სახე - აუცილებელი და, აგრეთვე, ჯეროვანი პირობაა იმისათვის, რათა იყო კეთილი, *კეთილად-ყოფნა* თავად არის განსაზღვრული ცოდნა. შესაბამისად, ცოდნა, რომელსაც სოკრატე კეთილად-ყოფნას უიგივებს, წარმატებული ცხოვრების აუცილებელი პირობაა. ვუწოდოთ მას ევდემონისტური ცოდნა. ეს ცოდნა, უპირველესად, თვითშემეცნებისა და, აგრეთვე, თვით-განსაზღვრების მისწრაფებით ხასიათდება.

მთავარი სოკრატული თეზისი, რომ კეთილად-ყოფნა ცოდნაა, რაც სოკრატესეულ ინტელექტუალიზმსაც აყალიბებს, იშვიათია. კეთილად-ყოფნა ხომ პირის მთლიან სულიერ კონსტიტუციას გულისხმობს და მაშასადამე, ნებელობით და ემოციურ ასპექტებსაც შეიცავს. ჩართავს სოკრატე ამ ახსნაში კეთილად-ყოფნის არაკონგიტიურ ასპექტებსაც, თუ შეძლებისდაგვარად მიმართავს *სხვა* არაკონვენციურ გზებს? ეს იმაზეა დამოკიდებული, თუ რას ნიშნავს უფრო დაზუსტებით, რომ კეთილად-ყოფნა არის ცოდნა. სოკრატე მის თანამოსაუბრეებს შეახსენებს, რომ პირის მიერ საკუთარი უნარების სასარგებლო გამოყენებაც შესაბამის ცოდნას მოითხოვს.

მოსაზრებები, რომლებსაც სოკრატე პლატონის ადრეულ დიალოგებში ავითარებს, შემდეგი არგუმენტების სახით შეიძლება შეჯერდეს:

1. პირი სიკეთის/სათნოების მფლობელი ზუსტად მაშინაა, როდესაც იგი სხვადასხვა სახის სიკეთეს თავის სახეიროდ იყენებს; ეს ეხება, როგორც გარე სიკეთეებს, ისე მის საკუთარ მენტალურ უნარებს.
2. პირის მიერ სიკეთეების უპირატესობის მოპოვების მიზნით გამოყენებას მაშინ ვხვდებით, როდესაც იგი ფლობს სიკეთეთა სწორი გამოყენებისათვის არსებულ მოცულობით, სახელმძღვანელო *ცოდნას*.
3. მაშასადამე: პირს სიკეთე სწორედ მაშინ უპყრია ხელთ, როდესაც მის განკარგულებაშია სიკეთეთა სწორი გამოყენების შესახებ არსებული მოცულობითი, მოქმედების სახელმძღვანელო ცოდნა.

ეს არის ევდემონისტური ცოდნა. ჩვენ ამ ცოდნას *კალკულაციის უნარის* (Rechenschaftgabe) მეშვეობით ვიძენთ, მაშასადამე, იმით, რომ საკუთარ აზრებს გამოვშლით და ვცდით, როგორც ამას სოკრატე პლატონის დიალოგებში აჩვენებს. მოსაზრებათა გამოსაცდელად, სოკრატე აყალიბებს რაციონალურ (fallibilistische) მეთოდოლოგიას, რომელიც მთლიანად ცხოვრების წარმართვას უდგება. კალკულაციის უნარი არა უბრალოდ მოსაზრებათა გამართლებაში მდგომარეობს, არამედ მას რეფლექსიურ თვითმიმართებებთან მივყავართ: რომლებშიც ჩვენ სიკეთეზე საკუთარ შეხედულებებს ვაფასებთ, [და] ამავდროულად, რეფლექსიურ სულიერ წყობილებას (Verfaßtheit) ვაყალიბებთ, რომელსაც სოკრატე გარკვეულ ცოდნად მოიაზრებს. სოკრატეს ეს მოსაზრება, ჩემი შეხედულებით, ასე უნდა განვავრცოთ: თუკი არსებობს ცოდნა, რომელიც ცხოვრების წარმართვას მიემართება, მაშინ ეს არის ცოდნა ცხოვრების აღმატებული (übergeordnet) *მიზნებისკენ წარმართვის* შესახებ. ევდემონისტურ ცოდნას, უპირველესად, საკუთარი პიროვნების შესახებ შეძლებისდაგვარად ზუსტ ცოდნამდე მივყავართ და ამ აზრით - თვითშემეცნებამდე. ამ ცოდნას, როგორც ითქვა, ქმედითი ძალა აქვს. სწორედ ამიტომ, თვითშემეცნების კომპლექსური ფორმა, რომელიც სოკრატეს თვალწინ უდგას, აგრეთვე, *თვითგანსაზღვრებაა*. თუმცა, პლატონი არ იყენებს სიტყვას, ე.ი. ლექსიკურ ექვივალენტს გერმანული სიტყვისა „Selbstbestimmung“ (თვითგანსაზღვრება). მაგრამ, თუკი ჩვენ თვითგამორკვევად მივიჩნევთ უნარს საკუთარ პიროვნებასთან დაკავშირებული აზროვნების და მოქმედების შეძლებისდაგვარად ზუსტი ცოდნის განსაზღვრისა, მაშინ სოკრატე თვითგანსაზღვრის საკითხსაც აყენებს. პლატონი სიკეთეს, უპირველესად, სპეციფიკურად ადამიანური კოგნიტიური უნარების წყაროდ აყალიბებს, რომელთაც თვითშემეცნება და თვითგანსაზღვრება განეკუთვნება. ამ სახის უნარები გამოხატავს იმას, რასაც გერმანულენოვან ფილოსოფიურ ტრადიციაში „სულს“ (Geist) უწოდებენ; ამიტომ, პლატონის ადრეული დიალოგები სულის ფილოსოფიასაც მოიცავს. ევდემონისტური ცოდნის სოკრატული ფილოსოფია, აგრეთვე,

მორალურ მოტივაციასთან დაკავშირებით კითხვაზე პასუხს მოიცავს. აქ მსურს მოკლედ წარმოგიდგინოთ ევდემონისტური ცოდნის სოკრატესეული კონცეფციის რამდენიმე ასპექტი.

გორგიას მრავალგზის სადავოდ გამხდარ პასაჟში სოკრატე და პოლოსი იმის შესახებ კამათობენ, თუ რა ჰქვია იმის ქმნას, რისი ქმნაც სურთ (466დ-468e). კამათის საბაბი რიტორიკის მნიშვნელობისა და ძალის საკითხია. პოლოსი ეხვევა რიტორთა მოჩვენებით ძლევამოსილებაში. თითქოს კარგ მჭევრმეტყველს შეეძლოს თავისი ხელოვნების წყალობით საჯარო თავყრილობებზე სხვა ადამიანთა დარწმუნება და თითქმის იმდენივე ძალაუფლების ქონა, რაც ტირანებს - თვითმპყრობლებს აქვთ. ტირანს ხომ შესწევს ძალა თავისი გუნება-განწყობილების მიხედვით ხელყოს ვინმეს ქონება ან სულაც სიცოცხლე; ამიტომ, მას შეუძლია ის აკეთოს, რაც მოეპრიანება. სოკრატე კი, პირიქით, დარწმუნებულია, რომ ტირანებს საერთოდ არ აქვთ რაიმე ძალაუფლება; ყოველ შემთხვევაში, მაშინ არ აქვთ, როცა ისინი მხოლოდ იმას აკეთებენ, რაც მათ სარგებლის მომტანად *ეჩვენებათ*. სოკრატე ამბობს:

– *მე ვამტკიცებ..., რომ თვითმპყრობლებს ძალიან ცოტა ძალაუფლება აქვთ. სახელდობრ, ისინი არ აკეთებენ არაფერს ისეთს, რაც მათ სურთ, არამედ მხოლოდ იმას, რასაც საუკეთესოდ მიიჩნევენ (466d8-e2).*

– *განა ეს დიდი ძალაუფლების ქონას არ ნიშნავს (მიუგებს პოლოსი)?*

– *სწორედაც რომ, არა. ხომ ამბობდი, დიდი ძალაუფლების ქონა მის მქონეთათვის კარგიაო. (...) და ფიქრობ, რომ კარგია, როცა იმას აკეთებენ, რაც სწორად მიაჩნიათ, ისე, რომ ეს ჭეშმარიტად არ იცოდნენ? და ამას დიდი ძალაუფლების ქონას უწოდებ?*

– *არა, ამას არა.*

მაშ როგორ შეუძლიათ რიტორებს ან თვითმპყრობელებს სახელმწიფოში დიდი ძალაუფლების ქონა, თუკი სოკრატეს პოლოსი ვერ აჩვენებს, რომ ისინი იმას სჩადიან, რაც მოესურვებათ?

სოკრატე ამტკიცებს: როდესაც *მავანმა* იცის, რომ ესა თუ

ის მოქმედება ფაქტობრივად და არა მხოლოდ მოჩვენებითად სასურველია და ამიტომ ამ მოქმედებას ახორციელებს, მაშინ და მხოლოდ მაშინ აკეთებს იგი იმას, რაც მას *სურს*. მხოლოდღა *ფიქრი იმის შესახებ, რომ რაიმე სასურველია* და ამ მოსაზრების საფუძველზე მოქმედება, არ ნიშნავს იმის კეთებას, რისი ქმნაც მავანს სურს. ხსენებული სწორედ ისეთი თეზისია განმარტებას რომ მოითხოვს. სოკრატე მუშაობს ორი განსხვავების გამოყენებით. პირველი უპირობო და პირობით სიკეთეებს ეხება. ბედნიერება, ე.ი. შემდგარი ცხოვრება და ბედნიერებისთვის შესაბამისი ცოდნა უპირობო სიკეთეებს წარმოადგენენ და თანაც ესენი არიან ერთადერთი უპირობო სიკეთეები; მაშასადამე, სიკეთეები, რომლებიც თავიანთი თავის გამო სასურველნი არიან. ყველა სხვა საგანი, მაშასადამე, განსაზღვრული ნების ყველა შესაძლო საგანი, ამის საპირისპიროდ - პირობითი სიკეთეებია; ისინი მხოლოდ მაშინ არიან სასურველნი, როდესაც წვლილი შეაქვთ ბედნიერებაში. საამისო მაგალითია მტკივნეული, მაგრამ ქმედითი სამედიცინო თერაპია. პირობითი სიკეთის სწორი გამოყენება და აგრეთვე, სწორი, ბედნიერების მომტანი (glückszuträgliche) ნება მოითხოვს იმის ცოდნასაც, *ფაქტობრივად* თუ მხოლოდ *მოჩვენებითად* არის სასარგებლო განსაზღვრული სიკეთე, რომელიც ნებასურვილის საგანს წარმოადგენს.

როგორც ყოველი უნარის, ისე ნებელობის შემთხვევაშიც, ძალაშიმყოფია ის მოცემულობა, რომ იგი შესაძლოა, ევდემონისტური თვალსაზრისით შედგეს ან *ვერ* შედგეს. შემდგარი ნებისთვის ძალაშიმყოფია: მე მხოლოდ მაშინ ვაკეთებ რაიმეს, რისი გაკეთებაც *მსურს*, როდესაც ეს ჭეშმარიტად სასურველია (wünschenswert). მაგრამ, ჭეშმარიტად სასურველი მხოლოდ მაშინაა, როდესაც მე *ვიცი*, რომ ის სასურველია. მაშასადამე, მე მხოლოდ მაშინ ვაკეთებ იმას, რისი გაკეთებაც მსურს, როდესაც *ვიცი*, რომ ის, რაც მსურს, ჭეშმარიტად სასურველია. ამ ცოდნის გარეშე ვერ გაკეთდება ის, რაც მავანს სურს, იმ შემთხვევაშიც კი - როდესაც, როგორც თვითმპყრობლის შემთხვევაშია, მოქმედების შეუზღუდავ თავისუფლებას ვხვდებით. ჩვენ შეგვიძლია ცოდნით წარმართული და,

ამდენად, შემდგარი ნების სოკრატესეული იდეის შემდეგნაირად განმარტება: როდესაც სასარგებლო სულიერ მდგომარეობაში ვიმყოფებით, მაშინ ვაკეთებთ იმას, რისი გაკეთებაც გვსურს. ასეთ მდგომარეობაში კი მხოლოდ მაშინ ვართ, როდესაც საკუთარ სურვილებთან მიმართებით გამომცდელ პოზიციას ვიკავებთ. ასეთი პოზიციონირებისას იმის შესახებ ფიქრი გვიწევს, არის თუ არა განსაზღვრული საქმე სასურველი და, აგრეთვე, ხორციელდება თუ არა სპონტანური სურვილების გამოცდა მასზე აღმატებული, ევდემონისტური მოქმედების მიზნების ფონზე. სწორედ ასეთი პოზიციონირებით ვიღებთ (fallibles შესაძლო ცდომილების შემცველ) ცოდნას ფაქტობრივად სასარგებლო ქმედებებზე და ასეთი ცოდნა მოქმედებისთვის ბიძგის მიმცემი *მოტივიცაა*. ამის საპირისპიროდ, უბრალოდ ფიქრის შემთხვევაში, სპონტანური სურვილების გამოცდა უგულებელყოფილია. შედეგად, ჩვენ არ ვართ სასურველ სულიერ მდგომარეობაში. რამეთუ, არავის სურს რაიმე ისეთის გაკეთება, რის გაკეთებასაც საკუთარ სურვილებზე უკეთესი დაფიქრებისას არ ისურვებდა. ახლა ჩვენ ვიცით, რომ საკუთარ სურვილებთან დაკავშირებით შეიძლება შეცდომაში შევიდეთ, და კერძოდ იმ აზრით, რომ ჩვენ შესაძლოა [ისეთი] რამ გვსურდეს, რასაც რეფლექსიის უკეთეს პირობებში არ ვისურვებდით. და ამიტომ, ჩვენი სურვილები უნდა გამოვცადოთ, რათა შესაძლო ცდომილებებს მივაკვლიოთ და ავერიდოთ. ამ მსჯელობის ანალოგიურს (Gegenstück) სოკრატე *პროტაგორაში* ანვითარებს.

პროტაგორაში სოკრატე წამოაყენებს დაუვიწყარ თეზისს, რომ არასოდეს არავინ მოქმედებს უკეთესი ცოდნის საწინააღმდეგოდ. სოკრატე და პროტაგორა თანხმდებიან შემდეგ თეზისზე: ყოველ ადამიანს სურს იმის კეთება, რაც სასურველი და სასიამოვნოა. თუკი ადამიანმა უწყის, რომ განსაზღვრული ქმედება სათანადო ალტერნატივების გათვალისწინებით სასურველი და სასიამოვნოა, მაშინ ახორციელებს კიდეც მას. თუ ამ თეზისს ისე გავიგებთ, რომ ის ყოველი მოქმედებისთვისაა ქმედითი, მაშინ ის, რა თქმა უნდა, პრობლემატურია. საქმე იმაშია, რომ ცოდნასა და ქმედებას შორის ხშირად თავს იჩენს ხოლმე არცთუ ისე სასიამოვნო

ნაპრალი. ამ ფენომენს ნებელობის სისუსტეს უწოდებენ ხოლმე. რიგ შემთხვევებში ცოდნა უძლურია და მას, როგორც ჩანს, სხვა ძალა ერევა, როგორიცაა ვნება, ან რისხვა. ყოველ შემთხვევაში, ასე ჟღერს ცოდნის გავრცელებული გაგება, რომელსაც სოკრატე *პროტაგორაში* ციტირებს. სოკრატეს აქ უნდოდა ეჩვენებინა, რომ არსებობს განსაზღვრული, მოტივაციურად ძლიერი სახე ცოდნისა, რომლის დახმარებითაც სუსტი ნებით დაღდასმული მოქმედების საფრთხის გადალახვაა შესაძლებელი. სისტემური პერსპექტივიდან საეჭვო ფენომენი ამგვარი დახასიათების საშუალებას იძლევა: როცა ვინმე უკეთესი ცოდნის წინააღმდეგ მოქმედებს, მაშინ მას აქვს განსაზღვრული ქმედითი განსჯა (**handlungswirksames Urteil**), რაც პრაქტიკული მსჯელობის საფუძველზე ჩამოუყალიბდა, მაგრამ არა ის განსჯა, რაც ექნებოდა ყველა შესაბამისი მოტივის სრულად გათვალისწინების შემთხვევაში და რომელიც საკმარისად ძლიერ მოტივაციასთან იქნებოდა დაკავშირებული. ამ სიტუაციაში მოქმედს აქვს შეხედულება, რომელიც პრაქტიკული გააზრების უკეთეს პირობებში (რომელსაც მოქმედი *ძირითადად იცნობს* და რომლის შექმნაც თავადაც შეეძლო) არ ექნებოდა. უკეთესი პირობები მაშინ ისადგურებენ, როდესაც შესაძლებლიდან ყველაზე უკეთ დასაბუთებული გადაწყვეტილება მიიღება, რაც საკმარისად ძლიერი სამოტივაციო ძალითაა უზრუნველყოფილი. ასეთ დროს, უკეთესი ცოდნა ყველაზე ძლიერი მოტივიც არის. ასეთ ცოდნას, სოკრატეს თანახმად, ზუსტი აწონ-დაწონვის (356a8-c1) მეშვეობით ვიძენთ.

სოკრატე ამ ხელოვნებას მეტრიკულ დისციპლინებთან, ან უნარებთან შედარების გზით განმარტავს, მაგალითად, როგორიცაა განსაზღვრული სიდიდეების აწონვა ან გაზომვა. **tertium comparationis-***ი*[1] გახლავთ აწონ-დაწონვის სიზუსტე. მასშტაბი, რომელსაც მოქმედების ალტერნატივების აწონ-დაწოვნისას გამოიყენებენ, მოქმედების მიზნებია. გაზომვის სიზუსტის მიზანია *მზრუნველობა* და თანმიმდევრულობა, რომლითაც ჩვენ ჩვენს ძირითად ცხოვრებისეულ მიზნებზე დავფიქრდებით და ჩვენს სპე-

[1] ლათ. შედარების მესამე [ნაწილი] - იგულისხმება ის თვისება, რაც ორ შესადარებელ საგანს საერთო აქვს. მთარგმნ. შენიშვნა.

ციალურ მომედებებს ამ მიზნებისკენ წარვმართავთ. საკუთარი მოქმედების მოტივების უფრო ზუსტი ცოდნა, აგრეთვე, ხიდს დებს ცოდნასა და მოტივაციას შორის არსებულ შესაძლო ნაპრალს შორის. როდესაც სასიამოვნო, ე.ი. სასურველი შინაარსების შესახებ საკუთარ შეხედულებებს ავწონ-დავწონით და, ამასთან, შესაძლო ცდომილებებს გავითვალისწინებთ, მივიღებთ კიდეც მოქმედების თანმიმდევრულ დისპოზიციას; სახელდობრ, მოქმედების დისპოზიციას, რომელსაც სოკრატე სიმამაცეს უწოდებს. სისტემური განხილვისას სოკრატეს კონცეფცია შემდეგ შინაარსს გვიჩვენებს: როდესაც მოსაზრებებსა და სურვილებს მათი შინაარსის ძალით ერთმანეთზე ზემოქმედების მოხდენა შეუძლიათ, მაშინ მენტალური მდგომარეობების ორივე კლასის ელემენტებს, მაშასადამე როგორც მოსაზრებებს, ისე სურვილებს აქვთ რეპრეზენტაციული შინაარსი და მოტივაციური ძალა. ზუსტი აწონ-დაწონვის ხელოვნება არის ის უნარი, რომელიც აზრისა და სურვილების ურთიერთქმედებას ისე წარმართავენ, რომ მოქმედების საუკეთესო ნიადაგი, უკეთესი ცოდნა გახდეს ქმედითი. ეს გახლავთ ევდემონისტური ცოდნის მონაპოვარი.

ბევრ რამეში ჩვენ სხვა ადამიანების ცოდნას ვეყრდნობით. ამიტომაც, მოითხოვს შემდგარი ცხოვრება სხვა პირთა შეხედულებებისადმი ავტონომიურ მოპყრობას. ეს ძალიან ცხადი ხდება *ხარმიდესში.* ამ დიალოგში საქმე ეხება განსაკუთრებული ცოდნის ექსპლიკაციას, რაც კეთილგონიერების სახელწოდებითაა გამოთქმული. სოკრატეს თანამოსაუბრე კრიტიასი ამტიკიცებს, რომ კეთილგონიერება თვითშემეცნების ის უნარია, რომლისკენაც მნახველს დელფოსის ტაძრის მინაწერიც მოუწოდებს (164d3-165b4). სოკრატე გულისხმობს, რომ კეთილგონიერება ყველა შემთხვევაში ცოდნა უნდა იყოს (165c4-6) და ის კითხულობს სპეციფიკურ საგანთა სფეროსა და ამ ცოდნის სპეციფიკური სარგებლის შესახებ (165c10-166b6). საძებარი კეთილგონიერება არის მეორეული რიგის ცოდნა და, თანაც, ძირითადი უნარი, რომელიც ცოდნის საკუთარ პრეტენზიებსა და, ამდენადვე, *სხვა* ადამიანთა (ცოდნაზე *ექსპერტთა* პრეტენზიების ჩათვლით) ცოდნის სარწმუნოდ

განსჯის შესაძლებლობას იძლევა. როგორც სოკრატე მიუთითებს, ამგვარად გაგებულ კეთილგონიერებას აქვს გამორჩეული მნიშვნელობა: კეთილგონიერს, ჩვენი რჩევის თანახმად, რომ სცოდნოდა საკუთარი ცოდნისა და უცოდინრობის შესახებ, *რომ* მან რაღაც იცის ან არ იცის და მას ამის დამტკიცება *სხვებთანაც* შეძლებოდა, მაშინ ჩვენ აქედან არაჩვეულებრივ სარგებელს მივიღებდით. უშეცდომოდ (იგულისხმ. მოჩვენებითი ცოდნის გარეშე), კეთილგონიერების ფლობით წარვმართავდით ჩვენც და ყველა დანარჩენიც ჩვენს ცხოვრებას(...), რადგან ჩვენ ხომ არაფერს წამოვიწყებდით ისეთს, რის თაობაზეც არაფერი გაგვეგება, არამედ ყოველ ჯერზე საქმის ცოდნას გამოვავლენდით(...); ამ გზით სახელმწიფოც კარგად იმართებოდა(...). კერძოდ, როდესაც უცოდინრობა დაძლეულია და მართებულობა ბატონობს, ისინი, ვინც ამგვარ წყობილებაში იმყოფებიან, მთლიანობაში კარგად ირჯებიან და ამგვარად მოქმედნი კი, ბედნიერები უნდა იყვნენ.(171d2-172a2).“

ხარმიდესს, ისევე როგორც პლატონის სხვა მრავალ დიალოგს, აქვს თვისება, რომელიც განმარტებას ართულებს. გადასაჭრელი *პრობლემა* ნათელია, რასაც ვერ ვიტყვით ამ პრობლემის *გადაჭრაზე*. ფორმა, რომელშიც მეორეული ცოდნა, რაზეც სოკრატე საუბრობს, საკუთარ თავს, და, ამავდროულად, შეძლებისდაგვარად ცოდნის ყველა სახეს მიემართება, არ არის გარკვევით ახსნილი. სხვადასხვა ჰიპოთეტურ განმარტებაში ყოველთვის შემდეგი რამ ხდება ცხადი: თუკი მავანი, სოკრატეს მიერ ნაგულისხმები კეთილგონიერებით გამოირჩევა, მაშინ იგი შემძლეა, დაფიქრების განსხვავებული, შედარებით კარგი ან ცუდი *პირობები* ერთმანეთს შეადაროს და, ამდენად, მან იცის, ამა თუ იმ საკითხზე გამოტანილი მსჯავრი არის თუ არა ყოველ ჯერზე შესაძლებლიდან საუკეთესო ეპისტემურ პირობებში ჩამოყალიბებული და აქვს თუ არა ასეთ მოსაზრებებს პრეტენზია, რათა წარმოადგენენ ცოდნას თავისთვის. კეთილგონიერების ფლობაში შესაძლებელია აგრეთვე იმის შეცნობა, არის თუ არა სხვა ადამიანთა პრეტენზიები ცოდნაზე მართებული.

ევდემონისტური ცოდნა არის, აგრეთვე, მორალური პოზი-

ციონირების წყარო.

მორალი გვაბედნიერებს?

არგუმენტი მოცემულია *გორგიაში* (474b2-475e6):

1. ქმედება ზუსტად მაშინაა დასაფასებელი („მშვენიერი"), როდესაც მისი შედეგი მოქმედისთვის სასიამოვნოა ან სასარგებლო. არ დასაფასებელ ქმედებას მოქმედისთვის მოაქვს მტკივნეული ან დამაზიანებელი შედეგი (474d3-a5).
2. ყოველი ამორალური ქმედებისთვის (უმართლობისთვის) ძალაში მყოფია ის, რომ იგი არ არის დასაფასებელი (არა „მშვენიერი", არამედ „მახინჯია") (474c7-8, 475d1-3).
3. ამორალურ ქმედებას ამგვარად მოქმედისთვის მოაქვს, მაშასადამე, მტკივნეული ან დამაზიანებელი შედეგი.
4. მოქმედისთვის მტკივნეული შედეგი არ აქვთ ამორალურ ქმედებებს (475b8-c4).
5. მაშასადამე, ამორალურ ქმედებებს მოქმედისთვის დამაზიანებელი შედეგი აქვს.
6. თუ ქმედებას მოქმედისთვის დამაზიანებელი შედეგი აქვს, მაშინ ის არასასურველია (475d4-e3).
7. მაშასადამე, ამორალური ქმედებები მოქმედისთვის არასასურველია (474b2-8, 475e3-6).

საფუძველმდებარე სოკრატულ-პლატონური არგუმენტი:

1. როდესაც ჩვენ ვიცით, თუ რა არის ევდემონისტური ცოდნა და, ამდენად, ისიც ვიცით, რატომაა თვითშემეცნება და თვითგანსაზღვრა შემდგარი ცხოვრებისთვის მნიშვნელოვანი და უალტერნატივო, მაშინ ვქმნით შესაძლებლიდან საუკეთესო პირობებს თვითშემეცნებისა და თვითგანსაზღვრის წარმატებული განხორციელებისთვის (და, ამ თვალსაზრისით, ვზრუნავთ ხსენებულ უნარებზე).
2. შესაძლებლიდან საუკეთესო პირობებს წარმატებული თვითშემეცნებისა და თვითგანსაზღვრისთვს ზუსტად მაშინ ვქმნით, როდესაც ჩვენი განსჯითა და ნებელობით ჩვენსავე თავთან და ამასთან, ამავდროულად, სხვებთანაც, ასეთივე

თვითგანსაზღვრულ პირებთან ერთად ვაზროვნებთ.

3. როდესაც ჩვენ ამას ვაკეთებთ, ამით სხვა ადამიანთა ძირეულ ინტერესებზე ვიღებთ პასუხისმგებლობას და ვიკავებთ მორალურ პოზიციას.
4. როდესაც ვიცით, თუ რა არის ევდემონისტური ცოდნა და ამდენად, ვიცით ისიც, თუ რატომაა თვითშემეცნება და თვითგანსაზღვრა შემდგარი ცხოვრებისთვის მნიშვნელოვანი და უალტერნატივო, - ვიკავებთ მორალურ პოზიციას (და განვამტკიცებთ მას).

2. თვითგანსაზღვრება, როგორც მორალური პატივისცემის (Achtung) წყარო

თვითგანსაზღვრულად-ყოფნა, არსებითად, ნიშნავს *საფუძვლებიდან* გამომდინარე მოქმედებას. ეს უნარი, როგორც უკვე ითქვა, პირს საკუთარი *გააზრებული* ნებელობისა და ქმედების *ავტორად* აქცევს. თვითგანსაზღვრა მოითხოვს (აქამდე განმარტებული აზრით) საკუთარი პიროვნების შეძლებისდაგვარად ზუსტ ცოდნას. თუმცაღა, ამ ცოდნას ჩვენ მხოლოდ სხვა პირებთან ურთიერთგაგებით ინტერაქციაში ვიძენთ. კიდევ ერთხელ დავუბრუნდეთ უწინ დასახელებულ ელემენტარულ ფსიქიკურ მდგომარეობებს. მოსაზრებები, სურვილები და ემოციები გახლავთ საკუთარ თავთან და გარემოსთან მიმართების განსაზღვრული ფორმა. აზრების ქონა გვაქცევს განსჯის მქონე, ხოლო სურვილების ქონა მოქმედ პირებად. ემოციების ქონა კი გვხდის პირებად, რომლებიც განსაკუთრებული ფორმით არიან მოცული იმ შინაარსებით, რომლებთაც მათი აზრები და სურვილები მიემართებიან. როგორც ითქვა, ყოველი დასახელებული პოზიციონირება შეიცავს სპეციფიკურ უნარსა და მოტივაციას. შესაბამისი მსჯელობანი გვიჩვენებენ, თუ როგორ არის მოწყობილი სამყარო. შესატყვისი სურვილები კი იმას, თუ როგორ არის მოწყობილი (ან იქნება) ის სამყარო, რომელიც ჩვენ გვჭირდება, ხოლო შესაბამისი ემოციები

გვიჩვენებენ, გვაქვს თუ არა ფაქტობრივად შესაბამისი მსჯელობანი და სურვილები, მაშასადამე, ვართ თუ არა წარმატებულნი ჩვენს მსჯელობებსა და სურვილებში. ამ უნარების წარმატებული განხორციელება, წინაპირობად, გულისხმობს მის წარმატებულ, ცთომილებათაგან თავისუფალ ინტერაქციას. როგორც მგრძნობიარე, განსჯისა და სურვილების მქონე პირებს გვაქვს უნარი, ამ სამი მდგომარეობის შეთავსებისა, ისე, რომ ჩვენ, ფართო მნიშვნელობით, *ვიცით*, თუ რისი ფიქრი, სურვილი და შეგრძნება *გვნებავს* და ამ ცოდნით *ვმოქმედებთ*.

ეს ელემენტარული უნარები და მოტივაციები - და ამით შევავსოთ ჩვენი აქამდელი წარმოდგენა - მათ ელემენტარულ, სტრუქტურულ დონეზე (გარკვეული შინაარსებისგან დამოუკიდებლად) *სხვა პირებზეა მიმართული*. სხვა პირები, როგორც რეპრეზენტატიულად შინაარსიანი მენტალური მდგომარეობების პოტენციური ადრესატები, არიან აზრების, სურვილებისა და ემოციების გაჩენის პროცესში ჩართულნი. როდესაც მე განსჯას ვიყალიბებ, რაიმე მსურს ან რაიმეს (რეპრეზენტაციულად შინაარსიანი აზრით) შევიგრძნობ, მაქვს აზრი, სურვილი ან ემოცია, რომლებიც სხვა ადამიანებსაც *ესმით*, ე.ი. მათ შეუძლიათ (და უნდა) შეიცნონ [ისინი] განსაზღვრული შინაარსის მქონე მენტალურ მდგომარეობებად და განსაზღვრული მოდუსით. განსაზღვრული შინაარსის მქონე მსჯელობის, სურვილის ან ემოციის ჩამოყალიბება ნიშნავს, შექმნა *საკუთარი* პირის მდგომარეობა, რომელიც ელემენტარულ დონეზე სხვა პირებს მიემართება, რომლებმაც ამდენადვე იციან, თუ რას ნიშნავს რაიმეს ფიქრი, სურვილი და შეგრძნება. საკუთარი აზრები, სურვილები და ემოციები ჩემთვის, უპირველესად, იმის მეშვეობით ხდება გასაგები, როდესაც მე შევიმეცნებ, რომ ისინი სხვა ადამიანებისთვისაც *გასაგებია*. ეს არ ნიშნავს, რომ სხვა პირები ჩემს აზრებს, სურვილებსა და ემოციებს ეთანხმებიან. მათ შეუძლიათ ისინი უარყონ. მაგრამ, ჩემთვის განსაზღვრული რეპრეზენტაციული მენტალური მდგომარეობა მხოლოდ იმის მეშვეობით იძენს თავის შინაარსს, რომ მე ამ შინაარსს გარკვეულ მოდუსში ვაყალიბებ, რომელიც თავისი სტრუქტურით სხვა პირებზეა *მიმართუ-*

ლი. სხვა სიტყვებით: მე ვიცი, რას ვფიქრობ, მსურს და ვგრძნობ, როდესაც ვიცი, რომ სხვა პირებმა იციან, რასაც ვფიქრობ, რაც მსურს და რასაც ვგრძნობ. სპეციფიკური მოტივაცია, რომელიც თითოეული დასახელებული მდგომარეობისთვის იმანენტურია, სხვა პირებთან ინტერაქციის გზით აღსრულდება. ეს მაშინაც ასეა, როდესაც ვერბალური კომუნიკაცია არ ხდება, არამედ სხვა ადამიანთა რეაქციებს ფანტაზიით წარმოვიდგენთ. ჩვენს საკუთარ აზრებსა და სურვილებზე სხვა ადამიანების განმარტებით რეაქციებს მუდმივად ვაწყდებით, როგორც ჩვენი მენტალური მდგომარეობების ვირტუალურ ადრესატს.

ის, რომ საკუთარი მენტალური მდგომარეობანი სხვაზეა მიმართული, ელემენტარულ დონეზე არ ნიშნავს, რომ მრავალი სურვილი მხოლოდ სხვა პირთა მიერ შეიძლება აღსრულდეს და ემოციების ნამდვილი განცდა და განვითარება მხოლოდ ერთობლივადაა შესაძლებელი. რაღა თქმა უნდა, ასეთი რამეც ხდება. თუმცაღა, ელემენტარულ დონეზე, *სტრუქტურული* თვალსაზრისით, ჩვენი საკუთარი მენტალური მდგომარეობების ჩამოყალიბება მიმართულია სხვა პირებზე, ისე, რომ ჩვენმა აზრებმა, სურვილებმა და ემოციებმა, როგორც სრულიად განსაზღვრული რეპრეზენტაციული შინაარსით აღსავსეებმა, გარკვეულ მოდუსში წარმომდგარი მდგომარეობები შექმნან, რომლებიც სხვა პირებმაც შეიძლება *აღიქვან*, *როგორც* გარკვეული მოდუსები. პირის აზრები, სურვილები და ემოციები სხვათა მიერ განსაზღვრულ მენტალურ მდგომარეობებად მაშინაც აღიქმებიან, როდესაც ისინი ვინმეს მიერ უარიყოფიან, არ სრულდებიან ან არ არიან გაზიარებულნი.

ემოციების შემთხვევაში ინტერპერსონალური გაგება არის ძალიან კომპლექსური, ფაქიზი და რთულად აღსაწერი სახის. როდესაც ემოცია აღქმულია, მაგრამ არ არის გაზიარებული, ეს შესაძლოა იმას ნიშნავდეს, რომ მიმღებლობა (**Empfindung**), მაგალითად, სიყვარული, სევდა, შიში ან რისხვა მისი პირდაპირი ადრესატის მიერ არ არის ნაპასუხები, არ იწვევს მის ემოციურ რეაქციას და ადრესატზე რეალურად არ ზემოქმედებს. ან ეს შეიძლება იმასაც ნიშნავდეს, რომ განცდის ხასიათი, ე.ი. ემოციის ინტენსივობა და

საკუთარი განცდის რელევანტურობა, სხვა პირთა მიერ არ არის გაზიარებული. ორივე შემთხვევაში, ემოცია, დასახელებული ძირითადი თვალსაზრისით, მაინც აღიქმება და გაიგება. ასევე, მათი *შინაარსი* აღქმული იქნება და თანაც მათი ავტორისთვის კვლავაც გასაგები ფორმით (წინააღმდეგ შემთხვევაში, შეიძლება უარყოფილი სიყვარული ან გაუზიარებელი რისხვა არ ყოფილიყო განცდილი, როგორც ამგვარი თანმდევი ემოცია).

ჩვენი საკუთარი მენტალური ცხოვრების ელემენტები, ამავდროულად, შექმნილია სხვა ადამიანებთან გაცვლისა და ადამიანთა შორის ცირკულაციისთვის. როდესაც ჩვენ შევიცნობთ, რომ *სხვა* პირები ჩვენს *საკუთარ* შეხედულებებს, სურვილებსა და ემოციებს *ხედავენ* და განმარტავენ, ვიძენთ გარკვეულ სიცხადეს საკუთარი შეხედულებების, სურვილებისა და ემოციების თაობაზე. სიცხადე არის, აგრეთვე, საფუძველი, სპონტანურად რეპრეზენტატიული შინაარსიანი მენტალური მდგომარეობის მოტივაციური განმტკიცება, რაც უკვე ზემოთაც განვმარტეთ. მიზეზი იმისა, რომ, როგორც წესი, ამ ურთიერთკავშირს გარკვევით არ ვაცნობიერებთ, აშკარად იმაშია, რომ ურთიერთგაგების ინტერაქცია ჩვენი მენტალური მდგომარეობების ჩამოყალიბებაში ელემენტარულ დონეზე მოქმედია და, მაშასადამე, ჩვენი საკუთარი პიროვნების ბირთვს განეკუთვნება. დამაინც, ჩვენ ჩვენს აზრებს, სურვილებსა და ემოციებს ნამდვილი სიცხადით მხოლოდ სხვა პირთა სარკეში ვხედავთ. ასეთი სარკე, გარკვეული თვალსაზრისით, მუდმივად ჩვენს თვალწინაა, მაშინაც როდესაც სხვებთან პირდაპირი კომუნიკაცია არ გვაქვს. მაშინ კი, *როდესაც* ამას ვაკეთებთ, სხვა პირებთან ინტერაქციას, როგორც ვიცით, თვითშემეცნების მდიდარ და კომპლექსურ ფორმამდე მივყავართ. ეს, როგორც ვფიქრობ, მხოლოდ იმიტომაა შესაძლებელი, რომ რეპრეზენტაციულად და მოტივაციურად შინაარსიანი მენტალური მდგომარეობების ექპლიკაციის პროცესი უკვე მის ელემენტარულ დონეზე სხვა პირებზეა *მიმართული.* საკუთარი მენტალური მდგომარეობების გაგება შეიძლება სხვას არაფერს ნიშნავდეს, გარდა იმის ცოდნისა, თუ როგორ იქნებიან ეს მდგომარეობები სხვების მიერ გაგებული და, ასევე, - ამ გაგების ხელახ-

ალ რეფლექსიას, დასასტურებას ან მის შესწორებას. ელემენტარული მენტალური უნარების შესატყვისი განხორციელება მხოლოდ მაშინ გამოდის, როდესაც სხვა პირებს საფუძვლიანი ყურადღებით ვეკიდებით, რაც მორალური პოზიციონირების გამოხატულებაა. სოკრატე ამ შინაარსს, როგორც მე მეჩვენება, დიალექტიკური საუბრის ფორმით პლატონის დიალოგებში აჩვენებს, რომლებიც, როგორც ითქვა, იმას ეყრდნობიან, რომ ყოველ ჯერზე საკუთარი კითხვები და პასუხები ერთობლივად ნათელვყოთ და გამოწვლილვით (და ხშირად დამღლელად), თვით უმცირესი აზრობრივი ნაბიჯებით მივიდეთ თანხმობამდე. სოკრატესთან მოცემული თვითშემეცნება, როგორც ვფიქრობ, იმას გვასწავლის, რომ ჭეშმარიტებაზე მიმართული თანხმობა (Verständigung) აზრების, სურვილებისა და, აგრეთვე, ემოციების შესახებ, თავისი არსით, ე. ი. აზრების, სურვილებისა და ემოციების ჩამოყალიბებასა და არტიკულაციაში -ინტერპერსონალური ხდომილებაა.

თვითშემეცნება და მორალური პოზიციონირება ერთმანეთზე გადაჯაჭვულია ორი თვალსაზრისით. სტრუქტურული თვალსაზრისით, იმის უნარი, რომ შენი აზრებისა და სურვილებისგან დისტანცირდე, მორალური პოზიციონირებისათვის აუცილებელი წინაპირობაა. რადგან სხვა პირთა ინტერესების სასარგებლოდ მოქმედება მეორეული საფეხურის სურვილებს იმ შინაარსით მოითხოვს, რომელიც შემდეგს მოიცავს: სხვა პირის სურვილის რეალიზაციას. ამ სახის სურვილები მხოლოდ აზრობრივი თვითდისტანცირების უნარის საფუძველზე გვაქვს.

რეფლექსიური ცხოვრების გამოხატული სურვილი, ამავდროულად, ის სურვილია, რომელსაც სხვებს ვუზიარებთ. როგორც პირები, ჩვენ ვისახავთ მიზნებს, რომლებიც მთლიანობაში პრაქტიკულ ანალიზს ეფუძნებიან; ჩვენ მივისწრაფვით ჩვენი აზრების ერთიანობისა და ჩვენი ნებელობის გამჭვირვალობისაკენ. ის, რომ ჩვენთვის ეს მიზნები ამდენად მნიშვნელოვანნი არიან, ცდომილების გამოცდილებათა დამსახურებაა. დასახელებული მიზნების განხორციელება, მხოლოდ მაშინ ხელგვეწიფება, თუკი ვფლობთ თვითშემეცნებისა და თვითგანსაზღვრის უნარს. მაგრამ,

თვითგანსაზღვრის უნარი წარმატებით მხოლოდ მაშინ გამოგვივა (ჩვენი ან სხვისი მიზეზით გამოწვეული ცდომილებებისგან თავისუფლად, ან მათი მინიმუმამდე შემცირებით), თუკი სხვა ადამიანებთან ისეთ ურთიერთობაში შევდივართ, რომელიც ორმხრივი პატივისცემითაა განმსჭვალული და ამით, ამავდროულად, სხვა პირთა თვითგანსაზღვრას *უწყობს ხელს*. სხვათა მზერა და პატივისცემა, თვითგანსაზღვრის წარმატების პირობების შემადგენელი ნაწილი გახლავთ. ექსპლიციტური და მამოტივირებელი ცოდნა თვითშემეცნებისა და თვითგანსაზღვრის მნიშვნელობისა საკუთარი შემდგარი ცხოვრებისთვის არის ჯეროვანი წინაპირობა იმისათვის, რათა ცხადი მორალური პოზიციის დაკავება და მისი განმტკიცება ვისურვოთ. [2]

ეს მოსაზრებები შეჯამებულია შემდეგ არგუმენტებში:

(5) როდესაც ვიცით, თუ რას ნიშნავს ევდემონისტური ცოდნა და აქედან გამომდინარე, ისიც ვიცით, თუ რატომაა თვითშემეცნება და თვითშეგნება შემდგარი ცხოვრებისთვის მნიშვნელოვანი და უალტერნატივო, მაშინ ვქმნით შესაძლებლიდან საუკეთესო პირობებს თვითშემეცნებისა და თვითგანსაზღვრის უნარების წარმატებული განხორციელებისათვის (და ვზრუნავთ ხსენებულ უნარებზე ამ თვალსაზრისით).

(6) წარმატებული თვითშემეცნებისა და თვითგანსაზღვრისთვის შესაძლებლიდან საუკეთესო პირობებს სწორედ მაშინ ვქმნით, როდესაც განსჯითა და სურვილით ჩვენს თავთან და ამასთან, ამავდროულად, სხვებთან, ამდენადვე თვითგანსაზღვრულ პირებთან, ვრეფლექსირებთ.

(7) როდესაც ჩვენ ამას ვაკეთებთ, ვითვალისწინებთ სხვა პირთა ფუნდამენტურ ინტერესებს და ვიკავებთ მორალურ პოზიციას.

(8) როდესაც ვიცით, თუ რა არის ევდემონისტური ცოდნა და აქედან გამომდინარე, ისიც ვიცით, თუ რატომ არის თვითშემეცნე-

[2] აგრეთვე, სხვა წყაროები, როგორიცაა თანაგრძნობა ან კონტრაქტუალისტურად გაგებული სოციალური კეთილგონიერება, შეიძლება საკმარისი პირობები აღმოჩნდნენ მორალური ქმედებისათვის. ყოველ შემთხვევაში, მოტივაციის ამ სახეებს, თავისთავად აღებულთ, როგორც ითქვა, არ შეუძლიათ მორალური პატივისცემის განსაკუთრებული ფორმის ნამდვილად გასაგებად ქცევა (verständlich machen).

ბა და თვითგანსაზღვრა შემდგარი ცხოვრებისთვის მნიშვნელოვანი და უალტერნატივო, მაშინ ვიკავებთ მორალურ პოზიციას (და განვამტკიცებთ მას).

თუმცაღა, მორალური პოზიციონირება თვითშემეცნებისა და თვითგანსაზღვრის მნიშვნელობის შესახებ არ *ვითარდება* გამოხატული ცოდნით. *ამ* ცოდნით, როგორც ითქვა, მორალური პოზიციონირება უფრო მეტად შინაგანად განმტკიცდება. (მამოტივირებელი) ცოდნა თვითშემეცნებისა და თვითგანსაზღვრის მნიშვნელობის შესახებ, აქ განვითარებული არგუმენტაციით, არის საკმარისი პირობა მორალური მოტივაციისთვის. სხვა სიტყვებით: თვალთახედვა იმ მიმართულებით, რომ გონისმიერად და ნებელობითად თვითგანსაზღვრული სიცოცხლე, რაც ჩვენთვის უალრესად სასურველია, ყოველ ნაბიჯზე, ამავდროულად, სხვა პირთა სპეციფიკურ მორალურ პატივისცემას გულისხმობს, არის *ერთი* (თუმცა, არა ერთადერთი) წყარო მორალური პატივისცემისა. ეს თვალთახედვა, აგრეთვე, თანაგანცდის (Einfühlungsvermögen) უნარსაც მოიცავს. ვინაიდან, როგორც ითქვა, ინტერპერსონალური გაგება არის არა მხოლოდ გონისმიერი პროცესი, არამედ წინსვლა, რომელიც, აგრეთვე, გარკვეული ფორმით განიცდება, სახელდობრ, - ორმხრივ პატივისცემად.

მსურს, ამ მოსაზრების ცოტა უფრო მეტად განმარტება. როდესაც განსჯისა და ნებელობის თვითგანსაზღვრული მართვისას მარცხს განვიცდით, ამით ვაფიქსირებთ არა მხოლოდ ჩვენს აზრებსა და სურვილებს შორის ნავარაუდებ ხვრელებს (ან შეუთანხმებლობებს), არამედ თავს მართლაც *უსიამოვნოდ ვგრძნობთ.* როდესაც თვითშემეცნება და თვითგანსაზღვრა, საკუთარი თავის გაგებისათვის სათანადო აზრით, გვაკლია, მაშინ (ზემოთ განმარტებული) საკუთარი მენტალური ცხოვრების ელემენტების ხელმისაწვდომობის ნაკლებობასაც განვიცდით. ასეთ შემთხვევაში, ჩვენი აზრები, სურვილები და ემოციები არაჯეროვნად არის ჩვენს განკარგულებაში. ისინი მთლიანობაში აღარ ქმნიან თავიანთი შინაარსიდან გამომდინარე *გასაგებ* კავშირს. ჩვენ აღარ შეგვიძლია ჩვენი თავის სასურველი სახით წარ*მართვა*, ვინაიდან მათი შინაარი

და აქედან გამომდინარე, მათი მოტივაციური ძალა და როლი საკმარისად კარგად არ ვიცით. ჩვენი აზრების, სურვილებისა და ემოციების შინაარსთა ექსპლიკაცია, როგორც ითქვა, არის მათი *მოტივაციური გაძლიერების* წყარო, რომელიც მათ საკუთარი გამოცდილების განკარგვად ელემენტებად აქცევს.

ევდემონისტური შესაბამისობის თვალსაზრისით, ჩვენი აზრების, სურვილებისა და ემოციების (და ანსამბლურობის) შინაარსის შესახებ არაჯეროვანი სიცხადე არასასიამოვნო, მტანჯველი გამოცდილებაა. ის, ვინც ისე მერყეობს გარკვეულ აზრებსა და სურვილებს შორის, რომ მას საფუძვლიანი გადაწყვეტილების მიღება აღარ ხელეწიფება, - აღარ არის თავისი აზრებისა და სურვილების *ავტორი.* ის ასეთ სიტუაციებში არ არის შემძლე, სათანადო საფუძველზე, სახელდობრ, თავად მის მიერ შეცნობილ სათანადო საფუძველზე იმოქმედოს. ამ სახის გამოცდილებები, როგორც ითქვა, უსიამოვნო, მტკივნეული, გამოცდილებებია, რომლებიც პირის, როგორც თავისი აზრების, სურვილებისა და ემოციების ავტორის *სტატუსს* ემუქრება. საკუთარი მენტალური ცხოვრების კავშირი იმსხვრევა არა მხოლოდ ერთიანობის დეფიციტის თვალსაზრისით. გაგების (Verständlichkeit) არ არსებობა უფრო მეტად ემუქრება საკუთარი განსჯის, ნებელობისა და განცდის სანდოობას. საკუთარი განსჯის უნარისა და თვითგანსაზღვრული ნების ნდობა მაშინ (ნელ-ნელა) დაიკარგება. ასეთი გამოცდილებები გვატყობინებენ, რომ ჩვენ ასეთ სიტუაციაში ყოფნა ხანგრძლივად არ შეგვიძლია (საამისო უფლება არ გვაქვს), რადგან ამ სახის მდგომარეობის ხანგრძლივად ქონა თავის გამოცდილებაში (და კვლავ შეცვლა) თვითგანსაზღვრულ პირს არ შეუძლია. და ამიტომ, მივმართავთ ყველაზე დიდ ძალისხმევას, რათა ეს სტატუსი დავიბრუნოთ.

ამ სახის გამოცდილებები, როგორც ითქვა, სიღრმისეულად მტანჯველი გამოცდილებებია. ჩვენ არ გვსურს მათი შექმნა და როდესაც ჩვენ მათ ვქმნით, გვსურს მათი გადალახვა. ჩვენ ვიცნობთ ამ მტანჯველ გამოცდილებებს და ამიტომ ვიცით ისიც, რომ ჩვენ მათ სხვებთანაც ვინაწილებთ ამ სიტყვის სიღრმისეული აზრით. სხვა პირები იმავეს გამოცდიან (ან ყოველ შემთხვევაში

შეუძლიათ გამოცადონ) და ეს იმიტომ, რომ ისინიც თვითგანსაზღვრისთვის ირჯებიან და ისინიც, როგორც (ძირითადად) თვითგანსაზღვრული პირები, ამ ფორმით შეიძლება ევნონ.

როგორც ცნობილია, სხვა პირთა *ფიზიკური* ტანჯვის აღქმას უშუალო შეხებამდე (Betroffenheit) და ერთობლივ განცდამდე მივყევართ, რომელშიც ტანჯვაში მყოფი სხვა პირი თავად ჩვენი *თანადროულია* (gegenwärtig), იმდენად, რომ მისი ტანჯვა (ყოველ შემთხვევაში, ტანჯვის ფორმა და არა ინტენსიურობა) ასევე საგრძნობია. ამ ერთობლივი გამოცდილებების არსებობა ფენომენოლოგიურად სრულიად თვალნათელია. შესაძლოა, ამ სახის ერთობლივი გამოცდილებები არსებობდეს, აგრეთვე, თვითშემეცნებისა და თვითგანსაზღვრის დონეზეც. ყოველ შემთხვევაში, ერთ ასპექტში ჩვენ ასეთ გამოცდილებას მართლაც ვიღებთ: როდესაც სხვა ადამიანის სასიამოვნო ან არასასიამოვნო შეგრძნებებს შევიცნობთ, მაშინ მათ გამოვცდით, როგორც ერთობლივ გამოცდილებას. ისინი ერთობლივი გამოცდილებებია იმ თვალსაზრისით, რომ ჩვენ სხვა პირის შეგრძნების შინაარსს შევიცნობთ, ამ წუთას თავად გვაქვს იმავე სახის შეგრძნება და შეგვიძლია იმის წარმოდგენა, თუ რას განიცდის სხვა პირი ასეთ სიტუაციაში (განცდებზე აქ ფართო კომპლექსური თვალსაზრისით არის საუბარი, სახელდობრ, რეპრეზენტატიულ შინაარსიანი მდგომარეობების აზრით, რომელთა ექსპლიცირება და მართვა შეუძლია პირს).

ფენომენალური, პირველ პერსონალური (erstpersönliche) განცდის ხარისხი, ე.ი განსაზღვრულ მდგომარეობაში ყოფნის გამოცდილება, როგორიც ის არის, ინდივიდუალური პირის გამოცდილებაა. ამ თვალსაზრისით, ჩვენ იგივეს შეგრძნება არ შეგვიძლია, რასაც სხვა ვინმე გრძნობს. მაგრამ, შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ და გავიგოთ კიდეც, თუ რას ნიშნავს ეს სხვა პირისთვის, მაგალითად, სიხარულის, ბრაზის, რისხვის ან მადლიერების განცდა. ჩვენ ვიცით, რას ნიშნავს სიხარულის, ბრაზის, რისხვის და ა.შ. განცდა და ამიტომ, შეგვიძლია ამ სახის შეგრძნებების სხვებთან თანაზიარად ქცევა. ჩვენ ვაიგივებთ შეგრძნებას მის შინაარსთან და მის სპეციფიკურ მოდუსთან. როდესაც ჩვენ გვესმის სხვა პირის შეგ-

რძნების, ამგვარად შევიცნობთ ამ შეგრძნების შინაარსს, ამ შეგრძნების მოდუსს და ჩვენს წარმოსახვაში იმ სიტუაციას, რომელშიც პირი იმყოფება (ყოველ შემთხვევაში, სიტუაციის ელემენტარული სტრუქტურის) გადავითამაშებთ. სწორედ ესეც იგულისხმება იმაში, როცა ვამბობთ, რომ ჩვენს თავს ვინმეს ვუიგივებთ ან მის კანს ვირგებთ (in ihn hinein versetzen).

სხვა პირის გრძნობის გაგება საკუთარ გამოცდილებაში იმ პირობების შექმნას ნიშნავს, რომელთა ფარგლებშიც ხსენებული შეგრძნება ჩნდება და ამ საფუძველმდებარე აზრით, იმავე შეგრძნების ქონას, როგორიცაა ტკივილი, სიამოვნება, სიხარული ან სევდა. გათავისების ეს ფორმა შეგრძნების თვისებისა, [აუცილებელი] შემადგენელი ნაწილია შეგრძნების გასაგებად. ამ აზრით, ჩვენ როდესაც სხვა პირთა შეგრძნებებს ვიგებთ, ელემენტარულ ემოციურ დონეზე ვართ შეძრულნი. ეს შეძრულობა (Betroffenheit), როგორც ვთქვით, არის გაგების ნაწილი. იგი წარმოდგება იმის მეშვეობით, რომ ფანტაზიაში იქმნება პირობები, რომელთა ფარგლებშიც განსაზღვრული ემოციები სულ პირველად ხდებიან (allererst) გასაგები. დასახელებული აზრით, ორმხრივი *გაგების დისპოზიცია (და უნარი)*, აგრეთვე, არის წინაპირობა სხვა პირთა მოსაზრებებისა და ქმედებების შესაფასებლად, - მათ მისაღებად ან უარსაყოფად. საკუთარი თვითშეგნებისა და თვითგანსაზღვრისთვის მნიშვნელოვანი, შინაარსიანი, სასიამოვნო და უსიამოვნო გამოცდილებები თავიანთი სტრუქტურითა და მოდუსით ერთობლივი ინტერპერსონალური გამოცდილებანი გახლავთ.

ჩემი ჰიპოთეზის თანახმად, ურთიერთგაგება, თავის მხრივ, სიღრმისეული აზრით, სასიამოვნო გამოცდილებაა. გამოცდილება, რომელსაც, როდესაც მას ემპათიური თვალსაზრისით *ვიცნობთ*, სხვა მოტივების წინაშე უპირობო უპირატესობა უნდა მივანიჭოთ. ურთიერთგაგება მოითხოვს ზუსტ დაფიქრებასა და ფაქიზ ფანტაზიას. ამ ძალისხმევას სწორედ მაშინ მივმართავთ, როდესაც სხვა ადამიანის ტანჯვა გვესმის და მისი დახმარება გვსურს. თუმცა, საკუთარი პიროვნების გასაგებად სხვა პირებთან ურთიერთობა (Auseinandersetzung) გარდაუვალია. თუ საკუთარი მენტალ-

ური ცხოვრების გაგება გარკვეული აზრების შინაარსის ნაკლული ცოდნით ან ამბივალენტური სურვილებით ან ნებისყოფის სისუსტით (ანაც მანიპულაციით) დაღდასმულია, მაშინ სხვა პირებთან არსებული ურთიერთგაგებაზე დაფუძნებული ხშირი ინტერაქცია დაკარგული სიცხადის და მასთან ერთად პუნქტუალობით გამორჩეული თვითგანსაზღვრის დაბრუნების შესაძლებლობას გვაძლევს. ჩვენ ჩვენი თვითგანსაზღვრის მოთხოვნას, სიღრმისეული აზრით, ჩვენი პიროვნების პატივისცემად გამოვცდით. ელემენტარულ დონეზე ამ პატივისცემას მაშინ ვხვდებით, როდესაც პიროვნებანი მათ მოწყვლადობას და თვითგანსაზღვრის სურვილს *ითვალისწინებენ.* ეს გათვალისწინება მხოლოდ მიზანმიმართული ანგარიშის შედეგი არ გახლავთ, არამედ იგი თვითგანსაზღვრის მნიშვნელობის ცოდნიდან, - იმის ცოდნიდან ამოიზრდება, რომ თვითგანსაზღვრის დარღვევა ყოველ ადამიანში *ტანჯვას* იწვევს. საკუთარი თვითგანსაზღვრის პატივისცემას, როგორც ითქვა, სხვა პირთა მეშვეობით, ელემენტარული სასიამოვნო გამოცდილების სახით გამოვცდით და, აგრეთვე, ეს გამოცდილებაც, როგორც მეჩვენება, მხოლოდ სტრუქტურულად *ერთობლივი* გამოცდილების ფორმითაა შესაძლებელი. ამიტომ თვითგანსაზღვრის შესახებ ვერბალიზებული (მამოტივირებელი) ცოდნა, რომელსაც ჩვენ სხვებთან ვიზიარებთ და (მხოლოდ) სხვებთან ერთობლიობით ვიძენთ, სპეციფიკურ მორალურ პატივისცემას შეიცავს.

სხვა პირთა საფუძველმდებარე ინტერესების გათვალისწინების საფუძველი არის მზაობა, არ ხელვყოთ მათი თვითგანსაზღვრული *დაფიქრების* უნარი. სხვა პირთა ზეგავლენას ამ უნარის განსხვავებული ფორმით დასუსტება შეუძლია. საკუთარი შეხედულებების სხვათა მხრიდან ეჭვის ქვეშ მუდმივი დაყენება, მოითხოვს დიდ ძალებს ჭეშმარიტების ძიებისთვის საფუძვლიანი მოტივაციისა და *საკუთარ* ძალებში არსებითი რწმენის შესანარჩუნებლად. ამ ძალის დასუსტება შესაძლოა იმაშიც მდგომარეობდეს, რომ ამაოდ გვეჩვენება საკუთარი შეხედულებების ნდობის შენარჩუნება სხვა პირთა უარყოფითი ზეგავლენის პირობებში. უკიდურესი შემთხვევაა წამება. ორუელის *1984-ში* წამება აიძულებს პროტაგონისტ

ვინსტონს, უარყოს დარწმუნებულობა, რომელიც ელემენტარულ შინაარსთა ცოდნიდიდან მომდინარეობს, როგორიცაა, მაგალითად ის, რომ ორჯერ ორი ოთხია. ვინსტონნი უნდა დაჰყვეს მწამებლის ნებასა და განაჩენს; და იმისათვის, რათა გადარჩეს, უნდა აღიაროს, რომ - ორჯერ ორი ზოგჯერ შეიძლება იყოს ოთხი, ზოგჯერ სამი ან ხუთი. ამ ტიპის იძულება აშკარად არის *სრულიად სხვა* ჩარევა, ვიდრე სუსტი ან გაუგებარი ნება. რადგან ბუნებრივია, ვინსტონი ვერ იმსჯელებს, ისურვებს ან იმოქმედებს ნებაყოფლობით ან განზრახ. დამაინც, ეს მაგალითი გვიჩვენებს კოგნიტური თვითგანსაზღვრის ზღვარს (Facette). ვინსტონი საბოლოოდ კარგავს საკუთარ მსჯელობის უნარში საფუძველმდებარე ნდობას და ამით საკუთარი ცოდნის მოტივაციური ძალით აღჭურვის უნარსაც, რომელსაც მანიპულაციისთვის წინააღმდეგობის უნარი შესწევს, როდესაც ხანგრძლივად არ არის შიშისა და ტკივილისთვის დაქვემდებარებული. ის თმობს ელემენტარულ უეჭველობას, რომელიც ერთ დროს მისი სააზროვნო თავისუფლების და სააზროვნო თვითგანსაზღვრის მყარი საფუძველი იყო, საიდანაც ყველაფერი დანარჩენი მომდინარეობს. მისი განსჯის უნარი, ინსტრუმენტული თვალსაზრისით, არ არის დარღვეული, თუმცა კი დამსხვრეულია მისი გააზრების ძალის, როგორც მისი საკუთარი ძალის ნდობა. კონკრეტული მუქარისა და წამიერი ტკივილის შემდეგაც შიში რჩება. მას აღარ გამოსდის თავად მის მიერ შეცნობილი ელემენტარული ფაქტების ჭეშმარიტების ნდობის კვლავ მოპოვება. ამით შინაგანი განსჯითი და ნებელობითი დისტანციის დაკავების უნარიც სიღრმისეულადაა შელახული. სურვილი, არავის წაართვა ეს უნარი, არის მორალური პატივისცემის საფუძველი.

დასკვნა

ნაშრომის ფარგლებში, მოკლედ იქნა წარმოდგენილი სიკეთისა და შემდგარი ცხოვრების სოკრატული კონცეფცია. თუ ჩვენ ცნება „სულით“ (Geist) გვესმის სპეციფიკურად ადამიანისთვის დამახასიათებელი მენტალური უნარის განსხეულება, რასაც უპირველესად

თვითშემეცნება და თვითგანსაზღვრა განეკუთვნება, მაშინ პლატონის ადრეული დიალოგებიც შეიცავენ სულის ფილოსოფიას. როდესაც სიკეთის (Gutseins) კონცეფციას სულის ფილოსოფიად ვიხსენიებ, ეს არის უფრო მეტი, ვიდრე მხოლოდ ახლებური, უჩვეულო სახელწოდება. პლატონი უფრო მეტად იმაზე მიგვითითებს, რომ ჩვენ კარგი საფუძვლები გვაქვს, რათა სულზე ფიქრი რამდენიმე ასპექტით გავაფართოვოთ. ერთ-ერთი ასეთი ასპექტია ურთიერთკავშირი თვითშემეცნებასა და თვითგანსაზღვრას შორის, რომელიც მრავალ დიალოგსა და, აგრეთვე, პლატონის *აპოლოგიაში* ცხადდება.

კიდევ ერთხელ დავუბრუნდეთ *აპოლოგიას*. დელფის ორაკულმა სოკრატეს აუწყა, რომ ისაა უჭკვიანესი ადამიანთა შორის. სოკრატეს სურდა ამ უწყების გადამოწმება და გამოკითხა სხვადასხვა ადამიანი, ვისაც ის *მართლაც* ჭკვიანად მიიჩნევდა. თუმცა, შედეგი უარყოფითი აღმოჩნდა: ადამიანებს, რომლებიც ჭკვიანად გამოიყურებიან, აკლიათ უნარი ცოდნაზე საკუთარი პრეტენზიის კრიტიკული შეფასებისა. სოკრატე ფლობს ამ უნარს და *ამიტომ* არის უფრო ჭკვიანი, ვიდრე ისინი, ვისაც ის აკლია. ჩანს, რომ სოკრატე ბედნიერების გამომწვევ ცოდნის ფლობაზე მიუთითებს, რასაც ის თავის მოწაფეებს უზიარებს, ხოლო სხვებს უმალავს. და ამან მას აშკარად ცუდი იმიჯი შეუქმნა, რის შესახებაც საუბარია *აპოლოგიაში*. თუმცა, ჩვენ ახლა ვიცით, რომ ეს შთაბეჭდილება ცდომილებაში შემყვანია. ვინაიდან ცოდნა, რომელზეც საუბარია სოკრატესთან, არ არის ის ცოდნა, რომელიც უბრალოდ შეიძლება სხვებს გადაეცეთ ან მათგან დაფარული დარჩეს. ამ ცოდნას მხოლოდ თავად თუ მოიპოვებ. კერძოდ, იმის მეშვეობით, რომ შეძლებისდაგვარად ზუსტი და სიღრმისეული ფორმით დაფიქრდე ცოდნაზე საკუთარ პრეტენზიასა და საკუთარი მოქმედების მიზნებზე. ესაა, რაც სოკრატეს ესმის ფილოსოფიაში: სურვილი და ძიება ცოდნისა, იმაზე დაფიქრების აზრით, რისი ცოდნაც ჭეშმარიტად გვსურს და ის, რაც ჩვენ, საკუთარი ბედნიერების მოსურნეებს, ჭეშმარიტად გვსურს.

გერმანულიდან თარგმნა ირაკლი თაბორიძემ

განათლების მეშვეობით განთავისუფლება – გამოქვაბულის ალეგორიის ინტერპრეტაცია პლატონის სახელმწიფოში (POLITEIA) (VII 514a1-521b11)

მამუკა ბერიაშვილი, მაკა ლაშხია, იორგ ჰარდი, მარიამ ხაზარაძე

„არავინ კმაყოფილდება იმით, რაც მას კეთილად ეჩვენება, არამედ ყოველი იმას მიელტვის, რაც ჭეშმარიტად კეთილია“. (Politeia 505d7-8)

1. სახელმწიფოს სტრუქტურა და მიზანი.

სოკრატე *სახელმწიფოში* ირწმუნება, რომ მხოლოდ სამართლიანი(gerechtes) ცხოვრება არის ქველ-ბედნიერი, სასიკეთო ცხოვრება (I 343a1-354c3, IV 441c9-V 449a6, IX 580c9-592b6, X 612a8-614a4). თავისი თანამოსაუბრეების თხოვნით, სოკრატემ (i) უნდა აღწეროს და ერთმანეთს შეადაროს სრულიად სამართლიანი და სრულიად უსამართლო ცხოვრების ნირი, თქვას (ii) რა არის სამართლიანობა; - უფრო ზუსტად-სამართლიანობა, როგორც სულიერი (seelische) უნარი, როგორც დამოკიდებულება/მდგომარეობა (366e3-9) და აჩვენოს (iii), რომ სამართლიანობა, როგორც თვითმიზანი, შედეგების სიკარგის, სამართლიანი ქცევის სოციალური აღიარების, სარგებლიანობის და სიამოვნების გარდა, თავისთავად სასურველია (358b4-7, 366e3-e9, 367b2-5, 367c5-d4, 367e1-5).

სამართლიანობა არის პიროვნების სულიერი მდგომარეობა/განწყობილება და ცხოვრების ნირი, რომლის მეშვეობითაც ის, სამართლიანი ქმედებით, მუდმივად განმტკიცდება და გაძლიერდება. იმ შემთხვევაში, თუ ადამიანი განსაზღვრულ საყოველთაოს, უპირველეს მიზანს მიჰყვება და ამ მიზნების მსახურებისათვის იღვწის, ის, აგრეთვე, გარკვეულ სულიერ მდგომარეობასაც აფუძნებს. ეს არის *სახელმწიფოს* (618b2-4) ძირითადი აზრი და საკვანძო მომენტი. ეს თემატური ძირითადი აზრი (Leitmotiv) *სახელმწიფოს* მეოთხე

წიგნში შემოაბიჯებს: „განა ქველი ქმედებანი ქველ კონსტიტუციას არ აფუძნებს, ხოლო ცუდი-შესაბამის კონსტიტუციას? - ასეა ეს“ (444e4-6). სამართლიანი ქმედებანი სამართლიან მიზნებთან ერთად სამართლიანი სულიერი მდგომარეობის განმტკიცებისა და აღზრდისაკენ გვიძღვება. ცხოვრების ოთხი უსამართლო ნირი, რომელსაც სოკრატე *სახელმწიფოს* (543a1-576b10) *მერვე* და *მეცხრე* წიგნში აღწერს, აგრეთვე, მოქალაქეთა მხრიდან, გარკვეული საერთო მიზან-ორიენტაციის ელფერით ხასიათდება (544e7-545b3).

სოკრატეს მოწინააღმდეგე, თრასიმაქე, თავდაპირველად, ამტკიცებს, რომ სრული უსამართლობა უფრო უპირატესია, ვიდრე სამართლიანობა (348b10-11), თუმცა სოკრატეს წინააღმდეგობის შემდეგ, მისი (თრასიმაქეს; დ.გ) მტკიცებანი უკან იხევენ. სოკრატეს თანამოსაუბრენი, გლავკონი და ადიმანტე, იმისათვის, რათა სოკრატეს თეზისის ჭეშმარიტებაში დარწმუნდნენ, როგორც უსამართლობის advocati diaboli, ასევე დავობენ, რომ უსამართლო ცხოვრების ნირი, ბედნიერების მისაღწევად, უკეთესია და უფრო უპირატესია, ვიდრე- სამართლიანი. გლავკონს სურს სოკრატესგან გაიგოს, თუ რატომ არის სამართლიანობა თავისთავად სასურველი (358b4-7), ვინაიდან მას, აქამდე, არასოდეს სმენია ვინმესაგან მსგავსი რამ (358c8-d6). სოკრატეს სურს, როგორც უკვე ითქვა, რომ სრულიად სამართლიანი და სრულიად უსამართლო სულიერი მდგომარეობა და ცხოვრების ნირი ერთმანეთს შეადაროს და აჩვენოს, რომ სამართლიანი სულიერი მდგომარეობა და ცხოვრების ნირი თავისთავადად სასურველია (360e1-3, 367b2-5, 367c5-d4, 367e1-5).

სოკრატეს თავისი წადილის ასრულება უნდა და სამართლიანი ადამიანის სულიერ მდგომარეობას (ცხოვრების ნირს) სამართლიანი საზოგადოების (polis) იდეალურ ტიპს (საუკეთესოს შესაძლებელთა შორის) ადარებს. tertium comparationis *არის საზოგადოების* წევრთა წარმატებული, მიზანმიმართული თანამშრომლობა და, იმავე მანერით, ინდივიდუალური პიროვნების სულიერი უნარებისა და წარმმართველი ძალის წარმატებული თანა-ღვაწლი.

პირველ რიგში, სოკრატე თავისი შედარების მიზანს განმარ-

ტავს (369b5-373e8)და შემდეგ, სამართლიანი საზოგადოების იდეალურ ტიპს აღწერს (369b5-373e8), რომელსაც ამავე საზოგადოების დასაცავად, შესანარჩუნებლად, სამართავად და საზრუნავად მცველი ესაჭიროება (373e9-375a2). კარგი მცველი არის გულადი, ცოდნის მაძებარი, მოფილოსოფოსო ადამიანი (375a2-376c6). როგორ უნდა აღიზარდნონ ასეთი მცველები, რათა მათ თავიანთი მოვალეობის აღსრულება შეძლონ? ეს არის კითხვა, რომელიც *სახელმწიფოს* შემდგომ მსვლელობას განსაზღვრავს.

ფილოსოფოსი, გულადი, მკვირცხლი და ძლიერი ნებელობის მქონე უნდა იყოს ის, ვინც იქნება საზოგადოების კარგი და მარჯვე მცველი. -ნამდვილად. (...) მაგრამ, როგორ უნდა გაიწვრთნას და აღიზარდოს ასეთი მცველი? ეს (ამ კითხვის განხილვა), აგრეთვე, ჩვენი მსჯელობის საგანს ეკუთვნის, რათა გამოვარკვიოთ, თუ რატომ მივაპყარით ჩვენი მზერა სხვა დანარჩენს, სახელდობრ, იმას, თუ როგორ ამოიზრდება უსამართლობა და სამართლიანობა საზოგადოებაში (376c4-d2).

სამართლიანი საზოგადოების ქველ-ბედნიერი ბუნების საკითხი და, ანალოგიურად, ინდივიდუალური სულიერი მდგომარეობის საკითხი - **nota bene**: სოკრატეს მიერ წამოწყებულ სააზროვნო ექსპერიმენტში, რომელიც შესაძლებელთა შორის საუკეთესო საზოგადოების დაფუძნებას ეხება - ამგვარად, სამართლიანი საზოგადოების მცველების აღზრდის საკითხია.

საუკეთესო მცველები, სოკრატეს თანახმად, სახელმწიფოს მმართველები უნდა იყვნენ, რომლებიც მთელი საზოგადოებისათვის იზრუნებენ. მმართველების აღწერისას, სოკრატე საზოგადოებისათვის კარგი მცველის ზემოხსენებულ თვისებებს მკაფიოდ უერთებს ზრუნვის თვისებასაც (412c9-e4). კარგი მმართველის მზრუნველობას თან თავისი მოყვასი თანამოქალაქეების სიყვარული ახლავს. კარგი მმართველნი ისინი არიან, რომლებიც თავიანთ კეთილდღეობას მაშინ განიცდიან, როდესაც მთელი საზოგადოება, შესაბამისად, ყოველი მოქალაქეა კარგად (412d2-e4). მოგვიანებით, სოკრატე საუკეთესო მცველების მიერ მთელს საზოგადოებაზე მზრუნველობის შესახებ თეზას დეტალურად განმარტავს: სამარ-

თლიანი საზოგადოების ერთადერთი და საკმაო საფუძველი არის ყოვლისმომცველ-ფილოსოფიურად აღზრდილი მმართველი (473c2-e2). სამართლიან საზოგადოებასა და სამართლიან ინდივიდუალურ სულს შორის პარალელიდან შემდეგი გამომდინარეობს: ზუსტად იმ გზით, რითაც კარგი, მზრუნველი მმართველი უნდა აღიზარდოს, ინდივიდუალურ პიროვნებას საკუთარ თავზე ზრუნვა და საკუთარი თავისთვის სამართლიანი, ქველ-ბედნიერი მდგომარეობის დაფუძნება ძალუძს. სწორედ ეს არის აღზრდა (paidea), რომელსაც სოკრატე გამოქვაბულის ალეგორიით განმარტავს.

მეოთხე წიგნის ბოლოს თანამოსაუბრენი, თავდაპირველად, სამართლიანობის დროებით განსაზღვრებაზე თანხმდებიან: საზოგადოება, ისევე როგორც ინდივიდი, სამართლიან მდგომარეობაშია მხოლოდ მაშინ, თუ ისინი გონისმიერად და მზრუნველობით იმართებიან და იმ შემთხვევაში, თუკი ამ საზოგადოების მოქალაქეები (ფუნქციონერები), უფრო სწორად, მავან პიროვნებათა სულიერი უნარები და მისწრაფებები ერთმანეთს არ ვნებენ (441c4-444a9). ეს დროებითი განსაზღვრებაა, რომელიც, ამავე დროს, სამართლიანობის კონვენციონალურ ცნებას ეხამება, რადგან სოკრატეს თავისი თანამოსაუბრეები სამართლიანი სახელმწიფოსა და მისი განამდვილების შესახებ განმარტებისაკენ მოუწოდებენ და მოგვიანებით, სოკრატე სამართლიანი და უსამართლო საზოგადოებების შედარებისას, სამართლიანობის უფრო გამდიდრებულ, გამჭრიახ ახსნას გვთავაზობს.

იდეალური საზოგადოება, რომელსაც სოკრატე აღწერს, არის მოდელი (paradeigma), რომლითაც სოკრატე სამართლიანი პიროვნების სულიერ მდგომარეობას გადმოგვცემს. მის თანამოსაუბრეს, გლავკონს, აგრეთვე, სურს სოკრატესაგან გაიგოს განხორციელდება თუ არა ხსენებული მოდელი (471c4-e5). სოკრატე მიუთითებს, რომ სრულიად სამართლიანი საზოგადოების მოდელი შესაძლოა ვერასდროს მატერიალიზდეს და აგრეთვე, შესაძლოა, რომ ინდივიდუალურმა პიროვნებამ სრულყოფილად სამართლიანი ცხოვრებით ვერ იცხოვროს. მაგრამ, ეს ფაქტი ვერ ამცირებს იმ ამხსნელობით ძალას, რომელიც სამართლიანი საზოგადოების

სამართლიან სულიერ მდგომარეობასთან შედარებისას ვლინდება და - ვერც იმ პოლიტიკურ თეორიას, რომელსაც სოკრატე *სახელმწიფოს* მსვლელობისას ავითარებს. სოკრატეს მტკიცების (განმარტების მიზანი) ორკეცი მიზანი იმ შემთხვევაშიც მიიღწევა, თუ იგი შეძლებს აჩვენოს, როგორ და რა გზით არის ადამიანისთვის და საზოგადოებისათვის სამართლიანი ცხოვრების იდეალი შესაძლებელი, უფრო სწორად, - სამართლიანი საზოგადოების იდეალთან რაც შეიძლება ახლოს მისვლა (471c4-473b3). ახლა კი, სოკრატე შესაძლებელთა შორის საუკეთესო საზოგადოების და სამართლიანი ცხოვრების ინდივიდუალური გზის სხვა, უფრო კომპლექსურ განმარტებას გვთავაზობს. თავისი შედარების ლოგიკის აზრით სოკრატეს, თავდაპირველად, სამართლიანი საზოგადოების განმარტება უწევს. სამართლიანი საზოგადოებისათვის სოკრატეს აქვს მხოლოდ ერთი პირობა და შესატყვისი ცვლილება, რომლითაც არსებული საზოგადოებები შესაძლოთა შორის ყველაზე სამართლიან საზოგადოებებად გარდაიქმნებიან, სახელდობრ, „ერთი (...) ცხადია არამცირეს, არც ოდნავის, არამედ ძლევამოსილის (ცვლილება) მეშვეობით“ (473c2-4), რომელიც შემდეგს წარმოადგენს: მმართველები არიან ფილოსოფიურად და მეცნიერულად აღზრდილები და განსწავლულნი:

თუ (...) ფილოსოფოსები მეფენი არ გახდებიან, ან ისინი, რომლებიც ახლა მეფეებად და მმართველებად იწოდებიან ნამდვილ და საფუძვლიან ფილოსოფოსობას არ დაიწყებენ და პოლიტიკური ძალაუფლება და ფილოსოფია ერთმანეთს არ დაემთხვევა(...), არ იარსებებს მოსვენება ხელთმყოფ საზოგადოებათა ბიწიერებათაგან (...), ვერც შესაძლოთა შორის საუკეთესო საზოგადოების კონსტიტუცია, ჩვენ რომ ახლა აღვწერეთ, იხილავს მზის სინათლეს (473c11-e2).

პოლიტიკური ძალაუფლებისა და ფილოსოფიის თანხვედრის გარეშე საზოგადოებაში ბედნიერება (**eudaimonia**) ვერ იარსებებს (473e4-5). იმისათვის, რათა სოკრატემ თავის ორკეც მიზანს მიაღწიოს, ის ფილოსოფიურ ყოფნის ნირს, რაც ცოდნისაკენ სწრაფვაა (473e6-518b5), მეფე-ფილოსოფოსის აღსაზრდელ პროგრამას აღწ-

ერს (518b6-541b5). ფილოსოფიური სწავლებისა და ცოდნის უმაღლესი მიზანი სიკეთის იდეის შეცნობაა (ἡ τοῦ ἀγ θοῦ ἰδέ), რომლის წანამძღვრებსაც სოკრატე *სახელმწიფოს* სამი ეპისტემოლოგიური ალეგორიით ხსნის.

2. ცოდნის წადილი და ზრუნვა (474b4-480a14)

ფილოსოფოსის აღწერის საწყის ეტაპზე სოკრატე სამართლიანი საზოგადოების საუკეთესო მცველის ადრეულ დახასიათებას ისევ მიმართავს - სიყვარულით თანმხლები ზრუნვა. ფილოსოფოსნი სიყვარულით სავსენი (და მზრუნველნი) იმ აზრით არიან, რომ ისინი რაიმეს მთელი თავიანთი გულით აფასებენ და მიესწრაფიან მას, სახელდობრ,- ცოდნას, წინააღმდეგ - ცარიელი შეხედულებისა. ფილოსოფოსნი ცოდნას იმ აზრით მიელტვიან, რომ ისინი არასოდეს არიან ინდიფერენტულნი იმ საკითხის მიმართ ცოდნა აქვთ მათ, თუ უბრალოდ რაიმეს შესახებ შეხედულება (474c8-11, 475b4-c8).

ერთი მხრივ, სოკრატე ორ გონებრივ მდგომარეობას, ცოდნას და შეხედულებას, ასხვავებს, ხოლო, მეორე მხრივ, ორ მიმართებას, ცოდნის სიყვარულს და შეხედულების სიყვარულს. ცოდნა, ნამდვილი ცოდნის გაგებით, ინტელიგებელურს მიემართება, რაც ყველა თვალსაზრისით, სივრცის, დროისა და თვისებრიობის მხრივ უცვლელი, აბსტრაქტული საგანია, როგორიცაა „სიკეთე თავისთავად“, „მშვენიერი თავისთავად“, ან „კონკრეტულად სიკეთე“, „მშვენიერება“ (507b2-11), რომლებიც, ჩვეულებრივ, პლატონის გერმანულენოვან კვლევებში იდეებად იწოდებიან. იდეა არის ერთიანი, განუყოფელი, ნამდვილი ცოდნის საგანი; F-ის იდეა არის „F იდეა”, მაგალითად, „მშვენიერება“ (478e8-479a5), რომელიც არის „F თავისთავად“, ნამდვილი F და რომლის არასრულყოფილი გამოვლინებები ცვალებადი, ემპირიული/ცდისეული საგნები არიან. შეხედულება (doxai) სწორედ ასეთ ცდისეულ, გძნობისეულ საგნებს მიემართება.

ცოდნის წადილი მეორე რიგის ცოდნასთან არის დაკავშირებული; ფილოსოფოსი არის ის, ვინც ფხიზელია და იცის კიდეც

თავისი სიფხიზლის შესახებ, შესაბამისად- თავისი გონებრივი მდგომარეობის შესახებ; ხოლო ის, ვინც მოჩვენებებშია, ზუსტად არ იცის თავისი მოჩვენებით მდგომარეობაზე (476c2-d7). სხვა სიტყვებით, ფილოსოფოსებმა იციან, რომ საგანთა იდეების ცოდნა ნამდვილი ცოდნაა. ეს ცოდნა ფილოსოფოსებს იმათგან განარჩევთ, რომელთაც სოკრატე შეხედულებათა მოყვარულებს უწოდებს. თავდაპირველად, გლავკონს არ ძალუძს იმის გაგება, თუ რატომ არიან ფილოსოფოსნი ამ ღირსებით შემკობილნი. სწორედ ამიტომ, სოკრატე ფილოსოფოსებს შეხედულებათა მოყვარულთაგან და ცნობისმოყვარეთაგან განასხვავებს.

სოკრატე, როგორც ითქვა, ორ ეპისტემოლოგიურ განსხვავებას აკეთებს. პირველი გონებრივ მდგომარეობას ეხება, რომელშიც პიროვნებას რაიმეს შესახებ ცოდნა ან შეხედულება აქვს. მეორე კი, ორ განსხვავებულ დამოკიდებულებას, ცოდნისა და შეხედულების სიყვარულს მიემართება: ცოდნის მაძებარნი (ცოდნის მოყვარულნი) მეორე რიგის ცოდნასა და უკუქცეული (reflektierte) შეხედულების შესახებ ცოდნას ფლობენ, იმ შეხედულებათა შესახებ ცოდნას, რომელთა ეპისტემოლოგიური სტატუსიც იციან. მათ იციან იდეებსა და ცდისეულ საგნებს და აგრეთვე მათ შესატყვის გონებრივ მდგომარეობას, ცოდნასა და შეხედულებას, შორის განსხვავება. ისინი ცოდნას მიელტვიან და, მაშასადამე, მათ ისიც იციან, თუ როგორ მიემართებიან ემპირიულ საგნებს (476c2-d7), რა დროსაც შეხედულებათა მოყვარულებმა და ცნობისმოყვარეებმა იდეებსა და ცდისეულ საგნებს შორის განსხვავება არ იციან (476a9-d4).

სოკრატეს სურს, რომ ცნობისმოყვარენიც დაიყოლიოს (476d8-e9) და ამ მიზნით ის ცოდნას, არცოდნასა და შეხედულებას შორის განსხვავებას განმარტავს: ცოდნა მყოფებს მიემართება, რაც ეწოდება რაღაცას, რომელიც ამგვარად არის. არცოდნა არყოფნას მიემართება. თუმცა, თუ საგანი არც არის და კიდეც არის, ის უსათუოდ შეხედულებას მიემართება. ეს ვარაუდი შემდგომ განმარტებას მოითხოვს. როდესაც მავანმა რაიმე იცის, აგრეთვე ის იმასაც შეიცნობს, თუ რა არის ეს საგანი (477b10-11), მის ყველა უნარს. სპეციფიკური გონებრივი სამუშაო სპეციფიკურ საგანს

მიემართება. ამგვარად, მავანს სპეციფიკური საგნის მეშვეობით მისი განსაზღვრული სპეციფიკური უნარებისა (dynameis) და შესაძლებლობების გარჩევა ძალუძს (477c1-d5). შეხედულებისა და ცოდნის განმარტება სწორედ ამ საფუძველს ემყარება.

ცოდნას, არცოდნასა და შეხედულებას შორის განსხვავება იმდენად აშკარაა, რომ შემდეგი გავიგოთ: თუ მავანმა რაიმე იცის, მაშინ ის თავის განსჯის უნარით საგნის რაგვარობას შეიცნობს(და მას მიემართება როგორც რაღაც არსებულს). ზუსტად ამის საპირისპიროა არცოდნა: რაიმეს სრული არ ცოდნა გულისხმობს განსჯის უნარის გამოუყენებლობას. როდესაც მავანს მხოლოდ შეხედულება აქვს, ის მიემართება რაიმეს, მაგრამ არა იმ მანერით, როგორიც რეალური ცოდნისას გვხვდება, რაც არის განსაზღვრული მსჯელობა რაიმე საგნის შესახებ, არამედ იმის ცოდნის გარეშე ეს საგანი მართლაც ისეთი არის თუ არა, როგორადაც მოვიაზრებთ. სოკრატე მიუთითებს, რომ ხშირ შემთხვევაში მავანი არ არის დარწმუნებული იმაში, საგანს მართლაც აქვს თუ არა ის თვისებები, რომლებიც განსაზღვრული პრედიკატებით მიეწერა (478e1-479d2). საგნის ამგვარად ყოფნა და თან სხვაგვარად არსებობა აჩვენებს, რომ მავანს არ ძალუძს ზუსტად შეცნობა იმისა, არის რაიმე ამგვარად თუ არა (479c3-5). სხვა სიტყვებით: თუ ჩვენ ზუსტად არ ვიცით რაიმე ამგვარად არის თუ არ არის, შედეგად ჩვენ არ ვიცით შესაბამისი გამოთქმების ნამდვილობა იმდენად, რომ ეს გამოთქმები ჭეშმარიტად ნამდვილად ვცნოთ.

ჩანს, სოკრატე ვარაუდობს, რომ ცვალებადი საგნის შესახებ არსებული ყოველი შეხედულება არაზუსტი და მერყევია, რადგან, როგორც ის მოგვიანებით ამბობს, „თვით საუკეთესონიც (შეხედულებანი ცოდნის გარეშე) ბრმათა მსგავსნი არიან“ (506c7). ამ დაშვების შუქ-ჩრდილებზე, ცოდნისა და შეხედულების ობიექტებს შორის განსხვავება სულ უფრო თვალსაჩინო ხდება: ცოდნა შეხედულებისგან განსხვავებულ საგნებს მიემართება, იმ აზრით, რომ ცოდნა არის იდეის რაგვარობის ზუსტად და დარწმუნებით შეცნობის უნარი, რა დროსაც შეხედულება იმგვარი გონებრივი მდგო-

მარეობაა, რომელიც ჭეშმარიტი და წარმატებული შეხედულებისაკენ გვიძღვება (და, ამ აზრით, „რაღაცას“ მიემართება (478b6-11)), მაგრამ პირდაპირ რაიმე იდეაზე კი არ მიგვანიშნებს, არამედ ცვალებად, ცდისეულ საგანს ენათესავება. ამგვარად, ცოდნასა და შეხედულებას შორის განსხვავება შემდეგნაირად ფორმულირდება: ცოდნას მაშინ ვფლობთ, როდესაც ჩვენს განსჯის უნარს იმგვარად ვიყენებთ, რომ რაიმე დარწმუნებითა და ზუსტად შევიცნოთ. შეხედულებას კი მაშინ ვფლობთ, როდესაც საგნის რაგვარობას ზუსტად ვერ ვწვდებით. სიზუსტე და დარწმუნებულობა, რომელიც ცოდნას ახასიათებს, როგორც სოკრატე მოგვიანებით იტყვის, დიალექტიკური მსჯელობით მიიღწევა (534b3-d1).

ფილოსოფოსნი ცოდნას მიელტვიან, ძალუძთ თავიანთი განსჯითი უნარი შემეცნების ინტერესების მიხედვით წარმატებით წარმართონ და შეუძლიათ იდეებისა და, აგრეთვე, (ამ სიტყვის ფართო გაგებით) ცვლადი, ცდისეული საგნების შემეცნებაც. ფილოსოფოსს იმ იდეების შესახებ, რომლებსაც შეიცნობს, შეუმცდარი ცოდნა აქვს და ასევე - ჭეშმარიტი შეხედულებანი ცვლადი, ცდისეული საგნების მიმართ, რომლებიც, ასევე, ცალკეულ იდეებს განასხეულებენ. ცოდნის ძიებისათვის საჭირო „მზერის შებრუნების“, იდეაზე ორიენტირებული განათლების ალეგორიულ აღწერაში სოკრატე, არსებითად, თავის განხილვას უბრუნდება. გამოქვაბულიდან დახსნილი მეფე-ფილოსოფოსი ისევ გამოქვაბულს უნდა დაუბრუნდეს (და იმ მდგომარეობას ხელახლა შეეთვისოს), რადგანაც თავისი ორკეცი ცოდნის, იდეებსა (ინტელიგებელური) და ცდისეულ საგნებს და ცოდნასა და შეხედულებას შორის განსხვავების წყალობით, გამოქვაბულის კედლებზე არსებული სილუეტები ზუსტად შეიცნოს (520c1-6).

ცოდნის მიღების უპირველესი წანამძღვარი ცოდნისაკენ მისწრაფებაა. ვინც ცოდნასა და შეხედულებას ვერ ანსხვავებს, არც იცის, რომ შეხედულების გარდა ცოდნაც არსებობს. ასე რომ, მას მხოლოდ შეხედულებები აქვს და იმ საგნის ნამდვილობას, რომელსაც მოიაზრებს, ვერ შეიცნობს (479e1-5). მათ, ვინც ამგვარ

მდგომარეობაში არიან, სოკრატე შეხედულებათა მოყვარულებს უწოდებს. ის ფაქტი, რომ შეხედულებათა მოყვარულებს შეხედულებასა და ცოდნას შორის განსხვავების შეცნობა არ შეუძლიათ, იმგვარად უნდა გავიგოთ, რომ მათ არც ოდესმე ჰქონიათ იმგვარი გამოცდილება, როდესაც მათ რაიმე შეხედულება ექნებოდათ, რომლიდანაც ეცოდინებოდათ, რომ უკეთეს შეხედულებას, რეფლექსიის უკეთესი პირობებიდან გამომდინარე მიაღწევდნენ, ან ამგვარ გამოცდილებას იმგვარად არ განმარტავდნენ, რომლის მიხედვითაც, არამხოლოდ შეხედულების ფლობა მოესურვებოდათ (შეეძლებოდათ), არამედ ცოდნისაც. ცოდნისაკენ მისწრაფება (ან ცოდნის ძიება) აგრეთვე, ზრუნვის ფორმაა, სახელდობრ, განსჯის უნარის სამომავლო აღმოჩენაზე ზრუნვა. ცოდნისაკენ მისწრაფება უპირველესი სურვილია, რათა შემეცნების უნარის შესაძლებელთა შორის საუკეთესო გზით წარმართვა მოხდეს, იმ ცოდნის მიღება, რომლის შესახებაც მავანმა იცის, რომ მისი მოპოვება ძალუძს. ჩვენ შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ იმ პიროვნების რეაქცია, რომელიც სოკრატეს მიერ აღწერილში დარწმუნებულია: ის, ვინც ცოდნის მოპოვებით დაინტერესებულია და ცოდნის სიყვარულსა და შეხედულების სიყვარულს შორის განსხვავებას ასაცნაურებს, იმ მიმართების დამკვიდრებას ეცდება, რასაც ცოდნის წადილი/ძიება და თავისი შეხედულებების რეფლექსიისა და განსჯის გზით გადასინჯვა ეწოდება იმისათვის, რათა ცოდნის ძიების იმედისმომცემი პროცესი წამოიწყოს. რადგან „არავინ კმაყოფილდება იმით, რაც მას კეთილად ეჩვენება, არამედ ყოველი იმას მიელტვის, რაც ჭეშმარიტად კეთილია“ (505d7-8).

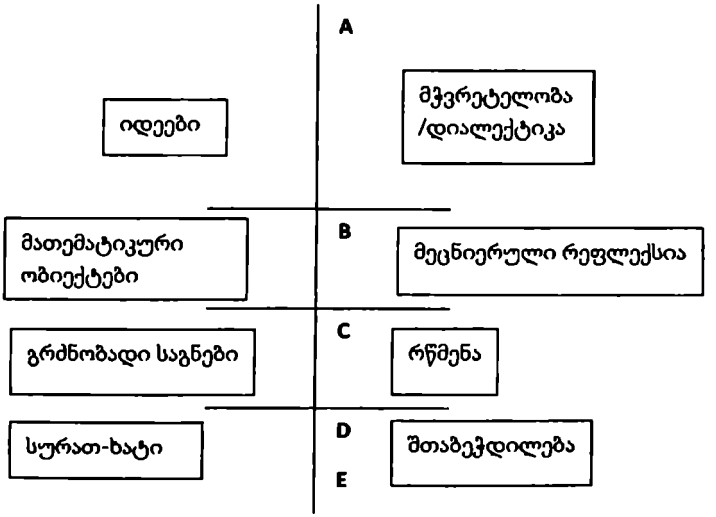
3. მზის ალეგორია (508a4-509b10)

იდეათა შემეცნებისაკენ გზას სოკრატე სამი ალეგორიის მეშვეობით განმარტავს, რომელთაგან პირველი მზის ალეგორიაა (508a4-509b10). სამივე ალეგორიის საერთო ობიექტს სიკეთის იდეის (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα), რომელიც პირველად მზის ალეგორიაში სიმობოლიზდება, მნიშვნელობისა და (შესაძლებელთა შორის

საუკეთესო) შემეცნების საკითხი წარმოადგენს. როგორც მზეა ბუნების სახეობათა განვითარებისა და ზრდის საფუძველი, ასევე სიკეთის იდეა შემეცნების უნარისა და შესატყვისი არსებულების საფუძველია, რომელთაც სოკრატე ხაზის ალეგორიაში ერთმანეთისაგან განარჩევს: „რაც საცოდნელს სინამდვილეს აკუთვნებს, ხოლო შემმეცნებელს შემეცნების უნარს - სიკეთის იდეაა“ (508e1-3). სიკეთის იდეა სხვა მარადუცვლელ იდეათა მაღლა დგას (508e3-b10), რომელსაც სოკრატე ხაზის ალეგორიაში უმაღლეს საფეხურზე ათავსებს და ცოდნის უმაღლეს საფეხურს უფარდებს(μέγιστον μάθημα) (505a2-b4).

4. ხაზის ალეგორია (509c1-511e5)

სიკეთის იდეის შეცნობა შემეცნების კომპლექსური გზის ბოლო პუნქტია, რომლისკენაც სხვადასხვა საფეხურის გავლით მივდივართ. ეს გზა ხაზის ალეგორიის ილუსტრაციაა, რომლის გრაფიკული გამოხატვაც შემდეგნაირია:



C პუნქტთან ვერტიკალური ხაზი ორ მთავარ მონაკვეთად იყოფა, რომლებიც ორ ონტოლოგიურ არეალს წარმოადგენენ, რომლებიც, თავის მხრივ, ჰორიზონტალურად არსებულ სიბრტყეებზე მყოფ ორ განსხვავებულ ეპისტემოლოგიურ მიდგომას (უნარს) შეესატყვისებიან. ზემდგომი სექცია AC მოაზრებადისა და შემეცნებადის (gnoston) სფეროს წარმოადგენს, ანუ ინტელიგებელურ საგნებს, რომლებიც ცოდნის ობიექტები არიან. ეს მოიცავს იდეებს AB და მათემატიკურ ობიექტებს BC. ქვემორე სექცია CE გრძნობისეული საგნების არეალს წარმოადგენს, რომელიც, აგრეთვე, შეხედულებას (doxaston) მიემართება. ეს მოიცავს გრძნობისეულ საგნებს (ბუნებრივ სახეობებს და არტეფაქტებს) CD და მათ გამოსახულებებს DE. ცოდნა, რომელიც განჭვრეტად (noesis) და დიანოეტურ (dianoia) დისკურსიულ აზროვნებად იყოფა, მაღლა მდგომ AC-ს შეესაბამება. ქვედა არეალი CE შეხედულებას მიემართება, რომელიც, თავის მხრივ, რწმენად (pistes) და ვარაუდის სტატუსის მქონე შთაბეჭდილებებად(eikasia) იყოფა (511d6-e4).[1]

ფორმალური მიმართებები, სოკრატეს კონსტრუქციიდან გამომდინარე, ნათელი ხდება: ორი მთავარი ხაზი და მათი შესატყვისი ელემენტები ერთმანეთს მსგავსი პროპორციით მიემართებიან (509d6-9). მთლიანი ხაზი AE დაყოფილია AC:CE პროპორციულ მონაკვეთებად. ქვემორე სექცია CE, პირდაპირ პროპორციულად, D პუნქტთან კვლავ ორ მონაკვეთად იყოფა. სხვა სიტყვებით: ბუნებრივ სურათ-ხატთა მიმართება (აგრეთვე გრძნობისეულ) საგნებთან, რომელთა გამოსახულებასაც ისინი (სურათ-ხატები; დ.გ) წარმოადგენენ, მთელი გრძნობისეული საგნების ინტელიგებელურ საგნებთან მიმართების იდენტურია. აგრეთვე, ზედა სექცია AC B პუნქტთან იგივე პროპორციით იყოფა: მათემატიკური ობიექტების იდეებთან მიმართება, მთელი გრძნობისეული საგნების ინტელიგებელურ საგნებთან მიმართების იდენტურია. ხაზის

[1] უფრო შემდგომ ნაწილში 533ე7-534ა8 სოკრატე იმეორებს ამ განსხვავებას, თუმცა ტერმინოლოგიური ვარიაციით: შემეცნების უმაღლეს ფორმას მეტად აღარ უნდა ერქვას ნოეზისი, არამედ ეპისტემე და ის, რასაც ნოეზისი გამოხატავს ამჟამად, არის ეპისტემესა და დიანოიის გენერიკული ცნება.

ვერტიკალური განზომილებისათვის შემდეგი რამეა მოცემული: AC:CE=((DE:CE=AC:CE) & (BC:AB=AC:CE)).

თავდაპირველად, სოკრატე ვერტიკალური პროპორციების ქვედა ნაწილით იწყებს განმარტებას, ალბათ იმიტომ, რომ სურათ-ხატებსა (რეპრეზენტაციები) და დედანს შორის მიმართება აქ აშკარაა. სურათ-ხატები, როგორიცაა ჩრდილები, ან წყლის ზედაპირზე, ან სხეულის გლუვ ზედაპირზე არსებული ანარეკლები (509e1), უფრო ნაკლებად თვალსაჩინონი არიან, ვიდრე ის საგნები, რომელთაც ისინი წარმოადგენენ (510a5-7). სურათ-ხატები, როგორც სოკრატეს შემდგომი შენიშვნიდანაც ჩანს 510a8-b1, თავიანთი დედნის გამოსახულებანი არიან, რაც იმას ნიშნავს, რომ სურათ-ხატის არსებობა მიზეზობრივად თავის დედანზეა დამოკიდებული. ნახსენებ მაგალითებში, როგორც ითქვა, ეს აშკარაა. ხაზის კონსტრუქციიდან გამომდინარე 509d6-9, სურათ-ხატები თავიანთ დედანს, გრძნობისეულ ცალკეულ საგნებს, იმისდა იგივეობრივად შეეფარდებიან, როგორც საზოგადოდ მთელი გრძნობისეული არეალი - მოაზრებადს (Denkbaren). ეს შემდეგს ნიშნავს: ჩრდილები და სურათ-ხატები DE ცდისეული საგნების CD ნაკლოვანი რეპრეზენტაციები არიან; ეს საგნები, თავის მხრივ, მათემატიკური ობიექტების (აბსტრაქტული) BC-ს არასრულყოფილ გამოვლინებებს შეადგენენ, ხოლო ეს არაცდისეული არსებულები, ასევე, იდეათა AB ნაკლოვან გამოვლინებებს წარმოადგენენ. თუ ორი მომიჯნავე არეალი ერთმანეთთან კავშირშია, დედანისა და სურათ-ხატის (რეპრეზეტნაციის) ურთიერთმიმართება, და სხვადასხვა სფერო, აგრეთვე, ერთმანეთს მიემართებიან, მაშინ ქვემდგომი არსებულების არსებობა ზემოთ მყოფ არსებულებზეა დამოკიდებული. მზის ალეგორიაში ნახსენები სიკეთის იდეის კაუზალობა სწორედ ამგვარად დიფერენცირდება.

იდეათა ფორმალური დახასიათება ის არის, რომ ისინი მარადუცვლელნი და ერთიანნი არიან.[2] უფრო მაღალ საფეხურზე, საგანთა ერთიანობისა და უცვლელობის უფრო მაღალ ხარისხს ვხ-

[2] Z. B. 422e, 430e, 462a, 551d, 554d, 560a, 568d. შდრ. აქ, H. J. Krämer, „Die Idee des Guten. Sonnen- und Liniengleichnis (Buch VI 504a-511e)", In: *Politeia*, Platon, Hg. Von O. Höffe, Berlin 2011, გვ. 189 f.

ვდებით. ხაზის კონსტრუქციის განმარტების მეშვეობით 509d6-9 ვიცით, რომ განსხვავებული შემეცნების უნარები ერთმანეთთან იგივეობრივ მიმართებაში არიან. სოკრატეს მიხედვით, კრიტერიუმი, რაც ამ შემეცნების უნარებს ერთმანეთისაგან განარჩევს, ჭეშმარიტებაა. ამ თვალსაზრისით, „ჭეშმარიტება და მისი საპირისპირო", „სფერო, რითაც მავანს შეუძლია მოაზრებულზე შეხედულება ჰქონდეს" ზუსტად ისევე მიემართებიან ერთმანეთს, როგორც სურათ-ხატები დედანს (510a8-10). ცხადია ეს კრიტერიუმი პრობლემატურია. ჩანს, რომ პლატონი ეპისტემოლოგიური დონეების დაშვებას ეთანხმება. მაგრამ, პლატონი, როგორც ბივალენტური პრინციპის წარმდგენი (Theaetetus 187e5-8), ასეთ რაიმეს ალბათ არ ჩათვლიდა შესაძლებლად.

ჭეშმარიტების კრიტერიუმი დედანსა და გამოსახულებას შორის ონტოლოგიურ განსხვავებასთან კავშირში ხდება გასაგები. მარტივად წარმოსადგენია ის, რომ განსჯა, ხაზის ალეგორიაში არსებული ჰორიზონტალური სიბრტყის აზრით, მხოლოდ მაშინ არის ჭეშმარიტი, როდესაც ის მხოლოდ თავის სპეციფიკურ საგანს მიემართება, რაც ნიშნავს იმას, რომ მავანი რაიმეს, როგორც დედანის სურათ-ხატს შეიცნობს. განსაზღვრული გონებრივი მდგომარეობა მაშინ იქნება არაჭეშმარიტი, როდესაც დედანი და მისი გამოსახულება ერთმანეთში აირევა. სხვა სიტყვებით: შემეცნების უნარის შესაფერის გამოყენებას წარმატებისათვის სპეციფიკური წანამძღვრები აქვს, რაც განსაზღვრული ობიექტის შესაბამის ონტოლოგიურ სტატუსს შეესაბამება. განსხვავებული გონებრივი მდგომარეობის „ჭეშმარიტება" შესაბამისი შემეცნების უნარის შესაფერის გამოყენებას მიემართება, რომელიც, ყველა შემთხვევაში, დედანისა და გამოსახულების (ფართო გაგებით რეპრეზენტაციის) ერთმანეთისაგან გამიჯვნაა.

მაგრამ, მაინც, რთულად გასაგებია იმავეს გავრცელება ორ შუალედურ არეალზე, ცდისეული საგნების შესახებ რწმენასა CD და დიანოეტურ(დისკურსიული; დ.გ) აზროვნებაზე BC, რომლებიც შეუთავსებელნი ჩანან ცოდნისა და ობიექტების ოთხ მოდელს შორის შექცევადად (umkehrbar) არაორაზროვან შესაბამისობაზე.

საქვეყნოდ აღიარებულ ესეიში, მორისონი დავობს[3], რომ, აგრეთვე, ხაზის ორივე მთავარი სექცია ერთმანეთისაგან ონტოლოგიუად და ეპისტემოლოგიურად განსხვავებულნი არიან და ლინეარულ პროგრესზე საუბარი, აქედან გამომდინარე, შეუძლებელია: „აქ არ გვხვდება რაიმენაირი განგრძობადი პროგრესია სიცხადისა და ბუნდოვანების თვისებრიობის ოთხ ქვესექციაში, როგორც სერიებში. მიზეზი არის, რა თქმა უნდა, ის, რომ ხაზის შუა ორი ქვესექცია იდენტურია (ე.ი იგივეობრივია ზომისა და სიცხადის თვალსაზრისით)".[4] მორისონის მიხედვით, შუა ორ სექციას ერთი და იგივე ობიექტი ჰყავს, რომელსაც ორივე, შეგრძნება და დისკურსიული აზროვნება მიემართება. მეცნიერულ ფორმაში (technai) დიანოეტური აზროვნება ორივე არეალს მიემართება; ის ამ ორ სამყაროს შორის ხიდს აგებს[5]. აგრეთვე, კარასმანისი იმ აზრისაა, რომ ორი ქვესექცია არა ონტოლოგიურად, არამედ მხოლოდ მეთოდოლოგიური მანერით განსხვავდებიან. აქ აშკარაა სხვაობა ცარიელ შეხედულებასა და ცოდნას შორის:

სხვა ორივე სექციას, eikasia/pistis *და* dianoia/episteme, *შორის განსხვავებანი, რაც მეორეხარისხოვანია, ონტოლოგიური ხასიათის არ არის. მაშასადამე, ჩვენ ორი მთავარი დაყოფა მხოლოდ ორ სფეროში გვაქვს და, აგრეთვე, თითოეულ სფეროში გონების ორი მდგომარეობის გამიჯვნა.*[6]

იმისათვის, რათა მხედველობაში ცოდნისა და შეხედულების საგნებს შორის განსხვავება მივიღოთ, მავანს არ ესაჭიროება ოთხ ეპისტემოლოგიურ მდგომარეობასა და, ასევე, მასთან შესაბამის ოთხ საგანს შორის ცხადი შესატყვისობის დადგენა.

სინამდვილეში, ონტოლოგიური თვალსაზრისით, ხაზის C პუნქტთან გაყოფა მნიშვნელოვანია: ცვალებადი, ცდისეული სამყარო შეხედულებათა საგანია, ინტელიგებელური სამაყარო კი - ცოდნის, და ორივე მიმართება აზროვნება და შეხედულება, Eikasia და

[3] J. S. Morrison, „Two Unresolved Difficulties in the Line and Cave", in: *Phronesis*, № 22, 1977, გვ. 212-234.
[4] იქვე, გვ. 221f.
[5] იქვე, გვ. 231.
[6] V. Karasmanis, „Plato's Republic: The Line and the Cave", in: *Apeiron*, № 21, 1988, გვ. 157.

Pistes, ისევე როგორც Dianoia და Noesis, ჩანს, რომ, უმთავრესად, მეთოდოლოგიური ასპექტებით განსხვავდებიან, რასაც სოკრატე დეტალურად განმარტავს შემეცნების სფეროსთან მიმართებით. შეუქცევადად ცხადი კლასიფიკაცია ოთხ განსხვავებულ ეპისტემოლოგიურ და საგანთა ტიპებს შორის, ეპისტემოლოგიური მიმართებების გასაგებად არაა აუცილებელი. მიუხედავად ამისა, ჩვენი აზრით, ხაზის ალეგორიაში არსებული ეპისტემოლოგიური განსხვავება ონტოლოგიური იერარქიის შედეგია.

მზის ალეგორიის მიხედვით, სიკეთის იდეა არის ყოველი არსებულისა და შემეცნების შესაძლებლობის საფუძველი. ეს ხაზის ალეგორიის მიხედვით იმას ნიშნავს, რომ უფრო მაღალ საფეხურზე მყოფი არსებულები უფრო ზედა სიბრტყეში მდებარეობენ და ერთიანობის უფრო მაღალი ხარისხი აქვთ და შესაბამისად, ისინი იმ არსებულთა საფუძველნი და დედანნი არიან, რომლებიც ქვემორე სიბრტყეზე გვხვდება. შესაბამისად, შემეცნების უნარები იმ ფაქტიდან გამომდინარე განსხვავდებიან, რომ მათი წარმატებული გამოყენება ამ მიმართებებს შეიცნობს. თუ მავანი საგნის ონტოლოგიურ სტატუსს აცნობიერებს, ე.ი ცალკეულ საგანს, როგორც დედანს, სურათ-ხატს, როგორც სურათ-ხატს და ცდისეულ საგნებს ჭვრეტს, როგორც უნივერსალური კავშირმიმართებების, რაც არის მათემატიკური ობიექტი და უმთავრესი იდეები, გამოსახულებებად, მაშინ მავანი, ასევე, შესაბამის ცდისეულ საგნებსაც შეიცნობს. შემეცნების უნარის ჭეშმარიტება ან არაჭეშმარიტება, როგორც ითქვა, შემეცნების უნარის შესაფერის ან შეუსაბამო გამოყენებას მიემართება. სოკრატეს მიხედვით, შემეცნების უნარები ერთმანეთს იმ გზით უკავშირდებიან, რომ მავანი აცნობიერებს შემეცნების სპეციფიკურ გზას და ამგვარად, უფრო მაღალ ეპისტემოლოგიურ საფეხურზე ინაცვლებს: შემეცნების შესაძლებლობა, მაშასადამე, იმით განსხვავდება, თუ როგორ აცნობიერებენ ისინი დედანსა და გამოსახულებას შორის მიმართებას: მერყევი შთაბეჭდილებებიდან მავანი შეგრძნებათა ობიექტების რწმენამდე მიდის, აქედან - უცვლელი იდეების განსჯამდე, რაც არის (ფართო გაგებით) მათემატიკური ობიექტები, რომლებიც ცდისეული საგნებით

მატერიალიზდებიან, ხოლო ამ საფეხურიდან თვით იდეების წვდომამდე მიდის.

ერთი ნაწილი (მათემატიკური ობიექტები BC ნაწილში) სულმა უნდა განიხილოს იმ გზით (...) რაც არის ნამდვილი საგნების (ცდისეული საგნები CD ნაწილში) მხოლოდ გამოსახულებებად/სურათ-ხატებად გამოყენება, რომელშიც, წანამძღვრებიდან გამოსვლისას, ის არ უბრუნდება საწყის წერტილს, არამედ დასასრულს, სხვა ნაწილს (იდეებს AB ნაწილში) მიემართება, მაგრამ იმგვარად, რომ ის მიელტვის საწყისის განუპირობებელი წანამძღვრებიდან დასხლტომას და იყენებს იმგვარ პროცედურას, რომელიც პირველ საფეხურზე გამოყენებული სურათ-ხატების (დახმარების) გარეშე, მთლიანად იდეებს და მათ კავშირმიმართებას ემყარება (510b4-9).

ამგვარად, მიზანი არის ცოდნის საფეხურებში წინსვლა, რომელიც კულმინაციას იდეების წვდომისას აღწევს. სოკრატე, ასევე, ამ ეპისტემოლოგიურ მიდგომას დიალექტიკურ პროცესს უწოდებს, რომელიც მეცნიერული, დისკურსიული აზროვნებისაგან განსხვავდება; ის დისკურსიული აზროვნების წანამძღვრებს რეფლექსიის საგნად გარდაქმნის. ეს პროცედურა შემდგომში ახსნილია მათემატიკის მაგალითის გამოყენებით, უფრო ზუსტად-გეომეტრიის (510c1-511c2). გეომეტრიაში, ცხადია, გამოყენებულია სურათ-ხატები, ანუ ნახაზები/ნახატები. გეომეტრიული მტკიცებების ნამდვილი ობიექტებია აბსტრაქტული, უცვლელი სტრუქტურები: მათემატიკური ობიექტები წარმოდგენილი სექცია BC-ში. თუმცა, მათემატიკოსები მხოლოდ სურათ-ხატებს არ იყენებენ. ისინი თავიანთ მტკიცებებს აქსიომებისა და განსაზღვრებების (ფიგურების) მეშვეობით ამყარებენ. მათემატიკოსები საკუთრივ ამ წანამძღვრებს არ მიემართებიან. დიალექტიკოსები, ნოეზისის საფეხურზე, მათ სტატუსს ექსპლიციტურად განიხილავენ, როგორც დიანოეტური აზროვნების წანამძღვრებს, რათა „თავისთავადი იდეების" გაგება შეძლონ. ეს ნიშნავს, რომ დიალექტიკა იმ ფაქტების გაშუქებას ცდილობს, რომლებიც მათემატიკაში (და განსჯით, დიანოეტურ აზროვნებაში ზოგადად) მიემართებიან კონკრეტულ თეორიულ ცნებებს (და იდეებს), როგორც გეომეტრიის (ზოგადად დიანოეტუ-

რი აზროვნების) წანამძღვრებს. იმავე (სტრქტურული) აზრით, ჩვენ შეგვიძლია დავამატოთ, რომ პლატონის დიალოგებში არსებული დისკუსიები სიქველის სხვადასხვა განსაზღვრების შესახებ, ამ წანამძღვრების, ე.ი იდეების შესაფერი განსაზღვრის ფორმალური წანამძღვრების გაშუქებას ისახავს მიზნად.

დიანოეტური ცოდნის ტიპი ორ წანამძღვარზეა დამოკიდებული. ერთი მხრივ, გეომეტრიაში, მავანი - იმისათვის, რათა მათემატიკური ობიექტები, ე.ი აბსტრაქტული ერთეულები შეიცნოს - გრძნობისეულ სურათ-ხატებზეა დამოკიდებული, მეორე მხრივ კი, ონტოლოგიურად უფრო ამაღლებულ იდეებზე, დიანოეტურ საფეხურზე, ე.ი განსჯითი აზროვნებისათვის პრაქტიკაში არათემატიზებულ წანამძღვრებზე. თუკი მათემატიკური ობიექტების არსებობა იდეებზეა დამოკიდებული, AB სექციის აზრით, მაშინ იდეებიც, აგრეთვე, წარმოადგენენ მათემატიკური ერთეულების შეცნობის წანამძღვრებს იმდენად, რამდენადაც დიანოეტურ აზროვნებაში მავანი ყოველთვის არაპირდაპირ მიემართება იდეებს და იდეათა კავშირმიმართებებს. ეს წანამძღვრები მხოლოდ იდეათა შემეცნების საფეხურზე ასვლით ცნაურდება. შემეცნების ეს წინსვლა, რომელიც ლინეარულად არის წარმოდგენილი, ნოეზისის საფეხურის გავლით, სიკეთის იდეის შეცნობისაკენ გვიძღვება. ეს, შედეგად, დიალექტიკის ამოცანაა, რომელსაც სკორატე, მოგვიანებით, ასე აღწერს:

მაშ, შენ დიალექტიკოსს უწოდებ იმას, ვისაც შეუძლია ყოველი საგნის არსს ჩასწვდეს? ხოლო ვისაც ამისი თავი არა აქვს, შენი აზრით, იმდენადვე აკლია ჭკუა, რამდენადაც არ შეუძლია თვითონვე გაიცხადოს ან სხვისთვის ცხადყოს ეს? (...) იგივე ითქმის სიკეთეზედაც. ვისაც არ შეუძლია ყოველივე დანარჩენისაგან განაცალკევოს და ასე განსაზღვროს სიკეთის იდეა; ვინც ისე მხნედ არ მიარღვევს დაბრკოლებებს, როგორც ბრძოლის ველზე, რათა უკუაგდოს ყველა საპირისპირო მოსაზრება, რომელიც არსის წვდომაზე კი არა, წარმოდგენაზეა დამყარებული; დიახ, ვინც ურყევ ლოგიკაზე დაყრდნობით შეუპოვრად არ მიიწევს წინ, ამნაირ კაცზე შენ, ალბათ იტყვი, რომ ის არც ჭეშმარიტ სიკეთეს იცნობს და

არც საერთოდ სიკეთეს; ხოლო თუ ის, ასე თუ ისე, მაინც ახერხებს მოიხელთოს სიკეთის ლანდი, წარმოდგენის მეოხებით ახერხებს და არა ცოდნის წყალობით. ამნაირი კაცი თვლემასა და სიზმარეულ ჩვენებებში ატარებს თავის ამქვეყნიურ სიცოცხლეს და გამოფხიზლებასაც ვერ ასწრებს ისე ჩადის ჰადესში, რათა იქ სამუდამო ძილით იძინოს" (534b3-d1).

იდეათა ცოდნა უცდომელი ცოდნაა. დიდი ეთიკური იდეების, სამართლიანობისა და სიკეთის ცოდნა მხოლოდ ადამიანური ცხოვრების პირობებში მიიღწევა. დიალექტიკა არის მეთოდი „თითოეული არსებულის არსის ყოველ ინდივიდუალურ მოცემულობაში ყოველმხრივი წვდომისა" (Politeia 533a8-9) და ამგვარად, „იდეათა ცოდნასთან რაც შეიძლება ახლოს მისვლა" (Phaidon 65e5, 67a2-5). პლატონის სიქველის შესახებ დიალოგებში, მავანი ინდივიდუალური სიქველეების შესახებ, როგორიცაა სიმამაცე და გონიერება, განსაზღვრებით კითხვებზე პასუხების მეშვეობით ამგვარი ცოდნისათვის იღვწის.

ხაზის ალეგორიაში საკითხი იმის შესახებ, თუ როგორ აღწევს დიალექტიკა განუპირობებელ, არაჰიპოთეზურ საწყისს (Anfang) ღიად რჩება. პიტერ შტემერმა ამ საკითხში გარკვეულობა შეიტანა. შტემერის მიხედვით, ამ ვითარების გაგების გასაღები იმ ფაქტში ძევს, რომ დიალექტიკოსი იდეათა განსაზღვრას ელენქტიკური გზით ცდილობს. სიქველის შესახებ პლატონის დიალოგები სხვადასხვა, სპეციფიკურ სიქველეებს მიემართებიან:

ელენხოსის შედეგები, მტკიცებანი თეზისი მართებულია, თუ მცდარი, წანამძღვრებიდან გამომდინარეობს. შესაბამისად ისინი, მათი ეპისტემოლოგიური თვისებრიობა, დამოკიდებულია წანამძღვრების ეპისტემოლოგიურ თვისებრიობაზე (...). ახლა კი, დავუბრუნდეთ ელენხოსს(...). ყოველი ძანამძღვარი ეყრდნობა იმას, რომ განსახილველი იდეა, რაღაცგვარად კეთილია. და ეს წანამძღვარი, ჩვეულებრივ, არგუმენტირებული დასაბუთების გარეშე რჩება. თუმცა ის მიღებულია, ეს არ ცვლის მის ჰიპოთეტურ სტატუსს.[7]

იმისათვის, რათა მათი ჰიპოთეტური ხასიათი მოიხსნას,

[7] P. Stemmer, *Platons Dialektik. Die frühen und mittleren Dialoge*, Berlin, New York 1992, გვ. 210.

ნაჩვენები უნდა იყოს ის, რომ მამაცობა ან სხვა რომელიმე სიქველე ჭეშმარიტად სიკეთეა ევდემონური გაგებით. შესაბამისად, სპეციფიკური იდეების დიალექტიკური განსაზღვრებანი სიკეთის იდეისაკენ მიიწევენ. შტემერის მიხედვით, ეს არის „ცენტრალური იდეა, რომელიც ყოველი ცნების, რომელიც ქმედებათა არჩევანის ან საგანთა გამოყენების რეფლექსიაშია ჩართული, გადასინჯვისაკენ გვიძღვება. მხოლოდ მისი განსაზღვრება (...) ხდის შესაძლებელს იდეათა ზუსტ, უცდომელ განსაზღვრას.“[8] სწორედ ამგვარი ფუნქციონირება უძღვება სოკრატეს სიკეთის იდეისაკენ (504a4-b7). ნოეზისის საფეხურზე დიალექტიკოსი, როგორც უკვე ითქვა, იდეათა შემეცნების სპეციფიკურ წანამძღვრებს განსჯის საგნად ხდის, რომელიც დიანოიის საფეხურზე ინაცვლებს. ცოდნის დიალექტიკური ძიება, ამგვარად, იღებს ექსპლიციტურობის უფრო მაღალ და მნიშვნელოვან ასპექტს. ეს, აგრეთვე, მიემართება სამართლიანობის ცოდნას: როდესაც მავანი დიალექტიკურად აზროვნებს, აგრეთვე, ჭეშმარიტად ქველი ქმედებებისა და სულიერი მდგომარეობის წანამძღვრებს აცნობიერებს.

პლატონის დიალოგებში კამათი „რა არის F?“ კითხვის შესახებ მიზნად ისახავს კონკრეტული F იდეის შეცნობას და ისინი (თანამოსაუბრენი; დ.გ) ამ მიზანს შინაარსის ექსპლიკაციის გზით მიჰყვებიან და აგრეთვე, F იდეის შესახებ შეხედულებების ლოგიკურ კავშირს, რომელიც, ხაზის ალეგორიაში, დიანოეტურ საფეხურზე ინაცვლებს. იმ ეპისტემოლოგიური ნაკლულობის შეცნობა, რაც ამ შეხედულებებს აქვთ, F იდეის იდეალურ განსაზღვრებასთან მისი შეწონვა, აგრეთვე შესაფერი განსაზღვრების ფორმალური თვისებების ცოდნასაც გულისხმობს, რაც, თავის მხრივ, მარადუცვლელი იდეების ონტოლოგიურ თვისებებს შეესაბამება. თუ მავანმა ეს თვისებები იცის, ის იმ (დიანოეტური) შეხედულებების მდგომარეობასაც ასაცნაურებს, რაც, საბოლოოდ, იდეებს შეეფარდებიან.

დიალექტიკა არის უნარი, რათა დაიცვა ამხსნელობითი ხასიათის განსაზღვრებები და შეიცნო კავშირმიმართებები (534b3-

[8] იქვე, გვ. 211.

d1). ხაზის ალეგორიაში, დიალექტიკური მეთოდი იდეათა კავშირმიმართებას და მეცნიერების, დიანოეტური კვლევის წანამძღვრებს ეხება (511b3-e5). აგრეთვე, სპეციფიკური სიქველეების შესწავლა (ლოგიკური და მოტივაციური) კავშირმიმართებების განჭვრეტასაც მიემართება. როდესაც მავანი გააცნობიერებს, რომ სიქველე, ე.ი ზოგადად სამართლიანობის ელემენტები, ქველ-ბედნიერი სულიერი მდგომარეობა, როგორც ნახსენებია სოკრატეს მიერ *ლახესსა* 199d4-e2 და *გორგიაში* 507b8-c7, ურთიერთდაკავშირებული და ურთიერთდამოკიდებულია და კავშირმიმართებას აყალიბებს, მაშინ მას უწევს უდრო ზუსტად ახსნას ეს მოვლენა.

ონტოლოგიურ და ეპისტემოლოგიურ იერარქიებს შორის კორელაცია, რომელიც ხაზის ალეგორიას განსაზღვრავს, შესაძლოა ამგვარადაც გავიგოთ: უპირველესი კაუზალური და გამაერთიანებელი პრინციპი, მზის ალეგორიის მიხედვით, სიკეთის იდეაა. ის ასხივებს, როგორც ყოველთვის, ხაზის ფონზე/მიღმა და მთელი კოსმოსის საფუძველია. ამგვარად, არსებულები, რომლებიც მოთავსებულნი არიან ხაზის მაღალ საფეხურზე იწვევენ არსებულებს, რომლებიც უფრო დაბალ საფეხურზე გვხვდებიან. ხაზი შემეცნების გზის განგრძობითობას წარმოადგენს, რომელზეც გარკვეული გონებრივი მდგომარეობის წანამძღვრებია თემატიზებული, ახსნილი და, ამგვარად, უფრო მაღალ საფეხურზე ანაცვლებული. ხაზის შუა ნაწილში შეხედულების საუფლოდან ცოდნის საფეხურზე ანაცვლება ხორციელდება. ეს ანაცვლება იმის გააზრებისაგან შედგება, რომ გრძნობისეული საგნები ინტელეგიბელური, უცვლელი არსებულების ნაკლოვან გამოვლინებებს წარმოადგენენ. როგორც სურათ-ხატები დედანის ფონზე, აგრეთვე გრძნობისეული საგნები მარადუცვლელი იდეების ფონზე უნდა დავინახოთ (510b2-511e5). კონკრეტული მეცნიერული დისციპლინებით დაკავებით, დიალექტიკური განათლება და ამგვარად სიკეთის იდეის ჭვრეტა მზადდება (533c7-e3).[9]

[9] პლატონის ხედვით, მათემატიკისა და გეომეტრიის შესწავლა დიალექტიკური განათლებისთვის გადამწყვეტი წინაპირობაა. აქ, შდრ. M. F. Burnyeat, „Plato on Why Mathematics is Good for the Soul", in: *Proceedings of the British Academy*, №103, 2000; D. Frede, „Platons mathematisches Curriculum", In:*Wissen und Bildung in der antiken Philoso-*

ეპისტემოლოგიური მიდგომები, როგორც უკვე ითქვა, განსხვავდებიან და უფრო მაღალ საფეხურზე, ცოდნის უფრო დაბალი საფეხურის კონდიციები თემატიზდებიან და განიმარტებიან. როგორც განსხვავებულ ონტოლოგიურ საფეხურებზე ერთიანობის ხარისხი უფრო იმატებს, იმგვარადვე შესაბამის ეპისტემოლოგიურ საფეხურებზე ეპისტემოლოგიური მდგომარეობის სიცხადე და ექსპლიციტურობა მტკიცედ ზრდადია. პლატონის გვიანდელი დიალოგებიდან და დოქსოგრაფიული მოხსენებებიდან ირკვევა, რომ პლატონმა ონტოლოგიური კონცეფციები შემდგომაც განასხვავა და გაამდიდრა, რაც აგრეთვე გამოხატულია ხაზის ალეგორიაში, მის გვიანდელ ნაშრომებში. ე.წ პრინციპთა თეორია არის გადამწყვეტი განმასხვავებელი ფაქტორი: არსებული, ერთი მხრივ, საზღვრითა და უსაზღვრობით არის განსაზღვრული და, მეორე მხრივ, ერთიანობისა და მრავლობის- პრინციპით, რომელთაგან თითოეულიც სხვადასხვა ნარევში ხორციელდება. ონტოლოგიური იერარქიის უმაღლეს საფეხურზე არის ერთისა და შემოსაზღვრულის პრინციპები. აქედან, ორი უმაღლესი პრინციპი თავის თავშივე სხვავდება ცვალებადისა და მგრძნობელობის კუთხით; მრავლობა და განუსაზღვრელობა მუდმივად იზრდება ქვედა ორი საფეხურზე ხაზის ალეგორიაში. სრულად განვითარებული პლატონური ონტოლოგია შემდეგ საფეხურებს მოიცავს: (i) ერთისა და შემოსაზღვრულობის პრინციპები, (ii) იგივეობა, მრავალგვარობა, სიმშვიდე, მოძრაობა, მყოფნი (*სოფისტი*), (iii) მათემატიკური ობიექტები, (iv) ცალკეული იდეები, როგორიცაა სიქველის იდეა, (v) ცალკეული საგნები და არტეფაქტები, (vi) ელემენტები და ბუნებრივი მატერია (*ფედონი* და *ტიმაიოსი*), (vii) ბევრისა და შემოუსაზღვრავის პრინციპები (*ფილებოსი*).[10]

---

phie, Hg. von Ch. Rapp, T. Wagner, Stuttgart 2006, გვ. 127-146.

[10] იხ. D. Frede, *Platon. Philebos. Übersetzung und Kommentar*, Göttingen 1997, გვ. 403-417. უნდა ითქვას, რომ პლატონის გვ.ანდელ შრომებშიც კი არ გვ.ვდება რაიმე სპეციფიკური პასაჟი, რომელშიც ონტოლოგიური იერარქია სრულად იქნება წარმოდგენილი; არამედ ის უფრო მისაწვდომია სხვადასხვა წყაროდან და დიალოგიდან. ამ კონტექსტში, როგორც უკვე ითქვა, პლატონის აკადემიაში ჩატარებული მისივე ლექციების მოწმობები მნიშვნელოვან როლს თამაშობს. შდრ. აქ, K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1963; H. J. Krämer, *Plato and the Foundations of*

სიკეთის იდეის მიზეზობრივი ძალის აზრით, ხაზის ამგვარი დაყოფა ისე უნდა გავიგოთ, რომ ქვედა მოდუსები დამოკიდებულნი არიან უფრო ზედა საფეხურზე მყოფებზე. ხსენებული ვალიდურია ხაზის განსაკუთრებული გზით ფუნდამენტური დაყოფის შედეგად, რომ გრძნობისეული საგნების შესახებ შეხედულებები (CE არეალი) დამოკიდებულია, ფართო გაგებით, აზროვნების უნარზე (AC არეალი). მავანი მხოლოდ მაშინ იაზრებს ამ დამოკიდებულებას, როდესაც CE არეალიდან AC არეალში აინაცვლებს. პირველი წინაპირობა იდეათა შეცნობისა, მაშასადამე, ცოდნასა და შეხედულებას შორის განსხვავების შეცნობაა (და შესაბამისად მათთვის შესატყვისი საგნების), რომელსაც სოკრატე ადრევე განმარტავს 474b4-480a14.

იმისათვის, რათა მართებული (DE) შთაბეჭდილებებისა და საბოლოოდ (CD) რწმენების, გრძნობადი უეჭველობის აზრით, ჩამოყალიბება შევძლოთ, მავანი დამოკიდებულია დიაონოიის დისკურსიულ უნარებზე. ისევე, როგორც დიანოეტური რეფლექსიისას მავანი დამოკიდებულია ზოგად გონებრივ სტრუქტურაზე, რაც, თავის მხრივ, ექსპლიცირებულია (AB) იდეათა გაგებაში. ამგვარად, მათემატიკოსები მოქმედებენ განსაზღვრებებისა და აქსიომების საფუძველზე. ეს თეორიული აღჭურვილობანი, მათდა წილად, რეფლექსიის საგანნი არ ხდებიან; ისინი თავიანთ თავს, ყოველგვარი გადასინჯვის გარეშე, განიხილავენ, როგორც თავისთავად ცხადს, როგორც ეს გლავკონსაც სჯერა (510c2-d1). ეს სულაც არ არის მათემატიკის ნაკლი. მათემატიკოსებს არ სჭირდებათ, რომ თეორიული წანამძღვრები განსაჯონ, რომლითაც ისინი კვლევისას არიან აღჭურვილნი, რათა წარმატებას მიაღწიონ. სხვა სიტყვებით, ის ფაქტი, რომ ისინი ინტელიგიბელური საგნების წვდომას სურათ-ხატების, როგორც წინაპირობების, დახმარებით ცდილობენ, სულაც არ ხდება მათთვის სპეციალური განხილვის საგანი. რაღაც მხრივ, ისინი დამოკიდებულნი რჩებიან ამ წინაპირობებზე. თუ ვინმე ამ წანამძღვრებს დიალექტიკური შემეცნების (noetischen) გზით გამოთქვამდა, მაშინ ის დამოუკიდებელი გახდე-

Metaphysics. A Work on the Theory of the Principles and Unwritten Doctrines of Plato with a Collection of the Fundamental Documents, New York 1990.

ბოდა ამ წანამძღვრებისგან, როგორც შემეცნების დიალექტიკური გზის წანამძღვრებისაგან. სიკეთის იდეის შეცნობა არის სრული ექსპლიკაცია მეცნიერული ცოდნის წანამძღვრებისა და აგრეთვე, - პრაქტიკული გონებისაც (517b7-c5).[11]

5. გამოქვაბულის ალეგორია (514a1-518b5)

ცოდნის პროგრესია, რომელსაც ხაზის ალეგორია წარმოადგენს, დაკავშირებულია წანამძღვრებთან, რომლებიც გამოქვაბულის ალეგორიის საკითხია: განათლება (παιδεία). სხვადასხვა გონებრივი არეალი წარმატებულად ირჯება, როდესაც მავანი სურათ-ხატსა და დედანს ერთმანეთისაგან ასხვავებს და პირველს უკანასკნელის ასახვად თვლის. ეს უნარი, აგრეთვე, გულისხმობს ფუნდამენტურ ეპისტემოლოგიურ მიდგომას, რომელსაც სოკრატე მზერის შემობრუნებად აღწერს, რისთვისაც შესაძლოა შემეცნების ინტერესი გვეწოდებინა (518c4-d8). ის, რასაც სოკრატე ხაზის ალეგორიაში ცოდნის პროგრესის შესაძლებლობად მოიაზრებს, რაც დაბალი საფეხურიდან მაღალზე ანაცვლებას გულისხმობს, ზუსტად ის შესაძლებლობაა, რომელიც გამოქვაბულის ალეგორიაშია თემატიზებული, როგორც მზერის შემობრუნების პრობლემა.

გამოქვაბულის ალეგორია განიზრახავს, განმარტოს, თუ რა განსხვავებაა განათლებასა და გაუნათლებლობას შორის (514a1-2). ალეგორია განვითარებულია ოთხ საფეხურად: პირველ რიგში,

[11] სიკეთის იდეის პლატონისეული კონცეფცია, რთულ ელემენტებს შეიცავს, რაც ლიტერატურაშიც მრავლად განხილულია და თუნდაც იმ ინტერპრეტაციების შემოთავაზებით, რაც აქ გვ.ვდება, სრულად ვერ ამოვწურავთ. პლატონისთვის სიკეთის იდეა ერთიანობის უნივერსალური პრინციპია. ეს იდეა, თავისდა წილად, შეუძლებელია, რომ მხოლოდ პროპოზიციულად იყოს წარმოდგენილი. ეს დოქსოგრაფიულ მოხსენებებშიც დასტურდება. ეს იდეა მიემართება ინტუიტიურ და პრეციზულ ჭვრეტას, რომელიც პლატონის აზრით, მხოლოდ გარკვეულ ეტაპზე ყოველი პროპოზიციული ცოდნის წინაპირობების ფრთხილი და უკუქცევითი გადასინჯვის შედეგად მოდის (შდრ. G. Patzig, „Platons Ideenlehre, kritisch betrachtet", In: *Gesammelte Schriften III, Aufsätze zur antiken Philosophie*, Hg. Von G. Patzig, Göttingen 1996). ერთი მხრივ, ერთიანობის პრინციპი დისკურსიული, პროპოზიციული ცოდნის მეშვეობით ადეკვატურად ვერ წარმოსდგება. მეორე მხრივ, მისი გაგება მხოლოდ დიალექტიკური რეფლექსიის გზით არის შესაძლებელი.

სოკრატე (1) აღწერს გამოქვაბულის შიგნით არსებულ სამყაროს (514a1-515c3), შემდეგ (2) გამოქვაბულიდან გასვლას (515c4-516a4), (3) გამოქვაბულის სამყაროს გარეთ ცხოვრებას (516a5-e2) და საბოლოოდ (4), დიალექტიკურად განათლებული ადამიანის გამოქვაბულის სამყაროში დაბრუნებას (516e3c-517a7, 520b7-c6, 539d8-541b5).[12]

(1) *გამოქვაბულის სამყარო:* ხალხი, რომელიც გამოქვაბულში ცხოვრობს შებორკილია და კონკრეტულ ადგილას არის დაბმული. მათ არ შეუძლიათ მოძრაობა, თავის რომელიმე მხარეს შეტრიალებაც კი (514a6-b2). მათი მხედველობის არე ყოველმხრივ შეზღუდულია. ისინი მხოლოდ მათ წინ აღმართულ გამოქვაბულის კედელს ხედავენ. ამ კედელზე მხოლოდ საგანთა ჩრდილების გამოსახვა ხდება, რომლის წყაროც ბორკილების ზურგს უკან, გამოქვაბულის მიღმაა. რადგან გამოქვაბულის მაცხოვრებლებს თავიანთი მზერის სხვა მიმართულებით მიმართვა არ ძალუძთ, მათ არც ის იციან, რომ ასახვები, რომლებსაც უცქერენ მხოლოდ საგანთა ჩრდილებია; აგრეთვე, არც იციან და არც ეჭვი ეპარებათ იმაში, რომ მიღმა მყოფი საგნები სინათლის წყაროსთან ერთად, ამ ჩრდილების მიზეზია.

სოკრატეს აღწერა გაუნათლებლობის ნაკლული გონებრივი მდგომარეობისა, რაც გამოქვაბულის მაცხოვრებლების ფუნდამენტურ სიყალბეში ცხოვრებაა, საკმაოდ დახვეწილად გადმოცემულია მოკლე არელაში: გამოქვაბულის მაცხოვრებლებმა არ იციან (და არც ძალუძთ რომ იცოდნენ), რომ იმ სამყაროს საფუძველი, რომელსაც ისინი უცქერენ, სრულიად განსხვავებული რეალობაა. მათ, როგორც სიზმარში მყოფებს, თავიანთი მეტა-რეპრეზენტაციის უნარის გამოყენება არ შეუძლიათ; მათ არ შეუძლიათ შეიცნონ თავიანთი გონებრივი მდგომარეობა და ის გზა, რომლითაც ისინი ფენომენს უკავშირდებიან და, მაშასადამე, არ აქვთ რაიმე

[12] სახელმწიფოში არსებულ ალეგორიათა სერიის ამგვარი ინტერპრეტაცია, შემოთავაზებულია მოკლედ, შეკვეცილად, თუმცა, ჩვენი აზრით, ფუნდამენტური თვალსაზრისით სარწმუნოდ. იხ. W. Detel, *Macht, Moral, Wissen. Foucault und die klassische Antike*, Frankfurt a.M. 1998, გვ. 275f.

რეფლექტირებული შეხედულება და ცოდნის მეორე რიგი. ეს ფუნდამენტური ნაკლულობა, აგრეთვე, გამოქვაბულის მაცხოვრებელთა სპეციალური უნარების გარჯაზეც მოქმედებს, ე.ი -შრომის დამნაწილებელი საზოგადოების წევრებზე (der Mitglieder einer arbeitsteiligen Gemeinschaft). გამოქვაბულის მაცხოვრებლებს მხოლოდ არასარწმუნო, მცდარი შეხედულებანი აქვთ იმ სამყაროს შესახებ, რომელშიც ისინი ცხოვრობენ. თუნდაც შედარებით ზუსტ ცოდნასაც კი, გარკვეული საბაზისო ცოდნის ფლობა სჭირდება, რომელიც ცდისეულ საგნებს (ასახვებს) და ინტელიგიბელურ იდეებს(დედანს) ერთმანეთისაგან განასხვავებს, რაზეც სოკრატე უკვე იქამდე საუბრობს (476c2-d7).

მთელი სამყარო, რომელსაც ისინი მათ წინ ხედავენ არის სიყალბე, რომლის შესახებაც ცოდნა გამოქვაბულის პირობებში შეუღწეველია. მიუხედავად ამისა, სამყარო, რომელშიც გამოქვაბულის მაცხოვრებლები ცხოვრობენ მათთვის შინაური გარემოა; ეს მათთვის გასაგები სამყაროა; - სამყარო, რომლის განმარტებისა და გაგების სისწორე მათთვის სარწმუნოა. მხედველობაში ვიქონიოთ, რომ გამოქვაბულის მაცხოვრებლები ამგვარად რეაგირებენ: სოკრატეს სააზროვნო ექსპერიმენტში, ისინი, თავდაპირველად, არამხოლოდ ღიზიანდებიან, არამედ თითქმის მტრულად განეწყობიან ფილოსოფოსების მიერ განზრახული გათავისუფლების აქტის მიმართ. ფილოსოფოსებს სურთ, რომ მათ აჩვენონ მზერის თავიანთი ინტერესის შესატყვისად შებრუნება, ის, რომ მათივე ინტერესი და გონებრივი უნარები შესაძლოა იმ არეალებისაკენ მიიმართოს, რომელიც სრულიად უცნობია, უცხოა და ჯერ კიდევ მიუწვდომელ სამყაროს წარმოადგენს (516e3-517a7). ასე რომ, როგორც კი გამოქვაბულის მაცხოვრებლები გააცნობიერებენ, რომ მათ არამხოლოდ უბრალო შეხედულებების ქონა, არამედ ცოდნა სწადიათ, ისინი იმ მიმართების თავის თავში დამკვიდრებას შეეცდებიან, რასაც ცოდნის სიყვარული ჰქვია. როგორ ხდებიან გამოქვაბულის მაცხოვრებლები ცდისეული საგნებისა (ჩრდილ-სურათ-ხატები) და იდეათა (დედანი) ერთმანეთისაგან გამრჩევნი? ამ კითხვას ჩვენ შემდეგ თავში დავუბრუნდებით.

(2) *გამოქვაბულისგან განთავისუფლება:* გამოქვაბულის სამყაროს ფუნდამენტური სიყალბის გადალახვას მზერის შემობრუნება სჭირდება. ეს შებრუნება იმ ფაქტით იწყება, რომ გამოქვაბულში მყოფები თავიანთ ხელ-ფეხს ბორკილებისაგან ითავისუფლებენ და თავიანთი მზერის გამოქვაბულის გასასვლელისაკენ მიპყრობა შეუძლიათ. ახლა, როდესაც მას სინათლის წყაროს დანახვა ძალუძს, ის, თავდაპირველად, თვალმოჭრილია, უფრო ბუნდოვნად ხედავს, ვიდრე ადრე და იმის სურვილიც კი უჩნდება, რომ ისევ თავის ჩრდილებს დაუბრუნდეს. ეს აღგზნებადობა იზრდება, როდესაც ის გამოქვაბულიდან გამოდის. მათ, ვინც გამოქვაბულს საბოლოოდ თავი დააღწია დღის სინათლესთან შეგუება უწევს.

(3) *გამოქვაბულის მიღმა არსებული ფილოსოფიური ცხოვრება:* სინამდვილის სინათლეს შეჩვეული, გათავისუფლებული ადამიანი, ახლა უკვე თანდათან ცნობს ნამდვილ საგნებს და ხაზის ალეგორიის მიერ აღწერილ გზას მიჰყვება. ეს არის აღზრდა-განათლების (paideia) პროცესი. ამ გზაზე ისინი, თავდაპირველად, ბუნებრივ სურათ-ხატებს საცნაურყოფენ, - მათ კავშირს ნამდვილ საგნებთან. დაბოლოს, განათლებული ადამიანი აცნობიერებს, რომ მზე, სიკეთის იდეა, ყოველი ნამდვილი საგნის და აგრეთვე ჩრდილების, რომელსაც გამოქვაბულში ისინი აქამდე უცქერდნენ და მიაჩნდათ, რომ სწორედ ეს იყო ნამდვილი, მიზეზია. ამ განჭვრეტით თავიანთი ადრეული ფუნდამენტურად ყალბი მდგომარეობა, საბოლოოდ, გადალახულია და უკვე განათლებულნი ამ გამოცდილებას განიხილავენ განთავისუფლებად და მაშასადამე, როგორც სოკრატე პირდაპირ ამბობს, თავიანთ თავს ბედნიერებად თვლიან (518b1-2).

(4) *განათლებული მეფე-ფილოსოფოსის გამოქვაბულის სამყაროში დაბრუნება:* მეფე-ფილოსოფოსის გამოქვაბულში დაბრუნება, თავდაპირველად, მხოლოდ გადასვლად (passant) ფიგურირებს (516e3c-517a7), მაგრამ, მოგვიანებით, დეტა-

ლურად არის ახსნილი (520b7-c6, 539d8-541b5). სოკრატეს მიხედვით, დიალექტიკურად განსწავლული ფილოსოფოსები გამოქვაბულში საკმაო პერიოდით უნდა დაბრუნდნენ, რათა ასწავლონ და გაანათლონ გამოქვაბულის მცხოვრებლები, რომლებიც ჯერ კიდევ ბორკილდადებულნი და გაუნათლებელნი არიან. მათი მიზანი არის დაარწმუნონ ისინი, რომ, აგრეთვე, მათაც შეუძლიათ თავიანთი თავის გათავისუფლება ფუჭი მდგომარეობიდან. ეს მოთხოვნა, რომელიც, ერთი შეხედვით, შესაძლოა პარადოქსული ჩანდეს, სოკრატეს სააზროვნო ექსპერიმენტის მიერ გამართლებულია, რადგან ყოველ ცოდნის მოყვარეს სურს, რომ თავისი ცოდნა (თეორიული და პრაქტიკული, მოქმედებითეფექტური) სამართლიანობის, სიკეთის რაობის შესახებ სხვა ადამიანებსაც გაუზიაროს (412d2-e4, 474c8-11, 519e1-520a9). თუკი ცოდნის მოყვარენი, დიალექტიკურად განსწავლული მეფე-ფილოსოფოსნი აცნობიერებენ, რომ ისინი საზოგადოებისათვის საუკეთესო მცველები არიან, მაშინ, აგრეთვე, მათ ისიც მოუნდებათ, რომ თავიანთი თანამოქალაქენი უცოდინრობის ბორკილებისაგან იხსნან.

გამოქვაბულის ალეგორიის შემდგომ, სოკრატე მიუთითებს, რომ ეს ალეგორია წინათ მოყვანილ ორ სხვა ალეგორიასთან უნდა დავაკავშიროთ (517a8-c6). გამოქვაბულის ალეგორიის მზის ალეგორიასთან კავშირი ისევე ცხადია, როგორც დღის სინათლე: განათლების გზა, რომელიც გამოქვაბულის დატოვებით იწყება და გრძელდება იმ ნაბიჯებით, რომლებიც ხაზის ალეგორიაშია ნახსენები, საბოლოოდ სიკეთის იდეის შეცნობამდე გვიძღვება (რთულად და ყოველთვის მხოლოდ მიახლოებითად), რომელიც მთელი ხაზის მიღმა ასხივებს. გამოქვაბულის ალეგორია, აგრეთვე, წარმოადგენს, განსხვავებული გზით, გონებრივი აღზრდის, განმანათლებლობის და განთავისუფლების პროგრესულ პროცესს; თითოეული ნაბიჯით, რომელსაც გამოქვაბულის მაცხოვრებლები განთავისუფლებისაკენ მათ გზაზე დგამენ, ისინი საგანთა უფრო ცხად ჭვრეტამდე მიდიან. პირველად ისინი ბუნებრივი საგნების

ჩრდილებსა და ასახვებს ხედავენ, შემდეგ - საგნებს, როგორიც ისინი სინამდვილეში არიან, საბოლოოდ ცას, ვარსკვლავებს თავიანთ კანონიერ თანამიმდევრობაში, დაბოლოს, მზეს, როგორც ყოველი არსებულის მიზეზს (516a5-c3). როგორც კი მავანი განათლების გზაზე ფეხს შედგამს, მან იცის, რომ ის უკვე საგნებს იმგვარად ჭვრეტს, როგორც ეს მასვე სურს.[13]

ხაზის ალეგორიაში სოკრატემ აღწერა შემეცნების პროგრესირებადი გზა და ამგვარი პროგრესის შესაძლებლობა ივარაუდა. რაც აქამდე არაპრობლემატური ჩანდა, ახლა, გამოქვაბულის ალეგორიასთან ერთად, ცხადი ხდება, როგორც შემეცნების წინაპირობების სირთულე, სახელდობრ, იმ მდგომარეობასთან შეგუება, რასაც ცოდნის სიყვარული ჰქვია, რომელიც, პირველ რიგში, მზერას, შემეცნების ინტერესს, გამოქვაბულის მიღმა არსებული, სიყალბისაგან თავისუფალი სამყაროსაკენ მიმართავს. ახლა, სოკრატე გამოქვაბულის ალეგორიას ხაზის ალეგორიასთან აკავშირებს:

მღვიმე ხილული სამყაროა, ხოლო სინათლე, რომელსაც ცეცხლი ასხივებს, მზის ნათელს ედარება. მაღლა ასვლა და ნამდვილი საგნების ჭვრეტა სხვა არა არის რა, თუ არა სულის აღმასვლა გონით საწვდომი სამყაროს მიმართ. აი, როგორია ჩემი აზრი, თუკი გსურს მას მისდიო; პირადად მე ასე მგონია, ცოდნით კი ღმერთმა იცის, მართალია თუ არა იგი. გონით საწვდომი სამყაროს ზღვარი სიკეთის იდეაა, რომელსაც ძნელად თუ გაარჩევს გონების თვა-

---

[13] „გამოქცეული ტუსაღის პროგრესი მუდმივად მიემართება საგნების უფრო ნათელი და ჭეშმარიტი ჭვრეტისაკენ(...). საქმე იმაშია, რომ როდესაც ის დატყვევებული იყო, მას ჰქონდა იდეა იმის შესახებ, თუ რა არის ადამიანი; ახლა მას უკეთესი ხედვა აქვს და მალე კიდევ უფრო უკეთესი ექნება. და ეს მიემართება სხვა ყოველივეს: სამართლიანობას და აგრეთვე სიკეთესაც. სამყაროს გაგება ფილოსოფოსთა მიერ შესაძლოა რადიკალურად განსხვავებულად გამოიყურებოდეს, და ასეც იქნება მომავალში, არაფილოსოფოსთა მიერ გაგებულისაგან, მაგრამ ეს არ არის ისე, თითქოს ერთი სრულიად განსხვავებული, ან დაუკავშირებელი პერსპექტივა სხვას უნდა ანაცვლებდეს და თითქოს იქნება ცოტაზე ოდნავ მეტი დამთხვევა ჩვეულებრივი ხალხის მიერ აღსრულებულ სამართლიან ქმედებასა და განათლებულ ფილოსოფოსთა მიერ აღსრულებულ იმავე ქმედებას შორის. სინამდვილეში ყველას სურს უფრო ჭეშმარიტი და ნათელი ხედვა“. C. J. Rowe, *Plato and the Art of Philosophical Writing*, Cambridge 2007.

ლი, მაგრამ საკმარისია ბუნდოვნად მაინც აღვიქვათ, რომ აქედან უშუალოდ გამოგვაქვს დასკვნა: სწორედ სიკეთის იდეაა ყოველივე ჭეშმარიტისა და მშვენიერის მიზეზი, ხილულ სამყაროში ის ბადებს ნათელს და მის მეუფეს, გონით საწვდომ სამყაროში კი თვითონვეა მეუფეც და მბრძანებელიც, რომლისგანაც დასაბამს იღებს ჭეშმარიტება და გონიერება; ამიტომ სწორედ მის ჭვრეტას უნდა ცდილობდეს ყველა, ვისაც სურს გონივრულად იქცეოდეს როგორც კერძო, ისე საზოგადოებრივ ცხოვრებაში.

– გეთანხმები(...) რამდენადაც შემიძლია შენს აზრს მივსდიო. (517a8-c6)

გამოქვაბული შეესაბამება ცდისეულ, სოციალურ სამყაროს, მზის სინათლე სიკეთის იდეის მიზეზობრივ ძალმოსილებას, ხოლო გამოქვაბულიდან განთავისუფლება გონით საწვდომის განჭვრეტას განათლებისა და მეცნიერების მეშვეობით. ამ ორი ალეგორიის გადამწყვეტი პარალელი არის „უფრო მაღალ საფეხურზე არსებული სამყაროს ჭვრეტა“, რომელიც „სულის ცოდნის საუფლოში ანაცვლებას“ შეესატყვისება, ე.ი - შემეცნებისეული ინტერესისაკენ მოქცევას აღზრდა/განათლების მეშვეობით. გამოქვაბულის მიღმა არსებულ სამყაროსთან შეგუების შემდეგ, განთავისუფლებული, აღზრდილ/განათლებული ადამიანი უკვე იმ სამყაროს შემეცნების შემძლეა, რომელიც სოკრატემ ხაზის ალეგორიაში ჩამოაყალიბა. მხოლოდ ამგვარ ვითარებაშია შესაძლებელი შემეცნების პროცესის დაწყება, რომელსაც ხაზი წარმოგვიდგენს და რომელიც ბოლოს, უდიდესი ძალისხმევის შედეგად, სიკეთის იდეის გაცნობიერებისაკენ გვიძღვება. გამოქვაბულიდან გამოსვლა და დღის სინათლესთან შეგუება ახალი, შეხედულებებისა და შეგრძნებებისაკენ მიმართული უკუქცეული (reflektierte) მიდგომის ილუსტრირებაა. მზერის შებრუნება არის გონებრივი უნარების სწორი, წარმატებული გამოყენების საწინდარი.

სოკრატე არ ამბობს, რომ გამოქვაბულის ალეგორიის ელემენტებს ხაზის ოთხივე არეალი დეტალურად შეესატყვისება. თუმცა, მაინც უფრო აზრთან ახლოსაა, რომ ხაზის ოთხი დანაყოფი გამოქვაბულის ალეგორიაში არსებულ გონებრივ ვითარე-

ბებს შევადაროთ. ამგვარად, ვითარება, რომელშიც გამოქვაბულის მაცხოვრებლები ჩრდილებს ხედავენ იმის გაცნობიერების გარეშე, რომ ისინი ჩრდილები არიან, შეგვიძლია შთაბეჭდილებებსა და ვარაუდებს შევადაროთ შეხედულებანი, რომელსაც მავანი გამოქვაბულიდან გასვლისას იყალიბებს: რწმენას, გამოქვაბულის გარეთ არსებული ხილული საგნების შემეცნებას -დიანოეტურ/დისკურსიულ აზროვნებას, ხოლო მზის მიზეზობრივი ძალმოსილების ჭვრეტით ნოეტურს.[14] ამგვარი დანაწილება მაინც შეცდომაში შემყვანია, რადგან გამოქვაბულის ალეგორია არ გვაძლევს ზუსტად იმგვარ გონებრივ პროცესს, რაც ხაზის ალეგორიაშია, არამედ უფრო წინაპირობას, რომელიც ხაზის გასწვრივ შემეცნების პროგრესს გულისხმობს.

გამოქვაბულიდან განთავისუფლებული, დღის სინათლეს შეჩვეული ადამიანი, პირველად მხოლოდ ნამდვილ სამყაროში შეიმეცნებს და ეს შემდეგს გულისხმობს: მეტა-რეპრეზენტაციული უნარის განვითარების შემდეგ, რაც სურათ-ხატების ასახვისა და დედანის განრჩევაში გამოიხატება, გამოქვაბულიდან განთავისუფლებული ადამიანი ბუნებრივ ასახვებს ნამდვილი საგნების ასახვებად თვლის და შემეცნების შემდგომ პროგრესზე იგივე ვრცელდება. სხვა სიტყვებით: ხაზის მთელი არეალი და შემავალი ელემენტების ურთიერთქმედება მხოლოდ გამოქვაბულის გარეთ იხსნება. აქედან გამომდინარე, გამოქვაბულის ალეგორიასთან რეტროსპექტივაში, კვლავ ლოგიკურია, რომ სოკრატე DE ყველაზე დაბალი სექციით იწყებს ხაზის ალეგორიის განმარტებას, რადგან ამ არეალში იწყება ჭვრეტა, რომელსაც გამოქვაბულის ყოფილი მაცხოვრებელი ნამდვილი სამყაროს შესაცნობად აწარმოებს.

უპირველესი და საყოველთაო უნარი, რომელიც ხაზის ალეგორიას განმარტავს, არის მეტა-რეპრეზენტაციის უნარი, რაც სურათ-ხატების ასახვას, როგორც ნამდვილი საგნების ასახვების შეცნობისა და განრჩევის უნარს ნიშნავს. ეს უნარი იმ ცოდნას ხდის ხელმისაწვდომს, რომელიც იდეებსა და ცდისეულ საგნებს ერთმანეთისაგან გაგვარჩევინებს, რაც ფილოსოფოსებსა და შეხედულე-

[14] ამ ინტერპრეტაციისთვის, იხ. I. Irwin, *Plato's Ethics*, Oxford 1995, გვ. 275; W. Wieland, *Platon und die Formen des Wissens*, Zweite Auflage, Göttingen 1999, გვ. 221.

ბათა მოყვარეობის განმასხვავებელიცაა (474b4-480a14). ეს უნარი, ცხადია, გამოქვაბულის მაცხოვრებლებს არ გააჩნიათ.

თავდაპირველად, ისე ჩანს, რომ გამოქვაბულის მაცხოვრებლებს სიყალბის ცნება არც აქვთ. მაგრამ, სინამდვილეში ასე არაა. გამოქვაბულის მაცხოვრებლები, რასაც უკვე განათლებულ/აღზრდილი ადამიანი მოგვიანებით იხსენებს, კედელზე არსებული ჩრდილების სწორად განმარტების შესახებ კამათობენ (516c8-d2). მათ სიყალბისა და მცდარობის ცნება უკვე აქვთ, რომელსაც ისინი, თავიანთი თვალსაზრისიდან გამომდინარე, უკეთესისა და უარესი ჩრდილ-გამოსახულების ერთმანეთისაგან განრჩევისას იყენებენ. მავანს შეუძლია წარმოიდგინოს, მაგალითად, ის, რომ ვიღაცა გამოქვაბულის წინ ჭისკენ ტოლჩით მიემართება, ეს გამოსახულება გამოქვაბულის კედელზე ჩანს და ორი მცხოვრები ამ ტოლჩის ზომის ან იმის შესახებ დავობს ის კაცი, ახლა რომ მათ წინაა, არის თუ არა გუშინ რომ დაინახეს იმის იგივეობრივი. თუკი გამოქვაბულის მაცხოვრებლები ასეთი კითხვების გადასაწყვეტად საჭირო საყოველთაო კრიტერიუმის შესახებ თანხმდებიან და ამ უკანასკნელს მართებულად იყენებენ, მაშინ მათ, ამ კრიტერიუმის მიხედვით, გამოქვაბულის შიგნით, ჭეშმარიტი შეხედულების მცდარისაგან გამორჩევა ძალუძთ. მაშასადამე, გამოქვაბულის სამყაროს შუძლია სოციალური და პოლიტიკური რეალობის რეპრეზენტირება.

გამოქვაბულის სამყაროში არსებული სიყალბე კატეგორიალურად განსხვავებული ნირისაა. ჩრდილთა სამყაროს მკვიდრებს არ შეუძლიათ იცოდნენ, რომ მათი ჭეშმარიტების კრიტერიუმი არა ნამდვილ საგნებს, არამედ სურათ-ხატების ასახვას მიემართება. მათ არ ძალუძთ ასახვათა როგორც ასახვათა შეცნობა და ამ უკანასკნელთა განსხვავება დედანისაგან. როგორც უკვე ითქვა, ისინი მოკლებულნი არიან წარმატებული მეტა-რეპრეზენტაციის შესაძლებლობას. მათ არ შეუძლიათ თავიანთი შემეცნებითი მდგომარეობა და საფეხური რეფლექსიის საკითხად გაიხადონ, ხოლო ცოდნის ძიების მიდრეკილება ჯერ კიდევ არ გააჩნიათ, არ სინჯავენ თავიანთ შეხედულებებს და ამგვარად, ვერ ინაცვლებენ მეორე რიგის ცოდნაზე, რათა ეს ფუნდამენტური სიყალბე გადალახონ.

მაშასადამე, მათ არ უწყიან იმ უბადრუკი მდგომარეობის შესახებ, რომელიც უკვე გათავისუფლებული, განათლებული ადამიანის პოზიციიდან მიეწერებათ (516c4-6). სხვა სიტყვებით: ხაზის ალეგორიის შემეცნებითი პროცესი აშკარაა, რომ სრულიად თვით-ცხადი არ არის. ეს აგრეთვე ცხადი ხდება იმ აღწერიდან, რომელშიც გამოქვაბულის ყოფილი მკვიდრი ამ მდგომარეობიდან თავის დახსნის შემდგომ, თავდაპირველად, მტკივნეულად გაღიზიანებულია. მათ, ვინც გამოქვაბულს ტოვებენ, თავდაპირველად, ღიზიანდებიან და სინათლისაგან ცბუნდებიან, ცხადია სურთ, რომ თავიანთი ადრეული შთაბეჭდილებანი შეაკავონ (516a1-4).

ხაზის ალეგორიაში სოკრატე ვარაუდობდა, რომ ადამიანებს, ძირითადად, აქვთ იმის უნარი, რომ ასახვები დედანთა რეპრეზენტაციებად შერაცხონ. ეს დასტურდება გამოქვაბულის ალეგორიითაც; შებორკილ ადამიანებს შემდეგი უნარები მოეპოვებათ: თუკი მავანი, რომელიც დღის სინათლეს ბოლოსდაბოლოს მიეჩვია, ზუსტად ხედავს, რომ ასახვა და დედანი ერთმანეთს გვანან, მაგრამ ერთმანეთის იგივეობრივნი არ არიან, მაშინ მას შეუძლია, რომ მათ შორის ფუნამდენტური განსხვავება გაისაცნაუროს, წარმატებულად გამოიყენოს მეტა-რეპრეზენტაციის უნარი; შესაბამისად, მას ძალუძს თავისი შემეცნებითი მდგომარეობის თავისთვის გაცხადება და ამდენად მისი გამოყენებაც. ეს საჭიროებს გარკვეულ ბიძგსა და მოტივაციასაც, რომელიც გარედან მომდინარეობს, სახელდობრ, ნაკლის განჭვრეტას, რომელიც გამოქვაბულთა მკვიდრებს სურთ, რომ შეიცნონ და გადალახონ. განათლებულ/აღზრდილი მეფე-ფილოსოფოსნი სწორედ ამ ბიძგს იძლევიან მას შემდეგ, რაც ისინი ჩრდილთა საუფლოს უბრუნდებიან.

6. მეფე-ფილოსოფოსის განმათავისუფლებელი დაბრუნება.

თუკი საზოგადოების სოციალური და პოლიტიკური ცხოვრების საუკეთესოდ მოწყობა მხოლოდ და მხოლოდ დიალექტიკურად აღზრდილ/განათლებული მეფე-ფილოსოფოსების მიერ ხორციელდება, მაშინ მეფე-ფილოსოფოსნი აღზრდა/განათლების მეშვეო-

ბით განთავისუფლების შემდგომ გამოქვაბულის სამყაროს უნდა დაუბრუნდნენ, რათა თავის თავზე პოლიტიკური პასუხისმგებლობა იტვირთონ. მეფე-ფილოსოფოსის გამოქვაბულის სამყაროში გამანთავისუფლებელი დაბრუნება სოკრატეს იმ თეზისიდან მომდინარეობს, რომლის მიხედვითაც, მეფე-ფილოსოფოსთა პოლიტიკური ავტორიტეტი სამართლიანი საზოგადოებისათვის ყოველმხრივ გადამწყვეტი წინაპირობაა (473e4-5). (შესაძლებელთა შორის საუკეთესო) სამართლიანი საზოგადოება, რომელიც შრომის დანაწილებას ეფუძნება, რა თქმა უნდა, მხოლოდ მეფე-ფილოსოფოსის გამაერთიანებელი ქმედებით და ასევე მოქალაქეების ღვაწლით იქმნება; ასე რომ, ყოველ მოქალაქეს საკუთარი სოციალური როლის აღსრულება ძალუძს (441c4-444a9).

უკან დაბრუნების ვალდებულება სოკრატეს სააზროვნო ექსპერიმენტის ერთ-ერთი ელემენტია; თუ ვინმეს სურს, რომ იდეალურად სამართლიანი საზოგადოება დააფუძნოს, მან აღზრდილ/განათლებული მეფე-ფილოსოფოსი უნდა დაავალდებულოს, რათა ის გამოქვაბულში დაბრუნდეს (519e1-520a9). გამოქვაბულის სამყაროდან განთავისუფლება განათლების მეშვეობით სიყალბის დაძლევაში ვლინდება. და არის ეს აღზრდა/განათლების პროცესი მხოლოდ რამდენიმე ადამიანისთვის განსაზღვრული, რომლებიც, სოკრატეს სააზროვნო ექპსერიმენტში, მეფე-ფილოსოფოსობის შესაბამისნი არიან, როგორც სამართლიანი საზოგადოების მზრუნველი მცველები? აშკარაა, რომ არა. აღზრდა/განათლების, როგორც სულისაკენ მოქცევად შერაცხვის შემდგომ, სოკრატე თავის თანამოსაუბრეს, გლავკონს, ახსენებს, რომ „კანონი (სამართლიანი საზოგადოების) თავის მიზნად არ იხდის იმას, რომ მხოლოდ გარკვეულ აღმატებულ ჯგუფს მოჰგვაროს კეთილდღეობა, არამედ იმას მიელტვის, რომ ეს უკანასკნელი მთელს საზოგადოებაზე განავრცოს“ (519e1-3).

მეფე-ფილოსოფოსის გამოქვაბულის სამყაროში ალეგორიული დაბრუნება *სახელმწიფოს* კომენტატორებს სამი საკითხის გადაწყვეტის აუცილებლობას ატეხს თავს: 1) რატომ სურს აღზრდილ/განათლებულ და განთავისუფლებულ მეფე-ფილოსოფოსს

უკან, გამოქვაბულის სამყაროში დაბრუნება? სხვა სიტყვებით: რა უპირატესობას აძლევს მეფე-ფილოსოფოსს უკან დაბრუნება? 2) როგორ ძალუძს მეფე-ფილოსოფოსს, დაბრუნების შემდეგ, გამოქვაბულის მაცხოვრებლებს სამართლიანი ყოფნის ნირით ცხოვრება შეაძლებინოს? 3) ვივარაუდოთ, რომ მეფე-ფილოსოფოსს სურს, მეორე კითხვის პასუხად, გამოქვაბულის ყველა მაცხოვრებლის გამოქვაბულის დატოვების შესახებ დაყოლიება. როგორც მიაღწევს ის ამას?

ძალიან მარტივი, მეთოდოლოგიური თვალსაზრისით, სახელდობრ, შედარების ერთი მხარის თვალსაზრისით, რაც არის შესაძლებელთაგან საუკეთესო ინდივიდუალური, სამართლიანი ცხოვრების გზა, მეფე-ფილოსოფოსის უკან დაბრუნება თავის თავად ცხადია. გამოქვაბულის სამყარო წარმოადგენს ემპირიული სოციალური სამყაროს შესაძლებელ ყოფნის ნირს, რომელშიც ხალხი, მეფე-ფილოსოფოსებიც მათ შორის, ცხოვრობს, შეხედულებებს აყალიბებს, წყვეტს კონფლიქტებს და მოქმედებს (517b1-5). ფილოსოფოსნი, უმთავრესად, თავიანთ სიცოცხლეს იდეაზე ორიენტირებულ კვლევა-ძიებას უძღვნიან. თუმცა, არც ისინი არიან „მუხისაგან და კლდისგან“ (545b4-c6), არამედ ისინი, მარტივი აზრით, გამოქვაბულის სამყაროს უბრუნდებიან, როდესაც ისინი თავიანთი ცოდნით ემპირიულ სამყაროში მოქმედებენ და ცხოვრობენ. მაგრამ, მაინც, რატომ სურთ მეფე-ფილოსოფოსებს გამოქვაბულის სამყაროში დაბრუნება იმისათვის, რათა გამოქვაბულთა მაცხოვრებლებისათვის სამართლიანი სოციალური გარემო შექმნან?

გამოქვაბულის სამყაროში ცხოვრების პერიოდში შეძენილი შთაბეჭდილებების მოგონება მეფე-ფილოსოფოსს აცნობიერებინებს იმას, თუ როგორ შეიძლება მავანი, ფუნდამენტური აზრით, საკუთარი მდგომარეობის შესახებ მოტყუვდეს და იმაზე იდავოს, თუ რომელია ჩრდილთა ასახვების სწორი განმარტება (516c8-e2). გამოქვაბულიდან მისი განთავისუფლების შემდგომ, ფილსოფოსმა იცის, რომ საკუთარი თავისაკენ შებრუნება იქამდე მისთვის გაუცნობიერებელი ინტერესი იყო და სწორედ მან (საკუთარი თავისკენ შექცევამ; დ.გ) მისცა უკვე განთავისუფლებულს იმის შესაძლე-

ბლობა, რომ წარსულში დაჩლუნგებული ბუნებრივი შემეცნების უნარები განევითარებინა (518d3-7). უკვე აღზრდილ/განათლებულ ადამიანს შეუძლია, რომ ჩრდილთა ასახვები სწორად და ნებისმიერ გამოქვაბულის მაცხოვრებელზე უკეთ გაარჩიოს (520c1-6), მაგრამ თავის მოქალაქეებზე საკუთარი უნარების მეშვეობით უპირატსეობის მოპოვების ინტერესი გამოქვაბულის სამყაროში, ე.ი პოლიტიკურ ცხოვრებაში (520e2-521a4) მას აღარ გააჩნია. მაშასადამე, ეს სწორედ ამას ნიშნავს:

- სიმართლე თუკი გნებავთ ის არის, რომ სადაც ძალაუფლებას ყველაზე ნაკლებ მიელტვიან ისინი, ვინც უნდა მართავდეს ქვეყანას, სახელმწიფო სწორედ იქ იმართება ყველაზე უკეთ და შინააშლილობისთვისაც ყველაზე ნაკლები საბაბი რჩება; მაშინ როდესაც სულ სხვაგვარადაა საქმე იმ სახელმწიფოებში, რომელთა მმართველნიც საპირისპიროდ არიან განწყობილნი.

- რა თქმა უნდა.

- (ფილოსოფოსები) ყველა დღევანდელი სახელმწიფოს მმართველთა საპირისპიროდ, თითოეული მათგანი მხოლოდ აუცილებლობის კარნახით თუ აიღებს ხელში მმართველობის სადავეს.(...) თუ იმათთვის, ვინც უნდა მართოს ქვეყანა, ცხოვრების უკეთეს წესს ჰპოვებ, ვიდრე მმართველობას, მაშინ იმასაც შეძლებ, რომ მშვენიერი სახელმწიფო წყობილება დაამყარო. რადგანაც მხოლოდ ამნაირი სახელმწიფოს მმართველნი თუ იქნებიან ჭეშმარიტად მდიდრები, მაგრამ ოქროთი კი არა, არამედ იმით, რითაც მდიდარია ბედნიერი კაცი: სიბრძნითა და სიქველით.(...) კი მაგრამ, თუ იცნობ ცხოვრების რომელიმე სხვა წესს, ისეთსავე ზიზღს რომ აღუძრავდეს ადამიანს ამა თუ იმ სახელმწიფო თანამდებობის მიმართ, როგორც ჭეშმარიტ ფილოსოფიასთან ზიარებულის ცხოვრებაა?

-არა, ვფიცავ ზევსს.(...)

- მერედა, ვის განამწესებ იძულებით სახელმწიფოს მცველებად, თუ არა იმ ხალხს, ვინც ყველაზე უკეთ იცის, როგორ უნდა მართოს ქვეყანა, მაგრამ, ამასთან, ბევრი სხვა ღირსებაც აქვს და გაცილებით უფრო ღირსეულადაც ცხოვრობს, ვიდრე სახელმწიფო მოღვაწენი?

-სხვა ვერავის. (520d1-521b11).

ფილოსოფოსთა უმთავრესი გატაცება განათლებითა და მეცნიერებით გულისხმობს იმას, რომ მათ არ აქვთ რაიმენაირი ეგოცენტრული მისწრაფება პოლიტიკურ საქმიანობაში; ასე რომ, ისინი თავიანთ პოლიტიკურ ძალაუფლებას საკუთარი თავის სასარგებლოდ არ გამოიყენებენ. რა დროსაც ეგოცენტრული პოლიტიკური მოღვაწენი პირადი სარგებლიანობისათვის იღწვიან, მეფე-ფილოსოფოსნი მხოლოდ საერთო კეთილდღეობაზე ზრუნავენ (520d6-521b11). განათლებულ/აღზდილმა ფილოსოფოსმა იცის, რომ თანამოქალაქეთა სამართლიანი ცხოვრების ნირი (სულ მცირე, შესაძლებელთაგან საუკეთესო) სიკეთის იდეისაკენ საერთო სწრაფვას საჭიროებს (505d5-506b1). ფილოსოფოსთა იდეაზე მიმართული ცოდნის სიყვარული მათ არაეგოისტურ მზრუნველობასთან კავშირშია. არამხოლოდ ფილოსოფოსთა მიერ იდეათა ცოდნა, არამედ, აგრეთვე, მათი მზრუნველობა, არაეგოცენტრული დამოკიდებულება, მათ მიერ თავიანთი თანამოქალაქეების ბედნიერების გათვალისწინება, რომელიც სამართლიანად ყოფნისაგან შედგება, მათ თავიანთი საზოგადეობისათვის საუკეთესო მმართველებად აქცევს.

მეფე-ფილოსოფოსთა სურვილი თავიანთი თანამოქალაქეების განთავისუფლებისა ორი ფაქტიდან არის ამოზრდილი, რომლებშიც სოკრატესა და მის თანამოსაუბრეებს იოტისოდენა ეჭვიც კი არ შეაქვთ. სახელდობრ, იმ ფაქტიდან, რომ (i) ყოველი კეთილის მქმნელი, ე.ი ის ვისაც სურს, რომ თავის მეგობრებზე იზრუნოს, კარგად თავს მხოლოდ მაშინ გრძნობს, როდესაც თავისი მეგობრებიც კარგად არიან (412d4-e4, 520d1-521a4) და (ii) სამართლიანი საზოგადოება ყოველი მოქალაქის კეთილდღეობას უზრუნველყოფს (519e1-3); საყოველთაოდ სამართლიანი ცხოვრება უმაღლესი სიკეთეა (462a3, 464b1, 519e1-520a9). ამ ფაქტების განმარტებანი არგუმენტებს ცხადად აქცევენ: (1) თუკი მეფე-ფილოსოფოსნი თავიანთ თანამოქალაქეებზე ზრუნავენ, მაშინ ისინი სოციალურ ცხოვრებას იმ გზით წარმართავენ, რომ ის ყველა მოქალაქისათვის შესაძლებელთაგან საუკეთესო იყოს (519e1-520a9,

d6-e1). (2) თუკი მეფე-ფილოსოფოსნი სოციალურ ცხოვრებას იმ გზით წარმართავენ, რომ ყოველი მოქალაქე კეთილდღეობის მაქსიმუმს იღებდეს, მაშინ ისინი (მეფე-ფილოსოფოსნი) თავიანთ თანამოქალაქეებს აძლევენ თავიანთი უნარების განვითარებისა და მათი წარმატებულად გამოყენების შესაძლებლობას. (3) ჭეშმარიტად, მეფე-ფილოსოფოსნი – ex hypothesi – *თავიანთ თანამოქალაქეებზე ზრუნავენ.* ასე რომ, ისინი მათ თავიანთი უნარების განვითარებისა და წარმატებულად გამოყენების საშუალებას აძლევენ. ადამიანური უნარების განვითარება განათლებას საჭიროებს, რომელიც მხოლოდ გამოქვაბულის მიღმაა შესაძლებელი. სწორედ ეს არის გამოქვაბულის მითის სათქმელი (514a1-2, 518b6-d8). მეფე-ფილოსოფოსებს, მაშასადამე, მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეუძლიათ „სოკრატესეული საგანმანათლებლო მანდატის" აღსრულება, თუკი ისინი თავიანთ თანამოქალაქეებს გამოქვაბულის დატოვებისაკენ გაუძღვებიან და მათი ცოდნისა და განათლებისათვის იღვწიან.

უკვე განათლებული ფილოსოფოსების გამოქვაბულის სამყაროში ალეგორიული დაბრუნება არაეგოცენტრული ადამიანების მიერ ცოდნის სიყვარულზე ზრუნვას წარმოადგენს, რომელთაც სურთ, რომ თავიანთი ცოდნა სხვასაც გაუზიარონ და, მაშასადამე, გამოქვაბულის სამყაროში თავიანთი დაბრუნების შემდეგ ყოველი მოქალაქისათვის სამართლიანი საზოგადოების წინაპირობა შექმნან. მაგრამ როგორ? ამ პუნქტში სოკრატეს შედარება (Vergleich) მოიკოჭლებს. თუკი მეფე-ფილოსოფოსების პოლიტიკური მზრუნველობა და გარჯა უნდა გავიგოთ, როგორც თავიანთი თანამოქალაქეების, კვლავ გამოქვაბულში მცხოვრებლების დახმარებად, გამოქვაბულში წარმოქმნილი ამოცანების გადაჭრად, მაშინ მათი კვლავ გამოქვაბულში ყოფნა და იქ ცხოვრების ნების დართვა არათანმიმდევრული და უსამართლოა. თუკი მეფე-ფილოსოფოსნი, ვინც თავისი უნარების განვითარება განთავისუფლების შემდეგ შეძლო, სერიოზულად დაინტერესებულნი არიან იმით, რომ გამოქვაბულის მაცხოვრებლებმაც იმავე საფეხურს მიაღწიონ, მაშინ ისინი მათ უნდა ეხმარებოდნენ იმაში, რომ დატოვონ გამოქვაბული და იგივე განათლება მიიღონ. რადგან ყოველ ადამიანს მსგავსი

ბუნებრივი უნარები აქვს (518c4-d8) და ჭეშმარიტად (და არა სავარაუდოდ) კეთილის წადილი (505d7-9).

ინტერპრეტაციის პრობლემა შეიძლება მაშინ გადაიჭრას, როდესაც გამოქვაბულში მიბრუნებასა და ჩრდილთა სწორად განმარტებას იმგვარად გავიგებთ, რომ მეფე-ფილოსოფოსნი გამოქვაბულის მკვიდრებს ატყობინებენ ჩრდილებისა და სინამდვილეს შორის განსხვავების შესახებ და მათში წარმოშობენ სურვილს, რათა, მათდა წილად, გამოქვაბულისგან განთავისუფლების მძიმე გზის გავლა წამოიწყონ. განათლება/აღზრდის მეშვეობით განთავისუფლება მხოლოდ იმ შემთხვევაში იქნება წარმატებული, თუკი ისინი გამოქვაბულის სამყაროს დატოვებენ. გამოქვაბულის ჩრდილთა სამყარო, სოკრატეს ალეგორიულ წარმოდგენაში უმეცრების შესახებ, ადამიანთა ნამდვილ სამყაროს წარმოადგენს. სამართლიანობის თვალსაზრისიდან გამომდინარე, მეფე-ფილოსოფოსებმა საზოგადოება იმგვარად უნდა მართონ, რომ ის ფუნდამენტურად გარდაიქმნას და ყოველ მოქალაქეს აღზრდა/განათლების შესაძლებლობის კარი გაეხსნას. თუკი სამართლიანი საზოგადოების მოქალაქენი, მაგალითად, იმ დაკსვნამდე მივლენ, რომ ქალებს, აგრეთვე, უნდა ჰქონდეთ ხმისა და კენჭისყრაში მონაწილეობის უფლება, მაშინ მეფე მიფოლოსოფოსმა ეს თვალსაზრისი კანონად უნდა გარდაქმნას.

იმ პოლიტიკური მხარეების შედარების თვალსაზრისიდან, რომელსაც სოკრატე *სახელმწიფოში* მიმართავს, სახელდობრ, შესაძლებელი სამართლიანი საზოგადოების აუცილებელ წანამძღვრებთან/წინაპირობებთან მიმართებიდან, გამომდინარეობს, რომ ჯერ კიდევ გამოქვაბულში მცხოვრებთა განთავისუფლება ეფუძნება იმ ფაქტს, რომ სამართლიანი საზოგადოება შრომის დანაწილებაზე დგას, რომელიც თანამოქალაქეთა წარმატებულ ურთიერთთანამშრომლობას, მაშასადამე, მათი სპეციფიკური ტექნიკური (ფართო გაგებით) უნარების და აგრეთვე მათი ძირითადი გონებრივი, ისევე როგორც სოციალური უნარების წარმატებულ გამოყენებას საჭიროებს. სამართლიან საზოგადოებაში ყოველ მოქალაქეს შეუძლია (მართებს), იქნება ის მეფე-ფილოსოფოსი, კაპიტანი, დურგალი, ფერმერი, მევენახე, ბებიაქალი, ექიმი, მოსამართლე ან

პოეტი, რომ წარმატებით გაისარჯოს, რათა საერთო სარგებელი მოიტანოს. მოქალაქეთა ამ მრავალგვარი უნარების განამდვილებას სიყალბის ფუნდამენტური მდგომარეობის გადალახვა სჭირდება, რომელშიც ჯერ კიდევ გამოქვაბულში მცხოვრებნი არიან; ეს კი მხოლოდ განათლების მეშვეობით განთავისუფლებით მიიღწევა. გამოქვაბულის სამყარო წარმოადგენს სოციალურ სინამდვილეს, რომელშიც ადამიანები, მათ შორის მეფე-ფილოსოფოსნი, ცხოვრობენ (517a8-c6). ეს შემდეგს ნიშნავს: გამოქვაბულის მკვიდრების ალეგორიული განთავისუფლება წარმოადგენს სამართლიანი საზოგადოების მოქალაქეების თვითკმარ, სრულყოფილ განათლებას და აგრეთვე- სოციალური სინამდვილის ფუნდამენტურ გარდაქმნას, რომელიც მეფე-ფილოსოფოსის წაძღოლით იმგვარად კონსტრუირდება, რომ ყოველ მოქალაქეს შეუძლია ამომწურავი განათლების მიღება. სწორედ ამიტომ, ესენია ის ორი წინაპირობა, რომელიც შესაძლებელი სამართლიანი საზოგადოების ჩამოყალიბებისთვის არის საჭირო.

იმ ინტერპრეტაციის, რომელიც ჩვენ მეფე-ფილოსოფოსის უკან დაბრუნების შესახებ ვივარაუდეთ, საწინააღმდეგო აზრიდან ჩანს, რომ (i) სოკრატეს მიხედვით მხოლოდ მონარქია ან არისტოკრატია არის შესაძლო სამართლიანი საზოგადოება (445d3-7) და (ii) სოკრატე, მოგვიანებით, დემოკრატიულ საზოგადოებას, რომელშიც ყოველ მოქალაქეს თანაბარი უფლებები აქვს, უცილობელი დაღუპვისათვის სწირავს (555b3-562a3). სამართლიანობის ის ორი ფორმა, რომელსაც სოკრატე მონარქიას, ან არისტოკრატიას უწოდებს სწორედ იმგვარნი არიან, რომელშიც მოქალაქეები თავიანთი გონების უნარების, კეთილგონიერებას და სხვა სიქველეებს ანამდვილებენ და ექსპერტულად მოქმედებენ (443b7-444a5). მონარქიასა, თუ არისტოკრატიასთან, როგორც საზოგადოების სამართლიან ფორმებთან დაკავშირებით სოკრატე აშკარად ამბობს, რომ სამართლიანი საზოგადოებისათვის არ არის მნიშვნელოვანი მხოლოდ მეფე-ფილოსოფოსისგან იმართება თუ შესაფერი მმართველების ჯგუფისაგან (445d3-e4).

მსგავსად სხვა უსამართლო მმართველობის ფორმებისა,

რომელიც სოკრატემ 545c8-580c8-ში აღწერა, დემოკრატიული ცხოვრების გზა, აგრეთვე, მარცხს განიცდის, რადგან მოქალაქენი თავიანთ მიზნებს ეგოცენტრული, თვითნებური მანერით მისდევენ და თავიანთთვის სასიკეთოს იმგვარად ახორციელებენ, რომ ერთმანეთის ინტერესებს გარდაუვლად ლახავენ და სხვებს ბედნიერებისაკენ მიმავალ გზაზე ეღობებიან.

ბლიოსნერი განმარტავს, რომ უსამართლო წყობათა სიავენი სწორედ შემდეგია:

ამ ოთხ ცუდ წყობაში ნასურვებ სიკეთეს საერთო მახასიათებელი აქვს: ისინი არ არიან დაყოფილნი (სასურველი სიკეთე არ განსხვავდება ამ ოთხ წყობაში; დ.გ). რადგან ისინი ვინც(ასეთ წყობებში; დ.გ) სიკეთეს მიელტვიან, მუდამ სხვებზე უპირატესობის მოპოვების, პლეონექსიის მცდელობაში არიან(...). თუკი ბედნიერება სწორედ ამნაირი სიკეთეებისგან- ფული, პატივი; თავისუფლება, ძალაუფლება- შედგება(...), მაშინ ყველაზე მეტად ბედნიერი სწორედ ის იქნება, ვინც მაქსიმალურად შეძლებს ამ სიკეთეებთან ზიარებას(...). თუმცა, საქმე მხოლოდ ამაში არ არის. უფრო მეტად, სოკრატული აღწერა(...) არჩეული ცხოვრების გზის ნაკლოვანებებს აცხადებს. ეს ნაკლი იმ ფაქტიდან სულაც არ მომდინარეობს, რომ ეს სწრაფვა საბოლოოდ ვერ აღწევს თავის მიზანს(...). სიმდიდრის, ძალაუფლებისა და პატივის წადილი(...) დაუცხრომელია (...). სწორედ ამიტომ, პოლისის ყველაზე ძლევამოსილ მოქალაქეთა დაუცხრომელი სწრაფვა ამგვარი სიკეთეებისაკენ დამღუპველია, რადგან ამ სახის სიკეთე მხოლოდ შეზღუდულად უნდა იყოს ხელმისაწვდომი.[15]

[15] ბლიოსნერი: „უსამართლო და ეგოისტურია ეს ოთხი მიდგომა, რადგან ისინი ბედნიერებას იმ საგნებში ეძიებენ, რომლებიც ვერ განანილდებიან თვით მათი უარყოფის გარეშე. (...) ის, ვინც ბედნიერებას ამგვარი სიკეთეების ფლობაში ხედავს, რომლებიც თავისი ბუნებით დაუნაწილებელნი არიან, თავის თანამოქალაქეს უმცირებს იმის შესაძლებლობას, რომ მანაც მიიღოს ეს სიკეთე, მაშინ, როდესაც ისიც იმავეს ეძიებს. (...) თუკი ბედნიერება შეუზღუდავი უპირატესობისა და ძლევამოსილების, ფულისა და ძალაუფლების ფლობა იქნებოდა, ის მაშინვე უნდა განამდვილებულიყო, როდესაც მავანი ამ სიკეთის წილისმქონე გახდებოდა. სოკრატე თავის საზროვნო ექსპერიმენტში აჩვენებს, თუ როგორ სრულყოფილად აღწევენ ადამიანები ამ თავიანთ ზედაპირულ მიზნებს და შემდეგ მათგან მომდინარე ნაკლებს ასაცნაურებენ. ეს ნაკლები ბედნიერების წინაღობები არიან და ისინი

ჩვენ ბლიოსნერის ინტერპრეტაციას ფუნდამენტურად ვეთანხმებით, თუმცა ერთ ასპექტზე ნათლის მოფენა გვსურს: სოკრატეს მიერ აღწერილი უსამართლო ცხოვრების ნირი ბედნიერებისათვის საზიანოა, რადგან უსამართლო საზოგადოების მოქალაქენი აცნობიერებენ თავიანთ მიზნებს მხოლოდ ეგოცენტრული მანერით, თვითნებური გზით და იმ სიკეთის, რომელსაც ისინი ესწრაფვიან, სხვებისათვის განაწილება, ბუნებრივია, არ სურთ. ყოველი სიკეთე შესაძლოა გამოიყენებოდეს კეთილი, ქველი გზით, ან საზიანო, უკეთური მანერით; მათ შორისაა ქმედების „დემოკრატიული" თავისუფლება. ამ მიზეზით, არა თვითონ ნასურვები სიკეთენი არიან უკეთური ცხოვრების საფუძველნი, არამედ- პლეონექსია, რაც მოქალაქეთა(თუ ყველასი არა, მინიმუმ უმრავლესობის) მხრიდან ეგოცენტრულ სწარფვასა და ქმედებებს გულისხმობს. დემოკრატიული საზოგადოება (555b3-562a3) წარუმატებელია, რადგან ამ წყობაში მცხოვრებ მოქალაქეებს სურთ, რომ შესაძლებელთაგან უდიდესი თვისებრიობის მქონე თავისუფლება მიიღონ სწორედ იმ გზით, რომელიც წარმატებულ ურთიერთთანამშრომლობას შეუძლებელს ხდის. ჩვენი ინტერპრეტაცია ზემოთ ნახსენებ სოკრატესეულ ორივე თეზისთან თავსებადია. სამართლიან საზოგადოებაში ყოველ მოქალაქეს საკუთარი და საყოველთაო სარგებლისათვის შეუძლია წარმატებულად გაისარჯოს, ხოლო ეს განათლების გზით განთავისუფლებას საჭიროებს.

გამოქვაბულის მკვიდრთა ის სურვილი, რომ მათ ამ ფუნდამენტურ სიყალბეს თავი დააღწიონ იმ ფაქტიდან მომდინარეობს, რომ „არავინ კმაყოფილდება იმით, რაც მას კეთილად ეჩვენება, არამედ ყოველი იმას მიელტვის, რაც ჭეშმარიტად კეთილია (505d7-8)." მაშინვე, როდესაც გამოქვაბულის მკვიდრნი გააცნობიერებენ, რომ მათ ბედნიერებისაკენ სვლა მხოლოდ გამოქვაბულის სამყაროს მიღმა ძალუძთ, ამ უკანასკნელის დატოვების სურვილი უჩნდებათ.

არა თავიანთი მიზნების მიუღწევლობიდან მომდინარეობენ, არამედ არასწორი წადილებიდან." N. Blößner, „Platons Demokratiekapitel (Pl. Rep. 555 b 4 – 562 a 3) und das sokratische Argument", In: *Hyperboreus. Studia Classica. Donum natalicum Bernardo Seidensticker ab amicis oblatum*, Hg. Von N. Almazowa, S. Egorova, D. Keyer, A. Verlinsky, Bibliotheca Classica Petropolitania, 20, München 2014, გვ. 199-224; N. Blößner, *Dialogform und Argument. Studien zu Platons ‚Politeia'*, Stuttgart 1997.

მეტად უცნაური, თუ საერთოდ პარადოქსულია, პირველ რიგში, გამოქვაბულის მკვიდრების ძალდატანებით განთავისუფლება (515c4-8, 515e1-516a4) და ამის საპასუხოდ (მეფე-ფილოსოფოსების განზრახვის საპასუხოდ; დ.გ) მათი მტრული რეაქცია (516e3-517a7). მაგრამ, ეს ორი ალეგორიული ელემენტი გასაგები ხდება, თუ გავითვალისწინებთ იმ ვითარებას, რომელიც, სოკრატეს სააზროვნო ექსპერიმენტში, გამოქვაბულში სუფევს, რაც შეუღწევად ფუნდამენტურ სიყალბეში გამოიხატება. თუკი გამოქვაბულში მყოფი ადამიანები, გარედან წამოსული იმპულსისა და მინიშნების გარეშე, მიხვდებოდნენ, რომ მათ სიკეთის იდეის შემეცნება მხოლოდ გამოქვაბულის მიღმა შეუძლიათ, რომლის ცოდნასაც ისინი ნამდვილად ისურვებდნენ, მაშინ ისინი თავიანთი საკუთარი ინიციატივით მოინდომებდნენ გამოქვაბულის დატოვებას. სოკრატეს სურს, რომ განათლებასა და უმეცრებას შორის განსხვავება გამოქვაბულის ალეგორიით აღწეროს. ჩრდილთა სამყარო გამოქვაბულის მკვიდრთათვის შინაური და გასაგებია. პირველ რიგში, გამოქვაბულის მცხოვრებლებს არ ძალუძთ იმის ცოდნა, რომ მოჩვენებითად გასაგები გამოქვაბულის სამყარო ბედნიერებისათვის საზიანო ილუზიაა. მათ ეს მანამ არ იციან, სანამ გამოქვაბულს არ დატოვებენ. სოკრატეს სააზროვნო ექსპერიმენტში გამოქვაბულის დატოვებისაკენ მოწოდება მხოლოდ გარედან არის შესაძლებელი, მისგან, ვინც უკვე გაინთავისუფლა თავი და იცის, რომ მისი განზრახვა ჯერ კიდევ არ არის გაცნობიერებული გამოქვაბულის მკვიდრთათვის, იმდენად რამდენადაც გამოქვაბულში ჯერ კიდევ მაცხოვრებლებმა არ იციან ის, რომ მათთვის შინაური სამყარო სიყალბეა და ამიტომ მეფე-ფილოსოფოსის განმათავისუფლებელ განზრახვას ისინი ეწინააღმდეგებიან (516e3-517a7).

გამოქვაბულის დატოვების შემდეგ მის მკვიდრებს ძალუძთ, რომ იმის მსგავსი გამოცდილება შეიძინონ, რაც უკვე აღზრდილ/განათლებულ ფილოსოფოსებს აქვთ. ეს ნათელი ხდება სოკრატეს მიერ განათლების მეშვეობით მიღებული ორი სახის შფოთვისა და ორაზროვნების განჭვრეტით:

ჭკვიანი კაცი გაიხსენებდა, რომ მზერას ორი სხვადასხვა

მიზეზი ამღვრევს: როცა სინათლიდან სიბნელეში გადავდივართ, ანდა, პირიქით, სიბნელიდან-სინათლეში. იგივე ითქმის სულზედაც: დავუკვირდეთ შემცბარსა და დაბნეულ სულს, საგანთა გარჩევის უნარი რომ დაჰკარგვია, მაგრამ ნათელი ყოფიდან მოვიდა და მისთვის უჩვევმა სიბნელემ დაუვსო თვალი, თუ, პირიქით, სრული უმეცრებიდან ამაღლებულს თვალი მოსჭრა სინათლის ასევე უჩვევმა ბრწყინვალებამ? ამ შემთხვევაში შეიძლება ნეტარებად დავსახოთ მისი ყოფა, პირველ შემთხვევაში კი მისადმი თანაგრძნობა გვმართებს(...)

– მართალს ბრძანებ. (518a1-b5)

ორივე სახის გაღიზიანება შემეცნების უნარის წარმატებულ გამოყენებაზე ცუდად მოქმედებს და მაშასადამე, ცდომილებებისა და სიყალბის წყაროა. უკვე განთავისუფლებულმა და განათლებულმა ადამიანმა იცის, რომ გაღიზიანება, რომელიც შესაძლოა მავანს ხელს უშლიდეს ჩრდილ-ასახვის სწორად ინტერპრეტირებაში, მხოლოდ გრძნობათა შეუჩვევლობის გამოძახილია; თუმცა კატეგორიულად განსხვავებული რამაა ფუნდამენტური სიყალბე, რომელიც მხოლოდ შეჩვევით ვერ გადაილახება, არამედ მხოლოდ მზერის შეტრიალებას, ე.ი განათლების მეშვეობით თვით-დამდგენ სულიერ განთავისუფლებას მოითხოვს. ტექსტის 518a1-b5 ნაწილი ძალზედ მნიშვნელოვან დეტალს შეიცავს: თუკი ჯერ კიდევ გამოქვაბულში მაცხოვრებლები დასცინებდნენ, მტრულად დაუხვდებოდნენ ან უნდობლობას გამოუცხადებდნენ გამოქვაბულში დაბრუნებულ მოფილოსოფოსე ადამიანებს იმისათვის, რომ ისინი სათანადოდ ვერ ორიენტირებენ გამოქვაბულში (ვინაიდან მათი მზერა აქაურობას გადაჩვეულია; დ.გ) (516e3-517a7), განთავისუფლებისა და განათლების შემდეგ (და მათი დღის სინათლეზე მიჩვევის შემდეგ) ეცოდინებათ, რომ მათ მხოლოდ განათლების ნათელ სამყაროში შეუძლიათ ბედნიერებისაკენ ლტოლვის განამდვილება და ასევე გაიგებენ, რომ რაც მათ ახლა იციან, იმის ცოდნა გამოქვაბულში შეუძლებელია (არამედ მხოლოდ-ბედნიერების წადილის აზრით - ამ ცოდნის სურვილია იქ შესაძლებელი) გარედან წამოსული ბიძგის გარეშე. რადგან: „არავინ კმაყოფილდება

იმით, რაც მას კეთილად ეჩვენება, არამედ ყოველი იმას მიელტვის, რაც ჭეშმარიტად კეთილია (505d7-8)".

ძალდატანებითი განთავისუფლების აქტი და აგრეთვე, ამ უკანასკნელის მიმართ მტრული წინააღმდეგობა გამოქვაბულში მცხოვრები ადამიანების ნაკლულ ავტონომიურობას წარმოგვიდგენს. მაშინვე, როგორც კი გამოქვაბულში მცხოვრებლები გააცნობიერებენ, რომ სრულიად განსხვავებული სამყაროა მათი სამყაროს, რომელშიც ისინი ცხოვრობენ, თაურ-მიზეზი, მათ მოესურვებოდათ, რომ გამოქვაბული დაეტოვებინათ პირველი, პარადოქსული ძალდატანებითი განთავისუფლების აქტის, ბორკილების მოხსნისა, მზერის შეტრიალებისა და განათლების დაწყების შემდეგ. გამოქვაბულის ყოფილი მაცხოვრებლები, განათლების მეშვეობით განთავისუფლებულნი, ორი სახის ეპისტემოლოგიური ბუნდოვანების გამაცნობიერებელნი ხდებიან; ის გააცნობიერებს, რომ მეფე-ფილოსოფოსების განმათავისუფლებელი განზრახვა შემაცბუნებელი და საფრთხის შემცველი იყო, როდესაც ის ჯერ კიდევ თავისი უმეცრების ტყვე გახლდათ. მაგრამ განთავისუფლების, ჭეშმარიტების სიკაშკაშესთან შეგუების შემდეგ, ის მოჩვენებების მიღმა არსებულ სამყაროს შეიცნობს, როგორც ბედნიერს და გამოქვაბულში არსებულ ცხოვრების გზას შეინანებს, ე.ი გააცნობიერებს მას, როგორც უბედურებას, რომელსაც ის - თუკი მზრუნველი ადამიანია - არავისთვის ისურვებდა (518a1-b5). განათლება ადამიანების ბუნებრივ შემეცნებით უნარებს იდეებისაკენ მიმართავს:

ეს ჩვენი მსჯელობა კი მოწმობს, რომ ყველა სულს აქვს ამის უნარი და სათანადო იარაღიც მოეძებნება. მაგრამ როგორც თვალი მხოლოდ მთელ სხეულთან ერთად თუ მიბრუნდება სიბნელიდან სინათლისაკენ, სულიც ასევე მთლიანად თუ განუდგება ყოველივე ქმნადს, იმ ზომამდე, რომ არა მარტო არსს, თვით იმასაც კი გაუსწოროს თვალი, რაც ყველაზე ნათელია არსში, ხოლო ეს, ჩვენი მტკიცებით, სიკეთეა, არა?

-დიახ. (518c4-d2)

განათლება არის „შებრუნების ხელოვნება" (518d3-4), რო-

მელიც „სასარგებლო და ღირებულ“ შემეცნების უნარების გამოყენებასა და მთელს ადამიანურ ქმედებას წარმართავს და იცავს მას განზრახ უკეთური საქციელისაგან (518d9-519b6).

და როგორ ძალუძთ ჯერ კიდევ გამოქვაბულის მკვიდრებს იმ უდარდელი, ყალბი მდგომარეობის გაცნობიერება, რომლის გადალახვაც მათ სურთ? რა არის ის პირველი ბიძგი, რომელიც მეფე-ფილოსოფოსებმა უნდა მისცენ მათ, რათა ჩრდილთა სამყაროს სიყალბის შესახებ გაიგონ? თუკი ფილოსოფოსებს სურთ, რომ გამოქვაბულის მკვიდრებმა თავიანთი შემეცნების ინტერესი ფუნდამენტურად გარდატეხონ, მაშინ მათ უნდა აჩვენონ ის, რომ გამოქვაბულის კედლებზე პროეცირებული ასახვების ინტერპრეტაციისას იმგვარი საკითხები და პრობლემები წარმოიშვება, რომელთა გადაჭრაც გამოქვაბულის სამყაროში შეუძლებელია. მეფე-ფილოსოფოსებს ისევე სურთ გამოქვაბულის მკვიდრების დარწმუნება, როგორც სოკრატე არწმუნებდა შეხედულებათა მოყვარულებს ცოდნის სიყვარულის მნიშვნელობის შესახებ (476d8-e9). სხვა სიტყვებით: ფილოსოფოსებმა თავიანთ თანამოქალაქეებში, გამოქვაბულის მკვიდრებში იმ ნაკლის ჭვრეტა უნდა გამოაღვიძონ, რომელიც მათ სურთ რომ გადალახონ და რომელსაც მხოლოდ განათლების მეშვეობით დაძლევენ. ამაში ის წარმატებას მხოლოდ იმ შემთხვევაში მიაღწევს, თუკი გამოქვაბულის მაცხოვრებლებს გამოქვაბულის სამყაროში მათ ცნობიერებაში არსებულ იმ ელემენტარულ პრობლემაზე მიუთითებს, რომლის გადაჭრაც მათ საკუთარი ინტერესებისამებრ სურთ, მაგრამ გამოქვაბულის პირობებში ამის გაკეთება არ ძალუძთ და ასავე აჩვენებს მათ პრობლემის გადაჭრის იმ გზას, რომელსაც მზერის შებრუნება ესაჭიროება, ე.ი მეცნიერული განათლება. თუკი ის ამას წარმატებით გაართმევს თავს, მაშინ შეძლებს თავისი თანამოქალაქეების დაყოლიებესაც გამოქვაბულის ერთობლივად, შეგნებულად, ძალდაუტანებლად დატოვებაზე. ელემენტარული პრობლება არის ბუნდოვანება (და გაურკვევლობა) გრძნობადზე დაყრდნობილი განსჯებისა, ხოლო მისი გადაწყვეტა ელემენტარული მათემატიკა (523a5-524d1).

ფენომენალური, გრძნობადი თვისებების გარდა, როგორიცაა

ფორმა და ფერი, გრძნობისმიერ საგნებს, აგრეთვე, აბსტრაქტული კუთვნილებანიც აქვთ, რომელსაც ჩვენ ზოგადი ცნებებით[16] მივემართებით; მაგალითად რიცხობრივი, მეტრული თვისებები. ისინი, რომლებიც წარმოდგენილნი არიან რიცხობრივ პროპორციებში, ელემენტარული მათემატიკური უნარებით შეიმეცნებიან. ცვლადი სიდიდე/მოცემულობა შესაძლოა, ერთი მხრივ, იყოს F, ხოლო, მეორე მხრივ, არა-F, როგორიცაა მძიმე და მსუბუქი, პატარა ან დიდი. ასეთი თვისებები არიან მიმართებითნი, რომელიც ამ ფორმით წარმოდგებიან: ცალკეული საგანი A უფრო მძიმეა, ვიდრე ცალკეული საგანი B, ან A უფრო დიდია ვიდრე B და ა.შ. არითმეტიკისა და მეტრიკის დახმარებით ბუნდოვანი, არაზუსტი მტკიცებანი ცდისეული საგნების შესახებ ზუსტ მტკიცებებად გარდაიქმნებიან (523e3-524d1). აქედან გამომდინარე, მათემატიკა, რომლის დახმარებითაც ცდისეულ, ცვლად სიდიდეებს ზუსტად განვსაზღვრავთ, ყოველი მეცნიერებისა თუ ხელობის საფუძველია (522c5-9) და, აგრეთვე, განათლების საფუძველიც, რომელიც იდეათა ჭვრეტის არეს ხსნის და შემეცნებას ჭეშმარიტებისა და სიზუსტისაკენ წარმართავს (525c8-526c7).

რადგან იდეათა შეცნობა ცდისეული საგნების შესახებ არსებული ჭეშმარიტი შეხედულებების წანამძღვარია (476c2-d7), უკვე აღზდილ/განათლებული ფილოსოფოსნი (მას შემდეგ, რაც ისინი კვლავ ეჩვევიან გამოქვაბულის პირობებს) ბევრად უკეთ არჩევენ გამოქვაბულის კედელზე პროეცირებულ ჩრდილ-ასახვებს, ე.ი- სოციალური სამყაროს ფენომენებს (520c1-6). აქედან გამომდინარე, მათ იდეებსა და ცდისეულ საგნებს შორის განსხვავების გამოქვაბულის მკვიდრებისათვის დემონსტრირებაც ძალუძთ გრძნობისეული საგნების რიცხობრივი და მეტრული თვისებების მეშვეობით. მეფე-ფილოსოფოსებს მარტივად შეუძლიათ გამოქვაბულის მკვიდრებს აჩვენონ, რომლებიც სოკრატეს სააზროვნო ექსპერიმენტში სამამდეც ძლივს ითვლიან (522c5-9), რომ ხილულ საგნებს აქვთ ის თვისებები, რომლებსაც ისინი საკმარისი სიზუსტით ვერ შეიცნობენ იმ უნარებით, რომლებიც გამოქვაბულში მათთვისაა ხელმის-

[16] ამ ფაქტის შესახებ პლატონი თეეტეტში საუბრობს (184e-187a).

აწვდომი. მაშინვე, როდესაც ჯერ კიდევ გამოქვაბულის მკვიდრნი მათ წინ არსებული ასახვების სწორად ინტერპრეტაციისათვის საჭირო ელემენტარული მათემატიკური უნარების მნიშვნელობას გააცნობიერებენ, მათ აუცილებლად მოესურვებათ ამ უნარების შეძენა და პირველი ნაბიჯის შემდეგ, როდესაც მათ იდეაზე მიმართული შემეცნების ინტერესი გაუღვივდებათ, ისინი უფრო სრულყოფილ განათლებას მოიწადინებენ.[17]

ფილოსოფოსები, როგორც ითქვა, თავიანთ თანამოქალაქეებს იმ ნაკლს აცნობიერებინებენ, რომლის გადალახვაც მათ სურთ. თუ ჯერ კიდევ გამოქვაბულის მკვიდრნი იმის შესახებ დასვამენ კითხვებს, რასაც ხედავენ, რომელსაც ვერ პასუხობენ და რომელზე პასუხის გაცემაც სურთ, მაშინ მათ ექნებათ სურვილი, რომ ის უნარები შეიძინონ, რაც აკლიათ, ე.ი განივითარონ ის გონებრივი უნარები, რომლებიც ჩანასახობრივია და ჯერ-ჯერობით განუვითარებელი სახითაა და, შესაბამისად, მას წარმატებითაც ვერ იყენებენ. განათლების წადილი ნაკლის გაცნობიერებიდან მოდის, რასაც დიოტიმა *ნადიმში* ფილოსოფიურ პოზად ახასიათებს: ფილოსოფოსები მიელტვიან ცოდნას, რომელიც აკლიათ; მათ იციან თავიანთი ნაკლის შესახებ, რისი დაძლევაც სურთ და ამგვარად, ფლობენ მეორე-რიგის ცოდნას, შეხედულებათა განსჯის უნარს და შინაგან ცოდნის წადილის იმპულსს. მაშინათვე, ნაკლის გაცნობიერების წყალობით, რომლის გადალახვაც სურთ, როგორც კი გამოქვაბულის მკვიდრები ფილოსოფიურ, ცოდნას მოწყურებულთა მიდგომას აითვისებენ, ისინი უკვე ქველ გზას ადგანან ჩრდილთა მოჩვენებითი სამყაროსგან საბოლოოდ გასათავისუფლებლად.

განათლების მეშვეობით განთავისუფლება, პლატონის *სახელმწიფოში*, საყოველთაო წამოწყებაა. მეფე-ფილოსოფოსებმა იციან, რომ ისინი თავიანთ ბედნიერებისაკენ ლტოლვას მხოლოდ დანარჩენ თანამოქალაქეებთან ერთად სიკეთის იდეისაკენ მიმართულობის წყალობით გაინამდვილებენ. გამოქვაბულის მკვიდრების

[17] იმ დროს, როცა ფილოსოფოსებს მათემატიკა თავისთავადად უყვართ, გამოქვაბულის მკვიდრები შესაძლოა, მისით წარმატებულად ვაჭრობის გამო დაინტერესდნენ. მაგრამ, ეს იმ ფაქტს არ ცვლის, რომ მათემატიკა მათი წარმატებული საქმიანობისათვის აუცილებელია.

განთავისუფლება განათლების მეშვეობით მათი(მეფე-ფილოსოფოსების; დ.გ) საკუთრივი განთავისუფლების განსრულებაა. ჰაიდეგერის სიტყვებით, მეფე-ფილოსოფოსნი არამარტო თავისუფალი მუნმყოფები, არამედ განმათავისუფლებელი მუნმყოფებიც არიან:

თავისუფლება არ ნიშნავს მხოლოდ ბორკილებისაგან თავისუფლად ყოფნას, ან მხოლოდ სინათლისათვის განთავისუფლებას, არამედ ნამდვილი განთავისუფლება სიბნელისაგან თავისუფლებას ნიშნავს. გამოქვაბულში უკან მიბრუნება რეტროსპექტული სიამოვნება კი არ არის, რომელსაც სავარაუდოდ განთავისუფლებული მრავალფეროვნებისათვის უნდა შეწვდეს, მაგალითად, იმ ცნობისმოყვარეობის დასაკმაყოფილებლად თუ როგორია გამოქვაბული ზევიდან, არამედ, სინამდვილეში, გამოქვაბულში მიბრუნება თავისუფლად გახდომის გასრულებაა.[18]

აგრეთვე, ჰაიდეგერის თანახმად, პლატონის სიკეთის იდეა მორალური პრინციპი[19] კი არ არის, არამედ ის, საწვდომად, ფუნდამენტურ ადამიანურ გამოცდილებას, დაუფარავობას იძლევა, ჰაიდეგერის გაგებით „ა-ლეთეიას".[20] გამოქვაბულის ალეგორიის მისი ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური ინტერპრეტაცია განათლების მეშვეობით განთავისუფლების საზრისს სრულიად შეესატყვისება. ეს, აგრეთვე, თავის ნააზრევშიც არის გაცხადებული:

ჭეშმარიტება არ არის უმოქმედო ფლობა (...), არამედ განფარვა მხოლოდ მუდამ განთავისუფლების ძალისხმევის ისტორიაში ხორციელდება. (...) განთავისუფლებული გამოქვაბულში უნდა იყოს და თავის ჭეშმარიტ შეხედულებას გამოხატავდეს იმის შესახებ, რაც ადგილზე მყოფი და განფარულია. განმათავისუფლებელმა იცის მხოლოდ არსის გამოყურებადობა. განმათავისუფლებელს თან მოაქვს განსხვავება. რამდენადაც ის მათ ფლობს, ყოფნასა და მყოფებს შორის განსხვავებას, ის იჟინებს არსებულისა და მოვლენის გაცალკევებას(...). და რამდენდაც ყოფნასა და მოვლენას განაცალკევებს, ასევეა ჭეშმარიტებისა და არაჭეშმარიტების

[18] M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, Gesamtausgabe, Bd. 34, Frankfurt a.M 1997, გვ. 91.
[19] იქვე, გვ. 100.
[20] იქვე, გვ. 96-114.

თაობაზეც(...).[21]

ზრუნვას, ეგოცენტრულობასა და ქმედების გზებს შორის განსხვავება პლატონის ფილოსოფიისათვის, როგორც ამას სოკრატესეული ეროსის კონცეფცია *ნადიმში* გვიჩვენებს, უდიდესი მნიშვნელობისაა. აქ, თავდაპირველად, თანამოსაუბრენი „ზეციურს", ვინმეზე მზრუნველობას და „საყოველთაო", ეგოცენტრული სიყვარულისადმი ლტოლვას განასხვავებენ (180e-181a, 186a-187e). დიოტიმა, რომელმაც სოკრატეს „ეროტიკული საგნების", აგრეთვე, ფილოსოფიური მიდგომის შესახებ ასწავლა, ჭეშმარიტ სიყვარულს განმარტავს, როგორც „მშვენიერებაში ქმნას" (206e), რაც ნიშნავს შეყვარებულთა მიერ ქველ-ბედნიერ ზრუნვას, რომლებიც ერთად შობენ კეთილ საქმეს, როგორც ხელობაში, ისევე მეცნიერებაში (206b-212a). სულზე საერთო ზრუნვა *სოკრატეს აპოლოგიას* ლაიტმოტივად გასდევს (29d-30a).[22] *ლახესში* ახალგაზრდობის სწორად აღზრდაზე მზრუნველობა ოჯახისათვის უმნიშვნელოვანესი საკითხია; სწორედ ამიტომაა, რომ შესაძლო პედაგოგიური მიდგომა სათუთად უნდა გადაისინჯოს (185a-b).[23] *გორგიაში*, სოკრატეს სურს, პოლიტიკოსები განსაჯოს იმის მიხედვით, გაუმჯობესდა თუ არა მათ მზრუნველობაზე მინდობილი მოქალაქეების მდგომარეობა (516a, 520a).

სახელმწიფოში, სოკრატე ერთმანეთს ადარებს საზოგადოებაში მყოფი მოქალაქეების ინტერაქციასა და ცალკეული პიროვნების სულიერ ნაწილს. მნიშვნელოვანი საერთო საფუძველი სამართლიან საზოგადოებისა და სულის სამართლიანი მდგომარეობისა გონისმიერი მზრუნველობაა, რომელიც მოქალაქეების უნარებსა და იმპულსებს ააქტიურებს და შესაძლებლობას აძლევს მათ, რომ ერთად გაისარჯონ.

ისინი ვინც თავიანთი მეგობრების კეთილდღეობაზე, თავიანთი რწმენის თანახმად, ზრუნავენ, მხოლოდ მაშინ გრძნობენ თავს

---

[21] იქვე, გვ. 91.

[22] აქ, შდრ. E. Heitsch, *Apologie des Sokrates. Übersetzung und Kommentar*, Göttingen 2002, გვ. 114-123.

[23] აქ, შდრ. J. Hardy, *Platon. Laches. Übersetzung und Kommentar*, Göttingen 2014, გვ. 70-87.

კარგად, როდესაც ისინიც ამავე მდგომარეობაში არიან (412d2-e4, 474c8-11). სწორედ იგივე შემთხვევას აქვს ადგილი მეფე-ფილოსოფოსების პოლიტიკური მზრუნველობისას. უკვე აღზრდილ/განათლებულ ფილოსოფოსებს არ აქვთ რაიმე შინაგანი, იდეაზე მიმართული, მკვლევრული ჟინი გამოქვაბულის სამყაროში იმ ფაქტებზე დავისას, რომლებიც მათ არ აინტერესებთ, თუმცა ისინი მზად არიან, თავიანთ მეგობრებზე ზრუნვის აზრით, რომ პოლიტიკური პასუხისმგებლობა აიღონ, რადგან მათ სურთ, რომ თავიანთ თანამოქალაქეებს სიკეთის იდეის განჭვრეტის შესახებ გაანდონ, რომელიც მათ უდიდესი გარჯის შედეგად, განთავისუფლების შემდგომ დაიწყეს.

სამართლიანი საზოგადოების წევრების ურთიერთთანამშრომლობა სულიერი ნაწილების რაციონალურ ინტერაქციას წარმოადგენს, ე.ი ცალკეული პიროვნების უნარებსა და წარმმართველ ძალებს, ცალკეულ სულზე მზრუნველობას. ეს მზრუნველობა განათლებას საჭიროებს. მეფე-ფილოსოფოსის (კომპლექსური) საგანმანათლებლო პროგრამა (ე.ი ჰიპოთეტური აღზრდა და იდეაზე მიმართული განათლება) ცალკეული პიროვნების დამოუკიდებელი განათლების პროცესს წარმოადგენს. ადამიანის სამართლიანი ცხოვრების ნირი საკუთარ სულზე გონისმიერი მზრუნველობა, რომელიც დაკავშირებულია სხვა ადამიანის კეთილდღეობაზე მზრუნველობასთან. სოკრატეს თანახმად, ცოდნის წადილი და მზრუნველობა აშკარად დაკავშირებულნი არიან ერთმანეთთან. 518c4-519b6 სწორედ ხსენებულის სასარგებლოდ მეტყველებს.

სახელმწიფოს სააზროვნო ექსპერიმენტში მხოლოდ რამდენიმე ადამიანი ხდება მეფე-ფილოსოფოსი, მაგრამ სულის აღზრდა/განათლება, ფორმირება ყოველი ადამიანისთვის შესაძლებელია. განათლება არის პიროვნების სიყალბის ბორკილებისაგან დახსნა და ეს არის პირველი ნაბიჯი ქველ ცხოვრებაზე საყოველთაო ზრუნვისაკენ.

სპინოზა და ჰეგელი: გამიჯვნა, როგორც თვითდადგენა

დავით გალაშვილი

აბრევიატურები

სპინოზას შრომები:

E- Ethics (Ethica)

TP- Political Treatise (Tractatus Politicus)

TTP- Theological-Political Treatise (Tractatus Theologico-Politicus)

TIE-Treatise on the Emendation of the Intellect (Tractatus de Intellectus Emendatione)

STI-Short Treatise on God, Man and Human Welfare

ეთიკის აბრევიატურები:

რომაული ნუმერაცია- ნაწილი

D- განსაზღვრებები

S-სქოლიო

C-დასკვნა

App-დამატება

შესავლისათვის

ჩვეულებრივ, ნებისმიერი ფილოსოფიური მიმდინარეობის გაცნობისას, უმეტეს შემთხვევაში, ჩვენ ამ სააზროვნო სივრცის პირველი პრინციპიდან ვიწყებთ, ვაგრძელებთ მომდევნოთი და ა.შ., თუმცა როგორც ფრანგი ფილოსოფოსი, ჟილ დელიოზი, წერს, სპინოზას შესახებ ფიქრი არა დასაწყისიდან, არამედ შუაგულიდან უნდა ვცადოთ. შუაგულიდან დაწყება კი, ჩვენი თავის იმანენტურობის სიბრტყეზე[1] ჩამაგრებას ნიშნავს, რომელზეც ნებისმიერი

[1] იმანენტური სიბრტყის ცნება დელიოზის მიერ რამდენიმე კონტექსტშია გამოყენებული. ჩვეულებრივ, ის აღნიშნავს ზედაპირს, რომელზეც ყველა არსებული ხდომილება შენდება. იმანენტურობის სიბრტყე არის სივრცე, რომელიც მოიცავს ყველა შესაძლებლობის თანდაყოლილ უნარს. სიბრტყეზე ყველა შესაძლო ხდომილება იყრის თავს, რომელთა შორის ახალი, განგრძობითი მიმართებანი მყარდებიან.

ფილოსოფიური პრინციპი, ხდომილება, განაზრება ან მიგნება დაშენდება.[2] მაგრამ, ეს იმთავითვე რთულია, რადგან იმანენტურობის სიბრტყეზე ყოფნა მხოლოდ სპინოზას ტექსტებთან მიახლოებას და მათ ანალიზს არ ნიშნავს. ეს ველი გაცილებით უფრო ვრცელ შენობას, მთელს სპინოზისტურ ტრადიციას იტევს, რომელიც საკმაოდ არაერთგვაროვანია. სპინოზას ტექსტების მიმართ ინტერესი, მისი წაკითხვა ყველა ეპოქაში მრავალფეროვანი[3] იყო, რასაც თუნდაც ანგლო-საქსურსა და კონტინენტურ წაკითხვებს შორის მეოცე საუკუნეში მიმდინარე კამათიც მოწმობს. მაგალითად, ანგლო-საქსური წაკითხვისათვის დამახასიათებელია სპინოზას ფილოსოფიის ორ სხვადასხვა, პოლიტიკურ და მეტაფიზიკურ ნაწილად დაყოფა, ხოლო კონტინენტურს სპინოზას ფილოსოფიის ერთიანობაში ეჭვი არ შეაქვს. ფრანგი ფილოსოფოსის, ეტიენ ბალიბარის აზრით, შეუძლებელია სპინოზას მეტაფიზიკის გამოყოფა პოლიტიკური ნაწილისაგან, რადგან მისი ყველაზე სპეკულაციური გამოთქმებიც კი, პოლიტიკური იმპერატივებით გაჟღენთილია და კონკრეტულ ისტორიულ კონტექსტთან არის მიბმული:

სპინოზას ნაშრომები არ იყოფა, ერთი მხრივ, მეტაფიზიკად და, მეორე მხრივ, პოლიტიკად ან ეთიკად, რომელიც პირველ ფილოსოფიასთან მიმართებით მეორეულია. სპინოზას მეტაფიზიკა პრაქსისის, მოქმედების ფილოსოფიაა, ხოლო მისეული პოლიტიკა ფილოსოფიაა, რადგან ის იმ გამოცდილების ველს აკონსტრუირებს, რომელშიც ადამიანი მოქმედებს და გათავისუფლებას მიელტვის.[4]

წინამდებარე ნაშრომისათვის სპინოზისტურ ტრადიციაში არსებული ერთი კონკრეტული ტერიტორია განსაკუთრებით ღირებული და მნიშვნელოვანია. ამ სივრცის კონტურების მოხაზვა *„სპინოზის-*

[2] G. Deleuze, *Spinoza: Practical Philosophy*, Translated by Robert Hurley, San Francisco 1988, გვ. 122.

[3] სპინოზას რეცეფციის მრავალფეროვნების ფაქტს თავის ერთ-ერთ სტატიაში ქართველი ფილოსოფოსი, სერგი დანელიაც, აღნიშნავდა: „როგორც ცნობილია, აზრთა ერთობა სპინოზას ფილოსოფიური სისტემის გაგებაში არასოდეს არსებულა. უახლეს ლიტერატურაშიც დიდი დავა წარმოებდა, როგორც სპინოზას ფილოსოფიის გენეზისის, ისე ამ ფილოსოფიის შინაარსის ინტერპრეტაციის საქმეში". ს. დანელია, ნარკვევები ანტიკური და ახალი ფილოსოფიის ისტორიაში, თბილისი 1978, გვ. 286.

[4] É. Balibar, *Spinoza and Politics*, Translated by P. Snowdon, London 2008, გვ. 39.

ტურ მობრუნებას" უკავშირდება, რომელიც ფრანგი მოაზროვნის, ლუი ალთიუსერისა, და მისი წრის მიერ ჰეგელიანური აზროვნების ტიპზე გამძვინვარებული თავდასხმით დაიწყო. შესაბამისად, სპინოზა ფილოსოფიის *მარგინალიიდან* მეოცე საუკუნის პოლიტიკური და ფილოსოფიური პრობლემატიკის ცენტრალურ ფიგურად იქცა. შესაძლოა, დაიბადოს კითხვა იმის შესახებ, თუ რატომ გახდა საჭირო ჰეგელიანიზმის დასაძლევად სპინოზასთან მიბრუნება, როდესაც იმდროინდელ ფრანგულ ფილოსოფიურ წრეებში (იგულისხმება 60-70-იანი წლები) ჰეგელის რეცეფცია სულ უფრო და უფრო ნაკლებად მასშტაბური გახლდათ და როგორც ფრანგი ფილოსოფოსის, პიერ მაშრეს, ამერიკელი მთარგმნელი სუზან რუდიკი წერს, ჰეგელთან მიბრუნება გვამის ექსჰუმაციას უფრო ჰგავდა.[5] ჰეგელსა და სპინოზას შორის ურთიერთმიმართებას ყველა იმდროინდელი მოაზროვნე სხვადასხვაგვარად ხედავდა. მაგალითად, ლუი ალთიუსერი, თუკი საერთოდ შესაძლებელია მისი სპინოზასადმი დამოკიდებულების ერთ ფრაზაში გამოხატვა, ცდილობდა სპინოზა მატერიალისტურად წაეკითხა და მარქსიზმში არსებული ჰეგელიანური აჩრდილი სპინოზისტური იმანენტური კაუზალობით ჩაენაცვლებინა. პიერ მაშრეც ამ ხაზს მიჰყვება და სპინოზაში პრემარქსისტ მოაზროვნეს ხედავს. იტალიელი მოაზროვნის, ანტონიო ნეგრისათვის სპინოზა არის ფილოსოფიური კომუნიზმის პირველი წარმომადგენელი, ხოლო დელიოზისათვის სპინოზას ტექსტები სიცოცხლის შემოქმედებითი ძალისა და ცნებების გამომხატველობითი ძალმოსილების ურთიერთმიმართების არეალია. [6]

ნაშრომის მიზანი სპინოზას ტექსტების ფილოლოგიური ანალიზი სრულებითაც არ გახლავთ, არამედ სპინოზას მეშვეობით იმ პრობლემატიკის გაშუქება, რომელიც *„სპინოზისტური მობრუნდებიდან"* დაიწყო და დღესაც მრავალი მნიშვნელოვანი მკვლევრის მხედველობის არეშია. უფრო კონკრეტულად, ნაშრომში წამოჭრილი საკითხები ეხება ჰეგელისა და სპინოზას ფილოსოფიის ურთიერთმიმართებას და ამ მიმართებიდან გამომდინარე შედეგების

[5] P. Macherey, *Hegel or Spinoza*, Translated by S. M. Ruddick, Minneapolis 2011, გვ. ხი.

[6] A. Badiou, „What is a Proof in Spinoza's Ethics?", In: *Spinoza Now*, Minneapolis 2011, გვ. 39.

ანალიზს. ნაშრომის მიზანი არ არის ორი ისტორიული მოაზროვნის შედარებითი შეპირისპირება, არამედ ამ შეპირისპირებიდან გამომდინარე შედეგების (შეპირისპირების შედეგში ვგულისხმობ ჰეგელიანური ფილოსოფიური პერსპექტივის სპინოზისტურით ჩანაცვლებას) გამოშლა. თუმცა, შესაძლოა, გაჩნდეს კითხვა, თუ რატომ არის საჭირო სპინოზას ფილოსოფიისა და სპინოზისტური ტრადიციის კონკრეტული მონაკვეთის ანალიზისათვის შემოვლითი გზა ჰეგელის გავლით? როგორც ლუი ალთიუსერი წერს, შემოვლითი გზა და უკან დაბრუნება ფილოსოფიისთვის დამახასიათებელი პროცესია. ფილოსოფოსი მიდის შემოვლითი გზით, რათა განსხვავებულის მეშვეობით დაადგინოს და გაიგოს საკუთარი თავი. ალთიუსერის აზრით, არც ერთი ფილოსოფია არ არის მოცემული მარტივად, მის აბსოლუტურ დასწრებულობაში; ფილოსოფია არსებობს სხვა, განსხვავებულ ფილოსოფიასთან მიმართებით.[7] კვლევის არსისა და ბუნების უფრო მკაფიოდ გამოსაკვეთად, წინამდებარე ნაშრომის გარკვეული ნაწილი სპინოზას შესახებ ჰეგელის კრიტიკის გადმოცემას დაეთმობა, რომლის მიხედვით სპინოზიზმი აბსტრაქტული, გარეგანობაში ჩაფლული, უმოძრაო, განვითარების არმქონე ფილოსოფიაა, ჭეშმარიტების ჩანასახის შემცველი რამ, რომელიც უნდა გაიშალოს და გასრულდეს, ხოლო ნაშრომის შემდეგი ნაწილი კი, ჯერ ჰეგელიანური კრიტიკის გაბათილების მცდელობას, შემდგომ კი სპინოზას ფილოსოფიის ზოგიერთი ასპექტის მიმოხილვას, გამოშლას მიეძღვნება.

შემოვლითი გზის დასაწყისი

შეიძლება ითქვას, რომ ფილოსოფიის ისტორია[8] მიმართე-

[7] L. Althusser, *Essays on Self-Criticism*, Translated by G. Lock, London 1976, გვ. 133.

[8] იმისათვის, რათა ჰეგელის სპინოზასთან მიმართება ადეკვატურად გავიაზროთ, უპრიანი იქნება, თუ ზოგადად ისტორიის და ფილოსოფიის ისტორიის ჰეგელისეული გაგების ექსპლიკაციას შევეცდებით. ჰეგელისთვის ისტორია ერთმანეთზე თანწყობილი ემპირიულ მასალათა გროვა არ გახლავთ. ჰეგელს ისტორიაში აპრიორულობის პრინციპი შემოჰყავს, რაც არსებითად მნიშვნელოვანია. ჰეგელი ისტორიას უკვე გარკვეულ სიმბოლოებში დაკრისტალებული იდეით უმზრეს, - ისტორიას როგორც თავისუფლების განამდვილების არეალს. თუმცა, ისტორიის ტელეოლოგიური მახასიათებლების დანახვა მხოლოდ ისტორიის ემპირიული შესწავლიდანაა

შესაძლებელი. ჰეგელი თვლიდა, რომ ისტორია არის სულის დროში გადმოშლა. სულის ფორმები ისტორიულ ასპარეზზე მანიფესტირდებიან და მათი ემპირიული შესწავლის გარეშე განვითარების პროცესი ხელიდან დაგვისხლტდება. სული ერთვება თვითდესტრუქციულ პროცესში, რომელშიც ყოველი მოვლენა სრული ნეგატირუობაა, რაც აუცილებლად უნდა გადაილახოს. თუ ეს პროცესი ლოგიკაში გრძნობადი უეჭველობიდან განსჯაზე, განსჯიდან კი გონების საუფლოში გადასვლით ვლინდება, მსოფლიო ისტორიაში ეს დროის დესტრუქციული პროცესია, სახელმწიფოს ერთი ფორმიდან მეორე ფორმაციაზე არცთუ ისე უმტკივნეულო გადასვლაა.

ჰეგელის ფილოსოფიის ერთ-ერთი თავისებურაბათაგანი ის არის, რომ ის რაც ლოგიკის საუფლოში აბსტრაქტულად ხორციელდება, ისტორიაში თავის განსხეულაბას ჰპოვებს: „ლოგიკამ აჩვენა გონების სტრუქტურა, ფილოსოფიის ისტორია კი, გონების ისტორიულ შინაარსს გადმოფენს". H. Marcuse, *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*, Boston 1968, გვ. 224. სწორედ აქედან გამომდინარე ამბობს ჰეგელი, რომ „ჩვენ ისტორია უნდა მივიღოთ ისე, როგორც ის არის". G.W.F Hegel, *The Philosophy of History*, Translated by J. Sibree, New York 2004, გვ. 8. ჰეგელს ამით იმის თქმა სურს, რომ ისტორია გვ.ჩვენებს განვითარების აუცილებელ და საჭირო პროცესს, ვინაიდან ის ცნობიერების ამა თუ იმ საფეხურს ირეკლავს. თუმცა, იმისათვის, რათა ისტორიაში არსებითი არაარსებითისაგან გავმიჯნოთ, გვ.ირდება თეორია, რომლითაც ვიხელმძღვანელებთ. ეს თეორია ემპირიული მასალის განზოგადება და მისი დაშლა-დანაწევრება კი არ უნდა იყოს, არამედ სრული აპრიორულობა, რადგან თვითონ ფაქტები, ადეკვატური თეორიის გარეშე, არაფერს გე.მეღავნებენ. თვით სრულიად დაუინტერესებელ და ობიექტურ მკვლევარსაც კი შეაქვს ისტორიული ძიებისას საკუთრივი კატეგორიები. ისტორიის კვლევის თეორიული შესაბამისობით აღჭურვა არც ჰეგელამდე წარმოადგენდა უცნობ რაიმეს. მაგალითად, განმანათლებლობის ეპოქაში გაბატონებული პოზიცია ეკავა იმ აზრს, რომ ისტორია არის პროგრესი, თუმცა მალე ეს მიდგომა მხოლოდ წინარე რეჟიმების ზედაპირულ კრიტიციზმამდე დავიდა და პროგრესის უშინაარსო ცნების გარდა ვერაფერი მოგვცა. ჰეგელმა თუმცა ბევრი რამ შეითვისა წინამორბედთაგან, უარყო განმანათლებლობის აბსტრაქტული პროგრესის თეორიები. ჰეგელის შეხედულებით პროგრესი ვერ იქნება უბრალოდ რაღაც „იდეა", თუ ის დაბურულ მიზანს ნიშნავს, რომელსაც დიდი ალბათობით ჩვენ თვითონვე ვერ მივაღწევთ და ის მომავლის საქმეა. პირიქით, მასთან პროგრესი იმ პროცესის ისტორიულ გასრულებად უნდა აღვიქვათ, რასაც ჩვენს ცხოვრებაში ვაწყდებით.

ფილოსოფია ისტორიოგრაფიას ზოგადი კატეგორიებით აღჭურვავს და ისტორიულ პროცესს დიალექტიკურ თარგზე გამოჭრის. როგორც ჰეგელი ლოგიკაში აღნიშნავს, ჭეშმარიტი ყოფნა არის გონება, რომელიც ბუნებაში მანიფესტირდება და ისტორიაში ადამიანის მეშვეობით რეალიზდება. შესაბამისად, ჰეგელისათვის ისტორიის გამწევი ძალა აზროვნებაა, ისტორიის დესტრუქციული ელემენტი, რომელიც გაბატონებულ მდგომარეობას დროთა განმავლობაში აუმხედრდება და იმ ბორკილებს დაამსხვრევს, რომლითაც კონკრეტულმა გარემო პირობებმა შებორკეს. თუმცა, აზროვნება არ არის უხიფათო პროცესი. ამის დასადასტურებლად ჰეგელს ანტიკური საბერძნეთის მაგალითი მოჰყავს. ერთ დროს სამყაროს კრონოსი მართავდა, მაგრამ ის დროის შვილი გახლდათ და ამიტომ დრომ და ზევსმა შთანთქა,

თუმცა ეს უკანასკნელიც სწორედ გონებასთან ბრძოლაში დამარცხდა, საბოლოოდ, გამოჩნდა, რომ ზევსის პანთეონი ბერძნულ სამყაროში რაციონალური ელემენტის ალმოცენებით დაიმსხვრა, აზროვნების მუშაობა სწორედ აზროვნებამვე წალეკა და იგი ახალ საფეხურზე გადაიყვანა. როგორც ჰეგელი წერს: „გრძნობად სამყაროში დრო ნეგატიური ელემენტია. აზროვნებაც იგივე ნეგატიურობაა, თუმცა ის მისი უღრმესი და დაუსრულებელი ფორმაა". G.W.F. Hegel, *The Philosophy of History*, 2004, გვ. 55. ლოგიკასა და ისტორიას შორის კავშირი აქაც საკმაოდ საგრძნობია, ნებისმიერ გონებრივ ძვრას მატერიალური განსხეულება მოჰყვება და სახელმწიფოს, ან აზროვნების რომელიმე ფორმის რღვევას უფრო მაღალ უნივერსალურ საფეხურზე გადასვლა მოსდევს. ადამიანის გონების მუშაობა, ერთი მხრივ, ანგრევს ირგვლივ არსებულ სინამდვილეს, თუმცა, ამავე დროს, ამ ნანგრევებიდან ცნობიერების ახალ ფორმას გამოჭედავს: „ხალხების გონთა პრინციპები, რომლებიც აუცილებელი საფეხურებრივი რიგით მოსდევენ ერთიმეორეს, თვითონ მხოლოდ მომენტები არიან ერთი ზოგადი სულისა, რომელიც ისტორიაში მათი მეშვეობით ამაღლებს და განასრულებს თავისთავს თავისთავის მწვდომ ტოტალობად". გ.ვ.ფ. ჰეგელი, *ისტორიის ფილოსოფია*, თარგმანი ნოდარ ნათაძისა, თბილისი 2001, გვ. 47.

მსგავსად ზემოაღნიშნულისა, ფილოსოფიის ისტორიასთან ჰეგელის მიმართება სპეკულატურ-ისტორიულია. აზროვნება თავის თავთან მხოლოდ სპეკულატური განვითარების გზით მიდის და გზად სხვადასხვა საფეხურს გადის. შესაბამისად, ჰაიდეგერის აზრით, შემთხვევითი არ არის ის ფაქტი, რომ ჰეგელი თავის ფილოსოფიურ პრინციპებს კანტთან, სპინოზასთან და სხვა ისტორიულ მოაზროვნეებთან „საუბრით" აკონსტრუირებს. ჰეგელისთვის ფილოსოფიის ისტორიასთან მიმართება იმ დაძაბულობის ველში შესვლას ნიშნავს, რაც ადრეულ მოაზროვნეებთან სუფევს: „ჰეგელისთვის ყოველი მოაზროვნის ძალა თითოეული მათგანის აზროვნებაშია და მათი აზროვნება აბსოლუტური აზროვნების ერთ-ერთ საფეხურად ინკორპორირდება. აბსოლუტური აზროვნება მხოლოდ მაშინაა აბსოლუტური, როდესაც მასში დიალექტიკურ-სპეკულატური პროცესი მიმდინარეობს და ამგვარად, საფეხურებსაც საჭიროებს". M. Heidegger, *Identity and Difference*, Translated by J. Stambaugh, Chicago 2002, გვ. 49. ჰაიდეგერის აზრით, ფილოსოფიის ისტორიასთან ჰეგელის მიმართების კონტექსტში მთავარ მომენტს Aufhebung-ის პრინციპი (ჰეგელთან Aufhebung-ის პრინციპი თავის თავში სამ საფეხურიან სვლას შეიცავს, როგორც რაიმის უარყოფას თავის განსაზღვრულობაში და ცალმხრივობაში (tollere), როგორც რაიმე მოვლენის არსებითი ყოფნის შენახვას(conservare) და უფრო მაღალ საფეხურზე წანაცვლებას, სინთეზს (elevare)) წარმოადგენს: „მოხსნა-შენახვა-გაერთიანება ჭეშმარიტების არეალის, როგორც აბსოლუტურის ამაღლებისა და თავმოყრისაკენ გვ.ძღვება. ჭეშმარიტება კი, თავისი თავის გამგე ცოდნის განვითარების გასრულებად უნდა გავიგოთ". M. Heidegger, *Identity and Difference*, გვ. 49. აქედან გამომდინარე, ჰეგელისთვის სპინოზა, ისევე როგორც ფილოსოფიის ისტორიის სხვა წარმომადგენლები, გონებით საწვდომი ტოტალობის მხოლოდ საფეხურებს წარმოადგენენ, რომელთა განჭვრეტა მთელთან მათი კავშირიდან გამომდინარე ხორციელდება. ჰეგელის სპინოზასთან მიმართება, რომელიც ჩვენი ნაშრომისთვის ერთობ მნიშვნელოვანია, ხოლო სპინოზას რეცეფციისთვის საეტაპო მნიშვნელობისაა, სწორედ ამ კონტექსტში უნდა გავიაზროთ.

რიაა, ან როგორც ტონი ნეგრი წერს, ისევე როგორც იდეოლოგიას, ფილოსოფიას ისტორია სულაც არ აქვს, არამედ მხოლოდ იდეოლოგიის ფილოსოფიური ფორმა შეიძლება იყოს ისტორია, მათი ისტორია, ვინც კვეთს სხვათა აზროვნებას და ქმნის განსაზღვრულ პრაქსისს.[9] სპინოზა და ჰეგელი ფილოსოფიის ისტორიაში ავტონომიურ სააზროვნო სივრცეებს ქმნიან, თუმცა ეს ავტონომიურობა შეფარდებითი ხასიათისაა, რადგან ეს ორი სისტემა ერთმანეთთან მიმართებითაა ისეთი, როგორიც არის. ჰაიდელბერგის უნივერსიტეტის მიერ სპინოზას მოწვევიდან თითქმის ერთნახევარი საუკუნის შემდგომ, ამავე უნივერსიტეტის რექტორმა ჰეგელს წერილი მისწერა (1816 წ.), რომელშიც მიუთითებდა, რომ ჰაიდელბერგის უნივერსიტეტის დაარსების შემდეგ, ჰეგელი იქნებოდა პირველი ფილოსოფოსი პროფესორი უნივერსიტეტში, რადგან წარსულში (1673 წ.) სპინოზამ იგივე შეთავაზება უკუაგდო. თითქოს არაფრის მთქმელი ეს ორი ისტორია, რომელიც, ერთი შეხედვით, არაფერს გვიმჟღავნებს, პირ მაშრეს აზრით, ამ ორი ადამიანის ცხოვრებისეულ თავგადასავალზე მეტად, მათი ფილოსოფიისთვისაა სახასიათო. ჰეგელიანელებისთვის ჰეგელმა დაიკავა ის ადგილი, რომელიც სპინოზამ ვაკანტური დატოვა და ამ შენაცვლებით შეავსო ის სივრცე, რომელიც სხვებმა ვერ, ან არ დაიკავეს; ხოლო სპინოზისტები ამ ფაქტით ორი სააზროვნო სისტემის ერთმანეთზე დაუყვანელობაზე, მათ განცალკევებულობაზე მიუთითებენ.[10] მაშრეს აზრით, ჰეგელის პოზიციას კარგად ესადაგება ჟაკ დერიდას მეტაფორული ფრაზა: „ჰეგელი სკოლას არ აღიქვამს, როგორც სისტემის სახესა და შედეგს, როგორც მის pars totalis. სისტემა თვითონ არის განუზომელი სკოლა, აბსოლუტური სულის აბსოლუტურ ცოდნაში სრული სვლით მიმავალი თვით-ენციკლოპედია".[11]

აქვე საგულისხმოა სპინოზას მოტივაციაც: რა მიზეზით უარყოფს ის თავისი დოქტრინის საჯაროდ სწავლებას? ამ კითხ-

---

[9] A. Negri, *Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, Translated by M. Hardt, Minneapolis 1991, გვ. 4.

[10] P. Macherey, *Hegel or Spinoza*, გვ. 8.

[11] დერიდას ხსენებული ფრაზა გვხვდება კრებულში: *Receuil Collectif du G.R.E.P.H: Qui a Peur de la Philosophie?*, Paris 1977, გვ. 106.

ვას თვითონ სპინოზამვე უპასუხა: მას ერჩივნა სიმშვიდეში ყოფნა, რომელსაც ის მხოლოდ საჯაროდ პოზიციონირებისაგან თავის შეკავებით შეინარჩუნებდა. ჩვენ, აგრეთვე, შეგვიძლია სრული სითამამით დავამატოთ, რომ სპინოზას სააზროვნო დოქტრინა იმ პერიოდში, თუნდაც ცენზურისაგან შედარებით თავისუფალ ჰოლანდიაში, სრულ ანომალიას წარმოადგენს. როგორც მაშრე წერს, სპინოზას ფილოსოფია ძლევს შიშს და უგულებელყოფს მორჩილებას, ამიტომ მისი საჯაროდ სწავლება შეუძლებელია. სპინოზას ფილოსოფია მოწაფეებს მიემართება ეგალიტარიანული მანერით, ჰეგელის კი - ვერტიკალურად.[12] მაშრესთვის ეს გარემოება ამ ორ ფილოსოფოსს შორის პირველი და საკმაოდ საგულისხმო განსხვავებაა[13]. თუმცა, სანამ უშუალოდ ჰეგელის მიერ სპინოზას წაკითხვის დეტალებზე გადავალთ, აუცილებელია, რამდენიმე საგულისხმო ასპექტის აღნიშვნაც და იმ ფონის გაშუქება, რომელზეც ჰეგელისა და სპინოზას ურთიერთმიმართებამ აქტუალობა შეიძინა, რასაც საკმაოდ ზუსტად წარმოაჩენს ალთიუსერის მიერ ფილოსოფიის განსაზღვრება: „ფილოსოფია არსებობს მხოლოდ იმ პოზიციის მეოხებით, რომელსაც იკავებს. ის იკავებს პოზიციას იმ ველის დაპყრობით, რომელიც უკვე დაკავებულია“.[14]

სპინოზას მკვლევრის, ვარენ მონტაგის აზრით, 1960-იანი წლების ფრანგული ფილოსოფია თავისი პოზიციის გამყარებას საკუთარი თავის ჰეგელისაგან გამიჯვნით, მისგან დისტანცირებით ცდილობდა.[15] ამ პერიოდში უამრავი ტექსტი დაიწერა, რომელიც ჰეგელიანური სააზროვნო სტილისაგან განსხვავებულ მიმართულებას უჭერდა მხარს. ამის მაგალითია ჟილ დელიოზის მონოგრაფია ნიცშეს შესახებ, რომელშიც ავტორი ნიცშეს ანტიჰეგელიანური პოზიციების გამოსახატად იყენებს. დელიოზი წერს:

ნიცშეს „კი“ დიალექტიკური „არას“ საპირისპიროა, ჰოყოფითობა – დიალექტიკური ნეგაციის, განსხვავება (différence)

[12] პიერ მაშრე ამ დასკვნამდე ჰეგელის აკადემიური საქმიანობის მიმართ სიყვარულს მიჰყავს.

[13] P. Macherey, *Hegel or Spinoza*, გვ. 9.

[14] L. Althusser, *Essays on Self-Criticism*, გვ. 165.

[15] W. Montag, *Hegel, sive Spinoza: Hegel as his own true other in: Between Hegel and Spinoza: A Volume of Critical Essays*, London 2012, გვ. 83.

– დიალექტიკური წინააღმდეგობის (contradiction), სიხარული, სიამოვნება – დიალექტიკური შრომის, სიმსუბუქე, ცეკვა – დიალექტიკური სიმძიმისა, მშვენიერი უპასუხისმგებლობა – დიალექტიკური პასუხისმგებლობებისა.[16]

დელიოზის მიერ დიალექტიკის ბუნებაზე აქცენტირება, თითქოს ზუსტად ეპასუხება თავად ჰეგელის მიერ ისტორიის ფილოსოფიაში გამოთქმულ აზრს. ჰეგელი ბუნების განვითარების საპირისპიროდ, რომელიც მისთვის წრეზე უწყინარი სიარულია, სულის[17] თვითმოძრაობაზე წერს: „რაც შეეხება გონს/სულს, იქ საქმე სხვაგვარადაა. ამგვარი წესით განვითარება აღარაა უწყინარი და უბრძოლველი წარმოქმნა, როგორიც ორგანული სიცოცხლის წარმოქმნაა, არამედ მძიმე და უნებური შრომაა საკუთარი თავის წინააღმდეგ".[18]

მონტაგი თავის ერთ-ერთ ესეიში[19] რამდენიმე ფრანგი ფილოსოფოსის პოზიციებს უყრის თავს, რომლებიც მეტ-ნაკლები სიცხადით 1960-იანი წლების ანტიჰეგელიანურ განწყობებს გამოხატავენ. მონტაგი იშველიებს ლევინასის თვალსაზრისს, რომლის მიხედვით, ჰეგელის სულის ფენომენოლოგია ჰომეროსის ილიადას გადაწერაა, მოგზაურობისა, - რომელიც ყოველთვის დაბრუნების ფორმას იღებს. ლევინასის აზრით, ჰეგელის ფილოსოფია აზროვნების იმ ტიპის მოძრაობაა, რომლისთვისაც სხვისი გაგება ყოველთვის ერთი და იმავეზე დაიყვანება.[20]

ნაშრომის შესავალ ნაწილში სპინოზას ფილოსოფიასთან მისაახლოებლად შემოვლითი გზის გავლის საჭიროება ნაწილობრივ ავხსენით, თუმცა კითხვას, თუ რატომ უნდა მივმართოთ ამისათვის მაინცდამაინც ჰეგელს, ზემოხსენებული ფონის აღწერიდან

---

[16] G. Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, Translated by H. Tomlinson, Columbia 1962, გვ. 9.

[17] ქართულენოვან ფილოსოფიურ ლიტერატურაში და, ასევე, ჰეგელის ქართულენოვან თარგმანებში, ჰეგელის ფილოსოფიისათვის ერთ-ერთ ცენტრალურ ცნებას Geist-ს თარგმნიან გონად, თუმცა ჩვენ მიგვაჩნია, რომ უფრო რელევანტური შესატყვისი არის სული.

[18] გ.ვ.ფ. *ჰეგელი, ისტორიის ფილოსოფია*, გვ.34.

[19] W. Montag, *Hegel sive Spinoza: Hegel as His Own True Other.*

[20] ემანუელ ლევინასის ხსენებული განაზრება განვითარებულია მის ესსეში *The Trace of the Other.*

გამომდინარე, შესაძლოა ახლებურად გაეცეს პასუხი. XX საუკუნის 60-70-იანი წლების ფრანგ მოაზროვნეებს არა იმდენად ჰეგელისა და სპინოზას ურთიერთმიმართების გარკვევა სურთ (საუბარია მათი, ჰეგელისა და სპინოზას, ტექსტების ფილოლოგიურ ანალიზზე), არამედ - ჰეგელის კრიტიკა სპინოზას გავლით, ან როგორც ალთიუსერი ამბობს, სპინოზას იარაღის ჰეგელის წინააღმდეგ მიმართვა. ამ ვითარების საილუსტრაციოდ თვითონ ალთიუსერის მაგალითი ყველაზე მეტად თვალსაჩინოა. ფრანგი მოაზროვნე თვლიდა, რომ ისეთი ნაშრომები, როგორიც მარქსის კაპიტალია, სწორედ სპინოზასგან მიღებული გაკვეთილების მეშვეობით უნდა წავიკითხოთ, რომლებიც იმის საშუალებას გვაძლევენ, რომ ერთა-მენთისაგან გავაცალკევეთ ის, რაც იდეოლოგიურია[21] და ის, რაც სამეცნიერო ცოდნისაა[22]. სპინოზას ფილოსოფია, განსხვავებით იდეალისტური თუ მატერიალისტური მეტა-ნარატივებისაგან, ინდივიდების სხეულებრივ, პოლიტიკურ მიმართებებს დეტალურად, მიკრო დონეზე აღწერს და ცდილობს ისტორიული კანონზომიერება არა სუბიექტის თავისუფალ ნებას, არამედ ბუნების წესრიგსა და აუცილებლობას დაუქვემდებაროს. ალთიუსერისთვის სპინოზას მნიშვნელობას ის კონცეპტუალური რევოლუცია წარმოაჩენს, რომელიც სუბიექტ-ობიექტის, გონება-ბუნების ბინარულ ოპოზიციებს უგულებელყოფს და აზროვნების იმ მიმართულების ალტერნატივას გვთავაზობს, რომელშიც ჭეშმარიტების არეალი სუბიექტია, რომელიც აბსოლუტური ცოდნისაკენ მიმავალ პროგრესირებად, ტელეოლოგიურ პროცესში თავის თავს თვითონვე ინამდვილებს.[23] როგორც სპინოზას ბრიტანელი მკვლევარი კრისტოფერ ნორისი წერს, სინამდვილეში მთელი ალთიუსერიანული პროექტი სწორედ სპინოზა **versus** ჰეგელზე დაიყვანება, ან სხვა სიტყვებით - მარქსისტული თეორიული მეცნიერებისა და სუბიექტზე კონცენტრირებული დიალექტიკის ურთიერთდაპირისპირებაზე. თუკი ჰეგელთან

[21] ალთიუსერისათვის სპინოზას მიერ ეთიკაში აღნიშნული წარმოსახვითი ცოდნის რიგი იდეოლოგიის არსს კარგად წარმოაჩენს.

[22] მეცნიერებისა და იდეოლოგიის დაპირისპირებას განსაკუთრებით ადრინდელ ალთიუსერთან ცენტრალური არეალი უკავია, რომლის ექსპლიკაციით შემდგომ თავებში დავკავდებით.

[23] C. Norris, *Spinoza and the Origins of Modern Critical Theory*, New York 1991, გვ. 45.

გონება ტელეოლოგიურია (zweckmäßig) და ისტორიის ცენტრალური არეალი სუბიექტს უკავია, სპინოზასთან, როგორც მაშრე წერს, სუბსტანცია სუბიექტი არ არის.[24] სუბიექტის არ არსებობასთან ერთად, სპინოზას ფილოსოფია ეწინააღმდეგება ყოველგვარ ფინალიზმს, რაც ნორისის აზრით, კიდევ ერთი ასპექტია, რის გამოც სპინოზა ალთიუსერისა და მისი წრისათვის მიმზიდველი მოაზროვნე გახლდათ.[25] ალთიუსერის ცნობილი მეტაფორა სრული სიზუსტით გამოთქვამს ჰეგელისა და სპინოზას სააზროვნო მიმართებებს:

იდეალისტი ფილოსოფოსი არის კაცი, რომელმაც წინასწარ იცის, თუ საიდან მოდის ან საით მიემართება მატარებელი, რომელზეც ის ადის. რომელია მისი დაძვრისა და საბოლოო დანიშნულების სადგურები. მატერიალისტი კი, პირიქით, ადის უკვე მიმავალ მატარებელში, მაგრამ არ იცის თუ საიდან მოდის, ან საით მიემართება ის.[26]

ალთიუსერის აზრით, სპინოზა არის მატერიალისტი ფილოსოფოსი, ვისი მეშვეობითაც შესაძლებელია სხვა მატერიალისტი ფილოსოფოსების წაკითხვა. სპინოზას ფილოსოფია არ იძლევა ისტორიის წინასწარ განჭვრეტილი დასასრულის გარანტიას, არც რაიმე ტიპის სცენარს, ან ორიენტაციას. სპინოზას არ სწამს აბსტრაქციის გზით დაპროექტებული ფორმების, მზა ჩარჩოების. სხეულის შესაძლებლობა და ძალაუფლება მხოლოდ ექსპერიმენტირების შედეგად ვლინდება. სინგულარობა, ინდივიდის ყოფნა, სხეულების ერთმანეთზე ზემოქმედებით, აფექტების მიღება-გაცემით განისაზღვრება, ამ პროცესის შედეგის წინასწარმეტყველება შეუძლებელია.[27] სპინოზა დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს სინგულარულ ხდომილებას, კონკრეტულ შემთხვევას, რაც ალთიუსერის აზრით, მარქსისთვისაც დამახასიათებელი მომენტია, რადგან მარქსთან არ არსებობს წარმოება ზოგადად, შრომა ზოგადად, არამედ ყველა ისტორია სინგულარული ხდომილებების ისტორიაა.[28] ალთიუსერის

[24] P. Macherey, *Hegel or Spinoza*, გვ. 203.
[25] C. Norris, *Spinoza and the Origins of Modern Critical Theory*, გვ. 46.
[26] L. Althusser, *The only Materialist Tradition in: New Spinoza*, Minnesota 2008, გვ. 12.
[27] G. Deleuze, *Spinoza: Practical Philosophy*, გვ. 124-125.
[28] L. Althusser, "The only Materialist Tradition", in: *New Spinoza*, გვ. 10.

აზრით, სპინოზამ სწორედ სინგულარულში (ებრაელი ხალხის ისტორიაში) აღმოაჩინა ის მუდმივა, რომელიც შემდეგ ეთიკის პირველი თავის დამატებაში განავრცო.

მიუხედავად ამ ყველაფრისა, მტკიცება, თითქოს სპინოზა მატერიალისტი ფილოსოფოსია, რომელსაც უფრო მეტი საერთო შეიძლება ჰქონდეს მარქსთან, ვიდრე თუნდაც დეკარტთან, შესაძლოა, საკამათო დებულება იყოს; თუმცა, შემოვლითი გზით სვლამ, შესაძლოა, უფრო მეტად დაგვარწმუნოს ლუი ალთიუსერის პოზიციის სისწორეში.

სპინოზას ჰეგელიანური წაკითხვა

პლატონის *ნადიმში*[29] არის ერთი ეპიზოდი, რომელიც ჰეგელისა და სპინოზას ურთიერთმიმართებისათვის და ზოგადად ფილოსოფიის ისტორიისათვის საკმაოდ ნიშანდობლივია. დიალოგში სოკრატე მასპინძლის, აგათონის, აგონში გამარჯვების აღსანიშნავად გამართულ ნადიმზე აგვიანებს, შესვლისას მას აგათონი თავის გვერდით დაჯდომას სთხოვს და მოტივაციასაც ამხელს. აგათონის აზრით, სოკრატესთან ფიზიკური კონტაქტი იმ სიბრძნით სარგებლობის საშუალებას მისცემს, რომელიც ეს-ესაა სოკრატემ ალაყაფის კართან ჰპოვა (სოკრატე ოთახში შესვლამდე განმარტოებით მედიტირებდა). სოკრატე პასუხობს: „ნეტავი ორი სულის სიახლოვით მართლაც შეიძლებოდეს ერთი სულიდან მეორეში სიბრძნის გადასხმა, ისევე როგორც წყალი გადაისხმება სავსე თასიდან ცარიელში.“[30] სოკრატეს ამ პასუხიდან გამომდინარე, ფრანგი ფილოსოფოსი, პიერ ადო, თვლის, რომ ცოდნა არ არის წინასწარ დამზადებული, ჩამოყალიბებული პროდუქტი, რომელიც უბრალოდ დაწერილის წაკითხვით, ანდა ზეპირსიტყვიერებით გადაიცემა.[31] სოკრატე არაფერს ასწავლის; - პირიქით, ის უფრო აბუნდოვანებს უკვე არსებულ წარმოდგენას. ამ პასაჟს ჰეგელისა და სპინოზას მიმართებისთვის საგულისხმო მნიშვნელობა აქვს, რადგან არც აქ

[29] პლატონის ერთ-ერთი დიალოგი, რომელშიც გარჩეულია ეროსის ცნება.
[30] პლატონი, *ნადიმი*, თარგმანი ბაჩანა ბრეგვაძისა, თბილისი 2017, 174d-175d.
[31] P. Hadot, *What Is Ancient Philosophy?*, Translated by M. Chase, Harvard 2004, გვ. 27.

ვხვდებით *ერთი თასიდან მეორე თასში ცოდნის პირდაპირ გადასხმას*, ერთ სააზროვნო სივრცეში სხვა სხეულის უნაშთო ჩამაგრებას. შესაბამისად:

ჩვენ მხოლოდ იმაზე უნდა ვიყოთ მომართულნი, რომ ჰეგელი და სპინოზა როგორც ერთად, ასევე ერთმანეთის საწინააღმდეგოდ წავიკითხოთ(...). სპინოზა და ჰეგელი ერთი და იმავე რამეზე საუბრობენ. სწორედ ეს არის მათ შორის საერთოს არსებობის მიზეზი, თუმცა ამ ყველაფერზე ორივე მათგანი სხვადასხვაგვარად და მეტიც ერთმანეთის საწინააღმდეგოდ მსჯელობს. აქედან გამომდინარე, მიუხედავად იმისა, რომ სპინოზას და ჰეგელის ფილოსოფიური პოზიციების გათანაბრება დაუშვებელია, არც მათი ერთმანეთისაგან სრულიად გაცალკევებაა სწორი.[32]

ჰეგელი სპინოზას პოზიციას მხოლოდ თავისი პოზიციიდან გამომდინარე კითხულობს, მას არ აინტერესებს სპინოზას ტექსტები, როგორც ფილოლოგიური კვლევის საგნები. შეიძლება ითქვას, რომ ჰეგელი სპინოზას დაინტერესებული მკითხველია, რაშიც, ამ დაინტერესებულობაში, ვარენ მონტაგი ჰეგელის მიერ სპინოზას ვერგაგებას ხედავს, მაგრამ ვერგაგება გაგების შემადგენელი ნაწილია; ვერგაგების გარეშე გაგების აქტი შეუძლებელია. თუმცა ჰეგელის სპინოზასთან მიმართებისას, როგორც მაშრე ვარაუდობს, შეგნებულ ვერგაგებასთან გვაქვს საქმე:

როდესაც ჰეგელი სპინოზას კითხულობს, რასაც ის საკმაო სიფრთხილით აკეთებს, ის ცდილობს მხედველობის არედან გამოტოვოს სპინოზას ფილოსოფიური პრობლემატიკა. შედეგად, ჰეგელი ვალდებულია ააგოს აზროვნების წარმოსახვითი ფორმა, ან ის, რაც ჭეშმარიტად მისი საკუთარი დოქტრინის ფიგურაა.[33]

ჰეგელი თვლიდა, რომ სპინოზას ფილოსოფიური პროექტი დაუსრულებელია და სპინოზამ სუბსტანცია[34] შეზღუდულად გაიგო. სპინოზას სუბსტანცია აბსოლუტია,[35] მაგრამ სპინოზა ვერ

[32] P. Macherey, *In a Materialist Way*, London 1998, გვ. 136.

[33] იქვე, გვ. 25.

[34] სუბსტანციის ქვეშ მე ვგულისხმობ მას, რაც თავის თავშია და რაც თავისი თავით მოიაზრება, რომლის ცნებასაც არ სჭირდება სხვა რაიმის ცნება, რათა ის გაფორმდეს (EID3).

[35] სუბსტანცია აბსოლუტია, რადგან სპინოზას მიხედვით, ის არის უსაწყისო, უცვ-

ახერხებს გადალახოს თავისი შეზღუდულობა, ის ვერ ახერხებს სუბსტნაციის აბსოლუტურ სულად გარდაქმნას.[36] სპინოზასეული სუბსტანციის ცნება[37], ჰეგელის აზრით, ფილოსოფიის ისტორიაში წინგადადგმული ნაბიჯია, თუმცა სპინოზას სუბსტანცია არც იდეაა[38] და არც აბსოლუტური იდეა, არამედ იდეა ჯერ კიდევ შეზღუდული ფორმით.[39] ისტორიის ჰეგელიანური ხედვიდან გამომდინარე, სპინოზას „ნაკლოვანი" პოზიცია უფრო მაღალმა საფეხურმა უნდა გადალახოს და ვინაიდან ჰეგელი აცნობიერებს სპინოზას პროექტის საზღვრებს, ამ პრობლემის გადაჭრა სწორედ ჰეგელის ფილოსოფიაში უნდა ვეძიოთ. ამასთანავე, ჰეგელს მიაჩნია, რომ სპინოზიზმის გადალახვასთან ერთად, აუცილებელია, სპინოზას ფილოსოფიის არსებითი ასპექტების ცნობა, მისი დაძლევა კი, მხოლოდ ამის შემდგომაა შესაძლებელი.[40] ჰეგელის აზრით, სპი-

---

ლელი და მარადიული. სუბსტანცია შედგება ატრიბუტებისაგან, თუმცა ის მაინც მთელია, მარტივია (მაგრამ არა ცარიელი), სუბსტანცია გამოიხატება ატრიბუტებში, რომლებიც ასევე უსასრულოა, ოღონდ თავ-თავიანთ გვარში.

[36] „სპინოზას აბსოლუტური სუბსტანცია, რასაკვირველია, ჯერ კიდევ არაა აბსოლუტური სული, და ამიტომ სამართლიანია მოთხოვნა, რომ ეს ღმერთი განსაზღვრული უნდა იქნეს როგორც აბსოლუტური სული[...]. სუბსტანცია იდეის განვითარების პროცესში არსებითი საფეხურია; მაგრამ, თვითონ იგი არ არის აბსოლუტური იდეა, არამედ იგი იდეაა აუცილებლობის ჯერ კიდევ შეზღუდულ ფორმაში". გ.ვ.ფ. ჰეგელი. *ფილოსოფიურ მეცნიერებათა ენციკლოპედია: ლოგიკის მეცნიერება*, თარგმანი შალვა პაპუაშვილისა, თბილისი 1962, გვ. 329.

[37] აუცილებლად უნდა აღინიშნოს ის ფაქტი, რომ ცნების გაგება ჰეგელთან არ ემთხვევა ცნების იქამდე არსებულ გაგებას ფილოსოფიის ისტორიაში. თუკი, ჩვეულებრივ, ფილოსოფიის ისტორიაში, ფორმალურ ლოგიკაში ცნება ესმით, როგორც ცდისეული, სინგულარული საგნების აბსტრაქტული შესატყვისი, ან საგანთა არსებითი ნიშნების ერთიანობა, ჰეგელთან ცნება აბსოლუტური სულის განვითარების ის საფეხურია, სადაც ის შეიცნობს თავის თავს არა მხოლოდ, როგორც სუბსტანციას, არამედ, აგრეთვე, როგორც სუბიექტს.

[38] ჰეგელი ლოგიკის მეცნიერებაში იდეას შემდეგნაირად განმარტავს: „იდეა არის ჭეშმარიტი თავისთავად და თავისთვის, ცნებისა და ობიექტურობის აბსოლუტური ერთიანობა. მისი იდეელური შინაარსი სხვა არა არის რა, თუ არა მის განსაზღვრებაში". გ.ვ.ფ. ჰეგელი, *ფილოსოფიურ მეცნიერებათა ენციკლოპედია: ლოგიკის მეცნიერება*, გვ. 411.

[39] G.W.F Hegel, *The Science of Logic*, Translated by Di Giovanni, Cambridge 2010, გვ. 212.

[40] პიერ მაშრე სპინოზას ჰეგელიანურ წაკითხვას ზუსტად იმას საყვედურობს, რომ აქ სპინოზას ფილოსოფია გაგებულია არა ავტონომიურ პროექტად, არამედ - მხოლოდ სანახევრო სიმართლის, ჭეშმარიტების ჩანასახის შემცველ რაიმედ, რომელიც სხვა სისტემაში უნდა გაიშალოს. P. Macherey, *Hegel or Spinoza*, გვ. 15.

ნოზასთან ჭეშმარიტების ჩანასახს Causa sui[41]-ის ცნება წარმოადგენს, რომელსაც ის სპინოზას ფილოსოფიის საწყის წერტილად თვლის.[42] ჰეგელს მიაჩნია, რომ სუბსტანციის თვითმიზეზობრიობა არსებულსა და გაგებულს შორის იგივეობის განმაპირობებელია. ამ აზრს ამყარებს სუბსტანციის ორ ატრიბუტს,[43] აზროვნებასა და განფენილობას, შორის არსებული პარალელიზმიც. შესაბამისად, ჰეგელისთვის სპინოზას ფილოსოფიაში არსებობს ჭეშმარიტების წინაპირობა, მაგრამ მხოლოდ ცალმხრივად და არასრულყოფილად.[44] თუმცა, მიუხედავად იმისა, რომ Causa sui-*ის* პრინციპი *ეთიკის* საწყის განსაზღვრებებში გვხვდება, პიერ მაშრე, მარსიალ გერუს მსგავსად, ფიქრობს, რომ თვითმიზეზობრიობის ცნებას საწყისის ღირებულება არ გააჩნია: „ის არ წარმოადგენს პირველი ჭეშმარიტების მსგავს რაიმე პრინციპს კარტეზიანული გაგებით, რომლიდანაც მთელი სისტემა ჭეშმარიტების ჩანასახისა-

---

[41] „თავისი თავის მიზეზად მე მესმის ის, ვისი არსიც მოიცავს თავისსავე არსებობას; ან ვისი არსიც ვერ მოიაზრება თავისი არსებობის მიღმა“ (EID1). სპინოზა ეთიკას იწყებს თავისი თავის მიზეზის განხილვით, რაც იმას ნიშნავს, რომ მისთვის საკუთარი თავის მიზეზი ყველაფრის არქეტიპია და ის არ საჭიროებს წინასწარ ზომებს, თუნდაც საკმაო მიზეზის კანონის მოშველიებას. ღმერთი არის ყველაფრის მიზეზი სწორედ იმიტომ, რომ ის თავის თავში თავის არსებობასაც შეიცავს, განსხვავებით ადამიანისაგან, რომლის არსებობაც გაშუალებულია მშობლით. ღმერთის ნებისმიერი ქმედება მისი არსებობის იდენტურია.

[42] „სპინოზას პირველი განსაზღვრება Causa sui-ის განსაზღვრება, რომელიც ამბობს, რომ იგი არის ისეთი რამ, cujus essentia involvit existentiam: sive id, cujus natura non petest concipi nisi existens (რომლის არსება შეიცავს არსებობას ანუ იმას, რომლის ბუნება არ შეიძლება წარმოადგენილ იქნეს არარსებულად); - ცნებისა და ყოფნის განუყოფელობა აქ ძირითადი განსაზღვრება და წანამძღვარია“. გ.ვ.ფ. ჰეგელი, *ფილოსოფიურ მეცნიერებათა ენციკლოპედია: ლოგიკის მეცნიერება*, გვ. 177.

[43] „ატრიბუტის ქვეშ მე მესმის ის, რასაც გონება სუბსტანციის არსის კუთვნილებად მოიაზრებსს“ (EID4). ატრიბუტები არ არიან ემანაციის პროდუქტები, ისინი თავის თავში უსასრულონი არიან. ატრიბუტები გამოხატავენ სუბსტანციას, ხოლო მოდუსები, თავის მხრივ, ატრიბუტებს. ჩვენთვის მხოლოდ ორი ატრიბუტია მოაზრებადი, განფენილობისა და აზროვნების, რადგან ჩვენ მხოლოდ აზროვნება და სხეული ვართ. თუმცა, ატრიბუტთა უსასრულო რაოდენობა არსებობს, რადგან თვით ღმერთს აქვს აბსოლუტურად უსასრულო მიმართება, რომელიც ვერც განფენილობით ამოიწურება და ვერც აზროვნებით. სპინოზას ატრიბუტების თეორია კატეგორიულად ეწინააღმდეგება ემანაციისა და კრეაციონიზმის თეორიას, რადგან ატრიბუტები სუბსტანციის იმანენტურია.

[44] P. Macherey, *Hegel or Spinoza*, გვ. 16.

გან ვითარდება.“ [45] Causa sui არის არა საწყისი პრინციპი, არამედ სუბსტანციის თვისება, ხოლო სპინოზასთვის საგანი თვისებით არ განისაზღვრება. ჩვენ რომ სუბსტნაცია თვისების მეშვეობით განგვესაზღვრა, მაშინ გამოვიდოდა, რომ რაიმე საგნის არსი მის თვისებაზეა დამოკიდებული. აქედან გამომდინარე, მაშრე თვლის, რომ მხოლოდ მეტყველებაში შეიძლება სუბსტანციისა და Causa sui-*ის* ერთმანეთთან მიმსგავსება.[46] თუმცა, ჰეგელის განზრახვა სულაც არ იყო ის, რომ მაინცდამაინც Causa sui გამოეცხადებინა სპინოზიზმის ამოსავალ წერტილად. ჰეგელს აქ უფრო ის აინტერესებს არის თუ არა სპინოზიზმი *აბსოლუტური საწყისის ფილოსოფია*. ჰეგელი თვლის, რომ Causa sui არის იმგვარი პრინციპი, რომელსაც აკლია პიროვნულობა, ამიტომ სპინოზას სუბსტანცია ვერ გახდება სუბიექტი, რომელიც საკუთარ თავს თავის თვითმოძრაობაში ინამდვილებს, რადგან სუბსტანცია, როგორც თავის თავის აბსოლუტური იგივეობა, თავდაპირველადვე წმინდა აქტუალობაში მოგვეცემა; ამიტომ, ჰეგელის მიხედვით, სპინოზასთან სუბსტანცია ყოველთვის ის არის, რაც დასაწყისშია. სწორედ აქედან გამომდინარეობს ის ფაქტი, რომ სპინოზას სუბსტანცია არის უმოძრაო, ინერტული რამ, რომელსაც არ გააჩნია რაიმე ორიენტაცია ან მიმართულება. ჰეგელისათვის სპინოზას ფილოსოფია აბსოლუტური საწყისის ფილოსოფიაა და შესაბამისად, სუბსტანცია ინერტული, არადიალექტიკური ტოტალობა უფროა, ვიდრე ორგანული, ცნობიერი სუბიექტი. სპინოზასთან მხოლოდ სუბსტანციაა ჭეშმარიტი[47], ხოლო სხვა ყველა სასრული მოცემულობა, თუ კი ის სუბსტანციაში არ ჩაეფლობა, არის ცარიელი, გაღარიბებული, შინაგანი კავშირის არმქონე რამ.[48] საგულისხმოა ის ფაქტიც, რომ სპინოზასეული სუბსტანცია ჰეგელისათვის პოზიტიურ შინაარსს მოკლებული მთელია, ის მხოლოდ თავის თავთან მარტივი იგივეობაა, რომელსაც განვითარების უნარი არ აქვს. ჰეგელისათვის სპინოზას

[45] იქვე, გვ. 16.
[46] იქვე, გვ. 16.
[47] სწორედ ეს გახლავთ მიზეზი იმისა, თუ რატომაც უწოდებს ჰეგელი სპინოზას ფილოსოფიას აკოსმიზმს.
[48] P. Macherey, *Hegel or Spinoza*, გვ. 23.

სუბსტანცია გაყინული უშუალობაა და რადგან ის მთელს რეალობას დასაწყისშივე იძლევა, მას პროგრესირება აღარ ძალუძს.[49] სპინოზას სუბსტანციამ დასაწყისშივე ამოწურა თავისი შინაგანი განვითარების ყველა შესაძლებლობა და შესაბამისად, სუბსტანცია, როგორც აბსოლუტური დასაწყისი, აგრეთვე, დასასრულიცაა.[50] სუბსტანციას შინაგანი განვითარების საშუალება არ აქვს, რადგან ის არ შეიცავს რაიმე პოზიტიურ შინაარს, ამიტომ ატრიბუტები სუბსტანციის იმანენტურ მანიფესტაციას კი არ წარმოადგენენ, არამედ მის გარეგან ვლენას. იმის გამო, რომ სუბსტანცია უკვე დასაწყისშივე თვითკმარია, მისი ფორმალური განვითარება (სუბსტანციიდან ატრიბუტებზე და ატრიბუტებიდან მოდუსებზე გადასვლა), სინამდვილეში რეგრესია. ატრიბუტები, რომლებიც სუბსტანციას გამოხატავენ უფრო დამცრობილი რეალობებია, ვიდრე თვითონ აბსოლუტი. ამგვარად, ატრიბუტი არის ცარიელი ფორმა, რადგან ის სუბსტანციას გარეგნულად და აუცილებლობის გარეშე გამოხატავს.[51] ჰეგელის აზრით, ატრიბუტების გარეგანობა და შემთხვევითობა მათ უსასრულო რაოდენობასაც განაპირობებს. ერთ ატრიბუტს არ ძალუძს იტვირთოს აბსულუტის გამოხატვის მთელი სიმძიმე. ამიტომ, საჭიროა ურთიერთმოქიშპე ატრიბუტთა სიმრავლე.[52] ატრიბუტებში სუბსტანციის დაქსაქსვა, ჰეგელისათვის, უშინაარსო, წმინდად რაოდენობრივ განსხვავებას იწვევს, რომელიც სუბსტანციის შინაარსს პოზიტიურად კი არ ადგენს, არამედ მას ფორმათა სიმრავლეში შთანთქავს. ჰეგელს მიაჩნია, რომ ატრიბუტების სუბსტანციასთან იგივეობა მხოლოდ აბსტრაქტული რამაა და სინამდვილეში ატრიბუტი სუბსტანციისაგან დისტანცირებული მარტივი მოდალობაა.[53] უკიდურეს გაგარეგანებას კი სუბსტანცია მოდუსებზე გადასვლისას აღწევს. მოდუსი კვლავაც სუბსტანციაა, მაგრამ აბსოლუტურ გარეგანობაში მყოფი, რომელშიც აბსოლუტი თავის თვითობას საგანთა სიმრავლესა და შემთხვევითობაში

[49] იქვე, გვ. 27.
[50] იქვე, გვ. 26.
[51] იქვე, გვ. 28.
[52] ჰეგელის აზრით, ამგვარი ურთიერთმოქიშპე ატრიბუტებია აზროვნება და განფენილობა.
[53] იქვე, გვ. 28.

კარგავს. ამგვარად, აბსოლუტი მეტად აღარ არის თვითიგივეობრივობა, ის კარგავს თავის სინამდვილეს და თავის თავის ვლენისას საგანთა სიმრავლეში ზავდება.[54] სპინოზას სუბსტანცია თვითშემმეცნებელი სუბიექტი რომ ყოფილიყო, მაშინ მოდუსი საწყის წერტილს უნდა დაბრუნებოდა, თუმცა მოდუსი სუბსტანციასთან სრული წყვეტის საფეხურია.[55] ჰეგელისთვის, სპინოზას სუბსტანციის ფორმალური მოძრაობა, რომელიც თვითგამომფიტავი და დამქსაქსავი მოძრაობაა[56], სრულიად ეწინააღმდეგება ნამდვილ მოძრაობას. ეს არის განგრძობითი დეგრადაციის რეგრესული მოძრაობა, რომელიც ყოფნის მაქსიმუმიდან (რაც საწყისშია) მისი ტოტალური გამოლევისაკენ მიემართება, იმ ფორმებისაკენ, რომლებიც მზარდ გარეგანობას წარმოადგენენ.[57]

ამ წაკითხვიდან გამომდინარე, სპინოზას სისტემა ემანაციური სისტემის მსგავსია, რომელშიც იერარქიული საფეხურების ბოლო მომენტები ყოფნას მოკლებული რეალობებია.[58] სუბსტანციაში არსებული ფორმალური მოძრაობა დიალექტიკური მოძრაობის საწინააღმდეგოა, პროცესისა, რომელიც განუსაზღვრელი, დროებითი და გარდამავალი საწყისის სახით გვეძლევა და პროგრესულად მიემართება დასასრულისაკენ, რომელშიც სუბიექტი თავისი თავის განამდვილებას აღწევს. იმისათვის, რათა მოძრაობამ თვისებრივი ხასიათი მიიღოს, ნეგაციის ცნებაა საჭირო. ჰეგელის აზრით, სწორედ ეს აკლია სპინოზას უდრეკ და უმოძრაო სუბსტანციას, რომელიც

---

[54] იქვე, გვ. 29.

[55] „სპინოზასთან მოდუსი ატრიბუტისა და სუბსტანციის შემდეგ მესამეა. სპინოზა მას აღგვიწერს სუბსტანციის აფექტად (...). ამ ცნების მიხედვით, ეს მესამე არის გარეგანობა როგორც ასეთი და როგორც უკვე ნახსენებია, სპინოზასთან, ზოგადად, სუბსტანციის უდრეკ ბუნებას თავის თავთან მიბრუნების მომენტი აკლია [...]. მესამე წევრი არ არის მიბრუნება თავის თავთან, მაგრამ იმდენად რამდენადაც მეორე (ატრიბუტი) არის გარეგანობასთან მიმართების დასაწყისი, გასასვლელი, რომელიც ჯერ კიდევ შემხებლობაშია საწყისთან, მესამე სრულყოფილი წყვეტაა". G.W.F. Hegel, *The Science of Logic*, გვ. 283.

[56] ეს იმიტომ, რომ ჰეგელისთვის მამოძრავებელი არის ნეგაცია, სუბსტანციაში კი ნეგაციის ნაცვლად განსხვავება, დიფერენციაცია გვ.ვდება. შდრ. უჯრედის დიფერენციაცია არ ნიშნავს იმას, რომ ეს უჯრედი გადაადგილდება რაღაცა მიმართულებით.

[57] P. Macherey, *Hegel or Spinoza*, გვ. 30.

[58] G. Moder, *Hegel and Spinoza: Substance and Negativity*, Illinois 2017, გვ. 56.

ყველაფერს განურჩევლობის უფსკრულში შთანთქავს.[59] ჰეგელი თვლის, რომ სპინოზას ფილოსოფიის ნაკლოვანებების გადასალახად, აუცილებელია ტოტალობა უარყოფის უარყოფის პრინციპით კონსტრუირდეს. აბსოლუტი არ უნდა იყოს მზა დასაწყისი, არამედ რაიმე პროცესის შედეგი. მეტიც, ტოტალობა სუბიექტად უნდა მოვიაზროთ. ამგვარად, სპინოზას ფილოსოფია ჰეგელისათვის არის აზროვნების აბსტრაქტული სკოლა, რომელშიც ყველა სახის მოძრაობა და აქტუალიზება ჩანაცვლებულია სუბსტანციის გაგარეგანებით.[60]

სპინოზას ჰეგელიანური წაკითხვის რამდენიმე ასპექტის მიმოხილვის შემდეგ, შეიძლება ითქვას, რომ გერმანელმა ფილოსოფოსმა აურაცხელი შენიშვნები, რომლებიც სპინოზიზმისა და აბსოლუტური საწყისის ფილოსოფიის კავშირს მიემართება, იმისათვის გამოიყენა, რათა საკუთარი თავი ამგვარი ტენდენციისაგან გაემიჯნა. მაშრეს აზრით, ჰეგელი შეგნებულად უგულებელყოფს იმ ფაქტს, რომ სწორედ საწყისის საკითხია ერთ-ერთი, რაც დეკარტესა და სპინოზას გზების გაყოფას იწვევს: „რასაც ჰეგელი სპინოზასთან არ ხედავს, ახალი ჭეშმარიტებაა, რომლის აღმოჩენასაც ის თვითონ მიიწერს და რომელსაც ის საკუთარი ფილოსოფიის საბოლოო ფორმის გარანტორად იყენებს (...). ის იმას უგულებელყოფს, რაც შესაძლოა სპინოზაში ჰეგელიანური იყოს."[61]

თუმცა, სანამ უშუალოდ ჰეგელის მიერ სპინოზას ამგვარი წაკითხვის მცდარობის ჩვენებას შევეცდებით, უმჯობესია საწყისის საკითხი თვითონ ჰეგელის ფილოსფიიდან გამომდინარე გავაანალიზოთ.

წმინდა ყოფნა ჰეგელთან

ჰეგელის *ლოგიკის მეცნიერება* იწყება ყოფნის შესახებ მოძღვრებით, სადაც ჰეგელი აცხადებს, რომ წმინდა ყოფნა და არარა ერთი და იგივე რამაა: „წმინდა ყოფნა წმინდა აბსტრაქციაა, მაშასადამე აბსოლუტურად უარყოფითია, რომელიც, ამასთანავე,

[59] G.W.F. Hegel, *The Science of Logic*, გვ. 288.
[60] P. Macherey, *Hegel or Spinoza*, გვ. 31.
[61] იქვე, გვ. 18.

უშუალოდ აღებული, არარაა."[62] წმინდა ყოფნისა და არარას პოზიტიური განსაზღვრა ძალიან რთულია, რადგან როდესაც ჩვენ მათ პრედიკაციას ვიწყებთ, მათი უშუალობა ხელიდან გვისხტლდება და, შესაბამისად, ის, რაც მათ შესახებ შეიძლება ითქვას არის ის, რომ მათზე ვერაფერს გამოვთქვამთ, ვინაიდან წმინდა ყოფნა და არარა ცარიელნი და განსაზღვრების გარეშე მყოფები არიან.[63] სლოვენიელი ფილოსოფოსი, გრეგორ მოდერი წერს, რომ ჰეგელის ლოგიკა, თუკი ის ვიტგენშტაინის პრინციპით იხელმძღვანელებდა[64], შესაძლოა, სწორედ საწყის მომენტში დასრულებულიყო. ჰეგელმა ლოგიკის განვითარება დაიწყო უფორმო და განუსაზღვრელი პრინციპიდან, ფილოსოფიის ისტორიაში მყარად ფესვგადგმული პოსტულატის, ex nihilo nihil fit, უგულებელყოფით.[65] ყოფნისა და არარას იგივეობის შესახებ გერმანელი ფილოსოფოსი, დიტერ ჰენრიხი, წერს, რომ წმინდა ყოფნისა და არარას იგივეობას არც მათი შინაარსი განაპირობებს და არც მათი ფორმალური განსაზღვრულობა, რადგან ისინი ამისგან დაცლილნი არიან.[66] რადგან განსხვავება მხოლოდ განსაზღვრების თანმხლები პროცესია, წმინდა ყოფნა და არარა იგივეობრივნი იმის გამო არიან, რომ მათი განსაზღვრება შეუძლებელია. რა ჟამსაც წმინდა ყოფნა და არარა თავის თავს აცხადებენ, სწორედ იმ მომენტიდან იწყება ქმნადობის პროცესიც, სადაც თითოეული მათგანი თავის საპირისპიროში ქრება.[67] წმინდა ყოფნისა და არარას გაიგივებით დასაწყისი (Der Anfang) ჰეგელთან მოუაზრებელია (Das Unvordenkliche). ის განურჩევლობისა და განუსხვავებლობის უფსკრულია, თუმცა დასაწყისი არ წარმოადგენს დამოუკიდებელ ტერიტორიას, ის მოძრაობის დასაწყისია. მოძრაობა მხოლოდ წმინდა ყოფნისა და არა-

---

[62] გ.ვ.ფ ჰეგელი, *ლოგიკის მეცნიერება*, გვ. 201.

[63] G. Moder, *Hegel and Spinoza: Substance and Negativity*, გვ. 19.

[64] "Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen."

[65] იქვე, გვ. 19.

[66] D. Henrich, *Hegel im Kontext*, Frankfurt a.M. 1971, გვ. 76.

[67] „ყოფნა ქმნადობაში, ყოფნა როგორც არარას იგივური (ერთიანი) და არარა როგორც ყოფნის იგივური (ერთიანი) მხოლოდ ქრობადი მომენტებია; ქმნადობა თავისი წინაალმდეგობის წყალობით თავის თავში ჩაეშვება ერთიანობაში, რომელშიც ორივე მომენტი მოხსნილია". გ.ვ.ფ. ჰეგელი, *ლოგიკის მეცნიერება*, გვ. 209.

რას ერთმანეთთან შერევით იწყება. მოუაზრებელიდან მოძრაობის დაწყება ნიშნავს იმას, რომ დასაწყისიდან რაიმეს მექანიკურად გამოყვანა შეუძლებელია და ყველა შედეგი იმანენტური პროცესიდან გამომდინარე მიიღება.[68] როგორც კი საწყისის მოაზრებას ვიწყებთ, ის ხელიდან გვისხლტება და უშუალობიდან გაშუალებული ცნება გვრჩება, რაც უკვე აღარ წარმოადგენს წმინდა ყოფნას. ამ მომენტის თავიდან ასარიდებლად ჰენრიხს მიაჩნია, რომ წმინდა ყოფნა უნდა მოვიაზროთ მასზე მხოლოდ უარყოფითი პრედიკატების გამოთქმის, via negationis, გზით: „წმინდა ყოფნა, რეფლექსიის ლოგიკის განსხვავებაში, შესაძლებელია მხოლოდ via negationis გზით აიხსნას."[69] დასაწყისის ჰეგელიანური გადმოცემა არისტოტელიანური ტრადიციისგან მკვეთრი გადახვევაა. თუკი არისტოტელეს ლოგიკა ემყარება წინააღმდეგობის შეუძლებლობის აქსიომას, ჰეგელისთვის წინააღმდეგობა დასაწყისის აუცილებელი მომენტია, რადგან ყოფნისა და არარას იგივეობა მათი აბსოლუტური სხვადასხვაობაცაა.[70] ჰეგელის საწყისის პრინციპი გვთავაზობს, ერთი მხრივ, მოუაზრებელ უშუალობას, მეორე მხრივ, ქმნადობას. თუკი დასაწყისში რაიმეს გამოთქმა და მოაზრება შეუძლებელია, სწორედ ქმნადობის პროცესია ის, რაც გამოუთქმელის გამოთქმას განაპირობებს: „ჭეშმარიტება არის მოძრაობა, რომლითაც გამოუთქმელი, მოუაზრებელი შეუძლებლობა თავის სიტყვას მაინც წარმოთქვამს".[71] საწყისის ამგვარი ხედვა თავისი თავის მაკონსტრუირებელ სუბსტანციას გვაძლევს. შესაბამისად, სუბსტანცია აღარ არის მონოლითი, რომელიც ყველაფრის მარტივი უარყოფაა, რომელიც ყველაფერს შთანთქავს, არამედ ტოტალობა, რომელიც თავის თავს შინაგანი უარყოფის გზით იგებს. ამ პროცესის ცირკულარულ ერთიანობას, რომელიც აწარმოებს და ნაწარმოებია, მივყავართ მიზნის ცნებამდე. მიზანს კი ისევ დასაწყისთან მისვლა წარმოადგენს, რომელიც უკვე აღარ არის მოუაზრებელი და განუსაზღვრელი; პირიქით, განვლილი გზის რეტროსპექტული ანალ-

[68] G. Moder, *Hegel and Spinoza: Substance and Negativity*, გვ. 29.
[69] D. Henrich, *Hegel im Kontext*, გვ. 80.
[70] G. Moder, *Hegel and Spinoza: Substance and Negativity*, გვ. 34.
[71] იქვე, გვ. 35.

იზიდან გამომდინარე, საკუთარი თავის აბსოლუტური შეცნობაა. [72]

ჰეგელმა საწყისის მოუაზრებლად (Das Unvordenkliche) გამოცხადებით საკუთარი თავი სხვა ყველა ფილოსოფიისგან, მათ შორის სპინოზიზმისგან, გამიჯნა. თუმცა სპინოზას ჰეგელიანური კრიტიკა მხოლოდ საწყისის ცნებით არ ამოიწურება. ამიტომ უპრიანი იქნება, თუ სპინოზას ჰეგელიანურ წაკითხვას სხვა ასპექტების აღწერაში გამოვშლით.

მეთოდის კრიტიკა

საგულისხმოა, რომ ჰეგელის სპინოზასთან მიმართებისას კრიტიკის ერთ-ერთი ობიექტი გეომეტრიული მეთოდია. ჰეგელის მიხედვით, სპინოზა დეკარტის მიმდევარია და მან სწორედ მისგან გადმოიღო გეომეტრიული მეთოდიც. სპინოზამ ამ მეთოდის გადმოტანით ცოდნა ფორმად და შინაარსად დაყო; შესაბამისად, მეთოდი შინაარსის მიმართ გულგრილი გახადა.[73] ჰეგელის მთავარი პრეტენზია გეომეტრიული მეთოდის მიმართ ის არის, რომ ის არ ითვალისწინებს გამოთქმული შინაარსის რაობას. ამ მეთოდის გამოყენებისას წინადადებები არა იმანენტური აუცილებლობით, არამედ ფორმალური რიგითობის მიხედვით გამომდინარეობენ. ჰეგელის აზრით, სპინოზიზმის ერთ-ერთი მთავარი ნაკლი აზროვნების **განსაზღვრებებით** დაწყებაა, რომლებშიც თავმოყრილია ის ჭეშმარიტებები, რაც შემდგომმა წინადადებებმა უნდა გამოშალონ: „ამ თვალსაზრისის მიხედვით, ცოდნა თავის თავს აბსტრაქტული გამოთქმების მიმდინარეობაში აცხადებს, რომლის ვალიდურობაც დასაწყისიდანვე უნდა დადგინდეს, პირველივე წინადადებაში,

---

[72] იქვე, გვ. 35.

[73] „სპინოზისტური მათემატიკური განსაზღვრების მეთოდი ფორმის მარტივი ნაკლის გარდა არაფერს წარმოადგენს, თუმცა ის ფუნდამენტური ნაკლია, რაც მთელს სპინოზისტურ თვალსაწიერს ახასიათებს. ამ მეთოდში ფილოსოფიური ცოდნის ბუნება და მისი ობიექტი სრულიად მოუაზრებელია, რადგან მათემატიკაში მეთოდი და ცოდნა უბრალოდ ფორმალურ ცოდნას წარმოადგენენ და შესაბამისად ფილოსოფიისათვის სრულიად შეუფერებელნი არიან“. G.W.F. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy, Volume 3: Medieval and Modern Philosophy*, California 1990, გვ. 283.

რომლიდანაც მთელი ჭეშმარიტება გადმოედინება".[74] შესაბამისად, ჭეშმარიტებას სუბსტანციის თვითმოძრაობა კი აღარ ადგენს, არამედ ის თავიდანვე განსაზღვრულია და მხოლოდ მათემატიკური მეთოდით გადმოიცემა. აქედან გამომდინარე, ჰეგელისათვის, სპინოზიზმის ნაკლს მეთოდისა და შინაარსის შინაგანი შეუკავშირებლობა წარმოადგენს. მეთოდი ყოველთვის შინაარსის წინმსწრებია; ამიტომ, more geometrico, id est non philosophico.

მიუხედავად გეომეტრიული მეთოდის საკმაოდ ბასრი კრიტიკისა, ჰეგელის ზემოხსენებული შენიშვნები მეთოდის კარტეზიანულ გაგებას უფრო მიესადაგება, ვიდრე სპინოზას შემთხვევას. ამის დასტურად, ბაუმისტერისადმი მიწერილ წერილში სპინოზა წერს: „ჩანს ნათელია, თუ რა უნდა იყოს ჭეშმარიტი მეთოდი და არსებითად რისგან შედგება ის. მეთოდი მხოლოდ წმინდა ინტელექტის გაგებაშია, რათა იცოდეს მისი ბუნება და კანონები" (Letter 37). სპინოზასთვის მეთოდის უპირველესი დანიშნულება ინტელექტის შესაძლებლობებისა და მისი ბუნების გაგებაა, თუმცა პიერ მაშრე წერს, რომ ეს არ ნიშნავს მეთოდის გამოყენების არეალის შემოსაზღვრას, რადგან ინტელექტის შესაძლებლობა აპრიორულად განსაზღვრული არ არის.[75] ინტელექტის შესაძლებლობების გაცნობიერებას სპინოზათვის დიდი მნიშვნელობა აქვს, რადგან რაც უფრო მეტი რამ იცის გონებამ, მით უფრო უკეთ იგებს ის თავის ძალას და ბუნების კანონზომიერებას. თუკი გონება საკუთარ შესაძლებლობას ადეკვატურად იაზრებს, საკუთარ თავს ბუნების არსის შემეცნებისაკენ უფრო მარტივად წარუძღვება. სპინოზა, აგრეთვე, ნიშანდობლივ აქცენტს აკეთებს ინტელექტის სრულყოფის შესახებ ტრაქტატში:

მეთოდი არის გაგება იმისა, თუ რომელია ჭეშმარიტი იდეა, მისი (იდეის) განსხვავება სხვაგვარი აღქმებისაგან და მისი ბუნების გადასინჯვა (...). თვალსაჩინო ხდება, რომ მეთოდი სხვა არაფერია, გარდა უკუქცევითი ცოდნისა, ან იდეის იდეისა და რადგან არ არსებობს იდეის იდეა თუკი, პირველ რიგში, არ გვაქვს იდეა, აქედან ის გამომდინარეობს, რომ არ იარსებებს მეთოდი, თუ არ იქნე-

[74] P. Macherey, *Hegel or Spinoza*, გვ. 34.
[75] P. Macherey, *Hegel or Spinoza*, გვ. 43.

ბა იდეა... ყველაზე სრულყოფილი მეთოდი იქნება ის, რომელიც აჩვენებს, თუ როგორ უნდა მიიმართოს გონება მოცემული იდეის სტანდარტების მიხედვით.[76]

სპინოზა თვლის, რომ მეთოდი წინ არ უნდა უსწრებდეს თვითონ ცოდნის განვითარების პროცესს, არამედ მას უნდა ირეკლავდეს და გამოხატავდეს. ეს იმას ნიშნავს, რომ აუცილებელია იდეათა წარმოება მანამ, სანამ მათ შეცნობას დავიწყებდეთ. მაშრე თვლის, რომ ინტელექტის სრულყოფის შესახებ ტრაქტატში არსებული ცნობილი ფრაზა **habemus enim ideam veram**, შეიძლება ისეც გავიგოთ, რომ შეუძლებელია ჭეშმარიტი იდეის ქონის შესახებ ვიცოდეთ მანამ, სანამ მას არ შევიცნობთ.[77] სწორედ დეკარტია ის, ვინც საპირისპიროს აცხადებს და არა სპინოზა, რომელსაც ჰეგელი მეთოდის აპრიორულობის შესახებ გამოთქმულ აზრს მიაწერს. დეკარტის მიხედვით, ჩვენ მანამ უნდა ვცნობდეთ ჭეშმარიტ იდეას, სანამ რაიმეს შევიცნობთ, და იმისათვის, რათა ვიცოდეთ, პირველ რიგში, ამ ცოდნის შესაძენად საჭირო ხელსაწყოებით უნდა შევიარაღდეთ, ე.ი შესაბამისი მეთოდით აღვიჭურვოთ. ამრიგად, თვითონ შემეცნების პროცესამდე უნდა დავადგინოთ ჭეშმარიტების შესაბამისი მეთოდი, რომელიც გარკვეულ ცოდნამდე მიღწევაში დაგვეხმარება. მეტაფორულად რომ ითქვას, სპინოზასეული მეთოდის გაგება ნიშნავს ხელსაწყოებით გზადაგზა აღჭურვას, მეთოდის იდეათა წარმოების პროცესის პარალელურად შემუშავებას. [78] პირველი ჩაქუჩი, რომელიც მჭედელმა გამოიყენა, არ არის ჩაქუჩი და არც პირველი მჭედელია მჭედელი, არამედ თავდაპირველად გვაქვს ნაკლოვანი ინსტრუმენტი ნედლი ქვის სახით, რომელიც მხოლოდ პროცესში გარდაიქმნება ჩაქუჩად.[79] ამგვარად, შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ რაიმეს შესახებ ცოდნის მიღწევა რეტროსპექტულ ანალიზს მოითხოვს. სპინოზასეული მეთოდის გაგება

---

[76] B. Spinoza, Ethics: *with the Treatise on the Emendation of the Intellect and Selected Letters*, Translated by S. Shirley, Indianapolis 1992, გვ. 242.

[77] P. Macherey, *Hegel or Spinoza*, გვ. 43.

[78] იქვე, გვ. 47.

[79] შემეცნება, როგორც რეტროსპექტულად რაიმეს დადგენა, იმის მანიშნებელია, რომ სინამდვილეში სპინოზასთან აბსულუტურ დასაწყისზე საუბარი მცდარი პოზიციაა, თუმცა ეს საკითხი შემდეგ თავებში გაიშლება.

კარტეზიანულის შემოტრიალებაა, რომელიც შესაძლოა, შემდეგნაირად განვსაზღვროთ: „თუკი მეთოდი შედეგია, ის ცოდნას წინ კი არ უნდა უძღოდეს, არამედ მის შემდეგ უნდა გვეძლეოდეს."[80] სპინოზასთან მეთოდი არ არის ჭეშმარიტების გარანტია, რადგან მეთოდის შემუშავება სწორედ ემპირიული პროცესის თანმხლები მომენტია, რაც იმას ნიშნავს, რომ მეთოდი თანდათან დგინდება. მეთოდი გამოხატავს აზროვნების მოძრაობას; შესაბამისად, განსხვავებით დეკარტისაგან, სპინოზასთან მეთოდი კარგავს თავის პრივილეგირებულ ხასიათს შინაარსთან მიმართებით: „ჭეშმარიტი მეთოდი არის გზა, სადაც თავად ჭეშმარიტება, ან საგნის ობიექტური არსი, ან იდეა მართებული წესით უნდა ვეძიოთ."[81] მეთოდის სპინოზასეული გაგების მიხედვით, შეიძლება ითქვას, რომ იდეათა ესა თუ ის წესრიგი და თანმიმდევრობა ნაწარმოები პროცესია და არა მარად დადგენილი პრინციპიდან შინაარსის ანალიზური დადგენა. შესაბამისად, გონებაში იდეების წარმოება მხოლოდ მიმდინარე შინაგანი კაუზალობით ხორციელდება. საგულისხმოა ის ფაქტი, რომ ჰეგელის მსგავსად, სპინოზაც მეთოდის კარტეზიანულ გაგებას აკრიტიკებს, თუმცა მიუხედავად ამისა, იგი სპინოზას წინააღმდეგ ატრიალებს იმას, რაც ფილოსოფიის ისტორიაში თვითონ სპინოზას მიერვე გადალახულ საფეხურს წარმოადგენდა.

OMNIS DETERMINATIO NON EST NEGATIO[82]

კიდევ ერთ მნიშვნელოვან მომენტს, რომელიც ჰეგელისა და სპინოზას ურთიერთმიმართებაში არსებობს, წარმოადგენს მოარული ფრაზა; **omnis determinatio est negatio**[83], რომელიც ჰეგელმა თავისი *ფილოსოფიის ისტორიის შესახებ ლექციებში* სპინოზას მიაწერა. ჰეგელმა გამოაცხადა, რომ მიუხედავად ამ გრანდიოზული

[80] იქვე, გვ. 44.
[81] B. Spinoza, *Ethics: with the Treatise on the Emendation of the Intellect and Selected Letters*, გვ. 241.
[82] ყველა განსაზღვრება არ არის უარყოფა.
[83] ყველა განსაზღვრება უარყოფაა.

მიგნებისა, სპინოზა ვერ მიხვდა მის მიერ გამოთქმული ფრაზის შინაარსს და ვერ გაიგო ნეგაციის მნიშვნელობა (ჰეგელს მიაჩნდა, რომ არსებულის შესახებ გონისმიერი დისკურსი შეუძლებელია, თუ ის ნეგაციის ნეგაციის პრინციპს არ დაემყარება); შესაბამისად, შეიძლება ზემოხსენებული ფრაზა ერთი შეხედვით ჰეგელიანურად ჟღერდეს, მაგრამ სპინოზას განზრახვა სულ სხვა გახლდათ. ამ პოზიციას იზიარებს სლოვენიელი ფილოსოფოსი სლავოი ჟიჟეკიც, რომელიც წერს, რომ სპინოზას მიერ გამოთქმული ფრაზა **omnis determinatio est negatio** შესაძლოა ჰეგელიანურად ჟღერდეს, მაგრამ ორივე ინტერპრეტაცია, რომლითაც მას ვკითხულობთ, ანტიჰეგელიანურია. თუკი აღნიშნული ფრაზა აბსოლუტს მიემართება, მაშინ სუბსტანციის ნეგატიურ თეოლოგიურ წაკითხვას ვღებულობთ, რომლის მიხედვითაც, მიუხედავად ასბოლუტის პოზიტიური განსაზღვრებისა, ყველა მასზე მიწერილი პრედიკატი სუბსტანციის არსს ვერ წვდება და შესაბამისად, იმით რომ ვერ იგებს, უარყოფს კიდეც მას. თუკი სპინოზას ცნობილ ფრაზას სასრული საგნებისაკენ მივმართავთ, მაშინ გამოდის, რომ ნეგაცია მხოლოდ დაყოფის და შემოსაზღვრის როლს ასრულებს, რის შემდეგაც ყველა მოდუსის ბედი მაინც აბსოლუტის უფსკრულში, სრულ განურჩევლობაში შთანთქმაა. ჰეგელის მიხედვით, სპინოზა სუბსტანციისა და სასრული მოდუსების რეალობას პოზიტიურად და ნეგატიურად ჰყოფდა. სპინოზასთვის სუბსტნაცია აბსოლუტური პოზიტიურობაა, ხოლო მოდუსები განსაზღვრულები არიან და შესაბამისად, ერთამენთს უარყოფენ. სუბსტნაციასთან ნეგაციას არაფერი ესაქმება, რადგან ის განუსაზღვრელი და უსასრულოა. ამგვარად, გამოდის, რომ უარყოფა მხოლოდ გარეგნული ოპერაციაა. იმის გამო, რომ სპინოზამ ნეგაციის მნიშვნელობა ვერ გაიგო, მან მიიღო მკვდრადშობილი, ინერტული აბსულუტი, რომელიც მხოლოდ რეგრესირებს და ილევა.[84] ჰეგელს მიაჩნდა, რომ სპინოზასთვის ნეგაცია მხოლოდ ყოფნის ნაკლებობასთან ასოცირდებოდა,

[84] სპინოზას სუბსტანცია თვით დიფერენცირებადი რამაა, რაც სულაც არ ნიშნავს იმას, რომ ის ილევა ან იქსაქსება. დიფერენციაცია დაკნინებას სულაც არ ნიშნავს. მაგალითად, ჩანასახი სწორედ დიფერენცირების გზით აღწევს განვითარებას.

ნაკლთან, რომელიც მხოლოდ სასრულ საგნებს აქვთ.[85] სპინოზას მკვლევარი, იეძაკ მელამედი წერს, რომ, ჰეგელის აზრით, სპინოზა აღნიშნულ ფორმულას იმისათვის იყენებდა, რათა ღმერთის[86] გარდა სხვა სასრული საგნები უარეყო, რის შედეგადაც ჩვენ აკოსმიზმს ვიღებთ[87], თუმცა ამგვარი წაკითხვის გაბათილება მარტივად შესაძლებელია, თუკი სპინოზას *ეთიკაში* არსებულ მესამე რიგის ცოდნას გავიხსენებთ, რომლის ფუნქციაც სინგულარულ საგანთა არსის ჭვრეტაა. აქედან გამომდინარე, თუკი სპინოზა ღმერთის გარდა სხვა რეალობას უარყოფს, მაშინ რაღა საჭირო იყო ცოდნის მესამე რიგის *ეთიკაში* ხსენება? მეტიც, სპინოზა წერს, რომ ღმერთი აწარმოებს ეფექტებს (EIP36), მოდუსებს, რაც კიდევ ერთხელ ამტკიცებს, რომ მოდუსების არსებობა სულაც არ არის ილუზორული. საგულისხმოა ისიც, რომ გონებამ ბუნების კანონზომიერება, ღმერთი, მით უკეთ იცის, რაც უფრო მეტად შეიცნობს ბუნებრივ საგნებს (სასრულობებს) (TTP III/60). სასრული საგნების

---

[85] P. Macherey, *Hegel or Spinoza*, გვ. 116.

[86] სპინოზასთან ღმერთს არ აქვს თეოლოგიური საზრისი და ეთიკაში გე.ვლინება სუბსტანციის აღმნიშვნელ ცნებად. მოსე გოგიბერიძე თვლის, რომ თუკი ეთიკის კითხვისას, იქ, სადაც წერია ღმერთი, არ მოვიაზრებთ ბუნებას, მაშინ ეთიკის არსს ვერ ჩავწვდებით: „ღმერთის ცნებამ გამოიწია სპინოზას თეოლოგიურ სამოსელში გამოხვევის შესაძლებლობა, მაგრამ ვისაც აქ რაიმეს გაგება სურს და სინათლეზე გამოსვლა ეხალისება, იმან ჩემის აზრით სპინოზას ეთიკაში, იქ სადაც სიტყვა „ღმერთი" სწერია, სიტყვა „ბუნება" უნდა ჩასწეროს". იხ. მ. გოგიბერიძე, *სპინოზა*, თბილისი 1927, გვ. 23. მიუხედავად იმისა, რომ საგანგებო აღნიშვნის გარეშეც ნათელია, თუ რას გულისხმობს სპინოზა ღმერთში, ის ეთიკის მეოთხე ნაწილის შესავალში წერს: „ის მარადიული და უსასრულო ყოფნაა, რომელსაც ჩვენ ვუწოდებთ ღმერთს ან ბუნებას" (EIVP). ბევრი აზრი არსებობს იმასთან დაკავშირებით, თუ რატომ აღნიშნავს სპინოზა ღმერთით თეოლოგიური საზრისის არმქონე სუბსტანციას. ამაზე ცალსახა პასუხი არ არსებობს, თუმცა გამომდინარე მე-17 საუკუნეში არსებული პოლიტიკური და რელიგიური კონიუნქტურისა, ალბათ სპინოზას მოუხდა გარკვეულ დათმობებზე წასვლა. ამას ისიც მოწმობს, რომ მან ეთიკის გამოცემა თავის სიცოცხლეში ვერ შეძლო, რადგან ცენზურის ქვეშ იმყოფებოდა. ლუდვიგ ფოიერბახი საკმაოდ საგულისხმო რამეს წერს სპინოზას ღმერთის შესახებ: „ღმერთი, რომელიც ისეთი არ არის, როგორიც ჩვენ ვართ, ღმერთი, რომელსაც არ აქვს ცნობიერება, არა აქვს გაგება თუ შეგნება, ე.ი არ აქვს პიროვნული განსჯა, პიროვნული ცნობიერება, მსგავსად სპინოზას სუბსტანციისა, ღმერთი არ არის". ლ. ფოიერბახი, *ქრისტიანობის არსება*, თარგმანი შალვა პაპუაშვილისა, თბილისი 1956, გვ. 272.

[87] Y. Melamed, *Spinoza and German Idealism*, Cambridge, UK 2012, გვ. 180.

შემეცნების ზრდა ღმერთის შემეცნების ზრდის პირდაპირპროპორციულია. აქედან ნათლად ჩანს, რომ ჰეგელის მიერ სპინოზას აკოსმისტური წაკითხვა მცდარია. [88] თუმცა, საქმე იმაშია, რომ გამოთქმა, რომელიც ჰეგელმა ჯერ გრანდიოზულ მიგნებად დაასახელა, ხოლო შემდეგ სპინოზა მისი ვერ გაგების გამო გააკრიტიკა, სინამდვილეში სპინოზას არც ერთ ნაწერში არ ფიგურირებს. წერილში, რომელზე დაყრდნობითაც ჰეგელმა ჰეგელიანური ფრაზა გამოადნო, სპინოზა შემდეგ რამეს ამბობს:

როდესაც იმ მტკიცებას განვიხილავთ, რომ ფიგურა არის ნეგაცია და არა რაიმე პოზიტიური, აშკარაა, რომ რაიმეს თავის მთლიანობაში, შემოუსაზღვრელობაში, შეუძლებელია ჰქონდეს ფიგურა, რომელიც (ანუ თვითონ ფიგურა; ფიგურა მხოლოდ სინგულარულ საგნებს აქვთ; დ.გ) მხოლოდ სასრულ და განსაზღვრულ საგნებს მიესადაგება. მაშასადამე, ეს განსაზღვრება არ მიეამრთება საგნის არსს (esse), არამედ, პირიქით, მის არარსს (non-esse). შესაბამისად, რახან ფიგურა არაფერია გარდა განსაზღვრებისა და განსაზღვრება ნეგაციაა (Quia ergo figura non aliud, quam determinatio, et determinatio negatio est), ***ფიგურა შეუძლებელია იყოს რაიმე, გარდა ნეგაციისა.*** (Letter *50*)

ეს გახლავთ წერილი, საიდანაც ჰეგელმა კონტექსტის უგულებელყოფით მიიღო წინადადება, რომელიც „სპინოზას მიერ თქმულიდან" ალბათ ყველაზე ცნობილია. როგორც პიერ მაშრე წერს, ჰეგელმა სპინოზას წინადადებაზე omnis დამატებით, შექმნა ზოგადი, მასშტაბური სახის გამოთქმა, რომელსაც უნივერსალური მნიშვნელობა და როლი აქვს. [89] ამ წერილის შინაარსის ასეთი დამახინჯება ნიშანდობლივი ფაქტია, რაც, ზოგადად, ჰეგელის მიერ სპინოზას წაკითხვისას სიმპტომურია.

საგულისხმოა ის გარემოება, რომ სპინოზა წერილის მსვლელობისას არ განიხილავს ფიზიკურ სხეულებს, არამედ აბსტრაქტულ მიმართებებს. მისთვის ფიგურის მოაზრება არ ნიშნავს მაინცდამაინც სხეულის მოაზრებას. ამას გარდა, სპინოზას ფილოსოფიისათვის ნიშანდობლივია სუბსტანციის მთლიანობა და

[88] იქვე, გვ. 188-189.
[89] P. Macherey, *Hegel or Spinoza*, გვ. 127.

დაუყოფელობა (EIP13). მისთვის ბუნება მთლიანობაა და მხოლოდ გონებაა ის, რომელიც თავის წარმოსახვაში (imagionatio) დანაწევრებულად აღიქვამს მას. ის, რაც გონებისათვის პირველია, ბოლოა ბუნებისათვის, და - პირიქით. მოდუსების ურთიერთმოქიშპე, ერთმანეთის უარმყოფელ სასრულობებად წარმოდგენა სულაც არ გახლავთ ბუნების ადკვატური რეპრეზენტაცია. თუკი ჩვენ საგნები მათი მიზეზებიდან გამომდინარე გვეცოდინებოდა, მაშინ არ ვიტყოდით, რომ ისინი არიან უსასრულო სუბსტანციის მიღმა მყოფი სასრულობები, სუსბტანციის პოზიტიურობასთან მიმართებით მყოფი ნეგატიური ერთეულები, რადგან ეს თვალსაზრისი წარმოსახვის აბსტრაქტული[90] თვალსაზრისია, რომელიც ერთმანეთისაგან ჰყოფს იმას, რაც, როგორც ერთ მთლიანობაში მყოფი რამ, შინაგანად შეკავშირებულია.[91] სპინოზა რეალურად არსებული სხეულების რაობას არ აფასებს ფორმისა და ფიგურის მიხედვით, მაგრამ ასეც რომ იყოს მეიერისადმი მიწერილ წერილში სპინოზა წერს:

მაშასადამე, უაზრობაა, სიგიჟესთან თანაზიარია იფიქრო, რომ

---

[90] სპინოზასთან აბსტრაქტული უარყოფითი კონოტაციით გვ.ვლინება და საერთო ცნებების საპირისპიროა. საერთო ცნება სპინოზასთან არის რაიმე იდეა, რომელსაც იზიარებს ორი ან მეტი სხეული და რომელიც ორ სხეულს შორის არსებული მიმართების შესაბამისია. საერთო ცნებები, წერს სპინოზა, არის ის, რომელიც ყველასათვის საერთოა და რომელიც როგორც ნაწილებში, ასევე მთელში, თანაბრადაა. საერთო ცნება შეესაბამება გაგებას, ის წარმოიქმნება რაიმეს გაგებიდან. აბსტრაქტული იდეა კი, პირიქით, მისი შინაარსი სავსეა არა გაგებით, არამედ წარმოსახვით. აბსტრაჰირებისას ჩვენ არ ვიღწვით იმისათვის, რათა მიმართებებს, რომლებიც კომპოზიციაში შედიან, ჩავწვდეთ, არამედ ჩვენ მხოლოდ ვინარჩუნებთ გარე ნიშანს, ცვლად თვისებრიობას, რომელიც მოქმედებს წარმოსახვაზე და რომელსაც არსებით თვისებად განვიხილავთ, ხოლო მის გარდა ყველაფერს უგულებელვყოფთ. აბსტრაქცია კავშირშია ფიქციასთან, რადგან ფიქცია თვითონვე შეიცავს აბსტრაქციას, რომელიც ასოციაციათა წესრიგის მიხედვით, ან გარე გარდაქმნების მიხედვით იცვლება. ფიქციური აბსტრაქციები სხვადასხვა სახის არიან; მაგალითად, კლასები, სახე და გვ.რი, რომლიდანაც ზოგი მათგანი უფრო მეტ ერთეულს შეიცავს, ზოგი მათგანი კი ნაკლებს, სხვა სიტყვებით, ზოგი მათგანი უფრო ზოგადია, ზოგი ნაკლებად. სპინოზას აზრით, აბსტრაქციის გზით რაიმე საგნების განსხვავება უნდა ჩანაცვლდეს მყოფი სხეულის მიერ მიღებული და გაცემული აფექტების ექსპერიმენტირების მეშვეობით. აფექტების მიხედვით განსხვავება გვ.ძლევს საგანთა კვალიფიკაციას მათი ძალის შესაბამისად.

[91] P. Macherey, *Hegel or Spinoza,* გვ. 130.

*განფენილი სუბსტანცია ნაწილებისაგან შედგება, სხეულებისაგან, რომლებიც ერთმანეთისაგან ნამდვილად განსხვავებულია. ეს იგივეა ვინმეს წრეების ერთმანეთზე დახვავებით კვადრატის, სამკუთხედის, ან სხვა, წრის არსისგან განსხვავებული საგნის მიღება ეცადა (*Letter to Meyer*).*

წარმოსახვის (imaginatio) საფეხურზე, რომელიც სპინოზას ფილოსოფიაში ცოდნის პირველი რიგია, განფენილობას მხოლოდ დანაწევრებულად აღვიქვამთ, სადაც სამყარო ურთიერთმოქიშპე ფიგურების ერთობლიობაა, მაგრამ ეს სხვა არაფერია, თუ არა წარმოსახვის უძლურება, უსასრულოს დაყოფისა და დანაწევრების გარეშე რეპრეზენტაციის შეუძლებლობა. წარმოსახვის საფეხურზე ბუნება მკაცრი ნეგატიურობის სახით წარმოგვიდგება, რაც მის არსს სრულიად არ ესადაგება. მხოლოდ რაციონალურად, შინაგანი მიზეზობრიობის მეშვეობით გაგებული ბუნებაა თავისსავე ნაწილებზე დაუყვანელი მთლიანობა.[92] შესაბამისად, იმისათვის, რომ მოდუსები არა მათ სასრულობაში, ურთიერთშემოსაზღვრაში, არამედ უსასრულობაში, რომელზეც ისინი დამოკიდებულნი არიან და რომელსაც თავის თავშიც შეიცავენ, მოვიაზროთ, აუცილებელია შედეგის ცოდნა დავუკავშიროთ causa sui-ის (საფუძველს), რომელიც მისი განმაპირობებელია. [93]

ასევე საინტერესოა, თუ რას წარმოადგენს განსაზღვრების ცნება სპინოზასთან და რა მიმართება აქვს განსაზღვრებას თვითონ სუბსტანციასთან. პიერ მაშრე ორი ტიპის განსაზღვრებას გამოყოფს: პოზიტიურს და ნეგატიურს. ნეგატიური განსაზღვრის შემთხვევაში, ჩვენ საგანს ვიღებთ აბსტრაქტულად, მის შემოსაზღვრულობაში, შესაბამისად მას ღმერთისაგან მოწყვეტილად მოვიაზრებთ, ხოლო პოზიტიური განსაზღვრებისას კი, საგანს არა

[92] „თუ რაოდენობრიობას ყურადღებას იმგვარად მივაპყრობთ, როგორც ის წარმოსახვის დონეზეა, რაც ყველაზე ხშირი და მარტივი შემთხვევაა, ჩვენ რაოდენობრიობას სასრულად, დაყოფადად და ნაწილებისაგან შედგენილად შევრაცხავთ. ხოლო, თუ პირიქით, რაოდენობრიობას იმგვარად დავინახავთ, როგორც ეს გონებაშია და მას სუბსტანციის ცნებებით მოვიაზრებთ, რაც უფრო რთულია, მაშინ ჩვენ მას (რაოდენობრიობას) უსასრულოდ, უნიკალურად და დაუყოფლად მივიჩნევთ“ (EIP15S).

[93] P. Macherey, *Hegel or Spinoza*, გვ. 132.

აბსტრაქტულ სინგულარულ რეალობაში, არამედ იმანენტური აუცილებლობის მეშვეობით აღვიქვამთ, რომელიც ამ საგანს სუბსტანციის წიაღში, მიზეზობრიობის კანონზომიერების მიხედვით წარმოშობს.[94] სპინოზასთან, როგორც ეს ჰეგელს ჰგონია, არ არსებობს ორი ერთმანეთისაგან მოწყვეტილი, სუბსტანციისა და მოდუსების, სინამდვილე. ამგვარ ილუზიას მხოლოდ წარმოსახვისა და გონების (ცოდნის მეორე რიგის) საფეხურების ერთმანეთში არევა იწვევს. ასევე, საგულისხმოა ის ფაქტი, რომ ჰეგელთან სპინოზას სუბსტანცია წარმოდგენილია განუსაზღვრელ რაიმედ, ხოლო მოდუსები, პირიქით, ურთიერთშევიწროვებული სასრულობების არეალად. სინამდვილეში, სპინოზას სუბსტანციაც, თავისი ბუნებითა და აუცილებლობით, მკაცრად განსაზღვრული მოცემულობაა. მაშრეს აზრით, სუბსტანციის განსაზღვრულობა ნათელი ხდება, როდესაც ჩვენ მწარმოებელი ბუნებისა (natura naturans) და ნაწარმოები ბუნების (natura naturata) ურთიერთმიმართებას განვიხილავთ. ვინაიდან ღმერთი თავის აფექტებში[95] ვლინდება, შეუძლებელია ვივარაუდოთ, რომ მას არ აქვს რაიმე სახის განსაზ-

[94] იქვე, გვ. 141.

[95] „აფექტები (affectio) თვითონვე არიან მოდუსები. მოდუსები არიან სუბსტანციის, ან ატრიბუტის აფექტები. აფექტები აუცილებლად აქტიურები არიან, რადგანაც ისინი ამოდიან ღმერთის ბუნებიდან, როგორც ადეკვატური მიზეზიდან“ (G. Deleuze, *Spinoza: Practical Philosophy*, გვ. 48). ასევე, აფექტი არის, რაც ემართება მოდუსს, მოდუსის მოდიფიკაცია. აფექტების იდეა მოიცავს როგორც აფიცირებული სხეულის ბუნებას, ასევე იმ სხეულს, რომელიც აფექტის გამომწვევია. „სხეულის აფექტებს, რომლის იდეასაც წარმოადგენენ გარე სხეულები, როგორც ჩვენში დასწრებულები, ჩვენ შეგვიძლია საგნის წარმოდგენები ვუწოდოთ. როცა გონება სხეულს განიხილავს, ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ეს წარმოდგენებია“ (იქვე, გვ. 48). თუმცა, გარდა იმისა, რომ აფექტები სხეულის ამჟამინდელ მდგომარეობებზე ახდენს გავლენას, ის მოიცავს ნინარე მდგომარეობასაც, გადასვლას, პასაჟს, გრძლიობას, რომელშიც სხეული უარესი ვითარებიდან უკეთესში გადადის ან - პირიქით. აფექტები, იდეები, წარმოდგენები არ არიან ერთმანეთთან მოწყვეტილნი, ისინი არიან გრძლიობაში ჩამაგრებულნი. ასევე საგულისხმოა ის, რომ ცნებები affectio და affectus სპინოზასთან ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან. შეიძლება ითქვას, რომ affectio-ს შემთხვევაში საქმე გვაქვს სხეულთან, ხოლო affectus დაკავშირებულია გონებასთან, თუმცა განსხვავება მხოლოდ ამით არ ამოიწურება. Affectio მიემართება ენებული სხეულის მდგომარეობასა და მასზე მოქმედი სხეულის დასწრებულობას, რა დროსაც affetus მიემართება სხეულის ერთი მდგომარეობიდან მეორეში გადასვლას.

ღვრულობა, რადგან მაშინ მოდუსების არსებობა ეჭქვეშ დადგებოდა.[96] სხვა სიტყვებით, თუ სუბსტანცია აუცილებლობით განისაზღვრება, იმავეს უნდა ჰქონდეს ადგილი სასრული მოდუსების დონეზეც, სადაც ზუსტად იმავე სახის მიზეზ-შედეგობრივი ჯაჭვი მოქმედებს, რაც უსასრულო სუბსტანციაში გვხვდება. სინგულარული საგნები მხოლოდ ღმერთით არიან განსაზღვრული, რაც იმას ნიშნავს, რომ განსაზღვრებას სრულიად პოზიტიური მნიშვნელობა აქვს.

სპინოზას ევოლუცია

სპინოზას ფილოსოფია მაგალითია იმ სტრატეგიისა, რომლის მიხედვით ფილოსოფოსი თავის თავს, საწყის ეტაპზე, სხვებისგან გამოყოფის, გამიჯვნის მეშვეობით ადგენს.[97] შესაბამისად, ის იდეები, შეხედულებები და თვალსაზრისები, რომლებიც სპინოზამ თავის *ეთიკაში* ან *პოლიტიკურ ტრაქტატში* გამოთქვა ევოლუციის, თანდათანობითი განვითარების შედეგია და არა პირდაპირ გაცხადებული ევიდენტური საწყისიდან მოპოვებული ცოდნისა. შეიძლება ითქვას, რომ სპინოზა *ეთიკაში* თავისი ფილოსოფიის უკვე დასრულებულ პროექტს გვთავაზობს და თუ ჰეგელის კრიტიკის ზოგიერთი დებულება[98] სპინოზას ადრეულ ნაშრომებთან მიმართებით მეტ-ნაკლებად დამაჯერებელია, *ეთიკის* შემთხვევაში იმავეს ვერ ვიტყვით. აქედან გამომდინარე, სანამ უშუალოდ სპინოზას ფილოსოფიის შინაარსის განხილვასა და ჰეგელიანური კრიტიკის გაბათილების მცდელობას შევუდგებით, უმჯობესი იქნება თუკი სპინოზას ფილოსოფიის შინაგანი განვითარების პროცესს ზოგადად მიმოვიხილავთ.

ავენარიუსმა სპინოზას ფილოსოფიის განვითარების ფაზები

---

[96] P. Macherey, *Hegel or Spinoza*, გვ. 145.

[97] სპინოზას შემთხვევაში იგულისხმება რენე დეკარტი.

[98] მაგალითად, ის, რომ სპინოზა თავისი მოძღვრების აგებას ღმერთით იწყებს, არ მიესადაგება ეთიკას, მაგრამ სწორია სპინოზას პირველი გამოქვეყნებული ნაშრომის, მოკლე ტრაქტატის შემთხვევაში.

სამ ეტაპად დაჰყო:[99] *მოკლე ტრაქტატის* ნატურალიზმი, მეტაფიზიკური აზროვნების კარტეზიანული თეიზმი და *ეთიკის* გეომეტრიული პანთეიზმი. *მოკლე ტრაქტატის* მთავარი პოსტულატი ღმერთის ბუნებასთან გათანაბრებაა, ხოლო *ეთიკაში* ნაჩვენებია, რომ ღმერთი სუბსტანციასთანაა გაიგივებული. თუკი *მოკლე ტრაქტატში* ყოველი სუბსტანცია მიეკუთვნება ერთი და იმავე ბუნებას, *ეთიკაში* ყოველი სახის ბუნება/არსი ერთი და იმავე სუბსტანციიდან გამომდინარეობს. *მოკლე ტრაქტატში* ღმერთი არ არის აბსოლუტი, სუბსტანცია, ის უბრალოდ ყოფნაა, რომელიც გამოხატავს და აერთიანებს ყველა სუბსტანციას; *ეთიკაში* კი, პირიქით, ღმერთი და სუბსტანცია იდენტურია, ხოლო ატრიბუტები ღმერთის არსს გამოხატავენ. როგორც დელიოზი წერს, *მოკლე ტრაქტატში* ღმერთისა და ბუნების ერთმანეთთან გათანაბრება დამთხვევაა, ხოლო *ეთიკაში* მათი საფუძვლიანი იგივეობაა ნაჩვენები, რაც სუბსტანციის ერთიანობას ემყარება.[100] დელიოზი ვარაუდობს, რომ *მოკლე ტრაქტატის* ღმერთის პრობლემით დაწყება პირველსა და მეორე თავს შორის წყვეტას განაპირობებს, რაც, მისი აზრით, ამ ტრაქტატის არათანმიმდევრულობის მიზეზია. განსხვავებით *მოკლე ტრაქტატისაგან, ეთიკაში,* ან თუნდაც *ინტელექტის სრულყოფის შესახებ ტრაქტატში* სპინოზა მიზანმიმართულად არიდებს თავს ღმერთით დაწყებას: „ეთიკაში ის იწყებს მოცემული საფუძველმდებარე ატრუბიტებით, რათა მივიდეს ღმერთამდე, როგორც სუბსტანციამდე, რომელიც ყველა ატრიბუტისაგან კონსტიტუირებულია.“[101] სპინოზა ნამდვილად ცდილობს, რომ რაც შესაძლებელია მალე მივიდეს ღმერთის პრობლემამდე, მაგრამ ეს არ ხდება მყისიერად, რადგან *ეთიკას* აქვს საკუთრივი, განსაზღვრული მეთოდი (ატრიბუტებიდან ღმერთამდე მისვლისათვის სპინოზას 9 ჰიპოთეზა დასჭირდა): „ღმერთამდე, როგორც სუბსტანციამდე მისასვლელად მზარდი სისწრაფეა საჭირო. შემდეგ, ახალი აჩქარებების წარმოებამდე, ცხადია ყოველთვის საჭირო მომენტში, ყველაფერი იჭიმება და ნელდება. **ეთიკა** არის

[99] Avenarius, *Über die beiden ersten Phasen des Spinozische Pantheismus*, 1868.
[100] G. Deleuze, *Spinoza: Practical Philosophy*, გვ. 110.
[101] იქვე, გვ. 111.

მდინარე, რომელიც ხან სწრაფად, ხანაც კი ნელა მიედინება.“ [102]

დელიოზის აზრით, სპინოზას მეთოდი არის პროგრესული და ის მიემართება საფუძვლიდან შედეგამდე, განსხვავებით ანალიტიკური მეთოდისგან, რომელიც მოცემულიდან, შედეგიდან გამომდინარე მსჯელობს. შედეგად, *ინტელექტის სრულყოფის შესახებ ტრაქტატშიც* და *ეთიკაშიც* სპინოზა იწყებს რაღაც იდეიდან, ჰიპოთეზიდან, რათა საბოლოო ჯამში მივიდეს ღმერთამდე, სუბსტანციამდე. თუკი *ინტელექტის სრულყოფის შესახებ ტრაქტატში* დასაწყისში აბსტრაქტული, გეომეტრიული იდეა გვაქვს, *ეთიკას* სპინოზა, პირიქით, სუბსტანციის არსის გამომხატველი ატრიბუტებით იწყებს. ამ ორი საწყისის შედარება ნათლად გვაჩვენებს სპინოზას ფილოსოფიის გარდაქმნას ცარიელი, აბსტრაქტული აზროვნებიდან შინაგანი განვითარების მქონე აზროვნებამდე. თუ ინტელექტის სრულყოფის შესახებ ტრაქტატის საწყისი იდეა არის წმინდად გეომეტრიული მოცემულობა, შესაბამისად, ცარიელი, ღარიბი აბსტრაქცია, *ეთიკის* საწყისი წერტილი, ატრიბუტი, გაგებულია საერთო ცნებებით, რომელიც *ეთიკის* ერთ-ერთი საკვანძო ცნებაა და მის გარდა სხვა ნაშრომებში არ გვხვდება. სპინოზას მიხედვით, ყველა არსებულს აქვს საკუთარი არსი, რომელიც ერთმანეთისგან განსხვავებულია, მაგრამ არსებულს, ასევე, აქვს საკუთრივი მიმართებანი, რითაც თავის თავს სხვა არსებულებთან კომპოზიციაში, ან დეკომპოზიციაში გამოხატავს; საერთო ცნება სწორედ ორ, ან მეტ არსებულს შორის კომპოზიციის, მიმართების იდეაა.[103] დელიოზი საერთო ცნების ნათელსაყოფად განფენილობის ატრიბუტს განიხილავს, რომელსაც სხვებისაგან განსხვავებული საკუთრივი არსი აქვს, მაგრამ რადგან ის ყველა განფენილობის მქონე სხეულს აერთიანებს, რომლებსაც თავის თავში შეიცავს, ის საერთო ცნებაა. როდესაც ორი სხეული ურთიერთმიმართებაშია და ერთმანეთთან, ბუნების კანონზომიერების შესატყვისად, კომპოზიციაში შედის, მათ შორის უკვე არსებობს საერთო ცნება, რომელიც ვერ რედუცირდება რომელიმე სხეულის არსზე (რომელიც ერთმანეთისაგან განსხვავებულია). მიუხედავად იმისა, რომ საერ-

[102] G. Deleuze, *Spinoza: Practical Philosophy*, გვ. 112.

[103] იქვე, გვ. 114.

თო ცნების გარეშე სხეულებს შორის მიმართება გამორიცხულია, ყველა საერთო ცნება არ არის უნივერსალური (ასეთი მხოლოდ ორია: განფენილობა და აზროვნება), არამედ ზოგიერთი საერთო ცნება მხოლოდ ორ სხეულს შორის საზიაროა. აქედან გამომდინარე, განსხვავებით *ეთიკამდელი* ნაშრომების გეომეტრიზმისა, საერთო ცნებები, დელიოზის აზრით, ბუნებაში არსებული ერთიანობის ასპექტებს ფსიქო-ქიმიურ და ბიოლოგიურ სიბრტყეში აქცევენ, ხოლო გეომეტრიული ცნებები მხოლოდ საერთო ცნებების აბსტრაქტულ იდეებად გვევლინებიან. სწორედ ამიტომ, სპინოზამ, საერთო ცნებების მეშვეობით, წინა პერიოდის გეომეტრიზმს თავი დააღწია.[104] საგულისხმოა ის ფაქტიც, რომ *ეთიკაში* საერთო ცნებები ადეკვატურ იდეებს წარმოადგენენ და ამიტომ, მეორე რიგის ცოდნას შეესატყვისებიან. ამის საპირისპიროდ, *მოკლე ტრაქტატისა* და *ინტელექტის სრულყოფის შესახებ ტრაქტატში* ადეკვატურ იდეებს აბსტრაქტული გეომეტრიული ცნებები წარმოადგენენ. *ეთიკის* წინა ტრაქტატებზე აღმატებულობა სწორედ საერთო ცნებებიდან გამომდინარეობს, რადგან ისინი რეალურ ყოფნას, სხეულების, არსებულების რეალურ ურთიერთმიმართებებს მოიცავენ. დელიოზი თვლის, რომ თუკი *ეთიკამდელი* ტრაქტატებისათვის მესამე რიგის ცოდნა (ღმერთის ინტელექტუალური სიყვარული) საიდუმლოებას წარმოადგენს, *ეთიკაში* მისი არსებობა ცოდნის განვითარებისთვის აუცილებელი წინაპირობაა.[105] სპინოზასთან ცოდნის ორ ადეკვატურ რიგს საერთო ცნებები და ღმერთის ინტელექტუალური სიყვარული წარმოადგენს, თუმცა ისინი იმით განსხვავდებიან, რომ პირველი მხოლოდ მიმართებების ცოდნაა, მეორე კი - არსის.[106] შესაბამისად, მხოლოდ საერთო ცნებებით

[104] G. Deleuze, *Spinoza: Practical Philosophy*, გვ. 115.

[105] იქვე, გვ. 117.

[106] „ამგვარად, როდესაც ატრიბუტი გაგებულია საერთო ცნებად, მასში ჩაწვდომა არსის მეშვეობით არ ხდება, არამედ მხოლოდ მათი საერთო ფორმით (მიმართებით. მთარგმნელის შენიშვნა), რომელიც საერთო სუბსტანციის არსს აკონსტრუირებს... მეორე და მესამე რიგის ცოდნა ადეკვატური იდეების სისტემები არიან, მაგრამ ერთმანეთისაგან საკმაოდ განსხვავებული. მესამე რიგის ცოდნის იდეები არიან არსის იდეები, სუბსტანციის შიდა არსები, რომელიც კონსტიტუირებულია ატრიბუტებისაგან, და აგრეთვე ერთეული, მოდუსების სინგულარული არსები, რომლებსაც ატრიბუტები შეიცავენ. შესაბამისად, მესამე რიგის ცოდნა გადადის

შეუძლებელია ჩავწვდეთ სუბსტანციის, ან ნებისმიერი სხვა არსებულის არსს. საერთო ცნება მხოლოდ აწანამძღვრებს მესამე რიგის ცოდნას და აძლიერებს მისი არსებობის საჭიროებას. ამგვარად, მესამე რიგის ცოდნა *ეთიკის* შინაგანი განვითარების შედეგია და არა შემთხვევითი მოცემულობა, რომელმაც მკითხველის დაბნევა უნდა გამოიწვიოს. საერთო ცნებები აუცილებლობით წარგვიძღვებიან ღმერთის იდეისაკენ, რომელიც მეორე და მესამე რიგის ცოდნას ერთმანეთს აკავშირებს (ღმერთის იდეა არის ხიდი მესამე და მეორე რიგის ცოდნებს შორის, რადგან ის, ერთი მხრივ, შეიცავს საერთო ცნებას, ხოლო, მეორე მხრივ, არსებს). დელიოზის აზრით, საერთო ცნებების *ეთიკაში* გამოჩენა არის სპინოზას ევოლუციის დასრულება, ის კულმინაციური მომენტი, რომელიც სპინოზას ფილოსოფიისათვის გადამწყვეტი მნიშვნელობისაა. დელიოზის ვარაუდით, როდესაც სპინოზამ საერთო ცნებათა კონცეპტს მიაგნო, ის მიხვდა, რომ მისი *ტრაქტატი ინტელექტის სრულყოფის შესახებ* ან ახლიდან იყო დასაწერი, ან, სულ მცირე, მკაცრად გადასახედი. თუმცა, უნდა ითქვას, რომ ამ ტრაქტატის დასკვნით ნაწილში სპინოზა საერთო ცნებებს წინასწარმეტყველებს, რადგან ის ახსენებს ფიქსირებული და უსასრულო სხეულების სერიას, რომელიც არ უნდა აგვერიოს არსში. ტრაქტატის მიხედვით ეს სერია მოიცავს კანონებს, მყოფებს, არსებულებს და მინიშნებას, თუ როგორ უნდა გადავიდეთ საერთო ცნებებიდან მესამე რიგის ცოდნაზე. [107]

სპინოზა: ჭეშმარიტი სხვა

როგორც გრეგორ მოდერი წერს, ფილოსოფიური ოპოზიცია ჰეგელსა და სპინოზას შორის ძველი ბერძენი მოაზროვნეების, პარმენიდესა და ჰერაკლიტეს დოქტრინებში არსებული სხვადასხ-

---

არსიდან არსში, მაგრამ მეორე რიგის ცოდნის იდეები არიან ურთიერთმიმართების იდეები, ყველაზე უნივერსალური მიმართებები, ფორმირებულნი არსებული ატრიბუტებისაგან, მისი სასრული მოდუსებისაგან და აგრეთვე, ნაკლებ უნივერსალური მიმართებები, ფორმირებულნი ამა თუ იმ არსებული მოდუსებისაგან". იქვე, გვ. 117.

[107] G. Deleuze, *Spinoza: Practical Philosophy,* გვ. 121.

ვაობის ხელახალი არტიკულაციაა, რომელშიც ერთი აქტუალობის, ხოლო მეორე ქმნადობის ფილოსოფიას წარმოადგენს.[108] მიუხედავად ამ პარალელის სინამდვილესთან ნაწილობრივი შესაბამისობისა, სპინოზას ფილოსოფიას ვერ მივამსგავსებთ იერარქიულ სააზროვნო სისტემებს, რომელთა ქვაკუთხედსაც სასრულსა და უსასრულოს შორის ონტოლოგიური ნაპრალის არსებობა წარმოადგენს. ამის საპირისპიროდ, სპინოზას აზროვნება ხსნის იმ სივრცეს, რომელშიც სუბსტანცია ყველა თავისი ეფექტის იმანენტურ მიზეზად გვევლინება; ის თავის თავს ყველა აქტუალობაში ავლენს და შესაბამისად სუბსტანციის გამომხატველობით ძალასა და მის მიერ ნაწარმოებ ბუნებას (natura naturata) შორის რაიმე სახის ონტოლოგიურ ნაპრალზე, ყოფნის დეფიციტზე ან დეგრადაციაზე საუბარი შეუსაბამოა. როგორც დელიოზი წერს, სპინოზასთან მიზეზი არ არსებობს შედეგის გარეთ: „ის რაც გამოხატულია, გამომხატველის მიღმა არ არსებობს.“[109] განსხვავებით ჰეგელისაგან, რომელიც თვლიდა, რომ ატრიბუტები სუბსტანციას მხოლოდ გარეგნულად ავლენენ, დელიოზის აზრით, ატრიბუტები გამოხატავენ სუბსტანციის როგორც უსასრულო, მარადიულ არსს, ისე არსებობასაც, რადგან პირველი (არსი), სუბსტანციის შემთხვევაში, აუცილებლობით მოიცავს არსებობას.[110] დელიოზისეული წაკითხვის სიახლე ის არის, რომ მან სპინოზას სუბსტანციის გამომხატველობით ბუნებაზე გაამახვილა ყურადღება. ფრანგი ფილოსოფოსის აზრით, გამოხატვის[111] ცნება თავის თავში მოიცავს გამოშლასა (explicare) და შეცვას (involvare); ამიტომ, სუბსტანცია მხოლოდ

---

[108] G. Moder, *Hegel and Spinoza: Substance and Negativity*, გვ. 104.

[109] G. Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, Translated by Martin Joughin, New York 1990, გვ. 42.

[110] G. Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, გვ. 13.

[111] გამოხატვაში არ იგულისხმება რეპრეზენტაცია. გამოხატვა და რეპრეზენტაცია განსხვავებული, მეტიც დაპირისპირებული ცნებებია. სპინოზა გამოხატვის ცნებაში გულისხმობს რაიმეს კონსტიტუირებას, წარმოებას. მაგალითად, სპინოზასთვის ცოდნა რეპრეზენტაცია კი არ არის, რომლის მიხედვითაც გონება საგანს რაიმე ნიშნის მეშვეობით აღიქვამს, არამედ ცოდნა გამოხატვაა, რაიმე საგნის თვით გონებაში კონსტრუირება და წარმოება. შედეგად, თვითონ ნაწარმოები, კონსტრუირებული საგანი გამოხატავს, გამოშლის თავის თავს. P. Macherey, *In a Materialist Way*, London 1998, გვ. 123.

კი არ გამოხატავს იმის ბუნებას, რაც განსაზღვრულია, არამედ კიდეც შეიცავს და გამოშლის მას (მაგალითად, ატრიბუტები მხოლოდ კი არ გამოხატავენ სუბსტანციის არსს, არამედ გამოშლიან და შეიცავენ კიდეც მას). დელიოზისათვის გამოშლა იგივეა, რაც აღმოცენება, განვითარება, შეცვა კი თანდაყოლილი მიზეზის შინაგანობა. შესაბამისად, გამოხატვის ცნება შინაგანად დაპირისპირებული და წინააღმდეგობრივი კი არ არის, არამედ ორი ასპექტის მქონეა. სუბსტანცია თავის თავს ატრიბუტების უსასრულო რაოდენობით გამოხატავს, თუმცა მისი მრავლობითი გამოხატულება შეიცავს ერთ მთლიანობას, რაც ნიშნავს, რომ ერთი შეცულია იმაში, რაც მას გამოხატავს.[112] გამოხატვის ბუნებიდან გამომდინარე, მეტაფორულად რომ ითქვას, ატრიბუტები არიან სუბსტანციის შესახებ გამოთქმული თვალსაზრისები, რომლებიც სუსბტანციას გარეგნულად კი არ გამოხატავენ, არამედ მასში შეცულებიც არიან. დელიოზი თვლის, რომ სასრული გაგებისათვის, სუბსტანციიდან მოდუსების დედუცირება რაიმე საგნის განსაზღვრებიდან თვისებების ანალიზურად გამოყვანას ჰგავს, თუმცა სუბსტანციის შემთხვევაში საქმე სხვაგვარადაა, რადგან ის თავის თავს თვითონვე გამოშლის და გამოხატავს. შესაბამისად, გამოხატვა დედუცირება კი არ არის, არამედ თვითონ გამოხატვაა ის, რაც დედუქციას აბსოლუტში ჩაამაგრებს. [113] გამოხატვა სპინოზასთან ტრიადული სახითაა წარმოდგენილი: სუბსტანცია გამოხატავს თავის თავს, ატრიბუტები არიან გამომხატველები, ხოლო არსი არის გამოხატული. დელიოზის აზრით, გამოხატვის იდეა მიუწვდომელი დარჩება, ან კიდევ სუბსტანციის მოძრაობა ფორმალურად და გარეგანად მოგვეჩვენება, თუკი ამ ტრიადიდან რომელიმე მესამეს, როგორც მაკავშირებელ წევრს, გამოვტოვებთ:

არსი, იმდენად რამდენადაც მას აქვს არსებობა, არ არსებობს ატრიბუტის გარეთ, რომელშიც ის გამოხატულია და როგორც არსი, ის მხოლოდ სუბსტანციასთანაა დაკავშირებული. არსი გამოხატულია თითოეული ატრიბუტით, როგორც თვითონ სუბსტნაციის არსი. უსასრულო არსები განირჩევიან ატრიბუტთა

[112] G. Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, გვ. 16.

[113] იქვე, გვ. 22.

მეშვეობით, რომლებშიც გამოიხატებიან კიდეც, მაგრამ სუბსტანციაში, რომელსაც ისინი უკავშირდებიან, ერთიანნი, იგივეობრივნი არიან.[114]

დელიოზის ამ პასაჟით ნათელი ხდება, რომ სუბსტანცია შინაგანად შეკავშირებული მთლიანობაა და გამოხატვის დროს თავის თავს კი არ აგარეგანებს, არამედ თავის შინაგან აუცილებლობას გამოხატავს. აღნიშნული ტრიადა თავის თავში განსხვავებასაც შეიცავს: მაგალითად, არსსა და ატრიბუტს, ან თვითონ ატრიბუტებს შორის, მაგრამ როგორია ამ განსხვავების ბუნება? ჰეგელი თვლიდა, რომ სპინოზას ატრიბუტები ურთიერთდაპირისპირებული მოცემულობები იყვნენ, მაგრამ ეს იმ შემთხვევაში, თუ ვიტყვით, რომ ატრიბუტებს შორის განსხვავება რიცხობრივია და არა ნამდვილი. სპინოზა *ეთიკის* პირველ ნაწილში წერს, რომ სუბსტანციის თითოეული ატრიბუტი უნდა მოვიაზროთ თავისი თავის მეშვეობით (EIP10), ე.ი სხვა საგნის მოაზრებისაგან დამოუკიდებლად (განფენილობის ატრიბუტის მოაზრება შესაძლებელია აზროვნების ატრიბუტისაგან დამოუკიდებლად)[115] და მიუხედავად იმისა, რომ ატრიბუტები ერთმანეთისაგან განსხვავებულნი არიან, ერთმანეთს სულაც არ ავიწროებენ და ეწინააღმდეგებიან. სპინოზას აზრით, სუბსტანციის არსი განაპირობებს ყოველი ატრიბუტის დამოუკიდებლობას (EIP10S). აქედან გამომდინარე, უნდა ვივარაუდოთ, რომ

---

[114] G. Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, გვ. 27.

[115] სპინოზა ეთიკაში სულ ორ ატრიბუტზე წერს, განფენილობასა და აზროვნებაზე, და მათ გარდა სხვა ვერც ერთ ატრიბუტს ვერ ასახელებს, მიუხედავად იმისა, რომ სუბსტანცია უსასრულო რაოდენობის ატრიბუტებისაგან შედგება. იმის შესახებ, თუ რატომ ვიცით მხოლოდ ეს ორი ატრიბუტი და არა სხვა მრავალიც, ლუდვიგ ფოიერბახი საკმაოდ ზუსტად წერს: „სპინოზა ღვთაებრივი სუბსტანციის უსასრულოდ მრავალ ატრიბუტზე ლაპარაკობს, მაგრამ აზროვნებისა და განფენილობის გარდა ის სხვას ვერც ერთს ვერ ასახელებს. რატომ? იმიტომ, რომ სულ ერთია მათი ცოდნა-არცოდნა, რადგან ისინი თავისთავადაც განურჩეველი, ზედმეტი არიან, რადგანაც ყველა ამ უთვალავი პრედიკატებით მუდამ მხოლოდ იმას გამოვხატავდი, რასაც ამ ორი პრედიკატით, აზროვნებითა და განფენილობით გამოვთქვამ. რატომ არის აზროვნება სუბსტანციის ატრიბუტი? იმიტომ, რომ იგი, სპინოზას მიხედვით, თავისი თავის მეოხებით შეიმეცნება, იმიტომ, რომ იგი განუყოფელს, სრულქმნილს, და დაუსრულებელს გმაოხატავს. რატომ არის განფენილობა, მატერია სუბსტნაციის ატრიბუტი? იმიტომ, რომ თავის თავის იგი იმასვე გამოხატავს". ლ. ფოიერბახი, *ქრისტიანობის არსება*, გვ. 58.

ატრიბუტები ერთმანეთისაგან არა რიცხობრივად, არამედ ნამდვილად განსხვავდებიან, რაც იმას ნიშნავს, რომ განსხვავებისას ნებისმიერ ატრიბუტს, მეორისაგან დაუხმარებლად მოვიაზრებთ. სხვა სიტყვებით, თუკი რიცხობრივი განსხვავება გარე მიზეზსა და ფაქტორს საჭიროებს, რომელსაც განსხვავებისას აუცილებლად ხაზი უნდა გაესვას, ატრიბუტების მოაზრებისას ასეთი გარეგანი ფაქტორი არასაჭირო ხდება[116]; ამიტომ, რიცხობრივი განსხვავება არა თვითონ ორ, ან მეტ ატრიბუტს შორის განსხვავებას, არამედ მხოლოდ ერთი და იმავე ატრიბუტში მოცემულ სასრულ მოდუსებს მიესადაგება. თუკი ჩვენ რიცხობრივ და ნამდვილ განსხვავებას ერთმანეთში ავურევთ, მაშინ გამოდის, რომ ორი ისეთი სუბსტანცია არსებობს, რომელიც ერთი და იმავე ატრიბუტს იზიარებს, რაც აბსურდია, რადგან ასეთ შემთხვევაში ერთი სუბსტანცია მეორეს მიერ ნაწარმოები იქნება და - პირიქით; ხოლო თუკი რიცხობრივი განსხვავებისას ნამდვილი განსხვავებით ვიხელმძღვანელებთ, მაშინ იმდენ სუბსტანციას მივიღებთ, რამდენიც ატრიბუტია, რაც აგრეთვე აბსურდული დასკვნაა. [117]

ის, რომ სპინოზა *ეთიკას* ღმერთით, აბსოლუტური საწყისით იწყებს ბევრი კომენტატორისათვის (მათ შორისაა ჰეგელიც) უტყუარ ფაქტს წარმოადგენს, მაგრამ ეს სინამდვილეს არ შეესაბამება.[118] სპინოზა თვლიდა, რომ ღმერთით დაწყება პრობლემურია (ეს გამოჩნდა მოკლე ტრაქტატის მაგალითზე) და შესაბამისად, *ეთიკაში* ღმერთის არსებობა მხოლოდ მე-11 წინადადებაში საბუთდება (EIP11). საგულისხმოა, რომ, პირველ რიგში, სპინოზა, ღმერთის არსებობის დასაბუთებამდე, რეალურისა და რიცხობრივი განსხვავების შესახებ საუბრობს. ის წერს, რომ ყველა ნამდვილად განსხვავებული ატრიბუტი არის უსასრულოდ სრუ-

[116] G. Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza,* გვ. 33.

[117] აქედან გამომდინარე, შეიძლება დანამდვილებით ითქვას, რომ ატრიბუტების შესახებ აზრის გამოთქმისას ჰეგელმა ნამდვილსა და რიცხობრივ განსხვავებებს შორის არსებული განსხვავება არ გაითვალისწინა.

[118] სპინოზა ღმერთით იწყებს მოკლე ტრაქტატს (Korte Verhandeling van God, de mensch en deszelvs welstand), რომელიც მისი პირველი გამოქვეყნებული ნაშრომია და არა ეთიკას, რომელშიც მოკლე ტრაქტატში ჩამოყალიბებული უმეტესი დებულებები სახეცვლილი, ან უარყოფილია.

ლყოფილი, ხოლო ყველა სუბსტანცია უნიკალური, აუცილებელი და უსასრულო (EIP1-8). ამას მოჰყვება მტკიცება, რომ რეალურად განსხვავებული ატრიბუტები ქმნიან ერთი და იმავე თვისებების მქონე სუბსტანციას (EIP9-10), ხოლო ყველა ამ დებულებას აგვირგვინებს სქოლიო (Scholium), რომელშიც წერია, რომ აბსოლუტურად უსასრულო სუბსტანცია თავის თავში წინააღმდეგობას[119] არ შეიცავს (EI10S). შესაბამისად, მანამ სანამ სპინოზა დაწერს, რომ ღმერთი, ან უსასრულო ატრიბუტებისგან შემდგარი სუბსტანცია, რომლის უსასრულო და მარადიულ არსსაც თითოეული ატრიბუტი გამოხატავს, აუცილებლობით არსებობს (EIP11), ის გვესაუბრება ატრიბუტებზე, მათ რეალურ განსხვავებაზე, სუბსტანციის უსასრულობაზე და ა.შ. სხვა სიტყვებით, მე-11 თეორემამდე სპინოზა ასაბუთებს ისეთი რეალობის არსებობის შესაძლებობას, როგორიც მისი ღმერთია. სპინოზა *ეთიკის* პირველი ნაწილის საწყის თეორემებში გვთავაზობს სუბსტანციის ლოგიკური კონსტიტუციის იდეას, ხოლო ატრიბუტების ერთმანეთზე დაუყვანელობა და მათ შორის არსებული რეალური განსხვავება უნიკალური სუბსტანციის არ არსებობის შეუძლებლობას განაპირობებენ.[120] სუბსტანციის ერთიანობა, დაუყოფელობა, აბსოლუტურობა და, რაც ყველაზე მთავარია, მისი ჰოყოფითობა ლოგიკურად განპირობებულია. სწორედ ატრიბუტების ბუნებაა ის, რაც მათი ურთიერთწინააღმდეგობის მეშვეობით განსაზღვრებას გამორიცხავს და აქედან გამომდინარე, სპინოზას ლოგიკა წმინდა ჰოყოფითობის ლოგიკაა.[121] ატრიბუტები ჰოყოფითობის ლოგიკაში მნიშვნელოვან როლს თამაშობენ. განსხვავებით გამოხატვის „სარკისებური“ ფორმისა, რომელშიც ატრიბ-

[119] სპინოზა წინააღმდეგობის ცნებას ნატურალისტურად განსაზღვრავს. მაგალითად, სხეულისათვის საწინააღმდეგო არის ის, რაც მის დეკომპოზიციასა და ინტოქსიკაციას იწვევს, ხოლო არაწინააღმდეგობრივი და შესაბამისად სასარგებლო ის, რომელიც ამ სხეულს არგებს. აქედან გამომდინარე, თუ ერთ სხეულში ორი წინააღმდეგობრივი ბუნების მქონე რაიმე იყრის თავს, ან სხეული გადალახავს მას, რომელიც მისთვის საზიანოა, ან სხეულისათვის შეუსაბამო ბუნება მის დეკომპოზიციას გამოიწვევს (EIVP20S). შესაბამისად, როდესაც სპინოზა ამბობს, რომ სუბსტნაციის ბუნება არაწინააღდეგობრივია, აქ მხოლოდ ფორმალურ-ლოგიკური წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონი არ იგულისხმება.

[120] G. Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, გვ. 79.

[121] იქვე, გვ. 80.

უტები უბრალოდ სუბსტანციის გამოსახულებებს ირეკლავენ, სპინოზას ატრიბუტები სუბსტანციას იმგვარად გამოხატავენ, როგორც თესლის მარცვალი ხეს თავის მთლიანობაში. ეს იმას ნიშნავს, რომ, რაც გამოხატულია აგრეთვე გამოხატვაშია შეცული, როგორც ხე - თავის თესლში. აქედან გამომდინარე, ღმერთი თავის თავს გამოხატავს სამყაროს წარმოებისას, რადგან გამოხატვა არ არის უბრალო მანიფესტაცია, არამედ თვითონ სუბსტანციის კონსტრუირებაა. შესაბამისად, ღმერთის ბუნება არც მისი სრულყოფილებიდან გამომდინარეობს,[122] არც მისი აუცილებლობიდან, არამედ მხოლოდ იქიდან, რომ ის მწარმოებელია, გამომხატველია.[123] *ეთიკაში* ღმერთის ბუნება გამოხატულია მე-6 განსაზღვრებაში, რასაც სპინოზა შირნჰაუსთან მიწერილ წერილშიც[124] ადასტურებს. დელიოზის აზრით, სპინოზა ღმერთის საკმარის მიზეზს სუბსტანციის აბსოლუტურ უსასრულობაში აღმოაჩენს, რაც მეორე ტრიადას აწანამძღვრებს: 1) სუბსტანციის ყველა ფორმა თანასწორად სრულყოფილია, ატრიბუტებს შორის უთანასწორობა არ არსებობს, 2) ყველა ატრიბუტი გამოხატავს სუბსტანციის უსასრულო არსს, 3) ყველა ფორმა მიეკუთვნება ერთი და იმავე სუბსტანციას. თუკი პირველ ტრიადას შეადგენდა ატრიბუტი-არსი-სუბსტანცია, მეორე მოიცავს სრულყოფილება-უსასრულობა-აბსოლუტს.[125] სპინოზას მეორე ტრიადა ავლენს იმ მოსაზრების მცდარობას, თითქოს მხოლოდ რომელიმე თვისება (propria) განსაზღვრავს სუბსტანციის ბუნებას. სუბსტანციის ბუნება არის სრულყოფილი (ტრიადის პირველი წევრი), მას არაფერი აკლია, მისი ყველა ფორმა ჰოყოფითია და შესაბამისად, შეუზღუდავი (მეორე წევრი); აბსოლუტი თა-

[122] განსხვავებით სპინოზასაგან, დეკარტს ღმერთის არსებობა და მის რაგვარობა თვისებებიდან გამოჰყავდა. ასევე ანსელმის ონტოლოგიური არგუმენტის მიხედვით, ღმერთის არსებობა მისი სრულყოფილებიდან გამომდინარეობს.

[123] იქვე, გვ. 81.

[124] „როდესაც მე ღმერთს განუზომლად სრულყოფილ ყოფნად განვსაზღვრავ, რადგან ეს განსაზღვრება არ გამოხატავს საკმაო მიზეზს, აქედან მე არ ძალმიძს ღმერთის ყველა თვისების აღმოჩენა, მაგრამ ეს შესაძლებელია, როდესაც ღმერთს განვსაზღვრავ იმგვარ ყოფნად, რომელიც უსასრულო ატრიბუტებისაგან შედგება, რომელთაგან თითოეულიც მის უსასრულო და მარადიულ არსს გამოხატავს". B. Spinoza, *Letter 60 to Tschirnhaus*, EID6.

[125] G. Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, გვ. 82.

ვისი ბუნებით თავის ყველა ფორმაში უსასრულოა (მესამე წევრი).

ღმერთის ბუნება მწარმოებელია (natura naturans) და მისი გამოხატვა უბრალოდ მზა ფორმების არეკვლა კი არ არის, არამედ სუბსტანციის ლოგიკურად კონსტიტუირებაა. ღმერთი თავის თავს თავის თავში გამოხატავს, გამოხატვა მისი ყოფნის წესია. [126] მაგრამ, თუკი ღმერთი სრულყოფილია და მას არაფერი აკლია, მაშინ რატომ აქვს მას მწარმოებელი ბუნება? რას აწარმოებს ის? და რა ემატება ბუნებას წარმოებისას? ღმერთი მართლაც სრულყოფილია და შესაბამისად ბუნებას არც რაიმე აკლია და არც ემატება; ამის საილუსტრაციოდ სპინოზა *მოკლე ტრაქტატში* წერს: „როდესაც ოსტატი აქანდაკებს თავსა და მკერდს, ხოლო შემდეგ მათ ერთმანეთს აერთებს, ეს შეერთება არაფერს მატებს თავის ბუნებას“ (STI, Dialogue5). ღმერთის მწარმოებელი ბუნება მოდალურ სამყაროს (natura naturata) აწარმოებს და ამას აკეთებს ისე, როგორც ის თავის თავს მოიაზრებს, იგებს და როგორც ის არის.[127] ღმერთის მიერ თავის თავის გაგებაში არა მისი შესაძლებლობების გაგება, არამედ მისი აქტუალური ყოფნა (ის რაც არის) იგულისხმება: „ღმერთი თავისი არსის გაგებისას საგანთა უსასრულო რაოდენობას აწარმოებს.“[128] ღმერთი თავის არსს ატრიბუტების მეშვეობით, თვითგამოხატვისას იგებს და ამავე დროს ყველა გამოხატულს მოიაზრებს:

ღმერთს, როგორც თავისი ბუნება, უსასრულო რაოდენობის ატრიბუტები აქვს, რომლიდანაც თითოეული მის არსს გამოხატავს. ღმერთის მიერ თავის თავის გაგება სწორედ ამ გამოხატვის ბუნებიდან გამომდინარეობს(...). ღმერთი, ზუსტად მაშინ, როდესაც ის თავის თავს გამოშლის და გამოხატავს, აუცილებლობით იგებს თავის თავს.[129]

ღმერთის ბუნება გამომხატველია, მაწარმოებელია და, შესა-

[126] იქვე, გვ. 90.

[127] განსხვავებით თეოლოგიური ტრადიციისა, სადაც ღმერთი სამყაროს საკუთარი ნების საფუძველზე ქმნის, სპინოზასთან ღმერთი, რომელიც იმანენტური ღმერთია, მოდალურ სამყაროს არა ნებელობის საფუძველზე, არამედ აუცილებლობის საფუძველზე აწარმოებს.

[128] იქვე, გვ. 100.

[129] იქვე, გვ. 102.

ბამისად, მოდალობების წარმოება არა გარეგნული აქტი, არამედ შინაგანი აუცილებლობაა, რომლის გარეშეც ვერც თვითონ ღმერთი sive ბუნება იარსებებს. სპინოზა *ეთიკაში* წერს, რომ ღმერთის არსი მისი ძალაუფლებაა (EIP34), არსებული კი მეტ ძალაუფლებას მაშინ ფლობს, თუკი ის მრავალი მოდიფიკაციითაა აფიცირებული. რადგანაც სპინოზას მიხედვით, ღმერთი აბსოლუტურ და უსასრულო ძალაუფლებას ფლობს, ეს იმას ნიშნავს, რომ ის უსასრულო რაოდენობის მოდუსებით არის აფიცირებული, რომელთა გარეშეც ღმერთი აბსოლუტური ძალაუფლების მქონედან უძლურ სუბსტანციამდე დაქვეითდებოდა, რაც აბსურდია. აქედან გამომდინარე, ღმერთი აუცილებლობით აწარმოებს უსასრულო რაოდენობის მოდუსებს, რომლებიც მასზე უსასრულოდ მრავალი გზით აფიცირებენ.[130]

დელიოზი სუბსტანციის შინაგანი პროცესის ლოგიკური აგებულების ჩვენებისას მიიჩნევს, რომ თითოეული ატრიბუტი არა მხოლოდ ზმნაა, არამედ აღნიშნული (designatum), რომელიც სუბსტანციის თვითიგივეობრიობას გამოთქვამს. ატრიბუტები, როგორც მოქმედნი, სუბსტანციის არსს გამოხატავენ, ხოლო, როგორც აღნიშნულები, სუბსტანციის მთლიანობას ადგენენ. შემდეგ, თავად ატრიბუტები არიან უშუალო უსასრულო მოდუსებით-[131]გამოხატულნი და ეს პროცესი მოდალურ მოდუსებამდე გრძელდება. ამიტომ ბუნებაში ნებისმიერი რამ, იქნება ეს მწარმოებელი თუ ნაწარმოები ბუნების, ღმერთს აღნიშნავს. წარმოებისას ყველა ატრიბუტი ერთსა და იმავე წესრიგს ექვემდებარება, რაც სხვადასხვა ატრიბუტებში არსებული მოდუსების ურთიერთშესაბამისობას განაპირობებს. თუმცა, არც თვითონ ატრიბუტები და

[130] „ღმერთი არ აწარმოებს საგნებს რადგან მას ნებავს, არამედ იმიტომ, რომ - ის არის. ის არ აწარმოებს საგნებს, რადგან მათ შესაძლებლად მოიაზრებს, არამედ იმიტომ, რომ ის თავის თავს, საკუთარ ბუნებას აუცილებლობით იგებს. მოკლედ, ღმერთი მოქმედებს თავისი ბუნების კანონზომიერების მიხედვით[...] როგორი აუცილებლობითაც ღმერთი საკუთარი ატრიბუტების მეშვეობით აწარმოებს, იმავე აუცილებლობით ამ ატრიბუტთა მოდუსები ღმერთის არსს აკონსტიტუირებენ". G. Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, გვ. 104.

[131] სპინოზასთან მოდუსი ორი სახისაა, უსასრულო და მოდალური. უსასრულო მოდუსს წარმოადგენს, მაგალითად, მოძრაობა. მოდალური მოდუსი არის ნებისმიერი სინგულარული საგანი.

არც სხვადასხვა ატრიბუტის ქვეშ მოაზრებული მოდუსები ერთმანეთისათვის რეალურ მიზეზს არ წარმოადგენენ. შეუძლებელია, რომ განფენილობის ატრიბუტის ქვეშ მოაზრებული მოდუსი, აზროვნების მოდუსის რეალური მიზეზი იყოს, რადგან ამ შემთხვევაში ატრიბუტებს შორის არსებული ნამდვილი განსხვავების პირობა დაირღვეოდა. ორ ან მეტ სხვადასხვა ატრიბუტს შორის არსებობს მხოლოდ და მხოლოდ შესაბამისობა: მაგალითად, როგორც ეს ადამიანის შემთხვევაში ხდება, როდესაც განფენილობა და აზროვნება ერთად იყრის თავს. თუმცა, ასეთ დროს, როდესაც ატრიბუტები რომელიმე მთელის ნაწილებს წარმოადგენენ, ერთის ცვლილება აუცილებლად იწვევს მეორის ცვლილებასაც. სწორედ საერთო წესრიგი და ატრიბუტთა აბსოლუტური თანასწორობა განაპირობებს სპინოზასთან არსებულ პარალელიზმს. დელიოზის აზრით, როდესაც სპინოზა აცხადებს, რომ განსხვავებული ატრიბუტების მოდუსებს არა მხოლოდ საერთო წესრიგი, არამედ საერთო კავშირიც (concatenatio) აქვთ, ამაში ისიც იგულისხმება, რომ პრინციპები, რომლებზე დამოკიდებულნიც ისინი არიან, აგრეთვე თანასწორია. ამგვარად, პარალელიზმი ურთიერთშესაბამისი სერიების (ატრიბუტების) პრინციპის თანასწორობასაც საჭიროებს.[132] ატრიბუტების პარალელიზმით სპინოზამ სხუელისა და სულის მიმართების ძირძველი პრობლემა მათ შორის თანასწორობის დამყარებით გადაწყვიტა, რაც იმას ნიშნავს, რომ არც სხეულია გონებაზე უპირატესი (რაც იქამდე არსებულ თითქმის ყველა ფილოსოფიურ მოძღვრებაში გვხვდება, განსაკუთრებით დეკარტთან) და, პირიქით, არც გონება დომინირებს სხეულზე. პარალელიზმით სპინოზა ცდილობს იმის ჩვენებას, რომ აქამდე არსებული მიდგომა, რომელიც ვნებებზე ცნობიერების დომინირებას ჭეშმარიტად მიიჩნევს, მცდარია. *ეთიკის* მიხედვით, რა პროცესებიც სხუელშია, იმავეს აქვს ადგილი გონებაშიც და, პირიქით, რაც გონებაში ხდება, იმავეს სხეულშიც ვხვდებით:[133] „იდეის წესრიგი და კავშირი იგივეა,

[132] G. Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza,* გვ. 108.

[133] სპინოზასთან შინაგანისა და გარეგანის დიალექტიკური დაპირისპირება უქმდება და მას ანაცვლებს განსხვავება. მაგალითად, შინაგანი განსხვავებულია გარეგანისაგან, მაგრამ მის ანტითეზისს არ წარმოადგენს.

რაც საგანთა წესრიგი და კავშირი" (EIIP7). შესაბამისად, ბუნებაში ყოველი არსებული ერთი და იმავე წესრიგსა და კანონზომიერებას ემორჩილება.[134] იმის გამო, რომ განფენილობა და აზროვნება თანასწორები არიან, ადამიანებს სხვა არსებებთან, არსებულებთან მიმართებით რაიმენაირი უპირატესობა არ გააჩნიათ. ბუნებაში არ არსებობს imperium in imperio.

სპინოზას პარალელიზმის მიხედვით სამყაროში არც ერთ არსებულს არ აქვს პრივილეგირებული პოზიცია; შესაბამისად, ტრადიციულ მეტაფიზიკაში დამკვიდრებულ სუბიექტის განსაზღვრებას, რომელსაც აქვს თავისუფალი ნება, რომელიც მიზეზშედეგობრივი ჯაჭვის განმსაზღვრელია და რომელიც ბუნებაში მთავარი *აღმნიშვნელის* როლს ასრულებს, საფუძველი გამოეცალა. მიუხედავად იმისა, რომ სპინოზას მკვლევრების გარკვეული ნაწილისთვის (მაგალითად: მაშრე, დელიოზი) მიუღებელია ის აზრი, რომ სპინოზას *ეთიკა* ღმერთის განხილვით იწყება. ლუი ალთიუსერი საკმაოდ პროვოკაციული მანერით აცხადებს, რომ სპინოზა სწორედ იმიტომ იწყებს ღმერთით, რომ ის, როგორც მიზნის მქონე სუბიექტი უარყოს. უკვე ითქვა, რომ ჰეგელის შემთხვევაში პოზიტიური საწყისი უარყოფილია და წმინდა ყოფნის სიცარიელიდან, ნეგაციის ნეგაციის მეშვეობით, დიალექტიკურ პროცესს ვიღებთ, რომელსაც გარკვეულ მიზნამდე მივყავართ. [135] ამის საპირისპიროდ, სპინოზას ღმერთს, არ გააჩნია რაიმენაირი მიზანი, რადგან მისთვის ყოველგვარი მიზნობრიობა ანთროპომორფულ ილუზიას წარმოადგენს, რომლის ცენტრშიც სუბიექტი დგას.[136]

---

[134] „ფაქტად ქცეულ შემეცნებაში სუბიექტის მიერ ნაანგარიშევი იმიტომ ეთანხმება ობიექტში მოთავსებულ მოვლენას, რომ ეროსა და იმავე შინაგან წესრიგს და კანონს ექვემდებარება, - როგორც სუბიექტი ისე ობიექტი, ანუ, სპინოზას სიტყვებით თუ ვილაპარაკებთ, შემეცნების შესაძლებლობა უზრუნველყოფილია იმ პრინციპიდან, რომლის მიხედვით მოაზროვნე სუბსტანცია და განფენილი სუბსტანცია არის ერთი და იგივე სუბსტანცია, ანუ ეს არის ატრიბუტთა ერთიგივეობა. სუბსტანცია არის ერთი. ყოველი კანონიერება ამ ერთის ბუნებიდან გამომდინარეობს, და არ შეიძლება აზროვნებას თავისი წესები და კანონები ჰქონდეს და განფენილობას კიდევ თავისი". მ. გოგიბერიძე, *სპინოზა*, გვ. 30.

[135] L. Althusser, *Essays on Self-Criticism*, Translated by Grahame Lock, London 1976, გვ. 135.

[136] „უცოდინარობის შედეგია, სპინოზას მოძღვრებით, მიზნის ცნებაც, რომელიც მხოლოდ ფარავს საგანთა მიზეზის უცოდინარობას და ამტკიცებს იმ კაცის

განსხვავებით ჰეგელისაგან, მიუხედავად მის მიერ სუბიექტის ტრადიციული გაგების კრიტიკისა[137] და სუბიექტის ქმნადობად წარმოჩენისა, რომელიც თავის სისტემაში სუბიექტის ადგილს მაინც ტოვებს, სპინოზასთვის სუბიექტის ცნება, მისი მიზნობრიობასთან ალიანსის გამო, ადამიანის უმეცრების პროდუქტია. [138] *ეთიკის* პირველი ნაწილის დამატებაში სპინოზა იმ ცრურწმენების შესახებ საუბრობს, რომლებიც კაცობრიობას ოდითგანვე მოსდგამს. სპინოზა წერს, რომ ადამიანებში გავრცელებული რწმენის მიხედვით, ღმერთი განსაზღვრული მიზნით თვითონვე განკარგავს ყველაფერს და ამას ადამიანის გულისთვის სჩადის. სპინოზას აზრით, ადამიანები ბუნებაში არსებული კანონზომიერების არცოდნის გამო, მოვლენებს მიზნობრიობის მიხედვით ჭვრეტენ, რაც ბუნებას თავდაყირა აყენებს (EIA). სპინოზა თვლის, რომ მიზნობრიობის ცნება ღმერთის სრულყოფილებასაც ეჭქვეშ აყენებს, რადგან სურვილი რაიმეს ნაკლულობის კომპენსაციაა. თუმცა, ის ფაქტი, რომ ბუნებისათვის ანთროპომორფული ტელოსის ცნების შეფარდება შეუსაბამოა, სულაც არ გამორიცხავს იმას, რომ

უმეცრებას, ვინც საგანთა ასახსნელად ასეთი ცნებით სარგებლობს. მიზნის ცნება არაფერს გვ.ხსნის საგნის ბუნებაში, რომელიც აუცილებლობას ექვემდებარება და რომელიც მოქმედი მიზეზით არის განსაზღვრული[...]. არავითარი მიზანი არ მოიპოვება არც მოდუსების სამყაროში, არც სამყაროს საფუძველში". ს. დანელია, *ნარკვევები ანტიკური და ახალი ფილოსოფიის ისტორიაში*, გვ. 312.

[137] აუცილებლად უნდა აღინიშნოს ის ფაქტი, რომ ჰეგელის მიერ სუბიექტის გაგება კარდინალურად ეწინააღმდეგება ტრადიციულ მეტაფიზიკაში დამკვიდრებულ სუბიექტი/ობიექტის დიქოტომიას. ჰეგელი თავისი სულის ფენომენოლოგიის წინასიტყვაობაში წერს: „ჩემი შეხედულებით, რაც მხოლოდ თვით სისტემის გადმოცემით უნდა გამართლდეს, მთავარი ის არის, რომ ჭეშმარიტი გავიგოთ და გამოვხატოთ არა მხოლოდ როგორც სუბსტანცია, არამედ ამდენადვე როგორც სუბიექტი". ჰეგელისთვის სუბიექტი არის თავისთვის თვითდადგენის მოძრაობა, ანუ თვითსხვადქმნადობის გაშუალება თავის თავთან. გ.ვ.ფ. ჰეგელი, *გონის/სულის ფენომენოლოგია*, თარგმანი შალვა პაპუაშვილისა, თბილისი 2017, გვ. 19. სხვა სიტყვებით, ჰეგელი სუბიექტს არ განიხილავს, როგორც ფიქსირებულ და სტატიკურ თვითობას, არამედ მისთვის სუბიექტი არის თვითმოძრაობა, თავის თავის თვითდადგენა, განამდვილება, რომელიც, ჰეგელის სიტყვებით რომ ვთქვათ, თავის დასასრულს (ბოლოს) თავის მიზნად გულისხმობს და თავის დასაწყისად აქვს, და რომელიც ნამდვილია მხოლოდ თავის შესრულება-განხორციელებითა და თავისი დასასრულით (იქვე).

[138] L. Althusser, *Essays on Self-Criticism*, გვ. 137.

ბუნებაში გარკვეული წესრიგი და მიზანშეწონილობა მოქმედებს, რომელსაც მხოლოდ ბუნებისავე შემწობით გავიგებთ. ასე რომ არ იყოს, მაშინ შესაძლოა, გვეფიქრა, რომ შემოდგომას გაზაფხული მოჰყვება, ხოლო გაზაფხულს ზამთარი - და ა.შ. აქ მხოლოდ ის იგულისხმება, რომ ბუნება ისე არ ოპერირებს, როგორც ეს ადამიანის გონებასა და შეგრძნებებშია მოცემული:

წესრიგი, მიზანი, კანონი მხოლოდ სიტყვებია, რომლის შემწეობით ადამიანი ბუნების ვითარებას თავის ენაზე სთარგმნის, რათა გაიგოს იგი; ეს სიტყვები არ არის მოკლებული აზრსა და საგნობრივ შინაარსს, მაგრამ ამისდა მიუხედავად დედანი უნდა გავარჩიოთ თარგმანისაგან.[139]

სამყაროს სპინოზასეული აღქმა გვთავაზობს პროცესს სუბიექტისა და მიზნის გარეშე, რომელშიც ისტორიის აგენტად სინგულარული სუბიექტი კი არ გვევლინება, არამედ *სუბიექტები*[140] მრავლობითში.[141] სუბიექტისა და *სუბიექტების* განსხვავებას ალთიუსერისათვის დიდი მნიშვნელობა აქვს, რადგან თუკი იდეალისტურ ფილოსოფიაში სუბიექტი თავისუფალი, რეალობის მაკონსტრუირებელი აგენტია, *სუბიექტები* სხვადასხვა ისტორიულ დროში არსებული წარმოების სოციალური ურთიერთობებითა და მათი კვლავწარმოებით არიან გაპირობებულნი. ეტიენ ბალიბარი აღნიშნავს, რომ სპინოზასთან ცენტრალური ცნება არა ტრადიციულ მეტაფიზიკაში არსებული სუბიექტი, არამედ ინდივიდუალურობაა, რადგან ბუნებაში მხოლოდ ინდივიდები[142] არსებობენ. შესაბამისად, სუბსტანცია და ინდივიდუალურობა ურთიერთზიარი ცნებანი არიან. ყველა ინდივიდი, მათ შორის ადამიანიც, ერთმანეთზე იმანენტური მიზეზობრიობითაა დამოკიდებული და ამ პროცესიდან ტრანსცენდირება არ შეუძლია. ინდივიდი სპინოზასთან არ გვევლინება სუბიექტის როლში, რომელსაც გარკვეული ტელო-

[139] ვ. ლენინი, *მატერიალიზმი და ემპირიოკრიტიციზმი*, თარგმანი გერონტი ქიქოძისა, თბილისი 1934, გვ. 147.

[140] თვითონ ალთიუსერი სუბიექტებსა და სუბიექტს დიდი და პატარა ასოს მონაცვლეობით განასხვავებს, რომელშიც სუბიექტი წარმოდგენილია იდეალისტური ტრადიციის მიხედვით, ხოლო სუბიექტები მატერიალისტური წაკითხვის თანახმად.

[141] L. Althusser, *Essays on Self-Criticism*, გვ. 94.

[142] ინდივიდში იგულისხმება ყველა სახის სინგულარობა.

სი ამოძრავებს, არამედ ის უბრალოდ მაწარმოებელი ბუნების მიერ ნაწარმოები მოდუსი, ეფექტია.[143] სუბიექტის მთავარი ატრიბუტი, თავისუფალი[144] ნება, მხოლოდ რწმენის, წარმოსახვის, პირველი რიგის ცოდნის პროდუქტია, რომელიც მაშინვე ქარწყლდება, როდესაც ბუნებაში არსებულ კანონზომიერებას ადეკვატურად აღვიქვამთ. ნება, ისევე როგორც ინტელექტი, აზროვნების ატრიბუტის ერთი რიგითი მოდუსია და როგორც სხვა ყველა იმავე რიგის წევრი, სხვადასხვა მიზეზით არის განპირობებული. შესაბამისად, შეუძლებელია თავისუფალ ნებაზე საუბარი, რადგან ნება ყოველთვის აუცილებლობიდან გამომდინარეობს (EIP32P). საგულისხმოა ის ფაქტიც, რომ აზროვნების ატრიბუტი არა სუბიექტის, არამედ სუბსტანციის თვისებაა. ამდენად, კაცობრიობა სუბსტანციის ერთერთი განსაზღვრული მოდუსია და ის, რაც სხვა ყველა არსებულს ახასიათებს, მაგალითად, თვითშენახვის ძალისხმევა (conatus), ადამიანისთვისაც დამახასიათებელია. თავისუფალი ნებისა და მიზნის მქონე სუბიექტი მხოლოდ წარმოსახვითი, პირველი რიგის ცოდნის შემოქმედებაა, როდესაც ადამაიანი კრიტიკისა და რეფლექსიის გარეშე აღიქვამს იმას, რაც მის წინაა. საქმე იმაშია, რომ წარმოსახვა თავისთავად დამახინჯებულ რეალობას სულაც არ წარმოადგენს, მცდარობის მიზეზი, ხშირ შემთხვევაში, თვითონ იმ სხეულის პოზიციაა, რომელიც იმეცნებს: წარმოსახვა არის იდეა, რომლითაც გონება საგანს დასწრებულად აღიქვამს, მაგრამ რომლითაც უფრო მეტად ადამიანის პოზიციაა გაცხადებული, ვიდრე გარეგანი საგნის (EIVP9P). ლუი ალთიუსერის მიერ თავის ერთ-ერთ ინტერვიუში[145] ვირისა და მუხის ხის შესახებ მოყოლილი ისტორია ზუსტად აღწერს წარმოსახვითი ცოდნისა და რეალობის ურთიერთმიმართებას. ამბავი რუსეთის ერთ სოფელში ვითარდება, სადაც ღამის სამ საათზე მძინარე ივანს კარზე ძლიერი კაკუნი აღვიძებს. ის დგება და კარისკენ მიდის, რათა ნახოს რა ხდება. იქ ივანი ახ-

[143] E. Balibar, *Spinoza from Individuality to Transindividuality*, Utrecht 1997, გვ. 8.

[144] სპინოზასთეის თავისუფლება არის ბუნების კანონზომიერების შეცნობა და მის მიხედვით მოქმედება. ამ კონტექსტში კი, საუბარია თავისუფლების ვულგარულ გაგებაზე.

[145] L. Althusser, *The Crisis of Marxism*.
https://www.youtube.com/watch?v=feepQg_Dx7U

ალგაზრდა კაცს, გრეგორის, ხედავს, რომელიც ყვირის: საშინელება ხდება, გთხოვ წამოდი! გრეგორს ის მინდორში მიჰყავს, რომლის ცენტრშიც დიდი მუხაა, და ეუბნება, რომ მისი მუხის ხე ისევ ვირს მიაბეს. ივანი გრეგორს უხსნის, რომ დროა მან შეიცვალოს აზროვნება, რადგან სინამდვილეში, პირიქით, მუხის ხეზეა ვირი მიბმული. შეიძლება ითქვას, რომ, სპინოზას მისედვით, გრეგორი სწორედ წარმოსახვითი ცოდნის საუფლოშია და ის ვერ გადადის საერთო ცნებებზე, რწმენიდან, გრძნობადი უეჭველობიდან რაციონალურ, უკუქცევით აზროვნებაზე. ამ ისტორიიდან გამომდინარე ნათლად ჩანს, რომ გრეგორის მცდარობა არა წარმოსახვის ნაკლულობით, არამედ მისი პოზიციითაა გამოწვეული. ამიტომ, ბუნებაში არსებულ იდეათა სიმრავლე ერთი და იმავე წესრიგით დაწანამძღვრებულია, იდეა თავისთავად მცდარობას არ შეიცავს.[146] სპინოზასთან წარმოსახვითი ცოდნა ყოველთვის შიეცავს ჭეშმარიტების მარცვალს, რადგან ის ადამიანის ემპირიული გამოცდილებაა, რომელიც ცოდნის შემდგომ ეტაპებზე უნდა გასრულდეს. მიუხედავად იმისა, რომ მზე სინამდვილეში არც ჩადის და არც ამოდის, ჩვენ ყოველ დილით ამის მომსწრენი ვხდებით. ჩვენი ადეკვატური ცოდნა არ აუქმებს ჩვენს ემპირიულ გამოცდილებას. სწორედ აქედან გამომდინარე, სპინოზასთან წარმოსახვითი ცოდნა მატერიალურია და არა ილუზორული. წარმოსახვას ონტოლოგიური განზომილება აქვს, რადგან იგი ერთადერთი წყაროა, რომელიც ჩვენი სხეულის უშუალო აღმქმელია და შესაბამისად, ყველა იმ აფექტის, რომელსაც ჩვენ განვიცდით. წარმოსახვა არის სხეულისა და გონების შემაერთებელი, გონება სხეულის შესახებ იდეაა.[147] სპინოზასთან გონებას სხეულის შესახებ უშუალო ცოდნა წარმოსახვის მეშვეობით აქვს. ამიტომ წარმოსახვა ჩვენი ცხოვრების განუყოფელი ნაწილია. მიუხედავად ამისა, სპინოზა საკმაოდ პირდაპირ აცხადებს, რომ მცდარობის წყარო მხოლოდ და მხოლოდ წარ-

[146] „ყველა იდეა ღმერთშია და იმდენად რამდენადაც ისინი ღმეთთან მიმართებით არიან, ისინი ჭეშმარიტნი და ადეკვატურნი არიან. ამგვარად, არაადეკვატური და ბუნდოვანი იდეები არ არსებობენ, გარდა იმ შემთხვევებისა, როდესაც ისინი ერთეულ გონებასთან მიმართებით არიან. შესაბამისად, ყველა იდეა, ადეკვატურიც და არაადეკვატურიც, ერთი და იმავე წესრიგიდან გამომდინარეობს" (EIIP36P).

[147] M. Gatens, *Collective Imaginings*, London 1999, გვ. 12.

მოსახვაა: მცდარობის მიზეზი მხოლოდ ცოდნის პირველი რიგია, ხოლო მეორე და მესამე რიგის ცოდნა აუცილებლობად ჭეშმარიტი (EIIP41). ალთიუსერის იდეოლოგიის ცნება სწორედ წარმოსახვის სპინოზისტურ გაგებას ემყარება, რადგან იდეოლოგია მხოლოდ ილუაზია კი არ არის, არამედ ყალბი ცნობიერებაა, მეცნიერული ცოდნის ნაკლებობა. [148] წარმოსახვის ონტოლოგიური დაფუძნებიდან გამომდინარე, ჩვენ ყველანი, რაღაც მომენტში მაინც, იდეოლოგიის, წარმოსახვითი ცოდნის მიხედვით ვცხოვრობთ. ზღვის ჰორიზონტზე ჩამავალ მზეს ვერც ერთი თვალი ვერ დაუსხლტება. სუბიექტის, როგორც ბუნებრივი საერთო წესრიგიდან გამორიცხულის, მასზე მაღლა მდგომის კონსტრუირება სწორედ წარმოსახვით ცოდნაში ხორციელდება. ბუნებაზე მაღლა მდგომი არსებისთვის თავისუფლება მხოლოდ ბუნების გადალახვით, ბუნების, როგორც თავისი განვითარების ერთ მომენტად ცნობით მიიღწევა. სპინოზასთვის კი, პირიქით, თავისუფლება აუცილებლობის ცნობიდან გამომდინარეობს.[149] სწორედ ამიტომაც სპინოზასთვის ისტორიული პროცესის წარმმართველი ძალა არა სუბიექტის აბსტრაქტული ცნება, არამედ გარკვეული მიზნის, დასასრულის გარეშე მოცემული მიზეზობრივი ჯაჭვის რგოლებს შორის მიმდინარე მოძრაობაა. მაგრამ თუკი ისტორიას არ ჰყავს მთავარი აღმნიშვნელი, მამოძრავებელი, მაშინ რა განაპირობებს ისტორიულ ქარტეხილებსა და რყევებს? ისტორიის გამონაკლის შემთხვევებს? რა არის ისტორიის წარმმართველი ძალა?

წვიმის მატერიალიზმი

სლავოი ჟიჟეკი თავისი magnum opus-ის[150] ერთ ერთ პასაჟში წერს, რომ სპინოზას სუბსტანციაში არ მიმდინარეობს უწყვე-

[148] C. Norris, *Spinoza and the Origins of Modern Critical Theory*, New Jersey 1991, გვ. 43.

[149] „თავისუფლება მდგომარეობს არა ოცნებით წარმოდგენილ დამოუკიდებლობაში ბუნების კანონებისაგან, არამედ ამ კანონების შემეცნებაში". ფ. ენგელსი, *ანტი-დიურინგი*, გვ. 135.

[150] S. Žižek, *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, London 2012.

ტად განგრძობადი წარმოების პროცესი, არამედ, პირიქით, ის წყვეტების, ჩაქცევის (fall) უნივერსალიზაციაა; სუბსტანცია არაფერია, გარდა ცალკეულ ერთეულებში ჩაკეცვისა. სუბსტანცია და clinamen[151] ერთმანეთს ემთხვევა და ჟიჟეკის აზრით, სპინოზასთან წყვეტის ნორმალიზაცია ხდება, რაც იმას ნიშნავს, რომ ნებისმიერი მოვლენა, ხდომილება წინასწარ ჩამოყალიბებული ორიენტაციით კი არ მიმდინარეობს, არამედ შემთხვევითობის, სუბსტანციის რომელიმე ცალკეულობაში ჩაკეცვის პროდუქტია. ჟიჟეკი წერს, რომ სპინოზას სუბსტანციაში თვითონ შემთხვევითობის გარდა ყველაფერი შემთხვევითია. შემთხვევითობა აბსოლუტურად აუცილებელია.[152] ჟიჟეკის წაკითხვა სპინოზას *ეთიკაში* არსებული შემთხვევითობა-აუცილებლობის მიმართებას საკმაოდ ორიგინალურად წყვეტს. სპინოზას აზრით, ბუნებაში არსებული ყველა საგანი ღმერთის ბუნებიდან გამომდინარეობს და აუცილებლობით არსებობს (EIP29). შესაბამისად, ყოველ საგანს აუცილებლობა განსაზღვრავს და ამიტომ, ბუნებაში შემთხვევითობის ადგილი არ არის (EIP29S). ჟიჟეკის მიერ შემთხვევითობის ნორმალიზაციაზე ხაზგასმა იმას არ ნიშნავს, რომ ბუნებაში საგნები შემთხვევით იწარმოება, პირიქით, ისინი აუცილებლობით იწარმოებიან, შემთხვევითობას აუცილებლობა[153] წარმართავს. სუბსტანციის ცალკეულობაში ჩაკეცვად, გამრუდებად განსაზღვრა უფრო იმას მიგვანიშნებს, რომ სპინოზასთან არ არსებობს მთავარი აღმნიშვნელი, რომელიც წყვეტასაც და ისტორიის დასასრულსაც თვითონვე აწანამძღვრებს და მთელს ისტორიულ ველს რეტროსპექტულად ადგენს. ფილოსოფიის არისტოტელიანური ტრადიციისაგან განსხვავებით, რომელიც ფორმის პრიმატს აღიარებს, სპინოზას ფილოსოფია გადაწყდომის, შეხეთქების, არარას ფილოსოფიაა.[154] ლუი ალთიუსერი თავის ერთ-ერთ გვიანდელ ესსეში - *შეხვედრის მატერიალიზმის*

[151] სუბსტანციის გამრუდება, რომელიც განსაზღვრულ ერთეულებს წარმოშობს.

[152] S. Žižek, *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, გვ. 369.

[153] ბუნების კანონზომიერება ყველა საგნისათვის აუცილებლობას წარმოადგენს; შესაბამისად, სხეულები არა თვითნებურად ან ნებისმიერი გზით, არამედ განსაზღვრული პირობებით ურთიერთქმედებენ.

[154] V. Morfino, *Plural Temporality: Transindividuality and the Aleatory between Spinoza and Althusser*, Illinois 2015, გვ. 72.

იატაკქვეშა დინებაში - წერს, რომ ფილოსოფიის ისტორიაში არსებობს მივიწყებული კუნჭულები, რომლებიც რაციონალისტური ტრადიციით იყო გადაფარული. ამაში ის არამხოლოდ იდეალისტურ ფილოსოფიას, არამედ აუცილებლობასა და ტელეოლოგიაზე დამყარებულ მატერიალიზმსაც გულისხმობს. ალთიუსერის მიზანს ამ ესსეში შეხვედრის, გადახვევის მატერიალიზმის რეაქტუალიზაცია, რეკონსტრუქცია და ამ უკანასკნელის ტელეოლოგიზმთან დაპირისპირება წარმოადგენს:

მე მსურს ფილოსოფიის ისტორიაში არსებული თითქმის სრულიად უცნობი მატერიალისტური ტრადიციის გამომჟღავნება(...). ეს მატერიალიზმი, როგორც სრულიად განსხვავებული საარსებო მოდელი, უპირისპირდება სხვადასხვა მატერიალიზმს; მათ შორისაა მარქსი, ენგელსი, ლენინი, რომელიც, როგორც სხვა რაციონალისტურ ტრადიციაში არსებული მატერიალიზმი, ტელეოლოგიისა და აუცილებლობის მატერიალიზმია; - სხვა სიტყვებით, იდეალიზმის შეფარული და გარდაქმნილი სახეა.[155]

ალთიუსერის მიერ აღმოჩენილი მატერიალისტური ტრადიცია რამდენიმე სახასიათო ნიშნით გამოირჩევა: 1) ფორმასა და დასწრებულობაზე შეხვედრის, არარას პრიმატი; 2) ყოველგვარი ტელეოლოგიის უარყოფა; 3) სინამდვილის, როგორც სუბიექტის გარეშე არსებული პროცესის მოაზრება.[156] ალთიუსერისთვის მატერიალიზმის ეს მივიწყებული ფორმა სათავეს ეპიკურეანიზმისგან იღებს.[157] ლუკრეციუსის მიხედვით, ატომები წვიმის წვეთებივით ერთმანეთის პარალელურად მოძრაობენ, რომელთაგანც ერთ-ერთი გადაიხრება და სხვა რომელიმე ატომს ეჯახება, რის

[155] L. Althusser, *Philosophy of the Encounter*, Translated by G.M. Goshgarian, London 2006, გვ. 168.

[156] V. Morfino, *Plural Temporality: Transindividuality and the Aleatory between Spinoza and Althusser*, გვ. 72.

[157] „ვისწრაფვი მეტად, განგიმარტო ეს მოვლენანი, ვით ნივთთ საწყისნი ქვე მიჰქრიან სიცარიელეს საკუთარ წონით, განუსაზღვრელ დროის ნაკვეთში და განუსაზღვრელ ადგილიდან ოდნავ ირიბად, ისე ოდნავად, რომ გადახრას მას ძლივს ვუწოდებთ. თუმცა, თვინიერ ამ გადახრის სულ ყოველივე წვიმის წვეთისებრ რომ განვლიდეს სიცარიელეს, ქმნადი ჯახება, საწყისთ ხვდომაც არ იქნებოდა და თვით ბუნებაც ვერ შესძლებდა რისამე შექმნას". ლუკრეციუსი, *საგანთა ბუნებისათვის*, 2.216-225.

შედეგადაც წარმოიქმნება ბუნების მრავალფეროვნება. შესაბამისად, ბუნებას გადახვევა, გადაწყდომა, შეჯახება წარმოშობს. ატომების ერთმანეთთან გადაწყდომამდე, გარდა ამ საწყისი ელემენტებისა, არაფერი არსებობდა, არც მიზეზი, არც შედეგი, არც მიზანი. ლუკრეციუსის აზრით, ფორმა არ არის უპირველესი რეალობა, არამედ ის ნაწარმოებია, ხოლო ატომების გადაწყდომისა და გადახვევის მომენტი უცნობია და ამის წინასწარ განჭვრეტა - შეუძლებელი. თუკი ფილოსოფიის ისტორიის მაგისტრალური ხაზისათვის ფორმა მატერიალური სამყაროს წინმსწრებია, ლუკრეციუსის თეზისის მიხედვით, სინამდვილე ერთი უბრალო გადახვევიდან გამომდინარეობს. თუმცა, იმისათვის, რომ გადახვევამ, გადაწყდომამ სამყაროს მრავალფეროვნება აწარმოოს, საჭიროა განგრძობადი ურთიერთშეკავშირება. ალთიუსერის აზრით, შესაძლოა სამყარო აღსრულებულ ფაქტად მივიჩნიოთ (fait accompli), რომელშიც გონება, საზრისი, საჭიროება, მიზანი მეფობს, მაგრამ თვითონ სამყაროს აღსრულების ფაქტი შემთხვევითობიდან გამომდინარეობს, რომლამდეც მხოლოდ პარალელურად მოძრავი ატომები არსებობდა. აქედან გამომდინარე, ძირძველი მეტაფიზიკური კითხვა, „რატომ არის რაიმე და არა არარა?“, აზრს კარგავს. ალთიუსერისთვის მისაღებია სამყაროს შესახებ ჰაიდეგერის ფორმულირება, რომელიც ყოველგვარ კითხვას საწყისის, პირველმიზეზის შესახებ უგულებელყოფდა და მიაჩნდა, რომ სამყარო es gibt-*ის* გამოხატვაა, - იმის, რაც არის და რომლის მიღმა არაფერია. შესაბამისად, სამყარო არის საჩუქარი, ფაქტის ფაქტი *(fait de fait)*.[158] ლუი ალთიუსერის აზრით, ეპიკურეანიზმთან ერთად იატაკქვეშა მატერიალიზმის ტრადიციას წარმოადგენს მაკიაველის, სპინოზას, რუსოს, ჰობსის და მარქსის ფილოსოფიები. მაგალითად, მაკიაველს სურდა ატომიზებული ქვეყნის, იტალიის, გაერთიანება, ატომების ერთმანეთთან ხანგრძლივი შეკავშირება; ხოლო ის გამაერთიანებელი ძაფი კი, რომელსაც გადახვევა, გადაწყდომა უნდა გამოეწვია, მას ჩეზარე ბორჯიად ესახებოდა. ალთიუსერი თვლის, რომ მაკიაველის შემთხვევაში გადახვევა და შეკავშირება უნდა

[158] L. Althusser, *Philosophy of the Encounter*, გვ. 170.

დაიწყოს პოლიტიკური სიცარიელიდან, იმ არეალიდან, რომელშიც ატომები ერთმანეთს პარალელურად მოძრაობენ მანამ, სანამ ერთ-ერთი გზიდან არ გადაუხვევს. იმისათვის, რათა იტალია გაერთიანდეს, აუცილებელია, კონკრეტული მახასიათებლების ინდივიდი შეხვდეს კონკრეტულ კონტექსტს, რომელიც წარმოშობს შეკავშირებას; თუმცა, ამ პროცესში არც გადახვევა და არც ატომებს შორის ხანგრძლივი კავშირი არ არის გარანტირებული. ისტორია არაფერია, გარდა აღსრულებული ფაქტის მუდმივი გაუქმებისა, რათა სხვა გაუშიფრავი ფაქტი აღსრულდეს, იმის წინასწარ ცოდნის გარეშე, თუ როდის, როგორ აღსრულდება ეს ხდომილება. მარტივად ერთ დღესაც ახალი ხელებით ცარიელ მაგიდაზე ისევ უნდა ვისროლოთ კამათელი. [159] ალთიუსერს მიაჩნია, რომ იატაკქვეშა მატერიალიზმის სხვა წარმომადგენლების მსგავსად, სპინოზას ფილოსოფიის მთავარი პრინციპიც სიცარიელეა.[160] ეპიკურესთან და ლუკრეციუსთან სიცარიელე განაპირობებს ატომების ერთმანეთის მიმართ პარალელურ მოძრაობას. მაკიაველისთან უსახელო კაცი, რომელიც უსახელო კუთხიდან მოდის და სიცარიელიდან, არაფრიდან იწყებს, იტალიას აერთიანებს. ჰობსთან სიცარიელე (ბუნებითი მდგომარეობა) თავისუფლების წინაპირობაა, ხოლო სპინოზასთან სიცარიელე თვითონ ფილოსოფიის მიზანია, რათა დაცარიელდეს ტელეოლოგიზმისა და მორალურობისაგან.[161] რაც არსებობს მხოლოდ ბუნებაში, ღმერთშია. სპინოზას ღმერთი არაფერია გარდა ბუნებისა. მის მიღმა არაფერი არსებობს. ალთიუსერი თვლის, რომ სპინოზა სპეციალურად იწყებს ღმერთით, ან ბუნებით, რადგან მიღმურობის ადგილი აღარ დატოვოს. სქოლასტიკაში ღმერთის არსებობის აპოსტერიორული დასაბუთებით[162] სამყაროდან ღმერ-

[159] L. Althusser, *Philosophy of the Encounter,* გვ. 173.

[160] სიცარიელე, არარა ალთიუსერთან უფრო რიტორიკულ ფუნქციას ასრულებენ, რათა იატაკქვეშა მატერიალიზმის განსხვავება რაციონალისტურ ტრადიციასთან მიმართებით უკეთ გამოიკვეთოს.

[161] V. Morfino, *Plural Temporality: Transindividuality and the Aleatory between Spinoza and Althusser,* გვ. 97.

[162] ღმერთის არსებობის აპოსტერიორული დასაბუთების მაგალითს წარმოადგენს ანსელ კენტერბერიელის არგუმენტი, რომლის მიხედვითაც რადგან სამყაროში ურიცხვი სიკეთე არსებობს, ასევე უნდა არსებობდეს თავისთავადი სიკეთეც, რომელთანაც სხვა ყველა კონკრეტული სიკეთეები იქნებოდნენ ნაზიარები. არც

თამდე მივდივართ; დეკრტთან მოაზროვნე სუბიექტიდან ისევ ტრანსცენდენტურ ღმერთამდე მიდის კვალი; სპინოზა კი თავიდან იშორებს შემოვლით გზებს და იწყებს ღმერთით, რომლის მიღმაც არაფერია, ღმერთი, ან (sive)[163] ბუნება ყველაზე ძლევამოსილი ფაქტობირობაა. ღმერთს, ან ბუნებას გამოხატავენ უსასრულო რაოდენობის ატრიბუტები, რომლებიც ერთმანეთის პარალელურად არსებობენ, თუმცა იმის გამო, რომ ისინი თავის გვარში უსასრულონი არიან, ერთმანეთს არ კვეთენ. მიუხედავად ამისა, ალთიუსერის აზრით, სპინოზას პარალელიზმი უკვე შეხვედრაა, გადაწყდომაა, შეკავშირებაა: „იდეათა წესი და კავშირი, საგანთა წესისა და კავშირის იგივეობრივია"(EIIP7). ერთი შეხედვით, სპინოზას ფილოსოფია მკაცრი დეტერმინიზმია, რომელშიც აუცილებლობის მიღმა არაფერი არსებობს, რადგან ბუნების ზოგადი სტრუქტურა, მიმართებები აუცილებლობით განსაზღვრავენ ელემენტთა ურთიერთქმედებას: სუბსტანცია თავისი ბუნებით აფექტების წინმსწრებია (Substantia prior est natura suis affectionibus) (EIP1) (თუმცა, ეს წინმსწრებობა არ უნდა გავიგოთ ემპირიციულად, არამედ აქ იგულისხმება ონტოლოგიური აღმატებულობა). თუმცა, მეორე მხრივ, *ეთიკაში* სპინოზა მაინც საუბრობს დაუგეგმავ შეხვედრებზე (fortuitous occursus). შესაძლოა, ორი სხეულის ერთმანეთთან შეხვედრა დაუგეგმავი იყოს, თუმცა მათი ურთიერთქმედებისას ისინი განსაზღვრულები არიან ბუნების აუცილებლობით და, შესაბამისად, მათი ურთიერთობა მხოლოდ გარკვეული გზით წარიმართება. სხვა სიტყვებით, სპინოზასთან საგნების, არსებულების ქმედებათა ზოგადი მიმართებები ბუნების აუცილებლობით არის შედგენილი, თუმცა ის, თუ კონკრეტულად რომელი სხეული, რა დროს შევა მეორე სხეულთან მიმართებაში, სრულიად უცნობია. სპინოზას და ეპიკურეანიზმის ტრადიციის სიახლოვე სწორედ იმით მჟღავნდება, რომ თუკი ატომების შეჯახების შემთხვევაში

ერთი სიკეთე, რომელიც სხვისი მეშვეობით არსეობს, არ შეიძლება აღემატებოდეს უზენაეს სიკეთეს, ღმერთს. ა. შტეკლი, *შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორია*, თარგმანი ბაჩანა ბრეგვაძისა, თბილისი 1994, გვ. 95.

[163] Sive არ აღნიშნავს ალტერნატივას, ის უფრო იგივეობად უნდა აღვიქვათ: ღმერთი ანუ ბუნება.

ბუნების მრავალფეროვნება გარკვეული აუცილებლობით იქმნება და არა ნებისმიერი გზით, სპინოზასთანაც პარალელურად არსებული ატრიბუტების ურთიერთქმედება გარკვეულ აუცილებლობას, განსაზღვრულობას ემორჩილება. ნიშანდობლივია ის გარემოებაც, რომ არც სპინოზასთან და არც ლუკრეციუსთან არ არსებობს წინასწარ მოცემული ფორმა, ნიმუში, რომლის მიხედვითაც დემიურგმა მატერია უნდა გამოაქანდაკოს; პირიქით, ფორმა მხოლოდ ურთიერთქმედების შედეგია (სპინოზასთან მოდუსების, ხოლო ლუკრეციუსთან ატომების):

არც რა იქმნება ჩვენს სხეულში გამოყენებად, რადგან რაც იშვის – თვითვე იწვევს გამოყენაბას, თვალის შექმნამდე ხომ არ იყო ჯერ მხედველობა, არც მეტყველება – ვიდრე ენა შეიქმნებოდა, დიდი ხნით ადრე იყო ენა, ვიდრე სიტყვები, დიდი ხნით ადრე იყო ყურიც, ვიდრეღაც სმენა, სხვა დანარჩენი ყველა ასო ადამიანის ადრე შეიქმნა, ვიდრე მისი გამოყენება.[164]

ლუკრეციუსის ამ პასაჟიდან არამარტო ფორმის პირველადობის, არამედ ყოველგვარი ფინალიზმის უარყოფაც გამომდინარეობს, რაც მნიშვნელოვან წილად ეხმიანება სპინოზას *ეთიკის* პირველი თავის დამატების სულისკვეთებასაც. ბუნება უსასრულო რაოდენობის მოდუსების შეერთებისა და დაშლის ასპარეზია, რომელშიც ადამიანსაც ზუსტად იგივე როლი აქვს, რაც პატარა ჭიას, რომელიც სისხლში ზუსტად ისე ბუდობს, როგორც ჩვენ სამყაროში.[165]

სპინოზასთან ისტორიის მამოძრავებელი მექანიზმი არა სუბიექტი, ან ცნობიერება, არამედ მოდუსებს შორის აფექტების გაცვლა-გამოცვლის აუცილებლობით მიმდინარე პროცესია, რომელშიც სხეულები ერთამენთს წააწყდებიან, შეერთდებიან, იშლებიან

---

[164] ლუკრეციუსი, *საგანთა ბუნებისათვის*, 4.835-840.

[165] ამასთან დაკავშირებით, მოსე გოგიბერიძე აღნიშნავს: „სპინოზამ პირველად შეიტანა ადამიანი ბუნების სხვა საგანთა რეგისტრაციაში და ადამიანის ამპარტავანი სული დაუქვემდებარა მექანიკის პრინციპებს(...). ყოველმხრივი არგუმენტაციის საშუალებით დამტკიცებულია ის აზრი, რომ ადამიანის სხეული უნივერსის სხეულთა კრებადობაში არავითარ გამონაკლისს არ შეადგენს და რომ მის მოძრაობას და მოქმედებას იგივე კანონები განაგებენ, რომლებიც უნივერსის დანარჩენ ნაწილებზე ბატონობენ და სხვ.“ მ. გოგიბერიძე, *სპინოზა*, გვ. 47-48.

და საბოლოოდ ქმნიან ერთ მთლიანობას, ბუნებას, რომელიც არაფრისკენ არ მიისწრაფვის, რადგან უკვე სრულყოფილი და უსასრულოა. სპინოზას სუბსტანცია არის ვირტუალური ქსელების არეალი, რომელთაგან თითოეული მხოლოდ მოდუსების ერთმანეთთან გადაწყდომით, თანაკვეთით რეალიზდება. ლუი ალთიუსერი, სპინოზას მსგავსად მიიჩნევს, რომ შეხვედრის, გადაწყდომის მატერიალიზმი არის სუბიექტის გარეშე მიმდინარე პროცესი, რომელსაც არ აქვს რაიმე მიზანი. ალთიუსერი მსოფლიო ისტორიის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს მოვლენას, კაპიტალიზმის წარმოშობას, სწორედ ამგვარი გადაწყდომით, შეხვედრით ხსნის. კაპიტალისტური წარმოების წესი მესაკუთრეთა და ყოველგვარი საკუთრებისაგან განძარცვული პროლეტარიატის ურთიერთშეხვედრისაგან წარმოიშვა.[166] ალთიუსერის აზრით, მესაკუთრეთა და უქონელთა კლასის ერთმანეთთან შეხვედრა დასავლეთამდეც არაერთხელ მომხდარა, თუმცა მათი იმ სახის კავშირი, რასაც ევროპაში ჰქონდა ადგილი, არ შედგა. მაგრამ, რა განსაზღვრას ასეთ კავშირს? რა განაპირობებს შეხვედრას?

მარქსის მიხედვით, თუკი სადმე უნდა მომხდარიყო პროლეტარული რევოლუცია ეს, პირველ რიგში, დასავლეთ ევროპა გახლდათ, რომელშიც კაპიტალისტური წარმოების წესი და კაპიტალისტური წარმოებითი ურთიერთობები უკვე კრიზისში იყო შესული და ინდუსტრიული სახელმწიფოები კლასობრივი ანტაგონიზმის სიმძაფრითაც გამოირჩეოდნენ. მაგრამ, საბოლოოდ, სოციალისტური რევოლუცია 1917 წელს არა ევროპაში, არამედ რუსეთში, დასავლეთთან შედარებით საკმაოდ ჩამორჩენილ ქვეყანაში მოხდა. რუსეთი აღმოჩნდა ჯაჭვის ის სუსტი რგოლი,[167] რომელშიც ისტორიული წინააღმდეგობრიობის განსაკუთრებულმა სიჭარბემ მოიყარა თავი. პირველ რიგში, რუსი რევოლუციონერები 1905 წლის დამარცხებული რევოლუციისას გამოიწვრთნენ და ცარისტული რუსეთის სისუსტეები პრაქტიკაში იხილეს. ამას გარდა, რუსეთში არსებული ფეოდალური რეჟიმის ექსპლოატაცია მეოცე საუკუნის გარიჟრაჟზე უფრო მძაფრად გამოიკვეთა. რუსეთში არამარტო

[166] L. Althusser, *Philosophy of the Encounter,* გვ. 197.

[167] ლენინის მეტაფორა.

ექსპლოატატორსა და ექსპლოატირებულს შორის, არამედ თვითონ მმართველ ელიტაშიც მიმდინარეობდა დაპირისპირება. რუსეთი მეოცე საუკუნის დასაწყისში ერთდროულად ორი რევოლუციის საფრთხით იყო მოცული: ბურჟუაზიულით და პროლეტარულით. ამიტომ, მიუხედავად იმისა, რომ რუსეთი ინდუსტრიულად ყველაზე ჩამორჩენილი ქვეყანა გახლდათ, ის, აგრეთვე, ყველაზე მოწინავე იყო პროლეტარული რევოლუციის ავანგარდის ორგანიზებით და კლასობრივი ცნობიერებით. სწორედ ამ ვითარებაში დაინახა ლენინმა რუსეთის რევოლუციის ობიექტური პირობები, განსხვავებით გერმანიის სოციალ-დემოკრატიული პარტიისა, რომლის ლიდერებსაც მიაჩნდათ, რომ იმის გამო, რადგან ისინი მოწინავე კაპიტალისტურ სახელმწიფოში მოღვაწეობდნენ, რევოლუცია გარდაუვლად მოვიდოდა, თუმცა მათ დაავიწყდათ, რომ, ამავე დროს, გერმანიის ბურჟუაზიაც საკმაოდ მომზადებული გახლდათ. ალთიუსერის აზრით, გერმანელი სოც-დეკების მიერ წარმოსახული ისტორიული წინააღმდეგობრიობა, სინამდვილეში უბრალო, ღარიბი აბსტრაქცია გახლდათ.[168] სოციალისტური რევოლუციების მარცხმა როგორც რუსეთში, ისე ევროპაში, ერთი რამ აჩვენა: „იმისათვის, რათა რევოლუციამ გაიმარჯვოს, მხოლოდ ზოგადი წინააღმდეგობა (საწარმოო ძალებსა და არსებულ წარმოებით ურთიერთობებს შორის) არ კმარა და საჭიროა დამატებითი გარემობები და დინებები, რომლებიც მთავარ წინააღმდეგობას შეერწყმებიან.“ [169] ალთიუსერს იმის ჩვენება სურს, რომ ის გარემობები, რომლებიც რევოლუციისათვის საჭიროა, ზოგადი წინააღმდეგობის უბრალო დამატებებს კი არ წარმოადგენენ, არამედ თავიანთი არსებითი ადგილი აქვთ და ზოგად წინააღმდეგობაზე რადიკალურ გავლენას ახდენენ. სწორედ დამატებითი გარემოებები და დინებები განაპირობებენ იმას, რასაც ალთიუსერი ჭარბგანსაზღვრულობას უწოდებს. ალთიუსერიანული წინააღდეგობის ცნება ჭარბგანსაზღვრულია და შესაბამისად, ჰეგელიანური წინააღმდეგობის ცნებისაგან კარდინალურად განსხვავებული. ალთიუსერის აზრით, ჰეგელიანური წინააღმდეგობა ვერასოდეს იქნება ჭარბგანსაზღვრული, მიუხედავად იმისა,

[168] L. Althusser, *For Marx, Transleted by Ben Brewster*, London 1979, გვ. 98.
[169] იქვე, გვ. 99.

რომ ეს ხშირად ასე ჩანს. ერთი შეხედვით, ჰეგელის დიალექტიკის კულმინაციურ, აბსოლუტური ცოდნის, საფეხურზე წინააღმდეგობრიობა არ არის მარტივი, არამედ, პირიქით, საკმაოდ კომპლექსურია; ხოლო გრძნობადი უეჭველობისთვის და მისთვის შესაბამისი ცნობიერების საფეხურისთვის შესაძლოა მარტივი გვეწოდებინა, თუმცა ალთიუსერი წერს, რომ: „რაც უნდა გვეჩვენოს, რომ ეს პროცესი კომპლექსურია, ეს არ არის ეფექტური ჭარბგანსაზღვრულობის კომპლექსურობა, არამედ მხოლოდ კუმულაციური გაშინაგანება, რომელიც მოჩვენებითად ჭარბგანსაზღვრულია.“[170] ცნობიერების ყველა საფეხურს გარკვეული ისტორიული მონაკვეთი შეესაბამება და ყველა წინა ცნობიერება მომდევნო მომენტის ცნობიერებაში *მოხსნილ-შენახულ-გაერთიანებულია* (aufgehoben). მაგრამ, ალთიუსერის აზრით, ცნობიერების ადრეული მომენტები რეალურ და ეფექტურ გავლენას ამჟამინდელ მდგომარეობაზე ვერ ახდენენ. ისინი მხოლოდ ექოს როლში გვევლინებიან, რადგან წარსული მხოლოდ მომავლის შინაგან არსს წარმოადგენს, წარსულის დასწრებულობა მხოლოდ ცნობიერებაში რჩება და ის ამჟამინდელ მდგომარეობაზე მატერიალურ ასახვას ვერ ჰპოვებს: წრეების წრეს, ცნობიერებას, მხოლოდ ერთი ცენტრი აქვს, რომელიც განსაზღვრავს კიდეც სხვა დანარჩენს, თუმცა იმისათვის, რომ ეს ცენტრი ჭარბგანსაზღვრული იყოს, აუცილებელია ცენტრის მქონე სხვა წრეებიც, მაგრამ ასე არ ხდება.[171] ჰეგელის წინააღმდეგობისა და დიალექტიკის ცენტრალიზებულობა, ალთიუსერის აზრით, ყველაზე უკეთ მის *ისტორიის ფილოსოფიაში* ჩანს, რომელშიც ყველა ისტორიული მონაკვეთი კონკრეტული Zeitgeist-ის გამოვლინებაა. თუმცა, სინამდვილეში, ჩვენ გვაქვს აბსტრაქტული პიროვნულობის მოძრაობა, რომელიც, მართალია, ისტორიის წინა საფეხურს შეიცავს, მაგრამ მხოლოდ როგორც ექოებს. ამის საილუსტრაციოდ ავიღოთ რომის მაგალითი, რომელშიც გამეფებულია სტოიკური ცნობიერება, რაც შეუთავსებელია სუბიექტურობის პრინციპთან. ეს არის წინააღმდეგობრიობა, რომელიც ძირს უთხრის რომს და მომავალ საფეხურს, სუბიექტურობის სახ-

[170] L. Althusser, *For Marx*, გვ. 101.

[171] იქვე, გვ. 102.

ეს შუასაუკუნეების ქრისტიანობაში, აყალიბებს. ამ მაგალითიდან გამომდინარე, ალთიუსერის აზრით, რომის დაცემის გარემოებათა მთელი სიმდიდრე, გარკვეულ მოვლენათა ჭარბგანსაზღვრულობა დაიყვანება მარტივ აბსტრაქტულ პრინციპზე, რომელიც უძლურია რეალურად ჩაწვდეს ამა თუ იმ ეპოქაში მიმდინარე პროცესებს. მიუხედავად იმისა, რომ ჰეგელის მიერ შემოთავაზებული ისტორიის წაკითხვა იქამდე არსებული ინტერპრეტაციებისაგან გამორჩეულია, მისი შინაარსი მჭლე და აბსტრაქტულია:

ჰეგელის აზროვნების წესი ყველა სხვა ფილოფოსის აზროვნების წესისაგან განსხვავდებოდა უდიდესი ისტორიული ალღოთი, რომელიც მას საფუძვლად ედო, თუმცა ფორმა უაღრესად აბსტრაქტული და იდეალისტური იყო (...). მის „ფენომენოლოგიაში", „ესთეტიკაში", „ფილოსოფიის ისტორიაში" – ყველგან წითელ ზოლადაა გავლებული ისტორიის ეს გრანდიოზული გაგება, და ყველგან მასალა განიხილება ისტორიულად, განსაზღვრულ, თუმცაღა დამახინჯებულ, აბსტრაქტულ კავშირში ისტორიასთან.[172]

მოვლენათა უსასრულო მრავალფეროვნება (ეკონომიკური, პოლიტიკური, სოციალური, *ეთიკური*, რელიგიური, ფილოსოფიური, ჩვეულებითი) დაყვანილია შინაგან სულიერ პრინციპზე, რომელიც ვერასოდეს იქნება რაიმე, გარდა ამა თუ იმ ეპოქის ცნობიერების ყველაზე უფრო აბსტრაქტული ფორმისა. ამიტომ ჰეგელიანური წინააღმდეგობა არის შინაგანი პრინციპის მარტივი რეფლექსია, მისი ყველაზე უფრო აბსტრაქტული იდეოლოგია და არა ამა თუ იმ ეპოქის მატერიალური სინამდვილე:

ეს არის მიზეზი იმისა, თუ რატომაც წარმოგვიდგენს ჰეგელი უნივერსალურ ისტორიას ანტიკური აღმოსავლეთიდან დღევანდელობამდე დიალექტიკად, რომელიც მარტივი წინააღმდეგობის მეშვეობით მიემართება. ეს არის მიზეზი იმისა, თუ რატომაც არ არის მასთან რაიმე ძირეული წყვეტა, რომელიმე ისტორიის ნამდვილი დასასრული, ან რადიკალური დასაწყისი.[173]

ამის საპირისპიროდ, ლენინმა რუსეთში მიმდინარე მოვლენები არა უნივერსალური ისტორიის ზოგადი, აბსტრაქტული წინააღმდე-

[172] ფ. ენგელსი, *ანტი-დიურინგი*, გვ. 309.
[173] L. Althusser, *For Marx*, გვ. 103.

გობების შესაბამისად დაინახა, არამედ - კლასობრივი ანტაგონიზმის ინტენსიურ ჭარბგანსაზღვრულობაში. შეიძლება XX საუკუნის დასაწყისში რუსეთში არსებული ვითარებისათვის გამონაკლისი გვეწოდებინა, თუმცა იგივეს თქმა მოგვიწევდა 1849 წლის რევოლუციაზე, პარიზის კომუნაზე, 1905 წლის დამარცხებულ სოციალისტურ რევოლუციაზე, მაგრამ რასთან მიმართებით არიან ეს მოვლენები გამონაკლისნი? მხოლოდ ისტორიის კომფორტულ, მარტივ, ღარიბ „დიალექტიკურ" სქემასთან მიმართებით. მარქსისა და ენგელსის პოლიტიკური და ისტორიული ნაწერები სწორედ ე.წ გამონაკლისებს ეხება, რომლებიც ნათლად აჩვენებენ, რომ კაპიტალისა და შრომის დაპირისპირება არ არის მარტივი წინააღმდეგობა, არამედ ყოველთვის კონკრეტული ისტორიული გარემოებებითაა შემოსაზღვრული, შესაბამისად - ჭარბგანსაზღვრული.[174] მარქსი და ენგელსი, წინააღმდეგ გავრცელებული აზრისა, ისტორიას არ კითხულობდნენ მხოლოდ ერთი ცენტრის, ეკონომიკური ფაქტორის, მეშვეობით. ენგელსმა აჩვენა, რომ ზედნაშენი ბაზისის მხოლოდ სარკისებური ანარეკლი კი არ არის, არამედ მას აქვს საკუთარი არსებითი როლი. [175] ამის საილუსტრაციოდ, ფრიდრიხ ენგელსი *ანტი-დიურინგში* მიუთითებს, რომ მეცნიერებები, რომლებიც საბუნებისმეტყველო მოვლენებს იდეალური შინაარსების მიხედვით იკვლევენ, საბოლოოდ იმისათვის არიან განწირულნი, რომ მხოლოდ ტრივიალური ჭეშმარიტებების დადგენით დაკმაყოფილდნენ. თუმცა, საქმე უარესადაა მაშინ, როცა ამ მიდგომას ისტორიული მოვლენების ანალიზისას მივმართავთ:

კიდევ უფრო უარესადაა სამარადისო ჭეშმარიტებათა მდგომარეობა მეცნიერებათა მესამე ჯგუფში, ისტორიულში, რომელიც ადამიანთა ცხოვრების პირობებს, საზოგადოებრივ ურთიერთობებს, სამართლის და სახელმწიფოს ფორმებს იკვლევს მათი იდეალური ზედნაშენითურთ, ფილოსოფიის, სარწმუნოების, ხელოვნების და სხვ. სახით მათ ისტორიულ თანმიმდევრობასა და დღევანდელ მდგომარეობაში(...). კაცობრიობა რომ იქამდე მისულიყო, რომ მხოლოდ სამარადისო ჭეშმარიტებებით, მხოლოდ აზროვნების ის-

[174] იქვე, გვ. 106.
[175] იქვე, გვ. 112.

ეთი შედეგებით ემუშავა, რომელთაც სუვერენული მნიშვნელობა და ჭეშმარიტების უპირობო პრეტენზია აქვთ, იგი ისეთ წერტილს მიაღწევდა, სადაც როგორც სინამდვილის, ისე შესაძლებლობის მხრივ ამოწურული იქნებოდა გონებრივი სამყაროს დაუსრულებლობა, და სადაც, მაშასადამე, მომხდარი იქნებოდა დათვლილი ურიცხვის სახელგანთქმული სასწაული.[176]

ისტორიის იდეალური შინაარსით განჭვრეტის სიცარიელესა და უშინაარსობას მარქსი თავის ცნობილ ფოიერბახის შესახებ პირველ თეზისში[177] ეხმაურება. მისი აზრით, მატერიალისტური ტრადიციის ნაკლი ის გახლდათ, რომ ის ადამიანს არ განიხილავდა მოქმედ, პრაქტიკულ არსებად, არამედ პასიურ, მხოლოდ მჭვრეტელობით დაკავებულ სუბიექტად. მსგავსად მარქსისა, სპინოზასთვის ისტორია არ განისაზღვრება იდეალური შინაარსებით და ღარიბი აბსტრაქციებით; პირიქით, ბუნება არის ადამიანის პრაქტიკული ქმედებისა და ინდივიდთა შორის ურთიერთქმედების ასპარეზი. რადგან ადამიანი სასრული მოდუსია, ის ბუნების მიზეზ-შედეგობრივი ჯაჭვით განსაზღვრულია და მას თავისი არსებობის შენარჩუნება მხოლოდ პრაქტიკით, სპინოზისტურად რომ ვთქვათ, აფექტების მიღებითა და გაცემით უწევს. სპინოზასთან სხეული, არა სუბსტანცია, არამედ მოდუსია. მოდუსი კი სწორედ ამა თუ იმ აფექტით განისაზღვრება. სპინოზას აზრით, სხეული არა მისი ფორმის, არამედ აფექტების გაცემისა და მიღების უნარების მიხედვით უნდა განისაზღვროს. ყველა არსებულს, თუნ-

[176] ფ. ენგელსი, *ანტი-დიურინგი*, გვ. 105-103.

[177] „მატერიალიზმის მთავარი ნაკლი დღემდე, ფოიერბახის ჩათვლით, ისაა, რომ იგი საგანს, სინამდვილეს, გრძნობადი გამოცდილების სფეროს მხოლოდ ობიექტის ანუ განჭვრეტის ფორმაში იხილავს და არა ადამიანის გრძნობადი მოქმედების ფორმაში, არა პრაქტიკაში, არა სუბიექტურად. ამიტომ მოხდა, რომ მოქმედ მხარეს წინააღმდეგ მატერიალიზმისა, იდეალიზმი ანვითარებდა, მაგრამ მხოლოდ აბსტრაქტულად, რადგან იდეალიზმი, რასაკვირველია, ნამდვილ, გრძნობად მოქმედებას, როგორც ასეთს, არც იცნობს. ფოიერბახი ალიარებს გრძნობადს, აზროვნებითი ობიექტისაგან ნამდვილად განსხვავებულ ობიექტებს; მაგრამ იგი თვით ადამიანის მოქმედებას არ უცქერის როგორც საგნობრივ მოქმედებას. ამიტომ, ქრისტიანობის არსებაში იგი მხოლოდ თეორიულ მოქმედებას იხილავს როგორც ნამდვილ ადამიანურ მოქმედებას, მაშინ როცა პრაქტიკა იქ მხოლოდ მის ბილწ ურიულ ფორმაშია გაგებული და ჩამოყალიბებული". კ. მარქსი, *გოთას პროგრამის კრიტიკა*, თარგმანი გ. გამყრელიძისა, თბილისი 1932, გვ. 76.

დაც ისინი ერთი და იმავე სახეობას წარმოადგენდენ, აფექტების გაცემისა და მიღების განსხვავებული უნარი და შესაძლებლობა აქვთ. ისინი დროის სხვადასხვა მონაკვეთებში სხვადასხვგვარად ვნებულნი/მნებელნი არიან. შესაბამისად, სხეულების შესახებ ადეკვატური იდეა მხოლოდ ექსპერიმენტაციის შედეგად ჩნდება და არა აბსტრაქტული განსჯით, რომელიც საგნებზე ზოგადი პრინციპით მსჯელობს. როგორც მოსე გოგიბერიძე წერს, სპინოზასთან თეორია მხოლოდ პრაქტიკას ემსახურება და ყოველგვარი ცოდნა სწორედ ადამიანის პრაქტიკული გარჯიდან გამომდინარეობს: „ფორმალურად თეორეტიკა წინ უსწრებს პრაქტიკას, შინაარსეულად კი პრაქტიკას ემსახურება თეორეტიკა. როგორიც თეორია გაქვს, ისეთვე იქნება შენი პრაქტიკაც; არ შეიძლება გწამდეს ალქაჯების არსებობა და მასთან ერთად კოპერნიკის კანონიც.“[178] თეორია არის სპეციფიკური პრაქსისი, რომელიც თავისი მიზნით მოქმედებს და გარკვეულ პროდუქტს, ცოდნას აწარმოებს.[179] სპინოზას პირველი რიგის ცოდნა, წარმოსახვა, სწორედ იმიტომაც არის არასრული, რომ ის ყველაზე აბსტრაქტულია. მხოლოდ ცოდნის მესამე რიგი წარმოგვიდგება კონკრეტული არსების ჭვრეტად. მართალია, მარქსი თვლიდა, რომ შემეცნების პროცესს ყოველთვის აბსტრაჰირება ახლავს თან, მაგრამ აბსტრაქცია არ არის შემეცნების დანიშნულება, მისი მიზანი აბსტრაქტულის მეშვეობით ისევ კონკრეტულთან დაბრუნებაა.[180] აბსტრაქტული განხილვისას ერთობ მარტივი კატეგორიებიც კი, ამა თუ იმ საგანზე მცდარ წარმოდგენებს გვიქმნიან. ამიტომ, ბუნების კანონზომიერების შემეცნება მხოლოდ ამ საფეხურის გადალხვის შემდეგაა შესაძლებელი. თუმცა, კონკრეტულის გაგება სხვა კონკრეტულისაგან მოწყვეტილად რაიმეს შემეცნებას არ ნიშნავს. კონკრეტული იმიტომაა კონკრეტული, რომ იგი მრავალ განსაზღვრათა შეერთებაა, მაშასადამე, მრავალსახეობის ერთიანობაა. აზროვნებაში იგი გვევ-

[178] მ. გოგიბერიძე, *სპინოზა*, გვ. 16.

[179] L. Althusser, *For Marx*, გვ. 173.

[180] „მაშინ, როდესაც კონკრეტულიდან აბსტრაქტულზე ასვლის მეთოდი მხოლოდ წესია, რომლითაც აზროვნება კონკრეტულს შეითვისებს, კვლავ წარმოქმნის მას გონებივრად როგორც კონკრეტულს“. კ. მარქსი, *პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკისათვის*, თარგმანი პ. იაშვილი, დ. გოგიჩაიშვილი, თბილისი 1953, გვ. 282.

ლინება შეერთების პროცესად, როგორც შედეგი და არა როგორც ამოსავალი პუნქტი და, მაშასადამე, ჭვრეტისა და წარმოდგენის ამოსავალი პუნქტიც.[181] სპინოზასთან ნებისმიერი პროცესი არის უსასრულოდ მრავალი აფექტისა და მასთან შესაბამისობაში მყოფი იდეების ცირკულაცია; შესაბამისად, სინამდვილე ყოველთვის ჭარბგანსაზღვრულია. ამის ნათელყოფაა ის, რომ, როგორც ეტიენ ბალიბარი აღნიშნავს, სპინოზასთან სიმრავლის ცნება არასოდეს არ არის დაყვანილი ხალხის აბსტრაქტულ იდეამდე.[182] ისტორიული პროცესი სწორედ ამ სიმრავლეში მიმდინარე შეჯახებების, შეხვედრების ასპარეზია, რომელიც არასოდესაა წინასწარ განსაზღვრული და დადგენილი. სპინოზას მიერ წაკითხული ისტორია არაფერს მოითხოვს გარდაუვალობით, რადგან მისთვის ისტორია არ არის ლინეარული, პროგრესივისტული პროცესი, არამედ სხეულებრივი წაწყდომების და შეკავშირებების, ან დეკომპოზიციის ასპარეზია.

***

საუკუნეების განმავლობაში, ფილოსოფიის ისტორია თითქოს გვერდს უვლიდა ბენედიქტ სპინოზას იმ სახით წარმოჩენას, რომელიც მისი ეპოქისთვის, როგორც ტონი ნეგრი წერს, ნამდვილ ანომალიას წარმოადგენდა. თითქოს ფილოსოფიის ისტორია უნებლიედ ეთანხმებოდა თეოლოგიურ დოგმებს იმით, რომ გონებას ყოველთვის სხეულებრივ აფექტებზე მაღლა მდგომად აცხადებდა. თუმცა, სპინოზამ ღმერთს განფენილობის თვისება მიანიჭა და ის ბუნებად გამოაცხადა, - იმად რასაც ვხედავთ, შევიგრძნობთ, რითაც ვაზროვნებთ და რითაც განფენილობაში ვართ. ყველა ინდივიდი, ბუნებაში არსებული მოდუსი, ერთ მთლიანობას ქმნის და სწორედ ეს მთლიანობაა სპინოზასთვის ღმერთი, სრული იმანენტობა, რომელიც ყოველ არსებულშია განსხეულებული.

შეიძლება ითქვას, რომ წინამდებარე ნაშრომი სპინოზას თანამედროვე წაკითხვის მიმოხილვასა და ანალიზს, მე-17 საუკუ-

[181] კ. მარქსი, *პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკისათვის*, გვ. 281.
[182] E. Balibar, *Masses, Classes, Ideas, Translated by James Swenson*, London 1994, გვ. 16.

ნეში დასმული ფილოსოფიური პრობლემატიკის რეარტიკულაცია-სა და მისი დღევანდელ ფილოსოფიურ დისპუტთან მისადაგების მცდელობას წარმოადგენდა. ნაშრომში განხილული რეცეფცია რო-გორც ძირძველ მეტაფიზიკურ პრობლემებს, ასევე პრაქტიკული ფილოსოფიის ასპექტებსაც ახლებური პერსპექტივით წარმოაჩენს. სპინოზას თანამედროვე წაკითხვა დიალექტიკურად და პროგრე-სისტულად განჭვრეტილი ისტორიული პროცესის ალტერნატივას გვთავაზობს და მეტ ყურადღებას აპყრობს ძალაუფლების, სხე-ულებრივი მიმართებების საკითხებს. საბოლოოდ, უნდა ითქვას, რომ სპინოზას ტექსტების თანამედროვე წაკითხვამ თავისი ნიშა დაიკავა ფილოსოფიური დისკურსებით მდიდარ XX საუკუნეში და მრავალი ფილოსოფიური პრობლემის გადაჭრის ორიგინალური გზა შემოგვთავაზა.

სამუელ პუფენდორფის მოძღვრება *ENTIA MORALIA*-ს შესახებ

ირაკლი თაბორიძე

შესავალი

„ვინც უმაღლეს სიკეთეს ისე განსაზღვრავს, რომ არ აკავშირებს მას სიქველესთან და მის საზომად ღირსებას კი არ იყენებს, არამედ – პირად სარგებლიანობას, თუკი ასეთი ადამიანი თავისი შეხედულების ერთგული დარჩება და ხანდახან მაინც არ დაემორჩილება ბუნებისგან ბოძებულ ნიჭს სიკეთისას, ვერც მეგობრობაზე შეძლებს ფიქრს, ვერც სამართლიანობასა და ვერც თავისუფლებაზე."[1]

მარკუს ტულიუს ციცერონი „მოვალეობათა შესახებ"

როგორც ცნობილია, ფილოსოფიის ფუნდამენტური საკითხები: *რა არსებობს, რა უნდა ვაკეთოთ* ან *რა არის კარგი და როგორ არის შესაძლებელი პირველ ორ კითხვაზე პასუხის შემეცნება* - სამართლის ფილოსოფიაში თავად სამართალზეა, ამ სიტყვის ფართო მნიშვნელობით, მიმართული: *რა არის სამართალი, რისი კეთებაა მართებული* და *როგორ შევიმეცნებ ამას*. სამართლის ფილოსოფია, ისევე როგორც ფილოსოფია ზოგადად, წარმოადგენს ამ ფუნდამენტური საკითხების ძირეულ და სისტემური ხასიათის რეფლექსიას; ამ შემთხვევაში, სამართლის სფეროს მიკუთვნებული პრობლემატიკისა და მასაც გააჩნია ნორმატიული, ანალიტიკური და ჰოლისტური განზომილება.[2] ხსენებული ბუნებით-სამართ-

[1] ციცერონი, *მოვალეობათა შესახებ*, თბილისი 2016, გვ. 16.

[2] R. Alexy, „The Nature of Legal Philosophy", in: *Ratio Juris*, Vol. 17, № 2, Oxford 2004, გვ. 156-158.

ამ სტატიის ფარგლებში ბუნებითი სამართალის ცნებაში იგულისხმება სამართლის მამკვიდრებელი არა სახელმწიფოებრივი და არა ჩვეულებით სამართლებრივი, არ-

ლებრივი პრობლემატიკის უმთავრესი თემები: სამართლიანობის იდეა და სამართლის ბუნება, დაწერილი და დაუწერელი სამართლის გამიჯვნა, სამართლის ძირეული პრინციპების სამართლის პოლიტიკის მიმდინარე ინტერესზე და მიზანშეწონილობაზე გაბატონების აუცილებლობა, დასავლური აზროვნების ისტორიაში, საკვანძო ამოსავალი სააზროვნო წანამძღვრების სახით, ყველაზე ადრე პლატონმა დაამუშავა. მან ეს გააკეთა ლიტერატურულ-*დიალოგური* ფორმით, რაც მისი დიალოგების პერსონაჟების მიერ თითოეულ სადისკუსიო საკითხში თავიანთი პოზიციის სრულად ჩამოყალიბების შესაძლებლობაში გამოვლინდა. ამ დროს, ავტორი, თითქოს საკუთარ თავთან ჭადრაკის მოთამაშე ადამიანს გვაგონებს, რომელიც სათამაშო პარტიის, ე.ი. დიალექტიკური კამათის დასაწყისში „ორივე მოთამაშეს" უტოვებს გამარჯვების შანსს, ხოლო მკითხველს ეძლევა შესაძლებლობა, პრობლემა რამოდენიმე განსხვავებული და არა მხოლოდ აშკარა უპირატესობის მქონე მხარის პერსპექტივიდან დაინახოს. უნდა ვივარაუდოთ, რომ უნივერსალისტურ და დროისადმი მდგრად ამ თხზულებათა შინაარსობრივ მნიშვნელობასთან ერთად, სწორედ ხსენებულმა სტილმა, რომელიც შემდგომი აზროვნების პროვოცირებას და ტექსტის განსხვავებული ინტერპრეტაციის შესაძლებლობას აჩენს, ათქმევინა ინგლისელ ფილოსოფოს ვაიტჰედს ცნობილი სიტყვები: *მთელი შემდგომი ფილოსოფია წარმოადგენს პლატონის სქოლიოთა სერიებს* („...a series of footnotes to Plato").[3]

თუ სქოლიოების გამკეთებელ ამ ამქარს, სამართლის ფილოსოფიის დისკურსიდან გამომდინარე, პირობითად ორად გავყოფთ: ბუნებით-სამართლებრივ (რომელთაც თავად პლატონიც განეკუთვნებოდა) და უფრო მრავალრიცხოვან არა ბუნებით-სამართლებრივ მოაზროვნეებად, პირველის საპატიო რიგებში დავინახავთ ერთი გერმანული, კერძოდ საქსონური წარმომავლობის ფიგურას,

---

ამედ იდეალური ხასიათის ფენომენი, რითაც იგი არსებითად განსხვავდება სამართლის პოზიტივისტური გაგებისგან, რომელიც ამგვარი ინსტანციის არსებობას პრინციპულად გამორიცხავს (ავტ. შენიშვნა).

[3] R. Gröschner, C. Dierksmeier, M. Henkel, A. Wiehart, *Rechts- und Staatsphilosophie, Ein dogmenphilosophischer Dialog*, Berlin 2000, გვ. 11.

რომლის სახე და სახელი, განსხვავებით მისი მოღვაწეობისა და უშუალოდ მომდევნო პერიოდებისგან, დღეისათვის უმთავრესად მხოლოდ სპეციალისტთა ვიწრო ჯგუფისათვის არის ნაცნობი და არა ფილოსოფიით დაინტერესებული ფართო წრისათვის. ეს გახლავთ მე-17 საუკუნის სამართლის ფილოსოფოსი, ჰაიდელბერგის უნივერსიტეტის პირველი *ბუნებითი და ხალხთა სამართლის კათედრის* დამაარსებელი და ბუნებითი სამართლის ერთ-ერთი პირველი სახელმძღვანელოს შემქმნელი, აგრეთვე ორი ევროპული სამეფო კარის - შვედეთისა და ბრანდენბურგის ისტორიოგრაფი და მათი საერთაშორისო ურთიერთობების ისტორიის შესახებ უხვი წერილობითი მემკვიდრეობის დამტოვებელი დიპლომატი - **სამუელ პუფენდორფი** (1632-1694).

ჩვენი კვლევის მიზანია სამუელ პუფენდორფის entia moralia-ს შესახებ მოძღვრების როლის განსაზღვრა ბუნებითი სამართლის ფილოსოფიის განვითარებაში.

შედეგები: დასაწყისშივე უნდა ითქვას, რომ სამუელ პუფენდორფი -მიუხედავად გამუდმებული კამათისა არისტოტელიკოს მოაზროვნეებთან, არისტოტელეს მისი აზრით მცდარ გაგებასთან ან თავად არისტოტელესთან - მთელ რიგ არსებით საკითხებში თავადაც არისტოტელიკოსია და არა პლატონიკოსი, რაც განსაკუთრებით კარგად ჩანს იმ როლთან დაკავშირებით, რასაც მასთან, ისევე როგორც არისტოტელესთან, თამაშობენ მცირე მასშტაბის თანამეგობრობები - ოჯახი, სახლეული, თემი. ოპტიმალურ სახელმწიფო მოდელში, ორივე მოაზროვნესთან, ამოცანად დასახულია ხსენებული ჯგუფების არა შთანთქმა და ჩანაცვლება, არამედ მათი ისეთი ორგანიზება, რაც ამ უკანასკნელთ მისცემს თავიანთი ფუნქციების სათავისოდ და საერთო ინტერესების შესაბამისად ოპტიმალური განსორციელების შესაძლებლობას.[4] მნიშვნელოვანია, გვახსოვდეს, რომ თავად სახელმწიფოც პუფენდორფისთვის რაიმე ზებუნებრივ ინსტიტუციას კი არ წარმოადგენს, არამედ მხოლოდ ორგანიზებული საზოგადოების ფორმას, სადაც ხსენებულ ადამიანურ თანამეგობრობათა და თემთა ფარგლებში ცალკეულ ადამი-

[4] R. Gröschner, C. Dierksmeier, M. Henkel, A. Wiehart, *Rechts- und Staatsphilosophie, Ein dogmenphilosophischer Dialog*, გვ. 40-41.

ანს ეძლევა შესაძლებლობა საკუთარი *ტელოსის* განვითარებისა.

რამდენადაც დასაშვებია მსჯელობა პუფენდორფის იდეური მიკუთვნებულების ეკლექტური სურათის შესახებ (რაც მოიცავს ანტიკურობის, კრიტიკულად გააზრებული შუა საუკუნეებისა და ადრეული მოდერნის ბუნებითი სამართლის ასპექტებს), იმდენადვე გამორჩეული ადგილი უკავია მასში რომაულ სტოიციზმს, - განსაკუთრებით, თავის მხრივ, ასევე ეკლექტიზმით ცნობილი მოაზროვნის ციცერონის მორალურ ფილოსოფიას. საგულისხმოა ასევე ციცერონის უკანასკნელი ფილოსოფიური ნაშრომის **De officiis** *(მოვალეობათა შესახებ)* და პუფენდორფის ძირითადი ტრაქტატის შემოკლებული, კომპემნდიუმის დანიშნულების მქონე ვერსიის - **De officio hominis at civis juxta legem naturalem** *(ადამიანისა და მოქალაქის მოვალეობის შესახებ თანახმად ბუნებითი კანონისა)* სახელწოდებათა ნათესაობაც. სტოიკოსები არიან პირველები, რომლებმაც დაიწყეს ბუნებრივი ადამიანური თემის წევრების ბუნებითი უფლებების, როგორც მათი საკუთვნებლის გააზრება, გამომდინარე მხოლოდ და მხოლოდ იმ ფაქტიდან, რომ ისინი ადამიანები არიან და მაშასადამე, საერთო ბუნების მატარებელი არსებებიც.[5] პუფენდორფიც, სტოიკოსთა მსგავსად, აფუძნებს თავის მოვალეობათა ეთიკას საერთო ადამიანური ბუნებიდან გამომდინარე, რაც ადამიანთა არსებითი თანასწორობის დებულებასაც უსვამს ხაზს. ახდენს რომაელთათვის ტრადიციულ ინდივიდუალურ **virtu**-ზე დაფუძნებული მოვალეობის ეთიკის ისეთი ფორმით კონსტელაციას, რომელიც თავისი არსით ადამიანის უფლებათა თანამედროვე გაგებას უახლოვდება. საუბარია *საკუთარი მოვალეობის წყაროდ*, რომლის ვალიდურობაც ზოგად ადამიანური გონებითაა განპირობებული, *სხვისი ინტერესის აღიარებაზე*, და მაშასადამე, ადამიანის უფლების კატეგორიის გაცნობიერებაზე.

რას ქმნის სამუელ პუფენდორფი თავისი ნააზრევით ისეთს, რაც მის აუცილებელ ხსენებას განაპირობებს ყოველთვის, როდესაც ბუნებითი სამართლის სააზროვნო ტრადიცია და განსაკუთრებით

[5] B. Inwood, F. D. Miller, "Law in Roman Philosophy", in: *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence*, Ed. By E. Pattaro, Vol. 6, A History of the Philosophy of Law from the Ancient Greeks to the Scholastics, Ed. By F.D. Miller, Dordrecht 2007, გვ. 161-162.

ადრეული ახალი დროის რაციონალური ბუნებითი სამართალი იქნება რამდენადმე მაინც სიღრმისეულად მიმოხილული?

ორი სიტყვით თუ ჩამოვაყალიბებთ, ეს არის საზოგადოებრივი სისტემის მოდელი, რომელიც ფუნქციონირებს ეგოიზმისა და ალტრუიზმის ადამიანური საწყისების ოპტიმალური კომბინაციით, ურთიერთპასუხისმგებლობის მოვალეობის თანშობილი პრინციპის გაცნობიერება-განხორციელებაზე დაფუძნებულ თავისუფალ საზოგადოებაში.[6] შედეგად, სამართლისა და სახელმწიფო ფილოსოფიის არეალში მოხდა იმ ძირითადი იდეისა და მასთან დაკავშირებული, ასევე მისგან გამომდინარე, იმ ცნებებისა და ინსტიტუტების სპეციფიკურად ახალი დროის სტანდარტების შესაბამისად კონსტელაცია და ეტაბლირება, რაც მანამდე მსგავსი ფორმით არ გვხვდება არც სტოიკოსებთან ან ციცერონთან და არც დროის, ისევე როგორც ეპოქის სულის თვალსაზრისით პუფენდორფთან უფრო ახლოს მდგომ მის ისეთ შთამაგონებლებთან, როგორებიც არიან თომას ჰობსი (1588-1679) მისი ეპოქალური *ლევიათანით* (*Leviathan* 1651) და ჰუგო გროციუსი (1583-1645) მოდერნის ეპოქის პოლიტიკურ-სამართლებრივი აზროვნებისთვის არანაკლებ პარადიგმული ტრაქტატით *ომისა და მშვიდობის სამართლის შესახებ* (*De jure belli ac pacis* 1625). საუბარია სამუელ პუფენდორფის მიერ ახალი დროის კლასიკური ბუნებით სამართლებრივი იდეის (სახელმწიფოში კანონთა მთელი ერთობლიობა უნდა გამომდინარეობდეს და კოჰერენტულად აიგებოდეს ერთი ფუძემდებლური პრინციპიდან, ისეთი დედუქციური კავშირის სახით, რომ შესაძლებელი იყოს ამ სისტემის ბოლოდან მის საწყის ელემენტამდე დასვლა[7]) მოვალეობის პრინციპთან დღემდე რელევანტურ დაკავშირებაზე. ეს მან ჰობსის მიერ აქცენტირებული *თვითგადარჩენისა* და გროციუსის მიერ რეაქტუალიზირებული *საზოგადოებრიობისაკენ მის-*

[6] K. Seelmann, *Rechtsphilosophie, Grundrisse des Rechts*, 5. Auflage, Münnchen 2010. გვ. 140.

[7] M. Scattola, "SCIENTIA IURIS AND IUS NATURAE: THE JURISPRUDENCE OF THE HOLY ROMAN EMPIRE IN THE SEVENTEENTH AND EIGHTEENTH CENTURIES", in: *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence*, Vol. 9, Ed. By E. Pattaro, A History of the Philosophy of Law in the Civil Law World, 1600–1900, Ed. By D. Canale, Dordrecht-Heidelberg-London-New York 2009, გვ. 22.

წრაფების (apetitus socialitas) სტოიკოსთა პრინციპების, როგორც ადამიანის ბუნების წამყვანი შტრიხების სინთეზირებით მოახერხა, იმ განსხვავებით, რომ გროციუსის მიერ ბუნებრივ ადამიანურ მისწრაფებად გაგებული სოციალურობა, მასთან საყოველთაო ადამიანურ ბუნებით მოვალეობად წარმოდგება.

რა მიზანს ისახავდა მისი ამ მიმართულებით მუშაობა და რა ამოცანების გადაჭრა მოუხდა მას საამისოდ?

მიზნები, რომელსაც პუფენდორფი საკუთარ თავს უსახავს, სამართლის ფილოსოფიისთვის გლობალურ მნიშვნელობას ატარებს: ბუნებითი სამართლისთვის დამოუკიდებლობის მოპოვება თეოლოგიური პრიმატისგან, ამ უკანასკნელთან სამკვდრო-სასიცოცხლო ბრძოლაში შეუსვლელად, და ახალი ტრენდის - საბუნებისმეტყველო მეცნიერებებისა და ბუნებითი ფილოსოფიის ყველა სიკეთის გამოყენება მასთან ბუნებითი სამართლის, როგორც ნორმატიული მეცნიერების გაიგივების გარეშე.

აქვე უნდა ვახსენოთ ბუნებითი სამართლისა და პოზიტიური სამართლის ურთიერთგანსხვავება, რასაც ბუნებითი სამართლის განვითარების ყოველ ეტაპზე, თავის მხრივ, ახალი თეორიული ბაზის შექმნის საჭიროება ახლდა; - მით უმეტეს, რომ სხვადასხვა ეპოქაში სახელმწიფოს ფორმები, რაც პოზიტიური სამართლის მთავარ მამკვიდრებელს წარმოადგენს, საკმაოდ განსხვავდება ერთმანეთისგან, ისევე როგორც თავად სამართლის ბუნების ინტერპრეტაციაც.

პირველი მიზნის მიღწევა გულისხმობდა ისეთი ამოცანის გადაჭრას, როგორიცაა დაპირისპირება უკვე ხანგრძლივი ტრადიციის მქონე ავტორიტეტთან, რომელსაც არც პროტესტანტულ ევროპაში გამოსჩენია მანამდე სერიოზული მოწინააღმდეგე. თუ თავად ლუთერს და მისი თანმიმდევრულ თანამოაზრეს სამუელ პუფენდორფს არ ჩავთვლით, ეს გახლავთ კათოლიკური და პროტესტანტული საუნივერსიტეტო სქოლასტიკა. ორი უმთავრესი ორიგინალური მოძღვრება, რომელიც მან ამ გზაზე შექმნა, საფუძვლად უდევს იმ მიზნების განხორციელებას, რაზეც ზემოთ იყო საუბარი. პირველი - ეს გახლავთ *მოძღვრება entia moralia-ს*

ანუ ყველა ადამიანში პოტენციის სახით არსებული *მორალური ფორმების* შესახებ, ხოლო მეორე - *მოვალეობათა მოძღვრება*. ამ სტატიის ფარგლებში პირველ მათგანს მიმოვიხილავთ, რითაც შევეცდებით წარმოვაჩინოთ როგორც ამ მოძღვრების მნიშვნელობა სამართლის ბუნების იდეალისტური გაგებისათვის, ე. ი. ბუნებითი სამართლის ფილოსოფიისთვის, ისე თავად მისი ავტორის, როგორც მოაზროვნის მასშტაბი.

entia moralia

ყოფნის მორალური ფორმების შესახებ[8] მოძღვრება ადრეული პუფენდორფის ყველაზე ღირსშესანიშნავი, სამართლის ონტოლოგიური გაგებისთვის გადამწყვეტი მნიშვნელობის მქონე[9] სააზროვნო კონსტრუქტია (გვხვდება უკვე ბუნებითი სამართლისადმი მიძღვნილ მის პირველ ნაშრომში: *უნივერსალური სამართლის ელემენტებში*), რომელიც, ამავდროულად, შემამზადებელ ფილოსოფიურ ფონს ქმნის მოვალეობის პრინციპის (officio) დასაფუძნებლად, რამეთუ, მიუხედავად მორალურობის მისეული ინტერპესონალური ან საჯარო გაგებისა, ბუნებითი მოვალეობები პუფენდორფს არ ესახება ტექნიცისტურად და მხოლოდ საზოგადოებრივი წესრიგის უზრუნველმყოფ, იძულებითი ხასიათის ინსტრუმენტებად, არამედ მორალური განზომილების მატარებელ ფენომენად.

თუ რა როლს ანიჭებდა თავად პუფენდორფი ამ მოძღვრებას იქიდან ჩანს, რომ მისი ძირითადი ნაშრომი *ბუნებითი და ხალხთა სამართალის შესახებ* („*De Jure Naturae et Gentium*, Libri Octo, 1672") იწყება „მორალური ფორმების წარმოშობისა და ნაირსახეობის შესახებ" თავით, სადაც ხაზგასმულია მისი რწმენა, რომ მორალური ფორმები (entia moralia), უყურადღებოდ არიან დატოვებული ბევრად უკეთ შესწავლილ ფიზიკურ ფორმებთან (entia phyisica) შე-

[8] * ან მორალური არსობების, მხოლობით რიცხვში: ens morale.

[9] ამასთან დაკავშირებით იხ. ვრცლად, T. Kobusch, *Die Entdeckung der Person, Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*, Darmstadt 1996, გვ. 67-82.

დარებით, მაშინ როდესაც მათი ბუნების ცოდნა ადამიანს დიახაც მოეთხოვება, ვინაიდან ამ უკანასკნელთა წარმოების ნიჭი მას ებოძა, ხოლო მათი ძალა, თავის მხრივ, სიღრმისეულად განმსჭვალავს მას მთელი ცხოვრების მანძილზე.[10]

საქმე იმაშია, რომ გამიჯნა რა *entia physica* და *entia moralia* ერთმანეთისგან, პუფენდორფმა შეძლო ბუნებითი სამართლის მეცნიერებაში ნატურალიზმის ტოტალური დომინირებისთვის თავის არიდება, რისი საფრთხეც განსაკუთრებით ჰობსისა და სპინოზას მიერ კარტეზიანული მეთოდის უპირობო გამოყენებისგან მომდინარეობდა,[11] ისე რომ არ შესულიყო დავაში თავად საბუნებისმეტყველო მეცნიერებებთან, რომელთა მეთოდსაც ის პატივს მიაგებდა სქოლასტიკის სილოგიზმის საპირისპიროდ. *entia moralia*-ს წარმოშობა, განსხვავებით *entia physica*-სგან, რომელიც ქმნილებას (creatio) წარმოადგენს, ადამიანის თავისუფალი ქმედების მეშვეობით თავისივე თავისთვის დამატებას (impositio) უკავშირდება.

ადამიანური ნების უმაღლესი გამოვლინება პუფენდორფისთვის არის თავისუფლება, რომელიც, ერთი მხრივ, თავს ავლენს ინდიფერენტულობასა და თავისუფალ თვითგანსაზღვრაში, ხოლო მეორე მხრივ, ადამიანის მიერ იმის ცოდნაში, თუ რას აკეთებს იგი. ინდიფერენტულობა აღნიშნავს ნების მიმართებას შესაძლო ქმედებებთან, რომელთა შორისაც არჩევანის გაკეთება რაიმე იძულების გარეშე ხდება; თავისუფალი თვითგანსაზღვრა კი ნიშნავს იმას, რომ ქმედების გადაწყვეტა მხოლოდ და მხოლოდ ნებისგან გამომდინარეობს, ამასთან მისი შინაგანი აღმძვრელის მეშვეობით.[12]

თუკი ადამიანის თავისუფლება, ნებისა და გონის ურთიერთქმედებისგან შედგება, მაშინ გამოდის, რომ ადამიანური ცხოვრების

---

[10] S. Pufendorf, *The Elements of Universal Jurisprudence*, in Two Books, Ed. by C. L. Carr, translated by M. J. Seidler, Series: Natural Law and Enlightenment Classics, Ed. By K. Haakonssen, Indianapolis: Liberty Fund; revised edition of New York, 2009, Political Writings of Samuel Pufendorf 1, New York 1927b, გვ. 99.

[11] H. Denzer, *Moralphilosophie und Naturrecht bei Samuel Pufendorf, Eine geistes- und wissenschaftsgeschichtliche Untersuchung zur Geburt des Naturrechts aus Praktischen Philosophie*, München 1972, გვ. 70.

[12] H. Welzel, *Die Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs, ein Beitrag zur Ideengeschichte des 17. Und 18. Jahrhunderts*, Berlin-New York 1958, გვ. 23.

ოპტიმიზაციის ამოცანის მქონე ბუნებითი კანონიც ორივე მათგანს ამა თუ იმ ფორმით უნდა გულისხმობდეს.

კანონს არ შეუძლია მოქმედება აიძულოს ნებას. ის მას განსაკუთრებულ შემეცნებას ანიჭებს, რისი მეშვეობითაც საკუთარი ქმედების თავადვე განსჯისაკენ უბიძგებს. ამავე დროს, ამ გზით ნათელი ხდება ის მიზეზი, თუ რატომ არის ნების თავისუფლება ყოველი მორალურად დიფერენცირებული ქმედების უპირველესი წინაპირობა.[13]

თუ გავრცელებულ ენაში ქმედების მორალურობის თაობაზე კანონის გამაცნობიერებელი გონების მსჯელობას სინდისს უწოდებენ, პუფენდორფი ყოფს მას „წინარე" და „მომდევნო" სინდისად, იმის მიხედვით, ადამიანის ქმედების დაწყებამდე გამოთქვამს იგი თავის მსჯავრს, თუ მისი დასრულების შემდგომ. [14]

მორალური არსობები, რომლებიც მხოლოდ და მხოლოდ ფიზიკურ ასპექტთან ერთად, ამ უკანასკნელის თვისების სახით არსებობს, დაერთვიან რა ***entia physica***-ს, ხელშეუხებლად ტოვებენ მის ფიზიკურ სტრუქტურას, მაგრამ მატებენ მას ყოფნის ახლებურ, მორალურ სახეს. მათი ერთმანეთისგან გამიჯვნა შეიძლება მხოლოდ მეთოდურ აბსტრაქციას წარმოადგენდეს.

ვინაიდან პუფენდორფი ***entia phyisica***-ს იხილავს არა მხოლოდ ფსიქიკურ გამოვლინებებთან კორელაციაში, არამედ, აგრეთვე, სივრცით-სხეულებრივთანაც, არ იქნებოდა სწორი, თუ ***entia moralia***-ს ფსიქიკურ გამოცდილებად განვმარტავდით. არსებობის მორალური ფორმები იმდენადვე ფიზიკურია, რამდენადაც ფსიქიკური და ამასთან არ არის რომელიმე მათგანის იდენტური. ***ens morale***-ს შემატება ან დაკარგვა რაიმე ცვლილებებს არ იწვევს ფიზიკურ და ფსიქიკურ თვისებებში. პუფენდორფს ამ პროცესის საილუსტრაციოდ პოლემიკურ კრებულში *Eris Scandia (სკანდინავიური დავა)* მოჰყავს სტუდენტის მიერ დისერტაციის დაცვის

---

[13] H. Welzel, *Die Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs*, გვ. 23-25.

[14] S. Pufendorf, *On the Law of Nature and of Nations in Eight Books*, Ed. by C. L. Carr, translated by M. J. Seidler, Series: Natural Law and Enlightenment Classics, Ed. By K. Haakonssen, Indianapolis: Liberty Fund; Political Writings of Samuel Pufendorf, revised edition, 2009, New York 1927b, გვ. 110.

ანალოგია, რა დროსაც სტუდენტი, მის ფსიქო-ფიზიკურ დონეზე ყოველგვარი ცვლილების გარეშე, იძენს რა მორალურ ხარისხს - დოქტორის ტიტულს, გადადის ახალ მდგომარეობაში.

მნიშვნელოვანია გვახსოვდეს, რომ ***ens morale*** მისი მატარებელი ადამიანის სუბიექტური რეალობის ნაწილია. იგი არ გახლავთ რაიმე სახის სააზროვნო ფიქცია, არამედ იმდენადვე ნამდვილია, რამდენადაც ***ens phyisica***, რომელთან კავშირშიც ის არსებობს. მისი სუბსტანციურობა არ გახლავთ ფსიქო-ფიზიკური რეალობის იდენტური, არამედ წარმოადგენს ფიზიკურთან ან ფსიქიკურთან მიმართებაში აზრობრივად ინდიფერენტულ, ხოლო მორალურად საზრისის მქონე ფენომენს. კულტურული ცხოვრებაც სხვა არაფერია, თუ არა ბუნებრივი მუნყოფნის მოწყობა გარკვეული საზრისის შესატყვისად. ყოველი ფიზიკური და ფსიქიკური გამოვლინება, როგორც ასეთი ***entia moralia***-სგან აბსტრაჰირებულად განხილული ღირებულებითად ნეიტრალურია - არც ცუდია და არც კარგი. ამავე დროს, მორალური არსობების შესახებ კონცეპტი ფილოსოფოსს ეხმარება "ბუნებრივ ღირებულებათა" რეფლექსიაში, რომლებსაც იგი პირველის მეშვეობით კონსტრუირებულად მიიჩნევს.

პუფენდორფის მიხედვით, არსებობს ფიზიკურ საგანთა კატეგორიების ანალოგიური **ოთხი სახის** ენს მორალე: **პირი** (persona), **მდგომარეობა** (status - აღნიშნავს სივრცეს მოვალეობებითა და უფლებებით დეტერმინირებულ ნორმატიულ ჩარჩოებში, საზოგადოებაში მორალური პოზიციონირებისა და დროითი მდგომარეობების მნიშვნელობით), **ხარისხები** (qualitas აფექტური/ეფექტური რეჟიმები) და **ოდენობები** (quantitas შეფასებითი რეჟიმები).[15]

მიუხედავად იმისა, რომ entia moralia სუბსტანციურ ექსისტენცს მოკლებულნი არიან, რაც იმაში გამოიხატება, რომ მათი არსებობა პირობადებულია ადამიანის თავისუფალი ქმედების არსებობით და სულაც არ არის გარანტირებული, მათი ერთი ნაწილი - ***მორალური პირები*** მაინც შეგვიძლია სუბსტანციათა ანალოგიურად განვიხილოთ იმდენად, რამდენადაც დანარჩენი entia moralia მათ იმის მსგავსად ეფუძნება, როგორც ფიზიკურ სუბსტანციებს

[15] S. Pufendorf, *On the Law of Nature and of Nations in Eight Books*, გვ. 116-118.

ფიზიკური თვისებები.[16]

ისინი იყოფიან მარტივ და შედგენილ *მორალურ პირებად*, რომელთაგან ორივეს გააჩნია საჯარო და კერძო, პოლიტიკური და საეკლესიო და ასე შემდეგ ნაწილები. მორალური პირები უნდა გავმიჯნოთ ადამიანებისგან, როგორც მათი ფსიქო-ფიზიკური მატარებლებისგან. ერთსა და იმავე ადამიანს შეუძლია ერთდროულად რამოდენიმე მორალური პერსონის მატარებელი იყოს და სხვადასხვა სტატუსში იმყოფებოდეს. ისევე როგორც არსებობის საფუძველს წარმოადგენენ ფიზიკური სუბსტანციები სივრცისა და დროის სახით, ასევე მორალური პირებიც მათი ყოფნის ამ ფიზიკური სიდიდეების ანალოგიური წესრიგის სააზროვნო სისტემაში - **სტატუსში (მდგომარეობაში)** არიან წარმოდგენილი;

მდგომარეობები განსაზღვრავენ ერთგვარ მორალურ-ლეგალურ სივრცეს, რომელშიც პირები, როგორც სხეულები ოპერირებენ[17]; თუკი სივრცესა და დროს ობიექტური რეალობა გააჩნიათ, სტატუსი მხოლოდ იმ მიმართებათა სისტემას განასახიერებს, რომელსაც მასში მყოფი პირების გარეშე რაიმე თავისთავადი რეალური არსებობა არ აქვს. მდგომარეობა მრავალი ნაწილისგან შედგება. სივრცით-დროისმიერი, რომელთაგან *სივრცითი* კვლავაც იყოფა ზოგადად და განსაკუთრებულად; ზოგადი - ბუნებრივად და შეძენილად. პირველი უკავშირდება ყველა ადამიანის ბუნებრივ მდგომარეობას, ადამიანობას, როგორც ასეთს (**humanitas**); რაც შეეხება შეძენილს, საუბარია ცალკეული სახის პირების მიერ შექმნილ ან შემატებულ სპეციალურ პირობებსა და ინსტიტუტებზე (მაგალითად, კომერციული რეპუტაცია, ქორწინება, სამოქალაქო სტატუსი).

განსაკუთრებული *სივრცითი სტატუსი* ის მდგომარეობაა, რომელიც მასში მყოფი პირების დიდ ან მცირე პატივისცემას უკავშირდება. *დროისმიერი სტატუსი* იყოფა ახალგაზრდობად და ხანდაზმულობად, შესაბამისად არასრულწლოვნებად და სრულწლოვანებად. პერსონალურობა ან მორალური სუბსტანციურობა

[16] S. Pufendorf, *On the Law of Nature and of Nations in Eight Books*, გვ. 101.

[17] Stanford Encyclopedia of Philosophy, *Pufendorf's Moral and Political Philosophy*. მდებარეობა: http://plato.stanford.edu/entries/pufendorf-moral/. 2016.

მიემართება იმ სხვადასხვა როლსა და საქმიანობას, რომელსაც ადამიანები ასრულებენ, როგორც ინდივიდები, ან როგორც *შედგენილი წევრები* საკუთარი ძალისხმევით ან სხვების მეშვეობით (მაგ. ელჩების). მას შემდეგ, რაც ჩვენ ტიპიურად ვადგენთ მრავლობით, შემატებულ, მორალურ პერსონას, შესაძლებელი ხდება მათ შორის კონფლიქტი არა მხოლოდ ინდივიდების, არამედ კოლექტივთა შემთხვევაშიც, მაგალითად, ეკონომიკური ასოციაციების, რელიგიური ჯგუფების და ისეთი პოლიტიკური არსებების, როგორებიცაა სახელმწიფოები, იმპერიები ან კონფედერაციები. ამდენად, მნიშვნელოვანია (განსხვავებული სახის) პირთა შესატყვისი მოვალეობებისა და უფლებების არტიკულირება და მათი რანგირება მათივე რელატიური მორალური პრიორიტეტების ტერმინებში. ასეთი დიფერენციაცია მოითხოვს **მორალური ხარისხებისა** და **ოდენობების** გამოყენებას, რომლებიც არიან შესატყვისად აფექტურნი და შეფასებითი რეჟიმები.

მორალური ხარისხები პირებზე ზემოქმედებენ და იყოფიან ფორმალურ და ოპერაციულ ნაწილებად, ამ უკანასკნელის დაყოფით პასიურ და აქტიურ ნაირსახეობებზე. ფორმალურს განეკუთვნება ტიტული, ოპერაციულს უფლებამოსილება, სუბიექტური უფლება, და ვალდებულება. პასიური ოპერატიული თვისებები მავანთ აძლევენ საშუალებას „მართებულად იქონიონ, მიიღონ რაიმე ან დართონ რაიმეს ნება“, მაშინ როდესაც აქტიური ოპერაციული ის ხარისხებია, რომელთა შემთხვევაშიც ჩვენ შეგვიძლია სხვების მორალური აფექტაცია ან ასე ვთქვათ - ამოძრავება. ისინი იყოფიან უფრო მეტად ნაცნობ ისეთ ცნებებად, როგორებიცაა ძალაუფლება/ხელისუფლება (potestas), ვალდებულება (obligatio), და უფლება (jus) - რომლებიც შეადგენენ სოციალური ცხოვრების დინამიკას.[18]

ტერმინი jus (სამართალი, უფლება) ორაზროვანია, ამბობს პუფენდორფი და ის ზოგჯერ ნიშნავს კანონს (lex). ამის მიუხედავად, შესაძლებელია მისი მიკუთვნება პასიური მორალური ხარისხისთვის (როგორც მაგალითად ვინმესთვის მართებულად ნივთების მიღების ნების დართვაა); ამავდროულად, ის აქტიურია იმდე-

[18] Stanford Encyclopedia of Philosophy, *Pufendorf's Moral and Political Philosophy*. მდებარეობა: http://plato.stanford.edu/entries/pufendorf-moral/.

ნად, რამდენადაც გვრთავს პიროვნებებზე მბრძანებლობისა და ნივთების ფლობის ნებას. ამ თვალსაზრისით, ის მსგავსია ხელისუფლის ძალაუფლებისა, რომელიც ოთხ ტიპად იყოფა იმის მიხედვით, ფლობს იგი პიროვნებებს თუ ნივთებს - თავისას თუ სხვისას.

ხელისუფლება მავანისა საკუთარ თავსა და ქმედებებზე თავისუფლებაა (libertas), ხოლო სხვებზე - სუვერენობა (imperium); მორალური ძალაუფლება მავანისა საკუთარ საქმეებზე გახლავთ თავის ბატონ-პატრონად ყოფნა ან დომინიონი (dominium), ხოლო სხვებზე ბატონობა (servitus). ძალაუფლების თითოეული სახე შეიძლება იყოს შეძენილი, დაიკარგოს ან განხორციელდეს ამა თუ იმ გზით: მაგალითად, ძალაუფლების ეფექტიანობა ან ძალა შეიძლება იყოს „სრულყოფილი" (უგამონაკლისო, განხორციელებადი) ან „არასრულყოფილი" (ცვალებადი, ძლივს თავს მოხვევადი), როგორც შეიძლება იყოს კანონთა ძალა.

მორალური ოდენობები განასახიერებს პირთა, ნივთების ან ქმედებათა შეფასებას მათ სოციალურ და ღირებულებით ასპექტში თავიანთი ფასის (ეკონომიკური ღირებულება), ან დამსახურების მიხედვით (როგორც სასჯელი ან ჯილდო). პირთა მიმართებაში მას ეწოდება პატივისცემა, ნივთებთან მიმართებაში - ფასი. ქმედებებთან მიმართებაში სპეციალური ტერმინი არ მოგვეპოვება.

ღმერთი მიემართება *entia moralia*-ს არა უშუალო, არამედ დაშორებული პირველმიზეზის (causa remota) სახით,[19] ვინაიდან ღმერთის მიერ კაცთათვის ბოძებული სიცოცხლე არ შემოიფარგლება მხოლოდ ფიზიკური არსებობით, რაც *entia physica*-შია გამოხატული, არამედ იგი ატარებს ზნეობრიობითა და კულტურით თვითსრულყოფის პოტენციალს, რასაც მასში, საბოლოოდ, წესრიგი და სილამაზე შეაქვს. პუფენდორფის ძირითადად ვოლუნტარისტულ მორალურ ფილოსოფიაში ღმერთი გააზრებულია, როგორც სამყაროს საბაზისო ნორმატიული განზომილების დამდგენი (სამყაროს შექმნასთან და მასთან თავსებადობასთან ერთად), სადაც ადამიანებს ნაანდერძები აქვთ შემდგომი შემეცნების პროცესი,

[19] K.-G. Lutterbeck, "Pufendorfs Unterscheidung von phyisischem und moralischem Seln und siene politische Theorie", in: *Naturrecht und Staatsheorie bei Samuel Pufendorf*, Hg. Von H. Dieter, Baden-Baden 2009. გვ. 23.

რათა მოახდინონ თავიანთი ცხოვრების მოწესრიგება, ორივე - როგორც ამ საკითხზე ფილოსოფირების, ისე თავიანთი ცხოვრების მარეგულირებელი კონკრეტული პრაქტიკებისა და ინსტიტუტების შემუშავების გზით. [20]

entia moralia ადამიანის ნების თავისუფლებიდან გამომდინარეობს, განსხვავებით სხვა ცოცხალი და არაცოცხალი ბუნებისგან, რომელიც მიზეზობრიობას ემორჩილება. თუ ქმედების ფიზიკური ელემენტები ზნეობრივად არარელევანტურია - ისინი არ ატარებენ დადებით ან უარყოფით ხასიათს. მაგალითად, ადამიანისთვის სიცოცხლის მოსპობა აუცილებელი მოგერიებისას, ომში და მკვლელობის დანაშაულის ჩადენისას, ფიზიკურ ასპექტში არ განირჩევა ერთმანეთისგან, სამაგიეროდ ისინი ღირებულებით დიფერენციაციას ექვემდებარებიან სწორედ იმდენად, რამდენადაც *entia moralia*-ს წყალობით ატარებენ დადებით ან უარყოფით ზნეობრივ დატვირთვას.

ცხოველთა სამყარო, მისი ინსტინქტების ერთგვაროვნებით, პუფენდორფის აზრით გვიჩვენებს ფიზიკური სამყაროს ერთფეროვნებას ზნეობრივი სამყაროსა და მისი კუთვნილი ადამიანის მრავალფეროვნების ფონზე. ადამიანის მოდგმის წარმომადგენელთა არაერთგვაროვნება, საერთო საჭიროებების, სისუსტეების (inbecilitas), მისწრაფებებისა და ინსტინქტების ფონზე, ერთი მხრივ, არის პროგრესის წინაპირობა, მაგრამ, ამავდროულად, მათი ჰარმონიული განვითარების მიზნით, კანონების მეშვეობით ცხოვრების მოწესრიგების საჭიროებას განაპირობებს.

შეჯამება და დასკვნები

ბუნებითი სამართლის იდეა ჩანასახობრივი ფორმით თვალმიდევნებადი ძველ ბერძნულ ფილოსოფიაში თავისი ყველაზე გამოკვეთილი ფორმით. ადრეულ ხანაში კი წარმოსდგება უკვე ბერძნულ სტოიციზმში, სადაც ბუნების მარადიულ წესრიგზე და-

[20] Stanford Encyclopedia of Philosophy, *Pufendorf's Moral and Political Philosophy*, მდებარეობა: http://plato.stanford.edu/entries/pufendorf-moral/.

ფუძნებული სამართლის შემმეცნებელი კომპლექსური ფილოსოფიური აზრის ცენტრალურ მეტაფიზიკურ კატეგორიას წარმოადგენს და სამართლის ლეგიტიმაციის ამოცანას ემსახურება.[21] ახალი დროის ფილოსოფიისთვის რელევანტურ ფორმას იგი განსაკუთრებით რომაულ სტოიციზმში იძენს.

ბუნებითი სამართლის ისტორიის მეორე დიდი თავი უკავშირდება ქრისტიანულ ფილოსოფიას, განსაკუთრებით კათოლიკურ სქოლასტიკას, რომელშიც იგი შორდება ანტიკურობისთვის დამახასიათებელ ციკლურობის გაგებას და იძენს იმ ტიპის ლინეარულობის შტრიხებს, რასაც მომავალში სხვადასხვა ფორმით და არა მხოლოდ ბუნებითი სამართლის ფილოსოფიაში, ექნება თავისი გამოვლინებები. რაც შეეხება ჰუგო გროციუსისა და თომას ჰობსის მიერ ჩამოყალიბებულ, ხოლო პუფენდორფის მიერ სისტემატიზებულ სეკულარიზებულ, რაციონალისტურ ბუნებით სამართალს, იგი იბადება, ერთი მხრივ, - კათოლიკურ და ამ უკანასკნელის იდეური დომინირების ქვეშ მყოფ პროტესტანტულ სქოლასტიკასთან დაპირისპირებაში, ხოლო, მეორე მხრივ, - ევროპული ჰუმანიზმის მეშვეობით ბუნებითი სამართლის სტოიკოსთა მოდელის ფუნდამენტური ცოდნისა და გარკვეულწილად გაზიარების პირობებში. ხიდი, რომელსაც სამუელ პუფენდორფი დებს ბუნებითი სამართლის სხვადასხვა ნავსაყუდელს შორის და რომელსაც მისი მეორე ორიგინალური ნააზრევის, *მოვალეობათა შესახებ მოძღვრების* განვითარებამდე მივყავართ[22], არის ყველა ადამიანში პოტენციის სახით მოცემული ***entia moralia***-ას - მორალური ფორმების შესახებ სწავლება.

ფიზიკური და მორალური სამყაროები ერთმანეთისგან ცნებათა სამი ურთიერთსაპირისპირო წყვილის მეშვეობით შეგვიძლია განვასხვავოთ: *მიზეზობრიობა-თავისუფლება; ღირებულებითი ირე-*

[21] H. Welzel, *Die Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs, ein Beitrag zur Ideengeschichte des 17. Und 18. Jahrhunderts*, Berlin-New York 1958, გვ. 9.

[22] * ამასთან დაკავშირებით, იხ. ი. თაბორიძე, „სამუელ პუფენდორფი და მისი ნაშრომი ადამიანისა და მოქალაქის მოვალეობა თანახმად ბუნებითი კანონისა", კრებულში: *სახელმწიფო და რელიგია*, გამომცემლები: მ. ბერიაშვილი, ა. პოლმანი, ქუთაისი 2017.

ლევანტურობა-ღირებულებითი რელევანტურობა; ერთფეროვნება-მრავალფეროვნება. დიფერენციაციის ამ ფორმას, მიკვლეულს პუფენდორფის მიერ, და დემონსტრირებულს მორალური არსობების კონცეფციის სახით, გააჩნია ძალიან დიდი ღირებულება სამართლისა და მორალის ბუნებაზე ფილოსოფირებისათვის, რამეთუ ის წარმოადგენს ნათელ კრიტერიუმს ურთიერთდაკავშირებული ორი სამყაროს ერთმანეთისგან გასამიჯნად, რაც კიდევ ერთხელ ამტკიცებს არა მხოლოდ პუფენდორფის მოვალეობათა ეთიკის, არამედ მთელი მისი ფილოსოფიის დაფუძნებულობას ლოგიკურ ფუნდამენტზე.

როგორც დავინახეთ, არსებობის მორალური ფორმების შესახებ კონცეფცია ახდენს საბაზო ცნებების, კატეგორიების, გამიჯვნებისა და კლასიფიკაციების სპეციფიკაციას - სპეკულატიური გრამატიკისა და ლექსიკის აზრით, საიდანაც მორალური დისკურსი არის აგებული. მეორე მხრივ, ისინი ამ დისკურსის ონტოლოგიურ კორელატებს ან რეფერენტებს განსაზღვრავენ, რომლებიც არიან უბრალო ფიზიკურ არსებებსა და სისტემებზე დაფუძნებულნი და, ამავე დროს, განირჩევიან მათგან. პუფენდორფი მორალური და ფიზიკური სამყაროების ერთმანეთისგან გამიჯვნით აღწევს მნიშვნელოვან მიზანს - ბუნებითი სამართალი გამოჰყავს ახალი დროის ნატურფილოსოფიური დომინირების არეალიდან უფრო მეტად, ვიდრე ეს შეიძლება ყოფილიყო მოაზრებული ანტიკურობასა და შუა საუკუნეებში და უმკვიდრებს მას ნორმატიული მეცნიერების კუთვნილ ადგილს, უსვამს რა ხაზს თავის შეხედულებას, რომ „ნორმა, რომელიც ღირებულებას ეფუძნება, მხოლოდ იმ მნიშვნელობის წყალობით მოქმედებს, რასაც მასში ღმერთის ან ადამიანის თავისუფალი ნება დებს“ და ადამიანს აძლევს შესაძლებლობას საკუთარი თავის, როგორც მორალური სუბიექტის მოაზრებისა.

მოცემულ სტატიაში შევეცადეთ სამუელ პუფენდორფის საზროვნო მემკვიდრეობის გარკვეული ასპექტების რეფლექსიას, განსაკუთრებული აქცენტით იმ რელევანტურობაზე, რასაც იგი ატარებს მოდერნულობის ბუნებითი სამართლისა და მორალური

ფილოსოფიის გასაგებად; სახელდობრ, ეს გაკეთდა მორალურ არსობათა შესახებ მისი თეორიის შეჯამებული წარმოდგენით, იმ განზრახვით, რომ მომხდარიყო პუფენდორფის მიერ სამართლის, საზოგადოებისა და მორალის ფილოსოფიურ გააზრებაში დატოვებული გამორჩეული კვალის რეაქტუალიზაცია და ინტერესის გაღვივება რელიგიური ომისა და მშვიდობის საუკუნის ამ პოპულრული ფიგურისადმი.

ვალტერ იეშკე

ფრიდრიხ ნიცშეს ღვაწლს, მისეული საკითხების აქტუალობით, ისევე როგორც სიღრმით, დიახაც, მისი შეხედულებების რადიკალურობით და, უპირველესად, მისი არაკონფორმული, გამაღიზიანებელი მოსაზრებებით, ფილოსოფიის ისტორიაში უნიკალური ადგილი უჭირავს. *ერთი* მოხსენების ფარგლებში მისი ყველა შეხედულების მიმოხილვა შეუძლებელია, - განსაკუთრებით ის მანერა, რომლითაც ნიცშე თავის მოსაზრებებს ანვითარებს, მათ ზუსტ წარმოჩენას არ ამარტივებს. მისი განაზრებები ხელოვნების განახლების, მეცნიერებათა მნიშვნელობის, მორალის გენეალოგიისა და ღირებულების, ადამიანისა და მისი ზეკაცით გადალახვის, ღმერთის სიკვდილისა და ნიჰილიზმის, ისევე როგორც სიცოცხლისა და „ძალაუფლების ნების“ ცნებების, ერთი და იმავეს მარადიული კვლავდაბრუნებისა და სიცოცხლის მაქსიმალურად შესაძლებელი მიღების შესახებ აზრი - არა ერთი მოხსენების, არამედ მიმიმუმ ერთი ან, უკეთეს შემთხვევაში, რამდენიმე სემესტრის სალექციო კურსის მასალა გახლავთ. ამიტომ, დღეისათვის, თემების ამ სიმრავლიდან შევარჩიეთ *ერთი და სამყაროს ნიცშესეული ცნების* შესახებ საკითხს განვავრცობთ.

„სამყარო“ იმ საკითხთაგანი გახლავთ, რომელიც ნიცშეს მიერ ახალი დროის ფილოსოფიაში განსხვავებულად არის დამკვიდრებული. რა თქმა უნდა, კანტის ან ჰეგელის „სამყაროს ცნებაზე“ საუბარიც შესაძლებელია, მაგრამ ორივე მათგანისთვის, ისევე როგორც ყველა დანარჩენი ფილოსოფოსისთვის ნიცშემდე, ამ უკანასკნელთან შედარებით, „სამყაროს“ საკითხი ცენტრალური არ ყოფილა და მას მათთვის ნიცშეს მსგავსად მწვავე მნიშვნელობა არ ჰქონია. სანამ დაწვრილებით განხილვას შევუდგებით, ზემოხსენებულის მოკლე ილუსტრაცია სამყაროს მე-19 საუკუნის დასაწყისის ჰეგელისეულ და მე-19 საუკუნის ბოლოს ნიცშესეულ ცნებათა დაშორების მაგალითზე მსურს: ჰეგელთან - რამდენადმე

გამახვილებულად - კოსმოსის ანტიკური იდეის ექოს ვხვდებით. [აქ] სამყარო რანგირებული, გონების მიერ მართულია და *ამიტომ* ის შეგვიძლია ღვთაებრივად შევრაცხოთ - არა იმის გამო, რომ, ის, როგორც ეს ბიბლიური შესაქმეს ისტორიაშია მოთხრობილი, ღმერთის მიერაა შექმნილი, არამედ იმიტომ, რომ სული, როგორც ღვთაებრივი, მისთვის იმანენტურია. ამ თვალსაზრისით, ნიცშესეული სამყაროს ცნება საპირისპირო უკიდურესობას ქმნის, - სამყაროს კოსმო-ქვალიტატიურობის მაქსიმალურად შორსმიმავალ, ჯერაც გადაუჭარბებელ უარყოფას. ვინმეს შეუძლია შემოგვედავოს, რომ ეს დაპირისპირება გადაჭარბებულია, რადგან ჰეგელის მსოფლაღქმა ახალი დროის აზროვნების რეპრეზენტაციისათვის დიდად არ გამოგვადგება რომ მატერიალისტური მსოფლმხედველობრივი სურათები ბევრად უფრო სახასიათო და შედარებისთვის უკეთესი იქნებოდა. ის, რომ ჰეგელთან ეს შედარება უბრალოდ ჩემი პირადი არჩევანი არ არის, არამედ მართლაც თემატურია, უკვე იმითაც მტკიცდება, რომ თავად ნიცშეც მიმართავს მას - და ვციტირებ მის მიერ *დატოვებული ფრაგმენტებიდან* (Nachgelassenen Fragmenten), რომელიც ჩვენი საკითხისათვის უმნიშვნელოვანეს მოწმობას შეიცავს:

ჰეგელის აზროვნების მანერა, გოეთესეულისგან ძალიან არაა დაშორებული. [...] კოსმოსისა და სიცოცხლის გაღმერთების ნება, რათა საკუთარ შეხედულებებსა და ძიებებში სიმშვიდე და ბედნიერება ეპოვნა; ჰეგელი ყველგან გონებას ხედავს, - გონებას შეიძლება დავნებდეთ და მივეძღვნათ.

ამის საპირისპიროდ, ნიცშეს სამყაროსეული გამოცდილება გახლავთ მათი გამოცდილება, ვინც - როგორც ეს მის ლექსშია - *დამშვიდობებაში* - მოცემული, „ზამთრის წინ ქვეყნად გადაკარგული“[1] არის და აქ უნდა დადასტურდეს, რომ ქვეყნიერება „ათასი უძაბნოს კარიბჭე“, „მუნჯი და ცივია“.

[1] * ნიცშეს ბწკარედი თარგმნილია თორნიკე ლელაშვილის მიერ.

2. მოჩვენებითი და ჭეშმარიტი სამყაროს ანტაგონიზმი

თუმცა აქ ნიცშესეული სამყაროს ცნებაზე უნდა იყოს საუბარი და არა ასეთ შეგრძნებებზე. და აქ კი, ამჟამად, სამყაროს ტრადიციული გაგების უპირველესი თავისებურებაა ის, რაც ნიცშესეული „სამყაროს“ საკითხის დამუშავების ბიძგს გვაძლევს: სახელდობრ, ჭეშმარიტ და მოჩვენებით სამყაროებს შორის ანტაგონიზმის ფართოდ გავრცელებული ტენდენცია. თუმცა კი, შესაძლებელია ამ გამოწვევას ძალიან სწრაფად გავცეთ პასუხი და ვთქვათ, რომ ჩვენს დასავლურ კულტურაში სამყაროს გაორმაგების ეს ტენდენცია რელიგიის შედეგია, მაგრამ ეს პასუხი ორი რამის გამო ზედმეტად არაჯეროვანია: 1) ის სრულიად არაფერს ხსნის - რადგან, ამავდროულად, შემდგომი კითხვაც უნდა დაისვას: რატომ გვაწოდებს რელიგია სამყაროს ასეთ სურათს? გაორმაგების ტენდენცია ბევრად უფრო ძველია, ვიდრე რელიგია, ის რელიგიაში მხოლოდ შაბლონური სახით გამოითქმება. 2) ასეთი ტენდენცია ხომ ქრისტიანობით მოუცველ კულტურულ გარემოშიც გვხვდება.

მსურს, იმ განსხვავებული მოტივების სისტემატიზება, რომლებიც აქ ნიცშეს განსახილველად შემოაქვს:

ა) სამყაროს ჭეშმარიტ და არაჭეშმარიტ ნაწილებად გახლეჩვის პირველი - და უეჭველად ძლიერი - მოტივი ნიცშეს იმ მოთხოვნაში ესახება, რომ ამ სამყაროდან, როგორიც ის არის, თავი უკეთესში გავიტყუოთ; ასევე, - სხვა, უკეთესი სამყაროს კუთვნილებასა და მისი მოქალაქეობის რწმენაში. მართლაც, მრავალი მიზეზი არსებობს იმისათვის, რომ ჩვენს ირგვლივ არსებული სამყარო უცხოდ ან სულაც მტრულად აღვიქვათ. ეს პირველი მოტივი, მაშასადამე, არის სინამდვილისგან, „ამა სოფლისაგან“ ვნებულყოფნა და ეს, როგორც ჩანს, სხვა, უკეთესი, ვნებისაგან თავისუფალი სამყაროს ნოსტალგიას წარმოშობს, რომელიც შემდგომ „ჭეშმარიტ სამყაროდ“ იწოდება. მაგრამ, ხომ არის კიდევ რაღაც უფრო რთული?! სრულყოფილ შინაარსს თავის *ასე იტყოდა ზარატუსტრას* აფორიზმში ნიცშე ლაკონიური ფორმულირებით გამოთქვამს: „ტანჯვა და უუნარობა იყო ის, რამაც შექმნა ყველა საიქიო; და ბედნიერების ისეთი მოკლე სიგიჟე, რასაც მხოლოდ ყველაზე

ტანჯული იცნობს". წინადადების მეორე ნაწილია გადამწყვეტი: უბრალო ამქვეყნიურ ტანჯვას თუმცა დაეჭვებამდე მიყვანა ძალუძს, მაგრამ სხვა სამყაროზე ფიქრს ჯერაც ვერ აღგვიძრავს; საამისო წინაპირობა ტანჯვისა და ინტენსიური, თუნდაც დროებითი ბედნიერების გამოცდილების კონტრასტია. აქ ვისურვებდი, ამ მოტივისთვის, მოკლედ მეწოდებინა სამყაროს გახლეჩის ჩამოყალიბების ფსიქოლოგიური ფესვები.

ბ) ეს ტანჯვა, რომელსაც ბედნიერების ხანმოკლე გამოცდილება ახლავს, უეჭველად ძალიან მნიშვნელოვანია - მაგრამ, ეს ერთადერთი მოტივი არ არის. ნიცშეს მიხედვით, შესაძლებელია კიდევ ერთი მოტივის წამოწევა, რასაც მე თეოლოგიურ, სახელდობრ, ღმერთის იდეიდან გამომდინარე მოტივს ვუწოდებდი: ის სამყაროსთან მიმართებით ინტელექტუალურ დაუკმაყოფილებლობასა და, ღმერთის იდეის წინაპირობით, მისგან გამომდინარე, ამ მდგომარეობის (ინტელექტუალური დაუკმაყოფილებლობის; რედ.შენ) გონების მიერ მოთხოვნილ გადალხვაში ბუდობს. ნიცშემ ეს მოტივიც ზუსტად განსაზღვრა: „ჩვენთვის ცნობილი სამყაროდან ჰუმანისტი ღმერთი ვერ საბუთდება". და რამდენადმე განვრცობილად: ჩვენთვის ნაცნობი სამყაროს სინამდვილე ღმერთის წარმოდგენასთან, რაც ჩვენი ჰუმანისტური და, განსაკუთრებით, სამართლიანობის იდეებიდან ჩამოგვიყალიბდა, შეუთავსებელია. ამ სააზროვნო ვითარებიდან მხოლოდ ორი გამოსავალი არსებობს: შეიძლება ღმერთის იდეაზე უარის თქმა - მაშინ წინააღმდეგობა აღმოფხვრილია, - ყოველ შემთხვევაში, დიდი საფასურის სანაცვლოდ. მაგრამ, თუკი ღმერთის ასეთნაირ წარმოდგენას დავეყრდნობით, მაშინ სხვა არჩევანი არ გვრჩება, გარდა იმისა, რომ გამოვიგონოთ სხვა, ჭეშმარიტი სამყარო. ასეთი „ჰუმანისტი ღმერთი" მოვალეა საკუთარ თავს ისეთი მოქმედების სფერო მისცეს, რაც მისი არსების შესაბამისია - მას არ შეუძლია დროებით, წარმავალ, უსამართლობითა და დანაშაულით გახრწნილ ქვეყანაზე დარჩენა, არამედ ჭეშმარიტი სამყარო უნდა შეიქმნას. ამ არგუმენტის უკან, რა თქმა უნდა, თეოდიციის უძველესი პრობლემა დგას, რაც, როგორც ცნობილია, ანტიკურობიდან მოყოლებული მცდელობების

მიუხედავად, დამაკმაყოფილებლად ვერ გადაიჭრა. აქ, მაშასადამე, საუბარია არა ტანჯვის მწვავე გამოცდილებაზე, როგორც პირველი მოტივისას, არამედ ღმერთის ცნებიდან გარდაუვლად მომდინარე მოთხოვნაზე. სამყაროს გაორმაგებასა და თეოდიციის პრობლემას შორის ურთიერთკავშირს ნიცშე სხვა ადგილას დაწვრილებითაც წარმოაჩენს:

ჩვენი სამყარო ან არის ღვთის ქმნილება და გამოხატულება (მოდუსი): მაშინ იგი ყველაზე სრულყოფილი უნდა იყოს (ლაიბნიცის დასკვნა...) [...] *ან ჩვენი სამყარო არასრულყოფილია, ბოროტება და ბრალი ნამდვილია, დეტერმინირებულია, აბსოლუტურად მისი არსის შინაგანია; მაშინ ის ჭეშმარიტი სამყარო ვერ იქნება.*

მაშასადამე, მოჩვენებითსა და ჭეშმარიტ სამყაროს შორის დუალობის ჩამოყალიბება აქ უბრალოდ სინამდვილიდან გაქცევის სურვილიდან კი არ მომდინარეობს, არამედ გონებიდან, რომელსაც წინაპირობად მოცემული (vorausgesetzt) ღმერთის ცნებიდან გამოაქვს დანასკვი.

ც) ახლა - სამყაროს გაორმაგების ფსიქოლოგიურ და თეოლოგიურ ფესვებზე რეტროსპექტივით - შეიძლება მოგვჩვენებოდა, რომ თითქოს ეს ფესვები, კერძოდ, ორივე მათგანი, რელიგიის სფეროსთან კავშირშია, მაგრამ ნიცშე კვლავაც შემდგომ მოტივს ხედავს გაორმაგების ონტოლოგიურ ფესვს: „მაგრამ ვინაიდან საერთოდ ის, რასაც უხსოვარ დროს „სხვა სამყაროს“ აღქმამდე მივყავდით, გახლდათ არა მისწრაფება ან მოთხოვნილება, არამედ ცდომილება გარკვეული ბუნებრივი პროცესების განმარტებისას, ინტელექტის შეცბუნებულობა“. უკვე *მხიარულ მეცნიერებაში* ფორმულირებულ ამ აზრს, ნიცშე *დატოვებული ფრაგმენტების* ორ აფორიზმში, „მეტაფიზიკის ფსიქოლოგიის შესახებ“ და „ჭეშმარიტი სამყაროს წარმოშობაში“ ანვითარებს. ამ მოცულობითი და შინაარსობრივად მდიდარი განაზრებებიდან მხოლოდ რამდენიმე წინადადების ციტირება ძალმიძს:

სამყაროს გაორების საფუძველი გონების ონტოლოგიის პერსპექტივაში ძევს, რომლის თანახმადაც, ეს სამყარო, მისი განპირო-

ბებულობის, იმანენტური წინააღმდეგობებისა და ქმნადობის გამო მოვლენად სამყაროდ აცხადებს თავს და ჭეშმაირიტი სამყაროს ექსისტენც ზე ბოლოვდება.

ან სხვანაირად: „ფილოსოფიის დაბნეულობა იმაზე დაივანებს, რომ იმის ნაცვლად, ლოგიკასა და გონების კატეგორიებში სამყაროს სასარგებლოდ გარდაქმნის საშუალებები მოენახათ," მათში ჭეშმარიტების კრიტერიუმისა და სინამდვილის არსებობის სჯეროდათ; „ახლა სამყარო უცაბედად ჭეშმარიტად და ‚მოჩვენებითად', გაიხლიჩა" და „ჭეშმარიტი სამყარო", რომლისკენაც გზას იკვლევენ, არ შეიძლება საკუთარ თავთან წინააღმდეგობაში იყოს, არ შეიძლება შეიცვალოს, არ შეიძლება იქმნას" - და ნიცშე ასკვნის: „სამყარო ყალბი ზუსტად იმ თვისებების გამო გახდა, რომლებიც მის სინამდვილეს ქმნიან, - ცვალებადობის, ქმნადობის, სიმრავლის, წინააღმდეგობის, ომის გამო". სამყაროს გაორმაგებას, რომელიც ამ ონტოლოგიური ფესვიდან ამოიზრდება, წინასაგან აშკარად განსხვავებული ხასიათი აქვს, განსაკუთრებით იმისგან, რომელიც თავდაპირველად ვახსენეთ, ფსიქოლოგიური ფესვიდან [ამოზრდილისგან]: მოჩვენებითი და ჭეშმარიტი სამყაროები ერთმანეთის პირისპირ არ დგანან და არც დროში მისდევენ ერთმანეთს, არამედ ჭეშმარიტი სამყარო მოჩვენებითის იმანენტურია, მაგრამ ამავე დროს - მისი წინააღმდეგობრივი. გაორმაგების ეფექტი საბოლოოდ სხვა არა არის, თუ არა ორივე სამყაროს დროითი ან ადგილობრივი გამიჯვნა: ერთი სამყარო, რომელშიც ჩვენ ვცხოვრობთ, მოჩვენებით სამყაროდ ქვეითდება, ღირებულებისგან განიძარცვება, ხოლო მეორე - ღირებულებით აღსავსედ წარმოისახება, თუმცაღა მისი პრედიკატები - დროითობის მოხსნა, ქმნადობის გამორიცხვა - „სიცოცხლესთან წინააღმდეგობას" აყალიბებენ.

ამით უკვე მინიშნებულია ის, რაც ნიცშეს ხედვით, სამყაროს გაორმაგების წინააღმდეგ საუბრობს: პირველ რიგში, ეს არის შეთხზული: ყველა გამონათქვამი ჭეშმარიტი სამყაროს შესახებ ე.წ. მოჩვენებითიდან გამომდინარეობს; ე.წ. ჭეშმარიტი სამყაროს ხატი მთლიანად მოჩვენებითის შესახებ ჩვენს ხატს ემყარება. ჭეშმარიტი სამყარო არის მოჩვენებითი სამყარო კიდევ ერთხელ; ის

უბრალო გაორმაგებაა, თუმცაღა ნეგაციის ან შებრუნების მოდუსში. ამავდროულად, მოჩვენებითის ნეგატიური ასლია, თუმცა კი, პრეტენზიით ჭეშმარიტობასა და პოზიტიურობაზე. მაშასადამე, საუბარი არ არის მართლაც ორი სიდიდის (Entität) ანტაგონიზმზე, არამედ მოჩვენებით და ჭეშმარიტ სამყაროს შორის ანტაგონიზმი, დაზუსტებით რომ ვთქვათ, „სამყაროსა“ და მის „ჩრდილს“ შორის ანტაგონიზმზე, ან კიდევ უფრო გარკვევით: სამყაროსა და „არაფერს“ შორის წინააღმდეგობაზე დაიყვანება.

ამ მეტაფიზიკური ფოკუსების წინააღმდეგ, ნიცშე დასახმარებლად „ინტელექტუალურ პირუთვნელობას“ მიმართავს მაგრამ დახმარების ამ მოწოდებაში თავად არის რაღაც არაკეთილსინდისიერი. თავად ნიცშე არ არის ის, ვინც ყოველთვის შეგვაგონებს, რომ სიყალბე ცხოვრების ნაწილია და რომ ის ცხოვრების სამსახურში დგას? ასე რომ, სამყაროს გაორმაგების წინააღმდეგ ნიცშესეული პროტესტი არ მიემართება იმას, რომ ეს პროცესი სიყალბეზე დგას, არამედ იმას, რომ გაორებას თავის მიზნად აქვს სამყაროს ყოველგვარი ღირებულებისაგან განძარცვა, სიცოცხლის უარყოფა. სამი საცდურიდან, რომლებიც სამყაროს შესაძლო ატრიბუტებიდან მომდინარეობენ, - „უცნობი სამყარო“, „სხვა სამყარო“, „ჭეშმარიტი სამყარო“ მას ყველაზე პრობლემატურად უკანასკნელი ეჩვენება: რადგან „ცნება „ჭეშმარიტი სამყარო“ ამ სამყაროს, არადამაჯერებლად, მოჩვენებითად, თვალთმაქცურად, არანამდვილად, არაარსებითად წარმოაჩენს“. და სწორედ აქედან ასკვნის ის: „კარდინალური მნიშვნელობისაა, რომ *ჭეშმარიტი სამყარო* გაუქმდეს.“ იგი არის *სამყაროს* დიდი ეჭვის ქვეშ დამაყენებელი და ღირებულების დამაკნინებელი. ის აქამდე არსებულთაგან სიცოცხლეზე ყველაზე საშიში თავდასხმა გალხდათ“.

ნიცშემ, მიუხედავად მოქმედებისაკენ ამ მოწოდებისა, მართლაც კარგად იცის, რომ ჭეშმარიტი სამყაროს გაუქმება ხელის ერთი მოსმით, ერთი თვითნებური გადაწყვეტილებით არ გამოვა, არამედ ეს მხოლოდ ისტორიული პროცესის შედეგი შეიძლება იყოს - და რომ ეს პროცესი, მიუხედავად სამყაროს გასაორმაგებლად ძლიერი მოტივებისა, დიდი ხანია დაძრულიცაა და წინ წასუ-

ლიც. ამიტომაც აქცევს ის თავის პოლემიკურ წერილს *კერპების მწუხრს* – „თუ როგორ იქცა ჭეშმარიტი სამყარო ბოლოსდაბოლოს ლეგენდად" სათაურის ქვეშ, „ცდომილების ისტორია" ესკიზებში ან უკეთესად: ცდომილების გადალახვის ისტორია - დაწყებული ბერძნული დაშვებიდან ბრძენთათვის ჭეშმარიტი სამყაროს მიღწევადობის შესახებ, ჭეშმარიტი სამყაროსადმი ეჭვის წარმატებული გაძლიერების გზით. თუ რა განზომილება აქვს თავად მისთვის ამ „ცდომილების ისტორიას", უკვე იქიდანაც ვხვდებით, რომ იგი მას ექვს სტადიად აგებს - უეჭველია შესაქმეს ექვსი დღის ანალოგიით. და ეს მცირე, ძალიან ნიუანსირებული მოთხრობა სრულდება წინადადებით: *„ჭეშმარიტ სამყაროსთან ერთად მოჩვენებითიც გავაუქმეთ"*. - გაუქმება, რა თქმა უნდა, მხოლოდ იმ აზრით, რომ მანამდე „მოჩვენებითად" შერაცხულ ჩვენს სამყაროს, როდესაც მისი საპირისპირო, წარმოსახვითი ჭეშმარიტი სამყარო გამოეცლება, ჭეშმარიტ და ერთადერთ ჭეშმარიტ სამყაროდ თავადვე იქცევა. ამ გაგებას თავად ნიცშეც ამყარებს: „მეტად აღარ რჩება *მართალის* (Recht) ჩრდილი, რათა აქ *მოჩვენებითზე* ვისაუბროთ.

3. ჭეშმარიტი სამყაროს ახალი კონსტრუქცია (Gestalt).

თუკი უფლება აღარ გვრჩება, ჩვენი სამყარო მოჩვენებითად შევრაცხოთ - როგორ იცვლება ამ სამყაროს გამოცდილება, რომელიც ამიერიდან ერთადერთად იქცა? ამ ყველაფრის შემდეგ, საკმარისი სულაც არ არის ყოფილი მოჩვენებითი სამყაროს ახლა უკვე ჭეშმარიტ სამყაროდ გადმოკვალიფიცირება და მის წიაღში კომფორტული ცხოვრება. უფრო მეტად, საჭიროა იმის შეფასება, თუ რა ცვლილებების წინაშე დავდექით დუალობის აღმოფხვრის შემდეგ - ამ სიტყვის ორმაგი მნიშვნელობით, როგორც "post hoc" და "propter hoc". ტანჯვა ამ სამყაროში და ამ სამყაროს მიერ, რამაც ადრე საიქიოთა გამოგონებამდე მიგვიყვანა, ამით არ შემცირებულა, ან მით უფრო არ გამქრალა, - მხოლოდ ტანჯვის თერაპიას დაეხშო საიქიოთა გამოგონების გზა. ამიტომ მსურს, სამი

თემატური სფეროს მეშვეობით იმის ჩვენება, თუ როგორ იცვლება სამყარო ახალ პირობებში.

ა) სამყაროს თეოლოგიური განმარტების დასასრული

თავდაპირველად და უპირველესად: ე.წ ჭეშმარიტი სამყაროს გაუქმება აუცილებლობით გულისხმობს ღმერთის იდეის გაუქმებას; სადამდეც ღმერთის იდეას ჩავეჭიდებით, იქამდე მოჩვენებით და ჭეშმარიტ სამყაროს შორის ანტაგონიზმი გადაულახავი იქნება. ამ დაპირისპირებისგან განთავისუფლებული სამყარო ამიტომაც „გაუღმრთოებული სამყარო“ გახლავთ - და ეს არა მხოლოდ იმ აზრით, როგორც - ჩემი თვალსაზრისით არცთუ მთლად ზუსტად - საუბრობენ ხოლმე ქრისტიანული რელიგიის მეშვეობიტ „სამყაროს გაუღმრთოებაზე.“ ვინაიდან, მაშინ, როდესაც იგი ღმერთს, სულ მცირე, უკანა პლანზე წარმოდგენილად და ისტორიულ ხდომილებაში მრავალჯერ ჩამრევად მოიაზრებს, ამჟამად მიღებული ერთადერთი და ჭეშმარიტი სამყარო - მკაცრად უღმერთო სამყაროა. იგი არის სამყარო, რომელშიც ჩვენ ვცხოვრობთ, მაგრამ იგი აღარაა ქმნილება, აღარაა ღმერთის გაცხარების ან მისი მუქარების ადგილი, დაბოლოს, იგი აღარაა არც მომავალი ხსნის ობიექტი. ასე მოკლედ თქმულში უზარმაზარი მასშტაბის ცნობიერების ისტორიული ცვლილებაა შეჯამებული და ეჭვგარეშეა, რომ ნიცშემ მისი პროვოკაციული ფორმულის მიუხედავად - „ღმერთი მოკვდა“ - ძალიან კარგად იცოდა, რომ ეს ცნობიერების ისტორიული პროცესი თუმცა კი მსვლელობაში იყო, მაგრამ არამც და არამც მის საბოლოო ეტაპზე - და ნიცშეს მიერ ციტირებული ერთი ბუდისტური მოთხრობა რომ მოვიმარჯვოთ, სულ მცირე, ამ ღმერთის ჩრდილი კიდევ დიდხანს გამოჩნდება გამოქვაბულის კედლებზე, სადაც ის ერთ დროს ეკურთხა.

ბ) სამყაროს მორალური განმარტების დასასრული

აშკარაა, რომ თეოლოგიური სამყაროს დასასრულის ამ განმარტებამ სხვა ყველა ასპექტზეც უნდა იქონიოს გავლენა. ეს განსაკუთრებით თვალნათლივ სამყაროს ტრადიციულ მორალურ განმარტებაზე დაკვირვებით ჩანს. ტრადიციულ მორალთან ნიცშეს ბრძოლის ძირითადი გავლენა არა მხოლოდ ჩვენს მორალურ მსჯ-

ელობას, ცნობილი „ყველა ღირებულების გადაფასების“ შესახებ, მიემართება, არამედ ის განსაკუთრებით მორალურ მსოფლმხედველობას, მაშასადამე, სამყაროს განმარტებაში მორალური კატეგორიების არსებობას უმიზნებს. აქ საქმე მხოლოდ „მორალის“ სინდრომის ამ ასპექტთან გვაქვს. თუ რაზეა საუბარი, ეს ნიცშემ თავის *ზარატუსტრას* ლაკონიურად ათქმევინა: „აჰ, ესაა ჩემი ნახველი: ჯილდო და სასჯელი საგანთა საფუძველშია ჩადებული.“

ახლა შეიძლებოდა არგუმენტები იმის სამტკიცებლად მოგვეძიებინა, რომ ჭეშმარიტ და მოჩვენებით სამყაროებს შორის დაპირისპირების დასასრული აუცილებლობით არ უნდა ნიშნავდეს ამ სამყაროს მორალური განმარტების დასასრულს; მის მორალურ განმარტებას მაშინაც შევძლებთ, თუკი ჭეშმარიტ სამყაროსთან არ იქნება შეპირისპირებული. თუმცა, „მორალური სამყაროს წესრიგის“ იდეა, ტრადიციულად, ღმერთის იდეასთან მჭიდროდაა გადაჯაჭვული. თუ ნებას დამრთავთ, გავიხსენებ, რომ იოჰან გოტლიბ ფიხტე, მე-19 საუკუნის მიჯნაზე, ამ ორივე აზრს სწორედ ერთმანეთთან აიგივებდა: ღმერთი *არის* მორალური სამყაროს წესრიგი; ჩვენ სხვა ღმერთი არ გვესაჭიროება, და არც უნდა ველოდოთ სხვას. ღმერთის იდეას, ერთი მხრივ, აუცილებელ დამატებად ჭეშმარიტი სამყაროს იდეა აქვს. მის გარეშე იგი უადგილოა. ამით ის ქმნის წარუვალ კავშირს სამყაროს გაორმაგებას, ღმერთის იდეასა და მორალური მსოფლმხედველობის შესაძლებლობას შორის. ამიტომ, თავდაპირველად, ორიოდე სიტყვა „მორალური სამყაროს იდეის შესახებ“ ვთქვათ.

დღეს ალბათ გადაჭარბებული არ იქნება თუ ვიტყვით, რომ აქ ნიცშე უბრალოდ ორიგინალურობას არ ცდილობს და საქმე მხოლოდ მის შესაძლო საეჭვო ფანტაზიებს სულც არ ეხება, როდესაც იგი სამყაროს მორალური წესრიგის მიღების წინააღმდეგ მძვინვარედ გაილაშქრებს. უფრო მეტად, მისი ბრძოლა იმ მსოფლხედვას განეკუთვნება, რომელიც მრავალი ათასი წლის განმავლობაში განსხვავებულ თეოლოგიურ და საზოგადოებრივ პირობებში მოქმედებდა. და ის ჯერაც არ არის სრულად წარსულს ჩაბარებული; დღესაც საკმარისია თვალი გავახილოთ, რათა ბუნებრივი პროცე-

სების ამ მორალური განმარტების რელიქტებს წავაწყდეთ - იმის მიუხედავად, რომ დღეს ისინი, განსხვავებით ადრინდელისგან, ბუნებრივ ფენომენებზე ადამიანური პასუხისმგებლობის საკითხებს წამოწევენ წინ: ქარბორბალა უმთავრესად უპასუხისმგებლო ადამიანური ქცევის შედეგად განიმარტება ხოლმე და არა -უწინდებურად ღმერთის სასჯელად, ამა თუ იმ ადამიანური მანკიერი საქციელისთვის.

თუ საკაცობრიო ისტორიის თვალსაზრისით შევხედავთ - სამყაროს მორალური განმარტება სათავეს უძველესი დროიდან იღებს, საიდანაც უკვე წერილობითი მოწმობები მოგვეპოვება. მას თავისი ძირები ბუნებრივი პროცესების არცოდნაში აქვს, რომელიც, ასევე, საკმაოდ ადრეულ ტენდენციას, ანთროპომორფულ ახსნას უწყვილდება: ბუნებრივი პროცესები, განსაკუთრებით არანორმალური ბუნებრივი პროცესები, ასე უბრალოდ არ „ხდება"; ისინი ადამიანურ (ან ღმერთის) ქმედებას უკავშირდებიან. ძველ ჩინეთში წყალდიდობა მისი თავიდან აცილებაზე გამწესებული გენიის გაუფრთხილებელი ქმედებების გამო ხდება და როდესაც აგამემნონი ტროაში გამგზავრებისათვის ხელსაყრელ ქარს ვერ ჰპოვებს, მაშასადამე, ამაში ბრალი ანალოგიურ ქარაფშუტობას მიუძღვის. ნიცშე ამას მოკლედ აჯამებს: „ყველგან, სადაც ჯერაც ვერ შეძლეს *კაუზალური* აზროვნება, აზროვნებდნენ *მორალურად*". ამ ტრადიციული სააზროვნო მანერის პირობებში, ყოველგვარი ტანჯვა, სამშობიარო ტკივილების ჩათვლით, ითვლებოდა - სამართლიანად! - წესრიგის დარღვევის შედეგად.

მაგრამ, ეს მორალური მსოფლმხედველობა დროში ნარჩუნდება და ბუნებრივი პროცესების მიზეზთა და პირობათა ცოდნა ხანგრძლივად დაქვემდებარებულ მდგომარეობაშია. მეჩვენება, რომ მეორე ელემენტი ასეთი გასაკვირვებელი ხანგრძლივობის ახსნისათვის გადამწყვეტია: ბუნებრივი პროცესები უცვლელი კანონებით წარიმართებიან და მხოლოდ და მხოლოდ სამყაროს მორალური ინტერპრეტაცია ხსნის ამ პროცესებში ჩარევის შესაძლებლობას - იქნება ეს გვალვისა თუ შავი ჭირის ეპიდემიის დასასრულის გამოწვევა.

თუმცა, ცხადია კიდევ ერთი რამ: როგორც მსგავსი კატასტროფების დადგომა, ისე მორალური ინსტრუმენტების მეშვეობით მათი დასრულება, „სამყაროსა“ და ადამიანურ ქმედებას შორის შუამავალ ინსტანციას გულისხმობენ: ღვთაებრივი ცოდნა და ქმედება, ღვთაებრივი ინსტანციის მოქმედება, რომელიც „სამყაროსა“ და ადამიანურ ქმედებას შორის კავშირს ამყარებს. შტორმმა და ადიდებულმა მდინარემ არაფერი უწყიან ნაკლოვან ადამიანურ ქმედებებთან დაკავშირებით. სამაგიეროდ, მორალური მსოფლმხედველობა ასეთი ღმერთის, რომელიც ბუნებისა და ადამიანის ქმედებებს ერთმანეთთან აკავშირებს, არსებობის რწმენას ასტაბილურებს.

ამიტომაც ხდება ისე, რომ ნიცშე ყოველ ჯერზე, ოდნავ ცვალებადი (leicht variierenden) არგუმენტებით, სამყაროს მორალური განმარტების წინააღმდეგ ილაშქრებს. ის ამ დროს გვახსენებს, რომ მორალური პრედიკატი შეიძლება მიემართებოდეს არა ბუნებრივ პროცესებს, არა სამყაროს, არამედ მხოლოდ ადამიანს, ყოველ შემთხვევაში - ადამიანს. და ის, ამის საპირისპიროდ, თავის „თეორემასაც (“Hauptsatz”) წამოაყენებს: „ჩემი თეორემა: არ არსებობს მორალური ფენომენები, არამედ მხოლოდ მორალური განმარტება ამ ფენომენებისა“. და ეს განმარტება, როგორც ნიცშე აგრძელებს: *„მორალის მიღმიერი წარმოშობისაა“* და ამასთან, როდესაც იგი ბუნებრივ პროცესებს მიემართება, თეოლოგიური ეშმაკობა გახლავთ.

ნიცშე არ მალავს, რომ სამყაროს მორალური განმარტების აღმოფხვრა თავის თავში საშიშ ამბივალენტურობას ატარებს. კერძოდ, ყველგან, სადაც არა ჩემ მიერ აქამდე განხილული ნეგატიური, არამედ სამყაროს მორალური განმარტების პოზიტიური სახეებია მოცემული, დარწმუნებულობა, რაც მას შეუძლია შეინარჩუნოს, ცალკეული ადამიანური ცხოვრების წარმართვისას, ან, უფრო ფართო მასშტაბით თუ ავიღებთ, მორალურ ინტერპრეტაციაში ჩადებული სამყაროს ჰუმანიზაცია - ყველა ამ სფეროში, სამყაროს მორალური განმარტების აღსასრული კატასტროფად აღიქმება. კერძოდ, მას მერე, რაც, წარსულში, სამყაროს მორალ-

ური განმარტების პირობებში, წარმოსახვითი დარწმუნებულობისა და ილუზიური პრეტენზიების უზარმაზარი რეზერვუარი შეიქმნა, მისი მსხვრევა კატასტროფულ შედეგებს გამოიწვევს - შედეგებს, რომლებსაც ნიჰილიზმამდე მივყავართ. ილუზიისგან ამ განთავისუფლებას ნიცშე გარდაუვალად მიიჩნევს და მას არც ბოლო სტადიად განიხილავს, არამედ - გარდამავალ ეტაპად: ჩვენ ვართ იმ აზრზე, „რომ სამყაროში არათუ ღვთაებრივად არ წარიმართება პროცესები, არამედ არც ადამიანური გაგებით გონებრივად, გულმოწყალედ ან სამართლიანად: ჩვენ ეს ვიცით, სამყარო, რომელშიც ვცხოვრობთ, ულმერთოა, ამორალური, ‚არაადამიანური'". მეორე მხრივ - გარდაუვალი - სამყაროს მორალური განმარტების მსხვრევა ადამიანისათვის ტვირთის მოხსნასაც ხომ ნიშნავს: მას აღარ მოეთხოვება პასუხი იმ ბოროტებაზე, რომელიც ბუნებაში ძევს - და ეს არც ცოტაა და არც მცირე. ამგვარად, ნცშეს თვალსაზრისით, პოზიტიური ასპექტები სამყაროს მორალური ახსნის ამბივალენტურ დასასრულს უეჭველად გადასწონიან: ის საკუთარ თავს - და ჩვენ - ამიერიდან, ადამიანების დიდ განთავისუფლებას, „ქმნადობის უდანაშაულობის" კვლავ მოპოვებას ჰპირდება. თუმცა, რამდენადაც, ერთი მხრივ, ეს ფორმულა სწორია - რადგან ბუნების ქმნადობა არ შეიძლება ბრალეული იყოს - იმდენად, მეორე მხრივ, ის ზედმეტად უწყინარ კონოტაციებს აღვიძებს: „ქმნადობა" კი შეიძლება „არაბრალეული" იყოს, მაგრამ, როგორც ნიცშე ამტკიცებს, ეს იმ ფაქტს სულაც არ ცვლის, რომ ის კვლავაც: „ულვთო, ამორალური, ‚არაადამიანურია'."

გ) სამყაროს რაციონალური განმარტების დასასრული

და ეს ხასიათი სამყაროს რაციონალური განმარტების მცდელობასაც ჩრდილავს, რაზეც რამდენადმე უფრო მოკლედ მსურს საუბარი, ვინაიდან ნიცშე მას იმავე მოცულობითა და ინტენსივობით არ განავრცობს. სამყაროს მორალური განმარტების დასასრული სამყაროს გამოყურებას სრულებითაც არ ცვლის, რამაც, დიდი ხნის წინათ და ხანგრძლივი დროის განმავლობაში, ადამიანი ჭეშმარიტი სამყაროს, როგორც კონტრა-სამყაროს მიღებამდე მიიყვანა. სამყაროს რაციონალური ახსნა, მაშასადამე, სამყაროს სინამდ-

ვილედ, გონების მანიფესტაციად გაგება, მისი პოლემიკის მიზანი, იმგვარი გზით, როგორიც ეს მორალურს შეეხებოდა, სულაც არ გახლავთ, რადგან მისთვის სამყაროს გონებრივი ახსნა სიცოცხლეს ისე მტრულად სულაც არ მიემართება, როგორც ეს მორალური განმარტების შემთხვევაში გვაქვს. ის (გონებრივი განმარტება; რედ.შენ) კი ეწინააღმდეგება მას (სიცოცხლეს; რედ.შენ), მაგრამ მისდამი მაინც სიმპათიითაა განწყობილი - და აქ თავს ნებას მივცემ, კიდევ ერთხელ გავიხსენო ის, რაც დასაწყისში გოეთესა და ჰეგელთან ნიცშეს მიმართებაზე ვთქვი: ჰეგელის სიტყვაში ჭეშმარიტის გონივრულობის შესახებ, ნიცშე პოულობს სამყაროსა და სიცოცხლის გაღმერთების ნებას იმისათვის, რათა სიმშვიდე და ბედნიერება ძიებასა და მჭვრეტელობაში ჰპოვო - ანტიკურობის კოსმოსის სათნო ხასიათის გვიადნელი გამოძახილი. მიუხედავად ამისა, ის იძულებულია თავის თავს შეეწინააღმდეგოს: არა მხოლოდ მორალური კატეგორიები „კეთილი“ და „ბოროტი“, არამედ, აგრეთვე, „გონება“ და „უგუნურება“, მისი აზრით, სამყაროს შესაძლო პრედიკატები არ არიან. ახლა ნიცშე - დადასტურებულად - ფიქრობს, რომ მას სამყაროს გონივრულობის წინააღმდეგ გადამწყვეტი სამხილის მომარჯვება იმ მითითებით ძალუძს, რომ „უკვე ჩვენი ადამიანური გონება მთლად გონივრული არ არის. და თუკი ის (ადამიანური გონება; რედ. შენ) ბრძენი და რაციონალური ყოველთვის არ არის, მაშინ არც დანარჩენი სამყარო იქნება ასეთი.“ მართალია, ეს არ არის მტკიცების განსაკუთრებული ძალის მქონე არგუმენტი და ამ სისუსტეს თავად ნიცშეც უნებურად გათქვამს, როდესაც მის მიშველებას იმ შენიშვნით ცდილობს, რომ აქ საქმე „დასკვნასთან **a minori ad majus, a parte ad totum** და თანაც გადამწყვეტი ძალით“ გვაქვს. თუმცაღა, მისთვის ერთი რამ ნათელია: „სამყაროს გონების“ დაშვება თავის არსებობას მხოლოდ და მხოლოდ იმ გარემოებას უმადლის, რომ ინტელექტმა, ათასი წლის განმავლობაში, საკუთარი სტრუქტურა სამყაროში მოათავსა: „სამყარო *გვეჩვენება* ლოგიკურად, ვინაიდან *ჩვენ* გავხადეთ ის თავიდან ლოგიკური“.

მესამე საკითხთან დაკავშირებითაც სათქმელი იგივეა, რაც

მხოლოდ მოკლედ მინდა ვახსენო, რადგან ნიცშეს არგუმენტაცია უაღრესად ჰგავს წინა არგუმენტაციას: სამყაროს რაციონალური განმარტების დასასრული, ამავდროულად, არის სამყაროს ტელეოლოგიური განმარტების დასასრულიც. იგი, შესაბამისად, იყო ანტიკურობამდე მიმავალი, ფართოდ გავრცელებული და ავტორიტეტული მსოფლხედვა, რომელმაც მე-18 საუკუნეში, ფიზიკო-თეოლოგიაში, კიდევ ერთხელ დიდი აღმავლობა განიცადა, განსაკუთრებით, ევროპის პროტესტანტულ ნაწილში - თუმცა არა იმ აზრით, რომ ბუნებას მის მიღმა გამავალი მიზანი ჰქონდეს, არამედ იმ აზრით, რომ მთელი ბუნება მიზნის შესაბამისადაა შექმნილი და უამისოდ - შემოქმედის მიერ განხორციელებული მიზნობრივი სტრუქტურის გარეშე, საერთოდ არ შეიძლება მისი წვდომა - ისე რომ, ბუნების იმანენტური მიზნობრივი სტრუქტურიდან გამომდინარე ღმერთის მუნყოფნის დამადასტურებელი მტკიცებულებაც კი შეიძლება მივიღოთ. ამ ინტერპრეტაციის ძალა გერმანიაში ფიზიკო-თეოლოგიური მტკიცებულების კანტისეული კრიტიკის მეშვეობით უკუაგდეს - და ამ პუნქტში ნიცშეს შენიშვნები კანტს მნიშვნელოვნად არ სცდება: „*ჩვენ* გამოვიგონეთ ცნება ‚მიზანი' - რეალობას აკლია მიზანი".

კი მაგრამ, როგორია სამყარო, თუკი იგი არც მორალურია, არც გონივრული და არც მიზნის შესაბამისი? ადრეულ ტექსტში, ადამიანური ერთობ ადამიანური, ეს ჯერ კიდევ მართლაც ჰოყოფითად ჟღერს, თუმცა უკვე აქ კითხვის ნიშნითაა აღნიშნული:

ის, რასაც ჩვენ ახლა სამყაროს ვუწოდებთ, არის გარკვეული რაოდენობის ცდომილებებისა და ფანტაზიების შედეგი, რომლებიც ორგანული არსების მთლიან განვითარებაში ნელ-ნელა გაჩნდა, ერთმანეთში გადაიზარდა და ახლა, როგორც დაგროვებული განძი, მთელ წარსულს მემკვიდრეობად იღებს, - როგორც განძი: რადგან ჩვენი კაცობრიობის ღირებულება (Werth) მას ეფუძნება.

მაგრამ, ცოტა გვიანდელ *მხიარულ მეცნიერებაში* ნიცშე უკვე სხვა აქცენტს სვამს: *სამყაროს მთელი ხასიათი, პირიქით, მთელი მარადიულობით ქაოსია, არა აუცილებლობის ნაკლებობის აზრით,*

არამედ წესრიგის, სტრუქტურის, ფორმის, სილამაზის, სიბრძნის და რასაც ყველა ჩვენს ესთეტიკურ ადამიანურობებს ვუწოდებთ მაინ არ არსებობის აზრით.

თუმცა, ამ ქაოტურ ხასიათში მისთვის არაფერია ისეთი, რაც არასასურველი იქნებოდა - რადგან ეს ბუნების ღმერთის ჩრდილით დაბნელება იქნებოდა, მაშინ, როდესაც ამის საპირისპირო რამ უნდა მოხდეს, „ჩვენი, ადამიანების, წმინდა, ახლად აღმოჩენილი, ახლად მიღწეული ბუნებით *გაბუნებრივება*".

აქ ისევ აკლია სიტყვა, რომელიც რამდენადმე ადრეულ ფრაგმენტებში უკვე მოიპოვება: ესაა სიტყვა „ქაოსი." და ამ სიტყვის შინაარსი უფრო ნათლად ამ ფრაგმენტებიდან წარმოჩინდება, რადგან აქ ნიცშე სამყაროსთვის შემდეგ ფორმულას იყენებს: „Chaos sive natura" აშკარად სპინოზას თეზისის, „Deus sive natura"-ს საპირისპიროდ. ღმერთის ადგილს, მაშასადამე, ქაოსი იკავებს. მავანი გაიფიქრებს, რთულია უფრო ნათლად გამოხატო ის, რომ ნიცშეს სვლა სამყაროს კოსმო-ქუალიტატიური ბუნების წინააღმდეგაა, - იმ აღქმის წინააღმდეგ, რომ იგი გონების მიერაა მოწესრიგებული. მაგრამ, ზუსტად ამ ამაღლებას აღწევს ნიცშე ფორმულის სრულყოფით: „Chaos sive natura - ბუნების ადამიანურობისაგან განძარცვით." „ღმერთისა" და „ბუნების" გაიგივების უარყოფას, მაშასადამე, ბუნების გაუღმრთოებას, უშუალო შედეგის სახით მოსდევს: „ბუნების გან-ადამიანურება": ერთდროულად, სამყაროს ღვთაებრიობის აღქმასთან ერთად, ადამიანური რელევანტურობაც უკუგდებულია, რომელიც მას, როგორც ღვთაებრივად ჩაფიქრებულ ბუნებას, ჯერაც შეიძლება ემორჩილებოდეს.

* * *

ვფიქრობ, რომ დღეს, ნიცშედან მთელი ასი წლის შემდგომ, ყველა საფუძველი არსებობს მისეული დიაგნოზების სიღრმითა და პროგნოზების ძალმოსილებით აღფრთოვანებისთვის. პროცესები, რომლებსაც ის აანალიზებს. სამყაროს მოჩვენებით და ჭეშმარიტ

ნაწილებად გაორმაგების აღმოფხვრა, ამ სამყაროს მორალური ან ტელეოლოგიური ინტერპრეტაციის მოშორება, ბევრად წინაა წასული ვიდრე მის დროს. და ეს ცხადია, არა მხოლოდ ნიცშეს დიაგნოზების გამო, თუმცა კი მან ამ პრობლემებზე თვალები აგვიხილა. თუმცა, რასაც არაფრით სურს განამდვილება, ესაა ნიცშეს მიერ საკომპენსაციოდ დაპირებული, კვლავაც „ქმნადობის უდანაშაულობის“ პირისპირ წარმომდგარი, „დიდი გათავისუფლების“ ან სულაც „გამოსყიდვის“ გრძნობა. და ჩვენ კარგად გავირჯებით, თუკი მისეული ანალიზის შედეგებს დავჯერდებით და მისი დანაპირების ასრულების ლოდინს არ დავიწყებთ.

გერმანულიდან თარგმნეს ირაკლი თაბორიძემ და დავით გალაშვილმა

ნიჰილიზმის გადალახვის მცდელობა ნიცშეს ფილოსოფიაში

თორნიკე ლელაშვილი

წინასიტყვაობა

ერთ-ერთი უმთავრესი საკითხი, რომელსაც ნიცშეს ფილოსოფია განიხილავს, არის საკითხი ნიჰილიზმის შესახებ. ნიცშეს ფილოსოფიის სტრუქტურა და განვითარება, გნებავთ ერთგვარი სისტემა, სწორედ ამ პრობლემატიკას ეფუძნება წარმოაჩინოს ნიჰილიზმის საზრისი, მოახდინოს მისი სრული აბსოლუტიზაცია (ნიჰილიზმის საზღვრების განვრცობა კოსმოლოგიიდან თუნდაც თავად პოლიტიკურის სფეროს ჩათვლით) და გადალახოს იგი. ამ უკანასკნელ პუნქტთან მიმართებაში შეიძლება დაისვას არსობრივი კითხვა: ხდება კი ნიჰილიზმის გადალახვა ნიცშეს მიერ? მოცემულ სტატიაში აქცენტი სწორედ ამ მეტად საინტერესო, უკანასკნელ საკითხზეა დასმული.

ვიდრე უშუალოდ საკითხის განხილვაზე გადავალთ, აუცილებელია ყურადღების რამდენიმე მნიშვნელოვან პუნქტზე გამახვილება. *პირველი* – წინასწარ უნდა შევთანხმდეთ, თუ რა არის ნიჰილიზმის ცნება და როგორ ესმის იგი ნიცშეს. თავად ცნების სემანტიკა ცხადად წარმოაჩენს საკუთარ არსს, იგი წარმოსდგება ლათინური სიტყვისგან **nihil**/არარა და უკვე ავგუსტინედან მოყოლებული, ნიჰილისტი, ნიჰილიზმის მიმდევარი ეწოდებოდათ მათ, ვისაც არაფრის სწამდათ.[1] ნიჰილიზმს ყოფენ თეორიულ და პრაქტიკულ (ან ეთიკურ) ნიჰილიზმად, რომელთაგან პირველი გულისხმობს შემეცნებით სკეპტიციზმს, ჭეშმარიტების შეცნობის შეუძლებლობას. ხოლო, მეორე, ზნეობრივ ნორმათა და ღირებულებათა ძალაში აღარ ყოფნას, გაუფასურებას. აქედან გამომდინარე, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ნიცშეს ეპოქა, გარკვეული თვალსაზრისით, უკვე არის ნიჰილისტური. მაგრამ, როგორც ჰაიდეგერი

[1] იხ. *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Hamburg 2013, გვ. 455.

აღნიშნავს, ნიცშესათვის ნიჰილიზმი არსობრივად უფრო მეტს ნიშნავს, ვიდრე ყოველივე ზემოთ ჩამოთვლილთაგანი.[2] *მეორე* შენიშვნა სწორედ ჰაიდეგერს და ნიცშეს მისეულ ათვისებას უკავშირდება. ჰაიდეგერის მიერ ორმოციან წლებში წაკითხული ლექციები ნიცშეს ფილოსოფიის შესახებ მეტად მნიშვნელოვანია როგორც ზოგადად ნიცშეს რეცეფციისათვის, ასევე, პირველ რიგში, ჩვენს წინაშე არსებული პრობლემატიკისათვის. თამამად შეიძლება ითქვას, რომ ნიცშეს წმინდა ფილოსოფიური ხასიათის რეცეფცია იასპერსის, ჰაიდეგერისა და ლიოვითის სახელებს უკავშირდება, თუმცა აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ნიცშეს ჰაიდეგერისეულ ინტერპრეტაციას ბევრი კრიტიკოსი ჰყავდა და ჰყავს. ამ კრიტიკის უმთავრესი მიზეზი არის ჰაიდეგერის მიერ ნიცშეს ფილოსოფიის საკუთარი ფილოსოფიის ჩარჩოებში *მოქცევა* და „თავისუფალი ინტერპრეტაცია". ამის მიუხედავად, ჰაიდეგერის როლს ნიცშეს აკადემიურ-ფილოსოფიურ რეცეფციაში თითქმის ყველა აღნიშნავს. რუდიგერ საფრანსკი მონოგრაფიაში ***Nietzsche – Biographie seines Denkens*** აღნიშნავს, რომ განსაკუთრებით შემოზღუდულ აკადემიურ ფილოსოფოსთათვის სწორედ ჰაიდეგერის საშუალებით გახდა ნიცშე დაფასებადი.[3]ჰაიდეგერი წერს, რომ როდესაც ნიცშე საუბრობს ევროპულ ნიჰილიზმზე, იგი სრულიადაც არ გულისხმობს ნიჰილიზმს, როგორც ისტორიულ მოვლენას, რომელიც გამოიხატა XIX საუკუნის შუახანებიდან წარმომდგარ პოზიტივიზმში და ევროპაში მის გეოგრაფიულ გავრცელებაში, არამედ „ევროპულს" აქ ისტორიული მნიშვნელობა აქვს და იმდენივეს ამბობს, რამდენსაც „დასავლური/abendländisch" დასავლური ისტორიის საზრისით. ნიჰილიზმი ნიცშეს აზრით არის მართებული სახელდება საუკუნეების განმავლობაში გაბატონებული და უკანასკნელ ხანებში დადგენილი ისტორიული მოძრაობისა, რომელსაც, მისი აზრით, პირველად სწორედ თავად სწვდა და მოკლედ გადმოსცა „ღმერთი მკვდარია". ამით გამოიხატება, რომ „ქრისტიან-

[2] M. Heidegger, *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, Gesamtausgabe, Band 48, Frankfurt am Main 1986, გვ. 2.

[3] R. Safranski, *Nietzsche, Biographie seines Denkens*, Frankfurt am Main 2015, გვ. 356.

ულმა ღმერთმა დაკარგა ძალაუფლება მყოფზე[4] და ადამიანთა განსაზღვრაზე",[5] მაგრამ აქ ჰაიდეგერი მართებულად შენიშნავს, რომ ეს არაა ვიწრო-თეოლოგიური კრიტიკა, არამედ ღმერთი აქ აღნიშნავს ყოველ „ზეგრძნობადს" საერთოდ და მის განსხვავებულ მნიშვნელობებს: იდეალებს, ნორმებს, ღირებულებებსა თუ მიზნებს, რომელიც ადამიანს „ზემოდან" დაედგინებოდა და „საზრისს" განუსაზღვრავდა. მაშასადამე, მოკლედ თუ ვიტყვით, ნიჰილიზმი არის ისტორიული მსვლელობა, რომელშიც „ზეგრძნობადი" კარგავს ძალაუფლებას „გრძნობადზე". თუმცა, ამას მოჰყვება იმის საფრთხეც, რომ თავად მყოფმა დაკარგოს ღირებულება და საზრისი. ნიცშე იაზრებს ამ საფრთხეს და მას ერთგვარ შუა პერიოდს უწოდებს, არასრულ ნიჰილიზმს, როდესაც არსებული მოცემულობა მყოფადის მოჩვენებითი უსაზრისობისა, იწვევს პესიმიზმს. მაშასადამე, ჰაიდეგერი აღნიშნავს, რომ ნიჰილიზმი შეიძლება გაგებულ იქნეს, როგორც თავად მყოფთა ისტორია/**Nihilismus ist die Geschichte des Seienden selbst.**[6] ეს ისტორია კი მიმართულია ინდივიდის თვითდაგინებისაკენ. სწორედ ამ თვალსაზრისით არის ნიჰილიზმი **მეტაფიზიკის** განსრულება და ბოლო სიტყვა.

აქ ჩვენს წინაშე თავს იჩენს კიდევ ერთი პრობლემა, თუ რას გულისხმობს ჰაიდეგერი და როგორ ესმის მას მეტაფიზიკა, რადგანაც ზოგიერთი ზედაპირული კრიტიკა, გნებავთ ბრალი ჰაიდეგერის მიმართ, წარმომდგარია იქედან, რომ ჰაიდეგერს ნიცშე გამოჰყავს მეტაფიზიკოსად. ჰაიდეგერის გაგებით მეტაფიზიკა არაა მხოლოდ არისტოტელესეული სწავლება იმის შესახებ, რაც ფიზიკის მიღმაა, მაშასადამე სწავლება რაღაც ზეგრძნობადსა და მიღმიერზე; არც მხოლოდ იმ თვალსაზრისით გაგებული ქვედარგია ფილოსოფიისა, როგორიც ლოგიკა და ეთიკა, არამედ მეტაფიზიკა არის ჭეშმარიტება მყოფზე, როგორც ასეთზე მის მთლიანობაში და მაშასადამე, **„იქაც კი, სადაც ფილოსოფია საკუთარ თავს**

[4] ჰაიდეგერის ფილოსოფიის უმთავრესი ცნებები Sein და Seiende ჩემს მიერ აქ და ყველგან გადმოტანილია, როგორც ყოფნა და შესაბამისად მყოფი, ნაცვლად ჩვენში გ.თევზაძის მიერ დამკვიდრებული ყოფიერების და არსებულისა.

[5] M. Heidegger, *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, Gesamtausgabe, Band 48, Frankfurt am Main 1986, გვ. 3.

[6] იქვე, გვ. 13.

გამოხატულად სხვა რამედ იწოდება, როგორც ჰეგელთან „ლოგიკა“, ან ნიცშესთან „ფსიქოლოგია“, ყოველი არსობრივი თვალსაზრისით არის მეტაფიზიკა.“[7] მეტაფიზიკა არის ფილოსოფიის არსი. ამ ისტორიულ მეტაფიზიკურ მსვლელობაში, რომელიც დასავლური აზროვნების ისტორიაა, ამავდროულად, დაწანამძვრებულია ნიჰილიზმი, როგორც მისი შემადგენელი და შესაძლოა - საბოლოო მიზანიც კი. მაშასადამე, მეტაფიზიკის „დასასრული“ არ უნდა გავიგოთ, როგორც ნეგატიური მოცემულობა. იგი არავითარ შემთხვევაში არ ნიშნავს ისტორიის წყვეტას, არამედ მხოლოდ და მხოლოდ დასაწყისს.

ამ დასაწყისის სათავეში ნიცშე ხედავს საკუთარ თავს, ხოლო შედეგი არის მომავლის. ნიცშე იმედოვნებს, რომ არასრული ნიჰილიზმი გადაილახება, „ძველ ღირებულებათა სრული გადაფასებით“, მაშასადამე მსვლელობა მიიღებს „კლასიკური ნიჰილიზმის“ სახეს, რომელიც მიმართულია ახლის დაფუძნებისაკენ. ამასთან მიმართებაში, უმნიშვნელოვანესია ჰაიდეგერის წვდომა, რომ არა ახალი ან შეცვლილი ღირებულებები იკავებენ ძველის ადგილს, არამედ **„სწორედ „ადგილი“ უწინდელ ღირებულებათა ქრება, და არა მხოლოდ ღირებულებები.“**[8] მაშასადამე, იცვლება თავად ღირებულების დაფუძნების ნირი და არსი, რაც ნიცშეს ფილოსოფიაში გამოხატულია „ძალაუფლებისადმი ნებაში“, როგორც ნიჰილიზმის გადალახვის პროექტში.

შესავალი

„W o r a n g l a u b s t d u ? - Daran: dass die Gewichte aller Dinge neu bestimmt werden müssen.“

KSA 3, 519 [9]

---

[7] M. Heidegger, *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, Gesamtausgabe, Band 48, Frankfurt am Main 1986, გვ. 71.

[8] იქვე, გვ. 5.

[9] აქაც და სხვაგანაც ნიცშეს ტექსტების დამოწმება სტატიაში ხდება ნიცშეს აკადემიური გამოცემის თხუთმეტტომეულის მიხედვით (Nietzsche: *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Hg. Von Colli, Giorgio und Mazzino Montinari, Berlin,

მხიარული მეცნიერების 108-ე ფრაგმენტში ნიცშეს მიერ დასახული მიზანი ღმერთის აჩრდილის ძლევის შესახებ, სრულდება ნიჰილიზმის განსრულებასთან ერთად, მას შემდეგ, რაც იგი მოიცავს სამყაროში ადამიანის მყოფობის ყველა სფეროს. *ასე იტყოდა ზარათუსტრაში* მოცემული სულის ცვლილების ტრიადა - აქლემი, ლომი, ბავშვი - აქ სწორედ ლომის ფაზაზე შეჩერდება. ეს უკანასკნელი ღმერთის მძლეველი და ძველ ღირებულებათა დამანგრეველია, ნების ტრიუმფია ათასწლოვან ღირებულებებზე, მაგრამ არა შემოქმედი. მან ადგილი ბავშვს უნდა დაუთმოს - უცოდველობა/Unschuld არის ბავშვი და დავიწყება, ახალი დასაწყისი, თამაში, თვითმბრუნავი ბორბალი, პირველი მოძრაობა, წმინდა ჰო-ყოფა.[10] ეს ნიცშეს ფილოსოფიის უმთავრესი ეტაპი და მასში ნიჰილიზმის გადალახვის მცდელობაა. ნიჰილიზმი აღარ მიემართება არარასკენ; პირიქით, როგორც ჰაიდეგერი აღნიშნავს, იგი არის განთავისუფლება და ამით, ახლის დასაწყისი.[11] ღმერთის ძლევით, როგორც „ზეგრძნობადი" განმსაზღვრელის გაძევებით ადამიანის აქტივობის ყველა სფეროდან, სამყარო უცოდველი გახდა, ადამიანის სინდისი გაიწმინდა ბრალეულობის შეგრძნებისაგან. ახლა მთავარია, არ მოხდეს ამ ეტაპზე შეყოვნება, რაც ნიცშემ შესანიშნავად იცოდა, რომ ყოველთვის გამოიწვევდა ახალ კერპთა საჭიროებას და მათ ძიებას ადამიანის მიერ.[12]

ხდება კი ნიჰილიზმის სრული გადალახვა ნიცშეს ფილოსოფიაში, თუ მცდელობა რჩება მხოლოდ მცდელობად? ეს ის უმთავრესი კითხვაა, რომელსაც ვეცდებით პასუხი გავცეთ. უმთავრესი კონ-

---

New York 1988.), შესაბამისი ტომისა და გვერდის მითითებით.

[10] KSA 4, 31.

[11] M. Heidegger, *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, Gesamtausgabe, Band 48, Frankfurt am Main 1986, გვ. 51.

[12] ასე იტყოდა ზარათუსტრა ბევრი თვალსაზრისით წარმოადგენს ბიბლიისა თუ კერძოდ ახალი აღთქმის ერთგვარ პაროდიას, გადათამაშებას. ამ შემთხვევაში, გავიხსენოთ ებრაელთა მიერ უდაბნოში აარონისგან ხელშესახები კერპის მოთხოვნა და ოქროს ხბოს ჩამოსხმა, რადგან მოსე სინაის მთიდან ჩამოსვლას აგვიანებდა (გამოსვლა, 32:1) და ზარათუსტრას მეოთხე წიგნი, თავი გამოღვიძება (Die Erweckung), სადაც მაღალი ადამიანები, მიუხედავად ზარათუსტრას სწავლებისა და ღმერთის ძლევისა, ვირს გააღმერთებენ: „Sie sind Alle wieder fromm geworden, sie b e t en, sie sind toll!" (KSA 4, 388).

ცეპტები კი, რომლებიც ამ მცდელობისათვის არის წარმოდგენილი ნიცშესთან, არის **მარადიული კვლავდაბრუნება**, როგორც ეთიკური და კოსმოლოგიური კონცეპტი, **ზეკაცი**, როგორც ახალი ტიპის ადამიანი, რომელსაც მომავალი ეკუთვნის და ახალ ღირებულებათა დაფუძნება, რომელიც ერთიანდება **ძალაუფლებისადმი ნების** ცნების ქვეშ. სამივე კონცეპტს ერთმანეთთან უშუალო კავშირი აქვს და ერთმანეთისაგან გამომდინარეობს. ასე რომ, ვისარგებლებ ხსენებულ კონცეპტთა განვითარების პირობითი ქრონოლოგიით. ეს უკანასკნელი გულისხმობს იმას, რომ მარადიული კვლავდაბრუნება პირველია, ამ სამთაგან, რომელიც ნიცშეს ფილოსოფიაში ჩნდება. შემდეგ განვიხილავთ ზეკაცის ცნებას, რომელიც *ზარათუსტრაში* სწორედ დანარჩენ ორ კონცეპტთან უშუალო კავშირშია წარმოჩენილი და ბოლოს, ძალაუფლებისადმი ნებას, რომელიც თავის თავში მოიცავს წინარე ორს, და არსია ნიცშეს მეტაფიზიკისა, თუკი შევთანხმდით რომ ამ ცნების გამოყენება ნიცშეს ფილოსოფიასთან მიმართებაში დასაშვებია.

1. მარადიული კვლავდაბრუნება

Ecce Homo-ში ნიცშე წერს, რომ *ზარათუსტრას* უმთავრესი კონცეფცია არის სწორედ განაზრება მარადიული კვლავდაბრუნების შესახებ, უმაღლესი ფორმულა ჰოყოფისა, რომელიც კი საერთოდ მიღწევადია.[13] თავად ავტორის ამგვარი შეფასების მიუხედავად, ეს კონცეპტი თითქოს სხვებზე მეტად ბუნდოვანი და ნაკლებ ცნობილია. როგორც ჰაიდეგერი აღნიშნავს, ამ ბუნდოვანებამ არ უნდა გვიბიძგოს თავის დაძვრენისაკენ, რომელიც ძირითადად ორი პოზიციით გამოიხატება მარადიულ კვლავდაბრუნებასთან მიმართებაში - ერთი: თითქოს ეს იდეა არსობრივად იგივეა, რასაც ძველ საბერძნეთში ჰერაკლიტე უკვე ასწავლიდა, და მეორე: მარადიული კვლავდაბრუნების იდეა არის რაღაც მისტიკური და აზროვნებას არ განეკუთვნება. ჰაიდეგერის აზრით, პირველი მათგანი საერთოდ არაფერს ამბობს არსობრივს და ვერ

[13] KSA 6, 335.

ხსნის მარადიული დაბრუნების საზრისს, ხოლო მეორე მცდარია - მარადიული დაბრუნება არის მეტაფიზიკური და არა მისტიკური ხასიათის.[14] უნდა აღინიშნოს, რომ ჰაიდეგერი არა მხოლოდ ნიცშეს ამ იდეას, არამედ მთელ მის ფილოსოფიას საკუთარ ონტოლოგიასთან მიმართებაში განიხილავს. აქედან გამომდინარე, მარადიული დაბრუნების არსი, მისთვის სწორედ ონტოლოგიურია. ამ იდეას არ იზიარებს მიგელ სკირლი, რომელიც მიიჩნევს, რომ ნიცშე ცდილობს ანტიკური ჰერაკლიტე-პითაგორასეული სწავლების სინთეზს თანამედროვე ფიზიკის დროის შესახებ თეორიებთან.[15] მაშასადამე, მარადიული დაბრუნება გაგებულია, როგორც ფიზიკურ-მექანიცისტური იდეა. საკითხის გააზრების სირთულეს აღნიშნავს იასპერსიც: „აზრი მარადიული კვლავდაბრუნების შესახებ ნიცშესთან ფილოსოფიურად იმდენადვე არსობრივია, რამდენადაც ბუნდოვანი/Fragwürdig".[16] აქედან გამომდინარე, ჩვენ კვლავ უნდა მივუბრუნდეთ იმას, თუ რას გულისხმობს თავად ნიცშე. მისი ფილოსოფიის უმთავრესი აზრი, გაგებული უნდა იქნეს საკუთრივ მისივე ფილოსოფიიდან.

უნდა აღინიშნოს, რომ მარადიული კვლავდაბრუნების იდეას მართლაც გააჩნია კოსმოლოგიური და ეთიკური ასპექტები. პირველთან მიმართებაში ჰერაკლიტეს გავლენაზე საუბარი შემთხვევითი არაა. ჰერაკლიტესეულ დროის გაგებას ნიცშე უპირისპირებს ქრისტიანულს, რითაც ამ უკანასკნელს გამოაცლის მის ტელეოლოგიურ ხასიათს:

გავიაზროთ ეს აზრი მის ყველაზე სახიფათო ფორმაში: მუნყოფნა, როგორიც ის არის, საზრისისა და მიზნის გარეშე, მაგრამ აუცილებლად განმეორებადი, დასასრულის გარეშე არარაში: „მარადიული კვლავდაბრუნება". ესაა ყველაზე მეტად ექსტრემალური ფორმა ნიჰილიზმისა: მარადიული არარა![17]

---

[14] მ. ჰაიდეგერი, *რა არის ეს - ფილოსოფია?* გერმანულიდან თარგმნა გ. ბარამიძემ, თბილისი 2014, გვ. 73- 74.

[15] M. Skirl, *Ewige Wiederkunft in Nietzsche Handbuch, Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2011, გვ. 222.

[16] K. Jaspers, *Nietzsche, Einführung in das Verständis seines Philosophierens*, Berlin 1950, გვ. 350.

[17] KSA 12, 213.

აქ შეიძლება გაჩნდეს კითხვა - ბოლოს და ბოლოს, მარადიული კვლავდაბრუნება როგორ არის ნიჰილიზმის გადალახვის გზა თუ თავადვეა მისი უკიდურესი ფორმა? სკირლის პასუხი ამ შეკითხვაზე, არის ის, რომ სავარაუდოდ, ნიჰილიზმის მარადიული კვლავდაბრუნება მისი გადალახვის კვლავდაბრუნებასაც ნიშნავს.[18] ამ კითხვაზე ჩემი პასუხი, გარკვეულწილად, უკვე ცხადი უნდა იყოს. კვლავაც უნდა გავიხსენოთ, როგორც ჰაიდეგერი აღნიშნავს, რომ ნიჰილიზმი და ნიჰილიზმი არაა ერთი და იგივე.[19] მარადიული არარა აქ მიანიშნებს არა იმას, რომ სამყაროს ღირებულება არ გააჩნია და არარაა - რაც კვლავ პესიმიზმი იქნებოდა, არამედ ექსტრემალური ნიჰილიზმი არის შემდეგი საფეხური, სადაც ხდება აღიარება, რომ არ არსებობს ჭეშმარიტება თავისთავად. ჰაიდეგერი აღნიშნავს, რომ ნიჰილიზმის ეს ფორმაც არაერთმნიშვნელოვანია. იგი შეიძლება იყოს:

A. ნიშანი სულის გაზრდილი ძალაუფლების/Zeichen der gesteigerten Macht des geistes: აქტიური ნიჰილიზმი

B. ნიჰილიზმი, როგორც დაღმასვლა და უკუსვლა სულის ძალაუფლებისა: პასიური ნიჰილიზმი.[20]

პასიური ნიჰილიზმი ამბობს, რომ არ არსებობს ჭეშმარიტება თავისთავად, რაც ნიშნავს, რომ არ არსებობს ჭეშმარიტება საერთოდ. აქტიური ნიჰილიზმი კი ადგას გზას, ჭეშმარიტების არსი იქედან განსაზღვროს საიდანაც საერთოდ იწყება რაიმეს განსაზღვრისა და დადგენის შესაძლებლობა. აქტიური ნიჰილიზმი სწვდება ჭეშმარიტებას, როგორც ძალაუფლების ნების გეშტალტს,[21] რაც ექსტრემალურ ნიჰილიზმს კლასიკურ ნიჰილიზმად გარდაქმნის. მაშასადამე, თავად ნიცშეს მიერ ზემოთმოყვანილ ფრაგმენტში გამოკვეთილია უშუალო კავშირი ერთისა და იმავეს მარადიულ კვლავდაბრუნებასა და ნიჰილიზმს, ხოლო აქედან გამომდინარე,

[18] M. Skirl, *Ewige Wiederkunft in Nietzsche Handbuch, Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2011, გვ. 224.

[19] M. Heidegger, *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, Gesamtausgabe, Band 48, Frankfurt am Main 1986, გვ. 87.

[20] M. Heidegger, *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, Gesamtausgabe, Band 48, Frankfurt am Main 1986, გვ. 101.

[21] იქვე, გვ. 101.

არასრული ნიჰილიზმის, როგორც შუალედური მდგომარეობის/ Zwischenzustand გადალახვას შორის. ეს წარმოაჩენს იმას, რომ მარადიული დაბრუნება უშუალო კავშირშია ძალაუფლებისადმი ნებასთან. ამ მოცემულობის ფონზე, კიდევ ერთხელ წარმოჩინდება, რომ ნიჰილიზმის ახალი ფორმა ესწრაფვის არა წმინდა არარას, არამედ მისი უსაკუთრესი არსი მდგომარეობს ჰომყოფელობით განთავისუფლების ფორმაში.[22]

ცხადია, რთული სათქმელია, რომ ნიცშეს მთელი ეს საზრისი თავიდანვე ჰქონოდა ჩადებული ამ იდეაში. მარადიული კვლავდაბრუნების იდეის განვითარება ნიცშეს მიერ ხდება თანდათან და იძენს სხვადასხვა შრეებს. იდეა თავდაპირველად ჩნდება *მხიარულ მეცნიერებაში* (1882), რომელიც წინ უსწრებს *ესე იტყოდა ზარათუსტრას*. ცნობილ ფრაგმენტში „უდიდესი სიმძიმე"/Das größte Schwergewicht ვკითხულობთ:

ეს ცხოვრება, როგორც შენ ცხოვრობ და გიცხოვრია, კიდევ ერთხელ და უთვალავჯერ უნდა იცხოვრო; და არაფერი იქნება იქნება მასში ახალი, არამედ ყოველი ტკივილი და ყოველი წადილი და ყოველი ფიქრი და ოხვრა და ყველაფერი გამოუთქმელად მცირე და დიდი შენი ცხოვრებისა კვლავ დაბრუნდება, და ყოველივე იმავე რიგითა და მიმდევრობით – და ასევე ეს ქსელიც და მთვარის შუქიც ხეებს შორის, და ეს წამიცა და თავად მეც. მარადიული ქვიშის საათი ყოფიერებისა კვლავ ამობრუნდება და მასთან ერთად შენც, მტვრის ნაწილაკი მტვერს შორის ![23]

ამ ფრაგმენტში არსობრივად უკვე ჩანს მარადიული კვლავდაბრუნების ორივე ელემენტი, როგორც კოსმოლოგიური - ყოველივე მარადიულად მეორდება სამყაროში -, ასევე უფრო მეტად ეთიკური, რაც გამოიხატება უმნიშვნელოვანეს შეკითხვაში: „გსურს შენ ეს კიდევ ერთხელ და კიდევ უთვალავჯერ (განმეორდეს)?"[24] ეს არის უდიდესი სიმძიმე თავისუფლებისა. არის კი ადამიანი მზად იმ სიმძიმის საზიდად, რომელიც დღეიდან მის ყოველ ქმედებას თან

[22] M. Heidegger, *Nietzsches Metaphysik 2. Einleitung in die Philosophie Denken und Dichten*, Gesamtausgabe, Band 50, Frankfurt am Main 1990, გვ. 25.
[23] KSA 3, 570.
[24] იქვე.

ახლავს? ნიცშე კანტის კატეგორიული იმპერატივივით დაუსახავს ადამიანს - მოიქეცი ისე, რომ გსურდეს შენი საქციელის მარადიული განმეორება. რაც, უფრო მარტივად რომ ვთქვათ, ნიშნავს, რომ ადამიანმა უნდა შეძლოს საკუთარი ქმედების საკუთარ თავზე აღება, ძალაუფლების ნების საკუთარ თავში განხორციელება.

მარადიული კვლავდაბრუნება, როგორც *ზარათუსტრას* უმთავრესი საზრისი, კიდევ ერთხელ ნათლადაა გადმოცემული წიგნის მესამე ნაწილის ქვეთავში „გამოჯანსაღებული"/ Der Genesende. აქ ზარათუსტრა, რომელიც საკუთარ თავს უწოდებს წინასწარმეტყველს სიცოცხლისა, წინასწარმეტყველს ტანჯვისა და წრისა, მოუხმობს მის უღრმეს აზრს. მასთან შეხვედრისას ძირს ეცემა და შვიდი დღის განმავლობაში უგონოდაა. მისი ბოლო სიტყვებია: ზიზღი, ზიზღი, ზიზღი![25] ეს უღრმესი სიმბოლოა, თუ როგორ გადალახავს საკუთარი სწავლების სიმძიმეს ზარათუსტრა. სწორედ ამიტომ ჰაიდეგერი კითხვაზე, თუ ვინ არის ზარათუსტრა, პასუხობს: „ის არის ის, ვინც ჯანმრთელდება/იკურნება."[26] გამოჯანმრთელება კი ხდება სწორედ ამ სწავლების მიღებით და შესაბამისად, სამყაროს ჰოყოფით: „ჩემთვის სამყარო უკვე ბაღივით გადაშლილია."[27] ხოლო მარადიული კვლავდაბრუნების საზრისი კიდევ ერთხელ გაჟღერდება მისი ცხოველების პირით: „ყველაფერი მიედინება, ყველაფერი კვლავ უკან დაბრუნდება; მარად ბრუნავს ბორბალი ყოფნისა. ყველაფერი კვდება, ყველაფერი კვლავ იხარებს; მარად რბის წელიწადი ყოფნისა... ყოველ ახლაში იწყება ყოფნა; ყოველ აქ-ს მიაგორებს სფერო იქეთ. შუა ყველგანაა. მრუდეა სავალი მარადიულობისა."[28]

თითქოს მარადიული კვლავდაბრუნების იდეის საზრისი მეტნაკლებად ნათელი ხდება, მაგრამ ეს მხოლოდ ერთი შეხედვით. იასპერსი აღნიშნავს, რომ განსჯისათვის ძალზე რთულია ყოველი აზრის, რაც ნიცშეს მარადიულ კვლავდაბრუნებაზე აქვს გამოთქმული ერთად შე-

---

[25] KSA 4, 271.

[26] მ. ჰაიდეგერი, *რა არის ეს – ფილოსოფია?* გერმანულიდან თარგმნა გ. ბარამიძემ, თბილისი 2014, გვ. 51.

[27] KSA 4, 272.

[28] KSA 4, 273.

ჯამება.[29] ნიცშეს ფილოსოფიაში წარმოდგენილი სამყარო, როგორც არამყარი, ქაოტური და განმეორებადი, არსობრივად უმიზნო და უსაზრისოა. თითქოს იქმნება წრე (რომელიც ჰგავს ბუდისტურ სამსარას), საიდანაც არანაირი გამოსავალი არ ჩანს. აქ ჩვენ ვაწყდებით პრობლემას: სულის სამი ცვლილებაც - აქლემი, ლომი და ბავშვი - ჩართულია ამ მოჯადოებულ წრეში? თუკი ნიცშე არ რჩება დროის ქრისტიანული აღქმის საზღვრებში, ანუ დროის წრფიული განვითარებისა და მიზანდასახულობის, რისი მიღწევის შემდეგაც დრო ჩერდება და რაღაც სრულდება, მაშინ ბავშვი, როგორც მიზანი არ შეიძლება იყოს მუდმივი. იგი საკუთარ თავში ისევე შეიცავს იმის მარადიულ საფრთხეს, რომ იქცეს აქლემად, როგორც აქლემის მდგომარეობაში მყოფი ადამიანი ინარჩუნებს ამბოხის (ლომი) და ბავშვადქმნის უნარს. როგორ ხდება ეს? ბავშვი არის გარდამავლობა და, ამავდროულად, აუცილებელი წინაპირობა იმისა, რომ შესაძლებელი გახდეს ზეადამიანის ქმნადობა. ბავშვი, თითქოსდა, ჩნდება იმ ცარიელ ჰორიზონტზე, სადაც ძველი ღირებულებები აღარ ფასობენ, ე.ი. გადალახავს ნიჰილიზმს. მაგრამ, კვლავ ჩნდება კითხვა: რამდენადაა შესაძლებელი სრულებით თავისუფალი ჰორიზონტის არსებობა? ხომ არ არის ბავშვის სამოქმედო არეალი ის სივრცე, საიდნაც კვლავ შეიძლება ამოიზარდოს „ახალი ღმერთების" არსებობის მოთხოვნილება? ბავშვის ქმედება, როგორც უმიზნო თამაში, როგორც ექსპერიმენტირება, შესაძლოა კვლავ დასრულდეს იმ გადალახული ხდომილების აღმოჩენით, რომ ყოველი მყოფი ფრაგმენტულია და აღარ არსებობს სამყაროს მეტაფიზიკური მთლიანობა. კვლავ თავს იჩენს ის შემზარავი მოცემულობა, რომელიც შეშლილმა ადამიანმა ერთხელ უკვე გააჟღერა - „ჩვენ მოვკალით ღმერთი! ვინ განგვბანს სისხლს? რომელი წყლითაა შესაძლებელი ჩვენი განწმენდა?"[30] აქ და ამასთან მიმართებაში ჩნდება ზეადამიანის საჭიროება, როგორც ხსნისა. იგი საკუთარ თავში ატარებს ამ მარადიულად მბრუნავ ტრიადას. მისი უმთავრესი მახასიათებელი სწორედ სამყაროს მიმღებლობა და ჰოყოფაა. ეს ნიშნავს სრულ ღიაობას სამყაროსადმი, მზადებას ღიაობისადმი (ამისთ-

[29] K. Jaspers, *Nietzsche, Einführung in das Verständis seines Philosophierens*, Berlin 1950, გვ. 251.
[30] KSA 3, 481.

ვის ემზადება ზარათუსტრა გამოქვაბულში), შესაბამისად - მზაობას ტანჯვისათვის. ესაა ნიცშეს Amor fati/ბედსინერის სიყვარული. ზეადამიანი მარადიულ თვითნგრევასა და თვითდადგენაშია. ნგრევა აქ იქცევა ქმნადობად და პირიქით - ქმნადობა ნგრევად. და ისმის კითხვა: რა არის საზრისი შენებისა, თუკი კვლავ უნდა დაინგრეს? და რა არის საზრისი ნგრევისა, თუკი კვლავ უნდა აშენდეს? ნიცშე პასუხობს: არაფერი იმაზე მეტი, ვიდრე შენ დაუდგენ საკუთარ თავს და არაფერია იმაზე ამაღლებული, შეეწირო ამ საზრისს. ჰგავს თუ არა ეს მოცემულობა კამიუს *სიზიფეს მითს* ? ბუნებრივია, ჰგავს და არათუ ჰგავს, არამედ კამიუს სიზიფე არსობრივად ნიცშეანურია. კამიუ სვამს კითხვას - ღირს ცხოვრება? ღირს ამ ლოდის უთავბოლო თრევა ალმა-დაღმა? და სცემს ნიცშეანურ პასუხს - დიახ! ღირს ჰოყოფა, რადგან სხვა ალტერნატივა არის უარ-ყოფა, ანუ არ-ყოფნა. ზარათუსტრა, რომელიც საკუთარ მარტოობაში „ბავშვად იქმნა“, ეშვება - დაღმა ვლის - რათა „კვლავ ადამიანად იქცეს“. იგი განდეგილს ეუბნება - „მე მიყვარს ადამიანები“. ეს ნიშნავს, რომ იგი მზაობას გამოთქვამს შესაძლო/გარდაუვალი ტანჯვის მიმართ. ამავდროულად, ეს კიდევ ერთი დასაწყისია წრისა, რაც არსობრივად ამ წიგნის დიონისურ ტრაგიზმს წარმოადგენს.

შეიძლება ითქვას, რომ ყოველივე ზემოთთქმული არის მცდელობა მარადიული დაბრუნების ფსიქოლოგიური ასპექტების წარმოჩენისა. მაგრამ, ნიცშეს ფსიქოლოგია არაა ფსიქოლოგია ჩვეულებრივი გაგებით. ჰაიდეგერი აღნიშნავს, რომ ნიცშეს გაგება „ფსიქოლოგიურისა“ არის ერთგვარი „ანთროპოლოგია“ იმ აზრით, რომ მოიცავს ადამიანის მყოფობის ყოველ სფეროს მის მთლიანობაში. მაშასადამე, „ანთროპოლოგია“ არის ადამიანთა „მეტაფიზიკა“,[31] რასაც უშუალო კავშირი აქვს სიცოცხლესთან და ამდენად ისევ და ისევ ძალაუფლებისადმი ნებასთან, რომლის ჰომყოფელობით ბუნებას ნიცშე ერთ წინადადებაში უყრის თავს: „ეს იყო სიცოცხლე? კეთილი! მაშ კიდევ ერთხელ!“[32]

---

[31] M.Heidegger, *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, Gesamtausgabe, Band 48, Frankfurt am Main 1986, გვ.52.

[32] KSA 4, 193.

2. სწავლება ზეკაცის შესახებ

თუ გავითვალისწინებთ, რომ *ესე იტყოდა ზარათუსტრა* დღემდე ნიცშეს ყველაზე პოპულარული წიგნია, არაა გასაკვირი, რომ ზეკაცის ცნება ასევე ყველაზე ხშირად გამოყენებადი ცნებაა ნიცშეს ფილოსოფიიდან და ღმერთის სიკვდილთან ერთად ალბათ მისი ფილოსოფიის ერთგვარ "საფირმო" იდეას წარმოადგენს. მისი განმარტება მეოცე საუკუნიდან ხდებოდა როგორც კულტურასა თუ ლიტერატურაში, ასევე პოლიტიკის სფეროში - ამ უკანასკნელში, სამწუხაროდ, ხშირად მცდარად. პოლიტიკის სფეროში ცნების შეგნებულად თუ უნებლიედ ერთგვარ დარვინიზმად და ახალ ბიოლოგიურ ტიპად წარმოჩენამ, ასევე კავშირში ისეთ ცნებებთან, როგორიც ძალაუფლების ნებაა, ნიცშე ნაციზმისა და მესამე რაიხის იდეოლოგად აქცია. შემობრუნება, ზოგადად, ნიცშეს ფილოსოფიასთან მიმართებაში და კერძოდ, ამ ცნების ღრმა ონტოლოგიურ-ეგზისტენციალური საფუძვლების წარმოჩენა იწყება იასპერსისა და შემდეგ ჰაიდეგერის მიერ.[33] 1936 წელს გამოცემული იასპერსის მონოგრაფია *ნიცშე: შესავალი მისი ფილოსოფიის გაგებაში* ავტორისავე აღნიშვნით, სწორედ ამ მიზეზით დაიწერა. 1946 წელს, მეორე გამოცემის წინასიტყვაობაში იასპერსი წერდა, რომ წიგნი შეიქმნა, როგორც დამოუკიდებელი ინტერპრეტაცია მისი შექმნის დროისაგან, მაგრამ, ამავდროულად, სწორედაც რომ იმ დროს გამეფებული ნაციონალ-სოციალისტური სააზროვნო სივრცისა და მასში არსებული ნიცშეს მცდარი განმარტებების წინააღმდეგ.[34] ჰაიდეგერი კი ესსეში, *ვინ არის ნიცშეს ზარათუსტრა?* აღნიშნავს:

სახელს „ზეკაცი" ნიცშე სწორედაც რომ არ არქმევს უბრალოდ ზეგანზომილებიან, დღემდე არსებულ რაღაც ადამიანს. იგი არც რაღაც სახეობას გულისხმობს ჰუმანურობას რომ წიხლავს და კანონის წინაშე ველურ თავნებობასა და ტიტანურ სიშლეგეს ამკვიდრებს წესად. ზეკაცი, თუკი ამ სიტყვას პირდაპირ და ზუსტად

[33] G. Penzo, *Übermensch in Nietzsche Handbuch Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2011, გვ. 345.
[34] K. Jaspers, *Nietzsche, Einführung in das Verständis seines Philosophierens*, Berlin 1950, გვ. 6.

გავიგებთ, არის ის ადამიანი, რომელიც დღემდე არსებულ ადამიანზე ამაღლდება და მხოლოდ და მხოლოდ იმისთვის, რომ ეს ადამიანი პირველად მოაქციოს თავის ჯერ კიდევ ამომავალ არსში.[35]

რას წარმოადგენს ეს *არსი*, მოგვიანებით განვიხილავთ.

სწავლება ზეკაცის შესახებ *ზარათუსტრაში* დაიბადა. „აქ ყოველ წამს გადალახულია ადამიანი, ცნება „ზეკაცი" უდიდეს რეალობად იქმნება, - მისგან უსასრულო სიშორეში ძევს ყოველი, რასაც უწინ ადამიანში დიდი ეწოდებოდა" - წერს ნიცშე *Ecce Homo*-ში.[36] მას მიეწერება ასევე შემდეგი ატრიბუტები: მიწის აზრი, ადამიანის გადამლახველი, მქმედი და ფასმდებელი და ცხადია, უდიდესი ჰომყოფელი, რომელიც ნიჰილიზმს განასრულებს. სწავლება მის შესახებ, როგორც უდიდესი იმედი ზარათუსტრას მიერ მიეწოდებათ ადამიანებს, ესაა მისი დაღმასვლის მიზანი და ჩვენც მართებული იქნება მივყვეთ მას ფეხდაფეხ და განვმარტოთ ამ სწავლების საზრისი, რაც ნათლად წარმოაჩენს მის ყოვლად არაპოლიტიკურ (არა ნიცშესეული *დიდი პოლიტიკის* გაგებით) ხასიათსა და საზრისს.

როდესაც ზარათუსტრა პირველად მიმართავს მოედანზე შეკრებილ ხალხს, სწორედ იქ გაჟღერდება, რომ ზეკაცი არის მიწის აზრი: „დარჩით მიწის ერთგულნი და არ დაუჯეროთ მათ, რომლებიც ზემიწიერ იმედებზე გესაუბრებიან."[37] მაშასადამე, აქ მიწის ერთგულება, კიდევ ერთხელ, ნიშნავს ძველი სამყაროს დუალისტური და მეტაფიზიკური ხედვის დასასრულს, რაც უკვე აღინიშნა, რომ ასევე ძველი ადამიანის დასასრულიცაა - ძველი ადამიანიც უნდა გადაილახოს, რომელიც მხოლოდ და მხოლოდ გარდამავლობაა ცხოველსა და ზეადამიანს შორის. მაგრამ, როგორც ჰაიდეგერი მიიჩნევს, ზეადამიანი არაა ახალი ბიოლოგიური ტიპი და სახეობა, არამედ ადამიანის სულის მდგომარეობა და სამყაროში ყოფნის ნირი, ან როგორც 1940 წლის ლექციებში აღნიშნავს, ადამიანის არსის ხელახლა დაფუძნება.[38] რას გულისხმობს ადამიანის

[35] მ. ჰაიდეგერი, *რა არის ეს ფილოსოფია?*, გერმანულიდან თარგმნა გ.ბარამიძემ, თბილისი 2014, გვ. 55.

[36] KSA 6, 344.

[37] KSA 4, 15.

[38] M. Heidegger, *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, Gesamtausgabe, Band 48, Frankfurt am Main 1986, გვ. 8.

არსის ხელახლა დაფუძნება? ჩვენს მიერ უკვე განხილული ყოველი იდეა - მარადიული კვლავდაბრუნების, ძველ ღირებულებათა გადაფასებისა თუ თავად ნიჰილიზმის - მოითხოვს ამ დაფუძნებას. უფრო მეტიც, ეს დაფუძნება არის ნიჰილიზმის უმთავრესი საზრისი და მეტაფიზიკის საბოლოო ფორმა, იმდენად რამდენადაც ადამიანი ხდება ფასმდებელი არსება და მიწის სრული ბატონი.

ესე იტყოდა ზარათუსტრა სიმბოლოებით დატვირთული წიგნია. ზეკაცის იდეის განხილვა შეუძლებელია იგივეს მარადიული დაბრუნებისა თუ ძალაუფლების ნების იდეასთან კავშირის გარეშე. ზეკაცი არის უმაღლესი ფორმა წმინდა ნებისა ძალაუფლებისადმი.[39] ეს უკანასკნელი კი ერთადერთი ღირებულებაა იმდენად, რამდენადაც თავადაა ღირებულების შექმნის საშუალება. *ძალაუფლებისადმი ნებაში* ნიცშე ამბობს: „არა „კაცობრიობა, არამედ ზეკაცია მიზანი!“[40] ზედაპირულად გაგებული, ეს მონაკვეთები შეიძლება მიანიშნებდეს, რომ ზეკაცი არის ერთი გარკვეული პიროვნება, რომელიც ძალაუფლებას ფლობს სხვებზე. ცხადია, ეს პრიმიტიული გაგება მცდარია. მაშ, ვინ არის ზეკაცი? ჰაიდეგერი აღნიშნავს, რომ ზეკაცი არა მხოლოდ აქამდე არსებული ადამიანის განდიდებაა/Vergrößerung, არამედ კაცობრიობის გეშტალტი, ახალი ტიპი. ნიცშეს ნააზრევიდან გამომდინარე, ჩანს რომ ზეკაცი მომავალს ეკუთვნის და პირიკუ, მომავალი ეკუთვნის მას. მისი თანამედროვე ეპოქა კი არის ერთგვარი გარდამავალი ხანა, ერთგვარი დიდი შუადღე, როდესაც ადამიანს თანაბარი მანძილი აშორებს, როგორც ცხოველსა თუ აქლემის მდგომარეობას, ასევე ზეადამიანობას. „ეს გარდამავლობა სახიფათოა, წინსვლა სახიფათოა... უკან გახედვა სახიფათოა, შეჩერება სახიფათოა.“[41] დასაწყისში არის ღმერთის სიკვდილი, როგორც უმთავრესი წინაპირობა ადამიანის გადალახვის და ზეადამიანად ქცევისა,[42] თუმცა წინაპირობა, რომ მართლაც საჭიროებს უდიდეს ნებელობას, რათა საკუთარ

[39] იქვე, გვ. 9.
[40] KSA 11, 210.
[41] KSA 4, 16.
[42] „მკვდრები არიან ყველა ღმერთები: დაე ვისურვოთ, რომ ზეკაცმა იცოცხლოს. - ეს იყოს უპირველესად ჩვენი უკანასკნელი ნება დიდი შუადღის ჟამს.“ (KSA 4, 102).

მიზანში გაცხადდეს, ნათელია. ადამიანთა უმრავლესობა, ნიცშეს აზრით, ჯერ არც გასცდენია საწყისს.[43] ცხადია, ზოგიერთმა გადალახა საწყისი, მაგრამ მხოლოდ სანახევროდ და ახალი კერპების სამსახურში ჩადგა, ან მიაღწია ექსტრემალურ ნიჰილიზმს, ლომის მდგომარეობას, მაგრამ ახალ ღირებულებათა შემქნა არ ძალუძს, ზეკაცი კი სწორედ ახალ ღირებულებათა დამადგინებელია. ჰაიდეგერი სვამს კითხვას, თუ საიდან წარმოიშობა ზეკაცის გასაჭირის მაუწყებელი მოხმობა და პასუხობს, რომ ეს გარდამავალი ეპოქა არის ისტორიის უმნიშვნელოვანესი პუნქტი, როდესაც ადამიანმა საკუთარ თავზე უნდა აიღოს დედამიწაზე ბატონობა. არის კი იგი ამისთვის მზად? ჰაიდეგერის აზრით, ნიცშე პირველი მოაზროვნეა, რომელიც წინ წამოსწევს ამ გადამწყვეტ კითხვას და იაზრებს მას მთელ მის მეტაფიზიკურ ტევადობაში[44] და სწორედ ამ გარდამავალ ხანაში, ზეკაცი მოსჩანს, როგორც იმედი: „და ეს არის დიდი შუადღე, სადაც ადამიანი შუა სავალზე დგას საკუთარი გზისა ცხოველსა და ზეადამიანს შორის და მისი გზა საღამოსკენ მის უდიდეს იმედს იზეიმებს: რამეთუ ესაა გზა ახალი განთიადისკენ.“[45] ზეადამიანი, როგორც ადამიანის გადალახვის შესაძლებლობა და იმედი ჩანს შემდეგ ქვეთავშიც, ომისა და მეომართათვის: „თქვენი სიყვარული სიცოცხლისა იყოს სიყვარული თქვენი უმაღლესი იმედისა: და თქვენი უმაღლესი იმედი იყოს უმაღლესი აზრი სიცოცხლისა! [...] ის ასე ჟღერს: ადამიანი არის რაღაც, რაც უნდა გადაილახოს.“[46] ტექსტის ზედაპირზე უფრო ცხადად ჩანს, თუ რისი გადალახვა უნდა მოხდეს, ვიდრე ის, თუ საითაა მიმართული ეს გარდამავლობა. ჯორჯო პენზო ზეკაცის იდეის განხილვისას, აღნიშნავს, რომ ზეკაცის საკუთრივი ჭეშმარიტება მდგომარეობს ამ გადალახვაში, მაგრამ ამ მარადიულ გადალახვას არ გააჩნია განსაზღვრული მიზანი. ეს არის გადალახვა უმიზნო ქმნადობის აზრით.[47] თუკი

[43] „თქვენ გზა განვლეთ მატლიდან ადამიანამდე და ბევრი თქვენს შორის კვლავ მატლია.“ (KSA 4, 14).

[44] მ. ჰაიდეგერი, *რა არის ეს ფილოსოფია?*, თბილისი 2014, გვ. 55.

[45] KSA 4, 102.

[46] KSA 4, 59-60.

[47] G.Penzo, *Übermensch in Nietzsche. Handbuch Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2011, გვ. 342.

ამ თვალსაზრისს გავიზიარებთ, რომელიც შესაძლოა სულაც არ იყოს ჭეშმარიტებას მოკლებული, მოგვიწევს ვაღიაროთ, რომ ზეკაცის იდეა, როგორც ნიჰილიზმის გადამლახველისა, ბუნდოვანია. ეს მოცემულობა ეხმიანება იმ თვალსაზრისს, რომ მთლიანობაში ნიცშეს ფილოსოფია თანმიმდევრულია ნიჰილიზმის საფუძვლების წარმოჩენისა და კრიტიკის, ასევე მისი საზღვრების გაფართოების მიმართულებით, მაგრამ მისი გადალახვა ვერ ხერხდება და ყოველი იდეა და თეორია, რითაც ნიცშე ამას ცდილობს, საგრძნობლად სუსტი და ბუნდოვანია, ვიდრე თავად კრიტიკა. ეს ალბათ ამ საკითხის თითოეული მკვლევარის ინტერპრეტაციისა და დასკვნის სფეროა. ამ პრობლემის სიღრმეს, ცხადია იაზრებს ჰაიდეგერიც. თუკი ადამიანი არის ხიდი და გარდამავლობა, უნდა ვიცოდეთ საითაა ეს გარდამავლობა მიმართული: „თუ არ იარსებებს წინასწარი ხედვა „საით"-ისა, მაშინ ეს გადასვლა უსაჭეოდ, ხოლო ის, რასაც სურს მოსცილდეს გადამსვლელი - ბუნდოვანებაში დარჩება. თუმცა, მეორე მხრივ, ის, საითკენაც მიხმობილია გადამსვლელი, სრულიად ნათლად მხოლოდ მაშინ გამოჩნდება, როცა ის იქ გადავა."[48] ჰაიდეგერი აღნიშნავს, რომ თავად ეს „საით" ზარათუსტრასთვის მუდმივ სიშორეში რჩება, მაგრამ, ამავდროულად, ეს სიშორე არის მისი უსაკუთრესი არსი, გადასვლა ხდება საკუთარ არსში, ესაა გამოჯანმრთელება, რომელსაც უკვე შევეხეთ, და თუ კიდევ ერთხელ გავიხსენებთ, რა არის ადამიანის უსაკუთრივესი არსი, მაშინ კითხვის არსი ახალ სიღრმეს შეიძენს და პასუხი ცხადი იქნება: არ არსებობს ამ კითხვაზე პასუხი, როგორც ნორმატიული პროგრამა. ეს ნიჰილიზმის ახალი სახე იქნებოდა. ზარათუსტრასთან მიმართებაში კი აქ წრე იკვრება: მისი დაღმასვლა - მსურს კვლავ ადამიანი გავხდე - სრულდება იმით, რომ იგი კვლავ იმად იქცეს, ვინც დაღმასვლამდე იყო, ხელახლა მოიპოვოს საკუთარი არსი. ვინ იყო იგი დაღმასვლამდე? ეს პასუხია კითხვაზე - არის თუ არა ნიცშეს ზარათუსტრა ზეკაცი. და მესამე მნიშვნელოვანი კითხვა: თუკი ზარათუსტრას, მაშასადამე, ცალკეულის შემთხვევაში იკვრება მარადიული კვლავდაბრუნების წრე, იგი ხელახლა

[48] *რა არის ეს ფილოსოფია?*, თბილისი 2014, გვ. 57.

გაივლის ერთსა და იმავეს, რაც იყო და კვლავ საწყის წერტილს აღწევს, რაც ასევე დასასრულია და ხელახლა მოიპოვებს საკუთარ თავს; იგივე მოცემულობა არის თუ არა ძალაში ყველა ადამიანის მიმართ? უფრო შორს თუ წავალთ, მთელი კაცობრიობის მიმართ? მარადიული კვლავდაბრუნება, როგორც ნაწილი დიდი პოლიტიკისა, ასევე სულიერი არისტოკრატიის, ცალკეულთა ხვედრია. შესაძლოა სამყარო მარად გაივლიდეს ეტაპებს შუადღიდან განთიადამდე, მაგრამ უმრავლესობა ერთგვაროვან წრეზე მოძრაობს, რომელიც არ სცილდება სულის ცალკეულ ფიქსირებულ მდგომარეობას. ეს კი, გამომდინარე იქედან, რომ სწავლება მარადიული დაბრუნებისა და ზეკაცის შესახებ მჭიდრო კავშირშია, ან როგორც ჰაიდეგერი წერს, ორივე სწავლება ერთმანეთს ეკუთვნის ერთი წრის შიგნით,[49] აუცილებლობით გულისხმობს იმას, რომ ზეკაცობაც ასევე ცალკეულთა სულიერ-გონითი გარჯის შედეგია. ხედვები ახალი რასის, ზეადამიანური კაცობრიობისა და საყოველთაო კულტურის შესახებ უტოპიაა. ამავე აზრს იზიარებს კარლ იასპერსიც. მას შემდეგ, რაც შესრულდება პირველი უდიდესი მიზანი, ადამიანის გამოყოფა ცხოველისაგან, მაშასადამე სვლა დიდი შუადღისაკენ, მიიღწევა დიდი თავისუფლება. მაგრამ ეს „ქმნადი თავისუფლება"/Schaffende Freiheit,[50] არ არის ნებისმიერი ადამიანისათვის შესაძლებელი: „მხოლოდ „დიდებულ ადამიანებს" შეიძლება სულის ეს თავისუფლება მიეცეთ."[51] ესაა ადამიანის მაღალი ტიპი/Der höhere Mensch, როგორც წინარეეტაპი ზეკაცისა.

მივუბრუნდეთ კვლავ იმ საკითხს, თუ რა არის ამ შემთხვევაში ზარათუსტრას არსი, რომელსაც იგი უნდა დაუბრუნდეს. *მხიარული მეცნიერების* 270-ე ფრაგმენტში ნიცშე წერს: „რას ამბობს შენი სინდისი? - ის უნდა გახდე, ვინც ხარ". იქვე 268-ე: „რა ქმნის ჰეროიკულს? - ერთდროულად შეხვდე შენს უდიდეს მწუხარებასა და უდიდეს იმედს". 275-ე: „რა არის ბეჭედი მიღწეული თავისუ-

[49] მ. ჰაიდეგერი, *რა არის ეს ფილოსოფია?*, თბილისი 2014, გვ. 68.

[50] K. Jaspers, *Nietzsche, Einführung in das Verständis seines Philosophierens*, Berlin 1950, გვ. 163.

[51] იქვე, გვ. 163.

ფლებისა? - საკუთარი თავისა აღარ გრცხვენოდეს."[52] ახლა კიდევ ერთხელ გავიხსენოთ როგორ გამოუხმობს საკუთარი წიაღიდან უღრმეს აზრს ზარათუსტრა ქვეთავში გამოჯანსაღებული, ხოლო მასთან შეხვედრისას იმედთან ერთად უდიდეს ზიზღს გრძნობს და უგონოდ ეცემა. უღრმესი აზრი, როგორც უკვე აღინიშნა, მარადიული დაბრუნებაა, იმედი კი ზეადამიანი, რომელიც თვითგადალახვით მიიღწევა. მაშასადამე, ზარათუსტრა აქ საკუთარ თავს მოუხმობს და გარდასვლის მომენტში, მის მიმართ ზიზღით იმსჭვალება; ხოლო აწ უკვე საკუთარ თავთან დაბრუნებული, დიახ-ს ეუბნება სამყაროს, ყველაფერს რაც იყო, მაშასადამე საკუთარ თავსაც. ეს უკვე განკურნება და მიღწეული თავისუფლებაა, რაც ზეკაცის ხვედრია. „ზეკაცი არის ადამიანთა თავისუფლების ჰორიზონტი მისი საფუძვლების სფეროში და ჰორიზონტი ექსისტენციალური ჭეშმარიტებისა ყოფნაში."[53] ეს მიღწეული თავისუფლება კი წინაპირობაა იმ თავისუფალი ქმნადობისა, რომელზეც იასპერსი საუბრობს, უცოდველ/Unschuld სამყაროში, სადაც ადამიანი პასუხს აღარ აგებს ზეციური ინსტანციებისა თუ მიწიერი თავსმოხვეული გარეგანი ნორმატიული დანაწესების წინაშე. იგი მთლიანად ეკუთვნის საკუთარ თავს, და გააჩნია საამისო ნება და ძალაუფლება, ძალაუფლებისადმი ნება. ეს კი ნიშნავს, როგორც ჰაიდეგერი იტყოდა, მზადაა სამყაროზე ბატონობა საკუთარ თავზე აიღოს. თუმცა, არ შეიძლება არ აღინიშნოს რომ აქ ზღვარი თავისუფლებასა და თვითნებობას შორის შესაძლოა მეტად ვიწრო და მყიფე აღმოჩნდეს.

ბოლოსკენ, მივუბრუნდეთ იმ კითხვას, არის თუ არა ზარათუსტრა ზეკაცი. ჰაიდეგერი ამბობს, რომ ზარათუსტრა არის ზეკაცის მესიტყვე, მასწავლებელი. ჩვენ ისიც აღვნიშნეთ, რომ ზეკაცი, ნიცშეს აზრით, მომავალს ეკუთვნის, მისი დრო ჯერ არ დამდგარა. ჰაიდეგერი არ ამბობს, რომ ზარათუსტრა თავად არის ზეკაცი, ამას არც თავად ზარათუსტრა ამბობს საკუთარ თავზე, მაგრამ ეს არაა მნიშვნელოვანი. აქედან შეიძლება დასკვნა გამოვიტანოთ, რომ ნი-

[52] KSA 3, 519.

[53] G.Penzo, *Übermensch in Nietzsche Handbuch Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2011, გვ.344.

ჰილიზმიც არაა დაძლეული; ესეც მომავლის საქმეა. იასპერსი ნიჰილიზმის ძლევის ამ მიზანს ნიცშეს რწმენას უწოდებს, რომელმაც მას ზეკაცის იდეა შეაქმნევინა. იმედს და არა განხორციელებულ მიზანს. „რასაც ნიცშე ზეკაცში ხედავს, რჩება - როგორც ხატი/ als Bild - განუსაზღვრელი."[54] აზრის მთელი წონა და მნიშვნელობა კი თვითონ საკითხის დაყენებაში მდგომარეობს. ეს მოსაზრება, თუკი ჰაიდეგერისეული საკითხის გაგებიდან ამოვალთ, ზედაპირულია, რადგან ისევ და ისევ მოითხოვს ზეკაცის გარკვეულ ატრიბუტთა გაცხადებულ დასახელებას, მის განსაზღვრულობას. ამ კუთხით, ცხადია, ჩვენ შეიძლება დავეთანხმოთ იასპერსს - ზეკაცის იდეა არის ბუნდოვანი და განუსაზღვრელი, მაგრამ ხედვის არედან რჩება უმნიშვნელოვანესი ატრიბუტი ადამიანის ამ ახალი ფორმისა - ღირებულების დაფუძნების უნარი, რითაც დასავლური აზროვნების განვითარება ანთროპომორფიზაციის უმაღლეს ფორმას აღწევს, მაშასადამე აღწევს საკუთარ მიზანს - ჭეშმარიტებას მყოფადის შესახებ მის მთლიანობაში ადამიანი განსაზღვრავს. ზეადამიანი არის ადამიანის არსის ძალაუფლების ნების მეშვეობით განამდვილება.

3. ნება ძალაუფლებისადმი

1887 წელს *მორალის გენეალოგიაში* ნიცშე წერდა, რომ აპირებდა ნაშრომის მომზადებას, სახელად *ნება ძალაუფლებისადმი*, ქვესათაურით - მცდელობა *ყველა ღირებულების გადაფასებისა*. ეს წიგნი ნიცშეს სიცოცხლეში არასდროს გამოცემულა, ხოლო ის, რაც ამ სახელით გამოიცა, არის მისი დატოვებული ფრაგმენტებისაგან სრულიად თვითნებურად შედგენილი წიგნი. ამის დასტურია ისიც, რომ პირველად 1901 წელს გამოცემული *ნება ძალაუფლებისადმი* სულ 483 ფრაგმენტს მოიცავდა, ხოლო 1906 წლის ხელახალი გამოცემა უკვე 1067-ს.[55] მაგრამ, მივუბრუნდეთ ამ დაუწერე-

[54] K.Jaspers, *Nietzsche, Einführung in das Verständis seines Philosophierens*, Berlin 1950, გვ.168.
[55] A.Sommer, *Nietzsche und die Folgen*, Stuttgart 2017, გვ. 101.

ლი წიგნის ზემოთხსენებულ ქვესათაურს: *ყველა ღირებულების გადაფასების მცდელობა*, როგორც უკვე აღინიშნა, ნიჰილიზმის სრული გადალახვის იგივე მცდელობაა, მაშასადამე, ნიცშეს მთელი ფილოსოფია, დაწყებული *ცისკრის ვარსკვლავიდან* დასრულებული გვიანი პერიოდის ნაშრომებით შეგვიძლია გავაერთიანოთ ამ მიზანდასახულობაში და ამ სათაურის ქვეშ - „ნება ძალაუფლებისადმი", ხოლო მის შემადგენელ ნაწილებად შესაძლოა - ტოლობის ნიშანიც კი დავსვათ მათ შორის - მოვისაზროთ: დიდი პოლიტიკა, მარადიული კლავდაბრუნება, ზეკაცის შესახებ სწავლება და სხვა ძირითადი იდეები ნიცშეს ფილოსოფიისა. ნიცშეს ჩაფიქრებული ჰქონდა ნაშრომის ოთხ ნაწილად გამოცემა:

I. ევროპული ნიჰილიზმი (ნიჰილიზმის წინაპირობების წარმოჩენა და განხილვა)

II. უწინდელი უმაღლესი ღირებულებების კრიტიკა

III. ახალი ღირებულებების დაფუძნების პრინციპი, იგივე კანონმდებლის პრობლემა/ Problem des Gesetzgebers [56]

IV. დისციპლინა და სასჯელი/Zucht und Züchtigung

1885 წელს დაწერილი ფრაგმენტი, რომელიც *ძალაუფლებისადმი ნებაში* 617-ე ფრაგმენტად შევიდა, წარმოაჩენს თუ რა არის ამ იდეის არსი: „ქმნადობაზე ყოფიერების ხასიათის ამოტვიფვრა - ეს არის უმაღლესი ნება ძალაუფლებისაკენ".[57] გავიხსენოთ, რომ ეს სწორედ იმ დიდი პოლიტიკის ნაწილია, რომელიც ზეკაცმა უნდა განახორციელოს თავის თავისუფალ ქმნადობაში და რომელიც საკუთარ თავში ასევე მოიცავს სამყაროს ჰოყოფას, ზიზღის გადალახვას, გამოჯანმრთელებას და ნების უდიდეს სიძლიერეს, რასაც ვნახეთ, რომ პოლიტიკურ ძალაუფლებასთან ტრადიციული გაგებით, ცოტა რამ თუ აქვს საერთო. თუმცა, გამომდინარე იქედან, რომ ნება და ძალაუფლება ის ცნებებია, რომლებითაც ნიცშე ხშირად ოპერირებს სხვადასხვა ნაშრომებში, და ყოველ მათ-

[56] ვინაა კანონის მომცემი/დამადგინებელი? „საკუთრივ ფილოსოფოსები არიან მბრძანებლები და კანონთა დამადგინებელნი" 211-ე მონაკვეთი, კეთილსა და ბოროტს მიღმა. (KSA 5, 145)

[57] KSA 12, 312.

განში მის რომელიმე ცალკეულ ატრიბუტს გამოკვეთს ამა თუ იმ კონკრეტულ საკითხთან მიმართებაში, გასაკვირი არაა, რომ თავს იჩენს ხოლმე მსგავსი გაუგებრობები. ფოლკერ გერჰარდტის მართებული აღნიშვნით, ნიცშე საკუთარი ფორსირებული სიტყვათა გამოყენების მსხვერპლი ხდება, რომელთა ცალმხრივობა დღემდე მოქმედებს.[58] თუმცა, ცხადია, კონცეფციის სრულ კონტექსტში წარმოჩენა და გაანალიზება შესაძლებელია, რაც მოითხოვს ამ ცნების განვითარების ეტაპების ანალიზს და ნიცშეს აზროვნების სტილისა და მისი ფილოსოფიის ზოგადი კონტექსტის ცოდნას.

ობიექტური მიზეზებიდან გამომდინარე, საქართველოში ნიცშეს ფილოსოფიურ რეცეფციას დიდი ტრადიცია არ აქვს და შეიძლება ითქვას, რომ XX საუკუნის მეორე ნახევრიდან იწყება. სწორედ ამ მოძრაობის ერთ-ერთი წარმომადგენელი იყო თამაზ ბუაჩიძე, რომელმაც ამ ტრადიციის არქონის მიუხედავად, საკუთარ მცირე კვლევაში ნიცშეს შესახებ - *თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის სათავეებთან* - არსობრივად მართებული აქცენტები დასვა. თუმცა, ძალაუფლებისადმი ნების განხილვისას იგი კვლავ აგრძელებს იმ დამკვიდრებულ ტრადიციას, რომ ძალაუფლების ნება არის ბატონობის ნება, და ამით ცნებას კვლავ პოლიტიკურის სფეროში აქცევს. მისი აღნიშვნით, მას შემდეგ, რაც ნიცშე უკუაგდებს სამყაროს მეტაფიზიკურ ხედვას, მიწა და ყოველივე მიწიერი, მაშასადამე, სხეულიც, იბრუნებს დაკარგულ უფლებებს. ყოველივე არსებულის არსება კი, როგორც ბუაჩიძე აღნიშნავს, ნიცშესთვის არის სიცოცხლე. და რაში გამოიხატება თავად სიცოცხლის არსება?:

ცოცხალი ნიცშესთვის მუდმივად სწრაფვაა, ლტოლვაა, ამდენად რაიმეს ნებაა. შოპენჰაუერი ფიქრობდა, რომ სიცოცხლის არსება ნებაა. სიცოცხლეს არ ნებავს არსებობა, ფიქრობს ნიცშე, ვინაიდან იგი უკვე არსებობს. სიცოცხლე არსებობის ნება კი არ არის, არამედ განმტკიცების, გაძლიერების, სხვაზე ბატონობის ნებაა – ძალაუფლების ნებაა.[59]

---

[58] V. Gerhardt, *Nietzsche Handbuch Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2011, გვ. 354.

[59] თ.ბუაჩიძე, *XX საუკუნის ბურჟუაზიული ფილოსოფიის სათავეებთან: შოპენჰაუერი, ნიცშე, კირკეგორი*, თბილისი 1986, გვ.82.

ამ კუთხით, ნიცშე მართლაც უპირისპირდება ნების შოპენჰაუერისეულ გაგებას, რომელიც, შოპენჰაუერის მოსაზრებით, კანტის ნივთი თავისთავადის ჭეშმარიტ ბუნებას წარმოაჩენს და მეტაფიზიკის სფეროში გადადის. შოპენჰაუერთან გვაქვს ნების მეტაფიზიკა, ნიცშესთან კი ნების ფიზიკა და ფსიქოლოგია. იგი, ერთი მხრივ, ეყრდნობა საკუთარი ეპოქის საბუნებისმეტყველო ცოდნას, მეორე მხრივ კი, უპირიპირდება დარვინის ძალზე პოპულარულ კონცეფციას, ბრძოლას ყოფნისათვის, ან გნებავთ, ბრძოლას გადარჩენისათვის. ნიცშესათვის სიცოცხლის მახასიათებელი არა მხოლოდ გადარჩენა და თვითშენახვაა/Selbsterhaltung, არამედ საკუთარი ყოფნის საზღვრების გაფართოება და სხვებზე გავრცელება. სწორედ ესაა, როგორც არაერთხელ აღინიშნა, ზეკაცის მიზანიც - ნება ძალაუფლებისადმი. ძალაუფლებისადმი ნების, როგორც სამყაროში მოქმედი უმთავრესი პრინციპის წარმოჩენა მნიშვნელოვანია, თუმცა ეს მისი მხოლოდ ერთი ასპექტია - გარეგანი ასპექტი. მეორე კი, შინაგანი, ფსიქოლოგიური ასპექტია. გერჰარდტი აღნიშნავს, რომ ძალაუფლებისადმი ნების როგორც შინაგანი, ასევე გარეგანი ასპექტები თანაბრად უნდა განიხილებოდეს, როგორც ზეკაცის განხორციელების წინაპირობა.[60]

კარლ იასპერსიც საუბრობს იმ სირთულეზე, რაც ძალაუფლებისადმი ნების იდეის წვდომასთანაა დაკავშირებული. ეს ერთგვარად მეთოდოლოგიური სირთულეა. იგი აღნიშნავს, რომ ცალკეულ წინადადებებში გაბნეულ დეფინიციათა შეკრება და მათი მთლიანობაში წარმოჩენა არის მთავარი საკითხი, რადგან ძალაუფლებისადმი ნების ღრმა საზრისი და მნიშვნელობა სხვა შემთხვევაში შესაძლოა დაიკარგოს.[61] აქედან გამომდინარე, იგი ცდილობს ამ მოსაზრებათა სისტემატიზაციას და მთლიანობაში წარმოჩენას. ეს კი, მისი აზრით, პირველ რიგში ონტოლოგიის სფეროა და უშუალო კავშირშია ყოფნის ბუნების გაგებასთან ნიცშეს ფილოსოფიაში. იასპერსი აღნიშნავს, რომ რთულია რაიმე გარკვევით თქვა სამყაროზე მის მთლიანობაში, რომ მასში ყველაფერი არის ნება, ან მოძრაობა, ან

[60] V. Gerhardt, *Nietzsche Handbuch Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2011, გვ. 353.

[61] K. Jaspers, Nietzsche, *Einführung in das Verständis seines Philosophierens*, Berlin 1950, გვ. 299.

სული და ა.შ. და ამ სირთულეს კარგად იაზრებს ნიცშე: „ნიცშე ყველაზე მეტად უფრთხის წარმოდგენებს სრულზე/მთლიანზე.“[62] ეს ნამდვილად ასეა, რაც *ტრაგედიის დაბადების* პერიოდის ნაშრომებშიც ცხადად იკვეთება - ცნებების საშუალებით სამყაროსა და ყოფნის საზრისის მოხელთება, შეუძლებელია. თუმცა, ამის მიუხედავად, ნიცშე შესაძლებლად მიიჩნევს მის განმარტებას. იასპერსიც აღნიშნავს, რომ ნიცშესეული სამყაროს ინტერპრეტაცია არსობრივად განსხვავდება სამყაროს შემეცნებისაგან: „სამყაროს ეს ინტერპრეტაცია არ არის საკუთრივ შემეცნება. ყოფნის შეუმეცნებადობა, როგორც სიცოცხლისა და ნება ძალაუფლებისადმი მდგომარეობს იმაში, რომ ჩვენ მხოლოდ იმას ვწვდებით, რაც უწინ ჩვენს მიერვეა აგებული.“[63] მაშ, როგორაა შესაძლებელი ეს წვდომა? ჰაიდეგერის აზრით, სწორედაც რომ სამყაროში ყოფნით, საიდანაც, მაშასადამე მყოფიდან კვლავ შესაძლებელი ხდება ყოფნის წვდომა.

რა არის ყოფნა ნიცშესთან? რაც საკუთრივ არის და რაც ყველაფერია, ნიცშე უპირველესად მას უწოდებს სიცოცხლეს. სიცოცხლის ცნება კი, უშუალო კავშირშია ძალაუფლებისადმი ნების ცნებასთან. ზარათუსტრა მეორე ნაწილის ქვეთავში „თვითგადალახვის შესახებ“ ამბობს: „სადაც ცოცხალი ვნახე, იქვე აღმოვაჩინე ნება ძალაუფლებისადმი.“[64] და შემდეგ:

მხოლოდ, სადაც სიცოცხლეა, იქაა ნებაც: მაგრამ, არა ნება სიცოცხლისადმი, არამედ - ასე გასწავლი - ნება ძალაუფლებისადმი! ცოცხალთათვის ბევრი რამაა უფრო დაფასებული, ვიდრე თავად სიცოცხლე; თუმცა, ამ დაფასებიდან თავად მეტყველებს - ნება ძალაუფლებისადმი![65]

თუმცა, უშუალო კავშირში ყოფნა არ გულისხმობს იმას, რომ სიცოცხლესა და ძალაუფლებისადმი ნებას შორის ტოლობის ნიშანი დავსვათ. რა მიმართებაა სიცოცხლესა და ძალაუფლები-

---

[62] იქვე, გვ. 297.
[63] K. Jaspers, *Nietzsche, Einführung in das Verständis seines Philosophierens*, Berlin 1950, გვ. 299.
[64] KSA 4, 147.
[65] იქვე, გვ. 149.

სადმი ნებას შორის? იასპერსი აღნიშნავს, რომ სიცოცხლის ნება ძალაუფლებისადმი არაა ნება ცარიელი/უბრალო სიცოცხლისადმი. "ყოფნა, რომელიც ძალაუფლებისადმი ნებაა, სიცოცხლეს მოიცავს, როგორც რაღაცას, რომლის ფასდადება მისი უსაკუთრესი არსებობაა."[66] მისი არსი კი მდგომარეობს სწრაფვაში ზრდისაკენ და ამისთვის ბრძოლაში. მაშასადამე, ყველა სფეროს მის საზღვრებში მოქცევაში. ძალაუფლებისადმი ნება ვლინდება ადამიანის აქტივობის ყველა სფეროში: „სინამდვილეში არ არსებობს არავითარი ნამდვილი მორალური, სოციალური, ესთეტიკური ან რელიგიური მამოძრავებელი საფუძვლები, არამედ ყოველი ადამიანური ნებელობა მიყვება ერთადერთ იმპულსს და ეს იმპულსი არის ლტოლვა ძალაუფლებისაკენ" აღნიშნავს ფოლკერ გერჰარდტი.[67] ჭეშმარიტებისადმი ნება ასევე მხოლოდ და მხოლოდ ნიღაბია, რომლის უკანაც ძალაუფლების წყურვილი მოქმედებს. საინტერესოა, მიმართება გონებასა/Vernunft და ძალაუფლებისადმი ნებას შორის. ნიცშეს აზრით, აზროვნება მხოლოდ მის მიღმა არსებული ფარული წადილების გამოხატულებაა, მაშასადამე მეორეულია, თუმცა არა უმნიშვნელო, რადგან ისიც ჩაყენებულია ძალაუფლებისადმი ლტოლვის სამსახურში. ამით ნიცშე ცდილობს, ტრადიციაში დამკვიდრებული სული-სხეულის მიმართებაში არსებული სულის უპირატესობა უკუღმა შემოატრიალოს: „შენი პატარა გონებაც შენი სხეულის იარაღია, ჩემო ძმაო, რომელსაც „სულს" უწოდებ, პატარა იარაღი და სათამაშოა შენი დიდი გონებისა,"[68] ხოლო ეს დიდი გონება თავად სხეულია. *კეთილსა და ბოროტს მიღმა*-ში საკითხი უფრო დეტალურადაა განხილული. 36-ე მონაკვეთში ნიცშე წერს, რომ ერთადერთი რეალურად არსებული მოცემულობა არის ჩვენი ვნებებისა და ლტოლვების სამყარო, ხოლო აზროვნება სხვა არაფერია, თუ არა ამ ლტოლვათა ერთმანეთთან მიმართება. „სამყარო შიგნიდან დანახული, სამყარო მის „ინტელიგიბელურ ხასიათში" განსაზღვრული და გამოსახული - არის

[66] K. Jaspers, *Nietzsche, Einführung in das Verständis seines Philosophierens*, Berlin 1950, გვ. 301.
[67] V. Gerhardt, *Nietzsche Handbuch Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2011, გვ. 351.
[68] KSA 4, 38.

სწორედ „ნება ძალაუფლებისადმი“ და სხვა არაფერი“.[69] აქედან გამომდინარე, ნებისმიერი ნებელობა უშუალო კავშირშია ძალაუფლებასთან. ყოველი ჭეშმარიტი ნებელობა არის ძალაუფლების გამოვლინება და ძალაუფლების ყოველი გამოვლინება არის ნებელობის განსხეულება.[70]

ადამიანის მხრიდან ძალაუფლების აქტის გამოხატულების უმაღლესი ფორმა რაიმესათვის ღირებულების მინიჭება და უფრო მეტიც ახალი ღირებულების დაფუძნებაა[71]; სწორედ ამიტომ აღნიშნავს ურს ზომერი, რომ მორალი ნიცშეს აზროვნებაში არსობრივად სწორედ ძალაუფლების სფეროა.[72] მორალს აფუძნებს ის, ვისაც ამის ძალმოსილება აქვს.[73] იმდენად, რამდენადაც ძალაუფლებისადმი ნება მყოფისათვის ღირებულების მინიჭებას გულისხმობს, ხოლო სამყაროში ეს მხოლოდ ადამიანს შეუძლია, ნიცშეს ფილოსოფიიდან გამომდინარე, ნიჰილიზმი გადალახულია, ხოლო ჰაიდეგერი აღნიშნავს, რომ ხდება მისი განსრულება. მსურს აღვნიშნოთ, რომ განსრულება ნიშნავს კვლავ იმის საზღვრებში ყოფნას, რაც გან-სრულდა. იგივე მიმართება გვაქვს მეტაფიზიკასთან: ნიცშე საკუთარ ფილოსოფიას ტრადიციული მეტაფიზიკის გადალახვას უწოდებს, ჰაიდეგერის აზრით კი, ეს მხოლოდ ნაწილობრივაა სწორი; ნიცშეს ანტი-მეტაფიზიკაც მეტაფიზიკაა, ძალაუფლების მეტაფიზიკა. ცხადია, ტრადიციული დუალისტური ხედვა ნიცშეს ფილოსოფიაში გადალახულია, მაგრამ იმ გაგებით, რა გაგებითაც ესმის ჰაიდეგერს მეტაფიზიკა, ჭეშმარიტება ყოველი მყოფის შესახებ მათ მთლიანობაში, ნიცშესთან სწორედ ძალაუფლების ნების ხასიათს ატარებს და გამოხატავს ნიჰილიზმის, როგორც დასავლური ისტორიის უსაკუთრივეს არსს - ყოფნის

[69] KSA 5, 54.

[70] *Nietzsche Handbuch, Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart 211, გვ. 353.

[71] „ზარათუსტრამ დედამიწაზე ვერ მოიძია იმაზე უფრო დიდი ძალაუფლება, ვიდრე კეთილი და ბოროტი.“ (KSA 4, 74).

[72] A. Sommer, *Nietzsche und die Folgen*, Stuttgart 2017, გვ. 70.

[73] გავიხსენოთ როგორ გამოარჩევს ნიცშე ერთმანეთისაგან ბატონთა და მონათა მორალს. ამავე საზრისის მატარებელია ასე იტყოდა ზარათუსტრას ქვეთავი თვითგადალახვის შესახებ: „ეს არის მთელი თქვენი ნება, თქვენ უბრძნესნო, როგორც ნება ძალაუფლებისა; და ასევე როდესაც კეთილსა და ბოროტზე საუბრობთ და ღირებულების მინიჭებაზე.“(KSA 4, 146).

გარდაქმნას ღირებულებებად.

ჰაიდეგერისათვისაც, ისევე როგორც იასპერსისთვის, ძალაუფლებისადმი ნება უპირველესად არის ონტოლოგიური და მეტაფიზიკური განხილვის საგანი და არა პოლიტიკურის ან ფსიქოლოგიურის. თავად ცნება ქმნის ილუზიას, რომ გაგებული იქნეს ასე და სწორედ ამ მოჩვენებით სიცხადეში არის ყოველი გაუგებრობის საფუძველი. „ფიქრობენ, რომ ნება ძალაუფლებისადმი გამოხატავს „ნაკლულობის შეგრძნებას", არ - და ჯერ არ - ფლობას ძალაუფლებისა, და უპირველესად, სწორედ ძალაუფლებისაკენ „ისწრაფვის".[74] მაგრამ „ნება" ნიცშესათვის არ გამოხატავს არც სწრაფვას და არც ლტოლვას, როგორც ეს შოპენჰაუერთანაა, არამედ ნების არსი არის ბრძანება/Der Befehl/Das Kommando. რას ნიშნავს „ბრძანება"? ჰაიდეგერის აზრით, ბრძანების შესაძლებლობა "Befehlen können" გამოხატავს იმის უნარს, რომ ბატონობა მოიპოვო საკუთარ ქმედებაზე, მარად ამაღლდე საკუთარ თავზე, რისი უმაღლესი ფორმაც არის თვითგადალახვა. მაშასადამე, ბრძანების არსი, არის თვითგადალახვა. ეს მოიცავს ძალაუფლების მუდმივად ზრდას და ახალ საფეხურზე ასვლას, რადგან ძალაუფლება იმდენადაა ძალაუფლება, რამდენადაც თვითგანვრცობაშია.[75] ძალაუფლების რომელიმე საფეხურზე შეჩერება არის უძლურების დასაწყისი. ამდენად, ძალაუფლებისადმი ნება, ასევე, არის ძალაუფლებისადმი ძალაუფლება - Macht zur Macht. ონტოლოგიურ ჭრილში დანახული ეს მოცემულობა გადმოიცემა ასე - „ნება ძალაუფლებისადმი" არის მყოფთა ყოფნა/არსებულთა არსება/Sein des Seienden.[76] ნიცშეს მიერ მყოფთა „ძალაუფლებისადმი ნებად" დაფუძნებით, ჰაიდეგერის აზრით, ხდება არა მეტაფიზიკის დასრულება, არამედ ეს მხოლოდ და მხოლოდ უკანასკნელი სიტყვაა იმ ენისა, რომელზეც დასავლური მეტაფიზიკა პლატონიდან მოყოლებული საუბრობს და რომლის უმთავრესი განაზრების საგანი ყოველთვის იყო ადამიანი, როგორც სუბიექტი. ნებას შეუძლია სურდეს მხოლოდ საკუთარი

[74] M. Heidegger, *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, Gesamtausgabe, Band 48, Frankfurt am Main 1986, გვ. 29.
[75] იქვე, გვ. 29.
[76] იქვე, გვ. 33.

თავი, ძალაუფლებისადმი ძალაუფლება, იგივეა, რაც ნებისადმი ნება. მაშასადამე, მისი მიზანი ვერ იქნება „გარეთ“ და ვერც „მიღმა“. მყოფის მიზანი არის თავის თავში ყოფნა.

***

შეჯამების სახით რომ ითქვას, ნიცშეს ფილოსოფიაში, მისი ნიჰილიზმით, რომელიც გამოხატულია „ძალაუფლებისადმი ნებაში“, ადამიანი იკავებს მის კუთვნილ ადგილს, უბრუნდება საკუთარ არსს, რაც ნიჰილიზმში, როგორც ჰაიდეგერი აღნიშნავდა, როგორც დასავლური ისტორიის ფარულ საფუძველში, თავიდანვე იყო დაწანამძვრებული. „ნიჰილიზმი კაცობრიობის ისტორიას იაზრებს, როგორც ნებას ძალაუფლებისადმი.“[77] მაშასადამე, პასუხი კითხვაზე, ხდება თუ არა ნიჰილიზმის გადალახვა ნიცშესთან, ვფიქრობ, ცალსახა არაა და ნიჰილიზმის ორგვარ გაგებას უშუალოდ უკავშირდება. როდესაც ნიცშე საუბრობს ნიჰილიზმზე, იგი არ გულისხმობს მხოლოდ მის თანამედროვე რომელიმე მსოფლხედვას ან პოზიციას და არ აქვს მხოლოდ ნეგატიური მნიშვნელობა, რაც ყველა ღირებულების გაუფასურებასა და სკეპტიციზმისა თუ პესიმიზმის საზღვრებში რჩება ჩაკეტილი. ნიჰილიზმს გააჩნია შინაგანი განვითარება, რაც ახალ ღირებულებათა დაფუძნებით, მის გადალახვაში გამოიხატება. მეორე მხრივ, ისიც აღსანიშნია, რომ ნიჰილიზმი არის არა ახალი დროის მოვლენა, რაც გამოწვეულია ათეიზმით, არამედ იგი უნდა დავინახოთ როგორც დასავლური ისტორიის ძირეული მოძრაობა, რაც სრულდება ადამიანის მიერ საკუთარი არსის მოპოვებით. ამ კუთხით დანახული ნიჰილიზმი არის სამყაროში ჩვენი, თანამედროვე ადამიანის ყოფნის ნირი და შესაბამისად, მუდმივ მდინარებაში მყოფი პროცესი.

[77] იქვე, გვ. 54.

რელიგიური რწმენების გამართლება უილიამ ჯეიმსის მიხედვით[1]

მიხაელ კვანტე

თავის ცნობილ თხზულებაში The will to believe *ჯეიმსი ცდილობს, განავითაროს არგუმენტები იმის სასარგებლოდ, თუ რატომაა გამართლებული, მივსდიოთ რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენებს, მაშინაც კი, როდესაც საბუნებისმეტყველო მეცნიერების ახსნებსაც (როგორიცაა, მაგალითად, ევოლუციის თეორია) ჭეშმარიტად მივიჩნევთ. წინამდებარე სტატიაში მოკლედაა მოხაზული ჯეიმსის გამართლების/არგუმენტაციის სტრუქტურა. შემდეგ კი, განხილულია საკითხი იმის შესახებ, თუ რამდენად თავსებადია რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენებთან ჯეიმსის მიერ მორგებული ეპისტემოლოგიური (შემეცნებითი) და არგუმენტაციული პოზიცია. ჩემი თეზისის თანახმად, ჯეიმსის მიერ მორგებულ პოზიციაში ღრმა წინააღმდეგობრიობა მჟღავნდება რელიგიური მიდგომების მიმართ: რელიგიური რწმენა-წარმოდგენების იდენტობის მაწარმოებელი ფუნქციები, რომელთაც ჯეიმსი ეყრდნობა, სხვა ტიპის რწმენა-წარმოდგენებთან მათი [რელიგიურის] თავსებადობა რომ წარმოაჩინოს, ამავდროულად, გამორიცხავს იმას, რომ სუბიექტი მათ ეპისტემოლოგიური და დასაბუთებული პოზიციიდან მიუახლოვდეს, რაც ჯეიმსის მეორე დაშვებაა, რომელსაც იგი, ისევ და ისევ, თავისი დასაბუთების განვითარებისთვის იყენებს.*

"The whole defense of religious faith hinges upon action"
(William James)
[*"რელიგიური რწმენის დაცვა მთლიანად*
მოქმედებაზე ჰკიდია."
უილიამ ჯეიმსი]

---

[1] სტატია გერმანულ ენაზე, თავდაპირველად, დაბეჭდილია კრებულში: ***Religion und Philosophie im Widerstreit? Internationaler Kongress an der Universität zu Köln, 13.-16. Juli 2006,*** Hg. von C. Bickmann, M. Wirtz, H-J. Schädigen, Traugott Bautz, Nordhausen 2008. (მთარგმნელის შენიშვნა)

აღიშნული სტატიის ფარგლებში, უილიამ ჯეიმსის მხოლოდ ერთ თხზულებას დაეთმობა ყურადღება, რომელსაც *The Will to Believe* ("რწმენის ნება") ეწოდება. იგი ჯეიმსმა, თავდაპირველად, იელისა და ბრაუნის უნივერსიტეტების ფილოსოფიური კლუბების წინაშე მოხსენების სახით წაიკითხა, 1896 წლის ივნისში კი - ჟურნალ *New World*-ში გამოაქვეყნა. მოგვიანებით, ეს ტექსტი ხელახლა დაიბეჭდა ჯეიმსის ცნობილ თხზულებათა კრებულში *რწმენის ნება და სხვა ესეები პოპულარულ ფილოსოფიაში.*[2] შემდგომში იგი უილიამ ჯეიმსის ყველაზე გავლენიან თხზულებად იქცა. საგულისხმოა, რომ, მოგვიანებით, თავად უილიამ ჯეიმსი ბოლომდე კმაყოფილი არ ყოფილა თავისი მოხსენების/თხზულების სათაურით და სურდა, მისთვის „რწმენის უფლება" დაერქმია. თუმცა, შემდგომში, ჩვენ ვნახავთ, რომ სათაურის ორივე ვარიანტს თავისი გამართლება აქვს და თითოეული მათგანი ჯეიმსის არგუმენტაციის [განვითარებაში] სხვადასხვა ასპექტს გამოკვეთს.

წინამდებარე სტატიის მთავარი თეზისი (და, ამასთანავე, დასაბუთების ძირითადი ობიექტიც) შემდეგია: ჯეიმსის ეპისტემოლოგიური და არგუმენტაციული პოზიცია, რომელსაც ის რელიგიური რწმენა-წარმოდგენების გასამართლებლად ირგებს, შეუთავსებელია რელიგიური რწმენა-წარმოდგენების არსის შესახებ მატერიალურ დაშვებასთან, რომელზე დაყრდნობაც ავტორს თავად ამ გამართლების სიცხადის წარმოსაჩენად უწევს. ეს მატერიალური დაშვება, როგორც შემდგომში ვიხილავთ, ჯეიმსის ამ თხზულების ოფიციალურ სათაურშივე ჩანს, - ფრაზაში "the will to", ხოლო დასაბუთების უფრო უპირატეს ობიექტს ფრაზა "the right to" წარმოაჩენს, რომლითაც ჯეიმსს, მოგვიანებით, ამ თხზულების სათაურის შეცვლაც სურდა.

ნაშრომის პირველი ნაწილი უილიამ ჯეიმსის არგუმენტაციის ძირითადი შტრიხების მოხაზვას დაეთმობა, მეორე ნაწილში კი ვეცდებით, ნავარაუდები შეუთავსებლობის შესახებ ვისაუბროთ.

[2] წინამდებარე სტატიის ფარგლებში, ციტატები ჯეიმსის ამ თხზულებიდან უშუალოდ ტექსტში აღნიშნული გვ.რდების მითითებით მომყავს, შემედგი გამოცემიდან: W. James, *The Will to Believe and other Essays in Popular Philosophy*, New York/London/Bombay 1897.

საბოლოოდ კი, შეიძლება იმ დასკვნამდე მივიდეთ, რომ ასახულ პრობლემაში არა იმდენად ლოგიკური შეუთავსებლობა იგულისხმება, რამდენადაც ფსიქოლოგიური წინააღმდეგობა. ამ პერსპექტივიდან კი ასე ჩანს, რომ ჩემი არგუმენტი, საბოლოო ჯამში, მატერიალური თვალსაზრისით, ძალიან ბევრ წინაპირობაზე დაფუძნებულ თვალსაზრისებს ემყარება პიროვნებათა ბუნების შესახებ, რომელთაც აქ ვერ განვავრცობთ.[3]

ახლა კი, ვიდრე მსჯელობას ამ ორი მიმართულებით განვავითარებთ, კიდევ რამდენიმე წინასწარი შენიშვნის გაკეთებაა საჭირო.

I. წინასწარი შენიშვნები

ისევე როგორც უილიამ ჯეიმსის არგუმენტაციაში, ასევე ჩემი მსჯელობის განვითარებისთვისაც, მთავარ თეზისს ის წარმოადგენს, რომ რელიგიური რწმენა-წარმოდგენები სხვა სახის რწმენა-წარმოდგენებისგან გარკვეული სპეციფიკით განსხვავდება, რომელიც უკავშირდება ამ რწმენა-წარმოდგენების [მიერ შესრულებულ] ფუნქციას - ადამიანურ პიროვნებათა (Personen) ინდივიდულაურ ფსიქოლოგიურ სტრუქტურაში. ის, თუ რა არის ეს ფუნქცია, ამის შესახებ სტატიის პირველ ძირითად ნაწილში (II) დაწვრილებით მოგახსენებთ. ამ ეტაპზე კი, იმას გეტყვით, რომ ამ ფუნქციას, სულ მცირე, რელიგიის ფილოსოფიური თვალსაზრისით ქმედითი და რელიგიურ ფენომენთა ფილოსოფიური ანალიზისთვის მნიშვნელოვანი სამი შეზღუდვა უკავშირდება. მსჯელობის განვითარებისთვის ეს შეზღუდვები არ არის დამაბრკოლებელი, თუმცა, მსურს, ისინი წინასწარვე ღიად დავასახელო, რათა აქვე აღმოვფხვრა მათთან დაკაშირებით რაიმე გაუგებრობის, ან წინააღმდეგობის გაჩენის საბაბი.

[3] პიროვნული ავტონომიის სტრუქტურასთან დაკავშირებული დაშვებების შესახებ, შდრ. M. Quante, „The things we do for love". პიროვნული ავტონომიის ჰარი ფრანქფურტისეული ანალიზის განვრცობასთან დაკავშირებით, იხ: *Autonomes Handeln. Beiträge zut Philosophie von Harry G. Frankfurt*, Hg. Von M. Betzler, B. Guckes, Berlin 2000, გვ. 117-135; ასევე, M. Quante, „Personale Autonomie und biographische Identität", In: *Transitorische Identität. Der Prozesscharakter des modernen Selbst*, Hg. Von J. Straub, J. Renn, Frankfurt a.M. 2002, გვ. 32-55.

სავსებით ბუნებრივია, რელიგიური რწმენა-წარმოდგენები სხვა სახის რწმენა-წარმოდგენებისგან მათი სპეციფიკური შინაარსის თვალსაზრისით გავმიჯნოთ, რომელიც ღმერთთან, ან ტრანსცენდენტურ საგნებთან მათ მიმართებას უკავშირდება. ასევე, შეიძლებოდა რელიგიური რწმენა-წარმოდგენები, მათთვის დამახასიათებელი დასაბუთების სტრუქტურის შესაბამისად, იმ განსხვავებულ კლასად დაგვესახელებინა, რომელთაც ღმერთის გამოცხადებით, ან წმინდა ტექსტის ავტორიტეტით ლეგიტიმირებულ რწმენა-წარმოდგენებად განვსაზღვრავდით. თუმცა, არ ვარ დარწმუნებული იმაში, რომ ამგვარი შინაარსობრივი გამიჯვნა ბოლომდე წარმატებულად შეიძლება განხორციელდეს. ამისთვის, სავარაუდოდ, იმ კრიტერიუმების ჩამონათვალზე შეთანხმება უნდა იყოს შესაძლებელი და სავალდებულოც, რომელთაგან თითოეული, ცალკე აღებული, არ იქნება სავალდებულო ხასიათის, თუმცა ამ კრიტერიუმთა გარკვეული კომბინაციები რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენებად წოდების უმეტეს თვალსაჩინო კანდიდატს მაინც უნდა ერგებოდეს. შემეცნებითი ინტერესებიდან გამომდინარე, უნდა გამოგიტყდეთ, რომ ეს კლასიფიკაცია არც ისე მომხიბვლელია, რამდენადაც რელიგიური რწმენა-წარმოდგენების მხოლოდ და მხოლოდ ფუნქციური სპეციფიკა გვაინტერესებს, იმის მიუხედავად, ამ სპეციფიკით იმ სხვა რიგის რწმენა-წარმოდგენებიც თუ ხასიათდებიან, რომელთაც, ჩვეულებრივ, არ ვუწოდებთ ხოლმე "რელიგიურს."

ნაშრომის პირველ ნაწილში ჩვენ ვნახავთ, რომ ამ საკითხში მთლიანად უილიამ ჯეიმსის კვალს მივყვებით. მეორე ნაწილში კი აღმოვაჩენთ, რომ რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენებთან ამგვარი მიახლოებაში ერთგვარი ახსნაც არის ჩადებული იმისა, თუ რატომ არ გამხდარა თვალსაჩინო თავად უილიამ ჯეიმსისთვის ის შეუთავსებლობა, რომელიც, ჩვენი ვარაუდით, მის არგუმენტაციაში იკვეთება.

(ii) რამდენადაც ყურადღება რელიგიურ შინაარსთა ფუნქციურ ასპექტზეა მიმართული, რომელსაც ის ადამიანურ პიროვნებათა

ინდივიდუალურ-ფსიქოლოგიურ სტრუქტურაში ასრულებს, ამდენად, მსჯელობაში ნაკლებად შევეხებით ამ შინაარსის ინსტიტუციონალიზებულ ფორმას, რომელსაც, შემოკლებით, თეოლოგიას და მის ცოდნათა სისტემებს დავარქმევთ. თავისთავად, საკითხი იმის შესახებ, თუ რა მიმართებაშია რელიგიური რწმენა-წარმოდგენები - თეოლოგიურთან, საკმაოდ საინტერესოა. თუმცა, სტატიის ფარგლებში - ერთი მხრივ, ადგილის დაზოგვის მიზნით, მეორე მხრივ კი იმის გამოც, რომ თვითონ უილიამ ჯეიმსის ნაშრომში ეს ასპექტი არავითარ როლს არ თამაშობს - ამ საკითხს მოცემულ კონტექსტში განზე დავტოვებთ.

(iii) აღნიშნული პერსპექტივა, რომელიც რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენებს ინდივიდუალურ-ფსიქოლოგიურ მდგომარეობებად განიხილავს, მხოლოდ თეოლოგიურ რწმენა-წარმოდგენებთან მათ მიმართებას არ ტოვებს განზე. ამ მიდგომის საფუძველზე, შორს რომ არ წავიდეთ, იმავე უილიამ ჯეიმსის The Will to Believe-შიც, ყურადღების მიღმა რჩება ისეთი საკითხი, როგორიცაა რელიგიის სოციალური განზომილება როგორც ცოცხალი კულტისა, ან როგორც (რელიგიური) გაერთიანების ან ეკლესიის სოციალური ინსტიტუციისა. აქ კი, რელიგიის ფილოსოფიური და სოციალურ ფილოსოფიური თვალსაზრისით, კარგად ნაცნობი, უაღრესად მნიშვნელოვანი ხარვეზი იჩენს თავს[4]. თუმცა, მიუხედავად ამისა, როგორც ჯეიმსისა და მისი მიმდევრების, ასევე შერჩეული მიდგომიდან, ფილოსოფიური ცოდნის სარგებლის მოპოვებას უნდა ვეცადოთ.

[4] აქ თუნდაც მხოლოდ ჰეგელის სამართლის ფილოსოფია შეიძლება გავიხსენოთ, რომელშიც აღნიშნულ ფენომენს უაღრესად დიდი ყურადღება ეთმობა.

II. რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენათა გამართლება უილიამ ჯეიმსის მიხედვით

ჯეიმსი თავისი თხზულების მიზანს მისსავე შესავალში შემდეგნაირად განსაზღვრავს: "essay in justification of faith, a defence of our right to adopt a believing attitude in religious matters"(1) ["ესეი რწმენის გამართლებისთვის, ჩვენი უფლების დაცვისთვის, რომ რელიგიურ საკითხებთან რწმენითი მიმართება ვიქონიოთ"]. მისი ეს ფრაზა იმაზე მიუთითებს, რომ ჯეიმსისთვის, პირველყოვლისა, რელიგიური რწმენა-წარმოდგენებია მნიშვნელოვანი, - faith [რწმენა], რომელიც მისი მსჯელობის მთავარ მოტივს წარმოადგენს. ეს ტექსტიდან ცალსახად ცხადად არ ჩანს, რამდენადაც რელიგიური რწმენა-წარმოდგენების გარდა, როგორც თავად ჯეიმსიც აღნიშნავს, ეთიკური რწმენა-წარმოდგენებიც ავლენენ რელიგიურისთვის დამახასიათებელ ნიშან-თვისებებს. რა არის რელიგიური (და ეთიკური) რწმენა-წარმოდგენების ის ნიშან-თვისებები, რომლებიც, ჯეიმსის მიხედვით, სუბიექტს უფლებამოსილს ხდის, რომ ისინი (რელიგიური რწმენა-წარმოდგენები) საბუნებისმეტყველო მეცნიერული რწმენა-წარმოდგენების გათვალისწინებითაც შეინარჩუნოს?

(1) ჯეიმსი ამ ნიშან-თვისებების დაწვრილებითი განხილვისას, *პირველ* ეტაპზე, ერთმანეთისგან ცოცხალ და მკვდარ ჰიპოთეზებს განასხვავებს. პირველ მათგანს იგი იმგვარ ჰიპოთეზებს მიაკუთვნებს, რომლებიც სუბიექტისთვის, რომელიც მათ გაიაზრებს, "real possibility" (2) ["ნამდვილ შესაძლებლობას"] წარმოადგენს, და მაშასადამე, თუ დავაზუსტებთ, ისინი არ გულისხმობს მხოლოდ ლოგიკურ შესაძლებლობას. ესე იგი, საუბარი უნდა იყოს იმგვარ დაშვებაზე, რომელთა მიზეზების შეცნობაც და რომელთა შესახებ სერიოზული წარმოდგენის შექმნა უნდა შეეძლოს სუბიექტს, რათა მათი მიღება შეძლოს. ჯეიმსი იმთავითვე ერთმნიშვნელოვნად გარკვევით აღნიშნავს, რომ განსხვავება "ცოცხალსა" და "მკვდარს" შორის ჰიპოთეზების შინაგან (intrinsisch) თვისებებს კი არ უკავშირდება, არამედ ამ განსხვავების საფუძველს წარ-

მოადგენს "relations to the individual thinker" ["მათ მიმართებებს ინდივიდუალურ მოაზროვნესთან"] (2f.) ამით ჯეიმსი გამოკვეთს მათ კავშირს პიროვნების ინდივიდუალური დარწმუნების სისტემასთან. ამგვარად, ესა თუ ის დაშვება ცოცხალია თუ მკვდარი, ცალსახადაა დამოკიდებული იმაზე, თუ რამდენად ერგება იგი ამა თუ იმ ინდივიდუალური პიროვნების "დარწმუნების პოტენციალს" (Überzeugungshaushalt).

მსჯელობიდან უკვე გასაგები გახდა, თუ რატომ სურდა ჯეიმსს თავისი თხზულებისვის სახელწოდება *The right to believe*-ით შეეცვალა. თუმცა, აქ კიდევ ერთი ფრაზა ჩნდება, რომელსაც უფრო მეტად The will to believe-ისკენ მივყავართ. ჯეიმსი ამბობს, რომ ამა თუ იმ ჰიპოთეზის სიცოცხლისუნარიოანობის ხარისხი იზომება ინდივიდის მზაობის ხარისხით, იმოქმედოს ამ ჰიპოთეზის მიხედვით: დარწმუნებული ყოფნა სულ მცირე, პრაქტიკული თვალსაზრისით მაინც, ნიშნავს "willingness to act irrevocablly" ["მზაობა იმისთვის, რომ იმოქმედო კატეგორიულად"] (3).

(2) მსჯელობის *მეორე* ეტაპზე ჯეიმსს შემოაქვს ტერმინი "option" ["ალტერნატივა"], რომელიც ორ კონკურენტულ ჰიპოთეზას შორის არჩევანის გაკეთებას გულისხმობს. ჰიპოთეზები კი, პრაგმატიზმის გაგებით, სხვა არაფერია, თუ არა მოქმედების მაქსიმები. სწორედ პრაგმატიზმის ეს ფუნდამენტური წარმოდგენა ხდის ცხადს, თუ რატომ ხსნის ჯეიმსი ამ განსხვავებებს, მათი შემდგომი დახასიათებისას, სწორედ მოქმედების ალტერნატივებს შორის არჩევანის შემოტანით.

(3) მსჯელობის *მესამე* ეტაპზე ჯეიმსი ერთმანეთისგან მიჯნავს ცოცხალ და მკვდარ, forced ["მაიძულებელ"] და avoidable ["თავიდან არიდებად"], და ასევე momentous ["დიდმნიშვნელოვან"] და trivial ["უმნიშვნელო"/"ტრივიალური"] ალტერნატივებს.

ალტერნატივა მხოლოდ მაშინ შეიძლება იწოდოს ცოცხალ ალტერნატივად (living option), როდესაც ის ორი ჰიპოთეზისგან შედგება, რომლებიც ინდივიდისთვის ცოცხალია. ალტერნატივის ეს თვისებაც ისევ და ისევ პიროვნებაზეა მიბმული.

Forced ["მაიძულებელი"] ალტერნატივა კი, ჯეიმსის მიხედვით,

ესაა მხოლოდ "a complete logical disjunction, with no possibility of not choosing" ["სრული ლოგიკური შეუთავსებლობა, რომელიც შეუძლებელია, რომ არ იქნეს არჩეული"] (3). ამგვარად, ეს ალტერნატივა მხოლოდ "ან... - ან..." ფორმით კი არ ხასიათდება, არამედ ამასთან ერთად, ის განსჯისგან თავის შეკავების შეუძლებლობის პირობასაც უნდა აკმაყოფილებდეს. ჯეიმსის მაგალითი რომ მოვიშველიოთ, თუ მე გარკვეული პიროვნება ალტერნატივის წინაშე დამაყენებს, რომ ან მიყვარდეს, ან მძულდეს იგი, ამ შემთხვევაში, ეს არ იქნება forced ["მაიძულებელი"] ალტერნატივა, ვინაიდან მე შესაძლებლობა მექნება რომ მის მიმართ ემოციურად გულგრილი პოზიცია დავიკავო. ამგვარად, დამატებითი პირობა ამ ტიპის ალტერნატივისთვის, რომ განსჯისგან თავის შეკავება შეუძლებელი უნდა იყოს, გარკვეულ შემთხვევებში, შესაძლოა, პიროვნებისთვის დამახასიათებელ თვისებებზე იყოს დამოკიდებული (მაგალითად, თუკი მე მხოლოდ რადიკალურ ემოციური პოზიციებზე ძალმიძს ყოფნა). თუმცა, აუცილებელიც არ არის, რომ ეს ასე იყოს. ამგვარად, ბოლომდე ცხადი არ არის, ეს სპეციფიკა ყოველთვის არის თუ არა დამოკიდებული ცალკეულ პიროვნებაზე.[5]

მესამე განსხვავება, რომელიც ჯეიმსს შემოაქვს, მისი არსობრივი/ობიექტური შინაარსის მიხედვით, ბევრად უფრო რთული განსასაზღვრია. ჯეიმსი ისეთ ალტერნატივას უწოდებს "momentous" ["დიდმნიშვნელოვნს"], როდესაც ის შეუქცევად/სამუდამო და დიდი მნიშვნელობის მქონე პოზიციას წარმოადგენს: "unique opportunity"["უნიკალურ შესაძლებლობას"] (4). ის, თუ რას გულისხმობს ჯეიმსი "momentous"-ში, შეიძლება ex negativo[6] უფრო ცხადი გახდეს, როდესაც ჯეიმსი "trivial" ["უმნიშვნელოდ"/ტრივიალურად) განსაზღვრავს იმ ალტერნატივას, როდესაც "the opportunity is not unique, when the stake is insignificant, or when the decision is reversible if it later prove unwise" ["შესაძლებლობა არ

[5] ამას ემატება იმის განსაზღვრის სირთულეც, რომ ალტერნატივა უნდა ხასიათდებოდეს როგორც მაქსიმალურად დამოკიდებული კონტექსტსა და სიტუაციაზე, რათა ამის საფუძველზე დადგინდეს, თუ რამდენად სრულდება მაიძულებელი ალტერნატივის ეს დამატებითი წინაპირობა.

[6] იგულისხმება განსაზღვრება/დეფინიცია, რომელიც წარმოებულია განსასაზღვრი ცნების - საპირისპირო მნიშვნელობის ცნებასთან შეპირისპირებით. (მთარგმნელი)

არის უნიკალური, როდესაც მასში მონაწილეობა უმნიშვნელოა, ან როდესაც გადაწყვეტილება შექცევადია, ე.ი. შეიძლება შეიცვალოს, თუკი შემდგომში აღმოჩნდება, რომ ის არაგონივრული ყოფილა"] (4).

საგულისხმოა, რომ ჯეიმსი საბუნებისმეტყველო მეცნიერების ჰიპოთეზებს ტრივიალურ ალტერნატივებად მოიაზრებს (4; 20), რამდენადაც, მისი აზრით, არავითარი "vital harm" ["სასიცოცხლო ზიანი"] არ მოჰყვება იმას, თუკი რამდენიმე მარცხის შემდეგ, ამა თუ იმ ჰიპოთეზას უკუვაგდებთ. მოდით, აქ მხედველობაში ნუ მივიღებთ წარმოდგენას გამოყენებითი მიზნებისგან თავისუფალი კვლევის იმ იდეალაურ პირობებზე, რომლებშიც ესა თუ ის ჰიპოთეზა შეიძლებოდა უტყუარი ყოფილიყო. ნურც იმ საკითხს გავყვებით, ამა თუ იმ ჰიპოთეზაში ინვესტირებული სიცოცხლის დრო ხომ არ უნდა მივიჩნიოთ სწორედ ცალკეული მკვლევრისთვის მიყებებულ ამ "vital harm"-ად ("სასიცოცხლო ზიანად"), როდესაც მას საბოლოოდ ამ ჰიპოთეზის უკუგდება უწევს. ამის ნაცვლად, შეგვიძლია უბრალოდ მივიჩნიოთ, რომ ამ ალტერნატივების მახასიათებლები/სპეციფიკა, ისევ და ისევ, პიროვნებაზეა დამოკიდებული.

(4) მსჯელობის *მეოთხე* ეტაპზე ჯეიმსი (აქ მე ზუსტად არ მივსდევ მისი ტექსტის თანმიმდევრობას) განსაზღვრავს "genuin" ("ნამდვილ"/"ავთენტურ"/"ბუნებრივ") (3) ალტერნატივას, როგორც "of the forced, living, an momentous kind" ("მაიძულებელი, ცოცხალი და დიდმნიშვნელოვანი სახისა")(3). თავისთავად ცხადია, რომ ჯეიმსს სწორედ "genuin" ალტერნატივებად (options) სურს რელიგიური და ეთიკური რწმენა-წარმოდგენების დახასიათებაც.

იმისათვის რომ იმთავითვე მოსპოს მოსალოდნელი წინააღმდეგობა, რომ აქ საუბარი არ შეიძლება იყოს "willingness to believe" ["რწმენისთვის მზაობაზე"], ჯეიმსი გარკვევით აღნიშნავს, რომ მას განსხვავებული ცნება შემოაქვს, ვიდრე "willing nature" ["[კეთილის] მნებებელი ბუნება"] (9) ადამიანისა, რომელიც არა მხოლოდ "deliberate volitions" ["გაცნობიერებულ ნების გამოხატულებას"] მოიცავს თავის თავში, არამედ ჩვენი ფსიქოლოგიური სტრუქტურის ყველა ფაქტორსაც, როგორიცაა: "fear and hope, prejudice and

passion, imitation and partisanship, the circumpressure of our caste and set" ["შიში და იმედი, ცრურწმენა და ვნება, მიმბაძველობა და თავდადება, ყოველმხრივი წნეხი ჩვენი კასტისა თუ [სოციალური] წრის მხრიდან"] (9). პიროვნების ეს ფსიქოლოგიური აღჭურვილობა/სტრუქტურა (make-up), რომლის აღსანიშნადაც ტერმინ "პიროვნებას"("Persönlichkeit") ვიყენებთ, ჩვენთვის (თუნდაც საკუთარი თავის შემთხვევაში) კარგად ნაცნობი რამაა. ჩვენ მას არც ვაგებთ, არც [გამო]ვიგონებთ და არც ვქმნით. შეიძლება ითქვას, რომ მას ჩვენ მხოლოდ ჩვენი გამოცდილების შუქზე თუ გარდავქმნით ხოლმე.

მეორე მხრივ, იმისათვის, რომ ის წინააღმდეგობაც გადავლახოთ, რასაც "wishfull thinking" ["სასურველის სინამდვილედ მიჩნევა"] ეწოდება, უნდა გვახსოვდეს, რომ ჯეიმსი რწმენა-წარმოდგენებში მოქმედების ალტერნატივებს გულისხმობს; ასე რომ, ამ წინაპირობიდან სწორედ ჩვენი პიროვნების ნებელობით განზომილებასთან იკვეთება კავშირი, - განსაკუთრებით კი მაშინ, როცა ნებელობში მის ზემოსხენებულ ფართო გაგებას ვგულისხმობთ.

თუმცა, როგორც ჯეიმსი აღნიშნავს, ეს ნებელობითი (volitionale) გადაწყვეტილება ყველა შემეცნებით/ეპისტემურ კონტექსტში არ არის გამართლებული. ჯეიმსის მიზანია, აჩვენოს, რომ "will to believe" გადაწყვეტილების მიღების მხოლოდ ერთი გარკვეული ტიპის შემთხვევაში გვევლინება როგორც შემეცნებისთვის მისაღები და არა "პათოლოგიური" (11). ჯეიმსის ხედვით, will to believe, ამ შემთხვევაში, მხოლოდ იმდენად უნდა მივიჩნიოთ გამართლებულად, რამდენადაც ის *ნამდვილი* (genuine) ალტერნატივის თვალსაზრისით, წარმოჩნდება როგორც "a normal element in making up our minds" (11) ("ჩვენი გადაწყვეტილების ნორმალური/ჩვეულებრივი ელემენტი"). ამგვარად, ჯეიმსის ცენტრალური თეზისი, რომელშიც ორივე მოტივი - როგორც "right to" ["უფლება"], ისე "will to" ["ნება"] - შეიძლება გავაერთიანოთ, შემედგია: "Our passional nature not only lawfully may, but must, decide an option between propositions, whenever it is a genuine option that cannot by its nature decided on intellectual grounds" (11) ["ჩვენი

ვნებითი ბუნება არა მხოლოდ უფლებამოსილია, არამედ ვალდებულიც, რომ არჩევანი გააკეთოს ალტერნატიულ დებულებებს შორის, როცა საქმე ეხება ნამდვილ ალტერნატივას, რომელიც, მისი ბუნებიდან გამომდინარე, არ შეიძლება იქნეს გადაწყვეტილი ინტელექტუალურ (გონების) საფუძველზე."]

ამ თეზისის გასამყარებლად, ჯეიმსი თავის თხზულებაში პრაგმატული აზროვნების კიდევ ორ ფუნდამენტურ/ძირეულ ასპექტზე საუბრობს.

პირველი ცენტრალური შენიშვნა - რომელიც, ამავდროულად, ჯეიმსის სტრატეგიულ სვლას წარმოადგენს ჯოსაია როისთან მის მარადიულ დისკუსიაში - ესაა მითითება იმაზე, რომ ნამდვილი (genuine) ალტერნატივების/არჩევნების შემთხვევაში, ჩვენ სულაც არ უნდა ვხელმძღვანელობდეთ იმ მაქსიმით, რომ აბსოლუტური ჭეშმარიტების წვდომის გზით, შეცდომას თავი ავარიდოთ, რაც ან განსჯისგან თავის შეკავებით, ან აქსიომატური ცოდნით ("objective evidence and certitude") მიიღწევა.[7] პირიქით, ჩვენ უფლებამოსილი ვართ, მოწყვლად ცოდნას დავეყრდნოთ, ვიდრე ჩვენ მისი უარყოფის შესაძლებლობას არ გამოვრიცხავთ. შეცდომის ეს მარადიულად არსებული შესაძლებლობა კი, ჯეიმსის მიხედვით, არ გვხდის იძულებულს, რომ *ნამდვილ* (genuine) ალტერნატივებთან დაკავშირებული გადაწყვეტილებები უსაფუძვლოდ მივიჩნიოთ. არსებობს მხოლოდ პიროვნებაზე მიბმული ნებელობითი საფუძვლები, წმინდა თეორიული კი - არ არსებობს. ამდენად, ჩვენ, ჯეიმსის მიხედვით, ჩვენი ანთროპოლოგიური კონსტიტუციიდან გამომდინარე, უფლებამოსილნი ვართ, რომ ჩვენთვის *ნამდვილი* (genuine) ალტერნატივა ავირჩიოთ.

მეორე ცენტრალური მითითება, რომელიც, უნდა ვაღიაროთ, რომ ტექსტის ბოლოშია საგულდაგულოდ დამალული, ერთი მხრივ,

[7] შდრ. უილიამ ჯეიმსისა და ჯოსაია როისის აზრთა სხვაობის საფუძვლებთან დაკავშირებით, B. Kuklick, *The Rise of American Philosophy Cambridge. Massachusetts, 1860-1930*, New Haven/London 1977, თავი. 15 და J. Clendenning, *The Life and Thought on Josiah Royce*. Nashville, Tennessee o.J. (revised edition), თავი. 6. აგრეთვე, საკმაოდ ინფორმაციულია, ამ თვალსაზრისით, J. Conant, *The James/Royce dispute and the development of James*, Cambridge/New York 1997, გვ. 186-213.

უკავშირდება სამოქალაქო ომის გამოცდილებას ამერიკაში, თუმცა, ამასთან ერთად, ის ჯეიმსის არგუმენტაციის სტრუქტურასაც კიდევ ერთხელ გამოკვეთს.[8] ჩვენ უნდა ვაღიაროთ ჩვენ მიერ *ნამდვილ* (genuine) ალტერნატივებთან დაკავშირებული გადაწყვეტილებების პიროვნული განზომილება - გადაწყვეტილებებისა, რომლებიც არც განზოგადებადია და არც ობიექტურ ცოდნად გარდაქმნადი. რამდენადაც ეს გადაწყვეტილებები მოქმედებებში გვირგვინდება, ამდენად ისინი ექსისტენციალურ გადაწყვეტილებებს წარმოადგენს, რომლებიც გადამწყვეტი მნიშვნელობისაა თითოეული ინდივიდის ცხოვრების წესის განსაზღვრისთვის. ჯეიმსი მოითხოვს "right to choose my own form of risk" (27) ["რისკის საკუთარი [ინდივიდუალური] ფორმის არჩევის უფლების"] აღიარებას, და გადაწყვეტილების საფუძვლების ამ მოწყვლადობისა და პიროვნებაზე მიბმულობის ერთდროულ აღიარებაში ხედავს ნიადაგს იმ "inner tolerance" (30) ("შინაგანი შემწყნარებლობის") გაჩენისა, რომელიც თავიდან აგვაშორებს რელიგიურ ომებსა და დოგმატიზმს.

III. შეუთავსებლობა უილიამ ჯეიმსის პოზიციაში

ჩვენ აქ არ გვსურს უილიამ ჯეიმსის პრაგმატისტული დაშვებების პრობლემურობის განხილვა. არც იმ ცხად წინააღმდეგობაზე მსურს მსჯელობის გაგრძელება, რომ რელიგიურად დაფუძნებული მოქმედებები სოციალურ სივრცეში ყოველთვის ექცევა საზღვრებში, რამდენადაც ისინი სხვა პიროვნებათა *ნამდვილ* (genuine) ალტერნატივებს ეხება. ამ საკითხების გადაკვეთაზე დგას მოსაზრებები ისეთ თემაზე, როგორიცაა ლიბერალურ სახელმწიფოს, პლურალიზმსა და რელიგიას შორის ურთიერთმიმართება, რომელიც ბოლო დროს იურგენ ჰაბერმასის რელიგიის ფილოსოფიური რეფლექსიების მთავარ ობიექტად იქცა.[9]

[8] ამერიკული პრაგმატიზმის ფილოსოფიის ისტორიული და იდეის განვითარების ისტორიასთან დაკავშირებული საფუძვლების შესახებ, შდრ. L. Menand, *The Metaphysical Club. A Story of Ideas in America*, New York 2001.

[9] შდრ.: J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M. 2005.

თუ სწორად ვხვდები, უილიმ ჯეიმსის არგუმენტაციის მთელი სტრატეგია ორი შემეცნებითი პერსპექტივის დავიწროვებას ეფუძნება, რომლებიც ურთიერთშეუთავსებელია. თუკი *ნამდვილი* ალტერნატივების ეს დახასიათებები ეთიკურ და რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენებთან მიმართებაში (რომლებიც, ამ პერსპეტივიდან, იგივეობრივია) მართლაც ზუსტია, გამოდის, რომ საყოველთაოდ გამართლებული უნდა იყოს, რომ გადაწყვეტილება იმ *ნამდვილ* ალტერნატივებთან მიმართებაში, რომლებიც ეთიკურ ან რელიგიურ ჰიპოთეზებს შეიცავს, არა რაციონალურად, არამედ ნებელობითად იქნეს მიღებული. სწორედ ამაში გამოიხატება სუბიექტის პიროვნებაც - და ესაა ჯეიმსისეული არგუმენტაციის ექსისტენციალური შტრიხი. სწორედ მან უნდა იტვირთოს გადაწყვეტილების საკუთარი პიროვნული რისკიც და სხვას არ აქვს უფლება, რომ უარყოს ეს, ობიექტური საფუძვლის უქონლობაზე, ან შესაძლო შეცდომაზე მითითების მეშვეობით. ჯეიმსი ამას თავის თხზულებაში საბუნებისმეტყველო მეცნიერული არგუმენტით რელიგიური რწმენა-წარმოდგენის კრიტიკის მაგალითზე წარმოაჩენს.

თუ ამ აზრს გავყვებით, გამოდის, რომ ფილოსოფიური იდეების მქონე სუბიექტს შეუძლია საკუთარი თავისა და სხვათა წინაშე საკუთარი თავის გამართლება იმით, *რომ* ის *ნამდვილი* ალტერნატივების გათვალისწინებით ღებულობს გადაწყვეტილებას. თუმცა, ამით ის აუცილებლობის ძალით თავისთავად ექცევა რეფლექსურ პოზიციაში საკუთარი თავის როგორც რელიგიური სუბიექტის მიმართ. ზოგადად, ის ამართლებს თავის რელიგიურობას იმით, რომ ის ჯეიმსის მიერ აღწერილი წესის შესაბამისად, თავს იცავს საბუნებისმეტყველო მეცნიერებისა, თუ სხვა ობიექტივისტური რწმენა-წარმოდგენებისაგან. თუმცა, ეს შესაძლებელი ხდება მხოლოდ *ნამდვილ* ალტერნატივათა პრინციპული მოწყვლადობისა და მათი პიროვნებაზე მიბმული ბუნების მიღებითა და აღიარებით. თუ განვაზოგადებთ, ეს ნიშნავს, რომ რელიგიურმა სუბიექტმა საკუთარი რელიგიური რწმენა-წარმოდგენების მიმართ ორმხრივად უნდა მოახდინოს დისტანცირება. ერთი მხრივ, მან პრინციპულად უნდა დაუშვას მათი [რწმენა-წარმოდგენათა] გაყალბების შესა-

ძლებლობა და ამ თვალსაზრისით, მათ მიმართ გარკვეული სახის ჰიპოთეტური, ან დროებითი შინაგანი პოზიცია უნდა დაიკავოს. თუმცა, რთული წარმოსადგენია, რამდენად შესაძლებელია ამის მიღება ჯეიმსის მიერ ზემოთ მოთხოვნილი იმ უშუალობითა და ნებელობითი პირდაპირობით მოხდეს, რომლებიც, ჯეიმსის მიხედვით, რელიგიურ და ეთიკურ რწმენა-წარმოდგენებს *ნამდვილ* ალტერნატივებად აქცევს. მეორე მხრივ, თითოეულმა რელიგიურმა სუბიექტმა, რომელიც საკუთარი თავისა და სხვათა წინაშე იმართლებს თავს, უნდა გაითავისოს ის დაშვება, რომ სხვა სუბიექტებს სხვა რელიგიური რწმენა-წარმოდგენები აქვთ. ამით სუბიექტი საკუთარ თავთან მეორე სახის რეფლექსურ დისტანციას იჭერს, რამდენადაც მას პრინციპულად უნდა შეეძლოს იმის წარმოდგენა, რომ შეიძლებოდა იმისგან განსხვავებული რელიგიური რწმენა-წარმოდგენები ჰქონოდა, ვიდრე რეალურად აქვს. რა თქმა უნდა, სინამდვილეში ის არაა ვალდებული, რომ განსხვავებული რწმენა-წარმოდგენები მიიღოს, თუმცა იმისთვის, რომ მან შინაგანი შემწყნარებლობა განივითაროს, საჭიროა, რომ ამ სხვის გაგებაზე დაფუძნებულ თვით-დისტანცირებას მიაღწიოს. სწორედ აქ წყდება ის ინტიმური მიმართება პიროვნებასა და რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენებს შორის, რომელსაც უნდა დაყრდნობოდა ჯეიმსი, რათა თავისი გამართლების პროგრამა როგორმე მოქმედებაში მოეყვანა.

ჯეიმსი თავის თხზულებაში ორი შემეცნებითი როლის პერსპექტივიდან მუშაობს: ერთი მხრივ, რეფლექსური როლის პერსპექტივიდან, როგორც ფილოსოფოსისა, რომელიც საკუთარი თავისგან როგორც რელიგიური სუბიექტისგან დისტანცირდება, მეორე მხრივ კი - რელიგიური სუბიექტის როლის პერსპექტივიდან. პირველი როლის პერსპექტივიდან, ჯეიმსი ცდილობს გამართლება მოუძებნოს რელიგიური რწმენა-წარმოდგენების ქონას. რეფლექსური დისტანცირება რელიგიური რწმენა-წარმოდგენებისგან ჯეიმსს შესაძლებლობას აძლევს, პრაგმატისტული არგუმენტაციის ხერხები გამოიყენოს და ამასთან ერთად, ფილოსოფიურად დაახასიათოს რელიგიური რწმენა-წარმოდგენები როგორც *ნამდვილი* ალტერნატივები. აქ კი უკვე იმ მოვლენასთან გვაქვს

საქმე, რაც view from nowhere ["პერსპექტივა არსაიდან"] თუ არაა, სულ მცირე, გარედან მორგებული პერსპექტივა მაინც გამოდის. მეორე, ესე იგი, რელიგიური სუბიექტის პერსპექტივიდან ჯეიმსი უბრალოდ ფლობს თავის რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენებს, რომლებიც მისთვის როგორც რელიგიური სუბიექტისთვის არც გამართლებადია რაციონალურად და არც საჭიროებს ამგვარ გამართლებას. საკუთარ თავში დაეჭვება *ნამდვილ* ალტერნატივებთან მიმართებაში ექსისტენციალური მოვლენაა და არა შემეცნებითი/ეპისტემოლოგიური ამოცანა. რელიგიური რწმენა-წარმოდგენების ქონა მოქმედებაში ვლინდება, პათეტიკურად რომ გამოვთქვათ, მისი დამოწმება საქმით ხდება და არა მისი სიცხადის წარმოჩენით. აქედან გამომდინარე, რელიგიური სუბიექტი პრაგმატისტულ-ეპისტემოლოგიურ კონცეფციას, რომელსაც ჯეიმსი გვთავაზობს, ვერ მოარგებს საკუთარ რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენებს, საკუთარ რელიგიურ სუბიექტთან მოწყვეტის გარეშე. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ: რელიგიის ფილოსოფოსი ჯეიმსის პერსპექტივა მისი რელიგიური სუბიექტის მიერ ვერ ინტეგრირდება მისსავე რელიგიურ პერსპექტივაში.

უილიამ ჯეიმსის თხზულება თავისი თხრობის მანერით გვარწმუნებს, თითქოს შესაძლებელი იყოს ამ ორი პერსპექტივის ერთდროულად მორგება. ამ ორი თვითაღქმის ურთიერთშეუთანხმებლობა, მართალია, ისედაც შესამჩნევია, თუმცა ის არც ისე თვალშისაცემი ხდება იმის ფონზე, რომ ჯეიმსი თხრობის ამ პერსპექტივებს ისე ოსტატურად შეურწყამს ერთმანეთს, რომ ბოლომდე, ალბათ, თვითონაც კი ვერ აცნობიერებს ამას. ამ გზით ეს დაძაბულობა იხსნება.[10] ჯეიმსი როგორც ფილოსოფიური სუბიექტი რელიგიური სუბიექტების შესახებ განზოგადებულად (და შესაბამისად, საკუთარ თავზეც აბსტრაქტულად) საუბრობს. რელიგიური რწმენა-წარმოდგენების გამართლების მისეული სტრატეგია ეფუძნება, ერთი მხრივ, მათ *გამოცალკევებას* ჩვეულებრივი

[10] ექსისტენციალური ვალდებულებებისა და შემწყნარებლობის ურთიერთთავსებადობის მნიშვნელობაზე იხ. ჩემი სტატია „Existentielle Verpflichtung und Toleranz", In: *Hilary Putnam and Tradition des Pragmatismus*, Hg. Von M.-L. Raters, M. Willaschek, Frankfurt a.M. 2002, გვ. 344-362.

რწმენა-წარმოდგენებისგან, მეორე მხრივ კი - მათ უშუალო მიბმას პიროვნებაზე. თუმცა, ამ გზით, ჯეიმსს, როგორც რელიგიურ სუბიექტს, არ ძალუძს ფილოსოფიური პერსპექტივიდან შეძენილი თვალსაზრისები რელიგიური რწმენა-წარმოდგენების სიღრმისეულ სტრუქტურაზე საკუთარ რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენებთან შეათავსოს, ამ უკანასკნელთა მოხსნისა/გაუქმების, ან სულ მცირე დათრგუნვის გარეშე მაინც. რელიგიური რწმენა-წარმოდგენების გასამართლებლად გამოყენებული დაშვებები, რომელთაც ჯეიმსი გვთავაზობს, შეუძლებელს ხდის ფილოსოფიური პერსპექტივის ინტეგრირებას რელიგიურ პერსპექტივაში. ამის გამო კი ირღვევა უილიამ ჯეიმსის მთხრობელი სუბიექტის ერთიანობა. ამას ბევრი, შეიძლება, მიესამლებოდეს კიდევაც, როგორც პოსტმოდერნული ცხოვრების ფორმას, თუმცა, ჩემი შეხედულებით, ეს ყოველივე გარკვეულ შეუსაბამობაშია იმ იდეებთან, რომელთაც ჩვენ პირიოვნულ ერთიანობას და პიროვნულ ავტონომიას ვუწოდებთ.

მე ეჭვს გამოვთქვამ იმასთან დაკავშირებით, რომ პიროვნების ერთიანობა, რომლის მიღწევასაც ჯეიმსი რელიგიური რწმენა-წარმოდგენების გამართლებით ისახავს მიზნად, ამ გზით შეიძლება იქნეს მიღწეული. ამიტომ, მიმაჩნია რიჩარდ გეილის სიტყვები მიზანში ზუსტად მოხვედრილ ტყვიად, როდესაც ის თავის თხზულებაში უილიამ ჯეიმსის ფილოსოფიის შესახებ წერს:

"The best way to characterize the philosophy of William James is to say that it is basically deeply rooted in the blues."[11]

[*"უილიამ ჯეიმსის ფილოსოფიის ყველაზე ზუსტად დასახასიათებლად, უნდა ითქვას, რომ ის თავის საფუძველში ღრმადაა განმსჭვალული ბლუზით."*]

გერმანულიდან თარგმნა ქეთევან რჩეულიშვილმა

[11] შდრ. R.M. Gale, "Pragmatism versus Mysticism: the divided self of William James", In: *Philosophical Perspectives*, Vol. 5, 1991, გვ. 241- 286 (aq: 241), აგრეთვე, R.B. Perry, *The Thought and Character of William James. Volume II: Philosophy and Psychology*, Boston 1935, თავი LXIII.

ლენინი კითხულობს ჰეგელს

ანდრეას არნდტი

1.

პირველი მსოფლიო ომის გაჩაღებისთანავე, ევროპული წესრიგის რღვევის შუა პერიოდში, რომელსაც მუშათა საერთაშორისო მოძრაობის ორგანიზაციული ფორმის, II ინტერნაციონალის განადგურება მოჰყვა, რუსმა პოლიტიკოსმა ვლადიმირ ილიჩ ულიანოვმა, რომელიც ლენინის სახელითაა ცნობილი, ბერნის ბიბლიოთეკას მიაშურა, რათა ფილოსოფიური ლიტერატურა ეკითხა. 1914 წლის სექტემბრიდან 1915 წლის მაისამდე, ლენინმა წაიკითხა ლუდვიგ ფოიერბახის ნაშრომი *ლაიბნიცის ფილოსოფიის გადმოცემა, განვითარება და კრიტიკა*, ჰეგელის *ლოგიკის მეცნიერება* (*ენციკლოპედიის* ლოგიკასთან ერთად), მისივე *ლექციები ფილოსოფიის ისტორიის შესახებ* და *ლექციები მსოფლიო ისტორიის ფილოსოფიის შესახებ*, ფერდინანდ ლასალის *ჰერაკლიტე*, არისტოტელეს *მეტაფიზიკა* და აუარება კომენტატორული ლიტერატურა. ინტენსიური და ფართომასშტაბიანი შტუდირების შედეგები ასევე მასშტაბურ ამონარიდებსა და კომენტირებულ შენიშვნებში აისახა, რამაც 300 ნაბეჭდი გვერდი შეადგინა; ამას უნდა დავუმატოთ დამოუკიდებელი მონახაზი, რომელიც *დიალექტიკის საკითხისათვის*[1] სახელწოდებით არის ცნობილი. ეს უკანასკნელი 1925 წელს გამოქვეყნდა, ხოლო 1929/1930 წლებში ლენინის თხზულებათა სრული კრებულის IX და XII ტომებში, რომლებიც მისი გარდაცვალების შემდეგ გამოვიდა, მისი წერილები და მონახაზები დაიბეჭდა.[2]

პროგრამა, რომელიც ლენინმა ცხრა თვეში შეასრულა, დღესაც პატივისცემას აღძრავს ყველაში, ვინც კი ჰეგელის ფილოსოფიით

[1] V.I. Lenin, *Werke*, 40 Bde., Bd. 38, Berlin 1955.

[2] *Leninski Sbornik IX*, Moskau-Leningrad 1929; *Leninski Sbornik XII*, Moskau-Leningrad 1930.

სერიოზულად დაინტერესებულა. მაგრამ, რატომ გაისარჯა 44 წლის პოლიტიკოსი და რატომ მოკიდა ხელი ჰეგელის *ლოგიკის მეცნიერების* შესწავლას? ცხადია, ეს არ იყო ბიბლიოთეკის სიმყუდროვისთვის თავის შეფარება მას შემდეგ, რაც მუშათა საერთაშორისო რევოლუციური მოძრაობის (რომელიც აგრეთვე საერთაშორისო სამშვიდობო მოძრაობა იყო) პროგრამა ნაციონალურ-სახელმწიფოებრივი შოვინიზმის ზვირთებმა ჩანთქეს. „მომენატრე და ბიბლიოთეკებში დავყიალობო“ - აღიარებდა ის თავისი შეყვარებულის, ინეს არმანისადმი მიწერილ წერილში.[3] ამავდროულად, ლენინმა, სოციალ-დემოკრატიული პარტიების მხარდასაჭერად, ომის პირობებში მათი ახალ საფუძველზე რეორგანიზების მიზნით[4], ფართომასშტაბიანი პუბლიცისტური და ორგანიზატორული საქმიანობა განაახლა. ისე რომ, ბიბლიოთეკაში გატარებული დრო, ფაქტობრივად, პოლიტიკური საქმიანობისათვის წაგლეჯილი დრო გახლდათ. მაგრამ, რატომ კითხულობს ლენინი ჰეგელს ასეთ კრიტიკულ სიტუაციაში? ლენინი აშკარად დარწმუნებული იყო, რომ მეორე ინტერნაციონალის პარტიების თეორიულ აღჭურვილობასა და ევროპული ომის მიმართ მათ საწინააღმდეგო პოზიციას შორის სიღრმისეული კავშირი არსებობდა. მათ გადაუხვიეს მარქსისტულ თეორიულ საფუძვლებს, იმ პრინციპებს, რომელთა მეოხებითაც ისინი საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ განვითარებასა და მუშათა მოძრაობის ამოცანების გადაჭრას ცდილობდნენ. ლენინმა მიზნად სწორედ ამ საფუძვლების გამოცოცხლება და მათი საზოგადოებრივ-პოლიტიკური მოღვაწეობისა და მოქმედების ინსტრუმენტად გარდაქმნა დაისახა. ვფიქრობ, სწორედ ეს იყო ჰეგელის ფილოსოფიაში მისი ჩაღრმავების მიზეზი. რა თქმა უნდა, მას შეეძლო უშუალოდ მარქსს დაყრდნობოდა, რომელიც *კაპიტალის* მეორე გამოცემის ბოლოსიტყვაობაში წერდა, რომ დიალექტიკა (ის ბუნებრივია, გულისხმობს იმას, რასაც თვითონ ჰეგელის დიალექტიკის „ბირთვს“ უწოდებდა) „თავისი არსის მიხედვით კრიტიკული და რევოლუციურია.“[5] ლენინი კარგად იცნობდა ამ ბოლოსი-

[3] V. I. Lenin, *Briefe, 10 Bde.*, Berlin 1967, Bd. 4, გვ. 5f.

[4] იხ. G. und H. Weber, *Lenin-Chronik. Daten zu Leben und Werk*, München 1974.

[5] K. Marx, *Das Kapital*, Bd. 1, K. Marx, F. Engels, Werke, Berlin 1956, Bd. 23, გვ. 28.

ტყვაობას, თუმცა იგი მარქსის წაკითხვის მეორე ინტერნაციონალში დამკვიდრებული „მეინსტრიმის“ მიმართ ერთგულებას იჩენდა და მას სრულიად სხვაგვარად კითხულობდა. თავის ერთ ადრეულ წერილში (1894წ.), "ნაროდნიკების“ (ხალხის მეგობრების) წინააღმდეგ, ლენინმა შედარებით დეტალურად გაანალიზა დიალექტიკის შესახებ მარქსისა და ენგელსის გამონათქვამები და იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ „უაზრობაა“ „მარქსიზმს ბრალი ჰეგელის დიალექტიკის გამო დასდო.“[6] მარქსის დიალექტიკა რუსი მარქსისტის, პლეხანოვის თეორიის მიხედვით, არსებითად ბუნების ისტორიაზე ორიენტირებულ დეტერმინიზმის იდენტურ პოზიციად მოიაზრებოდა. ამ თვალსაზრისიდან გამომდინარე, დიალექტიკური მეთოდი იმაში ვლინდება, რომ „საზოგადოება მუდმივ განვითარებაში მყოფ ცოცხალ ორგანიზმად განიხილება.“[7]მეორე მხრივ, დიალექტიკის ეს არასპეკულატიური ღირსება იმ უამრავ გაფრთხილებაში ქრება, რომელიც გვამცნობს, რომ დიალექტიკის ინსტრუმენტი შესაძლებელია სუბიექტურად შეირყვნას. გავიხსენოთ ედუარდ ბერნშტაინი (რომელსაც ისევ მივუბრუნდები), რომელმაც დიალექტიკას „მახე“ უწოდა. ამრიგად, ლენინის მიერ ჰეგელის კითხვა (რაც მნიშვნელოვანია მისი ინტელექტუალური ბიოგრაფიისთვის) მარქსის თეორიაში ჰეგელისეული მემკვიდრეობის ხელახლა აღმოჩენას მოასწავებდა. უპირველეს ყოვლისა, იმის ნათელსაყოფად, თუ როგორ სადისკუსიო გარემოში მოუხდა ლენინს ჰეგელის კითხვა, ბევრ სხვა მასალასაც (2) მოვიშველიებ. ამაზე დაყრდნობით, იმის ჩვენებას შევეცდები (3), თუ როგორ კითხულობს ლენინი ჰეგელს; ამის შემდეგ კი (4), იმ შედეგებს შევეხები, რომლებიც მან ჰეგელის კითხვიდან გამოიტანა; ბოლოს, (5) მოკლედ შევაჯამებ ლენინის მიერ ჰეგელის კითხვის რეცეფციებსა და ზეგავლენას, ვინაიდან ჩემი თეზისი მეოცე საუკუნეში ჰეგელის ზეგავლენის ისტორიასაც ეხება.

[6] LW 1, გვ. 167.
[7] იქვე, გვ. 158

2.

მარქსის მიერ ჰეგელის კრიტიკამ, მუშათა მოძრაობის თეორიტიკოსებზე მცირე კვალი დატოვა.[8] ამასთანავე, უნდა გავითვალისწინოთ ის, რომ ამ თვალსაზრისით მნიშვნელოვანი ტექსტები (*ჰეგელის სამართლის ფილოსოფიის კრიტიკისთვის*,[9] *პარიზული ხელნაწერები*[10] და *პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკისათვის ძირითადი მონახაზი*[11]) პირველად მხოლოდ გასული საუკუნის 30-იან წლებში გამოქვეყნდა. საყურადღებოა ისიც, რომ თითქმის იმავე პერიოდში *ფილოსოფიური ნაწერები* და ჰეგელის იენის პერიოდის მონახაზები გამოქვეყნდა, რომლებშიც უფრო დეტალურად იყო თემატიზებული შრომისა და პოლიტიკური ეკონომიის საკითხები, ვიდრე ადრეულ ტექსტებში.[12] თავის მხრივ, ეს შესაძლებლობას იძლევა, მარქსსა და ჰეგელს შორის მიმართება ახლებურად და სხვაგვარად გავიაზროთ და არა ისე - როგორც ჰერბერტ მარკუზესა და გეორგ ლუკაჩის შრომებშია.[13] რა თქმა უნდა, მე-19 საუკუნის ბოლოსა და მე-20 საუკუნის დასაწყისში, ამგვარი დებატების ხსენებაც კი არ არის. მარქსის გამოთქმა, უკვე ხსენებული *კაპიტალის* მეორე გამოცემის ეპილოგში, რომ ის, ამ წიგნში „აქა-იქ" ჰეგელის „საკუთრივ გამოხატვას" „გაეკეკლუცა", საზოგადოდ, ჰეგელისადმი მისი დამოკიდებულის არაბესკად მიიღეს.[14] მაქს ადლერმა, ავსტრომარქსიზმის (*მარქსიზმი ჰეგელის გარეშე*)[15] ბელადმა (ein führender Kopf), ეს განწყობა ამგვარად გამოთქვა:

---

[8] იხ. A. Arndt, „Hegel-Kritik", in: *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Hg. von W.-F. Haug, Bd. 5, Hamburg 2002, გვ. 1243–1258; ders.: *Lenin – Politik und Philosophie. Zur Entwicklung einer Konzeption materialistischer Dialektik*, Bochum 1982, გვ. 597ff.

[9] K. Marx, F. Engels, Gesamtausgabe, Abt. 1, Bd. 1, Berlin 1929.

[10] K. Marx, F. Engels, Gesamtausgabe, Abt. 1, Bd. 3, Berlin 1932.

[11] K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, 2 Bde., Moskau 1939/1941.

[12] G. W. F. Hegel, Zur *Politik und Rechtsphilosophie*, Hg. von G. Lasson, Leipzig 1923; *Jenenser Realphilosophie*, Bd. 1.2, Hg. von J. Hoffmeister, Leipzig 1931.

[13] H. Marcuse, „Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus", in: (ders.): *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt a.M 1969, გვ. 7–54; G. Lukács, *Der junge Hegel. Über die Beziehung von Dialektik und Ökonomie*, 2 Bde., Frankfurt a.M 1973.

[14] K. Marx, *Das Kapital*, Bd. 1, a.a.O. (Anm. 5), გვ. 27.

[15] იხ. W. R. Beyer, „Austromarxismus als Marxismus ohne Hegel", in (ders.): *Freibeuter in Hegelschen Gefilden*, Frankfurt a.M 1983, გვ. 73–86.

მარქსიზმის ფუძემდებლური ელემენტებიდან დიალექტიკამ დღემდე მხოლოდ მისი მოწინააღმდეგეების ყურადღება დაიმსახურა[...], მაგრამ, ხშირად, მარქსისა და ენგელსის მიმდევრებიც თითქოს მათი მოწინააღმდეგეების შეხედულებას იზიარებენ, რომ დიალექტიკა მარქსისტული სისტემის არაარსებითი ინგრედიენტია, რომელიც ისტორიული კონტექსტიდან ამოიზარდა; - კონტექსტიდან, რომლის შექმნა იმან განაპირობა, რომ მარქსიზმის დამფუძნებლები ჰეგელის მოწაფეები იყვნენ. ასე რომ, დიალექტიკაზე შეტევა მარქსიზმს, როგორც სისტემის მთლიანობას, საფრთხეს არ უქმნის.[16]

გეორგი პლეხანოვიც (რომელიც მარქსისტებს შორის, ენგელის გარდაცვალების შემდეგ, არამარტო რუსეთის მასშტაბით, ავტორიტეტს წარმოადგენდა) მარქსიზმის მთავარ ღირებულებად *მატერიალისტური* ტრადიციის უწყვეტობას მიიჩნევს, ჰეგელს კი მეორეხარისხოვან მნიშვნელობას მიაწერს. კარლ კაუცკი, მეორე ინტერნაციონალში მარქსისტული თეორიის საერთაშორისოდ აღიარებული გრაალის მცველი, აცხადებდა:

ფილოსოფია არასოდეს ყოფილა ჩემი ძლიერი მხარე და მიუხედავად იმისა, რომ მე მთლიანად დიალექტიკური მატერიალიზმის პოზიციას ვიზიარებ, მაინც ვფიქრობ, რომ მარქსისა და ენგელსის ეკონომიკური და ისტორიული თვალსაზრისი, აუცილებლობის შემთხვევაში, აგრეთვე ნეოკანტიანურ პოზიციასთან სიახლოვესაც ამჟღავნებს.[17]

სავსებით მართალი იყო ენგელსი, რომელიც აცხადებდა, რომ ჰეგელთან მიმართებით „საგნებისთვის თავისი სახელის დარქმევა არც კაუცკის საქმეა და არც ბერნშტაინის.“[18]

ბერნშტაინმა ბევრად გადააჭარბა კაუცკის, როცა ჰეგელიანელობას მარქსიზმის ყველაზე ცუდ, რევოლუციურ მხარეზე პასუხ-

[16] M. Adler, *Marxistische Probleme*, Stuttgart 1919, S. 18. – ადლერი თავად უკეთებს რეკონსტრუირებას ჰეგელის დიალექტიკას როგორც (გარეგან საგანს) მეთოდს კანტიანურ ჩარჩოში; შდრ. A. Arndt, *Lenin*, a.a.O. (Anm. 8), გვ. 726f.

[17] ციტირებულია წიგნიდან: *Marxismus und Ethik*, Hg. von H.-J. Sandkühler, Rafael de la Vega, Frankfurt a.M 1974, გვ. 19.

[18] *Gespräche mit Marx und Engels*, Hg. von H. M. Enzensberger, 2 Bde., Frankfurt a.M 1973, გვ. 667.

ისმგებლობა დააკისრა. თავის წიგნში *სოციალიზმის წანამძღვრები და სოციალ-დემოკრატიის ამოცანები* (რომელშიც იგი „რევიზიონიზმის" პროგრამას აყალიბებდა) იგი ინტერნაციონალს ჰეგელიანიზმის „ლოგიკური ტრიუკების" შესახებ აფრთხილებდა, რომელსაც ჭაობში შევყავართ; „ყველაზე დიადი, რაც მარქსმა და ენგელსმა მოიპოვეს, დიალექტიკის წინააღმდეგ ბრძოლით მოიპოვეს."[19] ამან კარლ კაუცკიც კი, ჰეგელიანელობის დაცვის ხასიათზე დააყენა. სტატიაში *ბერნშტაინი და დიალექტიკა* იგი(კაუცკი) წერდა:

რაღა რჩება მარქსიზმისგან, თუ იქიდან დიალექტიკას ამოვიღებთ? დიალექტიკა აუცილებელია განვითარების გასაგებად; მხოლოდ იგი გვიხსნის, თუ როგორ ხდება განვითარება; მისი მამოძრავებელი სხვა არაფერია, თუ არა დაპირისპირებულ მხარეებს შორის ბრძოლა.[20]

როგორც მისი შემდგომი შრომებიდან ირკვევა, კაუცკის ე.წ. Struggle of life (სიცოცხლისთვის ბრძოლა) დიალექტიკურ წინააღმდეგობად ესახებოდა.[21] ბერნშტაინი კი, მაინც თავისას ამტკიცებდა: დიალექტიკა მახეაო. ამას იგი ნეოკანტიანურად ასაბუთებდა: „ყველაფერი, რაც ჩვენი შემეცნების საზღვრების მიღმაა, არის ნივთი თავისთავად", რომელიც ფენომენების არეალს „ლოგიკური წინააღმდეგობის ბუნდოვანებისგან" ათავისუფლებს:

თუ ამ ზღვარს გადავაბიჯებთ, ჩვენს მსოფლაღქმაში წინააღმდეგობა შემოდის და საფრთხის წინაშე ვდგებით, რაც იმაში მდგომარეობს, რომ ჩვენი განსჯის სისწორე მსხვერპლად მისტერიულ უზენაეს გონებასა და უაღრესად წინააღმდეგობრივ დიალექტიკას შეეწირება.

ეს უკანასკნელი კი, „თვითნებური კონსტრუქციების საფუძვლად იქცევა."[22] ბერნშტაინის მიხედვით, ეს შეემთხვევა მარქსს მაშინ, როდესაც 1848 წელს პოლიტიკოსებს „ტერორისტული ინსტრუქციები" მისცა, რათა ხალხის „ისტორიულ თავის მოტყუე-

[19] E. Bernstein, *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, Berlin u.a. 1975, გვ. 71.

[20] K. Kautsky, „Bernstein und die Dialektik", in: *Die Neue Zeit*, № 17, 1899, გვ. 39.

[21] იხ. K. Kautsky, *Vermehrung und Entwicklung in Natur und Gesellschaft*, Stuttgart 1920.

[22] E. Bernstein, „Die Notwendigkeit in Natur und Geschichte", in: *Die Neue Zeit*, № 17, 1899, გვ. 331.

ბას“ ბოლო მოღებოდა. ამის (მარქსის გადაწყვეტილების; რედ. შენ.) სხვანაირად ახსნა შეუძლებელია „თუ არა იმგვარად, რომ ისეთი თეორიული განჭვრეტილობის მქონე კაცი, როგორიც მარქსია, ყალბი დიალექტიკის გავლენის ქვეშ მოექცა.“[23] ამ დებატებიდან ჩემ ჩიტლოვსკიმ (რომელმაც ჰეგელიანიზმის ბერნშტაინისეული კრიტიკის არსებითი გავლენა განიცადა[24]) შემდეგი დასკვნა გამოიტანა: ჰეგელის დიალექტიკა „მკვდარია“ და მას, „მარქსისტულ-ჰეგელიანური მეტაფიზიკის სახით“, საბოლოოდ უნდა მოეღოს ბოლო, „უნდა მოიშალოს ფატალური კავშირი იდეალისტურ მიზნებსა და ისტორიის მატერიალისტურ მსოფლაღქმას შორის.“[25] მეორე ინტერნაციონალის შიგნით არსებული ფილოსოფიური დებატები, საზოგადოდ, მე-19 საუკუნის მეორე ნახევრის ფილოსოფიურ კონიუნქტურას ექვემდებარებოდა. მასში გაბატონებული მდგომარეობა ეჭირა ნეოკანტიანელობას, სპინოზისტურ მონიზმს, მეცნიერულ მატერიალიზმსა და პოზიტივიზმს.[26] ეს პოზიციები იმის მიხედვით ფასდებოდა, თუ რამდენად შეესაბამებოდნენ, ან არ შეესაბამებოდნენ ისინი მუშათა მოძრაობის სოციალისტურ თეორიებსა და პროგრამებს. ასევე, სრული სურათის წარმოსადგენად, მარქსის მიმდევრებს შორის უნდა მოვიხსენიოთ მუშა-ფილოსოფოსი იოზეფ დიცგენი, რომელიც ამტკიცებდა, რომ დიალექტიკა დაპირისპირებულთა შერიგების თეორიაა, რითაც ზურგს რევიზიონიზმს უმაგრებდა.[27]

ლენინის მიერ ჰეგელის კითხვა სწორედ ამ ფონიდან გამომდინარე უნდა გავიაზროთ. ლენინი, როგორც რევიზიონისტულად გაგებული დიალექტიკის, მისი მახედ გაგების, ისე შერიგების მეტაფიზიკის წინააღმდეგ გამოდის. მაგრამ, ეს დამაკმაყოფილებლად ვერ გვიხსნის იმას, თუ რატომ მიუბრუნდა ლენინი ჰეგე-

[23] იქვე, 356.

[24] იხ. C. Schitlowsky, „Beiträge zur Geschichte und Kritik des Marxismus“, in: *Deutsche Worte*, № 16, 1895, Wien, გვ. 193–211. 337–372.

[25] იხ. C. Schitlowski, „Die sogenante Krise innerhalb des Marxismus“, in: *Sozialistische Monatshefte*, № 8, 1900, გვ. 466.

[26] იხ. *Materialismus und Spiritualismus. Philosophie und Wissenschaften nach 1848*, Hg. von A. Arndt, W. Jaeschke, Hamburg 2000.

[27] იხ, A. Arndt, *Lenin*, a.a.O. (Anm. 8), გვ. 608f.

ლის დიალექტიკას. როგორც ცნობილია, მანამდე მას მიაჩნდა, რომ მარქსის დიალექტიკას საერთო არაფერი აქვს ჰეგელის დიალექტიკასთან (თუმცა, მას, ისე როგორც კაუცკის, ამის შესახებ ჯერ კიდევ ბუნდოვანი წარმოდგენა აქვს). საქმე ის არის, რომ ჰეგელის კითხვას წინ უსწრებდა მარქსის კითხვა, რაც ჰეგელის ახლებური შეფასებების წინაპირობად იქცა. 1913წ. სექტემბერში ავგუსტ ბებელისა და ედუარდ ბერნშტაინის რედაქტორობით გამოქვეყნდა მარქსისა და ენგელსის მიმოწერა ოთხ ტომად. ლენინმა მოკლე დროში დაამუშავა და უამრავი შენიშვნა დაურთო ამ მიმოწერას.[28] ამ კომენტარების მეოთხედი ეძღვნება ფილოსოფიასა და დიალექტიკას, რომლის ცენტრშიც ჰეგელის *ლოგიკა* და მარქსის მიერ ამ უკანასკნელის *კაპიტალში* გადამუშავება დგას. [29] ლენინი უპირისპირდება მიმოწერის ბერნშტაინისეულ რევიზიონისტულ ინტერპრეტაციას; მისთვის ნათელი ხდება, თუ რამდენად მნიშვნელოვანია ჰეგელი მარქსის თეორიისთვის. ასე რომ, ჰეგელის ლენინური კითხვა ბერნის ბიბლიოთეკაში, ლენინის მიერ მარქსის კითხვამ განაპირობა.

3.

მარქსი ლენინს არა მხოლოდ ჰეგელის კითხვის სტიმულს აძლევს, არამედ -მიმართულებასაც. მარქსის ბუნდოვანი მეტაფორები *კაპიტალის* მეორე გამოცემის ბოლოსიტყვაობიდან: „ბირთვი და „გარსი", „გადატრიალება" და ა.შ. ასევე, ენგელსის საუბარი ჰეგელთან არსებული თავდაყირა დაყენებული მატერიალიზმის[30] შესახებ, თავდაპირველად, ლენინის მიერ ჰეგელის კონკიას პრინციპით კითხვას განაპირობებს; ეს იმას ნიშნავს, რომ მიჩუმათებულია ჰეგელის „ცუდი", „იდეალისტური" პასაჟები და ხაზგასმულია „კარგი", რომლიდანაც მატერიალიზმი გამოსჭვივის. ლენინის კო-

[28] W.I. Lenin, *Konspekt zum „Briefwechsel zwischen Karl Marx und Friedrich Engels 1844–1883"*, Berlin 1963. რუსული პირველი გამოქვეყნება - Moskau 1959.
[29] იხ. A. Arndt, *Lenin*, a.a.O. (Anm. 8), გვ. 258ff.
[30] F. Engels, „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie", in: *K. Marx und F. Engels*, Werke, a.a.O. (Anm. 5), Bd. 21, გვ. 277.

მენტარებში ეს შემდეგნაირად იკითხება: „სისულელე აბსოლუტის შესახებ [...]. ზოგადად, მე ვცდილობ ჰეგელი მატერიალისტურად წავიკითხო: ჰეგელის მატერიალიზმი თავდაყირა დგას(ენგელსი), ე.ი. ჩემთვის მნიშვნელობა არ აქვს[31] ღმერთს, აბსოლუტსა და წმინდა იდეას". ამ მაქსიმის მიხედვით, ლენინი სწრაფად უსწორდება „ყოფნის ლოგიკას (SeinsLogik)", მხოლოდ „არსის ლოგიკა" მოიცავს „ბირთვს" თავის რეფლექსურ განსაზღვრებებში: თვითმოძრაობა, როგორც შინაგანად აუცილებელი მოძრაობა: „ვინ ირწმუნებდა, რომ „ჰეგელიანობის" ეს ბირთვი, აბსტრაქტულ და გაუგებარ (აბსურდულ, ზანტ) ჰეგელიანობას მიეკუთვნება? სწორედ ეს ბირთვი უნდა აღმოვაჩინოთ, ჩავწვდეთ, გამოვარჩიოთ, გავასუფთავოთ, რასაც მარქსი და ენგელსი აკეთებდნენ კიდეც."[32] ოდნავ მოგვიანებით, ლენინი ბედავს და, ჯერ კიდევ „არსის ლოგიკაში", პირველად აჯამებს მარცვლების თვლას, რომლის შესახებ ამბობს „9/10 ნაჭუჭი, ნამსხვრევი"[33]. ლუი ალთიუსერი სავსებით სამართლიანად შენიშნავს: „რა დანაკარგი!-ო"[34], მაგრამ, მისი აზრით, ეს არის ჰეგელის ფილოსოფიის აუცილებელი დანაკარგი, რათა გადარჩეს ის, რისი გადარჩენაც შესაძლებელია: საუბარია არატელეოლოგიური, სუბიექტის გარეშე მიმდინარე პროცესის შესახებ (ალთიუსერი აქ სპინოზას ეყრდნობა).[35]

ჰეგელის კითხვის ამგვარი შეჯამების შემდეგ, ლენინი რადიკალურად ცვლის კითხვის წესს. ამიერიდან იგი კრიტიკული რეკონსტრუქციისა და ათვისების მეთოდს იყენებს, რომელიც პირდაპირ მიემართება ჰეგელის კონტექსტს და, ფრაგმენტირების ნაცვლად, მის მთლიანობაში განმარტებას ცდილობს. რაც უფრო ღრმად ამუშავებს ის „სუბიექტურ ლოგიკას", მით უფრო მოცულობითი და ინტენსიური ხდება ამონარიდები და შენიშვნები. ამ შენიშვნების ნახევარი „ცნების შესახებ სწავლებას" ეხება, ორი მესამედი კი -

[31] LW 38, გვ. 94.

[32] იქვე, გვ. 131.

[33] იქვე, გვ. 144.

[34] L. Althusser, *Lenin und die Philosophie*, Reinbek 1974, გვ. 77.

[35] A. Arndt, „Die Stellung der Philosophie Spinozas zur materialistischen Dialektik. Anmerkungen zum Spinozismus in Althussers Marx-Interpretation", in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, № 35, 1981, გვ. 90–110.

იდეის შესახებ მონაკვეთს[36]. ლენინი უკვე აღარ საუბრობს გარსისა და ფრაგმენტის შესახებ. ნაცვლად ამისა, იგი წერს: „აღსანიშნავია ის, რომ „აბსოლუტური იდეის შესახებ" თავში ერთი სიტყვითაც კი არ არის მოხსენიებული ღმერთი. უფრო მეტიც, ამ თავის შინაარსი სულაც არ არის იდეალიზმი, არამედ მისი მთავარი საკითხი დიალექტიკური მეთოდია. ჰეგელის ლოგიკის ბოლო სიტყვა არის *დიალექტიკური მეთოდი*. და კიდევ ერთი: ამ იდეალისტურ ნაშრომში ჰეგელი სულაც არ არის იდეალისტი, არამედ მატერიალისტია. წინააღმდეგობრივია, მაგრამ ფაქტია."[37]

ჰეგელის ფილოსოფიის ლენინისეული ხედვა მთლიანად იცვლება იმით, რომ იგი *ლოგიკის მეცნიერების* ბირთვად აბსოლუტური იდეის შესახებ თავს მიიჩნევს. აქ აღარ ვხვდებით ზედაპირულ დაპირისპირებას მატერიალიზმსა და იდეალიზმს შორის, არამედ - *ლოგიკის* შიგნით არსებულ „ყოფნისა" და „აზრის" სტრუქტურას. სტრუქტურა, რომელიც განმსჭვალავს *ლოგიკას* და მეთოდის შესახებ თავში (Methodenkapitel) ცნების დონეზეა აყვანილი. ამით ლენინი, ფაქტობრივად, ისე, რომ ამას თვითონ ვერ აცნობიერებს, „ახალი" მატერიალიზმის შესახებ მარქსის კონცეფციას უბრუნდება, რომლის მიხედვითაც იგი (მატერიალიზმი) ჰეგელის იდენტურობის ფილოსოფიას (Identitätsphilosophie) ემყარება.[38] ლენინი ისევ და ისევ აღნიშნავს, რომ „ახალი" მატერიალიზმი ფოიერბახის მატერიალიზმის საპირისპირო კონცეფციას წარმოადგენს.

კითხვის პროცესში ჰეგელის სხვანაირად გადააზრება, თავდაპირველი ფილოსოფიური გზამკვლევიდან გამომდინარეობს, რომელსაც ლენინი კითხვის დასაწყისში ირჩევს. მეორე ინტერნაციონალის თეორეტიკოსებს შორის ნეოკანტიანიზმის გავრცელებამ მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა, რადგან ლენინისთვის განსაკუთრებით მგრძნობიარე საკითხს წარმოადგენდა ჰეგელის მიერ კანტის კრიტიკა. ჯერ კიდევ *მატერიალიზმსა და ემპირიოკრიტი-*

[36] A. Arndt, *Lenin*, a.a.O. (Anm. 8), გვ. 684f.

[37] LW 38, გვ. 226.

[38] A. Arndt, „Der Begriff des Materialismus bei Karl Marx", in: *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert. Band 1: Der Materialismus-Streit*, Hg. von K. Bayertz, M. Gerhard, W. Jaeschke, Hamburg 2007, გვ. 260–274.

ციზმში, ამ პოლიტიკურ-ფილოსოფიურ პოლემიკურ ნაშრომში,[39] ლენინმა კანტის შესახებ თავისი აზრი გამოთქვა და მას ბრალი „ნახევრულობაში“[40] დასდო: რამდენადაც კანტი „ნივთს თავისთავად“ აღიარებს ის მატერიალისტია; რამდენადაც მის შეუმეცნებადობას ამტკიცებს აგნოსტიკოსია; რამდენადაც ის აპრიორული ფორმების არსებობას აღიარებს, რომლებიც წინ უსწრებენ გრძნობად შემეცნებასა და განსჯას - იდეალისტია. ლენინი, ამ ნახევრულობის დასაძლევად, მოითხოვს კანტის კრიტიკას „მარცხნიდან“.[41] კანტის ფილოსოფიის დაყოფა „კარგ“, მატერიალისტურ, „ცუდ“, აგნოსტიკურ, და იდეალისტურ ელემენტებად, სრულ შესაბამისობაშია ჰეგელის კითხვის თავდაპირველ (ფრაგმენტულ; რედ. შენ.) მეთოდთან. ჰეგელი უკვე *ლოგიკის* მეორე გამოცემის წინასიტყვაობიდან ლენინს ასწავლის, რომ, თუ ის კანტის ნივთს თავისთავადს, როგორც აზროვნების მიღმა მყოფს, აკრიტიკებს, „ეს მხოლოდ ცარიელი აბსტრაქციის აზრობრივი ნივთია“[42], და დაყოფებისა და ფიქსირებული საგნების ირგვლივ არ უნდა იტრიალოს. „მარჯვნიდან“ კანტის იდეალისტური კრიტიკა, რაც 1909 წელს ლენინმა უგულებელყო, 1914 წლიდან იწყებს გამონათებას.[43] „არგუმენტის არსს“ იგი ორი პუნქტად აყალიბებს:

1.კანტთან ცოდნა ერთმანეთისგან ყოფს ბუნებასა და ადამიანს; სინამდვილეში ის მათ ერთმანეთს აკავშირებს; 2. კანტთან ნივთის „ცარიელი აბსტრაქცია“ ცოცხალი მოძრაობის ადგილს იჭერს; - იმ მოძრაობის, რომელიც ნივთის სულ უფრო სიღრმისეულ ცოდნას გულისხმობს.[44]

მეორე მხრივ, მარქსის მსგავსად, ლენინიც არ ფიქრობს, რომ ნივთის ბუნება კონცეპტუალური, ანდა ინტელექტუალურია. ლენ-

[39] კითხვის ამ მეთოდის შესახებ, რომელიც განსხვავდება მისთვის ჩვეული კითხვის წესისგან იხ. A. Arndt, *Lenin*, a.a.O. (Anm. 8), Kap. 3.

[40] LW 14, გვ. 195; zum folgenden ebd., გვ. 195f.

[41] LW 14, გვ. 196.

[42] GW 21, გვ. 14; ლენინის მიერ ციტირებული LW 38, გვ. 83.

[43] LW 38, გვ. 158f., სადაც ის აღნიშნავს, რომ ჰეგელი კანტს, თანმიმდევრული იდეალიზმის პოზიციიდან, ემპირიალიზმსა და იდეალიზმს შორის მერყეობის გამო აკრიტიკებდა. ლენინის არგუმენტაციის ჩარჩოები იმდენად შეიცვალა, რამდენადაც იდეალიზმისა და მატერიალიზმს შორის წინააღმდეგობა შეფარდებითი გახდა.

[44] LW 38, გვ. 83f.

ინს მიაჩნია, რომ აზრსა და ნივთს შორის განსხვავება აუცილებლად უნდა გამოიხატოს და რეალური პრობლემა მათ გაშუალებაშია. „დიალექტიკა (როგორც ლენინი მოგვიანებით წერს), არის დაპირისპირებულთა წვდომა ერთიანობაში." შედეგად იგი აკეთებს შემდეგ კომენტარს: „სუბიექტური და ობიექტური ერთმანეთისგან განსხვავდება, მაგრამ ამ განსხვავებასაც აქვს საზღვარი."[45] ამ განჭვრეტის საფუძველზე, ლენინი კიდევ უფრო ამყარებს „იდეალურის რეალობად გარდაქმნის" იდეას და „ვულგალური მატერიალიზმის" შესახებ წერს: „იდეალურსა და მატერიალურს შორის განსხვავება არ არის უპირობო და ექსპანსიური."[46] ლენინის შეხედულებები მასიურ თვითკრიტიკაში გადადის: „მარქსისტები კანტიანელებსა და ჰიუმის მიმდევრებს უფრო ფოიერბახისებურად აკრიტიკებენ, ვიდრე ჰეგელიანურ ყაიდაზე."[47]

ჰეგელის მიერ კანტის კრიტიკის ლენინისეული ანალიზი ცხადყოფს, რომ კითხვის თავდაპირველი სტრატეგია, რომელიც „იდეალურისა" და „მატერიალისტურის" კრიტერიუმის მიხედვით „გარსსა" და „ბირთვს" შორის დაპირისპირებაზეა აგებული, მარცხს განიცდის, რადგან იგი შესაძლოა იყოს ნაუცბადევად მოცემული კრიტერიუმი. ლენინი ამას აცნობიერებს და „ახალი", ჰეგელიანურად გაგებული მატერიალიზმის მარქსისეულ კონცეპტს უბრუნდება. მისი ცენტრალური მომენტი კი გაშუალების ის ფორმაა, რომელიც, როგორც „საგნობრივი გაშუალება"[48], მარქსმა შრომის მოდელის მიხედვით შეიმუშავა. ლენინს შემოაქვს „პრაქსისის" ცნება, რომელიც ჰეგელთან ტელეოლოგიის თავში „ცნების შესახებ სწავლების" იმ ნაკვეთშია მოცემული, რომელიც შრომასა და შრომის ხელსაწყოს ეძღვნება.[49] თუმცა, ლენინი პრაქტიკის ცნებას ფართო, თეორიულად არასპეციფიკური მნიშვნელობით იყენებს ყველგან, სადაც კი საქმე „მილიარდნაირად" გამეორებულ

[45] იქვე, გვ. 90.
[46] იქვე, გვ. 106.
[47] იქვე, გვ. 169.
[48] A. Arndt, „Gegenständliche Vermittlung und Arbeit des Begriffs. Marx' Auseinandersetzung mit Hegels Arbeitsbegriff", in: *Hegel und das mechanistische Weltbild*, Hg. von R. Wahsner. Frankfurt a.M u.a. 2005 (Hegeliana 19), გვ. 148–158.
[49] LW 38, გვ. 177ff.

ცნებებსა და ლოგიკურ ფიგურებს ეხება[50], რაც მათი აქსიომატური გამოყენების საფუძველი ხდება.

პრაქტიკის ცნებაზე ლენინის ჩანაწერებში, რომლის მნიშვნელობას ბევრი ინტერპრეტატორი განსაკუთრებით იმიტომ უსვამს ხაზს, რომ იგი „მატერიალიზმისა და ემპირიოკრიტიციზმის“ ვითომდა აშკარა მატერიალისტურობას ეწინააღმდეგება, უფრო მნიშვნელოვანი ტოტალობის კატეგორიაა. ეს უკანასკნელი წარმოადგენს იმ კონტექსტს, რომელშიც სული, ყოფნა და აზრი, სუბიექტური და ობიექტური, მხოლოდ მომენტებია. ამ აზრს ლენინი კანტის ჰეგელიანურ კრიტიკასთან დაკავშირებით ანვითარებს, სადაც საქმე ეხება სხვაში გადასვლის ფიგურას „ყოფნის ლოგიკაში.“

არსებითი არის ცნების ყოველმხრივი, უნივერსალური ელასტიურობა, რომელიც საგანთან მის სრულ იგივეობას მოიცავს. ელასტიურობის სუბიექტურად გამოყენება ეკლექტიზმი და სოფისტიკაა. ელასტიურობა ობიექტურ გამოყენებაში დიალექტიკაა, სამყაროს განვითარების სწორი ასახვაა.[51]

დიალექტიკა, ფართო აზრით, პროცესუალური ტოტალობის წვდომა და გამოსახვა, მისი აზრობრივი რეპროდუცირებაა.

ტოტალობის კატეგორიასთან მიმართება ლენინს შემდგომ სახელმძღვანელო ძაფს აძლევს, რათა ჰეგელის ლოგიკა მისთვის საცნაური გახდეს. ეს უკანასკნელი კი, მას იმისთვის სჭირდება, რომ მარქსის *კაპიტალის* „ლოგიკას“[52] ჩასწვდეს. მარქსთან ღირებულების მარტივი ფორმა in nuce კაპიტალიზმის ყველა წინააღმდეგობას შეიცავს; ასეა ჰეგელთანაც: „განზოგადების უმარტივესი ფორმა, ცნების პირველი და უმარტივესი ქმნადობა, ადამიანის მეშვეობით სამყაროს ობიექტური კონტექსტების რეკონსტრუირების დასაწყისია.“ [53] ლენინი რწმუნდება, რომ *კაპიტალში* მარქსი ჰეგელის ფრაზეოლოგიით კი არ „კეკლუცობს“, არამედ დიალექტიკის რაციონალურ ფორმას პოლიტიკური ეკონომიის მიმართ იყენებს.[54]

---

[50] იქვე, გვ. 181.
[51] იქვე, გვ. 100.
[52] იქვე, 168–170
[53] იქვე, 168f.
[54] იქვე, 168.

აქედან მომდინარეობს ლენინის ხშირად ციტირებული გამონათქვამი: „შეუძლებელია მარქსის *კაპიტალის*, განსაკუთრებით მისი პირველი ნაწილის გაგება, ჰეგელის *ლოგიკის* სრულყოფილად შესწავლის გარეშე. შედეგად, ნახევარი საუკუნის შემდეგაც კი, ვერც ერთმა მარქსისტმა მარქსი ვერ გაიგო."[55] რა თქმა უნდა, ლენინი იმას არ ამბობს, რომ ჰეგელის *ლოგიკის* გარეშე პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკის გაგება აბსოლუტურად შეუძლებელია; არამედ, ის იმას გულისხმობს, რომ, ჰეგელის გარეშე, მარქსისტული თეორიის, მისი მეცნიერული საფუძვლების *სრულყოფილი* გაგებაა შეუძლებელი. ლენინის ეს აფორიზმი დასავლეთში ჩამოყალიბებული ჰეგელიანური მარქსიზმის დამფუძნებელი დოკუმენტია.

4.

ლენინის მიერ ჰეგელის კითხვა უნივერსალური გაშუალების კონცეფციას შეიცავს; ეს საკითხი ვილჰელმ გოერდტმა ლენინისეული დიალექტიკური კონცეფციის[56] განმარტებისას ცენტრალურად აქცია, თუმცა ჰეგელთან კავშირი ნაკლულად განსაზღვრულ საკითხად დარჩა. ფრანც-ალექსანდერ კოხმა, დიტერ ჰენრიხის მიერ შთაგონებულ დისერტაციაში, დაინახა ის საწყისი წერტილი, საიდანაც ლენინი ჰეგელის რეფლექსიის თეორიას დაუბრუნდა: „ყველა უშუალობის (Unmittelbarkeiten) მოხსნა რეფლექსიაში" რა დროსაც დიალექტიკა „ავტონომიური რეფლექსიის კომპეტენციად" გარდაისახება, რომელიც ყოველივე საყრდენს მოკლებულია[57]. მეორე მხრივ, ჰეგელის ლენინისეული წაკითხვა არ იძლევა დიალექტიკის სისტემურ შეფასებას, რომელიც ჰეგელის წინააღმდეგ, ან მასზე დაფუძნებული იქნება. ლოგიკის შესახებ ანოტაციები, როგორც ჩემს დისერტაციაშიც აღვნიშნე, მხოლოდ „სისტემური

[55] იქვე, 170.

[56] W. Goerdt, *Die allseitige universale Wendigkeit' (gibkost') in der Dialektik V.I. Lenins,* Wiesbaden 1962.

[57] F.-A. Koch, *Dialektik als Strategie. Studie zur materialistischen Erkenntnis- und Revolutionstheorie – am Beispiel Lenins,* München 1977.

პრეზენტაციისთვის არსებული მინიშნებებია."[58] მაგრამ, როგორც კი ვინმე მათ მკაცრ სისტემურ დაფუძნებად ექსტრაპოლირებას შეეცდება, იმედი არ გაუმართლდება. ამიტომ ლენინის მიერ ჰეგელის წაკითხვის შედეგი არ არის დიალექტიკური მეთოდის გამოყენებით დაწერილი სისტემური ტრაქტატი (რისი დაწერაც თითქოსდა მარქსს უნდოდა), არამედ დიალექტიკური მეთოდის შესახებ ტექსტზე მინაწერთა ერთობლიობაა. ამგვარი მინაწერები „დიალექტიკის ელემენტების"[59] შენიშვნებსა და კომენტარებში მოიპოვება, რომელიც ჰეგელის მიერ აბსოლუტური იდეის აბსოლუტურ მეთოდად წარმოჩენის კონტექსტში დაიწერა. ისინი, აგრეთვე, „დიალექტიკის საკითხისთვის" ფრაგმენტში გვხვდება, რომელშიც ლენინი კითხვის შედეგების მოკლედ გადმოცემას ცდილობს. ამ მინაწერებს, როგორც თეორიის ტიპს, უფრო „ტოპიკის" სახელწოდება მიესადაგება, რომელიც თავის მხრივ, დიალექტიკის საფუძვლებში შედის.[60]

ლენინის შენიშვნები, ერთი შეხედვით, ნაკლებად ეფექტურია. თუმცა, განმეორებითი შეხედვისას საცნაური ხდება, რომ ლენინს, რომელიც აშკარად მარქსის მიერ *კაპიტალში* გამოყენებულ მეთოდზე ორიენტირებულია, სურს დაიწყოს ტოტალობის, როგორც ცალკეულისა და ტოტალობის ელემენტების გაშუალების კავშირის კვლავწარმოება. ასე რომ, „განჭვრეტის ობიექტურობა" (1) უშუალოდ საყოველთაოს კი არ ემყარება, არამედ ცალკეულ „ნივთს", რომელიც შემდეგ (2) „მრავალფეროვან მიმართებათა ტოტალობაში", ანდა მის განვითარებაში (3) განიხილება. შედეგად, (4) მისი „შინაგანად წინააღმდეგობრივი ტენდენციები (მხარეები)" წარმოიშვება. ასე რომ, ეს შესაძლოა გავიგოთ, როგორც „დაპირისპირებულების ჯამი და ერთიანობა" (5), რომელიც უნდა გაიშალოს(6). ამას მოჰყვება ჰეგელის ანალიზურ-სინთეზური მეთოდები (7), რომელთა განსხვავებასაც ლენინი შემდეგი 8 ელემენტის სახით იძლევა, მაგრამ ის არ მიდის ცნების თვითრეფლექსიის, როგორც აბსოლუტური იდეის სისტემური ტოტალობის აღიარებამდე. ლენინი ამ

[58] A. Arndt: Lenin, a.a.O. (Anm. 8), Kap. 6.
[59] LW 38, გვ. 212–214.
[60] R. Bubner, *Dialektik als Topik*, Frankfurt a.M 1991.

საკითხშიც ჰეგელის მარქსისეულ კრიტიკას უბრუნდება, როგორც ფორმულირებულია, მაგალითად, „ჰეგელისეული სახელმწიფო სამართლის კრიტიკაში“, რომელსაც იგი ჯერ კიდევ არ იცნობდა.

დიალექტიკის საკითხისთვის ფრაგმენტში ლენინი შემდეგ შენიშვნას აკეთებს: „შესაძლოა დიალექტიკა მოკლედ განისაზღვროს დაპირისპირებულთა ერთობად“.[61] ამჯერად, ლენინის განმარტებით, ესაა „ერთიანობის გახლეჩა“, რა დროსაც ერთიანობა „წარმავალია“, „დაპირსიპერებულთა“ ბრძოლა კი - აბსოლუტური.[62] მაგრამ, ეს არ არის ულმობელი კლასობრივი ბრძოლისა და პარტიული წმენდისთვის გაცემული რეკომენდაციები, რადგან ლენინი მათ იმ პროგრამასთან დაკავშირებით გამოთქვამს, რომელიც „ისტორიის მეცნიერებას ემყარება“[63]და დიალექტიკის დაფუძნებისკენაა მიმართული, რომლის შესანიშნავ ნიმუშსაც, და როგორ შეიძლება სხვაგვარად ყოფილიყო, ისევ *კაპიტალი* წარმოადგენს. პრობლემა, რომელსაც ლენინი სისტემური თვალსაზრისით განიხილავს, შესაძლოა აღიწეროს ადორნოს ნეგატიური დიალექტიკის ფარგლებში, როგორც არაიდენტურობის გაბატონებულობად (დაპირისპირებულთა „ბრძოლად“) და ჰეგელთან საყოველთაოს ბატონობის კრიტიკად. თუ ეს ვინმეს გადამეტებულად ეჩვენება, შეუძლია წარმოიდგინოს, რომ მარქსთან ჰეგელის მიერ შთაგონებული საკითხები უსასრულოდ ვარირებადი არ არის.

ჰეგელის ლენინური წაკითხვის შედეგი, რომელსაც იგი შენიშვნებში ეხება, ფილოსოფიური პრობლემატიკის სისტემური დამუშავება არ გახლავთ; პირიქით, იგი იმ პრობლემატიკის განახლებაა, რომელიც ჰეგელთან მარქსის მიმართებაში უკვე ფიგურირებს; მართალია, ამ ფილოსოფიურმა განვითარებამ მუშათა მოძრაობაში შეაღწია, მაგრამ მე-19 საუკუნის მიწურულს კვლავ ჩაიხშო. ლენინმა, მიუხედავად ეპოქის სულისკვეთებისა, იმ ტრივიალურობის დაძლევა შეძლო, რაც თან ახლავს ხოლმე ჰეგელის ათვისების მცდელობას. მაგრამ, საქმე უფრო პრობლემატიკის განახლებასთან გვაქვს, ვიდრე მის გადაჭრასთან. ამიტომ, სრულიად შეუსაბა-

[61] იქვე, გვ. 214.
[62] LW 38, გვ. 338f.
[63] იქვე, გვ. 338.

მოა 1989 წლამდე შემუშავებული კონცეფცია, რომლის მიხედვითაც, თითქოსდა ლენინმა დიალექტიკის და ზოგადად ფილოსოფიის ახალი ეტაპი დაიწყო.[64]

ლენინს, მის მიერ მიღწეული შედეგების (*დიალექტიკის საკითხისთვის*) დროებითი ხასიათი, ძალზე კარგად ჰქონდა გაცნობიერებული. ამაზე ისიც მეტყველებს, რომ მოგვიანებით მან მეცნიერული და ფილოსოფიური კვლევის პროგრამა შეიმუშავა და ის 1922 წელს შემდეგი სტატიის სახით გამოაქვეყნა: *მებრძოლი მატერიალიზმის მნიშვნელობის შესახებ*. ერთი მხრივ, ლენინის წინაშე იდგა მასების (დიდწილად უწიგნური) განათლების, მასში ელემენტარული მეცნიერული ცოდნის შეტანის ამოცანა, რა დროსაც რელიგიის კრიტიკა ცენტრალური გახლდათ, ხოლო, მეორე მხრივ, ის, როგორც ემპირიული მეცნიერი და ფილოსოფოსი, სწავლების ორგანიზებით იყო დაკავებული, რომლის მიზანსაც „ჰეგელის დიალექტიკის მატერიალისტური ინტერპრეტაცია“[65] წარმოადგენდა. ამასთანავე, ლენინი „ჰეგელის დიალექტიკის მატერიალისტ მეგობართა საზოგადოების“[66] ჩამოყალიბებასაც აპირებდა.

ლენინი, 1914 წლის შემდგომ დაწერილ ნაშრომებში ისევ და ისევ უბრუნდება დიალექტიკის საკითხს, რომელიც მან ჰეგელის კითხვის შედეგად მოიპოვა. ამ თვალსაზრისით, ნიშანდობლივია 1921 წელს ტროცკისთან და ბუხარინთან დებატები, რომელშიც ლენინი თითქმის სიტყვასიტყვით თავის „დიალექტიკის ელემენტებს“ ემყარება და ოპონენტების „არადიალექტიკურ“ პოზიციას ამხელს.[67] ამ ფონის შუქჩრდილებზე უნდა წავიკითხოთ ლენინის წერილი იმპერიალიზმის შესახებ, რომელშიც თანამედროვე ტოტალური კაპიტალიზმის ძირითადი „წინააღმდეგობებია“ გამოკვეთილი და რომელთაც უდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდათ პოლიტიკური პრაქტიკისთვის.[68]

---

[64] *Geschichte der marxistischen Dialektik. Die Leninsche Etappe*, Berlin 1976 (თავდაპირველად, რუსულად, 1973).
[65] LW 33, გვ. 219.
[66] იქვე, გვ. 220.
[67] V. I. Lenin, „Noch einmal über die Rolle der Gewerkschaften“, LW 32, განს. გვ. 73–85. შდრ. A. Arndt, *Lenin*, a.a.O. (Anm. 8), გვ. 580ff.
[68] A. Arndt, *Lenin*, a.a.O. (Anm. 8), Kap. 4.

ლენინის თხზულებაზე - *მებრძოლი მატერიალიზმის შესახებ* - დაყრდნობით, მე-20 საუკუნის 20-იან წლებში, საბჭოთა კავშირში, დებორინმა შემოიკრიბა ჯგუფი, რომელიც „მექანიცისტურ (ბუხარინი), „ჰეგელიანურ“ (ლუკაჩი) ბანაკს აკრიტიკებდა, თუმცა, ეს მანამ ხდებოდა, სანამ ისინი, 30-იან წლებში, სტალინის თვალსაწიერში მოხვდებოდნენ და მათ „მატერიალისტური დიალექტიკის ფორმალისტური დამახინჯების“ ბრალდებით გაასამართლებდნენ.[69] დებორინმა კი საყვედური იმის გამო დაიმსახურა, რომ იგი მარქსსა და ლენინს „ჰეგელის სათვალეებით“[70] კითხულობდა. სტალინი, ეს „ტელეფონიანი ჩინგის ხანი“ (როგორც მას ბუხარინი უწოდებდა), უკმაყოფილო იყო „ფილოსოფიური რვეულების“ გამოქვეყნებით, ვინაიდან მიაჩნდა, რომ მასში ბუნდოვანია ის, თუ სად გადის ზღვარი იდეალიზმსა და მატერიალიზმს შორის. იგი თავის სიცოცხლეში ყველაფერს აკეთებდა, რომ ეს ტექსტი ლენინის თხზულებათა კანონიკურ გამოცემებში შეტანილი არ ყოფილიყო[71]. მეორე მხრივ, *დიალექტიკური და ისტორიული მატერიალიზმის შესახებ*, რომლის ავტორობაც სტალინს მიეწერება, გამოქვეყნების შემდეგ (რომელიც 1938წ. *საბჭოთა კავშირის კომუნისტური პარტიის ისტორიის მოკლე კურსში* ცენტრალური კომიტეტის ნებართვით დაიბეჭდა), ჰეგელი ისევ მარქსისტული თეორიის აუცილებელ ორნამენტად იქცა. მაგრამ, 1944წ. სტალინის მთავარი იდეოლოგის, ჟდანოვის, მიერ შეთხზული ლეგენდის მიხედვით, ჰეგელი პრუსიული რეაქციის ფილოსოფოსად გამოცხადდა, რაც ჰეგელის კრიტიკის დირექტივად იქცა.[72] მხოლოდ სტალინის სიკვდილის შემდეგ გახდა შესაძლებელი ლენინიზმის იმ კონსტრუქციის აღდგენა, რომელიც პრობლემატიკის მიუკერძოებელ ანალიზს გულისხმობდა. შეიძლება გადაჭარბებული იყოს, მაგრამ მაინც უნდა ითქვას, რომ

[69] A. Deborin, N. Bucharin, *Kontroversen über dialektischen und mechanistischen Materialismus*, Frankfurt a. M 1969, გვ. 318.

[70] L. Sziklai, *Georg Lukács und seine Zeit*, Berlin u. Weimar 1990, გვ. 80.

[71] D. Uhlig, W. Hedeler, „Nachwort“, in: *Philosophische Arabesken*, N. Bucharin, Berlin 2005, გვ. 425.

[72] L. Sziklai, *Georg Lukács*, a.a.O., გვ. 91

დასავლური ჰეგელიანური მარქსიზმი, (რომელიც საბჭოურ პარტიულ მარქსიზმს უპირისპირდებოდა) არსებითად ლენინის მიერ აღმოჩენილ ჰეგელს ემყარებოდა. ასე რომ, ჰეგელის ფილოსოფიის რენესანსში ლენინურმა კითხვამ უმნიშვნელო როლი როდი შეასრულა.

ლენინური პროექტის პოტენციალი კარგად იკითხება ნიკოლაი ბუხარინის მიერ ციხეში გაკეთებული ჩანაწერებიდან, რომელიც მან სიკვდილით დასჯის წინ სტალინს გაუგზავნა; ამ უკანასკნელს მათში არც კი ჩაუხედავს. ბუხარინისა და ლენინისადმი საყოველთაოდ ცნობილი თეორიული გამოსათხოვარი, *დილექტიკური და ისტორიული მატერიალიზმის შესახებ*, სტალინმა მოგვიანებით დაწერა. ამით მარქსიზმის თეორიული ალიანსი ჰეგელთან ერთხელ და სამუდამოდ გაწყდა, რომლის ჩახშობასაც უფრო ადრე, ჯერ კიდევ მეორე ინტერნაციონალი ცდილობდა, ხოლო შემდგომ ლენინმა ეს კავშირი ისევ აალორძინა და, ერთ ისტორიულ მომენტში, რუსეთი და დასავლეთ ევროპა ერთმანეთთან ინტელექტუალურად დაახლოვა.

გერმანულიდან თარგმნა გიორგი ბარამიძემ

დასწრებულობის ცნება ედმუნდ ჰუსერლის ფენომენოლოგიაში

გიორგი კაშიბაძე

ტრანსცენდენტალური სუბიექტის ანალიზი

ედმუნდ ჰუსერლის ფილოსოფიაში დასწრებულობის ცნების მნიშვნელობა და როლი რომ განვსაზღვროთ, ახალი ფილოსოფიის დაფუძნების ავტორიუსეული მიზნის სისტემური ნათელყოფაა საჭირო: რა მიზანი ამოძრავებს ჰუსერლს ახალი ფილოსოფიის დაფუძნებისას, ძველთან დაპირისპირების გათვალისწინებით, ეპისტემოლოგიური და ონტოლოგიური პერსპექტივიდან და რა ანთროპოლოგიურ შედეგზეა იგი ორიენტირებული?

ჰუსერლის ახალი ფილოსოფიის დაფუძნება მიზნად ისახავს ისეთი საყოველთაო პრინციპების მოძიებას, რომელთაც ფენომენოლოგიის სისტემა დაეყრდნობა და მეცნიერული სიმკაცრის პრეტენზია ექნება. როგორც ავტორი აღნიშნავს, ეს უკანასკნელი უნდა გახდეს სხვადასხვა ფილოსოფიურ სკოლათა გახლეჩილობის დაძლევის საფუძველი[1] და - ეპისტემოლოგიური საფუძველი სხვადასხვა ემპირიული მეცნიერებისათვის. ამგვარად გაგებული ახალი სისტემა ემპირიზმის (პოზიტივიზმის) ობიექტივისტურ „თავგასულობას“ ზღვარს დაუდებს, რომელიც „სამყაროული საგნების“, როგორც ობიექტური მოცემულობების შემეცნებას გულისხმობს და გამორიცხავს სუბიექტის წვლილს ამ ობიექტური ფაქტების ჭეშმარიტების სტატუსის დადგენაში. დასწრებულობის ცნების რომელიც ჰუსერლის სისტემის ერთ-ერთი ცენტრალური კონცეპტია - ავტორისეული მნიშვნელობა იმ ზიანისმომტანი შედეგების დაძლევის მცდელობას წარმოადგენს, რომელიც ობიექტივისტურად გაგებული პრეზენსის ცნებიდან გამომდინარეობს[2]

[1] ძირითადად იგულისხმება პოზიტივიზმისა და ნეოკანტიანელობის სკოლათა დაპირისპირება.

[2] ამ შემთხვევაში, პრეზენსის ობიექტივისტურ გაგებას ჰუსერლი მიაწერს როგორც

და ზღუდავს როგორც აზროვნების განვითარებას და შემეცნების არეალის გაფართოებას, ასევე - იმ მრავალფეროვნების აღქმას, რომელიც სუბიექტების სახით, მათი მსოფლმხედველობების მრავალფეროვნებით არის მოცემული. შედეგად, დასწრებულობის ობიექტივისტური გაგება ამ მრავალფეროვნების (როგორც განსხვავებულ ღირებულებათა, ნებელობათა, რწმენათა, წარმოდგენათა და ა.შ) მქონე შინაგან სამყაროებს აუქმებს, როგორც შემეცნებისათვის არარელევანტურ პრობლემებს, ან სულაც გამოტოვებს მათ. ამ კონტექსტში პრობლემურად გამოიყურება ინტერსუბიექტურობის, განსხვავებულ ღირებულებათა და წარმოდგენათა, ადამიანებს შორის მიმართებების საკითხიც, ურთიერთაღიარებისა და კონფლიქტის შესაძლებლობების დარეგულირების კონტექსტში. სწორედ დასწრებულობის ცნების ჯეროვანი ინტერპრეტაცია მოგვცემს მეტაფიზიკური აზროვნების მიერ წარმოქმნილ აღნიშნულ ბარიერთა გადალახვის შესაძლებლობას, რასაც პრეზენსის ობიექტივისტურად გაგება უდევს საფუძვლად. აღნიშნულ საკითხს ჰუსერლთან ხაზგასმით არ ექცევა ყურადღება.

ობიექტივიზმის დაძლევა ჰუსერლის პირველი ნაბიჯია.[3] ობიექტივიზმი ეფუძნება იმ ცრუ რწმენას, რომ საგნები აღმქმელი სუბიექტისგან დამოუკიდებელ არსებულებს წარმოადგენენ, რომლებიც ყოველდღიურ გამოცდილებაში, ფიზიკურ დროსა და სივრცეში, გვეძლევიან და გვეძლევიან ისეთებად, როგორებიც არიან თავისთავად. მეცნიერებას ისღა დარჩენია, რომ ეს ობიექტურად არსებული საგნები აღწეროს, განაზოგადოს და გარკვეული სისტემა შეიმუშავოს მათი არსებობის კანონზომიერების შესახებ. ჰუსერლი ამგვარ წარმოდგენას ნაივურს უწოდებს და აღნიშნავს, რომ მას საფუძვლად უდევს არა მეცნიერული განაზრება საგნის მოცემულობის რაგვარობის შესახებ, ანუ ეპისტემოლოგია, არამედ ყოველდღიური ჩვევა, რომელიც ემპირიულ გამოცდილებაშია ჩამ-

---

პოზიტივიზმის მიერ დაფუძნებულ ემპირიულ მეცნიერებათა ფილოსოფიურ წანამძღვრებს, ასევე მის წინამორბედთ: კლასიკური ფილოსოფიის მოძღვრებებში შემეცნების ობიექტის შესახებ ჭეშმარიტების დამდგენი კრიტერიუმის სტატუსს, - მაგალითად, როგორც ესაა კანტთან.

[3] W.-W. Fuchs, *Phenomenology and Metaphysics of Presence*, Hague 1979, გვ.10.

ოყალიბებული, სადაც გამოტოვებულია ფიქრი გრძნობადად მოცემულის ტრანსცენდენტალური საფუძვლების შესახებ. ჰუსერლის მიხედვით, პირველი ეტაპი, რომელიც საგნების არსებობის შემეცნების მეთოდის პირველი ოპერაციაა, არის „ეპოხე", რაც გულისხმობს ობიექტურად მოცემული საგნების არსებობის რაგვარობის შესახებ ყოველდღიური რწმენა-წარმოდგენების უეჭველობის რადიკალურ ეჭვქვეშ დაყენებას, მათი ნამდვილად არსებობის რწმენის დროებით გადადებას და კარტეზიანული გზით შემოწმებას; - იმ გზით, რომლითაც დეკარტმა დასვა კითხვა არსებობის შესახებ: რა არსებობს, როგორც აპოდიქტურად უეჭველი, რომლის ეჭვქვეშ დაყენებაც ლოგიკურ წინააღმდეგობამდე მიგვიყვანდა?[4]

ჰუსერლი, მიყვება რა დეკარტის მიერ განხორციელებულ „ეპოხეს", სუბიექტის ცნობიერების მონაცემების რადიკალური სკეპტიციზმის გზას, მიადგება საბოლოო წერტილს „Ego Cogito, ergo sum"-ის სახით, სადაც ცნობიერების მონაცემებისგან დაცლილი „მეს" არსებობის ეჭვქვეშ დაყენება შეუძლებელი ხდება: „მე", როგორც საკუთარი „მეს" არსებობის გამააზრებელი, მაინც უნდა ვარსებობდე, რათა საკუთარი „მეს" არარსებობა დავუშვა. ასევე, ამ უკანასკნელი მიმართების არარსებობის დაშვების შემთხვევაშიც, აუცილებლობით უკვე უნდა არსებობდეს „მე" და ა.შ., რის შედეგადაც გადავდივართ უსასრულო რეგრესში. მაგრამ, ჰუსერლის მიხედვით, დეკარტმა ვერ გადადგა პოზიტიური ნაბიჯი ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიისაკენ, რომელიც გახდებოდა აპოდიქტური საფუძველი „მე"-ს ცნობიერების მონაცემების უეჭველობით არსებობის დაფუძნებისათვის და, შედეგად, მეცნიერული ცოდნის საფუძვლების ჩამოყალიბებისათვის; დეკარტმაც შეინარჩუნა ობიექტსა და სუბიექტს შორის ტრადიციული გამიჯნულობა და „მე"-ს მონაცემების რაგვარობა, მათი არსებობის სტატუსი, სამყაროული ობიექტების აღმქმელი სუბიექტისგან დამოუკიდებელი არსებულის სახით განიხილა. ხოლო „მე"-ს და მის მონაცემებს შორის აუცილებელი კავშირი, რომელიც ცნობიერებისთვის მოცემულ ობიექტთა

[4] E. Husserl, *Cartesian Meditations*, Boston 1982, გვ. 15-16. აპოდიქტური უეჭველობა ჰუსერლს, ისევე, როგორც ლაიბნიცს და დეკარტს, განმარტებული აქვს რაიმე მოცემულობის ან დაშვების სხვაგვარად მოუაზრებლობად.

ნამდვილარსებობის გარანტი იქნებოდა, ღმერთის იდეის შემოტანით დაუშვა, რომლის ერთ-ერთი პრედიკატი ყოვლად სრულყოფილი არსებისა, რომლისთვისაც ტყუილი, როგორც სისუსტის გამოხატულება, არადამახასიათებელია სამყაროული საგნების შემეცნების საფუძველი გახდა. ჰუსერლი დეკარტის ასეთ ნაბიჯს „ტრანსცენდენტალური შემობრუნებისგან“ გადახვევას უწოდებს. მისი განაზრებით, „მე“, როგორც უსამყაროო მოცემულობა, მხოლოდ ობიექტივისტური ცრუ რწმენის და, შესაბამისად, მხოლოდ აბსტრაქტული ცნების სახით არსებობს. იმისათვის, რათა „მე“-მ დაადასტუროს, რომ ის არსებობს, რადგან აზროვნებს, საჭიროა **„ის“**, რომელსაც „მე“ მოიაზრებს, რადგან აზროვნება ყოველთვის რაღაცის მოაზრებას გულისხმობს. შესაბამისად, „მე“, რამდენადაც ის არსებობს, არსებობს იმის საშუალებით, რომ ის იაზრებს რაღაცას, როგორც საკუთარი თავისგან განსხვავებულს. უსამყაროო „მე“-ს არსებობის აპოდიქტური უეჭველობით დამტკიცებიდან, სადაც დეკარტი შეჩერდა, ჰუსერლის თანახმად, აუცილებლად გამომდინარეობს „მე“-ს და „მე-ს მონაცემების“ ერთობლიობა: „მე“ არსებობს იმდენად, რამდენადაც მიმართებაშია რაიმესთან. Ego Cogito მოიცავს „მე“-ს ცნობიერად ყოფნას (რაიმეს შესახებ) სხვადასხვა მოდუსში ან მოდუსების ერთობლიობაში - აღქმაში, გახსენებაში, წარმოსახვაში, დასკვნის გამოტანაში, შეფასებაში, ნებელობაში, სურვილში, დაეჭვებისას, მოლოდინისას და ა.შ. იმანუელ კანტისგან განსხვავებით, ჰუსერლი ინტუიციას წარმოაჩენს ინტენციონალური თვითცნობიერების ერთ-ერთ მთავარ მახასიათებლად და მას (ინტუიციას) არა მხოლოდ გრძნობად მონაცემებში საგნის ჩენის და მისი აღქმის სუბიექტურ პირობად სახავს, არამედ ცნობიერების ნებისმიერ მოდუსში - მაგალითად, აზროვნებისთვისაც -აუცილებელს ხდის, რადგანაც „მე“-მ საგნის არსი რომ გაიაზროს, მან ეს საგნის არსი იდეალობად უნდა აღიქვას (და ეს აღქმა გულისხმობს აბსტრაქტული საგნების სხვადასხვა პერსპექტივიდან დანახვის შესაძლებლობას). განსხვავებით დასწრებულობის ცნების ობიექტივისტური მნიშვნელობისგან, რომელსაც დეკარტთან („მე“-ს და საგნებს შორის ღმერთის იდეით გაშუალებული მიმართე-

ბით) აქვს ადგილი, ჰუსერლი აღმოაჩენს ამგვარად გაგებული საგნების შეზღუდულობას მათი გამოვლენის მრავალფეროვნებაში. ცნობიერების ინტენციონალურ, საგნებთან მიმართებაში მყოფ სტრუქტურებში ჰუსერლი გამოყოფს ნოემატურ და ნოეტურ კატეგორიებს. პირველში ათავსებს ცნობიერების საგნის მოდუსებსა და მოდალობებს, მეორეში კი - ცნობიერების (აქტის) სუბიექტის მოდუსებსა და მოდალობებს.

თუკი ჩვენ გავყვებით ამ მეთოდოლოგიურ პრინციპს, ცნობიერების და ცნობიერების საგნების ორმაგი თემატიკის გათვალისწინებით, პირველ რიგში, წარმოგვიდგება გაცნობიერების აქტის ზოგადი დესკრიფციების შესაძლებლობა, - მისი თითოეული წევრის ორი შესაბამისი კორელატი. საქმე ეხება ინტენციონალური ობიექტის, როგორც ასეთის, დესკრიფციას, სადაც ცნობიერების მოცემულობის მოდუსებთან და მოდალობებთან გვაქვს შეხება.[5]

აქედან გამომდინარეობს, რომ „მე“ არსებობს არა უბრალოდ რაღაცის ცნობიერებად, არამედ გარკვეულ ინტენციონალურ აქტებში, გარკვეულ რაგვარობებში ამ რაღაცის ცნობიერად ყოფნაში. ეს რაგვარობანი სუბიექტიდან ობიექტისკენ მიმართულ მოდალობათა და მოდუსთა სასრულ და მუდმივ მიმართებებს წარმოადგენენ. ჰუსერლი სუბიექტისა და ობიექტის ასეთი ინტენციონალური ერთობის, როგორც კომპლექსური მთელის ანალიზს უწოდებს კონკრეტული სუბიექტის ტრანსცენდენტალურ განფარვას, განსხვავებით დეკარტის უსამყაროული სუბიექტისაგან: „მე, მედიტაციაში მყოფი ფენომენოლოგი, ვაყენებ ჩემ წინაშე ყოვლისმომცველ ამოცანას საკუთარი თავის განფარვისა სრულ კონკრეტულობაში, რომელიც მოიცავს ყველა მასთან დაკავშირებულ ინტენციონალურ კორელატს.“[6] შემდეგი ეტაპი ინტენციონალური სუბიექტისთვის გახსნილი სამყაროს საგნების აპოდიქტური უეჭვ-

[5] მაგალითად, ყოფნის მოდალობები, როგორებიცაა უეჭველი ყოფნა, შესაძლო ყოფნა ან სავარაუდო ყოფნა არსებულისა და ა.შ. ან სუბიექტური დროითი მოდუსები არსებულისა, აწმყოში ყოფნის, წარსულში ყოფნის ან მომავალში ყოფნის თვალსაზრისით. დესკრიფციების ამ ხაზს ეწოდება ნოემატური. მეორე მხარეს საქმე გვაქვს ცნობიერების სუბიექტთან, რომელიც ცნობიერების ნოეტური მოდუსების დესკრიფციის წყაროა: მაგალითად, პერცეპცია/აღქმა, რეტენცია, პროტენცია.

[6] E. Husserl, *Cartesian Meditations*, Boston 1982, gv. 38.

ელობით არსებობის დამტკიცებაა. ეს ეტაპი მოიცავს სინთეზისა და იდენტობის კატეგორიების გენეზისის დადგენასაც, რასაც ადგილი აქვს შემეცნების სტრუქტურაში - ego cogito cogitatum -, ინტენციონალურ ობიექტთა კონსტიტუირებისას: ტრანსცენდენტალური რედუქციისას, შესამეცნებელი საგნის ინტენციონალურ აქტში შემოსვლა ხდება ნოეტურ-ნოემატური აპრიორული სტრუქტურების გავლით, სადაც „მე", როგორც საკუთარი თავის მუდამ აწმყოფი იდენტობა, არის დასწრებული საგნის თითოეულ თვისებასთან; ეს დასწრებულობა ნარჩუნდება მრავალფეროვან და მუდმივ ცვალებადობაში, სხვადასხვა სიტუაციაში, საგნის თვისებათა ერთიდაიგივეობის გამოვლინებისას: ამკომბინაციას, რომელიც შეიძლება დახასიათდეს ცნობიერების ცნობიერებასთან გაერთიანებად, სინთეზი ეწოდება. ეს არის ისეთი კომბინაციის უნარი, როგორიც მხოლოდ ცნობიერებისთვისაა დამახასიათებელი. ეს რთული სტრუქტურა თავისი ნოეტურ-ნოემატური კომპოზიციით ტრანსცენდენტალური სუბიექტის, ტრანსცენდენტალური აქტისა და ტრანსცენდენტალური ობიექტის კომპლექსურ ერთიანობას გულისხმობს. ცნობიერების გაერთიანება ცნობიერებასთან დაკავშირებულია ტრანსცენდენტალური ობიექტის - Cogitatum-ის - არსის წვდომასთან. სინთეზის საფუძველს, რომელიც ერთი და იმავე ობიექტის ცვალებად, მრავალმხრივ ჩენათა მიუხედავად, არ გვაკარგვინებს ობიექტის აღქმასა თუ გააზრებას, იდენტიფიკაციის ცნება წარმოადგენს, რაც საგნის იდენტობასა და სინთეზს უზრუნველყოფს. *კარტეზიანული მედიტაციების* ერთ-ერთ თავს ასეც ეწოდება: „იდენტიფიკაცია, როგორც სინთეზის ფუნდამენტური ფორმა და ტრანსცენდენტალური დროის ყოვლისმომცველი სინთეზირება"[7], სადაც განიხილება გარეგანი და შინაგანი დროითობის განსხვავება, რომლებშიც საგნის მხარეთა კავშირები ორ განზომილებაში მიმდინარეობს: 1. როცა საქმე გვაქვს საგნის გარეგან მთლიანში სხვადასხვა მხარის კავშირებთან; 2. როდესაც საგნის სხვადასხვა მხარის ჩენათა სინთეზური კავშირები ერთ ცნობიერებაშია მოთავსებული; - კავშირები, რომლებიც ქმნიან ერთიანი მთლიანო-

[7] E. Husserl, *Cartesian Meditations*, გვ. 41.

ბის მქონე ცნობიერებას, სადაც აწმყოფი „მე“ ერთდროულად არის დასწრებული ცნობიერების ყველა დონეზე: შეგრძნებებში, აღქმაში, გახსენებაში, მსჯელობაში, რწმენაში, ნებელობით აქტებში, განწყობებში... ამგვარად მოცემული საგანი შეერთებულია „მე“-ში ერთ მთლიან იდენტობად, რადგან ცნობიერების ყველა დონეზე ესწრება „მე“.[8] ცნობიერების ეს ერთიანობა ყველა დონეზე თანაამყოფებს „მე“-ს თითოეულში, რომელიც სხვადასხვა მოდუსში და მოდალობაში განფარავს ერთი და იგივე საგნის სხვადასხვა მხარეს და ასინთეზირებს მის (საგნის) თითოეულ გამოვლინებას ერთ მთელში. ეს ერთიანი მთელი არის „მე“ - დასწრებული ცნობიერების თითოეულ აქტში. სახეზე გვაქვს ინტუიციების საგანი, როგორც თავის მრავალსახოვან ობიექტურ ჩენებში, ე.ი. სუბიექტის სხვადასხვა ცნობიერების დონეებში გამოვლენილ სინთეზურ ერთიანობაში:

როგორც ჩვენ უკვე ზემოთ აღვნიშნეთ, მთელი გაცნობიერებული სიცოცხლე სინთეზურ ერთიანობაშია. ამიტომ, ცნობიერი სიცოცხლე წარმოადგენს ყოვლისმომცველ „Cogito-ს“, რომელიც თავის თავში სინთეზურად დაკავშირებულ ყველა კონკრეტულ ცნობიერების აქტს, პროცესს ესწრება (და აერთიანებს - სხვა სიტყვებით, ეს შეიძლება გამოითქვას, როგორც „მეს“ ერთდროული მყოფობა, დასწრებულობა სხვადასხვა ცნობიერების აქტში, ტრანსცენდენტალური აქტისა და ტრანსცენდენტალური ობიექტის მოდალობათა და მოდუსთა ყველა მოცემულობაში), რომლებიც ხდებიან ყოვლისმომცველი ერთიანობის „Cogitatum-ად“, „Cogitata-ს“ მრავალდონიან სინთეზურ ერთობაში.[9]

მოყვანილი ციტატა ეხება როგორც ერთეული საგნის იდეალობის წვდომას მის მრავალგვაროვან გამოვლინებებში, ისე - სი-

---

[8] ცნობიერების ცენტრი, აწმყოფი, პირველი პირისეული „მე“: „მე“ ვხედავ კუბიკის წახნაგს, „მე“ ვხედავ კუბიკის ფერს, ზომას, ვიაზრებ კუბიკში დიაგონალების კვეთის კუთხეთა გრადუსებს, „მე“ ვიხსენებ ამა და ამ შეფერილობის კუბიკს, „მე“, როგორც აღნიშნული ცნობიერების სხვადასხვა მოდუსებში დასწრებული, ვიგულვებ კუბიკს ერთ მთლიან თვითიგივეობრივ საგნად. ცნობიერების სხვადასხვა მოდუსის და მოდალობის სინთეზი პირდაპირ კავშირშია საგნის იდენტიფიკაციასთან და ამის საფუძველს წარმოადგენს უდროო პირველი პირისეული „მეს“ დასწრებულობა ცნობიერებაში მოვლენილი თვითიგივეობრივი საგნის სხვადასხვა მხარესთან.

[9] E. Husserl, *Cartesian Meditations*, გვ. 42.

ცოცხლის ჰორიზონტს, შედგენილს მრავალი სამყაროული საგნის ერთობლიობისაგან, რომლის ცენტრს ტრანსცენდენტური სუბიექტი წარმოადგენს.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, საგნის მუდამ ცვალებად მოცემულობაში სინთეზის საფუძველი იდენტობის კატეგორიაა, რადგან „მე“, როგორც მუდამ ახლაში მყოფი თვითიგივეობა, „ახლაც“ და „მერეც“, რაიმე საგნის მოცემულობისას, ინტუიციაში მოცემული ინტენციონალური ობიექტის იმავე მხარესთან ვარ დასწრებული, სადაც ეს ორი სხვადასხვა დასწრებულობა გამორიცხავს განსხვავებას და არის ერთი და იგივე „მე-სათვის“. ეს განმეორება ქმნის სინთეზს ცვალებად სიმრავლეში იგივეობრივის მოხელთების გზით. ამ შემთხვევაში გამოიყოფა შემდეგი ნაწილები: „მე“ არის მარტივი და დაუნაწევრებელი, განსხვავების არშემცველი მთლიანობა, თვითიგივეობრივი და უნიკალური ერთი; „მე“ მუდამ აწმყოფია, რაც ნიშნავს იმას, რომ „მე-ს“ პირველი პირისეული ყოფნა სინგულარული წერტილია, სადაც ეს უდროო სუბიექტი აუდროულებს არა მხოლოდ ცალკეულ სინთეზურ ობიექტებს პრეზენსში და ანიჭებს მათ უნივერსალურ ხასიათს (იდეალობას) იდენტობის კატეგორიის მეშვეობით, არამედ ის, ასევე, აუდროულებს სამყაროს ჰორიზონტსაც: მის ინტენციონალურ ობიექტთა მთლიან სიმრავლეს დაბადებიდან სიკვდილამდე. შესაბამისად, ჰუსერლი მიჯნავს სუბიექტური დროის ორ განზომილებას შინაგანი („მე-ს“ პირველი პირისეული), აწმყოფი დროისა და იმანენტური დროითობის სახით, სადაც ცვალებად საგანთა თვისებების სინთეზი ხდება:

ამ უნივერსალური სინთეზის ფუნდამენტური ფორმა, ფორმა, რომელიც შესაძლებელს ხდის ცნობიერების სხვა, ცალკეული აქტების სინთეზს, არის ყოვლისმომცველი ცნობიერება შინაგანი დროისა. ამ ცნობიერების კორელატი არის შინაგანი დროითობა, რომელთან შესაბამისობაშიც ყველა ის სასიცოცხლო პროცესი მიმდინარეობს, რაც „მე-ს“ ეკუთვნის, „მე-ს“ გამოცდილებას ეკუთვნის, როგორც მისთვის დროში გაშლილი პროცესი, რომელშიც იკვეთება მოვლენების მოცემის დასაწყისი და დასასრული, ერთდროულობა ან თანმიმდევრულობა და ეს ყველაფერი

მიმდინარეობს უცვლელად მყოფ „მე-ს“ უსასრულო ჰორიზონტზე – იმანენტურ დროში.[10]

დროის მედინ ფაზებს იდენტობის კატეგორია აერთიანებს, რომელსაც ხელიდან უსხლტება საკუთარი თავის მოხელთების შესაძლებლობა - ობიექტივაცია ტრანსცენდენტური „მე“-სი, თუმცა სწორედ სუბიექტის ტრანსცენდენტალურ გამოცდილებაში დროის ამგვარი ორმაგობის არსებობა - სადაც შინაგანი ტემპორალობა ინტენციონალური საგნების მრავალგვარობაში წარმოჩენის პირობა ხდება, რა შემთვევაშიც ინტენციონალური აქტების ნოეტურ-ნოემატური აპრიორული სტრუქტურები ობიექტის თვისებების სხვადასხვა მოდუსით და მოდალობით წარმოჩენის შესაძლებლობას გვაძლევს, რა შემთხვევაშიც სხვა და სხვა თვისებები ცალკეული იდენტობის მქონე სიმრავლეებად შეიძლება დაჯგუფდეს - ტრანსცენდენტალური ობიექტის არსებობის აპოდიქტური უეჭველობის მქონე პირობას წარმოადგენს. ამ შემთხვევაში, ცნობიერების საგნები, როგორც აღქმაში მოცემულები, განსხვავებით აბსტრაქტული საგნებისგან, ინარჩუნებენ მდგრადობას, მათი არსებობა-არარსებობა არ არის დამოკიდებული აღმქმელი სუბიექტის ნებაზე ან რწმენაზე. თუმცა, ჰუსერლის მიხედვით, აბსტრაქტულ საგნებსაც, მაგალითად, ზევსის წარმოსახვით ხატს ან მის იდეას, ასევე გააჩნია ინტუიციაში განფარული მდგრადი მდგომარეობა მომაზრებელი სუბიექტებისათვის.

ინტენციონალური ობიექტის არსებობის აპოდიქტური უეჭველობით დამტკიცების შემდეგ ტრანსცენდენტური საგნის არსებობის დამტკიცებაა ჰუსერლის მორიგი ნაბიჯი. შეგრძნებებში მოცემული ობიექტი არასოდეს გვაწვდის სრულად დასწრებული სახით საკუთარ თავს. იგი გარკვეული სასრული პერსპექტივების სახით წამროგვიდგება ინტენციონალურ აქტებში, რომლებშიც სინთეზისა და იდენტობის კატეგორიების მეშვეობით მუდამ გვევლინება იგივეობრივ საგნად სხვადასხვა დროით-სივრცულ პერსპექტივაში. მაგრამ, მაინც, ნებისმიერ აღქმაში ამ ობიექტის სრული დასწრებულობა არ გვაქვს: ეს ობიექტი მუდამ შეიცავს ისეთ დაუსწრებელ

[10] E. Husserl, *Cartesian Meditations*, გვ. 43.

მხარეს, როგორიც მუდამ ჯერ კიდევ არ არის ჩენილი, მაგრამ გამოცდილების მეშვეობით დაუსრულებლად გვაძლევს ახალი ჩენის ერთ დროს დაუსწრებელ მხარეებს, რაც ცოდნის გამდიდრების, მუდამ შევსების საფუძველია. ტრანსცენდენტალური ობიექტის ეს მოცემულობა, რომელიც მუდამ შეიცავს, ინტენციონალურ პერსპექტივებში დასწრებულ მხარეებთან ერთად, დაუსწრებელ X პოტენციურ მხარეებს, არის ამ დაუსწრებელზე გადასვლის პირობა, დასწრებულისგან ტრანსცენდირების, ახალი ინტერპრეტაციების, მოვლენის ახალი მხარეების განფარვის თვალსაზრისით. ეს კი ინტენციონალური ობიექტის ტრანსცენდენტურ წყაროზე მიგვითითებს აპოდიქტური უეჭველობით, რაც სრულად გამოჩნდება ინტერსუბიექტივიზმის ცნების განხილვის დროს.

ჰუსერლის მიხედვით, სუბიექტ-ობიექტის ტრანსცენდენტალური მიმართება არ გულისხმობს ტრადიციულ დაყოფას მატერიალური და ინტელიგიბელური სამყაროების პარალელიზმად, სადაც მატერიალური წმინდად ფიზიკურ სამყაროს ეკუთვნის, რომელიც შემმეცნებელი სუბიექტის ხუთ შეგრძნებაში აისახება (სენსუალიზმი), ხოლო შემდეგ თვისობრივად სხვა სფეროში, აბსტრაქტულ სფეროში გადამუშავდება ცნებებად. ინტენციონალურ სუბიექტსა და ინტენციონალურ ობიექტს შორის კავშირი აუცილებლობით მოითხოვს სუბიექტსა და ობიექტს შორის ნათესაური თვისობრიობის ქონას, რათა ერთმანეთთან სინთეზური დაკავშირება გახდეს შესაძლებელი. შესაბამისად, ტრანსცენდენტური ობიექტი შეიძლება განისაზღვროს სუბიექტის პერსპექტივაში განფარვადი ინტენციონალური ობიექტის საზრისის ჯერ კიდევ არ ჩენილ, არ აღქმულ მხარედ. ამიტომ, გრძნობად და იდეალურ საგნებს შორის მიმართება შეგვიძლია შემდეგნაირად გამოვთქვათ: შეგრძნებებში მოცემული მატერიალური ობიექტი ჯერ კიდევ წაუკითხავი (არაინტერპრეტირებული) იდეალური მნიშვნელობაა, ხოლო გონებაში მოხელთებული იდეალობები უკვე წაკითხული შეგრძნებებია, ობიექტების გადამუშავებული ფორმაა. ასეთ შემთხვევაში, საგანი ერთ მთლიანობას ინარჩუნებს თავისთავად, თუმცა ტრანსცენდენტალური სუბიექტისთვის, პირობითად, გაყოფილია ტრანსცენდენტა-

ლურ და ტრანსცენდენტურ (იდეალურ და მატერიალურ) განზომილებებად - შემეცნებულ და შეუმეცნებელ მხარეებად:

სწორედ მაობიექტივირებელი ინტერპრეტაციის წყალობით შეგვიძლია გადავლახოთ (transcend) განცდილი შეგრძნებები (ალქმის შემთხვევაში) და ობიექტზე მიმართულნი გავხდეთ. სხვა სიტყვებით, შეგრძნებებისა და ინტერპრეტაციის უერთიერთკავშირის შედეგად კონსტიტუირდება ობიექტის ჩენა.[11]

კარტეზიანული მედიტაციის გზით ობიექტივიზმის გადალახვა (რაც ჰუსერლის ენაზე ტრანსცენდენტალური რედუქციის სახელით, ან სამყაროს ფრჩხილებში ჩასმით არის ცნობილი), გულისხმობს სუბიექტს, როგორც საგანზე ინტენციონალურად მიმართულ ცნობიერებას - ego cogito cogitatum -, აპოდიქტური უეჭველობით არსებულს და სტრუქტურულად კომპლექსურ მოცემულობას, სადაც „ego" არ არსებობს განყენებული, თავის თავში ჩაკეტილი, უსამყაროო „მე"-ს სახით. ამ მოცემულობაში ნოეტურ-ნოემატური მუდმივების გამოყოფა, რომელიც ცნობიერებიდან საგნებზე ტრანსცენდირებისას არის წარმოჩენილი, შესაძლებელს ხდის აპოდიქტური უეჭველობით როგორც ინტენციონალური საგნების (cogitatum) არსებობას, ასევე - ამ საგნების ტრანსცენდენტურ არსებობასაც (თუმცა, საგნის ტრანსცენდენტური ბუნების ამომწურავად დახასიათებისათვის საჭიროა ინტერსუბიექტურობის ცნების ანალიზი). მას შემდეგ, რაც გაირკვევა ნამდვილ-არსებულ საგანთა ბუნება, ისინი შესამეცნებელი ობიექტების სფეროში შემოდიან ისეთ მთლიანობანობებად, რომლებიც რეგიონული ონტოლოგიის კვლევის კომპეტენციაში ხვდებიან, სადაც ნამდვილარსებული საგნების შემეცნება და მათი სხვადასხვა სიმრავლედ და ქვესიმრავლედ დახარისხება ხდება. რეგიონული ონტოლოგია კი, თავის მხრივ, სხვადასხვა ემპირიული მეცნიერების საფუძველი გახდება.

ობიექტივიზმი გამოტოვებს სუბიექტის საგანთან ინტენციონალურ დამოკიდებულებას და საგანს, რაღაც პერსპექტივიდან მოხელთებულს, გააბსოლუტურებს და უნივერსალურ, ერთადერთ ობიექტურ და ამომწურავ მოცემულობად აქცევს, რაც გზას უკე-

[11] დ. ზაჰავი, *ჰუსერლის ფენომენოლოგია*, Tbilisi 2016, გვ. 37.

ტავს საგნის სხვაგვარად ჩენის შესაძლებლობებს, და, შედეგად, - ახალი ცოდნის შემოდინებას და მრავალფეროვნებას. ეს მოცემულობა, თავის მხრივ, სუბიექტის თავისუფლების შეზღუდვის პირობად იქცევა, ობიექტივისტურად გაგებული დასწრებულობის ცნების მეშვეობით (როგორც გააბსოლუტურებულ ნორმათა მიერ ინდივიდის შეზღუდვა, მისთვის ნორმათა გარედან თავს მოხვევა). პოზიტივიზმის სახელით გაბატონებული ობიექტივიზმი საფრთხეს უქმნის არა მხოლოდ ახალი ცოდნის შემოდინებას, არამედ განაპირობებს ნებისმიერი სახის გაბატონებულ ობიექტურობას, რაც სხვადასხვა სოციალური ნორმის, ტრადიციის თუ რწმენის სახით შეიძლება არსებობდეს საზოგადოებაში: ის საფრთხეს უქმნის განსხვავებულთა შორის მრავალფეროვნებისა და ურთიერთხედვის საკითხებს ინტერსუბიექტურობის კონტექსტში.

ჰუსერლმა უარყო ობიექტივისტური წარმოდგენა არსებულის და ცოდნის შესახებ, რომელიც შეიცავდა დასწრებულობის ობოექტივისტურ მეტაფიზიკას, იმ გაგებით, რომ სუბიექტისგან დამოუკიდებელი ობიექტი იყო დაშვებული, როგორც თავის სისრულეში აბსოლუტურად მოცემული საგანი და არ ექვემდებარებოდა ცვლილებას - სხვადასხვა პერსპექტივიდან საგნის ჩენის შესაძლებლობას. ნაცვლად საგნის ასეთი გაგებისა, ჰუსერლმა ობიექტი აღწერა დასწრებულისა და დაუსწრებლის ერთიანობად - ობიექტში ტრანსცენდენტალური და ტრანსცენდენტური განზომილებების გამოყოფის სახით, რამაც შესაძლებელი გახადა ახლისკენ, ცვლილებისკენ და შემეცნების გაფართოებისკენ მოძრაობა.

დასწრებულობის ცნება და ინტერსუბიექტივიზმის ანალიზი ჰუსერლთან

ჰუსელის მიერ ახალი ცოდნის თეორიის დაფუძნება არ სრულდება ტრანსცენდენტალური სუბიექტის ანალიზით. შემეცნების ნამდვილი ბუნების გარკვევა, რაც მეცნიერული ცოდნის საძირკველი უნდა გახდეს, ახალ ეტაპზე გადასვლას მოითხოვს. შემმეცნებელი სუბიექტის და მისთვის მიცემული გამოცდილების

დაფუძნების შემდეგ ინტერსუბიექტურობის, როგორც ევიდენტურად დაფუძნებულ შემმეცნებელ სუბიექტთა შორის აუცილებელი კავშირის ნათელყოფა და დადგენაა საჭირო. ამით უნდა დაიძლიოს სოლიფსიზმი, როგორც "სხვაზე"/"უცხოზე" გადასვლისათვის ხელისშემშლელი ბარიერი, და ასევე უნდა განიმარტოს უნივერსალობის პრობლემა: ერთი მხრივ, მრავალფეროვნების და, მეორე მხრივ, კონსენსუსის, როგორც საერთოზე სხვადასხვა სუბიექტს შორის შეთანხმების იდეა.

ინტერსუბიექტურობის დაფუძნებით ჰუსელი აგრძელებს მსჯელობას იმ მომენტიდან, სადაც ტრანსცენდენტალური სუბიექტის და მისთვის მოცემული საგნების ტრანსცენდენტალურობისა და ტრანსცენდენტურობის დაფუძნების წერტილში შეჩერდა. ახლა პასუხი უნდა გაეცეს იმას, თუ რამდენადაა ერთეული სუბიექტისათვის გახსნილი სამყარო და მისი სტრუქტურები ვალიდური ასევე სხვა სუბიექტებისთვისაც: ანუ, როგორ არიან სხვა სუბიექტები ჩემსავით სამყაროს საგნების მაკონსტიტუიერებელნი? როგორ მიეცემათ გამოცდილებაში სამყარო, ჩემი თავის ჩათვლით, სხვა სუბიექტებს და როგორ მომეცემიან "მე" ეს სუბიექტები, როგორც "სხვები"/"უცხონი", რომელთაც "მე" ვყავარ ასევე წვდომილი? ამ კითხვებზე პასუხის გაცემა, ერთი მხრივ, მოგვცემს დასწრებულობის ცნების მნიშვნელობის დასრულებულ სურათს, როგორც სამყაროს ერთიანი ონტოლოგიური სურათის აღწერილობას, მეორე მხრივ კი, მკაცრი ცოდნის საფუძვლების დაფუძნების მიზანს ნათელყოფს, რადგან საგანთა ტრანსცენდენტურად არსებობის სრულ დაფუძნებას, ინტერსუბიექტურობის კონტექსტში, ფენომენოლოგია ხდის შესაძლებელს.

აღნიშნული შესაძლებლობა წარმოებს, როგორც საგნის დაფარული მხარეების გამოშლის პროცესი და მათი შემეცნების ობიექტური ვალიდურობის გარკვევა სუბიექტთა შორის გამოცდილებითი ურთიერთმიმართებისას. შესაბამისად, "სხვისი" როლი ორი მიმართულებით მჟღავნდება: ერთი მხრივ, საგნის უნივერსალურად მოცემულობის თვალსაზრისით, მეორე მხრივ კი, ტრანსცენდენტური საგნის სხვადასხვაგვარად გამომჟღავნების, როგორც ამ საგნის

სხვადასხვაგვარად გამოყენებადობის პირობის თვალსაზრისით. აქ საგნის გამოყენებადობა მისი სხვადასხვა მხრით ჩენის სიმრავლის ზრდის შედეგად მიმდინარეობს და მდიდრდება. მართალია, ეს გამოყენებადობა თანხმობაშია საგნის არსთან, როგორც თვითიგივეობრივ იდეალობასთან, მაგრამ ეს სხვადასხვაგვარად გამოყენებადობა (საგნის სხვადასხვა მხარეთა გამოჩენები) „ჩემთვის" ჯერ კიდევ დაფარული რჩება. აქვე, თავის ადგილს პოვებს ვერიფიკაციის მნიშვნელობა, როგორც ობიექტურად მოცემული საგნის ჩემ მიერ ჯერ კიდევ მოუხელთებელი მხარეების და შესაბამისად ამ საგნის ახალ კონტექსტებში გამოყენების ისეთი პირობა, როგორიც სხვებთან გამოცდილების დამყარებაზეა დამოკიდებული, რაც ჩემთვის დაფარული, ხოლო სხვისთვის განფარული მოცემულობების სინთეზის შესაძლებლობის მომცემია: ვერიფიკაცია „მე" შესაძლებლობას მაძლევს სხვებთან მიმართებისას თავად გამოცდილებაში ავითვისო და დავნერგო ის ცოდნა საგნის შესახებ, რომელიც ამ ეტაპზე დაფარულია ჩემთვის. ეს, შედეგად, მისი ახლებური გამოყენების საშუალებასაც მომცემს.

ამ ეტაპის გავლა, დაწყებული სოლიფსიზმისგან თავის დაღწევით და დასრულებული „სხვებთან" გამოცდილების საფუძველზე ცოდნის განვითარებით, ჰუსერლს იმ ჯაჭვის თანმიმდევრულ გაგრძელებად მიაჩნია, რომელიც ტრანსცენდენტალური სუბიექტის ანალიზის დაფუძნებით დაიწყო: მას შემდეგ, რაც გავიარეთ ეტაპები (1) "მე"-დან (2) "მე-ს" ცნობიერებაში საგნებზე მიმართულობამდე, (3) საგნის ტრანსცენდენტალური არსებობიდან (4) საგნის ტრანსცენდენტურ არსებობამდე. მე-5 ეტაპზე ჰუსერლისათვის საჭიროა ტრანსცენდენტურ საგანთა არსებობის მოცემულობა „სხვებისთვისაც" („სხვებთან" ურთიერთთანაზიარებისთვის) დაფუძნდეს. ამის შემდეგი საფეხური კი იქნება: (6) განსხვავებულ სუბიექტთა ერთობაზე და (7) სუბიექტთა ტოტალობაზე, როგორც აბსოლუტურ იდეაზე (ტელეოლოგიზმის ცნების მნიშვნელობით), გადასვლა კანტიანური გაგებით, როგორც ამას დერიდა უწოდებს თავის ნაშრომში *ხმა და ფენომენი*.[12]

[12] J. Derrida, *Speech and Phenomena*, USA 1973.

ინტერსუბიექტურობაზე გადასვლას ჰუსერლი უკვე დაფუძნებული ტრანსცენდენტალური სუბიექტურობის პერსპექტივის შენარჩუნებიდან გვთავაზობს, სადაც ამოსავალი პუნქტი კვლავ ყოველივე არსებულის რედუქციაა, რაც მის სამყაროულ გამოცდილებას ეკუთვნის, როგორც ემპირიული და მისთვის გარეგანი. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, საგნის ტრანსცენდენტური მხარე ინტენციონალური სუბიექტისთვის ჯერ კიდევ განუფარავ, პოტენციურად ტრანსცენდენტალური ობიექტის ისეთ მხარეებს წარმოადგენს, რომელთა განფარვა და ინტერპრეტაცია პრინციპულადაა შესაძლებელი. არსებული საგნების მატერიალურ და იდეალურ მხარეებად დაყოფის ობიექტივისტური წარმოდგენის კრიტიკა ჰუსერლის მხრიდან მოიცავს საგნის დადგენას არა იმ დაუკავშირებელ დუალობად, სადაც საგანი, როგორც შეგრძნებებში აღქმული (მატერიალური) მოცემულობა, სუბიექტის აზროვნების მიმართ ტრანსცენდენტურია, რომელიც ცნებების, როგორც აბსტრაქტული მუდმივების, მეშვეობით მოიაზრებს გრძნობად ობიექტებს საკუთარ იმანენტობაში[13], არამედ ინტერპრეტირებულ და ჯერ კიდევ არაინტერპრეტირებულ, მაგრამ პრინციპულად ინტერპრეტირებად იდეალობათა ერთიან სიმრავლედ გვევლინება. აქვე შეგვიძლია გავიხსენოთ დერიდას თეზაც სამყაროს, როგორც ტექსტის,[14] შესახებ (რაც ჰუსერლთან უკვე იმანენტურად გვაქვს მოცემული). საგნის ტრანსცენდენტური მხარე წარმოადგენს ჯერ კიდევ დაფარულ „პროფილთა" ერთობას, რომელიც განფარვას ელოდება მისი წამკითხავი „მე-ს" მიერ. შედეგად, ეს მოცემულობა გულისხმობს ისეთ პოტენციურ არა-მეებს (ჩემი „მეების" სამომავლო მდგომარეობებს თუ სხვა „მეებისას"), რომელთაც პოტენციურად ეძლევათ წაკითხვის შესაძლებლობა საგნის ჩემთვის დაფარული მხარეებისა. ეს დაფარული მხარეები წარმოადგენენ სხვა შესაძლო სუბიექტისათვის წვდომად იდეალობებსა თუ „პროფილებს", ხოლო

[13] აქ სახეზე გვაქვს პლატონის „მესამე ადამიანის იდეის პრობლემა", როგორც მატერიასა და იდეას შორის შემაკავშირებელ მესამე ჯაჭვში ვერ ნაპოვნი მაკავშირებელი ელემენტის სახით, როგორც თვისობრივად განსხვავებულ ონტოლოგიურ რეგიონთა შორის წყვეტით

[14] J. Derrida, *Of Grammatology*, Baltimore 1997.

არა-სხვისათვის „მე-სათვის“ ტრანსცენდენტურ-ემპირიულ საგნებს. ამგვარ ინტენციაში მოცემულ საგანთა სტრუქტურას ჰუსერლი ახასიათებს საგანთა გახსნილობად (წასაკითხად): საგნები მოცემული მაქვს „მე“ როგორც სხვებისთვისაც აგრეთვე გახსნილნი, ოღონდ იმგვარად გახსნილი, რომ ჯერ არ იყოს საგანთა ეს მხარეები მათთვის ჩენილი. გარდა გახსნილობაში მყოფი სამყაროული საგნებისა, ტრანსცენდენტალური რედუქციისას სუბიექტს - „მე-ს“ - მოცემული აქვს ტანობრივისა და საგნობრივის ისეთი დამოკიდებულება, როგორიც ხასიათდება გახსნილი სამყაროული საგნების მიმართ მაკონსტიტუირებელი მიმართებებით. ამ შემთხვევაში იგულისხმება არა ემპირიულად მოცემული ტანობრივი სუბიექტობიექტი, არამედ თავად სამყაროულ საგნებში პოტენციურად დასწრებული ტანობრივი სუბიექტები, რომლებიც პრინციპულად ფლობენ იმავე საგნის ისეთი მხრით მოხელთების შესაძლებლობას, როგორიც ჩემი „მე-ს“ მიერ ამჟამინდელი მოხელთებისათვის დაფარულია. ჰუსერლისთვის ცნობიერია ინტენციონალობის მქონე არსებული, დამოკიდებული მის ტანობრივ სტრუქტურაზე, ხოლო ტანობრიობას ადგილი აქვს სივრცის შეზღუდულ ადგილში; შესაბამისად, ცნობიერება და მისი პერსპექტიული ხასიათი განუყოფელია საგნების მიმართ სივრცული დისპოზიციისგან. ამ შემთხვევაში, რელევანტური იქნება შემდეგი მაგალითის მოყვანა ტრანსცენდენტალურ ინტერსუბიექტურობაში საგნის ტრანსცენდენტური მხარეების განფარვის ილუსტრაციისათვის, მიუხედავად ამ მაგალითის ემპირიული ხასიათისა. წარმოვისახოთ ავეჯის დასამზადებელი სახელოსნო, რათა დავინახოთ, თუ როგორ იკვეთება სხვასთან ურთიერთობით საგნის ის მხარეები, რომლებიც „მე-სგან“ არ ჩანს, მაგრამ, სხვა სუბიექტი გაჩვენებს საჭიროებას, რისთვისაც გამოიყენება ეს უხილავი მხარეები. პირობითად, ავეჯის შემქმნელი ქმნის ფორმას - კარადას, მაგრამ ამ საგანზე მუშაობისას, დროთა განმავლობაში, ცვლის ამ ფორმას, იქიდან გამომდინარე, რომ ითვალისწინებს დამკვეთის ხედვის ჰორიზონტს და მის მითითებებს, სადაც განხმულია ავეჯის ის კონტურები, რომლებიც უნდა მოერგოს დამკვეთის მიერ მანამდე კონსტრუ-

ირებულ ოთახის ინტერიერს: მაგალითად, დამატებითი სახელური უნდა გაუკეთდეს ამ კარადას. შემდეგ: ეს სახელური უნდა გაუკეთდეს აქ, მარცხენა მხარეს, ოდნავ დაბლა და არა - იქ, მარჯვნივ, რადგან დამკვეთის ოთახის ინტერიერი გულისხმობს ამ კარადის მარჯვენა მხარის კედლის კუთხესთან მიბჯენას. შემდეგ, კარადა სამზარეულოში უნდა დაიდგას რომელიმე იქ უკვე არსებული ავეჯის გვერდით, სადაც ეს გვერდით დადგმა შესაბამისობაში უნდა მოვიდეს უკვე განლაგებულ სხვა ავეჯთან, რამაც გავლენა უნდა იქონიოს ამ კარადისთვის ფორმის კვლავ შეცვლაზე. ამ ავეჯის ფორმა დასაწყისისთვის წარმოადგენს ზოგად მონახაზს ცნების სახით, რომელიც ინტერსუბიექტურობის, ადამიანთა-შორის ურთერთმიმართებათა კონტექსტში კონკრეტდება, ივსება, ამოიწურება - ე.ი. ხდება საგნის ყველა ტრანსცენდენტური მხარის განფარვა. ამ მხრივ, ნივთის კონტურები, როგორც ტრანსცდენტენტურნი, შემქმნელისთვის საჩინო ხდება; საგანი მუდმივ ტრანსფორმაციაშია სხვასთან ურთიერთობის დროს. თუმცა, ეს შევსება უსასრულოდ შეიძლება გაგრძელდეს, როგორც ამ საგნის ტრანსცენდენტობიდან გამოშლის პროცესი, მაგრამ მისი თვითიგივეობრიობის სრული უარყოფა არ ხდება: ეს ცვალებადობა და შევსების გზა არ მიდის ამ საგნის უარყოფამდე, რათა საგანი სრულად შეიცვალოს, მაგალითად, კარადის ნაცვლად ხელოსანმა სკამი დაამზადოს. საგნის, ამ შემთხვევაში კარადის, იდეა ტოტალობაა, რომელიც ტელეოლოგიურად განსაზღვრავს საგანს თავის ქმნადობა-შევსებაში ისე, რომ თავის თვითიგივეობას მუდამ ინარჩუნებს - ის მუდამ კარადაა. ამ დასწრებულობისა და დაუსწრებლობის სინთეზურ ერთიანობას, როგორც ტოტალობას, საერთო დროით-სივრცითი სამყარო განაპირობებს, რომელშიც სუბიექტები ინტერსუბიექტურად არიან ჩაბმულნი.

ჰუსერლისთვის, მართალია, საგნები სუბიექტთათვის „მეებისთვის“ - გახსნილია, როგორც წვდომილი და დაფარული (მხარეების) ერთიანობა, სადაც სხვა მეების გამოცდილება საგნის უნივერსალობას და სხვაგვარად მოხელთებას შესაძლებლობას აძლევს ერთეულ სუბიექტს, როგორც სხვისი ადგილიდან (ტანო-

ბრივი თუ ინტუიციური კოორდინატებიდან) წვდომის საშუალებას, თუმცა თავად ამ სხვის, როგორც ცოცხალი სუბიექტის, ასეთივე მოხელთება, ანუ მისი შინაგანი პერსპექტივიდან გამოცდილების პირველ პირში მოხელთება შეუძლებელია (არ შეიძლება „მე“ და „სხვა“ გახდეს იდენტური ერთი - „მე“). წინააღმდეგ შემთხვევაში, ეს იგულისხმებდა, რომ „მე-სა“ და „სხვას“ შორის განსხვავება წაშლილია. სუბიექტებს შორის ეს სხვაობა შენარჩუნებულია მხოლოდ ტანობრიობის დროით-სივრცითი კოორდინატების (და ასევე, ინტუიტიურადაც, განსხვავებულ დროით-სივრცულ კოორდინატებში მოხვედრილობის გამოცდილებიდან გამომდინარე, რომელიც უნიკალურია თითოეულ შემთხვევაში) ქონის გამო. საქმე ეხება სამყაროულ აქტუალობაში „მე-სა“ და „სხვას“ შორის განსხვავებების პირობის საფუძველს; პოტენციურად კი ეს განსხვავება წაშლილია ტრანსცენდენტალური ინტერსუბიექტივიზმის კონტექსტში. „მე-სთვის“ საგნების მოცემულობა, საგნის ცალკეულ მხარეთა აღქმა ან საგანთა საზრისის წვდომა, როგორც საგნის მთლიანი იდეალობის გააზრება, საერთოდ ნებისმიერი გონითი აქტი, რაც ტრანსცენდენტალურ საგანთან მიმართებას და წვდომას გულისხმობს, დამოკიდებულია ინტერსუბიექტურ ტრანსცენდენტალურ სივრცეში საზღვრის გავლების შესაძლებლობაზე, განსხვავებების შეტანაზე. როცა ego სამყაროსთან მიმართებაშია, როგორც ცენტრის მქონე პერსპექტივა, რასაც მისი ტანობრიობა აწანამძღვრებს, ეს გულისხმობს აბსოლუტური ცენტრის შეზღუდვას (ან უცენტრო „აპეირონს“), „მე-ს“ დროით-სივრცულ ლოკალიზაციას და, შესაბამისად, სხვა ტანობრიობისა და ცენტრის მქონე პერსპექტივებისათვის ადგილის გამოთავისუფლებას. სხვა ცენტრის მიმართ ამ განსხვავების შემოტანით და მასთან სწორებით, რომელიც მომემართება „მეც“ და საგანსაც, განისაზღვრება საგნის მხარეები და საზრისები, როგორც განსხვავებულ ცენტრთა შორის დიფერენცირების შედეგად წარმოქმნილი არსობები. მოვლენა, რომელიც თავისთავად, ცენტრის მქონე პერსპექტიული სუბიექტების გარეშე, არარაა, მაგრამ „არსებობს“, თავის თავში ატარებს უსასრულო შესაძლებლობას მრავალი ცენტრის მქონე პერსპექტივების

შეჭრისა და ამით მისი ინტერპრეტაციისა - სხვადასხვა კუთხით დანახვისა. თუმცა, უნდა არსებობდეს მინიმუმ ორი ცენტრი მაინც უკვე ამ მოვლენის (თავისთავად აღებულის, როგორც არარასი) გარეთ, ანუ აბსოლუტური ცენტრის შეზღუდვისგან გამოთავისუფლებული ადგილი, რათა საგანში ცენტრის მქონე სუბიექტის მიერ განსხვავება და (ურთიერთ)მიმართება, გარკვეული პერსპექტივით მისი მოხელთება შესაძლებელი რომ იყოს. განსხვავებულ ცენტრთა ყოვლისმომცველი ერთობლიობა არის ერთადერთი ადგილი, სადაც „მე-სა“ და „სხვას“ შორის განსხვავება ქრება: ეს წარმოადგენს ტოტალობას, სადაც ჰიპოთეტურად დაშვებული ცენტრები - „მეები“ - იხელთებენ სამყაროულ საგნებს ყველა პერსპექტივიდან. ეს ადგილი არის ინტერსუბიექტური ტოტალობა. ამ თვალსაზრისით, მართალია, ერთეული სუბიექტი, როგორც „მე“, განსხვავებას ინარჩუნებს სხვისგან აქტუალობაში, თუმცა პოტენციაში, როგორც მის შესაძლებლობაში, საკუთარი თავი ყველა სხვა შესაძლო „მეს“ ადგილას რომ დააყენოს, არაფერი უშლის ხელს. ეს, შესაბამისად, ნიშნავს „მე-სა“ და „სხვას“ შორის განსხვავების წაშლას. მართალია, დან ზაჰავი განიხილავს „სხვასა“ და „მეს“ ისეთ ასიმეტრიულ მიმართებას, როგორშიც „სხვა“ ჩნდება მაშინ, როცა იქმნება ეგოსთან კონტრასტი; შესაბამისად, ერთი სუბიექტი არ დაიყვანება მეორე სუბიექტზე, ანუ თითოეული სუბიექტის თვითყოფნა დამოკიდებულია სხვა სუბიექტებთან მიმართებაზე, - იმ კონტრასტზე, რაც ქმნის განსხვავებებს, და „მე-ს“ კონკრეტული გამოცდილება არასოდეს დაიყვანება „სხვაზე“. თუმცა, მაინც, „სხვა“ უბრალოდ სხვა ფიზიკური კოორდინატების მქონე იგივე სუბიექტია. აქედან გამომდინარეობს, რომ „მე“ შემიძლია ვიქცე „სხვად“ აქტუალობაში, რაც შესაძლებლობას მომცემს, განვფარო საგნის ჩემთვის დაფარული მხარეები. პოტენციურად, „მე-ს“ შეუძლია საგნის სრული მოხელთება ინტერსუბიექტურობის (ტრანსცენდენტალურ) ტოტალობაში, რაც საერთოსკენ, ტოტალობისკენ სწრაფვას აქცევს მიზნად. ეს იდეა წარმოადგენს ტელეოლოგისტურ ინტერსუბიექტივიზმს, სადაც მრავალგანსხვავებიანი სამყაროული ჰორიზონტი ერთ ტოტალობაში არის მოხელთებადი - აბსოლუტურად

შემეცნებადი.

ერთმანეთთან მიმართებაში მყოფ ცენტრის მქონე სუბიექტებს ზღვარს უდებს ერთმანეთის შეზღუდვა, რაც სუბიექტებს განსხვავებების ნაშლისკენ მიმართულების პროცესში რთავს. შეიძლება ითქვას, რომ საზოგადოება, როგორც ინტერსუბიექტურობის ემპირიული განსხეულება, საკუთარ თავში ატარებს ცალკეული "მე-ების" ისეთ განსხვავებულ პერსპექტივათა სიმრავლეს, როგორიც გარკვეული კონსესუსის საფუძველზე არსებობს, - სადაც, ერთი მხრივ, გათვალისწინებულია ის ზოგადობა, რომელიც თვითიგივეობრივი იდენტობების მქონე იდეალობების წვდომას უკავშირდება ცალკეული „მე-ების" მიერ, მეორე მხრივ კი, შენარჩუნებულია განსხვავება, როგორც ამ თვითიგივეობრივის სხვაგვარი, ჯერ კიდევ ტრანსცენდენტური და ერთეული სუბიექტის მიერ განუფარავი მოცემულობა. საზოგადოების ასეთ მოცემულობაში ძალაში გვრჩება ისეთი ტოტალობა, რომელიც პრინციპულად ხელს არ უშლის, ერთი შეხედვით, შეუთანხმებელი შეხედულებების ერთმანეთზე დაყვანას, მათ შორის განსხვავების წაშლით. გამომდინარე იქიდან, რომ ინტერსუბიექტური ტოტალობა აბსოლუტურ ცოდნას (დაუსრულებელ მომავალში - ტელოსისაკენ სწრაფვის გზით), აბსოლუტურ იგივეობას გულისხმობს, მასში არსებული განსხვავებული სუბიექტები, როგორც საკუთარი გამოცდილებით ცოდნის შევსების პროცესისაკენ მიმართულნი, იმყოფებიან ამ ტოტალობისკენ მუდმივი მიახლოვების პროცესში, სადაც სულ უფრო და უფრო იკლებს მათ შორის განსხვავება.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ყოველ ტრანსცენდენტურ საგანში ამ საგნის ის პოტენციური მხარეა, რომელშიც „სხვა" დასწრებულად იმყოფება. „სხვას" მოხელთებული აქვს საგნის ეს ტრანსცენდენტური ასპექტი, ისევე, როგორც „მე-ს" - სხვა მხარე, როგორც „სხვისათვის" დაუსწრებელი. ამ საგანში სუბიექტების განსხვავებათა შეტანით და ტრანსცენდენტურის დანაწილებით, ერთი მხრივ, გამოიყოფა ზოგადი, რომელიც საერთოა ყველასათვის და რომელიც საგნის თვითიგივეობრივ არსს - ცნებას წარმოადგენს, მეორე მხრივ კი, ეს ზოგადი შესაძლოა მოხელთებულ იქნეს სხ-

ვადასხვა პერსპექტივიდან. ამ თვითიგივეობრივი საყოველთაო არსის და მისი სხვადასხვა პერსპექტივაში კვლავ მოხელთების შესაძლებლობა ამ თვითიგივეობრივ არსს კვლავ რელატიურად აქცევს ცალკეული სუბიექტისათვის, თუმცა - მხოლოდ ინტერსუბიექტურ ტოტალობასთან მიმართებაში. საგნის თვითიგივებრივი არსის ამგვარი გამრავალფეროვნების საფუძველზე, შესაძლებელი ხდება სხვადასხვა პერსპექტივიდან მოხელთებული ცოდნების სინთეზი და ტოტალობისაკენ სწორება სისტემური პროგრესირების თვალსაზრისით. მეცნიერების განვითარების კონტექსტში, ეს შეიძლება დახასიათებული იყოს, გეომეტრიის განვითარების მაგალითზე ფენომენოლოგიური პერსპექტივიდან, როგორც ობიექტივიზმის დასწრებულობის ცნების გადალახვიდან ტრანსცენდენტალურ სუბიექტივიზმზე გადასვლა: მაგალითად, ტრადიციულ გეომეტრიაში ფიგურა განისაზღვრებოდა ევკლიდეს გეომეტრიის პერსპექტივიდან, რომელსაც ნაგულისხმები ჰქონდა საწყისისეული განსაზღვრებები, საიდან ამოსვლითაც აბსტრაქტული საგნები - მრავალკუთხედები - ობიექტურად და თავისთავად ცხად საგნებად მიიჩნეოდა. გეომეტრიის შემდგომი განვითარება გამოიწვია არა იმან, რომ ფიგურებშია - როგორც ფიზიკურად წარმოსადგენ საგნებში - პრობლემა, არამედ თავად იმ პერსპექტივის გადახედვამ, რომლის მიხედვითაც ფიგურა განისაზღვრებოდა ისეთად, როგორადაც განისაზღვრებოდა ევკლიდეს პრინციპების მიხედვით. შედეგად, ახალი პერსპექტივების საფუძველზე გაჩნდა ახალი პარადიგმები, არაევკლიდური გეომეტრიები, სადაც, ამ პარადიგმათა ერთად აღების შემთხვევაში, ფიგურის საერთო განმარტებამდე დასვლა შეუძლებელი გახდა. თუმცა, ამ პარადიგმათა საერთო ტელოსი მაინც მოძრაობს გეომეტრიის, როგორც ზოგადი რეგიონის, ტოტალობაში. საუბარი იმაზე, რომ რომელიმე პერსპექტივა ამათგან უნდა იყოს პრივილეგირებულ მდგომარეობაში სხვა დანარჩენებთან [მიმართებით], უსაფუძვლოა. ეს დასწრებულობის ობიექტივისტური ცნების ნაკლი იქნებოდა. ტრანსცენდენტალური სუბიექტივიზმის უპირატესობა, რომელიც მოცემულ მაგალითში ასახავს მეცნიერებათა პარადიგმების ერთმანეთთან კონფლიქტის

გარეშე პარალელურად დაშვებას, ანალოგიის სახით შეგვიძლია გადავიტანოთ კულტურათა მრავალფეროვნების თანაარსებობის სივრცეზეც, რაც ობიექტივისტურად გაგებული დასწრებულობის ფარგლებში შეუძლებელია.

დასწრებულობის ცნების შეჯამება ჰუსერლის სუბიექტურ და ინტერსუბიექტურ ტრანსცენდენტალობათა ერთიანობაში

თუ ტრანსცენდენტალური „მე“ სასრულია საკუთარი კოორდინატების გამო, „მე-ების“ ინტერსუბიექტური მთლიანობა, როგორც ყველა შესაძლო ტანობრივი „მე-ს“ კოორდინატთა ერთიანობა, აბსოლუტური დასწრებულია, აბსოლუტური ცოდნაა განსხვავებების გარეშე. „მე-ს“ ტანობრივი კოორდინატები გულისხმობს „მე-ს“, როგორც ცენტრის მქონე ინტენციონალურ სუბიექტს, რომელიც გარკვეული ადგილისა და დროის უნიკალურ და განუმეორებელ წერტილში იმყოფება, სადაც საგნები აჩენენ გარკვეულ მხარეებს და არა მთლიანად თავიანთ თავს. სრულად საგნის მოცემა გულისხმობს ყველა შესაძლო სივრცულ-დროით კოორდინატში თავისი „მე-სთვის“ ყოფნას, ყველა ადგილის შევსებას, საგანთან აბსოლუტურ დასწრებულობას, რაც მხოლოდ ტრანსცენდენტალური ინტერსუბიექტურობის ფარგლებშია შესაძლებელი. შესაბამისად, ცალკეული „მე-ს“ სწორება სწორედ ამ ტოტალობისკენაა მიმართული, როგორც საკუთარი თავის ცოდნით შევსების პირობისაკენ.

როგორც ჰუსერლი მრავალგზის აღნიშნავს და ხაზს უსვამს, „ჩვენ“ გამოედინება და მიემართება ჩემიდან თანადროული, წარსული და მომავალი სხვებისაკენ. ისტორიულად პირველადი ჩვენი აწმყოა. სხვა სიტყვებით, ისტორიული წარსულის წინა თაობების ტრანსცენდენტალურმა ანალიზმმა და, უფრო ზოგადად, საზრისის ნებისმიერმა ანალიზმმა, რომელიც ტრანსცენდირებს სუბიექტის სასრულობას, თავისი ამოსავალი წერტილი ყოველთვის პირველი პირის პერსპექტივაში უნდა აიღოს.[15]

ცალკე აღებულ „მე-შიც“ და „მე-ების“ ერთობაშიც ჭეშმარიტე-

[15] დ. ზაჰავი, *ჰუსერლის ფენომენოლოგია*, Tbilisi 2016, გვ. 193.

ბა დასწრებულია, როგორც უდროო აწმყო, თუმცა ცალკეული „მე“, როგორც სასრული, მხოლოდ ამ უდროო აწმყოს ფლობს და მუდამ უმატებს გაუდროებული ცოდნების სახით ერთი მეორეს, ხოლო ინტერსუბიექტურობაში უდროო აწმყოში გახსნილი ცოდნა არსებობს აბსოლუტური სახით (რისკენაც მიისწრაფვის სუბიექტთა ერთობა).

ჰუსერლის მიხედვით, ტანობრიობის გარეშე აზროვნებაც შეუძლებელია; ხოლო, თუ ტრანსცენდენტალური ინტერსუბიექტურობა ტანობრიობის ისეთ სისავსეს მოიაზრებს, რომელშიც ყველა ადგილი შევსებულია, ეს ტანობრიობას - შესაბამისად აზროვნებასაც - გააუქმებს და ჭეშმარიტება გაგებული იქნება როგორც არა-რა. ზაჰავი შენიშნავს, რომ ჰუსერლისთვის ტანობრიობა პირდაპირაა დაკავშირებული ცნობიერებასთან, და რომ არა სხეული, რომელიც დროით-სივრცულ კოორდინატებს ფლობს, ვერც ცნობიერება იქნებოდა შესაძლებელი, რადგან სწორედ ტანობრივი შემოფარგვლა ხდის აზროვნებას - როგორც ინტენციის მქონეს და როგორც პერსპექტივის მქონეს - შესაძლებელს, რომელშიც საგანი გარკვეული კუთხითაა შემეცნებული და რომელიც, როგორც არსებული, ამ საგნის არარსებულ მხარესთან, ჯერ კიდევ შეუმეცნებელთან მიმართებით არის პოზიტიურად არსებული სტატუსის - ცოდნის სტატუსის მქონე. შესაბამისად, ინტერსუბიექტურობა, როგორც ტოტალობა, რომელშიც სივრცე ნაკლული ცენტრების ერთმანეთთან დამატებით ივსება, ხდება ის აბსოლუტი, რომელიც სრული არარაა. ზაჰავი, აგრეთვე, შენიშნავს, რომ ჰუსერლის მიხედვით ღმერთიც, თუ კი მას აზროვნებას მივაწერთ, ამას მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეძლებდა, თუკი ტანობრივი მიმართება ექნებოდა არსებულებთან. ამ შემთხვევაში, ღმერთის ინტერსუბიექტურობის, როგორც აბსოლუტური და ამოვსებული სივრცის/იდეის, და არა-რას ცნებები ერთმანეთს ფარავს. პასუხი კითხვაზე, თუ რატომ უნდა იყოს ცალკეული „მე“ საკუთარი ინდივიდუალობის დაკარგვის ხარჯზე ამ ტოტალობისკენ, მასში შერწყმისაკენ მიმართული, შეიძლება, ატარებდეს თეოლოგიურ ალუზიას რელიგიასთან, აპოფატიკურ თეოლოგიასთან. ღმერთი, როგორც შეუმეცნებელი არა-

რა, შეგვიძლია გავიგოთ, როგორც სისტემის დასასრული და ჩიხი. მაგალითად, ასტრონომიის განვითარების ისტორია ყოველი ახალი აღმოჩენისა და პარადიგმების ცვლის პროცესში განახლებულ პარადიგმას ასრულებდა იმ წერტილში, სადაც ახალი ცოდნის გაღრმავება ვეღარ ხდებოდა შესაძლებელი და, შესაბამისად, ღმერთი (როგორც სისტემის მთლიანობის აბსოლუტური ჩიხი), როგორც ამ სამყაროს შემოქმედი, ამ პარადიგმაში მწვერვალს წარმოადგენდა: ღმერთი არა მხოლოდ შუა საუკუნეებში გამოდიოდა სამყაროს დასრულებული აღწერილობის სათავეში მდგომი შემოქმედი, არამედ იგივე დიდი აფეთქების თეორიაც გზას უხსნიდა ამგვარ ინტერპრეტაციას, რომელსაც აბსოლუტიდან - „აპეირონიდან" - განსხვავებების შეტანის გზით გამოყავდა თეორია, როგორც რაციონალური სისტემა, აპოფატიკური თეოლოგიის ჩიხიდან, არა-რადან, გონების მქონე არსებისთვის დამახასიათებელი გაგების უნარის ხელმისაწვდომობისათვის. შეკითხვაზე, თუ რა იყო დიდ აფეთქებამდე, პასუხი თავისთავად იგულისხმებოდა: შეუმეცნებელი, იგივე - ღმერთი. ეს პასუხი მხოლოდ პარადიგმის შეზღუდულობასა და დასრულებულობას გულისხმობდა, რაც დროთა განმავლობაში, ცხადია, გადაილახებოდა; იმის ადგილს კი, რაც შეუცნობელის წერტილს წარმოადგენდა, ახალი ცოდნა იკავებდა.

დასავლური ცივილიზაციის, როგორც მეტაფიზიკურის, განსაზღვრით, დერიდას - ისევე, როგორც სხვა მის თანამედროვე მოაზროვნეებს, მაგალითად, ჟ. დელიოზს, ფ.გუატარის და სხვათ - უნდოდა ეჩვენებინა ამ ისტორიული პროცესის დასასრული - ჩაკეტილობა, და მიეთითებინა ისეთ დროზე, როგორიც ჯერ არ დამდგარა, თუმცა კი გვამცნობს ცოტაოდენი მონაბერით თავის თავს. *გრამატოლოგიაში* დერიდა შენიშნავს მეცნიერებებში, განსაკუთრებით მათემატიკაში, კიბერნეტიკასა და გენეტიკაში მომხდარი ცვლილებების თაობაზე, როგორც დასწრებულობის მეტაფიზიკური ტოტალობის გადალახვის პირველ ეტაპზე, სადაც საერთო მეგა-სისტემების დაქუცმაცება, ასევე მათი ინტერპრეტაციული ხარისხის ზრდა სიზუსტის სტატუსის საპირისპიროდ, წარმოადგენდა სწორედ ამ მეტაფიზიკუროპის დასასრულს და სხ-

ვაგვარი ისტორიის დადგომის უწყებას.

აუცილებელია, შევეხოთ ამგვარი რელატივიზმის კულტურულ-სოციალურ ქმედითობას. ჰუსერლის მიხედვით, სუბიექტთა გარკვეული ერთობა ჩართულია ისეთ ინტერსუბიექტურად განპირობებულ გენერაციულ პროცესში, სადაც წარმოიშვება გარკვეული ცოდნები და დროთა განმავლობაში ეს ცოდნები იძენენ ობიექტურ სტატუსს (ობიექტური არსებობის ფორმას), როგორც ამ ერთობის - სამყაროს საზღვარს: იმ ნორმათა სისტემურ მთლიანობას, სადაც მოცემულია ყველა კულტურული ფენომენი, რომელიც ამ ერთიანობისთვის გასაგებობის და ნორმალურობის ფუნქციას ფლობს. ყველა ასეთი (თუ ისტორიულად ავიღებთ, სხვადასხვა ერთობების, კულტურების) გენერაციის საფუძველი, განსხვავებულ კულტურათა აისტორიული ნიადაგი, როგორც დ.ზაჰავი შენიშნავს, აბსოლუტური ჭეშმარიტებაა (რეალური ყოფნა), რომელიც აღნიშნავს იდეალიზაციას; იდეალიზაცია კი წარმოადგენს პრეზენსის მეტაფიზიკაში განმარტებული დროით-სივრცული სტრუქტურის შედეგად მოცემულ პროდუქტს, რომელიც იხელთებს საგნებს თვითიგივეობრივი სინთეზის მეშვეობით, რასაც დერიდა უწოდებს იდეას კანტიანური გაგებით (ტელეოლოგიური ხაზით განვითარებულს). შესაბამისად, ზაჰავი განაგრძობს ჰუსერლის ინტერპრეტაციულ ციტირებას:

ჩვენ საქმე გვაქვს რეგულატორულ იდეალთან, რომელსაც კორელატად აქვს ღია ინტერსუბიექტურობის ერთობის იდეალური კონსენსუსი და რომელსაც შეგვიძლია მივუახლოვდეთ პერმანენტული შესწორების პროცესში, თუმცაღა, მას ვერასოდეს მივაღწევთ, რადგან ყოველი ფაქტობრივად განხორციელებული კონსენსუსი პრინციპულად გახსნილია დამატებითი შესწორებისათვის.[16]

საერთო მეტაფიზიკური ნიადაგის ბუნების გადალახვით დერიდა აჩვენებს ამ საფუძვლის შეზღუდულობას. ხიდი მეორე სამყაროსთან, ისეთ სამყაროსთან, როგორიც სხვაგვარ ნიადაგზეა დაშენებული, რასაც უჩვენებს, მაგალითად, ბენჯამენ ვორფის გამოკვლევა ჰოპის ტომის ენის დროით-სივრცული ბუნების შესწავლის შესახებ, გადაუ-

[16] იქვე.

ლახავია, და არ დაიყვანება, არ გადმოითარგმნება ევროპული ენების გრამატიკულ კატეგორიებში. ამ კონტექსტში, ჰუსერლის პოზიცია ევროპოცენტრისტულია. ის, რაც ერთ უნივერსალურ ჰორიზონტს ქმნის ყველასათვის, სადაც კონსტრუირდება განსხვავებულ პერსპექტიულ ტანობრივ ცენტრთა მიერ განსხვავებული გამოცდილებები, განსხვავებული ონტოლოგიური რეგიონები და კულტურები, არის საერთო ტრანსცენდენტალური დრო და სივრცე დასწრებულობის მეტაფიზიკის საფუძველზე. ვორფის მიერ ასეთი საერთო უნივერსალური დრო ინდოევროპული ენების, უფრო კონკრეტულად, დასავლური კულტურის რეგიონშია ფესვგადგმული და სხვა ხალხების კულტურის შესწავლამ, იგივე ჰოპის ენის შესწავლამ, აბსოლუტურად განსხვავებული დროითი ასპექტები გამოკვეთა გრამატიკული დროების საკითხში, სადაც წარსული, აწმყო, მომავალი და მათი მიმართება სივრცესთან სხვა პერსპექტივიდანაა მოხელთებული და აღქმული. ასეთი ტომისთვის/ამ ტომისთვის პირობითად ავეჯის მაგალითი რომ მოვიშველიოთ - კარადამ შეიძლება სხვა მნიშვნელობა მიიღოს: მაგალითად, გამოყენებულ იქნეს როგორც განსხვავებული საგანი, მაგალითად, იქცეს რელიგიური თაყვანისცემის საგნად და ა.შ.

ის, რაც ჰუსერლს სუბიექტურ დროში უნივერსალური სინთეზის საშუალებას აძლევს სადაც, მართალია, განსხვავებულ პერსპექტივათა ცოდნები გათვალისწინებულია, მაგრამ მაინც დაიყვანება ერთ საერთო იდეაზე -, არის სამყაროს საერთო სივრულ-დროული ფორმა, გაგებული პრეზენსის ცნების მეშვეობით. პრეზენსის ზოგადი სტრუქტურა შეგვიძლია დავახასიათოთ, როგორც წარსულის, აწმყოსა და მომავლის ისეთი კონტინუუმი, სადაც საგნები არსებობს „მუდამ ახლას“ მოდუსში, რაც საგანთა შინაარსის თვითიგივეობრივად განმეორებადობაში გამოიხატება: წარმავალის მოხელთებით ზედროულ კატეგორიაში ცნებაში. ჰოპის ენისა და აზროვნების შესწავლით კი დროის სხვაგვარი, არა ახლასეული ზემოქმედება გამოიკვეთება აზროვნება(ზე)ში, სადაც რაიმე მოვლენის ან საგნის გაგება ხდება ისეთი მეტაფორებითა და მეტამორფოზებით, როგორებიც არა მესამე პირისეული აწმყოს ინფინიტივშია, როგორც უცვლელ უდროობაში, განმარტებული,

არამედ ქმნადობის პროცესში: მოვლენები და საგნები მცენარეების, ცხოველების და სხვადასხვა ხდომილების მეტაფორებით/მეტამორფოზებით აღიწერება, როგორც ქმნადობა; მაგალითად, რაიმე საგანი შეიძლება გადმოიცეს კაქტუსის ზრდის მეტაფორით: კაქტუსის აღმოცენებიდან მის მომწიფებამდე, ან მხოლოდ ყვავილობის, გაფურჩქვნის პროცესით აღიწეროს. ვორფის მიხედვით, დრო, რომელიც ევროპულ ენაშია გამოყენებული, არის სეგმენტირებული სივრცე ზუსტ თანაზომად მონაკვეთებად: ერთი წამი, ერთი წუთი, ერთი დღე, ერთი ცნება... არის, აგრეთვე, უძრავი პერიოდები: ერთი წუთი (მხოლოდ წუთობასთან, როგორც ასეთთან, მიმართებით) არის ერთი წუთი. მეთხუთმეტე წამის მონაკვეთშიც, ორმოცდამეცხრამეტე წამის მონაკვეთშიც პირველი წამიდან მესამოცე წამამდე ერთი წუთი, როგორც ასეთი, არის უძრავი სეგმენტების თანმიმდევრობა. მთლიანობაში სამოცი იდენტური სეგმენტის თანმიმდევრობით მიწყობა შედეგად გვაძლევს ერთ უძრავ წუთს, სადაც თითოეული წამი ამავე უძრაობით ხასიათდება. ანალოგიური მაგალითი ყოველდღიური მეტყველებიდან: როცა ვამბობთ, მე ახლა ვმუშაობ, გულისხმობს დროით ინტერვალს, - მაგალითად ერთ წელს - სადაც ხდომილება მოცემულია სტატიკურად: სიტყვა „მუშაობაში“ ნაგულისხმები აზრი ამ ერთი წლის მანძილზე არ იცვლება; ხოლო ჰოპის ტომში ერთი დღე არის არა ერთხელ და საბოლოოდ განსაზღვრული ოცდაოთხი საათი, არამედ მუდამ ცვალებადი და ხდომილებაში მყოფი. ის შეიძლება გაგრძელდეს სამი თვე ან სულაც სამი წამი, რადგან დრო და საერთოდ თარიღის აღსარიცხი ერთეულები გამოყენებულია რაიმე მოვლენის (საჩვენებლად) გაჩენის ათვლის წერტილიდან მის დასრულებამდე, სადაც დასრულება დამოკიდებულია ინტერპრეტაციაზე: ზოგიერთისთვის რაღაც სრულდება სხვა მოვლენის გაჩენის მომენტში, ზოგიერთისთვისაც კი გრძელდება ეს პროცესი სხვა მოვლენის (შეიძლება იგივე მოვლენის) დაწყებიდან და გადადის კიდეც ამ სხვა მოვლენაში განსხვავებული პერიოდის შემდეგ.

ესეში *დიფერანსი* დერიდა, იმეორებს რა ჰაიდეგერის აზრს, მიუთითებს ჩვენი გრამატიკული ენის პრეზენსით შეზღუდულო-

ბაზე, რომ მოინახოს ერთეული სიტყვა, სხვა სიტყვებთან კავშირის გარეშე, რომელიც იქნებოდა ენობრივი სტრუქტურის მიღმა და სინგულარული სიტყვა ობიექტს სრულ დასწრებულობაში გადმოსცემდა.

ამგვარად, ჰუსერლის დასწრებულობის ცნება, როგორც ის ფენომენოლოგიაშია გამოყენებული, ერთი მხრივ, დასწრებულობის ობიექტივისტური ცნების გადალახვაა, რომელიც ზღუდავდა არა მხოლოდ შემეცნების მრავალპერსპექტიულ არეს, არამედ ცალკეულ სუბიექტთა ინდივიდუალიზმსაც, მეორე მხრივ კი, თავად რჩება შეზღუდული მეტაფიზიკით, როგორც ერთ ტოტალობაში/ერთ პარადიგმაში საბოლოო სინთეზისკენ მოძრაობით. ეს გულისხმობს, რომ ცნობიერება, როგორც სუბიექტი სხვა ცნობიერებებთან მიმართებაში, რომელი ცნობიერებებიც საგანს სხვადასხვა პერსპექტივიდან განიხილავენ, სხვას აძლევს საგნის მეტი სისრულით წარმოდგენის შესაძლებლობას, რაც, თავის მხრივ, გულისხმობს ინტერსუბიექტურობის პროდუქტიულობას და სუბიექტებისთვის მეტ თავისუფლად ყოფნის შესაძლებლობას. დეკონსტრუქცია ამ ინტერსუბიექტურობაში კიდევ უფრო მეტად აფართოებს თავისუფლების ველს, გამომდინარე იქიდან, რომ საგანზე მიმართული სხვადასხვა ცნობიერების მქონე სუბიექტები ერეთმანეთთან მიმართებაში ხსნიან ერთმანეთის - „მე-ების“ - ცენტრებს, რაც საგანთა(ნ) მიმართებისას აისახება, როგორც ამ საგნის კიდევ უფრო მრავალმხრივად მოხელთების საშუალება.[17] შესაბამისად, კულტურულ სამყაროში სუბიექტების განუსაზღვრელ შესაძლებლობას ვიღებთ, რაც გულისხმობს მათი ერთმანეთისგან და საგნებისგან განუსაზღვრელობას. თუმცა, მიუხედავად ფენომენოლოგიის ამ შეზღუდულობისა, ის წარმოადგენს დეკონსტრუქციისთვის იმ მასალას, რომლის ანალიზი ახალი რეალობისკენ გადასასვლელად გზების აღმოჩენის საშუალებას გვაძლევს, რაც შედეგად ინდივიდუალიზმის ხარისხის ზრდას გულისხმობს და შემეცნების არეს კიდევ უფრო აფართოებს.

[17] ერთ „მე-ში“ მრავალპერპექტიული ცენტრების დაშვებით და არა, როგორც ფენომენოლოგიაშია ატომარული ერთი პერსპექტივის მქონე სუბიექტის სახით მყოფი „მე“.

დასწრებულობის მეტაფიზიკა და სიკვდილის შიში, როგორც ზოგადად ფობიების სტრუქტურა

რედუქციის აქტის დროს ნაგულისხმები დასწრებულობის პრიმატი, რომელიც ერთმანეთისგან გამოყოფს არსებითსა და არაარსებითს (აქციდენტურს) და ამის მიხედვით ალაგებს სისტემას ტრანსცენდენტალური ცნობიერების იდეალური სტრუქტურების სახით, ონტოლოგიური რეგიონების გამოყოფითა და მათი საკვლევი საგნების არის შემოსაზღვრით, ნაკარნახებია, დერიდას სიტყვებით რომ ვთქვათ, „სიცოცხლის ფილოსოფიის“ ტელეოლოგიით. უკანასკნელი გულისხმობს სუბიექტის მიერ საკუთარი (თავის) სიკვდილის, ზოგადად წარმავლობის ცნობიერად ყოფნას მუდამ ცვალებად და არა იდეალურად გაფორმებულ სამყაროში. სწორედ საკუთარი წარმავლობის ცნობიერება არის წარუვალობის, როგორც დასწრებულობის, პირობა:

ჩემს სიკვდილთან მიმართებაში (ზოგადად გაქრობაში) იმალება ყოფნის განსაზღვრება, როგორც დასწრებულობა, როგორც იდეალობა, გამეორების აბსოლუტური შესაძლებლობით. ნიშნის შესაძლებლობა არის ეს მიმართება სიკვდილთან. ნიშნის განსაზღვრება და ელიმინაცია მეტაფიზიკაში არის დისიმილაცია ამ მიმართებისა სიკვდილთან.

მას შემდეგ, რაც ჩემი - „მე-ს“ - სიკვდილის გაცნობიერებიდან მოვიპოვებ უდროო აწმყოს - „მე ვარ“, ამ მოდუსში ჩადგომით მე ვეღარ განვიცდი ცვლილებას. მაგრამ, „მე ვარ“, როგორც მარადიულ აწმყოში მყოფი, აწანამძღვრებს სიკვდილის ცნობიერებას: „მე ვარ“ გულისხმობს „მე მოკვდავი ვარ“-ს. სუბიექტის მიმართება საკუთარ სიკვდილზე იგივეა, რაც სუბიექტის მიმართება საკუთარ დროითობაზე და ამ დროითობის რედუქციაზე შინაგანი აწმყოს პერსპექტივიდან. ასეთი მიმართებიდან დერიდა გადადის ზოგადად, სუბიექტისა და მისი დროითი თვით-მიმართების გარეშე, თავად დასწრებულობის რაობის განმარტებაზე, რომელიც უზოგადესი და აბსოლუტური აზრით გამოთქმულია ბიბლიის ტექსტში, იაჰვეს პირით: „მე ვარ ის, ვინც ვარ“. ეს გამოთქმა არის

სიკვდილის, არა-რას კოდი, ჩაწერილი მეტაფიზიკურ აზროვნებაში, და მოკვდავობის აღიარებას წარმოადგენს. ეს შემთხვევა, ღმერთის სიკვდილი(ც), ჰაიდეგერის ტექსტში *ნიცშეს სიტყვა ღმერთი მკვდარია* არის განმარტებული. ეს უკანასკნელი მოვლენა, როგორც უზოგადესი, გაგებულია როგორც საფუძველი შემდეგისა: ნებისმიერი იდეალობა, იქნება ეს სიტყვა, როგორც ენობრივი ნიშანი, თუ რიცხვი, ან წერტილის ცნება, როგორც მათემატიკური ერთეული და სხვა ნებისმიერი თვითიგივეობრივი არსი, პრაქტიკული ფილოსოფიის სფეროს - იდეალების - ჩათვლით, და მთლიანად ყველა ონტოლოგიურ რეგიონთა სამყაროული ჰორიზონტები, წარმოადგენს ისეთ მარადიულობებს, რომლებიც მიღებულია წარმავალი აქციდენციების (არაარსებითის) რედუცირების გზით (რთულის შეცვლა მარტივით), როგორც მყარი მასალა, გამარტივებული მუდმივები მყარი სისტემების ასაგებად - დაწყებული თეორიული სისტემებით, გაგრძელებული რელიგიური პრაქტიკებით და დასრულებული სოციალური სტანდარტებით: საზოგადოების „მორალის" შესაბამისი ქცევის წესებით, რომლებიც დამკვიდრებულია ყოველდღიურობაში, როგორც დოგმატთა ერთიანობა „სწორი ცხოვრებისათვის", იცავენ რა ცალკეულ სუბიექტებს „სიკვდილისაგან", წარმავლობისგან, ცვალებადობისგან.

ფართო გაგებით, ზემოგამოთქმულ მსჯელობას დასკვნის სახით ფობიები შეგვიძლია ვუწოდოთ, რომლებიც ამოზრდილია უზოგადესი ფობიიდან: სიკვდილის შიშიდან. თუმცა, ეს უკანასკნელი მხოლოდ ბიოლოგიური სიკვდილის ცნობიერების სიკვდილის სახით არ უნდა გავიგოთ, არამედ - ზოგადად დანაკარგის რისკის ქვეშ ყოფნის შედეგად, თვითშენარჩუნების მუდმივი მდგომარეობის ბრძოლის თვალსაზრისით. მსგავს განსაზღვრებას გვთავაზობს ჰაიდეგერიც ზემოაღნიშნულ ტექსტში იდეათა და ღირებულებათა მიმართების შესახებ მსჯელობისას. იგი წერს: „უმაღლესი მიზნები, არსებულთა საფუძვლები და პრინციპები, იდეალი და ზეგრძნობადი, ღმერთი და ღვთაებები - ყველაფერი ეს არის წინასწარ წვდომილი, როგორც ღირებულება". ძალაუფლება, როგორც სიცოცხლის შენარჩუნებისა და გაუმჯობესებისაკენ სწრაფვა, გამომდინარეობს

სიცოცხლის, იგივე ძალაუფლების, მუდამ საფრთხის ქვეშ მყოფობის გაცნობიერების მდგომარეობიდან, საკუთარი სიკვდილის (ძალაუფლების დაკარგვის) ცნობიერებიდან: „ღირებულება არის, ქმნადობის პროცესის შიგნით, სიცოცხლის შეფარდებითი ხანგრძლივობის მქონე რთულ წარმონაქმნებთან მიმართებაში, შენარჩუნების, ზრდის, პირობების შესახებ თვალსაზრისი“. დერიდაც, მსგავსად ჰაიდეგერისა, წერს[18]:

ჰუსერლისთვის ისტორიულ პროგრესს ყოველთვის აქვს თავისი არსებითი ფორმა იდეალურობის აგებულებისა, რომლის განმეორებითობა და ტრადიციულობა განისაზღვრება, როგორც უსასრულოდ განგრძობითი, სადაც განმეორებითობა და ტრადიცია არიან გადამცემი და განმაახლებელი საწყისები. ყოფნის ეს განსაზღვრება, როგორც იდეალობისა, არის ღირებულებითი აქტი, ეთიკურ-თეორეტიკული აქტი, რომელიც აცოცხლებს ფილოსოფიის საფუძვლებს პლატონურ (მეტაფიზიკურ) ფორმაში.

სიკვდილის ცნობიერებას და, ზოგადად, შიშს, როგორც მუდმივი (მდგომარეობის) დაკარგვის საფრთხის შეგრძნებას რომ დავუბრუნდეთ, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ პირველი რედუქცია „აწმყოში“ მოხდა, - „მე ვარ“ და „მე არ ვარ“-ის მთლიანობითი მოცემულობიდან ცვალებადის, კონტინგენტურის გამოცხრილვით. ამ შემთხვევაში, გამოიცხრილება ყველაფერი ის, რაც „მე არ ვარ“. პირველი რედუქცია არის ტემპორალობის, მეტაფიზიკური კატეგორიის თანმხლები აქტი, რომელსაც (ობიექტურად) მოცემულ დროით ხდომილებაში, მყისიერ აწმყოში შეაქვს წარსულში (რეტენციაში) გახსნილი მომავალი (პროტენცია); უფრო სწორად, მყისიერი აწმყო იხსნება, როგორც „მე-ს“ რეტენციაში ნაგულვები მომავალი (პროტენცია), რომელიც თავისი არსით ჯერარსულია, თუმცა წარმოადგენს დამდგარ ჯერარსს, - არსს, გამარტივებულ მოცემულობას, როგორც სიკვდილისგან, „მე არ ვარ“-ისგან დახსნილ/გაწმენდილ მოცემულობას. შესაბამისად, „მე ვარ ის, ვინც ვარ“ ითარგმნება როგორც „მე ვარ ის, ვინც უნდა ვიყო“-ს განხორციელება. „მე ვარ“-იდან, როგორც საკუთარი მოკვდავობის აღიარებიდან გა-

[18] ამ შემთხვევაში, მხოლოდ ჰუსერლის შესახებ, მაშინ როცა ჰაიდეგერი მთლიანად მეტაფიზიკის ისტორიას განიხილავს.

დასვლა „მე ვაზროვნებ“-ზე გულისხმობს სხვა რთულ რეალობათა შეკვეცას, საკუთარი თავის დაკარგვით ნაკარნახებ სვლას, ამ პერსპექტივიდან გარეთ მყოფი მოცემულობების მოწესრიგებას. რელიგიური კონფლიქტების ნიადაგი თუ ულტრა-ნაციონალისტური მოძრაობები, როგორც უტრირებული მაგალითები, დასწრებულობის მეტაფიზიკის განმსაზღვრელი ფაქტორების საფუძველზე, სოციალურ და კულტურულ რელევანტობას იძენს, ზოგადად, სხვადასხვა ფობიების კონტექსტში. საკუთარი იდენტობის დაკარგვა ამოძრავებს ამ ფობიებს განსხვავებულთან დაპირისპირებისას მათი რედუცირებისას სოციალურ სივრცეში.

ინდოქტრინაცია როგორც ილუზორული თავისუფლება

ფრანც კაფკას „შრომა-გასწორების კოლონიაში" მიხედვით

ნინო გალდავაძე

შესავალი და ორიოდ სიტყვა „სიკვდილის მანქანაზე"

წინამდებარე სტატია შეეხება ინდოქტრინაციის პრობლემას, რომელიც კონკრეტულ საარსებო სივრცეში ინდივიდებს შორის თავისუფლების ილუზიას ქმნის, სინამდვილეში კი, ინდოქტრინირებულ საზოგადოებაში თავისუფლების განხორციელება თავისი ნამდვილი არსით და გამოვლინებით შეუძლებელია. იქ, სადაც ინდივიდთა აზროვნება და ქმედება კონკრეტულ დოქტრინებს (მაგალითად, უსამართლო კანონებს, მოძველებულ ტრადიციებს) ეფუძნება, თავისუფლება მხოლოდ ილუზორული შეიძლება იყოს, ე.ი. თავისუფლება მოჩვენებითია ან სრულიად სხვა (ბოროტი) მნიშვნელობით არსებობს. სწორედ ამ პრინციპის ახსნას შევეცდებით ფრანც კაფკას 1914 წელს გამოქვეყნებული მოთხრობის *შრომა-გასწორების კოლონიაში* საშუალებით და ვეცდებით იმის ჩვენებას, ინდივიდის ცნობიერებაზე დოქტრინებისა და ავტორიტეტების ზეგავლენის გაძლიერება რამდენად პირდაპირპროპორციულად იწვევს ამავე ინდივიდში თავისუფლების ხარისხის კლებას.

კვლევის მიხედვით, კონკრეტულ სოციუმში თუ ინდივიდში თავისუფლების დაკარგვა ან მოჩვენებითი თავისუფლების არსებობა უნდა დავაკავშიროთ ინდოქტრინაციის პროცესთან და სწორედ ამ პროცესის საშუალებით უნდა ავხსნათ ილუზორული თავისუფლება როგორც მოვლენა; შესაბამისად, მნიშვნელოვანია ინდოქტრინაციის არსი, კერძოდ, კონრად ლორენცისეული თეორია, რომლის მიხედვით, ინდოქტრინაცია განიხილება როგორც „კაცობრიობის ცოდვა"[1].

[1] კ. ლორენცი, „ცივილიზებული კაცობრიობის რვა მომაკვდინებელი ცოდვა",

ზემოთ უკვე ითქვა, რომ სტატიის მიზანი ინდოქტრინაციისა და ილუზორული თავისუფლების როგორც ინდოქტრინაციის ერთგვარი შედეგის არსის კვლევაა. თეორიული ნაწილის მიმოხილვის პარალელურად, მნიშვნელოვანია უშუალოდ პირველწყაროს ფაბულა და მისი დეტალური ანალიზი.

ფრანც კაფკა ტექსტში *შრომა-გასწორების კოლონიაში* მოგვითხრობს ამბავს ერთ-ერთი კოლონიის შესახებ, სადაც სიკვდილმისჯილებს გზავნიან. არ არის დაკონკრეტებული მოქმედების ადგილი და დრო. სავარაუდოდ, ამ ნიუანსს კაფკა შემთხვევით არ ფარავს. მოთხრობა გვიყვება იმ მარადიული, ეგზისტენციალური პრობლემების შესახებ, რომლებიც დროისა და სივრცის მიღმაა და რომლებიც აზროვნების ისტორიაში ადამიანებს ყოველთვის აწუხებდათ: რა არის სამართლიანი?; როგორი უნდა იყოს სწორი პოლიტიკური წყობა?; რა ფორმა აქვს ჭეშმარიტებას: ერთია ის თუ - მრავალპერსპექტიული?; ვინ და როგორ განსაზღვრავს დანაშაულს და როგორი უნდა იყოს დანაშაულზე სწორი რეაგირება?; რომელი პრინციპი ავირჩიოთ: დაფარულობის თუ გამჭვირვალობის?; უნდა არსებობდეს დოქტრინები საერთოდ?; რა არის თავისუფლება? და ა.შ. კაფკას მოთხრობა წარმოადგენს ყველა ზემოთ ჩამოთვლილ კითხვაზე პასუხების გაცემის მცდელობას.

მოთხრობა აღწერს კოლონიის ცხოვრების ერთ მოკლე ეპიზოდს, რომელშიც მკითხველი გაეცნობა პერსონაჟს - მსჯავრდებულს, რომელსაც ზემდგომის დაუმორჩილებლობის გამო სიკვდილი მიესაჯა. ტექსტის დასაწყისშივე ნათელი ხდება, თუ როგორი ტიპის პოლიტიკურ მოწყობასთან და როგორი ტიპის სამოქალაქო ცნობიერებასთან გვაქვს საქმე. ერთი მხრივ, კოლონიას მართავს ერთპიროვნული რეჟიმი, მეორე მხრივ ამ რეჟიმს მორჩილებს კოლონიის უფროსზე ფანატიკურად შეყვარებული საზოგადოება.

ერთპიროვნული რეჟიმის პრინციპის ჩვენებისთვის საინტერესო ეპიზოდია მოგზაურისა და ოფიცრის დიალოგი. კოლონიის გარდაცვლილი, ყოფილი უფროსის შესახებ ოფიცერს მოგზაური გაკვირვებული ეკითხება: „როგორ, ყველაფერი თვითონ იყო? ჯა-

---

წიგნში: *შესავალი თანამედროვე აზროვნებაში*, თბილისი 2010.

რისკაციც, მოსამართლეც, კონსტრუქტორიც, ქიმიკოსიც და მხაზველიც? - სწორედაც რომ"[2] - პასუხობს ოფიცერი. პასუხიდან ნათლად ჩანს, რომ მოგზაური აღმოჩნდა პოლიტიკურ სივრცეში, რომელიც ერთპიროვნულად იმართება. ფანატიზმის ნიშნები კი, განსაკუთრებით მკაფიოდ იკვეთება მოთხრობის ბოლო ეპიზოდში, როცა მოგზაური ინტერესდება ყოფილი უფროსის საფლავის ადგილმდებარეობით. იგი შეჰყავთ კოლონიის ერთ-ერთ საჩაიეში, სადაც საფლავის გაკეთება ეკლესიის წინააღმდეგობის გამო გადაწყდა. როგორც ირკვევა, ეკლესიამ ძველი რეჟიმის წარმომადგენელ (უკვე მიუღებელ) კომენდანტს ადგილი არ გამოუყო საერთო სასაფლაოზე და მის დამარხვაზე უარი განაცხადა. ფანატიზმი როგორც საზოგადოების დამოკიდებულების მახინჯი ფორმა ჩანს საჩაიეში გაკეთებული საფლავის ქვაზე არსებულ მინაწერში, სადაც ვკითხულობთ: „აქ განისვენებს მოხუცი კომენდანტი. [...] არსებობს წინასწარმეტყველება, რომ კომენდანტი წლების შემდეგ მკვდრეთით აღსდგება და ამ სახლიდან გაუძღვება საკუთარ მომხრეებს კოლონიის დასაბრუნებლად"[3].

რეჟიმსა და იმ დოქტრინებს, რომლებიც საფუძველს უმაგრებენ აღნიშნულ რეჟიმს, მეტაფორულად გამოხატავს მოთხრობის მთავარი მოვლენა, წოდებული „სრულიად განსაკუთრებულ აპარატად", ე.წ. სიკვდილის მანქანა. იმისთვის, რომ უკეთ გამოჩნდეს, როგორი ტიპის არის კოლონიის პოლიტიკური მოწყობა, მნიშვნელოვანია, ზემოთ ხსენებული სიკვდილის მანქანის დეტალური აღწერა. დანადგარი სამი ნაწილისგან შედგება: საწოლი, ფარცხი და მხაზველი.

საწოლი - გახლავთ მანქანის ქვედა ნაწილი, რომელზეც დამნაშავეს აწვენენ, ღვედებით უკრავენ მთელს სხეულს, პირში კი თექის გორგალს ჩრიან. შესაძლოა, საწოლის მეტაფორით კაფკა აღწერს იმ სივრცეს, რომელშიც საზოგადოება არსებობს, ოღონდ ეს არსებობა ნაკლოვანია, რადგან მასში ადამიანებს უზღუდავენ მოძრაობის და სიტყვის თავისუფლებას.

---

[2] ფ. კაფკა, „შრომა-გასწორების კოლონიაში", წიგნში: *რჩეული მოთხრობები*, მთარგმნ. მზია გალდავაძე, თბილისი 2013, გვ. 117-118.

[3] ფ. კაფკა, „შრომა-გასწორების კოლონიაში", გვ. 148.

ფარცხი - არის მანქანის შუა ნაწილი, რომელიც საწოლზე გაკრულ დამნაშავეს სხეულზე აწერს კოლონიაში დაწესებულ ამა თუ იმ კანონს. ეს საოცარი მეტაფორა ზუსტად გამოხატავს ინდოქტრინაციის პროცესს, რომელიც გულისხმობს ადამიანის ცნობიერებაში დოქტრინის როგორც ინექციის ისე შეყვანას, რომ ინდივიდმა ირწმუნოს კონკრეტული კანონის ნამდვილობა და სამართლიანობა. მართლაც, როგორც ოფიცერი მოგზაურს უხსნის, ამოტვიფვრის პროცესის შედეგი „თვალებიდან იწყება, [...] ყველა ბრიყვსაც კი გონება უნათდება, [...] სხვა აღარაფერი ხდება, გარდა იმისა, რომ მსჯავრდებული წარწერის გაშიფვრას იწყებს"[4]. რამდენიმე საათში სხეული სისხლისგან იცლება და დგება გარდაცვალება, ე.ი. კოლონიაში ადამიანებს სჯერათ, რომ დანაშაულისგან გათავისუფლება შესაძლებელია, პირველ რიგში, ამ დანაშაულის ანუ დარღვეული წესის სრული გაცნობიერებით, საკუთარი სხეულით ამის შეგრძნებით, რაც შედეგად იწვევს სიკვდილს, რომელიც თურმე არა მტანჯველი, არამედ - სასიამოვნო და ბედნიერების მომგვრელია, როგორც ამის ოფიცერს ღრმად სჯერა.

და სიკვდილის მანქანის მესამე სექცია გახლავთ *მხაზველი* ზედა ნაწილი, რომელშიც ნახაზს განათავსებენ. ნახაზი არის ერთგვარი სქემა, რომელზეც კონკრეტული მსჯავრდებულის მიერ დარღვეული კანონი წერია. სიკვდილის მანქანა სხეულზე სწორედ ამ დარღვეულ კანონს ამოტვიფრავს. შემთხვევითი არ არის, რომ მხაზველი, რომელშიც ეს კანონებია განთავსებული, ზედა ნაწილი ანუ უმაღლესი ინსტანციაა. სწორედ ამ ინსტანციაში განისაზღვრება, რა არის დანაშაული, რა არის უსამართლობა და სწორედ მისი პრინციპით მუშაობს *ფარცხი*, რომელიც ამ კანონს (*მხაზველში* განთავსებულ ნახაზებზე დატანილ ინსტრუქციებს) აღასრულებს. ადამიანი კი, ამ სისტემაში სულ ბოლო ადგილზეა, *საწოლზეა*, რომელიც შემთხვევით არ სახელდება კაფკასთან სიკვდილის მანქანის ქვედა ნაწილად. კოლონიაში, სადაც სიკვდილის მანქანა მთელს სასამართლო სისტემის მეტაფორას წარმოადგენს, უმთავრესი მიზანი არის ის, რომ იდეალურად და გამართულად

[4] ფ. კაფკა, „შრომა-გასწორების კოლონიაში", გვ. 126.

იფუნქციონიროს სისტემამ; ადამიანი კი ამ სისტემაში უმდაბლეს ღირებულებას წარმოადგენს. ეს კარგად ჩანს ეპიზოდში, როცა მსჯავრდებული დასასჯელად მიჰყავთ: როგორ არაადამიანურად და ღირსების შემლახველად ეპყრობა მას ჯარისკაცი.

ის, რომ კოლონიაში უმაღლესი ღირებულება და მიზანი სისტემის ფუნქციონირებაა, სიკვდილის მანქანის მიმართ ოფიცრის განსაკუთრებულ დამოკიდებულებაში ჩანს: მას საოცარ აპარატს უწოდებს; ეთაყვანება ყოფილ უფროსს, რომელიც ამ მანქანის შემქმნელია; არაჩვეულებრივად ერკვევა ამ ურთულესი სისტემის ყოველ უმცირეს დეტალში; დარდობს, რომ სიკვდილით დასჯის პროცესის შემდგომ მანქანა ბინძურდება; ამაყობს, რომ სიკვდილით დასჯის პროცესის გამჭვირვალობისთვის აპარატს ახლა უკვე შუშის ფარცხი აქვს დამაგრებული; ხელით მხოლოდ თვითონ ეხება ნახაზებს, რომლებიც სიკვდილით დასჯის პროცესში აპარატის ზედა ნაწილში - მხაზველში განთავსდება; გაფუჭებული ნაწილების შეკეთებასა და შეცვლას დაჟინებით სთხოვს ახალ უფროსს. აქ, ამ კოლონიაში ადამიანები არიან ობიექტები, რომელთა საშუალებითაც ხორციელდება უმაღლესი მიზანი: სისტემამ უნდა იფუნქციონიროს გამართულად. სისტემას კი მოთხრობაში გამოხატავს ე.წ. სიკვდილის მანქანა, რომლის მწყობრიდან გამოსვლა კოლონიის არსებობის დასასრულს ნიშნავს ოფიცრისთვის.

კაფკასთან მოთხრობის ყველა პერსონაჟს თავისი კერძო მნიშვნელობა აქვს; უსამართლო სახელმწიფოში კი, ისინი გამოხატავენ განსაკუთრებული დატვირთვის მქონე სახეებს.

მოგზაური როგორც ცივილიზებული სამყაროს წარმოდგენები ადამიანსა და სახელმწიფოზე

მოთხრობაში საინტერესო პერსონაჟია მოგზაური, რომელიც ევროპული, ლიბერალური ღირებულებების მატარებელი ინსტანციაა. კოლონიას ესტუმრა დამკვირვებლის რანგში, რათა შეისწავლოს სხვადასხვა ქვეყნების სასამართლო სისტემები და დაწეროს

დასკვნა - ჰუმანური მეთოდებით ხელმძღვანელობენ ეს სისტემები თუ - არა.

მოგზაურის პირველ გაკვირვებას იწვევს იმის გაგება, რომ მსჯავრდებულები არათუ საკუთარ განაჩენს არ იცნობენ, არამედ - ისიც კი არ იციან, რომ მსჯავრდებულები არიან. გაკვირვების მეორე მიზეზი იმის გაგებაა, რომ მართლმსაჯულება ეფუძნება პრინციპს: „დანაშაული ეჭვს არასოდეს იწვევს“[5]. ამ პრინციპს ზუსტად ერგება ერთპიროვნული მმართველობის სტილი: თუ დანაშაულს რამდენიმე მოსამართლე და რამდენიმე ინსტანცია იძიებს, იქ ლოგიკური მოცემულობაა განსხვავებულ აზრთა არსებობა, შესაბამისად - სავარაუდო დანაშაულზე სწორად დაეჭვება. ოფიცერს ამ საკითხისადმი განსხვავებული დამოკიდებულება აქვს; იგი თვლის, რომ მთავარია დანაშაულის ფაქტი გამოვლინდეს და ამ ფაქტის ნამდვილობის დადგენის საჭიროება აღარ არსებობს. მარტივია, ბატონის საჩივარი მსახურის ცუდ ქცევაზე მიიღო უპირობო ჭეშმარიტებად, გამოძიების მთელი ჯაჭვი როგორც პასუხისმგებლობა ჩამოიხსნა და სიკვდილით დასჯო „დამნაშავე“. ამ აბსურდულ სივრცეს აქვს არსებობის თავისი მიზეზიც, რომელიც მისივე კანონებში დევს. მაგალითად, ერთ-ერთი კანონია: „პატივი ეცი შენს ზემდგომს“[6]. ცხადია, რომ კოლონიაში კანონი არ გულისხმობს იმთავითვე სამართლიანს. შესაბამისად, ყველა მოცემულობის დაკანონება აბსურდია, რომელიც შედეგად უფრო დიდ აბსურდს - უსამართლო მმართველობას იწვევს. ზემოთ დასახელებული კანონი ცხადყოფს, რომ მისი აღმსრულებლის ქცევა თვითნებობას ეფუძნება და არა - სამართლიანობისა და თავისუფლების პრინციპს. შედეგი არის ერთპიროვნული გადაწყვეტილება, ე.ი. დანაშაულის დადგენისა და დამნაშავედ წოდებულის დასჯის არაჰუმანური, უსამართლო მეთოდები.

მოგზაური მოთხრობაში ცვლილებების ერთგვარი იმედია; იმედი იმის, რომ მისი პრინციპების და ლიბერალური მიდგომების შეცვლას ვერ მოახერხებს ოფიცერი და საბოლოოდ მოგზაური იტყვის - „არას“. მოგზაური და ოფიცერი მოთხრობაში გამოხატ-

[5] ფ. კაფკა, „შრომა-გასწორების კოლონიაში“, გვ. 119.
[6] ფ. კაფკა, „შრომა-გასწორების კოლონიაში“, გვ. 118.

ავენ ლიბერალური/ჰუმანური და ანტილიბერალური/არაჰუმანური პრინციპების ჭიდილს. ოფიცერი მოგზაურს ეუბნება, „ევროპული აზროვნების ტყვეობაში ხართ და არც ისაა გამორიცხული, პრინციპულად ეწინააღმდეგებოდეთ ადამიანის სიკვდილით დასჯას“[7]-ო, მოგზაური კი ფიქრობს, რომ კოლონიაში „განჩინების უსამართლობა და სიკვდილით დასჯის არაადამიანური მეთოდი ეჭვს არ იწვევდა“[8]. თუმცა, ორივეს იმდენად კარგად აქვს გაცნობიერებული საკუთარი არჩევანი და იმდენად კარგად იცის (სჯერა) საკუთარი სიმართლის, მზად არის თავი გასწიროს ამ სიმართლისთვის. როდესაც „ოფიცერი სრულიად შიშველი იდგა“[9] და ემზადებოდა სიკვდილის მანქანაში ჩასაწოლად, მოგზაური ფიქრობდა, რომ „მის ადგილას [...] ზუსტად იმავეს გააკეთებდა“[10].

რა მისია აქვს მოგზაურს? მხოლოდ უნდა აღწეროს სასამართლო სისტემა, დაწეროს დასკვნა და წავიდეს. მაგრამ, თუ დასკვნა საგანგაშოა და ის კულტურა, რომელსაც მოგზაური წარმოადგენს, პრინციპულად ეწინააღმდეგება კოლონიის არსებობის ძირითად საფუძველს, და თუ აშკარაა ადამიანებისადმი არაჰუმანური მოპყრობა, როგორ იქცევა ასეთ დროს მოგზაური? „არასოდეს ღირს, სხვის საქმეში სერიოზული ჩარევა. [...] ჩემი მოგზაურობის მიზანი ხომ სხვა ქვეყნების სასამართლო სისტემების გაცნობაა და არა მათში ცვლილებების შეტანაო“[11]. მოთხრობის დასაწყისში მოგზაური პასიური დამკვირვებლის პოზიციაში დგას, მოთხრობის ბოლოს კი მკითხველი ხედავს მოგზაურის სახეცვლილებას: პასიური, ინდიფერენტული დამკვირვებლიდან იგი გარდაიქმნა კოლონიის ოფიცრის ოპოზიციად, რომელიც ყოველ ნიუანსზე დაკვირვებული და თავის დამოკიდებულებაში პრინციპულია.

---

[7] იქვე, გვ. 133.
[8] იქვე, გვ. 128.
[9] იქვე, გვ. 143.
[10] ფ. კაფკა, „შრომა-გასნორების კოლონიაში“, გვ. 143.
[11] იქვე, გვ. 128.

ინდოქტრინაცია როგორც ბოროტება

შესავალში გამოიკვეთა, რომ ე.წ. სიკვდილის მანქანა კოლონიაში ინდოქტრინაციის მეტაფორაა. იგი მუშაობს პრინციპით ყოველმა მსჯავრდებულმა გააცნობიეროს, რომელი კანონი დაარღვია და ამ გაცნობიერების შედეგად ბედნიერი მოკვდეს.

ინდოქტრინაციის როგორც „კაცობრიობის ცოდვის“ შესახებ კონრად ლორენცი წერს, რომ დოქტრინის შექმნის ძირითადი დანიშნულება თეორიის რწმენად გადაქცევაში მდგომარეობს და მიზანი არის რაც შეიძლება მეტი ადამიანის მანიპულაცია სხვადასხვა მასობრივი კომუნიკაციის საშუალებებით[12]. შემდგომ, „დოქტრინას [...] ისეთივე სიჯიუტით იცავენ, როგორც დაიცავდნენ განადგურებისაგან კარგად შემოწმებულ სიბრძნეს. [...] ვინც ამ შეხედულებას არ იზიარებს, ერეტიკოსად ნათლავენ, ცილს სწამებენ და შეძლებისამებრ სახელს უტეხენ“[13].

გამოდის, რომ ინდოქტრინაციას ორი დიდი ბოროტება აქვს: ერთი მხრივ, მისი დანიშნულებაა, მასების მანიპულაცია მოახდინოს, მეორე მხრივ კი - მკაცრად გაუსწორდეს ყველას, ვინც მანიპულირების ზეგავლენის ქვეშ არ მოექცევა. და რა არის საჭირო ეფექტური მანიპულაციისთვის?

კაფკასთან ვკითხულობთ, რომ ინდოქტრინაციის ეფექტურად განხორციელებისთვის სიკვდილის მანქანის შუა ნაწილი - „ფარცხი თავისი მოყვანილობით ადამიანის სხეულს ჰგავს“[14]. ეს მოთხრობის საინტერესო მეტაფორული ნაწილია, რომლის მიხედვით, ინდოქტრინაციის პროცესი მაშინ არის ეფექტური და წარმატებული, როცა ის ზუსტად არის მორგებული ადამიანზე, ე.ი. დოქტრინა, რომელსაც შეუძლია დაიმორჩილოს ადამიანი მასში უკმაყოფილების გამოწვევის გარეშე. ამ შემთხვევაში, მორჩილება ბევრად მყარია და კოლონიური სისტემისთვის - ხელსაყრელი. გამოდის, რომ ინდოქტრინაცია იწვევს არა მონობის შეგრძნებას, რომელიც

[12] კ. ლორენცი, „ცივილიზებული კაცობრიობის რვა მომაკვდინებელი ცოდვა“, გვ. 750.

[13] კ. ლორენცი, „ცივილიზებული კაცობრიობის რვა მომაკვდინებელი ცოდვა“, გვ. 750.

[14] ფ. კაფკა, „შრომა-გასწორების კოლონიაში“, გვ. 120.

ადრე თუ გვიან ხალხის ამბოხს გამოიწვევდა, არამედ - ილუზორული თავისუფლების განცდას, რომელიც ეტაპობრივად მონურ მორჩილებაში აგდებს საზოგადოებას.

მოთხრობის ბოლოს, კიდევ უფრო მეტად ცხადი ხდება, რომ ყოფილი უფროსის საფლავის ქვაზე გაკეთებული წარწერა ზუსტად გამოხატავს საზოგადოებასა და მმართველს შორის მონური მორჩილების, რწმენითი დამოკიდებულებების შედეგს ფანატიზმს. როგორც ლორენცი წერს:

დიდი მეცნიერის მოძღვრებისადმი ნდობასაც [...] თან ახლავს დოქტრინის შექმნის საშიშროება. დიდი გენიოსი [...] ხშირად გადაჭარბებულად აფასებს თავის აღმოჩენას. [...] ამან მასწავლებლის გაღმერთებასთან ერთად შეიძლება მისი მოწაფეები მოციქულებად, ხოლო სკოლა რელიგიად და კულტად აქციოს.[15]

ლორენცის თეორიის ნამდვილობა კაფკასთან კარგად ჩანს, განსაკუთრებით, ოფიცრის დამოკიდებულებაში კოლონიის ყოფილი უფროსის ღვაწლისადმი, როცა მუდმივად აკეთებს მოგზაურთან დიალოგში იმაზე აპელირებას, რამდენად დიდი მნიშვნელობის იყო სიკვდილის მანქანის გამოგონება კოლონიის არსებობის ისტორიაში და რამდენად კარგად უნდა გავუფრთხილდეთ ამ მონაპოვარს. ოფიცერს სწამს, რომ თუ სიკვდილის მანქანა ფუნქციონირებას შეწყვეტს, კოლონია არსებობას დაასრულებს. ალბათ, სწორედ ამ ფანატიკური დამოკიდებულების ახსნად შეგვიძლია მოვიაზროთ მოთხრობის ერთ-ერთი ბოლო ეპიზოდი, როცა იმედგადაწურული ოფიცერი თავად წვება სიკვდილის მანქანაში და ეწირება მას. იგი საბოლოოდ რწმუნდება, რომ სიკვდილის მანქანას როგორც მოვლენას ახალი მმართველი კატეგორიულად ეწინააღმდეგება, ამ პოლიტიკურ ძალას კი ოფიცერი ვეღარ დაუპირისპირდება. და რადგან ეს გიჟური მიჯაჭვულობა ყოფილი უფროსისადმი და მისი დოქტრინებისადმი ოფიცერში კვლავ აქტიური და მძაფრია, გამოსავალი ერთადერთია: თუ სიკვდილის მანქანა განადგურდება, ე.ი. ოფიცერი უნდა მოკვდეს.

სივრცეში, სადაც დოქტრინები, როგორც სისტემის საათის

[15] კ. ლორენცი, „ცივილიზებული კაცობრიობის რვა მომაკვდინებელი ცოდვა“, გვ. 749-750.

მექანიზმივით ფუნქციონირების გარანტი, უმაღლესი ღირებულებებია, ინდოქტრინირებული ადამიანი კი სისტემის მართვის საშუალებაა, იქ მხოლოდ ილუზორული თავისუფლებაა შესაძლებელი. როგორც კონრად ლორენცი ამბობს, ინდოქტრინაცია ის მოვლენაა, რომელსაც შეუძლია კაცობრიობის განადგურება[16]. განადგურების ამ იარაღს კაფკა გამოხატავს „სიკვდილის მანქანის“ ანუ „შესანიშნავი აპარატის“ მეტაფორით, რომელიც აწამებს, კლავს და იმორჩილებს.

რაშია კოლონიის სისტემის უსამართლობა?

მოჩვენებითი პოლიტიკა: მნიშვნელოვანია რა ჩანს და უმნიშვნელოა - რა არის. როცა სიკვდილმისჯილი სიკვდილის მანქანაში საწოლზე უნდა დააწვინონ, დაუმორჩილებლობისთვის მას ჯარისკაცი უხეშად წააქცევს. ოფიცერს ამ დროს მოგზაურის როგორც მათ სისტემაზე დამკვირვებლის და ამ სისტემის შემფასებლის რეაქცია აინტერესებს; შესაბამისად, ჯარისკაცს მხოლოდ მოგზაურის დასანახად უჯავრდება შეძახილებით: „ახლავე წამოაყენე!“[17], „ფრთხილად მოექეცი!“[18] ოფიცერმა კარგად იცის ლიბერალების დამოკიდებულება ადამიანის ღირსების მიმართ, შესაბამისად, მნიშვნელოვანია მოგზაურმა დაინახოს, რომ კოლონიაში ადამიანს არ ექცევიან როგორც ცხოველს. აგრეთვე, ოფიცერი თავს იწონებს იმით, რომ დასჯის პროცესი უკვე გამჭვირვალეა და ფარცხი შუშისგან არის დამზადებული, არადა, აქ მნიშვნელოვანია არა პროცესის გამჭვირვალობა, არამედ პროცესის როგორობა. სამართლიანობის პრინციპისთვის უმთავრესია ის, თუ როგორი ტიპის პროცესის გამჭვირვალობაზე კეთდება აპელირება. მოჩვენებითი პოლიტიკის ნიშნები მაშინაც იკვეთება, როცა ოფიცერი მოგზაურს ახალი კომენდანტის შესახებ ეუბნება: „ამასობაში კარგად ისწავლა, როგორ შეიძლება [...] სამუშაო სხდომების სანახაობად გადაქცევა. [...] რამდენიმე უმნიშვნელო, სასაცილო, მხოლოდ მს-

[16] კ. ლორენცი, „ცივილიზებული კაცობრიობის რვა მომაკვდინებელი ცოდვა“, გვ. 759.

[17] ფ. კაფკა, „შრომა-გასწორების კოლონიაში“, გვ. 123.

[18] იქვე, გვ. 123.

მენელზე გათვლილ საკითხს განიხილავენ"[19], შემდგომ კი დაინტერესდებიან მოგზაურის როგორც სახელგანთქმული მკვლევრის მოსაზრებითაცო. ეს დაინტერესება ისეთივე ფასადურია, როგორც საერთოდ მთელი ასეთი სხდომების დანიშნულება; თუმცა, ფორმასა და მის გამოვლინებას უდიდესი მნიშვნელობა აქვს პოლიტიკაში, რომელიც სანახაობად არის ქცეული. ეს არის უშინაარსო შოუ, შოუში კი მნიშვნელოვანია გამომსველელის სტატუსი, რადგან მხოლოდ სტატუსი განსაზღვრავს სიტყვის ღირებულებას. რადგან მოგზაური „სახელგანთქმული მკვლევარი" არის, მისი სიტყვა მნიშვნელოვანია. მნიშვნელოვნება კი მდგომარეობს არა თავად სიტყვის შინაარსში, არამედ - ამ სიტყვის დანიშნულებაში, რომ იგი იყოს ლეგიტიმური საშუალება ნებისმიერი პოლიტიკური გადაწყვეტილების მიღებისას.

დაწესებული კანონის და დოქტრინის ძალისმიერი მეთოდით ადამიანში ჩანერგვა: მოთხრობის ერთ-ერთ პასაჟში ოფიცერი მოგზაურს ნახაზებს ათვალიერებინებს, თუმცა ამ უკანასკნელს ნახაზების შინაარსი საერთოდ არ ესმის. როგორც ჩანს, უცხო კულტურისთვის კოლონიის დოქტრინები გაუგებარია. ცივილიზებული სამყაროდან მოსული ადამიანი ვერ ხვდება მათ არსს. არსის გაცნობიერებისთვის საკმარისი არ არის ნახაზების ყურება, არამედ აუცილებელია გონების დამორჩილება არსებულ დოქტრინებზე. მორჩილებას მოჰყვება თავისუფლების შეზღუდვა, შემდგომ კი მისი საერთოდ დაკარგვა, ანუ სიკვდილი. ყოველი სიკვდილმისჯილის გარდაცვალება მოთხრობაში გამოხატავს თავისუფლების პრინციპის დაკარგვის მეტაფორას.

დამონებული საზოგადოება: მოთხრობის დასაწყისში კაფკა აღწერს მსჯავრდებულს: „მსჯავრდებული ერთი მოსულელო, დიდპირა კაცი იყო, [...] ისეთი ძაღლური მორჩილება გადაჰფენოდა სახეზე, ადამიანს აფიქრებინებდა, ვიდრე განაჩენის აღსრულება დაწყებულა, გავუშებ, გაიარ-გამოიაროს ამ ფერდობზე, ერთს დავუსტვენ თუ არა, მაინც ხომ მაშინვე აქ გაჩნდებაო"[20]. ამ ეპიზოდში ჩანს, რომ კოლონიის მოქალაქენი მონები არიან და არა

[19] იქვე, გვ. 136-137.

[20] ფ. კაფკა, „შრომა-გასნორების კოლონიაში", გვ. 112.

- მოაზროვნე, თავისუფალი არსებები. შემთხვევითი არც ისაა, რომ ამ სივრცეს კოლონია ეწოდება; ის პრინციპი კი, რითაც კოლონიის სისტემა იმართება, არც მეტი არც ნაკლები, სიკვდილის მანქანაა. ეს არის ის საარსებო სივრცე, რომელშიც ადამიანები განწირულები არიან მონობისთვის: ინდოქტრინირებული ცნობიერება, შეზღუდული აზროვნება, მონური მორჩილება, რაც საბოლოოდ კლავს. ეს სიკვდილი კი კოლონიაში გაიაზრება როგორც გათავისუფლება. ამ ჭეშმარიტების ოფიცერს გულწრფელად სჯერა და ჰგონია, რომ სიკვდილის მანქანა საბოლოოდ სიკვდილმისჯილებს ნეტარებას ჰგვრის, ინდივიდი კი საბოლოოდ იაზრებს იმ კანონის არსს, რომელიც დაარღვია. კაფკა საკმაოდ ოსტატურად ახერხებს მოთხრობის ბოლოს ამ აბსურდის მკითხველისთვის ჩვენებას. იგულისხმება პასაჟი, სადაც ოფიცერი თავისი ნებით გადაწყვეტს სიკვდილის მანქანაში ჩაწოლას და როცა საბოლოოდ მისი გარდაცვალება ხდება, მოგზაური შემდეგ სურათს ხედავს: „ტანჯვისგან შვების ნიშანწყალიც არ აჩნდა. ის, რაც სხვებს ამ დანადგარის წყალობით ეპოვათ, ოფიცრისთვის სამუდამოდ მიუღწეველი დარჩენილიყო“[21]. ამ ერთგვარი ირონიით კაფკა ამბობს, რომ წამებით ნეტარების მიღწევის შესაძლებლობა მხოლოდ ოფიცრის ილუზია იყო, ნამდვილი მოცემულობა კი ნათლად გამოჩნდა თავად ოფიცრის სიკვდილის შემდეგ, როცა წამების შედეგები ადეკვატურად აისახა მის გამომეტყველებაში: მოკუმული ტუჩები და ღიად დარჩენილი თვალები, რომლებიც ტანჯვას გამოხატავდნენ და არა - ნეტარებას; ეს იყო პატიმრობა და არა - თავისუფლება. მართლაც, ინდოქტრინაცია და დოქტრინებისთვის თავგანწირვა რომ არა თავისუფლება, არამედ - დიდი ბოროტებაა, ამ მოსაზრებას ვკითხულობთ ლორენცთანაც: „ინდოქტრინაცია მართლა სატანურ ხასიათს მხოლოდ მაშინ იძენს, როცა იგი ადამიანთა დიდ მასებს, მთელ კონტინენტებს, უფრო მეტიც, მთელ კაცობრიობას ერთი ბოროტი და მცდარი შეხედულებით აერთიანებს“[22]

ინდოქტრინაციის როგორც ბოროტების ახსნისთვის საინ-

[21] იქვე, გვ. 147.

[22] კ. ლორენცი, „ცივილიზებული კაცობრიობის რვა მომაკვდინებელი ცოდვა“, გვ. 750-751.

ტერესოა მოთხრობის კიდევ ერთი პასაჟი, სადაც ოფიცერი ამბობს: „მანქანის შესანახად თანხებია საჭირო. მათი რაოდენობა კი ბოლო ხანს მეტისმეტად შეიკვეცა. [...] ჩვენი ამჟამინდელი კომენდანტი [...] ყველგან ხელჩასაჭიდს ეძებს, რომ ძველი წესები რაიმე საბაბით გააუქმოს“[23]. ძველისადმი, ტრადიციულისადმი ასეთი მიჯაჭვულობა განვითარებისა და პროგრესისთვის ხელისშემშლელია. მითუმეტეს, თუ ეს ტრადიციული არაჰუმანურ მიდგომებს მოიცავს თავის განხორციელებაში. ახალი უფროსი ცვლილებების წყურვილით არის შეპყრობილი და მოგზაური თავისი ლიბერალური ცნობიერებით მიესალმება ამ ინიციატივას. ოფიცერი კი შეპყრობილია (ინდოქტრინირებულია, სრულად მოცულია) სიკვდილის მანქანით, რომელიც კოლონიის სისტემის ფუნქციონირების ერთადერთ საშუალებად წარმოუდგენია. იგი თავისუფლებას ხედავს სისტემის შენარჩუნებაში და არა - სიახლის საფუძველზე განვითარებაში; ბედნიერებას ხედავს სისტემის მწყობრად ფუნქციონირებაში და არა - ადამიანის ღირსების დაცვაში.

სიკვდილის მანქანა დოქტრინებს ჰგავს: ორივეს სჭირდება განახლება. მივიწყების შემთხვევაში, მანქანას რომელიმე ნაწილი გაუფუჭდება, დოქტრინა კი თავის ღირებულებას და გავლენას დაკარგავს.

საინტერესოა, რომ როცა მოგზაური კოლონიაში პირველად ხვდება და ოფიცერს იგი სიკვდილის მანქანის დასათვალიერებლად და განჩინების აღსრულების პროცესის სანახავად მიჰყავს, ოფიცერი აღიარებს, რომ მანქანას გარკვეული ნაწილები უკვე დაზიანებული აქვს: „მხაზველის ერთი კბილანა საშინლად ღრჭიალებს, [...] ღვედები დაგლეჯილია და თექის გორგალი - გულისამრევად ჭუჭყიანი“[24].

მხაზველის კბილანას დაზიანება ნიშნავს, რომ გამეფებულ დოქტრინებს საფუძველი შეერყა; ღვედების დაგლეჯა ნიშნავს, რომ ადამიანებმა სისტემის მიერ დადებული ბორკილების ახსნა, ე.ი. განსხვავებული აზრის მოსმენა და პროტესტის გამოხატვა დაიწყეს; თექის ჭუჭყიანი გორგალი კი ის უსამართლო მეთოდია,

[23] ფ. კაფკა, „შრომა-გასწორების კოლონიაში“, გვ. 127.
[24] ფ. კაფკა, „შრომა-გასწორების კოლონიაში“, გვ. 138.

რომლითაც საზოგადოებას სიტყვის თავისუფლებას უზღუდავენ.

მოთხრობაში საყურადღებოა, რომ სიკვდილის მანქანამ დაზიანება მას შემდეგ დაიწყო, რაც კოლონიის ყოფილი უფროსი გარდაიცვალა. აქ ცხადი ხდება, რომ კოლონიის ფუნდამენტური მამოძრავებელი ძალა (სიკვდილის მანქანა) მხოლოდ იმ დრომდე ფუნქციონირებს გამართულად და იდეალურად, სანამ ძალაუფლება აქვს მმართველს, რომელიც კონკრეტულ წესებს კანონებად აქცევს და მის სავალდებულოდ შესრულებას მკაცრად აკონტროლებს. იქ, სადაც კანონის ძლიერება დამოკიდებულია კონკრეტული მმართველის ძალაუფლების ძლიერებაზე, მყისიერად სუსტდება კანონი, თუ მმართველის გავლენები მცირდება.

კოლონიაში ახალი მმართველი ძალის გაჩენა მიზეზ-შედეგობრივად იწვევს ძველი, ტრადიციული მმართველობისთვის საფუძვლის მორყევას და კაფკა გენიალურად აღწერს ამ ურთულეს პროცესს მეტაფორულად: სიკვდილის მანქანა თანდათანობით მწყობრიდან გამოდის. ოფიცერი მთელი ძალით ცდილობს ამ პროცესის შეჩერებას; აღიარებს, ძველი კომენდანტისგან „განსხვავებით, არავითარი ძალაუფლება არ გამაჩნია. შედეგად ყველა მომხრე შემომეფანტა“[25]; მოგზაურის მოსყიდვასაც ცდილობს, „სულაც არ არის აუცილებელი, ეს სიტყვა [რომელსაც იტყვით], თქვენს შინაგან რწმენას გამოხატავდეს, მთავარია, მოჩვენებით მაინც პასუხობდეს კომენდანტის სურვილს“[26];

ოფიცერს სწამს, რომ სამართლიანობა და თავისუფლება ერთ ჭეშმარიტებაშია, ერთ პერსპექტივაშია. როცა გადმობირებას ცდილობს, იგი მოგზაურს ეუბნება:

ძალიანაც კარგი, რომ სხვა მაყურებლები არა გვყავს. ასეთ დროს ხან ვინ ჩაგსისინებს ყურში, ხან ვინ შემოგხედავს ზიზღნარევი თვალით. ასეთ დროს სხვისი ყალბი ზეგავლენის ქვეშ მოქცევის საშიშროებაც დიდია. თქვენ კი საშუალება გქონდათ მშვიდად, ვისიმე ჩარევის გარეშე მოგესმინათ ჩემი განმარტებები.[27]

კოლონია არის სისტემა, რომელშიც ეშინიათ განსხვავებული

[25] იქვე, გვ. 130.
[26] იქვე, გვ. 133.
[27] ფ. კაფკა, „შრომა-გასწორების კოლონიაში“, გვ. 135.

აზრის, რადგან ეს უკანასკნელი შესაძლოა უდიდესი საფრთხე იყოს იმ კანონებისთვის, რომლებითაც ინდოქტრინირებულია საზოგადოება და მას დაკანონებული წესები ეჭვგარეშე ჭეშმარიტებებად აქვს აღიარებული. ის, რომ განსხვავებული აზრის არარსებობა მართვის მეტად ეფექტური და საიმედო საშუალებაა, ამასთან დაკავშირებით ლორენცი ამბობს: „დეინდივიდუალიზების ყველა ეფექტი სასურველია მათთვის, ვისაც ადამიანთა დიდი მასების მანიპულირება სურთ“[28].

მცდარი გეგმა

ოფიცერი მთელი ვნებით ცდილობს, თავისი გეგმა განახორციელოს. გეგმა არის კოლონიის ყველა ძველი წესისა და სასჯელაღსრულების ტრადიციული, დამკვიდრებული სისტემის შენარჩუნება: მოგზაურმა იმგვარი დასკვნა უნდა დაწეროს, რომ საზოგადოებას დაანახოს, თითქოს პრობლემა სიკვდილის მანქანის არსებობაში კი არა, არამედ მის დაშლაში ძევს. შესაბამისად, მანქანა არ უნდა გადააგდონ, იგი უნდა შეაკეთონ. მოგზაურის პასუხი ოფიცრის გეგმაზე არის ცალსახა და მტკიცე „არა“: „მე კატეგორიულად ვეწინააღმდეგები სასჯელაღსრულების ამ წესს“[29]. ოფიცრისთვის ეს არის ცივილიზებული სამყაროს დამოკიდებულება მათი კოლონიის სამართლებრივი სისტემის მიმართ; ეს არის ლიბერალური სამყაროს პერსპექტივა და შეფასება წყობის, რომელშიც ადამიანი შეზღუდული და დამცირებულია, და რომელშიც ადამიანზე უპირატესი ღირებულება კანონი და სისტემაა. რთულია დანამდვილებით იმის თქმა, ოფიცერი საბოლოოდ აცნობიერებს თუ არა კოლონიის არსებული სისტემის ნაკლოვანებას და მის უსამართლობას, თუმცა, მისი ქმედება მოულოდნელი და უცნაურია: იგი სიკვდილის მანქანაში ჩაწოლილ და ნახევრად ნაწამებ მსჯავრდე-

[28] კ. ლორენცი, „ცივილიზებული კაცობრიობის რვა მომაკვდინებელი ცოდვა“, გვ. 760.

[29] ფ. კაფკა, „შრომა-გასწორების კოლონიაში“, გვ. 139.

ბულს ათავისუფლებს სიტყვებით - „თავისუფალი ხარ“[30] და თავად წვება წამების აპარატში. საინტერესოა ისიც, რომ მანქანის ზედა ნაწილში - მხაზველში იგი მოათავსებს ნახაზს, რომლის შინაარსია: „იყავ სამართლიანი“[31]. ე.ი. ოფიცერი თავს ისჯის სწორედ ამ კანონის დარღვევისთვის. საბოლოოდ, სისტემის ნაკლოვანებას იაზრებს, თუ - ამ სისტემის დანგრევის გარდაუვალობას, და რომელი მიზეზით არის განპირობებული მისი ასეთი ქცევა, როცა მსჯავრდებულს ადგილს უცვლის, ამის დასკვნა რთულია, თუმცა, მოთხრობის კულმინაცია სწორედ ეს ეპიზოდია, რომელიც მახინჯი სისტემის კიდევ ერთ ნაკლოვანებას ავლენს - როგორ იქცევა მსჯავრდებული, როცა იგი როლს უცვლის ოფიცერს: „მსჯავრდებული შფოთავდა, რაღაც დიდი ცვლილების წინათგრძნობას შეეპყრო. რაც მას დაემართა, ახლა ოფიცერს ემართებოდა“[32]. მსჯავრდებული ბედნიერია იმ თავისუფლებით, რომელიც შურისგებასთან ასოცირდება და ვერ იაზრებს, რომ ამგვარი თავისუფლება, დაფუძნებული შურისგებაზე, ილუზორული და დროებითია. ამგვარი თავისუფლება ილუზორულია, რადგან ეს ის თავისუფლებაა, რომელშიც მსჯავრდებული გამოეხსნა სიკვდილის მანქანას; და ეს მანქანა ამჟამად სხვას (მეორე ადამიანს) კლავს, ე.ი. ადრე თუ გვიან, მასაც მოკლავს. მსჯავრდებული არსებობს სივრცეში, სადაც სიკვდილის მანქანა კანონიერად ფუნქციონირებს, ე.ი. არსებობს მახინჯი სისტემა, რომელიც საფრთხის შემცველია ადამიანის ძირითადი უფლებების დარღვევის მხრივ. მერე რა, რომ კონკრეტულ ხდომილებაში მსჯავრდებული სიკვდილს გადაურჩა. ის ხომ იმ სისტემაში განაგრძობს არსებობას, სადაც სიკვდილის მანქანა ფუნქციონირებს და კლავს. შესაძლოა, ნებისმიერ დროს ნებისმიერი აღმოჩნდეს ხდომილებაში, რომელშიც იგი სიკვდილის მანქანის მსხვერპლი გახდება.

თავისუფლება ამ მანქანის განადგურებაშია, იმ სისტემის დაშლაშია, რომელიც ადამიანებს პირს უქოლავს და აზროვნებას სხვადასხვა დოქტრინებით განუსაზღვრავს. თავისუფლება ილუზორ-

[30] ფ. კაფკა, „შრომა-გასწორების კოლონიაში“, გვ. 140.
[31] იქვე, გვ. 141.
[32] იქვე, გვ. 143.

ულია იქ, სადაც ოფიცერი და მსჯავრდებული მხოლოდ როლებს ცვლიან. ამ პასაჟით ჩანს, რომ მოძალადე ახლა მსჯავრდებულია, სიკვდილის მანქანა კი მუშაობას განაგრძობს. თუ ვინ კლავს, ეს ნაკლებ მნიშვნელოვანია, მთავარია, რომ კლავს. მოგზაური როგორც ცივილიზებული სამყაროს ნაწილი დისკომფორტს განიცდის ამ სანახაობით. მისთვის სიკვდილის მანქანის არსებობის პრინციპია მიუღებელი, შესაბამისად, სულ ერთია, ვინ არის კონკრეტული ინდივიდი, რომელიც „საწოლზე“ წევს. საერთო აზრით, მნიშვნელობა აღარ ენიჭება მოძალადეს და მსხვერპლს. ეს ორი ფენომენი შესაძლოა არსებობდეს როგორც უსამართლო, ასევე - სამართლიანი წყობის სახელმწიფოში. მოგზაურისთვის მნიშვნელოვანია უშუალოდ კოლონიის მართვის სისტემის პრინციპი, რომელშიც მსხვერპლისა და მოძალადის ფენომენი სისტემის მიზეზ-შედეგობრივი ნაწილია და არ გაიაზრება როგორც ხდომილება: სისტემაში უსამართლობის გამოვლინება.

საბოლოოდ, სიკვდილის მანქანა იშლება ნაწილ-ნაწილ: აპარატს ძვრება ბორბლები, ტყდება სხვადასხვა ნაწილები და მექანიზმი აღარ ემორჩილება მუშაობის ჩვეულ რეჟიმს. ოფიცერი აღიარებს კიდეც, რომ კოლონიაში „სასიკვდილო განაჩენის აღსრულება ყოველგვარი საზოგადოებრივი თანამონაწილეობის გარეშე ხორციელდება, სრულიად უღიმღამოდ, უკვე ნაწილობრივ დაზიანებული აპარატის გამოყენებით“[33], თუმცა, საზოგადოების ცნობიერება იმდენად მოწამლულია დამკვიდრებული, ფესვგადგმული დოქტრინებით, რომ სიკვდილის მანქანა თითქოს ინერციით აგრძელებს ფუნქციონირებას. ალბათ, როგორც კონკრეტულ კულტურაში ძლიერად ჩანერგილი ტრადიციის მოშორებას სჭირდება განვითარების გარკვეული ეტაპების გავლა, კოლონიაშიც სწორედ ასე, ეტაპობრივად გამოდის წყობიდან აპარატი სახელად „სიკვდილის მანქანა“.

[33] ფ. კაფკა, „შრომა-გასნორების კოლონიაში“, გვ. 133.

ძველ, ტრადიციულ მმართველობას, რომელიც მიმართულია ადამიანის შეზღუდვაზე, მის ინდოქტრინირებასა და ჩაგვრაზე, ჩაანაცვლებს ახალი, შედარებით ჰუმანური და ლიბერალური სისტემა, რაც ნიშნავს, რომ სიკვდილის მანქანა უნდა დაიშალოს, თავისით, ძალდაუტანებლად.

მოგზაური კოლონიას ტოვებს, მას შემდეგ, რაც ხედავს, რომ სისტემა ინგრევა (ანუ სიკვდილის მანქანა იშლება), ოფიცერი კვდება, მსჯავრდებული განთავისუფლდება, თუმცა, საზოგადოება კვლავ ცრურწმენების ტყვეობაში რჩება: სჯერა, რომ ყოფილი კომენდანტი მკვდრეთით აღსდგება და კოლონიას დაიბრუნებს. მოგზაური გაურბის ამ კოლონიურ ცნობიერებას და უკან დადევნებულ მსჯავრდებულსა და ჯარისკაცს არ აძლევს უფლებას, ჩასხდნენ ნავში და შეუერთდნენ ცივილიზებულ სამყაროს. ისინი რჩებიან იქ, სადაც ჭეშმარიტად სურთ ყოფნა ან ჯერ კიდევ არ იციან, რომ იქ ყოფნა სურთ და რომ ცივილიზებული სამყარო ჯერ კიდევ არ არის მათი საარსებო სივრცე. მოგზაურის კოლონიიდან გაქცევა არის იმის გაცნობიერება, რომ საზოგადოებას, რომელიც ფანატიზმითა და ცრურწმენებით არსებობს, თავისუფლება არ სურს. ეს ის მახინჯი სისტემაა, რომელშიც სიკვდილის მანქანა როგორც პრინციპი არ იცვლება, ადამიანები აქ მხოლოდ როლებს ცვლიან: ყოფილი მსჯავრდებული ახლა თავისუფალი მოქალაქეა, ყოფილი ოფიცერი - მსჯავრდებული. სიკვდილის მანქანა კი მუშაობს ისევ და ისევ.

სამეცნიერო ტექნიკური მოდერნი და ფილოსოფიური ეთიკა

ლუდვიგ ზიპი

დღევანდელი ფილოსოფიური ეთიკა თავად არის მოდერნის პროდუქტი. ის, მათემატიკურ-ექსპერიმენტულ საბუნებისმეტყველო მეცნიერებებთან ერთად, ადრეულ ახალ დროში რელიგიის, თეოლოგიისა და პოლიტიკისგან დამოუკიდებელ სამეცნიერო დისციპლინად წარმოსდგა. მაგრამ მის მიმდინარე ამოცანებს, აგრეთვე, საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათა და ტექნიკური ცივილიზაციის შედეგების განსჯა შეადგენს.

„მოდერნისა“ და „ეთიკის“ (I) ცნებათა რამდენიმე განსაზღვრების შემდეგ, შევეხებით ზოგიერთ ამ შედეგს (II), ხოლო იმ საკითხით, თუ რა ფუძემდებლურ კითხვებს აჩენენ ისინი, უპირველეს ყოვლისა, ბიოეთიკისთვის, მესამე ნაწილში დავკავდებით (III).

I. „მოდერნისა“ და „ფილოსოფიური ეთიკის“ ცნებები

„მოდერნი“ მე მესმის შემდეგი დროითი და თვისებრივი აზრით: დროითი აზრით, მისით უნდა იყოს მოაზრებული მე-16 საუკუნიდან დღემდე არსებული პერიოდი; თვისებრივად კი, მას საზოგადოებრივ სფეროთა ერთმანეთისაგან განრჩევა მიესადაგება; - უპირველეს ყოვლისა, რელიგიის, პოლიტიკის, მეცნიერებისა და ეკონომიკის დაცალკევება. დაცალკევების თვისებრიობაზე საუბარი აქ არ არის საჭირო ისევე, როგორც საპირისპირო პროცესებზე, როგორიცაა ე.წ. საჯარო სივრცეში რელიგიის დაბრუნება. მე სამეცნიერო-ტექნიკური სფეროთი შემოვიფარგლები, თუმცა საამისოდ მნიშვნელოვანია, ასევე, მოდერნის ორი სხვა თვისება: მსოფლმხედველობათა პლურალიზაცია და სუბიექტივიზაცია, ინდივიდუალური უფლებების გათავისუფლების აზრით, უმთავრესად,

ადამიანის უფლებათა ფორმით. ჩემი ცალკეული თემის, სამეცნიერო-ტექნიკური მოდერნისთვის, მნიშვნელოვანია სამი ფაზა:

1. მეცნიერების, ხელოსნობისა და სამკურნალო საქმის კავშირი მე-16-17 საუკუნეში. ამას უკავშირდება ბუნების დასაუფლებლად და ცხოვრების პირობების გასაუმჯობესებლად სამეცნიერო აკადემიების დაარსება (მაგალითად, სამეფო აკადემია ინგლისში).
2. ინდუსტრიალიზაცია, ანუ ტექნიკის დაკავშირება პროდუქციასთან და ცირკულაციასთან (ტრანსპორტისა და კომუნიკაციის ჩათვლით), რომელთა შედეგებია მე-19 საუკუნეში სამუშაო და საცხოვრებელი გარემოს მაშინალური მოწყობა.
3. ტექნიკური შედეგების კრიზისი მე-20 საუკუნეში, ანუ ნეგატიურ შედეგებში ჩახედვა: ტექნიკური ცივილიზაციის - კონვეირული ფაბრიკებითა და საომარი ტექნიკით დაწყებული და გარემოს კრიზისით დასრულებული.

როგორც უკვე აღვნიშნე, „ფილოსოფიური ეთიკის“ ქვეშ მესმის ავტონომიური მეცნიერება, რომელიც როგორც ისტორიული, ისე დესკრიფციულ-ნომოლოგიური საბუნებისმეტყველო მეცნიერებებისგან განირჩევა. ის ნორმა(ტიული) მეცნიერებაა, რომელიც კითხვებს ქმედებათა შეფასებისა და წესების თაობაზე სვამს. ამასთან, მას მხოლოდ გონებასა და გამოცდილებაზე დაყრდნობა შეუძლია. თუმცა, გონება მხოლოდ წმინდად ფორმალურად, გამოყენებითი ლოგიკის აზრით არ უნდა გავიგოთ. გამოცდილებაც მოიცავს, აგრეთვე, ყოველდღიურ და ისტორიულ გამოცდილებას, განსაკუთრებით მაშინ, როდესაც ის კოლექტიურად არის გაზიარებული და ინსტიტუციებში დალექილი. ეს ეთიკა დამოუკიდებელია გამოცხადებებისა და გადმოცემებისგან და ყოველი ადამიანი ვერ შეძლებს მათ გაზიარებას. ის, აგრეთვე, დამოუკიდებელია საბუნებისმეტყველო მეცნიერებებისგან, იმდენად, რამდენადაც ნორმები არ გამომდინარეობს ფაქტებიდან. ისინი უნდა მოერგონ ემპირიულ მეცნიერებებს, ანუ ევოლუციის თეორიას და ამასთანავე ისტორიულ კვლევას. აქედან მოყოლებული, მეტაფიზიკური ფილოსოფიის ისტორიის ყველა ფორმა, რომელთა მიხედვითაც სვლა

ნიშანდებულია ხსნის ისტორიით ან აუცილებელი პროგრესით და აღსასრულისკენ მიისწრაფვის, კარგავს დამაჯერებლობას.

ის მოდერნს სპეციფიურ თვისებრიობებში უნდა შეეფეთოს, რაც მსოფლმხედველობათა პლურალობასაც მოიცავს. დღეს თავად ის იქნება პლურალური: ეთიკაში არსებობს მრავალი სადაო მიდგომა და „სკოლა“, - ყოველ შემთხვევაში, კეთილგანწყობილ-მიუმხრობელი დამკვირვებლის „მორალური თვალსაზრისის“ ფარგლებში.

II. მეცნიერულ-ტექნიკური მოდერნის გამოწვევა ეთიკისთვის

ქვემოთ მეცნიერების განვითარების დღეისათვის აქტუალურ რამდენიმე მაგალითს შევეხები. ამასთან, ერთი მხრივ, დავჯერდები კომუნიკაციის აჩქარებასა და მობილურობას (1) და, მეორე მხრივ, ბუნების ღრმად მიმავალ ცვლილებებს (2). ბოლო ნაწილში უფრო დაწვრილებით შევეხები ბიოეთიკის პრობლემებს (III).

ეჭვს არ იწვევს, რომ მეცნიერულ-ტექნიკური განვითარების ის ტენდენციები და შედეგები, რომლებიც ჩვენს სასიცოცხლო გარემოს (Lebenswelt) ყველაზე ძლიერ ცვლის, ამ დროისთვის საინფორმაციო და საკომუნიკაციო ტექნიკის სფეროში, ასევე, ბიოტექნოლოგიებში მდგომარეობს. თუმცა, ამან არასწორი აზრი არ უნდა შეგვიქმნას სხვა მეცნიერებათა მიღწევების თაობაზე ფუნდამენტური და გამოყენებითი კვლევების სფეროში. მხედველობის მიღმა არ უნდა დარჩეს, აგრეთვე, ენერგეტიკული ტექნოლოგიის, ხელოვნური ნედლეულის სინთეზისა და სხვა სფეროთა მნიშვნელობა. თუმცა, მათი ზემოქმედება ჩვენს ყოველდღიურ ცხოვრებაზე ხანგრძლივ დროს ითვლის. თანამედროვე მეცნიერულ-ტექნიკური განვითარების დომინანტ ფაქტორებს, უეჭველად განეკუთვნება მედიცინა, რომელშიც თავს იყრის სრულიად განსხვავებული მეცნიერებების და ტექნიკის მიღწევები, რომლებიც ადამიანებს მიემართება.

ამ განვითარების ზემოქმედება ორი სიტყვით ვერ იქნება შეჯამებული. აქ მინდა მხოლოდ ორ, ეთიკისთვის განსაკუთრებული

მნიშვნელობის მქონე ტენდენციას შევეხო.

ა) მოდერნული კომუნიკაციისა და გადაადგილების ტექნიკამ მიგვიყვანა ისეთ მობილურობამდე და ინფორმაციის გაცვლამდე, რაც რეგიონულ ღირებულებით ტრადიციებს საკუთარი არსებობის გამართლების უზარმაზარი წნეხის ქვეშ აქცევს. უკვე მე-18 საუკუნეში, ცნობები უცხო კულტურების შესახებ, წარმოადგენდა ქრისტიანულ-ევროპული ტრადიციის რელატივიზაციისა და შიდა კრიტიკის უმნიშვნელოვანეს ფაქტორებს - საკმარისია გავიხსენოთ მონტესკიე, ვოლტერი ან რუსო. დღეისათვის, თვითკრიტიკის მიმართულებით არა მხოლოდ ერთეული ფილოსოფოსები არიან შთაგონებულნი, არამედ ყოველ ტურისტს და ტელევიზიის მომხმარებელს შეუძლია გათვითცნობიერდეს უცხო ხალხების რელიგიაში, ზნე-ჩვეულებასა და სამართლებრივ ორგანიზაციაში, რასაც ტექნოლოგიურად მაღალგანვითარებულ ქვეყნებში მიგრაციაც ემატება.

საერთაშორისო და, აგრეთვე, მზარდმა კერძო სამართლებრივმა ჩარჩოებმა, რომლებიც მთელ მსოფლიოში საქონლისა და ინფორმაციის გაცვლას ახლავს თან, მიგვიყვანა მთელი დედამიწისთვის საერთო, მართებულ სამართლამდე ან მართებულ მორალამდე, ან სულ მცირე, გააჩინა დისკუსია მის შესახებ. დღეს მოწმენი ვართ საერთაშორისო სისხლის სამართლის და მსოფლიო მასშტაბის ჰუმანიტარული ან ანტი-ტერორისტული ინტერვენციების შესახებ არსებული დისკუსიისა. აგრეთვე, მედიცინასა და ბიოტექნოლოგიებთან ურთიერთობისას აქტუალური ეთიკური და სამართლებრივი პრინციპები განიხილება მსოფლიო საჯაროობის პირობებში. ვინაიდან ჩვენ ადამიანური გონებისა და რამდენიმე ბაზისური ემოციის თანასწორობიდან ამოვდივართ, გერმანელებისთვის სულ ერთი ვერ იქნება ის, თუ რას ფიქრობენ ამერიკელები ან იაპონელები კლონირების ან ჩანასახის კვლევასთან დაკავშირებით. კიდევ უფრო ძლიერდება გამოწვევა სხვა ნორმებთან დაკავშირებით ისეთ ინტეგრირებად პოლიტიკურ და სამართლებრივ სივრცეში, როგორიც ევროპაა.

მოდერნული საზოგადოების მობილობამ და კომუნიკაცი-

ურობამ უდრეკი ტრადიციებისა და ტაბუების რყევა გამოიწვია და ჩვენი მორალური და იურიდიული ნორმების ცვალებადობის ცნობიერება გაამწვავა, რამაც წვლილი შეიტანა მულტიკულტურული და პლურალისტური საზოგადოების გაჩენაში. ეს უკანასკნელი, ერთი მხრივ, მსოფლმხედველობრივად ნეიტრალურ წესებს ითხოვს, რომლებზე შეთანხმებაც ყველას შეუძლია, მეორე მხრივ, ის არსებულ ნორმათა რელატიურობასა და მათი ალტერნატივების შესაძლებლობას ნათელყოფს.

აქედან წარმოიშობა ეთიკისთვის ფუძემდებლური კითხვები ნორმათა კონვენციურობის თაობაზე. „ვქმნით“ ჩვენ ეთიკას ისევე, როგორც კანონებს - უმრავლესობის გადაწყვეტილების მეშვეობით, თუ არსებობს ღირებულებები და პრინციპები, რომლებიც დამოუკიდებელია აზრის ფორმირებისა და ღირებულებათა ცვლილებისგან? ორივე თეზისისთვის ძლიერი არგუმენტები არსებობს: უდავოა, რომ მათი უმრავლესობა შეიძლება ცდებოდეს ეთიკურ საკითხებში და რომ ღირებულებათა ცვლა შესაძლოა ღირებულებათა დაკარგვას, საზოგადოების ბრუტალიზაციასა და ბარბარიზაციას ნიშნავდეს. სამაგიეროდ, უდავოა, რომ ჩვენი მრავალი ძირითადი უფლება და ეთიკური პრინციპი სოციალური და ისტორიული პროცესების შედეგს წარმოადგენს. ყოველი რასისა და სქესის ადამიანის ნორმატიული თანასწორობა ღირებულებათა ნაწილობრივ არაცნობიერი, ნაწილობრივ კი, ცნობიერი შეცვლის შედეგია. იგივე შეეხება სექსუალობასთან, რეპროდუქციასთან და ხეიბრობასთან მოპყრობას. მრავალრიცხოვან ძირითად უფლებათა შინაარსიც უფრო მეტად დამაჯერებელია, რომ ისტორიული გამოცდილების შედეგად მივიჩნიოთ, ვიდრე წმინდა გონებიდან გამოყვანილად. მაგრამ, მათი დასაბუთება შესაძლებელია თეორიებით, რომლებიც არა მხოლოდ საფუძველმდებარე ღირებულებით გამოცდილებებს, არამედ, აგრეთვე, ისეთ ანთროპოლოგიურ თვისებებსა და უნარებზე მიუთითებენ, როგორიცაა თვითცნობიერება და ემპათია, თვითგამორკვევა და აღიარების მოთხოვნა.

მობილობისა და კომუნიკაციის გატექნიკურება ეთიკის საფუძვლების რეფლექსიასაც მოითხოვს. ტექნიკა და მისი სოციალ-

ური შედეგები კონკრეტულ პრობლემებსაც გვიქმნის, რომელთაც გამოყენებითმა ეთიკამ თვალი უნდა გაუსწოროს. ინფორმაციულ ტექნოლოგიებში უდავოდ არსებობს მნიშვნელოვანი ნორმატიული პრობლემები, როგორსაც ვაწყდებით, მაგალითად, მონაცემთა დაცვისას ან ინტელექტუალური საკუთრების საკითხებში. ამ საკითხებით კავდება გამოყენებითი ეთიკა, როგორც საინფორმაციო ეთიკა. ეკონომიკის ეთიკის პრობლემები წარმოიშობა „დამოკიდებულების გამომწვევი“ რეკლამისა და დროისმიერად და სივრცობრივად შეუზღუდავი ბაზრის პირობებში. დაუშვებელია, რომ ამ კონკრეტულ ეთიკურ და სამართლებრივ პრობლემებს არ შევეხოთ.

ბ) მეორე, მოდერნული მეცნიერულ-ტექნიკური განვითარების ეთიკური ორიენტირებისთვის მნიშვნელოვანი შედეგების მქონე ტენდენცია ბიოტექნოლოგიებისა და თანამედროვე მედიცინის მეშვეობით სიცოცხლეში ჩარევის შესაძლებლობების ნახტომისებური ზრდა გახლავთ. ბიოტექნოლოგია წარმოგვიდგენს უზარმაზარ დაჩქარებას და ამდენადვე მნიშვნელოვან სიზუსტის ზრდას განაყოფიერებისას. მცენარეთა და ცხოველთა ცხოვრების მორგება ადამიანურ მოთხოვნილებებსა და სურვილებზე, როგორც ეს კლონირების ტექნიკების შემთხვევაში ხდება, რეალიზდება სრულიად სხვა დროით და თვისებრივ განზომილებაში. ამასთან, უფრო და უფრო მეტად გავრცელებადი ტექნიკური ცნობიერებისთვის, ბუნება მთლიანად იქცევა ადამიანური სიამოვნების, ანდა გამოცდილების უბრალო მასალად. მაშასადამე, ჩნდება კითხვები ბუნების დაუფლების საზღვრებსა და მიზნებთან დაკავშირებით. პრემოდერნულმა ეთიკამ ბუნებრივი წესრიგისგან თავად მასშტაბები აიღო. „scala naturae“ (ლათ. ბუნებრივი წესრიგი) და იმანენტური განსაზღვრება, ბუნებრივი განვითარების ტელოსი წარმოადგენდნენ ბუნებითი სამართლის წყაროებს. მაგრამ, თანამედროვე მეცნიერება მეტად აღარ არის ტელეოლოგიური, იგი განვითარებას მეტად აღარ ხსნის მისი მიზნით. კაუზალური ახსნა მხოლოდ საწყისი და საბოლოო მდგომარეობების რეგულარულ თანმიმდევრობას ეფუძნება - არისტოტელესეულად რომ ვთქვათ, მოქმედებისა და

მატერიალურ მიზეზებს. ამგვარი პროცესები ღირებულებებისგან თავისუფალია და მიზნებსა და ნორმებს არ შეიცავს. ამასთან, მოდერნული მეცნიერების მეშვეობით ბუნება უფრო და უფრო მეტად ექვემდებარება დახარისხებას. მის საფეხურებს შორის საზღვრები სულ უფრო მცოცავი ხდება მეცნიერებათა პროგრესის და ან საზღვრების სულ უფრო პატარა სივრცობრივ და დროით ერთეულებად სტრუქტურირების შედეგად. ეს ეხება ბუნებრივ სახეობებს, ნორმალურობასა და გადახვევებს ისევე, როგორც პროცესების საწყის და საბოლოო ეტაპებს, ისეთებს, როგორიცაა სიცოცხლე და სიკვდილი. მეცნიერება თავისი თავიდან გამომდინარე, სოციალურ პრაქტიკას სულ უფრო და უფრო ცოტა ობიექტურ, ხანგრძლივი ნამდვილობის მქონე მონაკვეთსა და საზღვარს აძლევს სიცოცხლისა და ევოლუციის პროცესში. ადამიანური სიცოცხლის დასაწყისისა და დასასრულის შესახებ გაცხარებული დებატები გვიჩვენებენ, რომ საამისოდ უბრალოდ ბიოლოგიაზე დაყრდნობა არ შეგვიძლია. ნორმათა დადგენისთვის ეტაპობრივ განვითარებათა ხარისხები უნდა გამოიყოს განაყოფიერება ან იმპლანტაცია, ტვინის სიკვდილი ან გულის გაჩერება და ა.შ., რომლებიც განსაზღვრულ ფაზებს უკავშირდება, მაგრამ მათგან სავალდებულოდ არ მოითხოვება. ხშირად ეს არის სოციალური პრაქტიკებისა და სამართლებრივი ნორმების გამოცდილების შედეგი. ტრანსპლანტაციურ მედიცინამდე და ღეროვანი უჯრედების კვლევამდე, აგრეთვე, ქალის ემანსიპაციამდე, სიცოცხლის დასაწყისისა და დასასრულის შესახებ ხედვა განსხვავებული გახლდათ.

ამას გარდა, ბიოტექნოლოგიების წყალობით გზა ეხსნება არა მხოლოდ ავადმყოფობათა დაძლევის უზარმაზარ შესაძლებლობებს, არამედ ერთ მშვენიერ დღეს ისეთი სასურველი თვისებებისა და უნარების შესაძლო სტიმულირებას, როგორიცაა შრომისუნარიანობის გაუმჯობესება, ასაკი, სილამაზე, რეპროდუქცია და სხვა. ამით კითხვის ნიშნის ქვეშ დგება მედიცინის ტრადიციული მიზნები, სამკურნალო ხელოვნება ვითარდება სხეულის ოპტიმიზაციის ტექნიკის მიმართულებით. ამ ტექნიკის მასალა ნაწილობრივ გახლავთ ბიოქიმიური და, ასე ვთქვათ, „სამანქანო-ტექნიკური“

სუროგატები - ნანოტექნოლოგიათა მინი რობოტების ჩათვლით. მაგრამ, ნაწილობრივ საქმე ეხება აგრეთვე საკუთარი ან სხვისი სხეულის „ბიომასალებს". ავადმყოფი სხეულის „შეკეთებისთვის" სხვისი სხეულის ნაწილების გამოყენება ტრანსპლანტაციური მედიცინით დაიწყო და „ქსოვილის ინჟინერიით" ანუ ქსოვილთა და ორგანოთა ღეროვანი უჯრედების გამოყვანით გრძელდება. არის ეს გამართლებული და კარგი თუ არა, ამასთან ტკივილის დამარცხება და სიცოცხლის გახანგრძლივება და გაუმჯობესებად მედიცინაზე გადასვლა, წარმოადგენს სამედიცინო და ბიო-ეთიკის ერთ-ერთ ფუძემდებლურ კითხვათაგანს. ამასთანავე, მას არ შეუძლია საჯარო დისკუსიისა და აზრის ჩამოყალიბების ჩანაცვლება, არამედ ძირითადი პრობლემებისა და გრძელვადიანი ვარიანტების ცნობიერ აღქმაში შემოტანა.

III. თანამედროვე ბიოეთიკის პრობლემები

ბიო და გარემოს ეთიკას საქმე აქვს ტექნიკური ჩარევების საზღვრებთან, შედეგებთან და მიზნებთან. ის რისი ხელახლა აღმოჩენაც კაცობრიობას უკანასკნელ ნახევარ საუკუნეში კრიზისების წყალობით მოუწია, არის *კვლავწარმოებადობა*, როგორც ბუნებასთან მაკულტივირებელი მოპყრობის საზომი. ამასთან, საქმე არ ეხება მხოლოდ ბუნებრივი რესურსების ამოწურვის საფრთხეს და კლიმატისა და გარემოსთვის ზიანის მიყენებას. კვლავწარმოებითი მიდგომის მოთხოვნა აქტუალურია ტექნიკურ პროდუქტებთანაც. გატანა-ჩანაცვლებისთვის დრო და სივრცე მათაც ესაჭიროებათ - უკეთეს შემთხვევაში, მათი კვლავწარმოებისთვის (recycling). თუმცა დასაეჭვებელია, რომ კვლავწარმოებადობა, როგორც ორიენტირი ბუნებრივ სამყაროსთან ადამიანის მოპყრობისა, საკმარისი იყოს. უფრო საფუძვლიანი კითხვაა, თუ რა უნდა იყოს ბუნებაზე ტექნიკური ზემოქმედების გრძელვადიანი მიზანი. ბიოტექნიკის ახალმა განვითარებამ ბუნების დაუფლების მიზანი, რაც წარმოადგენდა ტექნიკის წამყვან იდეას მე-17 საუკუნიდან, ბუნების განვითარების მიზნად გარდაქმნა. „Nature is a machine to be improved" (ბუნება

არის მანქანა, რომელიც უნდა გაუმჯობესდეს), გახლავთ სინთეზური ბიოლოგიის, ან ბიო და ინფორმაციული ტექნოლოგიების, „converging technologies" („კონვერგენციული ტექნილოგიების") ზოგიერთი ტექნიკოსის სლოგანი. თუმცა, ეთიკურად სადავოა, რაში მდგომარეობს ამგვარი გაუმჯობესება. ფაქტობრივი ან წარმოსახვითი სურვილების ასასრულებლად არსებულ ინსტრუმენტს არც ხილული ბუნება წარმოადგენს და არც ადამიანის სხეული. აქედან გამომდინარე, გაურკვეველია არის თუ არა „უკეთესი" ბუნება, რომელიც კვაზი ელექტროხაზების ფორმით ადამიანის ნებისმიერ სურვილს და მიღწევას ეწყობა. თუ ადამიანის სხეული, რომლის მიღწევებიც (თუ კომპიუტერული და კომუნიკაციური ტექნიკების მიხედვით ვიმსჯელებთ) მაღლდება ისე, როგორც ამას ე.წ. ტრანსჰუმანიზმი ითხოვს.

საზღვრების, ან თუნდაც ტაბუთა შესახებ კითხვების დასმა არ კმარა, რაც თავისთავად პატივისცემას იმსხურებს. ამაზე მეტად საჭიროა, რომ ეთიკასა და საჯარო დებატებში კვლავ დადგეს საკითხი მსოფლიოსა და ადამიანის „კარგი წყობილების" შესახებ. გაუმჯობესებანი ბუნებასთან მოპყრობის ჩვენს საქმეში, საჭიროებს სიკეთის მასშტაბს. პრე-მოდერნისთვის ეს იწოდებოდა სამყაროს მარადიულ წესრიგად, კოსმოსად ან შესაქმედ, თავად კეთილად, ვინაიდან იგი აბსოლუტური ან ღვთაებრივი გონის მიერ იყო მოწესრიგებული. ევოლუციის თეორიის *შემდეგ* კეთილი ბუნების თაობაზე წარმოდგენებს შეუძლია მხოლოდ მომავალი განვითარების ჩარჩოები შეადგინოს და გამომდინარეობდეს ამოცანებიდან.

თუმცა, ამ ჩარჩოების დამუშავებისას, შესაძლებელია ტრადიციულ წარმოდგენებთან ჩაჭიდება, თუნდაც მეტაფიზიკური დაშვებების გარეშე. ბუნების ამ ღირებულებით ცნებებს განეკუთვნება ფორმათა და სახეობათა მრავალფეროვნება, რომელთაც საკუთარი ღირებულება ადამიანური სურვილების გარეშეც აქვთ. ყოველ შემთხვევაში, დღეს, საზოგადოდ დაფასებულია, ასევე, არაცოცხალი ბუნების ფორმათა სიმდიდრე, თავად ადამიანთა მიერ ფორმირებული ლანდშაფტების ჩათვლით. საამისო საფუძველი ფილოსოფიურმა ეთიკამ უნდა მოგვაწოდოს. მე ამ მიმართულებით

ჩემს 2004 წლის „კონკრეტულ ეთიკაში“ გავისარჯე. ჩემი გაგებით ევოლუციის თეორია ამ თვალსაზრისს ამყარებს კიდეც: არადამაჯერებლად გამოიყურება, რომ ბუნებამ ღირებულება და სიკეთე პირველად მხოლოდ ადამიანის ევოლუციურ-ისტორიულად გვიანი გამოჩენის შემდეგ შეიძინა.

მსგავსი კითხვა უნდა დავსვათ ადამიანის სხეულთან მიმართებაშიც. ეჭვგარეშეა, რომ ეთიკურადაც გაუმჯობესებას წარმოადგენს ავადმყოფობათა და დეგენერაციულ პროცესთა დამარცხება. პარკინსონის წინააღმდეგ ჩიპი ტვინში ან ცხოველის გადანერგილი გული, თუ იგი სხვას არაფერს ანაცვლებს, გარდა ადამიანის ორგანული ფუნქციებისა, ტაბუთა დარღვევა არ არის. სამაგიეროდ, ეჭვი უნდა გაჩნდეს ადამიანის სხეულის შესაძლებლობათა „გაუმჯობესებასთან“ დაკავშირებით, ადამიანის ტექნიკური მახასიათებლების ამაღლების თვალსაზრისით. კითხვა კვლავაც მიზანს უკავშირდება: გვსურს საკუთარი სხეულისა და შთამომავლობის ოპტიმიზაცია შესაძლებლობის უფრო მაღალ საფეხურამდე, ისე როგორც ეს მანქანების შემთხვევაშია, თუ შეიძლება იგი შესაძლო სურვილის დონემდე მოვიაზროთ?

ადამიანის სხეულის გამოყვანისა და გაუმჯობესების ევგენიკური კონცეპტები უკვე დიდი ხნის წინ არსებობდა - პლატონიდან მოყოლებული მე-19 და მე-20 საუკუნის (ფსევდო) მეცნიერულ ევგენიკოსებამდე. მაგრამ, კაცობრიობამ სახელმწიფო ევგენიკის სახით მე-20 საუკუნეში კატასტროფული გამოცდილება მიიღო. ახლა გენური ტექნოლოგიის განვითარების შემდეგ ჰორიზონტზე გამოჩნდა განსაზღვრული ინდივიდების სასარგებლოდ დაგეგმილი გენეტიკური (მემკვიდრეობითი) მასალის ცვლილების („liberal Eugenik“) შესაძლებლობა. ამასთან, საუბარია რეპროდუქციის პროცესში გენეტიკური შერჩევისა და ცვლილების განხორციელების საკითხებზე. მრავალი ბიოტექნიკოსი და მათი მხარდამჭერი ეკონომიკური და პოლიტიკური ძალები მოიაზრებენ აგრეთვე გვარეობის თვისებათა გაუმჯობესებებს - თუნდაც არა იძულების, მაგრამ შეთავაზების თვალსაზრისით მომავალი რეპროდუქციული და თერაპიული გადაწყვეტილებებისთვის.

შთამომავლობის გენეტიკურ მოცემულობათა ინდივიდუალური დაგეგმარების სოციალურ შედეგებზე მიმდინარეობს საჯარო დებატები კლონირებისა და გენომის თერაპიის პრობლემატიკასთან ურთიერთკავშირში. თუ დღემდე თანდაყოლილი მიდრეკილებები შემთხვევითობას მიეწერებოდა, გენეტიკური დაგეგმარების შემთხვევაში შესაძლო გახდებოდა მათზე პასუხისმგებლობის მშობლებზე დაკისრება. ეს თავის თავში ატარებს თაობათაშორისი ურთიერთობების პრობლემებს, რომლებიც გამრავლების აქამდელ ფორმებს არ ახლდა. შვილებს შეუძლიათ მშობლებს „არასწორი" გენეტიკური ეკიპირება უსაყვედურონ. ამას გარდა, მოსახერხებელი მონაცემების ფლობა შეძლებისდაგვარად იქცევა ბაზრის საგნად. ისმის კითხვა, კიდევ სახეზეა თუ არა ყველა ადამიანს შორის შანსების თანასწორობა, როდესაც თვით ბუნებით დაჯილდოვებულობაც შეძენისუნარიანობაზე დამოკიდებული ხდება. მაშასადამე, შანსების თანაბრობისა და პოლიტიკასა და კანონმდებლობაში თანასწორი მონაწილეობის ფუძემდებლური ღირებულებები ასევე აღმოჩნდება შემხებლობაში თავისუფლად არჩეულ გაუმჯობესებასთან.

„**enhancement**"-ის შემდგომი საფეხური, რომელიც ეთიკაშიც განიხილება, არის „**moral enhancement**-ი" (მორალური გაუმჯობესება), მორალური უნარების გაუმჯობესება. ასე, განხილვის არეალში ხვდება სოციალური ჰარმონიის სტიმულირება აგრესიულობის ბიოტექნიკური დაჩლუნგების გზით. ამასთან, ღიად რჩება უკვე ფსიქო-ფიზიკურად, თუ როგორი შეიძლება იყოს მისი ზემოქმედება მთლიანად ადამიანის აფექტურობაზე. საუბარია თვით ადამიანის ტვინში დამონტაჟებულ სხვისი დაზიანების ავტომატურ ბარიერზე. „**God machine**"-ს (მანქანა ღმერთის) ფანტაზიათა თანახმად, მას ისიც კი შეეძლებოდა, რომ საკუთარი თანხმობის სუბიექტურ შთაბეჭდილებასთან ყოფილიყო დაკავშირებული. ზიანი და ბრალი მაშინ იქნებოდა არა თავისუფალი გადაწყვეტილების შედეგი, არამედ ტვინის დეფექტების. მაგრამ, ადამიანური თავისუფლება აშკარად დაკავშირებულია ბრალუნარიანობასა და მის საფასურთან. თუკი პასუხისმგებლობისა და სასჯელის ადგილს შეკეთება

და თერაპია დაიკავებდა, ეს ავტონომიასა და თავისუფლებას არაფერს შემატებდა. სიმშვიდის დამრღვევთა ჰოსპიტალიზაცია ხომ ტოტალიტარული რეჟიმებიდან არის ცნობილი.

დღეისათვის სხეულთან დაკავშირებული თვითგამორკვევაც ავტონომიურობას მიკუთვნებულ საკითხად გამოიყურება - სვირინგით დაწყებული და სქესის შეცვლით დამთავრებული. თუმცაღა, ადამიანური კონსტიტუციის გაუმჯობესების საკითხის დასმისას, საქმეში შემოდის კოლექტიური სიკეთეებიც.

საკუთარი თავის გადაკეთების მთელი თავისუფლების პირობებში იმის გარკვეული საზომი მოითხოვება, რაც ადამიანებს ფიზიკურად ესაჭიროებათ და როგორადაც ისინი ვითარდებიან. გამოიყენება სხეულის აგებულების სტანდარტი, როდესაც პოლიტიკოსებს, ექიმებს ან აღმზრდელებს უნდათ სხეულებრივი სიჯანსაღისა და სასიცოცხლო შანსების ხელსაყრელ წინაპირობებზე თანაზემოქმედება. მათ საამისოდ მხედველობაში უნდა იქონიონ ადამიანის ატიპიური უნარები და მოთხოვნილებები. ასეთი საზომი შეიძლება მხოლოდ ადამიანის სხეულის აქამდელი აგებულება იყოს და არა შესაძლო გაუმჯობესების გაურკვეველი მდგომარეობა.

ადამიანის უფლებებიც, რომელთაც განეკუთვნება პიროვნების თავისუფალი განვითარება, საქმე აქვთ ადამიანის ბუნების თვისებებთან. ყოველ შემთხვევაში, ისინი მისგან იმდენადვე ნაკლებად *გამომდინარეობენ,* რამდენადაც „ანთროპოლოგიურად თავისუფალი" გონებიდან გამოიყვანებიან. მათ კონკრეტულ ფორმაში და მათ დიფერენციაციასა და გამრავლებაში, სახელმწიფო და საერთაშორისო სამართალში, ისინი შეესატყვისებიან თავისუფლებაზე, თანასწორობასა და თვითპატივისცემაზე სახეცვლილ პრეტენზიებს. მათი დადასტურება, ზუსტად მათი ფუნდამენტური შელახვის გამოცდილებაში ტოტალიტარული რეჟიმების პირობებში, შეუქცევად ნამდვილობას ამჟღავნებს. ისინი შეეხება რაღაც ისეთს, რაც ადამიანს ფუნდამენტურად განეკუთვნება. მაგრამ, ეს მხლოდ მის გონებასთან არ არის დაკავშირებული, არამედ აგრეთვე სხეულის თვისებებთან. რადგან ადამიანის უფლებები ითვალისწინებს ადამიანის ბუნების სფეციფიკურ მგრძნობიარობასა და მოწყვლადო-

ბას - თუნდაც ცვალებად ისტორიულ მოლოდინთა ჰორიზონტებში.

ეს არ ნიშნავს, რომ უფლებები ბუნებრივ თვისებებს ეფუძნება. ადამიანთა შორის დიდი ფიზიკური განსხვავებების გათვალისწინებით, ყველას თანასწორობის იდეალს შეიძლება „კონტრაფაქტური“, არაბუნებრივი ეწოდოს. მაგრამ, იგი მოითხოვს არა ადამიანური ბუნების, არამედ სოციალური მიმართებების ცვლილებას. იმდენი ადამიანი უნდა გათავისუფლებულიყო რამდენიც შესაძლებელია იმ რეალიებისგან, რომლებშიც თავად სამართლებრივი მოვალეობების შესრულებაც კი მორალურ გმირობას მოითხოვს. უმუშევარ ახალგაზრდებს, თანამედროვე მეგა-ქალაქების გეტოებში, ცხადია, რომ უფრო უჭირთ სასჯელისგან თავისუფალნი იყვნენ, ვიდრე მათ თანატოლებს რომელთაც უზრუნველყოფილი ცხოვრება აქვთ. სოციალური ინსტიტუციებისა და კეთილდღეობის პირობების გაუმჯობესება ეთიკური მოთხოვნაა; ამის საპირისპიროდ, ადამიანთა ტექნიკური ოპტიმიზაცია შეიცავს გამოკვეთილ ეთიკურ რისკებს. ადამიანის აქამდელი აგებულება „განმტკიცებულია“, როგორც მოქმედებათა, ღირებულებით გამოცდილებათა და სოციალურ ნორმათა ბაზისი. ყველაფერი, რაც ადამიანთა სიცოცხლეს ღირებულს ხდის, ჩვენ ამ სხეულში და ამ სხეულთან მიმართებით გამოვცადეთ - მიუხედავად მისი ნაკლოვანებებისა. სოციალური წესები მას და მის შემთხვევით ბუნებრივ განსხვავებებს მიემართება. ადამიანის სხეული არის, ასე ვთქვათ, „ბუნებრივი მემკვიდრეობა“, რომელსაც შეფასების გარეშე „ვიძენთ“.

მაშასადამე, მეცნიერულ-ტექნიკური მოდერნი დგას ორმაგი გამოწვევის წინაშე: *პირველ რიგში*, იგი ვერ დაეყრდნობა ბუნებით სამართალს ან აუცილებლობით პროგრესირებად ისტორიას. მან საკუთარი თავი უნდა დააყენოს ღირებულებათა ცვლილებისა და კაცობრიობის ტექნიკებთან და ცხოვრების ფორმებთან საერთო გამოცდილებათა წინაშე. საამისო სახელმძღვანელო არის კეთილგანწყობილი მიუმხრობელი დამკვირვებლის მორალური პოზიცია, მაგრამ, ასევე, ადამიანის როგორც თვითშეგნებითი სოციალური არსების სტრუქტურული ნიშანი. მისი განვითარებისთვის იგი საჭიროებს ელემენტარული უფლებების დაცვას; აგრეთვე,

კანონების თანაგანსაზღვრას, რომლებსაც თავად არის დაქვემდებარებული. მაგრამ, იგი საჭიროებს, აგრეთვე, აღიარების კულტურას, რომელიც ცხოვრების ინდივიდუალურ და სოციალურ ფორმებს გამდიდრებად განიხილავს და წაახალისებს. *კულტურული* მრავალფეროვნებაც განეკუთვნება ერთი ყოველთაგანის, როგორც კარგის დამადასტურებელ სამყაროს.

მეორე გამოწვევა მდგომარეობს მოდერნის მეცნიერულ-ტექნიკური პროექტის მიზნების საფუძვლიან გადამოწმებაში. დაცვა ბუნებრივი კატასტროფებისგან, დაავადებათა და სიღატაკის დაძლევა ეჭვგარეშეა, რომ ღირებული მიზნებია. მაგრამ, იგივეს ისეთივე დაუფიქრებლობით ვერ ვიტყვით ხილული ბუნების უსაზღვრო გატექნიკურებისა და ადამიანის სხეულის შესაძლებლობათა ტექნიკური გაუმჯობესების თაობაზე. ეთიკური რეფლექსია წინარე მოდერნული ღირებულებითი წარმოდგენების ბუნებაზე, არ ეწინააღმდეგება მოდერნულ მეცნიერებას. მას განეკუთვნება მრავალფეროვნება, სამართლიანობა და ფორმათა სიმდიდრე, რომელიც ბუნებრივ განვითარებაში მოიპოვება. ეს „ხარისხის ნიშნები“ მეცნიერულ-ტექნიკურ მოდერნში საგრძნობი საფრთხის ქვეშაა, მაგრამ ევოლუციის და ღირებულებათა ცვლილების ეპოქაშიც შეუძლიათ მათ ტექნიკური განვითარებისთვის ეთიკური ჩარჩოების წარმოდგენა.

გერმანულიდან თარგმნა ირაკლი თაბორიძემ

ადამიანთა კულტურული უფლებები და ბრძოლა უსამართლობის წინააღმდეგ

გეორგ ლომანი

კულტურული უფლებების მატარებელნი ყოველთვის ცალკეული ადამიანები არიან, იმის მიუხედავად, რომ მათ ამ თავიანთი უფლებების განხორციელება მხოლოდ საზოგადოებაში, სხვა ადამიანებთან ერთად შეუძლიათ.

ადამიანის ის უფლებები, რომლებიც კულტურას მიემართებიან, ადამიანის უფლებათა რიგში გასაოცრად მარგინალურ პოზიციაზე არიან წარმოდგენილნი. ექსპლიციტურია მხოლოდ ერთი მუხლი, რომელიც „საზოგადოების კულტურულ ცხოვრებაში მონაწილეობის“ უფლებას შეეხება.[1] მაგრამ, ვინაიდან კულტურის ცნება რთული განსასაზღვრია და, შესაბამისად, ადამიანის უფლებათა დოკუმენტებსა და პრაქტიკაში ფართოდ და პლურალისტურად ფორმულირებულია, კულტურაში თანამონაწილეობისთვის არსებული ადამიანის სხვა უფლებები საკმაოდ რელევანტურია. მაგალითად, ისეთი უფლებები, როგორიცაა განათლების, აზრის, აღმსარებლობის, ინფორმაციისა და სამეცნიერო თავისუფლებები, უმცირესობათა უფლებები, აბორიგენულ მოსახლეობათა უფლებები და სხვა. აქედან გამომდინარე, კულტურულ თანამონაწილეობაზე ადამიანის უფლება ადამიანის სხვა უფლებათა კონტექსტში უნდა დავინახოთ. სწორედ მაშინ გავიგებთ, თუ რატომ არის ის ასეთი მნიშვნელოვანი უფლება, - თუ რატომ არის *ადამიანის კულტურული უფლებების* სათანადო განხორციელება - ისეთი უფლებების, რომლებიც, ფართო გაგებით, მსოფლიოში, საზოგადოებათა კულტურულ ცხოვრებაში თავისუფალ და ქმედით მონაწილეობას შეეხება - ასე მნიშვნელოვანი და სოციალურ და პოლიტიკურ

[1] მუხლი 27, ნაწილი 1, 1948 წლის ადამიანის უფლებათა საყოველთაო დეკლარაცია. მსგავსი შინაარსისაა 1966 წლის ეკონომიკური, სოციალური და კულტურული უფლებების საერთაშორისო პაქტის მე-15 მუხლის, ნაწილი 1ა.

ცხოვრებაზე ამდენად დიდი ზემოქმედების მქონე; და, ასევე, თუ რატომ არიან ისინი მწვავე პოლიტიკური და კულტურული დავისა და ბრძოლის საგანი.

ახლა კი, ადამიანის კულტურული უფლებების მნიშვნელობა და ზემოქმედება უსამართლობათა წინააღმდეგ ბრძოლასთან მიმართებით უნდა გავაშუქოთ. თავად სამართლიანობის ცნება ალბათ იმდენადვე რთული განსასაზღვრია, როგორც კულტურის ცნება; თუმცა მოცემული განაზრებების მიზნიდან გამომდინარე, გირჩევდით, რომ უსამართლობის ცნების ქვეშ გაუმართლებელი უთანასწორობა, სიცოცხლის, ღირსებისა და თავისუფლების გაუმართლებელი შეზღუდვები გვეგულისხმა. საფუძველმდებარე აზრით, ყოველივე ის, რაც ადამიანის უფლებებს ეწინააღმდეგება - უსამართლოა. მაგრამ, უფრო ზუსტად, თუ რა უნდა გავიგოთ ამის ქვეშ, იმედია, ტექსტის მსვლელობისას გახდება ნათელი.

კულტურისა და უსამართლობის გადაჯაჭვა გამართლების ცნების გავლით ხორციელდება: სახელდობრ, ჩვენ ვამართლებთ უსამართლობებს, როდესაც მათ, გარკვეული კულტურული შეფასებებისა და მნიშვნელობების შუქზე გამართლებულად წარმოვაჩენთ. მაგალითად, მე-19 საუკუნეში, სამართალთან მიმართებით, კაცსა და ქალს შორის უთანასწორობა, სხვა მიზეზებთან, ერთად ქალის კულტურულად გაშუალებული სურათ-ხატით იყო გამართლებული, რომლის მიხედვითაც ქალებს, „მათი ბუნების“ შესაბამისად, უპირატესად გრძნობები მიეწერებოდათ. აქტიურ ხმოსან მოქალაქეს (Wahlbürger) კი, რაციონალური აზროვნების უნარი უნდა ჰქონოდა, რაც მხოლოდ მამაკაცებთან იყო დაკავშირებული. ის ფაქტი, რომ ქალები საარჩევნო უფლების არმქონენი იყვნენ ხსენებული კულტურული შეფასებებისა და ადამიანთა სურათ-ხატების ფონზე („კაცები რაციონალურნი“ არიან, „ქალებს გრძნობები აქვთ“), სულაც არ გამოიყურებოდა უსამართლოდ. როგორც კი „ქალის ბუნების“ ამგვარად ფორმულირებული კულტურული გაგება მისაღებად აღარ ჩაითვალა, ვინაიდან იგი სხვა კულტურულად დომინირებულ შეხედულებებთან წინააღმდეგობაში მოვიდა, უკვე შეუძლებელი გახდა, ყოველ შემთხვევაში ამ პერსპექტივი-

დან, ქალებისთვის საარჩევნო უფლების შეზღუდვა. ბუნებრივია, ამგვარი გარდაქმნების პროცესი უბრალოდ კულტურული ღირებულებების ცვლილების შედეგი არ გახლავთ, არამედ მათზე დიდ გავლენას ქალთა აქტიური პოლიტიკური ბრძოლა, ეკონომიკური, სოციალური მოთხოვნები, გარკვეულწილად ხელსაყრელი ისტორიული, პოლიტიკური კონსტელაციები ახდენს. მაგრამ, სოციალური და პოლიტიკური პროცესები, რომლებშიც უსამართლობათა და უთანასწორობათა გამართლება სადაო ხდება, ამავე დროს, ყოველთვის კულტურული შეფასებებით არიან თანაგანსაზღვრულნი. მათ, თითოეულს კონსტელაციის მიხედვით, დიდი ძირგამომთხრელი ძალა გააჩნიათ, ან უფრო მასტაბილიზებელი, უსამართლობათა ლეგიტიმაციის დამფუძნებელი ფუნქცია. მხოლოდ სხვა კულტურული შეფასებების შუქზეა შესაძლებელი მათი, როგორც გაუმართლებელთა და ამდენად - უსამართლოთა გამოაშკარავება. აქედან ჩნდება კითხვა, არის თუ არა ადამიანის უფლებები ნებისმიერ კულტურულ ღირებულებებთან თავსებადი.

ადამიანის უფლებები პრეტენზიას გამოთქვამენ იმაზე, რომ უნივერსალურად და საყოველთაოდ იქნენ მიჩნეულნი. შესაბამისად, ისინი, ადრეული დეკლარაციებიდან მოყოლებული, მსოფლიოს ყოველ განსხვავებულ კულტურასა და საზოგადოებასთან დაძაბულ მიმართებაში იმყოფებიან. კულტურები საზოგადოებრივად გაზიარებული ღირებულებითი შეხედულებების კომპლექსური პრაქტიკები არიან, რომლებიც თავის თავში არც მონოლითურნი, უცვლელნი, კონფლიქტისგან თავისუფალნი, და არც ერთმანეთისგან ყოველთვის კარგად გამიჯნულნი არიან. მაგრამ, რადგან კულტურაში არსებული ღირებულებითი შეხედულებები თავისი წევრების თვითშეგნებასა და საერთო კულტურულ იდენტობას აყალიბებს, სახასიათო განსხვავებები იმგვარად მაინც დგინდება, რომ მსოფლიოში კულტურათა პლურალიზმზე ვისაუბროთ. ისტორიულად, ადამიანის უფლებების შესახებ იდეები მსოფლიოს ყველა კულტურაში არ განვითარებულა, არამედ მხოლოდ განსაზღვრულ, ევროპულად ჩამოყალიბებულ კულტურულ სივრცეებში წარმოიშვა, რომლებმაც ისინი განსაზღვრა კიდეც. ადამიანის უფლებები

გულისხმობენ გარკვეულ ღირებულებით ამოსავალს და, თავის მხრივ, გარკვეულ ღირებულებით შეხედულებებს ასტიმულირებენ, რომლებიც მსოფლიოს ყველა კულტურაში თანაბრად დაფასებული და დამკვიდრებული არ გახლავთ. წარსულშიც და ახლაც არსებობენ მნიშვნელოვანი კულტურული განსხვავებანი იმ ცნებათა მნიშვნელობების გასაცნაურებისას, როგორებიცაა სამართალი (law) და უფლებები (rights), ან ინდივიდუალური თვითგამორკვევის აღიარება, ასევე სხეულის ხელშეუხებლობა, პრიორიტეტული მიმართებები ინდივიდსა და საზოგადოებას შორის (მაგ. ოჯახი, კლანი, ერი), კაცებისა და ქალების თანასწორობის იდეა, რელიგიური ტოლერანტობის ან დემოკრატიული მონაწილეობის შეფასება და სხვა.

ყველა ეს პუნქტი ევროპის ისტორიაშიც სადაო გახლდათ და მხოლოდ თანდათან, წინააღმდეგობებისა და ხანგრძლივი დაპირისპირების ფონზე გარდაიქმნენ ისინი კულტურულ ფორმებად, რომელთაც დღეს, ადამიანის უფლებათა უნივერსალიზმის დასაბუთების მცდელობისას, ათვლის წერტილად ვიყენებთ. ჩვენი აზრით, ადამიანის უფლებების უნივერსალურობის მისაღები დასაბუთებანი, კონკრეტული ისტორიული გენეზისისგან დამოუკიდებლად შესაფასებელი გახლავთ.

მაგრამ, ადამიანის უფლებათა დეკლარაციების პათოსი იმ კულტურული შეფასებებით იკვებება, რომელთაგან ადამიანის უფლებები, გარკვეულწილად, წარმოსდგება და რომლებიც შემდეგში, თუკი განხორციელდებიან, წაახალისებენ და მოითხოვენ მათ. აქ მათ იმგვარად შევაჯამებ, როგორც ეს ადამიანის უფლებათა საყოველთაო დეკლარაციის პრეამბულასა და მის პირველ მუხლშია: „ყველა ადამიანი თავისუფალი და თანასწორი იბადება, თავისი ღირსებითა და უფლებებით. მათ მინიჭებული აქვთ გონება, სინდისი და ერთმანეთის მიმართ ძმობის სულისკვეთების შესაბამისად უნდა იქცეოდნენ“. 1948 წლის ისტორიული სიახლე არის ღირსებისა და უფლებების დაკავშირება, რომლებიც შემდგომ 1966 წლის საერთაშორისო პაქტებში ღირსებასა და უფლებებს შორის დამფუძნებელ მიმართებადაც კი განისაზღვრა.[2] აქედან შესაძლე-

[2] იხ. ეკონომიკური, სოციალური და კულტურული უფლებების საერთაშორისო პაქტის პრეამბულა.

ბელია ადამიანის უფლებათა დისკურსში მანამდე წარმოუჩენელი ადამიანის ღირსების ცნების, როგორც ყველა კულტურული ღირებულების შეჯამებად დანახვა, რომელიც ადამიანის უფლებებს განაპირობებს, აფუძნებს და ახალისებს.[3]

დღესდღეობით, კულტურულად არტიკულირებული ადამიანის სურათ-ხატი იმგვარადაა მოაზრებული, რომ ყველა ადამიანი, მხოლოდ იმიტომ, რომ ადამიანია, თანასწორი და თავისუფალია ღირსებასა და უფლებებში. შესაბამისად, ხსენებულით ყველა აქამდე მოქმედი კულტურული შეფასება, რომელიც „რასაზე, კანის ფერზე, სქესზე, ენაზე, რელიგიაზე, პოლიტიკურ ან სხვაგვარ კუთვნილებაზე, ეროვნულ ან სოციალურ წარმომავლობაზე, ქონებაზე, დაბადებასა ან სხვაგვარ მდგომარეობაზე" აპელირებით სამართლებრივი უთანასწორობისა და საბაზისო დისკრიმინაციის დაკანონებას ცდილობდა, გაუქმებულია.[4] აქედან მოყოლებული, ეს უსამართლობად წარმოგვიდგება და ადამიანის უფლებათა ნორმატიულ მოთხოვნებთანაა წინააღმდეგობაში.

ადამიანის კულტურული უფლებების განხორციელებას ამჟამად საყურადღებო მნიშვნელობა და შედეგები აქვს. უპირველეს ყოვლისა, კულტურულმა უფლებებმა ცალკეულთა სტიმულირება და მათი შესაძლებლობების გაფართოვება უნდა შეძლონ, რათა მათ საზოგადოების კულტურულ ცხოვრებაში აქტიური მონაწილეობა მიიღონ. ეს ნიშნავს, რომ ადამიანს არა მხოლოდ პასიურად, როგორც მომხმარებელს, უნდა ჰქონდეს კულტურულ ღონისძიებებსა და კულტურულ მედიაზე (პრესა, ტელევიზია, ინტერნეტი) შეუზღუდავი წვდომა, არამედ, აგრეთვე, მან თავადაც უნდა ჩაიყენოს საკუთარი თავი იმ მდგომარეობაში, რომ კულტურული ცხოვრება აქტიურად თან-განსაზღვროს. ამისათვის მას არა მხოლოდ კითხვა და წერა უნდა შეეძლოს, არამედ იგი ინტელექტუალური და პრაქტიკული უნარებისა და კომპეტენციების განუსაზღვრელად დიდ არეალს უნდა ფლობდეს. ამ კონტექსტში განათლებაზე ადამიანის

[3] იხ. G. Lohmann, „Menschenwürde als Basis von Menschenrechten", in: *Menschenwürde und Medizin. Ein interdisziplinares Handbuch*, Hg. Von J.C. Joerden, E. Hilgendorf, F. Thiele, Berlin 2013, გვ. 179-194.

[4] ადამიანის უფლებათა საყოველთაო დეკლარაციის მე-2 მუხლი.

უფლება განსაკუთრებულად რელევანტურია. იმის მიუხედავად, ღარიბია იგი თუ მოქალაქეობის არმქონე, თუ რომელი სქესის ან წარმომავლობისაა, თითოეული ადამიანის უფლებებს შესაბამისი აღზრდა და ჯეროვანი სასკოლო და პროფესიული განათლება განეკუთვნება, რომელიც ხელმისაწვდომი, მისაღები და მოქნილი (ადაპტირებადი) უნდა იყოს. ამ მნიშვნელოვან უფლებებს სახელმწიფოს პოზიტიურ მოვალეობათა მთელი რიგი უკავშირდება, რომლებიც, მაგალითად, შესაბამისმა სასკოლო და განათლების სხვა ტიპის ორგანიზაციებმა უნდა უზრუნველყონ. ამასთან, საგულისხმოა, რომ არა მხოლოდ ნებისმიერი საგანმანათლებლო შინაარსი უნდა იქნეს მიწოდებული, არამედ განათლებაზე ადამიანის უფლება მიზნად ისახავს, რომ, ისევე როგორც ადამიანის სხვა კულტურული უფლებები, ცალკეულ ადამიანს თვითგამორკვევის უნარი მიაწოდოს. ამ მიზანდასახულობით, რაზეც კიდევ იქნება საუბარი, ადამიანის კულტურული უფლებები ცალკეულ ადამიანს აღჭურვავენ აქტიური მონაწილეობის უფლებით ერთობლივ გადაწყვეტილებებსა და იმის თანაგანსაზღვრაში, თუ როგორი უნდა იყოს, ან როგორ განვითარდეს მათი კულტურული ცხოვრება. ემპირიული კვლევებიდან ცნობილია, რომ ფართომასშტაბიანი კულტურული განათლება, ხანგრძლივ პერსპექტივაში, საუკეთესო ღონისძიებაა სიღატაკის, სოციალური იზოლაციისა და, აგრეთვე, ავტორიტარული სახელმწიფო სტრუქტურების წინააღმდეგ.

მართალია არ არსებობს ავტომატიზმი, რომლის მეშვეობით უკეთესი განათლება, თავისთავად, დემოკრატიზაციისა და კეთილდღეობისკენ წაგვიყვანს, მაგრამ კულტურული მონაწილეობის გამაძლიერებელი ეფექტი, ხანგრძლივი დროით, სოციალური და პოლიტიკური უსამართლობების დამარცხებისათვის მნიშვნელოვანი საშუალებაა. თუმცა, ეს მხოლოდ მაშინ ფუნქციონირებს, როდესაც განათლების მიზნები, შინაარსები და კულტურულ უფლებათა აღქმა სათანადოდაა მიმართული და, აგრეთვე, ეგალიტარულია.

ადამიანის კულტურული უფლებების ამ ღირებულებით ორიენტირებასთან დაკავშირებით, ნათქვამია, რომ „განათლება ადა-

მიანის პიროვნების სრულყოფილი განვითარებისაკენ უნდა იყოს მიმართული“.[5] შემდგომ, ამ საფუძველზე, უნდა წარიმართოს „ეთიკურ და რელიგიურ ჯგუფებს“ შორის „გაგება, ტოლერანტობა და მეგობრობა.“ ნორმატიული მიზნები, რომელთა მიღწევაც განათლებისა და თანამონაწილეობის კულტურულმა უფლებებმა შესაძლებელი უნდა გახადოს, არამც და არამც კულტურულად ნეიტრალური არ გახლავთ. ისინი იმდენად ეწინააღმდეგებიან კულტურაზე, განათლებასა და საზოგადოებრივ ცხოვრებაზე ფუნდამენტალურ რელიგიურ, ტრადიციულ ავტორიტარულ, ან პატრიარქალურ წარმოდგენებს, რამდენადაც ხსენებული მოცემულობები ცალკეულს ცხოვრების წესსა და საზოგადოებრივ ცხოვრებაში მონაწილეობის გზებს კარნახობენ. ისინი, როგორც ადამიანის უფლებები ზოგადად, ცალკეული ადამიანის თავისუფალ ავტონომიას ეფუძნებიან, რომელსაც თავად უკეთესად, არგუმენტირებულად შეუძლია გადაწყვიტოს, თუ როგორ სურს ცხოვრება და რომელ საზოგადოებას, იქნება ეს რელიგიური თუ სეკულარული, როგორ სურს მიეკუთვნებოდეს და როგორ სურს ამა თუ იმ კულტურულ ცხოვრებაში მონაწილეობა. საერთოდ, ადამიანის უფლებები, და მათთან ერთად კულტურული უფლებები, „სუბიექტური უფლებებია“, რომლის მეშვეობითაც ადამიანის უფლებები სწორედაც რომ საზოგადოების საპირისპირო უფლებები გახლავთ, რომელზეც ცალკეული ადამიანი, ამავდროულად, დამოკიდებული არის და რჩება. სწორად გაგებული კულტურული უფლებები ცალკეულს თავის საკუთარ კულტურასთან მიმართებით ავტონომიურად, მგრძნობიარედ და კრიტიკულად აქცევს. ისინი მას უქმნიან შესაძლებლობებს, რომ არა მხოლოდ შეიცნონ ესა თუ ის კონკრეტული კულტურული კოდი, არამედ სხვა კულტურული პრაქტიკების შესწავლასაც უწყობენ ხელს და ამით მათ კულტურული ცხოვრების პლურალიზმს აცნობენ. ამიტომ, ისინი გარკვეული კულტურული საზოგადოებების დამსაკუთრებელი ტოტალიტარული პრეტენზიის კრიტიკული რეფლექსიის ნებას იძლევიან, რაშიც სექტანტობა, რელიგიური ფუნდამენტალიზმი, პატრი-

[5] ეკონომიკური, სოციალური და კულტურული უფლებების საერთაშორისო პაქტის მე-13 მუხლი, ნაწილი პირველი.

არქალიზმი, მაგრამ ასევე პოლიტიკური ჯგუფების ფანატიზმი იგულისხმება. არავინაა მხოლოდ ერთი საზოგადოების წევრი. ჩვენ ვიზრდებით განსხვავებულ კულტურულ საზოგადოებებში და ჩვენს პიროვნულ იდენტობას განსხვავებულ, ნაწილობრივ წინააღმდეგობრივ კულტურულ ღირებულებებთან დაპირისპირებაში ვავითარებთ. ყალბი, არსებითად უსამართლო კულტურული დამოკიდებულებებისგან გათავისუფლების ამ პროცესისთვის, რომელიც ძალიან ხშირად სქესთა უთანასწორო დაფასების და ქალთა ჩაგვრის პარალელურად მიედინება, გადამწყვეტი მნიშვნელობისაა კულტურული მონაწილეობის უფლებები, რომლებიც ავტონომიასა და პლურალიზმის აღიარებას ისახავენ მიზნად.

ამ (პლურალისტული) მიდგომის საწინააღმდეგოდ, ნათქვამია, რომ ადამიანის უფლება კულტურულ მონაწილეობაზე („თითოეულს აქვს საზოგადოების კულტურულ ცხოვრებაში თავისუფლად მონაწილეობის უფლება“[6]) მიემართება *ერთ* და არა მრავალ საზოგადოებას. და ამ უფლების განმარტება ისეა შესაძლებელი, რომ აქ მხოლოდ ამა თუ იმ კონკრეტული კულტურის დაცვაზე საუბარი დავინახოთ. თანამონაწილეობის კულტურული უფლება ამ განმარტებით, განსაკუთრებით, კულტურულმა უმცირესობებმა და აბორიგენმა ხალხებმა, რომლებიც თავს ამა თუ იმ კონკრეტულ კულტურულ ტრადიციასთან აიგივებენ და რომელთათვისაც თავიანთი კულტურის შენარჩუნება იდენტობის დაცვისა და ხშირად გადარჩენის მნიშვნელობის მატარებელია, გაიგეს. გარკვეული აზრით ეს აბსოლუტურად სწორია, თუმცა, სხვა მხრივ, ძირეულად მცდარი. ეს გაგება სწორია, როდესაც კულტურული უფლებები ინდივიდუალურ უფლებებადაა ფორმულირებული. ამ მოცემულობის მიხედვით, ეს გახლავთ თითოეულის უფლება, რომ ადმაიანი იყოს პატივცემული, დაცული და მხარდაჭერილი თავისი კულტურისაგან და სოციუმისაგან, რომელშიც ის თავისუფლად თანამონაწილეობს. კულტურული უფლებების მატარებელნი ყოველ ჯერზე ცალკეული ადამიანები არიან, მაშინაც კი, თუ მათ თავიანთი უფლებების განხორციელება მხოლოდ სხვა ადა-

[6] ადამიანის უფლებათა საყოველთაო დეკლარაციის 27-ე მუხლის ნაწილი 1.

მიანებთან მიმართების მეშვეობით ძალუძთ. მხოლოდ ადამიანთა *თავისუფალი* თანამონაწილეობის პირობით არის კულტურა თანადაცული. მინიმალური კრიტერიუმი კულტურულ (ან რელიგიურ, ან პოლიტიკურ) საზოგადოებაში წევრობის ნებაყოფლობითობისა ამ სოციუმიდან გასვლის შესაძლებლობაა. თუმცა მაინც არსებობს საზოგადოებები, რომლებშიც ჩვენ ვიბადებით (მაგალითად ენობრივი საზოგადოებები) და მათი დატოვება, ამ სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით, არ შეგვიძლია, ვინაიდან ისინი ჩვენი ბიოგრაფიის იმ ნაწილებად ქცეულა, რომლებიც ვერ უარიყოფა. მაგრამ, ჩვენ ამ საზოგადოებათა კულტურული სტანდარტებისგან დისტანცირება, მათგან მოწყვეტა, საკუთარი თავის განსხვავებული ფორმით გაგება და ამის შესაბამისად ცხოვრება შეგვიძლია. „Exit-ის ალტერნატივები" უაღრესად განსხვავებულია, მაგრამ საზოგადოებას კულტურულ ცხოვრებაში თანამონაწილეობის ნებაყოფლობითობა კვლავ ის მნიშვნელოვანი კრიტერიუმია, რომელიც სხვადასხვა კულტურული ცხოვრების ადამიანის უფლებებით დაცულობას განსაზღვრავს. ეს პირობა იმ პოზიციას აცალმტვერებს, რომელიც კულტურული უფლებების მატარებლად, იქნება ეს ეთნიკური თუ რელიგიური ნიშნის მიხედვით, მხოლოდ ამა თუ იმ საზოგადოებას მოიაზრებს. მიუხედავად იმისა, რომ ე.წ. „მესამე თაობის" ადამიანის უფლებები კოლექტიურ უფლებებად მოიაზრება (მაგალითად განვითარებისა და კოლექტიური თვითდგამორკვევის უფლებისას), მე ეს ცნებობრივად და, აგრეთვე, სისტემურად მცდარად და მადეზორიენტირებლად მიმაჩნია. თუ კულტურულ უფლებებს კულტურული კოლექტივის უფლებებად გავიგებდით, მაშინ, სინამდვილეში, კულტურები, როგორც ასეთნი, „სახეობრივი დაცვის" ქვეშ აღმოჩნდებოდნენ, როგორც ეს იურგენ ჰაბერმასის მიერ არის ფორმულირებული. მაგრამ, ვფიქრობ, რომ, იმ ფორმით, როგორადაც ჩვენ ეს ზემოთ უკვე ვაჩვენეთ, ეს ადამიანის უფლებების ნორმატივებთან მიმართებით შეუთავსებელია. აქედან გამომდინარე, კულტურული უფლებები მხოლოდ იმდენად არის დაცული, რამდენადაც ამ უფლებების მატარებელი ცალკეულის უფლებებია აღიარებული.

ასევე, ჩვენ შეგვიძლია, რომ საზოგადოებებს, რომლებშიც ზემოხსენებული ნებაყოფლობითი გასვლის მინიმალური პირობა შესრულებულია, მინიმალურად ლიბერალური საზოგადოებები ვუწოდოთ.

ისინი ფუძემდებლურ საკითხში სამართლიანნი არიან, ვინაიდან ნებაყოფლობით წევრობაზე თითოეულის თანაბარ უფლებას პატივს მიაგებენ. შედეგად, ამ საფუძველზე, შესაძლებელი ხდება *ლიბერალურ* საზოგადოებათა სიმრავლე, რომლებიც თავიანთ საზოგადოებრივ-კულტურულ შეფასებებში შეიძლება ერთმანეთისგან განსხვავდებოდნენ. არსებობს მრავალი საზოგადოება, რომელიც როლების უთანასწორობით, ავტორიტარული მმართველობითი მანერით, ან სიკეთეთა, კომპეტენციებისა და სოციალური სტატუსის უთანასწორო გადანაწილებით ხასიათდება. ტრადიციული ოჯახები ან ეთნიკური კლანები და ტომები, თუმცა ასევე თანამედროვე საზოგადოებები, განსაკუთრებით მრავალი რელიგიური საზოგადოება, სწორედ ასეა სტრუქტურირებული. შემოკლებით მათ *არა-ლიბერალურ* საზოგადოებებს ვარქმევ, ვინაიდან და რადგანაც ისინი, საზოგადოებრივი ცხოვრების წარმართვისას და შესრულებისას, თავის წევრთა როლების უთანასწორობით ხასიათდებიან. განსაკუთრებით ხშირია სქესთა განსხვავებული როლები და ფუნქციონალური მითითებები, რომლებიც, უმეტესად, გარკვეულ კულტურულ შეფასებებსა და კულტურულად გაშუალებულ სამყაროსა და ადამიანის სურათ-ხატს, განსაკუთრებით ქალთა სურათ-ხატს, ემყარებიან. ჩვენ ზემოთ დავინახეთ, რომ ადამიანის უფლებების იმანენტური ღირებულებითი ორიენტირება ამ არა-ლიბერალურ საზოგადოებებთან კოლიზიაში იმყოფება. შეგვეძლო, გვევარაუდა, რომ ადამიანის კულტურულ უფლებებს მხოლოდ ლიბერალურ საზოგადოებრივ კულტურასთან შეუძლიათ შეთვისება, მაგრამ ეს ასე არ არის. თუკი ვინმე ნებაყოფლობით განეკუთვნება არა-ლიბერალურ საზოგადებას და თავისი საზოგადოებრივი ცხოვრების განხორციელებისას პიროვნების უფლებები პატივცემულია, ასეთი პრაქტიკა, ადამიანის უფლებათა პერსპექტივიდან თუ შევხედავთ, შეწყნარებული უნდა იყოს. თუმცაღა,

ტოლერანტობა ქვია იმასაც, რომ ღირებულებათა პერსპექტივიდან ესა თუ ის არა-ლიბერალური ღირებულებები და პრაქტიკები მცდარად, ან ამორალურად მიიჩნეოდეს და შეიძლება გაკრიტიკებულიც იყოს, მაგრამ იმგვარად, რომ ისინი, ადამიანის უფლებების სამართლებრივი პერსპექტივიდან, საყოველთაოდ მიღებულნი და შეწყნარებულნი იყვნენ. თუმცა მხოლოდ იქამდე, სანამ ზემოთ აღწერილი მინიმალურ-ლიბერალური საზოგადოებრიობის პირობები დაცული იქნება. შესატყვისი მაგალითია გერმანული სასამართლოს მიერ უკანასკნელ ხანს მიღებული გადაწყვეტილება, გოგონებისა და ბიჭების საერთო ცურვის გაკვეთილის სავალდებულოობის შესახებ, რა დროსაც მკაცრად მუსლიმური თემის წარმომადგენელ გოგონებს ე.წ. ბურკინის ტარების ნება ეძლევათ. ამის წყალობით, კულტურულ უფლებათა აღქმას არა-ლიბერალურ საზოგადოებებში ძლიერი კულტურული და სოციალური ცვლილებების კატალიზატორობა ძალუძს, მაგრამ ისინი ყველა კულტურას ერთნაირს არ ხდიან, არამედ ისინი მოწოდებულნი არიან, ადამიანის უფლებათა პატივისცემის საფუძველზე, როგორც ლიბერალურ, ისე არა-ლიბერალურ კულტურათა სიმრავლის მშვიდობიანი თანაცხოვრებისათვის

დასასრულ, საჭიროა კიდევე ერთი მნიშვნელოვანი პუნქტის მიმოხილვა, რაც ადამიანის კულტურულ უფლებებსა და უსამართლობებს უკავშირდება. კულტურულ ცხოვრებაში თავისუფალი მონაწილეობა ხშირად სოციალურად არათანასწორად არის უზრუნველყოფილი. ის სქესის, სოციალური სტატუსისა და ეკონომიკური შემოსავლის მიხედვით, დისკრიმინაციის მეშვეობით, უთანასწოროდ გახლავთ განაწილებული და ამის გასამართლებლად, არცთუ იშვიათად, განსაზღვრული კულტურული ღირებულებითი შეფასებები გამოიყენება. კულტურულ უფლებათა აღქმაში მსგავსი უსამართლობების დასაძლევად, ადამიანის უფლებათა ნორმატიული ნესტარი, გარკვეულწილად, რეფლექსიური უნდა გახდეს. ადამიანის კულტურულ უფლებათა სუბვერსიული ძალა უთანასწორობის, ყალბი და გაუმართლებელი ლეგიტიმაციის წინააღმდეგ უნდა იყოს მიმართული, როგორც ის დისკრიმინაციულად, განსა-

კუთრებით გოგონებისა და ქალების, პაუპერიზირებული ფენების, საზოგადოების მარგინალიზირებული ჯგუფების, უმცირესობებისა და აბორიგენული ხალხების წინააღმდეგ არის დამკვიდრებული. ეს არის უსამართლობათა წინააღმდეგ, კულტურულ ცხოვრებაში თანასწორი, საყოველთაო და თავისუფალი მონაწილეობისთვის ბრძოლა.

გერმანულიდან თარგმნა ირაკლი თაბორიძემ

განათლებაზე უფლებების ადამიანის უფლებრივი ნორმირება

გეორგ ლომანი

1. შესავალი

ყოველი ადამიანური სიცოცხლე აუცილებლობით არის განათლებაზე დამოკიდებული. სოციალურ-კულტურული ცხოვრების ფორმების განვითარებასა და ჩამოყალიბებასთან ერთად, რომლებიც ადამიანის ცხოვრებას დასაწყისიდანვე განსაზღვრავენ, შესაძლებლობა, რომ ადამიანმა ისწავლოს და საკუთარი თავი პრაქტიკულად და თეორიულად კომპეტენტური გახადოს, კარგი ცხოვრების ყველა კონცეფციის აუცილებელ წინაპირობადაც იქცა.[1] ამჟამად, ჩვენ შეგვიძლია კარგი ცხოვრების, ისტორიულად და სისტემურად უაღრესად განსხვავებული სახეების და თითოეული მათგანისთვის განკუთვნილი განათლების კონცეფციების შესაბამისი შინაარსებისა და აგრეთვე ნორმატიული განსხვავებების გარჩევა. აქედან გამომდინარე, განათლებაზე ადამიანის უფლება განათლების სრულიად განსხვავებულ კულტურულ ფორმათა და შინაარსობრივ განსაზღვრებათა პლურალიზმს უნდა დაეყრდნოს, თუმცა მას არ შეუძლია თითოეული კულტურული კონცეფციის მარტივად არეკვლა და მიღება. ისევე როგორც ადამიანის უფლებები არ არის თავსებადი მსოფლიოს ყველა კულტურასთან და, პირიქით, კრიტიციზმის ფონზე, მრავალი კულტურა მათ არსებით ცვლილებებსაც მოითხოვს (ისევე როგორც ევროპულ ისტორიაში ისინი ბრძოლით არის მოპოვებული და კვლავაც მოითხოვება), განათლებაზე ადამიანის უფლებაც ამა თუ იმ შინაარსობრივად განსხვავებულ კულტურასთან მიმართებით კრიტიკულად უნდა დადგინდეს. ამისთვის კი, განათლების შესახებ ადამიანის უფლებების სტანდარტიზაციაა საჭირო, რომელზეც განათლებაზე ადამიანის უფლება პრეტენზიას აცხადებს.

ასევე მნიშვნელოვანია, რომ აქ მხედველობაში არა მხოლოდ

[1] K. Meyer, *Bildung*, Berlin-Boston 2011, გვ. 81.

განათლებაზე ადამიანის უშუალოდ ფორმულირებულ უფლებას ვიღებთ, არამედ, როგორც ზოგადად ადამიანის უფლებათა შემთხვევაში იქნებოდა, განათლების შესაბამისად რეალიზებული უფლება ასევე ადამიანის სხვა უფლებათა დაცვას ითხოვს.[2] ასე შეგვიძლია ადამიანის ექსპლიციტური უფლება, თავდაპირველად ფორმულირებული *ადამიანის უფლებათა საყოველთაო დეკლარაციის* 26-ე მუხლში,[3] სხვა რელევანტური ადამიანის უფლებებით შევავსოთ, რომლებიც, ვიწრო გაგებით, შეიძლება უფრო შესაბამისნი იყვნენ განათლებისთვის. ამას განეკუთვნება AEMR-ში მე-18 და მე-20 მუხლები (აზრის, გამოხატვისა და შეკრების თავისუფლებები), მუხლი 27 (კულტურულ ცხოვრებაში თანამონაწილეობის უფლებები) და განხორციელების თვალსაზრისით განსაკუთრებული, კიდევ უფრო ზოგადი - დისკრიმინაციის აკრძალვა (მე-2 მუხლი). მაშასადამე, განათლებაზე უფლების შესახებ საუბარ საზრისიანია. უპირველესად, მე განათლებაზე ადამიანის ექსპლიციტური უფლების ფორმულირებასა და ნორმატიულ შინაარსზე ვკონცენტრირდები და დანარჩენ, განათლებისთვის ვიწრო გაგებით რელევანტურ ადამიანის უფლებებს, მხოლოდ კონტექსტის შესაბამისად გავითვალისწინებ.

კონცენტრირება განათლებაზე ადამიანის უფლების განმარტებასა და ნორმატიული მიზნის განსაზღვრის (განსაზღვრებების) შესახებ დისკუსიაზე მსურს, რადგან განათლებაზე ადამიანის უფლებების დაცვა განათლების რომელიღაც შინაარსობრივ ასპექტს კი არ ეყრდნობა, არამედ განათლების შესაბამის ნორმატიულ კონცეფციას მოითხოვს. ამასთან დაკავშირებით, უპირველესად, განათლების უფლებების სტურუქტურასა და შინაარსის შესახებ მეტი ინფორმაციის განვრცობა იმგვარად მსურს, როგორც მათ ადამიანის უფლებათა დოკუმენტაციებში ვხვდებით(2), რათა შემდეგ შინაარსობრივი მიზნის განსაზღვრასა და განათლების უფლებებს შორის პრობლემურ ნორმატიულ ასპექტებს უფრო დეტალურად შევეხოთ (3). დაბოლოს, მსურს ადამიანის უფლებათა როლი აუცილებლობით მოთხოვნად კულტურულ ტრანსფორმაციასა და უსამართლობასთან ბრძოლის კუთხით გავაშუქოთ (4).

[2] K. P. Fritzsche, *Menschenrechte*, 2. Aufl., Padeborn 2009, გვ. 104.
[3] AEMR 1948.

2. განათლებაზე ადამიანის უფლებათა სტრუქტურისა და მნიშვნელობის შესახებ.

უპირველესად, შესავლის სახით გაკეთებული ამ წინასწარი შენიშვნების შემდეგ, განათლებაზე ადამიანის უფლების (MRaB) სამართლებრივი ფორმულირებები და მნიშვნელობები იმგვარად უნდა მიმოვიხილოთ, როგორც ეს გაეროს ადამიანის უფლებათა კონვენციებშია წარმოდგენილი. ამოსავალი წერტილი არის AEMR-ის მუხლი 26, რომელიც შემდგომ დაზუსტებასა და საერთაშორისო სამართლებრივი ფორმით დაკონკრეტებას *ეკონომიკური, სოციალური და კულტურული უფლებების საერთაშორისო პაქტის* (ICESR) მე-13 და მე-14 მუხლებში ჰპოვებს.[4] ჩვენი კონტექსტისთვის აგრეთვე გასათვალისწინებელია 1989 წლის *ბავშვთა უფლებების კონვენცია* (28-ე და 29-ე მუხლები) და, რეგიონულად, *ადამიანის უფლებათა და ძირითად თავისუფლებათა დაცვის ევროპული კონვენცია* (EMRK) (1952 წლის პირველი დამატებითი პროტოკოლის მე-2 მუხლი და ჩასწორებული *ევროპული სოციალური ქარტიის* მე-17 მუხლის მე-2 ნაწილი). თავდაპირველად გავაკეთებ *ად. უფლ. საყოველთაო დეკლარაციის* (AEMR) 26-ე მუხლის მოკლე შეფასებას:

„მუხლი 26"

თითოეულს აქვს განათლების უფლება. განათლება არის უფასო, - სულ მცირე, დაწყებითი და საშუალო განათლება. დაწყებითი განათლება სავალდებულოა. პროფესიული სწავლება უნდა იყოს ხელმისაწვდომი, ხოლო უმაღლესი სწავლება - ყველას უნარების შესატყვისად თანაბრად ხელმისაწვდომი.

განათლება უნდა იყოს ადამიანის პიროვნულობის სრულყოფილი განვითარებისა და ადამიანის უფლებათა და ძირითად თავისუფლებათა პატივისცემის განმტკიცებისკენ მიმართული. მან წვლილი უნდა შეიტანოს ყველა ერსა და ყველა რასობრივ და რელიგიურ ჯგუფს შორის ურთიერთგაგებაში, შემწყნარებლობასა და

[4] M. Nowak, "The Right to Education", in: *Economic, Social and Cultural Rights*, Ed. By A. Krause, C. Rosas, A Textbook, 2nd Ed, Dordrecht 2001, გვ. 245-271.

მეგობრობაში და ასევე, გაეროს მშვიდობის დაცვის საქმიანობას ხელს უნდა უწყობდეს.

მშობლებს აქვთ უპირატესი უფლება აირჩიონ განათლების ის სახე, რომელიც მათმა შვილებმა უნდა მიიღონ.

მუხლი 26 (1) განათლებაზე თითოეული ადამიანის ძირითად უფლებას აფორმირებს და ამავე დროს, მას უფასო დაწყებით განათლებაზე უფლებად ადგენს და შემდგომი დონის განათლებაზე თანაბარ ხელმისაწვდომობას განსაზღვრავს.

მუხლი 26 (2) განათლების შინაარსობრივ განსაზღვრებას ეხება. ძირითადად საუბარია „ადამიანის პიროვნულობის სრულ განვითარებაზე“ და ამის შემდეგ, „ადამიანის უფლებათა პატივისცემის დაცვაზე“, როგორც დასახულ მიზანზე. ეს ორი განსხვავებული მიზანია: პირველ რიგში, დამტკიცებულია, რომ განათლება ინდივიდს უნდა ემსახუროს. „ადამიანის პიროვნულობის სრული განვითარების“ საგანმანათლებლო იდეალში მინიშნებულია გოეთეს განათლების კონცეფციასა და მარქსის მიერ შემუშავებულ მდიდრის იდეალზე. ამგვარად, თავისი თავის დამდგენი და თვით-განვითარებადი პიროვნულობის განმანათლებლური იდეალი იმპლიციტურად განათლების მიზნადაა ნაგულისხმევი. მეორე მიზანში კი, საზოგადოებასთან და სხვასთან მიმართებაზეა მინიშნებული. განათლება, ამ კუთხით, მიმართულია სხვა ადამიანის უფლებების პატივისცემაზე, მოითხოვს შემწყნარებლობას, ურთიერთგაგებასა და მშვიდობას.

მუხლი 26 (3) „პირველ რიგში“, მშობლებს განათლების სახის განსაზღვრაზე უფლებას ანიჭებს, ხოლო იმ საკითხს, თუ ვის აქვს უფლება დამატებით მონაწილეობა მიიღოს ამ გადაწყვეტილებაში - ღიად ტოვებს.

განათლებაზე ადამიანის უფლებას (MRaB), ადამიანის სხვა უფლებებთან მიმართებით, გამორჩეული მნიშვნელობა აქვს, რადგან მათ ინდივიდუალურ აღქმას შესაძლებლად სწორედ ის ხდის და აგრეთვე, განამტკიცებს. განათლება არის ის, რაც იმ უნარებსა და კომპეტენციებს ქმნის, რომლებიც ადამიანის მრავალი უფლების განხორციელებისათვის არის აუცილებელი. ამი-

ტომ, MRaB-ს უწოდებენ ხოლმე empowerment right-ს (ძალით აღმჭურველ უფლებას), რომელიც ადამიანის სხვა უფლებებზე ვრცელდება და ისინი უნდა წაახალისოს. MraB-თან უშუალოდ დაკავშირებული ეს პირველი განმარტება ადამიანის უფლებების მეორადი მოდიფიცირებით უნდა შეივსოს, რომლებიც (ეს უფლებები; რედ.შენ) განათლებაზე ადამიანის უფლებიდან, ადამიანის დანარჩენი უფლების ზემოქმედებისას, წარმოსდგებიან და რომლებიც ნაწილობრივ თავად ადამიანის ამ უფლების ფორმულირებაშია მოცემული. განათლება სხვათა თანასწორად და დისკრიმინაციის გარეშე უნდა იქნეს მიღებული და გაშუალებული. აქედან გამომდინარე, დისკრიმინაციაზე ადამიანის უფლებრივი აკრძალვა (AMER-ის მე-2 მუხლი), განსაკუთრებით განათლებასთან მიმართებით, ადამიანის უფლებიდან წარმომდგარ პასუხისმგებლობას სახეს უცვლის. ცალმხრივ, არასწორ ან დისკრიმინაციულ განათლებაზე, ერთი მხრივ, შესაძლებელია მუდმივი დათრგუნვებისა და გამორიცხვების მიღწევა და გამყარება; მეორე მხრივ, განათლება შესაძლებელს ხდის უთანასწორობათა დაბალანსებას და საზოგადოებაში თანაბარი დანაწილების შესაძლებლობებს ხსნის.[5]

მიუხედავად იმისა, რომ განათლებაზე ადამიანის უფლება, როგორც ის 1966 წლის მე-13 და მე-14 მუხლებშია ფორმულირებული, სამართლებრივად დამავალდებულებელია, ისინი, აგრეთვე, შემდგომი საერთაშორისო სამართლებრივი კონვენციებისა და საერთაშორისო აქტების განვრცობას (Ausführungen) უნდა ეყრდნობოდნენ, რომლებმაც განათლების უფლება უფრო მეტად დააკონკრეტეს და დამუშავეს. [6] აქ არსებითად უნდა შემოვიფარგლოთ განათლების უფლების იმ განმარტებითა და დისკუსიით, რომელიც ICESCR -ის მე-13 მუხლის პირველ აბზაცშია ფორმულირებული:

(1) ხელშეკრულების დამდები სახელმწიფოები აღიარებენ

[5] M. Motakef, *Das Menschenrecht auf Bildung und der Schutz vor Diskriminierung. Exklusionsrisiken und Inklusionschancen, Deutsches Institut für Menschenrechte*, Berlin 2006, გვ. 11-19 და შემდეგი.

[6] ამასთან დაკავშირებით, იხ. ეკონომიკურ, სოციალურ და კულტურულ უფლებათა კომიტეტის 1999 წლის 8 მარტის ზოგადი შენიშვნა №13. Deutsches Institut für Menschenrechte, *Die „General Comments" zu den VN-Menschenrechtsverträgen*, Baden Baden 2005, გვ. 264 და შემდეგი.

თითოეულის უფლებას განათლებაზე. ისინი თანხმდებიან, რომ განათლება ადამიანის პიროვნებისა და მისი ღირსების შეგნების სრული განვითარებისაკენ უნდა იყოს მიმართული და მან ადამიანის უფლებათა და ძირითად თავისუფლებათა პატივისცემა უნდა გააძლიეროს. ამას გარდა, ისინი თანხმდებიან, რომ განათლებამ თითოეულ ადამიანს თავისუფალ საზოგადოებაში საჭირო როლის თამაშის შესაძლებლობა უნდა მისცეს და უერთიერთგაგება, ტოლერანტობა, მეგობრობა ყველა ხალხს, ყველა რასობრივ, ეთნიკურ და რელიგიურ ჯგუფს შორის წაახალისოს. ასევე, მან, მშვიდობის შენარჩუნების საქმეში, გაერთიანებული ერების ორგანიზაციის საქმიანობას მხარი უნდა დაუჭიროს.

პირველ რიგში, თვალშისაცემია ორი მნიშვნელოვანი დამატება (ა და ბ) და შემდგომი განმარტებები (ც და დ):

ა) შესაძლოა, რომ ზოგადი მიზნის განსაზღვრა, კულტურულად სპეციფიკური განათლების განსაზღვრების გამოისობით („ადამიანის პიროვნების სრული განვითარება"), „მათი ღირსების ცნობიერებით" შეივსო. ამგვარად, 1945 წლიდან მოყოლებული, ადამიანის უფლებებისათვის ახლებურად განმარტებული დაფუძნების პრინციპი, ახლა უკვე ცალკეული უფლებების შინაარსობრივი მიზნის განსაზღვრაში რეფლექსიურად იქნა შეყვანილი. 1966 წლის ორივე საერთაშორისო პაქტის პრეამბულა პირველად აყალიბებს: „ იმის გაცნობიერება, რომ ეს უფლებები ადამიანის იმანენტური ღირსებიდან გამომდინარეობენ". ადამიანის უფლებათა კონტექსტში ღირსების ცნებასთან ისტორიულად ახალი მიმართება, თავდაპირველად, კაცობრიობის წინააღმდეგ მიმართული დანაშაულების საშინელების განცდით მოტივირებული გახლდათ და ამოქმედდა როგორც იმის დაფუძნება, რომ ადამიანები, რომლებიც საკუთარი სახელმწიფოს მოქალაქეებს არ წარმოადგენდნენ, სავალდებულო წესით, თანაბარი უფლებების მატარებლად ეღიარებინათ.[7] რა არის ამით ნაგულისხმები და როგორ მიემართება მიზნის ეს განსაზღვრება „ადამიანის პიროვნების სრული განვითარების"

[7] C. Menke, A. Pollmann, *Philosophie der Menschenrechte. Zur Einführung*, Hamburg 2007, გვ. 42 შემდგომი.

„ტრადიციულ“ განსაზღვრებას?

ბ) შეძლებისდაგვარად, ამ ზოგად ინდივიდუალურ ნორმატიული მიზნის განსაზღვრასთან დაპირისპირებაში, საჭიროების *სოციალური* განსაზღვრების საკითხი ახლიდან ისმება. განათლების მეშვეობით თითოეულს უნდა ჰქონდეს შანსი, რომ „თავისუფალ საზოგადოებაში საჭირო როლი ითამაშოს“. პირიქით, აქედან ისიც ჩანს, რომ საზოგადოებას ყოველ ჯერზე აქვს უფლება „პიროვნების სრულ განვითარებას“ საზოგადოებრივად სასარგებლო ფორმა მისცეს. ისე რომ, შესაძლოა კითხვა დაისვას, თუ როგორ მიემართება ერთმანეთს მიზნის ეს ორივე განსაზღვრება?

მიზნის შემდგომი განსაზღვრებები განათლების უფლებას, ზოგადად, ადამიანთა უფლებების უფრო დიდ ნორმატიულ სამიზნე ჩარჩოში აწესრიგებენ, რამდენადაც განათლებამ „ყველა ხალხსა და რასას, ეთნიკურ და რელიგიურ ჯგუფებს შორის გაგება, ტოლერანტობა და მეგობრობა უნდა წაახალისოს“ (c) და „გაერთიანებული ერების ორგანიზაციის საქმიანობას, მშვიდობის შესანარჩუნებლად, მხარი უნდა დაუჭიროს (d). ტოლერანტობა და მშვიდობა არის ორი საყოველთაო, მაგრამ განსხვავებულად მიღწევადი მიზნები, რომლებიც საგულისხმოა, რომ განათლების უფლების ცალკეულ მატარებელს ირიბად განსაზღვრულ განათლების ნორმატიულ მიმართულებებს „აკისრებენ“. აქ ღიად რჩება ის, თუ რამდენად არის ეს განათლებაზე ინდივიდის უფლების შინაარსის შეზღუდვა, თუ საქმე გვაქვს ვალდებულებასთან, რომელიც განათლების უფლების მატარებელმა უნდა იქონიოს მხედველობაში?

3. განათლების მიზნის განსაზღვრის ნორმატიულ წინააღმდეგობებზე

ხშირად, „ადამიანის პიროვნების სრულ განვითარებასა“ და „ადამიანთა ღირსების გაცნობიერებას“ ერთმანეთისაგან არსებითად არ განასხვავებენ ხოლმე. განსაკუთრებით მაშინ, როდესაც

ადამიანის ღირსების ცნება წმინდად მორალურ ცნებად გაიგება და პირის ღირსებად (დაახლოებით კანტის მნიშვნელობით) არის ხოლმე ჩამოყალიბებული. მაგრამ, ეს, ჩემი აზრით, „ღირსების" ახალი განსაზღვრებისთვის საკმარისი არ გახლავთ და არც- ადამიანის უფლებათა საერთაშორისო დოკუმენტებისთვის ჯეროვანი. ჩვენს კონტექსტში ღირსების ცნებას უფრო მოცულობითი ნორმატიული მნიშვნელობა აქვს და პიროვნების განვითარების საფუძველმდებარე განსაზღვრებად განიხილება. ამ თეზისის დასასაბუთებლად ადამიანის უფლებათა საერთაშორისო დოკუმენტებში არსებული ღირსების ცნების უფრო ზუსტი გამოშლა უნდა მოხდეს.

უპრიანია, „ღირსების" მრავალი განსხვავებული წაკითხვის სამი სახით გარჩევა.[8] ძალიან გამარტივებულად თუ ვიტყვით, შესაძლებელია ადამიანის qua (როგორც) ადამიანის (სტოადან კანტამდე) ღირსების *ზოგადი* ცნების ისტორიები, რომლებშიც ყველა ადამიანის „ღირსებაზეა" საუბარი, სოციალური, წოდებრივი ან პატივით დასაბუთებული *განსაკუთრებული* (ზოგიერთი ამ შემთხვევაში *კონტინგენტურ ზეც* საუბრობს) ადამიანის ღირსების ცნების ისტორიებისგან გავარჩიოთ, რომლებშიც „ღირსება" მხოლოდ *ზოგიერთ* ადამიანს ხვდება წილად. ორივე ისტორიული ტრადიციით, „ღირსებაში" თავისუფლების მოდუსის განსაკუთრებით პატივსაცემი შეფასებაა ნაგულისხმები, რომელიც ღირსეულს გამორჩეულ რანგს (ზოგადი ღირსების ცნების ფონზე ცხოველებთან, გამორჩეული ღირსების ცნებათა ფონზე კი, დანარჩენ ადამიანებთან მიმართებით) ანიჭებს და თავად ღირსეულისგან ისევე, როგორც სხვებისგან, განსხვავებულ დამოკიდებულებასა და პატივისცემას მოითხოვს.[9] ადამიანის *ღირსების* ზოგადი კონცეფციის, განსაკუთრებული სოციალური ღირსებების ამა თუ იმ განსხვავებული დასაბუთებებისგან დამოუკიდებლად (ადგილი კოსმოსში, გონიერება, კრეატიულობა, ღვთის ხატობა), „ღირსებას", ორივე

[8] G. Lohmann, „Was umfasst die „neue" Meschenwürde der internationalen Menschenrechtsdokumente?", in: *Würde und Autonomie*, Hg. Von K. Seelmann, D. Demko, ARSP-Beiheft, Bd. 141, Stuttgart 2015.

[9] J. Waldron, *Dignity, Rank and Rights, Tanner Lectures at the University of California*, Berkeley 2009.

შემთხვევაში, შესატყვისი მოვალეობები უკავშირდება, თუმცა არა - უფლებები, საკუთარი თავისა და სხვების, ან ღირსების მიმნიჭებელი ინსტანციის წინაშე. ამასთან, ღირსების ცნების ორივე სახე სოციალურ, სამართლებრივ ან პოლიტიკურ უთანასწორობასთან თავსებადია.

ღირსების ცნების ამ კომპლექსურ წინარე ისტორიებს, ასევე არა-ევროპული კულტურების მიერ ღირსების მსგავსი კონცეფციებით შევსებულს[10], მიმართავენ ავტორები, რომლებიც მეორე მსოფლიო ომის შემდგომი ხანის დასაწყისში ადამიანის საერთაშორისო სამართლებრივ უფლებებს ახლიდან განსაზღვრავდნენ. ახლა კი, გაეროს საერთაშორისო სამართლებრივ კონტექსტში, ღირსების ცნების მესამე ფორმას იყენებენ[11], რომელსაც წინა ორისგან (*განსაკუთრებული* და *ზოგადი* ღირსების ცნებებისგან) ცნებობრივად უფრო ადვილად განსასხვავებლად *ადამიანის ღირსებას* (Menschenwürde) ვუწოდებ. ის *დეკლარირებულია* ნაცისტების მიერ „კაცობრიობის წინაშე ჩადენილი დანაშაულის", სხვა ტოტალიტარული რეჟიმებისა და ბარბაროსული კოლონიალიზმიდან გამომდინარე, ახლად ფორმირებულ აქსიომატურ ნორმატიულ საფუძველზე. ის, განსაკუთრებით, ადამიანის უფლებათა შემდგომ კონვენციებსა და სამართლებრივ კონსტიტუციებშია „ჩაშენებული".[12] „ადამიანის ღირსების" ეს ახალი განსაზღვრება მხოლოდ 1966 წლის საერთაშორისო პაქტებიდან იძენს ვალიდუ-

[10] A. Siegetsleiner, N. Knoepfller, *Menschenwürde im interkulturellen Dialog*, München 2005.

[11] ღირსების ცნების გამოყენების ისტორია მეორე მსოფლიო ომის მიმდინარეობისა და მის შემდგომ დისკუსიებში ჯერ სრულად და დამაჯერებლად შესწავლილი არ არის. რეტროსპექტივისთვის იხ. C.R. Beitz, "Human Dignity in the Theory of Human Rights: Nothing but a Phrase", in: *Philosophy and Public*, № 41, Vol. 3, 2011, გვ. 250-290. მე გირჩევთ რეტროსპექტივას, ვინაიდან „ადამიანის ღირსების" „ახალი" ხასიათი თავდაპირველად, გარკვეულწილად, ცნებობრივად გადმოცემული მნიშვნელობებით „იმოსებიან" და მხოლოდ უკან მოხედვისას ეფინებათ სინათლე. იხ. აგრეთვე, G. Lohmann, „Was umfasst die „neue" Meschenwürde der internationalen Menschenrechtsdokumente?", in: *Würde und Autonomie*, Hg. Von K. Seelmann, D. Demko, ARSP-Beiheft, Bd. 141, Stuttgart 2015.

[12] C. Menke, A. Pollmann, *Philosophie der Menschenrechte. Zur Einführung*, Hamburg 2007, გვ. 129 და შემდეგ. G. Lohmann, „Menschenwürde als Basis von Menschenrechten", in: *Menschenwürde und Medizin. Ein interdisziplinares Handbuch*, Hg. Von J.C. Joerden, E. Hilgendorf, F. Thiele, Berlin 2013, გვ. 179-194.

რობას. ის ადამიანის უფლებათა ქონის მიზეზად არის დადგენილი (ICESCR-ის პრეამბულა) და *ფორმალურად* განხილულია იმად, როგორადაც ადამიანის უფლებები უნდა განისაზღვროს: *უნივერსალური, ეგალიტარული, ინდივიდუალური და კატეგორიული.* „ადამიანის ღირსების" შინაარსობრივად „ახალი" ცნება, მეტად და უპირველესად, თავისუფლებას კი აღარ მიემართება, არამედ თითოეული ადამიანის განსაზღვრებებს თანასწორობის, თავისუფლებისა და ცხოვრების-შეძლების გათვალისწინებით მოიცავს.[13] ამ აზრით, ყველა ადამიანისთვის მიკუთვნებული „ადამიანის ღირსება", ადამიანის პრინციპულ ტოლფასოვნებასა და *თანაბარ სამართლებრივ სტატუსს გამოხატავს* და მათ საფუძველმდებარე პატივისცემას (ღირებულების დაფასებასა და პატივისცემას) ადამიანის ღირსების დომინანტურ, ნორმატიულ შინაარსად აქცევს. და მეორე: იგი ყველა ადამიანს მიაკუთვნებს პრინციპულ უნარს, საკუთარი ცხოვრების *უპირატესი, თავისუფალი თვითგამორკვევით* წარმართვა შეძლოს. ის „შესაბამისი ცხოვრების სტანდარტზე" ან უზრუნველყოფილი პირობებზე დაყრდნობით განმარტავს, *თუ რა არის* დაფასება და „ადამიანის ღირსების" დეკლარირებული აღიარება: ღირსეულად ცხოვრება, რაც თითოეული ადამიანის საკუთვნელს წარმოადგენს მხოლოდ იმიტომ, რომ ის ადამიანია, თანასწორობის და თვითპასუხისმგებლობის საფუძველზე.

მაგრამ ადამიანის ღირსების ცნების ეს შინაარსობრივი ასპექტები ზემოთ ციტირებულ მე-13 მუხლში ექსპლიციტურად არ არის მოხსენიებული. „ღირსება" არ არის მოცემული უშუალოდ განათლების ობიექტურ მიზანდასახულობად, არამედ უფლებათა მატარებლებმა უნდა შეიძინონ „ღირსების შეგნება". ეს სუბიექტური და რეფლექსიური შემობრუნება მნიშვნელოვანია. „ღირსების" გათვალისწინებით, ამჟამად განათლების მიზანს, თუკი სამ შინაარსობრივ ასპექტს ექსპლიციტურს გავხდით, წარმოადგენს ის, რომ თითოეულმა ადამიანმა შეიძლება შეიძინოს საკუთარი თავის, როგორც ყველა ადამიანის უნივერსალური სამართლებრივი

[13] G. Lohmann, „Was umfasst die „neue" Meschenwürde der internationalen Menschenrechtsdokumente?", in: *Würde und Autonomie*, Hg. Von K. Seelmann, D. Demko, ARSP-Beiheft, Bd. 141, Stuttgart 2015.

საზოგადოების ტოლფასოვანი და თანასწორუფლებიანი წევრობის შეგნება. ამგვარად, განათლება უმიზნებს უნივერსალური თვითპატივისცემის, როგორც *მოქალაქისა და მსოფლიო მოქალაქის* შეგნებას, რომელიც აღიარებულ თანასწორ დაფასებასა და დადასტურებულ თანასწორ სამართლებრივ სტატუსს ეყრდნობა და ბოლოს, *რესპუბლიკური* თარგიც აქვს.[14] დეკლარირებული „ადამიანის ღირსების" ამ სუბიექტურ რეფლექსიაში, საკუთარი ღირსების ამ ცნობიერებაში, ეს სამართლებრივად დასაბუთებული თვითპატივისცემა „ადამიანის ღირსების" შემდგომი თემატური შინაარსებით მკვრივდება. მეორე: დაფასებული ადამიანის ღირსება *ინდივიდუალიზებული თავისუფლების ცნობიერების ნებას იძლევა*. იგი თითოეულ ადამიანს მაღალი შეგნებით უზრუნველყოფს. ის თვლის, რომ მასზეა დამოკიდებული, თუ როგორ წარუძღვება თავის ცხოვრებას, რომ ის თავის სუბიექტურობაში, როგორც შეუცვლელი, იმდენად რამდენადაც იგი ყველას თანაბარ თავისუფლებას ითვალისწინებს, პატივცემულია. ამგვარად, განათლებას, ასეთი განსაკუთრებული ფორმით, ერთეული ადამიანის თვითგამორკვევის პრინციპული შესაძლებლობების უარყოფათა ან უპატივცემოლობათა განმარტება ძალუძს. მესამე: ბოლოს, „მათი ღირსების ცნობიერება" იმაში იჩენს თავს, რომ თითოეულ ადამიანს, კაცსა თუ ქალს, შეუძლია *თვითპასუხისმგებლობით იზრუნოს ღირსეული ცხოვრების* განვითარებაზე, რაც როგორც მის მოთხოვნილებათა უზრუნველყოფას, ისე ცხოვრების შეძლებასთან დაკავშირებულ პრაქტიკულ თვითგამორკვევას შეეხება.[15]ადამიანის ღირსების ცნობიერება, სამივე თვალსაზრისით, წინააღმდეგობას უწევს *პატერნალიზმის ფორმებს*, რომლებიც სხვა პიროვნებას, თუნდაც ამ უკანასკნელის ნებით, გადაუწყვეტს რა არის მისთვის კარგი და ამასთან იმავე თვითპატივისცემას, ადამიანის თავისუფლად ჩამოყალიბებულ თვითგამორკვევასა და მზრუნველ თვით-

[14] G. Lohmann, „Menschenwürde als Basis von Menschenrechten", in: *Menschenwürde und Medizin. Ein interdisziplinares Handbuch*, Hg. Von J.C. Joerden, E. Hilgendorf, F. Thiele, Berlin 2013, გვ. 185 შემდგ.

[15] E. Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt a.M. 1979.

პასუხისმგებლობას უარყოფს, ან არაჯეროვნად ითვალისწინებს.[16]

როდესაც ღირსების ცნობიერების ამ შინაარსობრივ ასპექტებს ითვალისწინებენ, მაშინ ცხადი ხდება პირველი მიზნის განსაზღვრის, „ადამიანის პიროვნების სრული განვითარების" სიმწვავეც. მნიშვნელობა არ აქვს იმას, თუ როგორ განიმარტება ის, იქნება ეს გოეთესა და მარქსის სტილში, როგორც „ყოველმხრივ განვითარებული პიროვნება",[17] თუ ტრადიციულად, თეოლოგიურად ან მოდერნისტულად, როგორც ექსპერიმენტული თვითგანვითარება.[18] ის, როგორც განათლების თანამედროვე იდეალი, ცალკეულის ავტონომიას უმიზნებს[19] - მისი განსაკუთრებულობის განვითარებას და ღიად ტოვებს იმას, თუ როგორ მიემართება მისი განვითარება სხვათა განვითარებას.[20]ამიტომაც, ის („ადამიანის პიროვნების სრული განვითარება"; რედ.შენ) შესაძლოა, რომ მხოლოდ დასავლური ლიბერალური სამყაროს განათლების იდეალს წარმოადგენდეს, რომელიც ნეგატიურად შეფასებულ *ეგოიზმს სხვების* ან/და საზოგადოების ხარჯზე უკეთებს პროპაგანდას.

თუმცა ამ მიზანდასახულობის ასეთი, წმინდად ეგოისტური განმარტება აუცილებელი არ გახლავთ. „ადამიანის პიროვნების განვითარების" გაგება შესაძლებელია უფრო მეტად სოციალურად ორიენტირებული აზრითაც, მაგრამ მაშინ პიროვნების განვითარება განათლების უფრო კომპლექსურ იდეალში ერთ მომენტად იქცევა და ზუსტად ეს ქმნის „ღირსების ცნობიერების" ახალი თანდართული განსაზღვრების ექსპლიცირების შესა-

---

[16] ესეცაა ერთ-ერთი მიზეზი იმისა, თუ რატომ არის ბავშთა უფლებების კონვენციაში, ბავშვის კეთილდღეობის განსაზღვრისას, ბავშვის აზრის მოსმენა და სათანადოდ გათვალისწინება მოთხოვნილი. იხ. მუხლი 12, ბავშვთა უფლებების შესახებ შეთანხმება.

[17] ამ თვალსაზრისით, ალბათ ბავშვთა უფლებების შესახებ შეთანხმების 29-ე მუხლი, 1ა: „ბავშვის განათლება" უნდა იყოს იქითკენ მიმართული, რომ „ბავშვის პიროვნება, ნიჭი და სულიერი და ფიზიკური უნარები სრულად გამოვლინდეს."

[18] G. Lohmann, „Experimentelle Selbstverwirklichung. Von Karl Marx bis heute", in: *Philosophie in Experimenten. Versuche explorativen Denkens*, Hg. Von G. Gamm, J. Kertscher, Bielefeld 2011c, გვ. 259-282.

[19] K. Meyer, *Bildung*, Berlin-Boston 2011.

[20] M. Theunissen, *Selbstverwirklichung und Allgemeinheit. Zur Kritik des gegenwärtigen Bewußtseins*, Berlin 1982.

ძლებლობას. „ადამიანის ღირსება," ზემოთ განხილული აზრით გაგების შემთხვევაში, ამგვარად, განათლების საფუძველმდებარე და დომინანტური მიზანდასახულობა გახლავთ, რომელიც ყველა სხვა ადამიანთან თანაბარი ღირებულებისა და სამართლებრივი თანასწორობის ცნობიერებაა და მაშასადამე სოციალურად ორიენტირებული ურთიერთობა. შედეგად, პიროვნების განვითარების იდეალი მეორე შინაარსობრივი ასპექტის არეალში, მნიშვნელადობისთვის უპირატესი თვითგანსაზღვრის, თუმცა ამჯერად (nun) ყველა ადამიანის პრინციპული თანაბარი ღირებულებისა და სამართლებრივი თანასწორობის აღიარების ნიადაგზე, ან ჩარჩოებში ხვდება.[21] მესამე შინაარსობრივი მომენტი, ღირსებაში ცხოვრებაზე (Leben in Würde) პასუხისმგებელი ზრუნვა, ორივე მომენტს მოიცავს და ფართო გაგებით „ღირსების ცნობიერებას" განასრულებს. ამგვარად, პიროვნების ჩამოყალიბების თანმხლები შესაძლო ეგოიზმი, გარკვეულწილად, ჩარჩოში მოქცეულია, ხოლო მისი ნეგატიური შედეგები, როგორიცაა პიროვნების ჩამოყალიბება სხვის ხარჯზე, შერბილებული ან გადალახულია. თუმცაღა, რა თქმა უნდა, ადამიანის ინდივიდუალური უფლებებისთვის საფუძველმდებარე პირობა „სუბიექტური სამართლია", რომლის მეშვეობითაც ადამიანის უფლებები სწორედაც რომ საზოგადოების საპირისპირო უფლებები გახლავთ, რომელზეც ცალკეული ადამიანი, ამავდროულად, დამოკიდებული არის და რჩება. შესაბამისად, „ღირსების ცნობიერების" ნორმატიული დანამატი ადამიანის უფლებრივად განსაზღვრული და დაცული განათლების მიზანდასახულობისგან საზოგადოებაზე ან თემებზე მიმართულ მიზანზე არ ორიენტირდება. იგი ინარჩუნებს ინდივიდუალური უფლებების უპირატესობას საზოგადოების წინაშე არსებულ მოვალეობებთან.[22] „ღირსების ცნობიერების" ნორმატიული დანამატით განათლების შინაარსო-

[21] ამას ამბობს პირველი აბზაცის ბოლო ნაწილი კიდევ ერთხელ ექსპლიციტურად: განათლებამ უნდა „გააძლიეროს ადამიანის უფლებათა და ძირითად თავისუფლებათა პატივისცემა".

[22] G. Lohmann, „Individuelle Menschenrechte und Pflichten zugunsten von Gemeinschaften", in: *Transkulturalität der Menschenrechte: Arabische, chinesische und europäische Perspektiven*, Hg. Von P. Brunozzi, S. Dhouib, W. Pfannkuche, Freiburg-München 2013b, გვ. 147-170.

ბრივი განსაზღვრება არავითარ შემთხვევაში არ არის ობიექტივისტური აზრით მოცემული, მაგალითად, რელიგიურ ან პატერნალისტურად განსაზღვრულ განათლების სასარგებლოდ წინასწარ გადაწყვეტილად.

ამ პერსპექტივიდან არის დასანახი განათლების შემდგომი მიზნებიც, რომლებიც მე-13 მუხლის პირველ ნაწილშია: განათლება ცალკეულისა და საზოგადოებისათვის უნდა იყოს „საჭირო" (b) და ხელს უწყობდეს ტოლერანტობასა (c) და მშვიდობას (d). მაგრამ, სოციალურად მიმართული განათლების ეს მიზნები, თუკი „ღირსების" ცნობიერებას სათანადოდ გაითვალისწინებენ, შესაძლებელია ერთეულ ადამიანს არა ავტორიტარულად ან პატერნალისტურად, არამედ საამისოდ აუცილებელი, ღირებული და უდავოდ კონფლიქტური აწონ-დაწონვით, შემხებლობაში მყოფი ყველა მხარის საჯარო, დემოკრატიული აზრისა და ნების ჩამოყალიბების პროცესის განსახორციელებლად განესაზღვროთ. „ადამიანის ღირსების" რესპუბლიკური სიმწვავე, რომლის მიხედვითაც ცალკეული თავისი უფლებების არა მხოლოდ მატარებლად, არამედ, აგრეთვე, მათ თანასწორუფლებიან ავტორად არის განხილული და აღიარებული, აქ ცალმხრივ ან ავტორიტარულ გადაწყვეტებს უპირისპირდება. თუმცა, განათლების კონკრეტული შინაარსები ღიად რჩება. ადამიანის უფლებრივ მოთხოვნას მხოლოდ განათლების შინაარსთა განსაზღვრის ფორმალური პროცედურა ექვემდებარება და არა - განსაზღვრული შინაარსობრივი კონცეფციის განხორციელება. განათლების შინაარსების ნორმატიული განსაზღვრების ამგვარი პროცედურული ხედვა, თუ მას საერთოდ ნიჰილისტურს არ ვუწოდებთ, ბევრს ზედმეტად გულგრილად ეჩვენება. ამის საპირისპიროდ, უნდა ითქვას, რომ განათლების მიზნების განსაზღვრებათა ეს შეთანხმება სრულებითაც არ არის ღირებულებებისა და კულტურის მიმართ ინდიფერენტული და, მეორე მხრივ, სრულიად შესაძლებელია, გამართლებადი, უნივერსალურად დასაბუთებადი განათლების მიზნებისა და კულტურულად სპეციფიკური და განათლების განსაკუთრებული შინაარსების შეთავსება. თუმცა, რა თქმა უნდა, არა ყველა შემთხვევაში, რადგან ადამიანის უფლე-

ბები როგორც ისტორიულად, ისე თანამედროვეობაში არ იყვნენ და არ არიან ყველა კულტურასთან თავსებადნი, არამედ მხოლოდ გარკვეულ კულტურათა წინააღმდეგ ბრძოლაში იმკვიდრებენ თავს. დასკვნით ნაწილში ამ საკითხს მიმოვიხილავთ.

4. აუცილებლად მოსათხოვნი (bei dem notwndig zu fordernden) კულტურული ცვლილებისა და უსამართლობათა დამარცხების საქმეში განათლების უფლებათა როლის შესახებ[23]

განათლებას, კულტურასა და უსამართლობას შორის კავშირები გამართლების ცნებაზე გადის. კერძოდ, ჩვენ უსამართლობებს იმით ვამართლებთ, რომ მათ განსაზღვრული, საგანმანათლებლო პროცესში გაშუალებული ღირებულებებისა და კულტურული მნიშვნელობების შუქზე სამართლიანად წარმოვსახავთ. ასე მაგალითად, მე-19 საუკუნეში, საარჩევნო უფლებასთან მიმართებით, კაცებსა და ქალებს შორის უთანასწორობა სხვა მიზეზებთან ერთად ქალის კულტურულად მოცემული ხატით იყო გამართლებული, რომლის მიხედვითაც, ქალები „მათი ბუნებიდან" გამომდინარე, უპირატესად გრძნობებით იყვნენ განსაზღვრულნი, მაშინ როდესაც აქტიური, ამომრჩეველი მოქალაქე გონივრული განსჯის შემძლე უნდა ყოფილიყო; ხოლო ეს კი, სწორედაც რომ მხოლოდ „მამაკაცების" პრეროგატივა გახლდათ. განათლების ამ პროცესების ფონზე გაშუალებული ღირებულებები და ადამიანთა ხატები („კაცები რაციონალურნი არიან", „ქალებს გრძნობები აქვთ"), ქალთა მიერ საარჩევნო უფლებების არქონა, სულაც არ გამოიყურებოდა უსამართლოდ. მხოლოდ მას შემდეგ, რაც „ქალის ბუნების" ეს კულტურული განმარტება მისაღებად მეტად აღარ მიიჩნეოდა, რადგან იგი დანარჩენ კულტურულად გაბატონებულ მოსაზრებებთან წინააღმდეგობრივი აღმოჩნდა, შეუძლებელი გახდა, სულ მცირე, ამ პერსპექტივიდან, ქალებისთვის საარჩევნო უფლების შემდგომი უარყოფა. ბუნებრივია, ამგვარი ცვლილებები განათლების პრო-

[23] აქ გადმომაქვს ლომანის 2014-ის რამოდენიმე გადამუშავებული პასაჟი (მთ. შენ).

ცესებში კულტურულ ღირებულებათა უბრალო ცვლის შედეგი არ გახლავთ, არამედ ეს პროცესი ქალთა აქტიური პოლიტიკური ბრძოლის, ეკონომიკური და სოციალური მოთხოვნების და გარკვეულწილად ხელსაყრელი პოლიტიკური, ისტორიული კონსტელაციების გავლენას განიცდის. მაგრამ, სოციალური და პოლიტიკური პროცესები, რომლებშიც უსამართლობათა და უთანასწორობათა გამართლება სადავოა, აგრეთვე, ყოველთვის კულტურული საგანმანათლებლო მიზნების განმსაზღვრელი შეფასებებითაა თანაგანსაზღვრული. ამიტომ, იმის შესახებ რეფლექსიები, თუ რომელი კულტურულ-საგანმანათლებლო მიზნები ავირჩიოთ და ვინ და როგორ განსაზღვროს ისინი, უსამართლობათა და არალეგიტიმურ უთანასწორობათა წინააღმდეგ ადამიანის უფლებრივი ბრძოლისთვის გადამწყვეტ მნიშვნელობას ატარებენ.

ისტორიულად, თავად ადამიანის უფლებები მსოფლიოს ყველა კულტურაში არ განვითარებულა, არამედ - განსაზღვრულ, ევროპულად ფორმირებულ კულტურულ სივრცეებში, ისტორიულად, თუმცა შიდა ბრძოლებში წარმოსდგნენ. ისინი გარკვეულ კულტურულ ქცევებს შეიცავენ და, თავის მხრივ, განსაზღვრულ ღირებულებათა მრწამსს ითხოვენ, რომლებიც განათლებაზე ადამიანის უფლებრივ ნორმებს განსაზღვრავენ, რაც ყოველ კულტურაში თანაბრად დაფასებული და დამკვიდრებული არ არის. სწორედ ასე ვპოულობთ საგანმანათლებლო მიზნებში მსოფლიოს მასშტაბით არსებულ განსხვავებულ ნორმატიულ ფორმულირებებს, რომლებიც ინდივიდუალური თვითგამორკვევის პატივისცემასთან, ფიზიკურ ხელშეუხებლობასთან, ინდივიდსა და საზოგადოებას შორის მქონე ურთიერთმიმართებასთან (მაგ. ოჯახი, კლანი, ერი), ქალისა და კაცის თანასწორობის იდეასთან, რელიგიურ ტოლერანტობასთან ან დემოკრატიული თანამონაწილეობის შეფასებასთანაა დაკავშირებული. ყველა ეს პუნქტი დასავლეთის ისტორიაშიც სადავო გახლდათ და მხოლოდ თანდათანობით, წინააღმდეგობებისა და ხანგრძლივი დავის შედეგად იმ საგანმანათლებლო სტანდარტამდე განვითარდნენ, რომელსაც დღეს ჩვენ განათლებაზე ადამიანის უფლებად მოვიაზრებთ.

აქედან, განათლებაზე ადამიანის უფლების განსაკუთრებულად მნიშვნელოვანი როლის განხილვის საშუალება გვეძლევა. მან სხვა დანარჩენ კულტურულ უფლებებთან ერთად, თითოეული მათგანის გამაძლიერებლად, საზოგადოებათა კულტურულ ცხოვრებაში აქტიური მონაწილეობა უნდა მიიღოს და მასში „აუცილებელი როლი" ითამაშოს (sic!). რაც ნიშნავს, რომ ცალკეულმა ადამიანმა არა მხოლოდ პასიურად, როგორც კულტურული ღონისძიებებისა და მედიის (პრესა, ტელევიზია, ინტერნეტი) მომხმარებელმა დაუბრკოლებელი თანამონაწილეობა უნდა შეძლოს და იგი არა მხოლოდ სასარგებლო უნდა იყოს საზოგადოებისთვის, არამედ მას, კულტურული და საზოგადოებრივი ცხოვრების თანაგანსაზღვრისთვის, საკუთარი თავის წარმართვა თავადაც უნდა შეეძლოს. საამისოდ მან არა მხოლოდ წერა-კითხვა უნდა იცოდეს, არამედ მის განკარგულებაში ინტელექტუალური და პრაქტიკული უნარებისა და კომპეტენციების განუსაზღვრელად ფართო არეალი უნდა იყოს. ეს პიროვნების განვითარების განსაზღვრას საჭიროებს, რომელიც არ იქნება დავიწროებულად, ინდივიდუალისტურად გაგებული. ეს, აგრეთვე, სათანადო სასკოლო და პროფესიულ განათლებაზე ყოველი ცალკეული ადამიანის უფლებებთანაა კავშირში, რომელიც ხელმისაწვდომი, მიღებადი და მოქნილი უნდა იყოს, თუნდაც საქმე გქვონდეს ღარიბ, მოქალაქეობის არმქონე პირთან, მიუხედავად მისი სქესისა ან წარმოშობისა. სახელმწიფოთა პოზიტიური მოვალეობები ამ მნიშვნელოვან უფლებებთანაა დაკავშირებული, რომლებმაც, მაგალითად, შესაბამისი სასკოლო და საგანმანთლებლო ორგანიზაციები უნდა შეინახონ. ამის მეშვეობით, ცალკეულმა ადამიანებმა იმ საკითხების გადაწყვეტასა და ორგანიზებაში აქტიური თანამონაწილეობა უნდა მიიღონ, რომლებიც მათი კულტურული და სოციალური ცხოვრების განვითარებას ეხება.[24]

მოცულობითი კულტურული განათლება, როგორც ემპირიული კვლევებიდან ვიცით, გრძელვადიან პერსპექტივაში, სიღატაკის, სოციალური გარიყვისა და აგრეთვე ავტორიტარული სახელმწიფო სტრუქტურების წინააღმდეგ საუკეთესო კონტრ-ზომებს იძლევა.

[24] A. Eide, „Cultural Rights as Individual Human Rights", in: *Economic, Social and Cultural Rights*, Ed. By A. Krause, C. Rosas, A Textbook, 2nd Ed, Dordrecht 2001, გვ. 273-288.

მიუხედავად იმისა, რომ არ არსებობს მექანიზმი, რომლის მეოხებითაც უკეთესი განათლება დემოკრატიზაციასა და კეთილდღეობას ავტომატურად მოიტანს, განათლებისა და კულტურული მონაწილეობის გაძლიერების ეფექტი, გრძელვადიან პერსპექტივაში, სოციალურ და პოლიტიკურ უსამართლობათა დასამარცხებლად მნიშვნელოვან საშუალებას წარმოადგენს. მაგრამ, ეს ეფექტი მხოლოდ მაშინ ფუნქციონირებს, როდესაც განათლების მიზნებიც, შინაარსებიცა და დანარჩენ კულტურულ უფლებათა აღქმაც შესატყვისად მიმართული და ეგალიტარულია.

ნორმატიული მიზნები, რომლებშიც განათლებასთან დაკავშირებული უფლებები და კულტურული მონაწილეობის უფლებები უნდა იქნენ ჩართული, არავითარ შემთხვევაში არ გვევლინებიან კულტურულად ნეიტრალურად. ისინი სრულიად გარკვევით ეწინააღმდეგებიან ფუნდამენტურ რელიგიურ და ტრადიციულ ავტორიტარულ, ან პატრიარქალურ წარმოდგენებს კულტურაზე, განათლებასა და საზოგადოებრივ ცხოვრებაზე იმდენად, რამდენადაც ისინი ცალკეულ ადამიანს, როდესაც მას არჩევანი არ აქვს, უწესებენ იმას, თუ როგორ იცხოვროს, ან საზოგადოებრივ ცხოვრებაში რა გზით მიიღოს მონაწილეობა. ისინი (განათლებასთან დაკავშირებული უფლებები და ა.შ; რედ.შენ), როგორც ადამიანის უფლებები ზოგადად, ცალკეული ადამიანის თავისუფალ ავტონომიას ეფუძნებიან, რომელსაც თავად უკეთესად, არგუმენტირებულად შეუძლია გადაწყვიტოს, თუ როგორ სურს ცხოვრება და რომელ საზოგადოებას, იქნება ეს რელიგიური თუ სეკულარული, როგორ სურს მიეკუთვნებოდეს და როგორ სურს ამა თუ იმ კულტურულ ცხოვრებაში მონაწილეობა. აქედან გამომდინარე, სწორად გაგების შემთხვევაში, განათლების უფლებათა აღქმა ცალკეულს ხდის ავტონომიურს, მგრძნობიარეს და კრიტიკულს ამა თუ იმ კულტურულ და საზოგადოებრივ ურთიერთობებთან მიმართებით.

ისინი უქმნიან მას შესაძლებლობებს, რათა არა მხოლოდ გაასაცნაურონ ამა თუ იმ კულტურული ცხოვრების გარკვეული ფორმა, არამედ აღჭურვავენ უნარით, იცოდნენ და შეიმეცნონ სხვა კულტურულ პრაქტიკათა შესახებ და ამიტომ, კლუტურული

ცხოვრების პლურალიზმსაც აცნობენ. ამიტომ ისინი გარკვეული კულტურული საზოგადოებების დამსაკუთრებელი ტოტალიტარული პრეტენზიის კრიტიკული რეფლექსიის ნებას იძლევიან, რაშიც სექტანტობა, რელიგიური ფუნდამენტალიზმი, პატრიარქალიზმი, მაგრამ ასევე პოლიტიკური ჯგუფების ფანატიზმი იგულისხმება. არავინაა მხოლოდ ერთი საზოგადოების წევრი. ჩვენ ვიზრდებით განსხვავებულ კულტურულ საზოგადოებებში და ჩვენს პიროვნულ იდენტობას სწორედ განსხვავებულ, ნაწილობრივ სწორედაც წინააღმდეგობრივ კულტურულ ღირებულებებთან დაპირისპირებაში ვავითარებთ.[25] ყალბი, საბოლოოდ უსამართლო კულტურული დამოკიდებულებებისგან გათავისუფლების ამ პროცესებისთვის, რომლებიც ძალიან ხშირად სქესთა არათანაბარ დაფასებასა და ქალთა ჩაგვრას უკავშირდება, განათლებაზე ადამიანის უფლებების ნორმირება, რომელიც დამატებით მიზნად ავტონომიას, გაგებას და პლურალიზმის აღიარებას ისახავს - გადამწყვეტი მნიშვნელობისაა.

მაგრამ, აქედან არ გამომდინარეობს ეგალისტური ერთობის კულტურა ან ის, რომ განათლების ეს მიზნები მხოლოდ ლიბერალურ საზოგადოებრივ კულტურებთან არის თავსებადი. ეს ასე არ არის. თუკი ვინმე ნებაყოფლობით განეკუთვნება არა-ლიბერალურ საზოგადებას და თავისი საზოგადოებრივი ცხოვრების განხორციელებისას პიროვნების უფლებები პატივცემულია, ასეთი პრაქტიკა, ადამიანის უფლებათა პერსპექტივიდან თუ შევხედავთ, შეწყნარებული უნდა იყოს. თუმცაღა, ტოლერანტობა ქვია იმასაც, რომ ღირებულებათა პერსპექტივიდან ესა თუ ის არა-ლიბერალური ღირებულებები და პრაქტიკები მცდარად, ან ამორალურად მიიჩნეოდეს და შეიძლება გაკრიტიკებულიც იყოს, მაგრამ იმგვარად, რომ ისინი, ადამიანის უფლებების სამართლებრივი პერსპექტივიდან, საყოველთაოდ მიღებულნი და შეწყნარებულნი იყვნენ. შესატყვისი მაგალითია გერმანული სასამართლოს მიერ უკანასკნელ ხანს მიღებული გადაწყვეტილება, გოგონებისა და ბიჭების საერთო ცურვის გაკვეთილის სავალდებულოობის შესახებ, რა დროსაც მკა-

[25] A. Sen, *Die Identitätsfalle*, München 2010.

ცრად მუსლიმური თემის წარმომადგენელ გოგონებს ე.წ. ბურკინის ტარების ნება ეძლევათ. ამის წყალობით, განათლების უფლებათა აღქმას არა-ლიბერალურ საზოგადოებებში ძლიერი კულტურული და სოციალური ცვლილებების კატალიზატორობა ძალუძს, მაგრამ ისინი ყველა კულტურას ერთნაირს არ ხდიან, არამედ ისინი მოწოდებულნი არიან, ადამიანის უფლებათა პატივისცემის საფუძველზე, როგორც ლიბერალურ, ისე არალიბერალურ კულტურათა სიმრავლის მშვიდობიანი თანაცხოვრებისათვის.[26]

განათლებაზე ადამიანის უფლების პრაქტიკული ზემოქმედების შესახებ ეს მოკლე მიმოხილვა კიდევ ერთხელ ჰფენს ნათელს იმას, თუ რა მნიშვნელობისაა მასთან დაკავშირებული განათლების მიზნების განმარტება. სწორედ იმიტომ, რომ საერთაშორისო-სამართლებრივი ხელშეკრულებები სახელმწიფოების კულტურათა გადამფარავ შეთანხმებებს შეიცავს და წარმოადგენს საერთო, თუნდაც განათლების აბსტრაქტულ რეგლამენტაციას, რომლებიც ამავე დროს, მრავალ ქვეყანაში, მოცემულ ან ტრადიციულ განათლების-კულტურებთან კოლიზიაში არიან. ეს გვაძლევს საბაბს ვისაუბროთ რაიმეგვარ კონსტიტუციურ მიზნებზე, რათა დავრწმუნდეთ, რომ განათლებაზე ადამიანის უფლების სტანდარტიზაცია საჭიროა.

გერმანულიდან თარგმნა ირაკლი თაბორიძემ

[26] G. Lohmann, „Unterschiedliche Kulturen – warum universelle Menschenrechte?", in: *Humanismus. Sein kritisches Potential für Gegenwart und Zukunft*, Hg. Von A. Holderegger, S. Weichlein, S. Zurbuchen, Academie Press Fribourg, Basel 2011b, gv. 217-232.

თვითგანსაზღვრული სიკვდილი?

მიხაელ კვანტე

ხელშეწყობილი (assisted) სუიციდი პოლიტიკური თვალთახედვიდან

თავისუფლება ყოველთვის სხვაგვარად
მოაზროვნეთა თავისუფლებაა.
როზა ლუქსემბურგი

ორ წელზე მეტია, რაც გერმანიაში მიმდინარეობს საზოგადოებრივად და პოლიტიკურად, გარკვეულწილად, მწვავე დებატები იმ პრობლემის შესახებ, თუ როგორ უნდა შეფასდეს ეთიკური თვალსაზრისით სამედიცინო დახმარებით განხორციელებული სუიციდი და მისი სამართლებრივი რეგულირება. ამ საკითხებზე მსჯელობის წამოწყება მაშინდელი ჯანდაცვის მინისტრის, ჰერმან გროეს ინიციატივას უკავშირდება, შეცვლილიყო არსებული საკანონმდებლო რეგულაცია და სიკვდილში დახმარების ყველა ფორმა კრიმინალიზებულიყო. გასულ წელს, განსხვავებული კანონპროექტების შესახებ ბუნდესტაგში პირველი დებატები შედგა, რა დროსაც, მსგავს გამკაცრებას ფრაქციის წევრთა დიდი უმრავლესობა მხარს უჭერდა. ძირითადი მიზანი, რაც ბუნდესტაგში უმრავლესობის მხარდაჭერის პერსპექტივის მქონე კანონპროექტს აქვს, არის ის, რომ გერმანიის მასშტაბით სისხლის სამართლებრივად აიკრძალოს სიკვდილში კომერციული ფორმით წარმართული დახმარება. ეს უნდა შეიცავდეს არა მხოლოდ ე.წ. სიკვდილში დამხმარე კავშირების აქტიურობას, არამედ, აგრეთვე, ექიმთა მოქმედებებს, რომლებიც, მათი საქმიანობისას, პაციენტებს სუიციდში დახმარებას რეგულარულად სთავაზობენ და მათი შეთავაზება სისრულეშიც მოჰყავთ.

ფილოსოფიური ეთიკის თვალსაზრისით, რომელიც ავტონომიის წინაშე პატივისცემის პრინციპისგანაა დავალებული, ამგვარი საკანონმდებლო გამკაცრება ეთიკურ უკანსვლას წარმოადგენს. პარლამენტართა უმრავლესობის მიერ ნასურვები თვითგანსაზღვრის პატივისცემისა და კომერციულად ასისტირებული სუიციდის აკრძალვას შორის ბალანსი, ამ გადასახედიდან, თვითგანსაზღვრული სიკვდილის უფლების არათანაზომადი შეზღუდვა იქნებოდა. ამას გარდა, კანონპროექტის შინაარსი ფედერაციული რესპუბლიკის მოსახლეობის უმრავლესობის მიერ არ არის გაზიარებული. ამგვარი გამოკითხვების საწინააღმდეგოდ, უნდა ითქვას, რომ მათ მხოლოდ შეზღუდული ინფორმაციულობა აქვთ, ვინაიდან ხელშეწყობილ სუიციდსა და მოთხოვნით მკვლელობას ერთმანეთისაგან ცხადად არ განარჩევენ. დაბოლოს, მოსალოდნელიცაა, რომ ეს საკანონმდებლო ცვლილება თავის მიზანს ვერ მიაღწევს, რადგან იგი ლიბერალური რეგულაციების მქონე მეზობელ ქვეყნებში ამ დროისთვის უკვე შესამჩნევ სიკვდილის ტურიზმს კიდევ უფრო გაზრდის.

მაშინაც კი, თუ საფუძველმდებარე ეთიკურ სულისკვეთებას გავიზიარებთ, რის მიხედვითაც სიკვდილში კომერციული ტიპის დახმარება ეთიკურად უაღრესად პრობლემურია, მომზადების პროცესში მყოფი საკანონმდებლო ცვლილება მაინც ეთიკურად მიუღებლად უნდა მივიჩნიოთ, რადგან იგი სრულწლოვანი მოქალაქეების თვითგანსაზღვრას არათანაზომადად ზღუდავს.

ამ პოზიციას სტატიაში სამი ნაბიჯის მეშვეობით დავასაბუთებ. საამისოდ, პირველ ნაბიჯად ჩემი არგუმენტაციის წანამძღვრებს წარმოავდგენ (I), მეორე ნაწილში, ჩემ მიერ აღიარებულ პოზიციას წარმოვადგენ და დავასაბუთებ (II), რათა დასასრულის სახით, ის მიზნები ჩამოვაყალიბო, რომელთა მიღწევაც, ავტონომიურობის პრინციპისგან დავალებული ფილოსოფიური ეთიკის თვალსაზრისიდან გამომდინარე, საზოგადოებრივად და პოლიტიკურად უნდა დავსახოთ (III).

ხელშეწყობილი სუიციდის ეთიკური დასაშვებობა, არსები-

თად, ჩვენს საზოგადოებაში ამ საკითხის შესახებ მიმდინარე ღია დისკუსიაზეა დამოკიდებული, რადგან აქ არ არსებობს საყოველთაო შეთანხმება, რომელსაც როგორც თითოეული მოქალაქე, ისე კანონმდებელი უსიტყვოდ მისაღებად ჩათვლიდა. ფილოსოფიური ეთიკის საქმე არ არის ის, რომ სწორი ეთიკური პასუხი საექსპერტო დასკვნის ფორმით ჩამოაყალიბოს. სამაგიეროდ, მას შეუძლია და ევალება, რაციონალური დისკუსიის წინაპირობების შემზადება. დასანანი ფაქტია, რომ ხელშეწყობილი სუიციდის ეთიკური შეფასების შესახებ წარმართული დისკუსია რაციონალურობის საგრძნობი დეფიციტით გამოირჩევა. ამ მიზეზით, მოცემულ სტატიაში თავს მოვალედ მივიჩნევ, ჩემი არგუმენტაციის წანამძღვრები, თეზისები და მიზნები ნათლად დავსახო, ზუსტი ცნებობრივი აპარატი გამოვიყენო და პასუხის თავის თავში შემცველ (suggestive) რიტორიკულ ხრიკებზე უარი ვთქვა. უკანასკნელ დებატებში ხშირად გამოყენებულ ხერხებს, სხვებთან ერთად განეკუთვნება: ნეგატიური დამატებითი შინაარსის შემცველი შეფასებათა გამოყენება (როგორიცაა საუბარი თვითმკვლელობაზე სუიციდის ნაცვლად), მოწინააღმდეგეთა დაფარული, გაუხმაურებელი განზრახვების იმპლიციტური ან ექსპლიციტური გაყალბებანი, დასაბუთებისა და მტკიცების ტვირთის, რომელიც საკუთარი მსჯელობიდან მიიღება, არაჯეროვანი უზრუნველყოფა, ისევე როგორც სადისკუსიო საგნის, ან დასამტკიცებელი თეზისის (Beweisziel) შეუთანხმებელი და საგნობრივად გაუმართლებელი ცვლა. რთული ეთიკური საკითხებისთვის ნათელის მოსაფენად, რასაც ხელშეწყობილი სუიციდი უეჭველად განეკუთვნება, ბევრად მომგებიანი იქნებოდა, თუ დისკუსიის რაციონალური ფორმით წარმართვას მოვახერხებდით. მხოლოდ ამ შემთხვევევაში შეგვეძლება ის გადაწყვეტები დემოკრატიულად ლეგიტიმურად და ეთიკურად მისაღებად განვიხილოთ, რომლებამდეც ინდივიდუალურად, საზოგადოებრივად და სამართლებრივად მივალთ. ეს სტატია იმაზე სულაც არ აცხადებს პრეტენზიას, რომ ის არის „თვითგანსაზღვრული სიკვდილის უფლების" საკითხში შეტანილი საგნობრივი, მეცნიერული წვლილი, რომელიც მიზნად ფილოსოფიურად მაქსიმალურად ყოვლისმომცველ და

ეთიკური თეორიის ჩარჩოებში მოქცეული პოზიციის განვითარებას ისახავს. ჩემს შეხედულებებს მიმდინარე საზოგადოებრივ და საპარლამენტო დებატებში პოლიტიკურ ჩარევად მოვიაზრებ, რომელიც, მართალია, ფილოსოფიური საშუალებებით არის გადმოცემული, მაგრამ ისინი გამორჩეულ ეთიკურ ექსპერტიზაზე პრეტენზიას სულაც არ აცხადებენ. ამგვარი რამ არც თვითგანსაზღვრის პრინციპთან და არც ჭეშმარიტად დემოკრატიულ თვითშეგნებასთან (Selbstverständnis) არ იქნებოდა თავსებადი. სამაგიეროდ, ისინი მიზნად საზოგადოებრივი და პოლიტიკური დებატების იმგვარად წარმართვას ისახავენ, რომ რაციონალური არგუმენტაციის მინიმალური სტანდარტი დააკმაყოფილონ.

I.

პირველ რიგში, ვისურვებდი ქვემოთ წარმოდგენილ ორივე თავში გაშლილი არგუმენტაციის წანამძღვრების ჩვენებას. ამ სტატიაში ისინი არ იქნებიან დასაბუთებული, არამედ მხოლოდ მათ სემანტიკურ შემადგენელში (Bedeutungsgehalt) მოკლედ განმარტებულნი. ყოველი რაციონალური არგუმენტაციისა და დასაბუთების კუთვნილება საკუთარი წანამძვრების დასახელებაა. ეს იმ მიზანს ემსახურება, რომ მოსაუბრეს ის გასათვალისწინებელი წინაპირობები ვაჩვენოთ, რომელთაც ვიზიარებთ ან, პირიქით, არ ვიზიარებთ. ამით, ერთი მხრივ, შესაძლებელი ხდება სავარაუდო შეთანხმებების მიკვლევა, რომელთაგან ამოსვლა საგნობრივ საკითხებზე ერთობლივად წარმოდგენადი პასუხების განვითარებისას ძალგვიძს. გარდა ამისა, შეცნობადი ხდება ის, თუ რამდენად დიდია მოკამათე მხარეებს შორის თანხვედრა, ან, სხვანაირად რომ ვთქვათ, სახელდობრ, რომელი ნიუანსების ირგვლივ იკვრება დებატების წრე.

მეორე მხრივ, უთანხმოებათა წარმოჩენა ამა თუ იმ სადავო წანამძღვრების შესახებ დისკუსიის გამიზნულად წარმართვის შესაძლებლობას იძლევა. ამის წყალობით, მაშინაც, როდესაც თავდაპირველ ამოსავალ საკითხს ვშორდებით, ამ უკანასკნელის მართებულად შეცვლის შესაძლებლობა ჩნდება. განსხვავებით საკითხის

არამოტივირებული, ან, სულ ცოტა, შეუთანხმებლად შეცვლის შემთხვევისგან, ეს პროცედურა დისკუსიაში წინსვლას იძლევა, რადგან იგი საგნობრივად დასაბუთებული და კონტროლირებადი რჩება. ამას გარდა, ასეთი პროცედურით თვალსაჩინო ხდება, თუ სადაა ძირითადი განსხვავებანი და სინამდვილეში, მოპაექრე პოზიციებს შორის რამდენად ფუნდამენტურ განსხვავებას ვაწყდებით.

პირველი წანამძღვარი:

თვითგანსაზღვრა არის იმანენტური ეთიკური ღირებულება.

ნორმალურად განვითარებული მოზრდილი ადამიანის უნარების გამომუშავება იმისათვის, რათა მათ საკუთარი ბიოგრაფიისა და კარგი ცხოვრების შესახებ თავიანთი იდეები, რწმენები და სურვილები განივითარონ, ჩვენი არსებობის ის ასპექტია, რომლითაც ყოფნის სხვა ფორმებისაგან ადამიანი განირჩევა. იგი ჩვენს კულტურაში, როგორც წესი, პოზიტიურად ფასდება და ინდივიდების მიერ, თავიანთი ცხოვრების წარმართვისას, მიზნად არის ხოლმე დასახული. თვითგანსაზღვრა ეთიკურ ღირებულებას იმ აზრით წარმოადგენს, რომ იგი ეთიკურად საყურადღებო პრეტენზიას აფუძნებს (თვითგანსაზღვრის უნარის განვითარებასა და მის გამომუშავებაზე). ჩემი პირველი წანამძღვრის მიხედვით, ეს ეთიკური ღირებულება შინაგანად (intrinsisch) უნდა მოვიაზროთ. ამით, ერთი მხრივ, ნაგულისხმევია, რომ ჩვენ თვითგამორკვევას ეთიკურად ღირებულად მხოლოდ იმის გამო არ ვაფასებთ, რომ ის სხვა მიზნების მიღწევის საშუალებაა. უკანასკნელ შემთხვევაში, იმას მივიღებდით, რომ თვითგამორკვევაზე უარი შეგვეძლო გვეთქვა, ან უნდა გვეთქვა კიდეც იმ შემთხვევაში, თუ ეს მიზნები სხვა გზით უფრო ეფექტიანად, ან სოციალურად უფრო მისაღებად მიიღწეოდა. ასე თუ განვიხილავთ, მახასიათებელი „შინაგანი“ თვითგანსაზღვრას მარტოოდენ ინსტრუმენტული ხასიათის ღირებულებებისგან მიჯნავს, რომლებსაც ჩვენ არა თავისთავად მათ გამო, არამედ მხოლოდ სხვა მიზნების მისაღწევ საშუალებად ვაფასებთ.

მეორე მხრივ, ამ მახასიათებლის მეშვეობით ის ვლინდება, რომ თვითგანსაზღვრა აბსოლუტურად არ უნდა დადგინდეს (ან კატეგორიული ნამდვილობის მქონედ ჩაითვალოს). ასე, რომ სავსებით შესაძლებელია, საჭირო გახდეს თვითგანსაზღვრის სხვა ეთიკური ღირებულებებისთვის დაქვემდებარება (მაგალითად, როდესაც ერთი ადამიანის თვითგანსაზღვრის განხორციელების შეზღუდვა მისივე კეთილდღეობას ემსახურება, აგრეთვე, - მისთვის ან სხვებისთვის ზიანის არიდებას). ამის საწინააღმდეგოდ, კატეგორიული ღირებულება არ აიწონება სხვა ეთიკურად შესაბამის ღირებულებებთან მიმართებით და კოლიზიის შემთხვევაში გადამწყვეტ როლს ინარჩუნებს. მნიშვნელოვანია იმის პირდაპირ აღნიშვნა, რომ ჩემს მსჯელობებში თვითგანსაზღვრას არც ინსტრუმენტული და არც კატეგორიული ნამდვილობის მქონე ღირებულების ხასიათი ენიჭება.

მეორე წანამძღვარი:

თვითგანსაზღვრის უფლება პატივსაცემია

ამ წანამძღვრით გამოიხატება პირველი ის, რომ თვითგანსაზღვრის ეთიკურ ღირებულებას თვითგანსაზღვრის აქტების პატივისცემის ეთიკური ნორმა შეესატყვისება. და მეორე, მისით ნათქვამია, რომ ეს ნორმა ინდივიდის უფლებას მისი თვითგანსაზღვრის განხორციელების პატივისცემაზე აფუძნებს. ვინაიდან თვითგანსაზღვრისას საქმე იმანენტურად ეთიკურ ღირებულებას ეხება, - ეს უფლება არ არის იმაზე დამოკიდებული, თუ რამდენად ასრულებს იგი სხვა მიზნების მისაღწევი ინსტრუმენტის ფუნქციას (ასეთ შემთხვევაში, ის მნიშვნელობას დაკარგავდა პრიორიტეტული მიზნების სხვა გზით მიღწევადობის მომენტში, ან მაშინ - თუკი თვითგანსაზღვრა ამ მიზნის მიღწევას ვერ უზრუნველყოფდა). ამავდროულად, თვითგანსაზღვრის ეს უფლება არ მიიჩნევა კატეგორიულად: იგი სხვათა მართლზომიერი ეთიკური მოთხოვნების მეშვეობით იზღუდება (თვითგანსაზღვრის ჩემი უფლება ზღვარ-

დებულია, მაგალითად, სხვა პირის ანალოგიური უფლებით, თუმცა ნებართვის შემთხვევაშიც არ გულისხმობს სხვისი დაზიანების უფლებას, ან სამართლიანობის ნორმის მოთხოვნათა დაკმაყოფილების ვალდებულებაზე უარის თქმის უფლებას). იქ, სადაც ამგვარი შემზღუდავი საფუძვლები არ მოგვეცემა, თვითგანსაზღვრის უფლება პატივდებული უნდა იყოს. ე.ი. თვითგანსაზღვრას ხელი არ უნდა შეეშალოს, გარდა იმ შემთხვევებისა, როდესაც ეთიკურად კარგად დასაბუთებული საფუძვლები არსებობს.[1]

მესამე წანამძღვარი:

თვითგანსაზღვრის უფლება შეიცავს თვითგანსაზღვრული სიკვდილის უფლებას

ამით ნათქვამია, რომ თვითგანსაზღვრის ზოგადი უფლება, საკუთარი სიკვდილის სპეციფიკური მოქმედების კონტექსტშიც საპატივცემულოა. ამ სტატიაში, მოცემული პრობლემის დასმის გათვალისწინებით, ეს წანამძღვარი, შეგვიძლია, დებატის გაყოფის წინაპირობად მივიჩნიოთ (სულ მცირე, მაშინ, როდესაც იგი ემიჯნება ჩემს მეორე თეზისს, რომელიც სტატიის მეორე ნაწილში იქნება განხილული). საავადმყოფოების გაფართოვება და პალიატური მედიცინის განვითარება ერთმნიშვნელოვნად იმაზე მიუთითებს, რომ ჩვენს საზოგადოებაში ვცდილობთ, ადამიანთა სიკვდილი მათი ინდივიდუალური შეხედულებისა და ღირებულებებზე მათი წარმოდგენების მიხედვით უზრუნველვყოთ. [2]

[1] უკანასკნელ ათწლეულებში, თვითგანსაზღვრისადმი პატივისცემის ნორმამ ჩვენი ცხოვრების უმეტეს სფეროში საზოგადოებრივად ფართო მიმღებლობა ჰპოვა. ემპირიულად თუ შევხედავთ, ჩემი მეორე წანამძღვრით გამოხატული ნორმატიული თეზისი, ჩვენს საზოგადოებაში მოქმედების ძალიან მრავალ კონტექსტში დიდი უმრავლესობით არის მიღებული (მხოლოდ სექსუალური თვითგანსაზღვრის, ანაც ქალთა და კაცთა თანასწორობის მაგალითის გახსენებაც საკმარისია, რაც ბოლო ათწლეულებში ნორმატიულადაა აღიარებული).

[2] ჩვენს საზოგადოებაში ეს რომ ასეა, თავისთავად ცხადია, ჯერ კიდევ არ ნიშნავს იმას, რომ ეს ეთიკურადაც კარგად დასაბუთებული ან მისაღებია. მაგრამ, ამ სტატიის მიზნებისთვის აუცილებლად არ მიმაჩნია, თვითგანსაზღვრული სიკვდი-

სიკვდილი განუყოფლად განეკუთვნება ადამიანური სიცოცხლის ფორმას და ცხოვრების ნაწილია. ამიტომ, თავისთავად ცხადია, საკუთარი არსებობის ამ ფაზის განხილვა, როგორც თვითგანსაზღვრის საგნის და ინდივიდისთვის უფლების დატოვება, რომ მისი ფორმა მან თავად განსაზღვროს (ბუნებრივია მეორე წანამძღვრის განმარტებებში ხსენებულ სამართლიანობისა და სხვა პირთა მართებული მოთხოვნების პატივისცემის საზღვრებში).

მეოთხე წანამძღვარი:

ჩვენი საზოგადოება საკმარისად პლურალური და სეკულარიზებულია, რათა სახელმწიფო ნეიტრალიტეტის მოთხოვნას დაექვემდებაროს

ამ თვალსაზრისით, საუბარია ემპირიულ დაშვებაზე (Annahme), რომელიც პოლიტიკური ფილოსოფიის ნორმატიულ დაშვებასთან ჯგუფდება. ნორმატიული აქ არის იმის წინაპირობა, რომ დემოკრატიული სახელმწიფო თავის ქმედებაში მხოლოდ მაშინაა ლეგიტიმური, როცა ის ეთიკურ, რელიგიურ ან სხვა მსოფლმხედველობრივ საკითხებში ნეიტრალურად იქცევა. ამასთან, ნეიტრალურში იგულისხმება, რომ სახელმწიფო ქმედება (სახელმწიფო ინსტიტუტების ქმედების ჩათვლით) უპირატესობას არ ანიჭებს გარკვეულ მსოფლმხედველობრივ დაჯგუფებებს და არც რომელიმეს დისკრიმინაციის უფლებას აძლევს თავს. ეს მეოთხე წანამძღვარი ემპირიულია, ვინაიდან იგი ჩვენს საზოგადოებას ორ ნიშანს მიაწერს, რომლებიც, თავის მხრივ, მოკლე განმარტებას

ლის თაობაზე არსებული კონსენსუსის პრობლემატიზება. ბევრად უფრო მეტად არგუმენტაციულად გამართლებულია, სადაო საკითხის - თვითგანსაზღვრული სიკვდილის (Tod) უფლების ნათელი გამიჯვნა საზოგადოებრივად არა სადაო საკითხისგან თვითგანსაზღვრული გარდაცვალებისგან (Sterben). ამ მიზეზით, პირველს მოცემული სტატიის მეორე ნაწილშიც ჩემი პოზიციის არსებით თეზისად შემოვიტან. ამით წარმოვაჩენ არეალს, სადაც, ჩემი აზრით, თანამედროვე საზოგადოებრივ და პოლიტიკურ დისკუსიაში უთანხმოება იწყება. ის, თუ რატომ არ ამოიწურება იგი ამით, მეორე ნაწილში იქნება განმარტებული.

საჭიროებენ: პლურალისტურად საზოგადოება მაშინაა მოწყობილი, როდესაც მასში სხვადასხვა ეთიკური, რელიგიური ან მსოფლმხედველობრივი ჯგუფი არსებობს, რომლებსაც სახელმწიფოს ფარგლებში კარგი ცხოვრების შესახებ თავიანთ წარმოდგენების განხორციელება სურთ.[3] ვინც ამ ემპირიულ დაშვებას საკამათოდ ხდის, მას დისკუსია ემპირიულიდან დესკრიფციულ სიბრტყეზე გადააქვს, სადაც აზრს უნდა დავეკითხოთ არა ეთიკას, არამედ საზოგადოებრივ მეცნიერებებს (როგორიცაა, მაგალითად, რელიგიის სოციოლოგია).

მეხუთე წანამძღვარი:

ნეიტრალიტეტის მოთხოვნა სახელმწიფოს არაგანზოგადებადი ღირებულებებისა და ნორმების საფუძველზე სამართლებრივი განაწესების საყოველთაოდ მავალებლად დადგენას უკრძალავს. ეს განსაკუთრებით სისხლის სამართალს შეეხება

ეს წანამძღვარი წარმოადგენს მეოთხე წანამძღვრის შინაარსობრივ დაზუსტებას, რომელშიც სახელმწიფო ქმედების განსაკუთრებული ხელოვნება, სახელდობრ, კანონების დადგენა, ნეიტრალიტეტის მოთხოვნის ქვეშ ექცევა. ასე მაგალითად, საგა-

[3] დესკრიფციული ნიშნის - „სიმრავლისგან" („პლურალ") განსხვავებით (ან შესატყვისი ნომინალიზებისგან „სიმრავლე" („Pluralität")), დახასიათება „პლურალისტური" (ისევე, როგორც შესატყვისი ნომინალიზება „პლურალიზმი") - შეფასებითად უნდა მივიჩნიოთ: ამ უკანასკნელით გამოიხატება შეფასება (დიე ჭერტუნგ), რომ პლურალურობა ეთიკურად ღირებული ან ნორმატიულად სწორია. ხელის გულზეა მოცემული, რომ აქცენტი პლურალიზმზე არ კეთდება, როდესაც საზოგადოებას პლურალურს ვუწოდებთ. ჩემი არგუმენტაციის მეოთხე თეზისი ისეა ფორმულირებული, რომ იგი ნეიტრალურობას ინარჩუნებს პლურალურობის ღირებულების საკითხთან მიმართებით. იმისგან დამოუკიდებლად, მიიჩნევა პლურალურობა ეთიკურად ღირებულად ან სწორად (მაშასადამე, პლურალისტი არის ამ თვალსაზრისით) თუ არა, ითვლება, რომ ჩვენს საზოგადოებაში დამკვიდრებული პლურალურობის ხარისხი იმდენად მაღალია, რომ სახელმწიფო ქმედება ეთიკურ, რელიგიურ და სხვა მსოფლმხედველობრივ საკითხებში ნეიტრალიტეტს უნდა ინარჩუნებდეს, რათა შინაგანი მშვიდობისა და დემოკრატიული თანაარსებობის პირობების გარანტირება შეძლოს.

დასახადო განაწესები არ შეიძლება შეიცავდეს დისკრიმინაციას სქესის ან სექსუალური ორიენტაციის ნიშნით, მაშინ როცა ასეთი რამ მხოლოდ რელიგიური ან სხვა მსოფლმხედველობრივი მოსაზრებებით არის დასაბუთებადი. ამდაგვარი მოსაზრებები პლურალისტურ საზოგადოებაში საყოველთაო დისკუსიის საგანია (notorisch umstritten) და სახელმწიფო არ არის ნებადართული, თავისი მოქალაქეების მოქმედების არეალი შეზღუდოს. ეს განსაკუთრებით სისხლის სამართალს შეეხება, რამეთუ ის თავისუფლების შეზღუდვის და სანქციების ყველაზე მასიურ გამოყენებას ითვალისწინებს, რაზეც კი ხელი მიუწვდება დემოკრატიულ სახელმწიფოს. სწორედ ამ სფეროშია საზოგადოების დემოკრატიული წყობისთვის ნეიტრალობის მოთხოვნა საბაზისო მნიშვნელობის მატარებელი, რომელშიც ინდივიდუალური თვითგანსაზღვრა ასევე უნდა იყოს განხორციელებადი. [4]

II.

მეორე ეტაპზე, ვისურვებდი დამესაბუთებინა, თუ რატომ და რა მასშტაბით არსებობს პატივდებული უფლება პასუხისმგებლიან თვითმკვლელობაზე, რაც, ამას გარდა, საამისოდ კომპეტენტური პირების ნებაყოფლობით დახმარების აღმოჩენის მოთხოვნას ასაბუთებს. ეს განხორციელდება ექვსი თეზისის ფორმით:

---

[4] ამ სტატიაში ღიად ვტოვებ კითხვას, თუ არის შესაძლებელი და - რა ხარისხში - დემოკრატიული სახელმწიფოს არსებობა ნეიტრალურობის მოთხოვნის უფლების გარეშე (jenseits des Rechts auf das Neutralitätsgebot festgelegt ist). საკამათო გამოყენების მაგალითისთვის აქ შეიძლება დაგვესვა კითხვები, თუ რამდენად უნდა ასახონ სახელმწიფო ინსტიტუციემა (როგორიცაა საბავშვო ბაღები ან სკოლები) ეთიკური და რელიგიური პლურალურობა, ან პირიქით: ეთიკური თვალსაზრისით, სადამდე აქვს სახელმწიფოს ნებადართული გარკვეული ეთიკური პოზიციის, ანაც რელიგიური მსოფლგაგების პროპაგანდირება საგანმანათლებლო შეთავაზებების მეშვეობით.
მეხუთე წინამძღვარი ასეა ფორმულირებული: მხოლოდ სამართლებრივი, განსაკუთრებით სისხლის სამართლებრივი სახელმწიფო სანქციების შემთხვევა უნდა განვიხილოთ პრობლემურად, ვინაიდან ეს, როგორც მეორე ნაწილში გამოჩნდება, დებატის საგანია.

პირველი თეზისი:

არსებობს ნებაყოფლობითი თვითმკვლელობის უფლება

ორ წელზე მეტია, რაც გერმანიაში მიმდინარეობს დისკუსია ნებაყოფლობით თვითმკვლელობაზე. თუმცაღა, სუიციდის ან სუიციდის მცდელობის შემთხვევათა დიდი უმრავლესობა არ შეიძლება პატივდებული თვითგანსაზღვის გამოხატულებად შეფასდეს. რაციონალური დისკუსიისთვის, რაც დემოკრატიული ნების ჩამოყალიბების პროცესის ერთადერთი ლეგიტიმური საფუძველია, ამ ორი შემთხვევის ერთმანეთისგან გამიჯვნა გადამწყვეტია. მაშასადამე, დაუშვებელია, ამ კონტექსტში ისეთ მაგალითებზე მსჯელობა, როგორიცაა ახალგაზრდა კაცის თვითმკვლელობის განზრახვა, რაც სიყვარულის მიზეზითაა გამოწვეული, ან სხვა სახის უიმედობით, რაც დამაჯერებლად ატარებს საკუთარი თავისადმი ყურადღების მიქცევის ხასიათს. საუბარია მხოლოდ იმ შემთხვევებზე, როდესაც (სათანადოდ) ინფორმირებული და რაციონალური ადამიანის გადაწყვეტილებას ვხვდებით, დაასრულოს საკუთარი ცხოვრება და, ამასთან, შეძლებისდაგვარად, - სხვა ადამიანის მიერ ნებაყოფლობით აღმოჩენილი დახმარების გათვალისწინებას. ესე იგი, სუიციდის თავიდან არიდების, ან აღკვეთის ეთიკურ საფუძვლებზე, ყველა სხვა შემთხვევებში, არაფერია ნათქვამი. ვისაც ჩვენს დისკუსიაში ამ განსხვავებული სახის შემთხვევები შემოაქვს, არგუმენტაციის თემას ცვლის - ან საგანსა და მაგალითს ერთმანეთში ურევს და ამით მისაღებ დასაბუთებათა წინაპირობებს ხელყოფს.

ჩემი პირველი თეზისი ამბობს, რომ თვითგანსაზღვრის უნარის მქონე ადამიანს ასეთი თვითმკვლელობის ეთიკურად პატივდებული უფლება აქვს. სანამ ამას უფრო განვავრცობდე, აუცილებელია ორი რიტორიკული კვალისამრევი მანევრის ხსენება და მიმოხილვა. დებატებში ორივე მათგანი ყოველ ჯერზე იჩენს ხოლმე თავს, როცა ხსენებული საკითხის, თვითგანსაზღვრული სუიციდიდან (ან სუიციდის მცდელობიდან) სხვა საკითხებზე გადასვლა უარი-

ყოფა. *პირველი* მანევრი აყენებს ეპისტემურ, ჩვენი შემეცნების შესაძლებლობებთან დაკავშირებულ თეზისს და ამტკიცებს, რომ ჩვენ არასოდეს შეგვიძლია ვიყოთ დარწმუნებულნი, რომ მართებულად გამოხატულ სურვილთან და საკმარისად რაციონალურ გადაყვეტილებასთან გვაქვს საქმე. თუმცაღა, ამ ეპისტემურ თეზისს არ ახლავს ჩემი პირველი თეზისის გაბათილების ეფექტი: თუ ამ თეზისს მის დამაჯერებელ ფორმაში მივიღებთ, დავინახავთ, რომ მართალია იგი განსახილველი გადაწყვეტილების რაციონალობისა და სერიოზულობის გამოსაცდელ და დასადგენ ზომებს ასაბუთებს, მაგრამ არა მის ეთიკურ დაუშვებლობას. თუ ამის საპირისპიროდ, შემეცნებითი დაურწმუნებლობიდან გამომდინარე, ეთიკური დაუშვებლობის პრინციპული დასკვნის გაკეთებას ვისურვებდით, საამისოდ ეს დაურწმუნებლობა უნდა გვეღიარებინა ადამიანთათვის არსებითად გადაულახავ ბარიერად. ამით დარწმუნებულობის ისეთ სტანდარტს მოვითხოვდით, რომელიც ჩვენი ეთიკური პრაქტიკის ნებისმიერ მონაკვეთზე მიუღწეველი იქნებოდა და რომელსაც ჩვენი ეთიკური პრაქტიკის ვერც სხვა რომელიმე ადგილას მოვითხოვდით, როგორც თვითგანსაზღვულ გადაწყვეტილებათა პატივისცემის წინაპირობას. ამ არგუმენტაციის იმპლიციტურად განპირობებული სტანდარტის მიღების შემთხვევაში, ზოგადად, თვითგანსაზღვრის უფლება ძალას დაკარგავდა, ვინაიდან მისი რაციონალურად გამომუშავების წინაპირობების დადგენას ვერასოდეს შევძლებდით.

მეორე მანევრი ჩემ მიერ ახლახან გამოთქმულ პროტესტზე იმ მტკიცებით რეაგირებს, რომ ადამიანებს პრინიპულად არ შესწევთ უნარი თვითმკვლელობის გადაწყვეტილება თვითგანსაზღვრული ფორმით მიიღონ. ამ განმარტების თანახმად, სუიციდები, ყოველთვის და უგამონაკლისოდ, მაინც არის ირაციონალური მოქმედების, ან ფსიქიკური დაავადებების გამოხატულება. მიუხედავად იმისა, რომ ამ თეზისს მედიცინისა და ფსიქიატრიული პრაქტიკის ისტორიაში ხანგრძლივად თვალმიდევნებადი ტრადიცია აქვს, მას დამაჯერებელი დასაბუთება აკლია. არ არსებობს არგუმენტი, რომელიც თავისუფალი, პასუხისმგებლიანი სუიციდის გადაწყვეტილების პრინციპულ შეუძლებლობას დაასაბუთებდა. არც ემპირიული მო-

ნაცემებით მტკიცდება, რომ ეს გადაწყვეტილებები ყოველთვის მხოლოდ ირაციონალური შიშების გამოხატულებანი, ან ფსიქიკური დაავადებების გამოვლინებანია, რომლებიც საკმარისად რაციონალურ გადაწყვეტილებებს შეუძლებელს ხდიან. [5]

ამ გზიდან გადამყვანი ორივე მანევრის უკუგდების შემთხვევაში, ჩემი პირველი თეზისის საწინააღმდეგოდ, სათქმელი ისღა რჩება, რომ თვითგანსაზღვრის უფლებას პრინციპული საზღვრები აქვს და აქედან სუიციდი უნდა გამოირიცხოს. ჩემი შთაბეჭდილებით, ჩვენს მიმდინარე დისკუსიას საფუძვლად ჩვენი კულტურისთვის დამახასიათებელი საწინააღმდეგო პოზიცია უდევს, რომელიც ხანგრძლივი ტრადიციის მქონეა (ცნობილია, რომ თვითმკვლელობა მომაკვდინებელ ცოდვებს განეკუთვნება). ფილოსოფიური ეთიკის გადასახედიდან, შეუძლებელია დამაჯერებლად ვაქციოთ საკუთარი არსებობის ასეთი პრინციპული განუკარგველობა, რომელიც ინდივიდუალურ თვითგანსაზღვრას კატეგორიულ, ანუ გადაულახავ საზღვარს უდგენს. კითხვა იმის შესახებ, არის თუ არა ასეთი პრინციპული განუკარგველობა რელიგიურ საფუძველზე, ან თეოლოგიური წანამძღვრების მეშვეობით დასაბუთებული, ამ სტატიაში არ უნდა დაისვას. ვინაიდან იმ ადამიანის სახით, რომელიც საკუთარ სუიციდს ესწრაფვის, ან საქმე გვაქვს ასეთი რელიგიური განწყობების მქონე ადამიანთან და, ასეთ შემთხვევაში, მისი ასეთი ქმედება თავად მისთვის უნდა იყოს მიუღებელი[6], ან საქმე ეხება ადამიანს, რომლის შეხედულებები შორსაა რელიგიური წარმოდგენებისგან, რომლებიც თავისუფალ პასუხისმგებლიან სუიციდს კატეგორიულად გამორიცხავს. ასეთ შემთხვევაში, დემოკრატიულ საზოგადოებას არ შუძლია სუიციდი არც ეთიკურად

[5] ასისტირებული სუიციდის მოწინააღმდეგეთა დღემდე არსებული პრაქტიკა, არ ისაუბრონ მომაკვდავებთან, რომლებიც სუიციდის ამგვარ განზრახვას გამოხატავენ, არამედ ამის ნაცვლად ილაპარაკონ მათზე, როგორც არაქმედუნარიან ბავშვებზე, რომლებიც თავად მათგანვე არიან დასაცავნი, ჩვენს კულტურაში დიდი ხნის განმავლობაში მიღებული მიდგომის გაგრძელებად უნდა აღვიქვათ. მაგრამ იგი არც ემპირიულადაა კარგად დასაბუთებული და არც ეთიკურად მისაღები, ვინაიდან ამ ადამიანთა თვითგანსაზღვრას უგულვებელყოფს.

[6] მაგრამ, ვინაიდან ჩემი პირველი თეზისი მხოლოდ თავისუფალი თვითპასუხისმგებელი სუიციდის უფლებას ასაბუთებს და არავითარ შემთხვევაში მოვალეობას, - ეს შემთხვევა არ უნდა გამოვრიცხოთ.

და არც სამართლებრივად აკრძალოს. თუ ეს სწორია, რომ კატეგორიული აკრძალვა მხოლოდ რელიგიური პოზიციონირების ან თეოლოგიური წანამძღვრების გათვალისწინებითაა შესაძლებელი, მაშინ ასეთი აკრძალვა არ შეიძლება დაეკისროთ მათ, ვისაც ასეთი პოზიციონირება არ გააჩნია, ან ამ წანამძღვრებს არ იზიარებს. შესაბამისად, ჩვენს დემოკრატიულ საზოგადოებრივ წყობაში სუიციდის სამართლებრივი აკრძალვა არ შეიძლება.

მეორე თეზისი:

ეს უფლება შეიცავს მხარდაჭერის ეთიკურად პატივდებულ მოთხოვნას

მიმდინარე სოციალური და პოლიტიკური განხილვები, რომლებიც ზოგიერთ კონტექსტში შესაძლოა სუიციდის მომაკვდიენებლ ცოდვად განმარტებას ეფუძნებოდნენ, თავისუფალი, პასუხისმგებლიანი სუიციდის ეთიკურად განსჯას კი არ მიემართებიან, არამედ - კითხვას, შეიძლება იყოს თუ არა ასეთ თავისუფალ-პასუხისმგებლიან სუიციდში დახმარება ეთიკურად დაშვებული, ან სულაც სავალდებულო. ჩემი მეორე თეზისი ამბობს, რომ, ეთიკური თვალსაზრისით, სოლიდარული თანადგომის მოთხოვნა დასაბუთებადია. ადამიანები, თავიანთი მიზნების მიღწევის, ან ეთიკურად გამართლებული მოთხოვნების განხორციელების გზაზე, თითქმის ყველა კონტექსტში თანამშრომლობისა და დახმარების აღმოჩენაზე არიან დამოკიდებულნი. იგივე შემთხვევაა სუიციდის გადაწყვეტილებასთან მიმართებითაც, - იმ ხდომილებებთან მიმართებით, რომლებიც ჩვენი სტატიის განსახილველ საგანს განეკუთვნება და - არა სხვებს. თანამშრომლობის ფაქტობრივი საჭიროების საფუძველზე, თვითგანსაზღვრის პატივისცემის უფლება სცდება მის განხორციელებაში ხელის არშეშლის უფლებას (იქამდე, სანამ სხვათა ეთიკურად მართებული მოთხოვნები არ იქნება ხელყოფილი) და თავის თავში

მხარდაჭერას აერთიანებს. ეს ასეა, სულ მცირე, მაშინ, როცა მხარდამჭერს ამ დახმარების აღმოჩენა საკუთარი თავის საფრთხეში ჩაგდების გარეშე ძალუძს, ან - შეუსაბამოდ დიდი დანახარჯების გარეშე. ვინც დახმარების აღმოჩენაზე უარს ამბობს, როდესაც ეს არ უკავშირდება თავის საფრთხეში ჩაგდებას და უზომოდ დიდი დანაკარგების გაღებას, ის ეთიკურად დასაძრახ და შეიძლება მრავალ კონტექსტში, აგრეთვე, სისხლის სამართლებრივად დასჯად საქციელს სჩადის.

სამართლებრივი პრინციპიც რომ გვერდზე გადავდოთ (Über das rechtliche Prinzip hinaus), რომლის მიხედვითაც, თანადგომა თავისთავად არადასჯად ქმედებაში თავადაც არადასჯადი შეიძლება იყოს, [ხომ] შეგვიძლია დავადგინოთ, რომ ჩვენ ჩვენი თანამოძმეების ეთიკურად პატივდებული მოთხოვნების განხორციელებაში მხარდაჭერას ეთიკურად სავალდებულოდ ვაღიარებთ. ეს, როგორც მინიმუმ, ყველა იმ შემთხვევას ეხება, რომლებშიც ასეთი მხარდაჭერა საკუთარი თავის საფრთხეში ჩაგდებას ან არათანაზომადად დიდ დანახარჯებს არ გულისხმობს.[7]

მესამე თეზისი:

დახმარებაზე ამ პრეტენზიამ პატივი უნდა სცეს ხსენებული მხარდამჭერის სინდისის თავისუფლებას

ასე რომ, არა მხოლოდ მას აქვს უფლება თავისი თვითგანსაზღვრის პატივისცემა მოითხოვოს, ვინც სუიციდში მხარდაჭერას ითხოვს. თავისთავად ცხადი სურათი გვაქვს იმათთან მიმართებით-

[7] უმრავლესობის განლაგება, რომელიც ამჟამად გერმანიის ბუნდესტაგშია განმსაზღვრელი, ამტკიცებს, რომ ჩემი მეორე თეზისი დიდწილად გაზიარებულია, რადგან სოლიდარული მხარდაჭერის ეს ეთიკური ვალდებულება, როგორც ასეთი, კითხვის ქვეშ არ დგება. უფრო მეტად, ამჟამად, მიზნად დასახული სამართლებრივი განაწესის გამკაცრება სუიციდში დახმარების ისეთი ფორმების სისხლისსამართლებრივად აკრძალვას ესწრაფვის, რომლებიც არა სოლიდარულ მხარდაჭერად, არამედ კომერციული ინტერესების გამოხატულებად უნდა განვიხილოთ. ამ ასპექტს ჩემი სტატიის მესამე ნაწილში კიდევ ერთხელ დავუბრუნდები.

აც, ვისაც მხარდაჭერას სთხოვენ. უფრო მარტივად რომ ვთქვათ: არ შეიძლება ვინმეს დავალდებულება სამართლებრივი განაწესებით, ინსტიტუციური ინსტრუქციებით ან ეთიკური ნორმებით, რომ მან დახმარება აღმოუჩინოს ადამიანს თვითმკვლელობისას საკუთარი ეთიკური შეხედულებების საწინააღმდეგოდ. სამედიცინო ქმედების კონტექსტში (ექიმების, სამედიცინო პერსონალის ან სუიციდის მოსურნე ადამიანის სპეციალურად მომზადებული ახლობლების მეშვეობით) სუიციდში დახმარებისას, საქმე ეხება მონაწილე პირების მართლზომიერი მოთხოვნების სამართლებრივ უზრუნველყოფას. ერთი მხრივ, ინსტიტუციამ ღიად უნდა განაცხადოს, ამბობს თუ არა ის ზოგადად უარს მსგავსი დახმარების გაწევაზე, თუ პრინციპულად ეთიკურად დასაშვებად აღიქვამს, ან შესაძლო შეთავაზებადაც კი მოიაზრებს მას. მეორე მხრივ, უზრუნველსაყოფია, ყველა მათგანის გადაწყვეტილების მიღების თავისუფლება (მათი, ვინც დასახმარებლად იყო მოხმობილი), რაიმე სანქციების მუქარის გარეშე. თავისთავად ცხადია, რომ ასეთი რამ მხოლოდ ღია კომუნიკაციის ფარგლებში და განმახორციელებელი პრაქტიკის მუდმივი ზედამხედველობის პირობებში იქნება შესაძლებელი. სანდო და საიმედო თანაცხოვრების აზრით, საამისო ალტერნატივა ფილოსოფიური ეთიკის გადმოსახედიდან, არ არსებობს.

ამასთან, შესაძლოა ჩამოყალიბდეს შემდეგი პრობლემური მოცემულობა: თუ ექიმი, რომელიც თავისი ეთიკური მოტივებით სუიციდში დახმარებას გამორიცხავს, მუშაობს რა ისეთ ინსტიტუციაში, რომელიც ასეთ დახმარებას პრინციპში ეთიკურად დასაშვებად აღიარებს და, ასევე, პაციენტიც ითხოვს დახმარებას, მაშინ ექიმს აქვს უფლება უარყოს იგი. რახან პაციენტსაც აქვს ეთიკურად საყურადღებო მოთხოვნა თანადგომაზე, ისღა რჩება გამოსარკვევი, თუ რა დონემდეა ექიმი მოვალე დახმარება აღმოუჩინოს პაციენტს მისი გადაწყვეტილების გახორციელებაში. დამაჯერებელია საუბარი ექიმის მოვალეობაზე, განაცხადი გააკეთოს ინსტიტუციის ფარგლებში, რათა მოხერხდეს პაციენტის თხოვნის სხვა ისეთი თანამშრომლისთვის გადამისამართება, რომელიც ასეთ დახმარებას ეთიკურად არ გამორიცხავს. ეს პროცედურა ინსტიტუციებ-

მა შინაგანაწესის სახით ექსპლიციტურად უნდა შემოიღონ, რათა თითოეულმა იქ მომუშავემ იცოდეს, რომ მას მოეთხოვება ეს არა-პირდაპირი ურთიერთქმედება (Mitwirkung), რომელიც დახმარების მთხოვნელი პაციენტის უფლების მიჩქმალვას შეუძლებელს ხდის.

მეოთხე თეზისი:

ხელშეწყობილი სუიციდი ეთიკურად მისაღები რომ იყოს, საჭიროებს შესაბამისი ჩარჩო პირობების დაკმაყოფილებას

ადამიანები, რომლებიც თვითმკვლელობაში დახმარებას თავისუფალი პასუხისმგებელი ფორმით ეძიებენ, როგორც წესი, განსაკუთრებით მოწყვლად პირთა ჯგუფს განეკუთვნებიან. მათთან მიმართებით ყოველ ჩვენგანს, თითოეულ ინსტიტუციას და, აგრეთვე, საზოგადოებას, როგორც მთელს, განსაკუთრებული ზრუნვის მოვალეობა ეკისრება. ჩვენს საზოგადოებრივ დისკუსიაში კვლავ და კვლავ წამოჭრილი შიშნარევი მოსაზრება (Bedenken), რომ მედიკოსთა მიერ ხელშეწყობილი სუიციდის, ან მოთხოვნის საფუძველზე განხორციელებული მოკვდინების სამართლებრივი დასაშვებობა ზღვარზე მყოფი პირებისთვის ან პირთა ჯგუფებისთვის ფატალურ სიგნალს წარმოადგენს, ყურადსაღებია. ფილოსოფიური ეთიკის პერსპექტივიდან ეთიკური და სამართლებრივი დაშვება შეიძლება მხოლოდ მაშინ იყოს გამართლებული, თუ ზოგადი საზოგადოებრივი გარემოებები ანტი-სოლიდარულობის მომტანი არ იქნება. ინფორმაციები პროცედურასა და გარემოებებზე, რომლებიც სუიციდში დახმარებისას გვხვდება, სავალდებულო წესით უნდა იყოს ცნობილი. ცალკეული მოქმედებები ზედამხედველობის ქვეშ უნდა განხორციელდეს და დოკუმენტურად აღიბეჭდოს, რათა მონაწილე პირთა განზრახვებსა და პროცედურის გამოყენებას შორის ეთიკური შესაბამისობა დანამდვილებით დადგინდეს. თავისთავად არც ერთ რეგულაციას არ შეუძლია ბოროტად გამოყენების, ან შეცდომის საფრთხის პრინციპულად

გამორიცხვა. ამიტომ, თუმცაღა კატეგორიული აკრძალვა არ არის დასაბუთებადი, ვინაიდან საქმე სუიციდში დახმარების ეთიკურად პატივდებულ მოთხოვნას ეხება, დაშვებულ პრაქტიკაზე ზედამხედველობა, პირველ რიგში, ბოროტად გამოყენებისა და შეცდომის შემთხვევების გამოვლენას ემსახურება, რომლებიც სათანადო განაწესებისა და გადამოწმების გარეშე საერთოდ ვერ იქნებოდნენ გამოძიებული. და მეორე - ამ გზით, ადრეულ ეტაპზე, გამაფრთხილებელი სისტემის მეშვეობით შესაძლებელი ხდება სისტემური შეცდომების ჩამოყალიბების ამოცნობა. სწორედ ასეთი სისტემატური მცდარი განვითარებებია, რომლებიც მუდმივად მოაქვთ ხოლმე ე.წ. შეუქცევადი შედეგების გამომწვევი არგუმენტების (Dammbruchargumenten) სახით, როგორც არგუმენტი სუიციდში დახმარების დასაშვებობის საწინააღმდეგოდ. თუმცა, ვინაიდან იმ მტკიცებულებების მოტანა შეუძლებელია, რომ ხელშეწყობილი სუიციდის დაშვება გარდაუვლად და უეჭველად იქნება ამ არასწორ განვითარებამდე მიმყვანი, ხსენებულ არგუმენტებს მხოლოდ იმის გაკეთება შეუძლიათ, რომ უსაფრთხოების ზომები მივიღოთ და შესაბამის ქმედებებზე მუდმივი ზედამხედველობა დაწესდეს.

მეხუთე თეზისი:

ხელშეწყობილი სუიციდი პალიატიური მედიცინის ან უკურნებელი დაავადების მქონე ავადმყოფებზე მზრუნველობის საპირისპიროდ, ფაქტობრივად და ეთიკურად მცდარია

ჩვენს საზოგადოებრივ დისკუსიაში ხშირად შეხვდებით არგუმენტს, რომ (საექიმო ფორმით) ხელშეწყობილი სუიციდი წინააღმდეგობაშია პალიატიურ მედიცინასთან, ან, შესაბამის კლინიკებში, სიკვდილამდე მზრუნველობასთან. იგი გვეუბნება, რომ ჩვენ პირველის, როგორც ეთიკურად დაუშვებლის აკრძალვა შეგვიძლია, როდესაც და რამდენადაც უკანასკნელის შეთავაზება ხელ-

გვეწიფება და, ასევე, ამ უკანასკნელის მოთხოვნა კვლავაც უნდა განვითარდეს. ეს არგუმენტი, ჩემი მეხუთე თეზისის თანახმად, ფაქტობრივად და ეთიკურად მცდარია (პალიატიური მედიცინის ან ჰოსპისების განვითარების მოთხოვნა, ამის საპირისპიროდ, ჩემი აზრით აუცილებლად უნდა იყოს მხარდაჭერილი).

აქ გავრცობილი ეთიკური პოზიციის საწინააღმდეგო ეს პროტესტი ფაქტობრივად ორ უადგილო დებულებას ემყარება: 1) შეუძლებელია ყველა პაციენტის პალიატიური მედიცინის ფარგლებში წარმატებული მკურნალობა. 2) ზოგიერთ ადამიანს არ სურს პალიატიური მედიცინის საშუალებებით მკურნალობა და არც თავიანთი სიცოცხლის უკანასკნელი მონაკვეთის მომაკვდავ ადამიანთათვის განკუთვნილ კლინიკაში გატარება, ვინაიდან ისინი ამ საცხოვრებელ პირობებს მათ ღირსებასთან შეუთავსებლად მიიჩნევენ. ვარაუდი, რომ ხსენებული შეთავაზებები ყოველი შემთხვევისას სუიციდში დახმარების სურვილის გაქრობამდე მიგვიყვანს, ფაქტობრივად მცდარია.

ეთიკური პერსპექტივიდან, ადამიანის პოზიცია, რომელსაც სურს თვითგანსაზღვრული სიკვდილი, ნაცლვად პალიატიური მედიცინის ან შემდგომი მზრუნველობის შეთავაზებებისა ჰოსპისებში, ჩვენს პატივისცემას იმსახურებს. მისი იძულებითი ჩანაცვლება პაციენტის მიერ უარყოფილი ალტერნატიული შეთავაზებით, ქმნის სხვის მიერ ადამიანის ბედის განსაზღვრის დაუშვებელ პრეცედენტს, მაშინ როდესაც (ხელშეწყობილი) სუიციდის გადაწყვეტილება გამოკვეთილად დგას სხვა ხსენებული შესაძლო ალტერნატივების საპირისპიროდ.

ის დრო დიდი ხანია წავიდა, როდესაც პალიატიური მედიცინის ექიმები, ან ჰოსპისების თანამშრომლები, ზოგადად, ეთიკური ერთმნიშვნელოვნებით კატეგორიულად მიუღებლად აცხადებდნენ სუიციდში დახმარებას. უფრო მისაღებია, იმ შეთავაზებების გვერდით, რასაც პალიატიური მედიცინა პაციენტს სთავაზობს და იმ შესაძლებლობების, რასაც ჰოსპისები ფლობენ, ღია დისკუსიაში ხელშეწყობილი სუიციდის (ასეთის მოთხოვნის შემთხვევაში) ერთერთი ვარიანტად განხილვა. რაც უფრო მეტი ადამიანი მიიღებს

ხელშეწყობილი სუიციდის საწინააღმდეგო გადაწყვეტილებას ამგვარი ღია დისკუსიების საფუძველზე, რომლებიც იმთავითვე არც ერთ ვარიანტს არ გამორიცხავს (და ამ გზით უნებურად რომანტიზებულ საბურველსაც არ ანიჭებს სუიციდს), - მით უკეთესი! ოღონდ ეს პოზიცია არასგზით არ გულისხმობს, ხელშეწყობილი სუიციდის, როგორც ეთიკურად დაუშვებელი ალტერნატივის კატეგორიულ გამორიცხვას. გამოცდილება უფრო მეტად გვიჩვენებს, რომ გადასვლა სიკვდილამდე მზრუნველობას, თერაპიასა და სუიციდის ხელშეწყობას შორის მხოლოდ დიდი სირთულით თუ შეიძლება ერთმანეთისგან ზუსტად გაიმიჯნოს. მოქმედების ეს არეალი არც მკაცრად კატეგორიული დიფერენციაციისთვის გამოდგება, როგორიც გამოიხატება ხოლმე გამონათქვამით: „სიკვდილის დროს დახმარებით", „სიკვდილში დახმარების" საპირისპიროდ. და არც კატეგორიულად ჩამოყალიბებული, ეთიკური შავ-თეთრი სურათების მეშვეობით არის მისი გამოხატვა შესაძლებელი.

საზოგადოებაში არსებული ალტერნატივა, რომელიც ადამიანის თვითგანსაზღვრას მის სიკვდილთან მიმართებითაც პატივს მიაგებს, შეიძლება მხოლოდ ის იყოს, რომ მოქმედების განსხვავებული ვარიანტები ღია დიალოგში წარმოადგინოს და პაციენტებთან ერთად გამოარკვიოს, თუ რომელი გზა გამოხატავს უკეთესად ადამიანის წარმოდგენებს და მის თვითგანსაზღვრულ გადაწყვეტილებას. მხოლოდ ასეთ დიალოგშია ყველა მონაწილის ერთმანეთისადმი სანდო და საპატივცემულო მოპყრობა განხორციელებადი.

მეექვსე თეზისი:

ხელშეწყობილ სუიციდსა და „სიკვდილში აქტიურ დახმარებას" შორის განსხვავების წაშლა ცნებობრივად მცდარია

მიმდინარე დებატებში და შესაბამისად, ამ სტატიაშიც, საუ-

ბარია მხოლოდ და მხოლოდ ხელშეწყობილი სუიციდის ეთიკურ შეფასებაზე. შესაბამისად, სტატია არ ფოკუსირდება არც ე.წ. სიკვდილში აქტიური დახმარებაზე, რომელიც უფრო ზუსტი იურიდიული ფორმულირებით, სიკვდილის მსხვერპლის თხოვნით არის ცნობილი და არც იმ სუიციდალურ ქმედებებზე, რომლებიც არ შეიძლება თავისუფალ პასუხისმგებლიან ქმედებებად იყოს კლასიფიცირებული. დამაინც, ჩამოყალიბებული პოზიციის ზოგიერთი მოწინააღმდეგე, რომლის მიხედვითაც ხელშეწყობილი სუიციდი ეთიკურად მისაღები შეიძლება იყოს და არ უნდა მოხდეს მისი (სისხლის სამართლებრივი) კრიმინალიზაცია, დროდადრო ამ განსხვავებული სახის მოქმედებებს შორის ზღვარს შლის, რა დროსაც ისინი სამედიცინოდ ხელშეწყობილ სუიციდს სიკვდილში აქტიური დახმარების ერთ-ერთ ფორმად მოიხსენიებენ. ამ მანევრის მიზანი ნათელია: შემთხვევის დაწანამძღვრებული ნეგატიური ეთიკური შეფასება (სიკვდილში აქტიური დახმარება) უნდა გადაიტანონ საკამათო შემთხვევაზე (ასისტირებულ სუიციდზე). ჩემი პირველი თეზისის თანახმად, ამ არგუმენტაციას არ უნდა დავეთანხმოთ, მაშინაც კი, თუ ვიზიარებთ იმპლიციტურ ეთიკურ დაშვებას, რომ მოთხოვნის საფუძველზე მოკვდინება ეთიკურად კატეგორიულად უარსაყოფია.

დასაწყისშივე უნდა ვაღიაროთ, რომ საყოველთაო საჯარო დისკუსიაშიც ნაკლებად ცხადია განსხვავება ამ ორ მოვლენას შორის. სხვასთან ერთად ამის მიზეზი ისიც არის, რომ ტრადიციული განსხვავება სიკვდილში აქტიურ და პასიურ დახმარებას შორის, ისევე როგორ დიდწილად ანალოგიური განსხვავება მოქმედებასა და უმოქმედობას შორის, შეცდომაში შემყვანია. იურიდიული სახელწოდება „მკვლელობა მსხვერპლის თხოვნით“, რომელმაც სიკვდილში აქტიურ დახმარებაზე მსჯელობა ჩაანაცვლა, უფრო ზუსტია და ამიტომ უპირატესობაც მას უნდა მივანიჭოთ. ხელშეწყობილი სუიციდისას თავად მომაკვდინებელ ქმედებას კოგნიტიურად და მოხალისეობრივად თავად საკუთარი სიკვდილის მოსურნე პირი ახორციელებს. მოთხოვნის საფუძველზე მოკვდინებისას კი, პირიქით, ეს ქმედება სხვა პირის მიერ არის კოგნიტიურად და მოხ-

ალისეობრივად განხორციელებული. თავისთავად ცხადია, მასაც, ვინც სხვას სუიციდში დახმარებას უწევს, როგორც წესი, უხდება გარკვეული მოქმედების შესრულება და ამ აზრით - აქტიურობა. მაგრამ, მოქმედების თეორიული და ეთიკური თვალსაზრისით, განსხვავება უნდა გაკეთდეს, ერთ შემთხვევაში, მხარდამჭერ და შესაძლებლობის შემქმნელ (ermöglichenden) დახმარებასა და, მეორე შემთხვევაში, საკუთრივ მომაკვდინებელ ქმედებას შორის. ამ გარემოებაზე დაყრდნობით მიიჩნევა, რომ ხელშეწყობილი სუიციდის დროს ადამიანი, ვის სიკვდილზეც არის საუბარი, თავად ახორციელებს ამ ქმედებას, ხოლო მოთხოვნის საფუძველზე მოკვდინებისას, - სხვა პირი. ეს განსხვავება იშლება, როდესაც ხელშეწყობილი სუიციდი ფასდება სიკვდილში აქტიური დახმარების შემთხვევად (მაგალითად, იმიტომ, რომ სურთ მისი სხვა, და შესაბამისად, პასიურად დახასიათებული ქმედებისგან გამიჯვნა).

რაციონალური არგუმენტაციის პირობებს განეკუთვნება დისკუსიის საგნის იმპლიციტური (unausgewiesen) ან ცნებობრივად არაადეკვატური ფორმით შეუცვლელობა. ამიტომ ხელშეწყობილი სუიციდის სიკვდილში აქტიურ დახმარებად კლასიფიცირება უნდა შეფასდეს, როგორც რიტორიკულად უაღრესად ეფექტური, თუმცაღა მისი დასაბუთების ხარისხის მიხედვით უაღრესად საეჭვო მანევრი. რაციონალური დისკუსიის ინტერესშია იმის ხაზგასმა, რომ ასეთი არგუმენტაცია უკუსაგდებია, სრულიად დამოუკიდებლად იმისგან, თუ თავად რომელ ეთიკურ შეფასებას ვიზიარებთ მოთხოვნის საფუძველზე მოკვდინების შესახებ.

III

მესამე ეტაპზე ვისურვებდი, დასკვნის სახით, ხელშეწყობილი სუიციდის საკითხის შესახებ პირველ ნაწილში ღიად მიჩნეული ნაკლოვანებებისა და მეორე ნაწილში განვრცობილი თეზისების, ფილოსოფიური ეთიკის თვალსაზრისით რამდენიმე (პოლიტიკური) მიზნის განსაზღვრას. თუ მართალია, რომ თვითგანსაზღვრული სიკვდილის უფლება ეთიკურად მისაღებია, და ამ უფლების განხ-

ორციელებაში დახმარების უფლების დასაბუთება შესაძლებელი, მაშინ ამ უფლების წინააღმდეგ გამოსვლა, მხოლოდ იმ დასაბუთებებით შეიძლება, რომლებიც ან თავის მხრივ ეთიკურად პატივდებულ თვითგანაზღვრის უფლებას ეყრდნობა მათი მხრიდან, ვისაც დახმარებას სთხოვენ, ან ისეთი არგუმენტებით საბუთდებიან, რომლებიც სეკულარულ და პლურალურ საზოგადოებაში საყოველთაოდ გაზიარებულია. თუმცაღა, უკანასკნელ შემთხვევასთან არ გვაქვს საქმე ხელშეწყობილი სუიციდის დროს და, ამდენად, ამ უფლების განხორციელების გზაზე სისხლის სამართლებრივი ბარიერის აღმართვა დაუშვებელი იქნებოდა. უკვე აქედან გამომდინარე, სუიციდი არ უნდა აიკრძალოს. თუმცა, ღიად რჩება კითხვა იმის შესახებ, იქნებოდა თუ არა სუიციდში ხელშეწყობის სისხლის სამართლებრივი აკრძალვა ეთიკურად წარმოდგენადი. ესეც არადამაჯერებლად გამოიყურება, ვინაიდან იგი არათანაზომადად ზღუდავს პაციენტის შესაძლებლობას, ისარგებლოს თავისი უფლებით, ხელშეწყობილი თავისუფალი პასუხისმგებლიანი სუიციდის შემთხვევაში.

შესაბამისად, ამ დროისთვის მოხაზული პოლიტიკური გადაწყვეტა სულაც არ ეფუძნება თავად ამ დახმარებას, არამედ მიმართულია მისი უზრუნველყოფის გარკვეულ ხერხებზე - კომერციული ან ჩვეულებითი ხასიათის შესაბამისი შეთავაზებების ფორმით. ამით ეთიკური თვალსაზრისით მოცულია შესატყვისი ასპექტი, რადგან ურთიერთქმედების უფლება (auf Mitwirkung) (რასაც გულისხმობდა მეორე თეზისი) მხოლოდ მაშინ არის დასაბუთებადი, როდესაც ურთიერთქმედების სუბიექტის განზრახვა უკავშირდება თვითგანსაზღვრული სიკვდილის უფლების განხორციელებაში დახმარებას. ეს საეჭვოდ უნდა გამოიყურებოდეს კომერციულ საფუძველზე განხორციელებული დახმარების შემთხვევაში, რამეთუ აქ ეკონომიკური ინტერესებიც შემოდის.[8] და მაინც, ძალიან გაურკვევე-

[8] სხვა ლეგიტიმური მოსაზრებები, რომ ასეთი კომერციულად შეთავაზებული დახმარება ნაკლებად ფლობს ინფორმაციას დახმარების მაძიებელი ადამიანების შესახებ და ამით შეუძლებელია რაციონალური და თავისუფალი პასუხისმგებლიანი გადაწყვეტილების წინაპირობების კრიტიკული გამოკვლევა, ასევე იქნება წარმოდგენილი.

ლი რჩება, არის თუ არა სისხლის სამართლებრივი მოწესრიგების მიგნება შესაძლებელი, რაც უკანასკნელს ისე აღკვეთდა, რომ მასთან ერთად თავად თვითგანსაზღვრული სიკვდილის უფლება ეთიკურად მიუღებელი ფორმით არ შეეზღუდა.

უპირველეს ყოვლისა, მცდელობა სამედიცინო გზით ხელშეწყობილი სუიციდიც იყოს კრიმინალიზებული, ეთიკური თვალსაზრისით მიუღებელია. ამ წინააღმდეგობის საპასუხო რეკომენდაცია, რომლის მიხედვითაც ექიმებს უფლება ექნებოდათ ცალკეულ ტრაგიკულ შემთხვევებში ასეთი დახმარების გაწევის, როდესაც ეს მათ სინდისთან თანხმობაში იქნებოდა, ემსახურება არა მხოლოდ გმირი ექიმის მოძველებულ ხატს, რომელმაც განმარტოებით უნდა მიიღოს გადაწყვეტილებები, არამედ მისი დანერგვა, აგრეთვე, შეუძლებელს გახდიდა მოქმედების ასეთი ფორმების სისტემურ გადამოწმებას, რაც, როგორც ეს ამ სტატიის მეორე ნაწილში ჩამოვაყალიბე, აუცილებელ პირობად გამოვლინდა ხელშეწყობილი სუიციდის ეთიკურად წარმოდგენადი ფორმით განხორციელებისათვის. დაბოლოს, ასეთი მოცემულობა (სამართლებრივი აკრძალვა ცალკეული ხელშეწყობის მიღების პირობებში) არ იქნებოდა მონაწილეთათვის რამდენადმე მაინც უსაფრთხო გარემოს შემქმნელი. ასე რომ, ამ ალტერნატივის ღია განხილვა მოქმედების სხვა ვარიანტებთან შედარებით ვერ იქნება წარმატებული. ასეთი ეფექტი შეიძლება, აგრეთვე, არასასურველი იყოს ექიმსა და პაციენტს შორის ნდობაზე დაფუძნებულ ურთიერთობასთან მიმართებითაც.

დემოკრატიული საზოგადოების მიზანი არ შეიძლება იყოს, თვითგანსაზღვრული სიკვდილის სისხლის სამართლებრივი აკრძალვა იმ არგუმენტების საფუძველზე, რომლებიც საზოგადოების ყველა წევრისთვის საყოველთაოდ მავალებელი ვერ იქნება. ამის ნაცვლად, საუბარი უნდა იყოს იმაზე, რომ შეიქმნას საერთო სამართლებრივი ჩარჩო, რომლის ფარგლებშიც მონაწილეები კონკრეტულ სიტუაციაში, ღიად, ეთიკურად თანაზომიერ და სუიციდში დახმარების მთხოვნელი ადამიანის საუკეთესო ინტერესების შესატყვისი გადაწყვეტილების ძიებას დაიწყებენ. ამას არ შეიძლება მივაკუთვნოთ სიტუაცია, როდესაც იმ პროფესიის ადამიანები, რომ-

ლებსაც საამისოდ საუკეთესო კვალიფიკაცია აქვთ და კონკრეტულ შემთხვევას ყველაზე კარგად იცნობენ, სისხლისსამართლებრივად შევაფერხოთ ასეთი დახმარების აღმოჩენაში. არც ის, რომ მასობრივი წესით, კითხვის ნიშნის ქვეშ დავაყენოთ დახმარების მაძიებელი ადამიანების რაციონალურობა ან გულწრფელობა. ეს ადამიანები პატარა ბავშვები არ არიან, რომლებიც თავიანთი თავისგან უნდა დავიცვათ. დაბოლოს, დემოკრატიულად ჩამოყალიბებულმა საზოგადოებამ არ უნდა შეიტანოს თავისი წვლილი ისეთ რამეში, რაც ადამიანებს, რომლებიც ეთიკურად პატივდებული უფლების რეალიზაციას ცდილობენ, იმ მთხოვნელებად აქცევს, რომლებიც საკუთარი თავის და მათი დახმარების თხოვნის ადრესატების სამართლებრივი დასაშვებობის მიღმა დატოვებას აიძულებს.

ფილოსოფიური ეთიკის თვალთახედვიდან, საუბარი უნდა იყოს არა სისხლისსამართლებრივ რეგულირებაზე, არამედ ექიმებთან ან, აგრეთვე, სამედიცინო სფეროში დაკავებულ სხვა პროფესიის წარმომადგენლებთან ერთად დიალოგის წარმართვაზე იმის შესახებ, თუ როგორ შეგვიძლია თვითგანსაზღვრული სიკვდილის უფლების განხორციელება მასში ჩართული ყველა მონაწილის თვითგანსაზღვრის დაცვით. თუმცა, ამჟამად, ჯერ ის არის გასაკეთებელი, რომ ამ უფლების შეკვეცის პოლიტიკურ განზრახვას, არგუმენტებით დავუპირისპირდეთ. მათ შორის მაშინაც, როდესაც ამ უფლების შეკვეცა იმ განზრახვით ხდება, რომ აიკრძალოს სუიციდში დახმარების ისეთი ფორმები, რომლებიც ფილოსოფიური ეთიკის გადასახედიდანაც მიუღებელია.

გერმანულიდან თარგმნა ირაკლი თაბორიძემ

იორგ ჰარდი

1. შესავალი: მორალური პოზიცია და ადამიანური მდგომარეობა

როდესაც ჩვენ, გაცნობიერებულად (deliberately), მორალურ ქმედებას ჩავდივართ, რომელსაც, ამავე დროს, თვითმიზნური ხასიათი აქვს, ჩვენ გარკვეულ მორალურ პოზიციას ვიკავებთ. მორალური პოზიცია არის პიროვნების უნარი და სტაბილური მოტივაცია საზოგადო სიკეთეთა აღიარებისა, მორალურ მოთხოვნათა მიღებისა და სხვა პირთა ბედნიერების მასტიმულირებელი (conducive) ინტერესების პატივისცემისა. მორალური ქმედებებისთვის ადამიანებს სხვადასხვა მამოტივირებელი მიზეზი აქვთ, როგორიცაა, მაგალითად, წარმატებული ეკონომიკური თანამშრომლობით დაინტერესება, სოციალური აღიარებისკენ მისწრაფება, რელიგიური რწმენა და ალტრუიზმი. თუმცაღა, თვითმიზნური მორალური ქმედებების განხორციელება მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეგვიძლია, თუ მორალურ პოზიციაზე ვდგავართ.

მორალურ პოზიციას სამი ასპექტი აქვს:

(i) მორალური პოზიციის დაკავებით, ჩვენ საკუთარ ინტერესს ვზღუდავთ. ასეთ მორალურ აგენტებს ძალუძთ, რომ მეორე რიგის ნებელობა (volitions) იქონიონ. მორალური პოზიციონირება პრაქტიკული რეფლექსიის განსაკუთრებულ უნარს მოიცავს. პრაქტიკული რეფლექსიის გზით, ჩვენ გარკვეულ განზრახვებს ვაფორმირებთ, რომლებიც რწმენისა და მისწრაფებებისგან შედგება. მაშასადამე, პრაქტიკული რეფლექსია როგორც კოგნიტიურ, ისე - ნებელობით უნარს წარმოადგენს; რამეთუ განზრახვას რწმენის გარეშე არ ექნებოდა ჭეშმარიტებად მიჩნეული შინაარსი, ხოლო ნდომის გარეშე, მამოტივირებელი ძალმოსილება დააკლდებოდა.[1]

(ii) მორალურ აგენტებად ჩვენ *საზოგადო სიკეთეებს ვაღი-*

[1] პრაქტიკული რეფლექსიის ამ თეზისის შესახებ, იხ.: J. Hardy, *Jenseits der Täuschungen – Selbsterkenntnis und Selbstbestimmung mit Sokrates*, Göttingen 2011, გვ. 344-352.

არებთ, რომელთა დაცვა მორალური ქმედებების მიზანსაც წარმოადგენს.

(iii) მორალური გამოცდილებანი პიროვნებებს შორის სპეციფიკურ მორალურ სიახლოვეს ქმნიან, რაც კონტრაქტუალურ ვალდებულებებსა და კერძო სიახლოვეს (მეგობრობა, სიყვარული) შორის უშუალო ინტერ-პერსონალური, ემოციური პოზიციაა. მორალური მოქმედი პირები ერთმანეთს არა უბრალოდ ხელშემკვრელ მხარეებად განიხილავენ, რომლებიც ხელშეკრულების გარკვეულ პირობებზე თანხმდებიან, არამედ მათ, ამავდროულად, ერთმანეთის მიმართ გარკვეული დამოკიდებულება აქვთ, როგორიცაა გულისწყრომა, მადლიერება, პატივისცემა ან მორალური აღშფოთება (indignation).[2] მორალურობა ადამიანთა ერთმანეთთან *შეხვედრის* (encountering) *მოდუსია*. ჩვენთვის, როგორც მორალურად მოქმედი პირებისთვის, პატივისცემის, სოლიდარობის, გულწრფელობისა და ნდობის საერთო გამოცდილებათა მიმართ მისწრაფება საერთოა.

კაცთა მოდგმა ბედნიერებისკენ მიისწრაფვის და ჩვენი ყოველი, ბედნიერების მასტიმულირებელი, წინასწარ განზრახული (deliberate) ქმედება სასიამოვნოა და, შესაბამისად, შინაგანად სასურველი. [3] ეს დაშვება conditio humana-ს (ადამიანის მდგომარეობის) თაობაზე, რომელიც სადავოდ არ მეჩვენება, მორალურობის გასაგებად მნიშვნელოვანი საზრისის მატარებელია. ბედნიერებისაკენ მისწრაფების გათვალისწინებით, ჩვენ მორალური პოზიციის შენარჩუნება მხოლოდ მაშინ შეგვიძლია, თუ მორალური ქმედება (agency) სასიამოვნო და ბუნებრივად სასურველია; სხვა შემთხვევაში, ჩვენ ვერ შევძლებთ მთელი სიცოცხლის განმავლობაში შევინარჩუნოთ მორალური პოზიციონირება. არსებობს სხვადასხვა

[2] Cf. იხ. პეტერ სტრავსონის ახსნა იმისა, რასაც იგი უწოდებს „რეაქტიულ დამოკიდებულებებს". P. F. Strawson, „Freedom and Resentment ", in: *Proceedings of the British Academy*, Vol. 48, 1962, გვ. 187-211.

[3] მე ვიზიარებ ანტიკური ევდემონიზმის და, გარკვეულწილად, მოდერნული უტილიტარიზმის ამ დაშვებას, მაგრამ ადამიანური მდგომარეობის ჩემეული ხედვა არ განეკუთვნება რომელიმე პარტიკულარულ თეორიას. ძირითადი მათემატიკური საკითხების ამ ბრწყინვალე განხილვისთვის იხ. R. Audi, *Moral Value and Human Diversity*, Oxford 2007. M. Quante, *Einführung in die Allgemeine Ethik*, Darmstadt 2003. L. Siep, *Konkrete Ethik. Grundlagen der Natur- und Kulturethik*, Frankfurt am Main 2004, გვ. 16. P. Stemmer, *Handeln zugunsten anderer. Eine moralphilosophische Untersuchung*, Berlin 2000.

სახის სიამოვნება. მორალურობის სიამოვნება ისაა, რასაც შეგვიძლია *მოდალური სიამოვნება* ვუწოდოთ. მოდალური სიამოვნება არის *აქტივობის მოდუსი* - როგორც სიამოვნების უბრალო შეგრძნებებთან დაპირისპირებული რამ. პიროვნება მოდალურ სიამოვნებას მაშინ იღებს, როდესაც იგი წარმატებით ახერხებს თავისი შესაძლებლობების (ან უნარების) ხორცშესხმას.[4] მე ვუშვებ, რომ მორალური პოზიციონირება ჩვენი ბედნიერების მასტიმულირებელი ადამიანური შესაძლებლობების რეალიზაციისთვის აუცილებელი პირობა გახლავთ - ყველაზე მეტად, ჩვენი პიროვნული **ავტონომიისთვის - და, მაშასადამე, იგი თითოეული ინდივიდუალური პირის ინტერესშია.** თუ ეს მართალია, მაშინ მორალური ქმედება სასიამოვნო და ბუნებრივად სასურველია. მართალია, მრავალი მორალური ქმედება რთული აღსასრულებელია, მტკივნეულიც კია და, შესაბამისად, *შეგრძნებების* სიამოვნების თვალსაზრისით - უსიამოვნო, მაგრამ მიუხედავად ამისა, ასეთი ქმედებები, *მოდალური* სიამოვნების გაგებით, შესაძლებელია სასურველი და სასიამოვნო იყოს.

2. მორალური მოთხოვნები

მორალურ მოთხოვნებს ოთხი გადამწყვეტი თვისება აქვთ:

1) მორალური მოთხოვნები მიზნად *საზოგადო სიკეთეების დაცვას ისახავს:* მაგალითად, როგორიცაა სხეულის მთლიანობა და ავტონომია. ამ მიზეზით, ეთიკური მოთხოვნის არგუმენტაცია უნდა ეყრდნობოდეს ზოგად, შეფასებით დაშვებებს, რომლებზეც, იდეალურ შემთხვევაში (ideally), შეიძლება ყოველი პიროვნება შეთანხმდეს. მას შემდეგ, რაც მორალური მოთხოვნის მიღება პირის

[4] ტერმინი „მოდალური სიამოვნება" დავესესხე გეორგ დუებუშს, რომელმაც შემოიტანა ეს ტერმინი სოკრატეს სიქველისა და სიამოვნების კონცეფციის მისეულ ინტერპრეტაციაში: G. Rudebusch, *Socrates, Pleasure, and Value*, second edition, Oxford 2002. გვ. 507, 92-96. მოდალური სიამოვნების თვალის მიდევნება ფაქტობრივად შეგვიძლია პლატონისა და არისტოტელეს ფილოსოფიამდე, იხ. J. Hardy, G. Rudebusch, *Ancient Ethics*, Göttingen 2014.

ნებას გამოხატავს, ეთიკური არგუმენტაციის ზოგადი შეფასებითი დაშვებები - რომლებსაც, ასევე, შეგვიძლია ეთიკური პრინციპები ვუწოდოთ - საერთო შეთანხმებად გვევლინებიან.

2)მორალური მოთხოვნები *ევიდენტურია:* ის რაც ჩვენ ერთმანეთის მიმართ გვმართებს ცხადი რამაა, ვინაიდან ჩვენ ყველას საზოგადო სიკეთეების შესახებ, გარკვეული წარმოდგენა გვაქვს, რომელთა დაცვაც მორალურ მოთხოვნათა მიზანი გახლავთ. როგორც კანტი ამბობს, მორალურობა გონების ფაქტია („ein Faktum der Vernunft).[5] მაშასადამე, მორალური მოთხოვნების შინაარსის გასაგებად, ჩვენ კომპლექსური და საალბათო რეფლექსია არ გვესაჭიროება, მაგრამ კომპლექსური რეფლექსია განსაკუთრებული ეთიკური პრობლემების გამოსავლის საპოვნელადაა საჭირო.

4)მორალის მოთხოვნები *საყოველთაოა:* ისინი თითოეული პიროვნებისა და ქმედებისთვის, ნებისმიერ სიტუაციაში ნარჩუნდებიან - მიუხედავად ინდივიდუალური პიროვნების განსაკუთრებული მახასიათებლებისა.

5)მორალური მოთხოვნები *კატეგორიულია* (ან, შესაბამისად, უპირობო). მორალური ქმედებები არ არის დამოკიდებული განსაკუთრებულ პირობებზე და არც რაიმეს მიღწევის საშუალებაა, არამედ ის მიზანი თავისთავად გახლავთ. მართალია, რომ ჩვენ ძალიან ხშირად ჩავდივართ ისეთ მორალურ ქმედებებს, რომლებიც თვითმიზნურია და რასაც, ასევე, სიციალური სიკეთის მიზანი უდევს საფუძვლად, ეს იმიტომ, რომ ჩვენ სოციალურ აღიარებას ვესწრაფვით და, აგრეთვე, სირცხვილისა და სასჯელის თავიდან არიდება გვსურს. თუმცა, მორალურ პოზიციას იმისათვის ვიკავებთ და თვითმიზნურ მორალურ ქმედებებს იმიტომ ჩავდივართ, რომ მათ ბედნიერებისკენ ჩვენს მისწრაფებაში თავიანთი წვლილი შეაქვთ.

მორალური მოთხოვნების წიაღსვლები ამ ასპექტებში ერთმანეთთან სრულ თანხმობაშია. ავხსნათ: თუ ჩვენ ვაღიარებთ მორალურ ქმედებებს თვითმიზნურად, მაშინ ჩვენ ვიცავთ

[5] I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, in: Gesammelte Schriften, Akademie-Textausgabe, Bd. 5, Berlin 1968, გვ. 31.

მორალურ კანონებს, რომელთა მიზანი საზოგადო სიკეთეთა დაცვაა. ბედნიერების ძიებისას ყველა ადამიანი თანასწორია; ჩვენ ყველას გვაქვს კარგი ცხოვრების წარმართვის სურვილი და ერთნაირი *მოწყვლადობა ჩვენი საერთო ბუნების ნაწილია*. ვიცით, რომ ჩვენ ყველას გვახასიათებს მსგავსი მოწყვლადი თვისებები, ვაცნობიერებთ რა იმ ფაქტს, რომ მორალური კანონები შექმნილია ადამიანის მოდგმის მოწყვლადი თვისებების დასაცავად; გვესმის, რომ მორალური კანონები საყოველთაო უნდა იყოს. ტკივილმა შეიძლება ყველა დატანჯოს, მაგრამ სურვილით ეს არავის სურს. ეს არის ის, რაც ჩვენ ყველამ ვიცით. მაშასადამე, თუკი ჩვენ ვაღიარებთ *ინდივიდუალური პიროვნების* მოთხოვნას ზიანის მიუყენებლობაზე, ვინაიდან ამ მოთხოვნას *მორალურ მოთხოვნად განვიხილავთ*, მაშინ ჩვენ მას თითოეულის მოთხოვნად ვაღიარებთ. თუ მე დარწმუნებული ვარ, რომ ადამიანისთვის ტკივილის მიუყენებლობა მორალურად სწორია, მე ყველა სხვისაგანაც ველი, რომ ასე იფიქროს. უბრალოდ ის იდეაც კი, რომ მორალურად მოქცევის ვალდებულება მხოლოდ ჩემთვის, ან ადამიანთა განსაკუთრებული ჯგუფისთვის შეიძლება არსებობდეს აზრს მოკლებულია. მას შემდეგ, რაც იმ ფაქტს ვაცნობიერებთ, რომ მორალური კანონები *საერთო (common)* სიკეთეთა დასაცავად შექმნილია, ჩვენ ვიცით, რომ მორალური კანონები უპირობო უნდა იყოს. თუ ჩვენ სხვა ადამიანების ბედნიერების მასტიმულირებელ ინტერესებს სერიოზულად ვცემთ პატივს, ჩვენ ამის გაკეთებას *ნებისმიერ* შესაძლო პირობებში ვისურვებთ - მაშინაც კი, როდესაც მორალურად მართებული ქმედება დაუდევრობის გამო არ გამოგვდის. აზრს მოკლებული იქნებოდა მორალური მოთხოვნების მიღება და შემდეგ მორალური ქმედებების განხორციელება მხოლოდ გარკვეული განსაკუთრებული მიზნის მისაღწევ საშუალებებად, რომელთა მიღწევაც სხვა ვითარებაში არ მოგვინდებოდა. საერთო სიკეთეთა დაცვა - კანტიანურად თუ ვიტყვით - მიზანს საკუთარ თავში ატარებს. როდესაც გვსურს საერთო სიკეთეთა დაცვა, მაშინ მორალურ მოთხოვნებს საყოველთაოდ და უპირობოდ განვიხილავთ.

კატეგორიული მორალური მოთხოვნა, შესაძლოა, შემდე-

გი სახის წინააღმდეგობას წააწყდეს: წარმოიდგინეთ სიტუაცია, რომელშიც ვიღაც ტკივილს აყენებს მკვლელს იმ მიზნით, რომ ხელი შეუშალოს მას დაუცველ ადამიანებზე თავდასხმისგან. ამ სახის ქმედებები უეჭველია, რომ მორალურად გამართლებულია. ზოგიერთ შემთხვევაში, როდესაც პირს უხდება თვალი გაუსწოროს მორალურ ნორმათა კონფლიქტს, მაშინ მას უწევს გარკვეული მორალური კანონის დარღვევა და ამა თუ იმ სიკეთის შელახვა უფრო მაღალი სიკეთის დასაცავად. მორალური კონფლიქტების ფაქტი გვიჩვენებს, რომ ამ კონფლიქტების გადასაჭრელად ჩვენ გესაჭიროება თანხმობა სიკეთეთა იერარქიის შესახებ, მაგრამ ეს არ ეწინააღმდეგება იმ დაშვებას, რომ მორალური მოთხოვნები კატეგორიულია (ან შესაბამისად უპირობო).

3. მორალური მოტივაციის ორი პარადოქსი

არსებობს მორალური მოტივაციის ორი პარადოქსი. პირველი საყოველთაო ნების პარადოქსი გახლავთ. ის ჭეშმარიტია; ინდივიდუალური პირები გადაწყვეტილებას მოქმედების სასარგებლოდ იღებენ. ჩვენ მორალურად მივიჩნევთ მათ ქმედებებს იმ შემთხვევაში, თუკი მათი წყაროა ნება, რომელიც ყველა ადამიანში ერთნაირია. ეს არის კანტის *კატეგორიული იმპერატივის* იდეა: ჩვენ განვიხილავთ საკუთარ მორალურ მიმართებებს ისე, თითქოს იგი ყოფილიყოს არა უბრალოდ ჩვენი ინდივიდუალური ნება, არამედ - საყოველთაოა. კანტის სიტყვებით: „იმოქმედე მხოლოდ იმ მაქსიმის შესაბამისად, რომლის შემთხვევაშიც შენ შეგიძლია, ამავდროულად, ისურვო, რომ ის საყოველთაო კანონად იქცეს.“[6] მეორე პარადოქსი ნებელობით აუცილებლობას შეეხება.[7] ადამიანის მიერ გადაწყვეტილების მიღებასა და მოქმედებაში რაიმე აუცილებლობა არ არსებობს. როდესაც ვიღებთ გადაწყვეტილებას, ყოველთვის შეგვიძლია (მინიმუმ ორ) ალტერნატიულ შესაძლებლობას შორის

[6] I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: Gesammelte Schriften, Akademie-Textausgabe, Bd. 4, Berlin 1968, გვ. 421.

[7] ნებელობით აუცილებლობაზე, იხ. H. Frankfurt, *Necessity, Volition, and Love*, Cambridge 1999.

არჩევა. თუმცა, მაინც, ჩვენ მორალური ქმედების სასარგებლოდ განკუთვნილ გადაწყვეტილებებს განვიხილავთ ისე, თითქოს არ გვქონდეს სხვაგვარად მოქცევის არჩევანი. ეს არის *მოვალეობის* (Pflicht) იდეა. მოვალეობებია ის, რაც მხედველობაში იმ ქმედებებზე საუბრისას გვაქვს, რაც *უნდა გავაკეთოთ*. მოვალეობა არის თვით-შემბოჭავი და იგი ქმნის კვაზი-აუცილებლობას.

4. საერთო სიკეთეები და ადამიანობის ცნობიერება (Awareness for Humanity)

საერთო სიკეთეთა ცალკეულ მაგალითებს *მოწყვლადი* თვისებები გააჩნიათ, რომელთა დაცვაც მორალურ მოთხოვნათა საქმეა. ესა თუ ის თვისება მოწყვლადია, რამდენადაც შესაძლებელია მისი ხელყოფა ან განადგურება და ჩვენ ამ თვისებას მოწყვლადად განვიხილავთ იმიტომ, რომ მისი დაცვა გვწადია. ადამიანთა მოდგმას სხვადასხვა საერთო სიკეთე აქვს, რომელთაც ეთიკური არგუმენტის ზოგადი შეფასებითი წანამძღვარი მიემართება, როგორიცაა ადამიანის ღირსება, სოციალური სამართლიანობა, საერთო სარგებელი. მე ვიზიარებ ღირებულებით პლურალიზმს, მაგრამ ვუშვებ, რომ არსებობს ერთი უმაღლესი საერთო სიკეთე ყველა ადამიანური არსებისთვის: ადამიანის ღირსება, რომელიც, უპირველეს ყოვლისა, სხეულებრივ ხელშეუხებლობას და პიროვნულ ავტონომიას მოიცავს. თუ ეს მართალია, ჩვენ ყველას შეგვიძლია შევთანხმდეთ იმ დაშვებაზე, რომ ჩვენ ყოველთვის უნდა დავიცვათ და გვსურდეს, რომ დავიცვათ ღირსების ეს ელემენტები - მიუხედავად ეროვნული ან ეთნიკური წარმომავლობის, სოციალური სტატუსის, ენის, სქესის, რელიგიის ან პოლიტიკური შეხედულებებისა. ადამიანის ღირსების უმაღლესი ღირებულების გააზრება არის მამოტივირებელი მიზეზი მორალური ვალდებულებისა: ჩვენ ვიცით, რომ თითოეული შეიძლება დაიტანჯოს ფიზიკური ტკივილისგან და დაკარგოს საკუთარ ცხოვრებაზე კონტროლი, მაგრამ ჩვენ არ გვსურს, რომ ვინმე ამ ორიდან რომელიმე მდგომარეობაში აღ-

მოჩნდეს. მოდით ვუწოდოთ ამ გააზრებას *ადამიანობის ცნობიერება.*

ადამიანობის ცნობიერება არის ორივე გარკვეული სახის ცოდნა (ან, შესაბამისად, გაგება) და ემპათია. ჩვენ ყველამ ვიცით, თუ რას ნიშნავს, როცა გტკენენ ან რას ნიშნავს საკუთარ ცხოვრებაზე კონტროლის დაკარგვა. ეს გამოცდილებები საერთოა - ჩვენ უბრალოდ ვერ განვიცდით მათ, თუ არა სხვა პირებთან ერთად. ჩვენთვის ეს გამოცდილებები საერთოა, იმდენად რამდენადაც ადამიანები ვართ. ემპათია უზრუნველყოფს ადამიანობის ცნობიერებას ნებელობითი და მამოტივირებელი ძალით. მაგრამ, არ არსებობს საყოველთაო ემპათია, რადგან მხოლოდ პროპოზიციურ დამოკიდებულებათა განზოგადებაა შესაძლებელი. მაშასადამე, ადამიანობის ცნობიერება მოითხოვს ემპათიასა და გაგებას *ადამიანური მდგომარეობის* გაგებას. მას შემდეგ, რაც გავაცნობიერებთ ფიზიკური მთლიანობისა (integrity) და ავტონომიურობის უმაღლეს ღირებულებას, დანამდვილებით გვეცოდინება, რომ არავისთვის გვინდა ვნების მიყენება. [8]

ლუდვიგ ზიპი წარმოადგენს ეთიკას, რომელშიც ცენტრალური სიკეთე *მთლიანობაში კარგი მსოფლიოა.* მისი არგუმენტაციით, გარკვეული სიკეთეების ცოდნა თავისთავად განაპირობებს ჩვენ მოტივირებას იმ მოქმედებისკენ, რომლის მიზანიც ამა თუ იმ სიკეთის დაცვაა. სიკეთის დაცვისაკენ მისწრაფება აგენტის რაიმე სხვა განსაკუთრებულ ინტერესს არ ითხოვს:

ჩემი თეზისია, რომ სიკეთეში ანდა მდგომარეობის პოზიტურ ღირებულებაში გათვითცნობიერებას, მაშინაც როდესაც ეს

[8] თანამედროვე დასავლურ სამოქალაქო საზოგადოებებში, ადამიანის ღირსებისა და ავტონომიის პატივისცემა არის ხანგრძლივი პოლიტიკური პროცესის შედეგი, რომელმაც მიგვიყვანა ადამიანის უფლებების, როგორც საერთო სიკეთეების ფორმულირებასთან და ერების ფორმირებასთან, რომელთაც გააჩნიათ ადამიანის უფლებათა დამცავი სამართლებრივი ინსტიტუტები. არსებობდნენ და არსებობენ საზოგადოებები რომლებიც არ იცნობენ ღირსებისა და ადამიანთა უფლებების იდეებს, როგორც საერთო სიკეთეს. თუმცა, ის რასაც მე ვუწოდებ ადამიანობის ცნობიერებას, როგორც ჩანს, არის შეუქცევადი მორალური გაგება (ინსიგჰტ); მას მერე, რაც ადამიანები მიდიან ღირსებისა და ავტონომიის აღიარებამდე საერთო სიკეთედ, ისინი აღარ დათმობენ ამ გაგებას. იხ. ლ. ზიპი, ადამანის ღირსების ისტორიულობასა და შეუქცევადობაზე. გამოუქვეყნებელი ხელნაწერი.

უკანასკნელი რაიმეგვარად არ მიემართება მოქმედის სხვა სურვილს [...], მასში უშუალოდ შეუძლია ამ მდგომარეობის შენარჩუნების ანდა მიღწევის განზრახვის გამოწვევა. გასაგებია, რომ მიზეზთა ეთიკურ წესრიგში უმაღლესი წონა მათზე მოდის, რომლებიც ვრცელ სიკეთეს მიემართებიან. იმას, რომ „კარგი მთლიანი" უნდა იყოს, შეუძლია იმდენადვე იყოს მოქმედების მამოტივირებელი, როგორც სხვებისადმი მოვალეობის რწმენას. ამ სიკეთეთა დაკონკრეტებას მივყავართ შეფასებებამდე და შეფასებით აღწერებამდე, რომლებსაც, ასევე, შეუძლიათ იყვნენ მოქმედებისკენ მამოტივირებელნი ისევე, როგორც ყველაფერს, რაც ჩვენ ღირებულად ისე აღვიქვით [...].[9]

ამ თეზას ვეთანხმები, თუმცა მას ასეთ მიმართულებას მივცემდი: ვინაიდან მორალური მდგომარეობა ორივეს, გაგებასა და ემპათიას შეიცავს, მორალური გათვითცნობიერების ის სახე, რომელსაც საკმარისად ძლიერი მამოტივირებელი ძალა აქვს, არის (საერთო) სიკეთის აღიარება და *მიღება*. სიკეთის *მიღება* გულისხმობს გაცნობიერებას, რომ ესა თუ ის მოწყვლადი და ღირებული რამ ფაქტიურად არის სიკეთე იმ განზრახვით, რომ დაიცვას ასეთი სიკეთე თვითმიზნურად - მიუხედავად სხვა განსაკუთრებული ინტერესისა, რომელიც მავანს ასევე შეიძლება ჰქონდეს ამა თუ იმ სიკეთის დასაცავად. ჩვენ უბრალოდ არ გვექნებოდა *რწმენა*, რომ რაიმე არის *სიკეთე* მისი დაცვის განზრახვის გარეშე. სხვა სიტყვებით: სიკეთის მიღება გახლავთ მამოტივირებელი რწმენა. [10]

5. ღირსების სამი სახე და ავტონომიის არგუმენტი

როგორც ვთქვი, ადამიანობის ცნობიერება გულისხმობს ადამიანის ღირსების, როგორც უმაღლესი სიკეთის აღიარებასა და მიღებას. მოდით ერთმანეთისგან გავარჩიოთ სამი სახის ღირსება.

[9] L. Siep, *Konkrete Ethik. Grundlagen der Natur- und Kulturethik*, Frankfurt am Main 2004, გვ. 88-93.

[10] J. Hardy, *Jenseits der Täuschungen – Selbsterkenntnis und Selbstbestimmung mit Sokrates*, Göttingen 2011, გვ. 344-352.

ადამიანის ღირსება არის:

(1) სამართლებრივი სტატუსი; ღირსების დაცვა არის გარანტია ადამიანის უფლებათა დაცვის, როგორც არის მოცემული *ადამიანის უფლებათა საყოველთაო დეკლარაციის* პირველ მუხლში, ისევე, როგორც გერმანიის კონსტიტუციის პირველ მუხლში.

(2) მორალური სტატუსი, რომელსაც მორალურად მოქმედი პირები ერთმანეთს მორალური მოთხოვნების მიღებისას მიაწერენ.

(3) ინდივიდუალური პირის თვით-მიმართება.

5.1. ღირსება როგორც სამართლებრივი სტატუსი

გაეროს ადამიანის უფლებათა საყოველთაო დეკლარაცია და, შესაბამისად, გაერთიანებული ერების გენერალური ასამბლეის 217-ე A რეზოლუცია აცხადებს:

მუხლი 1. ყველა ადამიანი იბადება თავისუფალი და თანასწორი თავისი ღირსებითა და უფლებებით. მათ მინიჭებული აქვთ გონება და სინდისი და ერთმანეთის მიმართ უნდა იქცეოდნენ ძმობის სულისკვეთებით.

მუხლი 2. ამ დეკლარაციით გამოცხადებული ყველა უფლება და ყველა თავისუფლება მინიჭებული უნდა ჰქონდეს ყოველ ადამიანს განურჩევლად რაიმე განსხვავებისა, სახელდობრ, რასის, კანის ფერის, სქესის, ენის, რელიგიის, პოლიტიკური თუ სხვა წმენის, ეროვნული თუ სოციალური წარმომავლობის, ქონებრივი თუ სხვა მდგომარეობისა.

მუხლი 3. ყოველ ადამიანს აქვს სიცოცხლის, თავისუფლებისა და პირადი ხელშეუხებლობის უფლება.

გერმანიის კონსტიტუციის პირველი მუხლი ადგენს:

ადამიანის ღირსება ხელშეუვალია. მისი პატივისცემა და დაცვა წარმოადგენს მთელი სახელმწიფო ხელისუფლების მოვალეობას.

ამიტომ, გერმანელი ხალხი აღიარებს ხელშეუხებელ და განუსხვისებელ ადამიანის უფლებებს, ყოველი ადამიანური საზოგადოების, მსოფლიოში მშვიდობისა და სამართლიანობის საფუძვლად.

შემდეგი ძირითადი უფლებები ბოჭავენ კანონმდებლობას, აღმასრულებელ და სასამართლო ხელისუფლებას, როგორც უშუალოდ მოქმედი სამართალი.

გერმანიის კონსტიტუციის პირველი მუხლი ერთად კრავს ადამიანის ღირსებასა და ადამიანის უფლებათა დაცვას. ადამიანის ღირსებისა და ადამიანის უფლებათა ნაკრების სამართლებრივი სტატუსი ტოლფარდოვანია (coextensive). ადამიანის ღირსების დაცვა ადამიანის სხვადასხვა განსაკუთრებული უფლების დაცვას მოიცავს. თუმცაღა, გამართლებულია ადამიანის ღირსების ექსპლიციტური გამოყოფა, როგორც ერთი უმაღლესი სიკეთისა, ვინაიდან ეს სამართლებრივი სტატუსი უზრუნველყოფს ადამიანის ღირსებაში ადამიანის ყველა უფლების შეყვანას და ეს, ასევე, იძლევა საშუალებას სხვა სიკეთეთა და კავშირში მყოფი უფლებების ინკლუზიისა ღირსების ცნებაში. თომას გუტმანი ადამიანის ღირსების სამართლებრივ სტატუსს აბსოლუტურ შეზღუდვად განმარტავს:

ღირსების პრინციპი (ძირითადი კანონის მუხლი 1. აბზ. 1) ალწერს ადამიანების, როგორც სამართლებრივი პირების ორმხრივი აღიარების ფუნდამენტს. მისი პირველადი ფუნქცია შემზღუდავია, როგორც იმის დეონტოლოგიურად გაგებული საზღვრისა, თუ რა შეიძლება სამართლებრივ პირებს შეეხოთ. ღირსების პრინციპი არ არის საგანი და არც შედეგი სხვადასხვა სიკეთის ანონ-დაწონვისა.[11]

[11] იხ. T. Gutmann, „Struktur und Funktion der Menschenwürde als Rechtsbegriff", In: *Angewandte Philosophie. Eine Internationale Zeitschrift/Applied Philosophy. An International Journal*, 2014, გვ. 49-74. S. Blömacher, *Die Menschenwürde als Prinzip des deutschen und europäischen Rechts. Kohärenz der Konzepte? (Schriften zum Öffentlichen Recht, Band*

1.2. ღირსება, როგორც მორალური სტატუსი და ცხოვრების ნირი

ღირსების, როგორც მორალური სტატუსის მიღება, სოციალური პრაქტიკაა, რომელიც აუცილებლად არ არის დამოკიდებული სამართლებრივ წესებზე. კატეგორიული იმპერატივის ფორმულირებისას კანტი ღირსების იდეას უმაღლესი მორალური ღირებულების მქონედ ბრწყინვალედ ახმოვანებს. როგორც უკვე ციტირებულია, პირველი ფორმულირება კატეგორიული იმპერატივისა ამბობს:

„იმოქმედე მხოლოდ იმ მაქსიმის შესაბამისად, რომლის შემთხვევაშიც შენ შეგიძლია, ამავდროულად, ისურვო, რომ ის იქცეს საყოველთაო კანონად."[12] კანტი შემდგომ აგრძელებს კატეგორიული იმპერატივის, როგორც ადამიანობისა და ღირსების პატივისცემის ახსნას:

პრაქტიკული [კატეგორიული, ი. ჰ.] იმპერატივი იქნება შემდეგი: მოიქეცი ისე, რომ კაცობრიობა, როგორც შენი, ისე ყოველი სხვა პირის სახით, შენთვის მუდამ იყოს, ამავდროულად, მიზანი, და არასდროს – მხოლოდ საშუალება. ამ პრინციპის მიხედვით,

---

1327), Berlin 2016. ბლომახერი გვთავაზობს ყოვლისმომცველ კვლევას ადამიანის ღირსების დადგენის განმარტებაზე გაეროს ადამიანის უფლებათა საყოველთაო დეკლარაციაში, მის გამოყენებაზე გერმანიის სამართალში, ადამიანის ღირსების იდეის განმარტებას ევროკავშირის მართლმსაჯულებაში. შაბერი და სანდკიულერი განიხილავენ ადამიანის ღირსების ცნებას და მის ისტორიას პოლიტიკურ, იურიდიულ და ფილოსოფიურ განზომილებებში. სანდკიულერი წამოაყენებს ღირსების აბსოლუტური სტატუსის სარწმუნო დაცვას. იხ. P. Schaber, *Menschenwürde (Grundwissen Philosophie)*, Stuttgart 2012. H.-J. Sandkühler, *Menschenwürde und Menschenrechte. Über die Verletzbarkeit und den Schutz der Menschen*, Freiburg, München 2014. (იხ. აგრეთვე, მისი წიგნის ჩემს მიერ მიმოხილვა, ჟურნალში: *Zeitschrift für Menschenrechte* 2015). გამოყენებით ეთიკაში ღირსების იდეის ფუნქციისა და სტატუსის განხილვისათვის, იხ. D. Borchers, „Menschenwürde in der Angewandten Ethik: verzichtbar und unverzichtbar. Ein Versuch, die These von der Verzichtbarkeit des Menschenwürdebegriffs in den Debatten der Angewandten Ethik vor möglichen Missverständnissen in Schutz zu nehmen", in: *Menschenwürde. Philosophische, theologische und juristische Analysen*, Hg. Von H.-J. Sandkühler, Frankfurt am Main 2007. იხ. აგრეთვე, Cambridge Companion on Dignity, Ed. by J. Braarvig, R. Brownsword, M. Düwell, D. Mieth, Cambridge 2014, სადაც გაშუქებულია ადამიანის ღირსების მრავალი შტრიხი.

[12] I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, გვ. 421.

პრაქტიკული მოქმედების აუცილებლობა, ე.ი. მოვალეობა, სულაც არ ეფუძნება გრძნობებს, მისწრაფებებსა და მიდრეკილებებს, არამედ მხოლოდ და მხოლოდ გონიერი არსებების ურთიერთმიმართებას, რაშიც ერთი გონიერი არსების ნება, ამავდროულად, განხილული უნდა იყოს როგორც კანონმდებლის ნება. მაშასადამე, გონება ნების მაქსიმას მიმართავს როგორც საყოველთაო კანონმდებელს ყოველ სხვა ნებაზე, აგრეთვე, საკუთარი თავისადმი ყოველ ქმედებაზე, და ეს არა რაიმე სხვა პრაქტიკული მოტივის გამო, არამედ გონიერი არსების ღირსების იდეიდან გამომდინარე, რომელიც არც ერთ კანონს არ ემორჩილება, გარდა იმისა, რომელსაც, ამავდროულად, საკუთარ თავს თვითონვე უწესებს. მიზანთა სამეფოში ყველაფერს აქვს ან ფასი ან ღირსება. რასაც ფასი აქვს მის ადგილას შეიძლება სხვა რაიმე როგორც ექვივალენტი დადგინდეს; ხოლო რაც ყოველგვარ ფასზე აღმატებულია, მას აქვს ღირსება. მაშ, მორალურობა არის პირობა, რომლის ქვეშაც მხოლოდ გონიერ არსებას შეუძლია იყოს მიზანი თავისთავად. მაშასადამე, ზნეობრიობა და ადამიანობა, იმდენად რამდენადაც მათ ამის უნარი შესწევთ, ერთადერთნი არიან რასაც ღირსება აქვს. [13]

კანტის (ერთი და მხოლოდ მისი) კატეგორიული იმპერატივი ამბობს, რომ ყოველმა პირმა სხვა პირი უნდა მიიღოს არა როგორც მხოლოდ საშუალება, არამედ როგორც მიზანი თავისთავად. ღირსების პატივისცემა არის გონებისა და სოციალური პრაქტიკის შემეცნება (insight). მიზანთა სამეფო (“das Reich der Zwecke”) შეიძლება აიგოს მხოლოდ მორალურობის საფუძველზე. ღირსებას არ გააჩნია ფასი, არც ექვივალენტი. როდესაც ბაზარზე პროდუქტი გაგვაქვს, კარგი საფასურის მიღება გვსურს. ჩვენ ვაწარმოებთ ბიზნესს ვიღაცასთან, მაშინ თუ - ჩვენ ვიღებთ ექვივალენტს იმის სანაცვლოდ რასაც გავიღებთ. მაგრამ, ამის საპირისპიროდ, ღირსების პატივისცემა არ არის დამოკიდებული ექვივალენტის მიღებაზე და მაშასადამე - კანტის თვალსაზრისით - არ არის დამოკიდებული პირის

[13] I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, გვ. 429-435. აუდი უზრუნველყოფს კატეგორიული იმპერატივის ბრწყინვალე განმარტებას, რომელიც ცნობილია როგორც ადამიანურობის ფორმულა. იხ. R. Audi, *Means, Ends, and Persons: The Meaning and Psychological Dimensions of Kant's Humanity Formula*, Oxford 2015.

რაიმე განსაკუთრებულ ინტერესზე. თუკი ჩვენ მივყვებით მაქსიმას, რომელიც საყოველთაო კანონი უნდა გახდეს და მივიღებთ ყოველ პიროვნებას, როგორც მიზანს თავისთავად, მაშინ ჩვენ საყოველთაო, უპირობო მორალურ მოთხოვნებს ვიღებთ. თუკი თვითკანონმდებელი ნება (der gesetzgebende Wille) დამოუკიდებელია პირის განსაკუთრებული ინტერესისგან, მაშინ იგი არის ნებელობითი მეორადი წესრიგის უნარი (volitional second order capability).[14]

პიტერ ბიერი ნათელს ჰფენს ღირსებას, როგორც ცხოვრების ფორმას (Lebensform), რომელიც მოიცავს იმას, რასაც იგი უწოდებს მორალურ მთლიანობას: ჩვენ განვიცდით (ღირსებას როგორც ცხოვრების ფორმას, ი.ჰ.) როგორც სოციალური არსებები, რომლებიც, რაც ისინი არიან, იმგვარი ნირით ხდებიან, როგორაც სხვებს განიხილავენ. მორალური ინტიმურობა, ამ თვალსაზრისით, ღირსების წყაროა: იმით, რომ მე სხვებს მათი მოთხოვნილებებით ვცემ პატივს და ჩემს ქმედებას მივმართავ ამის მიხედვით, ვიძენ ღირსების იმ ფორმას, რომელსაც *მორალური ღირსება* შეიძლება ეწოდოს. [...] ის გახლავთ მორალური მთლიანობის განსაკუთრებული ფორმა: ისეთი, რომლის შემთხვევაშიც არა სხვების *რაიმე* ინტერესებზეა საუბარი, არამედ მოთხოვნილებებზე, რომლებიც არსობრივად მათ ღირსებას შეეხება: მოთხოვნილება დამოუკიდებლობის, ნამდვილი მიღების Begegnungen, დაცული ინტიმურობისა და გაგების, სარწმუნოობისა და თვითპატივისცემის.[15]

1.3. ღირსება, როგორც პიროვნული ავტონომია

ღირსება, როგორც თვით-მიმართება პიროვნული ავტონომიის უნარია; ავტონომიური პირი არის თავისი საკუთარი ღირსებისა და სააზროვნო ავტონომიის დაცვის უნარის მქონე. სოციალური ავტონომია არის პირის უნარი საკუთარ თავზე კონტროლის განხ-

[14] პრაქტიკული გონების კანტიანური თეორიის თეზისის შესახებ. იხ. J. Hardy, *Jenseits der Täuschungen – Selbsterkenntnis und Selbstbestimmung mit Sokrates*, Göttingen 2011, გვ. 413-417.

[15] P. Bieri, *Eine Art zu leben: Über die Vielfalt menschlicher Würde*, München 2013. გვ. 269-270.

ორციელებისა და სამართლებრივი და მორალური უფლებების წამოყენებისა, მაშინ როდესაც სააზროვნო ავტონომია, უპირველეს ყოვლისა, თვითგამორკვევა და საკუთარი თავის მართვაა. სოციალური ავტონომია მოითხოვს კანონისმიერ დაცვას (სამართლებრივი სისტემის მეშვეობით), ელემენტარულ სიკეთეებზე წვდომას, როგორიცაა წყალი, საკვები, ჯანდაცვა და განათლება, მინიმალური შემოსავალი, ასევე, - იძულებისა და მანიპულაციის გამორიცხვას, და - ბოლო მაგრამ არა ნაკლებ მნიშვნელოვანი - პრივატულობას.[16]

სააზროვნო თვით-განსაზღვრება (gedankliche Selbstbestimmung) არის პირის შესაძლებლობა ნათლად გაიგოს და ხელმძღვანელობა გაუწიოს თავის სააზროვნო მდგომარეობებს. ავტონომიური პირი არის შემძლე ისე უხელმძღვანელოს საკუთარ შეხედულებებს, მისწრაფებებსა და განზრახვებს, რომ მისდიოს მის ზოგად უმაღლეს მიზანს, როგორიცაა, მაგალითად, კვლევის წარმოება, სახლის მშენებლობა, თავის ოჯახზე ზრუნვა და სხვა. ყველა ჩვენი ცალკეული განზრახი ქმედებით ჩვენ ვესწრაფვით ძირითადი, უმაღლესი მიზნების მიღწევას. ჩვენ გვესაჭიროება ასეთი მიზნების ქონა, რათა ავირჩიოთ ალტერნატიულ ქმედებებს შორის და მივიღოთ რაციონალური გადაწყვეტილებები. მთავარი მიზანი არის ის მიზანი, რომლისკენაც მთელი რიგი მსგავსი სახის მოქმედებების მეშვეობით მივისწრაფვით. თუ მე ყოველ დილით 5 კილომეტრს დავრბივარ, მე მთავარ, უმაღლეს მიზნად ჯანმრთელობის შენარჩუნებას ვისახავ. სხვა შეიძლება იგივეს დილაობით აკეთებდეს იმიტომ, რომ მარათონისთვის ემზადება, რაც საბოლოოდ მის მთავარ მიზანს - გამოსცადოს საკუთარი ფიზიკური შესაძლებლობების საზღვრები ემსახურება. უმაღლესი მიზანი ის მიზანია, რომელსაც სხვებთან შედარებით პრიორიტეტი ენიჭება. თუ გადავწყვეტ ფული ქველმოქმედებისთვის გავიღო, რომლის დახარჯვა მსოფლიოს ირგვლივ სამოგზაუროდ შემეძლო, მაშინ მე ახალი

[16] „ადამიანის ღირსებას შეხება აქვს იმასთან, რომ იგი პატივს სცემს მის ინტიმურ სივრცეს და უყურადღებოდ არ ხსნის სხვებისათვის მისი აზროვნებისა და შეგრძნებების შინაგან მხარეს". P. Bieri, *Eine Art zu leben: Über die Vielfalt menschlicher Würde*, München 2013. გვ. 186.

ქვეყნების და მათი კულტურის გაცნობასთან შედარებით უპირატესობას სხვების დახმარებას ვანიჭებ. თუ მსურს ფილოსოფიური წიგნის დაწერა, პრიორიტეტს ფილოსოფიურ არგუმენტებზე ფიქრს ვანიჭებ, ვიდრე სხვა გონებრივ აქტივობას, როგორიცაა, მაგალითად, რომანის დაწერა, ან ვერდის ოპერების შესწავლა - რაც შემეძლო გამეკეთებინა ამ გრძელვადიან პერიოდში. თუ ჩვენ გვიწევს არჩევანის გაკეთება ორ ან მეტ ალტერნატიულ ქმედებას შორის, მაშინ ვირჩევთ იმას, რომელიც მთავარ, უმაღლეს მიზანს ემსახურება. ჩვენ ვიწყებთ ასეთი მიზნებისკენ სწრაფვას, მას შემდეგ, რაც ვაცნობიერებთ, თუ რისი გაკეთება გვსურს და აღმოვაჩენთ ნებას, რომელიც გვინდა რომ გვქონდეს. სხვა სიტყვებით: ჩვენ მთავარ, უმაღლეს მიზნებს თვითგამორკვევის მეშვეობით მივესწრაფვით.

თვითგამორკვევა თავისთავად მთავარი მიზანია. მოდით, გავმიჯნოთ მატერიალური მიზნები მოდალური მიზნებისგან. თუ ჩვენ ვესწრაფვით მატერიალურ მიზანს, ე.ი სამყაროში გარკვეული მდგომარეობის შექმნა გვსურს, როგორიცაა წერილის დაწერა, სახლის აშენება ან აფრების გაშლა, თუ ჩვენ მივისწრაფით მოდალური მიზნისკენ, მაშინ ჩვენ რაიმეს გაკეთება გარკვეული გზით გვსურს. მოდალური მიზნისკენ სწრაფვისას, რა დროსაც ჩვენ შესაძლებლობის (ან უნარის) გამოყენებას ვცდილობთ, წარმატებული მოქმედებები მოდალურ სიამოვნებას იძლევა. მიუხედავად იმისა, რომ ჩანს, თითქოს ყოველთვის ორივესკენ, მატერიალური და მოდალური მიზნებისკენ, ერთი და იმავე მოქმედებით მივდივართ, მაინც მიზანშეწონილია, რომ მიზნის ეს ორი სახე გავარჩიოთ. მართალია, რომ ადამანები სხვადასხვა მატერიალურ მიზანს ესწრაფვიან. თუმცაღა, თვით-განსაზღვრის წარმატებული პრაქტიკა არის ის მოდალური მიზანი, რომელსაც თითოეული მიესწრაფვის, ვინაიდან ჩვენ მატერიალური მიზნების მიღწევა მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეგვიძლია, თუკი დანამდვილებით ვიცით, რისი გაკეთება გვსურს და და გვაქვს ნება, რომელიც გვინდა, რომ გვქონდეს.

თვით-განსაზღვრება თვითშეფასებას მოიცავს, რაც ჩვენი სპონტანური რწმენებისა და მისწრაფებების დადასტურების ან

უარყოფის საშუალებას გვაძლევს. არსებობს სამი საბაზისო თვით-მიმართება: ჩვენ შეგვიძლია დავადასტუროთ ან უარვყოთ სპონტანური რწმენა, მისწრაფება ან განზრახვა და ჩვენ, ასევე, შგვიძლია გვქონდეს ამბივალენტური დამოკიდებულება სპონტანური რწმენის ან მისწრაფების მიმართ. მაგალითად, მე შეიძლება ვიფიქრო ჩემი ნავით ჰამბურგიდან დასავლეთით ნიუ იორკისკენ ნაოსნობაზე 2018 წლის ზაფხულში. ასეთი გეგმა საჭიროებს ფრთხილ გააზრებას. შესაბამისად, მე ვაანალიზებ ასეთი მოგზაურობის დადებით და უარყოფით მხარეებს და ვაფასებ ჩემს განზრახვას მეორე რიგის ნებელობის ფორმირების (second order volitions) გზით. თუ მივალ დასკვნამდე, რომ მართლა მინდა მოგზაურობის მოწყობა, მაშინ მე ვადასტურებ ამის გაკეთების მანამდელ, სპონტანურ განზრახვას. ხოლო თუ მივალ იმ დასკვნამდე, რომ მოგზაურობის მოწყობა არ მინდა, მაშინ მე უარვყოფ ჩემს მანამდელ განზრახვას და ხელს ავიღებ მასზე. ორივე შემთხვევაში როდესაც ვეუბნები „კის“ ან „არას“ ჩემს ადრინდელ, სპონტანურ განზრახვას, ბოლოსდაბოლოს, ვიღებ ნათელ, ექსპლიციტურ განზრახვას, რომელსაც შეუძლია რაციონალური გადაწყვეტილებისთვის ბაზისის როლი შეასრულოს. მე ვიღებ რაციონალურ გადაწყვეტილებას, თუ ფრთხილად გავიაზრე ყველა რელევანტური და შესაძლო მიზეზი, რომლებიც მოქმედების სასარგებლოდ ან მის საწინააღმდეგოდ აკეთებენ არგუმენტაციას. ჩვენ ამ სააზროვნო მდგომარეობებს ვეხმაურებით და ვეუბნებით, რომ ვართ *დარწმუნებულნი* და *დანამდვილებით ვიცით*, რომ გვსურს ამის და ამის გაკეთება. იქამდე, სანამ ჩვენ გადაუწყვეტელნი ვართ - ვყოყმანობთ ორ (ან მეტ) ვარიანტს შორის -, ჩვენ ვართ ამბივალენტურნი გარკვეულ, სპონტანურ რწმენას ან მისწრაფებასთან მიმართებით და ამბივალენტურობა საფრთხეს უქმნის ჩვენს ავტონომიას. როგორც ავტონომიური მოქმედი პირები, ჩვენ ვართ შემძლე, შევაფასოთ ჩვენი სპონტანური აზრობრივი მდგომარეობები, რათა რაციონალური გადაწყვეტილებები მივიღოთ. ჩვენ გვესაჭიროება სოციალური და აზრობრივი ავტონომია, რათა ჩვენი საკუთარი ღირსება დავიცვათ. სავსებით ჩვეულებრივი ამბავია, რომ ჩვენ გვესაჭიროება სოციალური ავტონომია, მაგრამ

არანაკლებ მნიშვნელოვანია - აზრობრივი ავტონომია, ვინაიდან აზრობრივ ავტონომიას შეუძლია დაგვიცვას მანიპულაციისგან და ეპისტემიური დამოკიდებულების ნეგატიური ასპექტებისგან.

მორალური მოთხოვნების მიღება გახლავთ აუცილებელი პირობა ავტონომიისკენ ჩვენი მისწრაფებისა და ამდენად მორალური მდგომარეობა ჩაშენებულია ბედნიერებისკენ ჩვენს *რეფლექსიურ* სწრაფვაში. აქ არის ამ მოთხოვნის არგუმენტი (ნება მიბოძეთ მას ავტონომიიდან მომდინარე არგუმენტი ვუწოდო): ბედნიერებისკენ ჩვენს რეფლექსიურ სწაფვაში ჩვენ მიზნად ვისახავთ საუკეთესო პირობების შექმნას ჩვენი საკუთარი (სოციალური და მენტალური) ავტონომიისთვის. თუ ჩვენ მიზნად ვისახავთ საუკეთესო პირობების შექმნას ჩვენი საკუთარი ავტონომიისთვის, მაშინ ჩვენ ინტერაქციაში შევდივართ სხვა ადამიანებთან ისეთი ფორმით, რომ ჩვენ *მათ* ავტონომიას ვასტიმულირებთ. თუ ჩვენ ასეთი ფორმით ურთიერთვქმედებთ სხვა ადამიანებთან, ჩვენ ვიკავებთ მორალურ პოზიციას. სხვა სიტყვებით: ჩვენ შეგვიძლია ერთმანეთის ავტონომიის სტიმულირება, თუ (და მხოლოდ იმ შემთხვევაში თუ) ჩვენ ვიცავთ ერთმანეთის მოწყვლადობას (protect each other's vulnerability) და პატივს ვცემთ ერთმანეთის ბედნიერების ხელშემწყობ ინტერესებს. მაშასადამე, ჩვენი ბედნიერების რეფლექსიურ მისწრაფებაში ვიკავებთ მორალურ პოზიციას.[17]

---

[17] ავტონომიის არგუმენტის ახსნისათვის, იხ. J. Hardy, *Jenseits der Täuschungen – Selbsterkenntnis und Selbstbestimmung mit Sokrates*, Göttingen 2011, გვ. 407-430; J. Hardy, „Würde und gedankliche Selbstbestimmung", in: *Angewandte Philosophie. Eine Internationale Zeitschrift/Applied Philosophy. An International Journal*, 2017. მორალური პოზიციის ბედნიერების წამახალისებელ ფუნქციაზე განხილვისთვის მივყვები სოკრატესეულ მსჯელობას პლატონის სახელმწიფოში. იხ. J. Hardy, *Jenseits der Täuschungen – Selbsterkenntnis und Selbstbestimmung mit Sokrates*, გვ. 251-281. აგრეთვე, პრინციპულად ვამოწმებ C. Korsgaard, *Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity*, Oxford 2009. კორსგაარდი ასაბუთებს, რომ პიროვნების მუშაობა თვით-კონსტიტუციაზე და პრაქტიკური იდენტობის შექმნა მორალური კანონების ერთგულებაზეც მიუთითებს. ანტიკური ფილოსოფოსები, სოკრატედან დაწყებული სტოიკოსებამდე, ამტკიცებენ, რომ მორალურობისადმი ერთგულება კარგი ცხოვრების არსებითი ელემენტია(ეუდაიმონია). კანტიც იგივე ხედვის მქონეა - მიუხედავად ანტიკური ევდემონიზმის კრიტიციზმისა. იხ. H. Weidemann, „Kants Kritik am Eudaimonismus und die Platonische Ethik", in: *Kant-Studien*, Vol. 92, 2001, გვ. 19-37. ანტიკური ევდემონიზმის სხვადასხვა ფორმების განხილვისთვის, იხ. J. Hardy, G. Rudebusch, *Ancient Ethics*,

6. ეთიკური არგუმენტაციის სტრუქტურა

მიზეზები არგუმენტების წანამძღვრებს წარმოადგენენ. არგუმენტებს ნორმატიული, ეთიკური დანასკვებით ორივე, *შეფასებითი* და *დესკრიფციული* წანამძღვრები აქვთ, რომლებიც საერთო სიკეთეებს და მორალურ ქმედებებს მიემართებიან. როდესაც ჩვენ ვდავობთ ეთიკური მოთხოვნებიდან გამომდინარე, ჩვენ ვთანხმდებით *მთავარ შეფასებით* წანამძღვრებზე, რომლებიც საერთო სიკეთეების შესახებ დაშვებებს გამოხატავენ, რომელთა ცალკეულ ინსტანციებს გარკვეული *მოწყვლადი* თვისებები აქვთ {V1, ..., Vn}. მაგალითად, ადამიანის სხეულის მოწყვლადი თვისებაა ის ფაქტი, რომ ის შეიძლება დაიტანჯოს ტკივილისგან. პიროვნების გონება შეიძლება დაექვემდებაროს მანიპულაციას. შესაძლებელია პიროვნების ღირსების შელახვა. ესენია ის მოწყვლადი თვისებები, რომლებსაც ეთიკური არგუმენტები ტიპურად მიემართებიან. უფრო რომ დავაზუსტოთ, როდესაც ჩვენ ვდავობთ ეთიკური მოთხოვნიდან გამომდინარე, ჩვენ უნდა გავაკეთოთ:

(i) ზოგადი შეფასებითი დაშვებები საერთო სიკეთეების შესახებ, რომელთა დაცვაც გვსურს, რომელთა თაობაზეც შესაძლოა ყველა მოქმედი პირი, იდეალურ შემთხვევაში, შეთანხმდეს;

(ii) მთავარი და განსაკუთრებული დესკრიფციული დაშვებები საერთო სიკეთის მოცემული განსაკუთრებული ინსტანციის მოწყვლადი თვისებების თაობაზე;

(iii) მთავარი და განსაკუთრებული დაშვებები, რომლებიც ამტკიცებენ, რომ გარკვეული A ქმედება (ან შესაბამისად A-ს სახის ქმედებები) ადეკვატური საერთო სიკეთის განსაკუთრებული ინსტანციის მოწყვლადი თვისებების დასაცავად საჭიროა. მორალური ქმედება A ადეკვატურია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მოქმედი პირი არის A-ს განხორციელების პოზიციაში და A-ს განხორციელება არ აზიანებს მის საკუთარ კეთილდღეობას.

Göttingen 2014.

ეთიკური მოთხოვნის არგუმენტები იღებენ ასეთ ძირითად ფორმას:

(1) (საერთო სიკეთე CG[18], მორალური მოქმედი პირი, მოწყვლადი თვისება V[19]): თუ აბსტრაქტული არსობა (entity) CG არის საერთო სიკეთე და თუ (ლოგიკურად) საერთო სიკეთის CG პარტიკულარულ ინსტანციას, რომელიც არის ყოველი ინდივიდუალური პირი, მოწყვლადი თვისება V აქვს, მაშინ თითოეულ მორალურ მოქმედს, რომელიც არის ყოველი პირი, ვინც დაიკავა მორალური პოზიცია, *სურს* ნებისმიერი სხვა პირის მოწყვლადი თვისების V დაცვა. (ამ დაშვების წინარე პირობები (antecedens) შეიცავს როგორც შეფასებით, ისე აღწერით განაცხადს).

(2) (საერთო სიკეთე CG_n მოწყვლადი თვისებაV): არსობა CG არის საერთო სიკეთე და ყოველ ინდივიდუალურ პიროვნებას მოწყვლადი თვისება V აქვს.

(3) (მორალური მოქმედი, მოწყვლადი თვისება V): მაშასადამე, ყოველ მორალურ მოქმედს სურს, დაიცვას ყველას მოწყვლადი თვისება V.

(4) (მორალური მოქმედი პირი, მოქმედება A[20], მოწყვლადი თვისება V): თუ თითოეულ მორალურ მოქმედ პირს სურს, დაიცვას ყველას მოწყვლადი თვისება V, და თუ A-ს სახის ქმედებების განხორციელებისას A აუცილებელი და ადეკვატურია პირის მოწყვლადი თვისების V დასაცავად, მაშინ ყოველმა მორალურმა მოქმედმა პირმა *უნდა* განახორციელოს A-ს სახის ქმედებები და უარი უნდა თქვას არა A-ს სახის ქმედებებზე. [21]

(5) (მორალური მოქმედი პირი, მოქმედება A): A-ს სახის მოქმედებების განხორციელება აუცილებელია და ადეკვატური

[18] Comon Good-ის აღსანიშნად ავტორის მიერ გამოყენებული აბრივიატურა (მთარგმნ. შენიშვნა).

[19] vulnerable property-ს აღსანიშნად ავტორის მიერ გამოყენებული აბრევიატურა (მთარგმნ. შენიშვნა).

[20] action-ის აღმნიშვნელი აბრივიატურა (მთარგმნ. შენიშვნა).

[21] პიროვნების ქმედება ადეკვატურია სხვა პიროვნების მოწყვლადი თვისების V-ს დაცვისათვის, თუ ამ ქმედების ჩადენა არ აუარესებს მოქმედი პირის კეთილდღეობას.

პირის მოწყვლადი თვისების დასაცავად.

დასკვნა: მაშასადამე ყოველი მორალური მოქმედი პირი უნდა ახორციელებდეს A-ს სახის ქმედებებს.[22]

აქ არის მაგალითი:

(1) თუ ადამიანის ღირსება საერთო სიკეთეა და თუ ყოველ ინდივიდუალურ პირს - როგორც საერთო სიკეთის ადამიანის ღირსების მატარებელ პარტიკულარულ ინსტანციას - აქვს მოწყვლადი თვისება, რომელიც შეიძლება დაიტანჯოს სიღატაკისგან, მაშინ ყოველ მორალურ მოქმედ პირს ყველა მათგანის სამომავლო სიღატაკისგან დაცვა სურს.

(2) ადამიანის ღირსება არის საერთო სიკეთე და ყოველ ინდივიდუალურ პირს შეიძლება მიადგეს ვნება სიღატაკისგან.

(3) მაშასადამე, ყოველ პირს სურს ყველას მომავალი სიღატაკისგან დაცვა.

(4) თუ ჩვენ ყველა მათგანის დაცვა გვსურს სიღატაკისგან, ვინც მისგან ამჟამადაც იტანჯება, და თუ ჩვენი მთლიანი შემოსავლის **ხუთი პროცენტის** გაღება გლობალური ორგანიზაციების მისამართით, რომლებიც ამჟამად ცხოვრობენ სიღატაკეში, არის საჭირო და ადეკვატური ამ ადამიანთა მომავალი სიღატაკისგან დასაცავად, მაშინ ჩვენ მოვალენი ვართ, გავიღოთ ჩვენი მთლიანი შემოსავლის ხუთი პროცენტი გლობალური ორგანიზაციებისთვის, რომლებიც

[22] ეთიკური მსჯელობის ლოგიკური ანალიზის ალტერნატიული მიდგომა დეონტური ლოგიკაა, მაგრამ კლასიკური ლოგიკაც საკმარისად გამოსადეგია ეთიკური მსჯელობის გააზრებისათვის. იხ. J. Hardy, C. Schamberger, *Logik der Philosophie. Eine Einführung in die Logik und Argumentationstheorie*, zweite Aufl., Göttingen 2017, რომლის ფარგლებშიც მოცემულია ბუნებრივი დედუქციის გამოთვლის თეორია. მორალური ფილოსოფიის და სამართლის ფილოსოფიის დეონტური ლოგიკისთვის, იხ. L. Aqvist, „Deontic logic", in: *The Handbook of Philosophical Logic*, Ed. By D. M. Gabbay, F. Guenthner, Vol. 8, second edition, Dordrecht 2002. J. Carmo, A. Jones, "Deontic Logic and Contrary-to-Duties", in: *The Handbook of Philosophical Logic*, Ed. By D. M. Gabbay, F. Guenthner, Vol. 8, second edition, Dordrecht 2002. E. Lisanyuk, "Three faces of deontic logic in law", in: *Simposio Intenacional de Filosofia del Derecho 'Racionalidad en el Derecho' 5-7 Mayo 2014*, Facultad de Derecho (UBA), Buenos Aires 2014. ეთიკური მსჯელობის ალტერნატიული ანალიზისათვის იხ. K. Bayertz, N. Kompa, „Moralisches Argumentieren", in: *Grundkurs Ethik. Band I, Grundlagen*, Hg. Von J. Ach, M. Quante, L. Siep, Münster 2016.

სარწმუნოდ და ეფექტიანად ეხმარებიან ადამიანებს.

(5) ხუთი პროცენტის გაღება ჩვენი მთლიანი შემოსავლიდან გლობალური ორგანიზაციებისთვის, რომლებიც სარწმუნოდ და ეფექტიანად ეხმარებიან ადამიანებს, არის აუცილებელი და ადექვატური (საკმარისიც კი) ამ ადამიანთა სიღატაკისგან დასაცავად.

დასკვნა: მაშასადამე, ჩვენ მოვალენი ვართ გავიღოთ ხუთი პროცენტი ჩვენი მთლიანი შემოსავლის გლობალური ორგანიზაციების სასარგებლოდ, რომლებიც სარწმუნოდ და ეფექტიანად ეხმარებიან ადამიანებს.

ნიშანდობლივია, რომ ამ სახის არგუმენტები არ ნეიტრალიზდებიან ე.წ. ნატურალისტური ფალსიფიცირების მეშვეობით უარყოფით, გამომდინარე იქიდან, რომ დაშვებები შეიცავს დანასკვის მთლიან შეფასებით ინფორმაციას.

აქ მე მხოლოდ ვეხები პირებს, მაგრამ ზემოთ თქმული ძირითადი ეთიკური არგუმენტები შეიძლება მოიცავდეს ასევე სხვა არსებებსაც, როგორიცაა ცხოველები და თვით მცენარეებიც კი, თუ ჩვენ ამ არა-პიროვნულ არსებებს მორალური სიკეთეების ცნებაში შევიყვანთ.[23]

გერმანულიდან თარგმნეს ირაკლი თაბორიძემ და დავით გალაშვილმა

[23] მიმდინარე მეტა-ეთიკის მნიშვნელოვანი მიღწევაა მორალური კანონების ფორმულირება, რომლებიც შეიძლება დაინერგოს ხელოვნური ინტელექტის ავტონომიური სისტემის ალგორითმებში. იხ. B. Kuiper, „Human-like Morality and Ethics for Robots", in: *Proceedings of the Association for the Advancement of Artificial Intelligence,* Ed. By Ann Arbor, Michigan 2016.

ბაროკო ხელოვნებას, ხელოვნების ისტორიასა და პოლიტიკას შორის

ნინო სიმონიშვილი

2019 წლის კლასიკური მუსიკის 10 საუკეთესო წარმოდგენათა შორის, ნიუ იორკ ტაიმსმა, პარიზის ბასტილიის ოპერის ახალი პროდუქცია, ახალგაზრდა რეჟისორ, კლემენტ კოგიტორეს (Clément Cogitore) მიერ ინსცენირებული ფრანგი კომპოზიტორის, ჟან-ფილიპ რამოს 18-ე საუკუნის ოპერა-ბალეტი Les Indes galantes დაასახელა.[1] რამოს ოპერა-ბალეტი, ახალგაზრდა ხელოვანის მიერ 2017 წელს, ამავე სახელწოდების მიხედვით გადაღებული მოკლე ვიდეოს საფუძველზე შეიქმნა, რომლისთვისაც კოგიტორე 2019 წლის ცეზარის პრემიაზე იქნა წარდგენილი.[2] ამ წარმოდგენას პარიზში დიდი წარმატება ხვდა წილად.[3] მაყურებელზე განსაკუთრებული შთაბეჭდილება მოახდინა რეჟისორის მიერ 18-ე საუკუნის მოვლენების 21-ე საუკუნის საფრანგეთის პოლიტიკურ და სოციალურ ლანდშაფტში გადმოტანამ და რეჟისორის გამოკვეთილად სინემატოგრაფიულმა სცენოგრაფიამ. ბაროკოს პერიოდის ნაწარმოების ასეთი პოლიტიკური გააზრების საფუძველი თავად რამოს ნაწარმოებში და იმ პოლიტიკურ კონტექსტშია საძიებელი, რომელშიც კომპოზიტორის ორიგინალური ქმნილება დაიწერა.

---

[1] Best Classical Music of 2019, New York Times (4 December, 2019).

[2] 1983 წელს დაბადებული კლემენტ კოგიტორე, ახალი თაობის თანამედროვე ფრანგული ხელოვნების ერთ-ერთი ყველაზე წარმატებული სახეა, რომლის ნამუშევრები მსოფლიოს საუკეთესო მუზეუმებში, მათ შორის: პარიზის, ტოკიოს სასახლისა და ჟორჟ პომპიდუს ცენტრის, ნიუ იორკის თანამედროვე ხელოვნების მუზეუმის, ბოსტონის ნატიფი ხელოვნების მუზეუმის თუ სხვა პრესტიჟული საგამოფენო სივრცეების ხშირი სტუმარია. კოგიტორეს ასეთი წარმატება, მის ნამუშევრებში ფილმის, ვიდეოს, ინსტალაციისა და ფოტოგრაფიის სინთეზით მიღწეული ახალი უჩვეულო სტილის დამსახურებაა, რომელიც თანამედროვე ხელოვნებისა და კინემატოგრაფიის ერთგვარ დამაკავშირებელ რგოლს წარმოადგენს. 2018 წელს, კოგიტორე საფრანგეთის ერთერთი ყველაზე პრესტიჟული სახელოვნებო ჯილდოს, მარსელ დუშამპის პრიზის მფლობელი გახდა.

[3] სპექტაკლის პრემიერა ბასტილიის ოპერაში, 2019 წლის სექტემბერ-ოქტომბერში შედგა.

ჟან-ფილიპ რამო (1683-1764) ბაროკოს პერიოდის უმნიშვნელოვანესი ფრანგი კომპოზიტორი და მუსიკის თეორეტიკოსია. მან ერთ-ერთმა პირველმა შეიტანა საოპერო ხელოვნებაში ოპერა-ბალეტის მუსიკალური ჟანრი, რომლის პირველი ნარმატებული ნიმუში, Les Indes galantes არის. განმანათლებლობის ეპოქის იდეებით გაჟღენთილი ნაწარმოები, 18-ე საუკუნის კოლონიალიზმისადმი დამოკიდებულებას ასახავს და გამოკვეთს „უცხოს" ფენომენს იმდროინდელ საზოგადოებაში. სათაურისათვის შერჩეული სახელი (Indes), რომლითაც იმ პერიოდის ყველა არაევროპელს ახასიათებდნენ, ის მეტაფორაა, რომელიც ევროპული საზოგადოების გარკვეულ კრიტიკასაც შეიცავს, კოლონიზებული ქვეყნების კულტურული იდენტობისადმი გულგრილობის გამო. ნაწარმოების სიუჟეტურ ქარგას, სასიყვარულო ისტორიების სერია წარმოადგენს, რომლებიც თურქეთს, სპარსეთს, პერუსა და ჩრდილო ამერიკაში ვითარდება და განმანათლებლობის პრიზმიდან დანახული, „უცხოსადმი" პოზიტიური დამოკიდებულების ილუსტრაციაა. რამოს მიერ კოლონიალიზმის ასეთი რაკურსით დანახვა გასაკვირი არაა, თუ გავითვალისწინებთ მის ახლო მეგობრობას განმანათლებლობის ეპოქის ერთ-ერთ ყველაზე თვალსაჩინო წარმომადგენელ ვოლტერთან (1694-1778), რომელთანაც კომპოზიტორს არა მხოლოდ პერსონალური, არამედ პროფესიული დამოკიდებულებაც აკავშირებდა.[4]

კოგიტორეს Les Indes galantes ეგზოტიკური „უცხოს" თემა

[4] რამოს მომდევნო ოპერა-ბალეტი გე ტემპლე დე ლა გლოირე (1745/46) და კომედია-ბალეტი La princesse de Navarre (1744), ვოლტერის ლიბრეტოების მიხედვითაა შექმნილი. საინტერესოა, რომ ვოლტერისაგან განსხვავებით, რამოს რთული და საკმაოდ დაძაბული ურთიერთობა ჰქონდა განმანათლებლობის ეპოქის მეორე თვალსაჩინო წარმომადგენელ, ჟან-ჟაკ რუსოსთან (1712-1778). როგორც ცნობილია, რუსოს ერთ-ერთი გატაცება მუსიკა იყო და მას საკმაოდ ამბიციური წარმოდგენა ჰქონდა საკუთარ მუსიკალურ შესაძლებლობებზე. სწორედ რამოს გეს Indეს გალანტეს შთაგონებით დაწერა რუსომ ნაწარმოები Les muses galantes, რომელმაც ვოლტერისა და რამოს მძაფრი კრიტიკა გამოიწვია და სათავე დაუდო მტრულ დამოკიდებულებას რამოსა და რუსოს შორის, რომელიც რუსოს გარდაცვალებამდე გაგრძელდა. იხ. G. Sadler, The *New Grove French Baroque Masters*, Grove-Macmillan 1988, გვ. 221-232. C. Girdlestone, J.–P. Rameau, *His Life and Work*, New York 1969, გვ. 475-483.

კოლონიალური სამყაროდან, პოსტკოლონიალურ, მულტიკულტურულ ევროპულ საზოგადოებაშია გადმოტანილი, როგორც თანამედროვეობის სოციალური და პოლიტიკური პრობლემების ანარეკლი (სურ.1, 1ა). სოციალური უთანასწორობა, მიგრანტთა ასიმილაციის პრობლემა, ემიგრანტი ქალების ტრეფიკინგი თუ პოლიციური აგრესია „უცხოს" მიმართ (სურ.2), სპექტაკლში ელიტარული, სნობური საზოგადოების გაშარჟებულ სახეებთანაა დაპირისპირებული. ახალგაზრდა ხელოვანის ამბიციური არტისტულ-პოლიტიკური პროექტი, რამოს ბაროკალური მუსიკისა და მასთან სრულიად კონტრასტული, თანამედროვე ჰიპ-პოპ ცეკვის (Krump dance) შერწყმითაა გააზრებული, რომელიც ამ ცეკვის წარმოშობის ისტორიასაც ირეკლავს.[5]

კოგიტორეს მიერ ბაროკოს ეპოქის ნაწარმოებთან თანამედროვე პრობლემების ადაპტაცია გამონაკლისს არ წარმოადგენს და იმ საერთო ტენდენციების მაჩვენებელია, რომელსაც შეიძლება თვალი გაედევნოს ბოლო ათწლეულების დასავლურ კულტურაში. ამის მკაფიო მაგალითია ახლახანს ვენის ხელოვნების ისტორიის მუზეუმსა და ამსტერდამის ნაციონალურ მუზეუმში (Rijksmuseum) წარმატებით განხორციელებული გამოფენა „კარავაჯო და ბერნინი: ემოციების აღმოჩენა." ამ საინტერესო გამოფენის კონცეფცია არა მხოლოდ 17-ე საუკუნის ბაროკოს ესთეტიური ფენომენის ჩვენებას ეძღვნება, რომელმაც შოკისებური გავლენა იქონია 1600-1640 წლების რომში, საიდანც ჰიპ-ჰოპის ცეკვასავით გავრცელდა მთელ ევროპაში, არამედ იმ პოლიტიკური და სოციალური კონ-

[5] ჰიპ-ჰოპის ჟანრი, ლოს-ანჯელესის გეტოს ქუჩებში წარმოიშვა, როგორც პოლიციური აგრესიისა და რასიზმისადმი წინააღმდეგობის მხატვრული ფორმა. ცეკვას საფუძვლად დაედო რეალური ისტორია: 1991 წელს, ლოს ანჯელესის პოლიციელების მიერ, აფრო-ამერიკელი ტაქსის მძღოლის სასტიკი ცემა, რომელმაც დიდი არეულობა და სასამართლო პროცესი გამოიწვია. პროცესზე მართლმსაჯულების უსამართლობის, რასობრივი დისკრიმინაციისა და აქედან გამოწვეული ფრუსტრაციის გამოსახატავად, აფრო-ამერიკულმა მოსახლეობამ არააგრესიული წინააღმდეგობის ამ არტისტულ ფორმას მიმართა. მალე კრუმპ დანცე ამერიკიდან ევროპაშიც გავრცელდა და განსაკუთრებული აქტუალობა 2017 წლის თებერვალში, პარიზის ქუჩებში არეულობისას შეიძინა, რომელიც ფრანგული პოლიციის მიგრანტებისადმი აგრესიულობას მოყვა. იხ. S. Apthorp, "Les Indes Galantes-Rameau meets hip-hop at the Opera National de Paris," in: *Financial Times*, September, № 30, 2019.

ტექსტის გააზრებასაც, რომელიც საფუძვლად დაედო ბაროკოს ეპოქასა და მხატვრულ-გამომსახველობითი ენის რევოლუციურ ცვლილებას 17-ე საუკუნეში.[6]

ბაროკოს ესთეტიკისადმი ასეთი ინტერესი 1990-იანი წლებიდან იღებს სათავეს დასავლეთ ევროპაში, ამერიკის შეერთებულ შტატებსა და ლათინურ ამერიკაში, როდესაც ინტელექტუალური და არტისტული ჯგუფების მიერ დაიწყო ფილოსოფიაში, ლიტერატურასა და ხელოვნებაში გაბატონებული, 'ოფიციალური' იდეებისა და ფორმებისათვის ალტერნატივის ძიება. ამ პროცესში, მათ ხელახლა აღმოაჩინეს ბაროკოს ესთეტიკა, როგორც ანტი-ბურჟუაზიული წინააღმდეგობის ფორმა, რომელსაც ხშირად „ბაროკალურ მოდერნიზმსაც" უწოდებენ. ბაროკოსა და ნეობაროკოსადმი მზარდმა ინტერესმა, ბაროკოს ეპოქის სხვადასხვა დისციპლინარული პერსპექტივიდან ხელახალი გაანალიზება გამოიწვია. წიგნის მაღაზიების თაროებსა თუ ბიბლიოთეკებში გამოჩნდა ახალი სამეცნიერო ნაშრომები, რომელთა სათაურებია: *ბაროკოს დაბრუნება თანამედროვე კულტურაში,*[7] *ბაროკალური ტენდენციები თანამედროვე ხელოვნებაში,*[8] *დიგიტალური ბაროკო,*[9]

უნივერსალური ბაროკო,[10] და სხვ. არა მხოლოდ აჩვენებენ ბაროკოს აღორძინების პროცესს, არამედ მკაფიოდ მიუთითებენ ბაროკალური ესთეტიკის ახლებურ როლზე თანამედროვე კულტურის ფორმირების პროცესში. ამ კონტექსტში, გასაკვირი არ არის, რომ ზაჰა ჰადიდისა (სურ.3) და ფრანკ გერის (სურ.4) რევოლუციური არქიტექტურული დიზაინი და მათ მიერ სამგანზომილებიანი სივრცის რადიკალური გარდაქმნა არაერთხელ არის შედარებული

[6] ვენაში გამოფენა 2019 წლის 15 ოქტომბრიდან 2020 წლის 19 იანვრამდე მიმდინარეობდა, საიდანაც ამსტერდამში გადაინაცვლა და ივნისამდე გასტანა. საგამოფენო კონცეფციის შესახებ იხ. კატალოგი *Caravaggio and Bernini, Early Baroque in Rome,* Ed. by F. Scholten, G. Swoboda, S. Weppelmann, Prestel 2019.

[7] G. Lambert, *The Return of the Baroque in Modern Culture*, London 2004.

[8] *Baroque Tendencies in Contemporary Art*, Ed. by K. A. Walker, Routledge 2007.

[9] T. Murray, *Digital Baroque: New Media Art and Cinematic Folds*, Minnesota 2008.

[10] P. Davidson, *The Universal Baroque*, Manchester 2007.

ბაროკოს არქიტექტურის ესთეტიკასთან.[11] ამავე კონტექსტში შეიძლება განვიხილოთ უილიამ ფორსაიტის პოსტ-სტრუქტულარული ქორეოგრაფიის დაკავშირება ფრანგი ფილოსოფოსების, მიშელ ფუკოსა და ლუი მარინის მიერ გაანალიზებულ 17-ე საუკუნის ბაროკოს ლინგვისტურ თეორიასთან.[12]

ბაროკოს ეპოქისადმი ასეთი მზარდი ყურადღება არც დასავლეთ ევროპელი ხელოვნების ისტორიკოსების კვლევის მიღმა დარჩა. მათი განსაკუთრებული ინტერესი გამოიწვია იმ ფაქტმა, რომ ხელოვნების ისტორიის მიერ ადრე უგულვებელყოფილი ეს მხატვრული ფენომენი, 19-ე საუკუნის 80-იან წლებში უეცრად მოექცა სხვადასხვა თაობის გერმანულენოვან ხელოვნებათმცოდნეთა კვლევის ფოკუსში. როგორც აღმოჩნდა, ამის მიზეზი 1879 წელს, ბერლინში თურქეთიდან ჩამოტანილი პერგამონის საკურთხეველი გახდა.

1871 წელს, რომელიც ახალი გერმანული იმპერიის ოფიციალური ფორმირების წელი იყო, თურქეთის მთავრობის მიერ გზებისა და რკინიგზის მაგისტრალის მშენებლობისათვის სადაზვერვო სამუშაოების მეთვალყურედ მიწვეულმა, გერმანელმა ინჟინერმა, კარლ ჰუმანმა, ტექნიკური გათხრებისას, სრულიად შემთხვევით აღმოაჩინა პერგამონის ფრიზის რამოდენიმე ფრაგმენტი. აღმოჩენიდან ორი წლის მანძილზე, მან ფრიზის ნაწილები ჩაიტანა

[11] ჰადიდისა და გერის არქიტექტურის ბაროკოსთან ასოცირება გასაკვირი არ არის, რადგან მათი არქიტექტურული სტილი, რომელიც კლასიფიცირებას რთულად ექვემდებარება, ხშირად ნეო-ფუტურიზმის მაგალითებად განიხილება. ფუტურიზმი კი, როგორც მხატვრული მიმდინარეობა, სათავეს ბაროკოს ესთეტიკაში იღებს. იხ. L. M. Cecchini, "Baroque Futurism: Roberto Longhi, the Seventeenth–Century, and the Avant-Garde," in: *The Art Bulletin*, Vol. 101, № 2, 2019, gv. 29-53; M. Hoy, „An Aura of Excess: Zaha Hadid and the Baroque Genetics of Contemporary Architecture," in: *Ars Aeterna- Unfolding the Baroque: Culture and Concepts*, Vol. 2, № 1, Slovakia 2010, გვ. 62-73.

[12] M. Franko, "Body-Language and Language-Body in William Forsythe's Choreography: Michel Foucault and Louis Marin on the Baroque Body", in: *Ars Aeterna- Unfolding the Baroque: Culture and Concepts*, გვ. 84-101; ბაროკოსადმი ფორსაიტის ინტერესი არც არის გასაკვირი, თუ გავითვალისწინებთ იმ ფაქტს, რომ ბალეტი, როგორც ჟანრი, სწორედ ბაროკოს ეპოქაში ჩამოყალიბდა. საინტერესოა, რომ ფორსაიტის ერთ-ერთ ბოლო ნამუშევარში, 2018 წლის ბალეტ „ცეკვის წყნარ საღამოში"(A Quiet Evening of Dance), მეორე აქტი რამოს მუსიკაზეა აგებული. იხ. J. Mackrell, „William Forsythe Brings Baroque Dance and B-Boys Moves Together" in: *New York Times*, № 5, October 2018.

ბერლინის მუზეუმში, თუმცა მათ არც მუზეუმის თანამშრომელთა და არც მკვლევართა მხრიდან დაინტერესება არ მოჰყოლია, რადგან ისინი იმ პერიოდისათვის ევროპაში ძალზე პოპულარულ, ანტიკური საბრძნეთის ხელოვნების ნიმუშებს არ განეკუთვნებოდა. მხოლოდ ფრიზის შემდეგი ფრაგმენტების ბერლინში ჩატანისას გახდა აშკარა, თუ რამ გამოიწვია ჰუმანის აღფრთოვანებული სიტყვები: "ჩვენ ხელოვნების მთელი ეპოქა აღმოვაჩინეთ" (**Wir haben eine ganze Kunstepoche gefunden!**).[13] მომდევნო წლის სექტემბერში, როდესაც პერგამონის ფრიზის ძირითადი ნაწილი უკვე ბერლინში იყო, შესაძლებელი გახდა მისი ექსპონირება ამ მიზნით საგანგებოდ მიწვეული მეცნიერების, ხელოვანთა და პრესის წარმომადგენლებისათვის. 1880 წლის მაისში კი, ეს შესაძლებლობა მნახველთა ფართო აუდიტორიასაც მიეცა.[14]

ზევსისადმი მიძღვნილი პერგამონის საკურთხეველი (სურ.5) ძვ.წ.-ის მეორე საუკუნეში, ელინისტური სამყაროს ერთ-ერთი უმდიდრესი სამეფოს დედაქალაქში - პერგამონის აკროპოლისზე აიგო. იგი მონუმენტური ურბანული ანსამბლის ერთ-ერთი ნაწილი იყო, რომელიც საკურთხევლის გარდა, სასახლეების, ტაძრების, გიმნაზიის, ბიბლიოთეკის, აბანოების, ბაზრებისა და სამხედრო არსენალისაგან შედგებოდა. ასეთი მასშტაბური ურბანული პროექტი უცნობი იყო ანტიკური საბერძნეთის ქალაქ-სახელმწიფოებისათვის და თავისი გრანდიოზულობით, ევროპული ბაროკოს მონარქების აბსოლუტიზმთან იწვევდა ასოცირებას. საკურთხეველი და მისი შემამკობელი ფრიზი (სურ.6), პერგამონის მეფე ევმენ II-ის (ძვ.წ.-ის 197-159 წწ.) დაკვეთით იქნა აგებული და დეკორირებული, ბარბაროსულ გალებზე მისი გამარჯვების აღსანიშნავად. ფრიზის სიუჟეტად მის ავტორთა მიერ შერჩეული ღმერთებისა და გიგანტების ბრძოლა, კომპლექსური იდეოლოგიური ჩანაფიქრი იყო: ერთი მხრივ, იგი აგრძელებდა ანტიკურ ბერძნულ ხელოვნე-

[13] ჰუმანის აღმოჩენის ისტორიის შესახებ იხ. F. K. Dörner, E. Dörner, *Von Pergamon zum Nimrud Dağ: Die archäologischen Entdeckungen Carl Humanns*, Mainz 1989.

[14] ბერლინში პერგამონის საკურთხევლის რეკონსტრუქციის ისტორიაზე იხ. C. Bilsel, "Marbles Lost and Found: Carl Human, Pergamon and the Making of an Imperial Subject," in: *Centropa*, 2007, გვ. 121-135.

ბაში დამკვიდრებულ ხანგრძლივ ტრადიციას, როდესაც ისტორიული მოვლენები, ალეგორიულად, მითიური სიუჟეტებით გადმოიცემოდა და ამდენად ასოცირებას იწვევდა ათენის პართენონის სახლეგანთქმულ ფრიზთან (ძვ.წ.-ის 442-438 წწ.). ამავე დროს, პართენონის ფრიზის სიუჟეტის გათვალისწინებით, რომელიც ბერძნების სპარსელებზე გამარჯვებას მიეძღვნა, პარალელს ავლებდა პერგამონსა და პართენონს შორის, რაც პერგამონის მმართველის ბერძნულ-ელინური კულტურის ბარბაროსებისგან დამცველის სტატუსის განმტკიცებას და ლეგიტიმურობას ემსახურებოდა.[15]

ჰუმანის მიერ პერგამონის საკურთხევლის აღმოჩენა სწორ დროსა და ადგილს დაემთხვა. საფრანგეთის რევოლუციის შემდგომ, ხელოვნების ნიმუშთა კოლექციონერობა სახელმწიფო პოლიტიკის ნაწილი გახდა. მუზეუმი კი, მნიშვნელოვანი ინსტრუმენტი ამ პოლიტიკის გატარებისათვის. ანტიკური ხელოვნების კოლექციების ფლობა, არა მხოლოდ სახელმწიფოს საერთაშორისო პრესტიჟის გაძლიერებას ემსახურებოდა, არამედ იმპერიული ძალაუფლების დემონსტრირების ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი კომპონენტი იყო.[16] მაგალითისთვის, პერიკლეს ათენი, რომელიც ინგლისის ლიბერალური პოლიტიკური კონსტიტუციის მოდელად იყო მიჩნეული, განსაკუთრებულ აღფრთოვანებას იწვევდა ინგლისელ მეცნიერებში. მათთვის ბრიტანეთის მუზეუმში ათენიდან გადატანილი პართენონის ფრაგმენტები, არა მხოლოდ ანტიკური ხელოვნების ბრწყინვალე ნიმუშები, არამედ ძველი ათენისა და მასთან ასოცირებული თანადროული ბრიტანეთის მეტყველი სიმბოლო იყო. ამ ვითარებაში, ახლად ფორმირებულ გერმანულ იმპერიას, მისი ამბიციების ლეგიტიმურობისათვის, სხვა ტიპის კავშირი უნდა გამოენახა ანტიკურობასთან. ჰუმანის აღმოჩენამ და პერგამონის საკურთხევლის ბერლინში ინსტალირებამ, არა მხოლოდ ახალი დედაქალაქი გახადა ანტიკური კოლექციების მფლობელ

[15] იხ. L. Gossman, „Imperial Icon: The Pergamon Altar in Wilhelmine Germany," in: *The Journal of Modern History*, № 78, September, 2006, გვ. 553-555.

[16] ამ პერიოდის სამუზეუმო პოლიტიკასა და გერმანიის იმპერიალურ ამბიციებზე იხ. T. Gaehtgens, *Die Berliner Museuminsel im Deutschen Kaiserreich: Zur Kulturplitik der Museen in der wilhelminischen Epoche*, Munich 1992.

მეტროპოლად, არამედ თანამედროვეთა თვალში, განსაკუთრებული ბრწყინვალება შეძინა ახლად შექმნილ იმპერიასა და მის მმართველ ჰოენცოლერნის დინასტიასაც, რომელიც რანჟირებით ჯერ კიდევ ჩამოუვარდებოდა ჰაბსბურგებისა და ბურბონების სახელმოხვეჭილ დინასტიებს.[17] ამ ბრწყინვალების უფრო კაშკაშა დემონსტრირებისათვის, 1886 წელს, ბერლინის სამეფო ხელოვნების აკადემიის 100 წლისთავისადმი მიძღვნილი გამოფენის მზადებისას, უზარმაზარი საექსპოზიციო სივრცე გამოიყო ბერძნულ ოლიმპიასა და პერგამონში არქეოლოგიური გათხრების შედეგად აღმოჩენილი ობიექტების ინსტალაციისათვის. მას შემდეგ, რაც საბერძნეთის მთავრობასთან მოლაპარაკება წარუმატებლად დასრულდა და ბერძნული ობიექტების ჩამოტანა შეუძლებელი გახდა, გადაწყდა საგამოფენოდ ე.წ. „პერგამონის ტაძრის“ აგება, რომელიც ოლიმპიაში ზევსის ტაძრისა და პერგამონის საკურთხევლის სინთეზს წარმოადგენდა. ეს ღონისძიება პრუსიის ტახტზე ვილჰელმ I-ის (1861-1888) ასვლიდან 25 წლის იუბილესაც დაემთხვა და მრავალრიცხოვანი პავილიონებითა და „პერგამონის ტაძრით,“ გამოფენა, გაერთიანებული გერმანიის იმპერატორის პატრონაჟით წარმოებული, წარმატებული არქეოლოგიური ექსპედიციების საუკეთესო ილუსტრაციაც გახდა. გამოფენის დროს, ისტორიულ კოსტუმებში გამოწყობილი, 15000-მდე მასხიობის მიერ ინსცენირებული ატალიდების გალებზე გამარჯვების სცენა კი, გერმანიის მიერ საფრანგეთზე მოპოვებულ ისტორიულ გამარჯვებაზე მიანიშნებდა, რომელსაც ახალი იმპერიის დაარსება და გერმანული იდენტობის ელინისტურ ქალაქთან ასოცირება მოჰყვა.[18]

იმ პერიოდის გერმანიაში არსებულმა საპროტესტო განწყობებმა, რომლებიც ქვეყნის სწრაფ ინდუსტრიალიზაციასა და ამ პროცესით უკმაყოფილო გამოსვლების ძალადობრივ ჩახშობას უკავშირდებოდა, ჩრდილი მიაყენა ლიბერალურ წრეებს და ცნობილი

[17] პერგამონის საკურთხევლის ბერლინში ინსტალაციის პოლიტიკური მნიშვნელობისათვის იხ. L. Gossman, "Imperial Icon.." გვ. 551-587. ჰუმანის ამ აღმოჩენის შემდეგ, გერმანულ არქეოლოგიაში განსაკუთრებით გაძლიერებული 'ორიენტალიზმისა' და მასთან დაკავშირებული პრობლემების შესახებ, იხ. S. L. Marchand, *Down from Olympus: Archaeology and Philhellenism in Germany*, 1750-1970 Princeton 1996, გვ. 188-262.

[18] C. Bilsel, "Marbles Lost and Found...", გვ. 126

გერმანელი ისტორიკოსისა და არქეოლოგის იოჰან ვინკელმანის (1717-1768) ზეგავლენით გავრცელებულ ნეო-ჰუმანისტურ იდეებს. თუკი ფრიდრიხ შილერისა (1759-1805) და ვილჰელმ ფონ ჰუმბოლდტისათვის (1767-1835) გერმანელები ბერძნებთან ასოცირდებოდა, პერგამონის საკურთხევლის ზეგავლენით, ეს პარადიგმა ელინისტურ სამყაროსთან გაიგივებით შეიცვალა; ელინისტური ეპოქა კი ბერძენთა არა დაშლის, არამედ გაერთიანების დასაწყისად იქნა მიჩნეული.[19] ეს იდეოლოგიური ჩანაცვლება, თანადროულ გერმანიაში წარმოებული 'რეალპოლიტიკის' ანარეკლს წარმოადგენდა და წესრიგისა და ლეგიტიმური ძალაუფლების რევოლუციურ ძალებსა და არეულობაზე გამარჯვების მეტაფორული მინიშნებაც იყო. ამ ახალ დისკურსში, ელინისტური კულტურა, კოსმოპოლიტური ცივილიზაციის, მეცნიერებისა და ტექნოლოგიური აღმოჩენების, ინდუსტრიისა და ურბანული განვითარების ეპოქად იქნა აღიარებული. პრუსიელი მონარქები კი - ელინისტური ცივილიზაციის არქიტექტორებთან, ფილიპე და ალექსანდრე მაკედონელებთან ასოცირებული. ამ პარალელის მკაფიო ილუსტრაციას წარმოადგენს 1888 წელს გამოშვებული მედალი, რომლის ერთ მხარეს მაშინდელი პრუსიელი მონარქის, ფრიდრიხ III-ის (1888), მეორეზე კი, პერგამონის ფრიზის დამკვეთ, ევმენ II-ის პორტრეტებია გამოსახული.[20] ახალმა 'ელინისტურმა ტრენდმა,' თავისი გავლენა მოახდინა თანადროულ არქიტექტურასა და ქანდაკებაზეც. მანამდე გერმანიაში გაბატონებული კლასიკური და ხაზობრივი სტილი, თანდათან ჩაანაცვლა ნეო-ბაროკოს მოძრაობითა და დინამიკით აღსავსე, თეატრალიზებულმა სტილმა. ვილჰელმ II-ის მმართველობის წლებში კი, ნეო-ბაროკო, სახელმწიფოს ოფიციალური არქიტექტურული და სახელოვნებო სტილი გახდა.

უკვე დიდებით მოსილმა პერგამონის საკურთხეველმა, გერმანიის ინტელექტუალური და სამეცნიერო ელიტის მობილიზება და ახალი იდეების ფორმირების პროცესი გამოიწვია. 1877 წელს, ხელახლა გამოიცა ელინიზმისა და ალექსანდრე მაკედონელის ის-

[19] L. Gossman, „Imperial Icon: The Pergamon Altar in Wilhelmine Germany", გვ. 553.

[20] E. Levy, *Baroque and the Political Language of Formalism (1845-1945): Burckhardt, Wölfflin, Gurlitt, Brinckmann, Sedlmayr*, Basel 2015, გვ. 26-27.

ტორია. მოულოდნელად შეიცვალა ფრიდრიხ ნიცშესადმი (1844-1900) დამოკიდებულებაც. თუკი 1872 წელს, კრიტიკულად იქნა შეფასებული ნიცშეს *ტრაგედიის დაბადება*, რომელმაც ანტიკურ საბერძნეთზე არსებული ნეო-ჰუმანისტურ შეხედულებათა რევიზია მოახდინა, 1886 წელს მისი მეორე გამოცემა დიდი ენთუზიაზმით იქნა მიღებული, რასაც 1894 წელს, წიგნის მესამე გამოცემაც მოჰყვა. ასევე მოხდა მანამდე ნაკლებად აღიარებული შვეიცარიელი მხატვრის, არნოლდ ბოკლინისადმი (1827-1901) ინტერესის მოულოდნელი გაზრდა 1880-1890 წლებში, რამაც მას სულ მალე მოუტანა დიდი წარმატება და გემრანულენოვან სივრცეში ერთ-ერთი ყველაზე ცნობილი ხელოვანის სახელი.[21]

ვინკელმანისეული ესთეტიკური დისკურსის რევიზიას, ელინიზმისა და ბაროკოს ეპოქებისადმი ხელოვნებათმცოდნეთა გაძლიერებული ინტერესი და ხელოვნების ისტორიაზე არსებული ლიტერატურის გადასინჯვა მოჰყვა. სასწავლო და პოპულარულ გამოცემებში სასწრაფოდ იქნა შეტანილი „ელინისტურ ბაროკოდ" განსაზღვრული პერგამონის საკურთხეველი და მისი ფრიზი, რამაც 17-ე საუკუნის ბაროკოსადმი მზარდი ინტერესი განაპირობა. პერგამონის ფრიზის ფრაგმენტები, იტალიელი მხატვრის, ჯულიო რომანოს (1499-1546) ამავე თემაზე შესრულებულ ფრესკასთან, *„გიგანტთა დაცემა"* (მანტუის Sala dei Giganti- დან), მიქელანჯელოს (1475-1564) ნამუშევრებსა (სურ.7) და ბაროკოს პერიოდის დიდი გერმანელი არქიტექტორისა და მოქანდაკის, ანდრეას შლუტერის (1664-1714) შემოქმედებასთან იქნა შედარებული. ამ კონტექსტში, განსაკუთრებით გაიზარდა ინტერესი ბაროკოს ეპოქის მხატვრების: რუბენსის, რემბრანდტის, ვან დეიკისა და ველასკესის ნაწარმოებებისადმი.[22]

მიუხედავად იმისა, რომ პერგამონის საკურთხევლისა და მისი ფრიზის მაღალმხატვრული დონე, ერთხმად იქნა აღიარე-

[21] არნოლდ ბოკლინის „ბაროკალური," ემოციებით აღსავსე მხატვრობის წარმატების მიზეზებზე იმ პერიოდის გერმანიის პოლიტიკურ კონტექსტში, იხ. S. Marchand, „Arnold Böcklin and the Crisis of Neoclassicism," in: *The Impact of the Greek Classics on National and European Identities*, Ed. By P. d. Boer, E. Moorman, Amsterdam 2002.

[22] L. Gossman, „Imperial Icon....", გვ. 558-559.

ბული ხელოვნების ისტორიკოსთა მიერ, ელინისტური და ბაროკოს ხელოვნების შედარებისა და შეფასებისას, მათი აზრი გაიყო. მიუნხენის უფრო კონსერვატული შეხედულებების მქონე ხელოვნებათმცოდნეები, ხელოვნების ვინკელმანისეულ კულტურის აღმავლობისა და დაცემის კლასიფიკაციის დაცვას ცდილობდნენ. მათი ეს პოზიცია, მეტწილად, თანადროული პოლიტიკური პროცესების ანარეკლს წარმოადგენდა. ქვეყანაში მიმდინარე მოვლენების მიმართ ექსტრემისტულად განწყობილი ნაციონალისტების მსგავსად, ისინი ეწინააღმდეგებოდნენ იმ ცვლილებებს, რომლებიც თანადროულმა ეპოქამ მოიტანა. ამ მეცნიერთა აზრით, ინტერნაციონალური კაპიტალიზმი, მზარდი კომერციალიზაცია, რელიგიური სკეპტიციზმი და სოციალიზმის ეპოქა, მათ თვალწინ ცვლიდა და საფრთხეს უქმნიდა ტრადიციულ გერმანულ ღირებულებებს, მათ შორის, ვინკელმანისეულ ესთეტიკურ კონცეფციას. მათგან განსხვავებით, ბერლინში მოღვაწე მკვლევართა ჯგუფმა, რომლებიც თავს მოდერნისტებად მიიჩნევდნენ და სკეპტიკურად უყურებდნენ იდეალიზმსა და თანამედროვე რეალობიდან ძალზე დაშორებულ ვინკელმანისეულ უნივერსალიზმს, დიდი ენთუზიაზმით მიიღო ახალი იდეები. მოდერნულობა, მათი აზრით, სწორედ კოსმოპოლიტიზმის, ახალი იდეებისადმი გახსნილობის, ინდუსტრიალიზაციისა და ურბანიზაციის განვითარების შედეგად მოტანილ ცვლილებებს ნიშნავს და არა ხელოვნების, როგორც სილამაზის ესთეტიკური კატეგორიის შემოფარგლულ საზღვარს. პერგამონის ირგვლივ წარმოებული დებატების გამოძახილია 1912 წელს გამოცემული არნოლდ ფონ სალის (1881-1958) მონოგრაფია: *პერგამონის საკურთხეველი: მცირე აზიის ელინისტური ბაროკოს განმარტებისათვის*, რომელშიც პირდაპირაა გავლებული პარალელი ელინისტურ და 17-ე საუკუნის ბაროკოს შორის: "პერგამონის ხელოვნება შემთხვევით კი არა, არსობრივად უკავშირდება 17-ე საუკუნის ბაროკოს: ეს კავშირი ცდება მხოლოდ ფორმალურ მახასიათებლებს და ორივე ეპოქის მთელ არტისტულ პროდუქციას მოიცავს."[23]

[23] A.V. Salis, *Der Altar von Pergamon: Ein Beitrag zur Erklärung des hellenistischen Barockstils in Kleinasien*, Berlin 1912; L. Gossman, „Imperial Icon.", გვ. 562-563.

მიუხედავად იმისა, რომ პერგამონის საკურთხეველი ერთიანი არქიტექტურული ანსამბლი იყო, ხელოვნებათმცოდნეთა პროფესიული დებატები, მისი ფრიზის, გიგანტომაქიის რელიეფის ირგვლივ განვითარდა და ხელოვნების ისტორიის მანამდე არსებული კანონების გადასინჯვა განაპირობა. მთავარი პრობლემა, ამ ფრიზის ხელოვნების ისტორიის კლასიფიკაციაში მოქცევა იყო, რადგან იგი სკულპტურისა და რელიეფის ერთმანეთისაგან განუყოფელ სინთეზს წარმოადგენდა. ამ ფრიზის აღმოჩენამდე, რელიეფი, როგორც არტისტული მედიუმი, ქანდაკების შემადგენელ ნაწილად განიხილებოდა. ამავე დროს, იგი მხატვრობისა და არქიტექტურის დამაკავშირებელ ჟანრადაც აღიქმებოდა, რამდენადაც, ერთი მხრივ, მხატვრობას უახლოვდებოდა და, ამავე დროს, მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა არქიტექტურის ვიზუალური იერსახის განსაზღვრაში. სწორედ რელიეფის, ფერწერისა და არქიტექტურის დინამიურმა ურთიერთქმედებამ განსაზღვრა ბაროკოს, როგორც ხელოვნების სტილის აღქმა.

პერგამონის ფრიზის მთავარი მახასიათებელი, ბაროკოს ეპოქის ნაწარმოებთა მსგავსად, გიგანტომაქიის სკულპტურულ ფიგურათა დინამიკა და მათ სახეებზე აღბეჭდილი დრამატული და თეატრალიზებული ემოციურობაა, რომელიც მის ფერწერასთან ასოცირებას იწვევდა. იმის გამო, რომ ეს ნიშნები ფრიზის, როგორც სკულპტურის ესთეტიურ იდენტობას ასუსტებდა, პრობლემატური იყო მისი, როგორც *ფერწერულის* კლასიფიცირება ხელოვნების ისტორიის არსებულ კანონში. დაიწყო მსჯელობა ხელოვნებათმცოდნეურ ტერმინოლოგიაში ალტერნატიული დეფინიციის გამოსავლენად, რომელიც შეძლებდა უფრო მკაფიოდ განესაზღვრა ამ ფრიზისა და არტისტული ანსამბლის ძირითადი მხატვრული მახასიათებლები. ამ დებატების პრინციპული პროტაგონისტები ბერლინელი ალექსანდერ გონცე (1831-1914) და მიუნხენის უნივერსიტეტის პროფესორი ჰეინრიხ ფონ ბრუნი (1822-1894) იყვნენ. გონცეს აზრით, რელიეფი, როგორც მხატვრული ჟანრი, ფერწერის სპეციალურ ფორმას წარმოადგენდა, მაშინ როდესაც, ბრუნის აზრით, იგი არტქიტექტურის შემადგენელი და მასზე დაქვემდებარე-

ბული ნაწილი იყო.[24]

პერგამონის რელიეფის, როგორც *ფერწერული* სტილის დეფინიცია, განსაკუთრებით პრობლემური აღმოჩნდა ლაიფციგის უნივერსიტეტის ხელოვნების ისტორიის პროფესორ, ავგუსტ შმარსოვისთვის (1853-1936). მისი აზრით, არქიტექტურის, რელიეფისა და ფერწერის ასეთი ჟანრობრივი აღრევა, მათი ინდივიდუალური მახასიათებლების აღრევასაც გამოიწვევდა. არქიტექტურის ანალიზისას, შმარსოვმა მის მთავარ განმსაზღვრელ ნიშნად ტერმინი **Raumwille** (სივრცის შექმნის სურვილი) შემოიტანა და სცადა სამივე მედიუმის გამიჯვნა და მათი დამოუკიდებელი მხატვრული იდენტობების გამოკვეთა. თუმცა, მასაც მოუწია იმ ფაქტის აღიარება, რომ სწორედ არქიტექტურას, ქანდაკებასა და ფერწერას შორის ურთიერთდამოკიდებულების ცვლილება განაპირობებს ხელოვნებაში სტილის ცვლილებას.[25]

ამ დებატებისა და 17-ე საუკუნეში ბაროკოს გავრცელების ფართო არეალის მიუხედავად, ყველა მკვლევარი თანხმდებოდა, რომ ბაროკოს ეპიცენტრი რომი იყო, რასაც, პოლიტიკურ და სოციალურ ფაქტორებთან ერთად, ამ ქალაქში მიქელანჯელოს მოღვაწეობა განაპირობებდა. მათი აზრით, სწორედ გენიალური იტალიელის ინოვაციებმა - არქიტექტურაში, ფერწერასა და ქანდაკებაში - განაპირობა ხელოვნების ამ სამი მედიუმის ესთეტიურ იდენტობათა აღრევა და დასუსტება, რამაც კულმინაციას ლორენცო ბერნინის (1598-1680) შემოქმედებაში მიაღწია (სურ.8).

პერგამონისა და ბაროკოს ირგვლივ მიმდინარე დებატებში, ცნობილი შვეიცარიელი ხელოვნებათმცოდნე, ბერლინის უნივერსიტეტის პროფესორი, ჰაინრიხ ველფლინიც (1864-1944) ჩაერთო.

---

[24] A. Gonze, *Pergamon*, Berlin 1880; H. V. Brunn,"Über die kunstgeschichtliche Stellung der Pergamenischen Gigantomachie," in: *Jahrbuch der königlichen preussischen Kunstsammlungen*, № V, 1884, გვ. 232. პერგამონის ფრიზის ფერწერული მახასიათებლების ირგვლივ წარმოებულ დებატებსა და ბაროკოს ხელოვნებასთან მისი ასოცირების ისტორიაზე იხ. A. Payne, "On Sculptural Relief: Malerisch, the Autonomy of Artistic Media and the Beginnings of Baroque Studies," in: *Rethinking the Baroque*, Ed. by H. Hills, London 2011, გვ. 39-64.

[25] A. Schmarsow, *Zur Frage nach dem Malerischen, sein Grundbegriff und seine Entwicklung*, Leipzig 1896.

როგორც 1904 წლის ნიუ იორკ ტაიმსი იუწყებოდა, ბერლინში ხელოვნების დიდი გამოფენის გახსნისას, ერთ-ერთმა სახელმწიფო ჩინოვნიკმა იმპერატორ ვილჰელმ II-ს სპეციალურად წარუდგინა ბერლინერი პროფესორი იმ იმედით, რომ ეს უკანასკნელი მასზე ზემოქმედების მოხდენას შეძლებდა თანამედროვე ხელოვნების მხარდასაჭერად, რომელიც იმპერატორის კეთილგანწყობით არ სარგებლობდა. იმპერატორის შეკითხვაზე, ხომ არ მიეკუთვნებოდა ველფლინი ინტელექტუალთა იმ ჯგუფს, რომლებიც სოციალისტურ-რევოლუციურ იდეებს იზიარებდა, პროფესორმა უპასუხა: "ჩვენ, შვეიცარიელები, კონსერვატორული შეხედულების გახლავართ," რაზეც პასუხით კმაყოფილმა იმპერატორმა მიუგო: „მგონი შემიძლია დაგეყრდნოთ, იმ თანამედროვე ტენდენციების საწინააღმდეგოდ, რომელთაც ჩვენ ირგვლივ ყველგან ვხედავთ."[26]

ველფლინის წიგნში *რენესანსი და ბაროკო*, რომელიც 1888 წელს დაიბეჭდა, ავტორი, რომელიც ჰაინრიხ ბრუნის სტუდენტი იყო მიუნხენის უნივერსიტეტში, მართლაც ამჟღავნებს კონსერვატორულ შეხედულებებს ბაროკოს არქიტექტურის შეფასებისას. მთავარი პრობლემა, რომელსაც ეს წიგნი ეძღვნება, რენესანსისა და ბაროკოს არქიტექტურაში, მთელისა და ცალკეული ნაწილების ურთიერთმიმართება წარმოადგენს. რენესანსის არქიტექტურაში ამ პრობლემის ანალიზისას, ველფლინი სიტყვა *კოორდინაციას* იყენებს, რომელიც ბაროკოს არქიტექტურაზე მსჯელობისას, სიტყვა *სუბორდინაციით* იცვლება.[27] ველფლინის აზრით, ბაროკოს არქიტექტურაში, ცალკეული ნაწილების ინდივიდუალური ფორმები, მოტივები და ფიგურები იკარგება და ისინი ერთ მთლიან მასად იქცევა, რომელიც სუბორდინირებულია მთელის დომინანტობის ქვეშ. მაშინ, როდესაც რენესანსის არქიტექტურაში, ეს ნაწილები თავისუფლად და ავტონომიურად ურთიერთქმედებენ და დამოუკიდებელ იდენტობას ინარჩუნებენ. ამ დებულების საილუს-

[26] E. Levy, *Baroque and Political Language of Formalism*, გვ. 98.

[27] H. Wölfflin, *Renaissance und Barock: Eine Untersuchung über Wesen und Entstehung des Barockstils in Italien*, München 1888; A. Payne, "Portable Ruins: The Pergamon Altar, Heinrich Wölfflin and German Art History at the Fin de Siécle," in: *Journal of Aesthetics and Anthropology*, № 53/54, 2008, გვ. 169-188.

ტრაციოდ, ველფლინი რომის წმ. პეტრეს ტაძარს განიხილავს, რომლის არქიტექტურის ცალკეული შემადგენელი ნაწილები, მიქელანჯელოს აგებულ ბაროკალურ გუმბათს ექვემდებარება. ი. ლევის აზრით, ველფლინის მიერ გამოყენებულ ტერმინებს: *კოორდინაცია* და *სუბორდინაცია*, კარგად შენიღბული პოლიტიკური სემანტიკა აქვს: ველფლინისეული ბაროკოს შეფასება მის მიერ თანადროული გერმანული პოლიტიკის შეფასებაცაა, სადაც ახალი გერმანული იმპერია, თავისი დომინანტური და ცენტრალიზებული სახელმწიფო სტრუქტურით, ბაროკალური არქიტექტურის მთავარი მახასიათებელი ნიშნების ანარეკლია.[28] თუმცა, მალევე, გერმანიასა და ევროპაში 1890-იან წლებში განვითარებულმა მოვლენებმა, ველფლინისეულ ბაროკოს შეფასებაზეც იქონია ზეგავლენა, რაც მკაფიოდ გამოჩნდა მის მომდევნო წიგნში: *კლასიკური ხელოვნება. იტალიური რენესანსის შესავალი* (1899).[29]

სოციალისტური იდეების მზარდმა პოპულარობამ და არჩევნებში სოციალისტური პარტიის დამაჯერებელმა გამარჯვებამ, სოციალისტური იდეებით განმსჭვალული პრესის მზარდმა ოდენობამ და 1890 წელს ჰალეში ჩატარებულმა სოციალისტური პარტიის კონგრესმა, რომელიც მშრომელთა უფლებების გაუმჯობესებასა და დაცვას მიეძღვნა, ველფლინის პოლიტიკური შეხედულებების ცვლილება და მისი მოსახლეობის დაბალი ფენებისადმი სიმპათიებიც გამოიწვია. ეს ცვლილებები განსაკუთრებით გამოიკვეთა ველფლინის 1915 წელს გამოცემულ ყველაზე მნიშვნელოვან ნაშრომში: *ხელოვნების ისტორიის პრინციპები. სტილის განვითარების პრობლემა უახლეს ხელოვნებაში.*[30] აქ ველფლინის მიერ ბაროკო შეფასებულია როგორც მოძრაობის ახლებური განცდა, რომელშიც მასები დომინირებენ ინდივიდუალურ ფორმებზე, თუმცა არ არის იერარქია და სხვადასხვა ნაწილების ძალადობრივი დამორჩილება ერთი, მთავარი დომინანტი ნაწილის ქვეშ. პირიქით,

---

[28] E. Levy, *Baroque and Political Language of Formalism*, გვ. 105-115.

[29] H. Wölfflin, *Die Klassische Kunst. Eine Einführung in die Italienische Renaissance*, München 1899; E. Levy, *Baroque and Political Language...*, გვ. 120-121.

[30] H. Wölfflin, *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe. Das Problem der Stilentwickelung in der nueren Kunst*, München 1915.

არქიტექტურული ერთიანობა, ჰარმონიითა და სხვადასხვა ელემენტების ერთი, წამყვანი თემის ირგვლივ ნებაყოფილობითი გაერთიანებით მიიღწევა.[31]

როგორც ზემოთ განხილული ზოგადი მიმოხილვიდანაც ჩანს, 19-ე საუკუნის დასასრულისა და 20-ე საუკუნის დასაწყისის მკვლევართა მიერ ბაროკოს ირგვლივ წარმოებულ დისკუსიებსა და პუბლიკაციებში გამოთქმული შეხედულებანი, წინააღმდეგობრივი ხასიათისაა და მკაფიოდ ირეკლავს თანადროულ გერმანიასა და ევროპაში მიმდინარე პოლიტიკური და სოციალური პროცესების სირთულეს. რეალური მოვლენების კვლადაკვალ, ამ ნაშრომებშიც თანაარსებობს რომანტიკული ანტი-კაპიტალიზმი და მატერიალიზმი, ლიბერალიზმი და კონსერვატიზმი, რაც ძალიან გვაგონებს თანამედროვე „ბაროკალურ მოდერნიზმსა" და კლემენტ კოგიტორეს Les /ndes galantes-ში" ბაროკოს პრიზმაში დანახულ თანამედროვე სამყაროს.

1880 წელს, კოსმოპოლიტური შეხედულებებით ცნობილი რუსი მწერალი, ივანე ტურგენევი (1818-1883) ბერლინს ესტუმრა, სადაც მასზე წარუშლელი შთაბეჭდილება მოახდინა პერგამონის საკურთხეველმა. იმავე წლის მარტში, ლიბერალურ გაზეთ Dtcnybr Tdhjgs-ში დაბეჭდილ სტატიაში, მწერალი ასე გადმოსცემს ბერლინში მიღებულ შთაბეჭდილებებს:

პერგამონის სკულპტურები, ღმერთებისა და ნათელის, სილამაზისა და გონიერების ფინალურ გამარჯვებას მოასწავებს, თუმცა დედამიწაზე მყოფი ბნელი და ველური ძალები კიდევ იბრძვიან დასაბრუნებლად. რაც იმას ნიშნავს, რომ ბრძოლა ჯერ კიდევ არ არის დასრულებული.[32]

---

[31] E. Levy, *Baroque and Political Language...*, გვ. 142.

[32] G. Bowersock, „The Glory of Pergamon in New York", *in: New York Review of Books*, June, № 23, 2016.

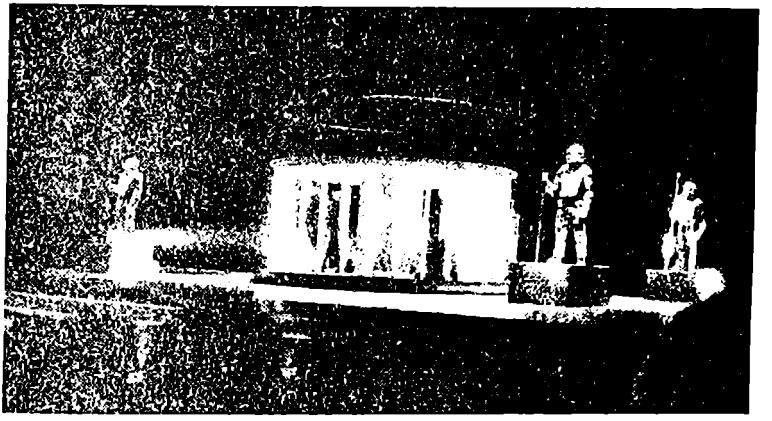
სურათი 1



სურათი 1ა

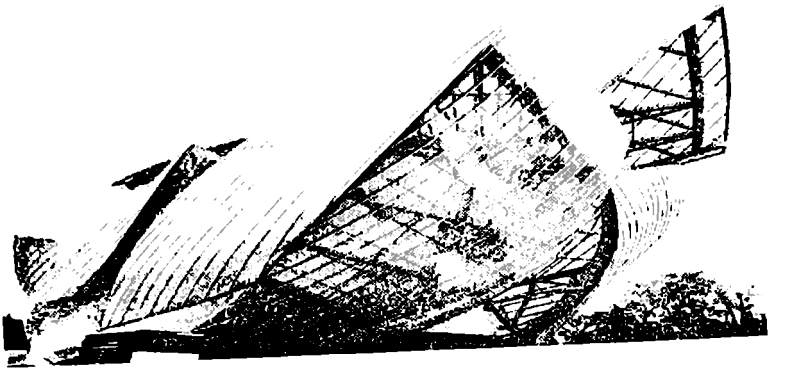


სურათი 2

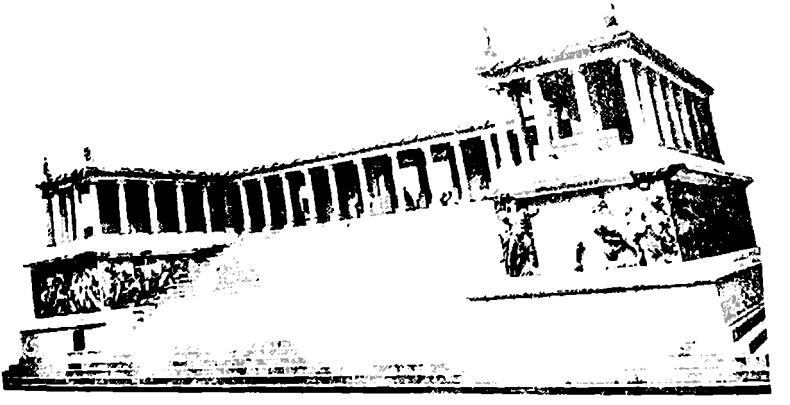




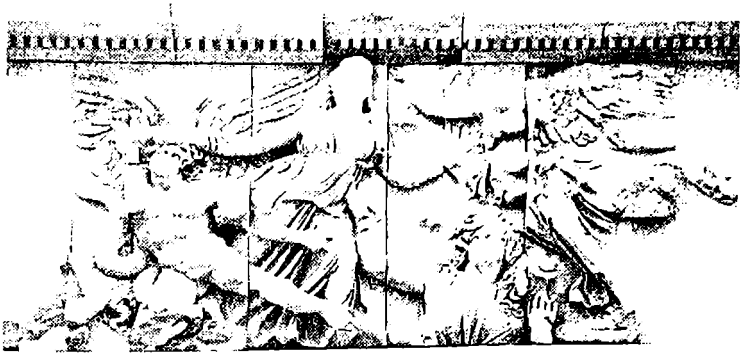
სურათი 3



სურათი 4



სურათი 5



სურათი 6



სურათი 7

სურათი 8



მამუკა ბერიაშვილი, იორგ ჰარდი, მარიამ ხაზარაძე

1. კონტექსტი: მორალურობა, საიმედოობა და ნდობა ადამიანებისა და რობოტების ურთიერთქმედებაში

ბოლო ათწლეულის მანძილზე ავტონომიური/თვითმმართველი რობოტები, გარკვეული თვალსაზრისით, ადამიანთა საზოგადოების წევრები გახდნენ. თვითმმართველმა რობოტებმა საოცარი წარმატებით განიცადეს უზარმაზარი პროგრესი ისეთ სფეროებში, როგორიცაა უპილოტო ავტომობილები, სახლის დამხმარე რობოტები, ქირურგი რობოტები და უპილოტო საჰაერო ტრანსპორტი. თუმცა, ისეთმა გახმაურებულმა შემთხვევებმა, როგორიც ტესლას ავარია იყო, ამ ტექნოლოგიის არასწორი გამოყენების რისკები დაგვანახა. ხელოვნური ინტელექტის სისტემის თანამედროვე განვითარება უდავოდ შეიტანს წვლილს მომავლის საზოგადოების კეთილდღეობაში, თუმცა საზრუნავიც უკვე იზრდება.

ჩვენი გადაწყვეტილებები იმის შესახებ, დავეყრდნოთ თუ არა ავტომატურ ტექნოლოგიებს, ნაკარნახებია ნდობის ფაქტორით. ნდობა არის სასარგებლო ქცევის მოლოდინი. შეგვიძლია კი, ვენდოთ ავტონომიურ ტექნოლოგიებს? რას შეიძლება ნიშნავდეს ნდობა თვითმმართველი რობოტისადმი? კვლევებმა აჩვენა, რომ ნდობა ავტომატიზაციის მიმართ ისეთი ფაქტორებით არის განპირობებული, როგორიცაა საიმედოობა და წინასწარ პროგნოზირება. ნდობა ნელ-ნელა იზრდება, თუ სისტემა ისე მუშაობს, როგორც ველოდებით, მაგრამ ეს ნდობა მაშინვე ქრება, როგორც კი მარცხს განვიცდით. თუმცა, რაც უნდა იყოს, რობოტები გადაწყვეტილებებს დამოუკიდებლად იღებენ და შესაძლოა, მათი ქცევა მოულოდნელი და არაპროგნოზირებადიც იყოს. როგორ უნდა ვიურთიერთოთ რობოტებთან და დავაპროგრამოთ ისინი ასეთი მოულოდნელობების მართვა რომ შევძლოთ? როგორ უნდა ვასტიმულიროთ ისინი შესა-

ბამისი პასუხისმგებლობა რომ გამოავლინონ? როგორ შეგვიძლია, დავრწმუნდეთ, რომ რობოტი ასისტენტები არ იქნებიან უადგილო ზიანის მიზეზი სხვებისთვის, რათა საკუთარი პასუხისმგებლობები აღასრულონ? ან, როგორ შეგვიძლია ვიყოთ დარწმუნებულნი თვითმმართველი ავტომობილის უსაფრთხოებაში, რომელსაც შეუძლია, თავად გადაწყვიტოს, იმ გზაზე გააგრძელოს სიარული, რომელზე მოძრაობითაც სხვა მონაწილეებს ზიანს მიაყენებს, თუ ავარიულ გაჩერებას განახორციელებს, რითაც, ასევე, ზიანის მიზეზი შეიძლება გახდეს მგზავრებისთვის? ეს საკითხები მრავალი პერსპექტივიდან მოითხოვს ღრმა ანალიზს თვითმმართველი რობოტების როლის შესახებ საზოგადოებაში - ფილოსოფიური და მეტა-ეთიკური პერსპექტივის ჩათვლით, ტექნოლოგიური განვითარებისა და პროგრამული უზრუნველყოფის ინჟინერიის დამატებით. ამ ანალიზით უნდა მოხდეს პოლიტიკის შემქმნელთა, განმანათლებელთა/მასწავლებელთა და მეცნიერთა გათვითცნობიერება.

თვითმმართველ რობოტებს დაჭირდებათ ადამიანებთან ურთიერთობების ჩამოყალიბება. ადამიანური ურთიერთობები (სოციალურ) ნდობაზეა დაფუძნებული, რაც გადაწყვეტილებაზე გავლენის მოხდენის გასაღები გახლავთ, ავტონომიურად მოქმედა პირმა - იქნება ის ადამიანი თუ რობოტი - უნდა იმოქმედოს თუ არა. შეუსაბამო ნდობის დასაბუთებაში არის საფრთხე, რაც ნაჩვენებია ავტომატიზაციის არასწორი გამოყენების ან გამოყენების შეწყვეტის შედეგად. ნდობა არის როგორც შემეცნებითი/შეგნებული (cognitive), ისე ნებაყოფლობითი პროცესების ერთობლიობის გამოხატვა, რომელიც ნასაზრდოებია მორალური, ეთიკური და სოციალური ნორმების უფრო ფართო კონტექსტით. ნდობითა და ნორმებით დასაბუთება აუცილებელია რობოტების გადაწყვეტილებების გამართლებისა და ახსნისათვის და დასკვნის გასაკეთებლად მარცხების შესახებ პასუხისმგებლობის აღებისთვის და ამდენად, თვითმმართველ რობოტთან აზრიანი ურთიერთობის ხელშეწყობისათვის. ჩვენ გვჭირდება გონივრული თეორია იმისთვის, რომ გავიგოთ და გავამართლოთ შეგნებული (cognitive) დასაბუთება (rationale) ნდობაზე დამყარებული გადაწყვეტილე-

ბების მიღმა. ადამიანებისა და რობოტების ურთიერთობის ყოვლისმომცველი გაგება და მისთვის ნორმატიული თუ ეთიკური მნიშვნელობის მინიჭება საჭიროა იმისთვის, რომ ტექნოლოგებმა და კომპიუტერულმა მეცნიერებმა ისე დააპროგრამონ რობოტები მათი ნდობა რომ შეიძლებოდეს. მხოლოდ ინტერდისციპლინურ კვლევას/სწავლებას (study), რომელიც მოიცავს ფილოსოფიას, სოციალურ კვლევებს, ხელოვნურ ინტელექტს და კომპიუტერულ მეცნიერებას, შეუძლია მიგვითითოს ერთობლივი შედეგებისკენ, რომელიც პირველ პლანზეა წამოწეული ამ ჩარჩოს მიერ.

2. მეტა-ეთიკური ჩარჩო: ადამიანის მდგომარეობის, მორალური კომპეტენციისა და მორალური პოზიციის გაგება

იმისთვის, რომ გავიგოთ მორალური კომპეტენცია, ნება მოგვეცით, მოკლედ ავხსნათ მორალური პოზიციის ბუნება. როდესაც ჩვენ ერთმანეთის მორალურ მოთხოვნებს რაციონალურად ვიღებთ და განზრახ/ფრთხილად ვასრულებთ მორალურ ქმედებებს მათივე გულისთვის, მორალურ პოზიციაში ვიმყოფებით. მორალური ქმედებებისთვის ადამიანებს უამრავი მოტივაციის მიმცემი მიზეზი აქვთ, როგორიცაა, მაგალითად, ინტერესი წარმატებული ეკონომიკური თანამშრომლობისადმი, სოციალური აღიარების სურვილი, რელიგიური რწმენა და ალტრუიზმი. რაც არ უნდა იყოს, ჩვენ მორალურ ქმედებებს მათივე გულისთვის ვახორციელებთ მხოლოდ იმიტომ, რომ ვიყოთ მორალურ პოზიციაში. მორალური პოზიცია გახლავთ ადამიანის უნარი და მყარი მოტივაცია მორალური მოთხოვნების მისაღებად.

ადამიანები ეძიებენ ბედნიერებას და ყველა ჩვენი ბედნიერების ხელისშემწყობი საგანგებო მოქმედებანი არის სასიამოვნო და მაშასადამე, შინაგანად სასურველი. ამ დაშვებას **conditio humana**-ს შესახებ აქვს განსაკუთრებული მნიშვნელობა მორალურობის გაგებისთვის. ბედნიერების ძიებაში, ჩვენ შეგვიძლია შევინარჩუნოთ მორალური პოზიცია მთელი სიცოცხლის მანძილზე მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მორალური ქმედება (agency) არის სასიამოვ-

ნო და შინაგანად სასურველი. სიამოვნების მრავალი სახე არსებობს. მორალურობის სიამოვნება კი ის გახლავთ, რასაც შეგვიძლია მოდალური სიამოვნება ვუწოდოთ. მოდალური სიამოვნება აქტივობის სახეა, როგორც სიამოვნების ჭეშმარიტი შეგრძნების საწინააღმდეგო მოვლენა. ადამიანი სიამოვნებას იღებს მოდალური სიამოვნებისგან, როდესაც ის წარმატებულად ამჟღავნებს/ასრულებს თავის უნარებს (ან ოსტატობას). ჩვენ ვვარაუდობთ, რომ მორალური პოზიცია არის აუცილებელი მდგომარეობა ჩვენი ბედნიერების ხელშემწყობი ადამიანური უნარებისა და მაშასადამე, ყოველი ინდივიდის პიროვნული ინტერესის წარმატებული განხორციელებისათვის. თუ ეს სიმართლეა, მაშინ მორალური ქმედება სასიამოვნო და შინაგანად სასურველია. სიმართლეა, რომ მრავალი მორალური ქმედება არის შესასრულებლად ძნელი და მტკივნეულიც კი და მაშასადამე, უსიამოვნოც - სიამოვნების შეგრძნების თვალსაზრისით, მაგრამ ეს ქმედებები, მიუხედავად ამისა, შეიძლება იყოს სასურველი და სასიამოვნო - მოდალური სიამოვნების თვალსაზრისით. მორალურ პოზიციას აქვს სამი ასპექტი:

1. ვიმყოფებით რა მორალურ პოზიციაში, ამით ჩვენ ვზღუდავთ საკუთარ ინტერესებს. ასე რომ, მორალურ ქმედებებს შეიძლება ჰქონდეს სურვილების შემდეგი წესრიგი. მორალური პოზიცია შე/მოიცავს პრაქტიკული მსჯელობის განსაკუთრებულ უნარებს. პრაქტიკული მსჯელობით ჩვენ ვახდენთ ჩვენი ზრახვების ფორმირებას, რაც რწმენასა და სურვილს გულისხმობს. პრაქტიკული მსჯელობა, მაშასადამე, არის როგორც შემეცნებითი (cognitive), ისე ნებაყოფლობითი - განზრახვა რწმენის გარეშე, შეიძლება განიცდიდეს შინაარსის ნაკლებობას და განზრახვა სურვილის გარეშე - მოტივაციური ძალისხმევის ნაკლებობას.
2. მორალურ ფაქტორებად ჩვენ ვაღიარებთ საზოგადო სიკეთეებს, რომლის დაცვასაც მორალური ქმედებები ისახავს მიზნად.
3. მორალური გამოცდილებები ქმნიან გარკვეულ მორალურ სიახლოვეს ადამიანებს შორის, რაც არის შუალედური ინ-

ტერპერსონალური, ემოციური მდგომარეობა სახელშეკრულებო ვალდებულებებსა და პირად ახლობლობას (სიყვარული, მეგობრობა) შორის. მორალურად მოქმედი პირები ერთმანეთს აღიქვამენ არა უბრალოდ სახელშეკრულებო მხარეებად, რომლებიც თანხმდებიან კონტრაქტის გარკვეულ პირობებზე, არამედ მათ აქვთ გარკვეული დამოკიდებულება ერთმანეთისადმი, როგორიცაა მადლიერება, პატივისცემა, აღიარება, სოლიდარობა ან მორალური აღშფოთება და გულისწყრომაც კი. მორალურობა არის ადამიანების ურთიერთმიმართების ერთ-ერთი სახე. როგორც მორალურად მოქმედი პირები, ჩვენ ვიზიარებთ პატივისცემის, სოლიდარობის, გულწრფელობის და ნდობის საერთო გამოცდილებას.

2.1. მორალური საჭიროებები

მორალურ მოთხოვნებს აქვს ოთხი მახასიათებელი: 1. მორალური მოთხოვნები მიზნად ისახავს საერთო სიკეთის დაცვას, როგორიცაა ფიზიკური დაუზიანებლობა, ღირსება, თავისუფლება, სამართლიანობა ან ავტონომიურობა. ამის საფუძველზე, ეთიკური მოთხოვნის შესახებ (claim) დავა უნდა დაეყრდნოს საზოგადო/ებრივ ვარაუდებს, რომელსაც ყოველი პიროვნება იდეალურად მიიჩნევდა. რადგან მორალური მოთხოვნის მიღება გამოხატავს პიროვნების სურვილს, ეთიკური დავის საზოგადოებრივი შეფასებითი ვარაუდები - რომელსაც ჩვენ შეგვიძლია ეთიკური კანონებიც ვუწოდოთ არის საერთო თანხმობის საგანი. 2. მორალური მოთხოვნები არის ცხადი: ჩვენ ვალდებულნი ვართ ერთმანეთის წინაშე, რადგან ყველამ ვიცით საერთო სიკეთეები, რომლის დაცვასაც მორალური საჭიროებები ისახავს მიზნად. მორალურობა, როგორც კანტი ამბობს, არის გონების ფაქტი. ამგვარად, ჩვენ არ გვჭირდება კომპლექსური და მცდარი მსჯელობები იმისთვის, რომ გავიგოთ მორალური მოთხოვნების შინაარსი. რაც უნდა იყოს, ჩვენ გვჭირდება კომპლექსური მსჯელობები გამოსავ-

ლის საპოვნელად განსაკუთრებული ეთიკური პრობლემებისთვის. 3. მორალური მოთხოვნები უნივერსალურია. ის ძალაშია ყოველი პიროვნებისთვის და ნებისმიერი ქმედებისთვის ნებისმიერ სიტუაციაში - მიუხედავად ინდივიდის ცალკეული თვისებისა. 4. მორალური მოთხოვნები კატეგორიულია (ან უპირობო); მორალური ქმედებები არ არის დამოკიდებული რაიმე განსაკუთრებულ მდგომარეობაზე და თავიდან ისინი არ არიან საშუალებები გარკვეული შედეგის მისაღწევად, არამედ ისინი თავად არიან შედეგი. ჩვენ ძალიან ხშირად ჩავდივართ მორალურ ქმედებებს მათივე გულისთვის, ისევე როგორც სოციალური უპირატესობებისთვის, რადგან ჩვენ ვეძებთ სოციალურ აღიარებას და გვინდა თავიდან ავიცილოთ ბრალდება და სასჯელი. ვიმყოფებით რა მორალურ პოზიციაში, ჩვენ ჩავდივართ მორალურ ქმედებებს მათივე გულისთვის, რადგან მათ წვლილი შეაქვთ ბედნიერების ძიებაში.

მორალური მოთხოვნების ამ ასპექტების შორსმჭვრეტელობა ხელიდან ხელში გადადის. თუ ჩვენ ვიღებთ მორალურ ასპექტებს მათივე გულისთვის, მაშინ ჩვენ მივყვებით მორალურ კანონებს, რომელიც მიზნად ისახავს საზოგადო სიკეთის დაცვას. ბედნიერების ძიებაში ყოველი ადამიანი თანასწორია; ყოველ ჩვენგანს აქვს სურვილი, ვიცხოვროთ კარგი ცხოვრებით და ყოველი ჩვენგანი ვიზიარებთ იგივე მოწყვლადობას. ჩვენ ვიცით, რომ ყველანი ვიზიარებთ მოწყვლად თვისებებს და თუკი ჩვენ ვიცით, რომ მორალური კანონები შექმნილია ადამიანის მოწყვლადი თვისებების დასაცავად, მაშინ ვიცით, რომ მორალური ნორმები/კანონები უნივერსალურია. ნებისმიერი ადამიანი შეიძლება დაიტანჯოს ტკივილისგან, მაგრამ არცერთ მათგანს არ სურს ეს. თუკი ჩვენ ვიღებთ ინდივიდის მოთხოვნას, არ განიცადოს ტკივილი, რადგან ამას აღვიქვამთ მორალურ მოთხოვნად, ეს ნიშნავს, რომ ჩვენ ვიღებთ ყოველი ინდივიდის მოთხოვნას, არ განიცადოს ტკივილი. მაგალითად, თუ მე დარწმუნებული ვარ, რომ არა დამაზიანებელი ტკივილი ადამიანისთვის მორალურად მისაღებია, მაშინ, მე ვხვდები, რომ ყველა ადამიანი ასე ფიქრობს. იდეა, რომ ვალდებულება მხოლოდ ჩემთვის არსებობს, ან ადამიანთა გარკვეული ჯგუფისთ-

ვის, მორალური ქმედებების ჩადენას აზრს უკარგავს. რამდენადაც ჩვენ ვიცით, რომ მორალური კანონები შექმნილია საზოგადო სიკეთის დასაცავად, ვიცით, რომ მორალური კანონები უნდა იყოს უპირობო. თუ ჩვენ სერიოზულად ვცემთ პატივს სხვა ადამიანების ბედნიერების ხელისშემწყობ ინტერესებს, მაშინ ჩვენ გვსურს, რომ ეს გავაკეთოთ ნებისმიერ შესაძლო სიტუაციაში - მიუხედავად იმისა, რომ შესაძლოა, ჩვენ განვიცადოთ მარცხი მორალურად სწორი ქმედებების განხორციელებისას ჩვენივე დაუდევრობის გამო. მორალური მოთხოვნების მიღებას და უბრალოდ მორალური ქმედებების ჩადენას აზრი არ ექნება, როგორც საშუალებას, გარკვეული შედეგის მისაღწევად, რომლის მიღწევაც არ გვენდომებოდა სხვა მდგომარეობაში რომ ვყოფილიყავით. როდესაც ჩვენ გვსურს საზოგადო სიკეთის დაცვა, ჩვენ განვიხილავთ მორალურ მოთხოვნებს უნივერსალურად და უპირობოდ.

არსებობს დავა კატეგორიული მორალური მოთხოვნების წინააღმდეგ: წარმოვიდგინოთ სიტუაცია, რომელშიც ვიღაც ტკივილს აყენებს მკვლელს/ტერორისტს, იმისთვის, რომ თავიდან აიცილოს მის მიერ დაუცველ ადამიანებზე თავდასხმა. ასეთი ტიპის ქმედება მორალურად უდავოდ გამართლებულია. ზოგიერთ შემთხვევაში, რომელშიც პიროვნება ეჯახება მორალურ ნორმებს შორის კონფლიქტს, იგი იძულებულია, დაარღვიოს გარკვეული მორალური კანონები და ხელყოს გარკვეული სიკეთე უმაღლესი სიკეთის დასაცავად. მორალური კონფლიქტის ფაქტი გვაჩვენებს, რომ ჩვენ უნდა დავთანხმდეთ სიკეთეების იერარქიას იმისთვის, რომ გადავჭრათ ეს კონფლიქტები, მაგრამ ეს არ ეწინააღმდეგება მსჯელობას, რომ მორალური მოთხოვნები კატეგორიულია (ან უპირობო).

2.2. საზოგადო სიკეთე და ცოდნა კაცობრიობისთვის

საზოგადო სიკეთის ცალკეულ მაგალითებს გააჩნია მოწყვლადი თვისებები, რომლის დაცვასაც მორალური მოთხოვნები ისახავს მიზნად. გარკვეული თვისება არის მოწყვლადი, რადგან ის შეიძლება

დასუსტდეს ან საერთოდ განადგურდეს. ჩვენ ასეთ თვისებებს განვიხილავთ ღირებულად, რადგანაც მათი დაცვა გვსურს. ადამიანები იზიარებენ მრავალფეროვან საზოგადო სიკეთეებს, რომელსაც განეკუთვნება ისეთი ეთიკური დასაბუთების შეფასებითი წანამძღვრები როგორიცაა ადამიანური ღირსება, ფიზიკური პატიოსნება, სამართლანობა, თავისუფლება და (პიროვნული და სოციალური) ავტონომია.

ჩვენ ვადასტურებთ ღირებულებათა მრავალფეროვნებას, მაგრამ ჩვენ ვვარაუდობთ, რომ არსებობს ერთი უზენაესი საზოგადო სიკეთე, რომელიც ყოველი ადამიანისთვის საერთოა: ესაა ადამიანის ღირსება, რომელიც მოიცავს ყოველივე ზემოხსენებულს - ფიზიკურ დაუზიანებლობას და პიროვნულ ავტონომიას. თუ ეს სიმართლეა, ჩვენ შეგვიძლია ყველანი შევთანხმდეთ იმ ვარაუდზე, რომ ყოველთვის ვალდებულნი ვართ და გვინდა ღირსების ამ ელემენტების დაცვა - მიუხედავად ნაციონალური ან ეთნიკური წარმოშობისა, სოციალური სტატუსისა, ენისა, სქესისა, რელიგიისა თუ პოლიტიკური შეხედულებისა. ადამიანის ღირსების უზენაეს ღირებულებაში შეღწევა არის მამოძრავებელი მიზეზი მორალური ვალდებულებისა/თვის: ჩვენ ყველამ ვიცით, რომ ნებისმიერი ადამიანი შეიძლება დაიტანჯოს ფიზიკური ტკივილით და საკუთარ ცხოვრებაზე ავტორიტეტის/ძალაუფლების დაკარგვით და არ გვსურს, ვინმე იტანჯებოდეს ან საკუთარ ცხოვრებაზე ძალაუფლებას კარგავდეს. მოდით, ვუწოდოთ ამას გამჭრიახობა კაცობრიობის ცოდნისათვის. ცოდნა კაცობრიობისათვის არის ორივე: ცოდნის გარკვეული სახე (ან გაგება) და ემპათია. ჩვენ ყველამ ვიცით, რას ნიშნავს, იყო გულნატკენი ან დაკარგო კონტროლი საკუთარ ცხოვრებაზე. ეს გამოცდილებები/განცდები ყველასთვის საერთოა - ჩვენ ისინი არ განგვიცდია სხვებთან გაზიარების გარეშე. ჩვენ ვიზიარებთ ამ განცდებს, რადგან ჩვენ ადამიანები ვართ. ემპათია უზრუნველყოფს ცოდნას ადამიანებისთვის თავისი ნებაყოფლობითი, მამოტივირებელი ძალით. მაგრამ, არ არსებობს უნივერსალური ემპათია. მხოლოდ მსჯელობითი (propostional) დამოკიდებულებისთვის შეიძლება მისი განზოგადება. მაშასადამე,

ცოდნა კაცობრიობისთვის მოითხოვს ემპათიას და გაგებას, რაც ადამიანური მდგომარეობის გაგებას ნიშნავს. სიკეთის მიღება გულისხმობს იმ ხედვის მიღებას, რომ გარკვეული მოწყვლადობა და ღირებული მოვლენა არის სიკეთე იმ აზრით, რომ დაცული იყოს ეს სიკეთე მისივე გულისთვის - მიუხედავად ნებისმიერი ცალკეული ინტერესისა, რაც შეიძლება ვინმეს გააჩნდეს გარკვეული სიკეთის დასაცავად. ჩვენ არ გვექნებოდა რწმენა, რომ რაღაც არის სიკეთე, თუკი არ გვექნებოდა სურვილი, დაგვეცვა ის. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ: სიკეთის მიღება არის მოტივაციის მიმცემი რწმენა.

2.3. მეტა-ეთიკური დავების/მსჯელობების სტრუქტურა

საფუძვლები არის არგუმენტთა წანამძღვრები (reasons are premises of arguments). მსჯელობებს ნორმატიული, ეთიკური დასკვნებით, აქვთ როგორც შეფასებითი, ისე აღწერითი წანამძღვრები, რაც მიეკუთვნება საერთო სიკეთეებს და მორალურ ქმედებებს. როდესაც ჩვენ ვმსჯელობთ ეთიკურ საკითხებზე, ჩვენ ვთანხმდებით საზოგადო შეფასებით წანამძღვრებზე, რაც გამოხატავს ვარაუდებს საზოგადო სიკეთის შესახებ, რომლის ცალკეულ მაგალითებსაც აქვს გარკვეული მოწყვლადი თვისებები: მაგალითად, ადამიანის სხეულის მოწყვლადი თვისება ისაა, რომ იგი შეიძლება ტკივილით დაიტანჯოს. ადამიანის გონებით მანიპულირება შესაძლებელია. ადამიანის ღირსება შეიძლება შეილახოს. ესენი გახლავთ მოწყვლადი თვისებები, რომელსაც მიეკუთვნება ეთიკური მსჯელობები. უფრო ზუსტად: როდესაც ჩვენ ვმსჯელობთ ეთიკურ საკითხებზე, ჩვენ უნდა გავაკეთოთ საზოგადო შეფასებითი დასკვნები საერთო სიკეთის შესახებ, რომლის დაცვაც გვსურს, - რომელსაც ყველა მორალური მოქმედი პირი სრულად ეთანხმება. საზოგადო და ცალკეული აღწერითი ვარაუდები მოწყვლადი თვისებების შესახებ - მოცემული ცალკეული მაგალითი საზოგადო სიკეთის შესახებ და საბოლოოდ, საზოდაგო და ცალკეული აღწერითი მსჯელობები - ადასტურებს, რომ გარკვეული ქმედება (ან ქმედებები) არის აუცილებელი და ადეკვატური საზოგადო სიკეთის

მოწყვლადი თვისებების დასაცავად. მორალური ქმედება არის ადეკვატური, თუ მოქმედი პირი არის იმ პოზიციაში, რომ შეასრულოს ქმედება A და ამ ქმედებით არ დააზიანებს საკუთარ კეთილდღეობას.

ეთიკური საკითხების შესახებ მსჯელობას აქვს საზოგადო ფორმა:

1. (საზოგადო სიკეთე CG, მორალური მოქმედი, მოწყვლადი თვისება V): თუ ცალკეული არსებული ანუ CG არის საზოგადო სიკეთე და თუ (ლოგიკური მსჯელობით) საზოგადო სიკეთის ცალკეული მაგალითი, რომლის მიხედვითაც ყოველ ინდივიდს აქვს მოწყვლადი თვისება V, მაშინ ყოველ მორალურად მოქმედ პირს - რომელიც არის ყველა, ვინც იმყოფება მორალურ პოზიციაში - სურს დაიცვას ყოველი პირის მოწყვლადი თვისება V. (ამ წანამძღვრის უპირატესობა შეიცავს როგორც შეფასებით, ისე აღწერით მსჯელობებს).
2. (საზოგადო სიკეთე, მოწყვლადი თვისება): მოცემულობა CG არის საზოგადო სიკეთე და ყოველ ინდივიდს გააჩნია მოწყვლადი თვისება.
3. (მორალურად მოქმედი პირი, მოწყვლადი თვისება): მაშასადამე, ყოველ მორალურად მოქმედ პირს სურს დაიცვას ყველას მოწყვლადი თვისებები.
4. (მორალურად მოქმედი პირი, ქმედება A, მოწყვლადი თვისება): თუ ყოველ მორალურად მოქმედს სურს, დაიცვას ყველა სხვის მოწყვლადი თვისება და თუ ქმედება A-ს შესრულება არის აუცილებელი და ადეკვატური A-ს მოწყვლადი თვისების დასაცავად, მაშინ ყოველმა მორალურად მოქმედმა უნდა შეასრულოს ქმედება A და არ უნდა განახორციელოს არა-A-ს საწინააღმდეგო ქმედებები. (პიროვნების მოქმედება ადეკვატურია სხვა პიროვნების მოწყვლადი თვისების V დასაცავად, თუ ამ ქმედების შესრულება არ აზიანებს მოქმედის პირად კეთილდღეობას.)

5. (მორალურად მოქმედი პირი, მოქმედება A): A-ს ტიპის ქმედებების შესრულება არის აუცილებელი და ადეკვატური A პირის მოწყვლადი თვისების დასაცავად. დასკვნა: მაშასადამე, ყოველი მორალურად მოქმედი პირი უნდა ახორციელებდეს A ტიპის ქმედებებს.

მაგალითად: თუ ფიზიკური დაუზიანებლობა არის საზოგადო სიკეთე და თუ ყოველ ინდივიდს - როგორც საზოგადო სიკეთის სრული ჩართულობის ცალკეულად მყოფი მაგალითი - აქვს მოწყვლადი თვისება, რომლითაც შეიძლება მისთვის ტკივილის მიყენება, მაშინ ყოველ მორალურად მოქმედს სურს, დაიცვას ყველა დანარჩენი ტკივილისგან.

თუ ჩვენ გვსურს, დავიცვათ ყველა სხვა ტკივილისგან/ზიანისგან, მაშინ ჩვენ არ გვენდომება მოვიქცეთ ისე, რომ ვატკინოთ სხვას.

მაშასადამე, ჩვენ (ყოველი მორალურად მოქმედი პირი) უნდა მოვიქცეთ ისე, რომ სხვებს არ მივაყენოთ ტკივილი.

შესამჩნევია, რომ ასეთი ტიპის მსჯელობები არ არის მოწყვლადი ე.წ. ნატურალისტური შეცდომის შესახებ დავის მიმართ, რადგან წანამძღვრებს მოსდევს დასკვნის სრული შეფასებითი ინფორმაცია.

ტექნოლოგებს და კომპიუტერულ მეცნიერებს, შეუძლიათ გამოიყენონ ლოგიკის ეს ნიმუში. ამ ნიმუშის განსაკუთრებული გამოყენება მათ შესაძლებლობას აძლევს განხორციელდეს მორალური გადამწყვეტი ფაქტორები ალგორითმებსა და პროგრამული უზრუნველყოფის ხელსაწყოებში, რომელიც მხარს უჭერს ავტონომიურ სისტემებს.

ხელოვნების მდგომარეობა: კომპიუტერულ სისტემებზე დაყრდნობა მიმართულია ისეთი ფორმალური გადამოწმების ტექნიკისკენ, როგორიცაა ნიმუშების შედარება, მორალურობა და რობოტოტექნიკის ეთიკა, რომელიც სულ ახლახან აღმოცენდა როგორც კვლევის სფერო, რობოტოტექნიკის სწრაფი ტექნოლოგიური პროცესის საპასუხოდ. ნდობის კონცეფცია/ცნება უკვე არსებობს ელექტრონულ ვაჭრობაში (e-commerce), სადაც ნდობა

დაფუძნებულია რეპუტაციაზე ან გამოცდილებაზე. წარმოდგენა ნდობის შესახებ, რომელიც აქ საჭიროა, არის სოციალური ნდობა, რომელიც ასე თუ ისე, შესწავლილია: ის მოიცავს შემეცნებით და ნებაყოფლობით პროცესებს, რომელიც წარმოშობს სპეციფიკურ მენტალურ მდგომარეობებს, რწმენებს, ნებელობას, განზრახვებს, ემოციებს, რასაც საბოლოოდ მივყავართ გადაწყვეტილებამდე ვენდოთ თუ არ ვენდოთ მათ, და ყოველივე ეს აგებულია ურთიერთკავშირის გავლით.

კომპიუტერული მეცნიერების მკვლევარებმა ახლახან მოახდინეს შესაძლო ლოგიკის ენის და მეთოდის იდენტიფიკაცია იმისთვის, რომ შეფასდეს ადამიანების და რობოტების ურთიერთობა, რაც ნიმუშების შედარებაზეა დაფუძნებული, რასაც შეუძლია, იმსჯელოს ისეთ კონცეპტებზე, როგორიცაა ეპისტემური დამოკიდებულება მორალურად მოქმედ პირებს შორის.

პრობლემები/წინააღმდეგობები ხელოვნურ ინტელექტსა და მორალურ საზოგადოებას შორის

მიუხედავად ადამიანებისა და რობოტების ერთ საზოგადოებაში თანაცხოვრების შესაძლებლობის განხილვისა, მაინც წამოიჭრება მორალურ-ეთიკური, სამართლებრივი და მეტაფიზიკური საფუძველმდებარე საკითხები, რომელთა ფუნდამენტური განხილვის გარეშე, შეუძლებელი იქნებოდა ზემოთ დასმული საკითხების სრულიად პოზიტიურად/ნეგატიურად შეფასება.

1. თავად ტერმინი „ხელოვნური ინტელექტი“ პრობლემურია იმ თვალსაზრისით, რომ საბუნებისმეტყველო მეცნიერებების მიერ ინტელექტი განიხილება გონებად, რომელსაც გააჩნია ცოდნა და ამ ცოდნით სისწორის პრინციპისამებრ ოპერირება; ინტელექტს შეუძლია „ახალი ცოდნების“ გამომუშავება, რომელიც საზოგადოებისთვის გარკვეული ტექნოლოგიური სიკეთეების მომტანია. ამ აზრით, რობოტული ტექნიკის მიერ შექმნილი „ახალი ცოდნები“ ინტელექტის პროდუქტად შეიძლება აღინიშნოს. თუმცა, თავად ხელოვნური ინტელექტი ადამიანური ინტელექტის მიერ არის შექმნილი და მის

მიერვე დაპროგრამებული. ხსენებულიდან პირველი ახდენს ამ მოცემული ცოდნების/ინფორმაციების გადამუშავებას/სეპარაციას და დროის ბევრად მოკლე მონაკვეთში მიიღება გარკვეული შედეგები ადამიანური ინტელექტის სისწრაფესთან შედარებით. რაც შეეხება ინტელექტის ფილოსოფიურ და სოციალ-თეორიულ განსაზღვრებას, მას მაშინ მიეცემა ღირებულება, როდესაც იგი საზოგადოებრივ ქმედითობას იძენს. საზოგადოებრივი რელევანტობა ამ ცნებას გ.ვ.ფ. ჰეგელის ფილოსოფიიდან მოყოლებული გააჩნია. მასთან ინტელექტი/ინტელიგენცი წარმოადგენს მოაზროვნე სუბიექტს, რომელმაც თავისი ცნების შესაბამისად, როგორც თავისუფალმა არსებამ, თავისუფლება საზოგადოებაში უნდა განახორციელოს; ეს კი შესაძლებელია მხოლოდ სხვასთან მიმართებაში, როგორც „საყოველთაოდ-აღიარებული-ყოფნა“. ამ თვალთახედვით, ინტელიგენცი, როგორც სუბიექტი, როგორც ადამიანი, არა მხოლოდ მოაზროვნეა, არამედ მოქმედი, ნებელობის მქონე არსება. ამის შესახებ იგი წერდა: „არც როგორც ინტელიგენცი არის სული (ადამიანი) ნამდვილი, და არც როგორც ნება, არამედ როგორც ნება, რომელიც ინტელიგენციაა“.

ესეთი ადამიანი, რომელიც თვითკმარია, როგორც საზოგადოების წევრი, თავისი არსის შესაბამისად, ზნეობრივი მოთხოვნის (იძულების) საფუძველზე აღიარებულია თავისუფალ არსებად სხვისგან და თავადაც აღიარებს სხვას. ეს ნიშნავს, რომ თავისუფლება იქ შეიძლება განხორციელდეს, სადაც ერთ სუბიექტს ექნება საზოგადოებრივი მიმართება სხვასთან. მაშასადამე, საერთო თვითკმარად-ყოფნა მხოლოდ იქ განხორციელდება, სადაც ერთმანეთთან და ერთმანეთის წინაშე ყოფნა არსებობს. მხოლოდ ამ შემთხვევაში არის დაშვებული თვითკმარობა, რა შემთხვევაშიც სოციალური აქტორები ერთმანეთს თანასწორად აღიარებენ და ამ სახის ორმხრივი აღიარება ხდება სამართლის სფეროში. ერთმანეთთან და ერთმანეთის წინაშე თვითკმარად-ყოფნა არის თავისუფლება. შესაბამისად, სამართლიანად შეგვიძლია დავსვათ

კითხვა: არიან, ან იქნებიან თუ არა ხელოვნური ინტელექტები, ანუ რობოტები, სამართლის სფეროს წევრები, სადაც მათ თავიანთი ინდივიდუალური თვითკმარობის დადასტურება შეეძლებათ?

2. მეორე პუნქტი ეხება პასუხისმგებლობის საკითხს. ადამიანს, როგორც თავისუფალ არსებას, გააჩნია პასუხისმგებლობა როგორც სხვისი, ისე საკუთარი ქმედებების მიმართ. იგი თავისი ქმედებებით მიმართებაშია სახელმწიფოსთან, კანონებთან, რელიგიასთან, ე.ი. გარკვეულ სოციალურ სისტემებთან და სხვა ადამიანებთან. სწორედ ამ სისტემების ფარგლებში, და იმავდროულად მათივე საშუალებით, ადამიანი პასუხისმგებელია თავის ქმედებებზე. პასუხისმგებელი ადამიანი არის პირი, პიროვნება, როგორც ამას იმანუელ კანტის ფილოსოფიიდან ვიგებთ. იგი ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ ადამიანის დანიშნულება, მისი განსაზღვრულობა, როგორც გონებრივი ცოცხალი არსებისა, არ იქნებოდა საკმარისი, რადგან გონებრივი შეიძლება იყოს ასევე არსება, რომელსაც მოკლებული აქვს შესაძლებლობა თვით თავისთვის იყოს პრაქტიკული, ანუ თვით თავისთვის, თავისი ნების გამო, წმინდა პრაქტიკული იდეით იმოქმედოს. ამ მოსაზრებიდან გამომდინარე, ადამიანობის არსი მდგომარეობს არა მხოლოდ ადამიანობაში, რის ქვეშაც გონებისა და მგრძნობელობის ერთიანობა გვესმის, არამედ პიროვნებაში, რა შემთხვევაშიც ადამიანად ყოფნა სწორედ მის ზნეობრივ მოქმედად ყოფნას გულისხმობს. ამგვარად, ადამიანი არა მხოლოდ ნორმატიულად პასუხისმგებელია სხვა ადამიანის ან სოციალური სისტემის წინაშე, არამედ უპირველესად იგი საკუთარი თავის წინაშეა პასუხისმგებელი. ამიტომ, პირად ყოფნა არის თვით-პასუხისმგებლობა. აქ ისმის კითხვა: რამდენად შეიძლება შექმნილი მანქანა, მიუხედავად იმისა, რომ იგი ნორმატიული მორალით შეიძლება დაპროგრამდეს და მისი ქმედებები გარკვეულ ნორმებს დაექვემდებაროს, ვაღიაროთ ავტონომიურ, თვით-კანონმდებელ, თვით-პასუხისმგებელ არსებად, რომელმაც თავისი გადაწყვეტილება

თავისი თავისუფლების არსიდან უნდა გამოიტანოს?

3. თუ ადამიანი ღირსების მქონე არსებაა და თანაც ეს მისი თანდაყოლილი და შინაგანი არსია, რაც ადამიანთაშორისი თანასწორობის საფუძველია, რამდენად შეიძლება ვისაუბროთ ერთიან, ამ შემთხვევაში, ადამიანების და რობოტების საზოგადოებაზე, სადაც საზოგადოების გარკვეული წევრები, ხელოვნური ინტელექტები, რობოტები, არ იქნებიან ღირსების მქონენი? ანდა როგორ უნდა იყოს შესაძლებელი, რომ ღირსების ეს საფუძველმდებარე პრინციპი, ანუ ღირსების ხელშეუხებლობა ხელოვნურად შექმნილ მანქანებზეც გავრცელდეს? ეს უშუალო მიმართებაშია ადამიანის როგორც პირად განხილვის საკითხთან. ხომ არ იქნებოდა შესაძლებელი რობოტებიც პირებად განგვეხილა? ეს საკმაოდ პრობლემურ საკითხად გვეჩვენება. იმანუელ კანტი პირის შესახებ წერს:

ადამიანი განხილული როგორც პირი, ანუ როგორც სუბიექტი მორალურად პრაქტიკული გონებისა, ყველა ღირებულებაზე მაღლაა, რადგან როგორც ასეთს, მას უნდა აფასებდე არა როგორც საშუალებას სხვა მიზნებისათვის, ისევე როგორც საკუთარი მიზნებისათვის, არამედ როგორც მიზანს თავისთავად, ანუ იგი ფლობს ღირსებას (შინაგან აბსოლუტურ ღირებულებას), რომლის წყალობითაც იგი აიძულებს ყველა სხვა გონებრივ არსებას, პატივი სცენ მას... ადამიანობა თავის განსახიერებაში არის პატივისცემის ობიექტი, რომელ პატივისცემასაც ის უნდა მოითხოვდეს ყველა ადამიანისაგან და ეს მან თავის თავსაც არ უნდა წაართვას.

მოყვანილი ციტატიდან გამომდინარეობს კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი საკითხი: ადამიანის პირად განხილვა გულისხმობს მის თვითმიზნურ და არა საშუალებად არსებობას სხვა მიზნების განხორციელებისათვის. რამდენად შეიძლება ვისაუბროთ ხელოვნურ ინტელექტზე, როგორც თვითმიზნურ არსზე, მაშინ როდესაც თავისი შექმნის იდეით იგი უკვე ადამიანური მიზნის განხორციელების საგნად არის შექმნილი?

4. რობოტების და ადამიანების შესაძლებელი ერთობლივი

საზოგადოების კიდევ ერთი საპირისპირო საბუთი, რომელიც თავისთავად სამართლის სფეროში მათ თანაარსებობას განეკუთვნება, შერაცხადუნარიანობის და ბრალეულადყოფნის ონტოლოგიურ-მეტაფიზიკური საკითხია. ადამიანი, როგორც თავისუფალი არსება, შერაცხადუნარიანია იმდენად, რამდენადაც მას თავის ქმედებაზე შეუძლია პასუხისმგებლობა/თვით-პასუხისმგებლობა. ბრალეულადყოფნა აქ პოზიტიური სამართლის თვალსაზრისით არ განიხილება, არამედ ფუნდამენტურ-ონტოლოგიურ ცნებად. ამ ასპექტით, შერაცხადუნარიანობა უშუალო მიმართებაშია ადამიანის ბრალეულად-ყოფნის განსაზღვრებასთან. როგორც მარტინ ჰაიდეგერი იტყოდა, ადამიანის „ბრალეულადყოფნა მიიღება არა დანაშაულის შედეგად, არამედ, პირიქით, ეს უკანასკნელი შესაძლებელია მხოლოდ საწყისისეული ბრალეულად-ყოფნის საფუძველზე". ეს ნიშნავს, რომ ადამიანი, როგორც თავისუფალი არსება, შესაძლებელია არსებობდეს მხოლოდ ბრალეულად მყოფად, რის საფუძველზეც მას თავისი ქმედება შეერაცხება. ეს ქმედება, ამ შემთხვევაში, არ არის დაფუძნებული ემპირიულ-სამართლებრივ გაგებაზე, როგორც დანაშაულის ჩადენაზე, არამედ დანაშაული შესაძლებელია შეერაცხოს ადამიანს მხოლოდ იმიტომ, რომ იგი გონებრივი და თვითკმარი არსებაა.

ხელოვნური ინტელექტის მიერ სავარაუდოდ დაშვებული შეცდომა, რომელიც შეიძლება ზიანის მომტანი იყოს ადამიანისათვის, ადგენს თუ არა მას პასუხისმგებელ/თვით-პასუხისმგებელ პირად? თუ ამ დანაშაულზე მისი მწარმოებელი კომპანია აგებს პასუხს? ეს უკანასკნელი შემთხვევა სამართლებრივად თუ დადგინდება, ამ შემთხვევაშიც კი, ხელოვნურ ინტელექტს თავისუფალ არსებად ვერ განვიხილავთ; მითუმეტეს, თუ ეს არსება/საგანი არ არის ონტოლოგიურად ბრალეულად-ყოფნის თავისუფალ მოდუსში იმთავითვე მყოფი.

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, თვალსაჩინოა, რომ ადამიანთა და ხელოვნურ ინტელექტუალურ ქმნილებათა მომავა-

ლი ერთობლივი საზოგადოების და ერთმანეთთანყოფნის საკითხი შეიცავს/მოიცავს მრავალ წინააღმდეგობრივ პერსპექტივას, რომლის სათანადო დონეზე გააზრების გარეშე, ამ სავარაუდო „თანაარსებობამ“ შეიძლება დიდი ზიანი მიაყენოს ადამიანობის ჰუმანისტურ იდეას.

ავტორიტარული პიროვნულობა

ერიხ ფრომი

რას ვგულისხმობთ „ავტორიტარულ პიროვნულობაში“? ჩვენ, ჩვეულებრივ, ვხედავთ მკაფიო განსხვავებას იმ ინდივიდებს შორის, რომელთაც სურთ მართვა, კონტროლი, ანდა სხვათა შებორკვა და რომლებიც მიდრეკილნი არიან მორჩილებისა და თავიანთი თავის დამცრობილად წარმოჩინებისაკენ. იმისათვის, რათა საუბარი უფრო ახლო და ნათელი გახდეს, გამოვიყენებ ლიდერისა და მისი მიმდევრების ცნებას. ბუნებრივია, რომ მართულსა და მმართველს შორის ბევრი სახის განსხვავება არსებობს, მაგრამ, ამავე დროს, უნდა ვაღიაროთ, რომ ეს ორი ფორმა ერთმანეთთან მჭიდროდ დაკავშირებულია.

ის, რაც მათ საერთო აქვთ, რაც განსაზღვრავს ავტორიტარული პიროვნულობის არსს, არის შეუძლებლობა, - შეუძლებლობა დაეყრდნო საკუთარ თავს, იყო დამოუკიდებელი, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, „აიტანო“ თავისუფლება.

ავტორიტარული ხასიათის საწინააღმდეგო პოლუსს წარმოადგენს მოწიფული პიროვნება: პიროვნება, რომელსაც არ სჭირდება მიეტმასნოს სხვას, რადგან ის მტკიცედ ორიენტირებს სამყაროში, იმ ხალხში, რომელიც მის გარშემოა. რას ნიშნავს ეს? ბავშვებს სჭირდებათ საყრდენი. დედის საშვილოსნოში ისინი ფიზიოლოგიური გაგებით არიან დედის ნაწილნნი, ხოლო შობის შემდეგ კი, რამდენიმე თვის, ან წლის განმავლობაში ფსიქოლოგიურად. ბავშვებს არ ძალუძთ დედის გარეშე. თუმცა, ისინი იზრდებიან და ვითარდებიან. ისინი სწავლობენ სიარულს, მეტყველებას და გარკვეული ძალისხმევის შემდგომ პოულობენ თავიანთ სამყაროს. ბავშვები ფლობენ ორ თანდაყოლილ უნარს, რომლის განვითარებაც შეუძლიათ: სიყვარულს და განსჯას.

სიყვარული არის კავშირი და ერთიანობა სამყაროსთან; ამავე დროს, დამოუკიდებლობისა და მთლიანობის შენარჩუნება. შეყვარებული ინდივიდი დაკავშირებულია სამყაროსთან. მას არ

ეშინია მანამ, სანამ სამყარო მისი სახლია.

სიყვარული ნიშნავს აღიარო სამყარო, როგორც ემოციური გამოცდილება. აგრეთვე, არსებობს აღიარების სხვა გზაც, **გონებით გაგება**. ჩვენ ამგვარ გაგებას ვეძახით განსჯას. იგი განსხვავდება ინტელექტისაგან. ინტელექტი გონებას იყენებს იმისათვის, რათა მიაღწიოს ცალკეულ მიზნებს. შიმპანზე ინტელექტს იყენებს მაშინ, როცა მისი გალიის წინ ბანანს ხედავს, რომელსაც თავის ხელთ არსებული ორი ჯოხით ვერ ისაკუთრებს, მხოლოდ მათი გადაბმის მერე ახერხებს მიაღწიოს მიზანს. ეს ცხოველის ინტელექტია, იგივე მანიპულაციური ინტელექტი, რომელსაც, ჩვეულებრივ, ადამიანებზე საუბრისას, გაგებას უწოდებენ. განსჯა სხვა რამაა. განსჯა არის გონების უნარი, რომელიც იღვწის საგნების შუაგულში შეღწევისათვის, რათა დაადგინოს რეალურად რა ძალები და დინებები განსაზღვრავენ იმ ჩენებს, რომლებიც ზედაპირზე გამოვლინდებიან.

იმისათვის, რათა უკეთ განმესაზღვრა ავტორიტარული პიროვნულობის არსი, მე აღვწერე მოწიფული, ე.ი. მოსიყვარულე და გონიერი ინდივიდი. ავტორიტარულ ხასიათს კი, მოწიფულობას ვერ მივაწერთ. მას არც სიყვარული და განსჯა ძალუძს. შედეგად, ის მარტოსულია, რაც იმას ნიშნავს, რომ მასში შიში ღრმად არის ფესვგადგმული. მას ესაჭიროება ვალდებულების გრძნობა (რომელიც არც სიყვარულს ითხოვს და არც განსჯას), რომელსაც სიმბიოზურ მიმართებაში აღმოაჩენს და ნაცვლად საკუთარი იდენტობის შენარჩუნებისა, ის დღევებავს და ანგრევს მას. ავტორიტარულ ხასიათს სჭირდება სხვა პიროვნება, რომელსაც შეერწყმება, ურომლისოდაც ის ვერ აიტანს შიშსა და მარტოობას.

მაგრამ აქ ჩვენ წავაწყდებით გადაკვეთის წერტილს, რომელიც ორივე- მმართველისა და მართულისთვის საერთოა.

პასიური ავტორიტარულობა, ან სხვა სიტყვებით, მაზოხისტური და მორჩილი ხასიათი მიზნად ისახავს (ქვეცნობიერად მაინც), გახდეს დიდი ერთობის ნაწილი, „დიდი პიროვნების“, „აღმატებული ინსტიტუციის“, „აღმატებული იდეის“ პატარა შემადგენელი. პიროვნება, ინსტიტუცია, ან იდეა შესაძლოა ნამდვილად იყოს

მნიშვნელოვანი, ძლევამოსილი, თუმცა შესაძლებელია, რომ მას ეს თვისებები „მორწმუნე“ ინდივიდმა მიაწერა. მთავარი ის არის, რომ, ცხადია სუბიექტური მანერით, მავანი დარწმუნებულია თავისი ლიდერის, პარტიის, სახელმწიფოს ან იდეის ძლევამოსილებასა და აღმატებულობაში, რომ ის თვითონაც ძლიერი და დიდებულია, რადგან ამ „აღმატებულის“ ნაწილია. ავტორიტარული ხასიათის პასიური ფორმის პარადოქსულობა ის არის, რომ მავანი საკუთარი თავის დამცრობილად წარმოჩინებით (როგორც რაღაც გრანდიოზულის პატარა ნაწილი), თავის თავსვე განადიდებს. მავანს სურს, რომ შეასრულოს ბრძანებები, რადგან თავიდან აირიდოს გადაწყვეტილების მიღების, არჩევანის გაკეთების პასუხისმგებლობა. მაზოხისტ მავანში, რომელიც მუდამ დამოკიდებულების მაძებარია, ღრმად ჩაბუდებულა შიში (ხშირად მხოლოდ ქვეცნობიერად), არასრულფასოვნება, სიმარტოვე და უძლურება. სწორედ ამიტომ ის ეძებს ლიდერს, ძალაუფლების წყაროს, რათა თავი დაცულად იგრძნოს, რათა დაძლიოს საკუთარი არასრულფასოვნება. ქვეცნობიერად, ის გრძნობს თავის უძლურებას და ესაჭიროება ლიდერი, რომელიც გრძნობებს გაუკონტროლებს. მაზოხისტი, მორჩილი მავანი, რომელსაც თავისუფლება აშინებს და კერპთავყვანისმცემლობის მიდრეკილება აქვს, სწორედ ის პიროვნებაა, რომელზეც ნაციზმი და სტალინიზმი დგას.

პასიური, მაზოხისტური ხასიათის გაგებაზე უფრო რთული, აქტიური, სადისტური ავტორიტარულობის დახასიათებაა. მისი მიმდევრებისათვის ის საკუთარ თავში დარწმუნებული და ძლევამოსილი ფიგურაა, თუმცა მაზოხისტური ტიპის მსგავსად ისიც შიშსა და მარტოობას განიცდის. თუ მაზოხისტი იმიტომ გრძნობს ძალას, რომ რაღაც აღმატებულის ნაწილია, სადისტის შემთხვევაში ეს იმით აიხსნება, რომ ის სხვებს აერთიანებს, ზოგ შემთხვევაში დიდ მასას. როგორც იტყვიან, აქტიური ავტორიტარი შთანთქავს მათ. სადისტურ- ავტორიტარული ხასიათი ისევეა დამოკიდებული მართულზე, როგორც მაზოხისტ-ავტორიტარული - მმართველზე. თუმცა, ეს სურათი რაღაც მხრივ ილუზორულია. როგორც კი ავტორიტარული ფიგურა ძალაუფლებას ხელთ იგდებს, ის როგორც

საკუთარ, ისე სხვათა თვალში წარმოსდგება როგორც ძლევამოსილი, ძლიერი ფიგურა. მისი უძლურება მხოლოდ მაშინ წარმოჩინდება, როცა ის ძალაუფლებას კარგავს, როცა ვეღარავის შთანთქავს.

როცა მე სადიზმის შესახებ ვსაუბრობ, როგორც ავტორიტარული პიროვნულობის აქტიურ მხარეზე, შესაძლოა ეს გაკვირვებას იწვევდეს, რადგან სადიზმი გაგებულია, როგორც ტენდენცია, რომელიც ტანჯვასა და ტკივილს იწვევს. მაგრამ, სინამდვილეში, ეს სულაც არ არის სადიზმის სრული გამოვლინება. სადიზმის განსხვავებული ფორმები, რომლებსაც ჩვენ ვაკვირდებით, მიისწრაფვიან სხვებზე მბრძანებლობისა და კონტროლისაკენ, რათა მავანი თავისკენ მტრულად მიმართული ნების წინაშე, შიშველ ობიექტად გადააქციონ, რომელზეც ულიმიტო ძალაუფლება განხორციელდება. დამცრობა და დამონება - სწორედ ესაა სადიზმის მიზანი, რომელიც რადიკალურ შემთხვევებში იწვევს ტანჯვას. დაქვემდებარების ყველაზე უფრო მძიმე შემადგენელი ტანჯვის მიყენებაა, აიძულო ვინმე აიტანოს ტკივილი წინააღმდეგობის გაწევის გარეშე.

ფაქტი იმის შესახებ, რომ ავტორიტარული პიროვნულობის ორივე ფორმა ერთ საბოლოო წერტილს უბრუნდება (სიმბიოზურ ტენდენციას), ადასტურებს იმას, თუ რატომაა შესაძლებელი ორივე - აქტიური და პასიური კომპონენტების თითქმის ყველა ავტორიტარულ პიროვნულობაში აღმოჩენა. ჩვეულებრივ, მხოლოდ ობიექტები განსხვავდებიან. ჩვენ ალბათ ყველას გვსმენია ოჯახში არსებული ტირანის შესახებ, რომელიც საკუთარ ცოლსა და ბავშვებს სადისტივით უსწორდება, ხოლო როცა სამუშაო ადგილას, ოფისში, მასზე აღმატებულთან იჭერს საქმეს, ის მორჩილ დასაქმებულად გარდაიქმნება. ან, თუნდაც უკეთეს მაგალითს დავასახელებ: ჰიტლერი. მას სურდა, რომ ყველა ემართა, გერმანელი ნაცია და ბოლოს მსოფლიო, მისი ნების წინაშე ისინი დაუცველნი გაეხადა. თუმცა, იგივე პიროვნება საკმაოდ დამოკიდებული იყო, - დამოკიდებული მასის აპლოდისმენტებზე, თავისივე მრჩეველების მტკიცებულებებზე და იმაზე, რასაც ის ბედისწერის, ბუნებისა და ისტორიის უმაღლეს ძალას უწოდებდა. ის ემსახურებუდა ფსევდო-

რელიგიურ ფორმულირებებს, რათა ეს იდეები გამოეხატა. მაგალითისთვის მან თქვა: „ზეცა ერზე მაღლაა, შესაძლოა მავანს სხვისი საბედისწეროდ შეცდენა ძალუძს, თუმცა ზეცის - არამც და არამც." მიუხედავად ამისა, ძალა, რომელიც ჰიტლერს ისტორიაზე, ღმერთსა და ბედისწერაზე უფრო მეტად ხიბლავდა, ბუნება იყო. 400 წლოვანი ტენდენციის საპირისპიროდ, ჰიტლერს სწამდა, რომ ადამიანს მხოლოდ სხვა ადამიანზე დომინირება შეეძლო, მაგრამ ბუნებაზე მისი ძალაუფლება ვერ განხორციელდებოდა. მასში ჩვენ ვპოულობთ ავტორიტარული პიროვნულობის მაზოხისტურ და სადისტურ ტენდენციებს: ბუნება არის ზემდგმომი ძალა, რომელსაც უნდა დავემორჩილოთ, მაგრამ ადამიანი იმისათვის არსებობს, რომ მასზე გავბატონდეთ.

ახლა კი, შესაძლოა ითქვას, რომ ავტორიტარული პიროვნულობის საკითხს საკმაოდ მივუახლოვდით, თუმცა იმაზე საუბრის გარეშე, რომელიც ბევრ გაუგებრობას იწვევს. თუკი ავტორიტეტის ცნობა მაზოხიზმია, ხოლო მისი განხორციელება სადიზმი, ეს ხომ არ ნიშნავს, რომ ნებისმიერი სახის ავტორიტარულობა შეიცავს რაღაც პათოლოგიურს? ამ კითხვაში მნიშვნელოვნად არ არის გამიჯნული გონებრივი და არაგონებრივი ავტორიტარულობა. გონებრივი ავტორიტარულობა არის კრიტიკულად გადააზრებული ავტორიტეტის ცნობა. მაგალითად, სტუდენტი განსჯის შედეგად სცნობს მასწავლებლის ავტორიტეტს. იგივე შემთხვევაა, როცა მე, როგორც გემზე მყოფი მგზავრი, ვცნობ კაპიტნის ავტორიტეტს, მას მივანდობ სახიფათო სიტუაციაბზე რეაგირების უფლებას. ავტორიტეტის გონებრივად ცნობა, არ აუქმებს ჩემს განსჯასა და კრიტიკის უნარს, არამედ მას წინაპირობად განიხილავს. ამგვარი ფორმა ჩემი დამცრობის ხარჯზე არ განადიდებს ავტორიტეტს, თუმცა მას აძლევს საშუალებას, რომ კომპეტენციიდან გამომდინარე, გარკვეულ მომენტში აღმატებული იყოს.

არაგონებრივი ავტორიტარულობა განსხვავებული რამაა: ის ერთი პიროვნების ემოციებს მეორეს უქვემდებარებს: მჯერა, რომ ის მართალია, არა იმიტომ, რომ არგუმენტირებულად საუბრობს, არც იმის გამო, რომ მე მის ავტორიტეტს გააზრებულად

ვცნობ. არაგონებრივი ავტორიტარულობის დიქოტომიურ სქემაში, მაზოხისტური დაქვემდებარება ჩემი დამცრობის ხარჯზე, ავტორიტეტს აღმატებულად აქცევს. ჩემი ვალია შევქმნა მისგან ძლევამოსილი, და მე, როგორც მისი ნაწილაკი, ასევე შევძლებ გარდავიქმნა ძლევამოსილად. გონებრივი ავტორიტარულობა საკუთარი თავის ნეგაციითა დაკავებული, არაგონებრივი კი, პირიქით, მიისწრაფვის გაღრმავებისა და განდიდებისაკენ. რაც უფრო დამოკიდებული ვარ, მით უფრო სუსტი ვხდები და მით უფრო მესაჭიროება არაგონებრივ ავტორიტარულობასთან მიტმასვნა.

ყველა ძლევამოსილი დიქტატორული რეჟიმი ემყარება არაგონებრივი ავტორიტარულობის ტიპს. ამგვარ ვითარებაში წარმმართველი ძალა ინდივიდთა სრული უძლურება, შიში, მორჩილება და ლიდერის თაყვანისცემაა. ყველა დიდებული, სარგებლიანი კულტურა კი, რაციონალურ ტიპს ემყარება, ინდივიდებს, რომლებსაც ძალუძთ განსჯა და არ საჭიროებენ არაგონებრივთან მიმართებას.

ინდივიდი თავად უნდა იქცეს საკუთარი თავის ავტორიტეტად, ის უნდა აცნობიერებდეს მორალურ კატეგორიებს, სწამდეს კრიტიკული განსჯის უნარისა და ემოციების. ინდივიდს უნდა გააჩნდეს მხოლოდ და მხოლოდ ასეთი შინაგანი ავტორიტეტი. სწორედ ამგვარადაა შესაძლებელი სამყაროს გონებითა და სიყვარულით ჩაწვდე. მხოლოდ ხასიათის ამგვარი განვითარებაა შინაგანი ავტორიტეტისა და დემოკრატიული პროცესების საფუძველი.

ინგლისურიდან თარგმნა დავით გალაშვილმა

მარქსიზმი, ფსიქოანალიზი და რეალობა

ერიხ ფრომი

35 წლის განმავლობაში, ბევრი შრომა დავწერე, რომელშიც, განსხვავებული ასპექტებით, ვცადე ამეხსნა, რომ მარქსიზმი და ფსიქოანალიზი არამხოლოდ რამდენიმე წერტილში იკვეთება, არამედ მათ შორის არსებითი ურთიერთდამოკიდებულება არსებობს. ეს მიშნავს იმას, რომ არამხოლოდ მჯერა ამ ორის სინთეზის, არამედ ამის ეგზისტენციალური საჭიროება დგას.

ფროიდის და მარქსის საერთო არის ის, რომ, პირველი ადრეული ფსიქოლოგიის, ხოლო მეორე მარქსამდელი სოციოლოგის საპირისპიროდ, არაიმდენად ზედაპირული ფენომენების აღწერით, არამედ მამოძრავებელი ენერგიებით არიან დაინტერესებულნი, რომლებიც მოქმედებენ კონკრეტული მიმართულებებითა და მრავალფეროვანი ინტენსივობით, ისინი ასევე წარმოგვიდგენენ ფენომენებს, რომლებიც ცვალებადნი და დროებითნი არიან.

ფსიქოანალიზი არის მხოლოდ ფსიქოლოგიის მეცნიერული ფორმა, როგორც მარქსიზმი არის მხოლოდ სოციოლოგიის ერთერთი მიმდინარეობა. ამასთანავე, მხოლოდ ამ ორ სისტემას შეუძლია დაგვანახოს ამა თუ იმ ფენომენის მიღმა არსებული ფარული დინებები. მათ შეუძლიათ განჭვრიტონ, თუ რა ხდება ინდივიდის გარშემო კონკრეტულ საზოგადოებაში, როცა, გარკვეული მდგომარეობის ქვეშ, მოქმედი ძალები წარმოშობენ იმგვარ ფენომენებს, რომლებიც აბსოლუტურად საპირისპირონი არიან იმისა, რადაც ისინი წარმოჩინდებიან. ინდივიდუალური ფსიქოლოგიის, ისევე როგორც სოციოლოგიის სფეროში, სტატიკური სააზროვნო სისტემა ვერ ახერხებს გაუმკლავდეს ღრმად მოქმედ, ეგზისტენციალურ ტრანსფორმაციებს, როცა დინამიკური აზროვნება, პირიქით, აღიარებს ძალებს, რომლებიც ზედაპირზე დაკვირვებისას უხილავნი არიან და სწორედ ამიტომ იქმნება სავარაუდო გარდაქმნების განჭვრეტის შესაძლებლობა.

ეს არ ნიშნავს იმას, რომ მარქსი და ფროიდი იყვნენ აბსოლუ-

ტური დეტერმინიზმის მომხრენი. მჯერა, რომ ფილოსოფიური პერსპექტივიდან, მათი პოზიციები ნაწილობრივ კვეთს სპინოზას ხედვას, რომელმაც თქვა, რომ ადამიანი ვერ იქნება თავისუფალი, თუ ის არის განსაზღვრული მის მიღმა მოქმედი ძალის მიერ, რომელიც ასევე განსაზღვრავს ბედისწერასაც. სპინოზასთვის ეს აზრი არის ეთიკის ცენტრალური პრობლემა; მარქსისთვის ის წარმოადგენს ძირითად საკითხს კლასობრივ ცნობიერებასა და რევოლუციურ აქტივობასთან მიმართებით, ხოლო ფროიდისთვის ამგვარი ხედვა მთავარ როლს თამაშობს ქვეცნობიერი კონფლიქტების ცნობიერში რეალიზებისას, რომელზეც დაფუძნდა მისი თერაპია. უპრიანია აღინიშნოს, რომ ქვეცნობიერის კონცეპტს როზა ლუქსემბურგიც იყენებდა, თუმცა მას აღიარებდა ბრმად მოქმედი ისტორიული ძალების გაგებით და არა, როგორც ფროიდი, ქვეცნობიერი ფსიქიკური ძალების კუთხით.

ფროიდისა და მარქსის თეორიებს საერთო აქვთ იმ კუთხით, რომ ორივეს ვარაუდი ეყრდნობა აზრს, რომლის მიხედვითაც ადამიანს წარმართავს გარკვეული მამოძრავებელი ენერგია. ამ ნების რეალიზება და გაცნობიერება ადამიანს წარუძღვება გათავისუფლებისაკენ, მაშინაც კი, თუ ის მოქცეულია საზოგადოებრივ და ბუნებრივ ბარიერებს შორის.

მსურს დავამატო, რომ ფროიდის კონცეფცია განვითარდა მე-19 საუკუნის მექანისტური მატერიალიზმის გავლენის პირობებში, - ფილოსოფიის, რომელიც მარქს უკვე გადალახული ჰქონდა. შედეგად, ფროიდმა ადამიანი დაახასიათა, როგორც იზოლირებული მექანიზმი, რომლის მამოძრეველს წაროადგენს უბრალო ფსიქოლოგიური საჭიროებები. თუ გვინდა, რომ ფსიქოანალიზი მოვარგოთ სოციალური მეცნიერების საჭიროებებს, აუცილებელია გავარღვიოთ მექანისტური მატერიალიზმის მიერ შემოსაზღვრული ვიწრო ჩარჩო და შევძლოთ ფროიდის ადაპტირება ჰუმანისტური ფილოსოფიის ისტორიასთან. ამის შემდეგ უპრიანია ადამიანის შინაგანი მამოძრავებელი ძალებიდან, რომელშიც მისი განვითარება განსხვავებულია როგორც მინიმუმ ცხოველისაგან, ყურადღება გადავიტანოთ ადამიანისა და სამყაროს ურთიერთმიმართებაზეც.

აქ კი წავაწყდებით ძირეულ განსხვავებას მარქსსა და ფროიდს შორის. ფროიდისთვის, როგორც აღვნიშნე, ადამიანი არის იზოლირებული არსება, რომელსაც სხვა მისნაირი იმიტომ სჭირდება, რომ დაიკმაყოფილოს კონკრეტული ფსიქოლოგიური საჭიროებანი. ფროიდის კონცეპტი ადამიანის შესახებ, დაახლოებით გულისხმობს ბურჟუას მიმართებას სასაქონლო ბაზართან. ამის საპირისპიროდ, მარქსის ხედვა ადამიანის შესახებ სრულიად განსხვავებულია. მარქსს ადამიანი წარმოუდგენია როგორც სრული არსება, რომელსაც სჭირდება სამყარო, რომლის ვნებანიც მის პოტენციალშია, რათა მიაღწიოს თავისსავე მიზნებს.

მჯერა, რომ ფსიქოანალიზი, როცა ის გარდაიქმნება უკვე აღწერილ მიმართულებად, შეძლებს საკმაოდ სასარგებლოდ ახსნას განსხვავებული ფენომენები, რომლებიც მარქსისტულმა ფილოსოფიამ არც ისე სრულად განავითარა საკუთარ ანალიზში. ესენია ფორმები თავისუფლად განვითარებადი ადამიანის ენერგიისა, რომლებიც, კონკრეტულ სოციალურ სტრქუტურაში, მიელტვიან გარკვეულ მიზნებსა და საჭიროებებს. სოციალურ მახასიათებლებს, თავისებურებებს, მივიჩნევ სოციალური სიტუაციის არსებით ელემენტად და ამავე დროს, საზოგადოების ეკონომიკურ სტრუქტურასა და მის კონცეპტებს შორის არსებულ კავშირად. ადამიანური ენერგია არის ნაყოფიერი ძალა, ისევე როგორც სხვა ყველა ბუნებრივი ძალები. თუმცა, ის არის ენერგია, რომელიც არ მოქმედებს, როგორც წმინდად ბუნებრივი ძალა, არამედ ის ყოველთვის გამოიხატება კონკრეტულ სოციალური ფორმასა და სტრუქტურაში, რომელსაც მე, დინამიკური გაგებით, ვეძახი სოციალურ ხასიათს (მახასიათებელს).

მეტიც, მჯერა, რომ შესაძლოა ფსიქოანალიზის მეშვეობით აიხსნას, თანაც საკმაოდ დეტალურად, თუ როგორ ვითარდება სოციალური ცნობიერის განსაზღვრის პროცესი, თუ როგორ საზღვრავენ სოციალური კატეგორიები ადამიანის ცნობიერებას, თუ როგორ მოქმედებს სოციალური ფილტრი და რატომ აღწევენ კონკრეტული ელემენტები ცნობიერს, როცა პარალელურად სხვები ტაბუირებულნი არიან. ეს იმას ნიშნავს, რომ გარდა სოციალური

ცნობიერისა, არსებობს სოციალური ქვეცნობიერიც, რომელიც ფარავს ყველაფერს, რაც ეწინააღმდეგება არსებული საზოგადოების სტრუქტურას. საზოგადოება არ კმაყოფილდება იმით, რომ ადამიანი არ აკეთებს იმას, რაც მან „არ უნდა გააკეთოს“, საზოგადოება ითხოვს იმასაც, რომ ადამიანმა არ იფიქროს ის, რაც მან „არ უნდა იფიქროს“. ეს იმიტომ, რომ ფიქრი არის ქმედების გასაღები.

სწორედ ამიტომ ფსიქოანალიზს სჭირდება მარქსისტული გადახედვა, მაგრამ აგრეთვე მარქსიზმიც საჭიროებს ფსიქოანალიზის კონცეპტების დამატებას იმიტომ, რომ სხვაგვარად მავანი ადამიანს განიხილავს, რომელიც მარქსისტულ კონცეფციაში ცენტრალური ფიგურაა, მხოლოდ აბსტრაქტულ-ფილოსოფიური მიდგომით.

გაუცხოების პრობლემა

გაუცხოება არის კარგი მაგალითი იმისათვის, რომ დავინახოთ დინამიკური ფსიქოლოგიისა (ჰუმანისტური ფსიქოლოგიის) და მარქსისიზმის შეერთების საჭიროება. უკვე ძველი აღთქმის წინასწარმეტყველებიც კი წააწყდნენ გაუცხოების პრობლემას კერპთავყვანისმცემლობასთან მიმართებით. აქ, ეს კონცეპტი ხაზს უსვამს, რომ კერპები არიან უბრალო ნივთები, ადამიანის მიერ შექმნილნი. თუ ადამინი ეთაყვანება ნივთს, შემდეგ ის იკარგება და თვითონვე საგნდება. მგონია, რომ ინდუსტრიული წარმოება კიდევ უფრო მეტად წარმოაჩენს გაუცხოებას: განსაკუთრებით მას შემდეგ, რაც ადამიანი ქმნის ისეთ გიგანტურ ორგანიზაციებსა და პროდუქტებს, რომ მასთან დაპირისპირებისას ან მისი მართვის მცდელობისას, ის თავს გრძნობს სუსტად და უძლურად. არ არსებობს გაუცხოების იმაზე უფრო თვალსაჩინო სიმბოლო, ვიდრე ატომური იარაღი. ეს უკანასკნელი არ არიან მხოლოდ ადამიანთა ხელების მიერ შექმნილი, ის ასევე ადამიანის შემოქმედებითობისა და ორიგინალურობის შედეგია. მიუხედავად იმისა, რომ ის ადამიანმა შექმნა, ატომური იარაღი წარმოადგენს ყველაზე სერიოზულ საფრთხეს, რომელიც

მიმართულია თავად კაცობრიობის წინააღმდეგ.

ზემოხსენებული სწორედ ის არის, რასაც მარსქი ფიქრობდა, როდესაც თქვა, რომ ნივთები და მდგომარეობები დგანან ადამიანებზე მაღლა და მიმართულნი არიან მათ წინააღმდეგ, ან ზუსტად ის, რაც ამერიკელმა ფილოსოფოსმა, რალფ ვალდო ემერსონმა ერთხელ თქვა: „ნივთები სხედან უნაგირზე და მართავენ კაცობრიობას".

თამაშში ერთვება ფსიქოლოგიური მექანიზმიც. თუ ჩვენ ნამდვილად გვსურს გავიგოთ რა არის გაუცხოება, ის არ უნდა განვიხილოთ მხოლოდ აბსტრაქტულ-ფილოსოფიური მანერით. ჩვენ ასევე უნდა განვიხილოთ თუ რა მოსდის გაუცხოებულ ინდივიდს ემპირიული და ფსიქოლოგიური გაგებით: რა გზით განიცდის ის სისუსტესა და უძლურებას, რა სახის შიშებს უძლებს და რა სახის დაცულობის შეგრძნებას ჰპოვებს ის იმ ძალების თავყვანისცემისას, რომლებიც ხდებიან მით უფრო მეტად ძლევამოსილნი, რაც უფრო მეტად უიმედო ხდება თვითონ ადამიანი. რა თქმა უნდა, მავანს შეუძლია აღწეროს ეს პროცესი მხოლოდ ფილოსფიურად. თუმცა, მე ვშიშობ, რომ ამგვარ მიდგომას აქვს თავისი ლიმიტები. ამიტომ, თუ ჩვენ არ ძალგვიძს გაუცხოება აღვწეროთ ფსიქოლოგიურ ჭრილში, არსებობს საფრთხე, რომ თვითონ ეს კონცეპტი გახდეს გაუცხოებული.

ფსიქოანალიზი და ხელოვნება

ფსიქოანალიზი საკმაოდ მჭიდრო კავშირშია ხელოვნების ფენომენთან. მაგრამ, კონკრეტულად რითია ფსიქოანალიზი დაინტერესებული? საბოლოო ჯამში, მისი მიზანია გაარკვიოს, რა არის რეალურად რეალური და გამოაცალკევოს ის იმისგან, რაც შეცდომით განიხილება როგორც ნამდვილი. უმეტესი რამ, რაც რეალურია, არ არის გაცნობიერებული და უმეტესი მათგანი, რომელიც აფორმებს ჩვენი ცნობიერების შინაარსს, სინამდვილეში უბრალოდ ფიქციაა. მაგალითად, როცა ანალიზი ფოკუსირებულია სიზმრებზე, ის ერგება სიზმრის ცნობიერებას, რომელსაც შეადგენს

ყველაფერი ის, რასაც ფხიზელმა ცნობიერებამ ტაბუ დაადო იმიტომ, რომ მან ვერ დაძლია სოციალური ფილტრი. ძილის განმავლობაში ადამიანი არის უფრო ინტელექტუალური და უფრო მეტად ირაციონალური, ვიდრე სიფხიზლისას. ჩვენ შეგვიძლია მაგალითისთვის ვნახოთ, რომ ბევრი ადამიანი აღსანიშნავად კრეატიულია, მაშინ, როდესაც ის სიზმრებშია. მათ ესიზმრებათ პატარა, დიდებული და ხშირად ძალზედ ორიგინალური დრამები. ხოლო ისევ იმავე ადამიანებს, როცა ისინი ფხიზლობენ, აქვთ ბევრად უფრო ტრივიალური ფიქრები.

ეს მიბიძგებს დასკვნისკენ, რომ „ადამიანმა იცის მეტი იმის შესახებ, რაც არ იცის“. სოციალური ადაპტაცია ადამიანებს აბრმავებს უამრავი ფაქტის მიმართ, რომელსაც ის გრძნობს, მაგრამ სრულად ვერ აცნობიერებს. მეტიც, როგორც ჩანს, ადამიანი არის უფრო მეტად შემოქმედებითი, ვიდრე საზოგადოების ნება აძლევს მას საშუალებას რომ იყოს. ის, ასევე, უფრო რადიკალურია. საზოგადოების ინტერესში არ შედის ადამიანის თავისუფალი განვითარება. მაგრამ, ყოველთვის, ადრეც და ახლაც, ინტერესი მარტივად იშიფრება, გახადო ადამიანი გამოსადეგი და ხელმისაწვდომი ისე, როგორც შესაძლებელია და ასევე, მის ენერგიას გაუწიო მაქსიმალური ექსპლუატაცია საზოგადოების მიზნებისათვის.

ჰუმანისტურ ფსიქოანალიზს (ფროიდის ფსიქოანალიზის რევიზია), რომელიც უფრო მეტად დაინტერესებულია ადამიანის გამოცდილების ტოტალურობით, ვიდრე მხოლოდ მისწრაფებებითა და მამოძრავებელი ძალებით, შეუძლია ნათლად დაგვანახოს, რომ წარსულ და ამჟამინდელ საზოგადოებებში ადამიანი მხოლოდ ნაწილობრივ გამოღვიძებულია და რომ უმეტესი ნაწილი, რასაც ის ცნობიერად ფიქრობს, არის ფიქცია, რომელიც მას საზოგადოებისგან ეძლევა, - არამხოლოდ როგორც გარდაუვალი ჩაგვრის კომპონენტი, არამედ როგორც იდეოლოგია.

ხელოვნებას აქვს იგივე ფუნქცია. მისი მოვალეობაა ადამიანი შეახვედროს რეალობაში. დიდებულ მხატვარს ან დრამატურგს შეუძლია გვაჩვენოს, რა არის „რეალურად რეალური“ და არა უბრალოდ ის, რაც სასიამოვნო, ან მისაღებია. მავანმა შეიძლება

თქვას, რომ დიდებული არტისტებიც ყოველთვის იყვნენ საზოგადოების კარის მასხარები, რომელთაც ნება დართეს, რომ კაცობრიობისათვის სიმართლე ეთქვათ. და სიმართლის თქმა ნიშნავს რეალობის დანახვას და არა ბრმად ყოფნას. ისტორიის განმავლობაში, ხელოვნების ფუნქცია იყო დაეცვა ადამიანები ტოტალური ძილის რეჟიმში გადასვლისაგან და მუდმივად ცდილობდა მის ცნობიერებაში არსებული ფიქციების დაქვემდებარებას. დიდებული დრამები და ხელოვნების ნიმუშები ყოველთვის გვაჩვენებენ, რომ რეალობა არსებობს, რომელიც ადამიანს არ აქვს გაცნობიერებული და რომელთანაც შეხვედრა მას შეუძლია არტისტის თვალების გავლით.

თუ ჰამლეტი ფსიქოანალიტიკოსთან წავიდოდა, ის იტყოდა: ჩემი მამინაცვალი არის ღირსეული კაცი და აგრეთვე დედაჩემიც უნაკლოა, მაგრამ მე მაინც მაქვს ცუდი შეგრძნება. ფაქტი, რომ დედამისი და მისი მამინაცვალი არიან მკვლელები, იმდენად დაუჯერებელია, რომ მას არ ძალუძს შეაღწიოს ცნობიერში. მხოლოდ აჩრდილს, მამამისის სულს შეუძლია დაარწმუნოს ჰამლეტი, რომ მისი ეჭვი გამართლებულია. აქ ჩვენ მივადექით პარადოქსს, რაც გულისხმობს, რომ ინდივიდმა უნდა იმოქმედოს ისევე, როგორც გიჟმა, რათა დაინახოს მთელი სურათი სიმართლისა, რომელიც ე.წ საღი აზრის განზომილებიდან შეუძლებელია, რომ სიმართლედ მიიღო.

თუ იოზეფ კ. კაფკას *პროცესის* პერსონაჟი ფსიქიატრთან მივიდოდა, ის იტყოდა: მე მშვენივრად ვარ, კარგი სამსახური მაქვს, ასევე დამაკმაყოფილებელი სექსუალური ცხოვრება. მაგრამ, წინა ღამეს მე ვნახე სიზამრი, რომელიც მაწუხებს. შემდეგ ის იტყოდა იმას, რასაც კაფკა აღწერს *სასამართლოზე*. მაგრამ, ის, რაც კაფკამ დაწერა თავის ნოველაში, არის იოზეფ კ.-ს რეალობა. იოზეფ კ. არის ნორმალური ინდივიდი, რომელიც, ზუსტად იმიტომ, რომ ის „ნორმალურია“, ვერ ხედავს სიმართლეს. და კაფკა კი არის ნამდვილად დიდებული ხელოვანი იმიტომ, რომ მან გვიჩვენა ანატომია, რეალობა ამ „ნორმალური“ ინდივიდისა, რომელიც სინამდვილეში ავადაა. ფოკუსი უნდა გავასწოროთ ნორმალურობის პათოლოგიაზე.

რასაც ფსიქოანალიტიკოსი უზიარებს ხელოვანს არის ის, რომ ფსიქოანალიტიკოსი ყველა ინდივიდს ხედავს, როგორც დრამის გმირს და შეაშფოთებს თუ არა ეს ამბავი ე.წ დაინტერესებულ ინდივიდს, ამ შემთხვევაში არარელევანტური რამაა. ყველა ინდივიდი არის დრამის გმირი. ის არის მოაზროვნე არსება, რომელიც მოისროლეს სამყაროში, რომელიც ცდილობს, შიშებთან და დაბრკოლებებთან კონფლიქტის მიუხედავად, შეიგრძნოს თავისი ცხოვრება. ამ მცდელობას ჩვეულებრივ აქვს დრამატული შედეგი. მთელი ისტორიის განმავლობაში ადამიანი იყო დრამატული გმირი. ეს გმირი არის საინტერესოც - არა იმიტომ, რომ მას აქვს ესა თუ ის კომპლექსი, არამედ იმიტომ, რომ ის წარმოადგენს სპეციფიკურ ადამიანურ დრამას. ფსიქოანალიტიკოსი არ არის მსახიობი ან დრამატურგი, ის არ არის შექსპირი, მაგრამ მას უნდა ჰქონდეს დრამატურგის ხედვა, რათა შეძლოს ადამიანის რეალობის წარმოდგენა. ანალიტიკოსმა უნდა დაინახოს ის, რაც ადამიანის ცხოვრებაში არის რეალურად რეალური.

ინგლისურიდან თარგმნა დავით გალაშვილმა

გონება და რევოლუცია

ჰეგელი და სოციალური თეორიის აღზევება

ჰერბერტ მარკუზე

წინასიტყვაობა

შენიშვნა დიალექტიკის შესახებ

ეს წიგნი იმ იმედით დაიწერა, რომ ის მცირედ წვლილს შეიტანს არა მხოლოდ ჰეგელის, არამედ იმ გონებრივი საუფლოს, უარყოფითი აზროვნების ძალმოსილების, აღდგენა-გამოცოცხლებაში, რომელიც განადგურების საფრთხის წინაშეა. როგორც ჰეგელი დაადგენს: „ჭეშმარიტად, აზროვნება არის არსებითად იმის უარყოფა, რაც უშუალოდ გვევლინება.“ რას გულისხმობს ის „უარყოფაში“, დიალექტიკის ცენტრალურ კატეგორიაში?

ჰეგელის უკიდურესად აბსტრაქტული და მეტაფიზიკური ცნებანიც კი, გამოცდილებით არიან გაჟღენთილნი, - იმ სამყაროული გამოცდილებით, რომელშიც არაგონებრივი გონებრივი ხდება და, როგორც ასეთი, ფაქტებს განსაზღვრავს, რომელშიც არათავისუფლება თავისუფლების წინაპირობაა, ხოლო ომი მშვიდობის გარანტორია. ეს სამყარო თავის თავს ეწინააღმდეგება. საღი აზრი და მეცნიერება ამ წინააღმდეგობისგან განწმენდილია, მაგრამ ფილოსოფიური აზროვნება იმ აღიარებით იწყება, რომ საღი აზრისა და მეცნიერული გონების მიერ თავსმოხვეული ფაქტები ცნებებს არ ეთანადება, სხვა სიტყვებით, (ფილოსოფიური აზროვნება იწყება; მთ.შ.) მათი მიუღებლობით. იმ მასშტაბით, რითაც ეს ცნებანი ფატალურ წინააღმდეგობებს, რომლებიც სინამდვილეს ქმნიან, უგულებელყოფენ, ისინი ყოველგვარი რეალობისაგან აბსტრაჰირდებიან. უარყოფა, რომელსაც დიალექტიკა მათ მიუყენებს მხოლოდ კონფორმისტული ლოგიკის, რომელიც წინააღმდეგობის ნამდვილობას უარყოფს, კრიტიკა არ არის; ის, აგრეთვე, არსე-

ბული ვითარების მისსავე საფუძველზე კრიტიკაა, - ცხოვრების არსებული სისტემის, რომელიც თავისივე პოტენციალსა და პერსპექტივას უარყოფს.

დღეს, აზროვნების დიალექტიკური მოდელი დისკურსისა და ქმედების არსებული სამყაროსათვის უცხოა. ჩანს, რომ ის წარსულის კუთვნილებაა და ტექნოლოგიზებული ცივილიზაციის მიღწევების მიერ გაბათილებულია. არსებული სინამდვილე საკმარის პროდუქტიულობასა და შემძლეობას ფლობს იმისათვის, რათა ყველა სხვა ალტერნატივა შთანთქოს ან უკუაგდოს. ამგვარად, ამ სინამდვილისადმი მიმღებლობა და მისი დადასტურებაც კი, ერთადერთ გონებრივ მეთოდოლოგიურ პრინციპად წარმოგვიდგება. მეტიც, ის არც კრიტიციზმს გამორიცხავს და არც ცვლილებას, პირიქით, სტატუს-კვოს დინამიკურ ხასიათზე, მის გაუთავებელ „რევოლუციებზე“ დაჟინებულობა, ამ დამოკიდებულების/მიმართების ერთ-ერთი მძლავრი საყრდენია. ჩანს, რომ ამგვარი დინამიკურობა ცხოვრების ერთსა და იმავე ჩარჩოში დაუსრულებლად მიმდინარეობს, რაც არა ადამიანის დომინაციის თვით ადამიანისა და მისივე შრომის პროდუქტის მიერ აღმოფხვრას ნიშნავს, არამედ -მის უფრო მეტად გამყარებას. პროგრესი რაოდენობრივი (quantitative) გახდა და მიდრეკილია რაოდნებრივის თვისებრიობისაკენ, რაც(თვისებრიობა; დ.გ) არსებობის ახალი მოდელების გონებისა და თავისუფლების ახალ ფორმებთან ერთად წარმოშობაა, მიბრუნების განუსაზღვრელად შეყოვნებისაკენ.

უარყოფითი აზროვნების ძალმოსილება დიალექტიკური აზროვნების წარმმართველი ძალაა, რომელიც ხელსაწყოდ გამოიყენებოდა, რათა ფაქტების სამყაროს შინაგანი არაადეკვატურობა გაეანალიზებინათ. მე ეს ბუნდოვანი და არამეცნიერული ფორმულირებანი ავირჩიე იმისათვის, რათა დიალექტიკურ და არადიალექტიკურ აზროვნებას შორის კონტრასტი უფრო ბასრი გამეხადა. „არაადეკვატურობა“ შეფასებით მსჯელობას გულისხმობს. დიალექტიკური აზროვნება ღირებულებასა და ფაქტს შორის აპრიორი ოპოზიციას ძალას უკარგავს იმით, რომ ყოველ ფაქტს ერთიანი პროცესის მხოლოდ მომენტად განიხილავს, -პროცესისა,

რომელშიც სუბიექტი და ობიექტი იმგვარად არიან დაკავშირებულნი, რომ ჭეშმარიტება მხოლოდ სუბიექტ-ობიექტის ტოტალობაში შეიძლება განისაზღვროს. ყოველი ფაქტი როგორც შემმეცნებელს, ისევე მოქმედს განასხეულებს. ისინი წარსულს აწმყოში განგრძობითად თარგმნიან. ობიექტები, ამგვარად, თავიანთ სტრუქტურაში სუბიექტსაც „შეიცავენ."

ახლა კი, რა (ან ვინ) არის ის სუბიექტურობა, რომელიც, სიტყვა-სიტყვითი გაგებით, ობიექტურ სამყაროს ქმნის? ჰეგელი პასუხობს ცნებათა სერიებით, რომლებიც სუბიექტს მრავალფეროვან გამოვლინებებში აღნიშნავენ: აზროვნება, გონება, სული, იდეა. რადგან ჩვენ უკვე აღარ გვაქვს ამ ცნებებთან მწყობრი წვდომა, რომელიც მეთვრამეტე და მეცხრამეტე საუკუნეს ჯერ კიდევ ჰქონდა, მე ვეცდები ჰეგელის კონცეფცია უფრო ნაცნობ ცნებებში მოვხაზო.

არაფერია „ნამდვილი", რომელიც არსებობაში, თავისი არსებობის ვითარებებთან და პირობებთან სამკვდრო-სასიცოცხლო ბრძოლაში არ მედეგობს. ბრძოლა შესაძლოა ბრმა ან გაუცნობიერებელი იყოს, როგორც არაორგანული მატერია, ან შესაძლოა - ცნობიერი და შეთანხმებული, როგორც კაცობრიობის ბრძოლა თავის საკუთარ პირობებთან და ბუნებასთან. სინამდვილე არის არსებობის მუდმივად განახლებადი პროცესის შედეგი, - პროცესის, რომელშიც, ცნობიერად თუ გაუცნობიერებლად, „ის რაც არის", „სხვად ყოფნა" გახდება; და იგივეობა არის მხოლოდ არაადეკვატური არსებობის განგრძობადი უარყოფა. სუბიექტი თავის თავს თავის სხვად ყოფნაში ინარჩუნებს. ყოველი სინამდვილე, მაშასადამე, არის განხორციელება, „სუბიექტურობის" განვითარება. უკანასკნელი „თავის თავთან მიდის" ისტორიაში, სადაც განვითარებას რაციონალური შინაარსი აქვს. ჰეგელი მას განსაზღვრავს „თავისუფლების ცნობიერების პროგრესად."

და ისევ ღირებულებითი მსჯელობა და ამჯერად, ღირებულებითი მსჯელობა თავს მოხვეულია სამყაროს, როგორც მთელს. მაგრამ, თავისუფლება ჰეგელისათვის ონტოლოგიური კატეგორიაა: ეს ნიშნავს, რომ არ იყო უბრალო ობიექტი, არამედ -არსებობის

სუბიექტი, არ დანებდე გარეგან პირობებს, არამედ ფაქტობრიობა გარდაქმნა მისსავე განხორციელებაში. ეს გარდაქმნა, ჰეგელის მიხედვით, არის ისტორიისა და ბუნების ენერგია, ყოველი მყოფის შინაგანი სტრუქტურა. მავანი შესაძლოა შეცდეს ამ იდეის აბუჩად აგდებით, მაგრამ ზოგი შეიცნობს მის მნიშვნელობებს.

დიალექტიკური აზროვნება იწყება იმ გამოცდილებით, რომ სამყარო არათავისუფალია. სხვაგვარად რომ ითქვას, ადამიანი და ბუნება გაუცხოების მდგომარეობაში არსებობენ, როგორც „სხვაგვარად მყოფები იმასთან შედარებით, რაც ისინი არიან." აზროვნების ნებისმიერი მოდელი, რომელიც თავისი ლოგიკიდან ამ წინააღმდეგობას გამორიცხავს, მცდარი ლოგიკაა. აზროვნება სინამდვილეს მხოლოდ მაშინ „შეესატყვისება", როდესაც ის სინამდვილეს მისსავე წინააღმდეგობრივ სტრუქტურაში ჩაწვდომით გარდაქმნის. აქ, დიალექტიკის პრინციპი აზროვნებას ფილოსოფიის საზღვრებს მიღმა უძღვება. რადგან სინამდვილის წვდომა საგნების ისე გაგებას ნიშნავს, როგორებიც ისინი არიან, ხოლო ეს, თავის მხრივ, საგანთა უბრალო ფაქტობრიობის უარყოფას გულისხმობს. უარყოფა როგორც აზროვნების, ასევე მოქმედების პროცესია. რა დროსაც მეცნიერული მეთოდი საგნების უშუალო გამოცდილებიდან მათი მათემატიკურ-ლოგიკური სტრუქტურისაკენ მიემართება, ფილოსოფიური აზროვნება არსებობის უშუალო გამოცდილებიდან მათი ისტორიული სტრუქტურისაკენ, თავისუფლების პრინციპისაკენ მიდის.

თავისუფლება არსებობის უშინაგანესი მოძრაობაა და არათავისუფალ სამყაროში არსებობის პროცესი „იმის განგრძობითი უარყოფაა, რაც იმუქრება, რომ თავისუფლებას უარყოფს." ამგვარად, თავისუფლება არსებითად უარყოფითია (negative): არსებობა არის ორივე, გაუცხოება და ის პროცესი, რომლითაც სუბიექტი თავის თავთან გაუცხოებაზე ბატონობითა და მასში ჩაწვდომის მეშვეობით მიდის. კაცობრიობის ისტორიისათვის ეს ნიშნავს „სამყაროს იმ მდგომარეობის" მიღწევას, რომელშიც ინდივიდი განუყოფელ ჰარმონიაშია მთელთან და რომელშიც თავისი სამყაროს პირობანი და მიმართებანი „ინდივიდისგან დამოუკიდე-

ბლად რაიმენაირ არსებით ობიექტურობებს არ ფლობენ.“ ამგვარი მდგომარეობის მიღწევის პერსპექტივას ჰეგელი პესიმისტურად უმზერდა: არსებულ მდგომარეობასთან შერიგების ელემენტები, ასე ძლიერი მის ნაშრომებში, მისი პესიმიზმის, ან ვისაც ნებავს მისი რეალიზმის წყალობით, საკმაოდ დიდი მასშტაბისაა. თავისუფლება წმინდა აზროვნების საუფლოში, აბსოლუტურ იდეაშია ჩამოქვეითებული. იდეალიზმი სტანდარტულად: ჰეგელი ამ ბედისწერას მთავარ ფილოსოფიურ ტრადიციასთან ერთად იზიარებს.

ამგვარად, დიალექტიკური აზროვნება თავის თავში უარყოფითი ხდება. მისი ფუნქცია საღი აზრის თვითრწმენისა და თვითკმაყოფილების დამსხვრევა, ძალაუფლებისა და ფაქტების ენის ავბედითი რწმუნებოლობის შერყევა და იმის ჩვენებაა, რომ არათავისუფლება საგნების გულის გულშია, რომ მათი შინაგანი წინააღმდეგობების განვითარება თვისებრივი ცვლილებისაკენ, არსებული მდგომარეობის კატასტროფისა და აფეთქებისაკენ აუცილებლობით გვიძღვება. ჰეგელი ცოდნის ამოცანას იმაში ხედავს, რომ სამყარო, რომელიც კაცობრიობის ისტორიის განმავლობაში გონიერი სამყარო ხდება, აზროვნების ყოველი ობიექტის ტოტალობის ელემენტებად და ასპექტებად, გაგების მეშვეობით, გონებრივად შერაცხოს. დიალექტიკური ანალიზი, საბოლოოდ, მიდრეკილია იმისკენ, რომ ისტორიული ანალიზი გახდეს, რომელშიც თვითონ ბუნება თავისი და ადამიანის ისტორიის მომენტად და ნაწილად წარმოჩინდება. შემეცნების პროცესი საღი აზრიდან ცოდნამდე მიდის იმ სამყარომდე, რომელიც თავის სტრუქტურაში უარყოფითია, რადგან ის, რაც ნამდვილია ეწინააღმდეგება და უარყოფს თავის თანდაყოლილ პოტენციალს, რომელიც განხორციელებისაკენ მიისწრაფვის. გონება არის უარყოფითის უარყოფა.

არსებულის განმარტება არ არსებულის გათვალისწინებით, მოცემული ფაქტების კონფრონტაცია იმ მოცემულობასთან, რომელსაც ისინი (მოცემული ფაქტები; მთ.შ) გამორიცხავენ, ყოველთვის იყო ფილოსოფიის საზრუნავი იქ, სადაც ფილოსოფია იდეოლოგიურ გამართლებებზე და სულიერ ვარჯიშებზე მეტს წარმოადგენდა. ფილოსოფიურ აზროვნებაში უარყოფის განმათა-

ვისუფლებელი ფუნქცია დამოკიდებულია იმ აღიარებაზე, რომ უარყოფა პოზიტიური აქტია: ის, რაც არის უკუაგდებს იმას, რაც არ არის და, ამგვარად ქმნაში, თავის ნამდვილ შესაძლებლობებს უარყოფს. შედეგად, არსებულის თავისივე პირობებიდან გამოხატვა და განსაზღვრა სინამდვილის დამახინჯება და გაყალბებაა. სინამდვილე არის იმაზე მეტი და სხვაგვარი, ვიდრე ის, რაც ლოგიკასა და ფაქტების ენაშია კოდირებული. სწორედ აქ არის კავშირი ავანგარდული ლიტერატურის ძალისხმევასა და დიალექტიკურ აზროვნებას შორის: ძალისხმევა, რათა სიტყვებზე ფაქტების ძალაუფლება დაიმსხვრეს და იმ ენაზე ვისაუბროთ, რომელიც არ იქნება მათი ენა, ვინც აფუძნებს, თავს ახვევს და ფაქტებით სარგებლობს. რადგან მოცემული ფაქტების ძალაუფლება სულ უფრო მეტად მიისწრაფვის ტოტალიტარულად გახდომისაკენ, რათა ყოველი ოპოზიცია შთანთქოს და დისკურსის მთელი სამყარო განსაზღვროს. წინააღმდეგობის ენაზე საუბრის მცდელობა მეტად ირაციონალური, ბნელითმოცული და ხელოვნური ჩანს. საკითხი არ ეხება პირდაპირ, ან არაპირდაპირ გავლენას, რომელიც ჰეგელს ავანგარდზე ჰქონდა, თუმცა ეს ცხადად ჩანს მალარმესთან და ოგიუსტ ვილიე დე ლილ-ადანთან, სიურეალიზმში და ბრეხტთან. დიალექტიკა და პოეტური ენა საერთო ნიადაგზე ხვდებიან.

საერთო ელემენტი არის ავთენტური ენის ძიება - უარყოფის ენა და დიდი უარი თამაშის იმ წესების მიღებაზე, რომელშიც კამათელი უკვე მიმოფანტულია. არმყოფი უნდა წარმოჩინდეს იმიტომ, რომ ჭეშმარიტების უდიდესი ნაწილი სწორედ იმაშია, რაც არმყოფია. ეს არის მალარმეს კლასიკური განცხადება:

მე ვამბობ: ყვავილი! და იმ დავიწყებულობიდან, საიდანაც ჩემი ხმა ყოველ მოხაზულობას გაფანტავს, მუსიკალურად ამოიზრდება ყოველგვარი ნაცნობი ყვავილობისგან განსხვავებულად ის, რომელიც არც ერთ თაიგულშია – თვით იდეა და სიფაქიზე. [1]

ავთენტურ ენაში, სიტყვა

არ არის საგნის გამოხატვა, არამედ უფრო მეტად ამ საგნის არმყოფობა... სიტყვა აქრობს საგანს და თავს გვახვევს საყოველ-

[1] M. Blanchot, "Le Paradoxe d'Aytre," in: *Les Temps Modernes*, June, 1946, გვ. 1580ff.

თაო სურვილის შეგრძნებას და თავის სურვილსაც კი.[2]

ამგვარად, პოეზია არის ძალმოსილება „de nier les choses" (უარყო საგნები) -ძალმოსილება, რომელსაც ჰეგელი, პარადოქსულად, ყოველ ავთენტურ აზროვნებას სთხოვს. ვალერი დაბეჯითებით ამბობს:

La pensée est, en somme, le travail qui fait vivre en nous ce qui n'existe pas.

მოკლედ, აზროვნება არის შრომა, რომელსაც ჩვენს ცხოვრებაში შემოჰყავს ის, რომელიც არ არსებობს.

ის რიტორიკულ კითხვას სვამს: **que sommes-nous donc sals le secours de ce qui n'existe pas** (რანი ვართ ჩვენ მისი დახმარების გარეშე, რაც არ არსებობს?)[3]

ეს არ არის „ექსისტენციალიზმი." ის რაღაც უფრო მეტად საბედისწერო და სასოწარკვეთილია: ძალისხმევა შეეწინააღმდეგო სინამდვილეს, რომელშიც ყოველი ლოგიკა და ყოველი სიტყვა იმ მასშტაბით არის მცდარი, რითაც ისინი დასახიჩრებული მთელის ნაწილები არიან. წინააღმდეგობის ენის ლექსიკა და გრამატიკა ჯერაც თამაშისაა (აქ სხვები არც არიან), მაგრამ თამაშის ენაში კოდირებული ცნებები „განსაზღვრულ უარყოფასთან" მიმართებით დგინდებიან. ეს ცნება, რომელიც დიალექტიკური აზროვნების წარმმართველ პრინციპს აღნიშნავს, მხოლოდ ჰეგელის ლოგიკის ტექსტუალური განმარტების მეშვეობით შეიძლება აიხსნას. აქ იმაზე ხაზგასმაც უნდა ვიკმაროთ, რომ, ამ პრინციპის წყალობით, დიალექტიკური წინააღმდეგობა ყოველი ფსევდო და ექსცენტრიული, ბიტნიკური და ჰიპსტერული ოპოზიციისაგან განირჩევა. უარყოფა მხოლოდ მაშინ არის განმსაზღვრელი, თუკი ის არსებულ ვითარებას, ძირითად ფაქტორებსა და ძალებს მიემართება, რომლის დესტრუქციოლობასაც იწვევს და ასევე,- არსებული სტატუს-კვოს მილმა შესაძლო ალტერანტივებს. ადამიანურ სინამდვილეში ისინი ისტორიული ფაქტორები და ძალები არიან და განმსაზღვრელი უარყოფა უცილობლად პოლიტიკური უარყოფაა. როგორც ასეთი, ჩვენ მისი პოვნა ავთენტური გამოხატვის არაპოლიტიკურ ენაშიც

[2] Ouevres, Bibliothèque de la Pleiade, Vol. I, გვ. 1333.

[3] იქვე, გვ. 966.

ძალგვიძს და უფრო მეტადაც, რადგან მთელი პოლიტიკური განზომილება ამ სტატუს-კვოს შემადგენელ ნაწილად იქცა.

დიალექტიკური ლოგიკა კრიტიკული ლოგიკაა: ის აზროვნების მოდელსა და შინაარსს აცხადებს, რომელიც გამოყენების კოდირებული ნიმუშებისა და დადასტურების მიღმა გადის. დიალექტიკური აზროვნება ამ შინაარსებს არ იგონებს, ისინი (შინაარსები; დ.გ) ცნებებს აზროვნებისა და ქმდებების ხანგრძლივი ტრადიციის მეშვეობით ხვდებიან წილად. დიალექტიკური ანალიზი უბრალოდ კრებს და ააქტიურებს მათ, ის ტაბუირებულ მნიშვნელობებს აღადგენს და, ამგვარად, დაბრუნების მსგავსად გვეჩვენება, ან, უფრო სწორად,- რეპრესირებულის შეგნებულ განთავისუფლებად. რადგან არსებული დისკურსის სამყარო არათავისუფალი სამყაროა, დიალექტიკური აზროვნება გარდაუვალად დესტრუქციულია და თუმცა მან რაგვარი განთავისუფლებაც არ უნდა მოიტანოს, ეს თეორიასა და აზროვნებაში მომხდარი განთავისუფლება იქნება. გარდა ამისა, აზროვნებისა და ქმედების, თეორიისა და პრაქსისის ერთმანეთისაგან გაყრა, სწორედ ამ არათავისუფალი სამყაროს ნაწილია. ვერანაირი აზროვნება და თეორია მოხსნის მას, მაგრამ თეორიას შესაძლოა ძალუძდეს მათი სავარაუდო გაერთიანებისათვის საჭირო ნიადაგის შემზადება და აზროვნების უნარი. წინააღმდეგობის ლოგიკის და ენის განვითარება, ამ ამოცანის წანამძღვარია.

და მაშინ, რაში ძევს უარყოფითი აზროვნების ძალმოსილება? დიალექტიკური აზროვნება ჰეგელს ხელს არ უშლის თავისი ფილოსოფიის ზუსტი და გასაგები სისტემის განვითარებისათვის, რომელიც, საბოლოოდ, პოზიტიურზე დაჟინებულად აკეთებს აქცენტს. მჯერა, რომ თავად გონების იდეაა ის, რაც ჰეგელის ფილოსოფიაში არადიალექტიკურია. გონების ეს იდეა ყოველივეს წვდება და ყოველივეს ანთავისუფლებს, რადგან მას თავისი ადგილი და ფუნქცია მთელში აქვს, ხოლო მთელი კეთილისა და ბოროტის, ჭეშმარიტებისა და მცდარობის მიღმაა. აგრეთვე, დასაშვებიც იქნება, როგორც ლოგიკურად, ისევე ისტორიულად, რომ გონება იმ გარემოებებში განვსაზღვროთ, რომელიც მონობას, ინკვიზიციას, ბავშვთა შრომას, საკონცენტრაციო ბანაკებს,

გაზის კამერებს და ბირთვულ შეიარაღებას მოიცავს. ისინი შესაძლოა რაციონალურობის შემავალი ნაწილებიც იყვნენ, რომელნიც კაცობრიობის განვლილ ისტორიას მართავენ. თუმცა, როდესაც თვით გონებისკენ მივიმართებით, ის თავის თავს უფრო ნაწილად აცხადებს, ვიდრე მთელად. ეს იმას არ ნიშნავს, რომ გონება იმ მოთხოვნისგან იხსნის პასუხისმგებლობას, რომლის მიხედვითაც ის სინამდვილეს მის შესახებ ჭეშმარიტების მეშვეობით უპირისპირდება. პირიქით, როდესაც მარქსისეული თეორია ჰეგელის ფილოსოფიის კრიტიკად ფორმირდება, ამას ის გონების სახელით აკეთებს. ჰეგელის აზროვნების შინაგან ძალისხმევასთან სრულიად თანხმობაშია ის მოცემულობა, თუკი მისი საკუთარი ფილოსოფია მოიხსნება, თუმცა არა გონების ზერაციონალური სტანდარტებით ჩანაცვლებით, არამედ თვით გონების წარმართვის მეშვეობით იმისკენ, რათა მან თავისი არაგონებრიობის, სიბრმავის, უკონტროლო ძალების მსხვერპლობის მასშტაბები გაისაცნაუროს. გონება, როგორც განვითარება და ადამიანის გამოყენებითი ცოდნა- როგორც „თავისუფალი აზროვნება" - იმ სამყაროს შექმნისას, რომელშიც ჩვენ ვცხოვრობთ, ინსტრუმენტალური გახლდათ. ის, აგრეთვე, ინსტრუმენტალური იყო მაშინაც, როდესაც ტანჯვის, მძიმე ჯაფის და უსამართლობის გახანგრძლივებას ემსახურებოდა. მაგრამ, გონება და მხოლოდ გონება შეიცავს თავისივე თავის გამოსწორების საშუალებას.

ლოგიკაში, რომელიც ჰეგელის ფილოსოფიის სისტემის პირველ ნაწილს ადუღაბებს, ის თითქმის სიტყვასიტყვით ვაგნერის პარსიფალის გზავნილს განჭვრეტს: „ხელები, რომლებიც ჭრილობას აყენებენ, ასევე, ის ხელებია, რომლებიც მასვე კურნავენ." კონტექსტი ადამიანის დაცემის ბიბლიური ამბავია. ცოდნამ ადამიანის არსებობაში შესაძლოა ჭრილობა, დანაშაული და ბრალი გამოიწვიოს, მაგრამ მეორე უმანკოების, „მეორე ჰარმონიის" მიღება, მხოლოდ ცოდნის მეშვეობით ძალგვიძს. ხსნა არასოდეს იქნება „ბრალეულობის არმქონე სულელის" ნამოღვაწარი. ნაირგვარი ობსკურანტების საწინააღმდეგოდ, რომლებიც გონების წინააღმდეგ ირაციონალურის, ინტელექტის წინააღმდეგ კი, ბუნებრივის ჭეშ-

მარიტების (Truth of Natural) უფლებამოსილებაზე იჟინებენ, ჰეგელი თავისუფლების წინსვლას განუყრელად აკავშირებს აზროვნებაში არსებულ წინსვლასთან, თეორია- ქმედებასთან, რადგან მან გონების, რომელიც მის ეპოქაში გონების სინამდვილედ წარმოგვიდგა, სპეციფიკური ისტორიული ფორმა მიიღო. ამ გონების მიღმა გასვლა თვით გონებისავე წინსვლა უნდა იყოს და რადგან გონების ჩაგვრის სოციალურ ინსტიტუტებთან შეწყობამ არათავისუფლება უკვდავყო, თავისუფლების წინსვლა აზროვნების პოლიტიკურად გახდომაზეა დამოკიდებული, ოღონდ იმგვარი თეორიის თარგის ქვეშ, რომელიც უარყოფას ისტორიულ ვითარებაში ნაგულისხმევ პოლიტიკურ ალტერნატივად წარმოგვიდგენს. მაშასადამე, მარქსის მიერ ჰეგელის მატერიალისტური „ამოტრიალება" არ იყო ერთი ფილოსოფიური პოზიციიდან სხვა პოზიციაზე გადასვლა, არამედ-იმის გასაცნაურება, რომ ცხოვრების არსებულმა ფორმებმა თავიანთ ისტორიულ უარყოფას მიაღწიეს.

ამ ისტორიულმა საფეხურმა როგორც ფილოსოფიის, ასევე ყოველი შემეცნებითი აზროვნების ვითარება შეცვალა. ამ დროიდან მოყოლებული, ყოველი აზროვნება, რომელიც არსებული ცხოვრების სიყალბეს არ ასაცნაურებს, მცდარი აზროვნებაა. ამ ყველგან შემღწევი მდგომარეობიდან აბსტრაჰირება არა მხოლოდ ამორალურია, არამედ მცდარი, რადგან სინამდვილე გახდა ტექნოლოგიური სინამდვილე და სუბიექტი ობიექტს ისე ჩაეწნა, რომ ობიექტის ცნება სუბიექტის შეცვას აუცილებლობით მოითხოვს. ამ ურთიერთჩაწნულობიდან განყენებულობა უკვე აღარ გვიძღვება უფრო ნამდვილი რეალობისაკენ, არამედ-სიყალბისკენ, რადგან ამ სფეროშიც კი, როგორც ჩანს, სუბიექტი ობიექტის, როგორც მეცნიერულად განსაზღვრულის, შემადგენელი ნაწილია. მეცნიერული მეთოდის დამკვირვებელი, მზომავი, მთვლელი სუბიექტი და ყოველდღიური საქმიანობის სუბიექტი, ორივე ერთი და იმავე სუბიექტურობის გამოხატულებაა: ადამაინის. მავანმა არ უნდა უცადოს ჰიროშიმას იმისათვის, რათა ამ იგივეობას თვალი გაუსწოროს. და როგორც ყოველთვის აქამდე, სუბიექტი, რომელმაც მატერია დაიპყრო, თავისი დაპყრობილის მკვდარი მასით იტან-

ჯება. ისინი, ვინც ამ დაპყრობას წარმართავენ და აგულიანებენ, ისეთ სამყაროს ქმნიან, რომელშიც ცხოვრების მზარდი კომფორტი და მწარმოებლური აპარატის საყოველგანო ძალმოსილება ადამიანებს გაბატონებული მდგომარეობის მონებად აქცევს. ის სოციალური ჯგუფები, რომლებიც დიალექტიკურმა თეორიამ უარყოფის ძალებთან გააიგივა ან დამარცხდნენ, ან არსებულ სისტემას შეურიგდნენ. მოცემული ფაქტების წინაშე უარყოფითი აზროვნების ძალმოსილება წუნდებულია.

ფაქტების ეს ძალაუფლება მჩაგვრელი ძალაუფლებაა: ეს არის ადამიანის ადამიანზე გაბატონების ძალაუფლება, რომელიც ობიექტური და რაციონალური ჩანს. ამ მოჩვენების წინააღმდეგ აზროვნება, ჭეშმარიტების სახელით, პროტესტს აგრძელებს. და რაც შეეხება ფაქტის სახელით: ეს უზენაესი და საყოველთაო ფაქტია, რომ სტატუს-კვო თავის თავს მუდმივი ატომური ნგრევის მუქარის, რესურსების უპრეცედენტო ფლანგვის, სულიერი გაღარიბების და ბოლოს, მაგრამ არანაკლები მნიშვნელობით, უხეში ძალადობის მეშვეობით უკვდავყოფს. ეს ყველაფერი გადაუჭრელი წინააღმდეგობანია. ისინი ყოველგვარ ფაქტსა და ხდომილებს საზღვრავენ, დისკურსისა და ქმედებების მთელს სამყაროზე ვრცელდებიან. ამგვარად, ისინი საგნების ლოგიკასაც ადგენენ: ეს არის აზროვნების მოდელი, რომელსაც ძალუძს იდეოლოგიის განგმირვა და სინამდვილის მთელში ჩაწვდომა. ვერც ერთ მეთოდს ვერ ექნება შემეცნებაზე მონოპოლია, მაგრამ არც ერთი მეთოდი გამოიყურება ავთენტურად, რომელიც არ აღიარებს, რომ ეს ორი წინადადება ჩვენი ვითარებისთვის საგულისხმო აღწერანი არიან: „მთელი არის ჭეშმარიტება“ და მთელი არის მცდარობა.

ამ გამოცემისათვის მე გადავსინჯე ბიბლიოგრაფიაზე 1954 წლის დამატება. მე გამოვტოვე მეორე გამოცემისათვის დაწერილი ეპილოგი, რადგან ის მოკლედ ეხება იმ განვითარებებს, რომლებიც მე უფრო ფართოდ ჩემს მომავალ წიგნში, განვითარებული ინდუსტრიული საზოგადოების კვლევაში განვიხილე.

ინგლისურიდან თარგმნა დავით გალაშვილმა