გურამ თევზაძე

XX საუკუნის ფილოსოფიის ისტორია

თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა
თბილისი 2002

УДК 1(479.22).09
თ 404

წიგნში წარმოდგენილია XX საუკუნის ევროპული ფილოსოფიის, როგორც დასაბუთებული მსოფლმხედველობის ძიების სპეციფიკური ეპოქის დინამიკა, მისი ძირითადი მიმართულებები და მათი საერთო მახასიათებლები, ნაცადია სამომავლო პერსპექტივის გათვალისწინება.

წიგნი განკუთვნილია ჰუმანიტარული ფაკულტეტების სტუდენტებისა და, საერთოდ, თანამედროვე მსოფლმხედველობრივი პრობლემებით დაინტერესებული მკითხველისათვის.

რედაქტორი † თამაზ ბუაჩიძე
რეცენზენტი რეზო გორდეზიანი

© თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2002

თ 4601000000
608(06)-02
ISBN 99928-911-1-4

შესავალი

XX საუკუნის ფილოსოფიის დინამიკა

ისტორია, როგორც მეცნიერება, არის, საერთოდ, მეხსიერების(იქნება ეს პიროვნების, ერის თუ კაცობრიობის) შინაარსის ობიექტური მოწესრიგების ცდა. თავად ისტორია მიზნობრივად წარიმართება თუ არა, ეს საკამათო საკითხია, მაგრამ მისი აგება რომ მუდამ გარკვეულ მიზანს ემსახურება, ეს უდავოა. ასევეა ფილოსოფიის ისტორიაც. ამ ნაშრომის მიზანია, გარკვეული სტრუქტურის სახით წარმოადგინოს XX საუკუნის ევროპული ფილოსოფიური აზრის თავგადასავალი. XX საუკუნე მიიწურა და ამ გადასახედიდან შესაძლებელია მისი სპეციფიკის და ადგილის განსაზღვრა მსოფლიო კულტურასა და ცივილიზაციაში.

XIX საუკუნეში ეკონომიკურად ერთმანეთთან მჭიდროდ დაკავშირებულმა მსოფლიოს სხვადასხვა რეგიონმა და სხვადასხვა სახელმწიფომ უპირატესი ყურადღება თავის იმ ინტერესებს მიაქცია, რითაც იგი სხვებს უპირისპირდებოდა. საკაცობრიო ერთიანობა, რომლის იდეა მსოფლიო რელიგიებიდან და ფილოსოფიიდან დიდი ხანია ცნობილი იყო, თითოეულს მხოლოდ საკუთარი ჰეგემონიით წარმოედგინა. ამგვარი მსოფლმხედველობა მეოცე საუკუნემ მემკვიდრეობით მიიღო. მისი შედეგი იყო როგორც პირველი, ისე მეორე მსოფლიო ომი. მათ მთელი მსოფლიო ჩაითრიეს თვითგანადგურების დიდ პროცესში. ეს განსაკუთრებით მეორე მსოფლიო ომზე ითქმის, როცა ატომური იარაღი პირველად იქნა გამოყენებული. ამან კაცობრიობა ალტერნატივის წინაშე დააყენა: ან საერთო ენის გამონახვა, ე. ი. თითოეული ქვეყნისა და კულტურის ინტერესების გათვალისწინება, საერთო საკაცობრიო ინტერესებთან თანხმობის საფუძველზე, ანდა, როგორც ამბობენ ხოლმე, იმ კოსმიური ხომალდის დაღუპვა, რომელსაც დედამიწას ეძახიან. ეს იყო ახალი აზროვნების, როგორც ახალი მსოფლმხედველობის წარმოშობის ფაქტობრივი საფუძველი.

ამ ვითარების გაცნობიერების პირველი დონე იყო უშუალოდ ომის შემდეგ შექმნილი „გაერთიანებული ერების ორგანიზაცია“(1945 წ. 26 ივნისი), მაგრამ ეს არ იყო მსოფლმხედველობრივი ცვლილება. საპირისპირო იდეოლოგიის წარმომადგენლები თითოეული საკუთარი საბოლოო გამარჯვებისათვის ცდილობდნენ ამ ორგანიზაციის გამოყენებას. ახალი ვითარების არსებითი მსოფლმხედველობრივი მნიშვნელობის გაცნობიერება თანდათან მწიფდებოდა. ნათელი ხდებოდა, რომ

საჭირო იყო ახალი მსოფლმხედველობა, რომელიც იდეოლოგიურ დაპირისპირებებზე მაღლა დადგებოდა. ამგვარი აზროვნების შესანიშნავ დოკუმენტს წარმოადგენდა „რასელ-აინშტაინის მანიფესტი“, რომელიც 1955 წ. 9 ივლისს გამოქვეყნდა ლონდონში. იგი ზეკლასობრივი, ზეპარტიული და ზერასობრივი დოკუმენტი იყო. ავტორების გარდა, მოწოდებას ხელს აწერდნენ ისეთი მეცნიერები, როგორებიც იყვნენ: მ. ბორნი, ფრ. ჟოლიო-კიური, ი. როტბლატი, ლ. პოლინგი, ჰ. იუკავა და სხვები. კომუნიზმისა და ანტიკომუნიზმის სასტიკი ბრძოლის პირობებში, ისინი აცხადებდნენ, რომ გამოდიან ადამიანის გვარის, როგორც ასეთის, ინტერესებიდან, რომლის გაჭრობა არავის სურს და ამიტომ აუცილებელია სადავო საკითხთა ომის გზით გადაჭრაზე უარის თქმა(1. 3.).

ამ პერიოდამდე კაცობრიობის ისტორიაში იყო ასპექტები, რომლებიც თითქოს ამართლებენ ისტორიის ჰეგელისეულ და მარქსისტულ გაგებას ომის, როგორც ისტორიისათვის აუცილებელი მამოძრავებლის შესახებ, სამართლიანი და უსამართლო ომების შესახებ, საერთო მიზნისათვის მსხვერპლის გამართლების შესახებ და სხვ. მაგრამ ამ შემთხვევაში ივიწყებენ მთავარს, კერძოდ იმას, რომ თითოეული პიროვნება, რომელიც ამ ბრძოლებში იღუპება, თავის შეუცვლელ ღირებულებას ფლობს და არავის აქვს უფლება იგი ვინმეს ან რაიმეს შესწიროს. ამგვარი რამ მხოლოდ ამ პიროვნების თავისუფალი არჩევანის შედეგი უნდა იყოს. ამგვარი პოზიცია ზღვრული სიცხადით გამოიხატა გერმანიის ფედერაციული რესპუბლიკის 1949 წ. კონსტიტუციის პირველსავე დებულებაში : „ადამიანის ღირსება ხელშეუხებელია. მისი პატივისცემა და დაცვა ყოველი სახელმწიფო ძალაუფლების ვალია“(2. 5). ეს დებულება, როგორც სახელმწიფოს პოზიცია, ღირებულებათა ახალი გადაფასების ნიშანი იყო. რამდენადაც აქ საქმე ყველა პიროვნებას, მეტიც, ყველა ადამიანს ეხება, ამდენად, მათ შორის, ისევე როგორც მათსა და სახელმწიფოს შორის ურთიერთობა შეიძლება ემყარებოდეს მხოლოდ ამ ადამიანთა თავისუფალი ნების გამომხატველ რაიმე ხელშეკრულებას. ეს ვითარება შესაძლებელს ხდიდა ახალი ასპექტით დანახულიყო როგორც ღირებულებათა ნიცშესეული გადაფასება, ისე მასების აქტივობის ნეგატიური შეფასება მ. უნამუნოსა და ო. ი. გასეტის მიერ, რომლებიც ტოტალური რეჟიმების გაბატონებას სწორედ ამ აქტივობას უკავშირებდნენ (3. 111). ახლებურად დადგა როგორც პიროვნების, ისე სახელმწიფოს პასუხისმგებლობის საკითხიც. მიუხედავად კაცობრიობისათვის სამარცხვინო ომებისა ვიეტნამში,

ავღანეთში, აფხაზეთში, ჩეჩნეთში, კოსოვოში თუ სხვაგან, მაინც შეიძლება ითქვას, რომ XX საუკუნის მეორე ნახევარში თანდათან მტკიცდება კაცობრიობის, როგორც ერთიანი მთელის, როგორც უმაღლესი პასუხისმგებელი სუბიექტის და იურიდიული პირის აღიარება. იგი ადამიანთა შორის შემწყნარებლობის და თანასწორობის პრინციპებს სულ უფრო აქტიურად ახორციელებს მსოფლიო პრაქტიკაში. გაერთიანებული ერების ორგანიზაცია, თავისი ახალი შინაარსით, საერთაშორისო სასამართლო ჰააგაში, ევროკავშირი, მსოფლიო ბანკი და სხვ. ოდენ სიმბოლური ორგანიზაციები კი აღარ არიან, არამედ ქმედითი სტრუქტურები, რომლებიც სულ უფრო მეტ გავლენას იძენენ მსოფლიოში.

შეიძლება ითქვას, რომ XX საუკუნის პირველ ნახევარში შექმნილი ტოტალური სახელმწიფოების და ამ საფუძველზე ორი სისტემის დაპირისპირება როგორც ღია და ჩაკეტილი საზოგადოებებისა, მთავრდება ღია საზოგადოების სრული(როგორც პოლიტიკური, ისე ეკონომიკური) გამარჯვებით. ზემოაღნიშნული ორგანიზაციები, რომლებიც კაცობრიობას, როგორც მთლიანს წარმოადგენენ, ახალი, მაღალი დონის „საზოგადოებრივი ხელშეკრულებანია“. ეს სწორი გზაა გონივრული ეგოიზმიდან, როგორც კაცობრიობის თანამედროვე დონიდან, ზოგადსაკაცობრიო ზნეობრივი იდეალებისაკენ. მისი საფუძველთა საფუძველია ყოველი კონკრეტული ადამიანის შეუცვლელი ღირებულების აღიარება. ეს კი, კანტის სიტყვებით რომ ვთქვათ, იმას ნიშნავს, რომ ადამიანი არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება გამოყენებულ იქნეს როგორც მხოლოდ საშუალება, რომ იგი მუდამ უნდა განიხილებოდეს, აგრეთვე, როგორც მიზანი(4. 429).

XX საუკუნეს ყველა წინა საუკუნეზე მეტად შეიძლება ეწოდოს მეცნიერების საუკუნე. მეცნიერების გავლენა საზოგადოებრივი ცხოვრების თითქმის ყველა სფეროზე თვისებრივად გაიზარდა. მეცნიერება აშკარად გახდა ძირითადი საწარმოო ძალა. მოწინავე ქვეყნებში შესაძლებელი გახდა მასების ცხოვრების დონის ამაღლება. ამან შეურიგებელი კლასობრივი ბრძოლის თეორიას საფუძველი შეურყია. დაიწყო იმის მტკიცება, რომ მარქსის თეორიამ ადრესატი დაკარგა: პროლეტარიატი აღარ არსებობს, ე. ი. კლასობრივი ბრძოლის საფუძველი გაქრა (ჰ. მარკუზე, ი. ჰაბერმასი). ამ ვითარებამ კიდევ უფრო გაამძაფრა დაპირისპირება სოციალისტურ ბანაკსა და ღია საზოგადოებას შორის. მარქსისტულმა იდეოლოგიამ პროლეტარიატის შეფარდებითი გაღატაკების ძველი პრინციპი წამოსწია, რადგან მისი აბსოლუტური გაღატაკების პრინციპის დაცვა „რკინის

ფარდის“ აქეთაც აღარ შეიძლებოდა.

თავად „რკინის ფარდაც“ საკმაოდ გამჭვირვალე გახდა სტალინის სიკვდილის შემდეგ. მაგრამ ის, რამაც საბჭოთა სისტემა დაანგრია, იყო არა იდეოლოგიური არგუმენტების სისუსტე, არამედ წარმოების სწრაფი დაცემის შეჩერების„ ე. ი. ქვეყნის გაღატაკების პროცესის შეჩერების შეუძლებლობა. ნ.ხრუშჩოვი და მისი თანამოაზრეები ფიქრობდნენ, რომ შესაძლებელია სტალინური პერიოდის მონური შრომის უარყოფა და საბჭოთა სოციალიზმის პირობებში შრომის ნაყოფიერების თუნდაც მინიმალური დონის შენარჩუნება. „მარშალის გეგმით“(1948-1951), საბჭოთა კავშირისათვის თავსმოხვეული- „მშვიდობა ომის ზღვარზე“ საბჭოთა სოციალისტური სახელმწიფოს შემოსავლის უდიდეს ნაწილს ნთქავდა. მდგომარეობას ართულებდა ისიც, რომ მაღალგანვითარებულ ზუსტ და საბუნებისმეტყველო მეცნიერებებს ჩამორჩენილი მარქსისტულ-ლენინური იდეოლოგიით ხელმძღვანელობდნენ (საერთოდ, იდეოლოგია, შეიძლება ითქვას, მუდამ ჩამორჩენილია). თუ გენეტიკის, როგორც მეცნიერების მიმართ კიდევ შეიძლებოდა საწინააღმდეგო, კლასობრივი თვალსაზრისის მოშველიება, კიბერნეტიკის უარყოფა მხოლოდ სიბეცით თუ აიხსნება. ამან დიდად დააზარალა გამოყენებითი მეცნიერებანი და თავად სამხედრო საქმე. 70-იან და 80-იან წლებში ეკონომიკური კრახი გადასწია შორეული აღმოსავლეთის ნავთობმა და ბუნებრივმა გაზმა. საბჭოთა ხელმძღვანელობა კარგად ხედავდა, რომ კრახი გარდაუვალი იყო. პასუხისმგებლობის ასაცილებლად გამოიყენეს რესპუბლიკებში (თავად რუსეთის ჩათვლით) ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის მესვეურთა გამოუცდელობა და 80-იანი წლების ბოლოდან, ფაქტობრივად, გადაულოცეს მათ პასუხისმგებლობა მომავალი აუცილებელი ანარქიისათვის.

ყოფილი სოციალისტური ბანაკის ქვეყნები (ჩინეთის გარდა) მძიმე კრიზისმა მოიცვა, იმდენად მძიმემ, რომ მასებში გარკვეული მხარდაჭერა პოვა ძველი სისტემის აღორძინებისაკენ მოწოდებამ. ტოტალური რეჟიმი წესრიგის სიმბოლოდ სურდათ ექციათ. ამას ხელს უწყობდა რუსეთის რეაქციული ძალების მიერ ყოფილ რესპუბლიკებში კონფლიქტების გაჩაღება და მათი გამოყენება ტოტალური რეჟიმის ძველ საზღვრებში აღსადგენად.

ამან გარკვეული ნიადაგი შექმნა იმისათვის, რომ ეროვნულ-განმათავისუფლებელ მოძრაობაში ნაციონალიზმს ემძლავრა. ეროვნული ინტერესების ზოგად-საკაცობრიო იდეალებთან თანხმობის

აუცილებლობაზე მითითება მძაფრ რეაქციას იწვევდა. ამაში დიდი სახელმწიფოების და დიდი ერების ძველ პრეტენზიებს ხედავდნენ.

ამგვარ პირობებში მიმდინარეობდა მეცნიერებისა და კულტურის განვითარება სოციალისტური ბანაკის ქვეყნებში. ფილოსოფიური აზრი შინაარსობრივად ორად იყო გაყოფილი. მათი უმრავლესობა, რომელნიც სახელმწიფო სტრუქტურებსა და დაწესებულებებში იყვნენ დასაქმებული, ყველა ახალ პრობლემას უკვე გადაჭრილად თვლიდა მარქსიზმ-ლენინიზმის კლასიკოსებთან. დისიდენტური აზროვნება კი ან ფრანკფურტის სკოლის კვალად ცდილობდა გაბატონებული იდეოლოგიისათვის „ნამდვილი მარქსი" დაეპირისპირებინა, ანდა იატაკქვეშ ბეჭდავდა შრომებს, რომლებიც სოციალურად ძალზე ქმედითნი იყვნენ, მაგრამ თეორიულად ყოველთვის ვერ იდგნენ სათანადო დონეზე. საშუალო ხაზის გატარებას ცდილობდნენ ის ფილოსოფოსები, რომლებსაც სურდათ ახალი პრობლემატიკა მარქსიზმის კლასიკოსთა ციტატებს შორის მიეწოდებინათ მკითხველისათვის. თუმცა ამისათვის ზოგჯერ ისჯებოდნენ ხოლმე. საქართველოში ამის მაგალითები იყვნენ: კ. ბაქრაძე, ს. წერეთელი, ზ. კაკაბაძე, მ. მამარდაშვილი.

დასავლეთის მოაზროვნეთა წინაშე მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ ამგვარი სიძნელეები არ იდგა, მაგრამ მსოფლმხედველობრივმა აზროვნებამ ღირებულებათა გადაფასების აუცილებლობა გააცნობიერა. ეს იმდენად რთულ ამოცანად მიიჩნიეს, რომ ფილოსოფიის ახალ კრიზისზე დაიწყეს მსჯელობა. ტოტალური სისტემებისაგან განთავისუფლებული ევროპელი მოაზროვნეები უმთავრეს ამოცანას კონკრეტული პიროვნების თავისუფლების დაცვაში ხედავდნენ. ისინი უჩვენებდნენ, რომ მატერიალურ უზრუნველყოფას თავისთავად არ მოაქვს პიროვნების თავისუფლება. იგი ზოგჯერ მის წინააღმდეგაც გამოიყენება. მათი აზრით, დასავლეთის მოწინავე ქვეყნების წარმოება არა მარტო აკმაყოფილებს მასების ძირითად მოთხოვნებს, არამედ აყალიბებს და წინასწარ განსაზღვრავს მათ ინტერესებს. იქმნება ე. წ. მასობრივი კულტურა. იგი თავისუფლების მტრად იქნა გამოცხადებული, რომელმაც ტოტალიტარიზმის აღორძინებამდე შეიძლება მიგვიყვანოს. აქედან გამომდინარე, განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა მასობრივი ცნობიერებისაგან განთავისუფლების და პასუხისმგელობის პრობლემებს (ფრანკფურტის სკოლა, ჟ. პ. სარტრი, ა. კამიუ და სხვ.).

ახლებურად დადგა ცოდნისა და რწმენის მიმართების საკითხიც, რომელიც მარქსისტულ იდეოლოგიაში ერთმნიშვნელოვნად იყო გადაჭრილი ცოდნის სრული პრიმატის სასარგებლოდ. თუმცა სიტყვიერად

კონსტიტუციაში რწმენის თავისუფლება იყო აღიარებული (გამონაკლისს წარმოადგენდა ალბანეთი, რომელიც 1967 წლიდან თავს ოფიციალურად ათეისტურ სახელმწიფოდ აცხადებდა. 5. 239). რელიგიურ რწმენას არც ნაციონალ-სოციალისტები წყალობდნენ, თუმცა ბედისწერისა ბრმად სჯეროდათ. ცოდნისა და რწმენის ახალი მიმართების დამკვიდრებას ხელი შეუწყო იმან, რომ XX საუკუნის დასაწყისიდანვე დასავლეთში შეხედულება მეცნიერების ბუნებაზე პრინციპულად იცვლება. უარყოფილ იქნა არა მარტო ასახვის თეორია (როგორც მატერიალისტური, ისე იდეალისტური), არამედ მეცნიერებათა კანონების მარადიულობისა და ურყეობის დებულებაც (ჰ. რიკერტი, ა. ნ. უაიტჰედი. ბ. რასელი და სხვ.). განსაკუთრებული მნიშვნელობა მიიღო მეცნიერებაში წარმოსახვის უნარმა. მეცნიერულობის გამსაზღვრელად სულ უფრო მეტად მიიჩნეოდა არა დასაბუთება, არამედ სამოქმედო პროგრამის პრაქტიკული შედეგები. ის პრინციპები, რასაც პრაგმატიზმი და ფიქციონალიზმი იცავდნენ, სულ უფრო მეტ მნიშვნელობას იძენდნენ. მარცხით დამთავრდა ანალიზური მეცნიერების წარმომადგენელთა (ჯ. მური, ბ. რასელი, ლ. ვიტგენშტაინი) ცდა, ყველაფერი ნათელი მარტივი საწყისებიდან გამოეყვანათ, ზუსტი მეცნიერული აზროვნების სფერო შემოეფარგლათ და მეტაფიზიკისაგან გამიჯნულიყვნენ. მათ თავად დასჭირდათ XIX ს-ის ბოლოდან ათვალწუნებული ჰეგელი. ეს უკვე ო.ქუაინის „ემპირიციზმის ორი დოგმიდან“(1951) დაიწყო. შეუძლებელი აღმოჩნდა . როგორც ცნების თავის თავზე მიყენების აცილება (რასაც ბ. რასელი მოითხოვდა), ისე იმის განსჯაზე უარის თქმა, რისი გამოთქმაც არ შეიძლება(რასაც ადრინდელი ვიტგენშტაინი ამტკიცებდა). დღეს ანალიზური ფილოსოფიის წამყვანი მოაზროვნეები (მაგ., პიტსბურგის უნივერსიტეტის პროფ. ჯ. მაკდაუელი) ჰეგელის შესწავლას აუცილებლად მიიჩნევენ (7, 8).

რაკი მეცნიერებამ სინამდვილის ერთადერთ ჭეშმარიტად ამსახველად ყოფნის ძველ პრეტენზიებზე უარი თქვა, რელიგიურ რწმენას ხელახლა მიეცა ის ადგილი, რომელიც ერთ დროს კანტის მცდელობით გაუთავისუფლდა. შესაძლებელი გახდა მეცნიერებისა და რელიგიის წარმომადგენელთა თანასწორუფლებიანი დიალოგი. ეს კარგად გამოიყენა კათოლიკურმა ეკლესიამ, რომელმაც 60-იანი წლებიდან, შემწყნარებლობის პრინციპის წამოწევით, განახორციელა საინტერესო დიალოგები არა მარტო მეცნიერთა და თეოლოგთა შორის, არამედ სხვადასხვა აღმსარებლობათა წარმომადგენლებს და თვით მორწმუნეთა

და ათეისტთა შორისაც. ამგვარი მცდელობებით ევროპული ფილოსოფია გადაურჩა ნიჰილიზმს, რომლის მესიტყვე და იმავე დროს მოწინააღმდეგე ფრ. ნიცშე იყო. დასავლეთმა ნიცშეს ნააზრევი კრიტიკულად აითვისა. ამის ერთ-ერთი მაგალითია სისტემის იდეასთან მიმართება. XX ს-ის ფილოსოფიამ გონების ძალა კი არ უარყო, არამედ შეზღუდული რაციონალიზმის სხვადასხვა სახე აირჩია. ნიცშე სისტემის შექმნის სურვილს უსინდისობად თვლიდა. იგი ჰეგელის სისტემის მსგავსს გულისხმობდა. ფილოსოფოსები არ დაეთანხმნენ საერთოდ სისტემის უარყოფის მოთხოვნას, მაგრამ ჩაკეტილი, აბსოლუტურობაზე პრეტენზიის მქონე სისტემების აღორძინებას კი არ შეეცადნენ, არამედ ე. წ. ღია სისტემების აგებას. ეს სისტემა, მეცნიერული კვლევისათვის აუცილებელი სისტემურობის დაცვასთან ერთად, ღიაა შემდგომი კვლევით მიღებული ახალი შინაარსისათვის. ამგვარი რაციონალიზმის ყოველი კონკრეტული გამოვლენა მხოლოდ სამუშაო ჰიპოთეზა შეიძლება იყოს. სისტემის ამ ახალი გაგების მაგალითად შეიძლება ჩავთვალოთ პოსტპოზიტივიზმის უმნიშვნელოვანესი წარმომადგენლის კ. რ. პოპერის პოზიცია. წერილში „ღრუბლები და საათები“(1965) პოპერი დეტერმინისტული სისტემის ნიმუშად მიიჩნევს საათს. იგი ყველა თავის ნაწილში მკაცრად შეკავშირებული მექანიზმია, რომელიც ადგილს არ სტოვებს თავისუფლებისათვის. სულ სხვაა ღრუბლების ანდა მუმლის გროვის კავშირი. ეს ცვალებადი სისტემაა და ცვალებადობაში ერთიანობას წარმოადგენს. ეს თავისებური ინდეტერმინიზმია საშუალო სისტემასა და უსისტემობას შორის(6. 12-13).

ეს პროცესი ერთ-ერთი მაგალითია იმისა, რომ როგორც მეცნიერული კვლევის, ისე მსოფლმხედველობრივი აზროვნების განვითარება ხდება გონების მიერ საკუთარი თავის ახალი კრიტიკის გზით. შეიძლება ითქვას, რომ კანტის მიერ ჩატარებული წმინდა გონების თვითკრიტიკა გრძელდება XX ს-ში. მეცნიერულმა შემეცნებამ არა მხოლოდ თავისთავადი ნივთების რაობის გაგებაზე თქვა უარი, არამედ თავად მოვლენების შემეცნების სფეროშიც დაუშვა პრაგმატული კრიტერიუმი და ალბათობის პრინციპიც, რასაც კანტი უარყოფდა. მეორე მხრივ, ეს კანტის ხაზის გაგრძელება იყო, რამდენადაც XX ს-ში ხაზი ესმევა პრაქტიკული გონების პრიმატს, ანუ ზნეობის მიზნებისათვის მეცნიერული კვლევის დაქვემდებარებას; მეორე მსოფლიო ომის შედეგებით და ამ საუკუნის უდიდესი მეცნიერული მიღწევებით შექმნილ ახალ შესაძლებლობათა გათვალისწინების შესაბამისად, ამ პრინციპს სულ უფრო მეტი მნიშვნელობა ენიჭება. შემთხვევითი არ არის, რომ

თანამედროვე ამერიკული ფილოსოფიის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან წარმომადგენელს, ჰ. პათნემს (დაბ. 1926) დამსახურებად უთვლიან იმ ჰიპოთეზის წამოყენებას, რომ ცოდნა მორალურად უნდა იქნეს დაფუძნებული (7. 17). სპინოზას მიერ ახალ ფილოსოფიაში წამოწეული ზნეობის წარმმართველი როლის პრინციპი, რომელიც ყოველი ადამიანური წამოწყებისაგან მოითხოვდა მორალური სრულყოფისათვის ხელშეწყობას, როგორც საკუთარი არსებობის გამართლებას, ძნელად ეგუებოდა მისი სისტემის სრულ რაციონალიზმს. იგი ყოველივეს, როგორც სინამდვილეში, ისე ცნობიერებაში აუცილებლობას უმორჩილებდა და შემთხვევითობის არსებობას უარყოფდა. კანტმა განსხვავებული სფეროები მიუჩინა ზნეობრივს და არსისეულს, ჰეგელმა ამაში გონების ძალის დამცირება დაინახა და დიალექტიკურად გაგებულ აუცილებლობის სფეროში შეეცადა თავისუფლებისათვის ადგილი მოენახა.

XX ს-ის მსოფლმხედველობრივ ცნობიერებაში ამ პრინციპის მნიშვნელობა არსებითად გაიზარდა, რადგან გაცნობიერებულია არა მარტო ღმერთის არსებობის უეჭვო დასაბუთების შეუძლებლობა, არამედ თავად მეცნიერული თეორიისაც. საბოლოო ანგარიშით, ორივე შემთხვევაში ადამიანმა თავისი არჩევანით უნდა მისცეს მათ არსებობის უფლება და საკუთარ არჩევანს დაემორჩილოს. ასევე უნდა აირჩიოს კაცობრიობამ თავისუფლება და თანასწორობა. ამგვარ არჩევას, ადამიანთა კეთილი ნების, საყოველთაო სარგებლიანობის გათვალისწინების და გონიერების გარდა, სხვა საყრდენი არ გააჩნია. გაცნობიერებულ იქნა, რომ პასუხისმგებლობის თავიდან აცილების ცდა (რაც ადამიანის ერთ-ერთი მახასიათებელია) ილუზიაა. სოციალური არჩევანის ბედზე, სამყაროს წინასწარდადგენილ მიზანზე თუ გარდაუვალ ისტორიულ აუცილებლობაზე დაფუძნების ცდას ტოტალური საზოგადოების სხვადასხვა სახემდე მივყავართ. ამგვარი არჩევანიც არჩევანია და იგი პასუხისმგებლობას არავის ააცილებს.

XX ს-ის ფილოსოფია ზოგადისადმი ერთეულისა და კონკრეტულის უპირატესობის მტკიცებით დაიწყო. ეს ხდებოდა პიროვნების ღირებულებისა და შემწყნარებლობის აღიარების მიზნით. მაგრამ ამ პრინციპს წინ აღუდგნენ არა მარტო მარქსიზმის რუსი და შემდეგ საბჭოთა მიმდევრები, არამედ ლოგიკური პოზიტივიზმისა და, მის კვალად, ანალიზური ფილოსოფიის დამცველები. ისინი მეცნიერებაში დასაბუთების ერთადერთობას იცავდნენ და შორს იყვნენ შემწყნარებლობისაგან. მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ მათი გავლენა არსებითად შე-

სუსტდა. ცხადია, ეს არ შეხებია სოციალისტურ ბანაკს, სადაც დიალექტიკური და ისტორიული მატერიალიზმის ერთადერთობას რეჟიმი აკანონებდა. პოსტპოზიტივისტურ და პოსტანალიზურ ფილოსოფიურ მიმართულებებს თანამებრძოლებად ექცნენ დასავლური მარქსიზმის წარმომადგენლები ფრანკფურტის სკოლიდან, ასევე თავდაპირველად რუსულ მარქსიზმზე ორიენტირებული მოაზროვნეები (რ. გაროდი, ლ. ალთუსერი, ა. მაკინტაირი და სხვ.)

მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფია ყველა სხვა ფილოსოფიურ მიმართულებას (საკუთარი რევიზიონისტების ჩათვლით) იდეალისტურს უწოდებდა და უარყოფდა მის ღირებულებას. ითვლებოდა, რომ იდეალისტური ფილოსოფია ყოველთვის მჩაგვრელი კლასების მსახურია და პროლეტარიატის წინააღმდეგი. დასავლეთის მრავალფეროვანი მიმდინარეობები ამგვარ ოპონენტთან მიმართებით გარკვეულად ერთიანდებოდნენ, თუმცა ერთმანეთს ხშირად არსებითად უპირისპირდებოდნენ. ამ დაპირისპირებაში ორივე მხარემ გარკვეული ცვლილება განიცადა. ცნობილია, რომ მარქსიზმის გავლენით, შემეცნების სოციოლოგიის შემქმნელმა მ. შელერმა(1874-1928) არა მარტო შემეცნების სოციალური განსაზღვრულობის პრინციპი ისესხა მარქსისაგან, არამედ ისეთი ცნებებიც, როგორიცაა „ბაზისი" და „ზედნაშენი". ისიც ცნობილია, რომ ჟ. პ. სარტრი, რომელსაც ექსისტენციალიზმი დიდად უმადლის თავის პოპულარობას, აშკარად მიმართავდა მარქსიზმს, როცა კონკრეტული სუბიექტის ნებაზე მაღლა მდგომი ღირებულების დაშვების აუცილებლობას აცნობიერებდა. მან დაინახა, რომ წინააღმდეგ შემთხვევაში თავისი ყოფილი მოწაფის ა. კამიუს (1911-1960) ანარქიზმისაკენ მიმავალ გზას უნდა გაჰყოლოდა. კამიუ უფრო თანმიმდევრული იყო, სარტრი უფრო მართალი. მან ისტორიული მატერიალიზმის გარკვეული ღირებულება აღიარა(3. 14). მარქსის იდეების მნიშვნელობა აღიარა მ. ჰაიდეგერმაც. ცნობილ ნაშრომში „ჰუმანიზმის შესახებ" (1946) იგი აღნიშნავდა, რომ „მარქსისტული შეხედულება ისტორიაზე სჯობნის ისტორიის შესახებ ყველა სხვა მოძღვრებას. ვერც ჰუსერლმა და, რამდენადაც აქამდე ვხედავ, ვერც სარტრმა, ვერ შეიმეცნეს ისტორიულის არსებითობა ყოფიერებაში. ამდენად, ვერც ფენომენოლოგიამ და ვერც ექსისტენციალიზმმა ვერ მიაღწიეს იმ განზომილებას, რომელშიც შესაძლებელია ნაყოფიერი დიალოგი მარქსიზმთან"(3. 14). მეორე მხრივ, მარქსისტულ ფილოსოფიაში დაშვებული იქნა ისეთი დისციპლინები, როგორიცაა კატეგოროლოგია, ფილოსოფიური ანთროპო-

ლოგია, ეთიკა, ესთეტიკა და სხვ. მეტიც, ფაქტობრივად, არსებობდნენ მარქსისტი პოზიტივისტები, მარქსისტი პრაგმატისტები, მარქსისტი ექსისტენციალისტები და სხვ. დასავლეთში მარქსიზმის კრიტიკოსთა დიდი არმია, ხშირად დიდი ინსტიტუტების სახით, გავლენას ახდენდა ფილოსოფიურ ამინდზე. მარქსის, ლენინის და მაო ძე-დუნის იდეები პოულობდნენ დამცველებს. მრავალ ქვეყანაში და უზარმაზარ ტერიტორიაზე გაბატონებულ ფილოსოფიას არც შეიძლებოდა გარკვეული ზეგავლენა არ მოეხდინა დანარჩენი მსოფლიოს აზროვნებაზე. თანაც იგი მატერიალიზმის დამცველად გამოდიოდა, რომელსაც მარქსიზმამდეც ჰყავდა და საბჭოთა მარქსიზმის კრახის შემდეგაც ჰყავს საყურადღებო მომხრეები. ისინი თავად ცნობიერების მატერიალობასაც კი ამტკიცებენ. მათ რიცხვს მიეკუთვნება ლონდონის სამეფო კოლეჯის პროფესორი დ. პაპინო(დაბ. 1947). იგი ამტკიცებს, რომ „არსებობენ მხოლოდ ფიზიკური მდგომარეობანი და სხვა არაფერი", რადგან სხვაგვარად არ აიხსნება ის, თუ როგორ შეუძლიათ იმ ვითარებებს, რომელნიც ცნობიერებისეულად მიგვაჩნია, გამოიწვიონ ფიზიკური შედეგები(9. 312). დეკარტის მიერ ამ სიძნელიდან ფსიქოფიზიკური პარალელიზმის დაშვებით გამოსვლის ცდა პაპინოს, ჩანს, არ აკმაყოფილებს. მას არც ის აწუხებს, თუ როგორ არსებობს „სახლობა", როცა სახლი დაიწვება. მეოცე საუკუნეში მეცნიერების დიდმა მიღწევებმა იმგვარი პრობლემებიც წამოსწია, რაც ადრე ფანტასტიკურად ითვლებოდა. ერთ-ერთია ხელოვნური ინტელექტის შესაძლებლობის საკითხი. იგი გერმანელმა ექიმმა და ფილოსოფოსმა პარაცელსმა(1493-1541) დააყენა და გოეთემ თავის „ფაუსტში", ჰომონკულუსის სახით, მისცა ბინა. მაგრამ დღეს ამ პროექტის პრაქტიკული განხორციელების შესაძლებლობების საკითხზე უფრო არსებითად იქცა მისი და (მსგავსი იდეების) განხორციელების ზნეობრივი თვალსაზრისით მიზანშეწონილობის საკითხი.

როგორც ყველა პრინციპს თუ იდეას, რომელსაც ადამიანი სახელმძღვანელოდ თუ ორიენტირად იღებს, ასევე ზნეობრიობისა და შემწყნარებლობის პრინციპებსაც სჭირდება დასაბუთება. დასაბუთების ცდას კი კვლავ ფილოსოფიის რაობის საკითხი მოჰყვება. მასთან დაკავშირებულ სიძნელეს ვერ გავექცევით იმის განცხადებით, რომ უნდა ვიფილოსოფოსოთ ფილოსოფიის რაობის თაობაზე საკითხის დასმის გარეშე. სხვა რომ არა, ამგვარ არჩევანსაც დასაბუთება სჭირდება. ამის ცდაა ამერიკელი ფილოსოფოსის რ. ნოზიკის(დაბ.1928) პოზიცია. იგი ამტკიცებს, რომ ადამიანის მიერ წამოყენებული ნებისმიერი

პრინციპი რელატურია. აქედან გამომდინარე, შემწყნარებელი უნდა ვიყოთ სხვა ნებისმიერი პოზიციის მიმართ, ოღონდ ერთი პირობით, თუ მას თავად არ ექნება პრეტენზია აბსოლუტურობაზე. მეტიც, ნოზიკი სასარგებლოდ თვლის, სტიმულიც კი მივცეთ მოწინააღმდეგეს ალტერნატიული პოზიციის გასაძლიერებლად (7. 71).

როგორც ჩანს, ამერიკულმა ფილოსოფიამ მოახერხა არა მარტო ანალიზური ფილოსოფიის ცალმხრივი სციენტიზმისაგან განთავისუფლება, არამედ ფრანგული დესტრუქტივიზმის(ჟ. დერიდა და სხვ.) მიერ იზოსთენიის პრინციპის აღორძინების გამოცდილებაც გონივრულად გამოიყენა მსოფლმხედველობრივ აზროვნებაში ლიბერალური და შემწყნარებლური პრინციპების დასაცავად. იზოსთენია ფილოსოფიაში, კარნეადედან(214-129) მოყოლებული, საპირისპირო დებულებათა ტოლძალოვანი დასაბუთების შესაძლებლობას ნიშნავს. კანტმა მისი სფერო ოთხი ანტინომიით შემოფარგლა, ჰეგელმა კი ყველა ძირითადი ცნება ანტინომიური არსის მქონედ მიიჩნია(16. 20. 356). ამით მან მოხსნილი და შენახული სკეპტიკური პრინციპი გონების აბსოლუტურობის დასასაბუთებლად გამოიყენა. პოსტმოდერნისტებმა კი ჰეგელთან ერთად მის მიერ ნაქები დიდროც(1713-1784) გაიხსენეს და კვლავ გონების აბსოლუტურობის წინააღმდეგ წარმართეს იგი. ეს საინტერესო კავშირშია თანამედროვე გერმანული ფილოსოფიის ძირითად ინტენციებთანაც, სადაც ჰეგელისადმი აღორძინებული დიდი ინტერესი გონების სოკრატულ-კანტისეულ თვითკრიტიკასთანაა დაკავშირებული.

აბსოლუტურობაზე პრეტენზია აზროვნებაში ევროპელ მოაზროვნეებს აგონებს საზოგადოებაში ტოტალურ წყობას და შემწყნარებლობის უარყოფას. მიუხედავად მეორე მსოფლიო ომის შედეგებისა, დასავლეთ ევროპაში ფაშიზმის 12-წლიანი ბატონობა, ხოლო აღმოსავლეთში გაცილებით ხანგრძლივი არსებობა რეჟიმისა, მათთვის საეჭვოდ ხდიდა მსოფლმხედველობრივი აზროვნების ძირითად პრინციპებს. ეჭვქვეშ დადგა თვით პროგრესის არსებობის საკითხიც. ეჭვი საერთოდ ფილოსოფიის უფლებიანობასა და ღირებულებაზეც გავრცელდა. თუ ჰუსერლი საუკუნის დასაწყისში მიზნად ისახავდა შეემუშავებინა ფილოსოფია როგორც მკაცრი მეცნიერება, ხოლო ჰაიდეგერი ფილოსოფიას მეცნიერების საგანზე უფრო სიღრმისეული ვითარების გააზრებად მიიჩნევდა, XX საუკუნის შუა წლებიდან საყოველთაო ყურადღებას იპყრობს საკითხი: რა საჭიროა ფილოსოფია?

საკითხის ამგვარი დასმა მოულოდნელი არ ყოფილა. ცნობილი

ინგლისელი ისტორიკოსი და ფილოსოფოსი რ. ჯ. კოლინგვუდი(1889-1943) აღნიშნავდა, რომ ნეოპოზიტივისტებმა ყველაფერი გააკეთეს ფილოსოფიის დევალვაციისათვის(8. 350). მათ გაანთავისუფლეს ფილოსოფია ყოველგვარი მეტაფიზიკური პრობლემებისაგან და, ამდენად, კონკრეტულ მეცნიერებათა გვერდით მის დამოუკიდებელ არსებობას საფუძველი გამოაცალეს. ფილოსოფიის ღირებულებაში დაეჭვებას ვერ შეუშალა ხელი ვერც მ. ჰაიდეგერის ნარკვევმა „რა არის ეს - ფილოსოფია?". აქ ავტორი მხოლოდ საპირისპირო შეხედულებათა კონსტატაციას იძლეოდა და შემდგომი კვლევის აუცილებლობაზე მიუთითებდა(10. 445).

მნიშვნელობა ჰქონდა იმასაც, რომ ჰაიდეგერის მიერ ყოფიერების შესახებ იმის მტკიცება, რომ იგი რაციონალურობა-ირაციონალურობაზე მაღლა დგას, არსებობის უფლებას მხოლოდ პოზიტივისტურად ორიენტირებულ მეცნიერებას და პოზიტივისტურ-პრაგმატისტულ ფილოსოფიას უტოვებდა. მეცნიერებას ხომ, ამ თვალსაზრისიდან გამომდინარე, შეუმეცნებადი ყოფიერების მხოლოდ ფაქტობრივი აღწერა და გამოთვლა რჩება? ფენომენოლოგიურ და ექსისტენციალისტურ მოძრაობაში პოზიტივისტური ელემენტების ზრდის მაუწყებელი იყო დიუსელდორფელ ფილოსოფოსთა კვლევანი. ამ ჯგუფის მეთაურმა, ჰუსერლის შესახებ ცნობილი გამოკვლევის ავტორმა ა. დიმერმა, წამოაყენა „ენციკლოპედიური სისტემური ფილოსოფიის იდეა" და ცდილობდა იგი თანამედროვე დოკუმენტაციის პრობლემებისათვის დაეკავშირებინა(11. 3).

ამგვარ სიტუაციაში გასაკვირი არაა, რომ ფრანკფურტის სკოლის ერთ-ერთი მეთაურის თ. ადორნოს მიერ 1962 წ. დასმულმა კითხვამ: „რაღა საჭიროა ფილოსოფია"?(12. 11) პასუხთა მთელი ნაკადი გამოიწვია. ეს ნაკადი თანდათან ფართოვდებოდა, რადგან ინდუსტრიული საზოგადოება, რომელიც ყველაფერს გამოთვლას უქვემდებარებს, ფილოსოფიას კონკრეტულ პასუხს თხოვს კითხვაზე და კონკრეტულ შედეგებსაც მოითხოვს მისგან. ამას უკავშირდება მისი დაფინანსების საკითხი. იმ პერიოდში თანდათან იკვეთებოდა აზრი, რომ კონკრეტული მეცნიერებანი და ტექნიკა თავად მოუვლიან საზოგადოებისათვის საჭირო ყველა პრობლემას. ისინი თავად იქცევიან იდეოლოგიად, ე. ი. თავად უვლიან მოცემული საზოგადოების გამართლების პრობლემას, ანდა მისი შეცვლის გზების საკითხს. ამგვარი ცნობიერების გამოვლენა იყო ფილოსოფიის, როგორც სპეციალობის და სასწავლო დისციპლინის თანდათან შევიწროება. ზოგან კათედრებიც დაიხურა და ფილოსო-

ფიურ კვლევას დაფინანსება შეუწყვიტეს. დასავლეთ გერმანიაში იგი ზოგან სამეცნიერო ხარისხის მისაღებად აუცილებლად ჩასაბარებელი საგნების სიიდანაც ამოიღეს. ზოგჯერ იგი სპეციალობათა ნუსხაშიც არ იყო შეტანილი (13. 127, 267, 288). ფილოსოფიისადმი ამგვარი დამოკიდებულება დასავლეთ გერმანიით არ შემოიფარგლებოდა. 1975 წ. ციურიხის უნივერსიტეტში დახურეს ფილოსოფიის კათედრა(13. 128). ამერიკის შეერთებულ შტატებში ჰარვარდის უნივერსიტეტიდან დაითხოვეს ისეთი სახელგანთქმული ლოგიკოსი და ფილოსოფოსი, როგორიც არის ს. კრიპკე(14. 32).

ზოგიერთი მოაზროვნე გარკვეულად ამართლებდა კიდეც ხელისუფლების ამგვარ დამოკიდებულებას ფილოსოფიისადმი. ამ დარგის წარმომადგენლები თავად ვერ შეთანხმებულანო იმაში, თუ რა არის ფილოსოფია და რა საჭიროა იგი. მიუთითებდნენ, რომ თავად ნ. ჰარტმანი და მ. ჰაიდეგერიც ვერ შეთანხმდნენ ამაში. ჰაიდეგერისათვის მისი მოძღვრება არის აზროვნების სწავლება, რომელიც უპირისპირდება ტრადიციული ფილოსოფიის მიზანს: სისტემის აგებას. ნ. ჰარტმანი კი სწორედ ტრადიციული ფილოსოფიის მიერ დასმული კითხვების ახლებურად გადაჭრას ცდილობს. სისტემის დასრულების პრეტენზია არც მას აქვს, მაგრამ „აზროვნებას“ არ უპირისპირებს ფილოსოფიას(13. 92). ინგლისელმა ფილოსოფოსმა ე. გელნერმა, ასე თქვათ, ფაქტის არგუმენტი წამოსწია: ერთ დღეს ყველა პროფესიონალი ფილოსოფოსი რომ გაქრეს, ამერიკული საზოგადოების ცხოვრებაში არაფერი შეიცვლებაო(15. 27). ამ ლოგიკას საერთოდ ფილოსოფიაზე გავრცელების ტენდენცია აქვს: სოკრატეს დასჯით საზოგადოების ცხოვრებაში არაფერი შეიცვალა და სხვ., რასაც კვლავ ტოტალური საზოგადოებისკენ მივყავართ.

აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ფილოსოფიისადმი გულგრილობა არ ნიშნავს მსოფლმხედველობის მნიშვნელობის უარყოფას. ესაა ფილოსოფიის, როგორც მსოფლმხედველობის, დასაბუთების ცდის უარყოფა. ადამიანი არ არსებობს მსოფლმხედველობის გარეშე. ფილოსოფია ამ მსოფლმხედველობაში ნაგულისხმევი საფუძვლების ანალიზის და დასაბუთების ცდაა. მის მიმართ გულგრილობა და უარყოფითი დამოკიდებულებაც, ცხადია, შესაძლებელია, მაგრამ კულტურისათვის ეს უკვალოდ არ ჩაივლის ხოლმე. წარმოვიდგინოთ საკაცობრიო კულტურა პლატონის, არისტოტელეს, კანტის, ჰაიდეგერის და სხვათა გარეშე.

1978 წ. ბერლინში გამოვიდა ინტერნაციონალური ფილოსოფიური

სემინარის მოხსენებათა კრებული : „ფილოსოფიის როლი და ფუნქცია“. ამ საინტერესო სემინარის მოხსენებებიდან ჩანს, რომ ზოგჯერ ფილოსოფიისა და საერთოდ მსოფლმხედველობის ცნებები სათანადოდ გამიჯნული არ არის იმათთანაც კი, ვინც თვლის, რომ მსოფლმხედველობის აგება და დაფუძნება ფილოსოფიის ერთ-ერთი ამოცანაა. მაგ., მიუნხენელი ფილოსოფოსი ჰ. კრინგსი წერილში „ფილოსოფიის ეზოთერიკულობისა და ეგზოთერიკულობის შესახებ“ ამტკიცებს, რომ „ფილოსოფია არის ქმედითი. საზოგადოება და ისტორია დღეს, ისევე როგორც გუშინ, ფილოსოფიითაა განსაზღვრული, ალბათ, უფრო მეტად, ვიდრე ეს ზოგიერთისთვისაა სასურველი. ფილოსოფია ისევე ქმედითია, როგორც ჰორმონები ორგანიზმში, რომლებიც, როგორც ენერგიის წყარო, უმნიშვნელოა, მაგრამ მნიშვნელოვანია როგორც ბიოკატალიზატორები, რომლებიც ორგანულ პროცესებს ამოძრავებენ და წარმართავენ“(13. 150). კრინგსი თვლის, რომ ფილოსოფიის შედეგები შეიძლება სახიფათო და სულაც კატასტროფული იყოს მაშინაც კი, როცა იგი უმოქმედო და თავის თავში ჩაკეტილი ჩანს. ფილოსოფია ეზოტერიკულია როგორც თეორია, ხოლო ექსოტერიკულია, როცა საზოგადოებას დაეუფლება. ეზოტერიკულად ჩვენ შეგვიძლია ვიყოთ ანალიზის სკოლის მიმდევრები, მარქსისტები, რაციონალისტები, სკეპტიკოსები და სხვ. ექსოტერიკული კი ეს შეიძლება ნიშნავდეს ტოტალიტარიზმს, ანარქიას, დესპოტიზმს, ტექნოკრატიას და სხვ. ცხოვრებაზე ფილოსოფიის ზემოქმედება თითქოს ნათელია, მაგრამ, ფაქტობრივად, ვერაფერს გავარკვევთ, თუ ერთმნიშვნელოვან მიმართებას არ დავამყარებთ ეზოტერიკულ თეორიასა და ექსოტერიკულ პრაქტიკას შორის. მაგ., რაციონალიზმსა და ტოტალიტარიზმს შორის. ამას კი კრინგსი არ აკეთებს. გარდა ამისა, ფილოსოფიისა და მსოფლმხედველობის რთული დამოკიდებულება არ დაიყვანება ეზოტერიკულისა და ექსოტერიკულის მიმართებაზე.

ზოგი ცდილობს ფილოსოფიის რაობა გაარკვიოს მისი ფუნქციების ჩამოთვლის გზით. მანჰაიმის უნივერსიტეტის პროფესორი რ. შპეხტი ფილოსოფიის სამ ფუნქციას გამოჰყოფს: კრიტიკულს, მასტაბილიზებელს და მეტაფიზიკურს. მისი აზრით, უკანასკნელი მათგანი ეჭვქვეშ დადგა უკვე XII ს-ში და დღესაც საეჭვოდაა მიჩნეული. მიუხედავად ამისა, იგი მარად დარჩება, რადგან განსხვავებით მეცნიერული ჰეშმარიტებისაგან, რომლის საპირისპირო დებულება მცდარია, ფილოსოფია იკვლევს, როგორც ნ. ბორი(1885-1965) ამბობდა „ღრმა ჰეშმარიტებებს“, რომელთა საპირისპიროც შეიძლება ჰეშმარიტი იყოს

(13. 164). ისინი აუცილებელია როგორც კრიტიკისათვის, ისე სტაბილიზაციის, ანუ საზრისის მინიჭებისათვის. ფილოსოფიური თეორიისა და მსოფლმხედველობის მიმართებაზე პასუხი არც აქაა გაცემული, არც იმ საფუძველზეა მითითებული, რაც ნიშანთა ნახსენებ ჩამოთვლას ამართლებს.

ციურიხელი ფილოსოფოსი ვ. ციმერლი(დაბ. 1945) თვლის, რომ ფილოსოფიას მეცნიერებისაგან განსხვავებული ფუნქცია უნდა ჰქონდეს. მისი სპეციფიკა და საფუძველი მეცნიერებისაგან განსხვავებულ სისტემაში უნდა ვეძიოთ. ადამიანის სასიცოცხლო გარემოში ეს სისტემები ერთმანეთს უკავშირდებიან როგორც ნაწილსისტემები. ფილოსოფიის დანიშნულებად ვ. ციმერლი თვლის ადამიანსა და ბუნებას შორის იმ გაუცხოების გადალახვას, რომელიც XX ს-ში მეცნიერებისადმი ადამიანის უსაზღვრო ნდობის შედეგად წარმოიშვა. ფილოსოფიას აუცილებელი მიმართება აქვს როგორც გარე სამყაროს და საზოგადოების საარსებო პირობებთან, ისე საკუთარ იმანენტურ კანონზომიერებასთან. თითოეული ამ მხარის მოცილება კლავს ფილოსოფიას. ვ. ციმერლი აქაც არ უშვებს შემთხვევას ფრანკფურტის სკოლის ყოფილი მესიტყვის ი. ჰაბერმასის(დაბ. 1928.) გასაკრიტიკებლად. ჰაბერმასისათვის „ფილოსოფია თავისი დიდი ტრადიციების ერთგულია, როცა იგი მათ უარყოფს". ციმერლისათვის იგი ასეთია მაშინაც, როცა იგი ტრადიციის განახლებას მისი გაგების საფუძველზე ცდილობს(13. 210). აქ განვითარების, როგორც მოხსნა-შენახვის გაგების აუცილებლობის საკითხი სამართლიანადაა დასმული.

ამერიკელი ფილოსოფოსი ი. კოკელმანსი, რომელსაც ექსისტენციალიზმის გავლენა ატყვია, თანამედროვეობაში ფილოსოფიის მნიშვნელობის დასადგენად გამოდის ჰეგელის იმ დებულებიდან, რომ ადამიანის არსების ყოველი გამოვლენის გასაგებად აუცილებელია მისი ისტორიული განხილვა. ფილოსოფიაც ადამიანის არსების ერთ-ერთი გამოვლენაა. ამდენად, ფილოსოფიის ისტორიულობა ადამიანის ისტორიულობაში ეფესვება. ამიტომაა შეუძლებელი სრული ფილოსოფიური სინთეზი. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ფილოსოფიური ჭეშმარიტება აბსოლუტური დამაჯერებლობით არ ხასიათდება. დეკარტი ცდებოდა, როცა ასეთი ჭეშმარიტების დასაბუთება სურდა. მიუხედავად ამისა, ფილოსოფია არ შეიძლება ზედმეტი იყოს, რადგან იგი ადამიანის არსებითი შესაძლებლობის გამოვლენაა. მეცნიერებასთან მისი დაპირისპირება უაზრობაა. იმპლიციტური ფილოსოფიის გარეშე შეუძლებელია რაიმე მეცნიერების შექმნა, ხოლო ექსპლიციტური

ფილოსოფიის გარეშე შეუძლებელია რაიმე მეცნიერების დაფუძნება(13. 249). ამ საყურადღებო დებულების მნიშვნელობა მცირდება იმის გამო, რომ კოკელმანსისათვის ფილოსოფია და მსოფლმხედველობა უბრალოდ გაიგივებულია ერთმანეთთან. ერლანგენელი ფილოსოფოსი, პროფესორი მ. რიდელი ცდილობს, ფილოსოფია იმ სფეროზე მაღლა დააყენოს, რომელშიც ჰეშმარიტების საზომი ფაქტები და გამოცდილებაა. მისთვის ფილოსოფიის, როგორც განმანათლებლობის, მთავარი მიზანია ისტორიულად მოცემული კულტურის ძირითადი პრინციპების გამართლება. ამდენად, ფილოსოფია მეორადი ვითარებაა, რომელიც ენისა და ცნებების სფეროში ტრიალებს. მისი ნორმები ფაქტებით არ უარიყოფიან. მაგ., ადამიანთა თანასწორობის პრინციპი არ უარიყოფა იმით, რომ ცხოვრება ჩვენ ხშირად სხვას გვიჩვენებს (13. 284). კანტის ამგვარი ინტერპრეტაცია, გარკვეული აზრით, სახიფათოა ფილოსოფიისათვის. თუ ფილოსოფიური პრინციპების აუცილებლობა სწორედ ადამიანური გამოცდილების სფეროში არ დადგინდა, რის გაკეთებასაც კანტი ცდილობდა, მაშინ ეჭვი ფილოსოფიის უფუნქციობის თაობაზე კიდევ უფრო გაძლიერდება. ის სხვაა, რომ გამოცდილება კანტთან ერთი სახის არაა. ამიტომ იყო, რომ გ. ფუნკე(1914-1998) თავისუფლების გამოცდილებაში დადასტურებას ეძებდა კანტთან (17. 207).

სხვაგვარად ესმის ფილოსოფია, როგორც განმანათლებლობა, ქართული წარმოშობის ამერიკელ ფილოსოფოსს ე. გოუბარს(დაბ. 1929). ფილოსოფია, როგორც უმაღლესი განმანათლებლობა, აწესრიგებს ღირებულებათა იერარქიას და გვაცილებს ქაოსს. იგი ცდილობს თავისი დიალექტიკური რეალიზმის საფუძველზე ახლებურად გაიგოს ფილოსოფიის გამაერთიანებელი ფუნქცია(18. 10).

ზოგი მოაზროვნე გულუბრყვილობად თვლის ფილოსოფიურ პრობლემებზე უშუალო პასუხის იმედს. მათ შორისაა ესენის უნივერსიტეტის პროფესორი კ. ფ. გეთმანი. მისი აზრით, ფილოსოფოსთა შორის ერთიანობას არ უნდა ველოდეთ და ეს არც არის სასურველი. ფილოსოფოსობა ყველას შეუძლია, მაგრამ ფილოსოფიური დაწვრილებულება მაინც საჭიროა, რათა საზოგადოებაში კრიტიკული სული ქმედითად იქნეს შენარჩუნებული. ფილოსოფიას არ აშინებს ეჭვი მის კომპეტენციაში, რადგან ეს ეჭვი თავადაა ფილოსოფიური. სამწუხაროდ, აქაც მხედველობის გარეშეა დატოვებული ფილოსოფიისა და მსოფლმხედველობის განსხვავება. ეს ჩანს გეთმანის დებულებაში, რომ ფილოსოფოსობა ყველას შეუძლია სპეციალური განსწავლის გარეშეც.

ცნობილია, თუ რა მწარედ დასცინა ამ აზრს ჰეგელმა.

პრობლემისადმი კომპლექსური მიდგომა სცადა ბერლინელმა პროფესორმა ნ. ჰინსკემ (დაბ. 1931). იგი ფიქრობს, რომ ფილოსოფიის ყველა მნიშვნელოვანი განსაზღვრების გაერთიანება მყარი საფუძველი იქნება თანამედროვე ადამიანისათვის ფილოსოფიის მნიშვნელობის გასაცნობიერებლად. იგი შვიდ ასეთ განსაზღვრებას შეარჩევს. (ცნობილია VI ს-ის ბერძენი ნეოპლატონიკოსის ამონიოს ერმისის შერჩეული ექვსი განსაზღვრება, რაც შემდეგ დავით ანჰაღთმა და იოანე დამასკელმა გაიმეორეს). ნ. ჰინსკეს მიერ შერჩეულ განსაზღვრებებს ამგვარი სახე აქვს:

1. ინსტრუმენტული დეფინიცია, რომელიც ფილოსოფიას ცნებებით შემეცნებად მიიჩნევს. ეს განსაზღვრება კანტთანააო მოცემული (13. 316);

2. ფილოსოფია სპეციფიკური ტიპის შემეცნებაა. როგორც პლატონმა აჩვენა, იგი არაა არც მათემატიკური, არც ისტორიული შემეცნება;

3. თემის მიხედვით თუ განვსაზღვრავთ, ფილოსოფია არის მარადიულის შესახებ მყარი ცოდნა, როგორც ამას პლატონი ფიქრობდა, ანდა მთელი ადამიანური ცოდნის ერთი მიზნისაკენ წარმართვა, როგორც ამას კანტი ასაბუთებდა;

4. პროგრამული დეფინიციის თანახმად, ფილოსოფია გონების კანონმდებლობაა (კანტი). ფილოსოფია თავად უდგენს თავის თავს კანონებს;

5. პოტენციური დეფინიციის თანახმად, ფილოსოფია არის მყარი ცოდნის მხოლოდ ძიება, თანაც ამგვარი ცოდნის ფლობა შეუძლებელად ცხადდება;

6. მეთოდური დეფინიციის თანახმად, ფილოსოფია არის მაიევტიკა. აქ საქმე ეხება კვლევის მეთოდს. ეს ისეთივე მტკიცებაა, როგორც, მაგალითად, ის, რომ ფილოსოფია არის მონოლოგი ანდა დიალოგი;

7. ის, რასაც ნ. ჰინსკე იმპულსურ დეფინიციას უწოდებს, გვეუბნება, რომ ფილოსოფიას ამოძრავებს ღვთის სამსახური(პლატონი) ანდა გონითი „ნება ძალაუფლებისა“(ნიცშე). ამით ის ასპექტი გამოიყოფა, რაც ერთეულ პიროვნებას აიძულებს იფილოსოფოსოს.

ეს შვიდი დეფინიცია წარმოადგენს პასუხს საძიებელ კითხვაზე. თითოეული მათგანი ფილოსოფიის ბუნების რაღაც არსებით ასპექტს ასახავს და მათგან რომელიმეს გააბსოლუტურება შეცდომაა(13. 343)

კიოლნის უნივერსიტეტის პროფესორი გ. ბრანდი ცდილობს ფილოსოფიის რაობა დაადგინოს მისი გენეზისის საფუძველზე. ე. ჰუსერლთან თანხმობით, მას მიაჩნია, რომ ფილოსოფია დაიწყო როგორც ადამიანის გამოცდილების შინაარსის, ანუ მისი სამყაროს გამოთქმა. ამდენად, მისი პირველი გამონათქვამი მეორადია გამოცდილებასთან შედარებით. ფილოსოფოსის განსაკუთრებულ პასუხისმგებლობაზე მიუთითებს ის, რომ იგი არის სამყაროს გამოცდილების, ანუ ადამიანის მიერ მისი ხედვის და გაგების შეგნებული დაფუძნება (13. 352). პასუხისმგებლობა კი მხოლოდ თავისუფალს შეიძლება ჰქონდეს. ამას ემყარება ეთიკის (როგორც ადამიანის ზნეობრივი ქცევის ნორმათა მთლიანობის) და ფილოსოფიის კავშირი. ფილოსოფია კი არ ადგენს ზნეობრივ ნორმებს, არამედ აღმოაჩენს მათ და ახსნის მათ რაობას.

როგორც ვხედავთ, ფილოსოფიის განსაზღვრების ცდები(ისევე როგორც კულტურის, მეცნიერების და სხვ.) ძნელი შესათანხმებელია. ეს ნაკლი კი არ არის, არამედ განსასაზღვრის მნიშვნელობასა და მისი სტრუქტურის სირთულეზე მიუთითებს. ამიტომ ცნობილი ამერიკელი ფილოსოფოსი რ. რორტი (დაბ. 1926 წ.) მიზანშეწონილად თვლის, ისე ვიფილოსოფოსოთ, რომ არ ვეცადოთ იმის განსაზღვრებას, თუ რა არის ფილოსოფია (7. 117). მაგრამ ეს მხოლოდ პრობლემის აცილების ცდაა, რადგან ის, თუ რა არის ფილოსოფია, მაინც ნაგულისხმევ წანამძღვრად რჩება. ეს ნაგულისხმევი სულაც არ იქნება ყველასათვის მისაღები და კამათის ახალი პროცესი დაიწყება. კერძოდ, ეს იქნება მოკამათის თუ ავტორის ტექსტში ნაგულისხმევი რაობის ამოკითხვა. ამიტომ უფრო კანონიერიცაა და უფრო ღირსეულიც მკვლევარმა ფილოსოფიის საკუთარი გაგება შეძლებისდაგვარად გამოკვეთოს.

წინამდებარე წიგნში ფილოსოფია გაგებულია როგორც მსოფლმხედველობის ძირითადი მიზნის - ადამიანის ცხოვრების საზრისის (თუ უსაზრისობის) დასაბუთების ცდა. ავტორი ცდილობდა, ქართველ (განსაკუთრებით აკად. კ. ბაქრაძის) და უცხოელ ფილოსოფიის ისტორიკოსთა კვლევის შედეგების გამოყენებით, მეოცე საუკუნის ევროპული ფილოსოფიური აზრი ერთიანობაში წარმოედგინა. ნაცადია სკოლათა და მიმართულებათა ამ კალეიდოსკოპში გამონახვა ძირითადი ტენდენციისა დაპირისპირებულობიდან თანხმობისაკენ, მონოპოლიურობის სურვილიდან შემწყნარებლობისა და თანასწორობისაკენ, სკეპტიციზმისა და ნიჰილიზმიდან გონივრული, კრიტიკული რაციონა-

ლიზმისაკენ. ყოველივე ეს XXI ს-ში სკეპტიციზმის თუ დიოგენურ-შვეიკური ცინიზმის(პ. სლოტერდაიკი) (რომელიც მაინც სუსტთა იარაღია) გადალახვისა და ძირითად ორიენტირად ჰეგელის რაციონალიზმისა და სოკრატეს თვითკრიტიკული მეთოდის შეერთების არჩევის რეალურ შესაძლებლობას ქმნის.

რომელიმე საუკუნის ფილოსოფიური აზრი, ცხადია, მისი ქრონოლოგიური საწყისიდან არ იწყება. ეს მემკვიდრეობის ათვისების და სიახლის, ტრადიციისა და ნოვაციის შერწყმის რთული პროცესია. ამ პროცესში ძველი ახალ შინაარსს იძენს და ხშირად თვლის, რომ ის, რაც ახლადაა მიჩნეული, მასში უკვე მოცემული იყო. თავის მხრივ, ახალი ხშირად მიიჩნევს, რომ ძველი მხოლოდ კრიტიკის ობიექტია მისთვის. ამ დაპირისპირებაში, როგორც წესი, დგინდება, რომ ორივე მხარე გადაჭარბებით აფასებდა თავის შესაძლებლობებს. ამის გაცნობიერება ქმნის ფილოსოფიის და, საერთოდ, კულტურის უწყვეტი განვითარების რეალურ გაგებას.

XX საუკუნისათვის არსებითი მნიშვნელობის მქონე მიმართულებებიდან ზოგი XX საუკუნის ფილოსოფიამ XIX საუკუნიდან მიიღო, კერძოდ, სიცოცხლის ფილოსოფია, ნეოკანტიანელობა, მარქსიზმი, პრაგმატიზმი. ისინი სხვადასხვა ინტენსივობით მონაწილეობდნენ XX ს-ის მსოფლმხედველობრივი აზროვნების წინაშე წამოჭრილი ახალი პრობლემების გააზრებაში და სათანადო ყურადღებას იმსახურებენ ახალ მიმართულებათა გვერდით, როგორიცაა ფენომენოლოგია, ექსისტენციალიზმი, ანალიზური ფილოსოფია, ფილოსოფიური ანთროპოლოგია და სხვ. ნათელია, რომ ერთი წიგნის და ერთი ავტორის შესაძლებლობებს აღემატება XX ს-ის მრავალგვარი ფილოსოფიური მოძღვრებების ჯეროვანი გადმოცემა, ისიც უდავოა, რომ ავტორის შეხედულებები და პირადი გამოცდილების გავლენაც დაეტყობა ნაშრომს, მაგრამ მაინც, იმედია, XX ს-ის ფილოსოფიის ისტორიის მთლიანობაში გააზრების ეს პირველი ცდა სასარგებლო იქნება სტუდენტებისათვის და სპეციალისტებშიც გარკვეულ ინტერესს გამოიწვევს.

სიცოცხლის ფილოსოფია

სიცოცხლის ფილოსოფიამ XIX ს-ის ბოლოს მიიქცია ყურადღება, მაგრამ განსაკუთრებული გავლენა XX ს-ის დასაწყისიდან მოიპოვა. იგი თვლის, რომ გერმანული კლასიკური ფილოსოფიის მწვერვალის, ჰეგელის ფილოსოფიის კრახით დაწყებული კრიზისი ვერ გადალახა ვერც პოზიტივიზმმა და ვერც ირაციონალიზმმა. სიცოცხლის ფილოსოფიის მესვეურები(ფრ. ნიცშე, ა. ბერგსონი, ვ. დილთაი) მიიჩნევდნენ, რომ ყოველი არსებულის გაგებისა და მისთვის ღირებულების მინიჭების საფუძველი უნდა იყოს სიცოცხლე როგორც ბიოლოგიური ორგანიზმის არსებობის ფორმა. ისინი, ისევე როგორც ერთ დროს კანტი, ამტკიცებენ, რომ მეცნიერული და საერთოდ ცნებითი აზროვნება, ვერ გაიგებს, თუ რა არის სიცოცხლე. ამ მიმართულებისათვის სიცოცხლეში მთავარია შემოქმედებითობა, სწრაფვა, ნება. სიცოცხლე, როგორც ორგანიზმი, მის განუმეორებელ ქმნადობაში უშუალო შინაგანი ჭვრეტით დაინახება და ასე დანახული აღწერით შეიძლება იქნეს გადმოცემული.

სიცოცხლის ფილოსოფიის უშუალო წინამორბედებია: ფრ. შლაიერმახერი (1768-1834), ს. კირკეგორი(1813-1855), ა. შოპენჰაუერი(1788-1860). ტერმინის სახით იგი მოცემულია ფრ. შლეგელის(1772-1829) წიგნში „სიცოცხლის ფილოსოფია“ (1827), რომელიც ჰეგელის წინააღმდეგ იყო მიმართული. უფრო ადრე იგი ფიგურირებდა გერმანელი მკვლევრის გ. ბ. შირახის ანონიმურად გამოცემულ წიგნში „მორალური მშვენიერების და სიცოცხლის ფილოსოფიის შესახებ“ (1772).

სიცოცხლის ფილოსოფიის ზოგი წარმომადგენელი გამოდის ბიოლოგიიდან (ფრ. ნიცშე, ა. ბერგსონი), ზოგი კი ისტორიის ანალიზიდან (ვ. დილთაი, ო. შპენგლერი). მათი ძირითადი პრობლემებია: სიცოცხლე, კულტურა, შემოქმედება, ღირებულება, ორგანიზმი. ისინი ცდილობენ ყოველი იდეის თუ ცნების შინაარსი დაიყვანონ რეალურ ინდივიდთა ინტერესებზე, როგორც რაიმესათვის ღირებულების მინიჭების საბოლოო საფუძველზე. ისინი ყველაფერს ქმნადობას, როგორც რეალურ პროცესს უმორჩილებენ. ამიტომ მათ ზოგჯერ აქტუალისტებსაც უწოდებენ. მათ ხელახლა წამოსწიეს ფილოსოფიაში ბედისწერის ცნება. გონებასა და მეცნიერებას მხოლოდ დამხმარე მნიშვნელობას ანიჭებენ ჭვრეტის, ნებისა და განცდისათვის. მათ ააღორძინეს დიდი პიროვნებისა და მასის დაპირისპირების თეორია,

რასაც, გარკვეული ასპექტით განვითარებულს, მუშტის სამართლის აპოლოგიამდე მივყავართ. ამის გამო სიცოცხლის ფილოსოფია გამოიყენეს ფაშიზმის იდეოლოგებმა. თუმცა, სიცოცხლის ფილოსოფიის ისეთმა რადიკალურმა წარმომადგენელმა, როგორიც იყო ო. შპენგლერი(1880-1936), ფაშიზმთან თანამშრომლობაზე უარი განაცხადა. ეს ის მოაზროვნე იყო, რომელიც სოციოლოგიის „მარქსისაგან განთავისუფლებას“ მოითხოვდა.

მეოცე საუკუნის შუა ხანიდან სიცოცხლის ფილოსოფია, როგორც დამოუკიდებელი მიმართულება გავლენას კარგავს და ერთვის პერსონალიზმს, ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას და ექსისტენციალიზმს.

საქართველოში სიცოცხლის ფილოსოფიას სპეციალურად იკვლევდნენ: ა. ჩხენკელი, დ. კასრაძე, ე. ტატიშვილი, დ. უზნაძე, ა. ჯანელიძე, ა. ბოჭორიშვილი, ზ. კაკაბაძე, თ. ბუაჩიძე, ნ. ტუფინაშვილი, მ. სანაია და სხვ.

ფრიდრიხ ნიცშე (1844-1900)

ჰეგელის შემდგომ ევროპულ ფილოსოფიაში, შოპენჰაუერის გავლენით, ირაციონალიზმი და პესიმიზმი, ხოლო ო. კონტის(1798-1857), ჯ. სტ. მილის (1806-1873) და ჰ. სპენსერის(1820-1903) მცდელობით, პოზიტივიზმი გაბატონდა. ლ. ფოიერბახის(1804-1870) ფილოსოფია, ვულგარული მატერიალიზმი და მარქსიზმი ამინდს ვერ ქმნიდნენ. ბიოლოგიამ, დარვინის გავლენით, განსაკუთრებული მეცნიერების მნიშვნელობა მიიღო. ფილოსოფოსები და სოციოლოგები თავიანთი თეორიების ღირებულებას მისით ამოწმებდნენ. ფრ. ნიცშე ამ ეპოქის შვილია. იგი ეთანხმებოდა თანამედროვეებს გერმანული კლასიკური ფილოსოფიის კრიტიკაში, შოპენჰაუერისა და დარვინიზმის დიდი გავლენაც განიცადა. მაგრამ თავისი დროის ევროპულ კულტურას დეკადანსად, ე. ი. დაცემად და გადაგვარებად მიიჩნევდა. ამის საბუთად მიაჩნდა ნიჰილიზმის გაბატონება, რომელიც უარყოფს ცხოვრების როგორც ტრანსცენდენტური, ისე იმანენტური საზრისის შესაძლებლობას. უარყოფს საყოველთაო მნიშვნელობის მქონე ღირებულებებს. ყოველივე ეს გამოიხატა სიტყვებით – „ღმერთი მოკვდა“. ღმერთი გაგებულია როგორც ყველა ტრადიციულ ღირებულებათა საფუძველი, ისე როგორც ეს დოსტოევსკის პერსონაჟს ესმოდა, როცა იკითხა: „თუ ღმერთი არ არსებობს, მე რაღა შტაბს-კაპიტანი ვარ?“ (ნიცშეს დოსტოევსკი მიაჩნდა ერთადერთ ფსიქოლოგად, რომლისგანაც შეეძლო რაღაც ესწავლა).

ნიცშე შეეცადა მთელი ევროპული კულტურა გაეაზრებინა როგორც ადამიანში მარად არსებული რაციონალური და ირაციონალური საწყისების ბრძოლის და ამ ბრძოლაში რაციონალურის გამარჯვების შედეგი. ნიცშემ წამოიწყო ტრადიციულ ღირებულებათა რადიკალური გადაფასება, შეეცადა სიკეთისა და ბოროტების ტრადიციულ გაგებათა მიღმა გასულიყო. იგი ცდილობდა უარეყო იდეალური და ზეციური, რეალურისა და მიწიერის სასარგებლოდ. ცდილობდა რეალური, შეუფარავი და შეულამაზებელი ადამიანური სიცოცხლე ღირებულებათა ნამდვილ საფუძვლად დაედგინა, თავად სიცოცხლისათვის კი ძირითად მახასიათებლად ძალაუფლების ნება(Wille zur Macht), ანუ ბატონობისაკენ სწრაფვა წარმოეჩინა.

გერმანელი ფილოსოფოსი და პოეტი ფრიდრიხ ვილჰელმ ნიცშე, რომელიც ამაყობდა პოლონური წარმოშობით, დაიბადა პროტესტანტი მღვდლის ოჯახში 1844 წ. სწავლობდა ცნობილ სკოლაში - შულფორტაში, რომელიც თავის აღზრდილთა შორის უკვე ითვლიდა ი. გ. ფიხტესა და ვ. შლეგელს. ნიცშემ სწავლა ბონისა და ლაიფციგის უნივერსიტეტებში გააგრძელა. 1868 წ. ნიცშე ბაზელის უნივერსიტეტის პროფესორია კლასიკურ ფილოლოგიაში. 1870 წ. მან მონაწილეობა მიიღო საფრანგეთ-პრუსიის ომში, საიდანაც დიზენტერიის მძიმე ფორმით დაავადებული დაბრუნდა. დიდმა შრომისუნარიანობამ და შინაგანმა სიწმინდემ ნიცშეს მრავალი მეგობარი შესძინა. მათ შორის იყვნენ კულტურის გამოჩენილი ისტორიკოსი იაკობ ბურკჰარდტი(1818-1897), დიდი კომპოზიტორი რ. ვაგნერი, მისი მეუღლე კოზიმა ვაგნერი, ანტიკურობის გამოჩენილი სპეციალისტი ე. როდე და სხვ. დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა მისთვის დოსტოევსკის ნაწარმოებთა გაცნობას, მისი გავლენით იგი ქრისტეს იდიოტს უწოდებდა.

ნიცშე საკუთარი ბიოგრაფიიდანაც ამოდიოდა, როცა პიროვნებისა და კულტურის განვითარებაში სამ საფეხურს გამოჰყოფდა: აქლემის, ლომის, ბავშვის . აქლემი მორჩილად აკეთებს იმას, რასაც ავალებენ. იგი ხელმძღვანელობს მისთვის გარედან თავსმოხვეული პრინციპით - შენ უნდა გააკეთო ეს! ნიცშეს სიტყვებით, ეს პრინციპი პრეტენზიას აცხადებს წარსულის ყველა ღირებულებაზე. ეს „უძლიერესი ვეშაპთა შორის“ ირწმუნება, რომ „ყველა ღირებულება უკვე ქმნილნი არიან და ყოველქმნილი ღირებულება მე ვარ“. მისთვის პრინციპი: „მე მსურს!“ არც საჭიროა და არც გამართლებული(19. 25-26). ლომი კი იბრძვის საკუთარი უფლებებისათვის. იგი ამკვიდრებს თავის ნებას და ანგრევს ყველაფერს, რაც მას უპირისპირდება. მისი პრინციპია „მე მსურს!“

მაგრამ ახალ ღირებულებებს იგი ვერ ქმნის. იგი ოდენ თავისუფლებას მოიპოვებს ახლის ქმნადობისათვის. ამის რეალიზაციისათვის ლომი ბავშვად უნდა იქცეს. „ბავშვი არის უმანკოება და დავიწყება, ახალი დასაბამი, ლაღობა, თვითძრული ბორბალი, თქმა ღვთაებრივი დასტურისა“(19. 26). ბავშვი ნიცშესთან განთავისუფლებელი და გამარჯვებული პიროვნების გამომხატველი სიმბოლოა. იგი თავის თავში დარწმუნებულია და ახალს ქმნის მხოლოდ ამ ახლის ღირებულებისათვის. შემოქმედება უზრუნველი ბავშვის თამაშს ჰგავს, რომელიც ღმერთივით ქმნის საკუთარ სამყაროს როგორც ესთეტიკურ ფენომენს. ტრადიციული გაგებით, მას შეიძლება ეწოდოს კეთილი ანდა ბოროტი, მაგრამ ამგვარი შემოქმედება ერთადერთია, რომელსაც შეუძლია სამყაროს არსებობის გამართლება(20. 1. 53).

ამ საფეხურების შესაბამისად, ნიცშე თავისი მოღვაწეობის პირველ პერიოდში, ე. ი. 1872 წლამდე, მორჩილად სწავლობდა იმას, რასაც მაშინდელი ოფიციალური კულტურა ითხოვდა. მეორე პერიოდის დასაწყისია მისი პირველი მნიშვნელოვანი წიგნი „ტრაგედიის დაბადება მუსიკის სულიდან“(1872). აქ იწყება ტრადიციის შეუბრალებელი ნგრევა. ნიცშემ შეცვალა ბერძნული ანტიკურობის შესახებ ის მყარი შეხედულება, რომელიც პავლე მოციქულიდან იღებს სათავეს და, რომლის თანახმადაც, ბერძნული ანტიკურობა რაციონალიზმის სრული ბატონობაა. ეს პერიოდი მთავრდება ნიცშეს ყველაზე ცნობილი ნაშრომის- „ესე იტყოდა ზარატუსტრა“- გამოსვლით (1883-1884). ეს წიგნი ნიცშემ დაწერა როგორც ახალი სახარება. მესამე პერიოდი გრძელდება 1888 წლამდე, როცა თავის საშინელი ტკივილები და პერიოდული ფსიქიკური აშლილობა ამ მაძიებელი სულის სიბნელით დამთავრდა. ნიცშემ კიდევ 12 წელი იარსება. გარდაიცვალა 1900 წ., ვაიმარის საავადმყოფოში, სადაც მას მისი და ელიზაბეტ ფორსტერ - ნიცშე უვლიდა. ეს პატივმოყვარე ქალი ნიცშეს არქივს დაეპატრონა, ბევრი რამ გააყალბა მის ხელნაწერებში, რამაც დიდად შეუწყო ხელი ნიცშეს ანტისემიტად და ფაშიზმის წინამორბედად მიჩნევას.

ნიცშეს თავისი შეხედულებები სისტემად არ ჩამოუყალიბებია. იგი ხშირად ეწინააღმდეგება საკუთარ თავს, რაც საპირისპირო ინტერპრეტაციების საფუძველს წარმოადგენს. ძნელია იგი რომელიმე „ იზმში“ მოაქციო. თავად ამტკიცებდა: „სისტემის შექმნის სურვილი უსინდისობის ნიშანიაო“. მაგრამ სისტემურობა მის ნააზრევში უდავოდ არსებობს და მას ყველა ინტერპრეტაციამ უნდა გაუწიოს ანგარიში. იგი სამ პრინციპს ემყარება. ესენია: 1. ევროპული კულტურის იმ

ძირითადი ტრადიციის (რაციონალიზმის) უარყოფა, რომელიც ევროპის თვითცნობიერებას განსაზღვრავდა; 2. იგივეს მარადიული დაბრუნების ჰერაკლიტესეული პრინციპის აღორძინება; 3. ყოველი ღირებულების საფუძვლად სიცოცხლის, როგორც შემოქმედებითი პროცესის მიჩნევა, რომლის მამოძრავებელი ძალაუფლებისაკენ სწრაფვაა.

როცა ნიცშეს ნააზრევმა გერმანიის ფარგლებს გარეთ დაიწყო გავრცელება, ე. რადლოვის ცნობილი „ფილოსოფიური ლექსიკონი", რომელიც პეტერბურგში გამოიცა 1904 წ., ასე წარმოადგენდა ამ მოაზროვნეს: „იგი თავისებური ფილოსოფიური ინდივიდუალიზმის მჭადაგებელია. მისი შეხედულებანი ჩამოყალიბდნენ ანტიკური სამყაროს შესწავლის, შოპენჰაუერის ფილოსოფიის, ვოლტერის შრომების, რიხარდ ვაგნერისა და დარვინის გავლენით. მიმართულების თვალსაზრისით, იგი მაქს შტირნერის მემკვიდრეა. ნიცშეს მრავალნაირი შრომები დადებითზე მეტს უარყოფით ელემენტებს შეიცავენ. მისი ცდა ქრისტიანობის სანაცვლოდ ზეკაცის ახალი მორალის შესაქმნელად (ანტიქრისტე) და რელიგიური ცნობიერების ახალი გზის მოსაძებნად ძნელად თუ შეიძლება წარმატებულად ჩაითვალოს."

აქ ძირითადად სწორადაა დახასიათებული ნიცშეს ფილოსოფია, ოღონდ, მისი მხოლოდ ნეგატიური ასპექტით, რაც უფრო ადვილი დასანახია. მომდევნო კვლევაში ყურადღება გამახვილებულია ამ მოაზროვნის ძიებათა პოზიტიურ მხარეზე. ამას კი მასში ნახულობენ როგორც პოზიტივისტები და ექსისტენციალისტები, ისე ქრისტიანული თეოლოგიის წარმომადგენლები. სანიმუშოდ ავიღოთ ნიცშეს მიმართება ქრისტიანობასთან. თითქოს სავსებით ნათელია, რომ ნიცშე ათეისტი და ანტიქრისტიანია. მაგრამ ის არცთუ იშვიათად ქრისტეს ფარულ სიყვარულს ამჟღავნებს. უნდა გვახსოვდეს, რომ შეუძლებელია ნიცშეს სადმე და რაიმეში პირფერობა დავაბრალოთ. მისი ბრძოლა მიმართულია არა იმის წინააღმდეგ, რაც არსებითია ქრისტიანობაში, არამედ იმ დროს არსებული კათოლიკური და პროტესტანტული ქრისტიანობის პრაქტიკის წინააღმდეგ. 1881 წ. ერთ-ერთ პირად წერილში ნიცშე ირწმუნება, რომ მას, ქრისტიან მღვდელთა მთელი თაობების მემკვიდრეს, ბავშვობიდან დაწყებული, არასდროს შეუცოდავს ქრისტეს წინააღმდეგ (20. 2. 799). არ უნდა ვიფიქროთ, რომ ტანჯულმა მაძიებელმა თავად იცოდა, თუ როგორ ერთიანდებოდნენ მასში ურთიერთგამომრიცხავი ტენდენციები. იგი თვლიდა, რომ მრავალი გულრწფელი მაძიებელი ამასვე განიცდის და ცდილობდა ეს ყველას გაეცნობიერებია. ნაშრომის – „ანტიქრისტე, ანუ ქრისტია-

ნობის წყევლა“ - წინასიტყვაობაში ნიცშე აღნიშნავდა, რომ იგი ცდილობდა „შეექმნა ახალი ყური ახალი მუსიკისათვის, ახალი თვალი ყველაზე შორეულისათვის და ახალი სინდისი ჭეშმარიტებისათვის“(20. 2. 632).

რაში ადანაშაულებს ნიცშე ევროპულ კულტურას? ეს ნათელია მისი პირველივე ფუნდამენტური შრომიდან „ტრაგედიის წარმოშობა მუსიკის სულიდან, ანუ ელინობა და პესიმიზმი“. ნიცშე პრინციპულად მცდარად მიიჩნევს დასავლეთის წარმოდგენას საკუთარ კულტურასა და ღირებულებებზე. გერმანელი ფილოსოფიის ისტორიკოსი ჰ. შტიორიგი ნიცშეს დამოკიდებულებას ევროპის წარსულისა და აწმყოსადმი გამოხატავდა შვიდი „ანტი“-თ: ანტიმორალისტობა, ანტიფემინისტობა, ანტიდემოკრატობა, ანტისოციალისტობა, ანტიინტელექტუალისტობა, ანტიპესიმისტობა, ანტიქრისტიანობა(21. 374). თუ ყოველივე ეს ერთ დებულებაში გვინდა მოვაქციოთ, შეიძლება ითქვას: ნიცშე სოკრატედან მოყოლებულ ევროპულ კულტურას აბრალებდა არა უბრალოდ მცდარი გზის არჩევას, არამედ, საბოლოო ანგარიშით, არაგულწრფელ, ყალბ პოზიციას. კერძოდ, იგი ამტკიცებს იმას, რაც თავად არა სწამს და არც სურს, მაგრამ იტყუილება გარკვეული მიზნით.

რაა ის ნამდვილი მიზანი, რომელიც საგულდაგულოდ იფარება? ესაა სუსტი ადამიანების, რომლებიც უმრავლესობაა და ბუნებით მონებს წარმოადგენენ, თვითდამკვიდრების სურვილი, ე. ი. ძლიერებზე გამარჯვება. სუსტი პიროვნებები ძალაუფლებისაკენ ესწრაფვიან, მაგრამ რაკი ხედავენ, რომ აშკარა ბრძოლაში დამარცხდებიან, ისინი მოიგონებენ თეორიებს, რომელთა თანახმად ამქვეყნიური ბატონობა და ძალა არარაა, რომ მთავარია მიღმა სამყარო და საიქიო ღირებულებანი. მთავარია იდეალური, რომელსაც უნდა დაემორჩილოს რეალური, ყოველი ამქვეყნიური და სხეულებრივი. ეს მორალი თავისთავად ღირებულ იმქვეყნიურ სიკეთეზე მსჯელობს, რათა ძლიერთა ყურადღება მოადუნოს, მათი ძალისხმევა რეალურიდან იდეალურზე მიმართოს, დაასუსტოს ისინი და შემდეგ შური იძიოს მათზე. არ უნდა ვიფიქროთ, რომ ამით ნიცშემ მანამდე სავსებით გაუგონარი რამ თქვა. ცნობილი ინგლისელი მწერალი და მოაზროვნე გ. ჩესტერტონი(1874-1936) სამართლიანად მიუთითებდა, რომ შექსპირის „რიჩარდ მესამეს“ უკანასკნელი აქტის სიტყვები(„რაა სინდისი? სულით სუსტთა გამონაგონი, რათა ძლიერნი მოთოკონ და ძალა წაართვან“) არა მარტო მთელს ნიცშეანობას, არამედ ნიცშეს თავად ტერმინებსაც შეიცავს(22. 200).

პიროვნების თავისთავადობის, სიძლიერისა და გულრწფელობის წინააღმდეგ მიმართული მსოფლმხედველობა საბერძნეთმა, ნიცშეს აზრით, სოკრატეს მცდელობით აირჩია. ქრისტიანობამ გააგრძელა და გააძლიერა ეს მიმართულება. ამიტომ სოკრატე და ქრისტე ნიცშეს მკაცრი კრიტიკის ობიექტებია. ორივე მონათა, ანუ ჯოგის მორალის მქადაგებლები არიან. ბატონთა მორალის წარმომადგენლებად იგი კეისარს, ჩეზარე ბორჯიას და ნაპოლეონს მიიჩნევს.

ნიცშე ამტკიცებს, რომ სოკრატეს მიერ თეორიულით დაკმაყოფილების პრინციპის შემოტანამ და გრძნობებზე ზნეობის უპირატესობის მტკიცებამ მოკლა ბერძნული ტრაგედია, რომელიც ადეკვატურად გამოხატავდა ბერძენი ადამიანის ბუნებას. ტრაგედია დიონისური სულიდან წარმოიშვა. დიონისე ნიცშესათვის ანტიქრისტეს ერთერთი სახელია(20. 1. 54). ამავე დროს იგი ფილოსოფოსთა ღმერთია. „ტრაგედიის წარმოშობამ" თითქმის მთელი ინტელექტუალური სამყარო აუმხედრა ნიცშეს. 12 წლის შემდეგ ამ წიგნის ახალი გამოცემისათვის დაწერილ წინასიტყვაობაში ნიცშე თითქოს იღებდა გამოთქმულ შენიშვნებს და თითქოს უარყოფდა თავის ძირითად დებულებებს, მაგრამ იქვე ჩანს, რომ იგი ამაყობდა ამ წიგნით. დიონისეს კულტს საბერძნეთში იგი მიიჩნევდა კულტურაში არსებულ მისწრაფებად უგვანობისა და სიმახინჯისადმი, იგი მშვენიერებისადმი მისწრაფების გვერდით არსებობს. ნიცშე სვამს კითხვას: ხომ არაა შესაძლებელი სიმახინჯისადმი მისწრაფება(მაგ., თხაფეხა ღმერთი პანის თაყვანისცემა) ერის ახალგაზრდობისა და ჯანმრთელობის ნევროზად ჩავთვალოთ? ტრაგედიაც ხომ საშინელისაკენ მისწრაფების შედეგად წარმოიშვა? სოკრატეს ძალისხმევით კი გაიმარჯვა სილამაზის, ჰარმონიის, მეცნიერების, იდეალურისაკენ სწრაფვამ. ეს იყო ოპტიმიზმისა და დემოკრატიის გამარჯვება. ამასთან დაკავშირებით ნიცშე გაგვახსენებს, რომ ძლიერთა, არისტოკრატთა პოზიციის გამომხატველი ჰერაკლიტე პესიმისტი იყო, ხოლო მასების მესიტყვე ეპიკურე - ოპტიმისტი. ამ საფუძველზე ევროპული კულტურის ძირითადი მიმართულება დაუპირისპირდა პიროვნების ნამდვილ მისწრაფებებს. ადამიანის რეალურ და არსობრივ სურვილს დაუპირისპირდა ჯერარსი და თავს მოეხვია მას. კანტის წინააღმდეგაც ამიტომ იბრძოდა ნიცშე. იგი ფიქრობდა, რომ კანტის კატეგორიული იმპერატივი, ანუ მოთხოვნა: შენ ეს უნდა გააკეთო (მიუხედავად იმისა, პირადად, განცდის დონეზე, გსურს ეს შენ თუ არა) პიროვნების „მე მინდას" სრული გამორიცხვაა. ნიცშე ყურადღებას არ აქცევდა იმას, რომ კატეგორიული იმპერატივი სწო-

რედ პიროვნების მიერ, მისი მისწრაფებების შინაგანი ბრძოლის შედეგად არჩეული „უნდა“ და ჯერარსია და არა გარედან თავსმოხვეული. კანტის ეთიკა მკაცრად ავტონომიურია.

სოკრატე, ნიცშეს მტკიცებით, „თეორიული ადამიანის ტიპის“ პირველი წარმომადგენელი იყო. მან იწამა თეორიული აზროვნების ყოვლისშემძლეობა და სხვებიც დაარწმუნა ამაში. მან ნამდვილი სიცოცხლის საპირისპიროდ „თეორიული ოპტიმიზმი“ დააფუძნა, რომელიც სიკვდილს ამართლებდა და მისთვის ემზადებოდა(20. 1. 115). სოკრატემდე ბერძნულ კულტურაში სულ სხვა ვითარება იყო. მასში დაუფარავად იბრძოდა ორი საწყისი: დიონისური, ე. ი. სიცოცხლის ნების, ლტოლვათა თავისუფლების და ბატონობის დაუფარავი ნება, მეორე მხრივ - აპოლონური, ანუ მოწესრიგებული, ჰარმონიზებული მორალური სამყაროს განხორციელების ნება. აპოლონი მუზათა წინამძღოლი ღმერთი იყო. იგი ყოველივეს უმაღლეს ჰარმონიას უქვემდებარებდა, ყველას ინდივიდურობას გამოკვეთდა და გარკვეულ ადგილს მიუჩენდა. დიონისური საწყისის რაობაზე წარმოდგენას კი დიონისური დღესასწაულები იძლეოდნენ, ღრეობებში რომ გადადიოდა. იქ არავინ იკავებდა თავს, ყოველგვარ საზღვარს და ნორმას არღვევდნენ. მათი მუსიკაც შესაბამისი, ე. ი. აპოლონურის საპირისპირო იყო. ნიცშე ნამდვილ რეალობას და შემოქმედებას, ნამდვილ ღირებულებას ამ საწყისში ხედავდა. აპოლონურიც აუცილებელი იყო, მაგრამ იგი თავად კი არ ქმნიდა ახალს, არამედ თოკავდა და აწესრიგებდა იმას, რასაც დიონისური წარმოშობდა.

სოკრატემ აპოლონურის გამარჯვებით ქრისტიანობის ნიადაგი მოამზადა. ეს მართლაც ასეა, მაგრამ ნიცშე ყურადღებას არ აქცევს პრინციპულ დაპირისპირებას ბერძნულ ანტიკურობასა და ქრისტიანობას შორის. მისთვის მთავარია, რომ ორივენი უარყოფდნენ ამქვეყნიურით, გრძნობადი ლტოლვებით, მიწიერით დაკმაყოფილებას, რომ ორივენი პირადულის დათრგუნვით იმქვეყნიურისაკენ მიისწრაფოდნენ. ნიცშე კი მიწის ერთგულებას, მიწაზე მყარად დგომას მოითხოვდა. მან თავის სათაყვანებელ კომპოზიტორს, რ. ვაგნერსაც არ აპატია ქრისტიანობის სულით გაჟღენთილი ოპერის- „პარსიფალის“ დაწერა და ბრძოლა დაიწყო მის წინააღმდეგ (20. 2. 534.)

ნიცშეს, როგორც კრიტიკოსის სიძლიერე თავდასხმის მიმართულების მოულოდნელობაშია. დიდი ცოდნა მას საშუალებას აძლევდა მოწინააღმდეგის პოზიციის ნამდვილ ნაკლზე მიეთითებინა და შემდეგ, პრობლემის ცალმხრივი და წინააღმდეგობრივი, მაგრამ მომაჯადო-

ვებელი ძალით წარმოდგენის წყალობით, საკუთარი პოზიცია მოეხვია თავს მკითხველისათვის. ეს დასაბუთების თავისებური სახეა. მისი შედეგია რაიმეს მოწონება ანდა შეძულება მკითხველისათვის, მისი გულის დაპყრობა, რომელსაც შეუძლია დაიმორჩილოს მისი ცივი გონება. ეს იმის საპირისპიროა, რისკენაც სოკრატე ისწრაფოდა: გონებით, ე. ი. თეორიული არგუმენტებით გულის, ანუ ადამიანის გრძნობადი ბუნების დათრგუნვისა და დამორჩილებისაკენ.

ნიცშეს „ტრაგედიის წარმოშობის“ გამოსვლის დროს გაბატონებული იყო შეხედულება ძველ საბერძნეთზე როგორც ამქვეყნიურ სამოთხეზე, ოლიმპიელ ღმერთთა მიერ მოწესრიგებულ სრულყოფილებასა და სიმშვიდეზე, რაც ბერძნულ ქანდაკებებში ჩანს. ნიცშე კი ამტკიცებდა, რომ ძველი ბერძენი ბედნიერად კი არა, უბედურად გრძნობდა თავს. მას გაცნობიერებული ჰქონდა ამქვეყნიური არსებობის საშინელება, შეიძლება უფრო მეტად, ვიდრე ამაზე სოკრატე და პავლე მოციქული მიუთითებდნენ. ძველმა ბერძენმა იცოდა, რომ რეალური ცხოვრება ოიდიპოსის ბედია. ამგვარი სინამდვილის გასაძლებად ხელოვნებაში იქმნებოდა ახალი სამყარო, როგორც რეალობის დამატება, რომელსაც აპოლონური ხელოვნება დაერქვა. თავისი პოზიციის საბუთად ნიცშემ წამოსწია ძველი მითი მეფე მიდასზე, რომელმაც აიძულა დიონისეს აღმზრდელი ბრძენი ღვთაება სილენი ეთქვა, თუ რა არის ადამიანისათვის საუკეთესო. სილენმა თქვა: საუკეთესოა არ დაიბადო, ხოლო თუ დაიბადები, საუკეთესოა, რაც შეიძლება მალე მოკვდე, გაქრე (20. 1. 66). ბერძნებმა შექმნეს აპოლონური ხელოვნება და წარმოდგენა ოლიმპოთი დაგვირგვინებულ კოსმოსზე. აქ სიცოცხლე ითვლებოდა ბედნიერებად და სიკვდილი უბედურებად. ბერძენი, გვარწმუნებს ნიცშე, ცდილობდა ამით დაევიწყებინა სილენის ნათქვამის ჭეშმარიტება. მაგრამ დიონისიადები იმის საბუთებია, რომ ეს შეუძლებელია. ამის გამო ადამიანის შინაგანი ბუნება ყოველგვარი დაწესებულის და ჰარმონიის წინააღმდეგია.

ნიცშე ყურადღებას არ აქცევს იმას, რომ მისივე გადმოცემითაც ის, რასაც იგი სოკრატეს აბრალებდა, მანამდე იყო გაბატონებული ბერძნულ კულტურაში, ყოველ შემთხვევაში, ღმერთთა იმ თაობასთან ერთად, რომელსაც ზევსი მეთაურობდა. ამის დასტური თავად ჰომეროსია. ამასთანავე სოკრატე სწორედ სილენის ერთგული გამოდის, რამდენადაც სიკვდილისათვის ამზადებს ადამიანებს. ეს და მრავალი სხვა ვითარება საბუთს აძლევდა მკვლევრებს(მაგ., დიდ ფილოლოგს, უ. ვილამოვიც-მოლენდორფს) უარეყოთ ნიცშეს პირველი წიგნის

მეცნიერული ღირებულება. მაგრამ ნიცშემ ბევრი რამ მართალი თქვა ანტიკური სამყაროს ჰარმონიული მთელის სახით წარმოდგენის საპირისპიროდ. მდგრადი გამოდგა მისი ორიენტაცია სოკრატემდელ ფილოსოფიაზე.

წარსულისა და თანამედროვეობის საკუთარ მკაცრ კრიტიკას ნიცშე „უროთი ფილოსოფოსობას“ ადარებდა. მაგრამ მისი მიზანი მხოლოდ დანგრევა კი არ იყო, არამედ ახალი საზრისის მქონე ახალი სამყაროს დამკვიდრება. ისევე როგორც მრავალ დიდ მოაზროვნეს (მაგ., ბ. სპინოზას), ნიცშესაც არ სურდა ყოფილიყო არც მატერიალისტი, ე. ი. ინერტული, მკვდარი მატერიის პრიმატის მქადაგებელი და არც იდეალისტი, ე. ი. მიწიერის მოწყვეტილ იდეალურის საფუძველზე ყოველივეს ახსნის მსურველი. ნიცშეს ბრძოლა იდეალიზმის წინააღმდეგ უფრო თვალშისაცემია, რადგან იგი ტრადიციულად ევროპული კულტურის წამყვანად ითვლებოდა. ნიცშესათვის იდეალიზმი ილუზიებით თავის მოტყუების ცდაა. რაც შეეხება მატერიალიზმს, თუ მის მიერ პირველადად აღიარებულ მატერიას ინერტულად ჩავთვლით, მისი მამოძრავებელი და გამასულიერებელი არაფერი დარჩება. ამიტომ, სოკრატემდელ ფილოსოფოსთა მსგავსად, ნიცშე პირველადად მიიჩნევს ენერგიით სავსე, ცოცხალ მატერიას. ამ ენერგიას ნიცშე ნებას უწოდებს. შეცდომა იყო ხილულის ზიზღი, ხაზგასმით აღნიშნავდა ნიცშე. ეს საყვედური მის მასწავლებელ ა. შოპენჰაუერსაც ეხებოდა. მართალია, შოპენჰაუერი სამყაროს ნებად და წარმოდგენად მიიჩნევდა, მაგრამ ეს ნება ტრანსცენდენტური იყო გრძნობადი სამყაროსათვის. ნიცშე კი ყოველგვარ ტრანსცენდენტურს უარყოფს. „სამყარო არის ნება და მეტი არაფერი“. ამ „არაფერში“ იგულისხმება როგორც ღმერთი, რომელიც, ნიცშეს აზრით, მოკვდა (იგი ადამიანებმა მოკლეს), ასევე შოპენჰაუერის არაცნობიერი აბსოლუტური. რჩება სიცოცხლე, რაც ფაქტობრივად იგივეა, რაც ძალაუფლების ნება, რომელიც ორი სახით ვლინდება: აპოლონური და დიონისური. დიონისური შეესაბამება შოპენჰაუერისეულ ბნელ ნებას, აპოლონური კი წარმოდგენების სამყაროს (23. 58). პრიმატი, როგორც ვიცით, ნიცშესათვის დიონისურს აქვს. იგი ცდილობს ძლიერი პიროვნების უფლებები და თვითმყოფობა დაიცვას. ეს დაწესებულის ნგრევის უფლებაში გამოიხატება. იგი არ დამშვიდდება აპოლონური, დადგენილ-მოწესრიგებული ინდივიდუალიზმის ფარგლებში.

ღმერთის სიკვდილის შემდეგ ქრება საერთოდ იდეალურის იმედი. ნუ დაუჯერებთ იმას, ვინც ზეციდან ელის შველას, გვირჩევს ნიცშე.

ადამიანი თავის თავის ამარა დარჩა ამ მიწიერ სამყაროში, რომელიც იგივეს მარადიული დაბრუნების, ანუ წრებრუნვის მკაცრ კანონს ემორჩილება. უსამართლოდ გაბატონებული აპოლონური ადამიანს ჰარმონიის და მიღმა სამყაროს იმედს უნერგავდა. ამ გზით მავალი ევროპული კულტურა ნიჰილიზმამდე, ე. ი. ყოველი საყოველთაო ღირებულების უარყოფამდე მივიდა. ნიცშე იმედოვნებს, რომ რეალობისათვის თვალის გასწორებით გადალახავს როგორც შოპენჰაუერის პესიმიზმს, ისე საერთოდ ნიჰილიზმს, რომ ძველი ღირებულებების უარყოფის შემდეგ, ახალ ღირებულებებს დაადგენს. ეს თანამედროვე ადამიანის რადიკალურ გარდაქმნას გულისხმობს. კაცი ზეკაცად უნდა იქცეს.

ზარატუსტრას პირით ნიცშე ადამიანებს სთავაზობს მეგზურობას ზეკაცისაკენ გზაზე. ზეკაცი ყოველგვარი ილუზიებისაგან თავისუფალია. მიწის ერთგულია და მყარად დგას მასზე. ინტელექტი, გონება მისთვის თვითკმარი რამ კი არ არის, არამედ მხოლოდ საშუალებაა ამქვეყნიური მიზნებისათვის. კატეგორიებში და თვით ჭეშმარიტებებში ზეკაცი მხოლოდ გამოსადეგ ფიქციებს ხედავს. ისინი არაფერ რეალურს არ ასახავენ.

განსხვავებით ლ. ფოიერბახის მოძღვრებაში წარმოდგენილი ადამიანისაგან, რომელიც ასევე თავისუფალია ტრანსცენდენტურისაგან, ზეკაცი, ნიცშეს აზრით, თავისი არსებობისათვის მეორე ადამიანის აუცილებლობას არ გრძნობს. მას არავის დახმარება არ სჭირდება. ღმერთის უარმყოფელი, არც მეორე ადამიანისაგან ელის შველას. იგი სასტიკია სუსტების მიმართ. მისთვის ეს ის ხალხია, ვინც თავისუფლებას მონობას არჩევს. ასეთი ადამიანი აჭლემია, რომელსაც არ სურს ლომი გახდეს. სუსტი კი უნდა დაიღუპოს. ეს არის ჩვენი სიყვარული ადამიანებისადმი, შემაძრწუნებელი პირდაპირობით აცხადებს ნიცშე. სუსტთა და უხეიროთა სიყვარული, რაც ქრისტიანისათვის არსებითია, ნიცშეს ბიწიერებათა შორის ყველაზე დიდ ბიწიერებად მიაჩნია(20. 2. 633).

ეს ერთ-ერთი ისეთი თვალსაზრისია, რომელიც ყველაზე ცუდი სახის აგრესიულ ინდივიდუალიზმს ამართლებს და უჩვენებს, თუ რამდენად დასცილდა ნიცშე ყოველი ადამიანის არსებითი თანასწორობის იდეალს, რომელიც სამართლიანად ითვლება ახალი დროის ერთ-ერთ უდიდეს მონაპოვრად და რომელმაც კანტის კატეგორიულ იმპერატივში ნახა ადეკვატური გამოხატულება. ზეკაცი, რომელიც მხოლოდ საკუთარი თავის მოიმედეა, რენესანსის ეპოქის გმირის მსგავსად, თავად კისრულობს ყველაფერზე პასუხისმგებლობას. მან იცის, რომ მისი წარმავლობა გარდაუვალია, მისი დღეები დათვლილია, მაგრამ მაინც მიაჩნია, რომ შესაძლებელია ბრძოლა, სიხარული და სხვების აღია-

რებაც. ეს აღიარება სისუსტის ნიშანი კი არ არის, არამედ ძალის სიჭარბე, სიძლიერიდან გამომდინარე სხვისი დახმარების სურვილი. ეს ეხება იმათ, ვისაც არ სურს მონებად დარჩნენ. ამას გვაუწყებს ბოლო სიმღერა ზარატუსტრასი, რომელსაც მოენატრა ადამიანები და რომელიც თვლის, რომ მზესაც სჭირდება ისინი, ვისაც ის უნათებს.

ზეკაცის იდეა ახალი არ იყო. მასზე, როგორც სრულყოფილ ადამიანზე, მსჯელობდნენ გოეთემდე და რენესანსის მოაზროვნეებამდეც. ქრისტესდროინდელი ებრაელი თეოლოგი ფილონ ალექსანდრიელი ლაპარაკობდა ჰიპერანთროპოსზე როგორც ღმერთისაკენ გზაზე. ნიცშესთან კი ზეკაცი თავადაა უმაღლესი მიზანი. თავად ზარატუსტრა კი არაა ზეკაცი. ნიცშეს სიტყვებით, კაცობრიობის ეს მასწავლებელი „დიონისური ურჩხულია", ე. ი. დიონისურის გამომაღვიძებელია თანამედროვე ადამიანში. გერმანელი ექსისტენციალისტი მ. ჰაიდეგერი ზარატუსტრას „დიონისეს ადვოკატს" უწოდებდა. ზარატუსტრა ზეკაცის აუცილებლობას ამართლებს და ამით მისი მოციქული ხდება. იგი არწმუნებს ადამიანებს, რომ, მიუხედავად დიდი სიძნელეებისა, ქვეყნად ერთადერთი თავისთავადი ღირებულება ზეკაცად ქცევის იმედია. აქედან ნაწილდება სხვა ღირებულებანი. ამდენად, „ზეკაცია მიწის საზრისი". იგი ადამიანური, ე. ი. მიწიდანვე ამოზრდილი საზრისია. ადამიანი შეიძლება გახდეს ზეკაცი და ამაშია მისი ღირებულება. ზარატუსტრა კი ხიდია ადამიანსა და ზეკაცს შორის.

აღნიშნულიდან გამომდინარე, ნიცშეს შესაძლებლად მიაჩნია პასუხი გასცეს კითხვაზე, თუ რა არის კარგი და რა არის ცუდი. კარგია ის, გვაუწყებს ნიცშე „ანტიქრისტეში", რაც ამაღლებს ადამიანში ძალაუფლების განცდას. ცუდი არის ის, რაც სუსტიდან მოდის. ბედნიერება კი სხვა არაფერია, თუ არა საკუთარი ძალაუფლების ზრდის პროცესის განცდა. ესაა წინააღმდეგობის გადალახვის განცდა, სწორედ გადალახვის პროცესი და არა მისი შედეგი. ხოლო შედეგს როცა მივაღწევთ, მასზე მაღლა ვდგებით. ნიცშეს მოსწონდა გ. ე. ლესინგის (1729-1781) აზრი, რომლის თანახმადაც მოპოვებულ აბსოლუტურ ჭეშმარიტებასთან შედარებით უპირატესობა ენიჭება მისი ძიების პროცესს. ნიცშესათვის ნების ბრძოლა ძალაუფლებისათვის დაუსრულებელი პროცესია და მისი საბოლოო დაკმაყოფილება, ე. ი. დამშვიდებული კმაყოფილება გამორიცხულია. ეს ერთნაირად ეხება როგორც გარე სამყაროსთან ადამიანის დამოკიდებულებას, ისე საკუთარ თავთან მიმართებას, რადგან „ყოველი ადამიანისათვის საკუთარი თვითობა უშორესია", წერს ნიცშე „მორალის გენეალოგიის" წინასიტყვაობაში.

ამგვარ ურთულეს და უძნელეს არსებობას სთავაზობდა ნიცშე თანამედროვეებს.

ფაქტობრივად, არსებული ვითარება მას იმდენად საშინლად მიაჩნდა, რომ იმედოვნებდა, ადამიანები ნებაყოფლობით გააკეთებდნენ ამგვარ არჩევანს, გაწყვეტდნენ კავშირს წარსულთან. მაგრამ ისტორიამ უჩვენა, რომ ახალი პოზიტიური ღირებულებანი სწორედ ტრადიციულ მონაპოვარზე დამყარებით შეიძლება დამკვიდრდნენ. ასე მოხდა ნიცშეს ნააზრევის ათვისებაც. მისმა კრიტიკამ დიდი გავლენა მოახდინა ევროპის სულიერი კულტურის ყველა სფეროზე. დიდადაა დავალებული მისგან როგორც თანამედროვე ფილოსოფიური ანთროპოლოგია და ექსისტენციალიზმი, ისე პოსტმოდერნიზმის წარმომადგენლები.

მართალია, ნიცშე ხშირად მკაცრად აკრიტიკებდა გერმანელებს, მაგრამ მისი ზეკაცი, როგორც „ქერა ბესტია", რომელიც მომავალში დედამიწის ბატონ-პატრონი გახდება, მაინც გარკვეულ რასაზე მიუთითებდა. ისიც უნდა ითქვას, რომ თუმცა ნიცშე მხოლოდ ძლიერ პიროვნებას თვლის არსებობის ღირსად, სიძლიერე კი შემოქმედებითობით, ე. ი. ძველის უარყოფით და ახლის დადგენით ვლინდება, მაგრამ მარადიული დაბრუნების პრინციპი(რომელიც ზარატუსტრას ძირითადი კონცეფციაა. 20. 2. 743) მათაც არ აძლევს თავისუფლების და გამორჩეულობის საფუძველს. მეტიც, იგი, არსებითად, პიროვნულობას უკარგავს ზეკაცებს. ალბათ, ძნელი დასანახი არაა ისიც, რომ თუ ამ პრინციპს დავუშვებთ, კვლავ იდეათა სამყაროსაკენ წავალთ. მარადიული გამეორება ხომ არსებულ პიროვნებას და მის საქმეს, როგორც ფაქტს ეხება? რაგინდ ცვალებადად არ უნდა გავიგოთ გამეორება(რომ იგი მთლად იგივეს გამეორებას არ გულისხმობს და ა. შ.), იგი აუცილებლობით გულისხმობს რაღაც საერთოს და იგივურს, რაც ყოველ მათგანში მეორდება და შესაძლებელს ხდის გამეორებაზე მსჯელობას. მაგიდის იდეა ყველა მაგიდაში სხვადასხვაგვარად ვლინდება, რაც მხოლოდ იგივურის საფუძველზეა შესაძლებელი. ცნობილი ფრანგი ფილოსოფოსის ჟ. დელოიზის ცდა, დაემტკიცებინა, რომ ნიცშესთან ერთი და იმავეს დაბრუნება მართლა ერთსა და იმავეს არ გულისხმობს, რომ ეონის პირდაპირი ხაზით მიმდინარე მარადიული დაბრუნება „რაღაც სავსებით განსხვავებულია ხრონოსის ციკლური და მონოცენტრული დაბრუნებისაგან"(24. 212), საინტერესო, მაგრამ ძნელად დასაჯერებელი მოსაზრებაა. თუმცა, მარადიული დაბრუნების ამ ორგვარმა გაგებამ უკვე ფილოსოფიურ ლექსიკონებშიც ნახა ადგილი(25. 534). ამასთან დაკავშირებით უნდა გავიხსენოთ,

რომ რ. რორტიმ ნაშრომში - „ფილოსოფია და სამყაროს სარკე“ ნიცშეს მოძღვრებას გადმობრუნებული პლატონიზმი უწოდა(26. 200).

ეს არც ნიცშეს სპეციფიკური ნაკლია და არც მისი შორეული წინამორბედი ჰერაკლიტესი. მათთან გამოვლინდა მსოფლმხედველობრივი აზროვნების ის კანონზომიერება, რომელიც ყველა ეპოქისა და ყველა ხალხის ფილოსოფიისათვისაა დამახასიათებელი. ესაა რაციონალურისა და ირაციონალურის კორელატურობა. შეუზღუდავი რაციონალიზმი ირაციონალიზმში გადადის და პირიქით. ჰერაკლიტეს რაციონალიზმი, როგორც ლოგოსის სრული მეუფება, ლოგოსის კანონების ირაციონალურ საფუძველს გულისხმობს, ხოლო ნიცშეს შეუზღუდავი ირაციონალიზმი ემყარება უმაღლესი კანონის — მარადიული დაბრუნების ნათელ ცნობიერებას. ევროპული ტრადიციის კრიტიკით გატაცებულმა ნიცშემ საჭიროდ არ ჩათვალა ანგარიში გაეწია სოკრატესა და კანტის მეთოდებში ნაგულისხმევი ღრმა აზრისათვის, რომლის თანახმადაც ყოველი ირაციონალური რაციონალურის თვითკრიტიკაა, ადამიანის გონების მიერ საკუთარი შესაძლებლობების, საკუთარი თავის კრიტიკაა.

ახალმა აზროვნებამ და მასთან დაკავშირებულმა ღირებულებათა გადაფასებამ ნიცშეს ახალი ინტერპრეტაციები წარმოშვა. მ. ჰაიდეგერი წერილში „ვინ არის ნიცშეს ზარატუსტრა?“(1953) წერს: „უნდა დაირღვეს აქამდე და დღესაც საყოველთაოდ გავრცელებული აზრი ნიცშეზე“(27. 1. 10). იგი არ ემყარება რაიმე აქამდე უცნობ ანდა გამოუქვეყნებელ ნაშრომს, არამედ - „ზარატუსტრაში“ ნიცშეს მიერ ხაზგასმულ სიტყვებს: „ადამიანი ხსნილ უნდა იქნეს შურისძიებისაგან“. ამ სიტყვების მნიშვნელობის გასაგებად თავად ჰაიდეგერსაც მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ აეხილა თვალი (28. 16).

ნიცშე თვლიდა და საკმაოდ სამართლიანადაც, რომ კაცობრიობისათვის აქამდე განმსაზღვრელი იყო შურისძიების გრძნობა. „ეს იყო აქამდე კაცობრიობის საუკეთესო აზრი“ და გამართლებულიც, „რადგან სადაც ტანჯვაა, იქ უნდა იყოს სასჯელიც“. ჰაიდეგერის აზრით, შურისძიებისაგან განთავისუფლების პრობლემის დასმა არის არსებობის მიღმა გასვლა. ამიტომ ეს არც მორალის საკითხია და არც ფსიქოლოგიის. იგი მეტია. როცა ნიცშე ამბობს: „შურისძიება არის ნების ზიზღი“, ჩვეულებრივ, უნდა ვიფიქროთ, რომ აქ ლაპარაკია შურისძიებაზე, რომელიც სახელმძღვანელო იყო ადამიანისათვის აქამდე, რომ ეს არის თავისებური უარი ეგოიზმზე. ჰაიდეგერი უფრო მეტს ხედავს:

რამდენადაც ნიცშესათვის ნება არის დროისათვის ჰოს თქმა, შურისძიებისაგან განთავისუფლებით ადამიანი ზეკაცი ხდება. ამას უკავშირებს იგი ნიცშეს ჩანაწერს: „მხოლოდ სიყვარულმა უნდა მართოს“. ამიტომ არის შურისძიების გრძნობისაგან განთავისუფლება „აქამდელი აზროვნების გადალახვა“(27. 1. 112).

ეს ნიცშეს ერთ-ერთი შესაძლებელი ინტერპრეტაციაა, რომელიც ახალმა აზროვნებამ წამოსწია მისი წინააღმდეგობრივი ნააზრევიდან. ისიც სამართლიანია, თუ ვიტყვით, რომ ნიცშემ ქრისტიანობასთან დაპირისპირებაში მთელი ევროპული კულტურა განსაზღვრა როგორც ქრისტიანობის ძირითადი პრინციპების ჭეშმარიტი ათვისებისათვის უუნარო, რადგან ამ რელიგიის პრინციპები და შურისძიების გრძნობის ბატონობა მართლაც შეუთავსებელია. მაგრამ შურისძიების გრძნობის გადალახვის შემდეგ, განახლებული კაცობრიობა შეძლებს იგი სიყვარულით შეცვალოს, რაც სწორედ ქრისტიანობის არსებითი მოთხოვნაა. ამდენად, ნიცშე ქრისტიანობის უმკაცრესი კრიტიკის შემდეგ, ახალ ღირებულებათა საფუძვლის ძიებაში, კვლავ ქრისტიანობას დაუბრუნდა. ნუ ვუსაყვედურებთ ნიცშეს, რომ ეს ეწინააღმდეგება მის ძირითად პრინციპებს. იგი წერდა: „ამ მოაზროვნეს არავინ სჭირდება უარსაყოფად. იგი თვით უარყოფს თავისთავს“. არც ღმერთის სიკვდილი იყო მისთვის ურყევი რწმენა. „ზარატუსტრაში“ ჯადოქრის სიმღერა ასე თავდება: „ჰე, დამიბრუნდი ჩემო უცნაურო ღმერთო! ჩემო ტკივილო, ჩემო უკანასკნელო ბედნიერებავ!“(34. 150).

ნიცშეს გავლენა XX საუკუნეზე მართლაც განუზომელია. მისი ნააზრევის უსისტემობა ნაყოფიერ იდეებს აძლევს განსხვავებულ მიმართულებებს, იქნება ეს „ევროპის მზის ჩასვენების“ ავტორის, ო. შპენგლერის პესიმიზმი, კ. იასპერსის და მ. ჰაიდეგერის ექსისტენციალიზმი თუ ანტიტელეოლოგიზმი პოსტმოდერნიზმის ერთ-ერთი ლიდერის მ. ფუკოსი, რომელიც აგრძელებდა ნიცშეს მცდელობას, გაენთავისუფლებია ისტორია ფილოსოფიის მსახურად ყოფნისაგან(28. 90).

ვილჰელმ დილთაი (1833-1911)

სიცოცხლის ფილოსოფიის მრავალფეროვან მიმდინარეობაში ვ. დილთაის ადგილი იმით განისაზღვრება, რომ მან სიცოცხლე, როგორც ფილოსოფიური კვლევის საგანი, შემოფარგლა ადამიანის სოციალური ცხოვრებით, რომელიც ყველაზე სრულად და ნათლად ისტორიაში გამოიხატება. ადამიანის, როგორც ისტორიული არსების გასაგებად, დილთაიმ მიზნად დაისახა შეექმნა „ისტორიული გონების კრიტიკა“,

როგორც ისტორიის შესახებ მეცნიერებათა შემეცნების თეორია, მსგავსად კანტის „წმინდა გონების კრიტიკისა“, რომელიც მათემატიკის და ბუნებისმეტყველების შემეცნების თეორია იყო. დილთაიმ უფრო პრინციპულად განასხვავა ბუნებისმეცნიერებანი გონისმეცნიერებათაგან, ვიდრე მისმა უფროსმა თანამედროვე ჯ. სტ. მილმა(1806-1873), რომელიც ისტორიასაც ბუნებისმეცნიერულ დისციპლინად მიიჩნევდა, რაც დილთაისათვის პრინციპულად მიუღებელი იყო. დილთაი იბრძოდა არა მარტო აბსოლუტური იდეალიზმის, ანუ ჰეგელის მემკვიდრეობის წინააღმდეგ, რაც მაშინ მოდაში იყო, არამედ გაბატონებული პოზიტივისტური ემპირიზმის წინააღმდეგაც. დილთაი ამტკიცებდა, რომ ვერც ერთი მათგანი ვერ წვდება ჭეშმარიტ სინამდვილეს. ამ საერთო ნაკლის გარდა, პოზიტივიზმი მისთვის იმითაც მიუღებელი იყო, რომ იგი ფილოსოფიისათვის საერთოდ აღარ სტოვებდა ადგილს (29. 122).

გონისმეცნიერებათა დამოუკიდებლობის დასაფუძნებლად დილთაიმ შეიმუშავა გაგების მეთოდი, რომელიც თვისებრივად განსხვავდება საბუნებისმეტყველო და მათემატიკურ მეცნიერებებში არსებული ახსნის მეთოდისაგან. ახსნა (Erklähren) საკვლევი პრობლემის მიზეზ-შედეგობრივ და მათემატიკურ დაფუძნებას აღნიშნავს, გაგება (Verstehen) კი, თავისი საგნის განცდის მთლიანობიდან ამოსული, აღწერს მის ნაწილებს. დილთაი იმედოვნებს, რომ ეს საშუალებას მოგვცემს გავახორციელოთ დეკარტის ფსიქოფიზიკური პარალელიზმის მიერ აკრძალული გადასვლა ფიზიკურიდან ფსიქიკურისაკენ, მაგ. ადამიანის ქცევებიდან თუ საქმიდან ამოსული, მის სულიერ არსებას ვწვდეთ და აღვწეროთ. მაგრამ ამას სჭირდება ახალი მეცნიერული მეთოდი, რომელიც დეკარტისათვის უცნობი იყო.

დილთაის მიერ შემუშავებული გაგების მეთოდის, ანუ ჰერმენევტიკის მიზანია ბუნებისმეცნიერულისაგან განსხვავებული კატეგორიებით სხვა ადამიანისა და, მეტიც, სხვა ეპოქათა წვდომა, ე. ი. გაგება მათ მიერ დატოვებული კულტურის, როგორც მათი სულიერი სამყაროს ფიზიკური კვალის, საფუძველზე. დილთაის მოძღვრება, განსხვავებით ნიცშესა და ბერგსონის მოძღვრებათაგან, მჭიდრო კავშირშია ტრადიციასთან. დილთაი დიდად ამაყობდა იმით, რომ იგი ტრადიციის გამგრძელებელია. მას ხშირად აკადემიური სიცოცხლის ფილოსოფიის დამფუძნებელს უწოდებენ.

გერმანელი ფილოსოფოსი და ისტორიკოსი ვ. დილთაი დაიბადა კალვინელი მღვდლის ოჯახში 1833 წ., რაინის ნაპირას მდებარე პატარა

ქალაქ ბირბახში. სწავლობდა ჰაიდელბერგსა და ბერლინში. მის მასწავლებელთა შორის გამოარჩევენ ყოფილ ჰეგელიანელს, ფილოსოფიის ცნობილ ისტორიკოსს, კუნო ფიშერს, ჰეგელის მკაცრ კრიტიკოსს ფრ. ტრენდელენბურგს და წყაროთმცოდნეობის კრიტიკული მეთოდის შემქმნელს, ისტორიკოს ლ. ფ. რანკეს. 1867 წლიდან დილთაი ბაზელის უნივერსიტეტის პროფესორია, მაგრამ მეორე წელსვე, ე. ი. ფრ. ნიცშეს ბაზელში მისვლამდე, გადადის კილის უნივერსიტეტში, შემდეგ კი ბერლინში, სადაც 1887 წ. აკადემიის წევრი ხდება. მისი სახელისათვის დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ბრწყინვალე გამოკვლევებს კულტურის ისტორიაში. ისინი დილთაისავე მეთოდის ნაყოფიერების დასტურად აღიქმებოდნენ(მაგ., მისი ნარკვევები რენესანსის ეპოქაზე), თუმცა ზოგი მათგანი(მაგ., შლაიერმახერის ცხოვრება, 1870 წ.) წინ უსწრებდა მისი მეთოდის ჩამოყალიბებას. დილთაი გარდაიცვალა 1911 წ. მისი შრომების კრებულის გამოცემა დაიწყო 1913 წ. 12 ტომის გამოცემა გაგრძელდა 1936 წლამდე.

თავისი მეცნიერული ცხოვრების ძირითადი საქმის — გონისმეცნიერებათა სპეციფიკური მეთოდის დაფუძნებას დილთაი ადრიდანვე შეუდგა. ჯ. სტ. მილის მსგავსი მცდელობისაგან მისი განსხვავება იმთავითვე ნათელი იყო, მაგრამ ნეოკანტიანელთა ბადენის სკოლაზე იგივეს ვერ ვიტყვით. თავად დილთაი მუდამ მიუთითებდა მათ შორის პრინციპულ სხვაობაზე. თუ ბადენელები(ვ. ვინდელბანდი და ჰ. რიკერტი) კვლევის საგანს კვლევის მეთოდის საფუძველზე გამოჰყოფდნენ, დილთაი თვლიდა, რომ იგი თავისთავად არსებული საგნების განსხვავების მიხედვით აგებდა მეთოდების სპეციფიკას. ა. ბოჭორიშვილის სიტყვებით რომ ვთქვათ, ეს განსხვავებული საგნები დილთაისათვის არიან „გარეგამოცდილება“ და „შინაგამოცდილება“, ე. ი. ბუნება, რომელიც მოგვეცემა გარეგან გამოცდილებაში გრძნობის ორგანოების საშუალებით და თავად ჩვენი სულიერი სამყარო, რომელიც უშუალოდ მოგვეცემა.

დილთაისათვის ესა თუ ის მეცნიერება მხოლოდ მაშინ მიეკუთვნება გონისმეცნიერებებს, თუ მისი საგნის შემეცნება ემყარება განცდის, გამოსახულებების და გაგების კავშირს(30. 67). ეს მეცნიერებანი იმას სწავლობენ, რაც ადამიანის ნებასა და საქმეზეა დამოკიდებული, რასაც ადამიანის სულის კვალი ამჩნევია და რაც ამ სულის გარეშე ვერ გაიგება. სხვაგვარად ვერაფრით გავიგებთ, თუ რა არის ტაძარი, სახლი, პარლამენტი, ენა და სხვ.

დილთაი, ისევე როგორც მრავალი სხვა მოაზროვნე, შეურიგებლად რომ აკრიტიკებდა ჰეგელს, XX ს-ის დასაწყისისათვის თანდათან

უახლოვდება მას. ისიც ცდილობს ჰეგელი საკუთარი კონცეფციის სასარგებლოდ გამოიყენოს. 1907 წ. გამოცემულმა მისმა „ჰეგელის ახალგაზრდობის ისტორიამ“ გერმანიაში ნეოჰეგელიანელობის წარმოშობას შეუწყო ხელი. დილთაიმ ახალგაზრდა ჰეგელი სიცოცხლის ფილოსოფიის წინამორბედად, სიცოცხლის შეუმეცნებადობისა და მისტიკური პანთეიზმის მომხრედ წარმოადგინა. ახალგაზრდა ჰეგელის ძიებანი ამგვარი ინტერპრეტაციის საკმაო საფუძველს იძლევიან. დილთაი არც ჩამოყალიბებული ჰეგელის პრინციპების გამოყენებაზე ამბობს უარს. აქაც დაუახლოვდნენ ერთმანეთს დილთაის და ბადენის სკოლის ინტერესები. ჰ. რიკერტი თვლიდა, რომ ის, რასაც ჰეგელი ობიექტურ, ანდა აბსოლუტურ გონს უწოდებდა, გარკვეული ასპექტით ემთხვევა იმას, რასაც ბადენელები კულტურას ვუწოდებთო. ამასთან დაკავშირებით იგი მიუთითებდა, რომ იმავე მიმართულებით მავალი დილთაი ჩვენს ტერმინოლოგიას ებრძვის, მაგრამ, ფაქტობრივად, ჩვენს პრინციპულ მოწინააღმდეგედ არ ჩაითვლებაო. ამაში არის გარკვეული სიმართლე, მაგრამ საყურადღებოა ისიც, რომ დილთაის დიდი გავლენა თანამედროვე ფილოსოფიაზე სწორედ იმან განაპირობა, რაც მას ნეოკანტიანელებისაგან განასხვავებდა. ეს კი მის მიერ შემოტანილი სიცოცხლის სპეციფიკური კატეგორიებით და ჰერმენევტიკული მეთოდის შინაარსით გამოიხატა. ისიც აღსანიშნავია, რომ დილთაიმ და რიკერტმა განიცადეს XX საუკუნის ანტიფსიქოლოგიზმის მედროშის, ე. ჰუსერლის შრომების გავლენა. ორივენი ცდილობდნენ ფსიქოლოგიზმისაგან თავის დაღწევას. დილთაიმ წინ წამოსწია სულისა და გონის განსხვავება. მან არსებითად ჩათვალა ობიექტური გონის, როგორც ეპოქის რაობის განმსაზღვრელის გაგება(31. 73).

დილთაი ცდილობდა, პოზიტივიზმის მიერ, არსებითად, ფუნქციაწართმეული ფილოსოფია ხელახლა აღედგინა თავის უფლებებში. ნარკვევში „ფილოსოფიის არსება“ დილთაი თავისებურად ითავისებს ფიხტეს პრინციპს, როცა ამტკიცებს, რომ „ფილოსოფოსობა ძევს ადამიანის სტრუქტურაში“ და ყოველი ადამიანი, რა პოზიციაზეც უნდა იდგეს იგი, ცდილობს ამ შესაძლებლობის ცნობიერი რეალიზაცია მოახდინოს(32. 66). უფრო ადრე, „წმინდა გონების კრიტიკის“ შესავალში, კანტი მუთითებდა ამაზე როგორც ადამიანის ბუნებრივ მიდრეკილებაზე მეტაფიზიკისადმი და მას „ბუნებრივ მეტაფიზიკას“ (მეტაფიზიკა ნატურალის) უწოდებდა. დილთაის ნააზრევში ფიხტეს ისიც მოგვაგონებს, რომ იგი ფილოსოფიას უწოდებს „მეცნიერებათა მეცნიერებას“ და „მეცნიერებათსწავლებას“.

დილთაი ფიქრობს, რომ ფილოსოფიის მიზნებში ცენტრალური ადგილი მსოფლმხედველობას უკავია. მსოფლმხედველობა კი, ფილოსოფიურის გარდა, არსებობს რელიგიური და პოეტური, მაგრამ ისინიც მიისწრაფიან დაუახლოვდნენ ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობას. ფილოსოფია ცდილობს თავისი აზრი დაასაბუთოს, ანუ აზროვნების საყოველთაო და აუცილებელ ფორმებში მოაქციოს თავისი შინაარსი. აქ უკვე ჩანს ჰეგელის გავლენა და დილთაი სპეციალურად განიხილავს მსოფლმხედველობათა ტიპებს შორის მიმართების თაობაზე ჰეგელის პოზიციას. ჰეგელის აზრით, ხელოვნება და რელიგია წარმოადგენენ ფილოსოფიის არსების გამოვლენის დაბალ ფორმებს. დილთაი ფიქრობს, ამის მტკიცების უფლებისათვის საჭიროა თავად ფილოსოფიის საკუთრივი მიზანი იყოს მიღწეული. ასეთი რამ ჯერ არსად განხორციელებულა, თუმცა თავად ჰეგელს ამის პრეტენზია ჰქონდა. ისტორია სხვა ასპექტით გვაძლევს საორიენტაციო მასალას. იგი გვეუბნება, რომ გარკვეულ პირობებში პოეტური და რელიგიური მსოფლმხედველობანი შეიძლება გადავიდნენ ფილოსოფიურში. ეს გადასვლა, და თუნდაც მათი მისწრაფება ფილოსოფიისაკენ, იმაზე მიუთითებს, რომ ისინი თავად ვერასდროს აღწევენ მიზანს. ეს საკითხები საინტერესოდ აქვს განხილული გერმანელ მკვლევარ ა. ჰომანს წიგნში - „დილთაის მიერ კავშირის გაწყვეტა მეტაფიზიკასთან. ჰეგელის ფილოსოფიის მოხსნა ისტორიულ ცნობიერებაში“ (33).

დილთაი არ ასხვავებს რელიგიურს და მითოსურს როგორც მსოფლმხედველობრივი ცნობიერების განსხვავებულ საფეხურებს. თუმცა მათ შორის განსხვავება მნიშვნელოვანია და პოეტურთან მათი გაიგივება უფრო სამართლიანი იქნებოდა. საკუთარი კლასიფიკაციიდან გამომდინარე, დილთაი ფიქრობს, რომ რელიგია და მისტიკა ყველა ხალხში წინ უსწრებს ფილოსოფიას. კულტურის განვითარების კონკრეტული პირობების შესაბამისად, შემდგომში ისინი, მთლიანად ანდა ნაწილობრივ, შეიძლება გადავიდნენ ფილოსოფიაში(მაგ., ბუდიზმი და ქრისტიანობა).

მსოფლმხედველობა სინამდვილის ინტერპრეტაციაა. მას სურს, ამოიკითხოს სამყაროს საზრისი და მნიშვნელობა. ფილოსოფია ამას, ერთი მხრივ, მეცნიერებაზე და, მეორე მხრივ, ცხოვრების გამოცდილებაზე დამყარებით აკეთებს. რამდენადაც ფილოსოფიის მიზანი საყოველთაო მნიშვნელობის დასკვნებია, ფილოსოფია, დილთაის აზრით, მეტაფიზიკის სახეს იღებს. დილთაი გამოჰყოფს ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის სამ ძირითად ტიპს. ესენია: ნატურალიზმი

(დემოკრიტე, ჰობსი, ჰოლბახი), ობიექტური იდეალიზმი (ჰერაკლიტე, სტოელები, სპინოზა, ლაიბნიცი, ჰეგელი), თავისუფლების იდეალიზმი (პლატონი, კანტი, ფიხტე, კარლაილი, მენ დე ბირანი). ამათგან: ნატურალიზმი ემყარება განსჯას, ობიექტური იდეალიზმი - გონებას, ხოლო თავისუფლების იდეალიზმი - ნებას. ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის ეს ტიპებიც ჩართულია არსებობისათვის ბრძოლაში. ეს პრინციპი (რომ ყოველი ცოცხალი არსებობისათვის ბრძოლაშია ჩართული) იმ დროს, დარვინის გავლენით, ყველას უეჭველად მიაჩნდა. დილთაიც ვერ გაექცა მის გავლენას. იგი თვლის, რომ ფილოსოფიური მსოფლმხედველობაც, ყოველი ცოცხალი არსების მსგავსად, იბრძვის მზის ქვეშ ადგილისათვის.

თითოეული მსოფლმხედველობა რაღაც ერთიან პოზიციას აძლევს პიროვნებას მისი შესაძლებელი მოქმედების რეგულირებისათვის. მაგრამ პიროვნება გამოდის ხოლმე რაღაც ერთი მიმართებიდან და ყველა სხვას მას უმორჩილებს. როცა დილთაი ამ დებულებას იცავდა, მაშინ მეტაფიზიკური სისტემები, ნიცშეს გავლენით, სახელგატეხილი იყვნენ, რამაც მარტო მეტაფიზიკის კი არა, არამედ საერთოდ ფილოსოფიის მნიშვნელობაში შეეჭვება გააბატონა. ამიტომ დილთაი სპეციალურად ეხება ფილოსოფიის და მეტაფიზიკის მნიშვნელობათა შორის განსხვავებას. იგი ამტკიცებდა: მიუხედავად იმისა, რომ დღეს მეტაფიზიკის მნიშვნელობა განუხრელად ეცემა, ფილოსოფიის გავლენა კულტურის ცალკეულ სფეროებში იზრდება. საბუთად პოზიტივისტების, ნიცშესა და ტოლსტოის შრომებზე მიუთითებს.

დღესო, ამტკიცებს დილთაი, განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება ლოგიკასა და შემეცნების თეორიას. წინ წამოიწევს სიცოცხლესთან ფილოსოფიის დამოკიდებულების განსაკუთრებული როლი. სიცოცხლე კი არის „პიროვნებასთან დაკავშირებულ ფსიქიკურ გამოვლენათა შინაგანი კავშირი“(32. 98). ამ გამოვლინებიდან უნდა გავიგოთ ის, თუ რა არის პიროვნება. ეს თავისებურად იმ გზაზე დადგომაა, რომელიც ჰეგელმა „გონის ფენომენოლოგიაში“ გაკვალა როგორც გონის კონკრეტულ გამოვლინებებში ობიექტური გონის ამოკითხვის საშუალება. ამიტომ სულაც არ იყო შემთხვევითი, რომ დილთაი ჰეგელის შესახებ ნარკვევში აღნიშნავდა, რომ ჰეგელის ისტორიული გაგების დრო დადგაო. ეს ნიშნავდა კულტურის ფენომენების(ისტორიის, არქეოლოგიის და სხვ. მონაპოვრის), როგორც გონის ცალკეულ გამოვლინებათა უკუთარგმნას მათი წყაროს, ანუ გონის ენაზე.

დილთაი ამტკიცებს, რომ ფილოსოფიური თეორიები, საბოლოო

ანგარიშში, ცხოვრებასთან კავშირში, მისგან გამოსული აიგება. ამიტომაა, რომ მსოფლმხედველობის აგებულება ფსიქოლოგიური კანონზომიერებითაა განსაზღვრული. ამ კანონზომიერებით ხდება სინამდვილის რაიმენაირი გაგების იმგვარ საფუძვლად მიჩნევა, რომლის მიხედვითაც მთელი არსებული დაიყოფა სასიამოვნოდ და უსიამოვნოდ, დამაკმაყოფილებლად და არადამაკმაყოფილებლად, მოსაწონად და დასაგმობად. ცხოვრების ამგვარი შეფასებაა ის, რაც განსაზღვრავს ჩვენს ნებას. მის საფუძველზე ვაფასებ მე საგნებს, გვარწმუნებს დილთაი ნაშრომში – „მსოფლმხედველობათა ტიპები და მათი ფორმირება მეტაფიზიკურ სისტემებში“(1912). ამ საფუძველზე აიგება მსოფლმხედველობა, როგორც ჩვენი სულიერი ცხოვრების შინაარსის მოწესრიგება, მისთვის გარკვეული სტრუქტურის შერჩევა და იდეალების დადგენა. დილთაი აქაც დაუსახელებლად იმეორებს ფიხტეს აზრს იმის თაობაზე, რომ თუ როგორ ფილოსოფიას აირჩევს ადამიანი, დამოკიდებულია იმაზე, თუ რა ადამიანია იგი.

აქ ყველგან იგულისხმება, რომ ფსიქიკური სინამდვილე მოგვეცემა როგორც სტრუქტურული მთლიანობა. განსხვავებით ბუნებისმეცნიერებათაგან, რომელნიც მთლიანობაზე ასკვნიან იმისაგან, რაც გრძნობებში, შემეცნებასა და ნებაში დანაწევრებულად მოგვეცემა (ამიტომ ბუნებისმეცნიერებაში დასკვნას ყოველთვის ჰიპოთეზის მნიშვნელობა აქვს ხოლმე), გონისმეცნიერებანი უშუალოდ მოცემულ მთლიანობებს შეისწავლიან. ისინი აღწერენ ამ მთლიანობებს და ანაწევრებენ. ეს მათი გაგების საშუალებას იძლევა. გაგება კი გრძნობადად მოცემულში, ე. ი. გარეგანში იმის ამოკითხვაა, რაც შინაგანში, როგორც მის წყაროშია. აქ გონი იმას გაიგებს, რაც თავად შეუქმნია (30. 73). ამ დებულების წყარო, ცხადია, კანტია, მაგრამ სპეციფიკურად გაგებული. კანტი ხომ, საერთოდ, შემეცნების საგანს შემეცნებაში აგებულად მიიჩნევდა?

იმ მთლიანობათა შორის, რომელიც გონისმეცნიერებებს მიეცემათ, უმაღლეს ფორმას წარმოადგენს პიროვნების მთლიანობა. დილთაი მას სულიერი ცხოვრების სტრუქტურას უწოდებს. ეს მთლიანობები არის სიცოცხლე. აქ ყველაფერი მიზნობრივად, ტელეოლოგიურად განიხილება, ე. ი. ყოველი მოქმედება და ფაქტი ღირებულებას იღებს მიზნისაგან. დილთაისათვის ეს უეჭველი ვითარებაა. ხოლო თუ რატომაა ჩვენი ფსიქიკა ამგვარად მოწყობილი, ამის გაგება შეუძლებელია. ამიტომ არც მომავლის წინასწარმეტყველება შეიძლება. მაგრამ, აქედან გამომდინარე, გონისმეცნიერებათა სპეციფიკას

საფრთხე ემუქრება: დილთაისათვის მხოლოდ ისტორიას შეუძლია გვითხრას, თუ რა არის ადამიანი. ზემოთქმულის გათვალისწინებით კი, ისტორიას შეუძლია მხოლოდ ის გვითხრას, თუ რა იყო ადამიანი. აქედან საერთოდ ადამიანზე დასკვნა ინდუქციური დასკვნის სახეს მიიღებს. ამდენად, ჰიპოთეზებს გონისმეცნიერებანი ისევე ვერ გაექცევიან, როგორც ბუნებისმეცნიერებანი. არ უნდა ვიფიქროთ, რომ დილთაის ჰქონდა პრეტენზია მის მიერ შექმნილი ახალი მეთოდით მიღებული შედეგების უეჭველობაზე. იგი მხოლოდ სინამდვილის განსხვავებული სფეროსათვის სპეციფიკურ მეთოდს გვთავაზობს. მისი აზრით, „ადამიანური შეხედულების ნებისმიერი სახის რელატიურობა არის საბოლოო სიტყვა ისტორიული მსოფლმხედველობისა. ყველაფერი პროცესია, მდგრადი არაფერია“. იგი არც იმას მოელოდა, რომ შეიქმნებოდა ყოვლისმომცველი და ყველასათვის დამაკმაყოფილებელი მსოფლმხედველობა. სიცოცხლის ამოუწურავი მრავალფეროვნება გამორიცხავსო მსოფლმხედველობათა გაერთიანებას (35. VII. 222).

დილთაი, ისევე როგორც სიცოცხლის ფილოსოფიის სხვა წარმომადგენლები, არ შეიძლება ტრადიციული გაგებით მატერიალისტად ანდა იდეალისტად ჩავთვალოთ. იგი გამოდის სიცოცხლის ფაქტის, როგორც სულიერის და მატერიალურის განუყოფლობიდან. უფრო ღრმა საფუძვლის ძიება მას უნაყოფოდ მიაჩნია. მაგრამ ამას საკმარისად თვლის არა მარტო მეცნიერებათა, არამედ რელიგიის დაფუძნებისთვისაც (დილთაი მორწმუნე ადამიანი იყო).

ძირითად ნაშრომში – „გონისმეცნიერებათა შესავალი“(1883), რომლის ქვესათაურია – „საზოგადოებისა და ისტორიის კვლევის დაფუძნება“, დილთაი ამტკიცებს, რომ ადამიანის სულიერი ცხოვრება მხოლოდ აბსტრაქციაში შეიძლება გამოვყოთ ფსიქოფიზიოლოგიური ერთიანობისაგან. ნამდვილ ადამიანურ არსებობას, ე. ი. სიცოცხლეს სწორედ ეს ერთიანობა წარმოადგენს. ფსიქიკური ფიზიკურისა და ფიზიოლოგიურისაგან მოწყვეტილი არ არსებობს. როცა ჩვენ მიზნად ვისახავთ რაიმეს და მის განხორციელებას ვცდილობთ, ეს საჭიროებს მატერიალურ საშუალებებს. ამავე დროს დილთაი სრულად იზიარებს ფენომენალიზმის პრინციპს, ე. ი. იმას, რომ რაც ჩემთვის არსებობს, არსებობს მხოლოდ როგორც ჩემი ცნობიერების ფაქტი. რაგინდ გარეგანი და ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი არ უნდა ჩანდეს საგანი, ჩემთვის, ცხადია, ის შეიძლება არსებობდეს როგორც ჩემი ცნობიერების შინაარსი. მხოლოდ „შემდეგ“ შეიძლება იგი მოვაქციოთ მატერიალურის, ფსიქიკურის თუ იდეალურის სფეროებში.

კ. რაინჰოლდის (1758-1823) მიერ წამოწეული ცნობიერების ძირითადი დებულება ამ სახით გამოვლინდა დილთაის ნააზრევში. მაგრამ ეს დილთაის ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი ვითარების უარსაყოფად არ სურს გამოიყენოს. მას სწამს გარე რეალობის არსებობა. მაგრამ რწმენა ხომ არაა ცოდნა? დილთაი მიუთითებს, რომ თავად გაყოფა სუბიექტსა და ობიექტს შორის მხოლოდ ჩემს ცნობიერებაში ხდება. ამ გაყოფის სტრუქტურა მარტივად ასე შეიძლება წარმოვიდგინოთ: როცა მე წყლის დალევა მსურს და წინ წყლიანი ჭიქა მიდგას, მაშინაც კი ჩემი სურვილი პირდაპირ არ სრულდება. ამისათვის რაღაც უნდა გავაკეთო, რაღაც წინააღმდეგობა გადავლახო (ხელი გავიწოდო და ჭიქა ავიღო).

ეს გადასალახავი ვითარება გამოჰყოფს ჩემგან ობიექტს და ამით მე სუბიექტად ვიქცევი. მაგრამ ეს ობიექტი რაიმე ტრანსცენდენტური ფაქტი კი არ არის, არამედ ჩემი გამოცდილების ნაწილია. აქ მე ჩემი გამოცდილების ანდა, როგორც კანტი იტყოდა, ჩემი ემპირიული ცნობიერების გარეთ არ გავდივარ. ეს პრობლემა გამოწვლილვითაა განხილული დილთაის შრომაში- „გარე სამყაროს რეალობაზე ჩვენი რწმენის წარმოშობის და მისი უფლების საკითხის გადაჭრის ცდა“, რომელიც 1890 წ. გამოვიდა (35. V.).

აღნიშნულიდან გასაგებია, რომ დილთაისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს ფსიქოლოგიას. მაგრამ ფსიქოლოგია სხვადასხვანაირად შეიძლება გავიგოთ. დილთაის არ მოსწონს ფსიქოლოგიის დაახლოება მათემატიკასა და ცდისეულ მეცნიერებებთან. ფსიქოლოგია, ამბობდა დილთაი წერილში- „პოეტური წარმოსახვა და სიგიჟე“ (1889), ი. ფ. ჰერბარტიდან (1776-1841) დაწყებული, თავის უფრო მომწიფებულ დას, ე. ი. ბუნებისმეცნიერებას ბაძავს და ცდილობს იყოს თავისებური „სულის ფიზიკა“. ამ მიზნით იკვლევს იგი სულიერსა და სხეულებრივს შორის მიმართებებს, რაც უდავოდ მნიშვნელოვანი საქმეა, მაგრამ ამ სახით ფსიქოლოგია, ისევე როგორც საერთოდ ბუნებისმეცნიერება, მხოლოდ ამხსნელია, ე. ი. სულიერ მოვლენას მის გარეთ არსებულისაგან, როგორც მისი განმსაზღვრელი მიზეზისაგან ხსნის. ასეთი ფსიქოლოგია დილთაის არ აწყობს. 1894 წ. იგი აქვეყნებს ფუნდამენტურ ნაშრომს „იდეები აღწერითი და დამანაწევრებელი ფსიქოლოგიისათვის“. ამ ახალ ფსიქოლოგიას გონისმეცნიერებები (ისტორია, სამართალი, ხელოვნებათმცოდნეობა, პოლიტეკონომია, ლიტერატურა) უნდა დაეფუძნებინა.

ეს ფსიქოლოგია იმ კავშირების აღწერაა და ანალიზი(დანაწევრება), რომელიც იმთავითვე და მარად მოცემულია ჩვენთვის როგორც თავად სიცოცხლე, რომელსაც მხოლოდ გაგებით შეიძლება ვწვდეთ და არა რაიმე მიზეზშედეგობრივი ახსნით, რასაც ბუნებისმეცნიერება აკეთებს. დილთაი იმედოვნებდა, რომ აღწერით ფსიქოლოგიას შეუძლია ნეიტრალური საფუძველი შექმნას აღნიშნული მეცნიერებებისათვის და ამდენად, მათთან მიმართებაში წარმოგვიდგება როგორც ფუნდამენტური დისციპლინა. მოგვიანებით, ფსიქოლოგიზმის წინააღმდეგ გაშლილი ფართო მოძრაობის გავლენით, დილთაიმ უარი თქვა ამ პოზიციაზე.

ამ ნაშრომში დილთაი, კირკეგორის შემდეგ, მაგრამ მისგან დამოუკიდებლად, ცდილობს ააგოს ბუნებისმეცნიერული ფსიქოლოგიისაგან განსხვავებული ფსიქოლოგია, რომელიც ცვალებადი და განუმეორებელი სინამდვილის მწვდომი და გამგები იქნება. კირკეგორი მას არამეცნიერულ ფსიქოლოგიას უწოდებდა, დილთაის კი სურს, ეს ახალი ფსიქოლოგია მაინც როგორც მეცნიერული ააგოს. მისი აზრით, განსჯას განუმეორებლის გაგება არ შეუძლია. ამიტომ იგი ბუნების მეცნიერებებით უნდა შემოიფარგლოს. ცვალებადისა და განუმეორებლის ასპექტით სინამდვილის გაგება მხოლოდ ინტუიციით შეიძლება. განსჯის მონაწილეობა ამ საქმეში დასაშვებია, მაგრამ მხოლოდ როგორც ერთერთისა სხვების გვერდით. ისინი, როგორც სულიერ ძალთა ტოტალობა(ლტოლვა, ნება, გრძნობა, განსჯა), სუბიექტის ცნებას ქმნიან.

ბუნებისმეცნიერების რაობის გაგებაში დილთაი დ. ჰიუმეს(1711-1776) ეთანხმება. ბუნებისმეცნიერების მიზანია გარეგან გამოცდილებაში მოცემული მრავალფეროვნების ახსნა, ე. ი. დროსა და სივრცეში არსებულის მოწესრიგება მიზეზობრივი კავშირების დადგენით. ეს კავშირები ჩვენს სულში განხორციელებული სინთეზებია, შეგრძნებებში კი მოგვეცემა მხოლოდ მასალის თანდათანობა და არა რაიმე კავშირი. ეს კავშირები მხოლოდ იმაშია, რასაც ჩვენ სიცოცხლეს ვუწოდებთ. მაგრამ ისინი სხვაგვარ მიდგომას საჭიროებენ. ჩვენთვის არც სიცოცხლის მიღმაა რაიმე და არც მის მაღლა. მასში რაიმე მარადიული რომც იყოს, მას ვერც აღვიქვამდით და ვერც შევიცნობდით. ოღონდ, როგორც აღნიშნული იყო, დილთაის ყოველგვარი სიცოცხლე არ აინტერესებს. გონისმეცნიერების მიზანია ადამიანური ცხოვრების წვდომა. იგი ერთეულ ინდივიდურ ცხოვრებათა მთლიანობას წარმოგვიდგენს.

ფსიქიკური ცხოვრების უწყვეტობა დილთაის ერთ-ერთი ძირითადი

დებულებაა. ის პიროვნების შინაგანი ცხოვრების განმასხვავებელია გარე სამყაროს მოვლენების არსებობის წესისაგან. მართალია, გარე სამყაროს მოვლენები ერთიმეორეს მისდევენ, მაგრამ მათ შორის რაიმე შინაგანი კავშირის არსებობას, როგორც ამას ჰიუმე და უფრო ადრე უ. ოკამი(1295-1350) ამტკიცებდნენ, ვერ დავასაბუთებთ. გარე სამყაროს მოვლენებს შორის, შეიძლება ითქვას, სიცარიელეა. ჩემს ფხიზელ ცნობიერებაში კი სიცარიელე არსადაა. მასში ყველაფერი გადაწნულია როგორც ერთი ყოვლისმომცველი მთლიანობა და არა რაიმე მთლიანობამდე მოცემულისაგან შედგენილი. ფსიქიკური ცხოვრების უწყვეტობის ეს პრინციპი, რომელსაც უ. ჯეიმზი და ა. ბერგსონიც იზიარებდნენ, შემდგომში, XX ს-ის მსოფლმხედველობრივ აზროვნებაში, ცნობიერების რაობის წვდომის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან პრინციპად იქნა მიჩნეული „ცნობიერების ნაკადის“ სახელით.

გარე სამყაროში, ანუ გარეგან გამოცდილებაში, რომელსაც ბუნებისმეცნიერებანი იკვლევენ წყვეტილობაში, ჩვენ შეგვაქვს კავშირები. შინაგან გამოცდილებაშიც ჩვენ ვადგენთ მთლიანობებს. ეს განცდის მთლიანობაა. იგი ადამიანის სულის აქტივობაა და მისი გადაწყვეტილების შედეგია, მისი ნების პროდუქტია, თუმცა ეს მნიშვნელოვანწილად არაცნობიერად ხდება. მაგრამ ჩვენ მაინც შეგვიძლია შინაგანად ვწვდეთ ჩვენს მიერ განცდილ კავშირებს, ე. ი. მივაღწიოთ მათ გაგებას. გაგება მაშინაა, როცა მე დარწმუნებული ვარ, რომ რაიმე ფიზიკურად მოცემულშია მისი ფსიქიკური და მენტალური მიზეზი, ანუ როცა მე ფიზიკურში ამოვიკითხავ ფსიქიკურს. როგორც ცნობილია, დეკარტის ფსიქოფიზიკური პარალელიზმი კრძალავდა ამგვარ გადასვლას. იგი მოითხოვდა მეცნიერებას ფსიქიკური კვლავ ფსიქიკურით აეხსნა, ფიზიკურიც - მხოლოდ ფიზიკურით. ოღონდ ისაა, რომ დეკარტი გულისხმობდა ერთიდან მეორეზე დასკვნის სრული უეჭველობის შეუძლებლობას. დილთაის ამის პრეტენზია არა აქვს, რადგან ამგვარი უეჭველობა ბუნებისმეცნიერებაში საერთოდ შეუძლებლად მიაჩნია. გაგება, დილთაის აზრით, სულაც არ არის იშვიათი მოვლენა. იგი ყველგან გვხვდება, ბავშვის ტიტინიდან დაწყებული შექსპირის „ჰამლეტით“ და კანტის „კრიტიკებით“ გათავებული. ეს გაგებაა, რადგან აქ მე გარეგანი გრძნობებით მოცემულში დავინახავ რაღაც შინაგანს, უფრო ზუსტად, ჩემივე შინაგანის ნათესაურს. მე ამის განცდა მაქვს, როცა ქანდაკებას ვხედავ, მუსიკას ვუსმენ, ვკითხულობ ტექსტს, მიმართება მაქვს რაღაც ეკონომიკურ სისტემასთან, ვეცნობი რაღაც კონსტიტუციას და ა. შ. ყველა მათგანიდან ჩვენ

მოგვმართავს ერთი და იგივე ადამიანური გონი. აქ ყველგან იგულისხმება ადამიანთა სულიერი ერთგვარობა. ამ ერთგვარობას ყოველთვის კონკრეტული პიროვნება ადგენს საკუთარი თავიდან გამოსული. ამიტომ მისი ჭეშმარიტების დადგენა არანაკლებ რთულია, ვიდრე გარეგანი რეალობის არსებობისა. ეს სირთულე დილთაის გაცნობიერებული აქვს, მაგრამ მიაჩნია, რომ კონკრეტული ადამიანის მიერ (საკუთარი შინაგანი გამოცდილებიდან გამომდინარე) მთელი კულტურისათვის, როგორც გონისმეცნიერებათა საგნისათვის, ღირებულებისა და საზრისის მიწერა შესაძლებელია ობიექტური ღირებულებისა გახდეს ჰერმენევტიკული მეთოდის წყალობით.

გაგება დილთაის და მთელი თანამედროვე ფილოსოფიის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ცნებაა. გაგება არის მთელის განცდაში თითოეული მისი გამოვლენისათვის ადგილის მოძებნა. მაგრამ ყოველ გაგებაში არის რაღაც ირაციონალური, რაც ლოგიკურ ოპერაციებს არ ექვემდებარება. ამდენად, იგი ვერც გონების სამსჯავროს წინაშე დადგება. დილთაი მაინც ცდილობს მეცნიერული მეთოდი დაადგინოს ამ პროცესისათვის. იგი ამტკიცებს, რომ მთელისაგან ნაწილების გაგება არ არის დედუქცირება(გამოყვანა) ამ ნაწილებისა. ამ შემთხვევაში მთელი უბრალოდ მოცემული კი არა, შემეცნებულიც უნდა იყოს. გაგების დროს საქმე გვაქვს მიხვედრასთან. ამის გამო გაგებას აკლია სისტემურობა, განსხვავებით ინტელექტის მიერ წარმოებული კვლევისაგან(31. 22).

რამდენადაც დაშვებულია ყველა ადამიანის შინაგანი ერთიანობა, დილთაი ფიქრობს, რომ რაც არ უნდა მოხდეს გონის სფეროში, იგი, პრინციპში, ყველა ადამიანისათვის გასაგებია, თუნდაც რომელიმე პიროვნებისათვის ეს სავსებით მიუღებელი და უცხო იყოს. ამიტომაა შესაძლებელი, რომ ბოროტმა გაიგოს კეთილი, უბრალო ადამიანმა გენიოსი და პირიქით. ეს იმას ნიშნავს, რომ სხვა ადამიანის ყოველი მოქმედება ჩემი რაღაცა შესაძლებლობების განხორციელებაა, თუნდაც პირადად ჩემს მიერ მისი განხორციელება გამორიცხული იყოს. ნაშრომში – „ჰერმენევტიკის წარმოშობა“(1900) დილთაი შეეცადა შეექმნა სპეციალური მეცნიერება გაგების შესახებ, ანუ ჰერმენევტიკა. სახელი ძველია (ჰერმესი ღმერთების მაცნე იყო, რომელსაც ადამიანებთან ღმერთების ამბავი მოჰქონდა), საქმე კი ახალია. ძირითადი პრობლემაა: როგორ შეუძლია ინდივიდს მისთვის გრძნობადად მოცემულ უცხო ინდივიდური ცხოვრების გამოვლენა მოაქციოს საყოველთაო მნიშვნელობის მქონე გაგებაში?

ამ მიმართებით კიდევ ერთხელ უნდა გავიხსენოთ ი. გ. ფიხტე. ფილოსოფიის დასაბუთებაში მას აუცილებლად მიაჩნდა ე. წ. „მანკიერი წრის“ გამოყენება, ანუ წანამძღვრების დასაბუთება შედეგიდან. ეს ყველა მეცნიერებაში, ფილოსოფიის გარდა, ნაკლიაო და შეცდომა. ჰერმენევტიკული წრე დილთაისთან ამავე შინაარსისაა: გონისმეცნიერება წინასწარ უშვებს განცდის მთლიანობას, როგორც მოცემულს და აქედან ცდილობს მისი ნაწილების გაგებას ამ მთელის დანაწევრების სახით. მაგრამ ამავე დროს ეს მთელი გაიგება ამ ნაწილების გაგების საშუალებით. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ნაწილი მთელის ნაწილია და მისი გაგება უკვე გულისხმობს მთელის გაგებას, მაგრამ მთელიც ნაწილების მთლიანობაა და მათი გაგების გარეშე ვერ გაიგება.

ჩემში ყველა ადამიანური ქცევის შესაძლებლობის დაშვება იმას ნიშნავს, რომ ადამიანი მიკროკოსმოსია. მის ცნობიერებაში მრავალი რამაა გაცნობიერებული, მაგრამ მუდამაა რაღაც ირაციონალურიც. მიუხედავად ირაციონალობისა, მე ვიცი მისი არსებობის(მაგრამ არა რაობის) შესახებ. ამიტომაა იგი ჩემი ცნობიერების შინაარსის ნაწილი. ამ შინაარსში ნათლად განსხვავდება პიროვნების მეობა და სხვები, ასევე პიროვნების გარემო, მისი ეპოქა და ა. შ. ყოველი ადამიანი წარმოადგენს სასიცოცხლო კავშირებს, ე. ი. თავისი ცნობიერების სფეროში თავის თავის გარეთ გადის. იგი თავის თავში არ იკეტება და თავის თავს გარემოს აუცილებელ წევრად თვლის. ეს გარემო მას შიგნიდან ესმის როგორც მის წევრს. იგი თავის კონკრეტულ ეპოქას განიცდის როგორც თავის დროს, რადგან მასშია მისი საკუთარი ბედი. ამ დროში, ამ ეპოქაში იგი არასდროს არსებობს მხოლოდ აწმყოს ცნობიერებით. მასთან ერთად მუდამ აქვს წარსულის ცნობიერება და მომავლის რაღაცნაირი მოლოდინი. ადამიანს დროულობის ცნობიერება სხვაგვარად არ გააჩნია. წარსული, აწმყო და მომავალი ერთიან მთელს ქმნიან. ამ ერთიანობაში დილთაი, განსხვავებით ლაიბნიცისაგან, წამყვანად მომავალს მიიჩნევს, რითაც ამზადებს დროის ჰაიდეგერისეულ გაგებას. დროის ამგვარი განცდის გამო პიროვნება მუდამ ისტორიულია და ჩართულია საზოგადოების წესრიგში. მისთვის განუყრელია საკუთარი თავის, საზოგადოების და ეპოქის გაგება. ეს ასე ხდება არა რაიმე განსჯითი დასკვნის შედეგად, არამედ საკუთარი თავის საზოგადოებასა და ეპოქასთან ერთიანობის განცდის საფუძველზე. ამ განცდას მუდამ თან ახლავს რაღაცნაირი დონის გაგება. იგი შეიძლება იყოს სხვა ადამიანის გამოხედვის, მისი მეტყველების, მისი სულიერი განცდების, ეპოქის ბედის თუ მეცნიერული დებულების გაგება.

დილთაისათვის გაგების ძირითადი და არსებითი სახეა სხვის სულიერ ცხოვრებაში ჩახედვა, მისი წვდომა სხეულებრივი გამოვლინების საფუძველზე. ეს კი გამგებსა და გასაგებს შორის მსგავსების საფუძველზეა შესაძლებელი. ამიტომ დილთაი იტყვის, რომ გაგება არის მე-ს პოვნა შენ-ში. ეს ეხება ყოველდღიურობასაც და წარსულ ეპოქებსაც, ე. ი. ისტორიის გაგებას. ამ უკანასკნელს დილთაისთან სულ უფრო მეტი მნიშვნელობა ენიჭებოდა და თანდათან უიგივდებოდა საერთოდ სიცოცხლის გაგებას. სხვისი გაგება ნიშნავს საკუთარი თავის მასში გადაყვანას. როცა მე ლუთერს(1483-1546) ვიკვლევ, იტყვის დილთაი, ჩემს თავს მის ადგილას დავსვამ, მასთან ერთად ვაკეთებ იმ საქმეს, რაც ლუთერმა გააკეთა და ხელახლა განვიცდი მას. ამ გათავისებით ხდება ლუთერის გაგება შესაძლებელი. ისტორიკოსმა მსახიობივით უნდა ითამაშოს იმის როლი, ვისი გაგებაც სურს. ჰერმენევტიკაც საკუთრივ სხვა არაფერია, თუ არა ფიქსირებულ სიცოცხლის გამოვლენათა გაგების ხელოვნება. ეს ხელოვნება შესანიშნავადაა ამოქმედებული დილთაის ცნობილ ნაშრომში - „მსოფლმხედველობა და ანალიზი ადამიანისა დაწყებული რენესანსიდან რეფორმაციამდე“(35. II).

სიცოცხლის, როგორც თავისთავადის, პირველისა და უკანასკნელის, როგორც მარად აწმყოფის გაგებისათვის აუცილებელია სპეციფიკური კატეგორიები. ისინი განსხვავდებიან ზუსტი და საბუნებისმეტყველო მეცნიერებების კატეგორიებისაგან, რომელთაც საქმე აქვთ აბსტრაქციის სფეროსთან, მაშინაც კი, როცა ისინი ცოცხალ ბუნებას იკვლევენ(მაგ., ბიოლოგები ანდა ფიზიოლოგები და სხვ.). კატეგორიათა ეს ორი რიგი მაშინაც არსებითად განსხვავდება, როცა ტერმინოლოგიურად ერთნაირად აღინიშნება. მაგ., დრო, როგორც ბუნებისმეცნიერების კატეგორია, არსებითად სხვაა იმასთან შედარებით, რასაც დრო გონისმეცნიერებაში წარმოადგენს. ბუნებისმეცნიერებაში საგნები უბრალოდ იცვლებიან დროში, ისევე როგორც სივრცეში. ისინი არ მონაწილეობენ ამ ცვალებადობაში. ბუნებისმეცნიერებისათვის დროის ნაწილები ერთმნიშვნელოვანი თანმიმდევრობანია. დრო გულგრილია მასში მიმდინარე პროცესებისადმი. გონისმეცნიერებაში კი დრო თავად სიცოცხლის გამოვლინებაა. სიცოცხლე განცდაა და დრო ამ განცდის გამოვლინებაა. ამიტომ დროის ნაწილებს არა აქვთ იგივური მნიშვნელობა. წარსულის განცდა სხვაა, ვიდრე აწმყოსი, ეს კი განსხვავდება მომავლის განცდისაგან. ამ უკანასკნელს უპირატესობა ენიჭება როგორც სიცოცხლის შესაძლებლობათა თავისუფალ გამოვლინებას, რასაც მოკლებულნი არიან წარსული და აწმყო. ისინი ემორჩილებიან

მომავალს როგორც მათთვის საზრისის მიმცემს. გონისმეცნიერებათა სხვა კატეგორიათაგან შეიძლება დავასახელოთ მიზნის, განვითარების, ღირებულების, მთელის, სტრუქტურის, მნიშვნელობის, ნაწილის კატეგორიები(35 VI. 223).

გაგებას მუდამ კონკრეტული პიროვნება აწარმოებს, მაგრამ გაგების შედეგს იგი ობიექტურობის, ე. ი. სხვებისათვის მნიშვნელობის მქონის პრეტენზიით წამოაყენებს. ეს ბუნებრივი მოთხოვნაა, თუმცა ხშირად უსაფუძვლო. ობიექტურობის პრეტენზიის გარანტირებისათვის დილთაის ჰერმენევტიკა მრავალ მეცნიერულ საშუალებას გვაწვდის, რითაც შეგვეძლება გავარჩიოთ, მაგ., სხვა პიროვნების სულიერი სამყაროს პირფერული გამოვლინება(რომელსაც მიზნად ნამდვილის დაფარვა აქვს) ჰეშმარიტისაგან. მაგრამ ეს საშუალებანიც, თავის მხრივ, მხოლოდ გაგებანი შეიძლება იყვნენ და მათი გასწორებაც კვლავ სხვა გამოვლინებათა გაგების გზითაა შესაძლებელი. აქ გონისმეცნიერული და ბუნებისმეცნიერული ჰეშმარიტებების კრიტერიუმების დადგენის სიძნელეები მაინც უახლოვდებიან ერთმანეთს. გონის მეცნიერებას შეუძლია, საბოლოო ანგარიშით, სტოელთა კატალეპტიკურ წარმოდგენას შეაფაროს თავი, მაგრამ არკესილაეს (315-240) მიერ მის წინააღმდეგ წამოყენებული არგუმენტი დილთაის მიმართაც ძალაში რჩება. ის, რაც დილთაიმ გააკეთა თავის ბრწყინვალე ისტორიულ-კულტურულ გამოკვლევებში, უფრო მისი პიროვნული ინტუიციის და ნიჭის შედეგია, ვიდრე მყარი მეცნიერული მეთოდისა, რომელიც ყველა ადამიანმა შეიძლება წარმატებით გამოიყენოს.

სახიფათო ინტერპრეტაციების შესაძლებლობა დილთაისთანაც ისევე რჩება, როგორც ნიცშესთან. როცა დილთაი აცხადებს, რომ სიცოცხლე თვითმარია და იგი არ შეიძლება გონების სამსჯავროს წინაშე დადგეს, მაშინ უგუნურებისთვისაც თავისუფლდება ადგილი. ძნელია, მაგრამ მაინც, ერთადერთი გამოსავალი ისაა, რომ ადამიანმა ყველაფერი, რასაც იგი აკეთებს, გაკეთების შემდეგ მაინც, გონების, კერძოდ, ზნეობრივი ცნობიერების სამსჯავროს წინაშე დააყენოს.

დილთაის გაგებით და აღწერით, ფსიქოლოგიას მრავალი მომხრე გამოუჩნდა. მათ შორის, ჩვეულებრივ, ასახელებენ: გაგებითი ფსიქოლოგიის ფუძემდებელს ე. შპრანგერს(1882-1963), რომელმაც თავის „ახალგაზრდობის ფსიქოლოგიაში“ გაგების მეთოდი შემდგომ განავითარა; ე. როთაკერს(1888-1962)“, გონითმეცნიერებათა ლოგიკის და სისტემატიკის“(1926) ცნობილ ავტორს; ასევე თ. ლიტს (1880-1962), რომლის „შემეცნება და ცხოვრება“(1926) პოპულარული იყო

20-იანი წლების ნეოჰეგელიანელთა შორის; სახელგანთქმულ ესპანელ ფილოსოფოსს ორტეგა ი გასეტს(1883-1955) და სხვ.

დილთაის თეორიას არც მოწინააღმდეგეები აკლდა. ისინი უარყოფდნენ როგორც მისი თეორიის სიახლეს, ისე მის საჭიროებასაც. მათი აზრით, გაგებითი და აღწერითი ფსიქოლოგიის ფუნქციები შეუძლია შეასრულოს ტრადიციულმა ახსნითმა ფსიქოლოგიამ. აკად. ა. ბოჭორიშვილს თავის „ფსიქოლოგიის პრინციპული საკითხების“ მესამე ტომში საფუძვლიანად აქვს განხილული როგორც დილთაის და მისი მოწაფეების არგუმენტები, ისე ებინგჰაუსის(1850-1909) და სხვათა მიერ დილთაის ფილოსოფიის კრიტიკა.

ანრი ბერგსონი(1859-1941)

ებრაული წარმოშობის დიდად გავლენიანი ფრანგი ფილოსოფოსი ანრი ბერგსონი სიცოცხლის ფილოსოფიაში შედის როგორც ინტუიტივიზმის უმნიშვნელოვანესი წარმომადგენელი. ინტუიტივიზმი(ლათინური სიტყვიდან intueor - დაბეჯითებით ვუცქერ, ვაჩერდები) არის ფილოსოფიური მოძღვრება, რომელიც ადამიანური შემეცნების უმაღლეს და ძირითად უნარად მიიჩნევს უშუალო ცოდნას, ე. ი. ჰეშმარიტების უშუალოდ დანახვის უნარს. ეს უნარი თვისებრივადაა განსხვავებული საერთოდ დისკურსიული აზროვნებისაგან, ემპირიული იქნება იგი თუ ინტელექტური. ინტუიტივიზმი ემყარება იმ რეალურ ვითარებას, რომ ადამიანურ შემეცნებაში ინტუიცია ერთერთი მნიშვნელოვანი მონაწილეა. ესაა უნარი, რომელსაც შეუძლია დისკურსიული აზროვნების უმაღლეს საფეხურზე გაჩენილი პრობლემური სიტუაციის ასახსნელად პრინციპულად ახალი საფუძველი დაინახოს. ინტუიციის ამგვარ გაგებას კარგად იცნობდნენ ნეოპლატონიკოსები. ქართველი ნეოპლატონიკოსი იოანე პეტრიწი მას აბსოლუტურის შეუმცდარ ხედვად მიიჩნევს. ს. წერეთელს (1907-1966) თავის „დასაბუთების საწყისში“(1963) ინტუიცია აინტერესებს როგორც თვითდასაბუთებადი მსჯელობების არსებობის გაცნობიერების ერთ-ერთი ისტორიული ფორმა. დ. უზნაძე(1883-1949) სპეციალურად იკვლევდა ინტუიციონიზმს როგორც დამოუკიდებელ ფილოსოფიურ მიმდინარეობას, რაც აისახა მის ფუნდამენტურ ნაშრომში „ანრი ბერგსონი“ (1920). ძიების გარკვეულ ეტაპზე ინტუიციის ჩართვით დანახული ახალი ვითარება მკვლევრის მიერ განიცდება როგორც თვისებრივი ნახტომი, მეტიც, როგორც უცაბედი და მოულოდნელი. ეს განცდა წააგავს ექსტაზს ანდა ღვთის წყალობის განცდას. მაგრამ

ხშირად ყურადღება არ ექცევა იმას, რომ ზუსტად ამგვარია იმ „სიახლეთა“ განცდა, რომელთაც შემდეგ პრაქტიკის გამოცდას ვერ გაუძლეს, ანდა სულაც ილუზორულნი აღმოჩნდნენ. ინტუიტივიზმს განსხვავებული ფილოსოფიური მიმდინარეობები აღიარებენ. განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებენ მას ირაციონალიზმისა და სიცოცხლის ფილოსოფიის წარმომადგენლები. ჩვეულებრივ გამოჰყოფენ ინტუიტივიზმის სამ სახეს: I. უნივერსალურ-უმპირისტულს, რომელიც გამოცდილების საგნებში ზეგრძნობად მოცემულობას ხედავს (ნ. მალბრანში, ნ. ლოსკი); II. რაციონალისტურს, რომელიც ინტუიტიური, ე. ი. „თავისთავად ცხადი დებულებებისათვის“ წანამძღვრად მთელ დისკურსიულ შემეცნებას გულისხმობს, მაგრამ მას მხოლოდ ინტუიციურის წარმოშობისათვის აუცილებლის ღირებულებას ანიჭებს- (პლატონი, ნეოპლატონიკოსები, დეკარტი); III. ირაციონალისტურს, რომელიც მოიმსახურებს შემეცნების გრძნობად და რაციონალისტურ ინსტანციებს, მაგრამ მხოლოდ როგორც უარსაყოფს, რამდენადაც თავად მათი შინაარსის საპირისპიროს და გამომრიცხველს ადგენს (გვიანდელი ფ. შელინგი, ა. ბერგსონი).

საფრანგეთში სიცოცხლის ფილოსოფიის სპეციფიკა ა. ბერგსონის სახელთანაა დაკავშირებული. მან მაშინდელი პოზიტივიზმის ლიდერ ჰ. სპენსერთან(1820-1903) და პრაგმატიზმთან დაპირისპირებაში შექმნა საფრანგეთში სიცოცხლის ფილოსოფია როგორც ინტუიტივიზმი, რომლის მიზანია საერთოდ არსებულის ყოვლისმომცველი ევოლუცია გაიგოს როგორც სიცოცხლისუნარიან მატერიაში მყოფი, მაგრამ მისგან დამოუკიდებლად არსებული სიცოცხლის ძალის(elan vital)[1] სულ უფრო ძლიერი და მაღალი გამოვლინებისაკენ ლტოლვა. ამ პროცესის მამოძრავებელია არა ბუნებრივი შერჩევა, როგორც ჩ. დარვინი და ჰ. სპენსერი ამტკიცებდნენ, არამედ შინაგანი შემოქმედებითი იმპულსი, რომელიც სიცოცხლის აქტივობითაა პირობადებული და არა გარემო პირობების ცვლილებებით და მათთან შეგუების აუცილებლობით.

წინამორბედ ფილოსოფოსთა შორის ბერგსონი ყველაზე უფრო ა. შოპენჰაუერს უახლოვდება, რომელიც სამყაროში ყოველ არსებულს ირაციონალური, მეტაფიზიკური ნების გამოვლენად თვლიდა. მაგრამ

[1] ბერგსონის ამ ტერმინს ბ. ბრეგვაძე „ცნობიერების უშუალო მონაცემების“ თარგმანში უფარდებს „სიცოცხლის იმპულსს“(გვ. 47), ზოგჯერ კი „შემოქმედებით ცვალებადობას“(გვ. 66). ა. ჯანელიძე თავის „ეროვნულ შემოქმედებაში“(1914) მას თარგმნიდა როგორც „სიცოცხლის გაჭანებას“(37. 21).

თუ შოპენჰაუერისათვის სიცოცხლე მხოლოდ გამოვლენა იყო უმაღლესი ინსტანციისა, რომლისათვისაც სიცოცხლემ უნდა უარყოს საკუთარი თავი, ე. ი. სიცოცხლის ნება, ბერგსონისათვის სიცოცხლეს რაიმე სხვა, მის გარეთ და მაღლა არსებული მიზანი არა აქვს. სიცოცხლე თვითმიზანია და თვითგანვითარებადი. თუმცა მუდამ გაუგებარია, რატომ ხდება ეს განვითარება და რაა მისი კრიტერიუმი. ამდენად, პოზიტივიზმის გავლენა ბერგსონზე მაინც შესამჩნევია. ეს განასხვავებს ბერგსონს ფრანგი ფილოსოფოსის მენ დე ბირანისაგან(1766-1824). ბერგსონი აღიარებდა მის გავლენას, მაგრამ შეუძლებლად მიაჩნდა სიცოცხლე ჩაეთვალა ტრანსცენდენტური უსასრულო არსების, ე.ი. ღმერთის უბრალო გამოვლინებად. ისიც აღსანიშნავია, რომ, თუმცა ბერგსონი იბრძოდა ახალი, ე.ი. გამოცდილებაზე დამყარებული მეტაფიზიკისათვის, მან თავად შემოიტანა ინტუიცია როგორც საგნის ირაციონალური ერთობლივი წვდომა, დისკურსიულისაგან არსებითად განსხვავებული, რომელიც მოხსნის სუბიექტისა და ობიექტის რაციონალისტურ დაპირისპირებას. მათი პრინციპული ტოლობის დაშვებით ბერგსონი მიდის ბიოლოგიზმამდე, რომელიც სიცოცხლის ძალას მიიჩნევს სამყაროს არსებად(36. 139).

ყოველი ფილოსოფოსი თავის მოღვაწეობაში რომელიმე მეცნიერებას ანდა გამოცდილების რაიმე სფეროს იღებს ძირითად საყრდენად. ბერგსონი ბიოლოგიის მონაცემებს ემყარებოდა. იგი ილაშქრებდა მათემატიკისა და საერთოდ მეცნიერულობის გაიგივების მაშინდელი ტრადიციის წინააღმდეგ. მისი აზრით, დეკარტის, ლაიბნიცისა და კანტის გავლენით გაბატონებულმა ამ პოზიციამ მეტაფიზიკა დაუპირისპირა მეცნიერებას. ბერგსონს სურს აღადგინოს მათ შორის ჩატეხილი ხიდი. იგი მიუთითებს, რომ დღევანდელ მეცნიერებაში მხოლოდ მათემატიკა არ არის საზომი. მეცნიერებანი თავად აღარ ისახავენ მიზნად აბსოლუტურად უეჭველის მიღწევას. ისინი მზარდი ალბათობის და მიახლოების მეთოდებით კმაყოფილდებიან. უნივერსალური მათემატიკის იდეა ემყარება სხეულებრივი და სულიერის მკაცრ პარალელიზმს, რაც სპინოზადან და ლაიბნიციდან მომდინარე ფილოსოფიური იდეაა(38. 5. 91)

ბერგსონის აზრთა სიახლემ, ფართო განათლებამ, ბრწყინვალე სტილმა მალე მიიპყრო ყურადღება. 1900 წლიდან იგი პარიზის სახელგანთქმულ „კოლეჟ დე ფრანსეზ“-ში ასწავლიდა. აქ წაიკითხა თავისი ცნობილი ლექციები თავისუფლებაზე. 1914 წ. პარიზის აკადემიის წევრად ირჩევენ. 1927 წ. მიენიჭა ნობელის პრემია ლიტერატურაში

(ფილოსოფიაში ამ პრემიას არ ანიჭებენ. ფილოსოფოსები ამ სახით იღებენ მას).

ბერგსონის ძირითადი შრომებია: „ცნობიერების უშუალო მონაცემები“ (1889). იგი 1946 წლამდე 53-ჯერ გამოიცა საფრანგეთში. (გერმანულად ამ წიგნს შინაარსის მიხედვით ურჩევენ სათაურს, კერძოდ „დრო და თავისუფლება“); „მატერია და მეხსიერება“(1896); „შესავალი მეტაფიზიკაში“(1903); „შემოქმედებითი ევოლუცია“(1907), რომელიც 1946 წლამდე 62-ჯერ გამოიცა; „მორალისა და რელიგიის ორი წყარო“(1932), ისიც 1946 წლამდე 62-ჯერ გამოიცა. ბერგსონიანელობა XX ს-ის ათიანი წლებიდან სწრაფად გავრცელდა გერმანიაში, ინგლისში, რუსეთში. მისი გავლენა განიცადეს მ. პრუსტმა, პ. ვალერიმ, ა. ჟიდმა, ქ. მარიტენმა, გ. მარსელმა. ამავე დროს, გაუჩნდა მრავალი კრიტიკოსი, განსაკუთრებით გერმანიაში, სადაც შოპენჰაუერის პლაგიატს სწამებდნენ. ბ. რასელმა 1912 წ. სპეციალური კრიტიკული წერილი დაწერა მასზე და 50 წლის შემდეგაც თავის „დასავლეთის ფილოსოფიის ისტორიაში“ მკაცრად უტევდა მას ირაციონალიზმისათვის, ანუ გონების წინააღმდეგ იმ აჯანყების გაგრძელებისათვის, რომელიც რუსომ დაიწყო. რასელის აზრით, მრავალი რამ აიხსნება იმით, რომ ბერგსონმა არ იცის მათემატიკა. მაგრამ რასელი აღიარებს მის გავლენას არა მარტო ინგლისელ ფილოსოფოსებზე, მაგ., უ. ჯეიმზზე და ა. ნ. უაიტჰედზე, არამედ მწერლებზეც, მაგ., ბ. შოუზე.

საკუთარი პოზიციის დასაფუძნებლად ბერგსონს აუცილებლად მიაჩნდა ტრადიციული მეტაფიზიკის ფსევდოპრობლემების აცილება. ყველა ისინი ორზე დაიყვანება: ყოფიერების წარმოშობის და შემეცნების შესაძლებლობის პრობლემებზე. ბერგსონი მათ არსებობას კი არ უარყოფს, არამედ ტრადიციულ მიდგომას მათდამი. ეს მიდგომა გულისხმობს კითხვას: რატომაა ყოფიერება (სამყარო, ღმერთი) და არა არარა? მეორე ამგვარი კითხვაა: რატომაა სამყაროში წესრიგი, რომელიც შემეცნების შესაძლებლობას ქმნის? მათი დასაბუთების, ანდა უარყოფის ცდა მუდამ წინააღმდეგობაში იხლართება. ამიტომ ორივე უნდა მივიღოთ როგორც ფაქტი.

ნაშრომში „აზროვნება და შემოქმედებითი ქმნადობა“, სადაც ბერგსონი ამ საკითხებს იხილავს, განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა განვითარების პრობლემას. მათემატიკური აზროვნების გავლენით, XIX ს-ის მეორე ნახევარში, სამყარო წარმოდგენილი იყო როგორც ჩაკეტილი სისტემა, სადაც ყველაფერი წარსულიდან გათვალისწინე-

ბადია და გამოთვლადი. ახალი, ფაქტობრივად, გამოირიცხებოდა. ყველაფერი ის, რაც ახალი გვგონია, სინამდვილეში ან ძველის, ადრე არსებულის გაშლაა, ანდა მისი დაკნინება. ეს შეესაბამებოდა პლატონურ ტრადიციას, რომლის მიხედვითაც ყველაფერი, რაც ხდება, მარადიული და უცვლელი იდეებისგანაა განსაზღვრული და მათი ღირებულების დაქვეითებას წარმოადგენს. ამგვარ სამყაროში, ამტკიცებს ბერგსონი, ადამიანის თავისუფლებაზე მსჯელობა უპერსპექტივო იყო.

ბერგსონი გვარწმუნებს, რომ არსებული წარმოადგენს ცოცხალ, ორგანულ მთლიანობას, სადაც ყველა სფეროში ხდება სიახლე, რომელიც აუხსნელი და გაუთვალისწინებელია. ეს ასეა, რადგან ყოველი არსებული ერთხელადი და განუმეორებელია. ბალახის ერთი ღერო მეორისაგან უფრო ნაკლებად როდი განსხვავდება, ვიდრე რაფაელი რემბრანდტისაგან.

ამ და სხვა მსგავსი არსებითი პრობლემების გაუგებრობის ძირად ბერგსონს მიაჩნია შესაძლებლობისა და სინამდვილის მცდარი გაგება, ე. ი. ის გაგება, რომლის თანახმადაც შესაძლებელი წინ უსწრებს ნამდვილს და მდიდარია მასზე. ბერგსონის აზრით, ჰეშმარიტებას საპირისპირო დებულება გამოხატავს. ამ შემთხვევაში არა აქვს მნიშვნელობა, რომ მეგარელები, შემდეგ კანტი და ჰეგელი უარყოფდნენ ბერგსონის მიერ მცდარად მიჩნეულ დებულებას, ოღონდ სხვა მიზნით. ბერგსონის პოზიციის ნათელსაყოფად მივყვეთ მის მსჯელობას.

შესაძლებელი, როგორც დროში რაიმეს წინამავალი ვითარება, რომელიც საფუძველია და ამხსნელი მომდევნოსი, რომელსაც ნამდვილი ეწოდება, ბერგსონის თანახმად, შესაძლებელია მოვიაზროთ მხოლოდ ჩაკეტილ მათემატიკურ, ე. ი. აბსტრაქტულ სისტემაში. სინამდვილეში კი, როცა ძველის საფუძველზე ახლის გაგებას ვცდილობთ, ფაქტობრივად, უკანა რიცხვით შევცვლით ხოლმე წარსულს. ამ ახალი პოზიციიდან ვახდენთ მის რეორგანიზაციას. ამის საფუძველია ის შეხედულება, რომლის თანახმადაც, შესაძლებლობათა სიმრავლიდან ჩვენ ვირჩევთ (ან ღმერთი, ან ბუნება ირჩევს) ერთ-ერთს, როგორც ნამდვილს. ფაქტობრივად კი პირიქითაა. შესაძლებლობანი თავად იქმნებიან თავისუფლების მიერ, ე. ი. ახალი იქმნება თავისუფალი გადაწყვეტილებით და ესაა მისი შესაძლებლობის შექმნაც და არა უბრალოდ არსებული დაპირისპირებულთაგან ერთ-ერთისათვის ნების აქტით უპირატესობის მინიჭება.

ბერგსონი მოგვიწოდებს, ჩავწვდეთ იმ აზრის ჰეშმარიტებას, რომ

„ნამდვილი ქმნის შესაძლებელს და არა შესაძლებელი ნამდვილს“(39. II. 170). აქაც შეიძლებოდა შესაძლებელთან ნამდვილის უპირატესობის არისტოტელისეული კონცეფციის გახსენება, მაგრამ ბერგსონს პრინციპულად ახლის შექმნა აინტერესებს, რაც არისტოტელესთან, ცხადია, გამორიცხულია.

ბერგსონი იყენებს ჰეგელის შემდგომი ანტიმეტაფიზიკური ფილოსოფიის გამოცდილებას, კერძოდ სამყაროს მრავალფეროვნების მისსავე იმანენტური კანონების განახსნის ცდას. მიაჩნია, რომ ეს შესაძლებლობას იძლევა ფენომენთა ცვლილებებში რაღაც აბსოლუტურს ეწვდეთ. ამით ჩვენ გვემატება ღირებულება, ვთავისუფლდებით მიღმურისა და წინასწარდაგეგმილობისაგან. აქედან შეიძლება დასაბუთდეს, რომ ჩვენ ვარსებობთ შემოქმედ ბუნებაში და თავადაც შემოქმედნი ვართ. უფრო ზუსტად, შემოქმედნი ვართ საკუთარი თავის და თანაშემოქმედნი ღმერთთან ერთად. ეს ჩვენს ქმედებას უფრო ინტენსიურს ხდის. ჩვენ აუცილებლობის მონები კი არა ვართ, არამედ ბატონები უმაღლეს ბატონთან კავშირში (39. 171).

ბერგსონი ერთ-ერთი პირველთაგანია იმათ შორის, ვინც XX საუკუნეში, მეტაფიზიკის უარყოფის ხანგრძლივი პერიოდის შემდეგ, წამოაყენა გამოცდილებაზე დამყარებული, მეცნიერული ხასიათის მქონე, უსასრულოდ განვითარებადი მეტაფიზიკის შესაძლებლობის იდეა. ბერგსონი ემყარებოდა ადამიანში სულიერისა და სხეულებრივის თანხვდომის, ე. ი. ფსიქოფიზიკური პარალელიზმის ექსპერიმენტულ შესწავლას. ამ გზაზე იგი სულ უფრო აზუსტებდა იმას, თუ რამდენადაა დამოკიდებული სულიერი სხეულებრივზე, სად და რამდენად იზღუდება იგი მატერიალური პირობებით და რა გზითაა შესაძლებელი აზრის განთავისუფლება ამ შეზღუდვისაგან.

ეს პრობლემები ბერგსონმა თეზისურად დააყენა 1901 წ. საფრანგეთის ფილოსოფიური საზოგადოების სხდომაზე, რომელსაც, სხვა ცნობილ მეცნიერთა შორის, მათემატიკოსი და ლოგიკოსი ლ. კუტიურა ესწრებოდა. სხდომის მონაწილეებმა ბერგსონის პოზიცია მიიღეს როგორც სამუშაო ჰიპოთეზა და მეთოდი სულიერის სხეულებრივისაგან გადახრის დასადგენად, ასევე ამ მონაპოვრის ახალი მეტაფიზიკისათვის გამოსაყენებლად. ბერგსონი ცდილობდა, ფსიქო-ფიზიკური პარალელიზმისაგან გადახრის ფაქტებზე დამყარებით, სპირიტუალისტური ჰიპოთეზის მიღების აუცილებლობა ეჩვენებინა. სპირიტუალიზმი, ცხადია, მანამდეც არსებობდა და ფსიქოფიზიკური პარალელიზმისაგან მორალური ქცევების გადახრის ფაქტებს თავის სასარგებლოდ იყენებდა,

მაგრამ იგი ამგვარი გადახრის შესაძლებლობას მხოლოდ ადამიანის უმაღლეს უნარში უშვებდა: სულს აქვს ეს ძალა და იგი გადის სხეულს გარეთ. ბერგსონის ახალ სპირიტუალიზმს ამგვარი ძალა სურს დაინახოს უმდაბლეს უნარებშიც, ე. ი. არაცნობიერ ქმედებებშიც. მაგრამ ოპონენტებმა ბერგსონს მიუთითეს: მატერიალისტს ვერ დაუმტკიცებთ, რომ არაცნობიერი მოქმედებანი ფიზიოლოგიური არაა. ამიტომ ეს გადახრა პარალელიზმიდან გადახრის უდავო საბუთად ვერ გამოდგება. ამდენად, ვერც ახალი მეტაფიზიკისათვის ზუსტ ექსპერიმენტულ საყრდენად ვერ ჩაითვლება.

თავისი ჰიპოთეზის გადასარჩენად ბერგსონი უარყოფს იმ გავრცელებულ აზრს, რომელსაც ადრე თავადაც იზიარებდა. ამ აზრის თანახმად, ფსიქოლოგიური თავისთავად უდრის ცნობიერს და არაცნობიერი ფსიქიკური წარმოადგენს წინააღმდეგობრივ ცნებას. ბერგსონი დარწმუნებულია, რომ მეცნიერება ვერ განვითარდება იმის გამოყენების გარეშე, რაც ერთ დროს წინააღმდეგობრივი ჩანდა. არაცნობიერი ფსიქიკურის იდეა მისთვის სულ უფრო ნათელი და აუცილებელი ხდება. სიცოცხლის უმდაბლეს ფორმებში ფსიქოფიზიკური პარალელიზმიდან გადახრების ჩვენების საფუძველზე, ბერგსონს სურდა შეექმნა ფილოსოფია, „მეთოდის აზრით, ყველაზე ემპირისტული და ყველაზე მეტაფიზიკური თავისი შედეგებით“(38. 5. 68).

ბერგსონი ეთანხმება ოპონენტებს, რომ ფსიქოფიზიკური პარალელიზმისაგან გადახრის ფაქტი არ გამორიცხავს იმის შესაძლებლობას, რომ შემდგომ განვითარებაში ეს ხარვეზი არ შეივსება, ე. ი. იგი ვერ ასაბუთებს აქ პარალელიზმის შეუძლებლობას. არ არსებობს წესი, ამტკიცებს ბერგსონი, რომელიც დაასაბუთებდა ფაქტის შეუძლებლობას. ამას ვერც ცდით და ვერც მსჯელობით ვერ გავაკეთებთ. მაგრამ ფაქტის შესაძლებლობის დასაბუთება შესაძლებელია ექსპერიმენტული გზით მისი რეალობის ჩვენებით. მეცნიერება ამგვარი ფაქტებით მუშაობს. თავის დროზე ამიტომ დაუჯერეს პასტერს, რომ თვითჩასახვა არ არსებობს მის მიერ შემოწმებულ ვითარებებში. თუმცა მას არ შეეძლო დაესაბუთებინა, რომ სიცოცხლის თვითჩასახვა არ შეიძლება მოხდეს არსად, არავითარ მდგომარეობაში.

ფსიქოფიზიკური პარალელიზმიდან გადახრის შესაძლებლობის მტკიცება ბერგსონს ამ პარალელიზმის უარყოფისათვის კი არ სჭირდება, არამედ მისი გააბსოლუტურების უარსაყოფად. იგი არც იმის წინააღმდეგია, რომ ვეძებოთ ჩვენი ფსიქოლოგიური მდგომარეობის და ტვინში პარალელური ცვლილებების შესატყვისობა. ნაშრომში-

„მატერია და მეხსიერება“ ბერგსონი უფრო ზოგად დასკვნასაც აკეთებს: მატერია და სული ისე რადიკალურად როდი განსხვავდებიან, რომ მათი დაკავშირება შეუძლებელი იყოს. თუ სულს შეუძლია შეიქმნეს მატერიაში, ეს იმიტომ, რომ მატერიასაც შეუძლია თანდათან მიუახლოვდეს და მიბაძოს მას. ბერგსონისათვის სადავო არაა გარეგანი, მაგრამ ჩვენი სულისათვის უშუალოდ მოცემული რეალობის არსებობა. სიძნელეს იგი იმის გაგებაში ხედავს, თუ რას ნიშნავს ეს უშუალო მოცემულობა და როგორ შეიმეცნება ეს რეალობა. ბერგსონისათვის რეალობა არის განუწყვეტელი, ქმნადი მოძრაობა. მზა, უძრავი და უცვლელი საგნები არ არსებობენ. მეცნიერებას ამ სინამდვილის შესწავლა სურს და საყრდენებს ეძებს ამ უწყვეტ ქმნადობაში, რათა გაერკვეს მასში და პრაქტიკული მიზნებისათვის გამოიყენოს. ამიტომ იგი ქმნის გარკვეულ მდგრადობებს ცნებების სახით. ცნებები მდგრადად ითვლებიან იმიტომ, რომ წარმოადგენენ ჩარჩოებს, რომელთა შიგნით მიმდინარე მოძრაობას და ცვალებადობას ყურადღება არ ექცევა. კონკრეტულ რეალობას კი სწორედ ეს მოძრაობები წარმოადგენენ. აქედან გასაგებია, რომ მეცნიერება კონკრეტულს ვერ შეისწავლის. რეალობაში, სინამდვილეში კონკრეტული ადამიანი, პეტრე ან პავლე არსებობს. ადამიანის ცნებაში კი პეტრეს და პავლეს ერთმანეთისაგან ვერ გაარჩევ. ამ აზრით ამბობს ბერგსონი, რომ მეცნიერებას რეალობაში, რომელიც მარად ცვალებადი, განცდადი და კონკრეტულია, თავისი შეგრძნებებით, ცნებებით და მეთოდებით შეაქვს უძრაობა. ისინი ჩვენი იარაღებია. ბერგსონი მათ ელემენტებს არქმევს და ამტკიცებს, რომ მათი საშუალებით ჩატარებული ანალიზიდან და მისი შედეგებიდან ვერასგზით ვერ აღსდგება ნამდვილი რეალობა. ამრიგად, მეცნიერული მუშაობა რეალობის თარგმანია, რომელშიც დაკარგულია ორიგინალის შინაარსი, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ორიგინალი არ არსებობს. ამ ორიგინალის არსებობას უშვებს როგორც ემპირიზმი, ისე რაციონალიზმი. მაგრამ ორივე მცდარი მეთოდია. ემპირიზმი აღიარებს, რომ ჩვენთვის მოცემული რეალობებიდან ვერასდროს ვერ მივალთ ნამდვილი საგნის რაობის დადგენამდე, რაციონალიზმი კი დარწმუნებულია, რომ ამას ახერხებს და იმას, რაც ცნებებშია მოქცეული, რეალობად აცხადებს. ბერგსონი ამტკიცებს, რომ საგნის ჭეშმარიტი რაობა, ე. ი. ის, რაც მოქცეულია მასში, როგორც ცვალებადში, არის ერთადერთი და გამოუთქმელი. ამ აზრით უწოდებს ბერგსონი მას აბსოლუტს. იგი არც ერთი მეცნიერული მეთოდით არ მიიწვდომება. მაგრამ ჩვენს ცნობიერებას გააჩნია სხვა საშუალება,

რომელიც ძველთაგანვე იყო ცნობილი. იგი მიჩქმალულ იქნა კანტის მიერ ინტელექტუალური ინტუიციის უარყოფის შემდეგ. ფიხტემ ხელახლა შემოიტანა ეს უნარი. მაგრამ ეს, ფაქტობრივად, ინტელექტუალური ინტუიციის რაციონალისტური მეთოდისათვის დაქვემდებარება იყო. რეალური ვითარება კი, ბერგსონის აზრით, იმგვარია, რომ თუ პოზიტიურ მეცნიერებათაგან დამოუკიდებელი ფილოსოფია, ანუ მეტაფიზიკა არსებობს, იგი შესაძლებელია მხოლოდ ინტუიციის საშუალებით.

რეალობაში არსებული, ბერგსონის თანახმად, ორ ნაწილად შეიძლება გაიყოს: მარად ცვალებადი საგნის სპეციფიკური, ანუ აბსოლუტი და მისი გამოვლინებების სიმრავლე. აბსოლუტი შეიძლება მოცემულ იქნეს მხოლოდ ინტუიციაში, ყოველივე სხვა კი მოცემულია მხოლოდ ანალიზით. ამ აზრს ავითარებს ბერგსონი ნაშრომში – „მეტაფიზიკის შესავალი“. თუ ბერგსონს მიუთითებენ იმაზე, რომ მეცნიერებანიც სწავლობენ რეალობას, პასუხი ასეთი იქნება: მეცნიერება სწავლობს არა თავად მოძრაობას, არამედ მოძრაობის შედეგებს. მათგან კი მოძრაობა არც აიგება და არც გაიგება.

ბერგსონთან ინტუიცია ეწოდება ინტელექტუალური სიმპათიის გარკვეულ სახეს, რომელსაც შეუძლია საგანი მის განუმეორებლობაში დაგვანახოს. ის დაგვანახოს, რაც მეცნიერული ანალიზით და მისი ცნებებით გამოუთქმელია. ინტელექტუალური სიმპათიის საშუალებით ჩვენ დავინახავთ საგანს მის ნამდვილ მოძრაობაში. ესაა სადემარკაციო ხაზი ინტუიციასა და ანალიზს შორის. თუკი ასეთი რამ არსებობს, იგი მარტივი აქტი უნდა იყოს. მის არსებობაზეა დამოკიდებული მეტაფიზიკის, როგორც მეცნიერებათაგან დამოუკიდებელი სულიერი მოღვაწეობის, არსებობა. ამგვარი მოღვაწეობის არსებობისათვის აუცილებელია მეცნიერება და, თავის მხრივ, ისიც აუცილებელია მეცნიერებისათვის, თუმცა ეს უკანასკნელი ფიქრობს, რომ მხოლოდ ანალიზს ემყარება.

ანალიზი იმგვარი ოპერაციაა, რომლის დროსაც საგანი დაგვყავს უკვე ცნობილ ელემენტებზე. ეს ის ელემენტებია, რომლებიც ამ საგანს საერთო აქვს სხვა საგნებთან, უფრო ზუსტად, საგანთა გარკვეულ ჯგუფთან. ამდენად, ანალიზი ნიშნავს რაიმე საგნის იმის ფუნქციად, იმის გამოვლენად დადგენას, რაც თავად ეს საგანი არ არის. იგი საგნისათვის სპეციფიკურის კი არა, სხვებთან საერთოს დამდგენია. ანალიზის ბუნებრივი მსვლელობა იმაში გამოიხატება, რომ იგი საგანს სულ უფრო და უფრო მომცველის (ზოგადის) ფუნქციად დაადგენს.

მის შედეგად მიღებული ცნებები არსებითად სიმბოლოებია, რომელნიც პრაქტიკულად გამოსადეგნი არიან. ხოლო ის, რასაც ცნების სინათლეს უწოდებენ, არის ჩვენს მიერ ერთხელ მიღებული დაჯერებულობა, რომ მისი სასარგებლოდ გამოყენება შესაძლებელია. მაგრამ, როგორც კი გონება შეეცდება ამ უძრავი ცნებების საშუალებით აღადგინოს მოძრავი რეალობა, ანუ ფაქტობრივი სინამდვილე, იგი ანტინომიებში და სხვა სიძნელეებში იხლართება. დოგმატიკოსები, ისევე როგორც მათი კრიტიკოსები, ერთნაირად ცდებიან, როცა მიაჩნიათ, რომ აუცილებელია მყარი და ნათელი ცნებებიდან ამოვიდეთ და მათი საშუალებით ვწვდეთ რეალობას.

მისი თანამედროვე მეცნიერებისა და მეცნიერული ფილოსოფიის შეცდომად ბერგსონი თვლიდა ანტიკურობიდან მომდინარე იმ პრინციპის შენარჩუნებას, რომლის თანახმადაც უძრავსა და უცვლელს უპირატესობა ენიჭება მოძრავისა და ცვალებადის მიმართ. ამიტომ სურს მეცნიერებას მყარი რეალობიდან ყველაფრის ახსნა.

გაბატონებულ თეორიათა კრიტიკის გარდა, თავისი საქმის დასაფუძნებლად ბერგსონს აუცილებლად მიაჩნია ჩვენი ცნობიერების შინაარსის ხელახალი განხილვა. თუ მე ჩემს ცნობიერებაში ჩავიხედავ, მასში, უპირველეს ყოვლისა, დავინახავ მატერიალური სინამდვილიდან ჩემში მოქცეულ აღქმებს, რომლებიც ცდილობენ საგნებად დაჯგუფდნენ, შემდეგ - მოგონებებს, რომლებიც ჩემი მეობის სიღრმიდან თითქოსდა ამ აღქმების ასახსნელად ამოდიან, ე. ი. მათი მსგავსი აღქმებისაგან გამოწვეულნი ჩანან, როგორც ამას პლატონი გვასწავლიდა. ამავე მიზნით არსებობენ ჩვენში ჩვევები, სხვადასხვანაირი ტენდენციები და სხვ. ყველაფერ ამას ბერგსონი უწოდებს ჩვენი ცნობიერების მიმართებას შიგნიდან გარეთ, ე. ი. მიმართებას იმის ასახსნელად, რაც გარედან მივიღეთ. ბუნებრივია, დაისმის კითხვა გარედან შიგნით მიმართულებაზე, ე. ი. ჩემს მიერ ჩემივე საკუთარი მე-ს ძიების შესაძლებლობაზე. ბერგსონისათვის ეს მიმართულება ფაქტობრივად არსებობს. ესაა ინტუიციის გზა. რაგინდ კრიტიკულად არ უნდა შევხედოთ ამ უნარს, ბერგსონისათვის უეჭველია, რომ ჩვენ ერთ რაღაცას მაინც ინტუიციის საშუალებით ვწვდებით. ესაა ჩვენი საკუთარი მე - ჩვენი პერსონა. იგი მე მომეცემა მარად ქმნადობასა და შემოქმედებითობაში, რაც გაუთვალისწინებადი ახლის შექმნას ნიშნავს. ამ პროცესში არც ერთი მომენტი არ არის მეორის იგივეობრივი. მაგრამ მაინც ყოველი მომენტი რაღაცას მეუბნება წარსულზე და მიმითითებს მომავალზე. ეს მომენტები მეხსიერებითაა შეკრული და შემდგომი წინას ემატება როგორც ძაფი მორგვს.

ესაა წმინდა ხანგრძლივობა(La durée). იგი შეიძლება წარმოვიდგინოთ როგორც უსასრულო ხაზის გავლება, მაგრამ სწორედ გავლების პროცესი და არა გავლებული ხაზი, სადაც ნაწილების თანაარსებობაც იქნება მოცემული. ცხადია, ეს, ისევე როგორც სხვა რომელიმე ხატი, ზუსტად ვერ წარმოგვიდგენს ხანგრძლივობის რაობას, მაგრამ კიდევ უფრო ძნელია მისი გადმოცემა ცნებებში. ხატს ის უპირატესობა მაინც აქვს, რომ იგი კონკრეტულია. ბერგსონი მოგვიწოდებს, ამ კონკრეტულთა შეჯერებით ვაიძულოთ ჩვენი ცნობიერება განთავისუფლდეს გონების იმ ჩვევებისაგან, რომლებიც ცხოვრებაში უდავოდ სასარგებლონი არიან, მაგრამ ყველანი შიგნიდან გარეთ არიან მიმართულნი. მათი დიქტატისაგან თავდახსნილი ცნობიერება პირიქითა მიმართულებისაა. ამით ჩვენი ცნობიერება საკუთარი მე-ს ინტუიციურ გაგებას აღწევს. სხვა საშუალება იმისათვის, რომ სხვას გავაგებინოთ, თუ რაზეა მსჯელობა, ბერგსონისათვის არ არსებობს. ეს გზა შესაძლებლობას გვაძლევს, ჩვენი მე-ს, როგორც მეორადი ქმნადობისა და ლტოლვის ყოველი რეალობა ასევე წარმოვიდგინოთ, ე. ი. ავამოძრაოთ ის, რასაც აღქმებსა და ცნებებში აქვავებს მეცნიერება.

ამგვარი მდგომარეობა, ბერგსონის აზრით, იშვიათი სულაც არაა. იგი არც ერთხელადი აქტია. ცნობიერების მიმართულების ამგვარი შეცვლა ყველას გამოგვიცდია. გავიხსენოთ: როცა რაიმეს შევისწავლით, ჯერ დოკუმენტებს ვაგროვებთ და სხვადასხვა მხრიდან ვსწავლობთ საგანს, ვცდილობთ შემოქმედებით მუშაობაზე გადასვლას. ეს გადასვლა სპეციფიკური პროცესია. აქ ხდება საგნის გარედან მის შიგნით უცებ გადასვლა, მასში უცებ შესვლა და მთლიანის დანახვა. ეს არა მარტო აქამდე მოპოვებულის გაგების შესაძლებლობას იძლევა, არამედ ახლის უსასრულო პერსპექტივასაც გადაგვიშლის.

მეტაფიზიკური ინტუიციაც რაღაც ამგვარია, ამტკიცებს ბერგსონი. მეტაფიზიკაშიც მყისიერ და მარტივ ინტუიციურ წვდომას წინ უსწრებს პოზიტიურ მეცნიერებათა მუშაობა(მთელი რიგი ცდები და დაკვირვებები). ვითარების ეს „გარედან“ შესწავლა აუცილებელია „შიგნით“ შესაჭრელად, ე. ი. მეცნიერების წინასწარი მუშაობა ამზადებს ინტუიციის აქტს. ეს საჭიროა საკუთარი მე-ს ინტუიციისათვისაც. სანამ მე ის უშუალოდ მომეცემა, აუცილებელია ფსიქოლოგიური ცდების და დაკვირვებების სიმრავლე.

როგორც ვხედავთ, ბერგსონის ინტუიტივიზმი სულაც არ ამცირებს მეცნიერების მნიშვნელობას ფილოსოფიისათვის როგორც მეტაფიზიკი-

სათვის. იგი ახალი ფილოსოფიის მამამთავართა მიღწევების საფუძველს მათ მიერ მეცნიერებათა ცოდნაში ხედავდა, ხოლო მისი თანამედროვე მეტაფიზიკის დაკნინების მიზეზად ამ კავშირის შესუსტება მიაჩნდა. ბერგსონი რომ მხოლოდ ფილოსოფიისათვის მეცნიერებათა აუცილებლობას ამტკიცებდეს, ცხადია, იგი პოზიტივისტი იქნებოდა. ბერგსონი ხაზს უსვამს, რომ, მიუხედავად მეტაფიზიკური ინტუიციისათვის მეცნიერული შემეცნების აუცილებლობისა, იგი არასგზით არ შეიძლება ჩაითვალოს მეცნიერული კვლევის შედეგების განზოგადებად, ანდა მათ სინთეზად, ანდა რეზიუმედ.

მეცნიერებისა და ფილოსოფიის კავშირი ამით არ ამოიწურება. საქმე ისაა, რომ მეცნიერულ კვლევას, ე. ი. ანალიზს გაუცნობიერებლად წინ უსწრებს საკვლევი საგნის, როგორც მთლიანი ვითარების, მოცემა. მეცნიერება ამ მთლიანის ანალიზს აწარმოებს. ბერგსონს შემოაქვს „საწყისი და ამავე დროს მრუმე ინტუიციის" გაგება, რომელიც წინ უსწრებს ანალიზს (38. V. 18). მეცნიერება ამ ერთიანს ანალიზით ელემენტებად დაშლის და შემდეგ ცდილობს საწყისისეული მთლიანობა აღადგინოს. ეს კი შეუძლებელია მისთვის. ფრანგი ფილოსოფოსი ეფექტურ შედარებას მიმართავს თავისი აზრის ნათელსაყოფად: შესაძლებელია რაიმე სიტყვა ანდა წინადადება დავშალოთ შემადგენელ ასოებად, როგორც ელემენტებად, მაგრამ შემდეგ, თავად ამ ასოთაგან ვერ აღვადგენთ ანალიზამდე მოცემულს, ე. ი. ვერ დავადგენთ, რომ ასოთა მოცემული გროვიდან სწორედ ჩვენს მიერ მიღებულია ერთადერთი და აუცილებელი. ადამიანის შესწავლაზე თუ ამას გადავიტანთ, ბერგსონი იტყვის: სურვილი, პიროვნება ააგო მასთან დაკავშირებული ფსიქოლოგიური მდგომარეობების შესწავლით მიღებული მასალიდან, იგივეა, რომ „ილიადას" აღდგენა გინდოდეს, როცა წინ მის ტექსტში შემავალი ყველა ასოს გროვა გიდევს. ამრიგად, კანტისეული დებულება, რომ სინთეზი წინ უსწრებს ანალიზს, შეიცვალა ინტუიციის წინ გასწრებით.

მეცნიერება მეტაფიზიკას სჯობს სიზუსტესა და სარგებლიანობაში, მეტაფიზიკა კი მნიშვნელობასა და სიფართეში, ასკვნის ბერგსონი. მეტაფიზიკური ხედვის მყისიერი ინტუიციის საფუძველზე მიღებულს მეცნიერება შეიძლება საუკუნეები ამუშავებდეს, აანალიზებდეს და სხვადასხვა სფეროებს მიუყენებდეს. ამგვარი ინტუიციური წვდომის მაგალითად მიაჩნია ბერგსონს უსასრულო მცირეთა აღრიცხვის წამოყენება ლაიბნიცის მიერ. მისი გამოყენება თავად ფილოსოფიას არ აინტერესებს. ეს მათემატიკის საქმეა და ამ მიზნით იგი სიმბოლოების ენაზე გადაიტანს ამ ინტუიციას.

ინტუიცია, რომელიც ადამიანურ შემეცნებაში დამოუკიდებელ წყაროდ გამოდის გონების გვერდით, განვითარების დაბალ საფეხურზე ინსტინქტის სახით არსებობს. როგორც ზემოთ აღინიშნა, ინტუიციის მთელი მნიშვნელობის მიუხედავად, მისი განცდა შეცდომისაგან არაა დაზღვეული. ბერგსონს სურდა, ინტუიციის უცდომლობა ინსტინქტის უცდომლობით გაემაგრებინა. იგი და მისი მომხრეები მიუთითებდნენ კრაზანასა და ობობას მოქმედებათა სიზუსტესა და შეუმცდარობაზე. მაგრამ დაკვირვებანი მოწმობენ, რომ ისინიც ცდებიან და არამიზანშეწონილ ქცევებს ახორციელებენ(ღამით, ფრთებდამწვარი კრაზანა კვლავ ცეცხლისაკენ მიიწევს, ასევეა ფარვანას ცნობილი „თავგანწირვა“).

ერთი და იმავე ტერმინებით ცნობილ კატეგორიებს ბერგსონი არსებითად ასხვავებს იმის მიხედვით, თუ როგორი შინაარსი აქვთ მათ გონებისათვის და ინტუიციისათვის. ეს უპირატესად ითქმის დროის ცნებაზე. თუმცა სივრცესა და დროს, მათი ფუნქციის მიხედვით, კანტი მნიშვნელოვნად განასხვავებდა (დროის სასარგებლად), მაგრამ ბერგსონი თვლის, რომ მის ფილოსოფიამდე გაბატონებული იყო დროისა და სივრცის განხილვა საგნებთან(და, უპირველეს ყოვლისა, სიცოცხლესთან) არსებითი შინაგანი მიმართების გარეშე. ორივე, როგორც თავისებური ჰურჭლები, გულგრილი იყო მათში მიმდინარე პროცესების მიმართ, ამიტომ ორივე შეუქცევადი იყო. განსჯა დროსაც და სივრცესაც მხოლოდ რაოდენობრივი თვალსაზრისით განიხილავდა. მას სხვაგვარად არაფრის დანახვა არ შეუძლია, მის მიზანს ეს აბსტრაქციები აკმაყოფილებს. ნამდვილი დრო კი არის სიცოცხლის პროცესის მიმდინარეობა. მისი გაგება მხოლოდ ინტუიციას შეუძლია, როგორც ისეთისა, რომელიც ყოველ წამში სხვაა და ახლად იქმნება. „სიცოცხლის დრო შეუქცევადია. იგი არის განუწყვეტლობა აწმყოს, მომავალსა და წარსულს შორის. იგი ხანიერებაა“(3. 70). იგივე ითქმის მოძრაობაზე და სხვა კატეგორიებზე, რომელთა გამოყენებასაც სიცოცხლის გასაგებად შევეცდებით. ბერგსონისა და დილთაის პოზიციები აქაც ემთხვევიან ერთმანეთს.

სიცოცხლის სწრაფვას, ბერგსონის აზრით, იმდენი გამოვლენა აქვს, რამდენი ვითარება და მოქმედებაც არსებობს სამყაროში. საზოგადოება ერთ-ერთი მათგანი არის. საზოგადოების არსებობა ცოცხალი არსების განვითარების სხვადასხვა დონეზე დასტურდება და სხვადასხვანაირად ვლინდება. ჭიანჭველებსა და ფუტკრებთან საზოგადოება ინსტინქტებზეა აგებული. იგივე ითქმის ადამიანთა საზოგადოების დაბალ ფორმებზეც,

ისინიც ინსტინქტებს, ჩვეულებებს და კანონებს ემყარებიან. ბერგსონი მათ ჩაკეტილ საზოგადოებებს უწოდებს. აქ მთავარია მთელი, პიროვნება კი ეწირება გვარს, საზოგადოებას, როგორც ძირითად ღირებულებას. ეს საზოგადოება აუცილებლობასაა დამორჩილებული. იდეალური საზოგადოება, რომელიც მომავალში უნდა ჩამოყალიბდეს, დაეფუძნება თავისუფლებასა და სიყვარულს.

ნათელია, რომ ბერგსონი ბუნებაში, ისევე როგორც საზოგადოებაში სიცოცხლის ძალის აღმავალ, პროგრესირებად გამოვლინებას ხედავს. შემოქმედებით ევოლუციას რაღაც შინაგანი წარმმართველი გააჩნია. ეს წარმმართველი არის ღმერთი. იგი მისტიკური პანთეისტური რელიგიების ღმერთია. ძალიან ახლოსაა გერმანული მისტიკის ისტორიიდან ცნობილ „ქმნად ღმერთთან". მისი თვითგანვითარების უმაღლესი გამოვლენა იქნება სრული თავისუფლებისა და სიყვარულის საზოგადოება. ამ საკითხებზე მსჯელობს ბერგსონი გვიანდელი პერიოდის ნაშრომში „მორალისა და რელიგიის ორი წყარო".

ღია საზოგადოების და რელიგიის დაკავშირება ბერგსონთან ემყარება მორალის რაობის და მისი ფუნქციის თავისებურ გაგებას. წინააღმდეგ კანტისა, იგი ამტკიცებს, რომ მორალი არ აიგება რელიგიის გარეშე. კეთილი ღმერთი, რომელიც განსჯით არ საბუთდება, ორივესათვის აუცილებელია. მისკენ ერთადერთი გზაა ინტუიცია. ის, რაც ინტუიციაში მოგვეცემა ღმერთის არსებობისა და რაობის შესახებ, ისიც არ საბუთდება, მაგრამ იგი საკმარისია იმისათვის, რომ ხსნის მტკიცე რწმენა მოგვცეს. უმაღლეს რელიგიას, რომელიც ბერგსონისათვის ქრისტიანული რელიგიაა, ეფუძნება უმაღლესი მორალი. იგი ღია საზოგადოების ზნეობის საფუძველი გახდება(40. VIII. 115).

ბერგსონის ინტუიტივიზმის კრიტიკა ნ. ლოსკის (1870-1965) მიერ

ცნობილი რუსი ფილოსოფოსი და მთარგმნელი ნ. ლოსკი ინტუიტივიზმის მნიშვნელოვანი წარმომადგენელია. მისმა შრომებმა: „სამყარო როგორც ორგანული მთელი"(1917), „ინტუიტივიზმის დაფუძნება"(1924), „მსოფლმხედველობათა ტიპები"(1924) და სხვ. მნიშვნელოვანი გავლენა იქონიეს ამ მიმართულების ბედზე არა მარტო რუსულენოვან კულტურებში, არამედ ევროპასა და ამერიკაშიც, სადაც იგი მოღვაწეობდა 1922 წლიდან, როცა სამშობლოდან გააძევეს.

განსხვავებით ბერგსონისაგან, ლოსკის ინტუიტივიზმი დიდ ყურადღებას აქცევს ფილოსოფიის ისტორიულ გამოცდილებას. იგი ცდილობს

საკუთარი პოზიცია ამ გამოცდილების გაგრძელებად და სრულყოფად წარმოგვიდგინოს. ბერგსონისაგან მისი განსხვავება ყველაზე რელიეფურად ჩანს პლატონის პოზიტიურ შეფასებაში. საერთოდ, ლოსკი ცდილობს შეარიგოს რაციონალიზმი და ემპირიზმი, ახალი და დაზუსტებული ფუნქციები მოუნახოს მათ შემეცნების საერთო პროცესში. ლოსკის მიზანია, დაასაბუთოს, რომ რაციონალიზმიც და ემპირიზმიც ინტუიციის სახეებია, რომ ჩვენი შემეცნებითი აპარატი საერთოდ ინტუიციურია. იგი სამი სახის ინტუიციის ერთიანობაა: გრძნობადის, რაციონალურის და მისტიკურის.

ლოსკი იმ მოაზროვნეთა მომხრეა, რომელნიც ფიქრობენ, რომ საჭიროა გამოსავლად ავიღოთ ჩვენი ცნობიერების შინაარსის ანალიზი. ეს ჯერ კიდევ კანტმა დაისახა მიზნად, მაგრამ ვერ განახორციელა, რადგან, ლოსკის აზრით, ხელს უშლიდა ტრადიციის გავლენა. ამ ტრადიციის თანახმად, ცნობიერების შინაარსი სხვა არაფერი შეიძლება იყოს, თუ არა „ინდივიდის ფსიქიკურ მდგომარეობათა ერთიანობა“(41. 233). ეს გულისხმობს ცნობიერების შინაარსისა და მისგან დამოუკიდებელი ობიექტური რეალობის გათიშვას, რომლის გადალახვა შემდეგ შეუძლებელი ხდება. ლოსკი იმედოვნებს, რომ თავად მოხსნის ამ გათიშვის საფუძველს. იგი თავისებურად აღადგენს კ. რაინჰოლდის შეხედულებას ცნობიერების ფაქტის(წარმოდგენის) სტრუქტურის თაობაზე (წარმომდგენი, წარმოსადგენი, წარმოდგენა). მისი აზრითაც, რაიმე რომ ცნობიერების შინაარსად არსებობდეს, მას ერთდროულად სამი რამ უნდა ახასიათებდეს: მე, თავად ცნობიერების ნებისმიერი შინაარსი და „ფლობის“ მიმართება მე-სა და ამ შინაარსს შორის. არავითარი საფუძველი არ არსებობს წინასწარ ვამტკიცოთ ამ შინაარსის შესახებ, რომ იგი უდავოდ „ინდივიდის გაცნობიერებული ფსიქიკური მდგომარეობაა“. მაგ., მე თუ ვარსკვლავის მოწყვეტის დანახვას ფსიქიკურ მდგომარეობად, თანაც ცნობიერად ჩავთვლი, ტრადიციული ფილოსოფიური ცრურწმენის გარდა, არავითარი საბუთი არ მოიძებნება იმისათვის, რომ ეს შინაარსი მხოლოდ ფსიქიკურის, ანუ ჩვენი ცნობიერების საკუთრებად ჩავთვალოთ. ვერაფრით უარვყოფთ, რომ ეს შინაარსი შეიძლება ტრანსსუბიექტური სამყაროს მოვლენა იყოს, ე. ი. შეუძლებელია უარვყოთ, რომ აღქმაში აღქმის მომენტში მოცემული ამავდროულად ობიექტური სამყაროს მოვლენა იყოს. ცხადია, შეიძლება ჩვენ ვცდებოდეთ, მაგრამ აუცილებელი არაა ვცდებოდეთ. თუ რომელია ნამდვილი, ეს კვლევამ უნდა დაამტკიცოს. წინასწარ მხოლოდ იმის თქმა შეიძლება, რომ ცნობიერების შინაარსი შესაძლებელია უსასრულოდ სხვადასხვაგვარი იყოს. როცა მე სამყაროს რაღაც ნაწილს

ვაკვირდები და ის ამით ჩემთვის მოცემული ხდება, ეს, ლოსკის აზრით, არის ჭვრეტა, ანუ უშუალო აღქმა, ანდა, რაც მისთვის იგივეა, ინტუიცია. აქედან გამომდინარე, ლოსკი თავის ფილოსოფიას უწოდებს უნივერსულ ემპირიზმს. იგი უშვებს როგორც გარეგანი, ისე შინაგანი გამოცდილების შინაარსის უშუალო აღქმას. განსხვავებით კანტისაგან, შესაძლებლად მიაჩნია მიმართებების და კავშირების თავად გამოცდილებაში მოცემულობა. ბერგსონისა და ლოსკის თეორიათა განსხვავება უკეთ გამოჩნდება, თუ განვიხილავთ ლოსკის საინტერესო ნაშრომს „ბერგსონის ინტუიციური ფილოსოფია“.

ლოსკი დაწვრილებით და სიმპათიით ალაგებს ბერგსონის მოძღვრებას, მაგრამ მიაჩნია, რომ იგი ზედმეტად უპირისპირებს ერთმანეთს შეგრძნებებსა და გონებას. სინამდვილეში მათ შორის არ არსებობს უფსკრული, რადგან „თავად გონებაა ინტუიციური“. ბერგსონი უსამართლოდ იცილებს ხოლმე გონების წვლილის აღიარებას, თუმცა სინამდვილეში „ყოველი ფეხის ნაბიჯზე მიმართავს მას დახმარებისათვის“(42. 24). ეს კარგად ჩანს თავისუფლების თაობაზე ბერგსონის მოძღვრებაში. თავისუფლება ყველაზე ნათელი ფაქტია, რომელიც გონებისათვის აუხსნელია, მაგრამ იგი მაინც გონების საშუალებით ცდილობს მის გაგებას.

ლოსკის აზრით, ბერგსონის მიერ მატერიალური სამყაროს თვისებრივ მრავალფეროვნებაზე უარის თქმაც დაუსაბუთებადია. ბერგსონი, მექანისტური მსოფლმხედველობის დამცველთა მსგავსად, მატერიალურის წილად მხოლოდ სივრცეში მოძრაობას სტოვებს. მოარგებს რა გონებას მხოლოდ მექანისტურ მსოფლმხედველობას, ბერგსონი ცდილობს დაამტკიცოს, რომ გონება მხოლოდ საერთოსა და მსგავსს გამოჰყოფს. მაგრამ მსგავსება- განსხვავება კორელატური კატეგორიებია და „მსგავსების ცოდნა მხოლოდ განსხვავების ცოდნასთან ერთად ხორციელდება“(42. 66).

ლოსკი არც იმაში ეთანხმება ბერგსონს, რომ „ზოგადი ცნებები მხოლოდ სიმბოლოები არიან“. სინამდვილეში, ყველაფერი რომ ცვალებადია, ეს სულაც არ ნიშნავს იმას, რომ მასში არაფერი იყოს მდგრადი. ამ ორი ასპექტიდან ერთ-ერთის გააბსოლუტურება და ძირითადი ღირებულების მისთვის მიწერა „გონების შეცდომა კი არ არის, არამედ იმ ხალხისა, რომლებიც უგერგილოდ იყენებენ მას“. გაუგებრობაზე დაფუძნებულად მიიჩნევს რუსი ფილოსოფოსი ბერგსონის ბრძოლას პლატონის წინააღმდეგ. პლატონიზმი სამყაროს გამყალბებელი მხოლოდ მაშინ ჩანს, როცა აკადემიის დამაარსებლის ზოგიერთი, ზომიერების გრძნობას

მოკლებული თაყვანისმცემელი ცდილობს „მარტოოდენ იდეებით ააგოს მთელი დროული ყოფიერება. მაგრამ სამყაროს სურათი არანაკლებ ყალბდება მაშინ, როცა ამტკიცებენ, რომ სამყაროში არ არსებობს არავითარი ზედროული საწყისი და სამყარო მხოლოდ ცვალებადობათა ნაკადია“(42. 67). ასევე საბედისწერო შეცდომად თვლის ლოსკი როგორც დროისმიღმური ყოფიერების გონების მიერ აგებულად გამოცხადებას, ისე ცვალებადობის სუბიექტურ წარმოდგენად მიჩნევას.

თავად ლოსკისათვის გონება ინტუიციის ერთ-ერთი სახეა როგორც იდეათა ჭვრეტის უნარი, ანუ იმ ზედროულთა ხედვა, რომლებიც დროული სამყაროს საგნების საფუძვლად გვევლინებიან. ამის გამო ყოველი საგანი ერთდროულად არის იდეალურიც და რეალურიც. ამ საფუძველზე შეიძლება გაერთიანდეს მეტაფიზიკა და პოზიტიური მეცნიერებანი. ბერგსონისათვის კი, ამტკიცებს ლოსკი, ამგვარი ერთიანობა შეუძლებელია, რადგან პლატონური ელემენტის, ანუ იდეის გამოდევნით, მეცნიერება უფასურდება. თუ გონისმიერ ცნებებს ობიექტურობაზე უარს ვეტყვით, მეცნიერებანი მეტაფიზიკისათვის არ გამოდგებიან და მათი ერთიანობის საკითხი საფუძველს კარგავს.

გონების(ინტელექტის) ბერგსონისეულ დახასიათებას არადამაჯერებლად მიიჩნევს ცნობილი ქართველი ფილოსოფოსი და ფსიქოლოგი დ. უზნაძეც. იგი ფიქრობს, რომ მეტაფიზიკური სინამდვილის გაგებისათვის ინტელექტის სრულიად გამოუსადეგრად გამოცხადება არის წინასწარ უკრიტიკოდ მიღებული დებულება. იგი ისევე დაუსაბუთებელია, როგორც ბეგსონის მიერ გაკრიტიკებული პლატონის პრინციპი. ორივე წინასწარ გულისხმობს მეტაფიზიკური რეალობის ბუნების ცოდნას. გარდა ამისა, ბერგსონი შესაძლებლად თვლის ინტუიციის მონაპოვრის სხვისთვის გადაცემას. იგი ამისათვის ინტელექტს იყენებს და ამავე დროს გამოუსადეგრად თვლის ამგვარი საქმისათვის (43. II. 190). დ. უზნაძე, საერთოდ, მომხრეა ინტელექტუალიზმის და რაციონალიზმის კრიტიკისა, მაგრამ მიაჩნია, რომ ამისათვის განსხვავებული და უფრო დამაჯერებელი საბუთებია საჭირო, ვიდრე ეს ფრანგმა მოაზროვნემ წამოაყენა.

ბერგსონის მიმართ გამოთქმული შენიშვნები, ძირითადად, ლოგიკური და სამართლიანია, მაგრამ ვერ აბათილებენ მის ღირებულებას. ბერგსონმა, ისევე როგორც ნიცშემ, XX ს-ის კულტურას ასწავლა მთელი ყურადღებისა და ძალის აქტუალურ პრობლემებზე კონცენტრირება. ამან მრავალი ახალი და მანამდე შეუმჩნეველი შესძინა მის გამოცდილებას.

ნეოპოზიტივიზმი. პრაგმატიზმი. პოსტპოზიტივიზმი

ნეოპოზიტივიზმი პოზიტივიზმის ფართო და გავლენიანი მიმართულების განვითარების მეოთხე და უკანასკნელ საფეხურს წარმოადგენს. პოზიტივიზმის განვითარების პირველი საფეხური უკავშირდება ფრანგი ფილოსოფოსის ო. კონტის (1798-1857) და ინგლისელების ჯ. სტ. მილის(1806-1873) და ჰ. სპენსერის (1820-1903) სახელებს. მეორე საფეხურს გერმანელი მოაზროვნის რ. ავენარიუსის (1843-1896) და ავსტრიელი ფილოსოფოსის და დიდი ფიზიკოსის ე. მახის (1838-1916) ემპირიოკრიტიციზმი წარმოადგენს, მესამეს - ამერიკელი ფილოსოფოსების ჩ. ს. პირსის(1838-1914), უ. ჯეიმზის(1842-1910) და ჯ. დიუის(1859-1952) სახელებთან დაკავშირებული პრაგმატიზმი.

ნეოპოზიტივიზმის მესვეურები: ბ. რასელი(1872-1970), ლ. ვიტგენშტაინი(1889-1951), მ. შლიკი(1882-1936), რ. კარნაპი(1891-1970) და სხვ. პოზიტივიზმის ძირითადი პრობლემის – ფილოსოფიისა და მეცნიერების მეტაფიზიკისაგან განთავისუფლების – გადასაწყვეტად არასაკმარისად მიიჩნევენ წინამორბედთა მცდელობებს. მათ ერთადერთ საიმედო გზად ენის ლოგიკური და მათემატიკური ანალიზი ჩათვალეს. ეს პრინციპი სხვადასხვაგვარად გამოვლინდა ნეოპოზიტივისტურ მიმართულებებში, როგორიცაა: ლოგიკური ატომიზმი(რასელი, ვიტგენშტაინი და სხვ.), ლოგიკური ემპირიზმი(შლიკი, კარნაპი და სხვ.), ინგლისური ლინგვისტური ფილოსოფია(ჯ. რაილის (1900-1976), პ. სტროსონის (დაბ. 1919) და სხვ. მეთაურობით (3. 147).

პოზიტივიზმის მამამთავარი ო. კონტი საერთოდ ძველ ფილოსოფიას მეტაფიზიკურობას, ანუ დაუსაბუთებად პრობლემათა კვლევას და მეცნიერებათაგან მოწყვეტას აბრალებდა. მან ფილოსოფიას მოსთხოვა (თუკი მას სურდა არსებობის კანონიერი უფლება ჰქონოდა), თავისი წვლილი შეეტანა გამოცდილებაში მოცემული რეალობის გაგებაში და გამოცდილებითვე შეემოწმებინა თავისი პრინციპების ჭეშმარიტება. მაგრამ, ამასთანავე, მან ფილოსოფიას ამ რეალობასთან უშუალოდ მისვლის უფლება წაართვა. სინამდვილეს იკვლევენო კონკრეტული მეცნიერებანი. ფილოსოფიას სინამდვილეზე, ბუნებაზე შეუძლია რაიმე თქვას მხოლოდ ბუნებისმეცნიერების კვლევის შედეგების მიხედვით. ამდენად, თუ შელინგისა და ჰეგელისათვის ბუნების ფილოსოფია (ნატურფილოსოფია) სრულუფლებიანი მეცნიერება იყო, კონტი შესაძლებლად მიიჩნევს მხოლოდ ბუნებისმეტყველების ფილოსოფიას.

სინამდვილე, როგორც შემეცნების საგანი, უკვე დაინაწილეს

ფილოსოფიისაგან გამოყოფილმა კერძო მეცნიერებებმა. ფილოსოფია აღარ შეიძლება დამოუკიდებელი მეცნიერება იყოს. მას შეუძლია სასარგებლო საქმე მხოლოდ იმით გააკეთოს, რომ კონკრეტულ მეცნიერებათა შედეგები გააანალიზოს და, ერთიანობაში მოყვანილს, უნივერსული სინთეზის, ანუ მსოფლმხედველობის სახე მისცეს. მაგრამ მთელი მისი ღირებულება მეცნიერების მასალასთან სრულ თანხმობაზე იქნება დამოკიდებული, რომელსაც, კონტის თანახმად, არც მუდმივობაზე და არც სინამდვილის ასახვაზე არ შეიძლება ჰქონდეს პრეტენზია. ამრიგად, ფილოსოფია, რომელსაც ფიხტესა და ჰეგელთან მეცნიერებათა მეცნიერებად ყოფნაზე ჰქონდა პრეტენზია, ვ. ვინდელბანდის სიტყვებით რომ ვთქვათ, მეფე ლირის მდგომარეობაში აღმოჩნდა, რომელმაც მთელი თავისი ქონება ქალიშვილებს დაურიგა და თავად არაფერი დარჩა. მას ხან ერთის, ხან მეორის ხარჯზე უნდა ეცხოვრა. შუა საუკუნეებში თეოლოგიის მსახურად მყოფი ფილოსოფია ახლა მეცნიერების მსახურად იქცა.

მართალია, კონტს შეეძლო კანტზე მიეთითებინა, როგორც მოკავშირეზე – კანტი მას ძალიან მოსწონდა, მაგრამ, როგორც თავად ამბობდა, მხოლოდ საკუთარი მოძღვრების ჩამოყალიბების შემდეგ წაიკითხა. კანტი ხომ თავის შემეცნების თეორიას ნიუტონის ფიზიკის ფილოსოფიურ დაფუძნებად თვლიდა? მაგრამ კანტთან ფილოსოფია მაინც მსაჯული იყო მეცნიერებისა და არა მსახური. იგი კი არ აღწერდა მეცნიერული კვლევის შედეგებს, არამედ მათ აპრიორულ საფუძვლებს ეძებდა. კონტი კი ფილოსოფიას მეცნიერებათა მიერ მიწოდებული მასალის აღწერის მიღმა გასვლის უფლებას არ აძლევდა.

XIX ს-ის 70-იანი წლებიდან მოაზროვნენი სულ უფრო მეტ ყურადღებას აქცევდნენ იმას, რომ მეტაფიზიკური პრობლემების აცილებას თავად პოზიტივისტებიც (კონტის ჩათვლით) ვერ ახერხებენ, რომ ამგვარი პრობლემებისაგან სრული გამიჯვნის მცდელობა თავად მათი საყრდენის, ე. ი. კონკრეტული მეცნიერებების პრობლემების გააზრებაშიც სერიოზულ სიძნელეებს ქმნის(ჰ. ლოტცე, ვ. ვინდელბანდი, ჰ. კოჰენი, ა. ბერგსონი და სხვ). ა. შოპენჰაუერის და ე. ჰარტმანის(1842-1906) ირაციონალისტურ მოძღვრებათა პოპულარობაც რაღაცნაირი მეტაფიზიკის საჭიროებაზე მიუთითებდა. ჰ. ლოტცემ(1817-1881) შექმნა კიდეც ამგვარი სისტემა, რომელიც საკმაო გავლენით სარგებლობდა.

ამ პერიოდში პოზიტივიზმის დამცველებად რ. ავენარიუსი და ე. მახი გამოდიან. ისინი აძლიერებენ პოზიტივიზმში კანტიანურ ელემე-

ნტებს, რაც თანხმობაში იყო მაშინ ახლად წარმოშობილ ნეოკანტიანელობასთან. შოპენჰაუერის და ნეოკანტიანელთა მიერ კანტის ინტერპრეტაციამ მათ ახალი სტიმულები მისცა კანტის გამოსაყენებლად. მათი მიზანი იყო დაეცვათ სამყაროზე ნორმალური ადამიანის შეხედულება, რომელიც, მათი აზრით, მახინჯდებოდა როგორც მატერიალიზმის, ისე იდეალიზმის მიერ. ეს მიზანი 1876 წ. ლაიფციგში გამოსულ რ. ავენარიუსის წიგნის სათაურშიც გამოიხატა. „ფილოსოფია როგორც აზროვნება სამყაროზე ძალთა უმცირესი დახარჯვის პრინციპით. შესავალი წმინდა გამოცდილების კრიტიკაში“. აღსანიშნავია, რომ ხუთიოდე წლით ადრე ბერლინში გამოვიდა ჰ. კოჰენის ფუნდამენტური შრომა „გამოცდილების კანტისეული თეორია“. რ. ავენარიუსმა თავის მოძღვრებას ემპირიოკრიტიციზმი დაარქვა, ე. ი. კვლავ გამოცდილებას მიმართა. ისიც შეეცადა ფილოსოფია ახლებურად, მხოლოდ გამოცდილებაზე დაეფუძნებინა. ამას მან ორტომიანი შრომა „წმინდა გამოცდილების კრიტიკა“ (1888-1890) მიუძღვნა. ამ ნაშრომის გავლენა განიცადა პრაგმატიზმის ერთ-ერთმა ფუძემდებელმა უ. ჯეიმზმა.

რ. ავენარიუსის მიერ წამოყენებული „პრინციპული კოორდინაციის პრინციპი“, რომელიც სუბიექტისა და ობიექტის კორელატურობის კანტისეული დებულების ვარიანტს წარმოადგენდა, გერმანული იდეალიზმის წინააღმდეგ უკვე გამოყენებული ჰქონდათ ა. შოპენჰაუერსა და ნეოკანტიანელებს. ე. მახიც თავის ფილოსოფიურ შრომებში-„მუშაობის შენარჩუნების პრინციპი“(1872) და „შეგრძნებათა ანალიზი“(1886), ამავე პრინციპებს იცავდა. იგი განსაკუთრებით წამოსწევდა მეცნიერებაში ახსნის პრინციპის უარყოფის საჭიროებას. თვლიდა, რომ ახსნის სახელით, ხშირად მოცემულის აღწერის გარეთ გავდივართ და უსაფუძვლო მეტაფიზიკის სფეროში ვეჭცევით.

მახი ყოველივე არსებულს აცხადებდა შეგრძნებებად, ანდა მათგან აგებულად. შეგრძნებები, როგორც ელემენტები, თავისებური ატომები, იყოფიან ფიზიკურად და ფსიქიკურად. ეს დაყოფა თავისთავად შეგრძნებების თვისებებს არ ემყარება. ისინი მათი პირველადი თვისებები კი არ არიან, მათ შეიძენენ სხვადასხვაგვარ კავშირებში. კავშირის გარეშე კი, ე. ი. „თავისთავად ელემენტი მხოლოდ ფიქციაა“. ამ საკითხს და აგრეთვე იმას, თუ როგორ აღწევს ეს თვალსაზრისი თავს სოლიფსიზმს (სამყარო ჩემი სამყარო გამოდის, რადგან შეგრძნებები ჩემი შეგრძნებებია და მე ერთადერთი არსებული. 3. 111), განიხილავს

მახი შრომაში „შემეცნება და ცდომილება. მონახაზები კვლევის ფსიქოლოგიისათვის“ (1905). ამ პრობლემის გადაწყვეტის ცდაც კანტის არსენალიდანაა, კერძოდ, მის მიერ იდეალიზმის უარყოფიდან „წმინდა გონების კრიტიკის“ მეორე გამოცემაში: კონკრეტული მე უკვე გულისხმობს სამყაროსაც და სხვა მე-საც.

ამავე პერიოდში მეტაფიზიკის წინააღმდეგ მებრძოლ პოზიტივისტებს გვერდში ამოუდგნენ ჩ. ს. პირსი და უ. ჯეიმზი, მალე მოდურად ქცეული მიმდინარეობის - პრაგმატიზმის ფუძემდებლები. მათ ბოლომდე მიიყვანეს პოზიტივიზმის წანამძღვრებიდან გამომდინარე დასკვნები მეცნიერული შემეცნებისა და ფილოსოფიის რაობის შესახებ. ჭეშმარიტების ერთადერთ კრიტერიუმად სარგებლიანობა გამოცხადდა, უფრო ზუსტად კი ჭეშმარიტების ტრადიციული ცნება შეიცვალა სარგებლიანობის საზომით. მეცნიერებას უარი ეთქვა იმაზე, რასაც ტრადიციულად სიზუსტე, დასაბუთების საყოველთაობა და აუცილებლობა ეწოდებოდა. ადამიანის თავისუფლებაც მისი მოქმედების სარგებლიანობის თანაზომად ჩაითვალა. ამგვარი ფილოსოფიის, როგორც ცხოვრების წესის დაფუძნება დიდი ოსტატობით გაფორმდა პრაგმატიზმის უდიდესი წარმომადგენლის ჯ. დიუის ნააზრევში, რომელიც დღესაც ამერიკული ცხოვრების წესის ფილოსოფიად არის მიჩნეული. პრაგმატიზმმა ფილოსოფია ხელოვნებად და ხელობად აქცია, სადაც წარმატება მისი მიმდევრის ნიჭზე უფრო იყო დამოკიდებული, ვიდრე თავად მეთოდზე, რომლის პრინციპები ჯერ კიდევ ბერძენ სოფისტთა მიერ იყო წამოყენებული.

ამგვარი შედეგები პოზიტივისტებისათვის, რომლებიც თავიდანვე მეცნიერების სიზუსტესა და სანდოობაზე იყვნენ ორიენტირებული, ძნელი გასაზიარებელი იყო. ზოგი უარყოფდა კიდეც პრაგმატიზმის პოზიტივისტურ მიმართულებად მიჩნევის შესაძლებლობას. მაგრამ პრაგმატიზმის მიერ წამოყენებული პრინციპები სახეზე იყო. ვისაც სურდა პოზიტივისტად დარჩენილიყო, მას, ერთი მხრივ, მეტაფიზიკის წინააღმდეგ ბრძოლა უნდა გაეგრძელებინა და, მეორე მხრივ, მეცნიერებასთან სპეციფიკური მიმართება უნდა შეენარჩუნებინა. ეს უკვე ახალი ეტაპი იქნებოდა პოზიტივიზმის ისტორიაში.

იმ მიმართულებამ, რომელსაც შემდეგ ნეოპოზიტივიზმი ეწოდა, შეინარჩუნა პოზიტივიზმის საერთო პრინციპები, მაგრამ შეეცადა მათი მეცნიერული სტატუსის გამტკიცებას, რაც შესაძლებლობას მისცემდათ საბოლოოდ უარეყოთ ფილოსოფიის თანშობილი მისწრაფება მეტაფიზიკისაკენ. მათთვისაც ძირითადი გამოცდილებაში მოცემულის

აღწერა იყო, მაგრამ აღწერისათვის მათემატიკური ლოგიკა გამოიყენეს.

ამ მიმართულების გამოჩენილი წარმომადგენელი ბ. რასელი წერდა: ფილოსოფოსი არის ნეოპოზიტივისტი, „თუ მას სწამს, რომ არ არსებობს არავითარი ფილოსოფიური შემეცნება და რომ ფაქტებიდან გამომდინარე კითხვები შეიძლება გადაწყვეტილ იქნენ მეცნიერებათა ემპირიული მეთოდებით, ხოლო ის საკითხები, რომლებიც გამოცდილების გარეშეა გადასაწყვეტი ან მათემატიკურია, ან ლოგიკური“(29. 350).

ამ მიმართულების წარმომადგენლები ბ. რასელი(1872-1970), ლ. ვიტგენშტაინი(1889-1951), რ. კარნაპი(1891-1970) ავსტრიელი ფიზიკოსისა და ფილოსოფოსის მ. შლიკის თაოსნობით გაერთიანდნენ, როცა მან ვენის უნივერსიტეტის ინდუქციურ მეცნიერებათა კათედრა დაიკავა 1922 წ. აქ გაერთიანებული მკვლევრები, რომელთაც „ვენის წრის“ წარმომადგენელთა სახელი მიიღეს(44. 60), უარყოფდნენ რა მეცნიერებათაგან დამოუკიდებელ ფილოსოფიურ ცოდნას(რ. კარნაპმა 1928 წ. სპეციალური შრომაც გამოაქვეყნა: „ფილოსოფიის მოჩვენებითი პრობლემები“, ხოლო 1931 წ. - „მეტაფიზიკის გადალახვა ენის ლოგიკური ანალიზის საშუალებით“), აღიარებდნენ გამოცდილებისაგან დამოუკიდებელ აპრიორულ ცოდნას, მაგრამ არა კანტისნაირ აპრიორულ სინთეზურს, არამედ მხოლოდ ანალიზურ აპრიორულს . 1930 წ. ვენის წრის ერთ-ერთი წევრის ე. კაილას წიგნში ტერმინიც გამოიკვეთა: „ლოგიცისტური პოზიტივიზმი“. მათი ლოგიკური ანალიზი განსაკუთრებით ეხებოდა შემეცნების გამოთქმის საშუალებას – ენას. ფრ. ბეკონის ტრადიციის თანახმად, ისინი ხაზს უსვამდნენ მეცნიერული ენის და მისი შესაძლებლობების კვლევის მნიშვნელობას. მოგვიანებით, ამ მიმართულების ოქსფორდის სკოლამ თავისი იმედი ორდინარული, ყოველდღიური სალაპარაკო ენის ანალიზს დაუკავშირა. მისი წარმომადგენლები ჯ. ე. მურს(1873-1958) და გვიანდელ ვიტგენშტაინს ემყარებოდნენ. ამავე პრობლემებზე მუშაობდნენ კემბრიჯის სკოლის ისეთი გამოჩენილი მეცნიერები, როგორიც იყვნენ ნ. მალკოლმი, ჯ. უიზდომი და სხვ.(36. 6. 12 46).

ნეოპოზიტივიზმი თვითკრიტიკული მიმართულება იყო. იგი თანდათან აცნობიერებდა სიძნელეებს და ამ გზაზე, შეიძლება ითქვას, შინაგანად გადალახა საკუთარი თავი. ეს მოხდა, ერთი მხრივ, ყოფილი ნეოპოზიტივისტის და შემდეგ პოსტპოზიტივიზმის უმნიშვნელოვანესი წარმომადგენლის კ. რ. პოპერის(1902-1994) მიერ ვერიფიკაციის პრინციპის ნაკლოვანების ჩვენებით და მეცნიერულობის კრიტერიუმად

ახალი პრინციპის წამოყენებით, მეორე მხრივ, ამერიკელი ლოგიკოსის და ფილოსოფოსის უ. ვ. ო. ქუაინის(1908-2001) ახალი პოზიციით, რომელიც მან 1951 წ. წამოაყენა წერილში: „ემპირიზმის ორი დოგმა“ მასში უარიყოფა ნეოპოზიტივიზმის ორი ძირითადი პრინციპი, როგორც ცრურწმენები. პირველია იმის რწმენა, რომ გადაულახავი უფსკრული არსებობს ანალიზურ, ე. ი. ფაქტებისაგან დამოუკიდებელ და სინთეზურ, ე. ი. ფაქტებზე დამყარებულ ჭეშმარიტებათა შორის. მეორე ეხება რედუქციონიზმის დოგმას, ე. ი. იმის რწმენას, რომ ყოველი საზრისიანი დებულება წარმოადგენს ტერმინებისაგან აგებულ ლოგიკური კონსტრუქტის ეკვივალენტს და მიმართებაშია უშუალო გამოცდილებასთან(45. 64-65). ამ წერილთან დაკავშირებით, ავტორის შესახებ სამართლიანად კითხულობენ: „არის ის ანალიზური ფილოსოფიის ბოლო წარმომადგენელი, თუ პირველი პოსტ-ანალიტიკოსი?“(7. 13). უ. ქუაინი ორივე ამ მიმართულების ღირსეული წარმომადგენელი იყო და საკუთარი შეხედულებების ევოლუციით უჩვენებდა თვითკრიტიკული აზროვნების დიდ ღირსებასა და ნაყოფიერებას.

პრაგმატიზმი

პრაგმატიზმი, როგორც ფილოსოფიური მიმართულება, ტრადიციული მეტაფიზიკის პოზიტივისტური კრიტიკის გაგრძელებაა. ცნობილია, რომ პრაგმატიზმის მამამთავარს, ჩ. ს. პირსს სურდა თავისი კვლევა-ძიება მისი დროის პოზიტივისტების ძირითად პრინციპებთან დაეკავშირებინა, ხოლო XX ს-ის პრაგმატიზმის მთავარი ფიგურა - ჯ. დიუი ხშირად იხილავდა ნეოპოზიტივისტების მოსაზრებებს და ბ. რასელთან პირადი მეგობრობა აკავშირებდა. მაგრამ მაინც, პრაგმატიზმის ისტორიული ბედი დიდად განსხვავდება პოზიტივიზმის სხვა მიმართულებათა ბედისაგან. მისი დიდი ტრიუმფიც ნეოპოზიტივიზმის საბოლოო ამოსუნთქვას დაემთხვა. ამდენად, მისი ადგილი პოზიტივიზმის ისტორიაში სპეციფიკურია. ამის გამო მოცემული ნაკვეთის სათაურში, პოზიტივიზმთან მისი შინაარსეული კავშირის საჩვენებლად პრაგმატიზმი ნეოპოზიტივიზმის, როგორც პოზიტივიზმის განვითარების კარდინალური ხაზის გამომხატველის, შემდეგაა დასახელებული.

პრაგმატიზმი ცდილობს ფილოსოფიის შემდგომ გაწმენდას მეტაფიზიკური პრობლემებისაგან და ასახვის თეორიის როგორც იდეალისტური, ისე მატერიალისტური ვარიანტისაგან მის განთავისუფლებას.

უარყოფს რა აბსოლუტურობაზე და, საერთოდ, ობიექტური რეალობის ასახვაზე პრეტენზიის სამართლიანობას, პრაგმატიზმი ყოველივეს უქვემდებარებს თავისუფალ, ანუ ღია საზოგადოებაში კონკრეტული პიროვნების, მისსავე არჩევანზე დამყარებული, განვითარების შესაძლებლობათა გარანტირებას. თავისი დასრულებული სახით, რომელსაც იგი ჯ. დიუისთან იღებს, პრაგმატიზმი ახლოს დგას სიცოცხლის ფილოსოფიასა და ფიქციონალიზმთან, მაგრამ მათზე მეტ ყურადღებას აქცევს პიროვნების ფორმირებაში საზოგადოებისა და აღზრდის განსაკუთრებულ როლს.

პრაგმატიზმი ამერიკაში აღმოცენდა, განვითარდა და დასრულებული სახეც იქ მიიღო. დღესაც ამერიკაში ჰყავს მას ყველაზე მეტი დამცველები. პოპულარული ამერიკელი ფილოსოფოსი რ. რორტი(დაბ. 1931), რომელიც დიუის მიმდევრადაა მიჩნეული, თავის წიგნში „პრაგმატიზმის შედეგები"(1982), პრაგმატიზმს ფილოსოფიის მთელი განვითარების პროგრესულ შედეგად მიიჩნევს. 60-იან წლებში პრაგმატიზმს ეფექტური მსოფლიო ისტორიული ფუნქცია მიაწერეს. ამერიკელი მკვლევარი ვ. უესპერი წიგნში- „შვიდი ბრძენი"(1963) ამტკიცებს, რომ არა აქვს მნიშვნელობა, თეორიული სიახლე შეიტანეს თუ არა ფილოსოფიაში უ. ჯეიმზმა და ჯ. დიუიმ, მათი გარდუვალი დამსახურებაა, დემოკრატიის ამერიკული ტიპის დაცვა და პროპაგანდა. ისინი ხედავდნენ, რომ მსოფლიო ამ გზით უნდა წასულიყო და ხელს უწყობდნენ ამას(46. 485).

პრაგმატიზმი, როგორც ფილოსოფიური მიმართულება, სამი დიდი ამერიკელი მოაზროვნის კვლევის შედეგებს აერთიანებს. პირველმა - ჩ. ს. პირსმა პრაგმატისტული პრინციპი შეიმუშავა და დააფუძნა, მეორემ -უ. ჯეიმზმა მას მყარი ფსიქოლოგისტური და ემპირისტული საყრდენი მისცა, მესამემ -ჯ. დიუიმ შექმნა ზომიერ სკეპტიციზმზე დაფუძნებული ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა, რომელიც ადამიანთა ინტერესების ყველა სფეროს მოიცავს და პიროვნების, როგორც სოციალურად აქტიური არსების ინტერესებს უქვემდებარებს.

ჩარლზ სანდერს პირსი(1839-1914)

ეს უაღრესად დიდი განათლებისა და დიდი ნიჭის მქონე მოაზროვნე წარმატებით მუშაობდა ლოგიკასა და მათემატიკაში. გარდა ამისა, იგი სემიოტიკის, როგორც ნიშანთა მნიშვნელობის ზოგადი თეორიის, ძირითადი პრინციპების ჩამომყალიბებელი და თავად ამ ტერმინის შემომტანია. როგორც ფილოსოფოსი, პირსი ცდილობდა განვითარების

მეტაფიზიკური თეორია პოზიტივიზმთან დაეკავშირებინა. ამ ძიებაში იგი ჩვენი აზრების ვარგისობის იმ პრინციპს მიადგა, რომელსაც შემდგომ პრაგმატიზმი, როგორც დამოუკიდებელი ფილოსოფიური მიმართულება დაეფუძნა. ტერმინი „პრაგმატიზმი“ პირსმა კანტიდან აიღო. „პრაგმა“ ბერძნულად ნიშნავს მოქმედებას როგორც აზროვნებისაგან განსხვავებულ საქმიანობას, რომელიც ადამიანის ნებელობასთან, მის გადაწყვეტილებასთანაა დაკავშირებელი.

ჩ. ს. პირსი დაიბადა კემბრიჯში, ჰარვარდის უნივერსიტეტის მათემატიკისა და ასტრონომიის ცნობილი პროფესორის ოჯახში. ჩ. ს. პირსიც ამავე უნივერსიტეტში სწავლობდა და აქვე მიიღო სამეცნიერო ხარისხი ქიმიაში 1863 წ. კარგა ხანს მუშაობდა გეოდეზიურ სამსახურში. 1867 წლიდან არსად უმუშავია. იშვიათად ლექციებს კითხულობდა სხვადასხვა უნივერსიტეტში. ეს და შემთხვევიდან შემთხვევამდე გამოქვეყნებული სამეცნიერო წერილების ჰონორარი იყო მისი ერთადერთი შემოსავალი. გარდაიცვალა უკიდურეს სიღარიბეში (25. 566).

პირსმა საკუთარი ფილოსოფიური სისტემისაკენ სვლა დეკარტის რაციონალიზმის კრიტიკით დაიწყო. ეს იყო 1868 წ. იგი უარყოფდა იმის ჭეშმარიტებას, რისთვისაც დეკარტი ახალი ფილოსოფიის მამად ითვლებოდა. უარყოფდა რა დეკარტის მეთოდოლოგიური სკეპტიციზმის მნიშვნელობას და სამართლიანობას, პირსი აღნიშნავდა, რომ პიროვნების ეჭვი არასდროს შეიძლება საყოველთაო იყოს, როგორც ამას დეკარტი ამტკიცებდა. რაც შეეხება სინათლესა და გარკვეულობას, როგორც ჭეშმარიტების კრიტერიუმს, ისინი, ფაქტობრივად, უეჭვო ნდობას არასდროს იმსახურებენ. ეს კრიტიკა უფრო გასაგები გახდება, თუ პირსის სემიოტიკის იმ დებულებას გავიხსენებთ, რომლის თანახმადაც არავითარი იდეა არ არის თავისთავად რაიმე ცოდნის შემცველი. იდეა, შეგრძნება თუ აზრი მხოლოდ ნიშნებია. ნიშანი კი მუდამ რაღაცის ნიშანია, რაც მას შინაარსს აძლევს. ის რაღაცა თავისთავადაც ნიშანია და ა. შ. მათი დაკავშირება ყოველთვის ინტერპრეტაციის შედეგია. ეს, პირსის აზრით, ეხება შემეცნების დასაწყისსაც და მის ბოლოსაც, ე. ი. შემეცნება ორივე მხრიდან უსასრულობაში მიდის. არავითარი მყარი საბოლოო საყრდენი მას არ შეიძლება ჰქონდეს. პირსი ამტკიცებს, რომ ჩვენ მუდამ იმ სფეროში ვრჩებით, რომელსაც ქმნის ნიშნისათვის ჩვენს მიერვე მინიჭებული მნიშვნელობა. ამიტომ ამ მოძღვრებას სემიოტიკურ ფენომენალიზმს უწოდებენ. პირსი თვლის, რომ მან აქ პირველად დააყენა საკითხი „მნიშვნელობის“ მნიშვნელობის შესახებ. მანვე წამოაყენა აზრი „მნიშვნელობის“

გამოყენებისა ლოგიკის ტექნიკურ ტერმინად. ეს ის პერიოდია, როცა გერმანიაში ჰ. კოპენი, ჰ. ლოტცე და სხვები ღირებულებასთან კავშირში მნიშვნელობის ცნებას ადგენდნენ.

შემეცნების და, საერთოდ, ჩვენი აზროვნების ძირითად მიზანს პირსი ხედავს ადამიანში რაიმეს მყარი რწმენის(Faith) ანდა ნდობის (Belief) განწყობის შემუშავებაში. კვლევა-ძიების მიზანი იმ ეჭვის მოხსნაა, რომელიც აწუხებდა ადამიანს. ეს კი სიმშვიდის მიღწევას ნიშნავს. ტრადიციულად, ფიქრობდნენ, რომ ჩვენ სიმშვიდეს ვაღწევთ, რადგან ჭეშმარიტება დავადგინეთ. ეს ჭეშმარიტება თითქოს რაღაცას სწორად ასახავდა სინამდვილეში და ჩვენ ამის საშუალებით გავიგებდით სინამდვილის რაობას. პირსი ამის შესაძლებლობას უარყოფს. დეკარტის კრიტიკისას იგი ამტკიცებდა, რომ არ არსებობს სავსებით სრული და უეჭველი რწმენა, ანდა ნდობა იმისა, რომ ეს ნამდვილად, მიუხედავად ყოველივესი(დეკარტის სიტყვებით რომ ვთქვათ, თუნდაც ღმერთი ბოროტი იყოს და ჩვენი შეცდენა ჰქონდეს მიზნად), ასეა. ამას უკავშირდება სხვების დარწმუნებისა და ამის ჩვენზე უკუზემოქმედების პრობლემა. რაც უფრო მეტს სჯერა, მით უფრო მყარია რწმენა. პირსი ამას დიდ ყურადღებას აქცევს. მართლაც, ეს ზემოქმედება სიმრავლისა ფსიქოლოგიური ფაქტია და ბევრს განუცდია. მაგრამ ისიც ფაქტია, რომ მრავალ ადამიანში სწორედ ეს იწვევს წინააღმდეგობის გრძნობას და შესაძლებლობას აძლევს ადამიანს არჩევანი გააკეთოს.

პატარა ნარკვევში „როგორ გავხადოთ ჩვენი იდეები ნათელი"? (1878), რომლისგანაც შეიძლება პრაგმატიზმის, როგორც დამოუკიდებელი მიმართულების ისტორია დავიწყოთ, პირსი იდეების სინათლისა და გარკვეულობის წყაროს, წინააღმდეგ დეკარტისა, იდეის პრაგმატული გამოყენების შედეგში ხედავს. სხვა მნიშვნელობა ცნებასა თუ იდეას არ შეიძლებაო ჰქონდეს. აქ იგი სპეციალურად აფუძნებს იმ მოსაზრებას, რომელიც, როგორც შ. ნუცუბიძე აღნიშნავდა, ჩ. მარქსმა იმ მონახაზში წამოაყენა 1845 წ., რომელსაც „ფოიერბახზე თეზისები" ეწოდება(48. 1. 84). მაგრამ ეს თეზისები პირველად მხოლოდ 1888 წ. გამოქვეყნდა.

აზროვნების ძირითადი ფუნქცია, პირსის აზრით, ისაა, რომ შექმნას ჩვენი მოქმედების იმგვარი ჩვევები, რომელიც პრაქტიკულ შედეგებს იძლევიან. აზრსა თუ იდეას სინათლესა და ჩვენს ნდობას პრაქტიკული შედეგები ანიჭებს. ის, რაც აზროვნებაში ამის გარეშე იქმნება არარსებითია. ამას პირსის პრინციპი ეწოდება. 1905 წ., როცა პრაგმატიზმმა საყოველთაო ყურადღება მიიპყრო, წერილში „პრაგმატიზმი'

პირსი წერდა: ინტელექტუალური ცნების საზრისის დასადგენად ჩვენ უნდა გავიაზროთ, თუ რა აუცილებელი პრაქტიკული შედეგები შეიძლება მოჰყვეს ამ ცნების ჭეშმარიტად ყოფნას. ამ შედეგების ჯამი შეადგენს მოცემული ცნების მთელ საზრისს.

უარყოფს რა ჭეშმარიტების, როგორც ასახვის, შესაძლებლობას, პირსი, აღნიშნულ პრინციპზე დამყარებით, ეძებს იმ კონკრეტულ გზებს, რომლებიც ჩვენში რაიმე იდეისადმი, რაიმე აზრისადმი მყარ რწმენასა და მყარ ნდობას გამოიმუშავებენ. ამის შედეგი იქნება ჩვენი მზაობა მსგავს სიტუაციაში მომავალში სამოქმედოდ. ამგვარი რწმენის გამომუშავება ხდება ოთხი მეთოდით: სიჯიუტის, ავტორიტეტის, აპრიორულის და მეცნიერულის. მაგრამ პირსი, თანახმად თავისი პრინციპისა, არ ივიწყებს, რომ ამ მეთოდებმა შეიძლება ჩვენ მომავალში მოქმედების წარმატების მხოლოდ იმედი მოგვცენ. ამიტომ ჭეშმარიტების ტრადიციული დაპირისპირება მცდარობასთან შეიძლება ნიშნავდეს მხოლოდ რწმენისა და ეჭვის, სარწმუნოსა და საეჭვოს დაპირისპირებას.

პრაგმატიზმი სწრაფად გავრცელდა ამერიკაში. მას მრავალი მიმდევარი გაუჩნდა, რომელთაც მისი ჭეშმარიტი არსი არ ესმოდათ. 1903 წ. პირსი ჯერ კიდევ კითხულობდა „ლექციებს პრაგმატიზმზე“, მაგრამ უკვე 1905 წ. იგი, საკუთარი გაგების სპეციფიკის დასაცავად, უარს ამბობს ტერმინზე „პრაგმატიზმი“. მან აირჩია ტერმინი - „პრაგმატიციზმი“, თანაც იმედი გამოთქვა, რომ ეს სახელი უფრო უშნოა და მოუხერხებელი, ამიტომ, ალბათ, არ მომტაცებენო.

ამგვარი წანამძღვრებიდან გამოსული პირსი შესაძლებლად თვლიდა აეგო მოძღვრება არსებულის სტრუქტურული ფენების შესახებ. ამ მოძღვრებას იგი ფენომენოლოგიას, ხანაც ფანეროსკოპიას უწოდებს. ბერძნული სიტყვა „ფანეროს“ ნიშნავს ხილვადს, თვალშისაცემს. ეს მოძღვრება ფენომენების, ანუ ფანერონების ხედვაა, მათი აღწერაა. (49. 318). ფანერონი მისთვის არის ცნობიერების ყოველი ობიექტი, მიუხედავად იმისა, რეალურია თუ არა იგი. ეს ისაა, რასაც დეკარტი იდეებს უწოდებდა, მაგრამ პირსმა არ მოინდომა მისი გამოყენება. თუმცა გარკვეული ანალოგიები მაინც დაინახება ამ ორი მოაზროვნის მიერ ცნობიერების შინაარსის სამ ნაწილად დაყოფაში. თუ დეკარტი ასხვავებდა იდეებს იმის მიხედვით, თანშობილია ისინი, გარედან მიღებული, თუ ჩვენს მიერ შექმნილი, პირსისათვის რაიმენაირად არსებულის სამი ფენა არსებობს: 1. თვისებრიობანი, ანუ იდეები როგორც შესაძლებლობანი, 2. ფაქტები როგორც მათი გამოვლინებანი და 3. აზრები როგორც მათი რაღაცნაირი დონის გაგება. სამივე ეს ფენა ჩვენი

ცნობიერების შინაარსია.

ღრმა და ფართო განათლება შესაძლებლობას აძლევდა პირსს ეცადა, ყოველ ადამიანში არსებული მისწრაფება კოსმიური მთლიანობისაკენ თეორიული სახით წარმოედგინა. ამ მიზანს ისახავს მისი „სინეხისტურ-აღაპისტურ-ტეხისტური თეორია". მასში, უწყვეტობის, სიყვარულის და შემთხვევითობის კოსმიურ პრინციპებად დაშვების საფუძველზე. საბუთდება ყოველი არსებულის მისწრაფება გონითისაკენ. პირსი თავად აღიარებდა აქ შელინგის ნატურფილოსოფიის გავლენას(49. 202).

პირსის მრავალ მოწაფეთაგან გამორჩეულნი იყვნენ: უ. ჯეიმზი, ჯ. როისი(1855-1916) და ჯ. დიუი. ჯეიმზსა და დიუიზე ქვემოთ იქნება მსჯელობა, რაც შეეხება გერმანიაში განსწავლულ ამერიკელ ფილოსოფოს ჯ. როისს, მან დიდი წვლილი შეიტანა ამერიკაში პიროვნების პრობლემის კვლევის სიღრმისეულ დაფუძნებაში. მისი შრომებიდან გამორჩეულია: „სამყარო და ინდივიდი"(1901) და „რელიგიური წვდომის წყაროები"(1912).

ფილოსოფიისა და კულტურის სხვადასხვა სფეროში პირსის იდეებს ავითარებდნენ: კ. ი. ლუისი(1893-1963), რომელმაც 1954 წ. კემბრიჯში შუა საუკუნეების და რენესანსის კვლევის კათედრა მიიღო. იგი მორალურ აბსოლუტიზმს იცავდა შრომებში- „ბოროტების პრობლემა"(1940) და „ადამიანის გაუქმება"(1943); ვ. ბ. რამზეი(1903-1930), რომელმაც კვალი დატოვა არა მარტო მათემატიკაში, ლოგიკისა და მათემატიკის ფილოსოფიური პრობლემების კვლევაში, არამედ ეკონომიკურ მეცნიერებაშიც; მნიშვნელოვანი ნაშრომის- „ჭეშმარიტება და ალბათობა" (1939) ავტორი ე. ნაგელი(1901-1985). ეს ჩეხური წარმოშობის ამერიკელი ფილოსოფოსი, კოლუმბიის უნივერსიტეტში მოღვაწეობდა და ყურადღება მიიქცია წიგნით - „მეცნიერების სტრუქტურა"(1960), ასევე შრომებით ალბათობის თეორიაში. იგი არ უნდა აგვერიოს „ალტრუიზმის შესაძლებლობის"(1970) ავტორში, ჰარვარდის უნივერსიტეტის პროფესორ თ. ნაგელში (დაბ. 1937).

ჩ. ს. პირსი ამერიკული ნეორეალიზმის ერთ-ერთ ფუძემდებლადაც ითვლება ფ. ვუდბრიჯის, ჯ. დიუის და ჯ. მიდის გვერდით. მათი მოღვაწეობით გარკვეულად მომზადდა ამერიკელი რეალისტების: რ პერის, ე. ჰოლტის, უ. მონტეგიუს, უ. პიტკინის და ე. სპელდინგის ცნობილი „პროგრამა და პირველი პლატფორმა ექვსი ამერიკელი რეალისტისა"(1910). ამ დოკუმენტს ეტაპური მნიშვნელობა ჰქონდა ამერიკული ფილოსოფიისათვის. ეს იყო ახალი მაძიებელი თაობის

გაბედული განაცხადი. „ამერიკული ფილოსოფიის ისტორიის“ ავტორი ჰ. შნაიდერი ჩ. პირსს ამ ასპექტით „პირველ ამერიკელ რეალისტს“ უწოდებს, რამდენადაც მან ჯერ კიდევ 1871 წ. აშკარად უკუაგდო ინგლისელი ემპირისტებისა და იდეალისტების ნომინალიზმი, ხოლო კატეგორიებზე კანტის მოძღვრებას რეალისტური ინტერპრეტაცია მისცა(49. 361). მტკიცე რეალისტად (რომელიც რეალობის ადამიანის გამოცდილების და აზრისაგან დამოუკიდებლობას აღიარებს) თვლიდა პირსს ფ. კოპლსტონიც(40. VIII. 39).

მნიშვნელოვნად ითვლება პირსის მიერ შემეცნების ტრიადული სტრუქტურის გააზრება: საინტერპრეტაციო, ინტერპრეტატორი და ინტერპრეტაცია. მან ხელი შეუწყო აღქმისა და სუბიექტ-ობიექტის თეორიიდან ინტერესის გადატანას კომუნიკაციის თეორიაზე, ენის ანალიზსა და ლოგიკაზე. რაც შეეხება კატეგორიათა სისტემას, პირსმა იგი განიხილა როგორც ექსპერიმენტული მეტაფიზიკა, ე. ი. როგორც მეცნიერული მეთოდის ფორმალური ანალიზი და, ამ ფარგლებში, როგორც თავისებური ონტოლოგია.

უილიამ ჯეიმზი(1842-1910)

საფრანგეთში განსწავლული ამერიკელი ფილოსოფოსი უილიამ ჯეიმსი სამშობლოში ბრუნდება 1872 წ. და ჰარვარდის უნივერსიტეტში იწყებს ლექციების კითხვას ანატომიასა და ფიზიოლოგიაში. 1872 წლიდან ჯეიმზი ამავე უნივერსიტეტში კითხულობს (პირველად ამერიკაში) ფსიქოლოგიის კურსს, 1879 წლიდან კი ფილოსოფიის კურსს უძღვება. 1890 წ. მკითხველმა მიიღო ჯეიმზის ორტომიანი „ფსიქოლოგიის საფუძვლები“. ეს ნაშრომი, რომელიც დიდი პოპულარობით სარგებლობდა, პოზიტივისტური იყო. მაგრამ განსხვავებით პოზიტივიზმის მამამთავრის ო. კონტისაგან, ჯეიმზს ფსიქოლოგია საბუნებისმეტყველო დისციპლინად მიაჩნდა. ო. კონტი, როგორც ცნობილია, ფსიქოლოგიას საერთოდ არ თვლიდა მეცნიერებად. მან იგი საეჭვო რეპუტაციის ფრენოლოგიით(მოძღვრება თავის ქალაზე) ჩაანაცვლა. ფსიქოლოგიის სიღრმისეულმა კვლევამ ჯეიმზი აიძულა საკუთარი შეხედულებების ფილოსოფიური საფუძვლები ეძია. ამ სფეროში გამოსავლად მან პირსის პრინციპი აირჩია. ეს აისახა შრომებში: „რწმენის ნება“(1897), „რელიგიური გამოცდილების მრავალფეროვნება“ (1902), „პრაგმატიზმი“ (1907), „პლურალისტური უნივერსუმი“(1909), „ჭეშმარიტების საზრისი“(1909) და სხვ.

ჯეიმზი იზიარებდა იმ დროს ევროპაში გავრცელებულ აზრს, რომ

მატერიალიზმი ბუნებისმეცნიერებას სჭირდება როგორც მეთოდი (ა. შოპენჰაუერი, ლ. ფოიერბახი, ფ. ა. ლანგე, ვულგარული მატერიალისტები, მარქსიზმი), მაგრამ ისიც იყო აღნიშნული, რომ რამდენადაც მეცნიერება თავის მსოფლმხედველობად აქცევს მატერიალიზმს, იგი უპირისპირდება რელიგიას. ლ. ფოიერბახისა და მარქსისათვის ეს პოზიტიური მხარე იყო, უმრავლესობისათვის - ნეგატიური. მათ შორის იყო უ. ჯეიმზი. იგი დარწმუნებული იყო, რომ რელიგია აუცილებელია ადამიანისათვის. ამიტომ საჭიროდ მიიჩნია რელიგიისა და მეცნიერების ურთიერთობის მორიგება. იგი თავად მეცნიერი იყო და სულაც არ სურდა რომელიმეზე უარი ეთქვა. ღმერთზე უარის თქმა ჯეიმზისათვის ნიშნავდა ადამიანის აღიარებას ბუნების მიერ შექმნილ ავტომატად, რისკენაც დარვინის თეორიას მივყავართ. ამ წინააღმდეგობის მორიგება გაძნელდა, რაც ჯეიმზისათვის სერიოზული სულიერი დეპრესიის მიზეზად იქცა. იგი კარგა ხანს გაგრძელდა.

ნაშრომში-„რწმენის დამოკიდებულება ნებაზე“ ჯეიმზი, კანტის მსგავსად, მაგრამ მის დაუსახელებლად, ათეისტურ მსოფლმხედველობას კოშმარს უწოდებს. თავის ძირითად ნაშრომში-„რელიგიური გამოცდილების მრავალფეროვნება“ იგი ამტკიცებს, რომ რელიგიის, ე. ი. ღმერთის რწმენის გარეშე ადამიანი ვერ შეძლებს ამქვეყნად თავისი დანიშნულების შესრულებას. მაგრამ ჯეიმზის მიზანია არა ღმერთის ობიექტური არსებობის მტკიცება, არამედ პიროვნებისათვის მისი საჭიროების ჩვენება. მისი აზრით, ყველა ადამიანს შეუძლია ნახოს საკუთარ თავში შესაბამისი განცდა როგორც უმაღლესი და უჟველი ღირებულება. მაგრამ თუ ვინმემ ამგვარი რამ ვერ ნახა, ეს მისი საქმეა. საბუთები აქ ვერაფერს გააწყობენ. ყოველ ადამიანს აქვს უფლება საკუთარი რწმენისა, შესაბამისად, საკუთარი რისკის. ჩვენი რწმენა ჩვენს ნებაზეა დამოკიდებული, მაგრამ თეორიულად არც ნების თავისუფლება საბუთდება. თავად პიროვნებაზეა დამოკიდებული, დაიჯერებს თუ არა იგი, რომ მისი ნება თავისუფალია.

რწმენის უპირატესობის, მისი აღიარების უმჯობესობის მოტივების ძიებაში ჯეიმზი პასკალის ცნობილ არგუმენტს მოიშველიებს: მართალია, ღმერთის არსებობის დასაბუთება არ შეიძლება, მაგრამ უმჯობესია ღმერთი იწამო, რადგან, თუ იგი არ არსებობს, ათეისტზე უარეს მდგომარეობაში არ აღმოვჩნდებით, ხოლო თუ არსებობს, მოგებული დავრჩებით.

ჯეიმზი არ კითხულობს (ისევე როგორც პირსი), თუ როგორია სამყარო თავისთავად. იგი ეძებს გზებს მასში ადამიანის უკეთ მოსაწ-

ყობად ისე, რომ სამყაროში თავი შინ ვიგრძნოთ. ემპირისტი და ფსიქოლოგისტი ჯეიმზის მიზანი აქ დაემთხვა დიდი გერმანელი მისტიკოსის ნოვალისის მიზანს, რომელიც თვლიდა, რომ „ფილოსოფია არის სამშობლოს მონატრება(Heimweh), მისწრაფება, რომ ყველგან შინ იგრძნო თავი“.

ჯეიმზი თავს რადიკალური ემპირიზმის დამცველად თვლიდა. წიგნში „ნარკვევები რადიკალურ ემპირიზმზე“ (1904) იგი ამ ცნებას განსაზღვრავდა როგორც ფილოსოფიისა და საერთოდ კვლევისათვის გამოცდილების საკმარისობას და თვითკმარობას. გამოცდილება ანუ ის, რაც გრძნობის ორგანოებით მოგვეცემა, არის ჩვენი სინამდვილე, რომელიც არაფერს ემყარება. ეს სინამდვილეა ჩვენი ცნობიერების შინაარსი. შეგრძნებები, რომელთა საფუძველზე ეს სინამდვილე იქმნება, თვითნებური არაა. ისინი ჩვენ თავს გვეხვევიან, მაგრამ ვერასოდეს გავიგებთ, თუ საიდან ამოდიან - ჩვენი შინაგანი ბუნებიდან თუ თავისთავადი ნივთიდან გვეძლევიან. რაც შეეხება თავად ამ ნივთებს, ისინი შეიძლება არსებობდნენ და შეიძლება არა. მეტს მათ შესახებ ვერაფერს ვიტყვით. არც ერთ დაშვებას სავალდებულობა არ ექნება. შეგრძნებებს გარდა, ჩვენ ყველაფერს თავად ვირჩევთ ჩვენი ცნობიერების შინაარსში. თავად შეგრძნებები კი არც ჭეშმარიტია და არც მცდარი. ამგვარი რამ შეიძლება იყოს მხოლოდ ის, რასაც ჩვენ მათზე ვიტყვით. ეს პოზიცია ძალიან ჰგავს მახიზმის მოძღვრებას, რომელიც ჯეიმზივით, თავს მატერიალიზმსა და იდეალიზმზე მაღლა მდგომად აცხადებდა. ჯეიმზი ამ საკითხებს დაწვრილებით იხილავს ნაშრომში „პრაგმატიზმი“. აქ იგი ნათლად და გარკვეულად გამოთქვამს თავის აზრს ჭეშმარიტებაზე: „წარმოდგენა არის ჭეშმარიტი მანამ, სანამ ჩვენი ცხოვრებისათვის საჭიროა, რომ ჩვენ გვწამდეს მისი“(29. 73).

ამრიგად, ყველას აქვს უფლება საკუთარი ცნობიერების შინაარსიდან თავისი სამყარო ააგოს. ფაქტობრივად, ეს ასეც ხდება და არც ერთ ამგვარ სამყაროს, ჯეიმზის აზრით, არა აქვს უპირატესობა სხვების მიმართ. წიგნს, რომელშიც ეს აზრი ვითარდება, სათაურიც შესაბამისი აქვს: „პლურალური თვალსაზრისით განხილული უნივერსუმი“. ჯეიმზი ცდილობს დაასაბუთოს, რომ თითოეული ადამიანი თავისებურად აკავშირებს და აწესრიგებს ცნობიერების შინაარსის ნაკადებს, ე. ი. ქმნის თავის სამყაროს. ამას ემსახურება ჩვენი წარმოდგენები, ცნებები, მეთოდები. ისინი ამ მოწესრიგების მცდელობებია. მიზანი, საბოლოო ანგარიშით, პრაქტიკულია. ამ პრაქტიკის ცვლილებასთან ერთად იცვლება ჩვენი სამყაროც. აქ ჯეიმზიც უახლოვდება პრაქტიკის მარქსის-

ტულ გაგებას. არსებითი განსხვავება მათ შორის ის არის, რომ პრაგმატიზმისათვის პრაქტიკა წმინდა სუბიექტურია(ინტერსუბიექტურობის შესაძლებლობის იმედით). ეს განაპირობებს პლურალიზმს. მარქსიზმისათვის კი პრაქტიკა სუბიექტურობისაგან თავდახსნის საშუალებაა (თუმცა მისი დასტურის შეფარდებითი ღირებულება აღიარებულია) და გამორიცხავს პლურალიზმს.

ჩვენი სუბიექტური სამყაროს ინტერსუბიექტურობის საკითხი ჯეიმზისათვის უმნიშვნელოვანესია. იგი ფიქრობს, რომ აქ ყველაფერი დამოკიდებულია შეთანხმებაზე, იმაზე, თუ რას ჩათვლიან სასარგებლოდ და შეათანხმებენ თავიანთ სამყაროებს, ანუ თავიანთ ცნობიერებათა შინაარსებს. ამ მხრივ მას დიდი იმედები ჰქონდა. ეს საზოგადოებრივი თანაცხოვრების უმწვავეს საკითხებსაც ეხებოდა. ჯეიმზს შესაძლებლად მიაჩნდა მისი უტოპიის განხორციელება: შესაძლებელია, განხორციელდეს საერთო-საკაცობრიო შეთანხმება სამხედრო მოქმედებათა აკრძალვის თაობაზე.

ეს იყო კეთილშობილური სამომავლო იმედები. ფაქტობრივად კი ჯეიმზს მასთან ყველაზე ახლოს მდგომი მოაზროვნის ჩ. ს. პირსის „სამყაროსთან“ საკუთარის შეთანხმება გაუჭირდა. მაგრამ ისიც იყო, რომ ზოგჯერ სხვების მოსაზრებანი და შენიშვნები მის „პრაქტიკად“ იქცეოდა, ე. ი. აცვლევინებდა საკუთარი სამყაროს, ანუ საკუთარი ცნობიერების მოწესრიგების პრინციპებს, რაც ინტერსუბიექტურობის ხარისხს ზრდიდა. მაგ., მისი ნაშრომი „რწმენის ნება“(1897) ბევრმა თანამოაზრემ და მათ შორის პირსმაც დაიწუნა. თვლიდნენ, რომ აქ საკუთრივ რელიგიური რწმენისაგან არაფერი რჩებოდა. დიდი ყოყმანის შემდეგ პირსი დაეთანხმა კრიტიკოსებს იმაში, რომ სჯობდა თავისი შრომისათვის „წმინდა რწმენის კრიტიკა“ ეწოდებინა.

განსაკუთრებული ყურადღება მიიქცია ჯეიმზის „ფსიქოლოგიის საფუძვლების“ IX თავმა, რომელსაც „აზრის ნაკადი“ ეწოდება. ავტორმა იგი ჯერ კიდევ 1884 წ. გამოაქვეყნა. მისი სათაური იყო: „ინტროსპექციული ფსიქოლოგიის ზოგიერთი ხარვეზის შესახებ“. წინააღმდეგ ბრიტანული იდეალიზმისა, ჯეიმზი ამტკიცებდა, რომ რელაციები ერთგვაროვანნი არიან იმ ვითარებებისა, რომელთა მიმართებებსაც ისინი წარმოადგენენ. მისი აზრით, შესაძლებელია მიმართების აღქმა. „ფსიქოლოგიის საფუძვლების“ XXI თავში ჯეიმზმა წამოაყენა მოსაზრება იმის თაობაზე, რომ „რწმენა და ყურადღება ერთი და იგივეა. რასაც მე ყურადღებით ვაკვირდები, იმ წამს იგი ნამდვილია“(49. 344).

წერილში – „არსებობს ცნობიერება?“(1904) ჯეიმზი დუალიზმის უსაფუძვლობის დასამტკიცებლად ცდილობს სუბიექტსა და ობიექტს შორის განსხვავების პირველადობის უარყოფას. ეს განსხვავება მას დუალიზმის ციხესიმაგრედ მიაჩნია.

იგი ამტკიცებს, რომ სამართლიანია არა სუბიექტიდან, ანდა ობიექტიდან ამოსვლა, არამედ ნეიტრალური ვითარებიდან, რომელსაც შეიძლება „წმინდა გამოცდილება“ ეწოდოს. მან უნდა შეცვალოს ის, რასაც ტრადიციულად სუბსტანცია ეწოდებოდა. ეს პრობლემა მაშინ არსებითი იყო ნეოკანტიანელთა მარბურგისა და ფრაიბურგის სკოლებისათვისაც. ჯეიმზს მრავალმა მოაზროვნემ დაუჭირა მხარი, მათ შორის ახალგაზრდა ბ. რასელმაც(50. 820).

პრაგმატიზმი ჯეიმზმა განსაზღვრა როგორც განწყობა, რომელიც გვერდს უვლის პირველად ვითარებებზე, პრინციპებსა და კატეგორიებზე მსჯელობას. იგი მიმართულია საბოლოო ვითარებების, ე. ი. აზროვნების მიხედვით მოქმედების ნაყოფთა გააზრებაზე. ჯეიმზი არ ფიქრობს, რომ მანამდე გაუგონარი რამ აღმოაჩინა. თავის წიგნს – „პრაგმატიზმი“ – იგი უკეთებს ქვესათაურს: „ახალი სახელი აზროვნების ძველი წესისათვის“. თუ რაა ეს ძველი, ამაზე ცნობილი ინგლისელი პრაგმატისტი ფ. შილერი(1864-1937) მიგვითითებს. ეს მოაზროვნე, რომელიც ჭეშმარიტების ჯეიმზისეულ გაგებას იცავდა, ძირითად ნაშრომში „ჰუმანიზმი“(1903) თავს პროტაგორას(ძვ. წ. 485-415) მემკვიდრედ აცხადებს. რაც შეეხება ტერმინს „ჰუმანიზმი“, იგი შილერს პრაგმატიზმზე უფრო ზუსტ სახელად მიაჩნია ამ მიმდინარეობისათვის.

აღნიშნულიდან გასაგებია, თუ როგორ შეაფასებდა ჯეიმზი გერმანულ იდეალიზმს და მის მიერ აბსოლუტური ჭეშმარიტების ძიებას. იგი უფრო „ამერიკულად“ დასვამს საკითხს, ვიდრე პირსი. იგი იტყვის, რომ ჭეშმარიტება აზრისათვის კრედიტის მიცემაა. ესაა ნდობა, რომ იგი გამოგვადგება, წარმატებას მოგვიტანს ჩვენს საქმიანობაში. ამდენად, შეიძლება ითქვას, რომ ადამიანები ერთმანეთს შორის ვაჭრობენ ჭეშმარიტებებით(51. 127).

ჯეიმზის ფილოსოფია სამ ძირითად პრინციპს წამოაყენებს: 1. დინამიზმს, რომლის თანახმადაც, არაფერი არ არსებობს მზა სახით. 2. პლურალიზმს, ანუ სამყაროს რაიმე ერთი პრინციპიდან ახსნის შეუძლებლობის მტკიცებას. სამყარო უნივერსუმი კი არ არის, არამედ მულტივერსუმია. 3. სკეპტიკურ მიუკერძოებლობას, ანუ იმის უეჭველობის უარყოფას, რომ ჩვენი, ანუ ადამიანური გამოცდილება საერთოდ შესაძლებელი გამოცდილების უმაღლესი ფორმაა. ჯეიმზის აზრით,

არაა გამორიცხული იმის შესაძლებლობა, რომ ჩვენ საერთო ისტორიასთან ისეთივე მიმართება გვქონდეს, როგორიც აქვთ ჩვენს ოთახში მცხოვრებ ძაღლებსა და კატებს ჩვენს ისტორიასთან. ისინი მონაწილეობენ ამ ისტორიაში, მაგრამ სულაც არ ესმით მისი არსი.

ძირეული ფილოსოფიური პრობლემებით დაღლილობა, რომელიც ჰეგელის შემდგომ ფილოსოფიას ახლდა(თუნდაც ისინი ნეოჰეგელიანელები ყოფილიყვნენ), პრაგმატიზმში თანდათან ძლიერდება და უმაღლეს გამოხატულებას ჯ. დიუისთან აღწევს. მაგრამ რამდენადაც დიუი მაინც ფილოსოფიურ მოძღვრებას, როგორც მსოფლმხედველობას, ქმნიდა, მეტაფიზიკიდან თავის სრული დაღწევა მანაც ვერ მოახერხა.

პრაგმატიზმს დიდი ხანია იცნობს ქართული აზროვნება. 1910 წ. შესანიშნავმა ქართველმა ფილოსოფოსმა ს. დანელიამ(1888-1964), მაშინ მოსკოვის უნივერსიტეტის სტუდენტმა, თბილისში წაიკითხა ლექცია პრაგმატიზმზე. მან საინტერესოდ წარმოადგინა პრაგმატიზმის გენეზისი და მისი ადგილი XX ს-ის დასაწყისის ევროპულ ფილოსოფიაში. პრაგმატიზმის ძირითადი წარმომადგენლებიდან საკვლევად მან ჯეიმზი აირჩია და დაწვრილებით იხილავდა მის შეხედულებებს. ყურადღება მიაქცია მის მიერ ღმერთის პრაგმატისტული აღიარების თავისებურებას (52. 387). მოგვიანებით პრაგმატიზმს სპეციალურად იკვლევდნენ კ. ბაქრაძე, ვ. გოგობერიშვილი და სხვ.

ჯონ დიუი (1859-1952)

ჯონ დიუის ნააზრევის სახით პრაგმატიზმი ამერიკაში ოფიციალური ფილოსოფია გახდა და საზღვარგარეთაც ამერიკული ფილოსოფიის სახელი დაისაკუთრა. ამის მიზეზი ისაა, რომ დიუის მოძღვრება პირსისა და ჯეიმზის თეორიებზე უფროა სოციალურად ორიენტირებული. იგი გადამწყვეტ მნიშვნელობას ანიჭებს პიროვნების, როგორც შემოქმედის და, განსაკუთრებით, როგორც სოციალურად აქტიურის აღზრდას. ამიტომ უწოდა მან თავის ფილოსოფიას „აღზრდის ზოგადი თეორია“(53. 392). პრაგმატიზმის პრინციპებზე დიუიმ შექმნა აღზრდის ამერიკული სისტემა, რომლის გავლენა ევროპისა და აზიის მრავალ ქვეყანაზეც გავრცელდა.

ჯ. დიუი თავის პრაგმატიზმს ინსტრუმენტალიზმს უწოდებდა. ეს ტერმინი მან ჯეიმზის ფსიქოლოგიიდან აიღო. მიიჩნია, რომ იგი პრაგმატიზმისათვის უფრო ზუსტი სახელია. ჯეიმზი ცნებებსა და თეორიებს ინსტრუმენტებს უწოდებდა. ჯ. დიუის მიზანია ზუსტად დაიცვას ეს

გაგება. იგი უარყოფს ყოველივე იმის მნიშვნელობას, რაც ბუნებისმეტყველებისა და პრაქტიკული გამოცდილების სფეროებს სცილდება. პირსის კვალად, მას მიაჩნია, რომ აზროვნების მოქმედება ნიშნავს კვლევას, რომლის მიზანია, ჩვენი ეჭვი გადააქციოს რწმენად. ამ პროცესში გამოყენებული ცნებები და წარმოდგენები არიან ინსტრუმენტები, ხელსაწყოები მიზნის მისაღწევად. რწმენისა და დაჯერებულობის მიღწევა, როგორც მიზანი, არის გარემოსთან შეგუება, მასზე გაბატონება. აზრებს, პრინციპულად, იმისაგან განსხვავებული მნიშვნელობა არა აქვთ, ვიდრე ხელებისა და კბილების მოქმედებას. შემეცნების მიზანი რაიმეს ცოდნა კი არ არის, არამედ ცოდნის საშუალებით რაიმეზე გაბატონება. ბეკონის ანტიარისტოტელური პრინციპი — „ცოდნა ძალაა“ — დიუისათვის სრულ ჭეშმარიტებას წარმოადგენს (39. I. 307). რაც მთავარია, კვლევის პროცესი პასიური დაკვირვებისა და ასახვის პროცესი კი არ არის, არამედ საკვლევის შეცვლის პროცესიცაა. შესასწავლი მასალა ჩვენს ობიექტად ქცევისას, ფაქტობრივად, იცვლება.

აზროვნების თავისთავადი ღირებულების უარყოფის და რეალური შედეგიდან, კერძოდ პრაქტიკაში გამოცდიდან მისი შეფასების მოთხოვნის გამო, დიუი, საერთოდ, მატერიალისტებს და კერძოდ, საბჭოთა მარქსისტებს კარგა დიდხანს თანამოაზრე ეგონათ. საერთო მათ შორის მართლაც ბევრია(ჭეშმარიტების კრიტერიუმის გაგება, იდეალიზმის წინააღმდეგ ბრძოლა, პიროვნების სოციალური აქტივობის წამოწევა, კატეგორიათა გენეზისი გამოცდილებიდან და სხვ.). ოღონდ მარქსიზმი ამას აფუძნებს დოგმატურ ონტოლოგიაზე და უკავშირებს მას არანაკლებ დოგმატურ სოციოლოგიას(ისტორიულ მატერიალიზმს). გარდა ამისა, განსხვავებით დიუისაგან, რომელიც „რადიკალური ემპირისტი“ და ე. ი., თეორიული თვალსაზრისით, სკეპტიკოსი რჩება, მარქსიზმი პიროვნებას სრულად უქვემდებარებს საზოგადოებას, წარმოდგენილს სახელმწიფოს სახით.

ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი ობიექტური რეალობის არსებობას დიუი არ უარყოფდა. 1903 წ. ჯეიმზისადმი მიწერილ წერილში იგი აღნიშნავდა: აზროვნების ინსტრუმენტული თეორია უეჭველად ყალბი იქნებოდა, რომ არ არსებობდნენ ჩვენგან დამოუკიდებელი ყოფიერნი, რომელთა შეცვლა არის თეორიის მიზანი. სინამდვილეში არსებული საგნების რაღაცნაირი ცოდნა ერთადერთი სოლიდური საფუძველია ადამიანთა ურთიერთგაგებისა და ურთიერთმოქმედებისათვის. აღსანიშნავია ისიც, რომ ე. წ. „კოსმიური ტელეოლოგიის“ სახელით

ცნობილი მიმართულების წარმომადგენელი, ამერიკელი ფილოსოფოსი ფ. ვუდბრიჯი აქცენტებდა დიუის, მეტი ყურადღება მიექცია ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი რეალობის კვლევისათვის და მეტაფიზიკა კი არ უარეყო, არამედ ემპირისტულად განეხილა. დიუი ამის წინააღმდეგი არ იყო, რადგან თვლიდა, რომ ამ გზას იდეალიზმის უარყოფისაკენ მივყავართ. იგი უარყოფდა არა მარტო ინტელექტუალისტებს და მონისტურ იდეალისტებს, არამედ „საერთოდ ყოველგვარ იდეალიზმს“. ცხადია, აზუსტებდა დიუი, გამონაკლისი რჩება იმ შემთხვევისათვის, როცა ამ სიტყვაში ეთიკური იდეალი იგულისხმება. ამავე დროს დიუი ცდილობდა გადაელახა კანტისა და ნეოკანტიანელების გავლენით გავრცელებული მოწყვეტა ლოგიკურისა ეთიკურისაგან. ეს პოზიცია მას ჰეგელიანელობის პერიოდიდან შემორჩა. 1903 წ. ჩიკაგოში გამოცემულ ნარკვევში- „მორალის მეცნიერული კვლევის ლოგიკური პირობები“- იგი აღნიშნავდა, რომ ლოგიკური უშინაგანესი და ორგანული გამოხატულებაა პრაქტიკულის, როგორც აქტიური ქმედების. ლოგიკური თავის საკუთარ საზრისს და მიზანს მხოლოდ მაშინ აბორციელებს. როცა პრაქტიკულ ფუნქციებს ემსახურება(49. 312-324).

ნათქვამიდან ჩანს, რომ დიუის ფილოსოფიურ განვითარებას მნიშვნელობა აქვს მისი მოძღვრების არსის გაგებისათვის. ჯ. დიუი ამერიკელ მეტაფიზიკოსთა და იდეალისტთა გარემოცვაში სწავლობდა. ამიტომ გასაკვირი არაა ახალგაზრდობის პერიოდში მასზე ჰეგელის გავლენა. ეს მოგვიანებითაც იგრძნობოდა მის დარვინიზმსა და სკეპტიციზმშიც. ეს ასპექტი საინტერესოა სკეპტიკურად განწყობილ თანამედროვე ფილოსოფიაში ჰეგელის დიდი გავლენის მექანიზმის გასაგებად.

ჰეგელის გარდა, დიუის მასწავლებლები განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევდნენ კანტის მოძღვრებას. გარკვეულ პერიოდში დიუის მოძღვრებაში კანტის პრიმატი იმანაც განაპირობა, რომ მისი „მთავარი მასწავლებელი“ ჯ. ს. მორისი(1840-1889) გერმანიაში, ა. ტრენდელენბურგთან განსწავლული ფილოსოფოსი და ლიბერალი თეოლოგი იყო. იგი სამშობლოში 1868 წ. დაბრუნდა. ხოლო 1878 წ. იქ იდეალიზმის საკუთარი სკოლა დააარსა.

დიუის საკუთარი მოძღვრების მზადება მისი მიერ 1887 წ. გამოცემული „ფსიქოლოგიით“ დაიწყო. ეს ნარკვევი კავშირშია ჯ. ს. მორისთან დაცულ სადოქტორო დისერტაციასთან. რომელსაც დიუი „კანტის ფსიქოლოგია“ უწოდა. იგი ამტკიცებდა, რომ კანტთან განსჯა. ანუ გონი. ადამიანური გამოცდილების მოელი სფეროს ცენტრად და ორგანულ მთლიანობად იქცევა. ტერმინ „ფსიქოლოგიასაც“ სპეცი-

ფიკურ შინაარსს უკავშირებდა: ფსიქოლოგია გონის შესახებ ობიექტური მეცნიერებაა, ხოლო რამდენადაც გონი გამოცდილების მთელი სფეროს ცენტრია, ფსიქოლოგიაც ცენტრალურ მეცნიერებას წარმოადგენს. მაშინ გავრცელებული ბიჰევიორიზმის მიერ წამოწეულ ფაქტებს დიუი თავისი პრინციპის სასარგებლოდ იყენებს და ასაბუთებს, რომ გონი არ არის უნივერსუმის პასიური მაყურებელი. იგი მოქმედია და გარკვეულ შედეგებს ქმნის. ეს შედეგები ობიექტური, მდგრადი, გაზომვადი და დაკვირვებადია. ამიტომ ისინი შეიძლება ისევე იქნენ შესწავლილი, როგორც ყოველი ისტორიული ფაქტი. ისინი ყველაზე უფრო მყარი, სანდო და უზოგადესი ნიშნებია ჩვენი გონის მუშაობის წესის შესასწავლად.

გონის ამგვარი ობიექტური გამოვლინება არსებობს ჩვენი მოქმედების ყველა სფეროში. მაგ., ენის სფეროში, მეცნიერების სფეროში, ნების სფეროში (რომელიც სოციალურ და პოლიტიკურ ინსტიტუტებს მოიცავს), ასევე ხელოვნების სფეროში, რელიგიაში, ფილოლოგიაში, ისტორიულ და სოციოლოგიურ კვლევაში და ა. შ. თითოეულ მათგანს ეხება კონკრეტული კვლევა. ის შეისწავლის შესაბამის სფეროს და ეძებს მიმართებებს, მაგრამ არც ერთი ამ მეცნიერებათაგანი მხედველობაში არ იღებს იმას, რომ თავად ისინი (მეცნიერება, ხელოვნება, რელიგია და ა. შ.) გონის პროდუქტები არიან. გონს კი გამოვლინების საკუთარი კანონები აქვს და ამიტომ ჩვენ, ამ სფეროების შესწავლით, არსებითად, ცნობიერების ფუნდამენტურ ბუნებას შევისწავლით. აქ კარგად იკითხება ჰეგელისეული კონცეფცია „გონის ფენომენოლოგიაში“. ოღონდ, ჰეგელს აბსოლუტური გონი აინტერესებდა და, გამოცდილების დიალექტიკური განხილვით, სკეპტიციზმის გადალახვა სურდა.

დიუის „ფსიქოლოგიაში“ წარმოდგენილი ეს მიდგომა თავისებურად გამოხატავს XIX ს-ის ბოლოსათვის გაბატონებულ ფსიქოლოგიზმის პოზიციას. იგი ფსიქოლოგიურისაგან დამოუკიდებელი ლოგიკურის, ანდა იდეალურისათვის ადგილს არ ტოვებს. ეს პოზიცია დიუის ბოლომდე არ მიუტოვებია. ფსიქოლოგიის ამგვარი გაგება დიუიმ, ისევე როგორც მისმა მასწავლებელმა ჯ. მორისმა, ინგლისელი იდეალისტებისაგან(ე. კერდი, ფ. ბრედლი, უ. ვალასი) მიიღო და სანტა ლუისელ ჰეგელიანელებთან(უ. ჰარისი, დ. სნიდერი და სხვ.) ერთად გაიზიარა. ცნობიერების მთელი შინაარსის ახსნა მათაც ჰეგელის „გონის ფენომენოლოგიაზე“ დამყარებით სურდათ.

საყურადღებოა, რომ ამ დროს გერმანიაში საყოველთაოდ უარ-

ყოფილი ჰეგელი ძალიან პოპულარული იყო ამერიკაში. საბუთად იმაზე მიუთითებენ, რომ ყველაზე პოპულარული ამერიკელი პოეტი უოლტ უიტმენი(1818-1892), რომელსაც ჰეგელი არც წაეკითხა, მისი დიდი პროპაგანდისტი იყო და ერთ-ერთ ლექსს ქვესათაურადაც მიაწერა: „ჰეგელის კითხვის შემდეგ“(49. 114).

ფილოსოფია დიუისათვის, როგორც აღინიშნა, არის „აღზრდის ზოგადი თეორია“. ეს გარკვეულად ეხმაურება სტოელებიდან მომდინარე პრინციპს, რომელიც მოითხოვს, რომ ყველაფერი, რასაც ადამიანი აკეთებს, მის ზნეობრივ სრულყოფას უნდა ემსახურებოდეს. მაგრამ დიუის მოძღვრება, ისევე როგორც კ. მარქსისა, მიზნად ისახავს საზოგადოების საშუალებით პიროვნების სრულყოფას. განსხვავებით პროტაგორასაგან, მას სარგებლიანობაც არ სურს გააიგივოს პიროვნულ სარგებელთან. პიროვნება არასდროსაა ჩაკეტილი თავის თავში. მისი „თვითობა ყოველთვის მიმართულია რაღაცაზე თავის თავს გარეთ (40. 375).

1898 წ., როცა ჯ. დიუი ჩიკაგოს უნივერსიტეტის ფილოსოფიის დეპარტამენტს მეთაურობდა, იქ დააარსა პედაგოგიური სასწავლებელი, რომელსაც „დიუის სკოლას“ უწოდებდნენ. ეს სკოლა დიუის პედაგოგიური იდეების ლაბორატორიაც იყო. 1904 წ. დიუი გადადის კოლუმბიის უნივერსიტეტის პროფესორად. ხშირად ეწვეოდა ხოლმე ევროპისა და აზიის ქვეყნებს თავისი იდეების პროპაგანდის მიზნით. 1928 წ. იყო საბჭოთა კავშირშიც.

ზრდა, აქტიურობა, განვითარება დიუის მოძღვრების ძირითადი ცნებებია. ეს ეხება ადამიანის გამოცდილების ყველა სფეროს. გამოცდილებისა და ფაქტების გათვალისწინება, ნებისმიერი სფეროს შემეცნება და მისი კანონების დადგენა ხდება მათი დამორჩილებისა და გამოყენებისათვის. ეს უნდა იყოს მთელი საზოგადოების უმაღლესი მიზანი. ამან ათქმევინა ცნობილ ამერიკელ ფილოსოფოსს და მწერალს, უ. ჯეიმზის მოწაფე ჯ. სანტაიანას(1863-1952), რომ დიუი იცავდა ძალაუფლების ნების ნიცშესეულ პრინციპს, ოღონდ არა ერთეული პიროვნების, არამედ საზოგადოების ძალაუფლების აზრით(50. 835).

ჰეგელის ძირითადი ტერმინების განსხვავებული მნიშვნელობით გამოყენების გამო, დიუის ბევრი აბრალებდა კვაზიჰეგელიანელობას. ამ ორი მოაზროვნის მიზნები მართლაც განსხვავებულია. განვითარება დიუის ესმის როგორც პროცესის თითოეულ საფეხურზე, თითოეულ ქმედებაში ღირებულთა კავშირი, და არა იმგვარი რამ, რაც საბოლოო მიზნისაგან, რაღაც აბსოლუტურისაგან იღებს მნიშვნელობას როგორც

მისი გამოვლინება. ეს აბსოლუტური ადამიანისათვის უცნობია. ადამიანმა მისივე საკუთარი არსებობაც კი არ იცის სარწმუნოდ, ფიქრობს დიუი. მაგრამ თუ ყოველი მოქმედება და ყოველი ინსტრუმენტი ამ მოქმედებისათვის ადამიანის ბუნების თავისებური გამოვლინებაა, რასაც დიუი თავად ამტკიცებს, მაშინ საბოლოო მიზანი რაღაცნაირად იგულისხმება. იგი საზრისის და ღირებულების მიმცემია ადამიანური მოქმედების ყოველი შედეგისათვის. „რადიკალურ ემპირიზმს“ საბოლოო მიზნის არსებობის არც უეჭველი დადასტურება და არც უარყოფა არ შეუძლია.

ადამიანური გონის სპეციფიკურ ფუნქციად დიუის მიაჩნია პიროვნების კონტროლი და მართვა იმ სამყაროში, რომელშიც ჩვენ ვცხოვრობთ და იმ ცოდნის საფუძველზე, რომელიც ჩვენ შეიძლება გვქონდეს. ეს ჩვენი სამყარო არ შეიძლება იწოდოს ორგანიზმად, ინტელექტად ანდა მიზნობრივად მოწყობილ მთლიანობად. ჩვენ ამის საფუძველი არა გვაქვს. მაგრამ ჩვენ ვიცით, თითოეული ეს განსაზღვრება სამყაროს მხოლოდ ამა თუ იმ სფეროს ანდა ნაწილს ახასიათებს. ჩვენი გონი მართავს ჩვენს აქტივობებს მათი შედეგების გათვალისწინებით, ანუ ამ შედეგთა წინასწარწვდომის საფუძველზე. თავად გონს კი დიუი, დარვინისტული თეორიის თანახმად, ბუნების განვითარების პროდუქტად მიიჩნევს. გონი სიცოცხლის გამოვლენის ერთ-ერთი ფორმაა და მასაც არავითარი გარანტირებული ადგილი არა აქვს ამ ქვეყნად. გონს, დიუის აზრით, არც რაიმე უპირატესობა აქვს ბუნების სხვა მოვლენების გვერდით. მაგრამ მაინც, რადგან იგი ბუნების განვითარების შედეგია, გონს შეიძლება ეწოდოს ბუნება, რომელიც ხშირად სიბნელეში და ხელის ცეცებით ეძებს თავის გზას. შრომაში, რომელსაც „ფილოსოფიის რეკონსტრუქცია“(1920) ეწოდება, დიუი პრაგმატიზმს მიიჩნევს ფილოსოფიის ჭეშმარიტი ამოცანის განმახორციელებელ მეთოდად. რომელიც იმაში მდგომარეობს, რომ ნათელყოს როგორც საბუნებისმეტყველო, ისე სოციალური მეცნიერებების, ასევე რწმენის წარმმართველი იდეები. საერთოდ, პრაგმატიზმი, როგორც ინსტრუმენტალიზმი. დიუისათვის არის უნივერსული მეთოდი ყოველივე იმის ნათელსაყოფად. რასაც ადამიანი აკეთებს და რასაც მნიშვნელობა აქვს მისთვის. ამით ფილოსოფია შეასრულებს თავის დანიშნულებას: მოემსახურება ადამიანს, გაზრდის მის აქტივობას და შემოქმედებითობას.

თავის ფილოსოფიას დიუი ემპირიულს და ექსპერიმენტულს უწოდებს, რომელიც თანხმობაშია მეცნიერებასთან. მასში ხედავს ეს ფილოსოფია მოკავშირეს განათლების ამოცანის გადასაწყვეტად.

მხოლოდ მეცნიერება გვამარაგებს იმ საშუალებებით, რაც აუცილებელია იცოდეს ადამიანმა იმ სამყაროს შესახებ, რომელშიც ცხოვრობს. საინტერესო წერილში „მეცნიერებისა და ფილოსოფიის მიმართება როგორც განათლების საფუძველი“ დიუი აღნიშნავს, რომ მეცნიერებანი უპირისპირდებიან მხოლოდ აბსოლუტურ ფილოსოფიას, რომელსაც მიაჩნია, რომ მეცნიერებათაგან დამოუკიდებელი ორგანოთი და მეთოდებით აღწევს მყარ და მარადიულ ჭეშმარიტებას(54. 165). დიუის ემპირიული ფილოსოფია მეცნიერებასთან კავშირს იყენებს თეორიასა და პრაქტიკას, რწმენასა და ცოდნას შორის გათიშვის ასაცილებლად.

რაკი გონებას მიზნად აქვს ინსტრუმენტების, ე. ი. აზრებისა და იდეების კეთება, დიუი არ განასხვავებს ინტერპრეტაციას და მის გამოყენებას. ამ პოზიციას თანამედროვე პრაგმატიზმიც იცავს. მაგ., რ. რორტი უარყოფს მათ გაყოფას ცნობილი იტალიელი მწერლის, მეცნიერისა და ფილოსოფოსის უ. ეკოს(დაბ. 1932) მიერ, რომელიც უშვებს ინტერპრეტაციას წმინდა თეორიული ინტერესისათვის. რორტი დარწმუნებულია, რომ მხოლოდ ამისათვის არასდროს ხდება ინტერპრეტაცია. „ეს ის განსხვავებაა, რომელიც ჩვენ, პრაგმატისტებს სასურველად არ მიგვაჩნია. ჩვენის აზრით, თუ ვინმე რაიმეს აკეთებს, ის იყენებს კიდეც მას“ (55. 93).

პრაგმატისტისათვის ამგვარი დასკვნა აუცილებელია, რადგან მისთვის რაიმეს შემეცნება უკვე შეცვლაა. ინტერპრეტაცია კი, ცხადია, შემეცნებაა. ეს არის შესაბამისი საგნის შინაარსის თავისებური მოწესრიგება შემმეცნებლის ინტერესებიდან გამომდინარე, ანდა იმის გაგება, რომ იგი გამოუსადეგარია ჩემი ინტერესებისათვის.

ჩვენ ვნახეთ, რომ რელიგიისადმი პრაგმატიზმის მეთოდის მიყენება ჯეიმზიდან მოდის. კოლეგები მას ამ ურთულესი პრობლემის უპატივცემულობას აბრალებდნენ. რაც შეეხება დიუის, მისი ემპირიზმი უფრო შემრიგებლურია რელიგიის ტრადიციული გაგების მიმართ. იგი ფიქრობს, რომ გამოცდილებაში, რომელიც ყველასთვის აუცილებელია, არსებობს რელიგიური მომენტი. ეს მომენტი, გარკვეული აზრით, დამოუკიდებელია ინსტიტუციური რელიგიების კონვენციური რწმენითი პრინციპებისაგან. ამდენად, იგი არ არის მოცემული რაიმე ინდივიდური განცდის მხოლოდ სპეციალურ შემთხვევებში(49. 328). მაგრამ დიუი უარყოფდა ყოველგვარი კოსმოლოგიის და სუპრანატურალიზმის რელიგიურ ღირებულებას. მას შეუძლებლად მიაჩნდა რელიგიურ ღირებულებებს და რელიგიებს, როგორც დოგმებზე დამყარებულ გარკვეულ ინსტიტუ-

ტებს შორის არსებული წინააღმდეგობების მოხსნა. ამრიგად, რელიგიურ მომენტს დიუი ეძებს არა ინდივიდური ცნობიერების ანომალიებში, არამედ „საერთო გამოცდილებაში“, ანუ გამოცდილების ყოველდღიურობაში. ღმერთს იგი მიიჩნევდა სიმბოლოდ, ფაქტობრივის არაფაქტობრივთან დაკავშირების საშუალებად. ეს ამყარებს ერთიანობას მორწმუნეთა შორის და მისი ძირითადი ფუნქციაც უნდა იყოს ლოიალობა მორწმუნეთა შორის.

რელიგიურს, რამდენადაც იგი უშუალო, გრძნობადი და მისტიკურია, სჭირდება ფსიქოლოგიური და ანთროპოლოგიური გაგება. რელიგიური გაგებული უნდა იქნეს როგორც შეგუების საშუალება და არა იმგვარი რამ, რაც მოგვცემს რაიმეს მთელის, ანუ უნივერსუმის გასაგებად, ე. ი. მისი ობიექტური ბუნების შესამეცნებლად. იგი არ შეიძლება იყოს რაიმეს ცოდნა ამ რაიმეს ასახვის აზრით, რომელიც, როგორც ასეთი, ყველასათვის სავალდებულო იქნება. ეს თავისთავად, საყურადღებო პოზიციაა, მაგრამ დიუის მოძღვრების ფარგლებში მისი სპეციფიკა ძნელია გამოიკვეთოს, რადგან, დიუის აზრით, ასახვა და, ამ აზრით, შემეცნება, საერთოდ არ არსებობს.

აღნიშნულიდან გასაგებია, რომ დიუი, განსხვავებით რასელისაგან, მეცნიერებასა და რელიგიას არ უპირისპირებს ერთმანეთს. მათ შორის ისტორიულად არსებული დაპირისპირებულობა, რისი მაგალითებიც ასე დამაჯერებლად წარმოადგინა რასელმა ნაშრომში „რელიგია და მეცნიერება“, დიუის არ მიაჩნია გარდუვალად. იგი ფიქრობს, რომ ეს იყო ბრძოლა ორი ტიპის ავტორიტეტს შორის. თანაც ორივე მხარეს არასწორად ესმოდათ ავტორიტეტის დანიშნულება და ბუნება. კერძოდ, არ ესმოდათ, რომ ავტორიტეტის გააბსოლუტურება არ შეიძლება. ისე კი, ავტორიტეტი ადამიანს მუდამ სჭირდება როგორც მყარი და ამავე დროს მოქნილი საშუალება თუ პრინციპი ცხოვრების უკუღმართობასა და უმდგრადობაში საორიენტაციოდ(54. 171).

დიუის სოციალური ფილოსოფია ემყარება ე. წ. „თვითგანვითარების ეთიკას“, რომლის შინაარსზე მიუთითებს მის მიერ შემოტანილი ტერმინი – „ახალი ინდივიდუალიზმი“. ამ ტერმინით აღნიშნული ცნება გულისხმობს, რომ „კოლექტიური მოქმედება და საჯარო გამოცდილება აუცილებელია ინდივიდის ქმედითი თავისუფლებისათვის, აუცილებელია იმის გასაგებად, თუ როგორაა სხვებთან გადაჭდობილი მისი საკუთარი ინტერესები და მოთხოვნები“(49. 334). დემოკრატიული საზოგადოება ყველას უნდა უქმნიდეს საშუალებას, საერთო საქმეში თავისი მონაწილეობის გარდუვალობა და, ასევე, ამ მონაწილეობისათვის

პასუხისმგებლობა გააცნობიეროს. ეს პიროვნების აღზრდის პროცესია. ამიტომ, დიუისათვის დემოკრატია და აღზრდა სინონიმებია. ეს პოზიცია შეიძლება კარგად გამოვხატოთ სიტყვებით – „გონივრული ეგოიზმი“. ცხადია, აქ აღზრდაში ზნეობრივი ორიენტაცია იგულისხმება, თორემ, მკაცრად თუ ვიტყვით, ყოველი სოციალური წყობა თავის შესაბამის სოციალურ აღზრდას აწარმოებს.

სოციალურის განსაკუთრებული როლი გამჭოლია დიუის ფილოსოფიაში. თავის ერთ-ერთ ყველაზე ცნობილ ნაშრომში „ადამიანის ბუნება“(1931) იგი ასაბუთებს, რომ ადამიანის ფსიქიკაც სოციალურია. სოციალური ჩვევები ინდივიდის ჩვევების განმტკიცება კი არ არის, არამედ პირიქით. არგუმენტი მარტივია: ყოველი ადამიანი დაბადებიდანვე, პირველ ამოსუნთქვისთანავე სხვა ადამიანების ყურადღების და მოთხოვნათა ცენტრშია. ენასთან ერთად იგი ჩვევებსაც იღებს ჯერ ოჯახში, შემდეგ სოფელში ანდა ქალაქში. ეს იმას ნიშნავს, რომ პიროვნება საზოგადოებაში უკვე გაკვალული გზით გამოდის. და ცოტას თუ შეუძლია საკუთარი გზა გაიყვანოს. ამ შემთხვევაშიც იგი საერთო გზასთან იქნება აუცილებელ კავშირში. აქედან გამომდინარე, დიუის ყველაზე ხელოვნურ პრობლემად მიაჩნია საკითხის ასე დასმა: როგორ ქმნიან პიროვნებანი საზოგადოებას? ნამდვილად საყურადღებო კი არის პრობლემა: როგორ შეუძლია პიროვნებას საზოგადოებაში წინასწარ მოცემული ჩვევები შეცვალოს?

დიუისათვის ე. წ. „კოლექტიური გონი“ სხვა არაფერია, თუ არა ჩვევა, რომლის დაცვასაც საზოგადოება მოითხოვს. იგივე ითქმის ერის გონზე. ადამიანების მოქმედებამდე და მათგან დამოუკიდებლად ამ გონის არსებულად მიჩნევა საკითხის უსაფუძვლო გაიდუმალებაა(39. 1. 299). დიუი არც იმ საკითხის კვლევას მიიჩნევს საჭიროდ, თუ რატომ არსებობს ცნობიერება. იგი არ უარყოფს, რომ ამაში მართლაც დიდი საიდუმლოება იმალება, მაგრამ რაკი იგი არსებობს, უკვე აღარავითარი საიდუმლობა აღარაა ის, რომ იგი კავშირშია სხეულთან, რომელშიც იგი არსებობს.

ასევე „ადვილად“ და გადაჭრით იცილებს დიუი ემპირიული მონაცემების გარეთ გამავალ პრობლემებს. მისი აზრით, პრობლემა, მაგ.. სოციალური ფსიქოლოგიისათვის ის კი არ არის, თუ როგორ ქმნიან ინდივიდური და კოლექტიური გონი სოციალურ ჯგუფთა ჩვევებს, არამედ ის, თუ როგორ აფორმებენ და აღზრდიან მყარ მდგომარეობაში მყოფ ჯგუფთა ჩვევები სხვადასხვანაირ გონს(39. 1. 303).

საზოგადოება უნდა ქმნიდეს საშუალებებს გამოჩენილი პირო-

ვნებებისათვის, რათა მათ უკუზემოქმედება მოახდინონ საზოგადოებაზე. ასეთი რამ უნდა არსებობდეს როგორც ინსტიტუტი და არა როგორც გამონაკლისი, რომელიც წარსულში სოციალურ გადატრიალებებს იწვევდა. დიუი ფიქრობს, რომ თანამედროვე დემოკრატია ამის საშუალებებს იძლევა. მაგრამ ეს შესაძლებლობა მაინც არ არის სათანადოდ რეალიზებული. აღნიშნული უკუზემოქმედება, მეტწილად, მაინც შემთხვევის შედეგი რჩება. ხშირად იგი ხორციელდება არა პიროვნების პირადი ღირსების გამო, არამედ სახელის, მოქნილი რეკლამის ანდა მიმდევართა გულმოდგინების წყალობით. ეს კი დიდი დანაკარგია საზოგადოებისათვის. ამ ნაკლის გამოსწორებაზე დიდადაა დამოკიდებული საზოგადოების წინსვლა.

ცნობილია, რომ დიუი და მისი მიმდევრები თვალს არ არიდებდნენ გავლენის მქონე ჯგუფებს შორის ბრძოლას საზოგადოების შიგნით. ამ ვითარების პრაგმატისტულ ანალიზს მიიჩნევენ კლასების მარქსისტული თეორიის „პრაქტიკულ ეკვივალენტად“. ეს კლასები ერთმანეთში გადადიან, მაგრამ კონფლიქტი მათ შორის უწყვეტია (49. 336).

დიუი თავის პრინციპებს ხელოვნებაზეც ავრცელებს. ნაშრომში – „ხელოვნება როგორც გამოცდილება“(1934) იგი ამტკიცებს, რომ თვით უმაღლესი დონის წარმოსახვაც გამოცდილებასა და ადამიანის ყოველდღიურ საქმიანობასთან არის დაკავშირებული. რაც მთავარია, ჩვენი შემოქმედებითი უნარი, რომელიც ხელოვნების ნაწარმოებში ვლინდება, არანაკლებ ინტელექტუალური და სოციალურია, ვიდრე ის მოქმედება, რომლის შედეგია მეცნიერული და ტექნოლოგიური აღმოჩენები. ხელოვნების ჭეშმარიტი ნაწარმოების შემქმნელი ისევე გვიქმნის ხედვის ახალ ჰორიზონტს და მოქმედების ახალ სფეროს, როგორც მიკროსკოპის ანდა მიკროფონის გამომგონებელი. განსხვავება ისაა. რომ შემეცნება და მოქმედება, თავისთავად, არაა საკუთრივი ხელოვნებისათვის. ისინი მხოლოდ თანმხლები პროდუქტები არიან მისთვის. ხელოვნებისათვის მთავარია ხედვისა და სიხარულის ახალი სფეროების გახსნა, რაც უაღრესად მნიშვნელოვანია. ამდენად, ხელოვნებასაც, როგორც ასეთს, აქვს ინსტრუმენტული თვისება. ხელოვნების ნაწარმოებიც ინსტრუმენტია, საშუალებაა გარემოსთან შეგუების და მასში გარანტირებულად ყოფნის განცდის მისაღწევად. ამ ინსტრუმენტის სპეციფიკას დიუი იმაში ხედავს, რომ იგი სხვებზე მეტად აღწევს მიზანს. მასში საშუალება და მიზანი გათიშული კი არ არის, არამედ ჰარმონიაშია. ამგვარი ჰარმონიულობის განცდა (საშუალებასა და მიზანს, ასევე გარემოსა და ადამიანს შორის) ხელოვნების საკუთრივი

ფუნქციაა. თუმცა აბსოლუტურ ჰარმონიას ისიც ვერ აღწევს(53. 392).

ხელოვნების ფილოსოფიამ გამოცდილებაში ხელოვნების ნაწარმოების არსებობის სპეციფიკა და მისი საკუთრივი დანიშნულება უნდა დაადგინოს. ელენე ტროელი და ჰამლეტ დანიელი არიან ვითარებანი, რომლებიც ისევე იმსახურებენ ყურადღებას, როგორც მოლეკულა და მთელი რიცხვი. მაგრამ მათი არსებობა გამოცდილებაში სულაც არ ნიშნავს, რომ ისინი ისეთივე ბუნებისანი არიან, როგორც უკანასკნელნი.

გამოცდილებით ხელმძღვანელობის პრინციპი აქ ბევრს ვერაფერს მოგვცემს, გარდა იმისა, რომ მოითხოვს ეს ამოცანაც თავად გამოცდილებაში მოცემული მასალიდან აიხსნას, რომ გამოცდილება იყოს პირველი და უკანასკნელი სიტყვა ჩვენი ეჭვების ასაცილებლად. ამავე დროს, დიუი სავსებით აცნობიერებს, რომ გამოცდილების დასტური არაა საბოლოო ინსტანციის ჭეშმარიტება. გამოცდილება ყოველთვის კონკრეტულია და ყოველთვის სამართლიანი იქნება კითხვა: ვისი გამოცდილება?(53. 4). ეს ვითარება განსაკუთრებით ნათლად ჩანს ხელოვნებაში, მაგრამ არსებითად, ყველა მეცნიერებას ეხება. ცნობილია, რომ XX საუკუნის დასავლეთის ფილოსოფიაში, ტრადიციული გაგებით, მეცნიერების სიზუსტესა და უცვლელობის პრინციპს, ანუ ასახვის თეორიის რაიმენაირ ვარიანტს დღეს თითქმის არავინ იცავს. ჯ. დიუიც უარყოფს მათ, ისევე როგორც მისი მეგობარი და ოპონენტი ბ. რასელი, რომელიც წერდა, რომ ძველი გაგებით „ზუსტი" მეცნიერებაში დღეს მხოლოდ გამრავლების ტაბულაღა დარჩა.

პრაგმატიზმის გავლენა დღევანდელ კულტურაში დაკავშირებულია, ძირითადად, ჰერმენევტიკაში მის გამოყენებასთან. ნეოპრაგმატიზმის მთავარი წარმომადგენელი რ. რორტი მის მიერ წამოყენებულ პრაგმატიზმის ვარიანტს უწოდებს „პრაგმატულ ჰერმენევტიკას", რომელიც ინარჩუნებს მჭიდრო კავშირს სუბიექტის სოციალურობასთან. მასში „ტექსტის" ინტერპრეტაცია სავსებით დამოკიდებულია განმმარტებლის, ანდა იმ საზოგადოების თუ ჯგუფის პოზიციაზე (ე. ი. ინტერესებსა და მიზნებზე), რომელსაც ეს განმმარტებელი ეკუთვნის. კვლევაში, ამ საერთო ინტერესებს გარდა, უნდა გამოირიცხოს ყოველი წინასწარი მეტაფიზიკური, იდეოლოგიური თუ ფილოსოფიური პოზიცია. რორტის აზრით, ეს საფუძველს უქმნის პრაგმატიზმს იყოს ყველაზე შემოქმედებითი ფილოსოფიური თეორია, რომელიც ადამიანს შესაძლებლობას აძლევს იყოს ყოველგვარი ტექსტის(როგორც სამყაროს, ისე საკუთარი თავის) არა რაიმე მისგან დამოუკიდებელი და მისთვის თავსმოხვეული ჭეშმარიტების (რომელიც არაფერს შეცვლის

რეალობაში) აღმომჩენი, არამედ შემოქმედი, რომელიც ამოხსნის და ქმნის როგორც თავის თავს, ისე თავის გარემოს, რეალობას.

ამ მიმზიდველი პოზიციით, ფაქტობრივად, კვლავ გამოსავალს ვუბრუნდებით. თავსმოხვეულს პიროვნება ვერც ბუნებაში მოიცილებს და ვერც საზოგადოებაში. ამიტომ მთავარია გაირკვეს, თუ რამდენადაა განსაზღვრული ადამიანი მისგან დამოუკიდებელით და რამდენად არის დამოუკიდებელი თავის შემოქმედებაში. მითოსიდან დაწყებული, ეს ყოველი მსოფლმხედველობის ერთ-ერთი ძირითადი პრობლემაა. რასაც პრაგმატიზმი გვიჩვენებს, ისაა, რომ ადამიანი თავის ყოველ მოქმედებაში თავისუფლებისა და აუცილებლობის უდავო კავშირს ავლენს. პრაგმატიზმი ურიგდება ამ ამოცანის ამოუხსნელობას და თავს ზომიერ სკეპტიციზმს აფარებს. იგი ახალი სახით გვთავაზობს ამ ძველ პოზიციას. ამ პოზიციის სარგებლიანობა და ფსიქოლოგიური დამაჯერებლობა სადავო არაა, მაგრამ, ძირეული პრინციპების დაფუძნების აზრით, მას სიახლე არ მოუცია.

პრაგმატიზმის ფსიქოლოგიური დამაჯერებლობის საფუძველი ისაა, რომ იგი კარგად ასახავს ადამიანის ყოველდღიურობის სტრუქტურას: ადამიანი ყოველთვის ირჩევს და პასუხისმგებლობას გრძნობს. ზოგჯერ კისრულობს კიდევაც მას, თუნდაც აშკარა იყოს, რომ მისი ბრალი არაფერია(მაგ., ოიდიპოსი). ჩვენს ყველა მეტ-ნაკლებად მნიშვნელოვან მოქმედებას ჩვენი არჩევანი უძღვის წინ. ამ არჩევანში ჩემი მიზნები და ამოცანები გადამწყვეტ როლს თამაშობენ. ეს „ჩემი“ შეიძლება იყოს ჩემი ბიოლოგიური არსებობა, ჩემი ოჯახი, ჩემი ერი ანდა საერთოდ კაცობრიობა. ასარჩევია იმის მიღებაც, რომ 2+2=4 და ისიც, წავიდე თუ არა სასეირნოდ. მხოლოდ ერთი შეხედვითაა აქ აშკარა განსხვავება ჩემგან დამოუკიდებელ და ჩემზე დამოკიდებულ მოცემულობას შორის. შეიძლება სასეირნოდ წასვლა მე მეტი აუცილებლობით მეძლეოდეს, ვიდრე აღნიშნული ფორმულა (მაგ. თუ მე ამ მოთხოვნას მიყენებს მოძალადე ჩემი მახლობლის სიცოცხლესთან კავშირში). ეს ჩვენი ცნობიერების ღირებულებითი დანაწილების საკითხია. იგი დღეს ისეთივე პრობლემად რჩება, როგორც დეკარტთან, რომელმაც იდეების სამი წყაროს დაშვებით მოაწესრიგა ეს საკითხი. პრაგმატიზმმა მხოლოდ ემპირია მიიჩნია წყაროდ, რაც დიფერენციაციის საკითხს სულაც არ აადვილებს. შეიძლება ითქვას, რომ პრაგმატიზმის მიმზიდველობა, ისევე როგორც ზოგი სხვა მიმართულებისა, მის ცალმხრივობაშია. მაგრამ იგი მხოლოდ გარკვეულ დონემდე აკმაყოფილებს ადამიანის მისწრაფებას საკუთარი ცნობიერების შინაარსის მოწესრიგებისაკენ.

სწორად გაგებული პრაგმატიზმი, როგორც გონივრული ეგოიზმი შეიძლება კარგი შესავალი იყოს ადამიანისათვის უფრო მაღალი ღირებულებების ასათვისებლად. იგი ამზადებს ადამიანის გულსა და გონებას ამისათვის. თუ თანამედროვე მსოფლიოში აშშ-ის მზარდი სამართლებრივი და ზნეობრივი როლის მიხედვით ვიმსჯელებთ, ამ აზრს სოლიდური საყრდენი აქვს.

შემწყნარებლობის ფართოდ გაგებულმა დიუისეულმა პრინციპმა შეუწყო ხელი იმას, რომ ინგლისურ-ამერიკული ფილოსოფიური აზრის მიერ უარყოფილი ჰეგელი და საერთოდ გერმანული ფილოსოფია(მ. ჰაიდეგერის ჩათვლით) ასე აღორძინებულიყო რ. რორტის ნეოპრაგმატიზმში. საერთოდ კი, არც ისე ძნელი გასაგებია, რომ თუ ჰეგელის პრინციპს დაპირისპირებულთა ერთიანობისა და კორელატურობის, ე. ი. ერთიმეორისათვის აუცილებლობის შესახებ მისი გამოყენების შედეგის აბსოლუტურობაზე პრეტენზიას მოვაცილებთ, იგი ძლიერ საყრდენად იქცევა როგორც შემწყნარებლობის, ისე მთელი თანამედროვე აზროვნებისათვის.

პრაგმატიზმის მრავალრიცხოვან კრიტიკოსთა შორის გამოირჩევა რასელი. იგი არ ეთანხმება დიუის აზრს იმის თაობაზე, რომ „ჟეშმარიტება“ როგორც ლოგიკაში, ისე შემეცნების თეორიაში „კვლევით“ უნდა იქნეს შეცვლილი (კვლევა გაგებულია როგორც ორგანიზმის გარემოსთან შეგუების პროცესი). თუმცა რასელი თვლიდა, რომ დიუის ძირითადი მნიშვნელობა ფილოსოფიისათვის მდგომარეობს სწორედ ჟეშმარიტების ტრადიციული გაგების კრიტიკაში. ამ გზით ლოგიკა კვლევის ლოგიკად ვიწროვდება. რაც შეეხება ქცევის განსახორციელებლად მოსალოდნელი შედეგის გათვალისწინების აუცილებლობის პრინციპს, რასელი სასაცილოდ მიიჩნევს მას. ამ პრინციპით ფინჯან ყავასაც ვერასდროს დავლევთო, რადგან ეს შესაძლებელი საპირისპირო შედეგების უსასრულო რიგის გათვალისწინებას მოითხოვს(50. 833). კიდევ უფრო მკაცრი, მაგრამ უსაფუძვლო, იყო ამერიკელი მკვლევარი რ. კირკი, რომელიც წიგნში – „კონსერვატული აზრი“(1953) დიუის საუკუნის ბოროტ გენიას და იმპერიალიზმის წინასწარმეტყველს უწოდებს (39. 1 . 308).

პრაგმატიზმის საერთო შეფასება შეიძლებოდა ცნობილი ამერიკელი ფილოსოფოსის და მთარგმნელის ლ. უ. ბეკის(დაბ. 1911) სიტყვებით დაგვემთავრებინა: „ამერიკის ყველაზე მნიშვნელოვანი წვლილი ფილოსოფიაში არის პრაგმატიზმი. როგორც აქტუალურმა ფილოსოფიურმა მიმართულებამ, მან თავისი დრო მოსჭამა. მაგრამ მისი გაკეთებული

სიკეთე მის შემდეგაც ცოცხლობს. დღეს ძლიერი პრაგმატისტული ელემენტი ცოცხლობს თითქმის ყოველ ამერიკულ და ბრიტანულ ფილოსოფიაში“(47. 92).

ნეოპოზიტივიზმი

ნეოპოზიტივიზმის ძირების ძიებისას XIX ს-ის დასასრულს მივადგებით, როცა ორმა კემბრიჯელმა სტუდენტმა: ჯ. ე. მურმა და ბ. რასელმა მაშინ გერმანიაში უგულებელყოფილ, მაგრამ ინგლისში გაბატონებულ ნეოჰეგელიანელობას შეუტიეს(56. 7). კრიტიკის ობიექტი იყო არა იმდენად თავად ჰეგელი, რამდენადაც მისი სახელგანთქმული ინგლისელი ინტერპრეტატორი თ. ჰ. ბრედლი(1846-1924). იგი გამოდიოდა ჰეგელის პრინციპიდან, რომ „ჭეშმარიტება არის მთელი“, შესაბამისად, თვლიდა, რომ ყოველი ნაწილი თავის საზრისს და ღირებულებას ფლობს არა თავისთავად, არამედ მას მთელისაგან იღებს. ამას „ჰოლიზმი“(მთლიანობის ფილოსოფია) ეწოდება. ნაწილის და ნაწილის კვლევის შედეგების დამოუკიდებელი ღირებულების დასაბუთებას ჯ. მური ცდილობდა ყოველდღიური სალაპარაკო ენის, ხოლო ბ. რასელი – მეცნიერული ენის ანალიზის საფუძველზე.

იდეალიზმის და საერთოდ სპეკულატური ფილოსოფიის კრიტიკა თანდათან ძლიერდებოდა როგორც „ვენის წრის“ ჩამოყალიბებამდე, ისე მის შემდეგაც. მაგრამ გულწრფელი კრიტიკა მოწინააღმდეგის პოზიციის რაღაცნაირ გაგებასაც ნიშნავს, მით უმეტეს, როცა საკუთარი პოზიციის ნაკლოვანებანი იჩენენ თავს.

ძნელია არ დავეთანხმოთ იენის უნივერსიტეტის პროფესორ ვ. ველშს, რომელიც წერილში „ჰეგელი და ანალიტური ფილოსოფია“ ასაბუთებს, რომ ანალიტური ფილოსოფიის განვითარების შედეგად მოხდა ყოფილ ანტიპოდთან - ჰეგელთან ხელახლა დაახლოება(თუმცა ეს თავად რასელს არ ეხება) და ძნელია, რომ ამაში „ფილოსოფიის ისტორიის რაღაცნაირი ირონია არ დავინახოთ“(56. 9).

მრავალი რამ, რასაც ანალიტიკოსები საკუთარ აღმოჩენად თვლიდნენ, იქნება ეს უშუალობის, ელემენტურობის თუ ენისა და სინამდვილის მიმართების საკითხი, გარკვეულად გათვალისწინებული ჰქონდა ჰეგელს. მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ „ჰეგელს ყველაფერი უკვე ნათქვამი აქვს“. „არა, ანალიტური ფილოსოფიის კრიტიკის იარაღის და ჰეგელის დებულებებისათვის სხვაგვარი სახის მიცემის გარეშე, ალბათ, არც გვეცოდინებოდა, თუ რა თქვა გონივრული ჰეგელმა“(56.

1. 23). თუ ამას დავუმატებთ იმას, რომ ჭუაინის ერთ-ერთი აღიარებული მიმდევარი, პიტსბურგის უნივერსიტეტის (აშშ) ფილოსოფიის პროფესორს ჯ. მაკდაუელს კოლეგები „პიტსბურგელ ნეოჰეგელიანელებს მიაკუთვნებენ“, ხოლო თავად იგი, ჰეგელის წინაშე დიდ მოწიწების მიუხედავად, თვლის, რომ მაინც „კანტი ყველაზე დიდია“(56. 1. 28), ნათელი გახდება ნეოპოზიტივიზმის შინაგანი ღირსება. ისიც არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ ინგლისურ-ამერიკულმა ფილოსოფიამ შეინარჩუნა ჰეგელის პოზიტიური აქტუალობა მაშინ, როცა გერმანიაში მას თითქმის ყველა მიმართულება (მარქსიზმის გამოკლებით) უარყოფითად აფასებდა.

აქ განხილული იქნება ნეოპოზიტივიზმის ორი უდიდესი წარმომადგენლის: ბ. რასელის და ლ. ვიტგენშტაინის ფილოსოფიური შეხედულებების განვითარება. ისინი ამ მიმართულების ხერხემალს წარმოადგენდნენ და, ძირითადად, მის ცვლილებებსაც განსაზღვრავდნენ.

ბერტრან რასელი(1872-1970)

XX ს-ის ყველაზე პოპულარული ინგლისელი ფილოსოფოსი, მათემატიკოსი, ლოგიკოსი და საზოგადო მოღვაწე ბერტრან ართურ უილიამ რასელი 70 წლის მანძილზე აქტიურად მოღვაწეობდა ევროპული კულტურის მრავალ სფეროში და მას მნიშვნელოვანი კვალი დაამჩნია. მისი მიზანი იყო შეექმნა მეცნიერული ფილოსოფია, რომელიც ბოლოს მოუღებდა გაუთავებელ სპეკულატურ დავას და კულტურის ამ დარგშიც გარანტირებული იქნებოდა მემკვიდრეობა განვითარების პროცესში(50. 842).

ამ მიზანმა არ შეიძლება კანტის ამოცანა არ მოგვაგონოს. როგორც ცნობილია, კანტის მიერ მეცნიერული შემეცნებისათვის დადგენილ საზღვრები გადალახეს მისმა მემკვიდრეებმა(ფიხტე, შელინგი, ჰეგელი) ამის შედეგად ფილოსოფია კვლავ კრიზისის წინაშე აღმოჩნდა. ამ კრიზისის ძირებს რასელი მაინც კანტისავე სისტემაში ხედავდა. ამიტომ იგი, კანტითა და ჰეგელით ხანმოკლე გატაცების შემდეგ, მუდამ ხაზგასმით, ზოგჯერ დაუსახელებლადაც უპირისპირდება ხოლმე კანტს. რასელმა თავისი ეფექტური, მაგრამ ხშირად მცდარი ბრალდებები საკმაოდ გააძნელა ინგლისურენოვან სამყაროში კანტის და, საერთოდ, გერმანული კლასიკის ჯეროვანი გაგება. მისი პირველი ნაშრომი „გეომეტრიის დაფუძნებისათვის“ (1897) კანტიანური იყო, ხოლო მთელი მისი მომდევნო განვითარების შემაჯამებელი კაპიტალური ნარკვევი „ადამიანური ცოდნა, მისი სფერო და საზღვრები“(1948

კანტის „წმინდა გონების კრიტიკის“ შემცვლელად იყო ჩაფიქრებული.

წიგნში „დასავლეთის ფილოსოფიის ისტორია“, სადაც რასელი თავისი კვლევის შედეგებს დასავლეთის აზროვნების განვითარების ფონზე აფასებს, იგი თავს აკუთვნებს ლოგიკური ანალიზის ფილოსოფიას, რომელიც მან წამოიწყო საუკუნის დასაწყისში და რომელიც ლ. ვიტგენშტაინმა „ლოგიკურ-ფილოსოფიურ ტრაქტატში“ ახალ საფეხურზე აიყვანა. ამ მიმართულების გავლენა XX ს-ის აზროვნებაზე უდავოა. ლოგიკური ანალიზის ფილოსოფია უარს ამბობს ფილოსოფიის მსოფლმხედველობრივ ფუნქციაზე, ასევე, მრავალ პრობლემაზე, რომელნიც, როგორც შემდეგ აღმოჩნდა, საერთოდ აზროვნებისათვის და, ე. ი. ამ სკოლისათვისაც აუცილებელია.

რასელი იცავს მეცნიერულ ფილოსოფიას, რომელიც ემყარება „დაკვირვებას და დასკვნებს“ და ამ დასკვნების მართებულობისათვის ლოგიკურ და მათემატიკურ მეთოდებს ქმნის. მეტაფიზიკურ პრობლემებს იგი უსაზრისოს უწოდებს, რადგან მათზე ერთმნიშვნელოვანი პასუხი შეუძლებლადაა მიჩნეული. ამგვარი დებულებების უარსაყოფად შეიმუშავა რასელმა თავისი ცნობილი, „ტიპების თეორია“, რომელიც კრძალავს რაიმე პრინციპის საკუთარ თავზე მიყენებას. როგორც აღმოჩნდა, თავად ეს პრინციპი ვერ ასრულებს თავის მოთხოვნას(57. 76). რასელი მუდამ ცდილობდა „მეცნიერებისა და გონების“ სფეროს გარეთ არ გასულიყო (50. 843), მაგრამ ფაქტობრივად ძალზე გააფართოვა ირაციონალურის სფერო, მას დაუქვემდებარა ყველაფერი, რაც ლოგიკურ და მათემატიკურ მეთოდებს არ ემორჩილება.

ი. ე. შულცეს მიერ კანტის კრიტიკის შემდეგ(1792), რასელის მოძღვრება არის ყველაზე სერიოზული ცდა იმის დასამტკიცებლად, რომ კანტმა ვერ გადალახა ჰიუმე. ამისათვის რასელმა თანამედროვე მათემატიკის მიღწევები და მათემატიკური ლოგიკა გამოიყენა. როგორც შვედმა ფილოსოფიის ისტორიკოსმა ა. ვედბერგმა(1911-1978) აღნიშნა, რასელის ფილოსოფია, მისი უარსებითესი ასპექტით უნდა დახასიათდეს როგორც „გოტლობ ფრეგეს მათემატიკური ფილოსოფიისა და ჰიუმეს ემპირიზმის სინთეზი“(58. 125). მაგრამ მან ამ საფუძველზე შეძლო XX ს-ის თითქმის ყველა მნიშვნელოვანი სოციალური და კულტურული პრობლემა მოეცვა, თანაც ორიენტირად, როგორც წესი, მუდამ მშვიდობისა და ჰუმანიზმის პრინციპები ჰქონდა.

რასელი დაიბადა 1872 წ. ინგლისელი არისტოკრატის, ვიკონტ ემბერლის ოჯახში. მშობლების გარდაცვალების გამო, რასელი სამი წლიდან ბაბუასთან, ლორდ ჯონ რასელთან იზრდებოდა, რომელმაც

1938 წ. ცნობილი რეფორმა გაატარა და დედოფალ ვიქტორიას დრო ორჯერ იყო პრემიერ-მინისტრი. მომავალი ფილოსოფოსი სწავლობდ კემბრიჯში, სამების კოლეჯში. როგორც თავის მეცნიერულ ავტობ ოგრაფიაში „ჩემი გონებრივი განვითარება“ აღნიშნავს, ოჯახის მკაცრ პურიტანული გარემოს შემდეგ, კოლეჯი მისთვის „უსასრულო სიხარულის სამყაროდ იქცა“(59. 220). აქ იგი მოხვდა ა. ნ. უაიტჰედ ჯ. მურის, ჯ. მ. კეინზის, ჯ.მაკ-ტაგარტის გარემოცვაში, რომელთა მალე შეამჩნიეს და დააფასეს მისი დიდი ნიჭი. ეს განსაკუთრებით უაიტ ჰედზე ითქმის, რომელმაც შემდეგ(1910-1913) მასთან ერთად დაწერ კაპიტალური სამტომიანი ნაშრომი - „მათემატიკის პრინციპები“. 3 წლის რასელმა მათემატიკური ლოგიკის ერთ-ერთი ფუძემდებლის გ ფრეგეს (1848-1925) სისტემაში წინააღმდეგობა აღმოაჩინა, რის გამო ფრეგემ ხელი აიღო თავისი თეორიის შემდგომ დამუშავებაზე. ა წინააღმდეგობას „რასელის პარადოქსი“ ეწოდა: ყველა სიმრავლე სიმრავლე, რომელიც არ შეიცავს თავის თავს როგორც ელემენტ განსაზღვრების მიხედვით უნდა შეიცავდეს თავის თავს, მაგრამ ამავ დროს იგი არ უნდა შეიცავდეს თავის თავს, ე. ი. ის წინააღმდეგობ რივია(60 . 798).

რასელის შრომისუნარიანობა და ნაყოფიერება საკვირველი იყო ძნელია დაიჯერო, რომ ერთ კაცს ეკუთვნის ისეთი განსხვავებულ შრომები, როგორიცაა: „გერმანიის სოციალ-დემოკრატია“(1896) „გეომეტრიის საფუძვლები“(1897), „მათემატიკის პრინციპები“(1903) „ფილოსოფიის პრობლემები“(1912), „ლოგიკური ატომიზმი“(1913) „ბოლშევიკების თეორია და პრაქტიკა“(1920), „ნეიტრალური მონიზმი“(1921), „ჩინეთის პრობლემები“(1922), „ქორწინება დ ზნეობა“(1929) და სხვ.

მისი შრომების გამოცემა გათვალისწინებულია 28 ტომად. ამავ დროს რასელი პედაგოგიურ ექსპერიმენტებსაც ატარებდა. 1927 წ თავის მეორე ცოლ დორასთან ერთად დააარსა „ბეკონ ჰილის სკოლა“ მიზანი იყო მცირეწლოვანი ბავშვების თანამედროვე ბავშვის ფსიქო ლოგიის პრინციპებზე აღზრდა. იგი თავად ასწავლიდა ბავშვებს დამოუკიდებლად ჭამას და სხვ. სკოლის წარუმატებლობა, ალბათ. მეუღლესთან გაცილების საბაბიც გახდა. რასელი კვლავ ფილოსოფიას და პოლიტიკას დაუბრუნდა(59. 221).

რასელი ყოველთვის იყო რევოლუციების და ომების წინააღმდეგი. იგი ჯერ კიდევ 1916 წ. 6 თვით დააპატიმრეს პაციფიზმის ქადაგე ბისათვის, ხოლო 1940 წ. ათეისტური პროპაგანდისა და ანტიმილი-

ტარიზმისათვის ნიუ-იორკში დასაჯეს. 1950 წ. მას, როგორც „ჰუმანიზმისა და აზროვნების თავისუფლების მოციქულს", ნობელის პრემია მიანიჭეს. 1955 წ. გამოჩენილ მეცნიერთა ჯგუფმა, მისი ინიციატივით, გამოაქვეყნა მანიფესტი, რომელმაც საფუძველი ჩაუყარა თანამედროვე „ახალ აზროვნებას". იგი „რასელ-აინშტაინის მანიფესტის" სახელითაა ცნობილი(1).

შემდეგ, ცნობილ ამერიკელ მრეწველსა და საზოგადო მოღვაწესთან, საირუს იტონთან ერთად საფუძველი ჩაუყარა განიარაღებისა და თანამშრომლობის პაგოუშის მოძრაობას (1957), რომელიც ხორციელდება მეცნიერთა პერიოდული შეხვედრების სახით.

რასელი ყოველთვის გონივრულად და ასაკის შესაფერისად იყენებდა თავის ძალებს და ყოველთვის გადაჭარბებით ასრულებდა გეგმას. მან1937 წ. საკუთარი ნეკროლოგიც დაწერა, რომელიც 1962 წლისათვის იყო გათვალისწინებული. რასელმა კიდევ 8 წელი იცხოვრა კაცობრიობის კულტურის სასარგებლოდ. 1966 წ. ჩამოაყალიბა ე. წ. „ვიეტნამის ტრიბუნალი" სტოკჰოლმში, რომელსაც სიკვდილამდე უძღვებოდა.

რასელის ფილოსოფიური განვითარება და მისი შედეგები

რასელის ფილოსოფიური ნააზრევის კალეიდოსკოპში გასარკვევად, ჩვეულებრივ, აღნიშნავენ, რომ მან პლატონურად გაგებული პითაგორეიზმით დაიწყო და დაამთავრა დ. ჰიუმის სკეპტიციზმით, რომლის ახლებურად დასაფუძნებლად თანამედროვე მათემატიკური ლოგიკა გამოიყენა.

გასული საუკუნის 90-იანი წლების დასაწყისში მათემატიკით გატაცებული რასელი თავისი კვლევის მნიშვნელოვან შედეგებს ელოდა. იმ ეტაპზე იმედის გაცრუების შედეგი იყო ის, რომ მან თავისი მათემატიკური წიგნები გაყიდა და დაიფიცა, რომ მათემატიკისაკენ არასდროს გაიხედავდა. კანტითა და ჰეგელით ხანმოკლე გატაცებამ დაარწმუნა, რომ სასურველი შედეგი აქ უფრო ნაკლებად იყო მოსალოდნელი. მან ხელი აიღო იდეალისტურ ფილოსოფიაზე და საბოლოოდ მიენდო მათემატიკასა და ლოგიკას. ფილოსოფიაში მეცნიერულად თვლიდა მხოლოდ იმას, რაც მათ მოთხოვნებს გაუძლებდა. ეს პოზიცია გამოიკვეთა მაშინ, როცა 1900 წ. ლაიბნიცისადმი მიძღვნილი ნაშრომი დაასრულა. თავის ავტობიოგრაფიაში რასელი აღნიშნავს, რომ იგი ამ დროს დადგა ლოგიკური ატომიზმის პოზიციაზე. იგი დარწმუნებული იყო, რომ ყველაფერი შეიძლება დაიყვანო შემდგომ დაუნაწევრებად

წინადადებებზე, რომელთა მანიპულაცია უნდა მოხდეს მათემატიკურ ლოგიკაში იტალიელი მეცნიერის ჯ. პიეანოს მიერ შემუშავებული ტექნიკით. ამას რასელი თავის განვითარებაში რევოლუციად თვლის, რომელთან შედარებითაც მომდევნო ცვლილებები მხოლოდ ევოლუციურ ხასიათს ატარებენ(61. 11).

ამავე ნაშრომში რასელი აღნიშნავს, რომ ყველაზე მნიშვნელოვანი, რაც მან ფილოსოფიაში შეიტანა, არის დესკრიფციის თეორია, რომელიც დღეს საყოველთაოდაა ცნობილი. აქ წამოაყენა რასელმა შემეცნების თეორიისათვის ფუნდამენტური მნიშვნელობის განსხვავება ცნობასა და ცოდნას შორის მათი ლოგიკური ფორმის განსხვავების საფუძველზე.

რასელის დესკრიფციის თეორია აგრძელებს ყოველდღიური სალაპარაკო ენიდან განსხვავებული მეცნიერული ენის შემუშავების იმ ხაზს, რომელიც ფრენსის ბეკონმა დაიწყო. ბეკონს ამით სურდა აეცილებინა ევროპულ ტრადიციაში ფესვგადგმული ის სიძნელეები, რომლებიც ემყარებიან ყოველი სიტყვისათვის თავისი შესატყვისი საგნის დაშვებას. რასელიც ფიქრობს, რომ ყველა სიტყვისათვის გარკვეული, მისთვის სპეციფიკური საგნის ძიებას გადაულახავ უაზრობებამდე მივყავართ. ეს ნათელი გახდება, თუ დავუკვირდებით იმგვარ გამოთქმებს, როგორიცაა: „და“, „მაგრამ“, „როგორც“, ანდა იმგვარ წინადადებას, რომელიც გვეუბნება: „მთვარეზე არ არსებობს ადამიანი“. რასელ ერთხანს, ავსტრიელი ფილოსოფოსის ა. მაინონგის(1833-1921) კვალად ფიქრობდა, რომ ეს სიძნელე გადაილახებოდა არსებობის სახეების განსხვავებით. მაგრამ მალე შეამჩნია, რომ ეს საქმეს ვერ შველის მაგ., მრგვალი კვადრატიც რაღაცნაირად არის, მაგრამ არსებობს ვერანაირ გარკვეულ წესს ვერ დაუკავშირებ.

დესკრიფციის თეორიაში რასელმა წამოაყენა ექსისტენციურ გამოთქმათა ახლებური ინტერპრეტაცია. ამისათვის მან განასხვავა სახელები და საგანთა აღნიშვნები (59. 1. 230). სახელი, მაგ., „სკოტი“ წარმოადგენს ატომარულ ნიშანს, რომელიც რაღაც გარკვეულ საგანს აღნიშნავს, ხოლო „ვეივერლეის ავტორი“ შედგენილი რამაა, რომლის საზრისის გასაგებად არაა აუცილებელი ვიცოდე, ვინაა ეს ავტორი. „სკოტი“ კი გაუგებარია, თუ არ ვიცი ის საგანი, რომელსაც ეს სახელი აღნიშნავს. აღნიშვნა, როგორც კომპოზიტი, რომ ვიცოდეთ, უნდა ვიცოდეთ მხოლოდ მისი შემადგენელი ნაწილების მნიშვნელობა. ამ მაგალითზევე ჩანს „ცნობას“ და „ცოდნას“ შორის რასელისეული განსხვავება.

რასელი თავისი დესკრიფციის თეორიის მნიშვნელოვან აღმოჩენად

თვლიდა იმას, რომ ჩვენ ყველა წინადადებაში არ უნდა დავუშვათ ექსისტენციური წანამძღვარი, ე. ი. გრამატიკული სუბიექტი არაა გარკვეული საგნის აღნიშვნა და სხვ.

ამ თეორიის წყალობით, რასელმა დაადგინა პარადოქსები, რომელიც მისი სახელითაა ცნობილი. მათ ასაცილებლად თავად შექმნა „ტიპების თეორია“, რომელიც კრძალავს შემეცნების პროცესში რაიმე პრინციპის თავისსავე თავზე მიყენებას. მაგრამ თვითმიყენების გამორიცხვა კვლევის პროცესში მოითხოვს არამარტო ძირითადი ფილოსოფიური პრობლემების უარყოფას (მაგ., თვითშემეცნება, თვითმიზეზი, აბსოლუტი და ა. შ.). არსებითად, შეუძლებელია კვლევის პროცესში(თუნდაც რასელისავე ტიპების თეორიაში) თვითმიყენება აცილებულ იქნეს.

მიუხედავად ამისა, რასელის დესკრიფციის თეორია სანიმუშოდ ითვლებოდა ფილოსოფიური კვლევისათვის. ასე ფიქრობდნენ ვ. პ. რამზეი და ჯ. ე. მური. საკმაოთოდ იქცა იგი მხოლოდ მას შემდეგ, რაც ყოველდღიური, სალაპარაკო ენის თეორიის წარმომადგენელმა, ცნობილმა ინგლისელმა ფილოსოფოსმა პ. ფ. სტროსონმა(დაბ. 1919 წ.) 1950 წ. წერილში „რეფერირებისათვის“ საფუძვლიანად გააკრიტიკა რასელის ეს თეორია. მაგრამ მანამდე რასელის შეხედულებები მნიშვნელოვან განვითარებას განიცდიან. ამ პროცესის მამოძრავებელი იყო როგორც საკუთარ, ისე სხვის თეორიაში ახალ წინააღმდეგობათა აღმოჩენა და მათი გადაჭრის ახალი გზების ძიება. რასელი იმდენად გულრწფელი იყო კვლევის დროს, რომ ზოგჯერ ერთსა და იმავე ნაშრომში იძლეოდა თავისივე წამოყენებული პოზიციის კრიტიკას, თუკი ამგვარ რაიმეს შეამჩნევდა. ამასთანავე, ეპოქის სულის შესაფერად, იგი არასდროს ისახავდა მიზნად სისტემის შექმნას(58. 128).

რასელი, ცხადია, აცნობიერებს, რომ ამგვარი ფილოსოფიური თეორიის ფარგლებს გარეთ რჩება უამრავი ღირებულება - ეთიკური, ესთეტიკური, რელიგიური თუ პოლიტიკური. სწორედ ამიტომ იგი მათ მიმართ შემწყნარებლობას იჩენს, მაგრამ მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ისინი თავად რჩებიან შემწყნარებლობის სფეროში. ამით აიხსნება მის მიერ პლატონის სოციალურ შეხედულებათა მკაცრი კრიტიკა.

რასელის ფილოსოფიური განვითარების საფეხურებს, ჩვეულებრივ, წარმოადგენენ ლოგიკური ატომიზმის(1920 წლამდე), ნეიტრალური მონიზმის(1927 წლამდე) და სინთეზური გამოცდილების პერიოდების(1948 წლიდან) სახით. შუალედს შეიძლება პედაგოგიური მცდელობებისა და ამერიკული პერიოდი ვუწოდოთ.

რასელის პირველი მნიშვნელოვანი ფილოსოფიური ნაშრომი „ფილოსოფიის პრობლემები“(1912) იმ დროს გამოვიდა, როცა შემეცნების თეორიული სკოლები(მაგ. ნეოკანტიანელობა) თავიანთ სიძნელეებს დეკარტს აბრალებდნენ. რასელიც დეკარტის „კოგიტოს“ ანალიზს სთავაზობს მკითხველს. მისი აზრით, აქ მტკიცდება არა მარტო „მე“-ს უეჭველი არსებობა, არამედ თავად აღქმებისა და შეგრძნებებისაც. ეს უკანასკნელნი არასდროს ცდებიან (არ შეიძლება მცდარი იყოს: „მე ვხედავ“, „მე მტკივა“ და სხვ.), იმეორებს რასელი ეპიკურეს ცნობილ აზრს.

იგი ფიქრობს, რომ აბსურდამდე არ მივყავართ არც ბერკლის თეორიას მე-სა და მისი შეგრძნებების კომპლექსის საგანთა არსებობასთან გაიგივებით. არც გარე რეალობის არსებობა დამტკიცდება, მაგრამ მისი დაშვებით რაღაც მოცემულობანი უკეთ აიხსნება. იმის აღიარება გამოსავლად, რომ ყოველი ცოდნა გრძნობად მონაცემებს უნდა ემყარებოდეს და მათზე დაიყვანებოდეს, მოითხოვს იმის გარკვევას, თუ რატომაა, რომ გრძნობები ზოგჯერ ცდებიან. პასუხი ტრადიციულია: ცდება ინტერპრეტაცია და არა გრძნობადობა. ამიტომ დგება გრძნობადობის განსჯისაგან(მენტალურისაგან) გამოყოფის საკითხი. რასელის სახელგანთქმული სინათლე კვლევა-ძიებაში აქაც რთული ვითარების წინაშე გვაყენებს და უნდა დავეთანხმოთ ა. ვედბერგს, რომ ეს „სინათლე“ მხოლოდ ნაშრომის ლიტერატურულ ზედაპირს ეხება(58 127). მე არ ვიცი, ამბობს რასელი, თუ როგორია „მენტალურის“ ზუსტი განსაზღვრება. შემიძლია მხოლოდ ჩამოვთვალო მოვლენები, რომლებიც უეჭველად მენტალურია: რწმენა, ეჭვი, სურვილი, სიხარული, ტკივილი, ასევე სმენა, ყნოსვა, საერთოდ, აღქმა. მაგრამ აქედან არ გამომდინარეობს, რომ ის, რასაც ჩვენ ვხედავთ, ვისმენთ თუ ვყნოსავთ, არიან აღქმები.

გრძნობადი მონაცემები არიან ფიზიკური საგნები, მაგრამ არა ჩვეულებრივი აზრით, რომელიც გულისხმობს, რომ ისინი არიან მაგიდები, მარკები, ფანქრები და სხვ. მათი არსებობა არაა დამოკიდებული აღქმულად ყოფნაზე. მიღებულია, რომ მათ უწყვეტი არსებობა აქვთ. ისიც მიღებულია, რომ ისინი ყველასთვის საერთოა, ხოლო გრძნობადი მონაცემები იმდენად პრივატულია, რომ ორ დამკვირვებელსაც არ შეუძლია იგივე გრძნობადი მონაცემები აღიქვან, წერს რასელი ნაშრომში „ჩვენი ცოდნა გარეგანი სამყაროს შესახებ“(62. 83

გრძნობადი მონაცემები სავსებით პრივატული და განუმეორებელი არიან, ყოველგვარ ზოგადობას მოკლებული. ისინი არც მაგიდაა ან

არც განცდა რაიმესი, ამიტომ ზოგი მკვლევარი ეჭვობს ამგვარი რაიმეს საერთოდ შესაძლებლობაში (59. 258). რასელს რომ აქაც ჯიუტად კანტის გვერდის ავლა არ ნდომებოდა, მისი პოზიცია უფრო გასაგები გახდებოდა გრძნობადი მრავალფეროვნების კანტისეულ გაგებაზე მითითებით, რომლისთვისაც ეს მრავალფეროვნება, თავისთავად, არავითარ გარკვეულობას არ იღებს არც თავისთავადი ნივთებიდან და არც აზროვნებიდან. სხვა წყარო კი გარკვეულობას არა აქვს.

რასელს სურს სუბსტანციის ტრადიციული გაგება ამგვარად წარმოდგენილი გრძნობადი მონაცემებით შეცვალოს. ეს, მისი აზრით, აგვაცილებს ტრადიციული თეორიის ორ ნაკლს: იმის დაშვებას, რომ აღქმაში ვეცნობით იმას, რაც ჩვენი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებობს და, მეორე, ჩვენი აღქმები ისე იცვლებიან, რომ უფრო ჩვენზე დამოკიდებულნი ჩანან (მაგ., მაგიდა ახლოდან და შორიდან), ვიდრე იმაზე, რაც თავისთავადია.

ტრადიციული სუბსტანციის მაგიერ გრძნობადი მონაცემების დაშვებით, სამყაროს საფუძვლად აღმოჩნდება რაღაც ინდივიდური, რომელიც, არისტოტელეს სუბსტანციის მსგავსად, არ შეიძლება რაიმეს მიეწეროს პრედიკატად, მაგრამ მისგან განსხვავებით არავითარი პერმანენტულობა არ ახასიათებს. იგი ძალზე „ხანმოკლე ვითარებაა“. მასში არაფერი რჩება არც ლოკისეული პირველადი და მეორადი თვისებებით აღჭურვილი სუბსტანცია-საგნებისაგან და არც ბერკლის აღქმადად ყოფნიდან.

ამგვარ საფუძველზე აიგება ჩვენი გამოცდილების სამყარო, რომელში გარკვევაც მხოლოდ მათემატიკური მეთოდებით არის შესაძლებელი(რამდენადაც ეს საერთოდ შესაძლებელია). რასელი იყენებს მათემატიკისათვის შემუშავებულ სიმბოლოების იმ ენას, რომელიც მან „მათემატიკის პრინციპებში“ შეიმუშავა. ლაიბნიცის მსგავსად, მას სურს უნივერსალური სიმბოლური ენის შემუშავება. რასელი იმედოვნებდა, რომ ყველა საზრისიანი დებულება ამ სიმბოლოებით შეიძლება გამოიხატოს. ეს უნდა იყოს ლოგიკურად სრულყოფილი ენა, რომელიც გამორიცხავს გაუგებრობას. მაგ., გაუგებრობის გამომწვევი წინადადება: „არარა მაშინებს მე“, შეიცვლება დებულებით - „არ არსებობს რაიმე, რომელიც მე შემაშინებს“. ეს ნათელს გახდის პირველი დებულების მცდარობას. ყოველი დებულება დაყვანილ უნდა იქნეს აბსოლუტურად მარტივ „ლოგიკურ ატომებზე“, რომელთაგან შედგება ფაქტები. ფაქტები რთულია, ხოლო ამ ენის ყოველი სიმბოლო არის მარტივი საკუთარი სახელი(58. 144-145).

ეს მოლეკულურ გამოთქმათა(მაგ., კონიუნქციური გამოთქმა- „A∧B“ ; დისიუნქტური- „AVB“, იმპლიკაციური- „A→B“ და სხვ.) დახმარებით ანალიზური დებულებების, როგორც აპრიორულის, შექმნის საშუალებას იძლევა. გავრცელებული აზრის საპირისპიროდ, რასელი ფიქრობს, რომ ლოგიკური დებულებანი არ შეიძლება მხოლოდ წინააღმდეგობის კანონიდან გამოვიყვანოთ. იგი თვლის, რომ ლოგიკურის გამომხატველია ტავტოლოგიურობა და იგი საკმარისია წმინდა მათემატიკისათვის. საყურადღებო ისაა, რომ ამ ძირითადი ცნების განსაზღვრებაზეც უარს ამბობს რასელი. იგი მხოლოდ აღნიშნავს, რომ ტავტოლოგიის მნიშვნელობას ყურადღება მიაქცია მისმა ყოფილმა მოწაფემ ლ. ვიტგენშტაინმა, მაგრამ არ იცის, გადაჭრა თუ არა მისი დეფინიციის პრობლემა(ეს იწერებოდა 1914 წ.). ნაშრომში „ჩვენი ცოდნა გარე სამყაროს შესახებ“ რასელი ცდილობს კონკრეტული ფილოსოფიური პრობლემის მაგალითზე აჩვენოს ლოგიკური მეთოდის შესაძლებლობა და საზღვრები.

წარსულის დიდი სისტემები რასელისათვის შესწავლის ღირსი არიან მხოლოდ როგორც ჰიპოთეზები და, ასევე, როგორც წარმოსახვის ძალისათვის ხელშემწყობნი. თუ ფილოსოფია მეცნიერება უნდა გახდეს, იგი უნდა დავიცვათ მისი დამცველი ფილოსოფოსების გემოვნებისა და ტემპერამენტისაგან.

ფილოსოფოსობის მეცნიერულობის საკითხი ახალი არაა. პოზიტივისტებისა და ფოიერბახის შემდეგ მარქსი შეეცადა მის განხორციელებას ისტორიული მატერიალიზმის ძირითადი პრინციპით. როცა რასელი კვლავ აყენებს ამგვარ მოთხოვნას, იგი პოზიტივისტურ ტრადიციას აგრძელებს და სრულყოფს.

თავისი წარმატებების საფუძვლად რასელი, ერთი მხრივ, მეგობრისა და მასწავლებლის ა. ნ. უაიტჰედის კვლევის შედეგებს მიიჩნევს (განსაკუთრებით პრინციპს: „ფიზიკის სამყარო უფრო კონსტრუქციაა, ვიდრე ინფერენსი“, ე. ი. რაიმესაგან დასკვნა), მეორე მხრივ, გეორგ კანტორის თეორიას მათემატიკური უსასრულობის შესახებ, ურომლისოდაც, მისი აზრით, სპეკულაციები ფიზიკური სამყაროს რეალობა-არარეალობის შესახებ იმთავითვე განწირულია. მაგრამ ყველაფერი ამის გამოყენება ფილოსოფიაში მათემატიკური ლოგიკის წარმოშობამ გახადაო შესაძლებელი(62. 8).

თავისი დროის ფილოსოფიაში რასელი გამოჰყოფდა სამ ძირითად მიმართულებას: 1. კლასიკურ ტრადიციას(პლატონი, კანტი, ჰეგელი); 2. ევოლუციონიზმს (დარვინი, სპენსერი, ჯეიმსი, ბერგსონი);

3. ლოგიკურ ატომიზმს, რომლის მრავალრიცხოვან წარმომადგენლებსაც მიაკუთვნებდა თავს. იგი ფიქრობდა, რომ „ახალი რეალიზმიც“ ლოგიკური ატომიზმის დიდ გავლენას განიცდიდა.

კლასიკური ტრადიციის თავდაპირველი წყარო იყო ძველი ბერძნების რწმენა გონების ყოვლისშემძლეობისა, რაც შემდეგ ავტორიტეტის კულტში გადაიზარდა. დეკარტმა იგი ძლიერ შეარყია, მაგრამ ვერ მოსპო, რადგან არისტოტელეს ლოგიკისადმი არაკრიტიკული დამოკიდებულება შერჩა.

ამ წიგნში ავტორი I მსოფლიო ომსაც ეხება. რასელის პროგნოზები და ანალიზიც მაშინდელი ვითარების არც მაინცდამაინც ღრმა გაგებით გამოირჩევა. ფილოსოფიაში კლასიკური ტრადიციის მარცხს იგი იმით ხსნის, რომ ადამიანებს მოსწყინდათ ხანგრძლივი მშვიდობა და გარანტირებული არსებობა. მისი აზრით, აქედან მომდინარეობს ნიცშეს მიერ ომის ქებათა-ქება და ლიტერატურაში სისხლის თემის მოჭარბება. როგორც ჩანს, ავტორი ინგლისისათვის მშვიდ XIX ს-ს მთელი ევროპისთვისაც მშვიდად მიიჩნევდა.

არსებულ მიმდინარეობათაგან გაბატონებულად რასელი ევოლუციონიზმს(ნიცშე, ბერგსონი) მიიჩნევს. მას სჯერა, რომ თავად იგი ემყარება მეცნიერებას, უარყოფს ბერძნულ რაციონალიზმსაც და შუასაუკუნეობრივ ავტორიტარიზმსაც, არასწორად მიაჩნია ბიოლოგიის გააბსოლუტურება, ასევე ევოლუციონიზმი. მას თავისთავად ჭეშმარიტება კი არ აინტერესებს, არამედ მხოლოდ ადამიანის ბედი. ევოლუციონისტს უეჭველად მიაჩნია, რომ გზა ამებიდან ადამიანამდე პროგრესია, მაგრამ ამებას არ ეკითხებიან, ეთანხმება თუ არა ამას(62. 23).

აქ საყურადღებო ისაა, რომ ფილოსოფიის მეცნიერულობა რასელს ესმის როგორც მისი სრული ნეიტრალობა პრობლემებისა და შედეგებისადმი. მეტიც, ფილოსოფია, მისი აზრით, არ უნდა ეცადოს მოგვცეს ადამიანის ანდა უნივერსუმის ბედის პრობლემის გადაწყვეტა. შემდგომში რასელი თავად დაინახავს, რომ ვერც ფილოსოფია და ვერც რომელიმე სხვა მეცნიერება ვერ იქნება ნეიტრალური ადამიანის ბედისადმი, რომ ადამიანის გვარის შენარჩუნება და მისი განვითარების ხელშეწყობა ყოველი მეცნიერების უმაღლესი მიზანი და წარმმართველი უნდა იყოს.

ახალგაზრდა რასელისათვის მეცნიერული ცოდნა არ იყო ცოდნის ერთადერთი სახე. იგი არ უარყოფს მისტიკური ხედვის მნიშვნელობას და არ თვლის, რომ იგი გონების საპირისპიროა. მისტიკური ხედვა ხშირად საყურადღებო შედეგებს გვაძლევს, გონება კი უფრო

მაკონსტრუირებელი და მომწესრიგებელი ძალაა, ვიდრე შემოქ
მედებითი. გონებისა და ინტუიციის ბერგსონისეული დაპირისპირებ
მას არც სამართლიანად და არც დარვინისტულად მიაჩნია. ევოლუციის
თეორიით, ორივე განვითარების შედეგია და სასარგებლო. რაც შეეხებ
შეცდომას, ინტუიცია ისევე ხშირად ცდება, როგორც გონება(62. 35)

ლოგიკური ატომიზმის პერიოდს რასელის, როგორც მეცნიერის
გავლენის მწვერვალად მიიჩნევენ. მის გამოსავალ დებულებებს რასელ
ასე აყალიბებდა: „სიტყვების ფორმას, რომელიც ჭეშმარიტი ან მცდარი
უნდა იყოს, მე ვუწოდებ პროპოზიციას. ატომური პროპოზიცია არის
ის, რაც შედის სხვა პროპოზიციაში, როგორც, მაგ. ატომები შედიან
მოლეკულებში. ამგვარ პროპოზიციებს მე ვუწოდებ „ატომურ ფაქ
ტებს“, მაგ., „ეს არის წითელი“, „ეს არის იმის წინ“ და ა. შ.“ (62. 62)

მოლეკულური პროპოზიციები შეიცავენ კავშირებს, ხოლო გენერა
ლური პროპოზიციები უზოგადეს დებულებებს(მაგ., „ყველა ადამიანი
მოკვდავია“). ეს ახალი ლოგიკა მსჯელობათა ჭეშმარიტება-მცდარობის
და ასევე პრობლემების მეცნიერული კვლევის მეთოდს აძლევს ფილო
სოფიას. იმ პრობლემათა შორის, რომელიც ფილოსოფიამ უნდა
გაარკვიოს, უძირითადესად რასელს მიაჩნია გარე სამყაროზე ჩვენი
ცოდნის ღირებულების პრობლემა. იგი დარწმუნებულია, რომ მისი
ახალი მეთოდის ნაყოფიერებაც აქ გახდება ნათელი.

გარე სამყაროს რეალობის უარყოფის მცდელობა მსოფლმხე
დველობრივ აზროვნებას გასდევს ძველი ინდური მისტიციზმიდან და
პარმენიდედან დაწყებული. ახალ დროში მის უმნიშვნელოვანეს
წარმომადგენლად რასელს ჯ. ბერკლი(1685-1753) მიაჩნია და მის არგუ
მენტებს ძლიერად მიიჩნევს (ისევე როგორც კანტი, რომელსაც რა
სელი აქაც უგულებელყოფს). ამ საკითხის გამოკვლევას ლოგიკური
ანალიზის მეთოდით, მართალია, საბოლოო ინსტანციის ჭეშმარი
ტებაზე არ ექნება პრეტენზია, მაგრამ რასელს საკითხის კვლევაში ახალ
სინათლის შეტანის და კვლევის მიმართულების სწორი განსაზღვრის
იმედი აქვს.

ანალიზის გამოსავალი შეიძლება იყოს მხოლოდ თითოეულისათვის
მოცემული ცოდნის გარკვეული მასა, რომელიც თანდათან უნდა
დაზუსტდეს ამ ცოდნის დეტალების ურთიერთმიმართების გზით. რაიმე
გარეგანი კრიტერიუმის იმედი გამორიცხულია და რასელი წინასწარ
უარს ამბობს უნივერსალური სკეპტიციზმის თეორიულ დაძლევაზე;
იგი მისთვის „ლოგიკურად შეურყეველია, მაგრამ პრაქტიკულად უნა
ყოფოა“, ამიტომ მას შეუძლია შეარყიოს ჩვენი რწმენა გარე სინამდვი

ლის არსებობაში, მაგრამ არ შეუძლია სხვა რწმენა დაამყაროს მის ადგილას(62. 74). რასელი აქაც იმეორებს კანტის აზრს, რომელიც სკეპტიკოსებს, როგორც სწავლული უვიცობის დამცველებს, ნომადებს ადარებს.

პიროვნებისათვის მოცემული ცოდნის მარაგში, როგორც მასალაში, ზოგი არის „მაგარი“, რომელიც ეჭვს უძლებს და ზოგი „ლბილი“. პირველი ლოგიკის ზოგადი ჭეშმარიტებების სახელს იღებს, მეორე — გრძნობადი კონკრეტული ფაქტებისა. ლოგიკურში შეეჭვება ლოგიკურს მეტ დამაჯერებლობას მატებს. თუ ამ შედეგშიც ეჭვს შევიტანთ, ეს იქნება მხოლოდ ვერბალური ეჭვი, რომელიც აბსოლუტურ სკეპტიციზმში გვაგდებს. რეალური პრობლემა კი იმას ეხება, შეიძლება თუ არა ამ მოცემულობიდან, მათი არსებობის გარდა, რაიმე სხვა ექსისტენცის(არსებობის) გამოყვანა.

ჩვენგან დამოუკიდებელი რეალობის არსებობის შესახებ საკითხი, ანალიზის მეთოდის თანახმად, მოითხოვს გავარკვიოთ ორი ტერმინი: „დამოუკიდებელი“ და „ჩვენი“. ეს უკანასკნელი შეიძლება აღნიშნავდეს ორ რაიმეს: I. შიშველ სუბიექტს, რომელიც აზროვნებს და აქვს ობიექტის ცნობიერება; II. ნივთთა მთელ ერთიანობას, რომელიც არსებობას შეწყვეტს ჩვენი არსებობის შეწყვეტით. მაგრამ ამგვარი შიშველი სუბიექტი, რასელის აზრით, არის არა ჩემთვის მოცემულობის ნაწილი, არამედ მისი განხილვის შემდეგ გაკეთებული დანასკვი. ამიტომ „თვით“-ის ამგვარი გაგება კვლევის ამ საფეხურზე უგულებელყოფილი უნდა იქნეს. რაც შეეხება მეორე შესაძლებლობას, საქმე არც იქაა უკეთესად. ჩვენ არც კი ვიცით, თუ რა ნივთთა არსებობაა დამოკიდებული ჩვენს არსებობაზე. ამ კუთხით დანახული „დამოუკიდებელი“ იქნება ის რეალობა, რომელიც არ არის ჩვენი „თვით“-ის ნაწილი, რომელიც არსებობს მაშინაც, როცა ჩვენ მას არ აღვიქვამთ. ეს პრობლემა უკავშირდება ცნობილ საკითხს თავისთავადი ნივთის რაობაზე. რასელს საკითხზე ზუსტი პასუხის პრეტენზია არა აქვს, მაგრამ წინსვლად მიაჩნია თავად კითხვათა ზუსტი დასმა.

ჩვენ ვუშვებთ სამყაროს, გვარწმუნებს რასელი, რომელიც შეიძლება იყოს აქტუალური. იგი აკმაყოფილებს ფიზიკისა და ფსიქოლოგიის ფაქტებისათვის აუცილებელ მოთხოვნებს. იგი თავისუფალია ლოგიკური შეუძლებლობისაგან. ჩვენ ამგვარი სამყაროს არსებობის რწმენა გვაქვს. ამ რწმენის საწინააღმდეგოდ ჩვენ არავითარი საფუძველი არა გვაქვს, მაგრამ ვერც მის სასარგებლოდ წარმოვადგენთ დამაჯერებელ თეორიულ არგუმენტს. თუ სპეკულაციას არ გამოვედევნებით,

უნდა ვაღიაროთ, რომ ჩვენი ანალიზის მთავარი შედეგი არის ამ რეალობის არსებობის ჰიპოთეტური დაშვება(62. 194).

რასელს სურს სიძნელე სხვა დონეზეც გააცნობიეროს: თეორიულად გადაულახავი უფსკრულია არა მხოლოდ გრძნობად მონაცემებსა და რეალურ სამყაროს შორის, არამედ, ასევე, ადამიანის გამოცდილებასა და მეცნიერული ცოდნის სამყაროს შორის, მაგ., ფიზიკის სივრცესა და გამოცდილების სივრცეს შორის. რასელი შემთხვევას არ უშვებს, აქაც უხეშად დაუპირისპირდეს კანტს. თურმე, „კანტი, რომელიც არაჩვეულებრივად უვიცი იყო ფსიქოლოგიაში“, სივრცეს აღწერდა როგორც უსასრულოდ მოცემულ მთელს. მაგრამ ძნელი მისახვედრი არააო, რომ უსასრულო არ შეიძლება იყოს მოცემული(62. 118). ამ მოჩვენებითად ნათელ არგუმენტში სერიოზული გაუგებრობა იმალება. ძნელი მისახვედრი არც ის უნდა იყოს, რომ შესაბამის ადგილას, კანტი ფსიქიკურ ფაქტზე კი არ მსჯელობს, არამედ სივრცის, როგორც აპრიორული ჭვრეტის ფორმის ცნობიერების ბუნებაზე, რომელიც მისთვის არსებითად განსხვავდება ზოგადის ცნობიერებისაგან. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, საქმე ეხება ჭვრეტის შესახებ ცნების და ცნების ცნების განსხვავებას(63. 215). უსასრულო, ცხადია, არ მოგვეცემა, მაგრამ, კანტის აზრით, ის სასრულო, რაც მოგვეცემა, მოგვეცემა როგორც უსასრულოს ნაწილი. იმაში კი მართალია რასელი, რომ თავისთავად შეგრძნების ყოველ ფორმას თავისებური სივრცე აქვს და მათ შეთანხმებას ჩვენი გამოცდილებით ვაღწევთ. ერთიან სივრცეს იგი „ინტელექტუალურ კონსტრუქციად“ თვლის. ამგვარი ხედვაც მისი მკაცრი ლოგიციზმისაგან გამომდინარეობს, რომელიც მეცნიერულ შემეცნებაში ორ არსებითად განსხვავებულ ელემენტს(რაც კანტს აუცილებლად მიაჩნდა) გამორიცხავს.

თავისი ფილოსოფიური განვითარების ამ საფეხურზეც, რასელი ცდილობს დაასაბუთოს, რომ კანტმა ჰიუმე ვერ გადალახა. იგი იმეორებს ჰიუმეს, მაგრამ უმატებს იმას, „რაც მას უთქმელი დარჩა“ და ეს ძალზე მნიშვნელოვნად მიაჩნია. მიზეზობრიობის საკითხში ეს „სიახლე“ იმაში გამოიხატება, რომ მიზეზობრიობის მაგიერ ინდუქციის კანონია მიჩნეული იმად, რის საფუძველზეც კეთდება დასკვნა იმგვარ ვითარებაზე, რაც უშუალოდ არ მოგვეცემა. რასელს არ სურს პასუხი გასცეს კითხვას: აქვს თუ არა აპრიორული ძალა დებულებას- „ყოველ მოვლენას აქვს თავისი მიზეზი“. „მიზეზი“ მისთვის სულაც არაა მარტივი ცნება და მომავალზე მისი გავრცელება მხოლოდ ჩვენს დაშვებას ემყარება(62. 226). მიზეზის ცნებას რასელი ნების ცნებას უკავ-

შირებს(როგორც აქტიური მიზეზისა), ხოლო ამ უკანასკნელს ჩვენს სურვილს, რომ უბრალო სათამაშო არ ვიყოთ ბედისა და გარემოების ხელში, რომ ჩვენ უბრალო მექანიკური წარმონაქმნი არა ვართ. აქვეა წამოწეული საინტერესო ფსიქოლოგიური დაკვირვება: ყველა ადამიანს მიაჩნია, რომ ნამდვილი ნების თავისუფლება მასა აქვს და სხვას არავის. ამის საფუძველზე ველით ჩვენ სხვებისაგან მოსალოდნელ ქმედებას(62. 236).

ძველი პოზიტივიზმის ერთ-ერთი ლიდერის ჰ. სპენსერის მოძღვრების კრიტიკის ხაზით, რასელი მართებულად შენიშნავს, რომ ფილოსოფია იმით ვერ გახდება მეცნიერული, რომ სხვა მეცნიერებებს იყენებს. მეცნიერებანი, რაგინდ ზუსტნი არ უნდა იყვნენ ისინი, ფილოსოფიის უზოგადეს დებულებებს „უეჭველს ვერ გახდიან“(62. 240). ფილოსოფიის მეცნიერულობისათვის აუცილებელია სპეციალური სააზროვნო დისციპლინა: ფილოსოფიური ჭეშმარიტებებისაკენ სწრაფვა მაშინაც უნდა არსებობდეს,. როცა მისი დაკმაყოფილების არავითარი იმედი არა ჩანს. ეს კი ძალზე იშვიათია თავად ფილოსოფოსთა შორისაც. ამიტომაა, რომ ჭეშმარიტებისაკენ ნამდვილი მისწრაფება ხშირად ბნელდება სისტემების სიყვარულით. სისტემურობისათვის უარს ამბობენ ხოლმე რაღაც ასპექტებზე, ანდა ფაქტებზე, რომლებიც შეიძლება უდიდესი მნიშვნელობისა აღმოჩნდეს, ე. ი. შეიძლება გამეორდეს ის, რაც პითაგორელებს მოუვიდათ: ის, რასაც ისინი მალავდნენ და რისი გამეღავნებისათვისაც დააბრჩვეს ჰიპიას მეტაპონტელი, დღეს სწორედ ისაა ამ სკოლის უკვდავების უდიდესი საბუთი (რასელი გულისხმობს ირაციონალურ, ე. ი. ისეთ რიცხვს, რომელიც არც მთელი რიცხვით და არც წილადით არ გამოიხატება). სისტემების სიყვარული ის ხაფანგია, რომელსაც ფილოსოფოსი უნდა ერიდოს. ალბათ, უფრო სწორი იქნება, თუ ვიტყვით, რომ ამ სიყვარულის გარეშე ფილოსოფოსი არ არსებობს, მაგრამ მას გაცნობიერებული უნდა ჰქონდეს მიზნის მიუღწევლობა.

ფილოსოფიის მეცნიერულობის ერთადერთ საშუალებად რასელი თვლის ლოგიკის „გაბატონებას“. ფილოსოფიაში ლოგიკა უნდა გახდეს ცენტრალური, რადგან ლოგიკა „იძლევა მეთოდს ფილოსოფიურ კვლევაში ზუსტად ისევე, როგორც მათემატიკა იძლევა მეთოდს ფიზიკაში“(62. 243). მეცნიერულად ქცევით ფილოსოფია უარს იტყვის მრავალ იმგვარ პრობლემაზე, რაც მასებს აინტერესებს. ამით დაკარგავენ ფილოსოფიისადმი ინტერესს, ისევე როგორც ასტრონომიამ დაკარგა მასების ინტერესი, როცა იგი ასტროლოგიას ჩამოსცილდა.

მაგრამ შემდგომში რასელი თავად დარწმუნდება, რომ მეცნიერებისა და მასების ინტერესების იზოლირება არც ერთი მხარისათვის არ არის სასარგებლო. სწორედ ამიტომ არ მიმართა მან ფართო საზოგადოებას ჩაბმულიყო ატომური იარაღის აკრძალვისათვის ბრძოლაში.

საზოგადოების და მეცნიერების ურთიერთკავშირზე უფრო ღრმა შეხედულებას იცავს რასელი 1931 წ. გამოცემულ წიგნში „მეცნიერული თვალსაზრისი". იგი აანალიზებს კონკრეტულ მეცნიერებათა უზარმაზარ როლს საზოგადოების გარდაქმნაში. ესო აშკარაა უკანასკნელი 50 წლის ისტორიით. ასევე აშკარად მიაჩნია ამ ზემოქმედების გაძლიერება მომავალში. გაძლიერდება მისი ზემოქმედება ჩვენს აზრებზე, ჩვეულებსა და იმედებზე. ეს გავლენა ამზადებს საზოგადოების ახალ ფორმას, რომელიც დაიმონებს ადამიანს, ყოველივეს წინასწარ განუსაზღვრავს მას(64. 10). შემდეგ რასელი იტყვის, რომ ამგვარი სამყარო გამოხატაო ჰაქსლიმ თავის ცნობილ რომანში- „მშვენიერი ახალი ქვეყანა". მეცნიერებამ რომ ამგვარი საუბედურო შედეგები არ მოიტანოს, აუცილებელია მის ზრდასთან ერთად გაიზარდოს ადამიანთა სიბრძნეც. სიბრძნეში რასელი გულისხმობს ზნეობრივ კონცეფციას ცხოვრების მიზანსა და დასასრულზე, რასაც მეცნიერება თავისთავად ვერ მოგვცემს. ეს პრობლემები ძალზე აქტუალური იყო იმ პერიოდში. მეცნიერების შესაძლებლობათა გაზრდა, ფაშიზმის და კომუნიზმის აშკარა მოძალებასთან დაკავშირებით, შიშის საკმაოზე მეტ საფუძველს ქმნიდა ამისათვის. ამავე საკითხებზე იწყებდნენ მუშაობას ფრანკფურტის სკოლის წარმომადგენლები და ამავე მიზეზით წამოაყენა ქართველმა ფილოსოფოსმა შ. ნუცუბიძემ თავისი კონცეფცია 1931 წ. ბერლინში გამოცემულ წიგნში „ფილოსოფია და სიბრძნე"(48. 2.).

აღნიშნული ნაშრომის ბოლო თავში, რომელსაც „მეცნიერება და ღირებულებანი" ეწოდება, რასელი ეხება თანამედროვე საზოგადოების მომავალს, თანაც გვაფრთხილებს, რომ იგი „სერიოზულ წინასწარმეტყველებად" არ მივიღოთ. ცოდნის მრავალ სახეს შორის, რომლებიც მეცნიერულისაგან განსხვავდებიან (მისტიკურის, შეყვარებულის, პოეტის, ძალაუფლების ნების), რასელს იმ პერიოდისათვის უძლიერესად ძალაუფლების ნება მიაჩნია, მაგრამ ამას არ თვლის სხვათა ნაკლები ღირებულების საბუთად(64. 270).

რასელი ფიქრობს, რომ ძველი ფილოსოფოსები, მაგ., იონელები ბუნებას იმეცნებდნენ, რადგან მისი სიყვარული ჰქონდათ, შემდეგ ცოდნა მხოლოდ ძალისათვის გამოიყენეს და ადამიანი ბუნების ტირანი გახდა. მომავალ საზოგადოებაში სიყვარული მთლად გაქრება და

უბედურების მიზეზი ძალის გააბსოლუტურება გახდება. მეცნიერება გადაიქცევა ჩვენი და ჩვენი გარემოს შესაცვლელ იარაღად. ეს იქნება სატანის თაყვანისცემა. ყოველი მიღწეული მიზანი ახალი საშუალება გახდება კიდევ უფრო მეტი ძალისათვის. ეპოქის ამგვარი მიმართულების გამომხატველებად, რომელთაც მექანიზმი და ორგანიზაცია მიაჩნიათ უმაღლეს მიზნად, რასელი თვლის ედისონს, როკფელერს, ლენინს და სუნ-იატ-სენს(64. 176). მეცნიერულ ტექნიკას არ უნდა მიეცეს მთელი კულტურის განსაზღვრის უფლება. „თანამედროვე მეცნიერებამ გაანთავისუფლა ადამიანი ბუნების მონობისაგან, მაგრამ მას შეუძლია იგი აქციოს საკუთარი მონური ნაწილის მსახურად“. ამ საფრთხეს რასელი ხედავს, მაგრამ რადგან საზოგადოების განვითარებაში იგი აუცილებლობას უარყოფს, ამდენად, უარყოფს ამ საფრთხის ფატალურობასაც და მოუწოდებს მის ასაცილებლად(64. 279).

შემაჯამებელ ნაშრომში „ადამიანური ცოდნა, მისი სფერო და საზღვრები“(1948) რასელისათვის კიდევ უფრო ნათელია, რომ ფილოსოფია ვერ იქნება მხოლოდ ლოგიკური მეთოდის ძიება, რომ მან ადამიანის მომავალიც უნდა გაიაზროს და თავისებური კატეგორიული იმპერატივიც წამოაყენოს(იმოქმედე ისე, რომ არსებულზე უფრო ჰარმონიული სამყარო წარმოშვა). მეცნიერება, მთელი მისი მნიშვნელობის მიუხედავად, მკვლევართა შორის შეთანხმების შედეგად მიღებულ თამაშის წესადაა მიჩნეული. სამყაროს ასახვის შესაძლებლობაზე უარია ნათქვამი. ამ წიგნში, ჩვენს მიერ განხილულ შრომებს გარდა, გათვალისწინებულია რასელის იმგვარი შრომების შინაარსი, როგორიცაა: „მატერიის ანალიზი“(1927), „სამყაროსისა და ჭეშმარიტების გამოკვლევა“(1940). წიგნის საფუძველია დებულება იმის თაობაზე, რომ ცოდნის საფუძველი არის რწმენა, რომ ,ყველაფერი, რასაც ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ვიცით ფიზიკური სამყაროს შესახებ, მთლიანადაა დამოკიდებული იმ დაშვებაზე, რომ არსებობენ მიზეზობრივი კანონები“, ასევე იმაზე, რომ „შეგრძნებები და ის, რასაც ჩვენ ოპტიმისტურად ვუწოდებთ „აღქმებს“, წარმოადგენენ ჩვენში მიმდინარე მოვლენებს“(65. 346).

რწმენა, რომელიც განვითარების ამ ეტაპზე რასელისათვის ადამიანის ცოდნისა და მოქმედების საფუძველია, არ არის რელიგიური და მით უმეტეს ქრისტიანული რწმენა. რასელის მიერ ჯერ კიდევ 1927 წ. წაკითხული ცნობილი ლექცია - „რატომ არა ვარ ქრისტიანი“, ეჭვს არ ტოვებს, რომ იგი ქრისტიანობას აიგივებს ინგლისში ჩამოყალიბებულ მის ერთ-ერთ ფორმასთან, რომელიც ბავშვობიდანვე დამრთგუნველად მოქმედებდა მასზე. ამგვარი რწმენა ხელს უშლისო ადამიანის

აქტივობას და, საერთოდ, პროგრესს. „ეს ქვეყანა რომ უკეთესი გახდეს, საჭიროა ცოდნა, გულითადობა და მამაცობა“(66. 30). რასელი იმედოვნებს, რომ რწმენა, რომელსაც იგი აღიარებს, არის საღი გონების მიერ დაშვებული დაჯერებულობა სინამდვილის რეალობაში და ჩვენი არსებობის ფუნდამენტურ პრინციპებში. ეს რჩება ჩვენი ჰიპოთეტური ცოდნის საფუძვლად და წარმართავს მას იმ სამყაროში, რომელიც ადამიანური გამოცდილების შედეგია(65. 42).

რასელის ფილოსოფიურ შეხედულებათა განვითარების თუ ცვალებადობის აზრით, აქ, უპირველეს ყოვლისა, უნდა აღინიშნოს მის მიერ ლოგიკისა და ფილოსოფიის გამიჯვნა. თუ ადრე იგი ამტკიცებდა, რომ ლოგიკა ფილოსოფიის არსებაა, ახლა მიიჩნევს, რომ ლოგიკა ისევეა სპეციალური მეცნიერება, როგორც მათემატიკა და იგი არ წარმოადგენს ფილოსოფიის ნაწილს(64. 29). აქ ლაპარაკია არა იმის გაცნობიერებაზე, რომ არსება არაა იმის ნაწილი, რისი არსებაც იგი არის, არამედ ფილოსოფიისათვის მეცნიერულობაზე უარის თქმაზე. ადრე კი რასელი ამ მეცნიერულობას თავგამოდებით იცავდა. მაგრამ იმ ფაქტიდან, რომ ფილოსოფია არაა ისეთივე სპეციალური მეცნიერება, როგორც მათემატიკა, სულაც არ გამომდინარეობს რასელის დასკვნა, რომ ფილოსოფია საერთოდ არაა სპეციალური მეცნიერება, რომელსაც, თითქოს, მხოლოდ ისა აქვს საკვლევი, რაც განათლებულ ადამიანთა ფართო წრეს აინტერესებს. სინამდვილეში, ფართო საზოგადოებას(განათლებულსაც და გაუნათლებელსაც) აინტერესებს ის დასკვნები, რაც ფილოსოფიური, სწორედ სპეციალური კვლევის შედეგია, ისევე როგორც ფიზიკოსის, ბიოლოგის და სხვათა კვლევის შედეგები. კამათი იმის თაობაზე, ლოგიკა ფილოსოფიის ნაწილია თუ ორგანონი, რომელიც სტოელებიდან მომდინარეობს, ამჟამად გადამწყვეტი არ არის.

წიგნის მთავარ მიზნად რასელი აცხადებს ინდივიდური გამოცდილებისა და მეცნიერული ცოდნის საერთო შინაარსის მიმართების კვლევას. საფუძვლად მიღებულია ის გავრცელებული აზრი, რომ მეცნიერული ცოდნა ძირითადად სარწმუნოა და „სკეპტიციზმი მის მიმართ, თუმცა ლოგიკურად უნაკლოა, ფსიქოლოგიურად შეუძლებელ რაიმეს წარმოადგენს“(64. 31). თუკი სკეპტიციზმს ლოგიკურად, მართლაც, უნაკლოდ მივიჩნევთ, მაშინ „ფსიქოლოგიური შეუძლებლობა“ არგუმენტი არაა. ისევე როგორც ფსიქოლოგიურად შეუძლებელია წარმოვიდგინოთ, რომ ფერი, სუნი, გემო და სხვ. ჩვენს გარეშე არ არსებობენ.

რასელი აქ ცდილობს სრული სკეპტიციზმის აცილებას და

ნაწილობრივის საფუძველზე აღნიშნული ძირითადი პრობლემის გადაწყვეტას, ანუ ადამიანური ცოდნის თანამედროვე დონის მოხაზვას და მისი ზოგადი პრინციპების შეფასებას.

თავისი დიდი ცოდნის საფუძველზე რასელი ასრულებს ამ ენციკლოპედიური ხასიათის ამოცანას, რაც ერთეულებს თუ ხელეწიფებათ. ნაშრომი ნათლადაა დაწერილი, მაგრამ არა პრობლემათა დონეზე. ინტერესს აცხოველებს უჩვეულო ასპექტები, საკითხთა რელიეფური და არატრადიციული დასმა(მაგ., კანტმა „კოპერნიკისებური რევოლუცია“ კი არ მოახდინა, არამედ „პტოლემესებური კონტრრევოლუცია“ და სხვ.), მაგრამ სკეპტიციზმის „ლოგიკურად უნაკლოდ“ აღიარებით ემპირიზმი და ირაციონალიზმი რეალობის შესახებ ადამიანური ცოდნის მთელ სფეროზეა გავრცელებული და ის უფსკრული ანალიზურ მეცნიერებათა და საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათა შორის, რომლის გადალახვას კანტი შეეცადა, ხელახლაა დაშვებული.

მიუხედავად ამგვარი პოზიციისა, რასელისათვის შემეცნებისა და მეცნიერების არსებობა ფაქტია (ისევე როგორც კანტისათვის). იგი ცდილობს „დაადგინოს ის მეცნიერული პრინციპები, რომელნიც აუცილებელია მეცნიერული დასკვნების გასამართლებლად“(65. 33). ჩვენ ვიცით, რომ რასელისათვის მეცნიერების დასკვნები მხოლოდ ალბათურია. ეს არაა მათემატიკური ალბათობა, რომლის საზღვრების ზუსტი გამოთვლაა შესაძლებელი. ამიტომ ამ ალბათობის ბუნებაც დასადგენია. თუ არისტოტელეს დროიდან ითვლებოდა, რომ ინდუქცია მხოლოდ საალბათო დასკვნებს იძლევა, რასელი კეინზზე დამყარებით ამტკიცებს, რომ „ინდუქციას არ შეუძლია მოგვცეს ალბათური დასკვნები, თუ გარკვეულ პირობებს არ შეასრულებს, მაგრამ გამოცდილება თავად ვერასდროს ვერ დაასაბუთებს, რომ ეს პირობები შესრულებულია“(65. 34). აქედან გამომდინარე, გამოცდილება მეცნიერულ კვლევას დასაბუთებულ ალბათობასაც ვერ მისცემს, მიუხედავად ამისა, რასელის აზრით, გამოცდილებაში, თავად იმგვარში, რომელიც ენამდელია, ე. ი. ენის მიერ უკვე მოწესრიგებულ სამყაროში არ მოძრაობს, არის რაღაც მაორიენტირებელი, რასაც ჰეშმარიტი, ანდა მცდარი შეიძლება ეწოდოს. მაგ., კატა ელოდება თაგვს სოროსთან. თუ თაგვი სოროშია, ამ „რწმენას“ შეიძლება ჰეშმარიტი ეწოდოს(65. 129). აი ეს, ცხოველთა სამყაროდან გადმოყოლილი „რწმენა“ არის ის, რაც დასამტკიცებელ წინადადებას ამტკიცებს. ხოლო ის, რაც მას ჰეშმარიტად ანდა მცდარად ჩათვლის, არის ფაქტი. ამრიგად, ჰეშმარიტი ანდა მცდარი არის რწმენა.

ამგვარი პოზიცია, რასელის აზრით, დამოკიდებულია მიზეზის ცნების იმგვარ გაგებაზე, რომელიც თანამედროვე მეცნიერებას ვერ აკმაყოფილებს, მაგრამ გარკვეულ პირობებში, მოხერხებულად გამოთქვამს ჰეშმარიტებას რაღაც ხარისხით.

საერთოდ, შემეცნების საკითხი რასელისათვის სიცხადის ხარისხების საკითხია. მისი უმაღლესი საფეხური მოცემულია აღქმის ფაქტებში და უმარტივეს დებულებათა უდავობაში. მათთან მიახლოებულ ხარისხს ფლობენ ცოცხალი მოგონებანი და ა. შ. საერთოდ, „ცოდნის" ზუსტი განსაზღვრება ისევე შეუძლებელია, როგორც, მაგ., ცნებისა – „მელოტი"(65. 191).

ამგვარი პოზიციის მქონე მკვლევრისაგან მოულოდნელი არაა, რომ განიხილავს შესაძლო საფუძვლებს იმგვარი დებულებებისათვის, როგორიცაა: „ქვეყანა არსებობდა გუშინ", „ხვალ მზე ამოვა", „არსებობენ ბგერითი ტალღები" და სხვ. ზოგადად პრობლემა ასეთ სახეს იღებს: „რატომ უნდა გვჯეროდეს იმისი, რასაც ამტკიცებს მეცნიერება, მაგრამ არ მოგვეცემა გრძნობადად?" ეს პოზიცია განაპირობებს რასელის მიერ დეკარტის არასწორ ინტერპრეტაციასაც. იგი თვლის, რომ დეკარტთან საკუთარი მე-ს არსებობა დანასკვის სახით მტკიცდება. იგულისხმება, რომ ეჭვის განცდა კი არის სარწმუნო, „მაგრამ მას არავითარი უპირატესობა არა აქვს სხვა განცდების წინაშე" (65. 206). მე რომ რაიმეს, მაგ., ელვას ვხედავ, ამაში სრულიადაც არ შემიძლია შევიტანო ეჭვი. ეს განცდა, ისევე როგორც სხვა რაიმე განცდა, ანდა ფაქტიური მოცემულობა, ლოგიკურად არასდროს, არავითარ ფაქტიურ, ანდა სხვა რაიმე მონაცემს არ გულისხმობს, იმეორებს რასელი ჰიუმეს. აქ ხელახლა დგება სოლიფსიზმის საკითხი და ვრჩებით „გუშინდელისა" და „ხვალინდელის" გარეშე, ე. ი. თუ გვინდა ბოლომდე ლოგიკური ვიყოთ, გვრჩება ე. წ. „მომენტის სოლიფსიზმი", რაც არავის უნდა. ამიტომ, იძულებულნი ვართ, მიაჩნია რასელს, ვიფიქროთ „დასკვნის სინთეზურ პრინციპებზე", რომელთა საშუალებით მტკიცდება ჩვენი მეცნიერული და ჩვეულებრივი რწმენანი და მათი ღირებულება(65. 214). ამ საფუძველზე „ფიზიკური" და „ფსიქიკური", ნათელია, ტრადიციულისაგან განსხვავებულად გაიაზრება: ფსიქიკურია ის, რაც დასკვნის გარეშე შეიმეცნება, ფიზიკურის ცოდნას კი დასკვნა სჭირდება. განსხვავება მათ შორის გნოსეოლოგიურია და არა მეტაფიზიკური(65. 242). ამით ფსიქოლოგია, როგორც ექსპერიმენტული მეცნიერება, შეუძლებლად ცხადდება, მაგრამ იგი სწორედ ფაქტობრივად არსებობს.

საყურადღებოა შემდეგი გარემოება: რასელი უარყოფს ასახვის თეორიას, მაგრამ მაინც სურს, რომ რაღაცნაირად დააკავშიროს ერთმანეთს აღქმა და აღსაქმელი საგანი: მათ არაფერი არა აქვს საერთო, „გარდა ზოგიერთი აბსტრაქტული სტრუქტურული ასპექტისა“(65. 259). ამით იგი ასახვის თეორიის არისტოტელესეულ ვარიანტს უბრუნდება (გავიხსენოთ, როგორ ადარებს ერთმანეთს არისტოტელე ხეს ბუნებაში და ხეს ჩემს ცნობიერებაში). ამ „საერთოს“ საფუძველზე შესაძლებელია საგნების ალბათური ცოდნა და ეს ვრცელდება თავისთავად ნივთებზეც. რასელი აქ კანტზე კი მიუთითებს, მაგრამ ყურადღებას არ აქცევს იმას, რომ კანტისათვის ნივთები თავისთავად არ არიან დროულ-ვრცეული.

რასელი, როგორც მეცნიერი და მოაზროვნე, ხედავს, რომ გამოცდილების საფუძველზე წარმოშობილი ადამიანური ცოდნა გამოცდილებით ვერ შემოიფარგლება. ამიტომ იგი, ძველი თანამოაზრე ლოგიკური პოზიტივიზმის საპირისპიროდ, უარყოფს მნიშვნელობისა და ვერიფიკაციის გაიგივებას. საბუთისათვის შორს წასვლა არ სჭირდება: დებულებას - „ყველა ადამიანი მოკვდავია“ – ვერასდროს ვერ შევამოწმებთ. იმ განმარტებას, რომ აქ იგულისხმება შემდეგი: მე რომ მაშინ ცოცხალი ვიყო, ეს დებულება ვერიფიცირებული იქნებოდაო, რასელი არ მიიჩნევს დამაჯერებლად და სრული უფლებითაც(85. 481). ისიც სწორია, რომ ვერიფიკაცია შეუძლებელია „ფაქტის“ ცნების გამოყენების გარეშე, ამით კი ვერიფიკაცია დაქვემდებარებული და მეორადი ხდება. რასელი კვლავ და კვლავ უსვამს ხაზს, რომ აპრიორულის დაშვების გარეშე ცოდნა შეუძლებელია. იგულისხმება არა კანტის აპრიორული, რომელსაც, მიუხედავად სინთეზურობისა, მკაცრი საყოველთაობა და აპრიორულობა აქვს გამოცდილების სფეროში, არა ლაიბნიციისეული გაგება ანალიზურ აპრიორულისა, რომელსაც შეუზღუდავი აუცილებლობა და საყოველთაობა ახასიათებს, არამედ სინთეზური პოსტულატები, რომლებიც, მართალია, აუცილებელია გამოცდილებისა და მის შესახებ ცოდნის ასახსნელად, მაგრამ მხოლოდ იმ ალბათობაზე შეიძლება ჰქონდეთ პრეტენზია, რაც ყოველ მეცნიერულ ცოდნას ახასიათებს.

რასელის მიერ შემოტანილი პოსტულატები, მართალია, ითვალისწინებენ კანტთან პოსტულატების ფუნქციებს, მაგრამ გამიზნულნი არიან ჰიუმეს ასოციაციის კანონების აღსადგენად. რასელი მეცნიერების გამართლებისათვის საჭირო პოსტულატებს ოკამის სამართებლით მიადგება, ე. ი. ცდილობს მინიმუმამდე შეამციროს მათი რიცხვი. იგი იღებს ხუთ პოსტულატს, რომელთაგან თითოეული გამოცდილების

ამა თუ იმ ასპექტს ალბათურ ახსნას აძლევს, ე. ი. ქმნის კვლევის პროცესში ინდუქციური განზოგადებისათვის აუცილებელ წინასწარ პირობას. გასაგებია, რომ ამგვარ საფუძველზე უდავოდ და უეჭველად არაფერი საბუთდება.

ისინი ამართლებენ გონივრულ მოლოდინს, მაგრამ არასგზით - სრულ დამაჯერებლობას. ესენია:

1. კვაზიმუდმივობის პოსტულატი;
2. დამოუკიდებელი მიზეზობრივი ხაზების პოსტულატი;
3. მიზეზობრივ ხაზებში დროულ-ვრცეული უწყვეტობის პოსტულატი;
4. მსგავს სტრუქტურათა საერთო მიზეზობრივი წარმოშობის პოსტულატი;
5. ანალოგიის პოსტულატი(65. 521).

როგორც ს. წერეთელი აღნიშნავს, ეს პოსტულატები იმიტომ არიან პოსტულატები, რომ ინდუქციით არ მიიღებიან, არამედ, პირიქით, მის საფუძვლად წინასწარ დაიშვებიან(67. 257). მათი ერთადერთი გამართლება, როგორც რასელი აღნიშნავდა, მათ თავისთავად სიცხადეში კი არ არის, არამედ იმ სასარგებლო შედეგებში, რომელსაც იძლევიან ჩვენს საერთო რწმენის სისტემაში (25. 702).

პოსტულატთა შეფარდებითად აპრიორული, მაგრამ მაინც ემპირიული გამოცდილებისაგან დამოუკიდებელი ბუნების საფუძველზე, რასელს ეჭვი შეაქვს ემპირიზმის ძირითადი დებულების- „ყოველი სინთეზური ცოდნა ემყარება გამოცდილებას“ - სამართლიანობაში. ამ პოსტულატებს, როგორც გამოცდილების არსებობის პირობებს, ცხადია,გამოცდილება ვერ მიანიჭებს რაიმეს იმაზე მეტს, რის უფლებასაც ეს პოსტულატები აძლევენ მას. ამდენად, ემპირიზმიც არაა თავისუფალი მის მიერ დაუსაბუთებლად მიღებული წანამძღვრებისაგან. როგორც შემეცნების თეორია, ისიც ნაკლოვანი აღმოჩნდა, თუმცა, რასელის აზრით, იგი ნებისმიერ სხვა თეორიაზე უფრო შესაწყნარებელია და გამოსადეგი. როგორც ვხედავთ, რასელი საკმაოდ უახლოვდება პრაგმატიზმს. მისი საბოლოო დასკვნა ასეთია: „ყოველი ადამიანური ცოდნა არადამაჯერებელი, არაზუსტი და ნაწილობრივია“ (65. 540). ამ განაჩენის რაიმენაირი შეზღუდვის შესაძლებლობას რასელი გამორიცხავს. ამგვარი კატეგორიული განაჩენი მას თავად ადამიანური ცოდნის სფეროს გარეთ მდგომ მსაჯულად აქცევს, რომელიც უეჭველი დებულების ფლობის პრეტენზიით, კვლავ სრული სკეპტიციზმის წინაშე მდგარი უძველესი დილემის წინაშე აღმოჩნდება.

რასელის გავლენა საქართველოს 50-იანი წლების შუა ხანებში მისწვდა. იგი დაეტყო კ. ბაქრაძის ფუნდამენტური შრომის - „სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში“ მეორე გამოცემას(პირველი-1936 წ). რასელის შესახებ სპეციალური შრომები ეკუთვნის ა. ბეგიაშვილს(68). მისი თეორიის რიგ ასპექტს განიხილავენ ვ. ერქომაიშვილი, ქართველი ლოგიკოსები: მ. ბეჟანიშვილი და ლ. მჭედლიშვილი.

ლუდვიგ ვიტგენშტაინი(1889-1951)

XX ს-ის მეორე ნახევარში ლ. ვიტგენშტაინის გავლენა შორს გასცდა ინგლისურენოვანი სამყაროს ფარგლებს და საერთოდ ფილოსოფიური აზროვნების უდიდეს წარმომადგენელთა რიგში ჩადგა. მის ნააზრევს ეტაპური მნიშვნელობა ენიჭება. იწერება შრომები: „დეკარტიდან ვიტგენშტაინამდე(69.), ანდა „ბოლცანოდან ვიტგენშტაინამდე“(58). ამგვარი ყურადღება დიდად განაპირობა 1952 წ. გამოქვეყნებულმა მისმა წიგნმა „ფილოსოფიური გამოკვლევანი“. მრავალი მიმდინარეობა უკავშირდება ვიტგენშტაინს, მაგრამ მაინც ანალიზური ფილოსოფიის ფართო მიმდინარეობაშია მისი ადგილი.

ანალიზური ფილოსოფია იმ კვლევათა საერთო სახელია, რომელთაც ნეოპოზიტივიზმის წარმოშობის საფუძველი შექმნეს და შემდეგ მის საყრდენს წარმოადგენდნენ მეტაფიზიკის წინააღმდეგ ბრძოლაში. ისინიც ემიჯნებიან სპეკულატურ ფილოსოფიას, უარყოფენ ფილოსოფიის დამოუკიდებელი საგნის შესაძლებლობას, ასევე მის სპეციფიკურ ონტოლოგიურ და გნოსეოლოგიურ ფუნქციებს. რაც ფილოსოფიას რჩება, ეს არის ლოგიკური მეთოდი სალაპარაკო ენის ანალიზისათვის, რომლის მიზანია ენის გაწმენდა ისეთი ელემენტებისაგან, რომელნიც მეტაფიზიკას და სპეკულაციას წარმოშობენ, რითაც ხელს უშლიან მეცნიერულ კვლევას. ეს მიმდინარეობა XIX ს-ის დასასრულიდან მოდის(ჯ. მური, ბ. რასელი). თავად ტერმინი - „ანალიზის ფილოსოფია“ გავრცელდა მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ.

ანალიზის ფილოსოფიას სხვადასხვა დროს სხვადასხვა სკოლის წარმომადგენლები ემხრობოდნენ, მაგრამ ძირითადად ორ მიმართულებად იყოფა: ლოგიკური ანალიზის ფილოსოფიად, რომელიც თანამედროვე მათემატიკური ლოგიკის მოხმარებით, ენისა და მისი გამოყენების ანალიზით, ცდილობს ხელოვნური, სპეციალური ენები შექმნას კონკრეტულ მეცნიერებათათვის (ადრინდელი ვიტგენშტაინი, ნ. გუდმენი, ა. პაპი, კ. აიდუკევიჩი და სხვ.) და ლინგვისტურ ფილოსოფიად, რომელიც საკმაოდ მიიჩნევს სალაპარაკო ენის ანალიზს, იცავს

სამყაროსადმი ადამიანის „ბუნებრივ მიმართებას“, არ უშვებს მეტაენის შექმნას, არ სურს სალაპარაკო ენის გაღარიბება გამარტივებული ლოგიკური ფორმებით. იგი ფილოსოფიის ამოცანას ხედავს სალაპარაკო ენის გამოთქმათა შესაძლებელი გამოყენების დაწვრილებით ანალიზში, მათი საზრისიანობის თუ უსაზრისობის შემოწმებაში (ა. აიერი, ჯ. რაილი, პ. სტროსონი, ჯ. ოსტინი, ჯ. უიზდომი, ნ. მალკოლმი, მ. ბლეკი და სხვ.).

ენის გამოყენების შესაძლებელ ფორმათა ანალიზი ამ მიმართულებისათვის მეცნიერული კვლევის წინაპირობაა. ამისათვის ანალიზური ფილოსოფია საყურადღებო კონკრეტულ მეთოდებს ქმნის, მაგრამ ფილოსოფიის საქმის ენის ფარგლებით შემოზღუდვა, უკვე ენის ფარგლებს გარეთ გასვლას ნიშნავს. ეს შეზღუდვა თავად ენისავე ფარგლებში არ დასაბუთდება, ე. ი. სწორედ მეტაფიზიკურ და სპეკულატურ წანამძღვრებს გულისხმობს. ეს წანამძღვრები კი სკეპტიკური და აგნოსტიკურია, რომლებიც ირაციონალიზმს ასაზრდოებენ მსოფლმხედველობაში.

ლ. ვიტგენშტაინმა ფილოსოფიური მოღვაწეობა იმით დაიწყო, რომ ფილოსოფია ენის ლოგიკურ ანალიზამდე დაიყვანა, ენა კი მხოლოდ ბუნების მეცნიერული დებულებებით შეზღუდა. მან მხოლოდ ამ სფეროში დაუშვა საზრისიანი დებულებები. მაგრამ მთელი მისი ცხოვრება სწორედ იმის ძიება იყო, რისი გამოთქმის საშუალებას ეს თეორია არ იძლეოდა, კერძოდ, ცხოვრების საზრისისა, მსოფლმხედველობისა, რომელიც მასთან მკვეთრადაა გამიჯნული ფილოსოფიისაგან. კანტის სიტყვებით რომ ვთქვათ, ვიტგენშტაინმა მართლა ძალზე შეზღუდა ცოდნის სფერო, ამიტომ დიდი ადგილი დარჩა რწმენას. განსხვავებით კანტისაგან, იგი ამ სფეროში საორიენტაციო პრინციპების (მაგ., კატეგორიული იმპერატივის მსგავსის) დადგენას არ შედგომია, თუმცა ცდილობდა პირადი ცხოვრებით განეხორციელებინა ისინი.

ნებისმიერი მსოფლმხედველობა ჩვენი ცნობიერების ყველა სფეროს რაღაც თანხმობას ეძებს. ეს ძიება ნათლად ჩანს ვიტგენშტაინის მიერ გავლილ გზაში. იგი ადამიანის დანიშნულებას ცხოვრების საზრისის გულწრფელ ძიებაში ხედავდა.

იგი ყოველთვის გულწრფელი იყო და ამით აიხსნება, ალბათ, რომ მან თავისი უკანასკნელი სიტყვებით სწორად მიიჩნია თავისი უცნაური ცხოვრების გზა: „უთხარით მათ, რომ მე მშვენიერი ცხოვრება მქონდა“ (70. 101).

ლუდვიგ ვიტგენშტაინი დაიბადა 1889 წ. ვენაში ებრაული წარმოშობის ავსტრიელი ინჟინრის ოჯახში. მამას წამყვანი ადგილი ეკავა ავსტრიის მძიმე ინდუსტრიაში. ღრმადმორწმუნე კათოლიკე დედამ, ვენელი ბანკირის ქალიშვილმა, ოჯახი იქაური მუსიკალური ცხოვრების ცენტრად აქცია. ამ ოჯახში ხშირად ნახავდით ი. ბრამსს (1833-1897), როცა იგი ვენაში ცხოვრობდა. ეს, ცხადია, ბავშვებზეც ახდენდა გავლენას, რომელნიც ოჯახში იღებდნენ განათლებას. ფილოსოფოსის ერთ-ერთი ძმა პაული ცნობილი პიანისტი გახდა. თავად მას კი, რომელიც 8 ბავშვიდან ყველაზე უმცროსი იყო, თავიდანვე სხვა მიზნები ჰქონდა. იგი ძირითადად მათემატიკითა და ფიზიკით იყო დაკავებული და როცა წამოიზარდა, თერმოდინამიკის კლასიკოს ლ. ე. ბოლტცმანთან(1844-1906) უნდოდა მუშაობა. მისი გარდაცვალების გამო მიდის ბერლინის უმაღლეს ტექნიკურ სასწავლებელში, ხოლო 1908 წ. მანჩესტერის უნივერსიტეტის ტექნიკური ფაკულტეტის სტუდენტია. მიუხედავად წარმატებებისა, რაც გამოგონებათათვის პატენტების მიღებაში გამოიხატა, ვიტგენშტაინს არ აკმაყოფილებს ეს საქმე(60. 942), არ მოსწონს არც ეპოქის საერთო გატაცება ტექნიკური პროგრესით.

რასელისა და უაიტჰედის „მათემატიკის პრინციპების“ გაცნობის შემდეგ, ვიტგენშტაინი დაინტერესდება გ. ფრეგეს შრომებით. ინახულა კიდეც იგი იენაში. მათი საუბრის შედეგად ვიტგენშტაინი კემბრიჯში მიდის რასელთან, რომელსაც დაუმეგობრდა. პარალელურად მუშაობს მათემატიკასა და ექსპერიმენტულ ფსიქოლოგიაში. I მსოფლიო ომში მოხალისედ წავიდა. 1818 წ. ტყვედ ჩავარდა იტალიელებთან. ტყვეობიდან დაბრუნების შემდეგ მთელი თავისი ქონება გააჩუქა. ამ პერიოდში დაამთავრა თავისი ძირითადი ნაშრომი „ლოგიკურ-ფილოსოფიური ტრაქტატი“, ერთადერთი, რომელიც მის სიცოცხლეში გამოქვეყნდა. თავდაპირველად იგი დარწმუნებული იყო, რომ ამ წიგნის დაწერის შემდეგ ფილოსოფიაში მუშაობას აზრი აღარა აქვს. ეს ტრაქტატი მან ბ. რასელს გაუგზავნა, რომელმაც ის 1922 წ.საკუთარი შესავლით და შენიშვნებით(რომლებიც ვიტგენშტაინმა არ მიიღო) გამოაქვეყნა. წინა წელს ეს წიგნი გერმანულად გამოქვეყნდა ვ. ოსვალდის „ნატურფილოსოფიის ანალებში“. „ტრაქტატის“ გავლენა დიდი იყო. 1923 წ. ვიტგენშტაინი ინახულა ინგლისელმა ლოგიკოსმა ვ. რამზეიმ, რომელმაც ორიოდე წლის შემდეგ სემანტიკური პარადოქსების თეორია შეიმუშავა. თავად ვიტგენშტაინი ამ დროს ავსტრიის მთიანეთში სოფლის მასწავლებლად მუშაობდა. შეადგინა სასკოლო

ლექსიკონი. სიმშვიდეს აქაც ვერ ნახულობს. 1926 წ. ბრუნდება ვენაში და ერთ-ერთ მონასტერში მებაღის თანაშემწედ მუშაობს. სურს ბერად აღკვეცა, რაზედაც მონასტრის წინამძღვარმა უარი ათქმევინა. ამ კრიტიკულ პერიოდში, მისი დის მეცადინეობით, ვიტგენშტაინი შეხვდა „ვენის წრის“ ცნობილ მეთაურს მ. შლიკს, რომელმაც დაიყოლია ვიტგენშტაინი მათ სემინარებში მიეღო მონაწილეობა. ეს იყო 1927 წ. ამ სემინარებში „ტრაქტატის“ იდეების ანალიზი და განვითარება ხდებოდა.

ფილოსოფიაში მუშაობის ახალი სტიმული ვიტგენშტაინს მაშინ მიეცა, როცა ვენაში მოისმინა მათემატიკაში ინტუიციონური მიმართულების მთავარი წარმომადგენლის ლ. ბრაუერის ლექცია თემაზე: „მათემატიკა, მეცნიერება, ენა“. აქ ვიტგენშტაინის „ტრაქტატის“ არსი ეჭვს ქვეშ იყო დაყენებული(60. 945). მომდევნო წელს ვიტგენშტაინი აქვეყნებს წერილს „შენიშვნები ლოგიკური ფორმის შესახებ“. 1929 წელს, ინგლისში, რასელთან და მურთან იცავს დისერტაციას „ტრაქტატზე“ და იქვე, „სამების კოლეჯში“ რჩება სამუშაოდ. მაგრამ ეჭვი ტრაქტატის პრინციპების სისწორეში თანდათან ღვივდებოდა. ყალიბდებოდა საპირისპირო პოზიცია, რომელიც სიკვდილის შემდეგ, 1953 წ. გამოცემულ „ფილოსოფიურ გამოკვლევებში“ არის გაშლილი. შემდეგ დადგინდა, რომ ეს პროცესი აისახა ჯერ კიდევ 1933 წ. ლექციებში, რომელიც გამოიცა „ცისფერი წიგნის“ სახელით. ასეთივე ხასიათისაა 1935 წ. დაწერილი „ყავისფერი წიგნი“, ასევე შენიშვნები „მათემატიკის დაფუძნებაზე(1956), „ფილოსოფიური შენიშვნები“(1964), „ფურცლები“(1967), „ფილოსოფიური გრამატიკა“(1969) და „უეჭველობისათვის“(1969).

ვიტგენშტაინი ხედავდა, რომ მისი წიგნებიც დასავლეთის დეჰუმანიზაციის საერთო პროცესის გამოხატვა იყო. მკვლევრები აღნიშნავენ, რომ მისი დღიურები რ. მუზილთან სიახლოვეს ამტკიცებენ. ამგვარი განცდისაგან თავდასახსნელად ვიტგენშტაინმა გადაწყვიტა საბჭოთა კავშირში გადასახლება. ფიქრობენ, ამას ლ. ტოლსტოის დიდმა გავლენამაც შეუწყო ხელი. ეს გეგმა არ განხორციელდა, თუმცა 1935 წ. იყო საბჭოეთში და გადაწყვეტილება არ შეუცვლია(70. 191).

მეცნიერებაში ვიტგენშტაინი თანდათან სცილდებოდა რასელს და უახლოვდებოდა მურს, რომლის კათედრაც დაიკავა 1939 წ. II მსოფლიო ომშიც მოხალისედ მიდის, მუშაობს სანიტრად ინგლისურ კლინიკებში, სადაც რამდენიმე ტექნიკური გამოგონების ავტორი გახდა. 1944 წ. აგრძელებს ლექციების კითხვას. 1947 წ. უარს ამბობს

კათედრაზე. გარდაიცვალა კემბრიჯში 62 წლის ასაკში. მისი შრომები გამოქვეყნდა 5 წიგნად.

ლ. ვიტგენშტაინის პირველი ფილოსოფია – თანმიმდევრული სოლიფსიზმი როგორც წმინდა რეალიზმი

ლ. ვიტგენშტაინის პირველ ფილოსოფიას უწოდებენ მის თეორიას, რომელიც „ლოგიკურ-ფილოსოფიურ ტრაქტატში“ გამოიხატა. ამ პოზიციის მსოფლმხედველობრივ არსს, ალბათ, ყველაზე უკეთ ავლენს მიმართება სოლიფსიზმსა და რეალიზმს შორის. იგი, ერთი მხრივ, შესაძლებლობას იძლევა, ინგლისურ-ამერიკულ რეალიზმთან ვიტგენშტაინის კავშირი დავინახოთ, მეორე მხრივ, გასაგები გავხადოთ ენის საზღვრების სამყაროს საზღვრებთან გაიგივების სოლიფსისტური ბუნება. ვიტგენშტაინის ფილოსოფიის უშუალო წყაროებია ბ. რასელი, გ. ფრეგე და იმ პერიოდში კარგად ცნობილი ნაშრომის- „ენის კრიტიკა“(1917) ავტორი ფ. მაუთნერი. როგორც ხშირად მომხდარა, ვიტგენშტაინმაც ფილოსოფიურ პრობლემებზე დაუსრულებელი კამათი ფილოსოფიური მეთოდის ნაკლოვანებას მიაწერა და მიზნად დაისახა მკაცრად შეეზღუდა საკამათო სფერო ისე, რომ გარანტირებული ყოფილიყო უდავო(დადებითი თუ უარყოფითი) შედეგი. კანტიანური ტრადიციის თანახმად, მანაც ეს სფერო ბუნებისმეცნიერების მიერ დადგენილი შინაარსის ანალიზით შეზღუდა, მაგრამ უარი თქვა ჩვენი შემეცნების მიერ შემეცნების საგნის აგებაზე. იგი ასახვის თეორიის ფარგლებში დარჩა, მაგრამ ასახვას ასასახის ამხსნელი ფუნქციაც წაართვა. მისი აზრით, შემეცნება მხოლოდ ლოგიკურ ფორმას ადგენს, რომელშიც ეჭცევა ხოლმე შინაარსი. ეს მეცნიერებას ამ მასალაზე ზემოქმედების საშუალებას აძლევს, მაგრამ არა მისი გაგებისა. მაგ., ბოთლი ფორმას აძლევს მასში ჩასხმულ სითხეს, მაგრამ ვერაფერს გვეტყვის ამ სითხის ბუნების შესახებ. ფორმისა და მასალის ამგვარი დაცილება უკვე წამოყენებული იყო ნეოკანტიანელი ე. ლასკის მიერ. საერთოდ კი ამგვარი გათიშვის შესაძლებლობა ზოგადის თავად ბუნებაშია მოცემული. არისტოტელემ ხომ სწორედ ამიტომ უთხრა უარი ზოგადს კონკრეტულის არსებად ყოფნაზე? ამ აზრით იტყვის ვიტგენშტაინი, რომ ლოგიკა თეორია კი არ არის, არამედ სამყაროს ასახვა(71. 6. 13). მითითებანი ტრაქტატის დებულებათა ნომრების მიხედვითაა), რომ მათემატიკა ლოგიკური მეთოდია (71. 6. 2), „მაგრამ მათემატიკის წინადადებები ტოლობებია და ამიტომ ფსევდოწინადადებები“ (იქვე). ისინი „არ გამოხატავენ არავითარ აზრს“(71. 6.

21). მათემატიკას ჩვენ ვიყენებთ მხოლოდ იმიტომ, რომ არამათემატიკური წინადადებები (დებულებები) ერთმანეთს დავუკავშიროთ და ერთმანეთისაგან გამოვიყვანოთ. მათემატიკისა და ლოგიკის დებულებანი არ გამოხატავენ მათში მოქცეული შინაარსის (მასალის) სპეციფიკას. ამგვარივე „ასახვა" მეორდება მეცნიერების დებულებებსა და რეალობას შორის. მათი ლოგიკური ფორმა ვერაფერს აგვიხსნის მათი სპეციფიკური შინაარსის შესახებ. ვიტგენშტაინი ფიქრობს, რომ ამის გაუაზრებლობა მთელი თანამედროვე მსოფლმხედველობის ნაკლია. „მთელი თანამედროვე მსოფლმხედველობის საფუძველში ის ილუზია ძევს, რომ ეგრეთ წოდებული ბუნების კანონები ბუნებრივ მოვლენათა ახსნას წარმოადგენენ"(71. 6. 71). საინტერესოა, რომ მისი თანამედროვე ფილოსოფიის ნაკლად ვიტგენშტაინი ამას არ აცხადებს, რადგან მრავალი ფილოსოფიური მიმართულება იყო ამის წინააღმდეგი, მაგრამ ვერ ახერხებდნენ ეპოქის მსოფლმხედველობრივი პოზიციის შეცვლას. ბუნება, რომელიც უნდა აისახოს ბუნებისმეცნიერების დებულებებში, „არაა დამოკიდებული ჩემს ნებაზე"(71. 6. 373), მაგრამ ჩემი არსებობა ჩემთვის ამ სამყაროს აუცილებელი კორელატია. უჩემოდ სამყარო წყვეტს ჩემთვის არსებობას. მიუხედავად ამგვარი პოზიციისა, „ტრაქტატის" ავტორი თავს „წმინდა რეალისტად" თვლის(71. 1. 5. 64). ცნება „რეალისტი" თავისებურად ესმოდათ XX ს-ის დასაწყისში. სხვაა ნ. ჰარტმანის რეალიზმი და სხვა — ინგლისურ-ამერიკული, რომლის გავლენასაც განიცდიდა ტექნიცისტურად ორიენტირებული ვიტგენშტაინი.

„რეალისტები" ინგლისურ-ამერიკულ ფილოსოფიაში (ბ. რასელის პირველი პერიოდი, ჯ. მური, რ. პერი და სხვ.) არ ეჭვობდნენ ჩვენი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი რეალობის არსებობაში, ისევე როგორც ნებისმიერი ჩვეულებრივი ადამიანი. მაშინ, როგორ შეეთანხმება ეს ბერკლის პოზიციას, რომელიც სწორედ იმ „უცნაურად გავრცელებულ აზრს" უარყოფდა, რომ სახლებს, მთებს და სხვა ადამიანისაგან დამოუკიდებელი ობიექტური არსებობა აქვთ?"(72. 117). ბერკლი ამას წინააღმდეგობრივ დაშვებად თვლიდა, რადგან ჩვენ აზრშიაც კი ვერ გავასხვავებთ აღქმადი საგნების არსებობას მათი აღქმადობისაგან. აქ, მთავარია, როგორ გავიგებთ აღქმადი მონაცემების კავშირს საღ ადამიანურ აზრთან. ჯ. მური ჩვეული გულწრფელობით აცხადებდა, რომ იგი დაიბნა ამ მიმართების კვლევისას(3. 463) ვიტგენშტაინს ამგვარ სიძნელეთა გადალახვა უნდა ენის არასწორი გამოყენების აცილებით, რაც მკაცრი მეთოდით უნდა იქნეს გარანტი-

რებული. ეს საქმე ბერკლის ახალი ინტერპრეტაცია აღმოჩნდება. ამ გზაზე მისი წარმმართველი ა. შოპენჰაუერის ძლიერი გავლენაც იყო(73. 175, 221), რომელიც მისი ირაციონალიზმის ერთ-ერთ წყაროს წარმოადგენდა. „ტრაქტატის" წინასიტყვაობაში აღნიშნულია, რომ ტრადიციული, ე. წ. მარადიული პრობლემები, რომელნიც გადაუჭრელად ითვლებიან, ემყარებიან „ჩვენი ენის ლოგიკის არასწორ გაგებას"(71. 29). მიღებულია, რომ ნათლად დასმულ კითხვას მუდამ აქვს ნათელი და თანაც ერთმნიშვნელოვანი პასუხი, ხოლო რისი ნათლად თქმაც არ შეიძლება, მასზე უნდა ვდუმდეთ. ეს სიტყვები „ტრაქტატის" შესავალიცაა და საბოლოო დასკვნაც.

სალაპარაკო ენა „ტრაქტატში" მიჩნეულია ადამიანის ისეთივე ბუნებრივ ნაწილად, როგორიცაა მხედველობა, აზროვნება და სხვ. ენა გამოთქვამს ნებისმიერ აზრს ჩვენი რეფლექსიის გარეშე. ეს ზოგჯერ ისე ხდება, რომ არც ვიცით, თუ რას ნიშნავს ესა თუ ის სიტყვა, რადგან სიტყვის ფორმა არ ემთხვევა ხოლმე აზრის ფორმას. სიტყვაში აზრი სამოსელს იღებს როგორც გარეგნულ ფორმას, რომელშიც აზრი სულაც არაა გამჭვირვალე. „სალაპარაკო ენა ადამიანის ორგანიზმის ნაწილია და არანაკლებ რთული, ვიდრე ეს ორგანიზმი" (71. 4. 002). ენაში ხშირად ერთი და იგივე სიტყვა სხვადასხვას აღნიშნავს. მაგ., სიტყვა „არის" ხან ტოლობის ნიშანია(სოკრატე არის პლატონის მასწავლებელი), ხან კი არსებობას გამოხატავს(ოთახში 10 კაცი არის), ხანაც იგი კავშირია, რომელიც მსჯელობაში სუბიექტს და პრედიკატს აკავშირებს. „არის" შეიძლება გაგებულ იქნეს როგორც გარდამავალი ზმნა, მსგავსად „სიარულისა", ანდა, როგორც იგივეობრივი(რასაც ვიტგენშტაინი ასხვავებს ტოლობისაგან), ზედსართავის აზრით, მაგ., მსჯელობაში – „მწვანე არის მწვანე". აქ პირველი სიტყვა საკუთარი სახელია და უკანასკნელი - ზედსართავი. ამგვარ სიტყვებს „აქვთ არა მარტო განსხვავებული მნიშვნელობანი, არამედ წარმოადგენენ განსხვავებულ სიმბოლოებსაც(71. 3. 323).

ამგვარი ენის მოხმარების გამო გასაკვირი არაა, რომ „ყველაზე უღრმესი ფილოსოფიური პრობლემები, სინამდვილეში არაა პრობლემები", რომ მათ შესახებ გამონათქვამთა უმრავლესობა არის „არა ყალბი, არამედ უსაზრისო"(71. 4. 003).

აქედან გამომდინარე, ვიტგენშტაინი მოითხოვს, რომ მთელი ფილოსოფია სხვა არა იყოს რა, თუ არა „ენის კრიტიკა". როგორც ვხედავთ, ფილოსოფიას მაინც გამოუჩნდა თავისი სფერო. მაგრამ საკითხავია, ვისთვის ახორციელებს ფილოსოფია ამ კრიტიკას? რამდენადაც

ვიტგენშტაინი უშვებს, რომ ბუნებისმეტყველნი უამისოდ ეწევიან კვლევას და შედეგსაც აღწევენ, იგულისხმება, რომ ისინი ამგვარ კრიტიკას ისედაც ახორციელებენ თავის სფეროში. ამდენად, ფილოსოფიის ამოცანად მხოლოდ საკუთარი თავის დესტრუქცია რჩება. მას უშუალო მისასვლელი ენასთანაც კი არა აქვს, რადგან მის ანალიზს ეწევა მათემატიკური ლოგიკის საშუალებით. ის, რაც ენისაგან ამის შედეგად დარჩება, შესაძლებელია მეცნიერების ენასთან შესაბამისობაში იყოს და ფილოსოფიური პრობლემებიც უსაზრისოდ წარმოაჩინოს, მაგრამ საეჭვოა, რომ ასე გაღარიბებული ენა და ამგვარად რედუცირებული ფილოსოფია, რაიმენაირად აკმაყოფილებდეს იმ მოთხოვნებს, რომელთაც ამგვარი რეორგანიზაციის საჭიროება წარმოშვეს. ეს მალე თავად ვიტგენშტაინისათვისაც ცხადი გახდა.

უსაზრისოდ ტრადიციული ფილოსოფიური პრობლემების გამოცხადება სულაც არ ნიშნავს მათ უმნიშვნელობას. თუ ფილოსოფიას კონკრეტულ მეცნიერულ მეთოდად (მაგ. ენის ანალიზად) ვაქცევთ, ამის შედეგად მსოფლმხედველობა, როგორც უთქმელი და გამოუთქმელი, ცალკე სფეროდ გამოიყოფა. ამით კიდევ ერთხელ გამოჩნდება, რომ ფილოსოფიის, როგორც მსოფლმხედველობის, უარყოფა მხოლოდ ახალი მსოფლმხედველობითაა შესაძლებელი, რომელშიც რაღაცნაირად ნათქვამია ის, რისი თქმაც ვიტგენშტაინმა აკრძალა. ეს იმთავითვე შენიშნა რასელმა „ტრაქტატის“ ინგლისური გამოცემის წინასიტყვაობაში: „ბოლოს და ბოლოს, ბ-მა ვიტგენშტაინმა საკმაოდ ბევრი თქვა იმაზე, რისი თქმაც არ შეიძლება“(71, 25).

„ტრაქტატში“ მიღებულია, რომ ყველაფერი, რაც მათემატიკური ლოგიკის აპარატის გამოყენებით დადგენილი ხელოვნური ენის ფარგლებში არ მოექცევა, არის მისტიკური, ხოლო რაც მასში მოექცევა, მხოლოდ მათ მიმართ შეიძლება ისეთი ცნებების გამოყენება, როგორებიცაა „ჭეშმარიტი“ ანდა „მცდარი“. ასეთია „საზრისიანი ბუნებისმეტყველური წინადადებანი“. რაც ამ საზღვრის გარეთ დარჩა, სალაპარაკო ენის შინაარსში „იქნება უბრალოდ უაზრობა“(71. 29). მაგრამ გარეთ დარჩა ეთიკა, ესთეტიკა, სოციოლოგია და სხვ. ასე ჩნდება უფსკრული მეცნიერულ აზროვნებასა და საერთოდ აზროვნებას შორის. ვიტგენშტაინი თავად ამბობს, რომ მისი შედეგების უეჭველობის შემთხვევაშიც, ისინი ძალიან ცოტას იძლევიან (71. 30).

ეს ის პერიოდია, როცა ნეოკანტიანელთა მარცხი თითქმის ფაქტად იყო მიჩნეული. დაიწყო ახალი გზების ძიება შემეცნების სფეროს გარეთ გასასვლელად, ახალი მეტაფიზიკისა და ონტოლოგიის დასაფუ-

ძნებლად(ნ. ჰარტმანი, ჰ. ჰაიმზოეთი და სხვ.). „ტრაქტატის“ პოზიცია შეიძლება განვიხილოთ როგორც ერთ-ერთი ცდა შემეცნების, ანუ ენის ფარგლებში ფილოსოფიის პრობლემათა მოგვარებისა. გარკვეული ასახვითი მიმართება შემეცნებასა და მის საგანს შორის ვიტგენშტაინს უეჭველ ფაქტად მიაჩნია. ენამ რაიმე რომ ამტკიცოს საგანზე, მასა და საგანს შორის რაღაც საერთო აუცილებლად უნდა არსებობდეს. ეს საერთო შემეცნების საფუძველია, მაგრამ თავად – შეუმეცნებელი. მისი შემეცნების შესაძლებლობის დაშვება უსასრულო რეგრესში მოგვაქცევდა. მაშინ საიდან ვიცით მის შესახებ? ვიტგენშტაინის აზრით, ამ საერთოს ჩვენება შეიძლება მხოლოდ და არა გამოთქმა. ამდენად, შემეცნების საყრდენი შემეცნების გარეთ რჩება.

რას ასახავს „ტრაქტატში“ ენა, ანუ რის შემეცნებას ვახდენთ ჩვენ? ესაა სამყარო, ე. ი. ემპირიული რეალობა, რომელიც ჩვენთვის შესაძლებელი ყველა ობიექტის ერთიანობას წარმოადგენს (71. 5. 561). „სამყარო არის ყველაფერი ის, რასაც ადგილი აქვს, რაც არსებობს. ეს არის ფაქტების და არა ნივთების ერთიანობა“. ისინი მოცემული არიან ლოგიკურ სივრცეში, რომელიც არ ემთხვევა არც გეომეტრიულ და არც ემპირიულ სივრცეს. ამ სამყაროს ელემენტები არიან ფაქტები. უმარტივეს ფაქტებს „ატომარული ფაქტები“ ეწოდება(71. 201). ეს ტერმინი რასელის ლოგიკური ატომიზმიდან მოდის. მან იგი შრომაში – „მისტიციზმი და ლოგიკა“(1918) – დაახასიათა როგორც აბსოლუტური პლურალიზმი ნეოჰეგელიანელი ფ. ბრედლის აბსოლუტური იდეალიზმის საპირისპიროდ.

„ატომური ფაქტი“ დაუშლელი მოლეკულაა. მის იქეთ ჩვენს შემეცნებას დამოუკიდებელი ობიექტის სახით არაფერი მოეცემა. „ატომური ფაქტი“ არის ობიექტების(საგნების, ნივთების) შეერთება“(იქვე). მასში არის რაღაც დემოკრიტეს ატომიდან, ლაიბნიცის მონადიდან და დიდროს მოლეკულიდანაც. შინაგანი ერთიანობა მხოლოდ ატომარულ ფაქტებშია. სხვა კავშირები მხოლოდ გარეგნული შეიძლება იყოს. მხოლოდ ატომური ფაქტია ისეთი, რომლის ელემენტები არ მოიაზრებიან ამ კავშირის გარეშე. ტრადიციული რაციონალიზმის ეს პრინციპი (გააზრების აუცილებლობა ნიშნავს არსებობის აუცილებლობას) ვიტგენშტაინთან შემოიფარგლება ლოგიკური სივრცით და, რამდენადაც ობიექტების ბუნებას ეხება (წინააღმდეგ ავტორის სურვილისა), „ტრაქტატის“ ონტოლოგიას ქმნის(73. 515).

ჩვენი შემეცნების ობიექტი რომ არსებობდეს, აუცილებელია

ვიცოდეთ, თუ რომელ ატომარულ ფაქტთან შეიძლება მისი გაერთიანება. ეს შესაძლებლობა არის ობიექტის ფორმა. ამდენად, „თუ მოცემულია ყველა ობიექტი, ამით მოცემულია ყველა შესაძლებელი ატომარული ფაქტიც“(71. 2. 0124). თუკი სუბსტანციის საკითხი დადგება, ვიტგენშტაინი იტყვის, რომ „ობიექტები ქმნიან სამყაროს სუბსტანციას, ამიტომ ისინი შედგენილი არ შეიძლება იყვნენ“(71. 2 §21). ეს მაინც არ ნიშნავს, რომ ობიექტებია თავად სუბსტანციები. ვიტგენშტაინი ლაპარაკობს მათზე, როგორც მასალაზე სუბსტანციისათვის და არა სუბსტანციებისათვის(როგორც ეს არისტოტელესთან ანდა ლოკთან იყო). რა მიმართებაა სუბსტანციასა და სამყაროს შორის? სუბსტანცია ყველა ნებისმიერი სამყაროსათვის აუცილებელი ფორმაა, რომელშიც ნებისმიერი ემპირიული შინაარსი მოექცევა. სუბსტანცია, როგორც ობიექტების ერთიანობა, სამყაროს სინამდვილის საფუძველს, როგორც მის ფორმას ქმნის.

ჩვენ საგნებს ავსახავთ იმ აზრით, რომ მათ სახეებს, მათ ხატებს ვქმნით. ეს ხატი სინამდვილის მოდელი უნდა იყოს, რომელიც გვიჩვენებს, თუ როგორ ვიაზრებთ ჩვენ შემეცნების საგანს. ეს ხატები ისეთსავე მიმართებაშია საგნებთან, როგორც ნოტები მუსიკასთან. ხოლო ასოები - ჩვენს სალაპარაკო ენასთან (71. 4. 0031). ხატში ელემენტები უნდა შეესაბამებოდნენ ატომარულ ფაქტში არსებულ ელემენტებს. ხატის შექმნა არის მისი გააზრება, გამოთქმა. ხატის დადგენა ნიშნავს სინამდვილის, ანუ ატომური ფაქტების არსებობა-არარსებობის გამოხატვას. ესაა ნივთის შესაძლებლობა-შეუძლებლობის დადგენა ლოგიკურ სივრცეში. ამ სფეროში აქვს ხატს საზრისი და მხოლოდ აქ დგინდება ჭეშმარიტება-მცდარობა. მაგრამ კრიტერიუმის საკითხი მაინც მწვავედ დგება. ვიტგენშტაინი თვლის, რომ ემპირიულთან ხატის შესაბამისობას თავად ხატისაგან ვერ გავიგებთ, რადგან ხატი არ არის აპრიორული, მეორე მხრივ, ხატს თავისშივე აქვს საგნის შესაძლებლობის კრიტერიუმი. ეს არის მისი ლოგიკური გააზრებადობა. რაც ლოგიკურია, მხოლოდ ის არის შესაძლებელი. მაგრამ შესაძლებლობა არ არის სინამდვილე. ჭეშმარიტობა აპრიორულად იმ აზრს ექნებოდა გარანტირებული, რომლის შესაძლებლობა მის სინამდვილეს დაემთხვეოდა(71. 3. 04), როგორც ეს იგულისხმებოდა ანსელმის ანდა დეკარტის მიერ გააზრებული ღმერთის ანდა სპინოზასეული სუბსტანციის ცნებაში. მაგრამ ვიტგენშტაინი, ლაიბნიცის კვალად. ალბათ, იტყოდა, რომ თვით ამ ცნებათა შესაძლებლობა არ არის დასაბუთებული. იგი არც ამგვარ აუცილებლობას უშვებს და არც

მეტაენის რაიმენაირი აგების შესაძლებლობას, რომლითაც შესაძლებელი იქნებოდა მოცემულ ენაში გამოყენებული აუცილებელი კომპონენტების, მაგ., „ნაჩვენების“ და „ნათქვამის“ მისტიკური ურთიერთმიმართების გარკვევა(71, 110).

მეცნიერული ენის(და არა სალაპარაკოს) ფარგლებში რაიმეს გააზრება, ე. ი. რაიმეს ხატის დადგენა წინადადებაში მისი გამოთქმის სახით უკვე მის შესაძლებლობას ნიშნავს, რადგან „შეუძლებელია ალოგიკური აზროვნება“. ენაში რაიმე ლოგიკის საწინააღმდეგოს გამოხატვა ისევე შეუძლებელია, როგორც გეომეტრიაში იმისა, რაც სივრცის კანონებს ეწინააღმდეგება(71. 3. 032). ეს არავრცეულის არსებობის უარყოფას კი არ ნიშნავს, არამედ ვრცეულად მისი გამოხატვის შეუძლებლობას.

ხატის სახით ჩვენ ვადგენთ პროექტს, რათა შეგვეძლოს მასში არსებულის სტრუქტურა და შინაარსი ამოვიკითხოთ. ამ აზრით, შეიძლება ვთქვათ, რომ სიმფონიის პროექტია პარტიტურა, რამდენადაც მისგან ამოიკითხება სიმფონია. „ამ პროექციის მეთოდი წინადადების საზრისის გააზრებაა“(713. 1). წინადადებას, რომელშიც აზრი გამოითქმის, რომელსაც სამყაროსთან პროექტული მიმართება აქვს, ვიტგენშტაინი უწოდებს პროპოზიციულ ნიშანს. წინადადება საზრისის შესაძლებლობაა, რამდენადაც იგი ფორმაა საზრისისა, რომელიც, თავის მხრივ, ერთგვაროვანია საგნის ლოგიკურ ფორმასთან, ამიტომ შეიძლება ემთხვეოდეს მას და შეიძლება არა.

ეს პროპოზიციული ნიშანი, როგორც ატომარული ფაქტის ხატი, თავად ფაქტი არის (71. 3. 14). ამრიგად, თავისებურად მეორდება ჯერ კიდევ ჰიუმეს მიერ მოხაზული სტრუქტურა: ატომური ფაქტები შთაბეჭდილებათა ადგილს იჭერენ, ხოლო პროპოზიციული ნიშნები, როგორც მათი ასახვა - წარმოდგენებისა, რომელთა ჰეშმარიტება სხვა არაფერია, თუ არა შთაბეჭდილებებთან თანხმობა. ასახვითი მიმართების უფრო ნათელსაყოფად, „ტრაქტატი“ გვთავაზობს, პროპოზიციული ნიშანი წარმოვიდგინოთ არა ასოებისაგან, არამედ უშუალოდ ვრცეული ობიექტებისაგან (მაგიდები, სკამები, წიგნები) შედგენილი. ეს მით უფრო გამართლებულადაა მიჩნეული, რამდენადაც „ტრაქტატში“ უეჭველად ითვლება ასოების იეროგლიფური, ე. ი. საგანთა მსგავსობიდან წარმოშობა (71. 4. 16). ამგვარ წინადადებათა საზრისს სწორედ ამ ნივთთა ვრცეული მიმართება წარმოადგენს.

აზრის ელემენტები წინადადებათა სახელებია. სახელი კი ობიექტს აღნიშნავს, ე. ი. ობიექტია სახელის მნიშვნელობა. სახელი წინადა-

დებაში ისევე დაუშლელია, როგორც ობიექტია დაუშლელი ატომარულ ფაქტში. წინადადებათა მთლიანობა კი ენაა. იგი რამდენადაც ჩვენი შემეცნების საზღვარია, ჩვენი სამყაროს საზღვარსაც წარმოადგენს. ზოგადის და ერთეულის მიმართების ტრადიციული სიძნელე აქაც რჩება: სიტყვა, სახელი ყოველთვის ზოგადია, რადგან მუდამ მხოლოდ ნიშანს წარმოადგენს, ობიექტი კი ერთეულია. ამიტომ მე შემიძლია ვილაპარაკო ობიექტზე, მაგრამ მისი გამოთქმა, ე. ი. მისი, როგორც ერთეულის და განუმეორებლის ხატის, შექმნა მე არ შემიძლია. ვიტგენშტაინი იმავე დასკვნამდე მიდის, რაც არისტოტელემ მიიღო (ცხადია, ტერმინების სხვაობა სახეზეა): აზრში, როგორც წინადადებაში, გამოითქმის საგნის ზოგადობა, მისი ზოგადობა და არა კონკრეტული რაობა. „წინადადებას მხოლოდ იმის თქმა შეუძლია, თუ როგორ არსებობს საგანი და არა იმისი, თუ რა არის იგი“ (713. 221).

თავად წინადადება გამოთქმაა და მის ყოველ ნაწილსაც, რომელიც საზრისის გამოთქმისათვის აუცილებელია, ვიტგენშტაინი გამოთქმას უწოდებს. გამოთქმა ასევე წინადადებათა ჯგუფის საერთო ფორმაა. იგი ის მუდმივია, რომელიც მათში სხვადასხვანაირად გამოიხატება ცვლადის საშუალებით, ე. ი. გამოთქმა გამოიხატება ცვლადით, რომლის მნიშვნელობა წინადადებაა, ცხადია, ის წინადადებები, რომლებიც ამ გამოთქმას შეიცავენ. ამგვარ ცვლადს პროპოზიციული ცვლადი ეწოდება. საერთოდ, წინადადება „ტრაქტატში“ გაგებულია, ფრეგესა და რასელის კვალად, როგორც მასში მოცემულის გამოხატვის ფუნქცია (71. 3. 318). შეცდომის გამოსარიცხად საჭიროა, დაიხვეწოს სიმბოლიკა, რათა განსხვავებულ სიმბოლოებში ნიშნებს ერთნაირად არ იყენებდნენ. ამ მხრივ, ვიტგენშტაინს სრულყოფილად ფრეგესა და რასელის მიერ შემუშავებული სიმბოლიკაც არ მიაჩნია. იგი მოითხოვს, ლოგიკური სინტაქსი ისე იქნეს დამუშავებული, რომ თუ ნიშანი აუცილებელი არაა, მას საერთოდ არ მიენიჭოს მნიშვნელობა. აპრიორულობის გაგებაში ვიტგენშტაინთან კანტის თავისებური გავლენა ჩანს. ლოგიკის აპრიორულობა მისთვის იმაშია, რომ იგი არ ითვალისწინებს რაიმე მოცემულობის როგორ-ს, რადგან ის თავად აგებს ამგვარ ემპირიულ შესაძლებლობას. მაგრამ მისთვის აუცილებელია, რომ საერთოდ რაიმე გამოცდილება არსებობდეს, რომელსაც იგი უნდა მიეყენოს(71. 5. 552). ლოგიკა ვერ გვეტყვის, რომ ესა და ეს საგანი ფაქტობრივად არსებობს სამყაროში, რადგან იმ რეალობას, რომლის აღწერაც ლოგიკას სურს, თავისთავად არავითარი აპრიორული წესრიგი არა აქვს. იგი, თავისი ფაქტობრივი მასალის თვალსაზრისით

რომელიც კონკრეტულ საგანს ქმნის, დიალაც შეიძლება სხვანაირი იყოს. ამიტომ „ლოგიკური წინადადება არ შეიძლება დამტკიცებულ ანდა უარყოფილ იქნეს რაიმე გამოცდილებით“(71. 6. 1223).

ამგვარ სიტუაციაში, ფაქტობრივად, აზრი ეკარგება ვერიფიკაციის პრინციპს როგორც ემპირიულზე წინადადების შემოწმებას. თუ წინადადება საზრისიანია, ე. ი. აბსურდი არ არის და ლოგიკურად მისი უარყოფა არ ხერხდება, ფაქტთან მის თანხმობა-უთანხმობას, ასე ვთქვათ, მხოლოდ ფაქტობრივი მნიშვნელობა აქვს. იარსებებს არა მცდარი წინადადება, არამედ მხოლოდ მცდარად მიყენებული. მცდარი იმიტომაა წინადადება, რომ ის, რასაც იგი აღწერს, საერთოდ არსად არ არსებობს(71. 4. 002). ამას კი ემპირია ვერასდროს ვერ უჩვენებს. მაგრამ ვიტგენშტაინს მაინც არ სურს ემპირიულზე უარის თქმა.

წინადადებას(მაგ., ეს შავია) საზრისს მტკიცება-უარყოფა კი არ აძლევს, არამედ მხოლოდ ამტკიცებს, ანდა უარყოფს ამ საზრისს. რამდენადაც ამას გამოცდილება აკეთებს, ამდენად წინადადების საზრისიანობა-უსაზრისობის მტკიცება მხოლოდ ახლა და ამ ადგილისათვის ხდება. სხვა დროს და სხვა ადგილას ანდა ამავე ადგილას სხვა დროს იგი შეიძლება ჭეშმარიტი აღმოჩნდეს. ამგვარი წინადადებები არ უნდა იყვნენ არც ტავტოლოგიურნი, არც ტოლობანი, ე. ი. არც მათემატიკისა და არც ლოგიკისა. ამ აზრით ეწოდება „ტრაქტატში“ მათემატიკურ მსჯელობებს ფსევდომსჯელობები (ფსევდოწინადადებები). ყველა ჭეშმარიტ, ე. ი. რაღაცის ამსახველ წინადადებათა ერთობლიობა ვიტგენშტაინისათვის არის ბუნებისმეცნიერება(71. 4. 11), ფსიქოლოგიის ჩათვლით, რომელიც ფილოსოფიასთან სხვებზე ახლოს არაა. ატომარული ფაქტები მხოლოდ საბუნებისმეტყველო მეცნიერებების საგანია. მათი სფერო იმას ემთხვევა, რასაც კანტი მოვლენათა სამყაროს უწოდებდა. ფილოსოფია კი საერთოდ არაა მეცნიერება. იგი მეცნიერების, ე. ი. ბუნებისმეტყველების „ზემოთ“, ანდა „ქვემოთ“ უნდა იყოს და არა მის გვერდით. მას თავისი სფერო არა აქვს. მას რომ სპეციფიკური, „ფილოსოფიური წინადადებები“ ჰქონდეს, მაშინ თავისი სფეროც ექნებოდა. ფილოსოფიას შეუძლია მხოლოდ „ახსნას და მკაცრად გამიჯნოს აზრები, რომლებიც უმისოდ თითქოს ბნელი და დიფუზურია“. ამის გამო, ფილოსოფიას, ასკვნის ვიტგენშტაინი, პოზიტივისტური ტრადიციის თანახმად, თეორია კი არ შეიძლება ეწოდოს, არამედ საქმიანობა, კერძოდ კი ახსნითი საქმიანობა სხვის მიერ დადგენილი მსჯელობებისა (71. 112). ამგვარი პასუხი მხოლოდ ტერმინოლოგიური გამოსავალია სიძნელიდან და არა რეალური. ახსნის

მაგიერ ახალი სიძნელე იჩენს თავს. ფილოსოფია ენის მიმართ მეტაენა გამოდის, რისი დაშვებაც ვიტგენშტაინს არ სურდა, რადგან ამით ფილოსოფიას თავისი სფერო გაუჩნდებოდა. მაგრამ ფილოსოფიის სტატუსი ამ პოზიციის ფარგლებშიც არ იძლევა ერთმნიშვნელოვანი გაგების საშუალებას: თუ ფილოსოფიის მიერ ჩატარებული ანალიზი(საქმიანობა) მეცნიერებისათვის აუცილებელია, გამოდის, რომ ეს მეცნიერებანი პრინციპულ ნაკლს შეიცავს და ფილოსოფიასაც ძალაუნებურად, თავისი ძველი პრეტენზია მეცნიერებათა მეცნიერების ყოფნაზე გააახსენდება. მეორე მხრივ, რეალურად, ბუნებისმეცნიერებათა მსჯელობების (კვლევის შედეგების) ნათელყოფა მხოლოდ სპეციალისტს თუ შეუძლია. ფილოსოფიურ ანალიზს, რომელიც ყოველთვის დაგვიანებით ხდება(თუ ასეთი ფილოსოფოსი მოიძებნება). არ შეიძლება მეცნიერებისათვის არსებითი მნიშვნელობა ჰქონდეს გამოსავალი არ არის ის, რომ ვიტგენშტაინი მეცნიერების მსჯელობების შინაარსს კი არა, არამედ მათი გრამატიკის დადგენას, მათი კავშირების წესების გარკვევას თვლიდა.

ამგვარად გაგებული ფილოსოფია კვლავ დამოუკიდებელ მნიშვნელობას მოიპოვებს და კვლავ პრეტენზია გაუჩნდება მეცნიერებებს საზღვრები დაუწესოს და რაც მის მიერ დადგენილ საზღვრებში არ მოექცევა, უსაზრისოდ და გამოუთქმელად, ე. ი. არამეცნიერულად გამოაცხადოს (როგორც თავის დროზე ო. კონტი მოექცა ფსიქოლოგიას). ამ მხრივაც, მეცნიერებათა მეცნიერების ძველი პრეტენზია შეიძლება აღდგეს.

ვიტგენშტაინის მიხედვით, „შემეცნების თეორია ფსიქოლოგიის ფილოსოფიაა“ (71. 4. 1121). ამ „ნათელ“ დებულებაში ბევრია სიბნელე. ასეთები მრავალია „ტრაქტატში“, ისევე როგორც სპინოზას „გეომეტრიულ“ დებულებებში. თუ მივიღებთ, რომ გნოსეოლოგია მართლაც ესაა, მაშინ მან უნდა შეისწავლოს ის, რასაც ვიტგენშტაინი ენის ლოგიკას უწოდებს. მაგრამ, ამავე დროს, მანვე აუკრძალა ფილოსოფიას შინაარსის (მასალის აზრით) შესწავლა. ანალოგიური საფრთხე ემუქრება ვიტგენშტაინის მეთოდსაც, მასაც ფსიქოლოგიის ლოგიკად ქცევა მოელის.

რადგან, თუ საქმე სალაპარაკო ენის დაწმენდას ეხება, რაგინდ არ უნდა დავწმინდოთ იგი, მაინც ადამიანური დარჩება და მის სპეციფიკაზე იქნება მიმართული (71. 4. 116)

აპრიორულის ემპირიულ მასალაზე მიჯაჭვა პოზიტივიზმში სპეკულატური ფილოსოფიისაგან გასამიჯნად ხდება. ასევეა ვიტგენშტა-

ინთანაც. მას მოუხდა „აპრიორული“ სხვადასხვა ხარისხით დაეშვა ბუნებისმეცნიერებაშიც. მაგ., ენერგიის მარადისობის კანონი, ისევე როგორც სხვა კანონები, არიან მხოლოდ „მეცნიერებათა წინადადებების შესაძლებელი ფორმების აპრიორული განსაზღვრებანი“ (71. 6. 34). მეცნიერული წინადადებების, ე. ი. იმათი, რომელნიც რეალურ მასალას კონკრეტულად ასახავენ, ამგვარი საერთო ფორმაა, მაგ., ნიუტონის მექანიკა. იგი თავისებური, გარკვეული მასშტაბის ბადეა, რომელიც საშუალებას იძლევა ეკონომიკურად აღვწეროთ სამყარო. სხვაგვარი ბადეებიც შეიძლება არსებობდნენ სხვადასხვა მასშტაბის აღწერისათვის. ისინი, მიუხედავად მათი ფორმალურობისა, რაღაცას მაინც ამბობენ სამყაროზე. ისინი გვეუბნებიან, რომ ის, რისი აღწერაც შეიძლება მოხდეს, შეიძლება არსებობდეს კიდეც. ხოლო რაც შეეხება ფაქტობრივს, თუნდაც იმას, ხვალ მზე ამოვა თუ არა, ამაზე აპრიორულად ვერაფერს ვიტყვით, ეს მხოლოდ ჰიპოთეზა შეიძლება იყოს(71. 6. 3631). სხვაგვარის მოთხოვნა იქნებოდა ერთი ფაქტობრივი არსებობიდან მეორის აუცილებლობით გამოყვანა, რაც შეუძლებელია. ეს მალბრანშისა და ჰიუმეს შემდეგ კარგადაა ცნობილი.

„წინადადებას არ შეუძლია თავისთავზე ამტკიცოს, რომ ის ჭეშმარიტია“(71. 4. 442), ე. ი. მას გარედან სჭირდება შემოწმება. დეკარტის „cogito“-ს ჭეშმარიტებას, ცხადია, ამგვარი პოზიცია ვერ შეურიგდება. ვიტგენშტაინი ხომ აპრიორულ ჭეშმარიტებად ყოფნაზე ტავტოლოგიურ მსჯელობათა პრეტენზიასაც არ იღებს? ელემენტურ წინადადებას „ტრაქტატში“ ორი ზღვარი აქვს. პირველი ზღვრული შემთხვევაა, როცა იგი მცდარია ყველა შესაძლებლობისათვის, მეორეა ტავტოლოგიური წინადადება. ამ უკანასკნელს, რამდენადაც ის უპირობოდ ჭეშმარიტი არის ყველა შესაძლებლობისათვის, საზრისი არა აქვს სწორედ ამ არაკონკრეტულობისათვის, ისევე როგორც არა აქვს იგი წინააღმდეგობრივ დებულებას. ისინი არაფერს არ ასახავენ. ეს ის ადგილია, სადაც, ფაქტობრივად, კ. პოპერის ფალსიფიკაციის თეორიის საფუძველია მოცემული, რომელმაც XX ს- ის მეორე ნახევარში დიდი როლი შეასრულა დასავლეთის ფილოსოფიაში. ამრიგად, ვიტგენშტაინი განასხვავებს ტავტოლოგიას, როგორც უსაზრისოს და ანალიზურობას, რომელიც საკუთრივ ლოგიკურის სტრუქტურას შეადგენს.

ვიტგენშტაინი აქ კანტის მიერ ლოგიკურის გაგების ტრანსფორმაციას ეწევა, მაგრამ მეტი სირთულის წინაშე დგას, რადგან მათემატიკის დებულებანი მისთვის ისევე მხოლოდ შესაძლებლობის ფორმებია.

როგორც ბუნებისმეცნიერულნი, ე. ი. მათი აპრიორულობაც საფრთხ-
შია. კანტთან კი მათ ფაქტებზე შემოწმება არ სჭირდებოდათ. ე-
განსხვავება, ალბათ, მასაც გაცნობიერებული ჰქონდა, როცა დაუსაბ-
ლებლად ეკამათებოდა კანტს: „აზრი აქვს კი კითხვას რა უნდა იყო-
რათა რაღაც სხვას შეეძლოს იყოს?“(71. 5. 5542). კანტის გავლენ-
მასთან დაპირისპირებაშიც იჩენს თავს, კერძოდ, როცა ვიტგენშტაინ-
უარყოფს მეცნიერებაში წინასწარხედვის შესაძლებლობას როგორც
შემეცნების ნამდვილი აქტივობის გამოვლენას: „ჩვენ მხოლოდ იმ-
წინასწარხედვა შეგვიძლია, რის კონსტრუირებასაც წინასწარ ვახ-
დენთ“(71. 5. 556).

ჩვენს შემეცნებას კი, ვიტგენშტაინის თანახმად, თავისი ლოგიკურ-
ფორმებით სინამდვილის კონსტრუირება კი არ შეუძლია, არამედ მხოლოდ
რაიმე მასშტაბის სქემის შედგენა, რომელშიც ამ მასშტაბისაგან სავსებით
დამოუკიდებელი მასალა მოექცევა. ამ მასალაში, როგორც ფაქტობრივ
შინაარსში, ჩვენ არაფერი შეგვაქვს. ჩვენ მას მხოლოდ ფორმაში ვაქცევთ.
ე. ლასკის (რომელიც ვიტგენშტაინის უფროსი თანამედროვე იყო)
დებულება ფორმის რაციონალობის და შინაარსის ირაციონალობ-
შესახებ კარგად გამოხატავს „ტრაქტატის“ ამ ფუნდამენტურ პრინციპს.
მაგრამ ვიტგენშტაინი აქამდე სხვა გზით, კერძოდ, რასელის გავლენით
მივიდა და მასთან ერთად თვლის, რომ მიზეზობრიობის რწმენა არის
ცრურწმენა. როგორც ცნობილია, მიზეზობრიობის რწმენა რასელთან
ერთ-ერთი იყო ხუთი კვაზიპოსტულატიდან.

ვიტგენშტაინის თეორიის სპეციფიკას რელიეფურად გამოავლენს
მის მიერ „სულის“, როგორც „მე“-ს, ანდა შემეცნების სუბიექტის
გამოდევნა მეცნიერული ლოგიკის სფეროდან. სუბიექტი ზედმეტია
ლოგიკურ წინადადებებში და მათ მიერ „ასახულ“ სამყაროში (71. 5.
542). ამ პირობის შესრულება მას სამყაროს ჭეშმარიტი, ე. ი. ბუნების-
მეცნიერული სურათის შექმნისათვის აუცილებლად მიაჩნია.

ვიტგენშტაინი იმასაც ფიქრობს, რომ ამით პოზიტივიზმის ერთ-
ერთი წყარო – ბერკლის სოლიფსიზმიც განთავისუფლდება გაუგებრო-
ბათაგან. „ის, რასაც სინამდვილეში გულისხმობს სოლიფსიზმი,
სავსებით სწორია. თუმცა ის არ შეიძლება ითქვას, არამედ იგი მხოლოდ
აჩვენებს თავს“. ეს უთქმელი, მაგრამ სავსებით სწორი აზრი
„ტრაქტატისა“, რითაც სისწორე ენის ფარგლებს გარეთ ვრცელდება
(წინააღმდეგ თავად „ტრაქტატის“ პრინციპისა), ის ყოფილა, რომ
„ენის საზღვრები(ერთადერთი ენისა, რომელიც მე მესმის) ნიშნავს ჩემი
სამყაროს საზღვრებს“(71. 5. 62).

მაინც რა არის ეს უთქმელი, ე. ი. ბუნებისმეცნიერებათა წინადადებებში გამოუთქმელი და მაინც რაღაცნაირად გამოვლენადი? ეს ის ყოფილა, რომ საერთოდ სამყაროს შესახებ რაიმეს თქმა მოითხოვს ამ სამყაროს გარეთ გასვლას, რაც ბუნებისმეცნიერებას, ცხადია, არ შეუძლია. თუმცა, ფაქტობრივად, ჩვენ ამის თქმით უკვე, თანაც „ნათლად და ცხადად" გავდივართ სამყაროს გარეთ, ე. ი. ვუშვებთ და ვიყენებთ მეორე ტიპის, ენას, ურომლისოდაც ჩვენი მეცნიერული ენაც ვერ იარსებებდა. მაგრამ „ტრაქტატში" ამის აღიარება გამორიცხულია, თუმცა ვიტგენშტაინი მალე თავად დაინახავს ამგვარი პოზიციის უმართებულობას.

რაკი ჩემი ენა ჩემშია და მე მის გარეთ ვერ გავალ, ხოლო ენისა და სამყაროს საზღვრები ერთი და იგივეა, „მე" მიკროკოსმოსი გამოდის, ანუ „მე" თავად არის სამყარო(71. 5. 631). მაგრამ, როგორც დავინახეთ, ეს მიკროკოსმოსი მაკროკოსმოსს და სხვა მიკროკოსმოსებსაც გულისხმობს. ამის უფლებას კი ჩემი ენა, ე. ი. ჩემი მეცნიერული ხედვა, არ იძლევა. ეს იმ დროს, როცა სალაპარაკო ენა არ არსებობს ამ სხვების გარეშე. მთავარი კი ისაა, რომ ჩემს ენაში მეც უნდა ვიყო როგორც კონკრეტული სუბიექტი, რაც გამოირიცხა. აქ არც მეტაფიზიკური სუბიექტისთვისაა ადგილი. ეს ადგილი არც სხვაგან აღმოჩნდება. ამრიგად, მკაცრად გააზრებულ სოლიფსიზმს უქრება პიროვნება, „მე". რჩება მხოლოდ ის, რასაც ეს „მე" აღწერს, ე. ი. რჩება სამყაროს მიმართებები წინადადებათა სახით.

ასე გაგებული სოლიფსიზმი მართლაც დაემთხვევა რეალიზმს თუ „წმინდა რეალიზმს", რომელიც არ გადის ბუნებისმეცნიერებათა მიერ დადგენილ შინაარსს გარეთ. „სოლიფსიზმის „მე" იკვეცება განუფენელ წერტილამდე და რჩება მხოლოდ მასთან თანაფარდი რეალობა"(71. 5. 64). აქ კარგადაა დანახული სოლიფსიზმის წინააღმდეგობრივი ხასიათი. მაგრამ ამ წინააღმდეგობის მოხსნა მხოლოდ მისი გამოაშკარავებით ვერ განხორციელდება. განუფენლობამდე დაყვანილი „მე", რამდენადაც იგი მაინც მნიშვნელობას ინარჩუნებს, სწორედ ამით არღვევს სოლიფსიზმის საზღვრებს. ამ სახით იგი იდეალურ „მედ" გადაიქცევა და სუბიექტური იდეალიზმი(უკვე მერამდენედ ფილოსოფიის ისტორიაში) ობიექტურ იდეალიზმად გადაქცევის ტენდენციას ამჟღავნებს. ამ განუფენლობით „მე" არა მარტო არ ქრება, არამედ სამყაროს აუცილებელი კორელატის ფუნქციასაც იღებს. განუფენლობისათვის სულაც არა აქვს მნიშვნელობა, წერტილია იგი თუ რაიმე სხვა. მთავარია მისი ფუნქცია და ეს ფუნქცია აქ არსებითია. სუბიექტი

სამყაროს გარეთ აღმოჩნდება და ხელახლა დადგება სამყაროსთან მი-
მიმართების საკითხი.

აქ კიდევ ერთი დაკონკრეტებაა საჭირო: თუ ლოგიკური დებულე-
ბანი მხოლოდ „სამშენებლო ხარაჩოებია სამყაროსი“(71. 6. 124),
გასაგებია, რომ ისინი სამყაროს სტრუქტურას ვერ გვიჩვენებენ – ვერც
თავისთავად არსებულის და ვერც ბუნებისმეცნიერებების წინადადე-
ბებში მოცემულის. ამით კი ეჭვს იწვევს შესაძლებლობა ასახვით-
მიმართებისა წინადადებასა და ატომურ ფაქტს შორისაც, ე. ი. ამ
საერთოს არსებობა, რომელიც გამოიხატება, მაგრამ არ გამოითქმის.
ამ საერთოს ვიტგენშტაინი „ლოგიკურ ფორმას“ უწოდებს. თუ ამას
გავითვალისწინებთ, გაუგებარი ხდება დებულება: „ლოგიკა თეორი-
კი არ არის, არამედ სამყაროს ასახვაა, ლოგიკა ტრანსცენდენტა-
ლურია“(71. 6. 13). ის, რომ ლოგიკური არის ფორმა და მასში
მოქცევადი შინაარსი(მასალა) კი სამყაროსია, ტრანსცენდენტალურ-
ფიქციონალისტურ ინტერპრეტაციაზე მიუთითებს.

თუ პიროვნება, „მე“ განუვრცობელ წერტილამდე დაიყვანება და
ეს წერტილი სამყაროშივე დარჩება, მაშინ არცაა საჭირო იმაზე
ხაზგასმა, რომ „სამყარო არ არის დამოკიდებული ჩემს ნებაზე“(71
6. 373). ნება აქ საერთოდ არ შეიძლება არსებობდეს, თუმცა იგი,
როგორც ფენომენი, ფსიქოლოგიას აინტერესებს(71. 6. 423). და
მაინც, ნების არსებობაში ვიტგენშტაინი არ ეჭვობს და საკითხსაც სვამს:
შეუძლია თუ არა ადამიანის კეთილ (ანდა ბოროტ) ნებას სამყარო
შეცვლა? პასუხი უცნაურია: ის, რასაც ჩვენი ნება ცვლის, არის
სამყაროს საზღვარი და არა თავად ამ სამყაროს ფაქტები, ანუ ის, რაც
შეიძლება გამოიხატოს ენაში. თუმცა ბედნიერის სამყარო სულ სხვაა,
ვიდრე უბედურის(71. 6. 43). წინააღმდეგ საკუთარი ცხოვრებისა.
ვიტგენშტაინი ფიქრობს, რომ ფილოსოფია ყველაფერს ისე ტოვებს,
როგორც ის არის. ფილოსოფიის ამგვარ გაგებას ჰ. მარკუზე ნეოპოზი-
ტივიზმის მიერ საკუთარი თავის დახასიათებად თვლის და აკადემიურ
სადომაზოხიზმად მიიჩნევს(74. 187).

ვიტგენშტაინი არ უარყოფს მისტიკურის არსებობას და მის მნიშვნე-
ლობას. მაგრამ მან ისე გაამარტივა სამყარო თავისი ფორმალური ენით,
რომ გასაგებია მისი დებულება „მისტიკური ის კი არ არის, თუ როგო-
რია სამყარო, არამედ მისტიკური ისაა, რომ ის არის“(71. 4. 44).
მისტიკური არის „სამყაროს შეგრძნება როგორც შეზღუდულ
მთელის“(71. 6. 45). ეს მთელი მართლაც მისტიკურად არის იზოლირე-
ბული ადამიანური ინტერესების უსაზღვრო სივრცეში, რომელსაც

სალაპარაკო ენა გვაძლევს. ამ უცნაურობაზე მიუთითებს ვიტგენშტაინის აზრი: ყველა მეცნიერულ კითხვაზე პასუხი კიდევაც რომ გავცეთ, ამით ცხოვრების პრობლემებს მაინც ვერ შევეხებოდით (71. 6. 52). ამის შედეგია პასიური პოზიცია: „ცხოვრების პრობლემის გადაწყვეტა მდგომარეობს ამ პრობლემის გაქრობაში“ (71. 6. 521). „სიცოცხლის საზრისი გამოუთქმელია იმისათვისაც კი, ვისთვისაც ივი ცხადი გახდა“ (71. 6. 521). ამით პროკლეს, არეოპაგელის და კუზანელის „ბრძნულ დუმილთან“ მივედით. ასე გაერთიანდა „თანამედროვე ლოგიკური ანალიზი და მისტიკური შემეცნება“(21. 455).

ვიტგენშტაინის მეორე ფილოსოფია, ანუ უსტრუქტურო ბიჰევიორიზმი

თუ რა დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა „ტრაქტატს“ ევროპული აზროვნების განვითარებისათვის, ჩანს თუნდაც იქიდან, რომ ამ პერიოდის პოზიტივისტების ლოზუნგი – წინადადების საზრისი არის ვერიფიკაციის მისი მეთოდი - აღებულია „ტრაქტატიდან“(69. 278). ამ საფუძველზე შექმნილი შრომებიდან, უპირველეს ყოვლისა, ასახელებენ რ. კარნაპის წიგნს „სამყაროს ლოგიკური სტრუქტურა“ (1928). თავად ვიტგენშტაინი ამ პრინციპს მთლიანად „ტრაქტატშიც“ არ ენდობოდა. თუ მან ხელახლა დაიწყო მუშაობა ფილოსოფიაში, ეს, ძირითადად, იმიტომ, რომ „ტრაქტატის“ შეცდომები გააცნობიერა და საჭიროდ მიაჩნდა ამისაგან შესატყვისი დასკვნები გამოეტანა, თუმცა ხედავდა, რომ მრავალი მკვლევარი აღტაცებული იყო „ტრაქტატით“. ვიტგენშტაინი თავად იყო საკუთარი შრომების ყველაზე მკაცრი კრიტიკოსი. მაგრამ მისი შრომები იშვიათად სცილდებოდა მის სამუშაო მაგიდას. მისი აზრები ვრცელდებოდა იმათგან, ვინც მას პირადად იცნობდა და მისი ნდობით სარგებლობდა (მსგავსად სპინოზას აზრებისა). მაგრამ მაინც, ამ გზით მიაღწია 1940 წ. ლონდონს მისმა „ლურჯმა და ყავისფერმა წიგნებმა“. ამ ორი წიგნის საფუძველზე გაფორმდა იქ „ლინგვისტური ანალიზის სკოლა“, რომელიც უკვე მზადდებოდა ჯ. ლ. ოსტინის(1911-1960) და ჯ. რაილის (1900- 1977) შრომებით(21. 276). ვიტგენშტაინის სიკვდილის შემდეგ, „ფილოსოფიური გამოკვლევების“ გამოქვეყნებით ნათელი გახდა, რომ ვიტგენშტაინის ინტერესები გაცილებით უფრო ფართო იყო, ვიდრე მის სახელთან დაკავშირებული რომელიმე მიმდინარეობისა. აშკარა გახდა, რომ ეს იყო ახალი ფილოსოფია და ახალი პერიოდი ვიტგენშტაინის განვითარებაში, რომელიც „ფილოსოფიური გამოკვლევებით კი არ

დაწყებულა, არამედ გაცილებით ადრე, როცა ვიტგენშტაინი ავსტრიი
მთიან სოფელში მასწავლებლობდა. ამაზე თავადაც მიუთითებს „ლოგი
კური გამოკვლევების“ წინასიტყვაობაში. ამიტომ საშუალო პერიო
დის ცალკე გამოყოფა პირველსა და მეორეს შორის არაა აუცილებელი
თუმცა მას, როგორც გარდამავალ ეტაპს, ავტორიტეტული დამცვე
ლები ჰყავს(25. 857).

მეორე პერიოდი შეიძლება სწორედ მასწავლებლობის პერიოდი
დავიწყოთ, რადგან ამ დროის შრომებში უარია ნათქვამი „ტრაქტატის
ძირითად დებულებაზე, რომ სამყაროს ლოგიკური აღწერა შეიძლებ
მხოლოდ ერთ საზრისიან ენაში. ახლა ვიტგენშტაინი მიიჩნევს, რო
ერთადერთობაზე პრეტენზია უკვე რაღაც მეტაფიზიკას გულისხმობ
მეტაფიზიკას კი ახლაც კატეგორიულად უარყოფდა, რადგან მიაჩნდა
რომ მას სრულ წყვდიადში შეჰყავს ფილოსოფოსები. მან ისიც კი თქვა
რომ „ტრაქტატში“ ენაზე ნათქვამი თითქმის ყველაფერი შეცდომაა
რომ, ფაქტობრივად, არსებობენ განსხვავებული ენები განსხვავებულ
სტრუქტურებით, რომელთაც შეუძლიათ დააკმაყოფილონ სავსებით
განსხვავებული მოთხოვნილებანი. არაა აუცილებელი, რომ ისინი
ერთნაირ ლოგიკურ სტუქტურას ფლობდნენ. ფაქტობრივად ისინი
ქმნიან მარტივ ქვესტრუქტურებს, ანუ ენობრივ თამაშებს(25, 857)

ისეთ შრომებში, როგორებიცაა „ფილოსოფიური შენიშვნები“
და „ლურჯი წიგნი“, აღნიშნულს გარდა, უარყოფილია არსებითი
განსხვავება პირველად ენასა (გამოცდილების ენასა) და მეორად
(მეცნიერების ენას) შორის. ხაზგასასმელია ისიც, რომ „მათემატიკის
ფილოსოფიაში“ ვიტგენშტაინი, წინააღმდეგ ფრეგესა და რასელისა
ამტკიცებს, რომ მათემატიკის არც ერთი ნაწილი წმინდად არ დაიყვა
ნება ლოგიკაზე. მისი აზრით, მათემატიკაშიც არის განსხვავებული
ენობრივი თამაშები და ამ თამაშთა საზრისები დამოკიდებულია მათივ
ფორმულების გამოყენებაზე, ე. ი. მათი საზრისი მათ გამოცდაშია
ამდენად, ვერიფიკაციის პრინციპი მათემატიკაზეც ვრცელდება.

ნარკვევში „უეჭველობის შესახებ“ ვიტგენშტაინი ცდილობ
უჩვენოს, რომ ყოველი რწმენა არის ნაწილი რწმენათა სისტემისა. ე
ქმნის მსოფლხედვას და განსაზღვრავს იმას, თუ რომელი ენით შეიძლებ
თამაში. ეს არ ნიშნავს ამგვარი სისტემისათვის რაიმე პრივილეგიას
სისტემის წინააღმდეგ ბრძოლა იმაშიც ვლინდება, რომ იგი იბრძვი
როგორც სკეპტიციზმის, ისე მისი უარმყოფლების წინააღმდეგ. იგ
არ უარყოფს ცოდნის არსებობას, მაგრამ ხაზს უსვამს მის ცვალება
ხასიათს და იმას, რომ იგი აუცილებლობას არ ფლობს. სანიმუშო

ვიტგენშტაინი დეკარტის ინტელექტუალურ და მურის გრძნობად-ინტუიციურ სიცხადეთა „აუცილებლობაზე“ მიუთითებს. იგი თვლის, რომ აბსოლუტურად უეჭველი არც დეკარტთან დადგენილი „მე“-ს არსებობაა და არც მურის მტკიცება: „მე ვიცი, რომ ეს არის ხელი“. ორივენი მხოლოდ შედარებით უეჭველნი არიან და ნორმატულ როლს ასრულებენ ჩვენს ენობრივ თამაშში(25. 858). აბსოლუტური უეჭველობის ფლობა მეტაფიზიკური ჰეშმარიტების გამოხატვის პრეტენზია იქნებოდა, რასაც ვიტგენშტაინი ვერ შეურიგდება. ფილოსოფიური არგუმენტაცია მოცემულია როგორც ბუნებრივი ადამიანური პრაქტიკა, იგი უნდა დასრულდეს, მაგრამ ეს დასასრულიც არ შეიძლება იყოს თვითკმარი და უეჭველი.

ვიტგენშტაინის გარდაცვალების შემდეგ გამოქვეყნებულმა შრომებმა ინტერპრეტაციათა დიდი სიმრავლე გამოიწვია, რომელთა შეთანხმება წარმოუდგენელიც კია. თუ რუსი ფილოსოფოსი ი. ნარსკი მას ირაციონალისტად და კონსერვატორად თვლის(75. 240), ინგლისელი მკვლევარი ე. გელნერი მას ახალი სახის იდეალისტად მიიჩნევს, რომლისთვისაც სამყარო ჩვენს მიერ განისაზღვრება(76, 381).

ჰამბურგის უნივერსიტეტის ფილოსოფიის პროფესორი უ. შთაინ-ვორთი, „მარქსისტული ფილოსოფიის ანალიტური ინტერპრეტაციის“(1977) ავტორი მის პოზიტივისტობასაც უარყოფს. იგი ცდილობს დაამტკიცოს, რომ ლ. ვიტგენშტაინი არათანმიმდევრული დიალექტიკური მატერიალისტია(70. 151) და რომ ვიტგენშტაინის თავისად გამოცხადების უფლება „ენის წრეს“ მხოლოდ ნაწილობრივ აქვს, ხოლო „სალაპარაკო ენის ფილოსოფიას“ საერთოდ არა აქვს ამისი უფლება(70. 101).

ამგვარი შეფასებები ინტერპრეტატორთა თვითნებობა კი არ არის, არამედ თავად საკვლევის სპეციფიკითაა განპირობებული, მაგრამ დიალექტიკურ მატერიალიზმთან მისი დაახლოება მაინც ტექსტზე ყველაზე მეტ ძალდატანებას შეიცავს. ვიტგენშტაინს, მართალია, რეალური ქმედების ფილოსოფიის შემუშავება სურდა, მაგრამ რამდენადაც მისი მიზანი ის იყო, რომ ყველაფერი ისე დაეტოვებინა, როგორც არის, შეუძლებელია მისი შეთანხმება მოძღვრებასთან, რომლის მთავარი მიზანია გაგების საფუძველზე გარდაქმნა, რაც, „ფოიერბახზე თეზისებიდან“ დაწყებული, წითელ ხაზად გასდევს მარქსისტულ ფილოსოფიას(77.77). მაგრამ გარკვეულ მატერიალისტურ ტენდენციებზე სხვებიც მსჯელობენ, მაგ., ა. ვედბერგი. იგი მიუთიებს „ლურჯი წიგნის“ იმ ადგილზე,სადაც ლაპარაკია იმაზე, რომ

მხოლოდ მატერიალური ობიექტები არსებობენ და მხოლოდ ისი
ფლობენ უფლებას, ატარონ ეს სახელი(58. 321).

ამ სტრიქონების ავტორი კი ფიქრობს, რომ ლოგიკური ენ
უპირატესობის, ე. ი. „ტრაქტატის" ძირითადი დებულების უარმყოფელ
ვიტგენშტაინი იმ პოზიციას იცავს, რომელსაც ზოგადად ბიჰევიორიზმ
ანუ ქცევის ფილოსოფია შეიძლება ეწოდოს. იგი აღწერს ყველ
შესაძლებელ შინაარსს, რომელიც სალაპარაკო ენის პრაქტიკით მოგვ
ცემა. იგი არა მარტო არ ცდილობს რაიმე სპეციალური ენის შექმნა
არამედ ნებისმიერ ენას შეთანხმების საფუძველზე (კონვენციურად
მიღებულად თვლის. ისინი ყველანი მხოლოდ ენობრივი თამაშის სხვად
სხვა სახეს წარმოადგენენ. მაგრამ ვიტგენშტაინი პოზიტივისტურ
ტრადიციის ერთგულია, როდესაც უარყოფს შინაგანი გამოცდილებ
რაიმე უპირატესობას გარეგანი გამოცდილებისადმი, რომელი
დაკვირვებადია და ურთიერთობაში მოცემული.

სალაპარაკო ენის ყოველმხრივი კვლევა და თანაც, როგორ
ვიტგენშტაინი ამბობს, „ყოველი მიმართულებით", შედეგად მოგვცე
არა სისტემურ მთელს, არამედ უფრო ჩანახატებს, რომლებიც ხა
გრძლივი და რთული მოგზაურობის დროს რჩებათ ხოლმე ადამიანებ
ამ ჩანახატების გარკვეული მოწესრიგებით, შეიძლება ადამიან
ლანდშაფტზე გარკვეული წარმოდგენა მიიღოს, როგორც ალბო
მისაგან(78. 9-10).

სალაპარაკო ენის წიაღში მოქცეული მთელი, როგორც ჩვენ
გამოცდილების შინაარსის აღწერები, არავითარ წინასწარდადგენ
სტრუქტურას არ ემორჩილებიან და ერთიმეორის გვერდით არსებობე
აღწერის უფლებით. ეს სწორედ ის უსტრუქტურო ბიჰევიორიზმი
რომელიც ავლენს ემპირიზმის ირაციონალისტურ ბუნებას. თავა
ვიტგენშტაინი „ტრაქტატში" მისტიკურად აცხადებდა იმას, რა
მეცნიერული ენის გარეთ რჩებოდა. იგი თუმცა ნათლად გამოიხატებო
მასში, მაგრამ არ ითქმებოდა. „ფილოსოფიურ გამოკვლევებში" ენ
შინაარსი, მართალია, მაქსიმალურადაა მოცული, მაგრამ ეს ხდებ
თავად მეცნიერული ენის ფარგლების რაციონალურობის უარყოფ
ხარჯზე.

როგორც ვხედავთ, ვიტგენშტაინი როგორც პირველ, ისე მეო
პერიოდში იკვლევს ენას, მის შესაძლებლობებს და მისი გამოყენებ
წესებს. მაგრამ თუ „ტრაქტატში" ენა მისთვის რაღაცის ხატია, ე.
გარკვეული, თუნდაც არაპირდაპირი აზრით გაგებული, ასახვაა სინა
დვილის, ანუ სამყაროსი, როგორც ატომური ფაქტების ერთიანობი

„ფილოსოფიურ გამოკვლევებში“ ხატსა და ასახვაზე საერთოდ უარია ნათქვამი. უარყოფილია რაიმე იგივურის დაშვება ენასა და სინამდვილეს შორის. ენა თამაშის წესად ცხადდება, ხოლო იგივურობის ადგილს იკავებს თანმიმდევრული ნომინალიზმისათვის შესაფერი სიმბოლო - „ოჯახური მსგავსება“(78. 57).

ენა ადამიანთა საქმიანობაა, მათი ურთიერთობაა, მათი ცხოვრების ფორმაა. ენა სოციალურია და დიალოგური. ენის გარეშე აზროვნება არ შეიძლება. მთელი ამ აუცილებელი ასპექტების მიუხედავად, ენას არა აქვს ერთხელ და სამუდამოდ დადგენილი ურყევი წესები. აუცილებელია მხოლოდ ის, რომ ენა, როგორიც არ უნდა იყოს იგი, თამაშის წესია. ყოველი თამაშის წესი კი შეთანხმებას გულისხმობს. ვიტგენშტაინს არ აინტერესებს ის, თუ როგორ ხდება ენის წესებზე შეთანხმება ენამდე. აქ თავს იჩენს ჰობსის ხელშეკრულების თეორიის ტრადიცია როგორც ვიტგენშტაინის ნომინალიზმის ისტორიული წყარო. თამაშის წესის ობიექტურობა და სამართლიანობა მხოლოდ იმას ემყარება, რომ ადამიანები ერთხელ შეთანხმდებიან, რომ ამგვარად ითამაშონ, რითაც საკუთარი ცხოვრების ფორმას აწესებენ(78. 29).

ფილოსოფიის კვლევის მიზანი ვიტგენშტაინისათვის არის არა რაიმე უცნობი ფაქტის აღმოჩენა, არამედ სალაპარაკო ენის გაწმენდა მეტაფიზიკური პრობლემებისაგან. „ტრაქტატში“ ეს მეცნიერული ენის მიმართ ხდებოდა. ორივე შემთხვევაში, კვლევის წარმატების შედეგი სპეციფიკურ-ფილოსოფიური, ე. ი. სპეკულატური და მეტაფიზიკური პრობლემების მოხსნა იქნება, რაც ფილოსოფიის საჭიროებასაც მოხსნიდა, როგორც ეს ვიტგენშტაინს ეგონა „ტრაქტატის“ დასრულების დროს. კანტთან ვიტგენშტაინის შინაგან მსგავსებაზე არაერთხელ მიუთითებიათ(69. 278, 279). ნათესაობა ჩანს იმ საკითხების ხელახლა წამოჭრაში, რომელნიც კანტის წყალობით გახდა პრობლემური. თუ კანტი ფილოსოფიის ბედად თვლიდა იმგვარი საკითხების განხილვას, რომელნიც აუცილებელია, მაგრამ რომელთა გადაჭრა ჩვენთვის შეუძლებელია, ვიტგენშტაინი მიიჩნევს, რომ ფილოსოფიური პრობლემები ეს ის კოპებია, რომლებიც ჩვენს განსჯას უჩნდება, როცა იგი ჩვენი ენის საზღვრებს (კანტი იტყოდა, გამოცდილებას) ეჯახება. მაგრამ განსხვავება მაინც არსებითია, კერძოდ ის, რომ ამ „კოპებს“ ჩვენი შემეცნებისათვის, ვიტგენშტაინის აზრით, არავითარი დადებითი მნიშვნელობა არა აქვთ. როგორც აღნიშნული იყო, ყოველი ენა თამაშის წესია, ამდენად, მათ შორის რაღაც იგივური, რაღაც საერთო უნდა იყოს. ვიტგენშტაინი ასე არ ფიქრობს. იგი ცდილობს საერთოს და

იგივურის შეცვლას „ნათესაურობით“. ყველა ენა რაღაცნაირი წესით ნათესაობს და ჩვენ ყველა მათ ამის გამო ვუწოდებთ ენას, ისევე როგორც ყველა თამაშს (ფეხბურთი იქნება ეს, ჭადრაკი თუ შაში) – თამაშს. მათ შორის იგივურის და მსგავსების ანალიზისას ვიტგენშტაინი მიდის დასკვნამდე, რომ აქ საქმე გვაქვს მხოლოდ ნათესაურ კავშირთან, ეს კი იმგვარი კავშირია, სადაც საერთოსა და იგივურის დაშვებისგარეშე სიმრავლეში გარკვეული მთლიანობა იკვრება. იგი უფრო ფაქტობრივი და კონკრეტული უნდა იყოს, ვიდრე ამის მოცემა ცნების მიერ დაჭერილ საერთოს შეუძლია. მაგ., პეტრე შეიძლება ჰგავდეს ივანეს, ივანე - პავლეს, პავლე - დავითს, მაგრამ დავითი არაფრით ჰგავდეს პეტრეს. ცნებითი აზროვნება მათ შორის საერთოს (ე. ი. იმას, რაც იგივეობრივია თითოეულში), ცხადია, ვერ დაადგენს, რადგან ასეთი რამ არ არსებობს. მაგრამ ჩვენი ხედვა ამ თანდათანობით გადასვლაში ვიზუალურად აერთიანებს მათ. ამიტომ ვიტგენშტაინი მოგვიწოდებს: „ნუკი აზროვნებ, არამედ ჰვრიტე“(7857). ცნებით აზროვნებას უსხლტება ხელიდან კონკრეტულობა, ხედვას კი იგი უწყვეტ გადასვლებში ეძლევა და რეალურ კავშირს კრავს. ამრიგად, ხედვა გვაძლევს ჩვენ „რთულ ბადეს მსგავსებათა, რომელნიც ერთმანეთს სწვდებიან და ერთმანეთს კვეთენ“. აქ ძირითადი ღირებულება ენიჭება ხედვაში მოცემულ კონკრეტულ მასალას, ე. ი. იმას, რაც „ტრაქტატში“ მეცნიერული ენის გარეთ რჩებოდა. ამ ახალი გაგებით შეიძლება თამაშის ცნებაში გაერთიანდნენ ისეთი დაშორებული ქცევები, როგორიც არიან მეცნიერული ენა, შაში, პასიანსი. ამ საფუძველზე ცვლის ვიტგენშტაინი ტრადიციული გვარის ცნებას ახალი ტერმინით: „ოჯახური მსგავსება“. ცნებათა და გვართა მაგიერ თუ ამგვარ მსგავსებებს ვიხმართ, დავინახავთ, რომ ისინი მოცულობის ზრდისას არ კარგავენ შინაარსის კონკრეტულობას, ისევე როგორც მსხვილი ძაფის დართვისას არ იკარგება არც წვრილები და არც ბეწვები, რომელთაგანაც ეს წვრილებია შეგრეხილი(78. 58).

ამგვარ შინაარსს ტრადიციული დეფინიცია ვერ გამოთქვამს, რადგან იგი ზოგადია. იგი სწორია ყველაფრის მიმართ (როგორც მათ საერთოს გამოთქმა) და არაფრის მიმართ (რაკი კონკრეტული იკარგება და მათზე არაფერს ამბობს) (78. 63). არისტოტელეს მიერ მითითებული სიძნელე იმის თაობაზე, რომ ზოგადი არ შეიძლება იყოს არსება, აქ სრული ძალით ვლინდება, მაგრამ მისი ხსენების გარეშე. ამით ვიტგენშტაინს ბუნებისმეცნიერებათა ენის უარყოფა კი არ სურს, არამედ იმის ჩვენებას ცდილობს, რომ მეცნიერული ენა ერთადერთი

არაა და, რაც მთავარია, „იდეალური ენები“ ლოგიკისა სულაც არ ნიშნავს მათ უფრო მაღალ ღირებულებას სალაპარაკო ენასთან მიმართებაში, რომ რაიმეს გულისხმობა(Meinen) და გაგება(Verstehen) არ უნდა მივიჩნიოთ აუცილებლად რაიმეს ანგარიშად და გამოთვლად(78. 66).

ცნებითი ზოგადობების შეცვლა „ოჯახური მსგავსებებით“, როგორც მეტაფიზიკისა და სპეკულაციის წინააღმდეგ ბრძოლის ახალი ეტაპი, ვიტგენშტაინთან ვლინდება როგორც სიტყვების დაყვანა მათი მეტაფიზიკური მნიშვნელობიდან მათ ყოველდღიურ გამოყენებაზე. ამ კვლევამ უნდა დაადგინოს, ჩვეულებრივი ენის მოხმარების რა წესი იქნა დარღვეული, რის გამოც ამგვარი პრობლემა დადგა.

ეს იქნება სწორედ იმ კოპების გამოკვლევა, რაც ფილოსოფიის საკითხთა ფორმით უჩნდება ჩვენს განსჯას, როცა ენის საზღვრებს ეჯახება. ამ კოპების მტკივნეულობა განსაზღვრავს ამგვარი ანალიზის, ე. ი. ფილოსოფიური საქმიანობის ღირებულებას(78. 80). ეს საშუალებას გვაძლევს უფრო ზუსტად გავიგოთ ვიტგენშტაინის დებულება იმის თაობაზე, რომ ფილოსოფიის საქმე მხოლოდ აღწერაა, რომ იგი „ყველაფერს ისევე ტოვებს, როგორც არის“(78. 83). მაგრამ საკითხავია, როგორც იგი არის, თუ როგორც იგი იყო ფილოსოფიური პრობლემების გარეშე? გამოდის, რომ ფილოსოფია ყველაფერს იმგვარ ფორმას აძლევს, როგორიც ის უნდა იყოს. თუ ამ სამუშაოს ღირებულების მხოლოდ სიტყვიერი ცნობა არ გვინდა, მაშინ აღმოჩნდება, რომ იგი ადვილი დასაფუძნებელი არ არის. თუ ფილოსოფიის საქმე არაა ლოგიკურ-მათემატიკურ წინააღმდეგობათა ამოხსნა, არამედ მათემატიკის შემაწუხებელი პრობლემების ნათელყოფა, ისმის კითხვა: როგორ შეუძლია ეს ფილოსოფიას? ამას ხომ სპეციალური ცოდნა სჭირდება. იგივე ითქმის სხვა მეცნიერებებზეც. ამდენად, ფილოსოფიური საქმიანობა კვლავ გამოდის როგორც აზროვნების აზროვნება, როგორც მეცნიერული აზროვნების მიერ შემეცნებულის შემოწმება, რაც თანმიმდევრულობის შემთხვევაში კვლავ ტრადიციულ სპეკულაციასთან მიგვიყვანს. ამ საფრთხეს ვიტგენშტაინი ხედავს და მის ასაცილებლად ფილოსოფიას უფლებას უტოვებს გაასწოროს მხოლოდ საკუთარი შეცდომები და არა მეცნიერებისა, რომელიც ფილოსოფიას არ ესმის: „როცა ჩვენ ვფილოსოფოსობთ, ჩვენ ველურ, პრიმიტიულ ადამიანებს ვგავართ, რომელნიც ცივილიზებული ადამიანების საუბარს ისმენენ, არ ესმით იგი და, მათი ახსნის ცდის სახით, უცნაურ დასკვნებს აკეთებენ“(78. 125).

ამგვარი დასკვნების ასაცილებლად ვიტგენშტაინი ქმნის თავისებურ ემპირისტულ ფენომენოლოგიას, რომელიც საშუალებას უნდა იძლეოდეს, ყოველ სიტყვას, რომელსაც მოვიხმართ, თავისი შესატყვისი ენის (თამაშის წესის) ფარგლები მივუჩინოთ და მისი შესაძლებლობანი დავადგინოთ. ამ საქმიანობას ანალიზის ტექნიკას უწოდებენ. ვიტგენშტაინის მიერ შექმნილი ანალიზის ტექნიკა სამ ასპექტს შეიცავს: 1. საკითხის ასპექტის განსაზღვრა ამა თუ იმ ენობრივი თამაშის სფეროში; 2. საძიებელი გამოთქმის სხვა გამოთქმებით შენაცვლების შესაძლებლობათა დადგენა მოცემული ენის ფარგლებში და 3. იმ პარადიგმულ ვითარებათა დადგენა, რაც მოცემული ენის გამოყენებათა რთულ ქსოვილში გარკვევას აადვილებს. მაგრამ, ყოველივე ეს მაინც ვერ მიგვიყვანს რაიმე აუცილებელი მიმართების დადგენამდე.

ნებისმიერი სიტყვის, როგორც რაიმეს გამოთქმის საზრისის დადგენის ცდა, ვიტგენშტაინის აზრით, ლაბირინთში ექცევა. მე ვერ დავადგენ უეჭველობით, რომ იგი(მაგ., წითელი ფერი) სხვასაც ისევე მიეცემა განცდაში, როგორც მე. ამის დაშვება კი შეგვიძლია, მაგრამ ვერიფიცირება არა. „კაცობრიობის ერთ ნაწილს ერთნაირი აღქმა აქვს წითელისა. მეორეს - მეორენაირი". „რას აღნიშნავს სიტყვა „წითელი"? ყველასთვის საერთო ნაცნობს, თუ, გარდა ამისა, თითოეულისათვის მხოლოდ მისთვის ცნობილს? იქნებ ასე უკეთ გამოითქვას: ის მიმართულია რაღაცაზე, რაც მხოლოდ მისთვისაა ცნობილი"(76. 150).

ჰეგელი „გონის ფენომენოლოგიაში" სიტყვის ზოგად ბუნებას ღვთაებრივს უწოდებდა. ვიტგენშტაინს სწორედ მისი მოცილება სურს. ეს კი, როგორც ჰეგელმა გვიჩვენა, შეუძლებელია. ამას ვიტგენშტაინიც აცნობიერებს და ამიტომ, რამდენადაც მისთვის ასახვა პრინციპულად უარყოფილია, ნებისმიერ სიტყვას და წინადადებას ფიქციად აცხადებს „ფილოსოფიურ გამოკვლევებში" ნათლადაა დასმული კითხვა იმის თაობაზე, არის თუ არა ამგვარი თვალსაზრისი ფიქციონალიზმი: „ხომ არა ხარ შენ ფარული ბიჰევიორისტი? ხომ არ ამბობ არსებითად იმას, რომ ყველაფერი ეს ფიქციაა, გარდა ადამიანური ქცევებისა? თუ შენ ფიქციაზე ვლაპარაკობ, ეს გრამატიკულ ფიქციას ეხება"(78. 161). მაგრამ გრამატიკულით შემოფარგვლა სულაც არ ზღუდავს ფიქციის მნიშვნელობას, რამდენადაც ვიტგენშტაინისათვის ფილოსოფიური საქმიანობა სწორედ სალაპარაკო ენის ანალიზით იფარგლება. ისიც გასახსენებელია, რომ ფაიჰინგერის ფიქციონალიზმი ნეოპოზიტივისტებისათვის საკმაოდ მახლობელი იყო და ბიჰევიორიზმის ბანაკში გადასული ვიტგენშტაინის მიერ ამ ტერმინის გახსენება შემთხვევითი არ არის.

„ენა არის ინსტრუმენტი, მისი ცნებებიც ინსტრუმენტებია. ცნებები წარმართავენ ჩვენს გამოკვლევებს, არიან ჩვენი ინტერესების გამოხატულებანი და მართავენ ჩვენს ინტერესებს“(78. 238-239). ეს არის ფაქტობრივი ვითარება, მაგრამ, როგორც კი ფილოსოფოსობას ვიწყებთ და მათგან ასახვას და უცვლელი არსის დასაბუთებას მოვითხოვთ, ისინი მუდამ აპორიებში შეგვიყვანენ. არა მარტო სიტყვები და ცნებები, არამედ სურათი და გეომეტრიული ფიგურაც კი, გვარწმუნებს ვიტგენშტაინი, არაა დაზღვეული ამბივალენტური გაგებისაგან, თანაც იმგვარის, რომ რომელიმე მოსაზრებისადმი უპირატესობის დაბეჯითებით მინიჭების უფლება არ გვექნება. ნებისმიერი წესი სიტყვის ან ცნების, ანდა ნიშნის გამოყენებისა ჩვეულების შედეგია. ავიღოთ სამკუთხედი. იგი მრავალი ასპექტით შეიძლება დავინახოთ და აღვწეროთ: „როგორც სამკუთხა ხვრელი, როგორც სხეული, როგორც გეომეტრიული ნახაზი, რომელიც თავის ფუძეს ემყარება, ანდა წვეტითაა ჩამოკიდებული, ასევე როგორც მთა, როგორც სოლი, როგორც ისარი ანდა როგორც მიმთითებელი, ან როგორც წაქცეული სხეული, რომელიც, მაგ., მოკლე კათეტზე უნდა მდგარიყო, ანდა როგორც პარალელოგრამის ნახევარი და მრავალი სხვა“(78. 319). თითოეული ეს დანახვა ერთნაირად უფლებიანია. რომელიმეს გამორჩევა და სხვების უმნიშვნელოდ გამოცხადების უფლება ჩვენ არა გვაქვს. ჩვენი ქცევა თავად გამოარჩევს ხოლმე მისთვის საჭირო ასპექტს. მაგრამ „გამოცდილებით გამართლებას აქვს საზღვარი. მას რომ ამგვარი რამ არ ჰქონდეს, მაშინ გამოცდილებას არავითარი გამართლება არ ექნებოდა“(78. 215). ოღონდ ამ „გამართლების“ აზრიც არ არის ერთმნიშვნელოვანი და, რაც უფრო საყურადღებოა, არაა სხვათა გამომრიცხველი ინსტანცია. იგი მხოლოდ მოცემული შემთხვევის უფლებიანობას ამართლებს, თანაც, მხოლოდ ამ ერთეული შემთხვევის მიმართ. ეს იმას ნიშნავს, რომ იგი ვერც სხვას გამორიცხავს და ვერც ამ ერთხელ დადასტურებულის მომავალ აუცილებლობას დაგვპირდება.

ამგვარი საყოველთაო ეჭვისაგან გამოსავალი ერთხელ კამპანელამ და დეკარტმა შინაგანი გამოცდილების შინაარსში დაინახეს. ვიტგენშტაინს არ უყვარს წინამორბედთა დასახელება. არც აქ ახსენებს აღნიშნულ გამოცდილებას, რომელსაც იგი უარყოფს, და არც ბეკონის პოზიციას(თვითდაკვირვების ღირებულების უარყოფის შესახებ), რომელსაც იგი იმეორებს, არც კანტს, რომელიც, თითქოს, ამ შემთხვევაში, უფრო ახლოს დგას მასთან(რამდენადაც გარეგან გამოცდილებას ანიჭებს გარკვეულ უპირატესობას). იგი უბრალოდ ადგენს: „შინაგან

პროცესებს" სჭირდებათ გარეგანი კრიტერიუმი"(78. 241).

მართალია, ვიტგენშტაინის მიერ ჩატარებული დესტრუქცია დამაჯერებლობისა და ერთმნიშვნელოვნებისა შინაგან გამოცდილებაზე ისევე ვრცელდება, როგორც გარეგანზე, მაგრამ გარეგანის უპირატესობა, მისი აზრით, გარეგანის დიალოგურობასა და ობიექტივირებაშია, რომელსაც არა მარტო სხვისთვის, არამედ ჩემთვისაც გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს. საერთოდ, ვიტგენშტაინის დამსახურებად თვლიან დეკარტიდან მომდინარე „პირველი პირის ილუზიის" დამსხვრევას, იმის უარყოფას, თითქოს იგი „უეჭველობის პარადიგმას" იძლეოდეს(21. 284).

კვლევის ველიდან „მე"-ს ამორიცხვა, რომელიც „ტრაქტატში" დაიწყო, მაგრამ ხელოვნური ენის კორელატის საჭიროებამ ამ ამორიცხვას ხელი შეუშალა, „ფილოსოფიურ გამოკვლევებში" ბიჰევიორიზმის და პრაგმატიზმის საფუძველზე შედარებით ადვილად ხორციელდება, ოღონდ გაცილებით მეტი სიძნელის წინაშე აყენებს თეორიას.

შინაგანი გამოცდილების გარეგანზე დამოკიდებულების და „პირველი პირის" სხვებთან მიმართებაზე დამოკიდებულების მტკიცება საზრისს აცლის გონების თვითკრიტიკას, რასაც, ფაქტობრივად, ყოველი ირაციონალიზმი წარმოადგენს. ამავე დროს იგი საზრისს აცლის ყოველ თვითკრიტიკას, რომელიც (როგორც ეს დეკარტთან იყო) მეთოდოლოგიურია, ე. ი. სწორედ სკეპტიციზმის გადასალახავად არის გამიზნული. ვიტგენშტაინს ამის იმედიც არა აქვს და ამიტომ ის ამტკიცებს: „მე შემიძლია ვიცოდე, თუ რას ფიქრობს სხვა და არა ის, თუ რას ვფიქრობ მე. სწორია იმის თქმა, რომ „მე ვიცი, რას ფიქრობ შენ" და ყალბია - „მე ვიცი, რას ვფიქრობ მე"(78. 356). არაფერი რომ არ ვთქვათ იმაზე, რომ „მე"-ს უარყოფით ყოველი „შენ"-ის უარყოფა ხდება და რომ ამ უარყოფის სანქციონირება სწორედ უფლებაა ყრილ „მე"-ში უნდა მოხდეს, ძნელი დასანახი არაა, რომ ამგვარი პოზიციით წარმოებული კვლევის შედეგად ვუბრუნდებით იმავე გამოსავალ ემპირიულ მოცემულობას, რომლის ასახსნელადაცაა მოწოდებული ყოველი კვლევა. არაა გასაკვირი, რომ ამგვარმა უკიდურესმა ემპირიზმმა ენის ფილოსოფოსებს(მაგ., ნ. ხომსკის) გამოსავლის ძიება დეკარტის და ჰუმბოლდტის მოძღვრებებში დააწყებინა.

ლ. ვიტგენშტაინის მოძღვრების განვითარების რთული გზა შეიძლება ცნობილი ამერიკელი ფილოსოფოსის ჰ. პათნემის(დაბ. 1926) სიტყვებით შეგვეჯამებინა: ანალიზურმა ფილოსოფიამ დაიწყო იმით, რომ ყველაფერი არგუმენტებზე უნდოდა დაეყვანა, მაგრამ იმის დანახვა

არ უნდოდა, რომ „ყველა არგუმენტი როდია ანალიტური სტილის, მაგ. კირკეგორს ჰქონდა არგუმენტები, მაგრამ ანალიზის ფილოსოფოსები არასდროს იღებდნენ მათ არგუმენტად. იგივეა ვიტგენშტაინთან. მის არგუმენტებს ხშირად აქვთ პედაგოგიური ხასიათი. მათი მიზანი ის კი არ არის, რომ რაიმე აუხსნას მკითხველს, არამედ ის, რომ მკითხველმა თავად დაიწყოს აზროვნება“, პათნემისათვის სწორედ ეს არის ფილოსოფიის ჭეშმარიტი მიზანი. ეს ისაა, რასაც ჰაიდეგერი, მეცნიერების და მეცნიერული ფილოსოფიისაგან განსხვავებით, უფრო ღრმა საქმიანობას უწოდებდა (7. 69).

პოსტპოზიტივიზმი

ამა თუ იმ მიმართულების ძირითადი პრინციპი თავის ავკარგიანობას ყველაზე უკეთ მაშინ ამჟღავნებს, როცა გავლენის უმაღლეს მწვერვალს აღწევს. ეს ის დროა, როცა მისი მიმდევრები, ისევე როგორც მონათესავე მიმართულებათა წარმომადგენლები, ყოველ ღონეს ხმარობენ, ყველაფერი ახალ ძირითად პრინციპს დაუმორჩილონ და, ფაქტობრივად, გააბსოლუტურონ იგი. ამის შედეგად, პრინციპი, რომელიც დასაწყისში კვლევის რომელიმე კონკრეტულ სფეროში (გნოსეოლოგიურსა თუ ონტოლოგიურში) აშკარად დადებით შედეგებს იძლეოდა, მრავალ ნაკლოვანებას ააშკარავებს. ეს თანდათანობით ეჭვქვეშ აყენებს საერთოდ ამ პრინციპის ღირებულებას. ესაა მიმართულებაში განხეთქილების წარმოქმნის თეორიული საფუძველი, რომელსაც ხშირად ახალ მიმართულებათა წარმოშობამდე მივყავართ, თუმცა ძველი კიდევ დიდხანს ახერხებს გაბატონებული მდგომარეობის შენარჩუნებას.

XX ს-ის ოცდაათიანი წლების დასაწყისში ამგვარი ვითარება ისახება ნეოპოზიტივიზმის ძლევამოსილ მიმდინარეობაში. ამ დროისათვის ნეოკანტიანელობას უკვე თავისი დამარცხება აღიარებული ჰქონდა. მისმა წარმომადგენლებმა სხვადასხვა მიმდინარეობას შეაფარეს თავი. მათ შორის ერთ-ერთი იყო ნეოპოზიტივიზმი. ამ გზას ფიქციონალისტები გაჰყვნენ. ფიქციონალიზმის, როგორც ნეოკანტიანური მიმართულების პრაგმატისტულ და პოზიტივისტურ ხასიათზე მანამდეც ლაპარაკობდნენ. ხოლო მას შემდეგ, რაც ფიქციონალიზმის მამამთავრის, ჰ. ფაიჰინგერის მიერ დაარსებული ჟურნალი- „ფილოსოფიის ანალები“ გამოჩენილ ნეოპოზიტივისტებს უღებს კარს (ჰ. რაიხენბახი და სხვ.), ჟურნალი არსებითად ნეოპოზიტივისტური ხდება, ხოლო 1930 წლი-

დან, „ერქენტნისის“ სახელით, ოფიციალურადაც მათ ძირითად ჟურნალად იქცევა.

სწორედ ამ ჟურნალში 1933 წ. დაიბეჭდა ახალგაზრდა ნეოპოზიტივისტის კარლ რაიმუნდ პოპერის პატარა წერილი - „თეორიული სისტემების ემპირიული ბუნების კრიტერიუმი“. მასში მოცემული იყო ნეოპოზიტივიზმის არსებითი ცნების - ვერიფიკაციის და, საერთოდ, ინდუქციური მეთოდის მკაცრი კრიტიკა. წერილმა დიდი ყურადღება მიიპყრო. ნეოპოზიტივიზმის ნაკლოვანებებზე სულ უფრო დაბეჯითებით ლაპარაკობდნენ. თუ იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ დაახლოებით ამ პერიოდში იწყებს ლ. ვიტგენშტაინი „ტრაქტატის“ რიგი პრინციპების უარყოფას, შეიძლება ითქვას, რომ ამით დაიწყო ახალი ფილოსოფიური მიმართულების – პოსტპოზიტივიზმის ისტორია, რომლის აღმავლობაც და დაცემაც პოპერის და მისი მრავალრიცხოვანი მიმდევრების ნააზრევმა განსაზღვრა.

კარლ პოპერი (1902-1994)

კარლ რაიმუნდ პოპერის სახელს თანამედროვე ფილოსოფიაში უკავშირებენ ნეოპოზიტივიზმის შინაგან წინააღმდეგობათა გამოვლენას და მეცნიერული ცოდნის მეტაფიზიკურისაგან უფრო დამაჯერებელი გამიჯვნის შესაძლებლობის ჩვენებას. მისი კრიტიკული რაციონალიზმის მიზანია ინდუქციის ტრადიციული გაგების, როგორც მითოლოგიის უარყოფა და, დედუქციის ახალი გაგების საფუძველზე, თავისი ფალსიფიკაციონიზმის თეორიის საშუალებით რაციონალიზმის და ემპირიზმის პრინციპულად ახლებური დაკავშირება.

1972 წ. უკვე საქვეყნოდ ცნობილი ფილოსოფოსი და სოციოლოგი კ. პოპერი ნაშრომში- „დაშვებანი და უარყოფანი“- ასე გადმოსცემდა თავის მსოფლმხედველობრივ და ფილოსოფიურ განვითარებას: ვენის უნივერსიტეტის სამართლის პროფესორის ადრე მომწიფებული ვაჟიშვილი, რომელიც ამავე უნივერსიტეტში წარმატებით სწავლობდა მათემატიკას, უკვე 17 წ. ასაკში ეცნობა მარქსის, ფროიდისა და ა. ადლერის თეორიებს, ასევე აინშტაინის კვლევის შედეგებს. იგი დარწმუნებულია, რომ შეუძლია მათი კრიტიკული შეფასება. ამავე დროს, იგი ცდილობს მეცნიერების სფეროში არ ჩაიკეტოს: ეცნობა მასების ცხოვრებას, სპეციალურად შეისწავლა ხარატობა, დროდადრო ჩამორჩენილ ბავშთა აღმზრდელადაც მუშაობდა(60. 766).

ოქტომბრის რევოლუციის(1917 წ.) შემდეგ, როგორც ცნობილია, დასავლეთის ფილოსოფიაში გაიზარდა მარქსის თეორიისადმი კრიტი-

კული ინტერესი. ეს თავისებურად გამოიხატა პოპერის ნააზრევში და მოქმედებაშიც. ომის დამთავრების შემდეგ იგი მიემხრო სოციალ-დემოკრატებს, რამდენიმე თვე კომუნისტებსაც უჭერდა მხარს, მაგრამ მალე მებრძოლი ანტიკომუნისტი გახდა და ასეთად დარჩა მთელი სიცოცხლე. იგი ადარებს ერთმანეთს მარქსიზმს, ფსიქოანალიზს და აინშტაინის თეორიას. იგი ხედავს, რომ სამივე რაღაც ფაქტებს ემყარება და, გარკვეული აზრით, ახსნის კიდეც მათ. მაგრამ მეცნიერებათა ამ ორ ტიპს შორის(აინშტაინის თეორია ორივესაგან განსხვავებულია) უდავო სხვაობის არსში ვერ გარკვეულა და ეძებს მეცნიერულობის კრიტერიუმს (79. 242). პოზიცია კი იმგვარი აქვს, რომ რაიმეს ჭეშმარიტ გამართლებას და დასაბუთებას მხოლოდ მათემატიკასა და ლოგიკაში ცნობს შესაძლებლად.

იგი, ჰიუმეს კვალად, მეცნიერებად მიიჩნევს გარკვეულ თეორიულ მოქმედებას, რომელიც რაიმეს ასაბუთებს „გარე" სინამდვილის შესახებ. ამ საკითხებმა მიიყვანეს ახალგაზრდა მეცნიერი „ვენის წრეში", სადაც ლ. ვიტგენშტაინის შეხედულებები იყო გაბატონებული.

1927 წ. კ. პოპერი ვენის საქალაქო პედაგოგიურ ინსტიტუტში წარადგენს დისერტაციას- „ჩვეულებისა და კანონების რწმენის თაობაზე". აქ იგი „ ჰიუმის ფსიქოლოგისტური თეორიის ლოგიკურ კრიტიკას" იძლევა (79. 266). „ვენის წრეში" მუშაობა დიდხანს არ გაგრძელებულა. ნაციზმის გაბატონებისას, მრავალი მეცნიერის და კეთილი ნების ადამიანის მსგავსად, ისიც გაეცალა გერმანიას. ასწავლიდა ახალ ზელანდიაში. 1949 წლიდან ლონდონშია. ეკონომიკის სკოლაში ლოგიკის და მეცნიერული მეთოდის პროფესორია. ამ დროისათვის უკვე გამოსულია მისი გახმაურებული წიგნი- „ღია საზოგადოება და მისი მტრები"(1945). პოპერი 1950 წ. შეხვდა აინშტაინს და ესაუბრა. მას, ცხადია, თავისი ფალსიფიკაციის პრინციპის სისწორის შემოწმება აინტერესებდა. შეხვედრით კმაყოფილი დარჩა და ხშირად იმოწმებდა მას. 1957 წ. გამოქვეყნდა პოპერის შრომა- „ისტორიის სიღატაკე". 1959 წ. ინგლისურად ითარგმნება მისი 1935 წ. გერმანულად გამოცემული ძირითადი შრომა „კვლევის ლოგიკა" ოდნავ შეცვლილი სათაურით - „მეცნიერული აღმოჩენის ლოგიკა". 1961 წ. პოპერი ბრიტანეთის მეცნიერული ფილოსოფიის საზოგადოების პრეზიდენტია. 1963 წ. შრომაში „დაშვებანი და უარყოფანი" იგი უფრო აკონკრეტებს თავის პოზიციას. 1965 წ. სამეცნიერო დამსახურებისათვის ანიჭებენ ლორდის წოდებას. ამ პერიოდისათვის პოპერის გარშემო ჩამოყალიბებული სკოლა ყურადღებას იპყრობს მძაფრი შინაგანი

ბრძოლით. თავად პოპერი სკოლის სათავეში რჩება მხოლოდ იმიტომ, რომ არ უპირს მიმდევრების მიერ მითითებული ნაკლოვანების აღიარება და მათი შეგუება საკუთარ ძირითად პრინციპთან, თუმცა ეს სულ უფრო ძნელი ხდება. მაგრამ იგი მაინც დაბეჯითებით იცავს თავის პრინციპებს როგორც მეცნიერების თეორიაში, ისე სოციოლოგიაში, სადაც ღია საზოგადოების მტრებად პლატონის და ჰეგელის გამოცხადებამ მრავალი მოწინააღმდეგე გაუჩინა თავად ინგლისურენოვან სამყაროში, რომელიც სულ უფრო მეტად აღიარებდა ჰეგელის ღირებულებას. ახალმა თაობამ პოპერს ჰეგელის „ზედაპირული კრიტიკა" დააბრალა(80. 360). მიუხედავად ამისა, პოპერს ეყო პრინციპულობა და 1968 წ. ვენაში ფილოსოფიის XIV საერთაშორისო კონგრესზე გამოვიდა მოხსენებით - „ობიექტური საზრისის"(mind) შესახებ, სადაც პლატონის იდეათა სამყაროს და ჰეგელის ობიექტური გონის თაობაზე მოძღვრებათა ღირებულების მოდერნიზაცია წარადგინა ე. წ. „მესამე სამყაროს" თეორიის სახით. მან ასახვა პოვა 1972 წ. გამოცემულ შრომაში, რომელსაც „ობიექტური ცოდნა" ეწოდება.

ზოგადად თუ ვიტყვით, მეცნიერულობის საზღვრების შესახებ ახალგაზრდა პოპერის მიერ დასმული კითხვა კანტიანური იყო. იგი კითხულობდა იმის შესახებ, თუ რა არის გამოცდილების საზღვრები? როდის აქვს მეცნიერს უფლება, თქვას, რომ იგი გამოცდილებას ემყარება? გამოცდილებას ხომ ყველა იმოწმებს, ნიუტონიც, მარქსიც, ფროიდიც და ადლერიც. თვით ასტროლოგიაც ხომ ცდას ემყარებოდა, კერძოდ, მნათობებზე დაკვირვებას? რომელია გამოცდილება და რომელი ფსევდოგამოცდილება? რომელია მეცნიერება და რომელი ფსევდომეცნიერება? აინშტაინის თეორიას თუ აღნიშნულ თეორიებს შევადარებთ, ისინი, პოპერის აზრით, მეცნიერებაზე უფრო ახლო „პრიმიტიულ მითოლოგიასთან" არიან(79. 242). თუ ადრე კოჰენმა ფიზიკას უწოდა მითოლოგია, რადგან იგი შეუმოწმებლად უშვებდა გარეგანი რეალობის არსებობას და ისე სწავლობდა მას, პოპერი მიზნად ისახავს, ის დაადგინოს, თუ როდის ემყარება ნამდვილად მეცნიერების პრეტენზიის მქონე თეორია გარე სინამდვილესთან კავშირს, ე. ი. გამოცდილებას, ფაქტებს.

ფაქტის, როგორც უეჭველად დამადასტურებლის, უფლებაში ეჭვი თავად ჰიუმმაც შეიტანა. მან უარყო ფაქტის ჩვენი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებობა. შემდეგ შელინგმა დამაჯერებლად უჩვენა, რომ „ფაქტი" თავად არის თეორიის შედეგი, რომ

ადამიანი საკუთარი ინტერესების მიხედვით ერთსა და იმავე ვითარებას სხვადასხვა „ფაქტად“ განიცდის(მაგ. ერთსა და იმავე ველს მონადირე, მხატვარი, მხედართმთავარი და გლეხი სხვადასხვაგვარად ხედავენ). XX საუკუნის დასაწყისში ჰუსერლმა მიუთითა, რომ ფაქტს, როგორც უარმყოფელს აქვს გნოსეოლოგიურად გადამწყვეტი მნიშვნელობა და არა როგორც დამადასტურებელს. ნეოპოზიტივისტები მაინც შეეცადნენ „ფაქტის დასტური“ ჰეშმარტების კრიტერიუმად მიეჩნიათ. ამ მხრივ პოპერი თითქოს ტრადიციას აღადგენს: მას სურს განამტკიცოს ეს უარმყოფელი ინსტანცია(ფაქტი იქნება ის თუ თეორიულად წინააღმდეგობრივი შედეგი) და შემოვლითი გზით კვლავ პოზიტივიზმის საფუძველზე დგება, ოღონდ კრიტიკული პოზიციის შენარჩუნებით. იგი თვალს არ არიდებს იმას, რომ ემპირიული ფაქტი და დაკვირვება თავად არ არიან თავისუფალი თეორიისაგან, რომ ყოველი გამოთქმა გულისხმობს ინტერპრეტაციას თეორიის შუქზე და ამიტომ პრობლემურია. ეს იმას ნიშნავს, რომ არ შეიძლება არსებობდეს სავსებით საიმედო დაკვირვება, რომელიც მცდარი ინტერპრეტაციის შესაძლებლობიდან თავისუფალი იქნება. ინდუქციის უნაყოფობის ერთერთ მიზეზს პოპერი სწორედ ამაში ხედავს(79. 253).

პოპერი თვლის, რომ ყოველი ფაქტი ისე მრავალი ასპექტის შემცველია, რომ თუ რაიმე დებულების ვერიფიკაცია წინასწარ გვაქვს გადაწყვეტილი(რადაც არ უნდა დაგვიჯდეს), „ფაქტში“ თითქმის ყველაფერს ვიპოვით. ამიტომ, უფრო ნაყოფიერი იქნება, თუ ყურადღებას მივაქცევთ იმას, რასაც თეორია „კრძალავს“. ამ მხრივ თეორიის შეცდომა უფრო ადვილად გამოჩნდება. უარმყოფელი ფაქტების ძიება ბეკონიდან მოდის და ე. წ. „ჯვრის ექსპერიმენტში“ აღწევს მწვერვალს. აქ პოპერი იმ ასპექტს წამოსწევს, რაც ყველა მეცნიერის მუშაობაში იგულისხმება საკუთარი პრინციპების შემოწმებისას. ამ შემოწმების შემდეგ კი მეცნიერი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს ამ პრინციპის დაცვას, ვერიფიკაციის, ე. ი. ჰეშმარიტების დასტურის შესაძლებლობას. პოპერი ცდილობს ბოლომდე კრიტიკული განწყობის შენარჩუნებას. იგი თვლის, რომ ვერიფიკაციაზე უკეთესი კრიტერიუმი მეცნიერულობისა მისი ფალსიფიცირებაა, ე. ი. რაღაც გარკვეულ სფეროში მისი მცდარობის დანახვა. ფალსიფიკაცია ნიშნავს თეორიის უარყოფის შესაძლებლობას. ეს კი მისი მეცნიერულობის ნიშანია(79. 245). ძნელი დასანახი არაა, რომ ეს კრიტერიუმი თავისთავადი კი არაა, არამედ დამატებითი. თეორიამ ჯერ რაღაც სფეროში უნდა მოიპოვოს ნდობა, ვერიფიცირება, რათა შემდეგ დადგეს მისი საერთო ღირებულების

საკითხი, მაგრამ ამ მხარეს პოპერი ყურადღებას არ აქცევს.

პოპერი გვაუწყებს, რომ მან ეს პოზიცია ჯერ კიდევ სტუდენტობისას ჩამოაყალიბა, მაგრამ არ გამოუქვეყნებია, რადგან ისედაც ცხადი ეგონა. როცა დაინახა, რომ ასე არ იყო, 1933 წ. გამოაქვეყნა თეზისური სახით. იგი აკრიტიკებს ვიტგენშტაინს და შლიკს. ორივეს იმავე შეცდომას აბრალებს, რაც ახასიათებდა როგორც აპრიორიზმს, ისე კონვენციონალიზმს. ორივე მათგანი, პოპერის აზრით, ემყარება იმ დაუსაბუთებელ დაშვებას, რომ დებულება არსებითად სავსებით ახსნადი უნდა იყოს: ან მისი ჭეშმარიტება უნდა დამოწმდეს, ანდა მცდარობა. დებულებამ უნდა მიიღოს საბოლოო ემპირიული ვერიფიკაცია, ანდა ასეთივე საბოლოო ფალსიფიკაცია. პოპერს მიაჩნია, რომ ინდუქციის, ანუ განზოგადების შედეგად მიღებული ჭეშმარიტების შემოწმების ტრადიციული სიძნელე მოიხსნება, თუ დავუშვებთ არა სრულ ვერიფიკაციას, არამედ ნაწილობრივს. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ისინი ვერიფიცირებული კი არა, არამედ ოდენ ასიმეტრიულად ფალსიფიცირებადია (79. 237).

მთავარ პრობლემად აქ მიჩნეულია დემარკაციის პრობლემა როგორც კანტისეული პრობლემა მეცნიერული ცოდნის საზღვრებისა, ანუ იმ კრიტერიუმისა, რომელიც შესაძლებლობას მოგვცემს ემპირიული მეცნიერების დებულებები განვასხვავოთ იმათგან, რომელთაც მეტაფიზიკური ეწოდება.

ამ წერილში პოპერი ვიტგენშტაინს საზრისიან და უსაზრისო დებულებათა მცდარ განსხვავებას აბრალებს, კერძოდ, საზრისიანობის კრიტერიუმად წინადადების სრული ლოგიკური დაყვანის მოთხოვნას ატომურ, ანუ ერთეული დაკვირვების გამოთქმაზე, ისევე როგორც დ. ჰიუმე მოითხოვდა წარმოდგენების უშუალო შთაბეჭდილებებზე დაყვანას. პოპერი ამტკიცებს, რომ ვიტგენშტაინთან, წინამორბედ ანტიმეტაფიზიკოსებთან შედარებით, არავითარი პროგრესი არა გვაქვს, რადგან მისი პრინციპი უარყოფს არა მარტო მეტაფიზიკას, როგორც მეცნიერებას, არამედ თვით ბუნებისმეცნიერებასაც, რადგან ბუნების კანონები, რომლებიც ზოგადნი არიან, ისევე არ დაიყვანებიან დაკვირვებად გამოთქმებზე, როგორც მეტაფიზიკის კანონები. ამით საზრისიანი-უსაზრისოს განსხვავების ვიტგენშტაინისეული კრიტერიუმი მარცხს განიცდის. სანაცვლოდ პოპერი გვთავაზობს გაყალბების შესაძლებლობის, ანუ ფალსიფიცირების კრიტერიუმს როგორც საკითხის არა ცალსახა, არამედ ასიმეტრიულ გადაწყვეტას. ამ პრინციპის თანახმად, წინადადება, თუ მათი სისტემა მხოლოდ მაშინ შეიცავს

რაიმე ინფორმაციას ემპირიულ სამყაროზე, თუ მათ უნარი აქვთ თანხმობადი იყვნენ გამოცდილებასთან, ანუ რაღაც გამოცდილებასთან, რამდენადაც მხოლოდ რაღაცა ნაწილის მოთხოვნილებას აკმაყოფილებენ. ეს არის წინადადების სისტემური შემოწმება გამოცდილებაში მათი შესაძლო უარყოფით. დასაბუთების პროცესი მოდუს ტოლენსის, როგორც ინდუქციური დასკვნის საერთო ტიპის მიხედვით მიმდინარეობს: თუ A არის B, მაშინ C არის D, მაგრამ C არ არის D, მაშინ A არ არის B. პოპერი თავისი თეორიის კიდევ ერთ უპირატესობას იმაში ხედავს, რომ იგი, განასხვავებს რა ბუნებისმეცნიერების თეორიულ სისტემებს მეტაფიზიკურისაგან, არ ამტკიცებს, რომ მეტაფიზიკა უაზრობაა (79. 238). სხვა რომ არ იყოს, იგი ისტორიულად შეიძლება განვიხილოთ როგორც ბუნებისმეცნიერებათა წყარო. ემპირიული მეცნიერებანი, რამდენადაც მისი დებულებები თუ გამოთქმები ლაპარაკობენ რეალობაზე, შეიძლება ფალსიფიცირებულ იქნენ. რამდენადაც არ არიან ფალსიფიცირებადი, ისინი არ ლაპარაკობენ რეალობაზე. მოგვიანებით პოპერი, აინშტაინის დამოწმებით, იტყვის, რომ მათემატიკა არ იმოწმებს რეალობას, არ ემყარება მას, ამიტომ პოპერისათვის იგი არაა ემპირიული მეცნიერება. თავად მხოლოდ ემპირიული მეცნიერების კრიტერიუმს ადგენს(79. 239).

ამ პრინციპს ემყარება პოპერის კრიტიკული რაციონალიზმი. მისი დასაბუთება და დახვეწა იყო პოპერის ხანგრძლივი მოღვაწეობის მიზანი. მაგრამ წინააღმდეგ საკუთარი პრინციპისა, იგი თავისი თეორიის უარმყოფელ ფაქტებს კი არ ეძებდა, არამედ ცდილობდა აეცილებინა საყვედურები მრავალნაირი „კონვენციონალისტური სტრატეგიით" თუ „კონვენციონალისტური აბრუნდით", რასაც სხვებს აბრალებდა და რაც ჯერ კიდევ 17 წლისამ შეამჩნია, როცა ა. ადლერის დავალებით, ვენის მუშათა რაიონებში ბავშვებსა და ახალგაზრდებზე დაკვირვებებს აწარმოებდა. ადლერი ნებისმიერ, ერთი შეხედვით, აშკარად მისი ჩანაფიქრის საპირისპირო, ფაქტს მოარგებდა თავის თეორიას. იგივე დაინახა მან საერთოდ ფროიდის ფსიქოანალიზში და მარქსისტებთან, რომლებიც ნებისმიერ პრაქტიკას საკუთარი თეორიის გამართლებად თვლიდნენ. ამიტომ ჩათვალა, რომ ამ თეორიებს მეტი აქვთ საერთო პრიმიტიულ მითოლოგიებთან, ვიდრე მეცნიერებასთან(79. 242). მრავალრიცხოვან მოწაფეებთან მისი დამოკიდებულება აღნიშნული ცვლილების კარგი საბუთია. თუ იგი ასტროლოგიას უარს ეუბნებოდა მეცნიერებად ყოფნაზე, რადგან მისი წინასწარმეტყველებები და აკრძალვები ისე არაზუსტია, რომ ყოველ ფაქტს მოერგება(ამდენად,

თეორია არაფალსიფიცირებადია), ფაქტობრივად, მისმა თეორიამაც ამგვარი სახე მიიღო.

როცა პოპერი ამტკიცებს, რომ თეორია არანაირი აზრით არ გამოიყვანება ემპირიული დამოწმებებიდან, რომ არ არსებობს არც ფსიქოლოგიური და არც ლოგიკური ინდუქცია, რომ ემპირიულ დამოწმებებიდან შეიძლება გამოყვანილ იქნეს მხოლოდ თეორიის მცდარობა და ეს დასკვნა წმინდა დედუქტიურია (79. 274), ამით ის თავის კრიტიკულ რაციონალიზმს, ფაქტობრივად, პრაგმატიზმის სახეს წარმოადგენს: ჩვენ ვქმნით თეორიას, რომელიც გამოცდილებიდან არ გამომდინარეობს და შემდეგ მისგან(ამ ჩვენთვის სასურველი პრინციპიდან) გვინდა გამოვიყვანოთ გამოცდილების ფაქტები. და როგორც ცნობილი ინგლისელი ფილოსოფოსი ა. აიერი(1910-1989) ამბობდა, „თეორია თუ ჰიპოთეზა რჩება მანამ, სანამ იგი უძლებს ჩვენს მიერ მისი ფალსიფიცირების ცდას. თუ იგი რაღაც ვითარებაში უარიყოფა, მას გადააგდებენ, ანდა შეცვლიან და მის ადგილას სხვა თეორიას დაადგენენ "(81. 157).

ჩვენი სპეციალური მცდელობა, როგორმე მოვიაზროთ სფერო თუ სიტუაცია, სადაც ჩვენი თეორია მცდარი იქნება, ე. ი. არ იმუშავებს, ხელოვნური ჩანს, რადგან, თუ თეორია მუშაობს რაღაც სფეროში, ჩვენ უნდა გამოვიყენოთ იგი, სანამ გამოსადეგია და თუ ფალსიფიცირება ვერ შევძელით, ამისათვის მასზე უარი არ უნდა ვთქვათ და, ჩვეულებრივ, ამას არც არავინ აკეთებს. გასათვალისწინებელია ისიც, რომ მრავალი საეჭვო ემპირიული მტკიცების ფალსიფიცირებას ზოგჯერ სჭირდება ისეთი ემპირიული ცოდნა, რომელიც ჩვენთვის მიუწვდომელია. ა. აიერს ასეთი მაგალითი მოჰყავს: დებულება, რომ არსებობს საშინელი თოვლის კაცი, ალბათ, მცდარია, მაგრამ შეუძლებელია მისი მკაცრი ფალსიფიცირება, სანამ არ გამოვიკვლევთ მთელ კოსმოსს მისი არსებობის ყოველ კონკრეტულ მომენტში. „ამავე ნიშნით, დებულება, რომ არსებობენ სპილოები, მართალია, დაკვირვებით დადგენადია, მაგრამ ვერ აკმაყოფილებს კრიტერიუმს და უნდა მივათვალოთ მეტაფიზიკურ საკითხებს ამ ტერმინის სპეციალური პოპერისეული აზრით" (81. 29).

როცა პოპერს მიუთითებდნენ, რომ მეცნიერები კვლევისას არ ასრულებენ მის მიერ წამოყენებულ მოთხოვნებს, იგი პასუხობდა, რომ იგი იმას კი არ აღწერს, რასაც მეცნიერი აკეთებს, არამედ იმას, თუ რა უნდა გააკეთოს მეცნიერმა, რაზედაც ცნობილი ამერიკელი ფილოსოფოსი ჰ. პათნემი(დაბ. 1926) პასუხობდა: ჩვენ არ შეგვიძლია

საყოველთაო მიზიდულობის კანონის მკაცრი ფალსიფიცირება, მაგრამ მეცნიერები ორას წელზე მეტია წარმატებით იყენებენ მას. განა არასწორად იქცევიან? მეცნიერები არ ცდილობენ ამ კანონის ფალსიფიცირებას, რადგან არ შეუძლიათ ეს(82. 361).

მართალია, პოპერის ფალსიფიცირების კრიტერიუმი მხოლოდ ემპირიულ მეცნიერებებს ეხება და არა, მაგ., მათემატიკას, მაგრამ ხშირად მისი ფორმულირებანი ისეთი სახითაა მოცემული, თითქოს საერთოდ მეცნიერულ თეორიას ეხებოდეს. „თეორია, რომელიც არ შეიძლება უარყოფილ იქნეს რაიმე მოაზრებადი ხდომილებით, არის არამეცნიერული. უარყოფის შეუძლებლობა არის არა თეორიის ღირსება, არამედ მისი ნაკლია“(79. 245). აქედან გამოდის, რომ ისეთი პრინციპები, როგორიცაა დეკარტის „ვაზროვნებ, მაშასადამე, ვარსებობ“, ანდა იგივეობის კანონი, მცდარი ყოფილა. რასაკვირველია, შესაძლებელია კამათი იმაზე, დეკარტის „კოგიტო“ ანდა იგივეობის კანონი მართლა სავსებით უეჭველია თუ არა, მაგრამ იმის დაშვება, რომ ასეთ შემთხვევაშიც ისინი არამეცნიერულად უნდა გამოვაცხადოთ, იმაზე მეტის მტკიცებაა, ვიდრე ფალსიფიცირების პრინციპს შეუძლია დაგვიდასტუროს.

ინდუქციაზე გულაცრუებული პოპერი დედუქციას თვლის საიმედო მეთოდად, თანაც ფორმალურ-ლოგიკური აზრით. მიაჩნია, რომ დედუქცია გვაძლევს წესებს, რომელთა საშუალებითაც ჰეშმარიტება უფრო მკაცრი დანასკვებიდან გადაიტანება ლოგიკურად უფრო სუსტ დანასკვზე, ხოლო მცდარობა - დანასკვიდან წანამძღვრებზე. ეს ხდის ფორმალურ ლოგიკას რაციონალური კრიტიკის ორგანოდ, ე. ი. უარყოფის ორგანოდ(79. 288).

ფალსიფიკაცია, როგორც თეორიის მეცნიერულობის კრიტერიუმი, თავად პოპერს ისე ნათლად ეჩვენებოდა, რომ იგი 1921 წ. გამოქვეყნებულმა ვიტგენშტაინის „ლოგიკურ- ფილოსოფიურმა ტრაქტატმა“ უფრო გააკვირვა, ვიდრე გადაარწმუნა თავის სისწორეში. 1972 წ. ლონდონში გამოქვეყნებულ შემაჯამებელ წერილში „დაშვებანი და უარყოფანი“ პოპერი კვლავ და კვლავ ხაზს უსვამს თავისი თეორიის პრინციპულ სიახლეს, იმასაც, რომ მან მაშინვე შეამჩნია ვიტგენშტაინის პრეტენზიის უსაფუძვლობა - თითქოს ვერიფიკაციის კრიტერიუმი ამავე დროს დემარკაციის კრიტერიუმიც ყოფილიყოს. ვერიფიკაციას, როგორც დაკვირვებადი წინადადებებიდან გამომდინარეობას, იგი ასე უპირისპირდება: ამგვარი კრიტერიუმი მეცნიერებიდან სწორედ სპეციფიკურ მეცნიერულს გამორიცხავს, ხოლო ასტროლოგიას

ვერაფერს ავნებს. არც ერთი მეცნიერული თეორია არ შეიძლე— დაკვირვებაზე აგებული დებულებებიდან იქნეს გამოყვანილი და ე— შეიძლება აღიწეროს როგორც ამგვარ გამოთქმათა მეცნიერულ— ფუნქცია (79. 251).

პოპერი განასხვავებს თეორიის ფალსიფიცირებადობას და ფალ— ფიკაციას, როგორც შესაძლებლობას და სინამდვილეს. ფალს— ფიცირებადობისათვის საკმარისი არის მხოლოდ მოაზრება იმ სფერო— სადაც ეს პრინციპი შესაძლოა არ გამართლდეს. ამით ნაჩვენები იქნებ მხოლოდ ის, რომ მოცემული გამოთქმა თუ გამოთქმათა სისტემა ემპი— რიული ხასიათისაა. რაც შეეხება ფალსიფიცირებას, იგი გარკვეულ— წესების შესრულებას მოითხოვს, რომელთაგან გადამწყვეტია თეორიი— უარმყოფელი იმგვარი ეფექტი, რომელიც შეიძლება გავიმეოროთ(79 115).

პოპერი დიდხანს არწმუნებდა ვენის წრეში ვიტგენშტაინის მიმ— დევრებს საკუთარი პოზიციის სისწორეში. ისინი ხედავდნენ, რომ ე— უბრალო შესწორება არ იყო. საქმე ეხებოდა, არც მეტი, არც ნაკლებ— მეცნიერული ფილოსოფიის, როგორც თავის პოზიციას უწოდებდნენ ლოგიკური პოზიტივისტები, აღსასრულს. მეცნიერული ფილოსოფიის ერთ-ერთი უდიდესი ავტორიტეტი, ფიზიკოსი და ფილოსოფოსი ჰ. რაიხენბახი(1891-1953) პოპერის „კვლევის ლოგიკაზე“ იმავე წელს „ერქენტნისში“ გამოქვეყნებულ რეცენზიაში კატეგორიულად უარყოფ— და პოპერის ძირითად პრინციპს და თვლიდა, რომ მისი მიღება მთელი მეცნიერული ფილოსოფიის დასასრული იქნებოდა. ამდენად, პოპერს ჰქონდა უფლება ავტობიოგრაფიულ ნაშრომში „უსასრულო ძიებანი“ ეთქვა, „მე მოვკალი ლოგიკური პოზიტივიზმი“ (6. 257). მაგრამ მეორე ასევე დიდი ავტორიტეტი რ. კარნაპი(1891-1970) ამტკიცებდა, რომ პოპერის მიერ მოცემული აღწერა წარმოადგენს ყველაზე ადეკვატურს დღეს არსებულ მეცნიერული ენის ფორმათა შორის(79. 252).

პოპერი კი თვლიდა, რომ მისი თეორია ნეოპოზიტივიზმის ფარგ— ლებში ვეღარ დარჩება, რომ მას „ვენელთა“ ძველი(მნიშვნელობის) პრობლემის ახსნა კი არ უნდოდა, არამედ მისი მოხსნა და ახალი - დემარკაციის პრობლემის წამოყენება. პოპერი თიშავს დემარკაციის პრობლემას მნიშვნელობის პრობლემისაგან. იგი, დემარკაციის და ინდუქციის საკუთარი გაგების საფუძველზე, ნეოპოზიტივისტებისათვის არსებითი მნიშვნელობის პრობლემას ფსევდოპრობლემად მიიჩნევს.

ვიტგენშტაინი ამტკიცებდა, რომ საზრისი ანდა მნიშვნელობა მხოლოდ იმ დებულებებს (წინადადებებს) აქვთ, რომელნიც „ატომა-

რული წინადადებების" ჭეშმარიტების ფუნქციაა, ე. ი. საკითხის დაყვანადია დაკვირვების ერთხელად გამოთქმაზე, ანდა გამოიყვანება მათგან. პოპერს ეს საკითხი მიუღებლად მიაჩნია. მისი სამართლიანი შენიშვნით, ეს მეთოდი შეიძლება მეტაფიზიკას ანადგურებდეს, მაგრამ იგი ანადგურებს ბუნებისმეტყველებასაც, რადგან მისი კანონებიც ზოგადია. გამოდის, ისინიც, თუ თანმიმდევრული ვიქნებით, მნიშვნელობის ვიტგენშტაინისეული კრიტერიუმის თანახმად, წარმოადგენენ „უსაზრისო ფსევდოწინადადებებს". ამდენად, ეს პრინციპი მეცნიერების და არამეცნიერების გამყოფად არ გამოდგება(79. 238-9).

მოსალოდნელი შენიშვნების საპასუხოდ პოპერი იშველიებს ანალიზის ორ არსებითად განსხვავებულ დონეს: ლოგიკური ასიმეტრიის დონეს, რომლის თანახმადაც, ერთ საპირისპირო ფაქტს შეუძლია ზოგადი კანონის ფალსიფიცირება (მაგ., კეპლერის კანონისა), ხოლო ვერიფიცირება არ ძალუძს არავითარ რიცხვს დამადასტურებელი ფაქტებისა. მეორე დონედ წარმოდგენილია შესაძლებელი ეჭვი ნებისმიერი სიცხადის თუ სიმარტივის გამოთქმაში, რაც, „შესაძლოა", თავად მათემატიკაშიც მოხდეს(წარმოიშვეს ეჭვი იმის თაობაზე, შევცდით თუ არა დასაბუთებაში). ეს იმის გაცნობიერებაა, რომ ყოველი გამოთქმა გულისხმობს ინტერპრეტაციას თეორიის შუქზე და ამიტომ პრობლემატურია(79. 253).

პოპერი იმედოვნებს, რომ დემარკაციის პრობლემის მისეული გაგება ფილოსოფიის უფუნდამენტალურესი პრობლემის, კერძოდ, ინდუქციის პრობლემის გადაჭრის საშუალებას იძლევა.

ინდუქციის მეთოდის შეცნიერულობის ჰიუმისეული უარყოფა პოპერს დამაჯერებლად მიაჩნია, მაგრამ არ მოსწონს ჰიუმის ფსიქოლოგიზმი, ანუ მის მიერ ამ ვითარების შეჩვევისა და ჩვეულების ტერმინებით ახსნის ცდა. ჰიუმეს სურდა, აეხსნა ჩვენს მიერ ბუნების კანონების რწმენის ფსიქოლოგიური ფაქტი. მიუხედავად ამ გენტურ-ფსიქოლოგიური თეორიის არაჩვეულებრივი პოპულარობისა და იმისა, რომ ეს თეორია „საღი აზრის" არსებით ნაწილად ჩანს, ასევე საღი აზრისა და ჰიუმის მთელი პატივისცემის მიუხედავად, პოპერი სავსებით დარწმუნებულია, რომ ეს თეორია მცდარია და მისი უარყოფა შეიძლება ლოგიკურად. მაგრამ პოპერი ჯერ ფსიქოლოგიურ შეცდომებზე მიუთითებს: 1. განმეორება კი არ იწვევს რწმენას, არამედ განმეორება თავად იწყება რწმენით, ხოლო განმეორების პროცესი უარყოფს ანდა ამტკიცებს ამ რწმენას. 2. ჩვეულება და ადათი განმეორებით კი არ წარმოიშვება, არამედ მხოლოდ მტკიცდება და იქცევა იმად, რასაც შეიძლება

ჩვეულება ვუწოდოთ. 3. დრო ამ პროცესში არ ასრულებს როლ-
მაგ. ლეკვს დაწვის შიში ერთი ფაქტიდანვე უჩნდება. ჰიუმეს შეცდომ-
ძირად პოპერს იმის გაუთვალისწინებლობა მიაჩნია, რომ სინამდვილეში
ჩვენ ინდუქციის დროს, მსგავს მოვლენებზე დაკვირვებიდან ამოსვლ-
კი არ გვიხდება, არამედ იდეიდან იმ ხდომილებებისა, რომელნიც ჩვენ-
მიერ ინტერპრეტირებულია როგორც მსგავსნი(79. 258).

როგორც ვხედავთ, ემპირიზმის კრიტიკისას პოპერი მისგან ათვალ-
წუნებულ პლატონს იყენებს (ჩვენში არსებული მსგავსების იდეა ჩვენ-
მიერ მიეყენება ხდომილებას, ე. ი. მისი ინტერპრეტირება ხდება). ამ-
უარყოფით ჰიუმის ფსიქოლოგისტური თეორია უსასრულობამდ-
ჩავარდება, რადგან პირველი განმეორება უნდა ემყარებოდეს მსგავსებას
ჩვენთვის, ე. ი. უკვე იმის გამეორებას, რისი ახსნაც გვინდა და ა. შ.
ამასთანავე, პოპერს არ სურს პლატონს დანებდეს. იგი კატეგორიულად
აცხადებს, რომ „თანშობილი იდეების თეორია აბსურდულია“, რომ
ჩვენს, ისევე როგორც ყოველ ორგანიზმს გააჩნია თანშობილი რეაქცი-
ები და პასუხები, ესენი „მოლოდინებია“ და სულაც არაა აუცილებელ-
ცნობიერნი იყვნენ. ესენი თავისებური, გენეტიკური და ფსიქოლო-
გიური აპრიორულებია. თუ ასე შევასუსტებთ აპრიორულს, მაშინ
კანტი მართალი იქნებოდა ჰიუმის მიმართ, რადგან პოპერისთვისაც
ჩვენ ვახვევთ თავს ბუნებას კანონებს, ოღონდ მათ აუცილებლობას არ
მივაწერთ(79. 262-3). აქვე პოპერს კანტის წინააღმდეგ, რბილად
რომ ვთქვათ, უცნაური საბუთი მოჰყავს: თუ ჩვენი გონება აუცილებელ
კანონებს მიაწერს ბუნებას, მაშინ რატომ უჭირს მას ამ კანონების
მიგნება(მაგ. ნიუტონის კანონების აღმოჩენა), კითხულობს პოპერი
თითქოს კანტი ინდივიდურ გონებას გულისხმობდეს და თითქოს გონებას
შემეცნება თავისივე თავიდან შეეძლოს და თითქოს კანტი მეცნიერებაში
შეცდომებს არ მოელოდა.

განმეორება პოპერისათვის წარმოადგენს იმის მოლოდინს, რასაც
ჩვენი მიდრეკილების მიხედვით ველოდებით. ჩვენ პასიური კი არა ვართ,
არამედ ვცდილობთ სამყაროს აქტიურად მოვახვიოთ თავს რაიმე
რეგულარობა, ჩვენს მიერ შექმნილი კანონებით. ჩვენ ამ კანონებს
ვუშვებთ ისე, რომ წანამძღვრებს არ ველოდებით, ხოლო თუ დაკვირ-
ვებამ არ გაამართლა, უარვყოფთ ჩვენს დაშვებას. ესაა პოპერის შემუშა-
ვებული ცდისა და შეცდომის, დაშვებისა და უარყოფის თეორია
პოპერი დარწმუნებულია, რომ ასე იქცევა ადამიანი როგორც ყოველ-
დღიურ მეცნიერებაში, ისე ყოველდღიურ ცხოვრებაში. ეს მას საკმა-
რისად მიაჩნია იმის დასადგენად, რომ წინააღმდეგ საყოველთაო

რწმენისა, ემპირიზმი მცდარი თეორიაა, რადგან მეცნიერება არ „ვითარდება დაკვირვებიდან თეორიისაკენ“ (79. 260). არ არსებობს დაკვირვება თავისთავად, ცხოველი იქნება თუ მეცნიერი, „თვალსაზრისი“ მას მიეცემა მისი მოთხოვნილებიდან.

საერთოდ, თუ რაიმე ახალი პრინციპი ჩამოყალიბდა, ფილოსოფიის ისტორიის გადააზრებაც ხდება ხოლმე. ასეა პოპერთანაც. მისი აზრით, ფილოსოფია, როგორც ადამიანისათვის თანდაყოლილი დოგმატიზმის კრიტიკა, თალესიდან დაიწყო თავისუფალი კვლევის დასაფუძნებლად, რომელსაც პოპერი რაციონალობის პოზიციას უწოდებს. დოგმატიზმის გავლენით ფილოსოფოსებს იმედი ჰქონდათ, რომ ჩვენი თეორიების საბოლოო დასაბუთებას შეძლებდნენ. ეს კი გამორიცხულია (მათემატიკისა და ლოგიკის გარეთ). ამრიგად, მეცნიერების რაციონალური მიზანი აუცილებელია, მაგრამ გონივრული არაა მეცნიერებაში რაციონალური პოზიციის მოთხოვნა. აქ იგი ჰიუმეს ეთანხმება, რომ რამდენადაც ჩვენი თეორიების ჭეშმარიტება შეუძლებელია რაიმესგან გამოვიყვანოთ, ამდენად ჩვენი რწმენა მათ ჭეშმარიტებაში ირაციონალურია. ამგვარი რწმენა არის უუნარობა შეეჭვებაში, მაგრამ თუ რწმენა არის მეცნიერული თეორიის დროებითი კრიტიკული აღიარება, მაშინ „თეორიის ასეთ აღიარებაში არაფერია ირაციონალური“. პოპერი დარწმუნებულია, რომ დაშვებისა და უარყოფის, ცდისა და შეცდომის შეთოდზე უფრო რაციონალური პროცედურა ჩვენ არა გვაქვს. ცდისა და შეცდომის მეთოდი საერთოა ყველა ცოცხალისათვის. ის გამოიყენება როგორც აინშტაინის, ისე ამების მიერ(79. 269). თვალნათელია, რომ რაციონალობის საზღვრები აქ საეჭვოდ ფართოვდება.

პოპერი მეცნიერების ლოგიკის საკუთარი თეორიის გასაგებად აუცილებლად მიიჩნევს იმის გათვალისწინებას, რაც მან გააკეთა დემარკაციის კრიტერიუმის შესახებ და რაც ჰიუმის კრიტიკის სახით შემოგვთავაზა. თავად მას რამდენიმე წელი დასჭირდა იმის გასაცნობიერებლად, რომ დემარკაციისა და ინდუქციის პრობლემები, გარკვეული აზრით, ორი კი არა, ერთი პრობლემაა. მრავალ მეცნიერს მხოლოდ იმიტომ სწამდა ინდუქციის მეთოდისა, რომ მასში ხედავდა მეცნიერების ფსევდომეცნიერებისაგან განსხვავების დამაკმაყოფილებელ კრიტერიუმს. ასევე ფიქრობდა კვანტური მექანიკის ერთ-ერთი დამაარსებელი, დიდი ფიზიკოსი და მოაზროვნე მ. ბორნიც(1882-1970). მაგრამ იგი იმასაც ხედავდა, რომ ინდუქციის სასარგებლოდ ლოგიკური არგუმენტები არ ჰქონდა, რომ ეს „მეტაფიზიკური პრინციპიც კი არის“ და მისი მიღება „რწმენის საკითხია“ (79. 271). პოპერი მეტს ამბობს: ეს მეტაფი-

ზიკურიც არაა, რადგან ამგვარი საკითხი არ არსებობს, ე. ი. არ არსებობ
არავითარი წესი დაკვირვებიდან დანასკვის გარანტირებისა. „ინდუქცი
ანუ დასკვნა დაკვირვებათა სიმრავლიდან არის მითი". იგი არ არის არ
ფსიქოლოგიური, არც ყოველდღიური ცხოვრების და არც მეცნიერულ
პრაქტიკის ფაქტი. რეალური მეცნიერული კვლევა მიმდინარეო
დაშვებებით და შესაძლებელია ნახტომი ერთადერთი ფაქტიდან, რასა
ჰიუმე და ბორნიც აღნიშნავდნენ. დაკვირვება და ექსპერიმენტი ჩვენ
დაშვებების და ჰიპოთეზების შემოწმებაა, ე. ი. მათი უარყოფის ცდა
პოპერი აქ ააბსოლუტურებს შემოწმების ერთ-ერთ ასპექტს. ცხადია
შემოწმება იმისია, რომ თუ ჩვენს ჰიპოთეზაში მცდარობაც
გამოვავლინოთ. მაგრამ მიზანი სწორედ მცდარობის გამორიცხვაა.

პოპერი ჰიუმის აღმოჩენად(და არა არისტოტელესი!) თვლის იმას,
რომ ექსპერიმენტი და დაკვირვება ვერ გაამართლებენ კანონს, რადგან
კანონი „გამოცდილების სფეროს გარეთ გადის". მისი აზრით კი
„ემპირიულ მოწმობას მხოლოდ თეორიის მცდარობის ჩვენება შეუძლი
და ეს დანასკვიც წმინდა დედუქციურია"(79. 273-4).

ამრიგად, ახალ ფილოსოფიაში გავრცელებულ მოსაზრებას, რომ
დედუქცია ინდუქციის თავისებური სახეა(ფრ. ბეკონი, ჯ. სტ. მილი.)
პოპერი უპირისპირებს დედუქციის ყოვლისმომცველობას. რაც
ინდუქციური დასკვნა ნახტომია, მას დაკვირვებიდან გამოყვანილად
არ თვლის, ისევე როგორც პლატონი იდეებზე დასკვნას. მართალია,
პოპერს აუცილებლობაზე პრეტენზია არა აქვს, მაგრამ, არსებითად,
იგი არც პლატონს ჰქონდა. მსგავსება მათ შორის იმაშიცაა, რომ
პლატონი ცდილობდა დაკვირვებადის ახსნას, ანუ დედუცირებას
თეორიიდან (79. 275).

პრაგმატისტებისაგან თავისი პოზიციის განსხვავებას პოპერი იმაშე
ხედავს, რომ პრაგმატისტებს არ აინტერესებთ ფალსიფიცირება,
რადგან ხშირად მცდარი თეორიებიც შესანიშნავად გამოიყენებიან, იგი
კი შიისწრაფვის ჭეშმარიტებისაკენ და სწამს, რომ შესაძლებელია
მასთან თანდათანობითი მიახლოვება. ეს გულისხმობს ცოდნის
თანდათან დაგროვებას მეცნიერებათა მიერ, რაც გამოიხატება იმაში,
რომ მომდევნო თეორიები შეიცავენ წინა თეორიებს. სწორედ ამაში
დაუპირისპირდა მას ამერიკელი ფილოსოფოსი თ. კუნი(1922-1996),
გახმაურებული წიგნის „მეცნიერული რევოლუციების სტრუქტურის"
(1962) ავტორი. ადრე იგი ისე ახლოს იყო მასთან, რომ ბევრი მაღ
შორის განსხვავებას ვერ ხედავდა. მაგრამ კუნმა ზურგი აქცია რაციონა
ლიზმს და უწყვეტი განვითარების იდეას და მეცნიერების ისტორია

წარმოადგინა როგორც წყვეტადი პარადიგმების გამოვლენის ისტორია(7. 160). ასევე დაუპირისპირდა პოპერს მეორე გავლენიანი პოსტპოზიტივისტი, მისი ყოფილი მოწაფე ჰ. ფაიერაბენდი(1924). იგი უარყოფს როგორც მეცნიერების უწყვეტ განვითარებას და მემკვიდრეობითობას მათ შორის, ასევე რომელიმე მეცნიერული თეორიის გაბატონებას, რაგინდ დამაჯერებელი არ იყოს მისი არგუმენტები და მისი შედეგები. მეცნიერებამ თავისი როლი რომ შეასრულოს, აუცილებელია საპირისპირო და ურთიერთგამომრიცხავი თეორიების არსებობა. ამ მოთხოვნის გამომხატველია მისი ძირითადი პრინციპი, რომელსაც იგი პროლიფერაციის პრინციპს უწოდებს(6. 311). ფაიერაბენდის თეორია ცნობილია როგორც ანარქისტული ეპისტემოლოგია.

მეცნიერული ცოდნის ზრდის დაფუძნების პრობლემა პოპერისათვის ძალზე მნიშვნელოვანია. კანტმა იგი დააყენა როგორც აპრიორულ სინთეზური მსჯელობების შესაძლებლობის პრობლემა. ეს ნიშნავდა წინსვლის აუცილებლობის დასაბუთებას. მეცნიერული პროგრესის შემთხვევითი ხასიათის ასაცილებლად შექმნა ფრ. ბეკონმა თავისი მოძღვრება მეცნიერულ ინდუქციაზე. იგი სინამდვილის ასახვას მეცნიერულ ცნებებში შესაძლებლად თვლიდა, კანტმა კი მეცნიერული პროგრესის დასაბუთებისათვის უარი თქვა ნამდვილი რეალობის ასახვის შესაძლებლობაზე.

პოპერის ფალსიფიციონიზმი ვერ დაუშვებს მეცნიერების სწორხაზოვან განვითარებას, ვერც ერთხელ და სამუდამოდ გარანტირებულ ცოდნას, მაგრამ ის ამტკიცებს, რომ ეს განვითარება დაკვირვებათა დაგროვება კი არ არის, არამედ „მუდმივი დამხობა მეცნიერული თეორიებისა და მათი შეცვლა უკეთესი და უფრო დამაკმაყოფილებელი თეორიებით“ (79. 325). ამ პრობლემაზე მოხსენება - „ჭეშმარიტება, რაციონალობა და მეცნიერული ცოდნის ზრდა“ - პოპერმა წარუდგინა „ლოგიკის მეთოდოლოგიის და მეცნიერების ფილოსოფიის პირველ საერთაშორისო კონგრესს“ სტენფორდში(აშშ, 1960). იგი თვლიდა, რომ აქ მისი „მეცნიერული კვლევის ლოგიკის“ ზოგი იდეა არსებითად განავითარა. პოპერი ასხვავებს მეცნიერების პრაქტიკულ, სოციალურ და ინტელექტუალურ მნიშვნელობებს. ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ მას აინტერესებს საერთოდ ცოდნის ზრდა(ცხოველების ჩათვლით, რადგან ისინიც იძენენ ახალ ცოდნას). მეცნიერულს გამოარჩევს მხოლოდ იმიტომ, რომ მასში უფრო ნათლად და გარკვეულადაა მოცემული ადამიანური ცოდნის ზრდა. ჩვენი შემეცნების დაუსრულებელი პროგრესის არსებობაში მას ეჭვი არ ეპარება. მაგრამ რა არის პროგრესი?

ამ ტერმინს სხვადასხვაგვარად ხმარობენ და პოპერიც სხვადასხვა დროს განსხვავებული აზრით იყენებდა მას. იმაზეც მიუთითებს, რომ მას სამართლიანად თვლიდნენ იმ ადამიანად, რომელსაც არა სწამს ისტორიული პროგრესი (79. 327). თავის გახმაურებულ ნაშრომში, რომელსაც „ისტორიის სილატაკე“(1957) ეწოდება, პოპერმა მართლაც წამოაყენა არგუმენტები პროგრესის კანონის არსებობის რწმენის წინააღმდეგ. გამონაკლისს მაშინ არც მეცნიერებისათვის აკეთებდა. ისტორია, საერთოდ, მიაჩნდა განუხორციელებელი ოცნებების, სიჯიუტეთა და შეცდომების პროცესად. ახლა კი თვლის, რომ მეცნიერება ადამიანის საქმიანობის ერთადერთი სფეროა, სადაც შესაძლებელია პროგრესი. სხვაგან იშვიათად, და ისიც მხოლოდ კონკრეტული მიზნების თვალსაზრისით, შეიძლება ამგვარი რაიმე მოხდეს, მაგრამ ზოგჯერ მისი შეფასების კრიტერიუმიც არა გვაქვს. მეცნიერებაში კი შეცდომების სისტემური კრიტიკა ხდება და პროგრესის კრიტერიუმიც გვაქვს, ე. ი. გვაქვს თავისებური მეტამეცნიერული ცოდნა იმაზე, თუ როგორი უნდა იყოს „კარგი მეცნიერული თეორია“, რაც თეორიათა რაციონალური არჩევის საშუალებას იძლევა(79. 327). ამ პირველ პრინციპს პოპერი უმატებს მეორეს, რომელსაც ასევე მარტივად და ნათლად თვლის: ცოდნის ზრდა ნიშნავს ალბათობის კლებას. ცოდნის ზრდა და ალბათობის ზრდა გამორიცხავენ ერთმანეთს.

გავრცელებულ აზრს აქაც ასწორებს პოპერი: ჩვეულებრივ, თვლიან, რომ მეცნიერების მიზანი მაღალი ალბათობაა, მაგრამ თუ სწორად გამოვთქვამთ მასში ნაგულისხმევ აზრს, უნდა ითქვას, რომ მეცნიერება მიისწრაფვის დაბალი ალბათობისაკენ, რადგან აბსოლუტური ალბათობა ლოგიკური სისუსტეა, ინფორმაციული შინაარსის არარსებობაა. მეცნიერების ისტორიაში უფრო მკაცრი და უკეთ შემოწმებადი თეორიები ცვლიან წინას: კეპლერი და გალილეი შეცვალა ნიუტონმა, იგი და მაქსველი - აინშტაინმა და ა. შ.

პოპერი თვლის, რომ გაბატონებული შეხედულებით, მეცნიერული მოღვაწეობის საბოლოო ამოცანაა აქსიომატიზებული დედუქციური სისტემის აგება. მისი მოწაფე ჯ. აგასის გავლენით, პოპერი ამტკიცებს, რომ ნიუტონის, მაქსველის, აინშტაინის, ბორის, შრედინგერის თუ დირაკის შესანიშნავი დედუქციური სისტემები უნდა განვიხილოთ არა როგორც მეცნიერული მოღვაწეობის საბოლოო პუნქტი, არამედ როგორც მხოლოდ მისი ერთ-ერთი ეტაპი. აგასის აზრით, დასრულებული დედუქციური სისტემებისაკენ სწრაფვა ნიუტონის იდეების ხანგრძლივი ბატონობის გადმონაშთია(79. 334).

მეცნიერების რაციონალობა იმაშია, რომ ჩვენ ვსწავლობთ ჩვენს შეცდომებზე. წინსვლა დედუქციურ სისტემათა ცვლა კი არ არის, არამედ „პროგრესირება ერთი პრობლემიდან მეორე, უფრო ღრმა პრობლემისაკენ“. თეორიის შემოწმება, როგორც კრიტიკული პროცედურა, აერთებს მეცნიერების რაციონალურ და ემპირიულ ელემენტებს. მამოძრავებელი არის პრობლემა. იგი გვაიძულებს გავავითაროთ ჩვენი ცოდნა და ჩავატაროთ ექსპერიმენტი. მეცნიერული ცოდნა მუდამ იწყება პრობლემებით და თავდება ახალი პრობლემებით. აქ პოპერი კონგენიალურია მისგან ისე განსხვავებული მოაზროვნისაგან, როგორიც იყო მ. ჰაიდეგერი. დაუსრულებელი, მაგრამ საბოლოო შედეგზე პრეტენზიის გარეშე კვლევის ეს სოკრატული პრინციპი უეჭველად ითვლება XX ს-ის მოაზროვნეთა დიდი უმრავლესობისათვის. პრობლემისათვის ვაწარმოებთ ჩვენ დაკვირვებას. თუმცა, თუ დაკვირვება მოულოდნელია (არისტოტელე ამას გაკვირვებას უწოდებდა), მან შეიძლება თავად დაბადოს პრობლემა.

ჰეშმარიტებაზე პრეტენზიის არჭონება არ ნიშნავს მის უარყოფას. პოპერიც არ უარყოფს მას, მაგრამ კარგა ხანს არ იყენებდა ტერმინს აბსოლუტური, ანუ ობიექტური ჰეშმარიტება, რადგან არ აკმაყოფილებდა მისი არსებული გაგებანი, იგი არც ვიტგენშტაინს ეთანხმებოდა, რომლის მიხედვითაც ფაქტსა და მის ამსახველ წინადადებას ერთნაირი სტრუქტურა აქვთ(როგორც, მაგ., ხმასა და მის ჩანაწერს გრამოფონზე) და არც მ. შლიკს, რომელიც ამტკიცებდა ერთმნიშვნელოვანი შესაბამისობის არსებობას აღმნიშვნელ და აღსანიშნავ ობიექტებს შორის. იგი თვლის, რომ შესაბამისობის, ე. ი. ჰეშმარიტების პრობლემის იდეა გაარკვია დიდმა პოლონელმა ლოგიკოსმა ა. ტარსკიმ(1901-1983). ეს ჩანს მის ტრივიალურ მაგალითშიც: „თოვლი თეთრია“ ჰეშმარიტია, ანუ შეესაბამება ფაქტებს მხოლოდ და მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ თოვლი სინამდვილეში თეთრია. მართლაც, ასეა თუ არა სინამდვილეში, ეს მეთოდის საქმე არ არის. ეს კონკრეტული დაკვირვების საქმეა. მიუხედავად ტრივიალობისა, პოპერი თვლის, რომ აქ მოცემულია ფაქტთან შესაბამისობის პრობლემის გადაწყვეტა. ასევე გადამწყვეტი იყო ტარსკის აღმოჩენა, რომ როცა ორი რაიმეს შესაბამისობაზე ვლაპარაკობთ, უნდა გამოვიყენოთ მეტაენა (ტარსკი მას „სემანტიკურს“ უწოდებს. 79. 38).

ტარსკის თეორია პრინციპულად განსხვავებულია ჰეშმარიტების თეორიის სამი განსხვავებული და ურთიერთდაპირისპირებული პოზიციისაგან, თუმცა სამივენი ცდილობენ, იგი ახსნან როგორც ფაქ-

ტებთან შესაბამისობა. ესენია: კოპერენციის თეორია, რომელ
წინააღმდეგობის არარსებობას ჭეშმარიტებად თვლის; სიცხადის თ
ორია, რომელიც „ჭეშმარიტად“ თვლის ცნებას, რომელიც „ცნობილ
როგორც ჭეშმარიტი“ და პრაგმატული, ანუ ინსტრუმენტულ
თეორიები, ჭეშმარიტებად სარგებლიანობა რომ მიაჩნია. პოპერი სა
ვეს სუბიექტივისტურ, ანუ ეპისტემურ თეორიებს უწოდებს, ტარსკი
კი ობიექტურს, ანუ მეტალოგიკურს. (79. 340).

პოპერი ემიჯნება ჭეშმარიტების სუბიექტივისტურ, ანუ ეპისტემ
თეორიას, რომელსაც შესაძლებლობის ხარისხები რწმენის რაციონ
ლიზაციის ხარისხებად მიაჩნია და ჭეშმარიტების მიღწევას ცდილო
დაკვირვების მოწმობით, ანუ ვერიფიკაციით. პოპერისათვის
რაციონალიზმი ნიშნავს არა ემპირიული საბუთებით ჩვენი დებულ
ბების დამოწმებას(ამას ასტროლოგებიც ახერხებენო), არამედ მხო
ლოდ კრიტიკულ მიდგომას, როცა სხვა არგუმენტთა გვერდით კრიტ
კულად ვიყენებთ ემპირიულ საბუთებსაც. პოპერი გვაფრთხილებს, რ
ეს პოზიცია არ გავიგოთ როგორც კრიტიკის თვითმიზნად დასახვ
რამდენადაც შეცდომის შესაძლებლობა მუდამ რჩება. იგი კვლავ ღ
კვლავ იმეორებს, რომ შეცდომის აღმოჩენის მიზანია, ვისწავლ
მათზე და თუ ბედი გვწყალობს, ავაგოთ უკეთესი თეორიები. ამ მიზნ
ხდება ჭეშმარიტების და უეჭველობის მიღწევის სიძნელეების წამოწევ
მაგრამ თავად შეცდომის ცნება გულისხმობს ობიექტურ ჭეშმარიტებ
როგორც სტანდარტს, რომელსაც, შესაძლოა, ვერ ვაღწევთ, მაგრ
როგორც რეგულატური იდეა, უდავოა(79, 347).

პოპერი კიდევ ერთხელ აზუსტებს თავის პოზიციას თავისებურ
პრაგმატისტული ასპექტით: „ჭეშმარიტება არაა მეცნიერების ერთად
რთი მიზანი“. ადამიანს უნდა არა უბრალოდ ჭეშმარიტება, არამე
„საინტერესო ჭეშმარიტებაც“. იგი ეძებს დიდი ამხსნელი ძალის მქონ
ჭეშმარიტებას და არ კმაყოფილდება იმით, რომ 2.2=4. ტრივიალურ
გამეორებას, თუნდაც საეჭვოს დაშვება სჯობს. მისი შეცდომ
გამოაშკარავებისას უფრო მეტს გავიგებთ ჭეშმარიტებაზე. ამით პოპერ
იმის თქმა სურს, რომ მის თეორიაში ჭეშმარიტება, როგორც ფაქტე
ბთან შესაბამისი და როგორც შინაარსის იდეა, ერთნაირ როლს ასრუ
ლებს. ამიტომ ეს ცნება არც ისე მეტაფიზიკურია, როგორც ადრ
ითვლებოდა. ჭეშმარიტება მას სჭირდება, რადგან ასახვის შესაძლებ
ლობაზე არ სურს უარის თქმა, თუმცა ასახვის შესაძლებლობას იმდენ
პირობას უყენებს, რომ მისგან, ფაქტობრივად, მხოლოდ სამუშაო
ჰიპოთეზა რჩება. მისთვის თეორია მით უფრო მეტს ლაპარაკობს სამყა-

როზე, რაც უფრო მეტად კრძალავს მასში შესაძლებელ შემთხვევებს. ასე შეიძლება მივაღწიოთ ჭეშმარიტებისა და შინაარსის ცნებათა გაერთიანებას ერთ პოზიციაში. ესაა სარწმუნობა, რომელიც მისთვის განსხვავდება ალბათობისაგან. იგი სხვადასხვა ხარისხით წარმოგვიდგება ჭეშმარიტებასთან მიახლოების აზრით. ძნელია ამ ცნების განსხვავება ალბათობიდან, თუმცა პოპერს ეს აუცილებლად მიაჩნია. მეცნიერების წინსვლა მისთვის ალბათობის შემცირება და დამარწმუნებლობის გადიდებაა. პოპერი ისტორიულ ადგილსაც არკვევს, როცა ეს აღრევა მოხდა. ქსენოფანე და პარმენიდე არ ურევდნენ მათ, არისტოტელემ კი „მეტაფიზიკაში“(1010a) „სარწმუნოს“ უკვე „საალბათოს“, ანუ „შესაძლებლის“ მნიშვნელობა მისცა(59. 358). სარწმუნობა გამოხატავს აბსოლუტური ჭეშმარიტების მიღწევის იდეას, ალბათობა კი (ალბათობის გამოთვლის აზრით) აერთებს ჭეშმარიტებას შინაარსის არქონასთან. თუ ამ ორ ცნებას გავაიგივებთ, აბსურდული იქნება უარვყოთ დებულება: მეცნიერება მიისწრაფვის მაღალი ალბათობისაკენ, რაც პოპერს საჭიროდ მიაჩნია, ხოლო თუ მათ პრინციპულად განვასხვავებთ, აღნიშნული უარყოფა გასაგები გახდება.

შემეცნების პროგრესზე მომსჯელეს, რომელსაც ასახვის თეორიაზე უარის თქმა არ სურს, ამავე დროს, არც ვერიფიკაციის პრინციპს ეთანხმება და არც დიუის ინსტრუმენტალიზმს, ძალაუნებურად ჰეგელიანებს გაექცევა თვალი. ცოდნის განვითარების საჩვენებლად პოპერი მოგვიანო პერიოდის ნაშრომში, რომელსაც „ობიექტური ცოდნა“ ეწოდება(1979), განვითარების ოთხ საფეხურს გამოყოფს:
1. საკვლევი პრობლემა; 2. მისი გადაჭრის საცდელი დაშვება; 3. ამ გადაჭრის კრიტიკა და მისი შეცდომების აცილება; 4. პრობლემის ხელახალი დასმა გაღრმავებული სახით. აქ ყველას გაახსენდება და, ცხადია, პოპერსაც გაახსენდა ჰეგელის უარყოფის უარყოფის კანონი, ისევე როგორც მისი ტრიადა. თავის ოთხსაფეხურიან სქემას პოპერი ჰეგელის დიალექტიკის გაუმჯობესებად მიიჩნევს(79. 30). ოთხსაფეხურიანად ამ დიალექტიკის წარმოდგენის აღრინდელ მცდელობებს პოპერი ყურადღებას არ აქცევს.

ვისაც მეცნიერული ცოდნის განვითარების დაცვა სურს, მას, ერთი მხრივ, ამ ცოდნის ობიექტურობის დაცვა მოუწევს შემმეცნებელი სუბიექტის ზეგავლენისაგან და, მეორე მხრივ, იმ მიზნის თავისთავადობის მტკიცება, საითკენაც ცოდნა მიისწრაფვის. ამისთვის პოპერი 1967 წ. ჰერმენევტიკის საკუთარ ვარიანტს წამოაყენებს - როგორც გაგებას გამგები სუბიექტის გარეშე. მეორე ამოცანისათვის შექმნის ე.

წ. „მესამე სამყაროს“ თეორიას, რომელიც პლატონის იდეათა სამყაროს და ჰეგელის „ობიექტური გონის“ გადააზრებას წარმოადგენს. განსხვავება ნათელია: პლატონის იდეათა სამყარო ღვთაებრივი, უცვლელი და წმინდა ჭეშმარიტია, პოპერისა კი ადამიანის შექმნილია და შეცდომებსაც შეიცავს, პრობლემურ დებულებებსაც და დაშვებებსაც. გარდა ამისა, პლატონისათვის დიალექტიკა იყო გზა იდეათა სამყაროსაკენ, პოპერის ობიექტურ სამყაროში კი შინაგანია დიალექტიკური ძიება. ეს განსხვავებანი გარკვეული და უფლებიანია, რასაც ვერ ვიტყვით ჰეგელთან მიმართებაში. აქ პოპერი იმეორებს გაცვეთილ ბრალდებას: ჰეგელთან ადამიანი მხოლოდ საშუალებაა აბსოლუტური გონის ხელში, ჩემთან კი კონკრეტული ადამიანი შემოქმედიაო(79. 484).

სამი სამყაროს თეორია, თანაც პოპერთან მიახლოებული შინაარსით, კ. მარქსმა წამოაყენა თავის „კაპიტალში“ სწორედ ჰეგელთან დაპირისპირებაში: „ჩემთვის იდეალური სხვა არაფერია, თუ არა მატერიალური, ადამიანის თავში გადატანილი და იქ გადამუშავებული“. პოპერი, რომელიც ამ მიმართებაში მარქსს არ ახსენებს, პირველ სამყაროს უწოდებს ფიზიკურს, მეორეს - ფსიქიკურს, ხოლო მესამეს — მეცნიერული იდეების, პოეტური აზრებისა და ხელოვნების ნაწარმოებთა სფეროს. აქვე შედის დისკუსიების და კრიტიკულ კამათთა სიტუაციები, მეტიც, ჟურნალების, წიგნების და ბიბლიოთეკების შინაარსი. პოპერი ამას ბოლცანოს თავისთავადი ჭეშმარიტებების სამყაროსთან ნათესაურად თვლის, უფრო მეტად კი აზროვნების ობიექტური შინაარსის სამყაროს ფრეგესეულ თეორიასთან(79. 440). თუ ასე გავიგებთ მესამე სამყაროს, გასაგებია, რომ იგი ზემოქმედებს მეორეზე და მეორე სამყაროს გაშუალებით მოქმედებს პირველზე, ე. ი. ფიზიკურზე. ისიც გასაგებია, რომ მესამე სამყაროს არ შეიძლება სრული დამოუკიდებლობა ჰქონდეს. მაგრამ პოპერისათვის ადამიანის მიერ შექმნილი ეს სამყარო მაინც „მნიშვნელოვანწილად ავტონომიურია“ (79. 445). თუმცა იგი ადამიანის არსების ისეთივე ბუნებრივი პროდუქტია, როგორც აბლაბუდა - ობობასი. კიდევ ერთი, დარვინიზმის გავლენით ჩამოყალიბებული სპეციფიკა ამ სამყაროსი ისაა, რომ იგი იზრდება, როგორც ორგანიზმი (მცენარე თუ ცხოველი) და იბრძვის არსებობისათვის(79. 459). მიუხედავად ამისა, პოპერს სურს იყოს ანტიბიჰევიორისტი და ანტიფსიქოლოგისტი. იგი ფიქრობს, რომ ეს ადამიანის მიერ შექმნილი სამყარო შეიძლება განხილულ იქნეს ადამიანის გარეშე, როგორც, ვთქვათ, წიგნი მისი შემქმნელის ან მკითხველის გარეშე, როგორც გაგების შესაძლებლობა, რომელიც შეიძლება არავინ არ

გაანამდვილოს. „ცოდნა, ობიექტური აზრით, არის ცოდნა იმის გარეშე, ვინც იცის, იგი არის ცოდნა შემმეცნებელი სუბიექტის გარეშე“(79. 442-443).

როგორც ყოველივე, პოპერთან ეს დებულებაც შეფარდებითი აზრით უნდა გავიგოთ. ეს დამოუკიდებლობა იმგვარია, როგორიც, მაგ. მეცნიერული არგუმენტისა მას შემდეგ, რაც მას ვინმე დაადგენს — საბოლოოდ, პოპერი ასე განასხვავებს ორ ეპისტემოლოგიურ პოზიციას — ვერიფიკაციონიზმს და ფალსიფიკაციონიზმს. პირველნი ინდუქტივისტები არიან და ამაოდ ცდილობენ დაასაბუთონ, რომ მეცნიერული რწმენანი შეიძლება გამართლდნენ, ანდა დასაბუთდნენ როგორც საალბათონი. ისინი თავისი მარცხით ირაციონალიზმს უწყობენ ხელს. ფალსიფიკაციონისტებმა აღმოაჩინეს, რომ ჩვენ არც კი მივისწრაფვით მაღალალბათური თეორიებისაკენ. თურმე ჩვენ, ე. ი. მეცნიერი მკვლევრები, ვეძებთ თეორიას, რომელიც, მართალია, მარცხს განიცდის ხოლმე, მაგრამ მაინც წინამორბედზე შორს მიდის, ე. ი. ისინი უფრო მკაცრად მოწმდებიან და უძლებენ ზოგ ახალ გამოცდას. რაციონალობა იმაში მდგომარეობს, რომ ჩვენ ავირჩიეთ იგი, როგორც წინამორბედზე უკეთესი და უფრო მკაცრ გამოცდას დავუქვემდებარეთ. თუ მან გაუძლო გამოცდას, შესაძლებელია იგი უფრო ახლოს იყოს ჭეშმარიტებასთან(79. 375).

ნეოპოზიტივიზმის კრიტიკა და ინდუქტივიზმის საერთო ნაკლისათვის მისი დაქვემდებარება პოპერის დამსახურებაა, მაგრამ რაციონალობის ცნების ზედმეტად გაფართოებით და ასახვის თეორიის შენარჩუნებით, შემოწმებისადმი ფაქტობრივი უნდობლობის ვითარებაში, მისი ნეორაციონალიზმი, საბოლოო ანგარიშით, მხოლოდ ინდუქტივიზმის ახალ ვარიანტს წარმოადგენს.

XX საუკუნის მარქსიზმი (დიალექტიკური მატერიალიზმი და ფრანკფურტის სკოლა)

ჰეგელის ენციკლოპედიური ფილოსოფიური სისტემა XIX ს-ის 30-იან წლებში მცდარად მიიჩნიეს. ეს თითქმის საყოველთაო აზრი იყო და ამ ფაქტს ჰეგელის მოძღვრების კრახი უწოდეს. საქმე ეხებოდა ჰეგელის სისტემის მაშინდელი გაგების შეუსაბამობას საზოგადოების ცნობიერებასა და მის ახალ ამოცანებთან. ეს სისტემა გაგებული იყო როგორც ფილოსოფიური აზრის უმაღლეს და საბოლოო სახედ ყოფნაზე პრეტენზიის მქონე და ამასთანავე არსებული პრუსიული მონარქიის გამართლება. იმ პერიოდის ფილოსოფიურმა გონმა ვერ დაინახა ცნების კონკრეტულობისათვის ჰეგელის მცდელობის მნიშვნელობა და მას სინამდვილისაგან მოწყვეტას, კონკრეტული პიროვნების მნიშვნელობის უგულებელყოფას აბრალებდა(83. 330).

მრავალ ახალ მიმართულებათა შორის გამოიკვეთა თვისებრივ სიახლეზე პრეტენზიის მქონე ახალი სოციალური თეორია, რომელმაც თავისი მიზნები და ამოცანები ჩამოაყალიბა „კომუნისტური პარტიის მანიფესტში“(1848). ამ ნაშრომი-პროგრამის ავტორები კარლ მარქსი (1818-1883) და ფრიდრიხ ენგელსი (1820-1895) მიიჩნევდნენ, რომ ეს თეორია წარმოადგენს მათ მიერ, საერთოდ, საზოგადოების განვითარების საიდუმლოების ამოცნობის შედეგს. ეს საიდუმლოება კი იმაში მდგომარეობდა, რომ საზოგადოების განვითარების ძირითადი განმსაზღვრელი, უკლასო საზოგადოებების(პირველყოფილი კომუნიზმის და კომუნიზმის როგორც საზოგადოების განვითარების მწვერვალის) გარდა, არის კლასთა ბრძოლა. ავტორები მიზნად ისახავენ ამქვეყნიურ ბედნიერებას, არიან ათეისტები, ამიტომ მათთვის მატერიალიზმი არის „კომუნიზმის ლოგიკური საფუძველი“(85. 39), იღებენ ლ. ფოიერბახის(1804-1872) მატერიალიზმის ძირითად ელემენტებს და უკავშირებენ მას ჰეგელის დიალექტიკურ მეთოდს, რომელსაც თავად ფოიერბახი სასტიკად აკრიტიკებდა. ასე შეიქმნილმა მოძღვრებამ, რომელსაც შემდეგ დიალექტიკური მატერიალიზმი უწოდეს, შეითვისა ფრანგი უტოპისტების პრინციპი, რომ თეორია ხდება მატერიალური ძალა, როდესაც იგი მასებს დაეუფლება, მაგრამ აქაც არსებითი ცვლილება შეიტანეს: საზოგადოების შესახებ ჭეშმარიტი მოძღვრების გაგება შეუძლია არა ყველას(ვთქვათ, კეთილ მეფეს), არამედ იმ კლასს, რომელიც თავისი მდგომარეობით არის დაინტერესებული მის განხორციელებაში. ასეთ კლასად მათ მიიჩნიეს პროლეტარიატი. იგი ძირითადი მწარმოებელი კლასია. ამ ფუნქციიდან იგი თავს ვერ დაიხსნის და

ამიტომ საკუთარი თავის განთავისუფლებისათვის მან მთელი საზოგადოება უნდა გაანთავისუფლოს. პროლეტარიატის „მსოფლიო ისტორიულ როლზე“ მარქსი და ენგელსი უკვე „წმინდა ოჯახში“ (1845) ლაპარაკობენ. როგორც შემდეგ ლენინი იტყვის, მარქსი და ენგელსი აქ „ნამდვილი ადამიანური პიროვნების – მუშის“ ღირსებას იცავენ(86. 11).

პროლეტარიატის აუტანელ მდგომარეობას სხვებიც ამჩნევდნენ (მაგ., ლ. ფოიერბახი და ო. კონტი), მაგრამ მის მდგომარეობას ცივილიზაციის ლაქად მიიჩნევდნენ და მისი სიბრალულისაკენ მოუწოდებდნენ. მარქსი და ენგელსი კი დარწმუნებული იყვნენ, რომ შექმნეს სამყაროს გარდამქმნელი თეორია და ნახეს მისი განმახორციელებელი, ბოლომდე რევოლუციური კლასი - პროლეტარიატი. ესაა მათი განაცხადი პრინციპულ. სიახლეზე. ფილოსოფოსები ასე თუ ისე ახსნიდნენ ხოლმე სამყაროს(Die Welt), მაგრამ საქმე ის არის, რომ შეცვალოთ იგი, წერდა მარქსი თავის ცნობილ თეზისებში ლ. ფოიერბახის შესახებ. სამყაროში აქ მხოლოდ საზოგადოება იგულისხმებოდა, მაგრამ შემდეგ მარქსისტულ ლიტერატურაში ეს ტერმინი „მსოფლიოს“ მნიშვნელობას იღებს და ბუნების გარდაქმნისათვის და მასზე გაბატონებისათვის უაზრო ბრძოლის გამამართლებელი იარაღი ხდება. ყველაფერი, რასაც მარქსი და ენგელსი აკეთებდნენ, მათ მიერ აღმოჩენილი მუშათა კლასის მსოფლიო ისტორიული როლის გასამართლებლად იყო მიმართული. ენგელსის შესანიშნავი ნაშრომი „მუშათა კლასის მდგომარეობა ინგლისში“ (1845) საკმაო საფუძველი იყო მაშინდელ ევროპაში ამგვარი დასკვნისათვის. ის, რაც ინგლისში სახეზე იყო, ენგელსის აზრით, სხვა ქვეყნებშიც იჩენდა თავს. მაგ. გერმანიაში კაპიტალიზმის სწრაფი განვითარება მან თავისი დასკვნების დასტურად ჩათვალა. სხვა მარქსისტებმა კი ეს დასკვნა იმ ქვეყნებზეც გაავრცელეს, სადაც მუშათა კლასი ჩანასახოვან მდგომარეობაში იყო, ანდა საერთოდ არ იყო, მაგ., რუსეთში, საქართველოში, შუა აზიის ქვეყნებში, მონგოლეთში, ჩინეთში, ინდონეზიაში და სხვ.

მარქსისტული ფილოსოფია კარგი ნიმუშია იმისა, რომ მოაზროვნე, რაიმე ახალი პრინციპის აღმოჩენის შემდეგ, ხშირად ცდილობს ყველაფერი მის გასამართლებლად გამოიყენოს. ამ გზაზე მავალმა მარქსისტებმა კლასთა ბრძოლის კანონის საბოლოო საყრდენი დაპირისპირებულთა ბრძოლისა და ერთიანობის ჰეგელისეულ კანონში დაინახეს, ხოლო დიალექტიკური მატერიალიზმი უნივერსულ მეცნიერულ მსოფლმხედველობად ჩათვალეს. სწორი იყო დიალექტიკური მატერიალიზმის ცნობილი კრიტიკოსი გ. ვეტერი, როდესაც წერდა: ამ მოძღვრებაში

დაპირისპირებულთა ერთიანობისა და ბრძოლის კანონის საკუთრივ აზრი იმაშია, რომ იყოს „ფილოსოფიური გამართლება მარქსის მიერ აღმოჩენილი კლასობრივი ბრძოლის ფენომენისა და რევოლუციისა. ძირაც თავდაპირველად მარქსმა, როგორც სოციალური განვითარების კანონზომიერება შეიცნო, აქ გახდა უნივერსული ღირებულების მქონე ონტოლოგიური ყოფიერების კანონი“ (84. 377).

ყოველ მსოფლმხედველობაში ხორციელდება ნახტომი არსებულ ცოდნიდან და გამოცდილებიდან, რომელიც მუდამ განსაზღვრულია, უსასრულოსაკენ, ყოვლისმომცველობის პრეტენზიის მქონე დებულებისაკენ. ეს ნახტომი აუცილებელია, რადგან ადამიანი, განსხვავებით ცხოველისაგან, ცხოვრობს არა გარემოში, არამედ სამყაროში და მისთვის აუცილებელია რაღაც წარმოდგენა ჰქონდეს ამ სამყაროზე და თავის ამოცანაზე ამ სამყაროში. ეს წარმოდგენა შეიძლება იყოს გულუბრყვილო, რელიგიური ანდა მეცნიერულობის პრეტენზიის მქონე. მარქსისტულ ფილოსოფიას ეს პრეტენზია აქვს. ასეთივე პრეტენზია ჰქონდათ პოზიტივიზმს, ფოიერბახს, ვულგარულ მატერიალისტებს და სხვ. ისიც უნდა ითქვას, რომ დღეს მეცნიერულობაზე (ურყევი და საბოლოო ინსტანციის პრინციპების დადგენის აზრით) თვით ზუსტი და საბუნებისმეტყველო მეცნიერებანიც არ აცხადებენ პრეტენზიას. ურყევ ჭეშმარიტებაზე პრეტენზიის უარყოფის შემდეგ კი საორიენტაციოდ, მეტ-ნაკლები ზომით, პრაგმატისტული კრიტერიუმი რჩება. ეს კარგად ჩანს პრაქტიკის, როგორც ჭეშმარიტების კრიტერიუმის, მარქსისტულ გაგებაში.

საწარმოო ძალების განვითარებით განსაზღვრული წარმოებითი ურთიერთობების და მთელი საზოგადოებრივი წყობის გარდუვალი შეცვლის და ამ გზით აუცილებლობის სამეფოდან თავისუფლების სამეფოში გადასვლის რწმენა იმაზე მიუთითებდა, რომ კლასიკური მარქსიზმი ფრ. ბეკონის ხაზს აგრძელებდა და ცნობიერების როლი, რომელიც მარქსისთვის „გაცნობიერებული ყოფიერება“ იყო, ადვილად შეიძლებოდა პასიურად მიეჩნიათ, თუმცა ამას კატეგორიულად უარყოფდნენ. ისიც აღსანიშნავია, რომ თუნდაც ეს სქემა მიღებულ იქნეს, აქედან არ გამოდის, რომ თავისუფლების სამეფოში გადასასვლელად გარდუვალია ძალდატანებითი სოციალური რევოლუცია, დასაშვებია, რომ იგი მშვიდობიანად ანდა ავტომატურად მოხდეს, როგორც ამას თავის დროზე რევიზიონისტები, ედ. ბერნშტაინი(1850-1932), კ. კაუცკი(1854-1938) და სხვ. ამტკიცებდნენ. ისინი უარყოფდნენ კლასობრივი ბრძოლის თეორიას, ასევე პროლეტარიატის

დიქტატურის სამართლიანობას და აუცილებლობას. მათ მშვიდობიანი ევოლუციის შედეგად სოციალური ჰარმონიის მიღწევა შესაძლებლად მიაჩნდათ. რუსულმა მარქსიზმმა, ლენინის მეთაურობით, ძალდატანებითი რევოლუციის და პროლეტარიატის კანონით შეუზღუდველი ბატონობის გარდამავალი ეტაპის გზა აირჩია. ამის გამართლება მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის უძირითადესი მოვალეობა იყო.

მარქსისტული მსოფლმხედველობის ძირითადი ნაშრომებია: კ. მარქსისა და ფრ. ენგელსის „წმინდა ოჯახი“(1844), მათივე „გერმანული იდეოლოგია“(1845-46), „ფილოსოფიის სიღატაკე“(1847), „კომუნისტური პარტიის მანიფესტი“(1848). მარქსის „პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკისათვის“(1859) და „კაპიტალი“(ტ. 1, 1867), ენგელსის „ანტი დიურინგი“(1878), „ლუდვიგ ფოიერბახი და კლასიკური გერმანული ფილოსოფიის დასასრული“(1886). რუსეთისა და მისი გავლენის ქვეშ მყოფი ქვეყნებისათვის: ლენინის „მატერიალიზმი და ემპირიოკრიტიციზმი“(190 9) და „ფილოსოფიური რვეულები“ (1924), სტალინის „დიალექტიკური და ისტორიული მატერიალიზმის შესახებ“(1938, ნაშრომს ეტყობა ამავე ავტორის მიერ 1907 წ. გამოცემული „ანარქიზმისა და სოციალიზმის“ კვალი). დიდი მნიშვნელობა ჰქონდათ ისეთი მარქსისტების შრომებს, როგორიც იყვნენ: კ. კაუცკი, ფრ. მერინგი, პ. ლაფარგი, ი. დიცგენი, ა. ლაბრიოლა, გ. პლეხანოვი. საქართველოში მარქსისტულ ფილოსოფიას სისტემური სახე მისცა ნ. რამიშვილმა თავის „ისტორიულ მატერიალიზმში“(1916).

სხვადასხვა ქვეყანაში მარქსიზმს თავისებური სახე ჰქონდა, რომელსაც აღნიშნული მოაზროვნეები წარმოადგენდნენ, მაგრამ თვისებრივი ცვლილება მოხდა 1932 წ. მარქსის „ეკონომიურ-ფილოსოფიურ ხელნაწერთა“ (1844) გამოქვეყნების შემდეგ, რის საფუძველზეც, ახალი მეცნიერული და მსოფლმხედველობრივი რეალიების გათვალისწინებით, რუსულ მარქსიზმთან დაპირისპირებაში, ახალი მნიშვნელოვანი მიმართულება ე. წ. „დასავლური მარქსიზმი“ წარმოიშვა, რომლის ბირთვს „ფრანკფურტის სკოლა“ წარმოადგენდა. ამ ხელნაწერების ავტორი, ახალგაზდა მარქსი უფრო ღრმა და სამომავლო მოაზროვნედ ჩათვალეს. ამტკიცებდნენ, რომ მომდევნო პერიოდის შრომებში კი იკარგება აქ მოცემული მთლიანობა და სიღრმე. ასე შეიქმნა თეორია ორი მარქსის შესახებ.

მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფია – დიალექტიკური მატერიალიზმი

მარქსისტული ფილოსოფიის ისტორიაში ლენინურ მიმართულებას, როგორც პროლეტარიატის დიქტატურის დამყარების საფუძველზე კლასთა ბრძოლის და სახელმწიფოს გადალახვის, როგორც საზოგადოებაში აუცილებლობის სამეფოდან თავისუფლების სამეფოში გადასვლის შესაძლებლობისა და ამ შესაძლებლობის განხორციელების გზების ონტოლოგიური შემეცნებისთეორიული და სოციოლოგიური დასაბუთებების მთლიანობას, დიალექტიკურ და ისტორიულ მატერიალიზმს უწოდებენ. რამდენადაც ისტორიული მატერიალიზმი დიალექტიკური მატერიალიზმის პრინციპების საფუძველზე ადამიანთა საზოგადოების წარმოშობის, სტრუქტურის, განვითარებისა და მიზნის დადგენის ცდაა, ამდენად მარქსისტულ-ლენინურ ფილოსოფიას საერთოდ დიალექტიკური მატერიალიზმი შეიძლება ვუწოდოთ.

ეს მოძღვრება, რომელიც ოქტომბრის რევოლუციის გამარჯვების შემდეგ, 70 წელი ბატონობდა საბჭოთა კავშირში(მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ კი სოციალისტური ბანაკის ქვეყნებშიც) და რომელმაც დიდი გავლენა მოახდინა XX ს-ის სულიერ ცხოვრებასა და ეკონომიკაზე, არსებითად ორი არაპროფესიონალი ფილოსოფოსის, მაგრამ ამ საუკუნის უდიდესი პოლიტიკოსის ვ. ლენინის(1870-1924) და ი. სტალინის(1879-1953) შექმნილია. მართალია, ისინი მარქსისტული ფილოსოფიის ინტერპრეტაციას საკუთარი პოლიტიკური პრინციპების გასამართლებლად ეწეოდნენ, მაგრამ უსამართლობა იქნებოდა მათი შეხედულებები საერთოდ მარქსიზმისათვის გარეგნულად და უმნიშვნელოდ ჩაგვეთვალა. უსაფუძვლოდ როდი თქვა რ. რორტიმ: „ძნელია მარქსის კითხვა ლენინისა და სტალინის გარეშე“(7. 116). ისიც გასახსენებელია, რომ დიდი გერმანელი ფილოსოფოსი კ. იასპერსი (1883-1969) ლექციების ციკლში „ექსისტენციფილოსოფია“ მიუთითებდა რუსი ბოლშევიკების ფილოსოფიურ განათლებაზე, განსხვავებით გერმანელი ნაციონალ-სოციალისტებისაგან(87. 89). ლენინის შრომები, განსაკუთრებით მისი „ფილოსოფიური რვეულები“(1933წ.) რეჟიმის პირობებშიც იძლეოდა გარკვეული არჩევანის საშუალებას და, რაც მთავარია, ჰეგელის ფილოსოფიის ცოდნის საჭიროების ცნობიერებას ოფიციალურად უზრუნველყოფდა.

ლენინისა და სტალინის წვლილის შეფასება ფილოსოფიაში ყოველთვის მათი პოლიტიკური მოღვაწეობის შეფასების საზომით

ხდებოდა და უკიდურესობებში ვარდებოდა, მაგრამ ჩანდა, რომ ისინი ინაწილებდნენ პირველობას სხვადასხვა სფეროში. როგორც გ. ვეტერი წერდა: სტალინს არ ჰქონდა ლენინის მსგავსი ფილოსოფიური განათლება და „წმინდა ფილოსოფიურ საკითხებში შინ ვერ გრძნობდა თავს“, „მაგრამ სულ სხვაა ისტორიული მატერიალიზმი, აქ იგი გაცილებით მეტადაა თავის სტიქიაში“(84. 251). ესაა სახელმწიფოს, კლასების, ერის, საზოგადოების მამოძრავებელი ძალების, სუბიექტური ფაქტორის როლის და სხვ. პრობლემები.

დიალექტიკური მატერიალიზმი, როგორც ფოიერბახის მატერიალიზმის მეტაფიზიკისაგან, ხოლო ჰეგელის დიალექტიკის იდეალიზმისაგან განთავისუფლების შედეგად მიღებული ახალი ფილოსოფიური სისტემა, მიზნად ისახავს მატერიალისტურად ახსნას ჩვენი გარემომცველი სინამდვილე და ადამიანის ადგილი სამყაროში. ეს სინამდვილე აშკარად გვიჩვენებს განსხვავებული არსებობის ფორმების გარკვეულ იერარქიას: ფიზიკური, ფიზიოლოგიური, ფსიქიკური, სოციალური, იდეალური. ისინი ერთმანეთის გვერდით არსებობენ და თანაც გარკვეულ მკაცრ მიმართებაში: მომდევნო ჩვენ არ მოგვეცემა წინას გარეშე და გულისხმობს მას. დიალექტიკური მატერიალიზმი ამ მოცემულობის ახსნას ცდილობს ფიზიკური მატერიის მარადისობის და განვითარების უნივერსალური პრინციპების დაშვებით. ფიზიკური არის ის სინამდვილე, რომელიც, როგორც ლენინი განსაზღვრავდა ცნობილ ფრანგ ათეისტსა და მატერიალისტ პ. ჰოლბახთან(1723-1789) თანხმობით, არსებობს ჩვენი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად და შუალობით ანდა უშუალოდ ჩვენს გრძნობის ორგანოებზე ზემოქმედების უნარი აქვს. რაც შეეხება განვითარებას, ეს არის მოძრაობასა და ცვალებადობაში, როგორც ფიზიკური მატერიის არსებობის აუცილებელ ფორმებში, გარკვეული ზეაღმავალი მიმართულების დაშვება, რომლის დროსაც ძველის საფუძველზე წარმოიშვება ახალი, უფრო მაღალი ღირებულების მქონე ვითარება. მაგ., ფიზიკური მატერიიდან, როგორც არაორგანულიდან, წარმოიშვება ორგანული, ორგანულისაგან – ფიზიოლოგიური, მისგან - ფსიქიკური, რომელიც სოციალურს წარმოშობს, ეს უკანასკნელი კი იდეალურის დადგენის პირობაა. ამ ასპექტით დიალექტიკური მატერიალიზმი ინარჩუნებს კლასიკური რაციონალიზმის პრინციპს: მოაზრების აუცილებლობა ნიშნავს არსებობის აუცილებლობას, ე. ი. თუ რაიმე მეორე ვითარების შემეცნებისათვის აუცილებელია, ეს მისი ონტოლოგიური პრიმატის მაჩვენებელია. ამ ახლის ახსნა ძველის საფუძველზე და თანაც ისე, რომ

მიზეზობრივი კავშირი არ დაირღვეს, ეკისრება მარქსისტულ დიალექ-
ტიკას. იგი ამის გაკეთებას ჰეგელის ლოგიკიდან აღებული აზროვნებ-
განვითარების კანონებით ცდილობს. ესენია: რაოდენობის თვისებრი-
ობაში და პირუკუ გადასვლის კანონი, დაპირისპირებულთა ერთიან-
ნობისა და ბრძოლის კანონი, დაბოლოს, უარყოფის უარყოფის კანონ-
სტალინის მიერ დამატებული პირველი კანონი მარქსისტულ-ლენინურ-
დიალექტიკისა ყოველი არსებულის კავშირისა და ურთიერთგან-
პირობებულობის შესახებ მუდამ იგულისხმებოდა აღნიშნული კანო-
ნების წანამძღვრად.

რაოდენობის თვისებრიობაში გადასვლის კანონი იმ მარტივი დაკვირ-
ვების განზოგადებაა, რომლის თანახმადაც, საგნებსა და მოვლენებში
აზროვნების ჩათვლით, რაოდენობრივი ცვლილება გარკვეულ ეტაპზე
გადადის თვისებრივში. მაგ. წყალი თანდათან ცხელდება და შემდეგ
„უცებ" იქცევა ორთქლად, ასევე გაცივებისას — ყინულად. ახალი
საზოგადოებრივი ურთიერთობანი თანდათან იცვლება და შემდეგ, „უცებ"
რევოლუციით ახალი წყობილება მყარდება. როცა პლატონი თვისებრივ
ცვლილების პროცესს იხილავდა, რაოდენობრივისაგან მის გასასხვავებლად
ამ ცვლილებას, „უცებს" დროში მიმდინარედ არ თვლიდა. ამდენად, იგი
არც ვრცეული შეიძლება იყოს, რადგან სივრცეში მიმდინარე დრო
ბატონობას ვერ გაექცევა. ამის გათვალისწინებით შეიძლება ითქვას, რომ
მარქსიზმში რაოდენობრივი ცვლილება თვისებრივისაგან ოდენ სიჩქარით
განსხვავდება.

მარქსისტულ-ლენინური დიალექტიკის მესამე კანონის მიზანია
უპასუხოს კითხვას, თუ რატომ ხდება მოძრაობა და განვითარება
თუ რატომ არ შეიძლება რაიმე არსებობდეს და სავსებით უძრავი იყოს
დაპირისპირებულთა ერთიანობისა და ბრძოლის კანონი იმ უძველეს
ჰერაკლიტედან მომდინარე აზრს ემყარება, რომლის თანახმადაც, არ
მარტო საგნები და მოვლენები ქმნიან დაპირისპირებულებს, არამედ
თითოეული მათგანი თავის თავში შეიცავს დაპირისპირებულ მხარეებს
როგორც საგნის არსების შემქმნელს. დაპირისპირებულთა ერთიანო
ბისა და ბრძოლის კანონი შესაძლებლობას იძლევა როგორც მატერია
ისე სამყარო, საერთოდ, თვითმოძრავად წარმოვიდგინოთ. ეს კანონ
თვითმიზეზის ცნების ნამდვილი შინაარსია.

მეოთხე კანონი მოძრაობისა და განვითარების აღმავალი მიმარ
თულების მექანიზმს ადგენს. იგი ამტკიცებს, რომ შინაგანი ბრძოლი
ყოველივეში მზადდება თვისებრივი ცვლილება, რომელიც უბრალო
სიახლე ანდა ძველის გამეორება კი არ არის, არამედ უფრო მაღალ

ღირებულება, რაც იმის გამოა შესაძლებელი, რომ ეს ახალი ინახავს უარყოფილი წინა საფეხურის დადებით მომენტებს და ამ მთლიანობაში წარმოადგენს ახალ, უფრო მაღალ ღირებულებას. ამგვარად შექმნილი ახალი საფეხური და ახალი შინაგანი დაპირისპირება ახალ ცვლილებას ამზადებს, თანაც ისე, რომ შემდგომი უარყოფა იქნება ახალ, უფრო მაღალ საფეხურზე გამეორება პირველად უარყოფილისა. ასე ქმნის განვითარება სამ საფეხურს: თეზისს, ანტითეზისს და სინთეზს. უარყოფის უარყოფის კანონის, ანუ აუცილებელი სამსაფეხურიანი განვითარების კანონის მაგალითი საკმაოდ ძნელი მოსაძებნია. ჩვეულებრივ, მიუთითებენ საზოგადოების განვითარებაზე: პირველყოფილი საზოგადოების თემურ საკუთრებას უარყოფს კერძო საკუთრებაზე დამყარებული საზოგადოებანი, კომუნისტური საზოგადოება კი იქნება კერძო საკუთრების უარყოფა, ე. ი. უარყოფის უარყოფა, რომელიც რაღაცით ჰგავს პირველყოფილ კომუნიზმს, მაგრამ ამავე დროს, ცხადია, განსხვავდება მისგან. ენგელსს უყვარდა ხორბლის მარცვლის მაგალითი: დათესილი მარცვალი უარიყოფა მისგან ამოსული მცენარის მიერ, ის კი, თავის მხრივ, თავთავის მიერ, რომელიც ერთს კი არა, მრავალ მარცვალს შეიცავს. ასე ვთქვათ, გამდიდრებული თეზისია. მაგალითი სახარებიდან მოდის, თუმცა მარქსისტები მასზე არ მიუთითებენ, ისევე როგორც მათი ერთ-ერთი პრინციპის — „ვინც არ მუშაობს, ის არ სჭამს“ - გამოყენებისას. ეს კანონები მარქსიზმის სოციალური დასკვნების გასამართლებლად არიან მოწოდებული. საზოგადოებრივ ცხოვრებაში რომ დიალექტიკა არსებობს, მარქსიზმს ზოგი მოწინააღმდეგეც ეთანხმება. უფრო ძნელია მისი გამართლება ბუნებასა და აზროვნებაში, სადაც თვისებრივი სიახლე არ დასტურდება და მოცემული იერარქია უხსოვარი დროიდან მეორდება. ცხადია, მარქსიზმი იშველიებს დარვინის ევოლუციის თეორიას, მაგრამ თვლის, რომ მის მიერ წარმოდგენილი ფაქტების ასახსნელად აუცილებელია ევოლუციასთან ერთად რევოლუციური გადასვლების დაშვება.

ამ თეორიის ყველაზე დიდი სიძნელე, ბუნებაში განვითარების არსებობის დაუსაბუთებლობის გარდა, არის, საერთოდ, განვითარების მიმართულების ანუ მიზნის დადგენა. მკაცრად თუ ვიტყვით, ყოველი მიზანი, თუ იგი ჰიპოთეტური არ არის, აუფასურებს მისკენ მიმავალ პროცესს, თავისთავად ღირებულებას უკარგავს მას (როგორც ამას ჰეგელს აბრალებდნენ ს. კირკეგორი და სხვ.). თუ აუცილებელი შედეგი საზოგადოების განვითარებისა უკვე ცნობილია, მაშინ ადამიანის სოცია-

ლური აქტივობა ემგვანება, მაგ., მთვარის ან მზის დაბნელების დასაჩქარებლად პარტიის დაარსებას, როგორც ამას ცნობილი ნეოკანტიანელი რ. შტამლერი(1856-1938) ამტკიცებდა.

მარქსისტები პასუხად აუცილებლობისა და შემთხვევითობის დიალექტიკურ ურთიერთმიმართებაზე მიუთითებდნენ. შემთხვევითობა, როგორც აუცილებლობის გამოვლენის ერთადერთი ფორმა, რომელიც შესაძლებელია სხვაგვარადაც გამოვლენილიყო, იძლევა ადამიანის თავისუფალი მოქმედების შესაძლებლობას, თუ მას შეცნობილი აქვს აუცილებლობა. საკითხის ამგვარი გადაჭრის ცდისას მარქსისტები ემყარებიან ჰეგელს, რომელთანაც, მათი აზრით, აუცილებლობა, საბოლოო ანგარიშით, ემთხვევა აბსოლუტური გონის თავისუფლებას, ხოლო ადამიანის თავისუფლებისათვის ადგილი აღარ რჩება. ეს ჰეგელის იდეალიზმის ბრალი იყო. მატერიალისტურად გაგებული დიალექტიკა კი თავისუფალია ამ ნაკლისაგან, რადგან აბსოლუტური თვითცნობიერება და, საერთოდ, საბოლოო მიზნის სრული რეალიზება უარყოფილია. ეს პრობლემა უკვე ბიბლიაშია წამოწეული როგორც ყოვლისშემძლე, ყოვლისმცოდნე და ყოვლად კეთილი ღმერთის არსებობისას ადამიანის თავისუფლების და პასუხისმგებლობის შესაძლებლობა.

მარქსისტული კატეგოროლოგია ამ მოძღვრების ყველა სხვა ნაწილზე მეტადაა დავალებული ჰეგელისაგან, თუმცა სულ სხვა საფუძველს ემყარება. როგორც მარქსი წერდა „კაპიტალში“, მან ჰეგელის დიალექტიკური მეთოდი „გადმოაყირავა, უფრო სწორედ, გადაყირავებული ფეხზე დააყენა“ იმით, რომ მატერიის პირველადობას დაუფუძნა. მატერია ამ მსოფლმხედველობის უპირველესი და უძირითადესი კატეგორიაა. ამ ცნების შინაარსი შეიცავს იმას, რაც ჩვენი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად, რაღაცნაირ დროსა და სივრცეში არსებობს. მატერია პირველადია და თვითმიზეზი, ამავე დროს მიზეზია ყოველივესი, რაც არსებობს ანდა შეიძლება არსებობდეს, თავად ფსიქიკურისა და იდეალურის ჩათვლით. ისინიც მისი დიალექტიკური განვითარების სახეებად არიან მიჩნეული. ამიტომაც სამყაროს ერთიანობას მის მატერიალობაში ხედავენ.

ეს პოზიცია განსაზღვრავდა ენგელსის მიერ „ლუდვიგ ფოიერბახში“ წამოყენებულ გაგებას ფილოსოფიის ძირითადი საკითხისა და მისი ორი მხარის შესახებ, რომელიც არსებითი იყო მარქსიზმ-ლენინიზმისათვის: ფილოსოფიის ძირითადმა საკითხმა უნდა უპასუხოს კითხვას - მატერია პირველადი თუ სული? ამ საკითხის მეორე მხარე ადამიანის მიერ მატერიალური სამყაროს შეცნობადობას ეხება. ფილოსოფიისა და

კულტურის მთელი ისტორია ამ ჩარჩოებში ექცეოდა. თავისთავად ეს საინტერესო სამუშაო ჰიპოთეზაა (პირველადობის საკითხი ბიბლიაშიც ასეა გაგებული, ასევე ფიქრობდნენ ფიხტე, შელინგი და ჰეგელი), მაგრამ მარქსიზმის თანდაყოლილი ტოტალური აზროვნების წესი და შეუწყნარებლობა აქაც აფუჭებდა საქმეს. ეს პრინციპი აიძულებდა რუსული მარქსიზმის აზროვნების თუ პოლიტიკის გავლენის ქვეშ მყოფ მკვლევრებს დუალისტებიც არათანმიმდევრულ მატერიალისტებად ანდა იდეალისტებად მიეჩნიათ, რის შედეგადაც იკარგებოდა მრავალი დიდი მოაზროვნის სპეციფიკა (მაგ., ბ. სპინოზას და თითქმის მთელი თანამედროვე დასავლური ფილოსოფიის, რომელიც თავს იდეალიზმსა და მატერიალიზმზე მაღლა მდგომად მიიჩნევს).

მარქსი „კაპიტალში“ მართალია ყველაფერს მატერიალურს უქვემდებარებდა ონტოლოგიურად, მაგრამ გარკვეულ დამოუკიდებლობას აძლევდა ფსიქიკურს, რომელიც მხოლოდ დროში არსებობს, და იდეალურს, რომელიც ფსიქიკურის მუშაობის შედეგია, მაგრამ თავად არც დროშია და არც სივრცეში. ასეთია კანონები, რომელთა პირველსახეს პლატონმა იდეები უწოდა. მანვე გენიალურად შეამჩნია, რომ საგნის არსების, ანუ კანონის დადგენისას ვადგენთ რაღაც ისეთს, რაც არც ჩვენზეა დამოკიდებული და არც იმ საგანზე, რომლის არსებასაც ვადგენთ. სახლი იწვის, სახლობა არა. ყველა არსებული სახლი რომ დაიწვას, სახლობა, რომელიც სახლის ცნებაშია გამოხატული, თავის საზრისს არ დაკარგავს. იგი განხორციელდება, თუ ოდესმე ვინმე სახლს ააშენებს. მარქსს იმის თქმა სურდა, რომ ამგვარი საყოველთაო არსების გამოყოფა ცალკე არსებად მხოლოდ ჩემი აზროვნების მოღვაწეობით ხდება და ცალკე არ არსებობს. როცა ის ამას წერდა, მაშინ ჯერ კიდევ არ იყო შემუშავებული ღირებულების ცნება, როგორც ისეთისა, რომელიც „მნიშვნელობს არსებობის გარეშე“. საბჭოთა მარქსისტებმა ეს ტერმინი დიდხანს არ მიიღეს, შემდეგ კი იძულებული გახდნენ ღირებულების მარქსისტულ-ლენინური მოძღვრება შეემუშავებინათ. ამ საქმეში დიდი როლი შეასრულეს საქართველოს ფილოსოფოსებმა (ა. ბოჭორიშვილმა, ზ. კაკაბაძემ, ნ. ჭავჭავაძემ, ო. ჯიოევმა და სხვ.).

რამდენადაც მატერია მხოლოდ დროსა და სივრცეში არსებობს, მარქსიზმის კლასიკოსები მათ მატერიის არსებობის ფორმებს უწოდებენ. რამდენადაც არსებობა მხოლოდ მოძრაობაშია შესაძლებელი, მოძრაობა მატერიის არსებობის წესადაა მიჩნეული. სულ ერთია, ეხება ეს უზარმაზარ გალაქტიკებს, თუ ატომის შემადგენელ ნაწილებს.

ცხადია, ამგვარი უზოგადესი თვისების დასადგენად ცდა და ექსპერიმენტი არ კმარა. ჩვენ ამგვარ თვისებებს გამოვთქვამთ იმგვარ ფორმებზეც, რომელნიც ჯერ არ მისცემია მეცნიერებას და შეიძლება არც ათასი წლის შემდეგ მიეცეს. ასეთ დროს ფილოსოფია(ანდა ბუნებისმეტყველი, რომელიც ფილოსოფოსობს) მიმართავს საწინააღმდეგოს დაშვების შეუძლებლობის მეთოდს. ეს იმას ნიშნავს, რომ თუ ჩვენს მიერ განზრახულის საპირისპიროს დავუშვებთ, მაშინ ამ დაშვებიდან გამომდინარე შედეგები აბსურდამდე მიგვიყვანს, ანდა გაცილებით მეტი სიძნელეების წინაშე აღმოვჩნდებით. მაგ., თუ დავუშვებთ, რომ მატერიის არსებობის წესი არის უძრაობა, მის ასამოძრავებლად დაგვჭირდება რაღაც სხვა წყაროს მოძებნა, რომელიც რაკი მატერიალური არ არის, უნდა იყოს ღმერთი ანდა სული. ამით კვლევა იხსნება და დასაბუთების ადგილს რელიგიური რწმენა იჭერს, რომელსაც თავად სჭირდება რაღაცნაირი ცოდნა. ეს დიალექტიკური მატერიალიზმისათვის დაუშვებელია. იგი საერთოდ გამორიცხავს სრული უძრაობის არსებობის შესაძლებლობას. მოძრაობის ფორმები კი უსასრულოა. მოძრაობაა სინათლის სიჩქარეზე ათასჯერ უფრო სწრაფი და ასევე, მაგ., ერთი სანტიმეტრი საუკუნეში. უძრაობის შეფარდებითობა შეიძლება ნიშნავდეს ოდენ იმას, რომ იგი მხოლოდ მოძრაობის სხვა ფორმებთან შედარებით ჩანს უძრავი ჩვენთვის. მაგ., ადამიანი უძრავად აღიქვამს დედამიწას, რომელზედაც დადის და აშენებს, დედამიწა კი თავისთავად მოძრავია. მოძრაობის ფორმებიდან ყველაზე აშკარაა სივრცეში გადაადგილება. იგი მოძრაობის უმარტივესი ფორმაა, რომელსაც მიზეზი მუდამ თავის გარეთ აქვს. სხვა სახეებია: ქიმიური, ფიზიოლოგიური, ფსიქიკური, სოციალური მოძრაობანი. თავისთავში მოძრაობა არ თხოულობს სივრცეში გადაადგილებას, არც ფსიქიკური - რომლის გარეშე აზროვნების და შემეცნების პროცესი არ არსებობს. დიალექტიკური მატერიალიზმი როგორც მოძრაობის და განვითარების ძირითად კანონებს, ისე ყველა კატეგორიას, როგორც უზოგადეს ცნებას, იაზრებს დროსა და სივრცეში მოძრავი მატერიის საფუძველზე. კატეგორიების კავშირი მატერიის კატეგორიასთან აშკარაა, მაგრამ მათი ბუნება იმგვარია, რომ საკუთარი გააზრებისათვის აუცილებლობით მოითხოვენ არა მარტო მატერიის კატეგორიას, არამედ სხვებსაც. ამას კატეგორიათა კორელატურობის პრინციპი ეწოდება. ასეთია თავად მატერიის კატეგორიაც. მხოლოდ ერთი შეხედვითაა შესაძლებელი მისი, როგორც პირველადის, იზოლირებული გააზრება. ძნელი დასანახი არაა, რომ ამისათვის საჭიროა მისი

არსებობის წესებისა და ფორმების გააზრება, მაგრამ ესეც არაა საკმარისი. პირველადი მეორადს გულისხმობს და მათ შორის მიმართებაც კატეგორიებში უნდა გამოიხატოს.

სრული სახით ნებისმიერი კატეგორია მხოლოდ კატეგორიათა სისტემაში გაიგება. ეს იგულისხმებოდა კანტის კატეგორიათა ცხრილში. ხოლო ჰეგელმა იგი ერთხელ და სამუდამოდ დააკანონა: კატეგორიის ნამდვილი განსაზღვრება არის კატეგორიათა სისტემაში მისი ადგილი. რაც უფრო ვწვდებით რომელიმე კატეგორიის შინაარსს, მით უფრო მეტი კატეგორიის მოშველიება გვიხდება. მატერიის კატეგორიის გასააზრებლად აუცილებელია ცნობიერების კატეგორიის გააზრება, რადგან ეს უკვე მატერიის განსაზღვრებაშივე იგულისხმება (ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლობა). ასევე აუცილებელია თვითმიზეზის და მიზეზის, საფუძვლისა და შედეგის, სინამდვილისა და შესაძლებლობის, აუცილებლობისა და შემთხვევითობის და სხვა კატეგორიები.

მსოფლმხედველობრივი სისტემა, რომლის დასაბუთება დიალექტიკურ მატერიალიზმს სურს, ემყარება ასახვის თეორიის საფუძველზე სამყაროს შემეცნებადობის დაშვებას და უარყოფს, როგორც ლენინი ამბობდა „მატერიალიზმსა და ემპირიოკრიტიციზმში“, შეუმეცნებადი თავისთავადი ნივთის უაზრო იდეალისტურ იდეას. იგი, ენგელსის კვალად, თვლის, რომ ყოველი ახალი მეცნიერული აღმოჩენა (მაგ. ალიზარინისა) ამტკიცებს იმის მოვლენად, ე. ი. ნივთად ქცევას, რაც მანამდე თავისთავად ნივთად იყო მიჩნეული (86. 14. 137). კანტისათვის კი მეცნიერების ნებისმიერი წინსვლა მუდამ მხოლოდ მოვლენათა სფეროში ხდება.

ლენინს, ისევე როგორც ადრე ფიხტესა და ჰეგელს, სურდა მოვლენებში ამოეკითხა ნივთი თავისთავადის არსება. მაგრამ იგი, როგორც მატერიალისტი, შემეცნების წმინდა ლოგიკურ კრიტერიუმს ვერ მიიღებს და ეძებს აზრისა და მისგან დამოუკიდებელი შესამეცნებელი საგნის კავშირს. მარქსმა შედარებით ადვილად გადაწყვიტა საკითხი. მან ჩვენი შემეცნების ჭეშმარიტების კრიტერიუმის საკითხი პრაქტიკის საკითხად ჩათვალა. ლენინმა კარგად დაინახა, რომ პრაქტიკა უბრალოდ ჩვენგან დამოუკიდებელი ობიექტური რეალობა კი არ არის, არამედ ჩვენი და ამ რეალობის ურთიერთმოქმედების შედეგი. ფაქტობრივად, ეს ისაა, რასაც კანტი მოვლენათა სამყაროს უწოდებდა(როგორც თავისთავად ნივთთან ჩვენი შემეცნების ურთიერთმოქმედების შედეგს). ამიტომ ამტკიცებდა ლენინი, ამჯერად ჰეგელთან თანხმობით, რომ „პრაქტიკა უფრო მაღალია თეორიულ შემეცნებაზე,

ვინაიდან მას აქვს არა მარტო ღირსება ზოგადობისა, არამედ უშუალო სინამდვილისაც“(86. 38. 210).

იგი ამ დროსაც პროლეტარულ რევოლუციაზე ფიქრობდა და იმგვარი კრიტერიუმის დადგენა სურდა, რომელიც ყოველთვის შეიძლებოდა გამოეყენებინა. მისი მახვილი ფილოსოფიური აღღო ამ მიზნისათვის პრობლემის თანარს სიძნელეს იყენებდა. მისი პოზიციის გასამარტავად შეიძლებოდა ამგვარი მაგალითი წარმოგვესახა: ვთქვათ დგას ავტომატი, რომელიც ჟეტონის ჩაშვების შემდეგ იძლევა ნამცხვარს. თუ მე არ ვიცი ამ პროცესის ვითარება და მხოლოდ ამ ფაქტზე დაკვირვების საშუალება მაქვს, მე იძულებული ვიქნები, ავაგო თეორია, რომელიც დააკავშირებს ჟეტონის ქიმიურ შემადგენლობას და ნამცხვრისას. უნდა დავუშვა ავტომატში იმგვარი ნივთიერებანი, რომლებიც ჟეტონთან რეაქციაში ნამცხვარს იძლევიან. ამ „თეორიის“ ჭეშმარიტების კრიტერიუმი იქნება მისი პრაქტიკული გამოსადეგობა და ავტომატის გამართული მუშაობის შემთხვევაში მე არ მექნება საბუთი, ეჭვი შევიტანო ჩემს თეორიაში. მკაცრად თუ ვიტყვით, ყველა პრაქტიკული დასტური ამგვარი ბუნებისაა, ე. ი. სასურველი ანდა გათვალისწინებული შედეგის მიღება არაა ერთმნიშვნელოვანი საბუთი ჩვენი დაშვების ჭეშმარიტებისა. ამას ხედავდა ლენინი, მაგრამ მაინც სურდა ადამიანური შემეცნების მიერ დადგენილ ჭეშმარიტებაში პრაქტიკის საშუალებით ენახა ობიექტური ჭეშმარიტების „მარცვლები“, რათა აგნოსტიციზმი და სკეპტიციზმი აეცილებინა. იგი წერდა: „რა თქმა უნდა, ამასთანავე არ უნდა დავივიწყოთ, რომ პრაქტიკის კრიტერიუმს არსებითად არასდროს არ ძალუძს, სავსებით დაადასტუროს ან უარყოს ადამიანის რომელიმე წარმოდგენა. ეს კრიტერიუმიც იმდენად გაურკვეველია, რომ ადამიანის ცოდნას ნებას არ აძლევს აბსოლუტურად იქცეს და ამავე დროს იმდენად გარკვეულია, რომ ულმობელი ბრძოლა აწარმოოს იდეალიზმის და აგნოსტიციზმის ყველა ნაირსახეობასთან“(86. 14. 172). უნდა ითქვას, რომ ამგვარი კრიტერიუმი მართლაც გამოდგება იდეალიზმისა და აგნოსტიციზმის, როგორც დოგმატური მოძღვრებების წინააღმდეგ, რომლებიც უარყოფენ ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი ობიექტური რეალობის შემეცნების შესაძლებლობას, მაგრამ არა სკეპტიციზმისა, რომელიც პრაქტიკის ამგვარ კრიტერიუმს მხოლოდ პრაქტიკულ მნიშვნელობას აძლევს (ცხოვრებაში საორიენტაციოდ) და არა თეორიულს (რომელსაც რაიმეს ასახვაზე აქვს პრეტენზია).

ლენინი იცნობდა არა მარტო იმ დროს ასახვის თეორიის წინააღმდეგ

მიმდინარე ბრძოლას ევროპულ ფილოსოფიაში, არამედ ნიცშეს შემდეგ გავრცელებულ იდეასაც, ე. წ. ღია სისტემის შესახებ, რომელსაც ჰეგელის დასრულებული ჩაკეტილი სისტემისათვის დამახასიათებელი ნაკლოვანებანი უნდა აეცილებინა. ამიტომ უსვამს იგი ხაზს, რომ მარქსისტული ფილოსოფია სისტემაა, მაგრამ განვითარებადი, რომელიც პრაქტიკის და შემეცნების წინსვლით, თანდათან იზრდება, მთელი ხდება და ასე უახლოვდება სინამდვილეს(86. 38. 375).

დიალექტიკური მატერიალიზმის, როგორც მარქსიზმის, ონტოლოგიის კატეგორიები იმგვარია, რომ საერთოდ არსებულს ეხებიან, ე. ი. ბუნებას, საზოგადოებას და აზროვნებას. გარდა ამისა, მარქსისტულ ფილოსოფიაში გამოყოფენ კატეგორიებს, რომელნიც მხოლოდ ადამიანთა საზოგადოებისთვისაა დამახასიათებელი.

ცალკე ჯგუფს ქმნიან შემეცნების პროცესისათვის სპეციფიკური კატეგორიები. ეს სამი ჯგუფი მარქსისტული კატეგოროლოგიის შინაარსს შეადგენენ.

იმ კატეგორიებსა და კანონებს, რომელნიც ადამიანთა საზოგადოების სტრუქტურას ასახავენ, შეისწავლის ისტორიული მატერიალიზმი. მარქსიზმ-ლენინიზმის კლასიკოსთა რწმენით, ჩვენ მათ გარეშე ვერც ერთი საზოგადოების არსებას ვერ გავიაზრებთ. ეს მარქსისტული ისტორიის ფილოსოფიაა, რომელიც ისტორიულობის არსებით მნიშვნელობას წამოსწევს. იგი დიდადაა დავალებული ჰეგელის ისტორიის ფილოსოფიისაგან, მაგრამ პრეტენზია აქვს, რომ წარმოადგენს ისტორიის პროცესის იმანენტურ ახსნას, რაც, თითქოს, მხოლოდ დიალექტიკური მატერიალიზმის საზოგადოებისადმი მიყენებითაა შესაძლებელი. ისტორიულ მატერიალიზმს ევალება უშუალოდ დაასაბუთოს მარქსისტული მსოფლმხედველობის მამოძრავებელი მიზანი: ძალდატანებითი სოციალური რევოლუციის, ანუ სოციალისტური რევოლუციის აუცილებლობა. სანამ დიალექტიკური მატერიალიზმის პრობლემებზე სპეციალურად იმსჯელებდნენ, მარქსიზმის კლასიკოსები ისტორიული მატერიალიზმის სტრუქტურას აგებენ. ამიტომ ამბობდა ცნობილი ფრანგი ფილოსოფოსი ჟ. პ. სარტრი, რომ „დიალექტიკური მატერიალიზმი არსებობს როგორც ისტორიული მატერიალიზმი“(88. 297).

მარქსი და ენგელსი დარწმუნებული იყვნენ, რომ მათ შექმნეს საზოგადოების ისტორიის და მასთან დაკავშირებული დარგების მეცნიერული შესწავლის შესაძლებლობა, რაც უფლებას აძლევდა მას გვერდში ამოდგომოდა ბუნებისმეცნიერებას. მარქსმა ეს კანონი ამომწურავად

ჩამოაყალიბა თავისი ცნობილი ნაშრომის - „პოლიტეკონომიის კრიტიკისათვის“- წინასიტყვაობაში: „მატერიალური ცხოვრების წარმოების წესი განსაზღვრავს სოციალური, პოლიტიკური, გონებრივი ცხოვრების პროცესს საზოგადოდ. ადამიანთა ცნობიერება კი არ განსაზღვრავს მათ ყოფიერებას, არამედ, პირიქით, მათი საზოგადოებრივი ყოფიერება განსაზღვრავს მათ ცნობიერებას“. აქვე, მომდევნო დებულებაში განსაზღვრულია, თუ რა განაპირობებს საზოგადოების განვითარებას, რომლის ძირითადი საფეხურები სოციალური რევოლუციებით გამოიხატება: „საზოგადოების საწარმოო ძალები მათი განვითარების განსაზღვრულ საფეხურზე ვარდებიან წინააღმდეგობაში არსებულ საწარმოო ურთიერთობებთან, ანუ რაც მის იურიდიულ გამოხატულებას წარმოადგენს, საკუთრების ურთიერთობებთან, რომლის შიგნითაც ისინი აქამდე მოქმედებდნენ. საწარმოო ძალთა განვითარების ფორმიდან ეს ურთიერთობა მათ ბორკილად იქცევა. მაშინ დგება სოციალური რევოლუციის ეპოქა. ეკონომიური საფუძვლის ცვლილებასთან ერთად, მთელი უზარმაზარი ზედნაშენიც ნელა თუ სწრაფად გადატრიალდება“(89. 41).

მარქსი და ენგელსი ზოგჯერ მიუთითებდნენ, რომ ამ საფუძველზე განვითარებული სოციალურ-ეკონომიკური ფორმაციები (პირველყოფილ-თემური, მონათმფლობელური, ფეოდალური, კაპიტალისტური და სოციალისტური) თავიანთ აუცილებლობას ამტკიცებენ დასავლეთის საზოგადოების განვითარების ისტორიაში და სხვა კულტურებში შესაძლებელია ეს განვითარება სხვაგვარად გამოვლინდეს. მაგრამ რუს მარქსისტებს, რომელთაც გეზი მსოფლიო რევოლუციაზე აიღეს, გამონაკლისის დაშვება არ სურდათ. ეს დაარღვევდა მსოფლიო ჩაგრული მასების ერთიანობას პროლეტარიატის ხელმძღვანელობით თავისუფალი საზოგადოების დამყარებაში. განსაკუთრებით დაკანონდა ეს სტალინის დიქტატურის პერიოდში, რაც დიდად უშლიდა ხელს ევროპულისაგან განსხვავებული კულტურების სპეციფიკის დადგენას. ყოველ ამგვარ მცდელობას მკაცრი პოლიტიკური შეფასება ეძლეოდა და ანტიმეცნიერულად ცხადდებოდა. ამგვარი დამოკიდებულება სტალინის სიკვდილის და მისი კულტის მკაცრი კრიტიკის შემდეგაც კარგა ხანს გრძელდებოდა.

ზემოაღნიშნული პრინციპის ჩამოყალიბების შემდეგ მარქსი გადმოსცემს თავის აზრს იმის თაობაზე, თუ როგორ ხდება შესაძლებელი აღნიშნული პრინციპის საფუძველზე სოციალური სფეროს მეცნიერული კვლევა. საყურადღებოა, რომ მეცნიერულობის საზომად

აქ ბუნებისმეცნიერება და მისი სიზუსტეა მიჩნეული.

მარქსი წერს: „ამგვარი გადატრიალების განხილვისას, ეკონომიკური საწარმოო პირობების გადატრიალება, რომლის განსაზღვრა ბუნებისმეტყველური სიზუსტითაა შესაძლებელი, უნდა გავარჩიოთ იმ იურიდიული, პოლიტიკური, რელიგიური, ხელოვნებითი ან ფილოსოფიური, მოკლედ, იდეოლოგიური ფორმებისაგან, რომელთა სახით ადამიანები ამ კონფლიქტს შეიცნობენ და მისთვის ბრძოლას აწარმოებენ. „ამ განსხვავების მიუხედავად, მარქსს აუცილებლად მიაჩნია, რომ „ეს ცნობიერება უნდა ავხსნათ მატერიალური ცხოვრების წინააღმდეგობებით, არსებული კონფლიქტით საზოგადოებრივ საწარმოო ძალებსა და საწარმოო ურთიერთობებს შორის". ამ ფორმულირებას ენგელსმა სამართლიანად უწოდა გენიალური. მაგრამ ესაა საზოგადოების განვითარებაზე და ცნობიერების მასთან კავშირზე ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი სამუშაო ჰიპოთეზის ფორმულირება და არა ერთადერთისა, რადაც იგი გადაიქცა ჯერ საბჭოთა კავშირში და შემდეგ მთელ სოციალისტურ ბანაკში. ამით საინტერესო მეცნიერული თეორია გადაიქცა იდეოლოგიად, რასაც მარქსი და ენგელსი „ყალბ ცნობიერებას" უწოდებდნენ, რომელმაც, რადაც არ უნდა დაუჯდეს, თავისი თავი და ამით, არსებული წყობილება გაამართლოს. ამიტომ ლენინმა შესწორება შეიტანა მარქსისა და ენგელსის შეხედულებაში იდეოლოგიის შესახებ და გამონაკლისი დაუშვა პროლეტარიატის იდეოლოგიისათვის, რომელიც ყველა შესაძლებელ იდეოლოგიათა შორის ერთადერთი ობიექტური და ჭეშმარიტია, ისევე როგორც მისი მატარებელი კლასი - პროლეტარიატი არის ერთადერთი ბოლომდე რევოლუციური კლასი.

მართალია, ჯერ კიდევ ენგელსი, შემდეგ კ. კაუცკი, გ. პლეხანოვი, ლენინი, სტალინი და სხვები მარქსიზმის კრიტიკოსებს მიუთითებდნენ, რომ საზოგადოებრივი ყოფიერების დამოკიდებულება საზოგადოებრივ ცნობიერებასთან ცალმხრივი არ არის, რომ ცნობიერებასაც აქვს უკუზეგავლენა ყოფიერებაზე, რომ ისტორიული მატერიალიზმი სულაც არ გამორიცხავს პიროვნების თავისუფლებას და სხვა, მაგრამ ყოველივე ეს მეტ-ნაკლებად ნიჭიერად მოწოდებული აქტივობის მოწმობად რჩებოდა. ეკონომიკური საფუძვლით განსაზღვრულობის აღიარებას გარდუვლად მივყავართ ცნობიერების პასიურობის პრინციპამდე. ნათელია, ცნობიერების აქტიურობის დაცვით იკარგება ის მთავარი, რაც მარქსმა დაადგინა როგორც საერთოდ კულტურის და ცნობიერების მეცნიერული კვლევის საფუძველი.

ამრიგად, ეს ნაკლი თუ ცალმხრივობა მატერიალისტური მონისტური თეორიის თანდაყოლილია და არა მისი მრავალი მიმდევრის, რომლებიც ყოველ ღონეს ხმარობდნენ მისგან გაეწმინდათ ეს თეორია. ამ მცდელობაში ისინი ხშირად „ზედმეტ" დამოუკიდებლობას მიაწერდნენ ხოლმე აზროვნებას, რისთვისაც რევიზიონისტების, იდეალისტების და სხვ. მსგავს სახელს იმსახურებდნენ და შესაბამისად სასჯელსაც იმსახურებდნენ. საქართველოში ასეთები იყვნენ კ. ბაქრაძე და ს. წერეთელი. უნდა ითქვას, რომ მსგავსი სიძნელის წინაშე იდგნენ იდეალისტური მონისტური თეორიები, ოღონდ ამჯერად, მატერიის და გრძნობადი რეალობის მნიშვნელობას ეხებოდა საქმე.

როგორც ყოველ ტოტალურ მოძღვრებაში და ტოტალურ სახელმწიფოში წინამორბედ კლასიკოსთა რაიმე დებულების ახალი ინტერპრეტაციის ან შეცვლის უფლება მხოლოდ ბელადს ჰქონდა, რომელიც მის მიერ შეტანილ ცვლილებას განვითარებად ნათლავდა.

რამდენადაც, ისტორიული მატერიალიზმის პრინციპის შესაბამისად, საზოგადოებრივი ცნობიერების ყველა ფორმის არსებობა საზოგადოებრივი ყოფიერებიდან უნდა ახსნილიყო, ეს ეხებოდა ზნეობის სფეროსაც, ლენინი, როგორც კლასობრივი ბრძოლის განმსაზღვრელი მნიშვნელობის დამცველი, უარყოფდა ზოგადსაკაცობრიო მორალურ პრინციპებს და მის დამცველებს პროლეტარიატის ინტერესების მოწინააღმდეგედ თვლიდა. მისი აზრით, მორალი ისევე ემპირიულია, როგორც ყოველივე ჩვენს ცნობიერებაში. ჰ. სპენსერის კვალად (მაგრამ მის დაუსახელებლად), ლენინი ამტკიცებდა, რომ ზნეობრივი პრინციპების აუცილებლობა და საყოველთაობა ემყარება მხოლოდ მათ ემპირიულ განმეორადობას, ე. ი. შეჩვევის საფუძველზე წარმოშობილი აზრია. ცხადია, ემპირიული წარმოშობა არ გამორიცხავს წარმოშობილის აპრიორულ შინაარსს. მათემატიკური დებულებანიც ემპირიული წარმოშობის შეიძლება იყვნენ(ისინი ხომ ჩვენი ფსიქიკის მუშაობის შედეგია?). ზოგადსაკაცობრიო მორალს ლენინი უშვებდა მხოლოდ კომუნისტურ საზოგადოებაში, კლასების გაქრობის შემდეგ. იგი იქნება პროლეტარიატის მორალის, როგორც გამარჯვებული კლასის ზნეობრივი ქცევის წესების, გაბატონება მთელ საზოგადოებაზე კლასების გაქრობის შემდეგ.

ყურადღება უნდა მიექცეს იმას, რომ ასახვის მატერიალისტური თეორია, თანმიმდევრულობის შემთხვევაში, გამორიცხავს ცნობიერების, როგორც გაცნობიერებული ყოფიერების, ნამდვილ აქტივობას

და შემოქმედებითობას, რადგან ასახვა ჭეშმარიტია მხოლოდ მაშინ, თუ იგი ისე ასახავს საგანს, როგორც იგი არის თავისთავად და ცნობიერების ნებისმიერი აქტივობის ასახვა ამ შინაარსში შეიძლება მხოლოდ შეცდომა იყოს. მაგრამ პრაქტიკის კრიტერიუმის ლენინისეული (მარქსიდან მომდინარე) განმარტება ზუსტი ასახვის, როგორც მიუღწევადი მიზნის გზაზე უფლებიანად, მეტიც, ერთადერთ შესაძლებლად მიიჩნევს პრაქტიკულ სარგებლიანობას, ისევე როგორც პრაგმატისტები. შეიძლება ითქვას, რომ სინამდვილის ზუსტი ასახვის საბოლოო მიზნად დასახვა განასხვავებს მარქსისტულ-ლენინურ გაგებას პრაგმატისტულისაგან.

ამგვარი მოქნილი პრაგმატიზმის სახე მიიღო მარქსის წამოწყებამ, რომელსაც მიზნად ჰქონდა უმაღლესი ჰუმანისტური იდეალები და რომელნიც მის ფილოსოფიურ-ეკონომიკურ ხელნაწერებშია წარმოდგენილი. რეალური ჰუმანიზმი, რომელიც მუდამ კონკრეტულ პიროვნებას უნდა ისახავდეს მიზნად, დაექვემდებარა შორეულ, მიუწვდომელ მიზანს. კონკრეტული რეალობა და კონკრეტული პიროვნებანი მხოლოდ საშუალებად იქცა აღნიშნული მიზნის სახელით მოქმედი გაბატონებული ფენისათვის. პიროვნების საშუალებად ქცევა კი, როგორც ცნობილია, ვერ შეუთანხმდება მორალურ კანონს, რომელიც მოითხოვს ყოველ კონკრეტულ პიროვნებაში „აგრეთვე მიზნის“ დანახვას.

საქართველოში მარქსისტული ფილოსოფიის ისტორია სამ ეტაპად იყოფა. პირველი გრძელდება XIX ს-ის 80-იანი წლებიდან დამოუკიდებელი საქართველოს რუსეთის მიერ ხელახლა დაპყრობამდე, ე. ი. 1921 წლამდე. მიუხედავად ამ პერიოდში სოციალური ვითარების არსებითი სხვადასხვაობისა(ცარიზმის ბატონობა და მენშევიკების მმართველობა საქართველოში), საერთო იყო ერთი რამ, კერძოდ მარქსისტული ფილოსოფიის არსებობა განსხვავებულ და საპირისპირო თეორიებთან კონკურენციის პირობებში. მეორე პერიოდი 1921 წლიდან საბჭოთა კავშირის დაშლამდე გრძელდება, როცა მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფია გაბატონებულ და ერთადერთ მეცნიერულ და ჭეშმარიტ მოძღვრებად ითვლებოდა. ეს ხანა, თავის მხრივ, სამ ქვეპერიოდად იყოფა: 1921 დან 1930 წლამდე, როცა შევიწროვებული, მაგრამ მაინც არსებული არამარქსისტული თეორიები განაგრძობდნენ საკუთარი პოზიციის დაცვას(ჩვენში ასეთი იყო შ. ნუცუბიძის ალეთოლოგია, კ. ბაქრაძის კონცეფცია გერმანული იდეალიზმის განვითარებაზე, მ. გოგიბერიძის მიერ შემეცნების საგნის ბუნების გაგება, კ. კაპანელის ორგანოტროპიზმი, ს. დანელიას განაზრებანი

ქართული კულტურის ხასიათზე და სხვ.). მეორე ქვეპერიოდი 19-
დან გრძელდება 1953 წლამდე, ანუ სტალინის სიკვდილამდე, რო-
განსხვავებულ აზრს ფაქტობრივად არსებობის უფლება არ ჰქონდა ე-
საპირისპირო შეხედულებანი ერთმანეთს ეჯიბრებოდნენ მარქსიზმ-
ერთგულებაში და საკუთარ შეხედულებებს მარქსიზმის კლასიკოსებ-
ციტატების ინტერპრეტაციით ასაღებდნენ. მაგრამ მათ შორის მაინ-
ნათლად განსხვავდებოდნენ ისინი, ვინც ორთოდოქსი მარქსისტები ი-
ვნენ, ე. ი. მარქსიზმს მარქსიზმისათვის უჭერდნენ მხარს(პ. შარია, ა
ვაშაყმაძე, ა. ქუთელია, კ. აქუბარდია, დ. კალანდაძე, ს. ლარც-
ლიანი და სხვ) და ისინი, ვისაც მარქსიზმი სჭირდებოდა საკუთარ
აზრებისათვის არსებობის უფლების მისაცემად(შ. ნუცუბიძე, ს
გოგიბერიძე, კ. ბაქრაძე, ს. დანელია, ს. წერეთელი, ა. ბოჭორიშვილ-
და სხვ.).

რაც შეეხება მესამე ქვეპერიოდს(1953-1989) მარქსიზმ-ლენ-
ნიზმის კლასიკოსთა ციტატებს ამოფარება გრძელდება, მაგრამ ე-
ხშირად ვალის ფორმალურ მოხდას წარმოადგენს. განსხვავებულ-
შეხედულებანი უფრო იკვეთებიან. ასეთია ზ. კაკაბაძის, ნ. ჭავჭავაძის
ვ. ქვაჩახიას ესთეტიკური შეხედულებანი, კ. ბაქრაძის შრომებ-
ფილოსოფიის ისტორიაში, ს. წერეთლისა - დიალექტიკურ ლოგიკაში
ე. კოდუასი - ისტორიის ფილოსოფიაში, ა. ბეგიაშვილისა - ანალიზ-
ფილოსოფიაში, ზ. კაკაბაძისა - ფენომენოლოგიასა და ფილოსოფიურ
ანთროპოლოგიაში, მ. მამარდაშვილისა - კატეგოროლოგიაში და სხვ
ესენი, ფაქტობრივად, განსხვავებული შეხედულებანია. ოფიციოზ-
განაგრძნობდა სახელმწიფო იდეოლოგიის დაცვას, მაგრამ ძალა არ
ჰქონდა განსხვავებული და საპირისპირო თეორიების ასაკრძალად.
თუმცა „კანონის ფარგლებში“ ხელს უშლიდა და თუ სოციალურ-
მიკროკლიმატი ხელს უწყობდა, გარკვეულ სანქციებსაც მიმართავდა
(მაგ. ზ. კაკაბაძის. მ. მამარდაშვილის, საერთოდ ქართული ფილო-
სოფიური ანთროპოლოგიის შემსწავლელი ჯგუფის წინააღმდეგ). მესამე
პერიოდი იწყება საქართველოს დამოუკიდებლობის გამოცხადებიდან(1991 წ.), როცა სახელმწიფოს მხარდაჭერას მოკლებულ მარქსიზმ-ლენინიზმს ხელახლა უხდება არსებობისათვის ბრძოლა საპირისპირო თეორიებთან.

მაქს ჰორკჰაიმერი (1895-1973) და ფრანკფურტის სკოლა

XX ს-ის ევროპულ ფილოსოფიაში, 20-იან წლებში, ნეოკანტიანელთა ფართო და გავლენიანი სკოლის დაშლის შემდეგ, რიგი ახალი მიმდინარეობა გამოდის ასპარეზზე. ყველანი, როგორც წესი, ფენომენოლოგიური მოძრაობიდან და ნეოკანტიანელობიდან ამოდიოდნენ. ესენი იყვნენ: ახალი ონტოლოგია, ექსისტენციალიზმი, ფილოსოფიური ანთროპოლოგია, შემეცნების სოციოლოგია და სხვ. ფართო გაგებით, ყველანი ახალ სკოლებს წარმოადგენდნენ, მაგრამ სკოლის ცნება, მკაცრი აზრით, როცა საქმე გვაქვს ერთი ძირითადი იდეის საფუძველზე აგებულ გაცნობიერებულ პროგრამასთან, რომელსაც ამუშავებს მკვლევართა გარკვეული ჯგუფი, მათ კი საკუთარი ჟურნალი და საკუთარი ინსტიტუტი გააჩნიათ, ყველაზე მეტად მიეყენება ფრანკფურტის სკოლას. ამ სახელით იყო ცნობილი მაინის ფრანკფურტის გოეთეს სახელობის უნივერსიტეტის სოციოლოგიურ გამოკვლევათა ინსტიტუტის მკვლევართა კოლექტივი. სკოლის ისტორია შეიძლება ორ მთავარ პერიოდად გაიყოს. პირველი პერიოდი ფაშიზმის დამარცხებამდე გრძელდება. მკვეთრი ანტიფაშისტური ხასიათი, ძირითადი მარქსისტული პრინციპების შენარჩუნება და აღიარებულ იდეალისტურ თეორიათა კრიტიკა სკოლას მკვიდრ ადგილს მიუჩენს მარქსისტულ აზროვნებაში. ფაშიზმის დამარცხების შემდეგ სკოლის წარმომადგენლები ეძებენ მომავალი საზოგადოების შესაძლებელ სტრუქტურას. ფაშიზმის მსგავსი ბარბაროსობის გამეორების შესაძლებლობის აღმკვეთი საშუალებების ძიების პროცესში ისინი აცნობიერებენ მარქსისტული პრინციპების უკმარობას ამისათვის. თანდათან უარს ამბობენ ტრადიციულ რაციონალიზმზე, უახლოვდებიან ფსიქოანალიზს, ცდილობენ მარქსიზმის მისი საშუალებით შევსებას. ფაშიზმის გამეორების შიშით, სტაბილურობა საზოგადოებაში ტოტალურობის მომასწავებელი ჰგონიათ და ხსნის ერთადერთ საშუალებად არსებულის მარადიულ უარყოფას მიიჩნევენ. ამ იდეის რეალიზაციის მიზნით, სკოლის ზოგი ლიდერი დასავლეთის სტუდენტურ მოძრაობას უკავშირდება. მაგრამ 1968 წელს ახალგაზრდობის რევოლუციურმა, უფრო ზუსტად, ანარქისტულმა გამოსვლებმა უარი ათქმევინეს თეორიისა და პრაქტიკის ერთიანობის ამგვარ „დიალექტიკურ“ გაგებაზე და გამოსავალის ძიება საზოგადოების ევოლუციური და რეფორმისტული განვითარების შესაძლებელ გზებში დაიწყეს(6. 17).

ფრანკფურტის სკოლის როგორც იდეური, ისე ოფიციალური ხელმძღვანელი იყო გერმანელი ფილოსოფოსი მაქს ჰორკჰაიმერი (1895-1973). იგი ზემოაღნიშნული უნივერსიტეტის პროფესორის, ცნობილი ფსიქოლოგისტისა და მახისტის, ჰ. კორნელიუსის(1863-1947) მოწაფედ მიიჩნევდა თავს. ჰორკჰაიმერი, მართალია, მახიზმის საფუძველზე არ რჩება, მაგრამ მასწავლებლის ფსიქოლოგიზმი, რომლის თანახმადაც ფსიქოლოგია მთელი ცნობიერების(მეცნიერებისა და ფილოსოფიის ჩათვლით) გაგების საფუძველია, აშკარად ჩანს მის სოციოლოგიურ და ფილოსოფიურ გამოკვლევებში. იგი ადამიანის ცნობიერებაში ხედავს საზოგადოების იმანენტური კანონებით განპირობებული განვითარების შეცვლის შესაძლებლობას. ეს კი ძნელი შესაგუებელია ცნობიერების საზოგადოებრივი ყოფიერებით განპირობებულობის მარქსისტულ პრინციპთან, რომელსაც ჰორკჰაიმერი აღიარებდა.

ნარკვევში- „ტრადიციული და კრიტიკული თეორია“(1937) ჰორკჰაიმერი, ეძებდა რა რეალურ ძალას ფაშიზმის წინააღმდეგ, პროლეტარიატს საიმედო საყრდენად თვლიდა, რომელსაც თავის ემანსიპაციაში შეუძლია თეორია პრაქტიკად აქციოს. მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ კი უარს ამბობს პროლეტარიატში რეალური რევოლუციური სუბიექტი დაინახოს(90. 16). მ. ჰორკჰაიმერის სადისერტაციო ნაშრომი „კანტის მსჯელობის უნარის კრიტიკა, როგორც შემაერთებელი რგოლი თეორიულ და პრაქტიკულ ფილოსოფიათა შორის“(1925) ავტორის მიერ შემდგომში შემუშავებულ პოზიციას, რომელსაც „საზოგადოების კრიტიკული თეორია“ ეწოდება, მარტო სახელი „კრიტიკით“ კი არ უკავშირდება, არამედ კანტზე მუდმივი ორიენტაციითაც. ჰორკჰაიმერი, თ. ადორნოსთან ერთად, ჰეგელის ზეაღმავალ, სინთეზურ დიალექტიკას კანტის ანტინომიებში მოცემულ ანტითეტური დიალექტიკით შეცვლის. კანტზე ამ ორიენტაციის გამოძახილია ფრანკფურტის სკოლის მეორე თაობის ლიდერის, ი. ჰაბერმასის ცდა, პრაქტიკის მარქსისეული გაგება დაიყვანოს კანტის მიერ მოვლენათა სამყაროს გაგებაზე. საერთოდ, შეიძლება ითქვას, რომ ფრანკფურტის სკოლის ძირითად შრომაში მ. ჰორკჰაიმერისა და თ. ადორნოს „განმანათლებლობის დიალექტიკაში“(1947) ორი ნაკადი ჩანს: კანტსა და ჰეგელზე ორიენტირებული მ. ჰორკჰაიმერისა და შოპენჰაუერ-ნიცშეფროიდზე ორიენტირებული თ. ადორნოსი(91. 15).

ფრანკფურტის სკოლის წარმომადგენლები მკაცრად აკრიტიკებდნენ ჰაიდეგერს, რომლის იდეების გავლენა მათზე დიდი იყო. ამაზე დამაჯერებლად მსჯელობს რუსი მკვლევარი ე. სოლოვიოვი წერილში

„ექსისტენციალიზმი და ფრანკფურტის სკოლა“(1975). ეს გავლენა ჩანს თვით ძირითად ცნებებში, რომელსაც ეს სკოლა იყენებს: „რაციონალობა“ მათ გაგებული აქვთ, როგორც მ. ჰაიდეგერს და კ. იასპერსს, მათთან ერთად თვლიან, რომ „კალკულიაციის“ ტოტალიზება ემყარება რწმენას, რომ არსი და ყოფიერება საერთოდ გამოთვლადზე დაიყვანება. მათ სამუშაო ცნებებში: „პროექტი“, „პირველი არჩევანი“, „გარღვევა“ და სხვ. ძნელი არ არის, აღნიშნულ ექსისტენციალისტებს გარდა, ჟ. პ. სარტრსა და ა. კამიუსთან კავშირის დანახვა, მიუხედავად იმისა, რომ ორივენი მკაცრად გააკრიტიკეს ჰორკჰაიმერმა და ადორნომ ნაშრომში „საკუთრივობის ჟარგონი“.

ჰორკჰაიმერისა და, ამდენად, გარკვეული აზრით, მთელი ფრანკფურტის სკოლისათვის კანტის დიდი მნიშვნელობა იმაშიც ჩანს, რომ სკოლის პროგრამული ნაშრომი, მ. ჰორკჰაიმერის „ტრადიციული და კრიტიკული თეორია“(1937) არსებითად არის სუბიექტ-ობიექტის კანტისეული თეორიის გნოსეოლოგიიდან სოციოლოგიაში გადატანა, ისე რომ კანტის ტრანსცენდენტალური სუბიექტის, როგორც ემპირიულ სუბიექტთა გამაერთიანებლის, და მათი, ასე ვთქვათ, პრესტაბილური ჰარმონიის დამდგენის როლში გამოდის „საზოგადოებრივი წარმოება“ (92. 47). საზოგადოებრივი წარმოებით განსაზღვრული კონკრეტული სუბიექტები წარმოადგენენ ცნობიერი და არაცნობიერი მოქმედებების და ამ მოქმედებათა შედეგების ერთიანობას. გაუცხოება და გასაგნება აქ, ისევე როგორც კლასიკურ გერმანულ იდეალიზმში, გაიგივებულია და საფუძვლად არაცნობიერი მოქმედება უდევს. ეს აზრი, მოგვიანებით, „განმანათლებლობის დიალექტიკაში“ ჰორკჰაიმერმა და ადორნომ ლაკონიური, პარადოქსული ფორმით გამოთქვეს: „ყოველი გასაგნება არის დავიწყება“(93. 244).

ჰორკჰაიმერი სპეციალურად იკვლევდა ავტორიტეტის და ცრურწმენების საკითხებს, აანალიზებდა ანტისემიტიზმის სოციალურ-ეკონომიკურ ბაზისს. გამოსავლად ჭეშმარიტად თავისუფალი საზოგადოება მიაჩნდა. იგი თვლიდა, რომ აგრძელებდა მარქსის მიერ „კაპიტალში“ დაწყებულ ბურჟუაზიული პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკას იმ აზრით, რომ ავსებდა მას ბურჟუაზიული სოციოლოგიის კრიტიკით. ამ მხრივ მის გამოკვლევებს დღესაც არ დაუკარგავთ მნიშვნელობა. საქმე ისაა, რომ ოცდაათიან წლებში დასავლეთის სოციოლოგების მიერ ფილოსოფიური სკოლების ეფექტური კრიტიკით დიდი გავლენა მოიპოვეს და საერთოდ ფილოსოფიის სოციოლოგიით შეცვლის პრეტენზიით გამოდიოდნენ. მათ შორის ყველაზე პოპულარულის - ცოდნის

სოციოლოგიის ერთ-ერთი დამაარსებლის კ. მანჰაიმის(1893-1947)) წამოწეული იდეოლოგიის ცნების ჰორკჰაიმერისეული კრიტიკა დღესაც საყურადღებოა ჩვენში მიმდინარე, ამ ტერმინის გამოყენებასთან დაკავშირებული კამათის თვალსაზრისით.

XX ს-ის დასავლეთის სოციოლოგიური ნააზრევის უმნიშვნელოვანეს შედეგთა ამსახველი ნარკვევების კრებულის გამომცემელმა ჰ. ი. ლიბერმა ამ წიგნს „იდეოლოგიის შესახებ მოძღვრება და ცოდნის სოციოლოგია“(1974) უწოდა და იდეოლოგიის ცნების ისტორიის ვრცელი გამოკვლევა წაუმძღვარა. იმ სალექსიკონო ფაქტების აღნიშვნასთან ერთად, რომ ეს ცნება სამეცნიერო ხმარებაში ფრანგმა ფილოსოფოსმა დესტიუ დე ტრასიმ(1754-1836) შემოიტანა თავის ხუთტომეულ ნაშრომში- „იდეოლოგიის ელემენტები“(1801), რომ ნაპოლეონმა, საფრანგეთის ბურჟუაზიული რევოლუციის თეორეტიკოსებს დაპირისპირებულმა (რომლებიც თავს იდეოლოგებს უწოდებდნენ), ეს სახელი სასაცილოდ აქცია როგორც ცხოვრებას მოწყვეტილი მოაზროვნეების აღმნიშვნელი, ანუ უტოპისტები, ლიბერმა ხაზი გაუსვა იმ გარემოებას, რომ ამ ცნების ისტორიაში განმსაზღვრელ შინაარსს ქმნის მარქსის მიერ იდეოლოგიის, როგორც „სოციალური ტყუილის“, როგორც რომელიმე კლასის ინტერესებისათვის ჰეშმარიტების დამახინჯების და დაფარვის გაგება(90. 9).

რამდენადაც ცნობიერების საზოგადოებრივი ყოფიერებით განპირობებულობის დებულებას დღეს ხელაღებით ვერავინ უარყოფს, ლიბერმა საჭიროდ მიიჩნია მისი ისტორიის გახსენება: ეს აზრი პირველად წამოყენებული იქნა ჯ. მილერის მიერ 1771 წ. ხოლო გერმანიაში მსგავსი მოსაზრება განავითარა გ. ვ. ფროლიხმა 1792 წ. იგი არა მხოლოდ განმანათლებლების იდეებს მიიჩნევდა საეჭვოდ, არამედ მოითხოვდა რელიგიის და მეტაფიზიკის კრიტიკის ბოლომდე მიყვანას, ასევე, საკუთრებითი ურთიერთობების შეცვლას. იგი თვლიდა, რომ მხოლოდ საკუთრებისაგან თავისუფალ საზოგადოებაში იქნებოდა შესაძლებელი სწორი აზროვნება და ჰეშმარიტად ზნეობრივი მოქმედება, „აქ მართლაც ისმის იდეოლოგიის კრიტიკის ის მოტივები, რომლებიც შემდეგ სისტემურ დასაბუთებას ნახავენ მარქსთან“(90. 15).

ლიბერის კრებულში წარმოდგენილი მ. ჰორკჰაიმერის წერილი „იდეოლოგიის ახალი ცნება?“(1930) არის კ. მანჰაიმის იმავე წელს გამოცემული გახმაურებული წიგნის- „იდეოლოგია და უტოპია“- კრიტიკა. მანჰაიმი ცდილობს მოგვცეს იდეოლოგიის ცნების გადარჩენის, ე. ი. მისი მეცნიერული ღირებულების დასაბუთების კიდევ ერთი, მარქსიზმისაგან განსხვავებული გზა.

მანჰაიმი მიზნად ისახავდა იდეოლოგიის შესახებ მოძღვრება რომელიმე პარტიის საბრძოლო იარაღიდან ექცია პარტიულობაზე მაღლა მდგომ „გონის სოციოლოგიურ ისტორიად“. იგი იდეების სოციალური განპირობებულობის პრინციპს მარქსიზმიდან იღებდა, გნოსეოლოგიურ მოსაზრებებს- ნეოკანტიანელებისაგან, ბუნებისა და საზოგადოებების მეცნიერებებს შორის განსხვავებას - ჰ. რიკერტისა და ვ. დილთაისაგან. იგი დარწმუნებული იყო, რომ ყველა წინამორბედის შეცდომას ასწორებდა და სავსებით ახალ მეცნიერებას ქმნიდა.

ეს სიახლე იმაში მდგომარეობდა, რომ თუ იდეოლოგის წოდება მანამდე კლასობრივ გამიზნულობაზე მიუთითებდა და ამით გამაუფასურებელი იყო, მანჰაიმთან იდეოლოგიის ცნება გამოხატავს „საერთოდ შემეცნების ერთ-ერთ საშუალებას. მისი წყალობით არა მარტო დგინდება თანამედროვე აზროვნების კრიზისული მდგომარეობა, არამედ ამ კრიზისიდან ერთ-ურთი გამოსავალიც იქმნება. ეს არის ახალი, მსოფლმხედველობებზე მაღლა მდგომი დისციპლინა. მსოფლმხედველობებმა ერთმანეთს ისე გაუტეხეს სახელი, რომ შეუძლებელია რომელიმე მათგანი უპირობო ნდობას იმსახურებდეს.

ახალი დისციპლინა ემყარება მანჰაიმის მიერ შემოტანილ განსხვავებას იდეოლოგიის „ტოტალურ“ და „პარტიკალურ“ ცნებებს შორის. თუ მანამდე იდეოლოგიის ცნება იმას ნიშნავდა, რომ მტკიცდებოდა საპირისპირო შეხედულებების კაუზალური კავშირი საზოგადოებრივ ინტერესებთან, რაც მათ აიძულებდა ჭეშმარიტება დაეფარა და ტყუილი ექადაგა, ახლა, იდეოლოგიის ტოტალური ცნების თანახმად, მსოფლმხედველობრივი აზროვნების კატეგორიული აპარატიც კითხვის ქვეშ დგება. როგორც ჰორკჰაიმერი შენიშნავს, აქ მანჰაიმი მსოფლმხედველობრივ აზროვნებას რაღაც კანტის განსჯითი შემეცნების მსგავსად თვლის, რომელსაც პრინციპულად არ შეუძლია თავისთავადი ნივთების სამყაროს ასახვა.

მაგრამ განსხვავებით კანტისაგან, გამოცდილების სფეროში ეს შემეცნება საყოველთაო და აუცილებელი კი არ არის, არამედ მთელი თავისი შემეცნებითი აპარატით, კატეგორიებითა და ჭვრეტის ფორმებით დამოკიდებულია ისტორიულ და სოციალურ პირობებზე, თანაც ყველა კლასს თავისებური შემეცნება აქვს. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, თუ ადრე მოწინააღმდეგეს საყვედურობდნენ, რომ იგი განზრახ აყალბებს სინამდვილეს, ახლა მტკიცდება, რომ არა მარტო ფსიქოლოგიურ, არამედ ნოოლოგიურ დონეზეც შეუძლებელია ცნობიერებამ ჭეშმარიტება ასახოს, რამდენადაც საქმე სოციალურ სფეროს შეეხება.

იდეოლოგიის ტოტალური ცნება, მანჰაიმის აზრით, პირველად მარქსიზმში გამომუშავდა, მაგრამ ბოლომდე თანმიმდევრულად არ იქნა გააზრებული. მარქსიზმის ფუძემდებლებმა საკუთარი თეორიისათვის გამონაკლისი დაუშვეს, თუმცა გარკვეული კლასის წარმომადგენლობაზე უარს არ ამბობდნენ. თუ მარქსს სურდა ფილოსოფია პოზიტიურ მეცნიერებად და პრაქტიკად ექცია, მანჰაიმს სურს თავად ფილოსოფიის საბოლოო მიზანთან მივიდეს, გაარკვიოს აბსოლუტური ჭეშმარიტების რაობა, ნათელყოს მისი ფორმა და შინაარსი(90. 510)

ჰორკჰაიმერი კარგად ხედავს ცოდნის სოციოლოგიის კავშირს ისტორიის დილთაისეულ გაგებასთან. ისიც დილთაისებურად ამტკიცებს, რომ ისტორიაში თანდათან ვლინდება ადამიანის ბუნება. მაგრამ დილთაი უშვებს „ადამიანის არსებას“, რომელიც მარად იგივეა და თავის სხვადასხვა შესაძლებლობებს ავლენს ისტორიაში, მანჰაიმისათვის კი ეს დაშვება ახალ წინააღმდეგობებს წარმოშობს: ადამიანის არსების ამგვარი გაგება იდეოლოგიის ვერც პარტიკულურ და ვერც ტოტალურ გაგებაში ვერ ჩაეტევა და ორმაგი სიყალბე მიეწერება. მანჰაიმი იძულებული იქნება, როგორც ჰორკჰაიმერი აღნიშნავს, ისტორიაზე მაღლა მდგომი ეს „ადამიანის არსება“ ერთადერთ გამონაკლისად გამოაცხადოს ჩვენი ცნობიერების მთელ შინაარსში. მარქსი ამგვარ დაშვებას კატეგორიულად უარყოფდა, მანჰაიმი კი ამ იდეალისტურ დამამშვიდებელ რწმენას თავისი მეცნიერების საფუძვლად და მამოძრავებლად აქცევს. ამგვარი მეტაფიზიკური დაშვებით სურს მას რელატივიზმი აიცილოს. მან ისიც კი ვერ აჩვენა, თუ რატომაა გამორიცხული, რომ ჩვენი სოციალურად განსაზღვრული აზრი, შეიძლება, მცდარი არ იყოს. მისი ეკლექტიზმი იქამდე მიდის, რომ ჭეშმარიტება-მცდარობის პრაგმატისტული გაგება ცდილობს შეუთავსოს „საერთო გონის“ საფუძველზე სულიერი კავშირის ცნებას, რომელიც ხალხის სულის შესახებ ჰეგელიანურ მოძღვრებას უახლოვდება(90. 523).

ჰორკჰაიმერის დასკვნით, იდეოლოგიის ტოტალური ცნება მეცნიერულად არაფრის მთქმელია. იგი ყველა თეორიას მეცნიერების თვალსაზრისით ერთნაირ მდგომარეობაში აყენებს და ჭეშმარიტების არავითარ დადებით კრიტერიუმს არ იძლევა. ამით მან ადგილი გაანთავისუფლა საზოგადოების ახალი გაგებისათვის, რომელიც წარმოდგენილი იქნა შრომებში: „ბურჟუაზიული საზოგადოების ფილოსოფიის საწყისები“(1930), „მატერიალიზმი და მეტაფიზიკა“(1933), „ჭეშმარიტების პრობლემისათვის“(1935), „egoიზმი და გამანთავისუფლებელი მოძრაობა“ (1936), „ტრადიციული და კრიტიკული თეორია“(1937).

საზოგადოების კრიტიკული თეორიის ჩამოყალიბების შემდეგ ჰორკჰაიმერი და ფრანკფურტის სკოლის სხვა წარმომადგენლები ამუშავებდნენ ამ თეორიის სხვადასხვა ასპექტებს. ცხოვრებამ მრავალი გაუთვალისწინებელი შესწორება შეიტანა მათ გეგმებში. გერმანიაში ფაშიზმის ბატონობის პერიოდში ისინი, ძირითადად, აშშ-ში იმყოფებოდნენ და აქტიურად იბრძოდნენ ფაშიზმის წინააღმდეგ. ომის შემდეგ მრავალი დაბრუნდა ევროპაში. აღდგენილ იქნა „სოციალურ გამოკვლევათა ინსტიტუტი“. მას 1953 წლამდე მ. ჰორკჰაიმერი, ხოლო შემდეგ თ. ადორნო ხელმძღვანელობდა.

ფაშიზმის დამარცხებამ პრობლემები არ მოაკლო სკოლას. ფაშიზმის წარმოშობა და არსებობის ფაქტი ევროპის კულტურულ ქვეყნებში ისე თავზარდამცემი გამოდგა მათთვის, რომ პესიმიზმს მიეცნენ. პესიმისტურია ჰორკჰაიმერის და ადორნოს საერთო წიგნი „განმანათლებლობის დიალექტიკა“, რომელიც 1944 წ. დაიწერა ემიგრაციაში, როცა ფაშიზმის აღსასრული უკვე უეჭველი იყო. ამ წიგნის პესიმისტური დასკვნები თეორიულად ემყარება რაციონალურობის ცნების ახლებურ გაგებას, რომელიც ფრანკფურტის სკოლაში ირაციონალიზმის გაძლიერებაზე მიუთითებდა. ავტორები რაციონალურობაში შინაგან წინააღმდეგობას (ანტინომიურობას) ხედავენ. იგი იმაში მდგომარეობს, რომ ადამიანის თავისუფლება შეუძლებელია გონების საფუძველზე ბუნებაზე გაბატონების და მისი „ქცევების“ გამოთვლისადმი დაქვემდებარების გარეშე. მაგრამ ამ პროცესს აუცილებლობით მივყავართ თავისუფლების დაკარგვამდე.

განმანათლებლობის, ანუ საერთოდ რაციონალურობის დიალექტიკა ამ წიგნში გაგებულია როგორც საპირისპიროში გადასვლა, რაც ნიშნავს რაციონალური მოქმედების ირაციონალური შედეგების ფიქსირებას. ესაა თავისებური ანტითეტური დიალექტიკა, რომელიც ჰეგელის სისტემის კრახის შემდეგ ს. კირკეგორმა წამოაყენა კანტის ანტინომიების სქემის მიხედვით. კირკეგორთან, ისევე როგორც ფრანკფურტელებთან, თეზისისა და ანტითეზისის სინთეზის შეუძლებელობა გამორიცხავს პროგრესს. ხდება მარადიული უარყოფა რაიმე სტაბილური სისტემის თუ ავტორიტეტის, რაც ვერაფერს გვაძლევს საზოგადოებაში პოზიტიური ორიენტირებისათვის.

ამგვარი დიალექტიკა, ფაქტობრივად, არარაობის წინაშე აყენებს ადამიანს. ისევე როგორც თავის დროზე ბაკუნინმა ვერ დაასაბუთა, რომ „ნგრევის სურვილი შემოქმედების სურვილია“, ასევე ფრანკფურტელები ვერ ასაბუთებენ მარადიული უარყოფის განსაკუთრებულ

ღირებულებას. ამ თეორიაში არავითარი გარანტია არ არის, რომ უარყოფილის ადგილს არ დაიკავებს უარესი, რომლის უარყოფის ძალა უკვე აღარ დარჩება საზოგადოებაში „კრიტიკული“ განწყობის მქონე ადამიანს და მას მისი, კლასებზე მაღლა დგომის პოზიციაც ვერ დაეხმარება. ღირებულებითი კრიტერიუმის უქონლობა, როგორც პესიმიზმის აშკარა ნიშანი, ჩანს ჰორკჰაიმერის ნაშრომში „ინსტრუმენტული გონების კრიტიკა“, რომელიც „განმანათლებლობის დიალექტიკის“ შექმნის პერიოდში დაიწერა. აქ ლაპარაკია იმაზე, რომ ობიექტური კრიტერიუმის უქონლობის გამო შეუძლებელია ერთი პოლიტიკური სისტემის მეორეზე უპირატესობის დასაბუთება. ღირებულების ობიექტურობის პრობლემა, რომლის დაფუძნების შესაძლებლობაზე თავის დროზე ნეოკანტიანელებმა უარი თქვეს, ხელახლა დგება ჰორკჰაიმერის წინაშე. ამ კითხვაზე პასუხი მან სცადა 1951 წ. გამოქვეყნებულ ნარკვევში — „იდეოლოგია და ღირებულების მინიჭება“, რომელიც დაიბეჭდა კ. გ. შპეხტის მიერ გამოცემულ კრებულში- „სოციოლოგიური კვლევა ჩვენს დროში“.

ჰორკჰაიმერი იმ პერიოდის ევროპულ ფილოსოფიაში „იდეოლოგიის“ სულ სხვადასხვა გაგებათა შორის ნახულობს საერთო და მდგრად მომენტს. იგი იმაში მდგომარეობს, რომ ყველა ისინი უარყოფენ აზროვნების აბსოლუტურობის დაშვებას, ანდა, როგორც ჰორკჰაიმერი ამბობს, უარყოფენ იდეალისტურ მსოფლმხედველობას. ყოველი მათგანისათვის „გონი, როგორც იდეოლოგია, არ არის აბსოლუტი“(90. 259). ნათელია, იდეალიზმის ცნება ჰორკჰაიმერს აქ ძალზე შეზღუდულად ესმის. მისთვის იდეალიზმია მხოლოდ აზროვნების სრული აბსოლუტურობის აღიარება და ამდენად, მას ფიხტესა და ჰეგელს გარდა ცოტა ვინმეზე თუ შეეძლო მიეთითებინა. მის მიერ გამოყოფილი იდეოლოგიის მდგრადი და საერთო მომენტი, ფაქტობრივად, არაფერს იძლევა ამ ცნების გასაგებად. ხომ ფაქტია, რომ ჰეგელის სკოლის კრახის შემდეგ, ყველა ფილოსოფოსი, როგორც მატერიალისტი, ისე იდეალისტი, ერთხმად უარყოფდა აზროვნების აბსოლუტურობას. ეს პოზიცია პანთეიზმის რაციონალისტური სახის წინააღმდეგ იყო მიმართული და სულაც არ გამორიცხავდა ღმერთის ანდა არაცნობიერი ნების აბსოლუტურობის დაშვებას, რაც აშკარაა კირკეგორთან, შოპენჰაუერთან და შელინგთან.

იდეოლოგიის ცნების ისტორიას ჰორკჰაიმერი იწყებს ფრანგული განმანათლებლობიდან, რომელმაც, მისი აზრით, სული მაშინვე განუტევა, როგორც კი განადგურებულ იქნა აბსოლუტიზმი, რომელიც

განმანათლებლობის არსებობას აზრს აძლევდა. „განმანათლებლობიდან რაც დარჩა, იყო პოზიტივიზმი“. ინგლისიდან საფრანგეთში გადმოტანილი სენსუალიზმი ამ დროს შედედდა ფილოსოფიური სკოლის კრედოდ, რომელსაც „იდეოლოგთა ასოციაცია“ ეწოდებოდა და რომელიც დესტიუ დე ტრასიმ დააარსა. ამ ხალხს ადამიანთა სულიერი ცხოვრება მიაჩნდათ თავისებურ მექანიკად წარმოდგენებისა. ეს ფიზიოლოგიური მატერიალიზმი, ჰორკჰაიმერის აზრით, აისახა დესტიუ დე ტრასის ნააზრევში, რომელიც იდეოლოგიის შესახებ მოძღვრებას თვლიდა ზოოლოგიის ნაწილად. იდეოლოგიამ სპეციფიკური მნიშვნელობა მიიღო მარქსისა და ენგელსის „ეკონომიკურ მატერიალიზმში“, რომელშიც ცნობიერება გაგებულია არა როგორც ადამიანის სხეულებრივ პროცესებზე დამოკიდებული, არამედ საზოგადოების ძირითადი სტრუქტურით განპირობებული(130. 261).

თანამედროვე სოციოლოგიამ, გამოიყენა რა იდეოლოგიის ცნება, უკვე თავის დამაარსებელ მ. შელერთან დაიწყო ღირებულების ობიექტურობის ძიება. მაგრამ ვერც შელერმა და ვერც მ. ვებერმა (1864-1920) თავისი პოზიტივიზმით ვერ შეძლეს საძიებელი ობიექტურობის დაფუძნება. ვერც ღირებულების აბსოლუტურმა თეორიამ და ვერც ღირებულების რელატურობის დამცველებმა ვერ გაიგეს ღირებულების ჭეშმარიტი ბუნება, რადგან არ ესმოდათ თეორიისა და პრაქტიკის რეალური ურთიერთმოქმედება. თავად ჰორკჰაიმერს ამ საკითხის მოვლა მარქსიზმიდან აღებული დებულებებით სურს. იგი აღნიშნავს, რომ „თეორია არ არის რეცეპტი. მოქმედებაში ყოველთვის არის ისეთი მომენტი, რომელიც არ აისახება თეორიის კონტემპლატიურ ფორმაში, მაგრამ მათ შორის მაინც არის აუცილებელი მიმართება“. თეორიისა და პრაქტიკის მიმართება საერთოდ ფრანკფურტელების მოძღვრების უმნიშვნელოვანესი ნაწილია. ისინი ამაყობდნენ, რომ მხოლოდ მათ გაიგეს თეორიისა და პრაქტიკის დიალექტიკური ერთიანობა. მაგრამ თუ როგორია ეს ერთიანობა, გასაგები გახდება იმის აღნიშვნით, რომ უკვე 1954 წ. ადორნომ ფსიქოანალიზზე მიუთითა როგორც ფრანკფურტის სკოლის მიერ თეორიისა და პრაქტიკის ურთიერთმიმართების დიალექტიკური გაგების გამომხატველ მოდელზე. ეს აღნიშნულია ადორნოს ნაშრომში- „იდეოლოგია და ინდივიდუუმი“. შემდეგ მის კვალს გაჰყვნენ ჰ. მარკუზე, ი. ჰაბერმასი და ფრანკფურტის სკოლის სხვა წარმომადგენლები(90. 17).

როცა იდეები კარგავენ პრაქტიკასთან უშუალო კავშირს, როცა პრაქტიკაში მათი არსებობის გამომწვევი და გამამართლებელი აღარ

არსებობს, „იდეები გადაგვარდებიან იდეოლოგიად“. აქედან გამომდინარე, იდეოლოგიის სახელი, ჰორკჰაიმერის აზრით, მიეკუთვნება იმ მოძღვრებას, რომელსაც არა აქვს გაცნობიერებული, რომ მის არსებობას საზოგადოებრივი პრაქტიკა ამართლებს, რომელიც ცვალებადია. შეცვლილ პრაქტიკაში ძველი, თავის დროზე ჭეშმარიტი პოზიცია, შემეცნების თვალსაზრისით, ჭეშმარიტების საწინააღმდეგო პოზიციის დამცველი ხდება. ამ საშიშროებას შეიცავს ღირებულების ობიექტურობის მტკიცება. ღირებულების მინიჭება რაიმესათვის იდეოლოგიური პოზიციებიდან ხდება იმის რწმენით, რომ ღირებულება ობიექტური და ისტორიული კავშირების წარმავლობიდან თავისუფალია და საპირისპირო პოზიციას თუ დავიცავთ, მხოლოდ შემთხვევითობის და ნიჰილიზმის სამეფოში დავრჩებით. ღირებულების ამგვარი მინიჭება „თავად არის იდეოლოგია ვიწრო და ზუსტი აზრით“(90. 269).

თეოდორ ადორნოს (1903-1969) ნეგატიური დიალექტიკა

ფრანკფურტის სკოლის მთავარ წარმომადგენელთა ფილოსოფიური და სოციოლოგიური ნააზრევი მჭიდროდაა ერთმანეთს დაკავშირებული. ისინი ერთიან მთელს ქმნიან, რომელშიც კარგად ჩანს თითოეული მათგანის სპეციფიკა. ჰორკჰაიმერი, ადორნო, მარკუზე, ფრომი, ჰაბერმასი ფრანკფურტის სკოლისათვის თითქმის ყველა არსებით საკითხს ეხებიან, მაგრამ მაინც სკოლის საერთო განვითარებაში თითოეულს გარკვეული ასპექტი აქვს აღებული, როგორც ძირითადი, რაც, არსებითად, განსაზღვრავს მის ადგილს და ღირებულებას აზროვნების ისტორიაში.

გერმანელი ფილოსოფოსის და სოციოლოგის თეოდორ ვიზენგრუნდ ადორნოს ადგილი ფრანკფურტის სკოლაში არსებითად განისაზღვრება დიალექტიკის თეორიის დამუშავებით, რაც ყველაზე სრულად გამოიხატა ადორნოს მოღვაწეობის შემაჯამებელ ნაშრომში „ნეგატიური დიალექტიკა“(1966). მასში ფრანკფურტის სკოლის ფილოსოფიის, ანუ კრიტიკული თეორიის მეთოდი უკიდურესობამდეა მიყვანილი, იმდენად, რომ საეჭვო ხდება მისი გამოსადეგობა საზოგადოებრივი პრაქტიკის თვალსაზრისითაც.

1933 წ. როცა ფაშისტებმა გერმანიაში ძალაუფლება ხელში ჩაიგდეს, ფრანკფურტის უნივერსიტეტის დოცენტი თ. ადორნო ინგლისში მიდის ემირგაციაში, 1938 წელს კი ამერიკაში გადადის. იგი დარწმუნებული იყო, რომ ფაშიზმის საფუძველი საერთოდ თანამედროვე ინდუსტრიულ საზოგადოებაშია და იმ ცვლილებებში, რომლებიც

ამგვარად ორგანიზებულმა, ტოტალურად გეგმიანმა საზოგადოებამ გამოიწვია თანამედროვე ადამიანის ფსიქიკაში. ამიტომ ადორნო ამერიკაში ფსიქოანალიზის მოშველიებით იკვლევს ადამიანთა ტიპებს და ასხვავებს იმის მიხედვით, დემოკრატიის მისაღებად არიან ისინი განწყობილი, თუ ამჯობინებენ ავტორიტეტს დაემორჩილონ. სწორედ ამ უკანასკნელში ხედავს ადორნო ფაშისტური ტიპის სახელმწიფოს საყრდენს. ამ გამოკვლევათა შედეგები მან შეაჯამა 1950 წ. ნიუ-იორკში გამოცემულ წიგნში „ავტორიტეტული პერსონულობა“.

მიუხედავად ამგვარი კვლევა-ძიების უდავოდ საჭიროებისა, უნდა აღინიშნოს, რომ აქ საქმის არსის გამარტივების საფრთხეც იმალება, რამდენადაც ფაშიზმის სოციალური განპირობებულობის მთელი სირთულე დაყვანილია ინდუსტრიის დონეზე და ადამიანის ფსიქიკის თავისებურებაზე. თუ მკაცრად ვიმსჯელებთ, ფაშისტური ტიპის სახელმწიფო ყველა ფორმაციაშია შესაძლებელი. ადორნოს ეკარგება საზოგადოებრივი პროგრესის, საზოგადოებრივი კანონზომიერების ობიექტურობისა და, რაც მთავარია, გონების ჭეშმარიტი ღირებულების შესაძლებლობის რწმენა. ეს ჩანს მაქს ჰორკჰაიმერთან ერთად დაწერილ შრომაში „განმანათლებლობის დიალექტიკა“(1944). ადორნოს შემდგომ შრომებში ეს შეხედულება სულ უფრო ძლიერდება.

1953 წ. ადორნო ჰორკჰაიმერს ცვლის ფრანკფურტის სოციალურ გამოკვლევათა ინსტიტუტის დირექტორის პოსტზე. დასავლეთის კულტურაზე ჰაიდეგერის ნააზრევის ბატონობის პირობებში, ადორნო აშკარად უპირისპირდება მას (თუმცა ეს ვერ ფარავდა ჰაიდეგერის გავლენას მასზე). ადორნომ შეძლო შეენარჩუნებინა დასავლეთში ის ანტისისტემური განწყობა, რომელიც ნიცშემ წამოიწყო, რომელიც XX ს-ის ოციან წლებში ახალმა ონტოლოგიამ, ახალმა მეტაფიზიკამ და თეოლოგიამ შესამჩნევად შეასუსტა.

ადორნო ფილოსოფიის და, საერთოდ, ცნობიერების იმ გაგებას, რომელიც ფრანკფურტის სკოლის სახელთანაა დაკავშირებული, თანმიმდევრულად ავრცელებს არა მარტო გამორჩეულ კონკრეტულ ფილოსოფიურ დისციპლინებზე, არამედ თითქმის მთელ სულიერ კულტურაზე. იგი მეოცე საუკუნის ხელოვნების, განსაკუთრებით ახალი მუსიკის აღიარებული სპეციალისტი იყო. მუსიკას იგი თავად ა. შონბერგთან(1873-1951) სწავლობდა. მის ნარკვევებს გ. მალერზე, ა. ბერგზე, ა. შონბერგზე, ახალ თეატრსა და ახალ რომანზე დასავლეთში მისი მოწინააღმდეგენიც ვერ უვლიან გვერდს(96. 8.). მის წარდგინებებს ურთავდნენ თანამედროვე მუსიკის მამამთავართა

გრამფირფიტებს(მაგ., ა. შონბერგის). იგი გამოდიოდა რადიოთი თანამედროვეობის აქტუალურ საკითხებზე - როგორც პოლიტიკურზე, ისე მეცნიერულსა და პედაგოგიურზე(მაგ., გამოსვლები ტელევიზიის გავლენის თაობაზე, არასპეციალისტებისათვის ფილოსოფიაში გამოცდის მნიშვნელობის შესახებ და სხვ.). ადორნოს თვალთახედვის სიფართე კარგად ჩანს მისი ნაშრომების ოცტომეულში, რომელიც მოიცავს როგორც ფილოსოფიის ისტორიას (ტ. 2 . ს. კირკეგორი, ტ. 5. ჰეგელი), ისე მორალის პრობლემებს (ტ. 4), შემეცნების თეორიის მეტაკრიტიკას (ტ. 10), ნარკვევებს ესთეტიკაში (ტ. 7), სოციოლოგიას (ტ. 8 და 9), ლიტერატურის თეორიას (ტ. 11), ახალი მუსიკის თეორიას და ნარკვევებს ახალ მუსიკაზე(ტ. 12, 13, 16, 17, 18, 19), მუსიკის სოციოლოგიას (ტ. 14), ნარკვევებს კინოს შესახებ (ტ. 15) და სხვ.

ნაშრომი, რომელსაც ჩვენ უპირატესად ვეხებით და რომლის საფუძველზეც შესაძლებელია ადორნოს მრავალმხრივი მოღვაწეობის ერთიანობაში წარმოდგენა, არის მისი „ნეგატიური დიალექტიკა“, რომელიც აღნიშნული ოცტომეულის მე-6 ტომშია მოთავსებული 1964 წ. გამოსულ ნაშრომთან - „საკუთრივობის ჟარგონი“- ერთად. „ნეგატიურ დიალექტიკას“თავად ავტორიც და მისი მკვლევრებიც შემაჯამებელ ნაშრომად თვლიან. წინასიტყვაობაში ადორნო მიუთითებს, რომ „ნეგატიური დიალექტიკა“ წარმოადგენს იმ ამოცანის განხორციელების ცდას, რომელიც მისმა მასწავლებელმა ვ. ბენიამინმა (1892-1840) დაუყენა, როცა მან ადორნოს ნაშრომი „შემეცნების თეორიის მეტაკრიტიკა“ წაიკითხა. ვ. ბენიამინს ფრანკფურტის სკოლის მეტრს უწოდებენ. ამ დიდად გავლენიანმა კულტურის ფილოსოფოსმა და ლიტერატორმა ბევრი გააკეთა საერთოდ ტოტალიტარიზმის და კერძოდ, ფაშიზმის წინააღმდეგ ბრძოლაში. მან აღნიშნა, რომ: საჭიროა როგორმე აბსტრაქტული ფილოსოფიის უდაბნოდან თანმიმდევრულად მივაღწიოთ კონკრეტულ ფილოსოფოსობას(94. 7). ადორნოს სურს,ამავე წიგნში დასაბუთებული პასუხი გასცეს მის 1962 წ. სპეციალურად დასმულ კითხვას: რაღა საჭიროა ფილოსოფია?

ისევე როგორც ფრანკფურტის სკოლის სხვა წარმომადგენლებთან, ადორნოსთანაც აშკარაა ყველა ფილოსოფიური პრობლემის სოციალურ-პოლიტიკურ ასპექტში განხილვა. მისთვის აზრი არის აზრი საგანზე და ყოველი თეორიული და, საერთოდ, კულტურული მოვლენა სოციალურადაა განპირობებული. შეიძლება ითქვას, იგი სოციალურ დაკვეთას ასრულებს. არ არსებობს რაიმე ღირებულება სოციალურ სინამდვილესთან კავშირის გარეშე. ამ სწორ თეზისს ადორნო ძალზე

სწორხაზოვნად, შეიძლება ითქვას, ვულგარულად იყენებს. მაგრამ მისი ფილოსოფიის, ისევე როგორც მისი სოციოლოგიის მთავარი ნაკლი მაინც ისაა, რომ პრინციპულად სწყვეტს ერთმანეთს ბუნებისმეტყველებას და საზოგადოებრივ მეცნიერებებს. ეს იმაში გამოიხატება, რომ უარყოფს საზოგადოების, როგორც ჰუმანურობის სრულყოფის ინსტიტუტის, განვითარების კანონზომიერების არსებობის შესაძლებლობას.

გამოდიოდა რა იმ ფაქტიდან, რომ ტექნიკური პროგრესი აუცილებლობით არ იწვევს მორალურს, რაც თავის დროზე ასე შთამბეჭდავად აჩვენა რუსომ და რის საფუძველზეც კანტმა შემეცნების და ზნეობრივი ცნობიერების კანონები ერთმანეთისგან გათიშა, ადორნო მომდევნო ისტორიაშიც ამ ხაზის დადასტურებას ხედავს. მეორე მსოფლიო ომში ფაშისტთა მოქმედებით თავზარდაცემული ადორნო შეუძლებლად თვლის ზნეობრივი პროგრესის ობიექტურობის დაშვებას: „არავითარი უნივერსალური ისტორიული გზა არ არსებობს ველურობიდან ჰუმანიზმამდე, მაგრამ ასეთი გზა, დიაღაც, არის ქვის სროლიდან მეგაბომბამდე“ (94. 312).

ყველა სოციალური და კულტურული მოვლენის შეფასებას ადორნო, ასე თუ ისე, მეორე მსოფლიო ომის ფაქტს უკავშირებს და სამართლიანად ცდილობს, არავის მისცეს მისი დავიწყების უფლება. შეიძლება ითქვას, რომ მთელი მისი ნააზრევის მამოძრავებელი არის ორი აპორია: 1. ფაშიზმი, მეორე მსოფლიო ომი და აუშვიცის საკონცენტრაციო ბანაკი შემთხვევითი იყო თუ არა? 2. მეორე მსოფლიო ომში ფაშიზმის დამარცხება აუცილებლობა იყო თუ არა? მას არც ერთი შესაძლებელი პასუხის თანმიმდევრული გატარება არ სურს, რადგან ეს სისტემის აღიარება იქნებოდა აზრში და ობიექტური კანონზომიერებისა - სოციალურ სინამდვილეში. ამასთანავე, ადორნოს სურს გარკვეული ორიენტაცია ჰქონდეს მომავლისათვის. ეს არის ნეგატიური დიალექტიკის ამოცანა. იგი სახელმძღვანელო უნდა იყოს თანამედროვე ადამიანისათვის იმ უიმედობის ატმოსფეროში, რომელიც საყოველთაოა. აუშვიცის შემდეგ ყოველი მსჯელობა ადამიანის შინაგან ღირებულებაზე ლაყბობაა(94. 352). ვ. ბენიამინთან თანხმობით, ადორნო აცხადებს, რომ გარკვეულ სიტუაციებში, სიკვდილით დასჯაც (მაგ., კაცობრიობის წინაშე დამნაშავეთა) შეიძლება მორალურად ჩაითვალოს (94. 280). ასევე მკაცრია ადორნო რუსული მარქსიზმის და მისი დიალექტიკური მატერიალიზმის მიმართ. იგი ამტკიცებს, რომ თანამედროვე ადამიანის პიროვნულობა ერთნაირად

საბიფათო მდგომარეობაშია როგორც აღმოსავლეთში, ისე დასავლეთში. ორივეგან ერთნაირი ბიუროკრატიული აპარატი მართავს ინდუსტრიულ საზოგადოებას. იგი არც ერთი სოციალური სისტემისათვის პასუხისმგებლობას არ კისრულობს. ერთნაირი გულმოდგინეობით აკრიტიკებს როგორც კაპიტალიზმს, ისე სოციალიზმს. ყურადღებას არ აქცევს იმ გარემოებას, რომ კრიტიკა კონკრეტული პერსპექტივის გარეშე სწორედ რომ არსებულის აპოლოგიაა. თუ მომავლის უკეთესობის დასაბუთება არ შეიძლება, მაშინ აწმყოც გამართლებულია და მისი კრიტიკაც ღირებულებას კარგავს. არსებულის კრიტიკა ამ კრიტიკის საზომად და საყრდენად მოითხოვს დასაბუთებულ თეორიას თუ არა, უტოპიას მაინც, თუნდაც ეს ისე „აბსტრაქტული" იყოს, როგორც კანტის კატეგორიული იმპერატივია. მაგრამ სისტემური დასაბუთება ადორნოს არც უტოპიაში სურს მიიღოს. სისტემურობა და განსაზღვრულობა მას აზრის შემოქმედებითი ძალის პარალიზებად მიაჩნია, თუნდაც ეს რაიმე ცნების დასაბუთება-განსაზღვრება იყოს. იგი კარგად ხედავს, რომ თუნდაც ერთი ცნების განსაზღვრება უკვე სისტემის ჩანასახია(92. 191). ამიტომაა მისი ბრძოლა სისტემის წინააღმდეგ მჭიდრო კავშირში რაციონალიზმის წინააღმდეგ ბრძოლასთან. ის, რომ ყოველი განსაზღვრება უარყოფაა, სპინოზას შემდეგ კარგადაა ცნობილი და ის (ეს უარყოფა) განსაზღვრების ნაკლად არ ივლებოდა, მაგრამ დაწყებული შელინგის მოღვაწეობის მეორე პერიოდიდან, კირკეგორის, ნიცშესა და ექსისტენციალისტების გავლით, თანდათან ძლიერდებოდა ცნების განსაზღვრებაში უარყოფილისათვის უფრო მეტი მნიშვნელობის მიწერა, ვიდრე ცნებაში დატოვებულისათვის. აქ თავისებურად გამოვლინდა ჰეგელის მიერ ცნების ფორმალლოგიკური გაგების კრიტიკაც. ზოგადად რომ ვთქვათ, ეს გონების თვითკრიტიკაა, ურომლისოდაც რაციონალიზმი საერთოდ არც იარსებებდა. ადორნოსთან გონების ეს თვითკრიტიკა ირაციონალიზმის გამარჯვებით მთავრდება.

თუ კანტის ფილოსოფიაში მორალურის, ისევე როგორც საერთოდ ადამიანის თვითმოქმედების სფერო შემეცნებისთეორიულს უპირისპირდება, მაგრამ ირაციონალური არ არის(მას საკუთარი გარკვეული სტრუქტურა და ცნებითი თავისებურება აქვს: არსებულს უპირისპირდება როგორც ჯერარსის სისტემა), ადორნო ჯერარსს ირაციონალურად აქცევს და მის შინაარსად მხოლოდ არსთან დაპირისპირებას, მის უარყოფას ტოვებს. იგი მოუწოდებს ყოველი რეალობის უარყოფისაკენ. ყოველ რეალობაში, მეფისტოფელივით, იმას ხედავს, რაც

დაღუპვას იმსახურებს. ამდენად, იგი კანტის ჯერარსის განუხორციელებლობას ცნობს, ისევე როგორც კანტი (რომლისთვისაც ჯერარსი არსად იქცევა, როგორც კი განხორციელდება). მაგრამ კანტი განხორციელებაში აქ მეცნიერულ გამოცდილებას არ გულისხმობს, სხვა სახის გამოცდილებაში კი იგი არ უარყოფს განხორციელებული ჯერარსის უფრო მაღალ ღირებულებას.

ნეგატიური დიალექტიკა, როგორც ფილოსოფიური მეთოდის არსის გამოხატულება, მარტო საუკუნის დასაწყისში სისტემის წინააღმდეგ დაწყებული ბრძოლის გაგრძელება კი არ არის, არამედ მეოცე საუკუნის სულიერი სიდუხჭირის გამომხატველი ანტიტრადიციულობისაც. ანტირომანის და ანტიდრამის არსებობა ადორნოს უბიძგებს, მეთოდზე თავის შეხედულებას ანტისისტემა უწოდოს. ის, რომ ცნობილი გერმანელი ფილოსოფოსი უ. ზონემანი ამავე პერიოდში ცდილობდა „ნეგატიური ანთროპოლოგია“ აეგო, რომელიც ასევე სისტემურობის უარყოფიდან გამოდიოდა, ადორნოს აზრით, „ნეგატიური დიალექტიკის“ სახელის და ძირითადი აზრის სისწორის კიდევ ერთი საბუთია.

ფილოსოფიაში სისტემის აგება და მისი დაცვა რომ ძნელია, ეს საყოველთაოდ ცნობილია, მაგრამ ანტისისტემურობის პრინციპის გატარება და დაცვა დასავლეთის ფილოსოფიის წარმომადგენლებისათვის (ვინც ამგვარ მიზანს ისახავდა) უფრო ადვილი როდი აღმოჩნდა. სისტემის უარყოფასაც გარკვეული ლოგიკა აქვს, რომელიც საბოლოო ანგარიშით უარსაყოფით განისაზღვრება. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა ადორნოს მიერ იდენტობის პრინციპის, როგორც საერთოდ იდეალიზმის საფუძვლის, კრიტიკა.

იდეალიზმი ადორნოს ესმის როგორც რაციონალური ცნობიერების აბსოლუტიზება. იდენტობის პრინციპი იმიტომაა მისთვის ძირითადი, რომ მის თანახმად შემეცნების პროცესში ყოველი არსებული ცნობიერების სფეროში ექცევა. შემმეცნებელი სუბიექტი განსხვავებულს მხოლოდ საკუთარ სპეციფიკურ შინაარსად დაადგენს და არა რაიმე დამოუკიდებლად არსებულად. ამ პრინციპის საფუძველზე შეუძლებელი იყო ჭეშმარიტი დიალექტიკის, როგორც ნამდვილად დაპირისპირებულთა ბრძოლის, დაშვება. ამიტომ იყო, რომ პლატონიდან დაწყებული ის თეორიები, რომლებიც დიალექტიკურად იწოდებოდნენ, დიალექტიკას იყენებდნენ როგორც აზროვნების საშუალებას, რათა ნეგაციის საშუალებით პოზიტიური მიეღოთ. ეს მიზანი შემდეგ ნათლად გამოიხატა ნეგაციის ნეგაციის ფორმულაში ჰეგელთან. ადორნოს ეს

დიალექტიკის საკუთრივი აზრის ღალატად მიაჩნია და აუცილებლად თვლის დიალექტიკა პოზიტიურობისაკენ ამგვარი მისწრაფებისაგან გაანთავისუფლოს(94. 7).

„ნეგატიური დიალექტიკის“ პირველი ნაწილი მიძღვნილია „გერმანიაში გაბატონებული ონტოლოგიის“ იმანენტური კრიტიკისადმი. მაგრამ აქ საფუძვლიანადაა გაკრიტიკებული ა. ბერგსონის თეორიაც. ბერგსონსა და ე. ჰუსერლს ავტორი ფილოსოფიის ორ ბურჯს უწოდებს. ვრცლად და საინტერესოდაა გაკრიტიკებული მ. ჰაიდეგერი, ასევე პოზიტივისტური მიმართულებებიც. ყველაფერი ეს ხდება კანტისა და ჰეგელის მოძღვრებათა ანალიზის ფონზე. განსაკუთრებული ყურადღება ეთმობა კანტის ეთიკურ მოძღვრებას, ნაცადია მისი გამოყენება თანამედროვე ადამიანის წინაშე მდგარი პრობლემების გადასაჭრელად, მაგრამ ამას ხელს უშლის იდენტობის პრინციპი, რომლისგანაც თავისუფლად ადორნოს არც კანტი მიაჩნია.

ადორნო იქედან ამოდის, რომ ცნობიერებისა და ადამიანის ნებისაგან დამოუკიდებელი სინამდვილე არსებობს, ხოლო ადამიანის მთელი ცნობიერება და ცნებითი აპარატი, უპირველეს ყოვლისა, ადამიანის არსებობის შესანარჩუნებლადაა მოწოდებული. ცნობიერების ამ პირველადი დანიშნულების გამოხატულებაა სისტემისაკენ სწრაფვა. ამან დღევანდელი ადამიანი რაციონალიზმის გააბსოლუტურების უგუნურ სურვილამდე და წარმოების ინდუსტრიალიზაციის იდეოლოგიად ქცევამდე მიიყვანა. ცნობიერების ყოფიერებაზე დამოკიდებულებას ადორნო გამოთქვას ჩვეული უკიდურესობით: „სისტემა არის გონად ქცეული მუცელი“(94. 32).

გონი ადორნოს ესმის როგორც ცნებათა მთლიანობა, რომელსაც მიზნად აქვს თავის თავს გარედ გავიდეს, მაგრამ ისე, რომ ყოველი განსხვავებული თავისში მოაქციოს. ამას სისტემურობა მოითხოვს. თუ ჰეგელი ამტკიცებდა, რომ „ჭეშმარიტება არის მთელი“, ადორნო ცდილობს საპირისპირო დაამტკიცოს: „მთელი არ არის ჭეშმარიტება“.

ცნებითი შემეცნების ნაკლოვანებაზე ფილოსოფოსები პლატონამდეც ლაპარაკობდნენ. ერთნი ამ ნაკლის გადალახვას მისტიკის საშუალებით ცდილობდნენ, მეორენი - გამოცდილებასთან უწყვეტი კავშირით, სკეპტიკოსები კი საერთოდ უარს ამბობდნენ შემეცნების დასაბუთების შესაძლებლობაზე. ვფიქრობთ, ცნებითი შემეცნების „ნაკლოვანების“ ახსნა ძალდაუტანებლად შეიძლება შემეცნების საგნის ინტენსიური და ექსტენსიური უსასრულობის ფაქტით, საიდანაც აუცილებლობით გამომდინარეობს შემეცნების პროცესის უსასრუ-

ლობა, რომელმაც გამოსავალი პუნქტის სათანადო ფიქსირების შემთხვევაში შეიძლება აღმავალი პროცესის სახე მიიღოს. მაგრამ ადორნოს არ სურს შეუმეცნებელსა და შეუმეცნებადს შორის პრინციპული ზღვარი მოშალოს. ფსიქოანალიზის გავლენით, მას სურს ცნებითი აზროვნების ფუნქციური შეზღუდულობა იმისი ირაციონალური ბუნებით ახსნას, რაც ცნების გარეთ რჩება, განსხვავებით ლასკისაგან, რომელიც რაციონალურის და ირაციონალურის განსხვავებას მათი ფუნქციური ადგილით განსაზღვრავდა. მაგრამ ლასკის შემდეგ, ჰაიდეგერიდან დაწყებული, ირაციონალური თავისთავადი ვითარება ხდება, რომელიც ყოველთვის და ყველა ვითარებაში ირაციონალურია. ადორნო, რომელიც ყოველთვის აკრიტიკებს ჰაიდეგერს, მაინც ხშირად (და ამ შემთხვევაშიც) მის გავლენას განიცდის.

ფსიქოანალიზის გავლენით, ადორნოს თეორიისა და პრაქტიკის, როგორც ობიექტურობის დაპირისპირება არის რაციონალურისა და ირაციონალურის დაპირისპირება, მაგრამ ისე, რომ პრაქტიკის ობიექტურობას ადამიანის არაცნობიერი მოქმედება აპირობებს. ეს გაგება ადორნოს ყველა სხვა მოდელში იგულისხმება და, მისი განზრახვის საპირისპიროდ, გარკვეული სისტემური მთლიანობისაკენ მიჰყავს ნეგატიური დიალექტიკა როგორც მოდელთა კავშირი.

ადორნო იღებს ადვილად დასაშვებ, მაგრამ ძნელად დასასაბუთებელ დებულებას იმის თაობაზე, რომ სამყარო, ისევე როგორც ყოველი მისი ნაწილი (შემეცნების ჩათვლით), რაციონალურისა და ირაციონალურის ერთიანობაა. ამის გამართლებაა ადორნოს „დიალექტიკური ლოგიკა“. აქ მტკიცდება, რომ ცნება, როგორც რაციონალური, ჩაწნულია ირაციონალურში. „ცნება არის ერთი მომენტი, ისევე როგორც ყოველივე სხვა, „დიალექტიკურ ლოგიკაში“(94. 22). ის, რაც ცნებაში არ მოექცევა, არის არაცნობიერი და ფაქტობრივ საბუთს წარმოადგენს იდენტობის პრინციპის წინააღმდეგ. ქართველი ფილოსოფოსი ს. წერეთელი თავის „დიალექტიკურ ლოგიკაში“, რომელიც 1949 წ. გამოაქვეყნა პირველად და 1965 წ. დასრულებული სახე მისცა, ჰეგელს სწორედ ირაციონალურის დაშვებისათვის აკრიტიკებდა(987.).

ადორნო ფიქრობს, რომ ჰეგელის ისეთი მოწინააღმდეგეები, როგორებიც იყვნენ ბერგსონი და ჰუსერლი, ვერ გადიოდნენ იდენტობის პრინციპს გარეთ. ამიტომ ისინიც, საბოლოო ანგარიშით, ტრადიციულ მეტაფიზიკას დაუბრუნდნენ. არსება (Wesen) ფენომენისა, რომელსაც ჰუსერლი არსებითად განასხვავებდა მაგენერალიზებელი აბსტრაქციის შედეგად მიღებული ცნებისაგან, როგორც კერძოობითის არსების

გამომვლენი, ადორნოს აზრით, „არაფრით განსხვავდება ჩვეულებრივი ზოგადი ცნებისაგან“(94. 19). საერთოდ, არაცნებითის ცნების საშუალებით მიღწევის ცდას ადორნო განუხორციელებელ ფანტაზიად თვლის. ცნებას მხოლოდ ცნებისავე მოცემა შეუძლია. მიუხედავად არგუმენტებისა, ძნელია დავეთანხმოთ ადორნოს, რომ არაცნებიერი აუცილებლად არაცნობიერია, ხოლო ირაციონალური და არაცნობიერი იგივეობრივნი არიან.

ადორნოს შრომებში ყველგან იგულისხმება, რომ იდეალიზმი საერთოდ და კერძოდ, გერმანული იდეალიზმი, სუბიექტის ფილოსოფიაა. მას არ სურს დაინახოს, რომ ვერც ერთი იდეალისტი ვერ ახერხებს ამ პრინციპის ბოლომდე გატარებას, რაც ჰეგელის მიმართ კარგად აჩვენა ფოიერბახმა და, საერთოდ, იდეალიზმის მიმართ კ. ბაქრაძემ, რომელიც ამტკიცებდა, რომ „დუალიზმი ახასიათებს მთელ გერმანულ იდეალიზმს“(97. 2. 31).

ეფექტურად აანალიზებს ადორნო აბსოლუტიზმის და რელატივიზმის მიმართებას. რელატივიზმის ნაკლად მას აბსოლუტურის ძიებაზე უარის თქმა კი არ მიაჩნია, არამედ ყალბი რაციონალიზმი და, აქედან გამომდინარე, აზროვნების დიალექტიკის ვერგაგება. რელატივიზმი ისევე უპირისპირდება დიალექტიკას, როგორც აბსოლუტიზმი. „რელატივიზმი აბსოლუტიზმის ძმაა“(94 . 42).

ცნებათა რეალიზმის დაძლევის უახლეს მცდელობად ადორნო ექსისტენციალიზმს მიიჩნევს. ამ სახელით იგი ფრანგულ ექსისტენციალიზმს აღნიშნავს, ჰაიდეგერის მოთხოვნის თანახმად, მაგრამ მიაჩნია, რომ იგი სარტრს გაემიჯნა „მხოლოდ პოლიტიკური თვალსაზრისის“ გამო. სამართლიანია ადორნოს მიერ სარტრის ნააზრევის ფიხტეს ფილოსოფიის თავისებურ აღორძინებად მიჩნევა, რამდენადაც მისთვისაც ყოველი ობიექტური, საბოლოო ანგარიშით, მხოლოდ საბაბია მოქმედებისათვის (94. 57-8). სარტრის მიერ უმოტივო, თავისუფალი გადაწყვეტილების დაშვება, მას ისევე ილუზორულად მიაჩნია, როგორც აბსოლუტური მე-ს დაშვება, რომელიც ფიხტესთან სამყაროს თავის თავიდან წარმოშობს. სარტრის ფილოსოფიაზე მეტ დადებით აზრს და ძალას ხედავს ადორნო მის დრამებში. ეს განსხვავება მისთვის პრინციპულია. იგი თვლის, რომ ხელოვნება დღეს გამოყენებითი ფილოსოფია კი არ არის, არამედ თავად იქცა ფილოსოფიად. იგი დღეს ჭეშმარიტებისათვის ბრძოლაში ყველაზე ეფექტური და საიმედო იარაღია. ნამდვილი ხელოვნება არსებულს უარყოფს და, ამდენად, იგი „ჭეშმარიტების მედიუმია“(95. 140). ადორნოს ხელოვ-

ნება სჭირდება ფილოსოფიური სისტემატიკის უარსაყოფად და სამყაროს დისჰარმონიის დასადგენად.

ადორნო ერთ-ერთი იმათგანი იყო, ვინც ვერ აპატია ჰაიდეგერს ფაშიზმთან თანამშრომლობა, მაგრამ მას ეს ჰაიდეგერის მოძღვრებიდან გამოჰყავდა: "ჰაიდეგერის ჩართვა ჰიტლერის ფიურერულ სახელმწიფოში ოპორტუნისტული აქტი კი არ იყო, არამედ გამომდინარეობდა იმ ფილოსოფიიდან, რომელიც ყოფიერებას და ფიურერს აიგივებდა" (99. 17). ადამიანი უნდა მოემზადოს ყოფიერების ხმის მოსასმენად და უსიტყვოდ, როგორც ფიურერის ბრძანება, შეასრულოს. საინტერესოა ადორნოს მითითება იმაზე, რომ ჰაიდეგერის ფუნდამენტური ონტოლოგია, ისევე როგორც ჰუსერლის ფენომენოლოგია, პოზიტივიზმის წინააღმდეგ ბრძოლის მიუხედავად, მაინც პოზიტივიზმის ფარგლებში და, მეტიც, მის მემკვიდრედ რჩება, რადგან სუბიექტი მათთან მოძღვრების ზედმეტი ორნამენტია (94. 84). ამ აზრს მეტი საფუძველი ექნებოდა, რომ მის მიზეზად ჰეგელზე უარის თქმა და ირაციონალიზმი ყოფილიყო მიჩნეული. თუმცა ამისკენ მიანიშნებს ადორნოს აზრი იმის თაობაზე, რომ რამდენადაც ჰაიდეგერი ყოფიერების გასაგებად მისგან ყოფიერთა გამორიცხვას მოითხოვს, მისგან თავისთავადი ნივთის შინაარსის მეტი არაფერი რჩება. ამ გამორიცხვით უგულებელყოფილია ყოფიერების და ყოფიერის დიალექტიკა, მათი კორელატურობა (94. 119). არ წყალობს ადორნო არც ჰაიდეგერის ცნობილ „ონტოლოგიურ დიფერენცს". მისი აზრი მას ტავტოლოგიად მიაჩნია: ყოფიერება არ არის ყოფიერი. თანაც, არაფერია ნათქვამი ამ განსხვავებაზე. „ონტოლოგიური დიფერენცის" რთული კონსტრუქცია ადორნოს „პოტიომკინის სოფლად" მიაჩნია, რომელიც სწორედ სოფლის არარსებობას ფარავს. ეს, მისი აზრით, ტრადიციული ონტოლოგიის ტიპური შეცდომაა(94. 120).

ჰაიდეგერის ნააზრევის აღნიშნული ასპექტის გამო მაინცის უნივერსიტეტის პროფ. ი. შტალმახი მას ნეგატიური ონტოლოგიის შემქმნელს უწოდებს, რომელიც ძველი ნეგატიური ონტოლოგიის ხაზს აგრძელებს (100. 592).

თუ ჰაიდეგერის ნეგატიური ონტოლოგია მაინც სისტემის აგების ცდაა, ადორნოს ნეგატიური დიალექტიკის მიზანია იმგვარი დიალექტიკური მეთოდის გამომუშავება, რომელიც არასდროს დაემორჩილება რაიმე სისტემას, არ დაუშვებს, რომ დიფერენცი დაემორჩილოს იდენტობას, განსხვავება - იგივეობას, ხოლო დაპირისპირება - თანხმობას. ადორნო ცდილობს დაასაბუთოს, რომ ეს საერთო მიმართულება,

რომელსაც იგი ანტისისტემის სახელით ნათლავს, არ მიგვიყვანს ანარქიამდე. პირიქით, მან რაღაც სავალდებულო, დასაბუთებული მოთხოვნა უნდა წამოაყენოს, მაგრამ ეს უნდა იყოს „სავალდებულოება სისტემის გარეშე“, როგორც მოცემული ვითარების ამსახველი და მისი შეცვლის საშუალება. თუმცა ერთი რომელიმე მოდელის გააბსოლუტურება გამორიცხულია. ამდენად, თუნდაც ერთი სიტუაციის მიმართ ნეგატიური დიალექტიკა წარმოგვიდგება როგორც „მოდელური ანალიზების ანსამბლი“(94. 37).

ადორნო დარწმუნებულია, რომ „გონის ფენომენოლოგიაში“ ჰეგელი მჭიდროდ მიადგა მისი დიალექტიკური ლოგიკის ნეგატიური არსის გაცნობიერებას. ამის საბუთად მიაჩნია ჰეგელის მოთხოვნა, რომ ყველა ცნება იდენტურიდან არაიდენტურად უნდა იქცეს, რომ აუცილებელია ცნების სტატიკამ საკუთარი დინამიკა გამოამჟღავნოს (94. 137). მაგრამ ჰეგელმა არ შეინარჩუნა ეს პრინციპი. მან სინთეზის დაფუძნება მოისურვა როგორც ნეგაციის ნეგაციის. ამის გამო დიალექტიკური მეთოდი ვეღარ ასრულებს ფილოსოფიის თვითკრიტიკად ყოფნის ამოცანას. გასაგებია, რომ ადორნოსათვის „ნეგაციის ნეგაცია არაა საკმაოდ ნეგატიური“(94. 160).

როცა ადორნო დიალექტიკაზე მსჯელობს, იგი გულისხმობს საზოგადოებრივი ცხოვრების დიალექტიკას, რომელიც განხორციელების შემდეგ ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელია, მაგრამ მხოლოდ მასთან კორელაციაში არსებობს. ამიტომ ამბობს იგი: „დიალექტიკა საგნებშია, მაგრამ არ იქნებოდა ცნობიერების გარეშე, რომელიც მის რეფლექტირებას წარმოადგენს“(94. 203). ეს სუბიექტის ქმედითობის შესაძლებლობაა, მაგრამ საკუთრივ სუბიექტისა იქნება იგი, თუ ცნობიერი არის. ამ შესაძლებლობას გულისხმობდა მარქსი, როცა ფოიერბახზე თეზისებში აღნიშნავდა, რომ საქმე სამყაროს შემეცნება კი არ არის, „საქმე ისაა, რომ იგი შეცვლილ იქნეს“. სამყაროს გარდაქმნა, ამტკიცებს ადორნო, არ გამოვიდა, ამიტომ ფილოსოფია გადარჩა. იგი აგრძელებს არსებობას და რაკი იცის, რომ სამყაროს გარდაქმნა არ შეუძლია, სხვა მიზანი უნდა დაისახოს თავისი არსებობის გასამართლებლად. ეს მიზანია ფილოსოფიისაგან დამოუკიდებლად ცვალებადი სამყაროს ნეგატიური მომენტის კატალიზატორობა. ეს ნიშნავს შეუბრალებელ თვითკრიტიკას და ასეთსავე შეუბრალებელ კრიტიკას არსებული საზოგადოებისა, გაბატონებული წყობისა, გაბატონებული შეხედულებებისა და ყოველგვარი ავტორიტეტისა. ადამიანის თავისუფლება, რომელიც ადორნოსათვის ფილოსოფიის

მიზანია, ამის მეტს ვერაფერს მიაღწევს. ოღონდ ეს ადამიანი კრიტიკულად მოაზროვნეა, რომელიც საზოგადოებასთან დაპირისპირებით და მისი ნეგაციის მოთხოვნით სხვა ადამიანებს, როგორც არსებულის დამცველებს ებრძვის. „ნეგატიური დიალექტიკა“ საზოგადოების ამგვარ სტრუქტურას მარადიულად და აუცილებლად მიიჩნევს. უარყოფილია თავისუფლების როგორც კანტისეული გაგება (თავისუფლებისა და აუცილებლობის სამყაროთა განსხვავება), ისე მარქსისეული, რომელმაც, ჰეგელის გავლენით, ეს ორი სამყარო განვითარების ერთ ხაზზე დაადგინა: თავისუფლების სამყარო აუცილებლობის სამყაროს საფუძველზე და მის შემდეგაა(94. 346). დიალექტიკური მატერიალიზმის მიერ თავისუფლების სამყაროს მაინც აუცილებლობის სფეროში დატოვება ნეგატიური დიალექტიკის ავტორს მარქსის დამახინჯებად მიაჩნია, მაგრამ მისი მიერ ჭეშმარიტად მიჩნეული სტრუქტურა საზოგადოებისა იმავე საყვედურს იმსახურებს. კრიტიკულად მოაზროვნე პიროვნება სწორედ აუცილებლობის სამყაროს უპირისპირდება და მხოლოდ მასში არსებობს.

ჰერბერტ მარკუზე (1898-1979)

გერმანელი ფილოსოფოსი ჰერბერტ მარკუზე ფრანკფურტის სკოლის ერთ- ერთი ძირითადი წარმომადგენელია ჰორკჰაიმერსა და ადორნოსთან ერთად. მათთან ერთად წავიდა ის ემიგრაციაში ფაშიზმის გაბატონების შემდეგ(1933) და თუმცა მათთან ერთად არ დაბრუნებულა, მაგრამ მთელი სიცოცხლე ამ სკოლის პრინციპებს იცავდა. ეს პრინციპებია: მარქსიზმის ჰუმანიზაციის აუცილებლობა, ნეგატიური დიალექტიკის აღიარება, თეორიისა და პრაქტიკის ჭეშმარიტი ერთიანობა და საბჭოთა სოციალიზმის უარყოფა.

თუ სკოლის სხვა წარმომადგენლები საბჭოთა კავშირში არსებული სოციალიზმის ანალიზმა, ანარქისტული დიალექტიკის საფუძველზე, მალე პესიმიზმამდე მიიყვანა, მარკუზე ყველაზე დიდხანს ცდილობდა ოპტიმიზმის შენარჩუნებას. არსებულის უარყოფასთან ერთად, იგი ცდილობდა მომავალი საზოგადოების პრინციპების დაფუძნებასაც. მაგრამ საზოგადოებრივი პრაქტიკის გაუთვალისწინებელი ცვლილებები აიძულებდა მას საკუთარ მოდელებზე უარი ეთქვა და ახლის ძიება დაეწყო.

მარკუზე ახერხებდა აშშ-ის სადაზვერვო სამსახურში ემსახურა და ამავე დროს მოჯანყე ახალგაზრდობის მესიტყვეც ყოფილიყო. ახალგაზრდობა მან, შეიძლება ითქვას, პროლეტარიატის მაგიერ

აირჩია. მიაჩნდა, რომ პროლეტარიატი განვითარებულ ქვეყნებში თავად გახდა საკუთრების მქონე კლასი და ამიტომ დაკარგა რევოლუციურობა.

ჰერჰერტ მარკუზე დაიბადა ბერლინში. მონაწილეობდა პირველ მსოფლიო ომში. 1917 წ. სოციალ-დემოკრატიული პარტიის წევრი გახდა. იზიარებდა როზა ლუქსემბურგის(1871-1919) შეხედულებებს. მისი მკვლელობის შემდეგ, პარტიის პოლიტიკით უკმაყოფილო მარკუზე ტოვებს მის რიგებს. ბერლინისა და ფრაიბურგის უნივერსიტეტებში სწავლის შემდეგ, ერთხანს გამომცემლობაში მუშაობს.

1929 წლიდან სწავლას აგრძელებს ჰუსერლსა და ჰაიდეგერთან. აღიარებს ფენომენოლოგიურ მეთოდს იმ ვარიანტში, რომელიც მ. ჰაიდეგერის სახელთანაა დაკავშირებული. ამავე დროს თავი მარქსისტად და ლენინელადაც მიაჩნია, თუმცა საბჭოთა სინამდვილეს არ თვლიდა მარქსისტული იდეების ჭეშმარიტ განხორციელებად. 1941 წ. შრომაში „ჭონება და რევოლუცია" მარქსის 1844 წ. ხელნაწერებს მიიჩნევდა ისტორიული მატერიალიზმის რადიკალური გარდაქმნის საფუძვლად, მაგრამ ამავე შრომის 1962 წ. გამოცემაში ამ მხრივ უფრო თავშეკავებულია. მკვლევრები იმასაც აღნიშნავენ, რომ მარკუზესეული გაგება „ძირითადი სიტუაციისა" ამყარებს „რევოლუციური სიტუაციის" ლენინისეული ანალიზის გავლენას, მაგრამ „მომავლის ერთ-ერთ ქვეყანად" ამ გამოცემაშიც აშშ არის მიჩნეული(101. 81. 269).

1961 წ. გამოქვეყნებული ნაშრომი „საბჭოთა მარქსიზმის კრიტიკული ანალიზი" საბჭოთა კავშირში ბურჟუაზიულ პროპაგანდად ჩათვალეს, აშშ კი საბჭოთა კავშირთან ზედმეტად ლოიალურად. მარკუზე თვლიდა, რომ სწორედ ეს არის მის მიერ წამოყენებული „მესამე გზის" რეალურობის საბუთი(101. 180).

1844 წ., მარქსის ხელნაწერთა ანალიზის საფუძველზე, მარკუზე ცდილობდა ენგელსის გარეშე გააზრებული მარქსი ხან მ. ჰაიდეგერის თეორიასთან დაეკავშირებინა, ხან ფროიდის ფსიქოანალიზთან და ხანაც ორივესთან ერთად.

1965 წლიდან მარკუზე კალიფორნიის უნივერსიტეტში მოღვაწეობს, მის შრომებს, ჟ. პ. სარტრის შრომებთან ერთად, დიდი გავლენა ჰქონდა ახალგაზრდობის საპროტესტო მოძრაობაზე როგორც ამერიკაში, ისე დასავლეთ და აღმოსავლეთ ევროპაში(მაგ., ჩეხოსლოვაკიაში).

მარკუზეს ფილოსოფიური შეხედულებების განვითარების პირველ

პერიოდს შეიძლება ეწოდოს „კონკრეტული ფილოსოფიის“, როგორც „ექსისტენციალური მარქსიზმის“, დაფუძნების ცდის პერიოდი, მეორეს კი - საზოგადოების გარდაქმნის ახალი გზების ძიებისა. ეს უკანასკნელი, თავის მხრივ, შეიძლება დაიყოს საზოგადოების გარდაქმნის პანესთეტური და ფსიქოანალიზური თეორიების საფეხურებად.

ფენომენოლოგიურ მოძრაობაში ჰაიდეგერის მიმართულების დამცველი ჰ. მარკუზე, რომელიც ჰორკჰაიმერს თავად ე. ჰუსერლის რეკომენდაციით გაეცნო(60. 622), ცდილობდა ფენომენოლოგიური ეპოქე, როგორც კვლევის საგნის ძიების პირველი საფეხური, კონკრეტულ სოციალურ ამოცანებთნ დაეკავშირებინა. მას სურდა ექსისტენციალიზმი ნამდვილ კონკრეტულ, ისტორიულ ექსისტენცს შეხებოდა. მარკუზე თვლიდა, და ბოლომდე ამ აზრის ერთგული დარჩა, რომ ფილოსოფიამ მუდამ პრაქტიკასთან ერთიანობით უნდა დაასაბუთოს თავისი ღირებულება.

ფენომენოლოგიის პრაქტიკასთან დასაკავშირებლად მარქსიზმს მარკუზემ ცნობილი უნგრელი ფილოსოფოსის გ. ლუკაჩის (1885-1971) შრომების გავლენით მიმართა. მარკუზე არ იყო ერთადერთი. საერთოდ, აღიარებულია, რომ გ. ლუკაჩის მიერ ინტერპრეტირებული მარქსიზმი „დასავლური მარქსიზმის“ ერთ-ერთი განმსაზღვრელი წყარო გახდა. მარკუზეს აზრით, რამდენადაც მარქსმა თავისი დროის ფილოსოფია, როგორც პრაქტიკას მოწყვეტილი განაზრება, გადაჭრით უარყო, ამდენად ისტორიული მატერიალიზმი უბრალო მეცნიერული თეორია კი არ არის, რომლის ღირებულება სწორი შემეცნებაა, არამედ იგი „საზოგადოებრივი მოქმედების, ისტორიული საქმის თეორიაა“ (102. 41). ამ გაგებით, ისტორიული მატერიალიზმის მეცნიერულობის თუ სისწორის ასპექტი მხოლოდ დაქვემდებარებული მნიშვნელობის მქონეა თეორიისა და პრაქტიკის ერთიანობაში.

საყურადღებოა, რომ პრაქტიკის პრიმატის გაგება მარკუზესთან უფრო ნათლად არის გამოკვეთილი, ვიდრე მაშინდელ ორთოდოქს მარქსისტებთან. ეს ჩანს მარკუზეს ნაშრომში - „ნარკვევები ისტორიული მატერიალიზმის ფენომენოლოგიისათვის“. იგი 1928 წ. გამოქვეყნდა ჰ. ბეკის ჟურნალ „ფილოსოფიური რვეულების“ პირველ ნომერში. მარქსიზმი, ამტკიცებს მარკუზე, ემყარება ადამიანური მუნყოფიერების(Dasein) ისტორიულობის აღმოჩენას, რაც იძლევა მისი რადიკალური ცვლილების შესაძლებლობას. მარქსიზმი აქამდე მივიდა ისტორიის გარკვეულ მომენტში ძირითადი სიტუაციის დადგენით, როცა საზოგადოება მზადაა ცვლილებისათვის(102. 42).

მარკუზე, ისევე როგორც მოგვიანებით ჟ. პ. სარტრი და სხვ. ლუკაჩის აღნიშნული წიგნის გავლენით, დიალექტიკას უშვებს მხოლოდ საზოგადოებაში. უგულებელყოფილია ენგელსის „ბუნების დიალექტიკა" და ბუნება განიხილება როგორც საზოგადოებრივი კატეგორია(101. 40).

მარკუზეს აზრით, ეს მართლაც ძალზე მნიშვნელოვანი აღმოჩენა მაინც ემპირიის ფარგლებში დარჩა. რაც შეეხება მ. ჰაიდეგერს, მან „ყოფიერებასა და დროში"(1927) ისტორიულობის ახლებური გაგების წმინდა ფილოსოფიური დაფუძნება მოგვცა. მის მიერ განხორციელებული „ფუნდამენტური ანალიზი" შესაძლებლობას იძლევა, მარქსიზმის ის დებულებანი, რომლებიც ისტორიულობის სტრუქტურას ეხებიან, „ინტერპრეტირებულ იქნენ ისტორიული ფენომენის ასპექტით". ადამიანის ძირითადი პოზიცია მარკუზესათვის არის ის, რომელშიც იგი შეძლებს გაიგოს სოციალური გარემოსადმი თავისი პოზიციის განუმეორებლობა და, აქედან გამომდინარე, საკუთარი თავის რადიკალური ცვლილების ამოცანის განსაზღვრა. მარქსის შრომები ამისათვის აუცილებელ ისტორიულ მასალას იძლევა, ფენომენოლოგია კი მეთოდს. ადამიანის მუნყოფიერების რადიკალური ცვლილების, როგორც ერთხელადის, ფენომენოლოგიური ანალიზი საერთო ღირებულებას იძენს.

„ჰეგელის სამართლის ფილოსოფიის კრიტიკაში" მარქსი წერდა, რომ რადიკალურია ის საქმე, რომელიც ფესვს წვდება. ფესვი კი ადამიანისათვის თავად ადამიანია. „საქმე" მარკუზეს ესმის როგორც ექსისტენციალი, ე. ი. როგორც ადამიანური მუნყოფიერების ქცევის არსებითი წესი. ესაა პრაქტიკა და პრაქტიკაში უნდა აიხსნას ყოველი მისტერია. ყოველი საქმე ხომ რაღაც მდგომარეობის რაღაცნაირი შეცვლაა? მაგრამ ეს არაა ადამიანის ექსისტენცის შეცვლა, რომელიც რადიკალური შემობრუნებაა ისტორიაში. ექსისტენცი თავადაა ისტორიული და, ამდენად, ისტორიის მეცნიერება ერთადერთ მეცნიერებად იქცევა. საჭიროა ექსისტენცის ისტორიაში ადამიანის გამოვლენილი და გამოვლენადი შესაძლებლობების შესწავლის საფუძველზე ფაქტობრივად არსებულ ექსისტენცს ჰეშმარიტი ექსისტენცი დავუპირისპიროთ. ისტორიის მიზანი ამ ჰეშმარიტი ექსისტენცის განხორციელებაა (102. 47). ამ მიზნით, ფენომენოლოგიურმა მეთოდმა და შემეცნების დიალექტიკურმა მეთოდმა ერთმანეთი უნდა შეავსონ. ამ საქმეს მარკუზე საკუთარ ისტორიულ მისიად მიიჩნევს. ამდენად, იგი აგრძელებს XX ს-ის დასაწყისიდან გავრცელებულ ტენდენციას ხან კანტით, ხან ემპირიოკრიტიციზმით და ა. შ. მარქსიზმის შევსებისა.

როდესაც მარკუზე ჰაიდეგერის ცნებებს კონკრეტულ სინამდვილეს აკავშირებს, ამას, როგორც წესი, მარქსის თეორიის შინაარსის ჰაიდეგერისეული ტერმინებით გადმოცემის ხარჯზე აკეთებს. ეს კარგად ჩანს მის მიერ „საკუთრივ ისტორიული ექსისტენცის“ ცნების ანალიზისას. ეს ცნება, როგორც მარკუზე აღნიშნავს, მარქსმა გამოჰყვა, ხოლო ჰაიდეგერმა მისი ხელახალი ინტერპრეტაცია მოგვცა. თუმცა, ამ სიახლის ღირებულება ძნელი დასანახია.

მაგრამ არის პუნქტი, რომელიც არც ამგვარი ისტორიული მიდგომისას არ შეიძლება მარქსს დაუკავშირდეს. ეს არის ჰაიდეგერის მოძღვრება ბედისწერის (Schicksal) შესახებ. მარქსისათვის ადამიანი თავად ქმნის თავის არსებას გარკვეული სოციალურ-ეკონომიკური გარემოებების საფუძველზე და არ არსებობს რაიმე წინასწარ დადგენილი ადამიანური ბუნება. რაც შეეხება ჰაიდეგერს (ისევე როგორც ფსიქოანალიზს), იგი ადამიანის უკვე ჩამოყალიბებულ და შემდეგ დაფარულ არსებას გულისხმობს. მომავლის შექმნა ექსისტენცის გადაწყვეტილების და აქტივობის საშუალებით არსებითად ამ წინასწარ დადგენილი არსების „გამეორება“ თუ გამოვლინება გამოდის(102. 58). ადამიანის აქტივობას, ფაქტობრივად, ბედისწერა განაგებს და მისადმი სრულ მორჩილებას გულისხმობს. მოგვიანებით ჰაიდეგერმა თავად უწოდა „ყოფიერების ხმის“ მოსმენას და გაგებას უმაღლესი აქტივობა. ეს ერთადერთი პუნქტი როდია, რომელსაც მარკუზე გვერდს უვლის და ცდილობს ახალი ტიპის სინთეზური ფილოსოფია შექმნას.

ამ თვალსაზრისითაა დაწერილი შრომები: „კონკრეტული ფილოსოფიის შესახებ“ (1929), „ტრანსცენდენტალური მარქსიზმი“(1930), „ახალი წყაროები ისტორიული მატერიალიზმის დაფუძნებისათვის“ (1932) და სხვ.

„კონკრეტული ფილოსოფია“, მარკუზეს განზრახვით, ის მოძღვრება უნდა იყოს, რომელიც, ერთი მხრივ, მარქსიზმის და, მეორე მხრივ, ჰაიდეგერის ფენომენოლოგიური ონტოლოგიის შეერთების საფუძველზე წარმოიშობა და ეპოქის მიერ დასმულ გადაუდებელ კონკრეტულ საკითხებზე კონკრეტულ პასუხებს შემოგვთავაზებს.

ფილოსოფია, ასე იწყებს მარკუზე თავის წერილს, ადამიანური ექსისტენცის წესია. ყველაფერი, რასაც ადამიანი აკეთებს, ექვემდებარება კითხვას ამ მოქმედების საზრისის შესახებ. ადამიანმა წინასწარ უნდა იცოდეს თავისი მოქმედების ტრანსცენდენტური მიზანი, ანუ უნდა ესმოდეს თავისი მოქმედების „რისთვის?“ე. ი. მისი საზრისი, რომელსაც წინასწარ შეიძლება ჰეშმარიტება ვუწოდოთ(103. 143).

ჭეშმარიტების მრავალ მნიშვნელობათა შორის, მარკუზეს თანახმად, ადამიანისათვის უახლოესია მნიშვნელადობა(Geltung). იგი ჭეშმარიტების არსებას მიეკუთვნება, მაგრამ ჭეშმარიტება მისით არ ამოიწურება, არაღირებული ჭეშმარიტებანი არ არსებობენ, ამავე დროს ისიც ნათელია, რომ ჭეშმარიტება მხოლოდ ადამიანის ექსისტენცთან მიმართებაში არსებობს. ბუნების კანონები ბუნებაში მოქმედებენ, მაგრამ მნიშვნელობენ მხოლოდ მათი შემმეცნებელი ადამიანისათვის. მისი შინაარსის ადამიანური არსებობიდან მთელი დამოუკიდებლობის მიუხედავად, ჭეშმარიტება მოითხოვს ათვისებას (Aneignung) ადამიანური ექსისტენცის მიერ. ამ ათვისებაში ხორციელდება ჭეშმარიტების „რისთვის?“ მაგრამ ჭეშმარიტებას შესანახად კი არ იძენენ, არამედ გამოყენებისათვის. ჭეშმარიტება „ცოდნა და ჭონებაა“ გამოყენებისათვის. იგი ექსისტირებაში, რომელიც სამყაროსთან მიმართებას წარმოადგენს, ქმედითი უნდა გახდეს. ამიტომ ჭეშმარიტ ფილოსოფოსს ჭეშმარიტებაში დარჩენა კი არ სურს, არამედ მის გარეთ არსებული კონკრეტული სინამდვილის ათვისება ადამიანური ექსისტენცის საშუალებით და მისთვის. ადამიანური ექსისტენციისათვის ეს ზრუნვა ფილოსოფიას პრაქტიკულ მეცნიერებად აქცევს.

მარკუზე გულისხმობს არა ზოგად პრაქტიკულ პრობლემებს, არამედ იმ საკითხებით კონკრეტულ სიტუაციას, რომელშიც ადამიანი მისი დაბადებით ექცევა. ადამიანი გადაეცემა ამ სიტუაციას და იგი მისი მუნყოფიერების საკუთრივ ბედისწერას წარმოადგენს. მარკუზე იმედოვნებს, რომ ფენომენოლოგიური რედუქცია საშუალებას მოგვცემს კონკრეტული საგანი თუ ხდომილება სწორედ მის კონკრეტულობაში, ერთხელადობაში გავიგოთ. გამოვრიცხოთ ყოველი ტრანსცენდენტური დაშვება, რომელიც სინამდვილეს, ე. ი. ნამდვილ ისტორიულობას მოწყვეტს ფილოსოფიურ კვლევას და აბსტრაქციების ტყვეობაში აქცევს. მარკუზე ფიქრობდა, რომ ასე მოუვიდა მ. ვებერს, როცა მან „იდეალური ტიპის“ თეორია შექმნა. ხომ არაა გამორიცხული, რომ სწორედ გადახრები ქმნიან შესაბამისი ცდომილების კონკრეტულობას?(103. 157). კითხვა ეფექტურადაა დასმული, მაგრამ თავისთავად იგი ტავტოლოგიაა. სამი ათეული წლის შემდეგ მარკუზე დასავლეთ ევროპელ სოციოლოგთა კონგრესზე (1961) მადლიერებით მოიხსენიებს მ. ვებერის მიერ ინდუსტრიული საზოგადოების საფუძველზე რაციონალობის ირაციონალობად გადაქცევის მზარდი პროცესის განჭვრეტას. მაგრამ ამ შედეგს იგი ვებერის ზოგადფილოსოფიური(ნეოკანტიანური) თეორიის პრინციპებს კი არ უკავში-

რებდა, არამედ კონკრეტულ კვლევაში ვებერის პიროვნულ ალღოს.

მარკუზე უეჭველ ფაქტად თვლის, რომ კაპიტალისტურ საზოგადოებაში ყოველმა პერსონულმა ღირებულებამ ფასი დაკარგა და ტექნიკურ საგნობრიობას დაემორჩილა. ფილოსოფიამ ადამიანი ისეთ სიტუაციაში უნდა მოაქციოს, რომ იგი საკუთარ არსებით შესაძლებლობებს წვდეს, ჰეშმარიტს ხელი შეუწყოს და არაჰეშმარიტი ჩაახშოს. ამით ფილოსოფია თეორიისა და პრაქტიკის ერთიანობას განახორციელებს. მიუხედავად ამგვარი დაკონკრეტებისა, ფილოსოფია არ ერევა ისტორიკოსის, ეკონომისტის ანდა სოციოლოგის საქმეში, თუმცა მათ მასალას იყენებს. ყველა ისინი მუნყოფიერების არსებობის ფაქტობრივ წესებს იკვლევენ და არა თავად ექსისტენცს(103. 154).

მაგრამ რა არის ისტორიის სუბიექტი? კირკეგორის მარცხმა, განეხორციელებინა თავისი კონკრეტული ფილოსოფია, მარკუზეს აზრით, დაგვანახა, რომ ისტორიის სუბიექტი ერთეული ადამიანი კი არ არის, არამედ მისი სხვა ადამიანებთან კავშირი, რომ ერთეული, არსებითად, ყოველთვის არის საზოგადოება. „საზოგადოებაა ყოველი ერთეული თავად, სავსებით კონკრეტული აზრით აღებული. შეუძლებელია ერთეულის ჰეშმარიტი არსებობა არაჰეშმარიტ საზოგადოებაში. ამიტომ ფილოსოფია არასდროს არ უნდა დარჩეს თეორიული. ეს უჩვენა სოკრატემ თავისი მოძღვრების საჯარო დაცვითა და მისთვის სიკვდილით. ამ პოზიციიდან უარყოფდა მარკუზე ავსტრომარქსიზმის ცნობილი იდეოლოგის ა. ადლერის (1873-1937) ცდას, კანტისა და მარქსის შეერთებით „ტრანსცენდენტალური მარქსიზმი“ შეექმნა. „ტრანსცენდენტალური მარქსიზმი“ წინააღმდეგობრივი ცნებაა, ამტკიცებდა მარკუზე. „სოციალური გამოცდილების ტრანსცენდენტალური დაფუძნება უაზრობაა“(103. 29). მაგრამ ეს დამოკიდებულია იმაზე, თუ როგორ გავიგებთ ტრანსცენდენტალურს, ისევე როგორც ფენომენოლოგიურ მეთოდს.

ფაქტია, მარკუზე საჩოთირო სიტუაციაში აღმოჩნდა, როცა ჰაიდეგერი ოფიციალურად დადგა ფაშიზმის მხარეზე. 1934 წ. პარიზში, „სოციალური კვლევის ჟურნალში“ გამოქვეყნებულ წერილში („ლიბერალიზმის წინააღმდეგ ბრძოლა ტოტალურ სახელმწიფოში“) მარკუზე იძულებულია აღიაროს, რომ ექსისტენციალიზმი ტოტალური სახელმწიფოს იდეოლოგიის კონსტიტუციურ ნაწილად იქცა და იგი „საერთოდ გაუმართლებლის გამართლების ნეგატიური თეორიის სახეს იღებს“. ამ ფაქტს იგი მძიმედ განიცდის: „ჰეგელის სიკვდილით კი არ დასრულდა კლასიკური გერმანული ფილოსოფია, არამედ იგი მაშინ დაემხო, როცა

ჰაიდეგერმა ეს სიტყვები წარმოთქვა"(6. 60). იგულისხმება ჰაიდეგერის გამოსვლა უნივერსიტეტში. მიუხედავად ამისა, მარკუზე ექსისტენციალიზმს მაინც ვერ შეელია. მან, გამონაკლისის სახით, ერთმანეთისაგან განასხვავა მისი თეორია და პრაქტიკა.

თავისი ფილოსოფიური განვითარების ამ პერიოდში მარკუზე ექსისტენციალიზმში ირაციონალიზმს ვერ ამჩნევდა. იგი არც ფროიდის ფსიქოანალიზს აქცევდა ყურადღებას, თუმცა იგი ფართოდ იყო გავრცელებული და საბჭოთა კავშირში ზოგიერთები უკვე ცდილობდნენ ფსიქოანალიზის მარქსიზმთან დაკავშირებას, მაგ., ნ. ბუხარინი (1888- 1937). ისევე როგორც მ. ჰაიდეგერს, მარკუზესაც არ სურდა ფსიქოანალიზში რაიმე ღირებული დაენახა, მაგრამ მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ, მესამე გზის ძიებაში, მას მოუხდა ფროიდის ფსიქოანალიზის, ჰაიდეგერის ექსისტენციალიზმის და მარქსიზმის დაკავშირება.

განსხვავებით ადორნოსაგან, დასაწყისში მარკუზე ცდილობდა არ შეჩერებულიყო „ნეგატიურ დიალექტიკაზე". იგი იყენებს მის დასკვნებს, განსაკუთრებით თანამედროვე ხელოვნების ადორნოსეულ შეფასებას, მაგრამ ცდილობს უფრო ოპტიმისტი იყოს, რაღაც კონკრეტული გზები დასახოს მომავლისაკენ, იმისაკენ, რომელიც, მისი აზრით, ჩვეული მორიგი უარსაყოფი კი არ იქნება უკვე უარყოფილის მსგავსად, არამედ თვისებრივად ახალი და შენარჩუნების ღირსი. მას ფრომის ტერმინით - „ჯანსაღი საზოგადოება" ახასიათებს და მასთან ერთად ფროიდის ფსიქოანალიზს მიმართავს, რათა პიროვნების ცნობიერების ფენებში მისი რადიკალური შეცვლის შესაძლებლობები ამოიკითხოს.

ამ მხრივ საყურადღებოა მარკუზეს გახმაურებული ნაშრომი „ეროსი და ცივილიზაცია", რომელიც ფროიდის თეორიის ფილოსოფიურ ანალიზს წარმოადგენს. იგი 1955 წ. გამოიცა, მაგრამ მისი ძირითადი იდეები მარკუზემ განავითარა ვაშინგტონის ფსიქოლოგიურ სკოლაში წაკითხულ ლექციებში 1950-1951 წწ. (104. XVII). საზოგადოების გარდაქმნის გზების ძიებაში, მარკუზე სამოციან წლებამდე, ძირითადად, მშვიდობიანი განვითარების მომხრე იყო და ესთეტიკური მსოფლმხედველობის აღმზრდელობით ძალაზე ამყარებდა იმედს.

საქმე ეხება ინდუსტრიული საზოგადოების დამთრგუნველი ზეგავლენისაგან პიროვნების განთავისუფლების გზის თეორიულ დაფუძნებას. ამას მარკუზე ჯერ კიდევ 1937 წ. შეეცადა წერილში- „ჰედონიზმის კრიტიკისათვის". აქ იგი უარყოფს ჰედონიზმის არისტიპესეულ გაგებას,

ხოლო ეპიკურესეულს დიდ სოციალურ ღირებულებას მიაწერს. ეპიკურესთან „ჰედონიზმის ფარგლებში გონებაც სიამოვნებად იქცევა, ხოლო სიამოვნება გონიერი ხდება“(105. 140). ეს სწორი შეხედულებაა საზოგადოების შესახებ და მარკუზეს მიაჩნია, რომ კრიტიკულმა თეორიამ(ანუ ფრანკფურტის სკოლამ), მარქსის თეორიის საფუძველზე, ჰედონიზმს ახალი, ჭეშმარიტი შინაარსი უნდა მისცეს. ამ წერილში მარკუზე კლასთა ინტერესების შერიგებაზე არ მსჯელობს და გაბატონებული კაპიტალისტური კულტურის შეცვლის გზებს ეძებს. ჰედონისტური პრინციპიც ჯანსაღი, ანუ თავისუფალი საზოგადოების გასახორციელებლად სჭირდება. თვით კაპიტალისტურ საზოგადოებაში ჰედონიზმი რიგორიზმზე სასარგებლოა, რადგან გარკვეულ ბედნიერებას მაინც გაგვაცდევინებს, რომელიც რაღაცნაირად თავად ცხოვრებას შესაძლებლად ხდის. აქ მარკუზე რეფორმებისაკენ იხრება, რადგან კაპიტალისტურ სამყაროში ჯერ ტოტალურ ინტეგრაციას ვერ ხედავს და იმედი აქვს, რომ მასები არჩევნებში აღარ მისცემენ ხმას საკუთარი ინტერესების წინააღმდეგ.

ახალ საზოგადოებაში დაიწყება მოთხოვნათა განთავისუფლება, რადგან კერძო მოთხოვნილებანი და საერთო ინტერესი დაპირისპირებულნი არ იქნებიან. ამ საფუძველზე განხორციელდება ვალდებულებისა და ბედნიერების ნამდვილი კავშირი, ე. ი. ის, რასაც გულისხმობდა კანტი, როცა ვალდებულების ცნებას პერსონის ავტონომიაზე აფუძნებდა. ამის შეგნება შემეცნების საფუძველზეა შესაძლებელი. ეს იქნება განხორციელება „ჰედონიზმის ძველი სურვილისა ბედნიერების და ჭეშმარიტების დამთხვევის შესახებ“. ამისათვის აუცილებელია მოიხსნას გაუცხოება, ე. ი. ინდივიდი სხვებს თავის ტოლად და სამყაროს თავის სამყაროდ თვლიდეს(105. 163).

ამ საზოგადოებაში საყოველთაო გონება აღარ მოატყუებს ინდივიდებს (როგორც ეს ჰეგელთან იყო) და პროგრესის გამახორციელებელი აღარ ჩაითვლება დამნაშავედ(როგორადაც სოკრატე ჩათვალეს ათენელებმა). ამდენად, „ჰედონიზმი მოიხსნება კრიტიკულ თეორიასა და პრაქტიკაში“. ამ წერილში მარკუზე ჰეგელის სისტემას, ფაქტობრივად, ესთეტიკური იდეალის განხორციელების შესახებ აზრით ამთავრებს, იმ დროს, როცა ჰეგელისათვის ესთეტიკური ლოგიკურში მოიხსნება, როგორც უფრო მაღალში.

ახალი საზოგადოების ესთეტიკური იდეალის ასპექტით გააზრება ჩამოყალიბებულ სახეს იღებს მარკუზეს წიგნში „ეროსი და ცივილიზაცია“. როგორც წიგნის ქვესათაურიდან ჩანს, ესაა ფროიდის თეორიის

ფილოსოფიური ანალიზი და მას ფროიდის შრომების შემდეგ საძიებელ საკითხზე უმნიშვნელოვანეს ნარკვევად თვლიდნენ. მარკუზემ ფროიდს მარტო იმიტომ არ მიმართა, რომ იგი ფსიქიკის ახლებურ ახსნას იძლეოდა, ეს მისთვის, ალბათ, ომამდეც იყო ცნობილი, როცა სექსუალობის მნიშვნელობასა და ტაბუზე მსჯელობდა(105. 158). საქმე, ალბათ, იმაშია, რომ „ეროსისა და ცივილიზაციის“ გამოცემის დროისათვის ფროიდის გავლენა გასცდა სამეცნიერო წრეებს და საყოველთაო ყურადღების ცენტრში მოექცა, მარკუზე კი მუდამ ეძებდა მასებისაკენ, პრაქტიკული მოქმედებისაკენ გასასვლელ გზას. მან მართლაც შეძლო ისეთი სოციალური თეორია მოეცა, რომელმაც დიდი გავლენა მოახდინა დასავლეთის ახალგაზრდობის საპროტესტო მოძრაობაზე სამოციან წლებში.

წინააღმდეგ რევიზიონისტული ნეოფროიდიზმისა(ე. ფრომი, ი. სალივანი, თ. ადორნო და სხვ. 106. 96. 236), მარკუზე დარწმუნებულია, რომ ფროიდის თეორია სწორედ თავისი არსებითაა სოციალური. მას სურს სწორედ ამ ასპექტით წარმოაჩინოს „ფსიქოანალიზის ფილოსოფია და არა თავად ფსიქოანალიზი“ (104. 6). ფროიდის დახმარებით უნდა ბიოფსიქიკურ დონეზე იკვლიოს ადამიანის ინსტინქტები და მოთხოვნილებანი, რათა მათი შეცვლის გზები დაადგინოს. მიზანი „არარეპრესიული ცივილიზაციის“ შესაძლებლობის გააზრებაა.

კაპიტალისტური საზოგადოება, ტექნიკური პროგრესის წყალობით, თანდათან უფრო სრულად დააკმაყოფილებს მოსახლეობის სულ უფრო ფართო ფენებს, თანდათან გადიდდება თავისუფალი დრო, სულ უფრო რეალური გახდება „ყველასთვის უკეთესი ცხოვრების დაპირება“. მაგრამ ეს არ არის თავისუფლება, ამტკიცებს მარკუზე. ის ეთანხმება ფროიდს, რომ საერთოდ კულტურისა და ცივილიზაციის საფუძველი არის ადამიანის გარკვეულ ძირეულ ლტოლვათა დათრგუნვა. ეს დათრგუნვა, ანუ რეპრესია თანდათან ძლიერდება ცივილიზაციის განვითარებასთან ერთად. მაგრამ იქნებ მაინც შესაძლებელია არარეპრესიული საზოგადოება, რომელიც როგორც ადამიანთა შორის, ისე ბუნებასა და ადამიანს შორის პრინციპულად განსხვავებულ ურთიერთობას დაემყარება?

ფროიდის აზრით, კულტურა ზღუდავს ადამიანის არა მხოლოდ სოციალურ, არამედ ბიოლოგიურ ექსისტენციასაც, თრგუნავს მის ინსტიქტურ სტრუქტურას. ესაა პროგრესის პირობა. „უკონტროლო ეროსი ისევე ფატალურია, როგორც მისი შეურიგებელი მოწინააღმდეგე -სიკვდილის ინსტინქტი“(104. 11). ცივილიზაცია იწყება სიამოვნების პრინციპის რეალობის პრინციპით შეცვლით.

რეალობის პრინციპი უბრალოდ კი არ იმორჩილებს სიამოვნების პრინციპს, არამედ „გარანტირებული სიამოვნების“ ლტოლვებს თვით მათ არსებაში ცვლის.

ამდენად, ეს რეპრესია ისტორიული ფენომენია. მარკუზე აქ ფსიქოანალიზის ენით გადმოსცემს იმას, რაც გაცილებით მარტივად ახსნა ჰობსმა თავისი ხელშეკრულების თეორიით, ოღონდ გონების აშკარა პრიმატიდან გამოსულმა. რეალობის პრინციპი ავითარებს დამორჩილებულ გონებას. რეალობის პრინციპს ადამიანში მხოლოდ ერთი პრინციპი დაუსხლტა, რომელიც სიამოვნების პრინციპის განკარგულებაში დარჩა, ესაა ფანტაზია, ანუ წარმოსახვის ძალა, უნარი. ამიტომაა, რომ რეალობის პრინციპის ბატონობა სიამოვნების პრინციპზე არასდროსაა სრული და გარანტირებული(104. 15). ეს მნიშვნელოვანია სამომავლოდ. „არარეპრესიული ცივილიზაციის ჰიპოთეზა თეორიულად ღირებული მხოლოდ მაშინ გახდება, როცა მომწიფებული ცივილიზაციის პირობებში, ლიბიდოს არარეპრესიული განვითარების შესაძლებლობა იქნება დასაბუთებული(104. 126).

რეალობის პრინციპის ბატონობისას, აგრძელებს მარკუზე, ფანტაზია ცხადდება, მართალია, თავისუფალ, მაგრამ უსარგებლო თამაშად, მისი სფერო არარეალურად, უტოპიურად ითვლება. მაგრამ ფანტაზია ჯიუტობს, თვლის, რომ შეუძლია რეალური გახდეს, რომ ილუზიის უკან ცოდნა იმალება. ამის საბუთია ხელოვნება, სადაც ფანტაზია იძლევა გონებისა და გრძნობების ჰარმონიას. ხელოვნება ძველი, დაკარგული თავისუფლების არაცნობიერი მეხსიერებაა და თავის სახეებში მის აღდგენას ცდილობს. ამიტომაა, რომ არ არსებობს ხელოვნების დიდი ნაწარმოები, რომელიც არქეტიპულ კონტექსტს არ ააშკარავებდეს, რეპრესიულობის უარყოფას არ წარმოადგენდეს. მარკუზე ემყარება ხელოვნების ადორნოსეულ ანალიზს, რომელიც მოცემულია მის შრომებში: „მუსიკა, რომელიც ფეხს იდგამს“ და „ახალი მუსიკის ფილოსოფია“(1949).

ფროიდი ამჩნევდა მენტალურ დინამიკაში ფანტაზიის ამ უნიკალურ როლს, მაგრამ თვლიდა, რომ რეპრესიისაგან თავისუფალი მხოლოდ არაცნობიერი შეიძლება იყოს, ხოლო არარეპრესიული საზოგადოება მიუღწეველი იდეალია. მარკუზეს სურს მომავლის მარქსისტული გაგება ფსიქოანალიზით გაამაგროს, სურს მომავლისკენ მიაბრუნოს ფსიქოანალიზი.

ესთეტიკურის კანტისეული გაგების შემდეგ, მარკუზე განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს ფრ. შილერის მიერ კანტის იდეების

განვითარებას. კერძოდ, მის დებულებებს, რომ მშვენიერებას მივყავართ თავისუფლებისაკენ, რომ ესთეტიკური განცდა არის თავისუფლების, როგორც თამაშის, განცდა და „ეს თავისუფლება არის რეალობაში“(104. 171). ეს არის გრძნობების განთავისუფლება გონების ტირანიისაგან. ესაა ესთეტიკური განათლების ძირითადი იდეა. ესთეტიკური თამაშში შეარიგებს გონებისა და გრძნობიერების მოთხოვნებს. თავისუფალ თამაშს დროის მსვლელობის შეჩერებაც კი შეუძლია, ე. ი. შეუძლია არსებულისა და მომავლის, ცვალებადობისა და იდენტობის შეთანხმება. ეს იქნება ადამიანის კულტურის კულმინაცია. მარკუზეს შეეძლო გოეთეზე მიეთითებინა, რომელმაც უფრო რეალისტურად შეხედა უმაღლეს ბედნიერებას და დროის შეჩერების განცდის პრობლემას, ვიდრე მისმა მეგობარმა ფრ. შილერმა. ფაუსტი უმაღლეს ბედნიერებას სწორედ აუცილებელი, მაგრამ თავისუფალი შრომის საფუძველზე თვლის შესაძლებლად. ფაქტობრივად, მარკუზე ამას ითვალისწინებს: ამგვარი ესთეტიკური ფილოსოფიის გაბატონება შესაძლებელია მხოლოდ სიუხვის საზოგადოებაში. არარეპრესიული წყობილება აუცილებლობის წინააღმდეგ კი არ ხორციელდება, არამედ მის საფუძველზე, მაგრამ მის ზემოთ. საზოგადოების აუცილებელი, ე. ი. რეპრესიული შრომა მინიმალურად უნდა იქნეს შემცირებული. მხოლოდ მაშინ იქნება შესაძლებელი შრომის პროცესისაგან გამოთავისუფლებულ დროში სუბიექტსა და ობიექტს, ადამიანსა და ადამიანს, ადამიანსა და ბუნებას შორის ესთეტიკური მიმართების არსებობა. თვით შრომის პროცესი კი მუდამ აუცილებლობის სფეროდ დარჩება და არასდროს შეიძლება თამაში გახდეს(104. 251).

ახალ საზოგადოებაში გამოირიცხება სურვილების თვითნებური დაკმაყოფილება. „გრძნობითი რაციონალიზმი“ აიცილებს ანარქიზმს, რადგან იგი საკუთარ მორალურ კანონს შეიცავს. მარკუზეს იმის იმედიც ჰქონდა, რომ ახალ საზოგადოებაში, ლიბიდოური მორალურობის პრობლემის გარდა, გადაიჭრება სიკვდილის განცდის რეპრესიულობის პრობლემაც. „სიკვდილის აუცილებლობა არ უარყოფს საბოლოო განთავისუფლების შესაძლებლობას. სხვა აუცილებლობათა მსგავსად, ისიც შეიძლება გახდეს რაციონალ- უმტკივნეულო... სავსე ცხოვრების შემდეგ ადამიანებს შეუძლიათ სიკვდილი მიიღონ მათი საკუთარი არჩევანის მომენტში“(104. 216). ასე მოაქცია მარკუზემ სიკვდილთან მიმართების სტოური მომენტი სოციალურ ქსოვილში, რასაც თავად სტოელთათვის მნიშვნელობა არ ჰქონდა.

მარკუზემ მალე დაინახა, რომ ინდუსტრიული საზოგადოების

მჩაგვრელი გავლენისაგან განთავისუფლება შეუძლებელია შილერ-ფროიდული თეორიის გავრცელებით. იგი დაინახავს, რომ კაპიტალიზმმა ადამიანთა მოთხოვნანი და ლტოლვანი დაიმორჩილა. მაღალგანვითარებულ, სიჭარბის საზოგადოებაში ადამიანთა სურვილი თანხმობადი გახდა გაბატონებული წყობის მიზანთან. ამიტომ მან ამ საზოგადოების მჩაგვრელი ზეგავლენისაგან თავის დასაღწევად ესთეტიკური აღზრდისაგან განსხვავებული გზების ძიება დაიწყო.

მიუხედავად იმისა, რომ სოციალისტურ ბანაკში არასდროს ყოფილა სიჭარბის საზოგადოება, მარკუზე არ ასხვავებს მასში და დასავლეთში თავისუფლების შესაძლებლობებს. საერთო ინტერესებსაც ნახულობს მათში. თავისი ყველაზე ცნობილი წიგნის- „ერთგანზომილებიანი ადამიანი"- წინასიტყვაობაში იგი წერს: „ატომური კატასტროფის მუქარა, რომელსაც კაცობრიობის განადგურება შეუძლია, იმასაც ხომ არ ემსახურება, რომ დაიცვას ის ძალები, რომლებიც ამ მდგომარეობას ამარადიულებენ?" ეს დაძაბულობა და აღმოსავლეთისა და დასავლეთის მიერ ერთიმეორის დადანაშაულება ხელს უშლის თანამედროვე ინდუსტრიულ საზოგადოებაში უბედურების მიზეზების ძიებას. ეს მუქარა და ომისათვის მზადება აერთიანებს საზოგადოებას, იძლევა სამუშაოს, ზრდის ადამიანის ბატონობას ბუნებაზე. აქ თითქოს ყველაფერს გონება მართავს და მაინც ეს საზოგადოება, როგორც მთელი, ირაციონალურია.

კაპიტალისტურ საზოგადოებაში რომ ბურჟუაზია და პროლეტარიატი კვლავ ორ ძირითად დაპირისპირებულ კლასად რჩება, ამას მარკუზე არ უარყოფს. მაგრამ მიაჩნია, რომ მათი სტრუქტურა და ფუნქციები შეიცვალა და „ისინი აღარ ჩანან ისტორიული ცვლილებების მატარებლად". ძველ მოწინააღმდეგეებს აერთიანებს არსებულის შენარჩუნების სურვილი. რაც უფრო მეტად იძლევა ტექნიკის განვითარება კომუნისტური საზოგადოების არსებობის შესაძლებლობას, მით უფრო დაბეჯითებით იკავებს თვისებრივი ცვლილების იდეის ადგილს არაფეთქებადი ევოლუციის რეალისტური იდეა. და მაინც, მარკუზე მიიჩნევს, რომ საზოგადოების გადარჩენისათვის აუცილებელია სწორედ თვისებრივი ცვლილებების გზების ძიება და მისი გამახორციელებლის გამოცნობა. ამ მიზნით, მარკუზე გვთავაზობს „ზოგიერთ ჰიპოთეზას, მეტს არაფერს"(107. 20). ჰიპოთეზით დაკმაყოფილება თავმდაბლობა კი არ არის, არამედ გამოხატულებაა ფრანკფურტის სკოლის შეხედულებისა ისტორიული კვლევის შესაძლებლობის შესახებ. ისტორია მათთვის ირაციონალური პროცესი

რჩება და მისი საყოველთაო და აუცილებელი კანონების დადგენაზე უარი უნდა ვთქვათ.

მარკუზე იმას კი არ ამტკიცებს, რომ თანამედროვე ინდუსტრიულ საზოგადოებაში კლასები გაქრა, რაკი მუშა და მისი უფროსი ერთი და იგივე სატელევიზიო პროგრამით კმაყოფილდებიან, რაკი მბეჭდავ ქალს ისევე კარგად აცვია, როგორც მისი დამქირავებლის ქალიშვილს, რაკი ზანგსაც კადილაკი ჰყავს და ყველანი ერთსა და იმავე გაზეთებს კითხულობენ, არამედ იმას, რომ გაბატონებული კლასები ჩაგრულებს უკვე შემოსავალს უნაწილებენ, რითაც მათ ინიციატივას ართმევენ და არსებული წყობილების მომხრედ ხდიან. ამდენად, როგორც ადორნო აღნიშნავდა, იდეოლოგია თვით პროდუქციის პროცესში იმალება, ალტერნატივები შერიგდება. „ამ ცივილიზაციის ირაციონალობას რაციონალური ხასიათი აქვს“(107. 31). აქ აშკარაა ტოტალობის ტენდენცია. „ტოტალური“ მარტო პოლიტიკური წყობა კი არ არის, არამედ საზოგადოებაში მოთხოვნილებათა და მისწრაფებათა მანიპულირებაც, რაც მშვენივრად ეგუება მრავალპარტიულობას, გაზეთების თავისუფლებას და სხვ.

მარკუზე ეთანხმება მარქსს, რომ წარმოების განვითარება პირობაა თავისუფალ საზოგადოებაში გადასვლის. მაგრამ გადასვლის პროცესი, მისი აზრით, გაცილებით რთული იქნება. თავისუფალი დროისა და კეთილდღეობის ზრდასთან კავშირში ხდება არა მაღალი კულტურის დაყვანა მასობრივ კულტურაზე, არამედ ამ კულტურის უარყოფა. „სინამდვილემ დასძლია თავისი კულტურა“, ე. ი. დღეს არა სწამთ მაღალი კულტურის ტრანსცენდენტური ელემენტები. ამით კულტურა ხდება სინამდვილის ერთ-ერთი განზომილება. ეს კულტურის ორგანზომილებიანობის ლიკვიდაციაა, ანუ მისი შერწყმა წარმოების მიზნებთან. მისი გადაქცევა გასართობად და უბრალო სანახაობად.

ამ საზოგადოებაში იქმნება დიდი სექსუალური თავისუფლება. მარკუზე თვლის, რომ ამით კიდევ ერთი ზღუდე დაირღვა, რომელიც ინდივიდს საზოგადოებიდან გამოჰყოფდა. სექსუალური კავშირი პრივატული საქმე იყო, ახლა საჯარო, სანახაობითი და სავაჭრო საქმე გახდა. ეს ველურობა და ამორალობაა, ამიტომაც სავსებით უსაფრთხოა არსებული საზოგადოებისათვის. ესეც იმას ემსახურება, რომ დამარცხდეს „უბედური ცნობიერება“ და გაბატონდეს „ბედნიერი ცნობიერება“, რომლისთვისაც ყოველი არსებული გონიერია(107. 98).

საზოგადოების ერთგანზომილებიანობა ზემოქმედებს სალაპარაკო ენაზეც. ისეთი შემოკლებები, როგორიცაა „ნატო“, „სეატო“ და სხვ.,

ისე იძლევიან ინფორმაციას, რომ სახიფათო რეალობას თითქოს ფარავენ. დიდია ეს ზემოქმედება აზროვნებაზეც, რომელიც მჭიდრო კავშირშია პრაქტიკულ ცხოვრებასთან, ისე მჭიდრო, რომ თვით „ლოგიკური აბსტრაქციები ასევე სოციალური აბსტრაქციებია“(107. 154). ამ თვალსაზრისით მარკუზე იცავს დიალექტიკურ ლოგიკას ფორმალური, ანუ, მკაცრი აზრით, მეცნიერული ლოგიკისაგან, რომელიც, თურმე, არიდებს თვალს სინამდვილის ნეგატიურ მხარეებს, აბსტრაქციას ახდენს მათგან.

ამ აზრით, დიალექტიკური ლოგიკა, რომელიც ობიექტებს მათ ნამდვილ კონკრეტულობაში იხილავს, არამეცნიერულია. ეს დიალექტიკა ეწინააღმდეგება როგორც ოპერაციონალიზმს, ისე ჯანსაღ ადამიანურ გონებას, რომელიც მათემატიკურს და ლოგიკურს ააბსოლუტურებს. ასევე ეწინააღმდეგება იგი ემპირისტულ ფილოსოფიას, რომელიც არსებითად პოზიტივისტურია(107. 186).

მარკუზე მოუწოდებს, ეძებონ ალტერნატივები საზოგადოების მომავალი განვითარებისათვის. ეს პირველადი ამორჩევაა, რომელსაც მარკუზე ჰაიდეგერის ტერმინით - „მონახაზი“(Entwurf) აღნიშნავს. მონახაზის ჭეშმარიტება მისი განხორციელებით არ იზომება. გალილეის მეცნიერება მაშინაც ჭეშმარიტი იყო, როცა დაწყევლეს, ფაშიზმი კი მაშინაც ყალბი იყო, როცა საერთაშორისო მასშტაბის განხორციელება მიიღო. მარკუზეს იმედი აქვს, რომ „რაც ისტორიული შესაძლებლობაა, ის ადრე თუ გვიან ნამდვილი გახდება“(107. 233).

ტოტალურ საზოგადოებაში ყველაფერი ერთგანზომილებიანი ხდება, ხელოვნების ჩათვლით, მაგრამ მარკუზე მაინც იმედოვნებს, რომ საზოგადოების გარეთ მოძებნის ცვლილებების მსურველ სუბიექტს(საზოგადოებაში მარკუზე აერთიანებს მხოლოდ იმას, ვინც რამენაირად დასაქმებულია წარმოების პროცესში). ამრიგად, შეცვლის მსურველები არიან უმუშევრები, შრომისუუნარონი, ასევე სხვა რასის და ფერის წარმომადგენელი ჩაგრულები. „ისინი არსებობენ დემოკრატიული პროცესის გარეთ“. მათ მართლაც არაფერი აქვთ დასაკარგი და მათი ცხოვრება მოითხოვს არსებული აუტანელი წყობის მოხსნას, თუმცა ეს გაცნობიერებული არა აქვთ. რა მოჰყვება ამგვარ ცვლილებას, მარკუზემ არ იცის. შეიძლება იგი ბარბაროსების მიერ რომის დაპყრობის მსგავსი იყოს. მაგრამ ის, რომ შეცვლა აუცილებელია, მისთვის უეჭველია. ამრიგად, კრიტიკული თეორია მარკუზესთანაც ნეგატიური რჩება.

ფრანგმა სოციოლოგმა ა. ტურენმა ნაშრომში „მაისის მოძრაობა

თუ უტოპიური სოციალიზმი"(1968) მარკუზეს მოძღვრებას „ანტისაზოგადოების უტოპია" უწოდა. ასევე შეიძლებოდა მისი თეორიისათვის „ანტიორგანიზაციის უტოპია" გვეწოდებინა, თუმცა 1868 წ. მარკუზემ კატეგორიულად უარყო თავისი ანარქისტობა და გარკვეული ორგანიზაციის საჭიროება აუცილებლად მიიჩნია(ისე კი, ამას არც ანარქისტები უარყოფდნენ). მარკუზე აცხადებდა, რომ იგი ტოტალური ორგანიზაციის წინააღმდეგია, რაც მისთვის „ლენინურ ტენდენციას" ნიშნავს. „ერთგანზომილებიანი ადამიანის" შემდეგ მარკუზეს ახალი პოზიცია არ წამოუყენებია. თუმცა იგი მუდამ ცდილობდა ყოველ მნიშვნელოვან სიახლეს საზოგადოებრივ ცხოვრებაში რაღაცნაირად გამოპასუხებოდა, რაღაცნაირად მიესადაგებია მისთვის ადამიანის ფსიქიკური სტრუქტურის შეცვლის, მესამე გზის, დიადი უარყოფის თუ აბსოლუტურად თავისუფალი საზოგადოების შესახებ საკუთარი იდეები.

ოპოზიციურ ძალებს, განსაკუთრებით სტუდენტობას, იგი აინტერესებდა როგორც ძველი ანდა, საერთოდ, დაკანონებული საზოგადოების მოწინააღმდეგე, ისევე როგორც ჟ. პ. სარტრი და მაო ძე დუნის მომხრეები. ჟურნალ „ექსპრესში" 1968 წ. სექტემბერში გამოქვეყნებულ ინტერვიუში მარკუზე ცდილობს შეასუსტოს სტუდენტობასთან თავისი კავშირი. იგი აღნიშნავდა, რომ სოლიდარულია მოჯანყე სტუდენტობასთან, მაგრამ მათი მესიტყვე არაა, რომ, ალბათ, ცოტა სტუდენტს თუ წაუკითხავს მისი შრომები.

„ერთგანზომილებიან ადამიანში" სტუდენტობის, როგორც სოციალური ძალის შესახებ, არაფერია ნათქვამი. მაგრამ მალე სტუდენტურმა გამოსვლებმა მთელი მსოფლიოს ყურადღება მიიპყრეს. მარკუზემ ამ ნაშრომის ფრანგული თარგმანის წინასიტყვაობაში წამოაყენა მოსაზრება სტუდენტობის, როგორც სოციალური ძალის, შესახებ. კიდევ ერთი წლის შემდეგ, წერილში „უტოპიის დასასრული" და მოხსენებაში „რევოლუციის მარქსისტული კონცეფციის რევიზია" სტუდენტობა მიჩნეულია კაპიტალიზმის წინააღმდეგ მებრძოლ ყველაზე აქტიურ სოციალურ ძალად.

1968 წ. სტუდენტებმა ხელში ჩაიგდეს ფრანკფურტის უნივერსიტეტი და მას გოეთეს მაგიერ „კარლ მარქსის უნივერსიტეტი" უწოდეს (101. 107). მარკუზე ქადაგებდა „ყველა ღირებულების ნამდვილი გადაფასების საჭიროებას", ინსტინქტების თავისუფლებას, თანამედროვე ქალაქების დანგრევას და მათ მაგიერ უკეთესის შექმნას და სხვ. ამ დროს იგი თავს მარქსისტს უწოდებდა, მაგ., ჟურნალ „ახალ ფო-

რუმში“, რომელიც ვენაში გამოდიოდა, ასევე იუგოსლაველ მარქსისტთა ჟურნალ „პრაქსისში“(101. 329).

როგორც აღნიშნული იყო, მარკუზე მუშათა კლასის ინდუსტრიულ საზოგადოებაში ინტეგრაციაზე ლაპარაკობდა, მაგრამ, როცა სტუდენტები შეეცადნენ წარსულის წინააღმდეგ საბრძოლველად მუშათა კლასს დაკავშირებოდნენ, მარკუზემ შეიცვალა აზრი და ამტკიცებდა: ჩემი დასკვნები აშშ-ის მუშათა კლასს ეხებოდა. ევროპაში კი მუშათა კლასს ჯერ კიდევ შერჩაო რევოლუციურობა. მაგრამ ცნობილია, რომ იგი რევოლუციური ძალების ძიებაში განუვითარებელი ქვეყნების მოსახლეობამდე მივიდა ისე, რომ ევროპის მუშათა კლასის აშშ-ში არსებულისაგან თვისებრივი განსხვავება არ შეუმჩნევია.

1968 წ. მაისში სტუდენტურმა მოძრაობამ უფრო საშიში სახე მიიღო, ვიდრე მარკუზე მოელოდა. მაშინ ამბობდნენ, რომ მარკუზე იმ კრუხს დაემგვანა, რომელმაც იხვის წიწილები გამოჩეკა, მაგრამ წყალში საცურაოდ ვერ შეჰყვა. სტუდენტებმა და უკმაყოფილო ინტელიგენციის წარმომადგენლებმა არ დააყოვნეს მარკუზეს შეფასება. ს. მალემ „ახალ მემარცხენეთა“ ჟურნალ „ახალ დამკვირვებელში“ 1968 წ. მაისშივე აღნიშნა, რომ გაბატონებული საზოგადოების მარკუზესეული ანალიზი მხოლოდ ელფერით განსხვავდება ამ საზოგადოების აპოლოგეტთა პოზიციისაგან(108. 35).

1969 წ. წიგნში „ნარკვევი განთავისუფლების შესახებ“ მარკუზე ძირითად მტერს კვლავ ინტეგრაციასა და ტოტალობაში ხედავს. მისი აზრით, ანარქიზმისაგან მემარცხენეებმა ზურგი იბრუნეს და შიშობს, რომ ისინი ნეოსტალინიზმისაკენ მიდიან. ამიტომ იგი დაუღალავად იბრძვის სტალინიზმის მემკვიდრეობისაგან განთავისუფლებისათვის (109. 239). მარკუზე კვლავ ერთნაირად აკრიტიკებს ყველას და ყველაფერს - როგორც ვიეტნამში აშშ-ის ომს, ისე სსრკ-ის პოლიტიკას და პრაქტიკას, უარყოფს სექსუალური აკრძალვების სამართლიანობას და ა. შ. მაგრამ ყველაზე საყურადღებო, ალბათ, ისაა, რომ საზოგადოების ესთეტიკური გარდაქმნის თავის ძველ თეორიას ააღორძინებს. კვლავ მიაჩნია, რომ „ესთეტიკური არის თავისუფალი საზოგადოების შესაძლებელი ფორმა“, თანაც აიგივებს „თავისუფალ საზოგადოებაში შრომის პროცესს და ფანტაზიის თამაშს“ და სხვ. (109. 46).

მესამე გზის მაძიებელი მარკუზე თითქოს თავისუფალი საზოგადოების რაობის გათვალისწინებაშიც საშუალო გზაზე უნდა იღებდეს ორიენტაციას, მაგრამ იგი ისეთ თავისუფლებას მოითხოვს, რომელსაც არავითარი კავშირი არა აქვს აუცილებლობასთან. ბურჟუაზიული

კულტურის უარყოფის მოთხოვნა ვრცელდება მის დიად მონაპოვარზეც და, თომას მანის დოქტორ ფაუსტუსის მსგავსად, მეცხრე სიმფონიაც უარყოფასაც მოითხოვს(108. 136). მესამე გზის მაძიებელს თითქოს უნდა მოსწონებოდა ლენინის დებულება, რომ იმპერიალიზმის ჯაჭვი შეიძლება იქ გაწყდეს, სადაც იგი ყველაზე სუსტია. არა, ამტკიცებს მარკუზე, იგი ყველაზე მძლავრ რგოლში შეიძლება გაწყდეს (101. 296). მარკუზეს ბრძოლაც გაბატონებული რაციონალიზმის წინააღმდეგ მარცხით დამთავრდა, რადგან იგი მას კვლავ რაციოს საშუალებით აწარმოებდა. გონებას კი თვითკრიტიკა, დიაღაც, შეუძლია, მაგრამ თვითმკვლელობა არა. მარკუზე თავად აღიარებდა, რომ მან ვერავითარი გამოსავალი ვერ მონახა(45. 253).

მარკუზეს კრიტიკოსები არც დასავლეთში აკლდა, არც აღმოსავლეთში და არც საკუთარ სკოლაში. 1968 წ. ი. ჰაბერმასმა სპეციალური კრებული გამოსცა- „პასუხები ჰ. მარკუზეს". მარკუზეს აკრიტიკებდნენ კ. პოპერი, ი. ბერგმანი, კ. უფე, რ. შტაიგერვალდი, ნ. მატროშილოვა და სხვ. კრიტიკა ხშირად სამართლიანი იყო, მაგრამ ეს ნაკლოვანებანი ორგანული ნაწილი იყო იმ მთელისა, რომელსაც მარკუზეს ფილოსოფიური შეხედულებანი ეწოდება და რომელმაც დიდი როლი შეასრულა XX ს-ის ადამიანის ცნობიერების ქმედითობის ამაღლების საქმეში.

იურგენ ჰაბერმასი (დაბ. 1929)

იურგენ ჰაბერმასი ფრანკფურტის სკოლის მეორე თაობის აღიარებული ლიდერია, რომელიც მალე დასცილდა თავის მასწავლებლებს(თ. ადორნოს და ჰ. მარკუზეს), ასევე სტუდენტურ ექსტრემისტულ მოძრაობასაც, რადგან არსებული საზოგადოების რევოლუციურ გარდაქმნაში სასიკეთო ვერაფერი დაინახა და რეფორმისტული გზების ძიებას შეუდგა. იგი დღესაც ერთ-ერთი ყველაზე პოპულარული და აქტიური ფილოსოფოსია, ქმედითად მონაწილეობს დისკუსიებში (110. 59). მიღებულია, რომ მან ყველაზე ნათლად უჩვენა მისი მასწავლებლების ადორნოსა და მარკუზეს ევროპული რაციონალიზმის წინააღმდეგ ბრძოლის სისწორე, რომ დასავლეთში, ფაქტობრივად, გაბატონებული რაციონალობა იმის შედეგია, რაც ბეკონის ლოზუნგით - „ცოდნა ძალაა" დაიწყო და ახალი დროის გონებისათვის წამყვანი მოტივი გახდა(45. 251). ის ეთანხმება თავის მასწავლებლებს, რომ, დასავლეთში განუხორციელებელი რევოლუციის, აღმოსავლეთში სტალინისტური განვითარების და გერმანიაში ფაშიზმის გამარჯვების ვითარებაში,

შეიძლებოდა ის შეხედულება განმტკიცებულიყო, რომ ეს რეალობა გონების ბოლო ნაპერწკლებმაც მიატოვა და დანგრეული ცივილიზაციის ნანგრევებიღა დარჩა (111. 141), მაგრამ ომისშემდგომ სიტუაციას მათზე უფრო ოპტიმისტურად აფასებს და შეუპოვრად ცდილობს თავისი შეფასების სისწორის ჩვენებას.

იურგენ ჰაბერმასი დაიბადა 1929 წ. დიუსელდორფში. 1954 წ. ე. როთაკერისა და ო. ბეკერის ხელმძღვანელობით ფილოსოფიის დოქტორის ხარისხი დაიცვა თემაზე- „აბსოლუტი და განხეთქილების ისტორია შელინგის ნააზრევში“. 1956-59 წწ. ფრანკფურტში სოციალური კვლევის ინსტიტუტის ასისტენტია და კრიტიკული თეორიის გავლენა განიცადა. 1961 წ. მარბურგში უმაღლესი აკადემიური ხარისხი - ჰაბილიტაცია მიიღო თემით: „საჯაროობის სტრუქტურული ცვლილება“. 1964 წ. იკავებს ფრანკფურტის უნივერსიტეტის მიერ შეთავაზებულ ფილოსოფიის და სოციოლოგიის პროფესორის ადგილს. 1971 წლიდან გ. ფ. ვაიცზეკერთან (დაბ. 1912) ერთად იყო სამეცნიერო-ტექნიკური სამყაროს ცხოვრების პირობების კვლევის მაქს პლანკის ინსტიტუტის დირექტორი. 1982 წ. დაბრუნდა ფრანკფურტში. 90-იანი წლების დასაწყისიდან დიდ ყურადღებას აქცევს დიალოგის ეთიკასთან დაკავშირებულ პრობლემებს. 1991 წ. წამოსწევს სხვა ადამიანის პრობლემას ნაშრომით - „სხვისი მოპოვება“(112. 279).

60-იანი წლების მეორე ნახევარში მემარცხენეთა მოძრაობას გამიჯნული ჰაბერმასი საკმაოდ რთულ მდგომარეობაში აღმოჩნდა: სტუდენტობის მოთხოვნით მან ლექციები დაკარგა, ყოფილი თანამოაზრეებიც, ფრანკფურტის სკოლის მესამე თაობის წარმომადგენლები, მკვეთრად დაუპირისპირდნენ(ო. ნეგტი, მ. კრალი, ვ. ციმერლი და სხვ.). ო. ნეგტის წიგნი „მემარცხენეები პასუხობენ ი. ჰაბერმასს“ (1968) ამ მესამე თაობის აზრს გამოხატავდა. თუ ჯერ კიდევ ახალგაზრდა მასწავლებელი თავის ყოფილ თანამოაზრეებს ფაშიზმში სდებდა ბრალს, ისინი მას კონფორმისტობას და კონტრრევოლუციონერობას აბრალებენ. მოვლენათა მსვლელობამ ჰაბერმასის არჩევანი დაადასტურა. ტრადიციის, კულტურის და ავტორიტეტის ანარქისტული უარყოფა, მართლაც, ფაშისტური მოძრაობის მსგავსი შეიძლება გამხდარიყო. ჰაბერმასი ცდილობს საზოგადოებაში არსებულ წინაღმდეგობათა განკურნვას თეორიული დისკუსიების, კომუნიკაციის თეორიის სრულყოფით და ურთიერთგაგებისათვის ჰერმენევტიკული მეთოდის გამოყენებით.

საზოგადოების, როგორც ორგანიზმის, სახელდობრ, როგორ
პიროვნების განხილვა დიდი ხანია ცნობილია ახალი დრო
აზროვნებაში(მაგ., დიდრო, ასევე, ორგანული სკოლა სოციოლოგია
და სხვ.). ცნობილია აგრეთვე კრიზისების და კლასთა ბრძოლ
ორგანიზმის დაავადებათა ანალოგიურად განხილვა. ჰაბერმასს სურ
ფსიქოანალიზი გამოიყენოს როგორც საზოგადოების თერაპიი
საშუალებათა გზების ძიება. მარქსიზმში დიდი ხანია ცნობილ კრიტიკ
და თვითკრიტიკის მეთოდს ჰაბერმასი აცილებს კლასობრივ საფუძველ
და ფსიქოანალიზს უკავშირებს. ამიტომ მას საზოგადოებრივ
ცნობიერების გვერდით მოუხდება საზოგადოებრივი არაცნობიერ
დაშვება. ამავე მიზანს ემსახურება ამერიკელი ენათმეცნიერის
ფილოსოფოსის ნ. ჩომსკის(დაბ. 1928) ლინგვისტური მეთოდებ
გამოყენება. ჰაბერმასი ჰეგელსაც იყენებს დაპირისპირებათა გამოვლენ
პროგნოზირების და გადალახვის გზების საძიებლად. იგივე ითქმის ჰ. გ
გადამერის (დაბ. 1900) ჰერმენევტიკაზე. მას ევალება ისტორიის გაგ
და მისგან, შეძლებისდაგვარად, დასკვნების გამოტანა არსებულ
საზოგადოების თერაპიისათვის. განსხვავებულ თეორიათა გამოყენება
ჰაბერმასს ნაკლად არ მიაჩნია. 1980 წ. მოსკოვში მიცემულ ინტერვიუშ
იგი ხაზს უსვამდა, რომ საზოგადოების კრიტიკულ თეორიას შ
ლინგვისტური ასპექტი მისცა და, საერთოდ, მისი თაობის დამსახურებაც
სკოლათა შორის საზღვრების წაშლა მიიჩნია(113. 81-83).

ჰაბერმასი არ თვლის, რომ ეს დასაგმობი ეკლექტიზმია. მასთან
იგი, ისევე როგორც ფრანგი განმანათლებლების დროს, დოგმატიზმ
საპირისპირო პოზიციადაა მიჩნეული. კონკრეტული მიზანი კი არა
ისტორიული მატერიალიზმის მიერ წამოწეული ობიექტური კანონზო
მიერების ფსიქიკურით შეცვლა, რომელიც შეიძლება ფსიქოანალიზი
და დიალოგის მეთოდებით განიკურნოს. ამ მიზნისათვის ჰაბერმას
მრავალი ტრადიციული ცნების გადააზრება უხდება. მათ შორ
უმნიშვნელოვანესია პრაქტიკის ცნება.

ცნობილია, რომ პრაქტიკა უაღრესად მრავალმნიშვნელოვან
ტერმინია, ე. ი. ისეთი, რომელიც მრავალ ცნებას უკავშირდება.
პრაქტიკას სულ განსხვავებული მიმართულებანი შეიძლება ემყა
რებოდნენ როგორც იმ აზრით, რომ რაღაც, რასაც ისინი იცავენ
პრაქტიკიდან გამოდის, ისევე იმ აზრით, რომ მათი დებულებები
პრაქტიკაზეა მიმართული და ეს ამართლებს მათ არსებობას. ანტაგო
ნისტურ საზოგადოებაში თავისი პრაქტიკა აქვთ დაპირისპირებულ
კლასების თუ ფენების ინტერესთა გამომხატველ შეხედულებებს. ა

პრაქტიკაზეა ისინი მიმართული ცნობიერად თუ არაცნობიერად. ამდენად, პრაქტიკა თავისთავად ისევე წინააღმდეგობრივი ტერმინია, როგორიც, მაგ., სამყარო, საზოგადოება და ა. შ. . მარქსიზმი თავის ერთ-ერთ აღმოჩენად მიითვლის, რომ ჩვენ სამყარო, როგორც საერთოდ არსებული, პრაქტიკის, როგორც ადამიანის საგნობრივი საქმიანობის საშუალებით მოგვეცემა, თანაც ისე, რომ პრაქტიკის მთლიანობაში თეორიაც შედის. ჰაბერმასის ტერმინი რომ ვიხმაროთ, თეორია თავად გამოდის როგორც პრაქტიკის თვითრეფლექსია.

თეორიისა და პრაქტიკის მიმართების ზუსტი გააზრებისათვის დასადგენია პრაქტიკის, როგორც მომცველის ცნების შინაარსი ადამიანის ბუნებასთან და სხვა ადამიანებთან მიმართებაში. შემდეგ კი თეორიის ადეკვატურობის შესაძლებლობა პრაქტიკასთან მიმართებაში. ჰაბერმასი კი, ცნობილია, თავისი პოზიციის ზუსტი განსაზღვრით არ გამოირჩევა. მას ეხერხება სიტყვიერად მოხდენილ ფორმულირებაში საოცრად ლაბილური ანდა სულაც გაურკვეველი აზრი მოაქციოს. მაგ., წერილში „ფილოსოფიის როლი მარქსიზმში“ იგი ამტკიცებს, რომ ფილოსოფია, როგორც თვითრეფლექსია ერთადერთი საშუალებაა საზოგადოების და მისი წევრების იდენტობის დასადგენად. ეს დებულება გასაგები მაშინ იქნება, როცა გამოიკვეთება თვითრეფლექსიის სპეციფიკური ხასიათი. ეს კი წერილში არ ჩანს. მისი აუცილებლობა იქიდანაც ნათელია, რომ თანამედროვეობის რიგი თეორია სწორედ თვითრეფლექსიის საფუძველზე მიიჩნევს შეუძლებლად საზოგადოების და მისი წევრების მიმართებაში იდენტური, გამაერთიანებელი საფუძვლის დაშვებას.

როგორც აღნიშნული იყო, ფრანკფურტის სკოლაში ჰეგელიანობის ტრადიცია თავისებურად გამოვლინდა ფორმალური ლოგიკის მკაცრ კრიტიკაში. ეს კრიტიკა ჰეგელზე დიდი ხნით ადრე დაიწყო. ნეოპლატონიკოსების (პლოტინე, პროკლე და სხვ.) შემდეგ, აღორძინების ეპოქისა და ახალი დროის მამამთავართა გავლით, იგი ხელახლა იჩენს თავს კანტის მემკვიდრეებთან, კერძოდ, შელინგსა და შადთან. ისინი სასტიკად იბრძოდნენ გერმანული განმანათლებლობის დაუსაბუთებელი რაციონალიზმის წინააღმდეგ. მათი გავლენით, ჰეგელი ფორმალურ ლოგიკას უყურებდა როგორც შემეცნების მეთოდს. მის წინააღმდეგ მკაცრი ბრძოლა ჩრდილავს ჰეგელის ფილოსოფიაში ფორმალური ლოგიკის საკუთრივ ადგილს. ამიტომ ანტიდიალექტიკოსები ჰეგელს ებრძოდნენ როგორც ნორმალური ადამიანური ლოგიკის(რაც მათთვის მეცნიერებათა ლოგიკას ემთხვეოდა) დამცველები. ესენი იყვნენ ა.

შოპენჰაუერი, ე. ფ. ჰარტმანი და სხვ. თავისებურად მეორდება ეს XX ს-ის მეორე ნახევარში კ. პოპერის მიმდევარ „კრიტიკულ რაციონალისტებსა“ და ფრანკფურტელებს შორის. როცა ჰაბერმასის კრიტიკოსები აღნიშნავენ, რომ ეს მოაზროვნე ფორმალურ ლოგიკას რაღაც სავსებით უაზრო რაიმედ მიიჩნევსო, ისინი ვერ ამჩნევენ, რომ აქ საქმე ეხება ფორმალურ ლოგიკას, როგორც შემეცნების მეთოდს და რომ ჰეგელი ჰაბერმასს სჭირდება საგნის თუ ვითარების საპირისპირო მხარეთა ერთიანობაში საწვდომად (114. 178).

ჰაბერმასის მრავალრიცხოვან შრომათა შორის აქ შედარებით ფართოდ განვიხილავთ 1968 წ. გამოცემულ წიგნს „შემეცნება და ინტერესი“, რომელიც ჰაბერმასის მოღვაწეობის სხვადასხვა პერიოდის გარკვეულ გამაერთიანებელ პოზიციას იძლევა. ეს ნაშრომი ჰაბერმასის მიერ წამოყენებული კონცეფციის - „ერთიანი სოციალური თეორიის“ ფილოსოფიურ- ისტორიული დასაბუთების ცდაა. უზარმაზარი მასალის ანალიზი (ჰეგელის მიერ კანტის კრიტიკიდან დაწყებული, კონტის, მახის, პირსის, დილთაის, ნიცშესა და ფსიქოანალიტიკოსების ჩათვლით) იმისთვისაა გამიზნული, რომ უჩვენოს: ყველაფერი, რაც საყურადღებო შეუქმნია დასავლეთის სულიერ კულტურას, გაერთიანებას პოულობს ჰაბერმასის ახალ კრიტიკულ შეხედულებებში. ეს წიგნი, ამავე დროს, „ახალი პოზიტივიზმის“ წინააღმდეგაცაა მიმართული. პოზიტივიზმის ისტორია წარმოდგენილია როგორც რეფლექსიაზე თანდათან უარის თქმა.

შემეცნებისა და ინტერესის კავშირის ანალიზმა უნდა დაასაბუთოს ის დებულება, წერს ჰაბერმასი, რომ „შემეცნების რადიკალური კრიტიკა შესაძლებელია მხოლოდ როგორც საზოგადოების თეორია“(115. 9). ეს იდეა იგულისხმება მარქსის მოძღვრებაში, მაგრამ იგი, ჰაბერმასის აზრით, არც მარქსის და არც მარქსისტების თვითცნობიერებამდე არ ამაღლებულა.

განსხვავებით თავისი ფრანკფურტელი მასწავლებლებისაგან, ჰაბერმასი არ კმაყოფილდება მარქსისა და მარქსიზმის იმ დროს გავრცელებული დაპირისპირებით. იგი თავად მარქსში ასხვავებს ამ მოაზროვნის ახალგაზრდობის დროინდელ მოსაზრებების და მარქსისავე მიერ ამ შესაძლებლობათაგან ამორჩეულს და მისი განხორციელებისათვის დასახულ გზებს. ჰაბერმასი ახალგაზრდობის ნააზრევს დიდ უპირატესობას ანიჭებს იმ თეორიასთან შედარებით, რომელიც მარქსის „კაპიტალში“ არის მოცემული.

ჰაბერმასი იმას კი არ ამტკიცებს, რომ მარქსი საზოგადოებაზ

ბუნების გაგებაში არ ხედავდა შემეცნების გაგების გასაღებს, არამედ იმას, რომ მარქსის მიერ საზოგადოების ბუნების გაგება არ იყო ბოლომდე დამაკმაყოფილებელი, რომ მარქსმა გენიალურად გააკრიტიკა ჰეგელი და დასახა ერთადერთი რეალური გზა კრიზისიდან ფილოსოფიის გამოსასვლელად, მაგრამ, თურმე, თავად ვერ გაიგო თავისი აღმოჩენის ნამდვილი ღირებულება. ეს იმაში გამოიხატა, რომ მან საზოგადოებრივი მიმართებების და ადამიანური ინტერესების მდიდარი შინაარსი შეზღუდა საწარმოო ძალებისა და წარმოებით ურთიერთობათა მიმართებით.

ინტერესს ჰაბერმასი უწოდებს ადამიანის კულტურაში გვარის არსებობის ფუნდამენტური პირობების შემქმნელ ძირითად ორიენტაციას. არსებობს სამი ძირითადი ინტერესი: ტექნიკური, პრაქტიკული და შემეცნებითი. ისინი, შესაბამისად, ქმნიან შრომის, ენისა და ბატონობის სფეროებს(115. 242).

ჰაბერმასის მეთოდი, XX ს-ის დასავლეთში გაბატონებული ანტიმონისტური განწყობის შესაბამისად, არის პლურალისტური. იგი ფიქრობს, რომ ადამიანის ინტერესთა დაყვანა რაიმე ძირითადზე წარმოადგენს დაყვანილის გაუფასურებას. ამიტომ მონიზმი ფილოსოფიაში ნაკლია. მაგრამ „ძირითადი", ცხადია, კორელატური ცნებაა და ერთი რაიმე ძირითადის მაგიერ სამი ძირითადის შემოტანა რაღაც საზომს გულისხმობს, რომლის ძალითაც თითოეულ სფეროში სპეციფიკურები ამ ძირითადზე დაიყვანება და ე. ი., ჰაბერმასის სიტყვებით რომ ვთქვათ, უფასურდება. ეს ჰაბერმასის ნაკლი კი არ არის, არამედ შემეცნების პროცესის აუცილებელი თანმხლებია. გარკვეული ასპექტით არარსებითის არსებითზე დაყვანის გარეშე შემეცნება შეუძლებელია, თუნდაც იგი პოზიტივისტურად იყოს გაგებული და ფიქრობდნენ, რომ გამოცდილებაში მოცემულის მხოლოდ აღწერა ხდება. ამ პოზიციისაგან მეცნიერების მაგიერ ვიღებთ უკვე განხორციელებულის აღრიცხვას, რომელიც საკვლევის არსის შესახებ ვერაფერს გვეტყვის და იძულებული ვიქნებით, საძიებლის ახალ გამოვლინებებს დავველოდოთ და ა. შ. ამავე დროს ჰაბერმასს პოზიტივიზმის წინააღმდეგ მებრძოლად მიაჩნია თავი, თანაც ისეთად, რომელიც რაციონალიზმს იცავს ყოველგვარი ემპირისტული თუ კერძომეცნიერული შეზღუდვისაგან.

ახალი ფილოსოფიის ძირითად საქმედ ჰაბერმასი სამართლიანად მიიჩნევს იმის დადგენის ცდას, თუ როგორ მიიღწევა სანდო, სარწმუნო შემეცნება. ეს საჭირო იყო მაშინ ახალ მეცნიერებათა დასაფუძნებლად.

კანტის ფილოსოფიაში ეს საჭიროება მთელი სიგრძე-სიგანით გაცნობიერდა(იგულისხმება ფილოსოფიის დაფუძნება როგორც მეცნიერული შემეცნების მეთოდის, რომელიც უპასუხებს კითხვაზე: როგორ არის შესაძლებელი კონკრეტული მეცნიერება, ანუ მათში მოცემული ჭეშმარიტების საყოველთაობა და აუცილებლობა, რის არსებობაშიც კანტს არასოდეს ეჭვი არ შეპარვია). კანტის მემკვიდრეებმა დაკარგეს მეცნიერებისადმი ფილოსოფიის მიმართების აუცილებლობის შეგნება, რითაც პოზიტივიზმის წარმოშობას შეუწყვეს ხელი. რაკი მეცნიერება ფილოსოფიის გარეშეც ვითარდებოდა და ფილოსოფიამ მეცნიერებათაგან ამგვარი დამოუკიდებლობით მხოლოდ წააგო, წარმოიშვა პოზიტივისტური რწმენა, რომ მეცნიერება ცოდნის ერთ-ერთი სახე კი არ არის, არამედ ერთადერთი, რომ ცოდნა ნიშნავს კონკრეტულ მეცნიერულ ცოდნას(115. 13). ამას ემყარება პოზიტივიზმი, რომელმაც კონკრეტულ მეცნიერებათა უფლებების მოჩვენებით უზურპაციას ჰეგელის მიერ დაუპირისპირა დებულება კონკრეტულ მეცნიერებათაგან განსხვავებული ფილოსოფიის უუფლებობის შესახებ. ჰეგელის ფილოსოფიის უარყოფის შედეგად პოზიტივიზმს კარგი პირობები შეექმნა. „მხოლოდ მარქსს შეეძლო მას წარმატებით შებრძოლებოდა, რამდენადაც მარქსი მისდევდა ჰეგელის მიერ კანტის კრიტიკას იდენტობის ფილოსოფიის იმ ძირითადი დებულების გარეშე, რომელიც ხელს უშლიდა ჰეგელთან შემეცნების კრიტიკის ერთმნიშვნელოვან რადიკალიზირებას“(115. 35). ლაპარაკია სუბიექტისა და ობიექტის იდენტობის დებულებაზე, რომელიც მარქსმა უარყო ეკონომიკურ-ფილოსოფიურ ხელნაწერებში(1844), სახელდობრ, მის ბოლო ნაწილში. ფოიერბახისაგან განსხვავებით, მარქსი აქ მიუთითებს ადამიანის აქტივობაზე, მაგრამ მიუხედავად ამისა, მათ შორის არსებითი სხვაობა ჯერ კიდევ არ არის. ეს მოხდა ფოიერბახის შესახებ პირველ თეზისში იმაზე მითითებით, რომ ადამიანის მოქმედება უბრალოდ აქტიური კი არ არის, არამედ საგნის მაკონსტრუირებელი მოქმედების ხასიათი აქვს. თანაც ეს არის არა ტრანსცენდენტალური სუბიექტი, არამედ კონკრეტული ადამიანური გვარი, რომელიც ბუნებრივ პირობებში ახდენს თავისი ცხოვრების რეპროდუქციას. ჩვენი გარემომცველი ბუნება, როგორც ობიექტური, აიგება შრომის პროცესში. ასე ხორციელდება „ნივთიერების გაცვლა ადამიანსა და ბუნებას შორის“ (მარქსი). ამიტომ შრომა წარმოადგენს ძირითად კატეგორიას არა მხოლოდ ანთროპოლოგიურად, არამედ შემეცნებისთეორიულადაც. როცა ჩვენ ადამიანს იარაღის მკეთებელ ცხოველს

ვუწოდებთ, ამით ვიძლევით როგორც მისი მოქმედების, ისევე მის მიერ სამყაროს გაგების სქემასაც.

შრომის, როგორც სამყაროს მაკონსტრუირებელის და სამყაროსი, როგორც ადამიანურ პრაქტიკაში მოცემულის გაგება მარქსთან მოდის ჰაიდეგერის მიერ მატერიალიზმის დახასიათებიდან ნაშრომში „ჰუმანიზმის შესახებ“. იგი მარკუზეს და სარტრის გავლით გადადის ჰაბერმასთან. ეს უკანასკნელი ცდილობს დაამტკიცოს, რომ შრომის პროცესში შექმნილი სამყარო ფარავს ჩვენგან თავისთავადს. ადამიანური სამყარო მას ესმის კანტის ფენომენთა სფეროს ჰაიდეგერისეული ინტერპრეტაციის მიხედვით.

როცა ადამიანის სამოქმედო სამყაროს და თავისთავადი რეალობის მიმართების ამგვარ ტრანსფორმაციას მოვახდენთ, ძნელი არ იქნება ახალგაზრდა მარქსს მივაწეროთ შრომითი დამოკიდებულების პროცესში მისტიკურის დაშვება, რასაც ჰაბერმასამდე ხაზს უსვამდნენ ვ. ბენიამინი, ე. ბლოხი, ჰ. მარკუზე და თ. ადორნო. „შემეცნება და ინტერესში“ მათ მარქსისტული ტრადიციის სპეკულატურად მოაზროვნე წარმომადგენლები ეწოდებათ(115. 45). იგულისხმება, რომ კანტის თავისთავადი ნივთი აქ კვლავ გამოდის როგორც ბუნება, რომელიც წინ უძღვის ადამიანის ისტორიას. საზოგადოებრივი შრომა, როგორც ბუნებისა და ადამიანის სინთეზი, წარმოადგენს ფორმისა და მატერიის განსხვავებულობის თავისებურ ერთიანობას. „მართალია, ფორმები უპირველესად განსჯის კატეგორიები კი არ არიან, არამედ საგნობრივი მოქმედებაა, ასევე შესაძლებელი საგნების ობიექტური ერთიანობა იქმნება არა ტრანსცენდენტალურ ცნობიერებაში, არამედ ინსტრუმენტული მოქმედების ფუნქციურ წრეში. ხოლო მოცემული მატერია თავის პირველ გაფორმებას იღებს შრომის პროცესში, როგორც შემეცნების პროცესში“. საბუთად ჰაბერმასს მარქსის სიტყვები მოჰყავს „კაპიტალიდან“: „ადამიანს თავის წარმოებაში მხოლოდ ისე შეუძლია მოიქცეს, როგორც თავად ბუნება იქცევა, ე. ი. მხოლოდ მასალის ფორმები შეცვალოს“. მოშველიებულია აგრეთვე მსგავსი მოსაზრება ნაშრომიდან „პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკისათვის“. სპეციფიკურ განსხვავებას კანტსა და მარქსს შორის ჰაბერმასი ხედავს მათ მიერ წარმოდგენილ სინთეზთა ელემენტების სხვაობაში. მარქსთან გვაქვს: შრომის მასალა, შრომის ხელსაწყო და ცოცხალი შრომა, კანტთან კი გრძობადი მასალა, განსჯის კატეგორიები და წარმოსახვის ძალა. ჰაბერმასი ფიქრობს, რომ მოცემული მასალის გაფორმების ჩარჩოები ერთი და იგივეა. ადამიანი მოქმედებს მის სხეულებრივ ორგანიზაციაში

ღრმად ჩამჯდარი სტრუქტურის მიხედვით. საკუთარი ინტერპრეტაციის საყრდენად ჰაბერმასი მიუთითებს 1962 წ. ფრანკფურტში გამოსულ ნაშრომზე „ბუნების ცნება მარქსის მოძღვრებაში“. ავტორი, ა. შმიდტი ამტკიცებს, რომ ჰეგელის მატერიალისტურმა კრიტიკამ მარქსი კანტისაკენ წაიყვანა და დაუშვა არააზრითი ყოფიერება თავისთავადი ნივთის სახით.

ჰეგელის კრიტიკისას მარქსთან კანტის მოძღვრების გარკვეული ასპექტით აღორძინება რომ ხდება, ამის უარყოფა არ შეიძლება. ეს კანტის მოძღვრების დუალისტური ბუნებითაა განსაზღვრული, რომელიც ნივთი თავისთავადის ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებულის სახით გააზრების შესაძლებლობას უშვებს და რაზედაც ლენინი ხშირად მიუთითებდა „მატერიალიზსა და ემპირიოკრიტიციზმში“(1909). მაგრამ ეს მხოლოდ შესაძლებლობაა, რომლის ერთმნიშვნელოვანი მტკიცება კანტის ფილოსოფიის ფარგლებში არ შეიძლება. კანტთან ნივთი თავისთავადი მხოლოდ ადამიანური ცნობიერებისაგანაა დამოუკიდებელი და არა საერთოდ ცნობიერებისაგან(მაგ., ღმერთისაგან).

მას შემდეგ, რაც ჰაბერმასმა მარქსის მეთოდის საკუთარი ინტერპრეტაცია წარმოადგინა, იგი საჭიროდ მიიჩნევს ამ მოძღვრების გამდიდრებას ჩ. ს. პირსის და ვ. დილთაის მეთოდებით. „პირსმა ბუნებისმეცნიერებათა, დილთაიმ კი - გონისმეცნიერებათა თვითრეფლექსია აიყვანეს იმ დონემდე, რომელზედაც საწვდომია შემეცნების სახელმძღვანელო ინტერესები“(115. 235). პირველთან საქმე ეხება ტექნიკურად გამოყენებად ცოდნას, მეორესთან კი - პრაქტიკულად მოქმედი ცოდნის ახსნას. პირველის მიზანია ბუნების ტექნიკური დამორჩილება, მეორესი - ინტერსუბიექტური შესაძლებელი მოქმედების ორიენტირის გაგება. ორივე შემთხვევაში პრინციპულად განსხვავებულია აუცილებელი ელემენტების: ენის, მოქმედების და გამოცდილების კავშირი. ინსტრუმენტულ მოქმედებაში ლაპარაკია გამოთვლაზე ლოგიკური ფორმების მიხედვით. ენის გამოყენება აქ მონოლოგურია. იგი თეორიულ ღირებულებებს აკავშირებს გამომდინარეობის და დაქვემდებარების მაიძულებელი წესების მიხედვით. კომუნიკაციურ მოქმედებაში მთავარია სამყაროს გაგება და ადამიანთა შესაძლებელ ურთიერთობათა შესაძლებელი სქემების დადგენა. აქ გვაინტერესებს არა ფორმალური, ე. ი, გაბატონებისათვის აუცილებელი ენა, არამედ ყოველდღიური, რადგან რეალურ, ე. ი. განსაზოგადოებულ სუბიექტებს შორის მიმართებებს ყოველდღიური ენა აგებს. სინამდვილე, რამდენა-

დაც იგი ადამიანთა საზოგადოების საშუალებით მოგვეცემა, იმ ჯგუფების ორგანიზებული სასიცოცხლო ფორმების ჩარჩოებში გვეძლევა, რომლებიც ერთმანეთთან ურთიერთობაში არიან ყოველდღიური სალაპარაკო ენის მეოხებით. ამ ასპექტით ნამდვილია ის, რაც შეიძლება განიცადო მოქმედი სიმბოლიკის ინტერპრეტაციის სახით(115. 142).

საზოგადოების და სახელმწიფოს პრობლემების ენის საშუალებით მოწესრიგების მნიშვნელობას ჯერ კიდევ კონფუციმ(551-478) მიაქცია ყურადღება. სოკრატე, პლატონი და ნეოპლატონიკოსები სპეციალურად იკვლევდნენ ენაში ჩამარხულ აზრს მსოფლმხედველობის თვალსაზრისით. არისტოტელე „მეტაფიზიკაში“ განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევდა ტერმინების ზუსტი მნიშვნელობის(ასევე მნიშვნელობების) დადგენას. ბეკონის იდოლებში, რომელთაგან უნდა განთავისუფლდეს მეცნიერული აზროვნება, ერთ-ერთი ბაზრის, ანუ ენის იდოლა იყო. საყოველთაოდ ცნობილია XX ს-ის მსოფლმხედველობრივი და მეცნიერული აზროვნებისათვის ენის ფილოსოფიის მნიშვნელობა. ჰაბერმასი მეორე პერიოდის ვიტგენშტაინიდან წამოსულ ტრადიციას უერთდება. საზოგადოების რეფორმისტულ გარდაქმნაში ენის განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იგი სულ უფრო მეტ ყურადღებას აქცევს. კერძოდ, როგორც იგი წარმოდგენილია პ. ფ. სტროსონის მოწაფის,ამერიკელი ფილოსოფოსის, ცნობილი ნაშრომის „სამეტყველო აქტების“ (1969) ავტორის ჯ. რ. სარლის(დაბ. 1932) და სალაპარაკო ენის ფილოსოფიის ერთ-ერთი ფუძემდებლის, კრებულის „როგორ ვაკეთოთ საქმე სიტყვებით“(1962) ავტორის ჯ. ლ. ოსტინის(1911-1960) ნააზრევში.

ჰაბერმასის ძირთადი მიზანია ფილოსოფიურად და სოციოლოგიურად დაასაბუთოს, რომ ძალის გამოყენება, როგორც საზოგადოებაში და სახელმწიფოში კონფლიქტის გადაჭრის საშუალება, შესაძლებელია აცილებულ იქნეს მოქალაქეთა გონივრული გაერთიანებების საშუალებით, რაც ურთიერთგაგებას გულისხმობს. აქ განმსაზღვრელი იქნება მხოლოდ არგუმენტის ძალა როგორც თავისებური არაიძულებითი იძულება(112. 279). ამის განხორციელება კი არსებითადაა დამოკიდებული ენის შესაძლებლობათა გამოყენებაზე. ამ საკითხებს ეხება ჰაბერმასის ერთ-ერთი ნაშრომი - „კომუნიკატურ მოქმედებათა თეორია“(1981).

ენისათვის თანარსი, შინაგანი მიზანია გაგებინება. ენის გამოყენების მოწესრიგების მიზნით, ჰაბერმასი ადგენს ოთხ კლასს როგორც პრაგმატულ უნივერსალიებს. ისინი ენობრივ მიმართებებში გაგების

შესაძლებლობის პირობებია. ჰაბერმასი მათ ლათინური სახელებით აღნიშნავს: კომუნიკატივა, კონსტატივა, რეპრეზენტატივა(შეს. ექსპრესივა) და რეგულატივა. ეს ის ოთხი სახეა, რომელსაც მოლაპარაკე გამოთქვამს როგორც ოთხი სახის პრეტენზიას მნიშვნელადობაზე. მაგრამ ეს, თავის მხრივ, გულისხმობს დიალოგში მონაწილე მეორე მხრიდან გაგების უნარს, მასთან რაღაც წინასწარ შეთანხმებას, ობიექტური გამგები იყოს. ჰაბერმასი წამოსწევს ენის ამ, შეიძლება ითქვას, შემარიგებელ ასპექტს, რომელსაც ძალა ექნება მაშინ, თუ ძალის გამოუყენებლობაზე შეთანხმება უეჭველად მიიჩნევა ორივე მხარის მიერ. უამისოდ, როგორც ისტორია გვასწავლის, დიალოგი და ენა სწორედ გასათიშად და ძალის გამოყენების გასამართლებლად გამოიყენება.

საინტერესოა, რომ ამავე ასპექტით წამოსწევს ენის მნიშვნელობას ცნობილი ინგლისელი ფილოსოფოსი დ. დევიდსონი. კითხვაზე ჰაბერმასთან მისი მიმართების შესახებ, მან უპასუხა, რომ ურთიერთგაგება, რომელიც დიალოგისათვის აუცილებელია, სულაც არ ნიშნავს აუცილებლად დათანხმებას. „უთანხმოებაც მხოლოდ მაშინაა შესაძლებელი, თუ თქვენ ერთმანეთის გესმით“(7. 53).

პრაგმატული უნივერსალიების ეს ოთხი კლასი, ჰაბერმასის აზრით, საშუალებას იძლევა „იდეალური სამეტყველო სიტუაციის“ შესაქმნელად, სადაც ყველა მონაწილეს ერთნაირი შესაძლებლობები აქვთ. ამ ასპექტით კვლევას ბუნებრივად უკავშირდება ჰაბერმასის მცდელობები შემწყნარებლობის და შეთანხმების პრინციპების უალტერნატივობის დასასაბუთებლად. ეს ნიშნავს, რომ ყველა პრეტენზია საგნობრივ ვითარებათა შესახებ ჭეშმარიტებასა თუ სისწორეზე მხოლოდ კამათით(დისკურსით) უნდა გადაწყდეს. ეს მას აუცილებლად მიაჩნია თანამედროვე დემოკრატიისათვის. დღეს სრულფასოვანი სახელმწიფო ვერ იარსებებს რადიკალური დემოკრატიის გარეშე, ამტკიცებს ჰაბერმასი 1992 წ. გამოცემულ ნაშრომში „ფაქტობრიობა და მნიშვნელადობა“. დღეს ტრადიციულ სამართლისფილოსოფიურ კითხვას: რა არის სამართალი? უნდა ეპასუხოს დისკუსიის ან, როგორც დღეს იტყვიან, დისკურსის ფარგლებში, რომელიც ეთიკურად არის ორიენტირებული. ამ პრობლემებს ჰაბერმასი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს. ჯერ კიდევ 1983 წ. გამოცემულ წიგნში „მორალური ცნობიერება და კომუნიკატორული ქმედება“ განხილულია დისკურსის ეთიკა როგორც დეონტოლოგიური, ანუ ჯერარსული ქმედება.

„განმარტებები დისკურსის ეთიკაში“(1991), რომელიც ზემოაღნიშნულ წიგნზე ცოტა ადრე გამოვიდა, ჰაბერმასი ასხვავებს მორალურ, ეთიკურ და პრაგმატულ დისკურსებს და განიხილავს სამართლებრივი სახელმწიფოს პრინციპებს, ასევე საჯაროობის ავტონომიურობას თანამედროვე საზოგადოებაში, საზოგადოებისა და სახელმწიფოს განსხვავების საკითხს და სხვ.

XX ს-ის შემეცნებისთეორიული ორიენტაციის უარყოფის პარალელურად ხდებოდა შემეცნების სუბიექტის ფილოსოფიური კვლევაძიებიდან თანდათან გამოდევნა და სუბიექტისა და ობიექტის მიმართების შეცვლა „თვითის“ და „სხვის“ მიმართებით, როგორც რეალურით, რომელსაც იმთავითვე გადალახული აქვს გნოსეოლოგიის (ამდენად, ევროპული შემეცნებისთეორიული რაციონალიზმის) საზღვრები და რეალურ მიმართებებშია ჩართული. ჰაიდეგერსა და ჰუსერლთან განსწავლული ფრანგი ფილოსოფოსი ე. ლევინასის(1906-1995) ნაშრომი ამ პრობლემაზე ჯერ კიდევ 1949 წ. დაიწერა და მისი გაფართოებული გამოცემა 1967 წლისა გერმანულად 1983 წ. ითარგმნა როგორც „სხვისი კვალი“. მასზე თავისებური პასუხია ჰაბერმასის 1996 წ. გამოქვეყნებული კრებული „სხვისი ჩართვა“.

კომუნიკაციის, ენის, დისკურსის და სხვებთან მიმართების შესახებ ჰაბერმასის ნააზრევისათვის თვალის გაყოლების შემდეგ შესაძლებელია დავუბრუნდეთ ჰაბერმასისათვის არსებით მიმართებას ფროიდის მოძღვრებასთან. ჰაბერმასს ეჭვი არ ეპარება, რომ მარქსიზმი ფსიქოანალიზითაც შეიძლება შეივსოს, რომ საზოგადოების ფსიქოანალიზური გაგება, მთელი მისი სიახლის მიუხედავად, საოცრად კარგად ეგუება კაცობრიობის ისტორიის მარქსისტულ გაგებას. ფროიდი საზოგადოებას აღნიშნავს ტერმინით- „კულტურა“. იგი, მარქსის მსგავსად, უშვებს საწარმოო ძალთა და წარმოებით ურთიერთობათა შორის განსხვავებას, ოღონდ სხვა ტერმინებით გამოხატავს ამას. ჰაბერმასისათვის არსებითი არაა ის განსხვავება, რომ მარქსისათვის კლასობრივი საზოგადოების ძირითადი მამოძრავებელი ძალა კლასობრივი ბრძოლაა, ფროიდი კი ადამიანს, როგორც სექსუალურ ობიექტს და როგორც სამუშაო ძალას ტოლძალოვან ვითარებებად მიიჩნევს(115. 341). ფროიდისათვის ადამიანი არის ცხოველი, რომელსაც „უნარი აქვს ჩაახშოს ლტოლვანი და ამავე დროს იოცნებოს“. ჰაბერმასი ფიქრობს, რომ ეს ავსებს ადამიანის მარქსისტულ გაგებას, რომელიც მხოლოდ შრომის პროცესის ასპექტით იზღუდება.

როცა ევროპულ ფილოსოფიაში ფროიდის მოძღვრების ამ სიახ-

ლეზე მსჯელობენ, ხშირად არ არჩევენ ერთმანეთისაგან ფროიდის კერძომეცნიერული კვლევის მეთოდს(რომელიც უდავოდ საყურადღებოა) და მის განზოგადებას ყოვლისმომცველ თეორიამდე, რომელიც შეიძლება საერთოდ სიცოცხლის სფეროს მიეყენოს. ამ თვალსაზრისით კი, შეიძლება ითქვას, რომ ფროიდს ახალი, ფრ. ნიცშესთან შედარებით, არაფერი უთქვამს. ისიც უნდა ითქვას, რომ ნიცშემდე კანტიც განიხილავდა ადამიანს როგორც არსებას, რომელსაც უნარი აქვს ჩაახშოს ლტოლვები(ამის საბუთია კატეგორიული იმპერატივის ქმედითობა) და ამავე დროს იოცნებოს(წარმოსახვის ძალით). კანტი ხომ მთელი ადამიანური აქტივობის საფუძველს ამაში ხედავდა? როგორც თეორიულის, ისე ეთიკურის და ესთეტიკურის შინაარსი კანტისათვის სხვა არა იყო რა, თუ არა წარმოსახვის ძალის სამნაირი მოწესრიგება(შესაბამისად, შეზღუდვა) აპრიორული კანონების სამი სახით. ამ დროს კონკრეტული ადამიანის ნებისაგან დამოუკიდებლად მხოლოდ თეორიული აპრიორი მოქმედებს, რომელიც კანტთან კონკრეტულ მეცნიერებათა საგნის სფეროს ქმნის. დანარჩენი ორი სახის აპრიორულმა სწორედ კონკრეტული პიროვნების ძალისხმევით, თანაც შეგნებულად და ცნობიერად უნდა შეზღუდოს ის, რასაც კანტი „წარმოსახვის ძალის მეოცნებეობას“ უწოდებს(4. IV. 798).

ჰაბერმასი ძალიან ბევრს ავალებს (და სამართლიანადაც) ადამიანთა კეთილ ნებას თანამედროვე საზოგადოებაში. ფაქტობრივად, მისი რეფორმიზმი და მშვიდობიანი მომავლის იმედი ამას ემყარება. დისკურსი კეთილი ნების და კონკრეტული ადამიანის სიცოცხლის შეუცვლელი ღირებულების აღიარების გარეშე (რაც, ფაქტობრივად, იგივე კეთილი ნებაა) სასიკეთოს ვერაფერს მოიტანს. აქედან გასაგებია, რომ ჰაბერმასისათვის მიუღებელია საზოგადოების განვითარების კანონებისათვის ბუნების კანონების მსგავსი გარდუვალობის და აუცილებლობის მინიჭება. ამ აზრით, იგი ფრანკფურტის სკოლის ძირითად პოზიციაზე დგას.

მისთვის არსებითი მნიშვნელობა აღარა აქვს იმას, რომ მარქსი ცდილობდა დაესაბუთებინა საზოგადოების კანონების მოქმედების ხასიათის და მათი ადამიანებთან მიმართების (განსაკუთრებით უკლასო საზოგადოებაში) თვისებრივი განსხვავება ბუნების კანონებისაგან.

არ უნდა ვიფიქროთ, თითქოს ჰაბერმასისათვის საკმარისი არ არის მარქსის მიერ მოყვანილი არგუმენტები საზოგადოების შესახებ მეცნიერების და მათ შორის ფილოსოფიის მეცნიერულობის დასაცავად. იგი არ ფიქრობს, რომ მარქსმა ვერ მოახერხა ფილოსოფიიდან მითის და, საერთოდ, რელიგიური ელემენტების განდევნა, ე. ი. ის, რისთვისაც

იბრძოდა ფილოსოფია თალესიდან დაწყებული, მაგრამ რაზედაც უარი თქვა ჰეგელმა (ფილოსოფიას არ შეუძლიაო რელიგიის გარეშე არსებობა). ჰაბერმასი აქ ჰეგელის მხარეზეა. მას მიაჩნია, რომ ფილოსოფიის ბრძოლა რელიგიის წინააღმდეგ საბედისწერო გამოდგა არა რელიგიისათვის, არამედ თავად ფილოსოფიისათვის. წიგნში „ფილოსოფიურ-პოლიტიკური პროფილები“(1971) იგი ამტკიცებს, რომ სწორედ მითოლოგიისა და რელიგიის გამოდევნამ გამოიწვია ევროპული კულტურის კრიზისი. ფილოსოფია, როგორც მსოფლმხედველობა, შეუძლებელია რელიგიისა და მითის გარეშე.

ამ ეფექტურ მსჯელობაში, რომელიც დღეს საკმაოდ გავრცელებულია ევროპულ მსოფლმხედველობრივ აზროვნებაში, ნიცშეს, დოსტოევსკის და ჰაიდეგერის გავლენით შეთხზულ ისტორიაზე მითითება მეტია, ვიდრე ნამდვილზე. ის, რომ ფილოსოფოსები იბრძოდნენ მითისა და რელიგიის გარკვეული სახის წინააღმდეგ, არ ნიშნავს, რომ ისინი საერთოდ მათ წინააღმდეგ იბრძოდნენ და მით უმეტეს, რომ მათ მართლაც თავი დააღწიეს მითსა და რელიგიას. ჰეგელის პოზიცია ამ საკითხზე ჩვენ აღვნიშნეთ. რაც შეეხება მის შემდეგ შექმნილ მოძღვრებებს, არც ფოიერბახის მატერიალიზმი და არც თვით ო. კონტის პოზიტივიზმი არ ცდილობდა ფილოსოფიის რელიგიისაგან, როგორც ასეთისაგან, განთავისუფლებას. ისინი ორივენი, შოპენჰაუერთან ერთად, ე.წ. ულმერთო რელიგიების დამცველები იყვნენ. ერთადერთი XX ს-ის პოზიტივიზმი იყო, რომელიც ყოველნაირი მეტაფიზიკური პრობლემის გამოდევნას ცდილობდა ფილოსოფიიდან, მაგრამ მისი არსებითი ნაკლი უკვე ოციან წლებში გახდა ცნობილი - მან თავად დაკარგა ფილოსოფიური ხასიათი. ჰაბერმასი შეუზღუდველი რაციონალიზმის სახელით იბრძვის პოზიტივიზმის წინააღმდეგ, მაგრამ ამავე დროს რელიგიურისა და მითის აუცილებლობას ამტკიცებს. ნათელია, რომ ჰაბერმასის რაციონალიზმი სულაც არ გამორიცხავს ირაციონალიზმს, ისევე როგორც ე. ლასკის თეორია, რომლის ყოვლისმომცველი რაციონალიზმი (როგორც ლოგიკურის მიყენების ზღვარდაუდებლობა) გულისხმობდა ასევე ყოვლისმომცველ ირაციონალიზმს (მასალის საყოველთაო ირაციონალობას).

ჰაბერმასისათვის, ისევე როგორც მთელი ფრანკფურტის სკოლისათვის, მიუღებელია საბჭოთა მარქსიზმში დაკანონებული დიალექტიკა, ე. ი. არსებულის ბუნებისა და განვითარების ახსნა დაპირისპირებულთა ბრძოლისა და ერთიანობის საფუძველზე. ჰაბერმასი ცდილობს უდიდესი დიალექტიკოსები (ჰეგელი და მარქსი) გამოიყენოს მათი

დიალექტიკის არსების გარეშე და არა მარტო დიალექტიკოსები. ეკლექტიკური მეთოდი საშუალებას აძლევს მას საკუთარი შეხედულებანი გუგულის კვერცხივით ჩადოს სულ სხვადასხვა მიმართულების მოაზროვნეთა ნააზრევში (ამ გამოთქმას ჰაბერმასის შეხედულებათა მიმართ კარგა ხანია ხმარობენ მისი კრიტიკოსები. 116. 165).

როგორც ცნობილია, მარქსი ფოიერბახზე თეზისებში ადამიანის არსებას განსაზღვრავდა როგორც „ყველა საზოგადოებრივ ურთიერთობათა ერთობლიობას". ეს ეხება ადამიანს საერთოდ, რომელ ფორმაციასაც არ უნდა ეკუთვნოდეს იგი. ეს დებულება იმის დაზუსტებას წარმოადგენს, რომ ადამიანი საზოგადოებრივი (ან, როგორც არისტოტელი იტყოდა, პოლიტიკური) არსებაა. ეს საერთოდ ადამიანის, როგორც გვარის, არსების განსაზღვრებაა. მაგრამ რადგან მარქსისათვის საზოგადოებრივი ურთიერთობანი იცვლებიან და თანაც თვისებრივად, ამდენად ადამიანის ისტორიულობაც მტკიცდება. საზოგადოებრივი ურთიერთობანი არსებობის ყოველ ეტაპზე კონკრეტულ-ისტორიულია, ისევე როგორც ამ საზოგადოებაში მცხოვრები და ამ საზოგადოებრივი ურთიერთობების თანაშემოქმედი ადამიანი. ისტორიულობა, როგორც ნებისმიერი ცვლილება, რაღაც უცვლელის საფუძველზეა შესაძლებელი. მარქსის განსაზღვრებაში ორივე მხარეა გათვალისწინებული, რასაც ვერ ვიტყვით ვერც სარტრის და ვერც ადორნოსა და ჰაბერმასის მიერ ადამიანის გაგებაზე. მათთან ადამიანის არსება პრინციპულად იგივეა და ცვალებადობანი საზოგადოებრივ ცხოვრებაში, რომლებიც ეპოქებს ქმნის, გარეგნული რჩება ამ არსებისათვის.

ამგვარი გაგებიდან გამომდინარე, ჰაბერმასისათვის მარქსისა და ფროიდის შეერთება ძნელი არ არის. ჰაბერმასმა ფსიქოანალიზი ზ. ფროიდის ინსტიტუტში ა. მიჩერლიხის ხელმძღვანელობით შეისწავლა(115. 10). „ფსიქოანალიზი, გვარწმუნებს ჰაბერმასი, შესაძლებლობას გვაძლევს მოვიპოვოთ პოზიტივიზმის მიერ შერყეულ განზომილებებთან თავად კვლევის ლოგიკის მიერ გაკვალული მეთოდოლოგიური მისასვლელი". ეს შესაძლებლობა ზ. ფროიდთან, რომელიც თავად „ფილოსოფოსი არ იყო", არ განხორციელებულა(115. 263). არ განხორციელებულა იგი არც მის მოწაფეებთან. ჰაბერმასი, როგორც ჩანს, უმნიშვნელოდ თვლის ა. ადლერის, კ. იუნგის და სხვათა მიერ ფროიდის კრიტიკას და მისი თეორიის სრულყოფის ცდას. როგორც აღნიშნული იყო, ჰაბერმასისათვის ფროიდმა შეავსო ადამიანის, როგორც „იარაღის მკეთებლის", მარქსისტული შეზღუდული გაგე-

ბა იმით, რომ იგი ლტოლვების ჩამხშობ და ამავე დროს მეოცნებე არსებად გაიაზრა. ორივე ეს განსაზღვრება ჰაბერმასს არაისტორიულად ესმის. თავისთავად როგორც იარაღის მკეთებლობა და ლტოლვების ჩახშობა და თუნდაც ჩახშობილის შესახებ ოცნება სხვადასხვა კულტურულ დონეზე სხვადასხვაგვარად ხდება და, მართალია, როგორც მარქსი ამტკიცებდა, საბოლოო ანგარიშით, წარმოების წესით ერთმნიშვნელოვნად არ განისაზღვრება, მაგრამ დიდი მნიშვნელობა აქვს მისთვის. წარმოების წესი ურთიერთდაპირისპირებულ შესაძლებლობათა გარკვეულ დონეს ქმნის, რომელთაგან ამორჩევა კონკრეტულ პიროვნებაზე და მის კონკრეტულ გარემოზე არის დამოკიდებული. ეს ამორჩევა კი არასგზით არაა ერთმნიშვნელოვნად წინასწარგანსაზღვრული. მარქსის ცნობილი მიმზიდველი, მაგრამ არაზუსტი შედარება კი სწორედ აქეთკენ უბიძგებდა მკითხველს: თვით ძარცვის წესიც წარმოების წესით განისაზღვრება. ერი, რომელშიაც განვითარებულია საბირჟო სპეკულაცია, არ შეიძლება იმავე წესით იქნეს გაძარცული, როგორც ერი, რომელიც მწყემსობას ეწევა“(117. 277).

ფსიქოანალიზი ჰაბერმასს სჭირდება როგორც ინტერპრეტაციის განსაკუთრებული ფორმა. „იგი გვაძლევს თეორიულ თვალსაზრისებს და ტექნიკურ წესებს სიმბოლური კავშირების ასახსნელად“. იგი სპეციფიკურად გაფართოებულ ჰერმენევტიკას მოითხოვს, რომელიც, „განსხვავებით ჩვეულებრივი გონისმეცნიერული ინტერპრეტაციებისაგან, მხედველობაში იღებს ახალ განზომილებას“ (115. 263). ეს ჩვენი ცნობიერების სიღრმისეული განზომილებაა. ფროიდმა ვ. დილთაის ფილოლოგიურ ჰერმენევტიკას დაუპირისპირა სიღრმის ჰერმენევტიკა (115. 267).

მკაცრად თუ ვიტყვით, როგორც ფილოსოფიურ თეორიას(და არა როგორც თერაპიას), ფროიდის მოძღვრებას მხოლოდ მაშინ ექნება მეცნიერული მნიშვნელობა, როცა აიხსნება, თუ რამ განაპირობა საზოგადოებაში პიროვნების ასეთი მდგომარეობა, რომლის დროსაც მისი ცნობიერი სურვილების გარკვეული ნაწილისათვის ცალკე სფერო შეიქმნა არაცნობიერის თუ ქვეცნობიერის სახით, რათა შემდეგ მათ, როგორც განდევნილ სურვილებს, ანდა, ფროიდის სიტყვებს თუ ვიხმართ, ამ „შინაგან საზღვარგარეთს“, სხვადასხვა საშუალებით, თავისი ნება ეკარნახა ადამიანის ცნობიერი მოქმედებისათვის. უამისოდ ფროიდის თეორია, მთელი მისი პოპულარობის მიუხედავად, მაინც მითის დონეზე რჩება, იმ მითისა, რომელსაც ვიღებთ იმის გამო, რომ ძველი მითების რიგი ასპექტის მოხერხებულ ინტერპრეტაციას იძლევა.

არც პრინციპულად, არც ფაქტობრივად არაა შეუძლებელი დავუშვათ იმგვარი კულტურა, რომელშიც სქესობრივი ლტოლვები არავითარ შეზღუდვას არ განიცდიან.

ჰაბერმასი, ისევე როგორც ფროიდის ბევრი სხვა მკვლევარი, ზუსტად არ ხმარობს არაცნობიერის და ქვეცნობიერის ცნებებს. ზოგჯერ მათ ისე წყვეტენ ერთმანეთს, რომ შემდეგ მათი კავშირი სავსებით გაუგებარი ჩანს. ხშირად იჩქმალება ის, რომ არაცნობიერი ფროიდთან თავისი არსებობისათვის ცნობიერის მინიმალურ ხარისხს მაინც მოითხოვს. წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი არც იარსებებდა ცნობიერებისათვის და ვერც ზემოქმედებას მოახდენდა მასზე. ლაიბნიცის მოძღვრება მონადებში ცნობიერის და არაცნობიერის ხარისხების თაობაზე, ალბათ, ბევრს გაარკვევდა ფსიქოანალიზის შინაგანი სტრუქტურის გააზრებისათვის.

დასავლეთის ფილოსოფიამ ერთ დროს, დარვინის გავლენით, შეიმუშავა სოციალ-დარვინიზმი, ანუ თეორია, რომელიც საზოგადოების მთავარ მამოძრავებლად მიიჩნევდა არსებობისათვის ბრძოლას, რის შედეგადაც ხდებოდა ბუნებრივი შერჩევა და პროგრესი. მიმდინარე საუკუნის შუა წლებიდან ევროპული ფილოსოფიის მრავალი წარმომადგენელი ასევეა გატაცებული ფროიდის თეორიით და, საერთოდ, ფსიქოანალიზით. ამ გაზვიადების წინააღმდეგ უკვე 50-იანი წლებიდან დაიწყო ბრძოლა(მაგ., ჰ. ბიოლის „ბილიარდი ათის ნახევარზე"). ფილოსოფოსთა ახალგაზრდა თაობა, ჩანს, თანდათან თავისუფლდება ამ გავლენისაგან, რადგან მომრავლდა ფაქტები, რომელთაც ეს თეორია, მიუხედავად პრეტენზიისა, ვერ არკვევს. მოაზროვნეები, შესაძლოა, ადრე სტუდენტური მოძრაობის, ანდა სექსუალური რევოლუციის მონაწილეები, ცდილობენ უფრო სერიოზული საფუძვლები მოძებნონ კაპიტალისტური საზოგადოების ასახსნელად და შესაცვლელად, ვიდრე მათი მასწავლებლები ფრანკფურტის სკოლიდან. ერთ-ერთი მათგანი რ. სიმონ-შეფერი(დაბ. 1944) ფრანკფურტის სკოლისადმი მიძღვნილ ნარკვევში - „თეორია პრაქტიკის გარეშე"- წერს: „ფსიქოანალიზით გატაცებულმა ჰაბერმასმა ვერ შეამჩნია ძირითადი განსხვავება ნევროზსა და კაპიტალისტურ საზოგადოებას შორის. ნევროზი ხელსაყრელ შემთხვევაში შეიძლება გავაქროთ იმით, რომ შევიმეცნებთ, კაპიტალისტური საზოგადოება კი იმ შემთხვევაშიც, თუ იგი გამოაშკარავებულია და შემეცნებული, ზუსტად ისევე ნამდვილი რჩება, როგორც მანამდე. იგი ავტომატურად არ ქრება"(116. 159).

სიმონ-შეფერი მიუთითებს ცნობილი დასავლეთგერმანელი ფილოსოფოსის რ. ბუბნერის შეხედულებაზე, რომ ფრანკფურტელთა

მიმართება პრაქტიკასთან მხოლოდ თეორიულ მიმართებად რჩება, თუმცა „პრაქტიკა“ მათ მუდამ პირზე აკერიათ. მათ თეორია თავად მიიჩნიათ პრაქტიკულ ძალად, რაც თავისთავად სწორია, მაგრამ მათ არ სურთ იმის დანახვა, რომ თეორია მხოლოდ მაშინ გახდება პრაქტიკული ძალა, როცა პრაქტიკულად ქმედით მასებს დაეუფლება. ამგვარ მასებზე კი (სტუდენტურ მოძრაობაზე) თავად ფრანკფურტელებმა თქვეს უარი. ამდენად, მათი თეორია კი არ დაუკავშირდა პრაქტიკას, არამედ თავად პრაქტიკაც თეორიულად ადამიანის ცნობიერების ემანსიპაციად აქციეს.

სიმონ-შეფერი არაა მარქსისტი, ისევე როგორც მისი ოპონენტი აღნიშნულ კრებულში, ციურიხის უნივერსიტეტის პროფესორი. ვ. ციმერლი(დაბ. 1945). პირველი თავს წარმოგვიდგენს როგორც კრიტიკული რაციონალიზმისადმი სიმპათიურად განწყობილი მოაზროვნე, ვ. ციმერლი კი ცდილობს დიალექტიკისა და ფილოსოფიური ჰერმენევტიკის რაციონალისტური სინთეზი შეიმუშაოს. დიალექტიკა მას თავისებურად აქვს გააზრებული. წერილში „საკუთრივ რას წარმოადგენს დიალექტიკა?“ იგი მიზნად ისახავს, შელინგისა და ჰეგელის მოძღვრებათა, აგრეთვე, დიალექტიკის და რეალობის თაობაზე დაწერილი სხვა ნარკვევების საფუძველზე, შეიმუშაოს დიალექტიკის ყოვლისმომცველი მეცნიერული განმარტება.

ამ საფუძველზე სურს მას შეაფასოს დიალექტიკის თეორიები საერთოდ და ფრანკფურტის სკოლისა კერძოდ. მიზანი ნამდვილად სწორადაა დასმული, მაგრამ დიალექტიკის ციმერლისეული გაგების ანალიზი გვარწმუნებს, რომ იგი ცალმხრივია. მასში ვერ მოექცა დიალექტიკა როგორც ახლის წარმოშობის უნივერსალური თეორია. ეს ღირებულებას უკარგავს ციმერლის ფორმალურად სწორ განცხადებას, რომ „სიტყვა „დიალექტიკით“ აღნიშნული ვითარება წარმოადგენს არსებით და აუცილებელ ელემენტს ფილოსოფიისა, სულ ერთია რა სახითაც არ უნდა გამოდიოდეს იგი“(116. 166). უნაყოფო კამათის თავიდან ასაცილებლად ავტორი გვერდს უვლის საკითხის თ. ადორნოსეულ დაყენებას: დიალექტიკა განსაზღვრებადია თუ, საერთოდ, „დეფინიციის კრიტერიუმის“ კრიტიკას წარმოადგენს. ციმერლი გვპირდება არა დიალექტიკის დეფინიციას, არამედ მის ექსპლიკაციას. მაგრამ ამით საკითხი ვერ მოგვარდება, რადგან ყოველი ექსპლიკაცია თუ ახსნა კვლევის დასაწყისში მუდამ გულისხმობს გარკვეულ დეფინიციას, როგორც სამუშაო ჰიპოთეზას მაინც, რომელიც კვლევის შედეგად ან სხვით შეიცვლება, ან გამოიკვეთება და დადასტურდება.

ბუნებასა და საზოგადოებაში დიალექტიკის დაშვება და ამავე დროს „აზროვნების თითქოსდა ავტონომიური დიელექტიკის“ ამ დიალექტიკის ასახვად აღიარება, რაც მოცემულია „დიალექტიკური მატერიალიზმის დიალექტიკის ოფიციალურ ცნებაში“, ციმერლის აზრით, დაუსაბუთებელი დაშვება და კანტამდელ მეტაფიზიკასთან დაბრუნებაა. ეს მას იმდენად ნათლად მიაჩნია, რომ არგუმენტის მოყვანასაც არ ცდილობს. მაგრამ ამ დაშვებას თავისი სერიოზული შედეგები აქვს. სინამდვილის დიალექტიკურობის უარყოფას თავად აზროვნებაში დიალექტიკის უარყოფა მოსდევს. ჩვენი აზროვნების დიალექტიკა ცხადდება ჩვენი შემეცნების ინტერსუბიექტური ნაკლის გაცნობიერებად. ამდენად, დიალექტიკა, ჩვენი შემეცნების ნაკლის დაძლევის გზით, არადიალექტიკური სინამდვილისადმი მიახლოების შესაძლებლობის კვლევად იქცევა. ეს, არსებითად, პლატონის რიგ დიალოგში (მაგრამ არა „პარმენიდესა“ და „სოფისტში“) მოცემული დიალექტიკის აღდგენაა. პლატონი თვლიდა, რომ აზროვნებაში მოცემული დაპირისპირებულობის გადალახვის შედეგად, მივადგებით დაპირისპირებულობაზე მაღლა მდგომ იდეათა სამყაროს. ამასთანავე, ეს მიახლოება მარადიული პროცესია, რომელსაც ადამიანი ამქვეყნად ვერასოდეს მიაღწევს. მიმართულების სისწორე კი გარანტირებულადაა მიჩნეული სოკრატესა და პლატონის მიერ. ციმერლისთანაც ეს პოზიცია გვხვდება. იგი აცხადებს: „დიალექტიკა არც რეალობის სტრუქტურაა და არც მეთოდი, არამედ არის მომწესრიგებელი რეფლექსია მარად ნაკლოვან გამოცდილებაზე, რასაც ამხსნელი და აღმწერი ცნობიერება აწარმოებს მისთვის მუდამ კონტინგენტური და მიუწვდომელი რეალობის მიმართ“(116. 169).

მოგვიანებით, წერილში „შრომისდანაწილებითი ფილოსოფია?“, რომელიც 1978 წ. გამოქვეყნდა ცნობილ კრებულში „რაღა საჭიროა ფილოსოფია? „ციმერლი უარყოფდა ჰაბერმასის ცნობილ დებულებას იმის თაობაზე, რომ „ფილოსოფია თავისი დიდი ტრადიციების ერთგული რჩება მაშინ, როცა იგი მათ უარყოფს“. ციმერლი წამოაყენებს საპირისპირო დებულებას, რომელიც, ფაქტობრივად, შეავსებს ჰაბერმასის თეზისის შინაარსს: „ფილოსოფია, პირიქით, მხოლოდ მაშინაა ერთგული თავისი დიდი ტრადიციისა, როცა მას აახლებს“(116. 210).

მაგრამ ზოგადი დებულება, თუნდაც სწორი, თავისთავად არაა გარანტია მისი გამოყენების სისწორისა, იგი ამის მხოლოდ შესაძლებლობაა. ციმერლისაც ასე მოსდის. იგი ფიქრობს, რომ ჰეგელის ადრეული პერიოდის დიალექტიკა ააღორძინა, სინამდვილეში კი პლატონის

დიალოგების(თანაც არა უმთავრესთა) მეთოდის რეკონსტრუქცია მოახდინა. ჰეგელის ადრინდელი შრომების განდიდებაში ციმერლის უშუალო წინამორბედი ჰაბერმასია, რომელიც ამტკიცებს, რომ ზემოაღნიშნული პერიოდის ჰეგელი იყო „ჰეგელი, ფოიერბახი და მარქსი ერთად“ (114. 107). უნდა ითქვას, რომ დიალექტიკის უარყოფაში ციმერლი ჰაბერმასზე თანმიმდევრულია. ჰაბერმასს სურს დიალექტიკა საზოგადოებაში დაუშვას, მისი მოქმედების ფორმებიც ამ სინამდვილიდან ამოიკითხოს, მაგრამ რევოლუცია უარყოს და ამ საქმეში ჰეგელი მოიშველიოს. თავისთავად ეს კეთილშობილური წამოწყებაა, თუ რევოლუციის ცნებაში იმას ვიგულისხმებთ, რასაც ისტორია აქამდე გვაწოდებდა(60-იანი წლების სტუდენტური მოძრაობის ჩათვლით). ჰაბერმასმა, ადორნოსა და მარკუზეს კვალად, გერმანული იდეალიზმის ის შეხედულება აღადგინა, რომლის თანახმადაც აზროვნებაში მოხდენილი რევოლუცია სინამდვილეში ცვლილებას უიგივდება. ეს აზრი გერმანულმა იდეალიზმმა მემკვიდრეობით მიიღო გერმანული განმანათლებლობიდან. ფრანკფურტის სკოლა, თავისი მოღვაწეობის უკანასკნელ პერიოდში, ამ პოზიციაზე დგება. დიალექტიკის იმ გაგებაში, რომელიც ციმერლიმ წამოაყენა, ჰაბერმასისეული ერთ-ერთ კონკრეტულ სახედ შევა. თავად ციმერლი დიალექტიკის ორ სახეს გამოჰყოფს რ. ბუბნერისა და სიმონ-შეფერის თეორიათა სახით. ფრანკფურტის უნივერსიტეტის პროფესორი რ. ბუბნერი წიგნში „დიალექტიკა და მეცნიერება“(1973) გამოდის ჰეგელის ლოგიკიდან და ცდილობს დაადგინოს კვლევის პროცესის ავტონომიური ლოგიკა. საერთოდ, ტერმინი „კვლევის ლოგიკა“ კ. პოპერის გავლენით გავრცელდა. ბუბნერის მიზანია, კვლევის ლოგიკის პოპერისეული გაგება ჰეგელის „ლოგიკით“ გაამართლოს, ან, უკეთ, იგი ჰეგელთან ამოიკითხოს. ამ მიზნით, ჰეგელთან აბსოლუტირდება წინააღმდეგობის გზით არსებულის გადალახვის აუცილებლობა, მაგრამ იჩრდილება მოხსნა-შენახვის როლი ამ პროცესში, ასევე მიზანთან მიახლოების გარანტია. კვლევის ლოგიკა გაგებულია როგორც წინააღმდეგობის დადგენა, რომელიც აუცილებლად არსებობს ყოველ თეორიაში, და მისი გადალახვის წესი, რაც ახალი თეორიის აუცილებლობაზე მიუთითებს. მეცნიერული კვლევის ამგვარი ლოგიკა, ფაქტობრივად, მეცნიერული თეორიის მუდმივ კრიზისზე მიუთითებს, რადგან შემეცნების საგანი წინააღმდეგობისაგან თავისუფლადაა მიჩნეული. იგულისხმება მეცნიერული კვლევის საგანი და არა თავად მეცნიერული კვლევა, რომელიც ფილოსოფიური კვლევის წინააღმდეგობრივი საგანი გამოდის.

ბუბნერი სწორედ ამგვარ პოზიციას იცავს. შემეცნება და ფილოსოფია მუდამ კრიზისშია, მაგრამ ეს დამღუპველი კი არ არის, არამედ წინსვლის სტიმულია. ყოველ ახალ საფეხურზე კვლავ წინააღმდეგობა ჩნდება, მაგრამ არსებობს თუ არა ამ პროცესში წინსვლა, ბუბნერთან ამას ისევე ვერ გავიგებთ, როგორც პოპერის კრიტიკულ რაციონალიზმში.

განსხვავებით ბუბნერისაგან, სიმონ-შეფერის აზრით, დიალექტიკა ორ დონეზე უნდა იქნეს განხილული: მეტათეორიულ სიბრტყეზე, როგორც მოდელი თავად თეორიის აგებისათვის და თეორიულ სიბრტყეზე, როგორც მოდელი სინამდვილის აღწერისათვის. ეს უკანასკნელი წარმოდგენილია კვლევის დროს ერთიმეორის შემავსებელი წესების დაკავშირების სახით. ეს გაგება არსებითად ემთხვევა ბუბნერისეულს. მაგრამ ეს კომპლექსური მიდგომა არათუ სინამდვილეში დიალექტიკის არსებობის კრიტერიუმსაც ვერ გვაძლევს, არამედ უბრალო მოძრაობისა და ცვლილების დაშვებისაც. აქედან ვერ დავადგენთ, თეორიაში ცვლილებები ჩვენი შემეცნების ნაკლია, თუ სინამდვილის ცვლილების ან განვითარების შედეგი.

ჰაბერმასისა და, საერთოდ, ფრანკფურტელების მიერ დიალექტიკის ამგვარმა გაგებამ, საზოგადოების დინამიკის გაგების თვალსაზრისით, მრავალი სიძნელე გამოიწვია. როგორც აღნიშნული იყო, მათ პრაქტიკასთან კაშირის დაკარგვას აბრალებდნენ. ამავე აზრისაა წიგნის - „მითი ტოტალური გონების შესახებ“ ავტორი ჰ. ალბერტი და გ. როზმოზერი, რომელმაც ფრანკფურტის სკოლაზე სპეციალური ნაშრომი დაწერა: „კრიტიკული ფილოსოფიის სიღატაკე“(1974).

ჰაბერმასი თავს მარქსის მიმდევარს უწოდებს, მაგრამ მისი ნეომარქსიზმი სულ უფრო შორდება მარქსიზმს. „შემეცნება და ინტერესის“ გამოსვლის მეორე წელს (1969) იგი აქვეყნებს ახალ წიგნს: „ტექნიკა და მეცნიერება როგორც იდეოლოგია“. მისი მიზანი იყო დაესაბუთებინა, რომ მარქსისტული ფილოსოფიისათვის ისეთი არსებითი მნიშვნელობის მქონე ცნებები, როგორიცაა „საწარმოო ძალები“, „წარმოებითი ურთიერთობანი“ და სხვ. აუცილებელია სხვა ტერმინებით შეიცვალოს. ეს ტერმინებია, მაგ., „შრომა“ და „ინტერაქცია“. ისინი უფრო ზოგადია და შეძლებენ შეითვისონ ის კრიტიკული აზრი, რომელიც ისტორიული მატერიალიზმის კატეგორიებში ვეღარ მოექცევა. ჰაბერმასის ძიების მიმართულებას კარგად აჩვენებს მისი განცხადება იმის თაობაზე, რომ დღეს საზოგადოების ზედნაშენმა დაკარგა ბაზისისადმი ძველი, დაქვემდებარებული დამოკიდებულება, ასევე, რომ დღეს მუშათა კლასი

დაკარგა რევოლუციური როლი, რომ დღეს საზოგადოებას ამოძრავებს არა საწარმოო ძალები, არამედ პროგრამა. იგი იცავს მ. ჰორკჰაიმერის დებულებას იმის თაობაზე, რომ დღევანდელ საზოგადოებაში აზრი დაკარგა ცნებამ - „სოციალური კლასი“, რადგან წარმოების სოციალური მესაკუთრე უძლურია წარმოების ფაქტობრივი ხელმძღვანელის მიმართ.

ჰაბერმასი განაგრძობს აქტიურ მოღვაწეობას. გულმოდგინედ იცავს დემოკრატიას და პიროვნულ თავისუფლებას, იცავს რაციონალიზმს, მაგრამ აბსოლუტურობაზე პრეტენზიის გარეშე. ამ ხაზით იგი თანდათან უახლოვდება თანამედროვე პრაგმატიზმს. როგორც რ. რორტი აღნიშნავდა, გაუგებარია, რატომ უწოდებს ჰაბერმასი თავს მარქსისტს, როცა იგი უფრო დიუის მიმდევარ ლიბერალს ჰგავსო(7. 112). პრაგმატიზმსა და ახალ ფრანკფურტის სკოლას შორის ნათესაობაზე ლაპარაკობს პოპულარული ამერიკელი ფილოსოფოსი ჰ. პათნენიც, რომელიც ჰაბერმასს თანამედროვე გერმანული ფილოსოფიის უდიდეს წარმომადგენელს უწოდებს(7. 60).

ერიხ ფრომი (1900-1980)

ცნობილი ფსიქოლოგი, სოციოლოგი და ფილოსოფოსი ერიხ ფრომი დასავლეთში გავრცელებული ორი გავლენიანი მსოფლმხედველობრივი მიმართულების – ნეოფროიდიზმის და ნეომარქსიზმის ერთ-ერთი ცენტრალური ფიგურა იყო. ნეოფროიდიზმი მიზნად ისახავდა ფროიდის თეორიის ვიწრო ბიოლოგიზმის გადალახვას და სოციალურზე დაფუძნებას. ამ მიმართულებას ეკუთვნოდნენ ისეთი ცნობილი ფსიქოლოგები, როგორებიც იყვნენ კ. ჰორნი და ჰ. ს. სალივანი. რაც შეეხება ნეომარქსიზმს, მის რიგებში ითვლიან, ფრანკფურტელებს გარდა, ჟ. პ. სარტრს, სტრუქტურალისტ ლ. გოლდმანს, სოციოლოგებს: ჩ. რ. მილზს, ნ. ბირნბაუმს და სხვ. ფრომის მიზანი იყო მარქსიზმისა და ფსიქოანალიზის სინთეზით ადამიანისა და საზოგადოების შესახებ მეცნიერული თეორია, რომელსაც შეეძლება თანამედროვე საყოველთაო კრიზისიდან გამოსავალზე მითითება. ფრომი მას „ჰუმანისტური სოციალიზმის“ თეორიას უწოდებდა.

ე. ფრომი ფრანკფურტში დაიბადა. სწავლობდა ჰაიდელბერგის, ფრანკფურტისა და მიუნიხის უნივერსიტეტებში. მუშაობდა ბერლინის ფსიქოანალიტიკურ ინსტიტუტში. 1929-1932 წწ. ფრანკფურტის სოციალურ გამოკვლევათა ინსტიტუტის თანამშრომელია. ხელისუფლებაში ნაციონალ-სოციალისტების მოსვლის შემდეგ მიემგზავრება ამერიკაში. ომის შემდეგაც იქ რჩება. იღებს ამერიკის მოქალაქეობას

და შედის სოციალისტური პარტიის რიგებში. მალე მისი ერთ-ერთი იდეოლოგი ხდება. ლექციებს კითხულობდა სხვადასხვა უნივერსიტეტში. ამასთანავე, ეწეოდა ექიმი ფსიქიატრის პრაქტიკას. ამ დროს გადამწყვეტ მნიშვნელობას ანიჭებდა საზოგადოებასთან პიროვნების მიმართებას. გარდაიცვალა შვეიცარიაში.

ზოგი მკვლევარი ფრომს არ მიაკუთვნებს ფრანკფურტის სკოლას. მარკუზე მკაცრად აკრიტიკებდა, საერთოდ, ნეოფროიდიზმს და, კერძოდ, ფრომს, ამტკიცებდა, რომ პიროვნების ბიოლოგიური გამაპირობებლის სოციალურით შეცვლა რაიმე ახალს კი არ იძლევა, არამედ მხოლოდ სხვაგვარად ალაგებს ფროიდის მიერ მოპოვებულ ასპექტებს (104. 6., 217-236). თავის მხრივ, ფრომი უაზრობად და სოციალურად მავნედ თვლიდა დასავლეთის ახალგაზრდული მოძრაობის წარმართვას „ჯანყისაკენ, ჯანყის გულისათვის", ასევე ტრადიციისა და ავტორიტეტის სრული უარყოფისაკენ, რის შედეგადაც ან სავსებით აპათიური პიროვნებები, ანდა „ნგრევის უბედური ფანატიკოსები" ყალიბდებოდნენ (118. 78). მაგრამ მარკუზე და ფრანკფურტის სკოლა ერთი და იგივე არაა. მარკუზეს ექსტრემიზმს ჰაბერმასიც აკრიტიკებდა.

ფრანკფურტელები ცდილობდნენ, გარკვეულიყვნენ იმ ახალ გაუთვალისწინებელ მოვლენებში, რომლებიც პირველ მსოფლიო ომსა და ოქტომბრის რევოლუციას მოჰყვნენ როგორც სოციალურ, ისე პიროვნული ქცევის სფეროში. მათი შემთხვევითად ჩათვლა მხოლოდ მიუტევებელ ცინიზმს ანდა ასეთსავე სიბეცეს თუ შეეძლო.

ფრანკფურტის სკოლის წარმომადგენლებთან ფრომის საერთო პრინციპები შეიძლებოდა ასე ჩამოგვეყალიბებინა: 1. არსებული სოციალური სინამდვილის გაგებისა და მისი მომავლის გათვალისწინებისათვის მარქსიზმის და ფროიდიზმის შეერთების საჭიროება. 2. დასავლური და საბჭოთა მარქსიზმის მკვეთრი გამიჯვნა. 3. მატერიალიზმისა და იდეალიზმის, ისევე როგორც კაპიტალიზმისა და სოციალიზმის დაპირისპირებაზე მაღლა დგომა. 4. ახალი საზოგადოებისათვის ბრძოლაში პროლეტარიატის და, საერთოდ, მშრომელი მასების როლის უარყოფა ინდუსტრიულ საზოგადოებაში „ერთგანზომილებიანობის" ბატონობის გამო. 5. ახალი საზოგადოებისათვის ბრძოლაში საზოგადოებრივი ცნობიერების პრიმატი საზოგადოებრივი ყოფიერების მიმართ.

1957 წ. ნიუ-იორკში გამოცემულ წიგნში „თანამედროვე სოციოლოგიური თეორია" ფრომი და მისი მიმდევრები (მაგ., „ფსიქოანალიზის და ანთროპოლოგიის" ავტორი გ. როჰაიმი), რომლებიც ფსიქოანალიზური კვლევა-ძიების ყველაზე გამოჩენილ წარმომადგენლებად

ითვლებოდნენ, განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევდნენ ინდივიდების სოციალურ ჯგუფებთან მიმართებას(რელიგიური ჯგუფების ჩათვლით). ფრომის დამსახურებაცაა ის, რომ სოციოლოგებმა თავის მუშაობაში დაიწყეს ფსიქიატრიის ტერმინების გამოყენება, რამაც ხელი შეუწყო მცირე სოციალურ ჯგუფთა კვლევის საქმეს(119. 356).

ადრეული ფროიდიზმისა და საბჭოთა მარქსიზმის კრიტიკის პარალელურად, ფრომი ცდილობს, თავისი კონცეფცია სულ უფრო დაუკავშიროს იუდაურ კულტურულ ტრადიციას. სპინოზა, მარქსი და ფროიდი – ეს სამი ცნობილი დეტერმინისტული – მას სურს ახალი ასპექტით წარმოადგინოს: „სპინოზა, მარქსი და ფროიდი იმგვარად გამოთქვამდნენ აზრებს, რომ დეტერმინისტები ჩანდნენ და მათ მრავალ მოწაფეს ასედაც ესმოდათ ისინი". მაგრამ ამგვარი ინტერპრეტაციები, ფრომის აზრით, უყურადღებოდ ტოვებენ ამ მოაზროვნეთა ფილოსოფიის მეორე ასპექტს. რატომ ჰქვია „დეტერმინისტული" სპინოზას ძირითად ნაშრომს „ეთიკა"? რატომ იყო მარქსის ძირითადი მიზანი სოციალისტური რევოლუცია, ხოლო ფროიდისა - თერაპია, რომელსაც სულიერად ავადმყოფნი მათი ნევროზებისაგან უნდა გაენთავისუფლებინა? (120. 152).

პასუხი მარტივია, ისინი ხედავდნენ, რომ ადამიანები და მთლიანად საზოგადოება იმდენადაა მიდრეკილი განსაზღვრული საერთო წესით იმოქმედონ, რომ „ეს მიდრეკილება დეტერმინაციად იქცევა". ეს იყო, ამტკიცებს ფრომი, მათ მიერ მოვლენათა ახსნა და ინტერპრეტაცია. მაგრამ ისინი მხოლოდ ფილოსოფოსები კი არ იყვნენ, არამედ ადამიანებიც, რომელთაც არსებულის შეცვლა უნდოდათ (118. 152). საერთო წესის დამორჩილების ეს მიდრეკილება მხოლოდ ერთ-ერთია ადამიანში, რომელსაც უპირისპირდება მეორე - დამოუკიდებლობისაკენ სწრაფვა. ამ საკითხებს ფრომი იხილავს აგრეთვე შრომებში: „თავისუფლებიდან გაქცევა"(1941) და „სიყვარულის ხელოვნება" (1959).

როგორც ვხედავთ, ფრომი XI თეზისს ფოიერბახის შესახებ, სადაც მარქსი ყველა წინამორბედი ფილოსოფოსის ნაკლს გამოხატავდა, შეასწორებს და სპინოზას მისგან ათავისუფლებს. სპინოზას, მარქსის და ფროიდის გარდა, ფრომის მოძღვრების მნიშვნელოვანი წყაროა მ. ჰაიდეგერი. მისთვის არსებითია ჰაიდეგერის მოძღვრება „მანის" შესახებ, ასევე, აღმოსავლური და დასავლური აზროვნების ტიპების განსხვავება და მათი სინთეზის შესაძლებლობის ანალიზი. ფრომისა და იაპონელი ძენ-ბუდისტის - სუძუკის (1870-1966) თანამშრომლობა

აგრძელებდა დაკვირვებებს იაპონელ მოაზროვნეთა და პოეტთა მსოფლხედვის თავისებურებაზე(118. 29).

ფრომს არასგზით არ სურს, რომ მას ფროიდის ფსიქოანალიზი ე. წ. „ექსისტენციალისტური ანალიზით“ შეცვლა მიაწერონ. ამგვარ მცდელობას იგი ზედაპირულად მიიჩნევს, რომლის დროსაც საფუძვლიანად გააზრებულ კლინიკურ ფაქტებზე დამყარების გარეშე იყენებენ ჰუსერლის, ჰაიდეგერის და სარტრის ცნებებს. ამასვე ფიქრობს იგი ზოგი „ექსისტენციალისტური ფსიქოანალიტიკოსის“, ასევე ჟ. პ. სარტრის ფსიქოლოგიურ იდეებზე, რომლებიც „მართალია, ბრწყინვალედაა ფორმულირებული, მაგრამ მაინც ზედაპირულია და სოლიდური კლინიკური დაფუძნება აკლია. საერთოდ, ჰაიდეგერისა და სარტრის ექსისტენციალიზმში იგი ხედავს არა ახლის დასაწყისს, არამედ ძველის დასასრულს. მათ ნააზრევს თვლის არა მარტო სასოწარკვეთილების (ორი მსოფლიო ომის, ჰიტლერისა და სტალინის შემდეგ), არამედ ამავე დროს, „უკიდურესი ბურჟუაზიული ეგოიზმისა და სოლიფსიზმის გამოხატულებად“. ჰაიდეგერისაგან ეს არ უკვირს, რადგან, მიაჩნია, რომ მას ესიმპათიურებოდა ფაშიზმი. სხვაა სარტრი, რომელიც ამტკიცებს, რომ „მარქსისტი და მომავლის ფილოსოფოსია“(120. 9). მიუხედავად ამგვარი გამიჯვნისა, მაინც უნდა ითქვას, რომ ორიენტი ჰაიდეგერის მიერ გაუცხოების და საშუალო ადამიანის ანალიზიდან ამოდიოდა. „ადამიანი დაწყევლილია თავისუფლებით“- ამტკიცებდა სარტრი, ადამიანი „გაურბის თავისუფლებას“- ასწავლიდა ფრომი. ორივეს მიზანი გაუცხოების გზების დადგენა იყო. ამ ძიებაში მიმართეს მათ მარქსს.

გარკვეული აზრით, შემაჯამებელ წიგნში, რომელსაც ფრომმა „ფლობა თუ ყოფნა?“ (1976) უწოდა, გადმოცემულია მარქსის ფრომისეული გაგების სპეციფიკა. იგი უარყოფს როგორც მარქსიზმის „სავსებით დამახინჯებას“ საბჭოეთში, ასევე დასავლეთის რეფორმისტულ სოციალიზმს, რომელიც მიზნად ისახავს „სიმდიდრეს ყველასათვის“ და, ამდენად, მატერიალიზმისკენაა მიმართული (118. 151)

ფრომი ამოდის ჰ. კოჰენისა და ე. ბლოხის (რომლებიც ცდილობდნენ, თანამედროვეობის მამოძრავებელი პრინციპები ებრაული კულტურის ძირებზე დაეყვანათ) დებულებიდან იმის თაობაზე, რომ „სოციალიზმი წინასწარმეტყველთა მესიანიზმის საერო ეკვივალენტია“. შეაჯახა საუკუნეების კომუნებთან და უტოპისტებთან კავშირზე მარქსიზმის კლასიკოსებიც მიუთითებდნენ(121. 71). მაგრამ ფრომს ეს კავშირები არ აინტერესებს. მისი აზრით, მარქსის ძირითადი იდეა, რისთვისაც

იგი ჰუმანისტის სახელს იმსახურებს, და რომელიც შემდეგ თავად მარქსმა არ განავითარა, უკავშირდება ებრაულ ტრადიციას. ამის საბუთად მას მ. მაიმონიდეს(1135-1204) „კოდექსში“ წინასარმეტყველთა დებულების ინტერპრეტაცია მიაჩნია. ფრომი თვალს არიდებს იმას, რომ ეს ინტერპრეტაცია, არსებითად, თავისუფალი ვარიაციაა წინასწარმეტყველთა თემაზე და თავისი ეპოქის უდავო კვალს ატარებს მაიმონიდესთან წინასწარმეტყველთა ნაციონალიზმი ჰუმანისტურ ინტერნაციონალიზმად იქცა. სალადინის პირად ექიმს, რომელსაც საუკეთესო შემთხვევაშიც ქრისტიანთა ანდა მაჰმადიანთა ბატონობას შორის შეეძლო აერჩია და რომელსაც ერთხელ მოუხდა კიდეც ნაძალადევად მაჰმადიანობის მიღება, არ შეეძლო ებრაელთა განსაკუთრებულობის თაობაზე წინასწარმეტყველთა რადიკალური შეხედულებების აღიარება. ეს არც მისი მოძღვრების ჰუმანისტურ არსს შეეფერებოდა. საღვთო წიგნების მაშინდელი მოქნილი კრიტერიუმი ამ შემთხვევაშიც იძლეოდა წინასწარმეტყველებთან თანხმობის შესაძლებლობას და მაიმონიდემაც ეს გზა აირჩია.

ბრძენნი და წინასწარმეტყველნი იმიტომ კი არ ნატრობდნენ მესიის მოსვლას, რომ ისრაელი ქვეყნად გაბატონებულიყო, ანდა წარმართები დაემორჩილებინა, რათა მათ საჭმელ-სასმელი ჰქონოდათ და ეზეიმათ. ისინი იმას იმედოვნებდნენ, რომ ისრაელი როცა განთავისუფლდებოდა, „კანონსა და მის სიბრძნეს მიეცემოდა, რითაც მომავალ სამყაროში ცხოვრების ღირსი გახდებოდა“(118. 151). მაშინ არც სიხარბე იქნება, არც ომი, არც შიმშილი. მიწიერი ცხოვრების სიუხვე ყველას სასიამოვნო ცხოვრების საშუალებას მისცემს. ამდენად, სურვილი და მიზანი აღარ იქნება მიწიერზე მიმართული. მთელ ქვეყანას ექნება მხოლოდ ერთი სურვილი - ღმერთის შემეცნება. ისრაელი გაიგებს დღეს დაფარულ ცოდნას და მის შემქმნელსაც, რამდენადაც ეს ადამიანის გონებისთვისაა შესაძლებელი. ამიტომ ამბობდაო ესაია: „აღივსო თანა ყოველი ქუეყანაი მეცნიერებითა უფლისათა, ვითარცა წყალმან მრავალმან და-რაი-ფარნის ზღუანი“(11.9)

ეს იქნება შემეცნება შემეცნებისათვის. მას არც ეთიკური მიზანი ექნება, რადგან ადამიანთა შორის ამქვეყნიური მიმართებანი თავისთავად მოწესრიგებული იქნება. უხეშად თუ ვიტყვით, ამგვარი შემეცნება იქნება ამქვეყნიური თვალსაზრისით უფუნქციოდ დარჩენილი ადამიანის ერთადერთი მიზანი. თუ ობიექტური ვიქნებით, უნდა აღინიშნოს, რომ შემეცნება შემეცნებისათვის, ანუ ცოდნა ცოდნისათვის ძველი აღთქმის სამყაროსათვის შინაგანი არაა. შესაქმისას ღმერთს საიქიო

ხომ არ შეუქმნია? მასში, საბოლოო ანგარიშით, ყველაფერი ამქვეყნიურობას ემსახურება. საბოლოო მიზნის სხვაგვარი გაგება ბერძნული კულტურის გავლენაა, უფრო ზუსტად, არისტოტელესი. მაიმონიდეს, ალბათ, ამგვარი ინტერპრეტაციებისათვის აბრალებდნენ: „საღვთო წერილი ბერძნებს მიჰყიდაო“. ფრომს, ჩანს, არც ამ ფაქტობრივი ისტორიული ვითარების გახსენება აწყობს. იგი მაიმონიდეს „ქოდექსიდან“ პირდაპირ მარქსის „კაპიტალის“ მესამე ტომის დასკვნით ნაწილზე გადადის. მაიმონიდეს ინტერპრეტაცია, მისი აზრით, „დიდად ემსგავსება ისტორიის მარქსისეულ გაგებას, რომელიც მან „კაპიტალის“ მესამე ტომის ბოლოში წამოაყენა“ (118. 152).

თავისუფლების სამეფოს დადგომა ანდა ნახტომი აუცილებლობის სამეფოდან თავისუფლების სამეფოში, განსხვავებით ყოველგვარი მესიანიზმისაგან, მარქსისათვის საზოგადოების განვითარების შინაგანი კანონზომიერებითაა განპირობებული. მაიმონიდესთან მას საერთო ისა აქვს, რომ წინასწარი პირობა სრული მატერიალური სიუხვეა, მაგრამ არანაკლებ თანხმობაშია არისტოტელესთან, რომელიც ამტკიცებდა, რომ შემეცნება შემეცნებისათვის, ანუ ფილოსოფოსობა მხოლოდ მაშინაა შესაძლებელი, როცა ადამიანი თავისუფალია მატერიალური არსებობის შენარჩუნებასთან დაკავშირებული საქმიანობისაგან. ეს მას მხოლოდ რჩეულთათვის მიაჩნდა შესაძლებლად. მისი აზრით, სხვა საქმეა, თუ ადამიანი გამოიგონებს მანქანას, რომელიც მონის შრომას შეასრულებს. ამოდის რა მარქსის „ეკონომიკურ-პოლიტიკური ხელნაწერებიდან“, ფრომი ამტკიცებს, რომ ახალი ადამიანის წარმოშობის თაობაზე მარქსის იდეების ბირთვს წარმოადგენს ადამიანური არსებობის ორი განსხვავებული ფორმის - „ფლობისა და ყოფნის დადგენა“ (118.153). იგი დარწმუნებულია, რომ ნამდვილ მარქსთან - რადიკალურ ჰუმანისტთან საქმე მხოლოდ აქა გვაქვს.

არც ეს ტერმინები და არც მათთან დაკავშირებელი ცნებები ფრომს არ შეუთვისებია. ფრანგი ექსისტენციალისტი თეოლოგის გ. მარსელის(1889-1973) მთავარი შრომა „ყოფნისა და ფლობის“ სახელს ატარებს. ასევე იწოდება გერმანელი მკვლევრის ბ. შთეჰელინის წიგნი. ფრომი თვლის, რომ ამ ერთსა და იმავე თემას გ. მარსელი თეოლოგიური და ფილოსოფიური პოზიციებიდან იხილავს, შთეჰელინს მოცემული რეალობის ანალიზი აქვს მიზნად, თავად ფრომი კი ადამიანური არსებობის ამ ორი წესის ემპირიულ-ფსიქოლოგიურ და სოციალურ ანალიზს გვთავაზობს ახალი ადამიანის და ახალი საზოგადოების წარმოშობისათვის მათი მნიშვნელობის თვალსაზრისით(118. 21).

ყოფნისა და ფლობის ალტერნატივა, ფრომის აზრით, ჯანსაღი ადამიანური გონებისათვის გაუგებარია. რაღაცას უნდა ფლობდე, რომ იცხოვრო, საერთოდ, რომ იყო. ეს არაა გასაკვირი იმ საზოგადოებაში, სადაც ამბობენ ვინმეზე - მილიონი ღირსო. აქ ყოფნის არსებას სწორედ ფლობაში ხედავენ. ვისაც არაფერი აქვს, ის არაფერია. ცხოვრების დიდი მასწავლებლები კი ამ დაპირისპირებაში თავიანთი მოძღვრებების არსს ხედავდნენ. ასეთები იყვნენ არა მარტო ბუდა, ქრისტე, მაისტერ ეკჰარტი, სპინოზა, არამედ, თურმე, მარქსი და ლენინიც.

ეს ორი ცნება თავისი შინაარსით თითქმის ემთხვევა ეგოიზმისა და ალტრუიზმის ცნებებს. მათ დაპირისპირებაზე ბევრი თქმულა(შოპენჰაუერი, კონტი და სხვ.), ასევე - მათი შეთანხმების შესაძლებლობაზეც(ჰობსი, სპინოზა, ჰეგელი და სხვ.). ფრომი ანთროპოლოგიის და ფსიქოანალიზის მონაცემების საფუძველზე იხილავს პრობლემას. „ფლობა და ყოფნა, წერს იგი, ორი ძირეულად განსხვავებული ფორმაა, რომელთა ძალა ხასიათთა ინდივიდურ და კოლექტიურ განსხვავებაშია“ (118. 26). ხასიათი კი ადამიანისა და საზოგადოების ორიენტაციაა და გადამწყვეტია როგორც აწმყოს, ისე მომავლისათვის.

არსებობის ფლობითი სახე სხეულთან ერთად დაჰყვება ადამიანს. ევროპული საზოგადოების განვითარება იმდენად უწყობდა ხელს ამგვარ მიმართებას, რომ თავად გრამატიკაშიც აისახა. დიუ მარეს და ბენვენისტის დამოწმებით, ფრომი უდავოდ თვლის დასავლეთ ევროპის ენებში „ზმნის არსებითი სახელით შეცვლის“ ტენდენციას. თუ ერთი საუკუნის წინათ ექიმს ეტყოდნენ: მე რაღაც მაწუხებსო, დღეს ეუბნებიან: „მე გარკვეული პრობლემები მაქვს“(118. 32). ეს ის გასუბსტანტივებაა, რომლისთვისაც მარქსმა და ენგელსმა მკაცრად გააკრიტიკეს ე. ბაუერი. აქ გაუცხოების პროცესის ცნობილი ანალიზი იგულისხმება, რომლის დროსაც საგნებს წყდებიან მათი თვისებები და უცხო ძალად უპირისპირდებიან მათ. ფრომს მიაჩნია, რომ სიტყვა „ფლობა“ კერძო საკუთრების წარმოშობასთან დაკავშირებით განვითარდა, ამიტომ მრავალ ენაში ეს სიტყვა არ არის. ამ საინტერესო ჰიპოთეზის საპირისპიროდ ლაპარაკობენ თავად ფრომის მიერ აღნიშნული ფაქტები: ძუძუთა ბავშვები, ისევე როგორც პრიმიტიული ხალხები აიგივებენ ფლობას და შთანთქმას. ფლობის ორიენტაციის ამაზე მეტი ძალა ძნელი წარმოსადგენია. გარდა ამისა, თუ ეს კერძო საკუთრების განვითარებაზეა დამოკიდებული, მაშინ აღმოსავლურ ენებში მისი სუსტი ძალა ძნელი ასახსნელია. ამ ქვეყნებში კერძო საკუთრების არსებობის უარყოფა არავის მოსვლია აზრად.

ფრომი, ჰეგელის, ფოიერბახის, შოპენჰაუერის და ჰაიდეგერის კვალად, ცდილობს აღმოსავლეთში აზროვნების ანდა, უფრო ზუსტად, სამყაროსადმი მიმართების პრინციპულად განსხვავებული წესი დაინახოს. ჰეგელი ამას აღმოსავლეთის ნაკლად, შოპენჰაუერი კი უპირატესობად თვლიდა. ჰაიდეგერი და ფრომი მის კვალს მიჰყვებიან.

ფლობის, როგორც არსებობის ფორმის, ე. ი. როგორც ცხოვრებაში ორიენტირის განმსაზღვრელის, გასასხვავებლად ყოფნის ფორმისაგან დ. ტ. სუძუკი წიგნში „ლექციები ძენ-ბუდიზმის შესახებ“ იყენებს ინგლისელი მწერლის ა. ტენისონის (1809-1892) და იაპონელი მწერლის ი. ბასიეს(1644-1694) ერთსა და იმავე ამბავზე დაწერილი ლექსების შედარებას. ორივე გადმოგვცემს სეირნობისას ყვავილის დანახვით გამოწვეულ გრძნობას. ინგლისელს სურს, დაეუფლოს მას, გააანალიზოს და ამ გზით სამყაროს (ღმერთის, ადამიანის) საიდუმლოება გაიგოს. ამ მიზნით, იგი ამოთხრის ყვავილს. ბასიეს რეაქცია სავსებით საპირისპიროა. იგი არც ეხება ყვავილს, მხოლოდ აკვირდება, რათა კარგად დაინახოს. სუძუკი წერს, რომ ამ დაკვირვების შედეგი რაიმე მოქმედება კი არ არის, არამედ აღტაცების გამოხატვა. გოეთეს ლექსში ამავე სიტუაციის თავისებური შემრიგებლური გაგებაა. გოეთეს მშვენიერი ყვავილი შემეცნების თვალსაზრისითაც აინტერესებს, მაგრამ იცის, რომ ეს მოკლავს მშვენიერებას. ამიტომ ის ფრთხილად გადარგავს ყვავილს თავის ბაღში. განსხვავებით ტენისონისაგან, „ბასიეს და გოეთეს დამოკიდებულება ყოფნის ნიშანს ატარებს“(118. 28).

ფრომი მარტივად არ აიგივებს აღმოსავლეთის და დასავლეთის აზროვნების განსხვავებას ფლობისა და ყოფნის ორიენტაციების განსხვავებასთან. ეს მისთვის არის განსხვავება ორ საზოგადოებას შორის, რომელთაგან ერთისათვის არსებითია პიროვნება, მეორისათვის -საგნები და მათი ფლობა. ევროპაში დღესაა ამგვარი სული, რაც ინდუსტრიალიზაციამ გამოიწვია. იმ დროს, როცა გაუცხოება ნაკლები იყო (მაგ. შუა საუკუნეებში, ანდა ინდოელებთან, ანდა აფრიკის ზოგიერთ ტომში), ყველას ჰყავდა თავისი ბასიეები. მეორე მხრივ, ინდუსტრიალიზციის გამო, იაპონელებმაც დაკარგეს ამგვარი ხედვის უნარი. ამ ვითარების წამოწევით ფრომი დადებითად განსხვავდება აღმოსავლეთზე ორიენტირებული წინამორბედებისაგან. იგი არც კ. იუნგს ეთანხმება, რომ დასავლეთის ადამიანი სრულად ძენ-ბუდიზმს ვერასოდეს ვერ გაიგებს. ხელის შემშლელი აქ მხოლოდ ინდუსტრიულ საზოგადოებაში კერძო საკუთრების, ე. ი. ფლობის ტენდენციის გააბსოლუტურებაა. ევროპელისათვის დღეს ბასიე და ძენ-ბუდიზმი ისევეა ძნელი გასაგები, როგორც

მაისტერ ეკჰარტი. „ეკჰარტი და ბუდიზმი სინამდვილეში ერთი და იმავე ენის ორი დიალექტია“(118. 29).

ფლობისა და ყოფნის ტენდენციების განსხვავებას ფრომი თანამედროვე საზოგადოების ყოველ ასპექტში ნახულობს, იქნება ეს სტუდენტის დამოკიდებულება ლექციასთან, კამათი, უბრალოდ ლიტერატურული კითხვა, ავტორიტეტთან დამოკიდებულება, რწმენა, სიყვარული თუ სხვ.

თანამედროვე ევროპულ საზოგადოებაში გაბატონებულია ფლობის ტიპი, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ გამქრალია ყოფნის არსებობის წესი, ე. ი. არაეგოისტური არსებობა, რომლის დროსაც ადამიანი სიხარულს და ცხოვრების აზრს ნახულობს არა მოხვეჭაში, არამედ ჭვრეტასა და გაგებაში. ფრომი ლაპარაკობს საზოგადოების ძირითად ორიენტაციაზე, რომელიც ხელს უწყობს ადამიანის ხასიათის გარკვეული მიმართებით ჩამოყალიბებას. იგი ფლობისა და ყოფნის ასპექტით იმეორებს ადამიანის ბუნების, როგორც ერთდროულად კეთილისა და ბოროტის შემცველის კანტისეულ (უფრო ადრე კი მოციქულ პავლესეულ) მოძღვრებას. მისთვის, ისევე როგორც კანტისათვის, ბოროტი ნიშნავს ადამიანს, რომელიც თრგუნავს თავისში კეთილ საწყისს. კეთილ ადამიანთან კი პირიქითაა.

ორივე შემთხვევაში ადამიანს, რამდენადაც იგი ადამიანია, ყოველთვის აქვს ორივე შესაძლებლობა. ასევე, ფრომისათვის ფლობისა და ყოფნის მიდრეკილებანი ყველა ადამიანშია. უკიდურესობანი ყოველთვის გამონაკლისია, მაგრამ ისინიც ორივე მიდრეკილებას ფლობენ, თუმცა თავად მფლობელს ეს შეიძლება გაცნობიერებულიც არ ჰქონდეს. ადამიანში „სიხარბე და შური არც ისე ძლიერია, იგი შედეგია იმ საერთო დაწოლის, რომელიც მოითხოვს მგელი იყო მგლებს შორის. მაგრამ როგორც კი საზოგადოებრივი კლიმატი, ანუ ღირებულებათა სავალდებულო საზომი შეიცვლება, გადასვლა ეგოიზმიდან ალტრუიზმზე გაცილებით ადვილი იქნება“ (118. 195). თავის მხრივ, ეს გადასვლა, ფრომის თეორიის თანახმად, მოითხოვს ხასიათის რადიკალურ შეცვლას. ამ წრიდან გამოსავალი ფრომისათვის არის მხოლოდ იმის გაცნობიერება, რომ სხვაგვარად კაცობრიობას საყოველთაო განადგურება ემუქრება. ამ საფრთხის წინაშე ადამიანმა შეიძლება უარი თქვას ცხოვრებაში ფლობის ორიენტაციაზე.

ადამიანის თავისუფალი ნების გამოღვიძება და ფლობის წესისაგან თავის დახსნა ძრწოლის ექსისტენციალისტური გაგების თავისებურ ვარიანტს წარმოადგენს.

ძრწოლამ შეიძლება გამოიწვიოს ადამიანში (რომელსაც ყველა

ფლობის მოდუსის განხორციელებად თვლის და თავისი თავიც ასეთად მიაჩნია) მასში მიჩქმალული და დართგუნვილი ყოფნის ინტერესი. ფრომი იხსენებს მოციქულ პავლეს, რომელიც მოქცევამდე სავლეს სახელს ატარებდა. დამასკოში ქრისტიანობის ასაწიოკებლად მიმავალი სავლე ქრისტეს გამოცხადებამ შეაძრწუნა და ქრისტიანობა მიიღო. ეს, ცხადია, მხოლოდ გარეგნული ხდომილების შედეგი არ შეიძლება ყოფილიყო. მომავალ მოციქულს აწუხებდა ადამიანის არსებობის საზრისის საკითხი. იგი თავის თავსაც უმალავდა, რომ გამუდმებით ფიქრობდა უმწეო ქრისტიანების მიერ არჩეულ ცხოვრების გზაზე. ამ იდუმალმა ძიებამ იჩინა თავი დამასკოს გზაზე, როგორც ქრისტეს გამოცხადებამ, რაც სავლეს მხლებელთათვის შეუმჩნეველი დარჩა. ეს არის ფრომისათვის ადამიანში არსებული ყოფნის ორიენტაციის გამოვლენა. ასევეა ყველა ადამიანში. იგი ისეთად ვერაფრად იქცევა, რაც თავისშივე არა აქვს შესაძლებლობის, მიდრეკილების, დათრგუნვილი სურვილის ანდა მიუღწევლად მიჩნეული იდეალის სახით. ამას ნიშნავს ფრომის სიტყვები: „ვერც ერთი სავლე ვერ გახდება პავლე, თუ იგი თავის მოქცევამდე რაღაცნაირად პავლე არ იყო“(118. 195).

ძველი აღთქმის ცალმხრივი ინტერპრეტაციით ფრომს სურს, მასში არა მარტო ყოფნის პრინციპის დომინირება დაინახოს, არამედ ამ პრინციპის პირველი ფორმულირებაც, რითაც მარქსმა სახელი გაითქვა: „ყველას მისი მოთხოვნილების მიხედვით“(118. 56). „გამოსვლათას“ XVI, 17, 18 -ის ამგვარი ინტერპრეტაციით არ კმაყოფილდება ფრომი. მისი აზრით, ებრაელთა შაბათი ადამიანის ადამიანსა და ბუნებასთან ჰარმონიის დღეა. ეს ნამდვილი ყოფნის დღეა, როცა ადამიანი არაფერს აკეთებს ლოკვის, ჭამა-სმის, სიმღერისა და სიყვარულს გარდა. მესიის მოსვლაც ამის მიხედვით ჰქონდათ წარმოდგენილი. „მესიანური ეპოქის ხილვა მეორე, სპეციფიკურად იუდაური წვლილია მსოფლიო კულტურაში, წვლილი, რომელიც არსებითად შაბათის იდენტურია“. ფრომი კითხულობს: „ხომ არ არის დრო შემოგვეღო შაბათი როგორც ჰარმონიისა და მშვიდობის უნივერსალური დღე, როგორც დღე ადამიანისა, რომელიც კაცობრიობის მომავალს წინასწარ წვდება?“(118. 58).

ეს ინტერპრეტაცია ერთ-ერთი გამოვლინებაა ფრომის ტენდენციისა, რომ კაცობრიობის დღევანდელობა და მით უმეტეს მისი მომავალი ჩამოაცილოს ბერძნულ კულტურას და უპირატესად იუდაურს დაუკავშიროს. რამდენადაც ჰაიდეგერი თანამედროვეობის კრიზისს ბერძნულ კულტურას უკავშირებდა, ფრომის მცდელობა შეიძლება რაღაცნაირად მისი საქმის გაგრძელებადაც ჩაითვალოს გამოსავლის ძიების

თვალსაზრისით. ფრომი იქამდისაც კი მიდის, რომ მსოფლიო ოლიმპიადების წინააღმდეგია. მიაჩნია, რომ ისინი არ ემსახურებიან მშვიდობის საქმეს. „ოლიმპიადების პოპულარობა თავისთავად დასავლური წარმართობის გამოვლინებაა. ეს არის წარმართული გმირების, გამარჯვებულის, უძლიერესის, თავისის გამტანის საპატივცემულო ზეიმი. ქრისტიანულ კულტურაში ოლიმპიადების ადგილს იკავებს ქრისტეს ვნებათა წარმოდგენა“(118. 140).

ფრომი უფრო შორს მიდის. ჰომეროსის „ილიადა“, მართალია, დიდებულია, მაგრამ ის ყოფილა დამპყრობთა და ყაჩაღთა აპოთეოზი. საოცარია, რატომ არ ფიქრობს ფრომი იმაზე, რომ ეს არანაკლები უფლებით შეიძლება ძველ აღქმაზეც ითქვას. ამის შემდეგ არაა გასაკვირი, რომ ფრომი აღორძინების ეპოქის დამსახურებასაც უარყოფს. იგი წუხს, რომ ევროპა არ გაჰყვა წარმართობას დაპირისპირებულ ქრისტიანული კულტურის გზას, რომელიც, მისი აზრით, XIII ს-ის ევროპაში იყო. თურმე XIII ს-ის სული რომ განევითარებინა ევროპას და რენესანსის წყვეტი არ ყოფილიყო, „დღეს ალბათ უკეთეს მდგომარეობაში ვიქნებოდით“(118. 138).

თავისი დებულების ისტორიულ-ფილოსოფიური დასაბუთება ფრომს საოცრად სუსტი აქვს. XIII ს-ის მაღალი კულტურა ხომ ბერძნული კულტურის უკეთ გაცნობის და მისადმი მეტი ნდობის საფუძველზე შეიქმნა?. ალბერტი, თომა, ბონავენტურა და სხვ. მოუაზრებელია ამის გარეშე. არც არავითარი წყვეტი არ ყოფილა ამ საუკუნესა და რენესანსს შორის. კოლიზეუმი მანამდეც იდგა და ანტიკურ ძეგლებს მანამდეც ხედავდნენ და კითხულობდნენ. თვისებრივად შეიცვალა მხოლოდ მათი ინტერპრეტაცია. ფრომის ტერმინებით თუ ვიტყვით, შეიცვალა მხოლოდ მათი ხედვის წესი, ადამიანის ორიენტაცია სამყაროში. მიზანი გახდა ტრანსცენდენტურსა და იმანენტურს, ციურსა და მიწიერს შორის ჰარმონიის დანახვა. არც კუზანელს და არც ფლორენციის აკადემიის წარმომადგენლებს ქრისტიანობაზე უარის თქმა აზრადაც არ მოსვლიათ. მაგრამ ისინი, ნეოპლატონური ემანაციის საფუძველზე, თვლიდნენ, რომ ყველაფერშია ღვთის ხელი და ამიტომ ყოველი არსებული ღირებულია. ისიც უნდა ითქვას, რომ ამ დროს გაბატონებული შემწყნარებლობის პრინციპი გაცილებით უფრო ესადაგება ყოფნის, როგორც არსებობის წესის, ფრომისეულ გაგებას, ვიდრე XIII ს-ის. ფრომი კი დანანებით აცხადებს: რენესანსის დროს „ქრისტიანიზაციის მოკლე პერიოდი დამთავრდა და ევროპა ხელახლა დაუბრუნდა პირველად წარმართობას“ (118. 138). ამ ხაზმა

მიგვიყვანა თანამედროვე კრიზისამდე, როცა არსებობის გაბატონებული წესი ფლობაა. ამდენად, ბერძნული კულტურის სასიკეთო მონაწილეობა ახალი საზოგადოების და ახალი სამყაროს ძიებისას გამორიცხულია.

გამოსავალი ადამიანის შესახებ ახალმა მოძღვრებამ უნდა გვიჩვენოს. იგი იქნება საზოგადოების შესახებ ახალი მოძღვრებაც, რადგან ადამიანი მხოლოდ საზოგადოებაში არსებობს. უპირველესი პირობა გაუცხოების დაძლევაა. ეს თავისებური ნიღბის მოხსნაა. ამ საქმეში კი ყველაზე მეტი კონკრეტული დამსახურება ფროიდს აქვს. მან შექმნა, წერს ფრომი, ნიღაბსა და რეალობას შორის სხვაობის გამოაშკარავების მეთოდი. იგი იმას გაგვიცნობიერებს, რაზედაც თვალს ვხუჭავთ. ასეთი რამ ფროიდისათვის წმინდა პიროვნულ-სექსუალური იყო. ფრომისათვის ის სოციალურითაა გაშუალებული. იგი სამართლიანად აღნიშნავს, რომ განდევნილი ისაა, რაც ჩვენ ვიცოდით. „რაც განიდევნება, ის რეალობის შესახებ ცოდნაა“, ჭეშმარიტების ცოდნა. რაციოდან განდევნილი ირაციონალურის სფეროში ექცევა და საზოგადოება ამ ირაციონალურს ორნაირად ადეტერმინირებს. „იგი ქმნის ირაციონალურ ვნებებს და თანაც ამარაგებს თავის წევრებს სხვადასხვა სახის ფიქციებით, რითაც მათ ჭეშმარიტების მოჩვენებითი რაციონალობის ტყვეებად აქცევს“. განდევნა განდევნილის ცოდნას გულისხმობს, ე. ი. ჩვენ ცოდნა კი არ გვაკლია საკუთარი თავის ანდა სხვების შესახებ, არამედ გაბედულება და ძალა, რომ ეს ჭეშმარიტება ვაღიაროთ, სიმართლეს თვალებში შევხედოთ. ჩვენ იმედი არა გვაქვს, რომ მის შეცვლას შევძლებთ, ამიტომ ვდევნით და ვცდილობთ, დავივიწყოთ მისი ცოდნა. ადამიანი ისეა მოწყობილი, რომ „ჩვენ ვიცით თითქმის ყველაფერი არსებითი ადამიანურ ქცევებზე, ისევე როგორც ჩვენი გამოცდილება საოცრად ბევრს გვეუბნება ვარსკვლავთა გზების თაობაზე“. მაგრამ ჩვენ ამ ცოდნას არ გავურბივართ და არ ვფარავთ. ფრომს, როგორც ფსიქოანალიტიკოსს, ამის საბუთად მიაჩნია ის, რომ სიზმარში, ზღაპარში, მითში სხვა ადამიანების უფრო მეტ გაგებას ვხვდებით, ვიდრე სიფხიზლეში გვაქვს. სინამდვილეში ჩვენ ჩვენი ენერგიის დიდ ნაწილს იმას ვანდომებთ, რომ ჩვენს თავს დავუმალოთ, რაც ჩვენ ვიცით. ამ განდევნილი ცოდნის გადაფასება ძნელია(118. 101). ახალმა მეცნიერებამ უნდა დააჯეროს თანამედროვე ადამიანი, რომ მას ნიღბის ტარება უფრო ძვირი უჯდება, ვიდრე მისი მოხსნა. საჭიროა ყველას გაუცნობიეროთ ის შედეგები, რომლებიც ფლობის მოდუსის გაბატონებას მოსდევს როგორც ყველასათვის, ისე თითოეულისათვის.

ახალი საზოგადოება ახალ რელიგიას გულისხმობს. „არასდროს არ დგას საკითხი: რელიგია თუ არა? არამედ, პირიქით: რა სახის რელიგია?“ რელიგიური მოთხოვნილებანი ადამიანის გვარის არსებობის პირობებშია ფესვგადგმული. მაგრამ ეს ცნება ფრომს ისე ფართოდ ესმის, რომ იგი სპეციფიკურ შინაარსს კარგავს. ეს ყოფილა „აზროვნებისა და მოქმედების სისტემა, რომელსაც რაიმე ჯგუფი იზიარებს და რომელიც ამ ჯგუფის წარმომადგენლებს ორიენტაციის რაიმე ჩარჩოს და თაყვანისცემის რაიმე ობიექტს აწვდის“(118. 133).

არც რელიგიის ცნების ამგვარი გაფართოებაა სიახლე. ბუდას გარდა, მის ადეპტებად ცნობილი არიან შოპენჰაუერი, ფოიერბახი და კონტი. ამგვარ რელიგიებზე ფრომამდე ბევრს წერდა ცნობილი გერმანელი ფილოსოფოსი, „იმედის პრინციპის“ ავტორი ე. ბლოხი (1885-1977), რომელიც ასევე შეიძლება ნეომარქსისტებს მივაკუთვნოთ.

რელიგიის შეცვლა ფრომისათვის ნიშნავს ადამიანის სოციალური ხასიათის შეცვლას. მისთვის რევოლუციაც სხვა არაფერია, თუ არა ერთი რელიგიის მეორეთი შეცვლა. ამგვარი გაგება მჭიდროდ აკავშირებს ინდივიდის ფსიქიკას და საზოგადოების სტრუქტურას. მათი ურთიერთმიმართების დიალექტიკური ბუნების გაგებისას ფრომი ცდილობს ჩაკეტილი წრიდან გამოსვლას და მარქსიდან უკან, უტოპიური სოციალიზმისაკენ მიდის. იგი წერს: „სოციალურ ხასიათს მე ვუწოდებ ინდივიდური ფსიქიკური სტრუქტურისა და რაიმე საზოგადოების სოციალურ-ეკონომიკური ურთიერთზემოქმედების შედეგს. საზოგადოების სოციალურ-ეკონომიკური სტრუქტურა იმგვარად აყალიბებს თავისი წევრების სოციალურ ხასიათს, რომ მათ სურთ იმის გაკეთება, რაც მათ უნდა გააკეთონ. ამავე დროს სოციალური ხასიათი ზემოქმედებს საზოგადოების სოციოეკონომიკურ სტრუქტურაზე: როგორც წესი, იგი ცემენტია, რომელიც საზოგადოებრივ წყობას დამატებით სტაბილიზაციას აძლევს, განსაკუთრებულ პირობებში კი მის ასაფეთქებელ მასალას ქმნის“(118. 131).

ამ კომპონენტთა დინამიკური ურთიერთმოქმედების პროცესში ჩამოყალიბდა ხასიათთა განსხვავებული ტიპები, რომელთაც სხვადასხვა საზოგადოებაში სხვადასხვა გავლენა აქვს. ფრომი ემყარება ფროიდის შექმნილ ხასიათთა თეორიას, რომელიც მიდრეკილებათა სისტემის სახითაა წარმოდგენილი და საფუძვლად უდევს ქცევებს, თუმცა მათი იდენტური არ არის(122. 63). ხასიათის ანდა ადამიანის სინამდვილეში ორიენტაციის ოთხ ძირითად ტიპს(რეცეპტულს, ექსპლოატატორულს,

დამგროვებლურს და ბაზრულს) აქვს თავისი პოზიტიური და ნეგატიური მხარეები. XVI ს-ში დაიწყო ექსპლოატატორულ-დამგროვებლური ხასიათის განვითარება, რომელიც XIX ს-ის ბოლოს გაბატონდა. შემდეგ მას თანდათან შეერია ბაზრული ხასიათი და ბოლოს განდევნა იგი. დღეს გაბატონებულ ხასიათს ბაზრული იმიტომ ჰქვია, რომ ერთეული ადამიანი დღეს თავს საქონლად თვლის და საკუთარ ღირებულებას განიცდის არა როგორც „სახმარ ღირებულებას", არამედ როგორც „საცვლელ ღირებულებას". ხასიათის ამ ტიპს ფრომი კიდევ ერთი მარქსისეული ცნებით - „გაუცხოება"აღნიშნავს. „ამ ტიპის ადამიანისათვის გაუცხოებულია მისი შრომა, საკუთარი თავი, თანაადამიანები და ბუნება". მას შეესაბამება „კიბერნეტიკული რელიგია", რომლის ძირები ანტიქრისტიანული და ღრმად წარმართულია: ტექნიკის იმედით ადამიანი სამყაროს გარდაქმნას და ხელახლა შექმნას ცდილობს, მანქანების იმედით თავის თავს ღმერთს უტოლებს. იგი ვერ ამჩნევს, რომ ყველაზე მეტი უძლურების პერიოდში თავის თავი, მეცნიერებისა და ტექნიკური პროგრესის წყალობით, ყოვლისშემძლედ წარმოუდგენია.

ამ საშიშროების წინაშე, ფრომის აზრით, სულ სხვადასხვა მიმართულების მოაზროვნეები გაერთიანდნენ: კათოლიკე ფილოსოფოსი ფ. ბაადერი (1765-1841), კონსერვატორი პოლიტიკოსი ბ. დიზრაელი (1804-1881) და მარქსი. მათი ჰუმანისტური პროტესტის ძირი ბერძნული და წარმართული კი არ ყოფილა, არამედ „გვიანდელი შუასაუკუნეების ქრისტიანული და ფილოსოფიური ჰუმანიზმი" (118, 150). ფრომი სწორედ ამ ჰუმანიზმს თვლის გაგრძელების ღირსად. იგი დარწმუნებულია, რომ რაკი საზოგადოების განვითარების გეზის შეცვლის იმედი ფუჭია, მომავალი ფსიქოლოგიური და ეკოლოგიური კატასტროფიდან შეიძლება „ადამიანის ხასიათის სტრუქტურის ფუნდამენტურმა შეცვლამ დაგვიხსნას". ეს იქნება ფლობის უარყოფა და თავად ყოფნაზე ორიენტაცია. ფრომი დარწმუნებულია, რომ ეს შესაძლებელია, თუ ჩვენ გავაცნობიერებთ ჩვენს დღევანდელ მდგომარეობას, ე. ი. თუ ჩვენ გავაცნობიერებთ, რომ ჩვენი დღევანდელი მდგომარეობა არის ტანჯვა, რომ ჩვენ ვიცით ჩვენი შეშფოთების მიზეზები და მათი გადალახვის შესაძლებლობა, რომ ჩვენ მოვალენი ვართ შევცვალოთ ჩვენი ცხოვრების დღევანდელი პრაქტიკა. ფრომი დარწმუნებულია, რომ ამ „ოთხი კეთილშობილური ჭეშმარიტების" სწამდა ბუდას და მარქსმაც პროლეტარიატის განთავისუფლებას ისინი დაუდო საფუძვლად. მარქსიც ხომ ცდილობდა, რომ პროლეტა-

რიატისათვის მისი ტანჯვა გაეცნობიერებინა, შემდეგ გაეგებინებინა, რომ მისი ტანჯვის მიზეზი კაპიტალიზმი იყო. მესამე ნაბიჯს წარმოადგენდა ტანჯვის აცილების გზების ჩვენება(მიზეზის, ე. ი. კაპიტალიზმის აცილების საშუალებით). მეოთხე ჭეშმარიტება იყო ახალი ცხოვრების, ახალი პრაქტიკის პრინციპები, სადაც ტანჯვას ადგილი არ ექნებოდა. ფრომი დარწმუნებულია, რომ პრინციპულად ასეთივე იყო განკურნების ფროიდისეული მეთოდი. ოღონდ ტრადიციული ფსიქოანალიზი ნაკლებ აფასებს მეოთხე ნაბიჯის მნიშვნელობას, რამდენადაც თვლის, რომ განდევნილის ნათელყოფას უკვე აქვს განმაკურნებელი ზემოქმედება. ფრომის აზრით, ეს საკმარისია მხოლოდ მაშინ, როცა პაციენტი გამოკვეთილი სიმპტომით, მაგ., ისტერიით იტანჯება, მაგრამ დიფუზური უსიამოვნებების მოსახსნელად აუცილებელია ცხოვრების წესის შესაბამისი ცვლილება. იგივე ითქმის თანამედროვე ადამიანზე საერთოდ (118. 167).

ფრომი, ფრანგი განმანათლებლების მსგავსად, ფიქრობს, რომ თუ ჭეშმარიტება აღმოჩენილი იქნება, იგი თავად გაიკვლევს გზას ადამიანთა ცნობიერებასა და პრაქტიკაში. მისი თეორია მას იმგვარ ჭეშმარიტებად მიაჩნია, რომელიც საკმარისია იმისათვის, რომ ადამიანებმა გარდუვალი დაღუპვის წინაშე ალტერნატივა დაუშვან და ინდუსტრიული ქვეყნების(სულ ერთია, კაპიტალისტურის თუ სოციალისტურის) ერთგანზომილებიან ადამიანებში სოციალური ხასიათის ძირეული ცვლილება მოხდეს. ფრომი ახალი ადამიანის დამახასიათებელ ნიშნებსაც აყალიბებს. მის განხორციელებას ხელი უნდა შეუწყოს ახალმა საზოგადოებამ, რომელიც, თავის მხრივ, გულისხმობს სწორედ ამ ადამიანების გადაწყვეტილებას ასეთი საზოგადოების სასარგებლოდ.

ახალი ადამიანის ხასიათის თავისებურებას ფრომი 21 ნიშნით მოხაზავს: ესენია: „მზაობა, რათა უარყო ფლობის ყველა ფორმა, რათა მთლად იყო... იმის გაგება, რომ ცხოვრებას საზრისს ჩვენს გარდა ვერაფერი და ვერავინ ვერ მისცემს... ცოდნა, რომ ეს რადიკალური დამოუკიდებლობა და არაობა შეიძლება წანამძღვარი იყოს იმ სრული აქტივობისათვის, რომლის მიზანი გაცემა და გაზიარებაა... სიცოცხლისადმი მის ნებისმიერ გამოვლინებაში სიყვარულისა და პატივისცემის გრძნობა. იმის გაგება, რომ წმინდაა მხოლოდ ცხოვრება და, ის, რაც მის ზრდას უწყობს ხელს. იმის უნარი, რომ იცხოვრო იდოლების თაყვანისცემისა და ილუზიების გარეშე... იმის შეგნება, რომ ადამიანის ცხოვრების უმაღლესი მიზანია საკუთარი და სხვა ადამიანების პიროვნულობის სრული განვითარება... საკუთარი ფანტაზიის გააქტიურება

არა მხოლოდ აუტანელი პირობებიდან გასაქცევად, არამედ რეალური შესაძლებლობების გასათვალისწინებლად... იმის ცოდნა, რომ ბოროტება და დესტრუქციულობა აუცილებელი შედეგებია შეზღუდული ზრდისა... ახალმა ადამიანმა ბუნების დაპყრობა და დამსხვრევა კი არ უნდა სცადოს, არამედ მისი გაგება და მასთან კოოპერირება. თავისუფლება თვითნებობად კი არ უნდა მიიჩნიოს, არამედ თავისთავად ყოფნის შესაძლებლობად" და სხვ. (11. 168). ასეთი თვისებების მქონე ადამიანი მართლაც ახალი იქნება, მაგრამ იქნება იგი რეალურად ოდესმე თუ არა, ამას ფრომი ვერ გვეუბნება და ვერც გვეტყვის, რადგან ეს იქნება არა ობიექტური აუცილებლობის შედეგი, არამედ ყველა ჩვენგანის თავისუფალი გადაწყვეტილება.

ახალი საზოგადოების აგებისას წარმოქმნილი სიძნელეებიდან ფრომი გამოარჩევს: ინდუსტრიული წარმოების წესის შენარჩუნებას ტოტალური ცენტრალიზაციის გარეშე, დაგეგმვის შენარჩუნებას დეცენტრალიზაციასთან კავშირში, შეუზღუდველი სამეურნეო ზრდის, როგორც მიზნის, უარყოფას (ზრდა უნდა მოხდეს კატასტროფის რისკის გარეშე), შრომისადმი ახალი დამოკიდებულების შექმნას, როცა მატერიალური მოგება არ იქნება გადამწყვეტი, ასევე აუცილებელია ერთეულთა დამოუკიდებლობა ბიუროკრატიისაგან (118. 177). ამ ამოცანის განხორციელება, ფრომის აზრით, შესაძლებელი იქნება, თუ კაცობრიობის საუკეთესო ძალები ბუნებისმეცნიერებიდან საზოგადოებრივ მეცნიერებებში გადაინაცვლებენ, ე. ი. თუ პრიმატი საზოგადოებრივ მეცნიერებებს მიეცემათ. როგორც ვხედავთ, ფრომიც იზიარებს იმ გავრცელებულ მითს, რომელსაც შეიძლება აინშტაინის მითი ვუწოდოთ. იგი გულისხმობს, რომ ამ დიდ მეცნიერს ანდა მის მსგავსთ რომ მოენდომებინათ, ისინი საზოგადოებრივ სატკივარსაც ისევე უშველიდნენ, როგორც ბუნებისმეცნიერულ პრობლემებს უშველეს. ფრომის „თუ -მაშინ"-ის ოპტიმიზმის მიხედვით რომ ვიმსჯელოთ, ყველა ისინი ფსიქოლოგებად და ფსიქოანალიტიკოსებად უნდა იქცნენ და ადამიანები შინაგანად დაარწმუნონ რადიკალური შემობრუნების აუცილებლობაში. ეს ახალი სამეფო უნდა იყოს არსებობის შუასაუკუნეობრივი და ბურჟუაზიული ცხოვრების წესთა, როგორც თეზისის და ანტითეზისის, სინთეზი.

გადაწყვეტილება, უდავოდ, უდიდესი საქმეა. შეიძლება ითქვას, რომ შუა საუკუნეებში ანდა მონათმფლობელობის დროს რომ მომხდარიყო ხასიათის რადიკალური ცვლილება, ე.ი. ყველას რომ მტკიცედ და გულწრფელად გადაეწყვიტა უკლასო საზოგადოების აშენება, იგი

უდავოდ აშენდებოდა (ვთქვათ, ახალი წარღვნის ანდა სოდომისა და გომორას ბედის შიშით). მაგრამ საქმეც ის არის, რომ რეალურად, იმ პირობებში ამგვარი გადაწყვეტილება შეუძლებელია საყოველთაო და მტკიცე ყოფილიყო. ფრომი თავად ხედავს, რომ ამგვარი გადაწყვეტილება წარმოების მაღალ დონეს მოითხოვს. ამიტომ იგი ცდილობს მთელი საზოგადოება მიიმხროს: „ახალი საზოგადოება არავის საკუთრებას არ ემუქრება, რაც შეეხება შემოსავალს, აქ საქმე ეხება ღარიბთა ცხოვრების დონის ამაღლებას“ (118. 197).

XX ს-ის ქართული ფილოსოფიური აზროვნება ფრანკფურტის სკოლის ისეთ წარმომადგენელს, როგორიც იყო ჰ. მარკუზე, ჯერ კიდევ ოციანი წლების დასასრულისათვის გაეცნო. შ. ნუცუბიძე თავის „მონისტური ესთეტიკის საფუძვლებში“ (1929) შეეხო ისტორიულობის პრობლემას მასთან. შემდეგში სკოლის წარმომადგენლებს ეხებოდნენ დასავლური მარქსიზმის ანდა ნეომარქსიზმის ანალიზის დროს, კერძოდ: ვ. კეშელავა, ო. ჯიოევი, ა. ბეგიაშვილი, გ. თევზაძე, გ. ნოდია და სხვ.

ნეოკანტიანელობა

ნეოკანტიანელობა XIX ს-ის II და XX ს-ის დასაწყისის ყველაზე გავრცელებულ ფილოსოფიურ მიმდინარეობას წარმოადგენდა. იგი წარმოიშვა გასული საუკუნის 60-იან წლებში, როცა აშკარა გახდა, რომ ჰეგელის ფილოსოფიის უარყოფის შემდეგ დარჩენილ ცარიელ ადგილს იდეალიზმის ბანაკში ვერ შეავსებდა ვერც შოპენჰაუერის ერთხანს დავიწყებული მოძღვრება, ვერც მოხუცი შელინგის მცდელობები, ვერც კონტის პოზიტივიზმი, ვერც ჰეგელის სისტემის ნანგრევებზე წარმოშობილი რომელიმე ფილოსოფია(ს. კირკეგორის, ახალგაზრდა ჰეგელიანელების და მ. შტირნერის), რადგან ისინი, ჰეგელთან დაპირის-პირების მიუხედავად, არსებითად მაინც ჰეგელით განისაზღვრებოდნენ. ამ პერიოდში იდეალიზმი, რომელიც ძირითადად ფიხტეს, შელინგის და ჰეგელის სახელებს უკავშირდებოდა, თანდათან თმობდა პოზიციებს როგორც ფოიერბახის ანთროპოლოგიური მატერიალიზმის, ისე ვულგარული მატერიალიზმის წინაშე, რომლებიც მეცნიერული ფილოსოფიის სახელით გამოდიოდნენ.

ამ სიტუაციაში გაისმა მოწოდება: „უკან კანტისაკენ!“, რომელიც მიმზიდველი აღმოჩნდა დასავლეთის ფილოსოფიურ მიმართულებათა მრავალი წარმომადგენლისათვის. ჰეგელის ყოფილმა მოწაფემ, ფილოსოფიის ცნობილმა ისტორიკოსმა ე. ცელერმა(1814-1908) ამ მოწოდებით დაიწყო თავისი ლექციები 1860 წ. ცნობილმა გერმანელმა ფილოსოფოსმა ო. ლიბმანმა (1840-1912) გამოსცა შრომა „კანტი და ეპიგონები“(1865). აქ განიხილებოდა კანტის მემკვიდრეები, საბუთდებოდა, რომ მათ კანტისათვის უმთავრესი ვერ დაინახეს და წიგნის ყოველი ნაწილი მთავრდებოდა სიტყვებით: „ამრიგად, უნდა დავბრუნდეთ უკან, კანტისაკენ“. 1866 წ. გამოქვეყნდა ფ. ა. ლანგეს(1828-1875) „ მატერიალიზმის ისტორია“, რომელმაც ნეოკანტიანელობას საზღვრები დაუწესა და მიმართულება მისცა.

ძნელი დასადგენია, ვინ იხმარა პირველად ეს გამოთქმა - „უკან კანტისაკენ“. მას ნახულობენ ჰეგელის კრიტიკოს-ფსიქოლოგისტ ფ. ე. ბენეკეს(1798-1854) შრომაში „კანტი და ჩვენი ეპოქის ფილოსოფიური ამოცანა“(1837). მოცემულია იგი ასევე მაშინ ცნობილი გერმანელი მოაზროვნის ქრ. ჰ. ვაიზეს 1847 წ. გამოსულ წიგნში „რა აზრით იღებს დღეს გერმანული ფილოსოფია კანტზე ორიენტაციას“. მაგრამ მიმართულების მოწოდებად იგი ცელერის ლექციების შემდეგ იქცა.

ნეოკანტიანელობის მამამთავარნი ამტკიცებდნენ, რომ კანტის

საკუთრივი აზრის გაუგებრობა და შედეგად მისი არასწორი ინტერპრეტაცია იყო იმის მიზეზი, რომ იდეალიზმმა ჰეგელის ფილოსოფიაში კრახი განიცადა. კანტმა, გარკვეული აზრით, ფილოსოფია დაასრულა. დღეს საჭიროა მისი ჰეშმარიტი გაგება და, ამგვარად, აღორძინება. ასეთივე პრეტენზიით უფრო ადრე(1814) გამოდიოდა ა. შოპენჰაუერიც. ნეოკანტიანელთაგან მის გასამიჯნავად უნდა მივუთითოთ იმაზე, რომ ნეოკანტიანელები უარყოფდნენ თავისთავადი ნივთის არსებობას კანტთან, შოპენჰაუერი კი უშვებდა მის არსებობას და მნიშვნელობასაც. ესეც არაა საკმარისი ნეოკანტიანელთა სპეციფიკის გასაგებად. ამ სახით ნეოკანტიანელებს ფიხტესთან დაახლოება ემუქრება, რადგან ისიც კანტიდან გამოდიოდა და, ამასთანავე, უარყოფდა თავისთავადი ნივთის არსებობას. ნეოკანტიანელთა სპეციფიკას გამოხატავს ლანგეს დებულება იმის თაობაზე, რომ კანტის ნივთი თავისთავად „მხოლოდ და მხოლოდ საზღვრითი ცნებაა". ამრიგად, ნეოკანტიანელი შეიძლება ეწოდოს ფილოსოფოსს, რომელიც ემყარება კანტის შემეცნების თეორიას და უარყოფს ნივთი თავისთავადის არსებობას, მაგრამ ინარჩუნებს მის, როგორც საზღვრითი ცნების, ე. ი. შემეცნებისათვის მარად მიუღწეველი მიზნის მნიშვნელობას.

კანტის ფილოსოფიის ამგვარი, ანტიჰეგელიანური ინტერპრეტაცია გარკვეული მიმართულებით წარმართავდა აზროვნებას. ძირითადი ნეოკანტიანური სკოლები შეიძლება წარმოდგენილ იქნენ ამ მიმართულების საფეხურებად, რომლებიც თანდათან ზღუდავენ ფილოსოფიას შემეცნების თეორიის სფეროთი, უარს ამბობენ შემეცნების ობიექტურ ღირებულებაზე ისე, რომ, ბოლოს, ჰ. ფაიჰინგერის ფიქციონალიზმში ჰეშმარიტება გამოსადეგ ფიქციად გამოცხადდა. ამდენად, კანტის ფილოსოფიის ახლებური ინტერპრეტაციის საფუძველზე იდეალიზმის გადარჩენის ცდა ლოგიკურად სკეპტიციზმით მთავრდება. მაგრამ, რამდენადაც ფილოსოფია სკეპტიციზმზე ვერ შეჩერდება და მისგან გამოსავლის ძიებას განაგრძობს, ამიტომ ყოფილი ნეოკანტიანელები ან ნეოჰეგელიანელთა რიგებს ავსებენ, ანდა, ჰუსერლის ფენომენოლოგიის გავლით, ახალი ონტოლოგიისა და მეტაფიზიკის აღორძინებას ისახავენ მიზნად.

ტერმინი „ნეოკანტიანელობა" იხმარება 1875 წლიდან. ნეოკანტიანელობის დასასრულის თარიღად შეიძლება 1924 წ. დავასახელოთ, როცა პ. ნატორპის 70 წლისთავისადმი მიძღვნილ კრებულში ყოფილი ნეოკანტიანელები თავის მასწავლებელს (რომელმაც უკვე თავადაც შეიცვალა პოზიცია) ანგარიშს აბარებენ საკუთარი მოღვაწეობის

შესახებ. მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ნეოკანტიანელობაზე ყველამ თქვა უარი. აქ საქმე ეხება მხოლოდ იმას, რომ მან დაკარგა წამყვანი როლი XX ს-ის მსოფლმხედველობრივ აზროვნებაში.

ნეოკანტიანელთა მიმართულებების მრავალი კლასიფიკაცია არსებობს. ზოგი ექვს, ზოგი ოთხ, ზოგიც მხოლოდ ორ მიმართულებას გამოჰყოფს ნეოკანტიანელობაში.

ვინც ექვს მიმართულებას ხედავს, ასეთ ნაკადებს გამოჰყოფს: ფიზიოლოგიურს (ჰელმჰოლცი, ლანგე), ფსიქოლოგიურს(ნელსონი კორნელიუსი), რეალისტურს (რილი, კოპელმანი), კრიტიკულ-მეტაფიზიკურს (ლიბმანი, ფოლკელტი), ტრანსცენდენტალურ-ლოგიკურს (კოჰენი, ნატორპი, კასირერი, შტამლერი), ტრანსცენდენტალურ-ფსიქოლოგიურს(ვინდელბანდი, რიკერტი).

კ. ბაქრაძე ოთხ სკოლას აფიქსირებს: I. ფიზიოლოგიურს(ფრ. ა. ლანგე); II. რეალისტურს(ა. რილი);III. ტრანსცენდენტალურ-ლოგიკურს, ანუ მარბურგის სკოლას (ჰ. კოჰენი, პ. ნატორპი და ე. კასირერი), IV. ტრანსცენდენტალურ-ფსიქოლოგიურს, ანუ ფრაიბურგის სკოლას (ვ. ვინდელბანდი, ჰ. რიკერტი). იგი წერდა: „უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ XIX ს. დასასრულის და XX ს. დასაწყისის იდეალისტური ფილოსოფიის მრავალი სკოლა არ იყო თავისუფალი კანტის ფილოსოფიის მცირე თუ დიდი გავლენისაგან“(97. III. 187).

ნეოკანტიანელობა აქ წარმოდგენილ იქნება სამი მიმართულების სახით. ე. წ. კლასიკურ ნეოკანტიანელებს (მარბურგისა და ფრაიბურგის სკოლები) გარდა, განხილული იქნება კანტის ცნობილი ინტერპრეტატორის ჰ. ფაიჰინგერის ფიქციონალიზმი, რაც უკეთ წარმოაჩენს ნეოკანტიანელობის ადგილს თანამედროვე ფილოსოფიაში (123. 26).

მართალია, ნეოკანტიანელობამ წამყვანი როლი დაკარგა, მაგრამ მიმართულება მაინც განაგრძობდა არსებობას. 60-იანი წლების ბოლოსათვის თანდათან დაიწყო მისი საჭიროების გაცნობიერება. ეს ხდებოდა იმის გათვალისწინებით, რომ ის მოაზროვნეები, რომლებიც მაშინაც თავს ნეოკანტიანელებად თვლიდნენ (ჰ. ვაგნერი, რ. ცოხერი და ვ. კრამერი), გარკვეულად განსხვავდებოდნენ 20-იანი წლების ნეოკანტიანელებისაგან. ამ მიზნით, გერმანელმა მკვლევარმა ჰ.-დ. ოლიგმა 1979 წ. წიგნში „ნეოკანტიანელობა“ შემოიტანა ტერმინი „ნეონეოკანტიანელობა“ (124. 210).

მარბურგის სკოლა

ნეოკანტიანელთა მამამთავარს ფრ. ა. ლანგეს სურდა, ერთი მხრივ, შემეცნების სფეროსათვის კანტისეული საზღვრები (ე. ი. მხოლოდ მოვლენების სფერო) შეენარჩუნებინა, ხოლო, მეორე მხრივ, ნივთი თავისთავად მხოლოდ „საზღვრით ცნებად", შემეცნების მიუღწევად მიზნად გამოეცხადებინა. ეს საინტერესო, მაგრამ განუხორციელებელი წამოწყება იყო: თუ ნივთი თავისთავად არ არსებობს, ისე როგორც ეს კანტის ფილოსოფიაშია, შემეცნების თეორიის სფერო უსაზღვრო იქნება, თავად შემეცნება კი აბსოლუტური, ისევე როგორც ფიხტესა და ჰეგელთან არის. ნეოკანტიანელები კი სწორედ ამის წინააღმდეგ ილაშქრებდნენ. მიუხედავად ამისა, ეს ორი ურთიერთგამომრიცხავი პრინციპი გასდევს ყოველ ნეოკანტიანურ სკოლას.

მარბურგის სკოლის ბელადის, ჰერმან კოჰენისათვის ნივთი თავისთავადის ლანგესეული გაგება (როგორც შემეცნების მიერ დაშვებული საზღვრითი ცნებისა) გამოსავალი პრინციპი იყო. მაგრამ იგი უარყოფს ლანგეს შემეცნებისთეორიულ ანთროპოლოგიზმს და ცდილობს წმინდა ლოგიკური საშუალებებით გაართვას თავი მის წინაშე მდგარ ამოცანას. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, კოჰენმა უარყო „ჩვენი ორგანიზაციის" თავისებურებით ადამიანური შემეცნების ბუნების ამოხსნის გონივრულობა. იგი სამართლიანად თვლიდა, რომ ასე გაგებული აპრიორული გაუიგივდებოდა თანდაყოლილ იდეას. ამ გზით კოჰენი მივიდა შემეცნებაში ტრანსცენდენტალურის აბსოლუტურობამდე. კოჰენის ტრანსცენდენტალური მეთოდი მოითხოვდა, რომ მეცნიერების ფაქტის დასასაბუთებლად საკმაო და აუცილებელ პირობებში არ უნდა ჰქონოდა ადგილი შემეცნებისათვის რაიმე უშუალოდ მოცემულს. ამავე დროს მეცნიერების ფაქტის ახსნას და დასაბუთებას, კანტის მსგავსად, შემეცნების თეორიის უმაღლეს ამოცანად მიიჩნევდა. ფილოსოფიის ამგვარი გაგება მარბურგის სკოლის სახელის ქვეშ აერთიანებს ისეთ მოაზროვნეებს, როგორებიც იყვნენ ჰ. კოჰენი, პ. ნატორპი, ე. კასირერი და სხვ. მარბურგის სკოლის გავლენა დიდი იყო. რუსი მარბურგელებიდან შეიძლება დავასახელოთ ვ. ა. სავალსკი.

ჰერმან კოჰენი (1842-1918)

ჰერმან კოჰენის ფილოსოფიურ განვითარებაზე ყველაზე დიდი გავლენა იქონია ფრ. ა. ლანგემ, რომლის კათედრაც დაიკავა მან მარბურგში 1876 წ. მისმა აქაურმა სემინარებმა ჩაუყარეს საფუძველი

ე. წ. მარბურგის სკოლას, რომელსაც ხშირად უმნიშვნელოვანეს ნეოკანტიანურ სკოლად მიიჩნევენ. მან სკოლაში შექმნა ატმოსფერო, სადაც თითოეულ წევრს შეეძლო საერთო საფუძველზე საკუთარი თვითმყოფობა შეენარჩუნებინა. სარგებლობდა საყოველთაო პატივისცემით. როცა ნაციონალისტურად განწყობილი სტუდენტები უნივერსიტეტიდან ებრაელ პროფესორთა დათხოვნას მოითხოვდნენ, კოჰენს ეუბნებოდნენ: თქვენ ჩვენთვის ებრაელი არ ხართ. 1912 წ. კოჰენი თავს ანებებს აკადემიურ მოღვაწეობას და გადადის ბერლინში. მისმა გარდაცვალებამ დააჩქარა ნეოკანტიანელობის დაშლა.

კოჰენმა კანტის სამი ძირითადი ნაშრომის ორიგინალური ინტერპრეტაცია მოგვცა სამ კაპიტალურ გამოკვლევაში: „გამოცდილების კანტისეული თეორია“ (1876), „ეთიკის კანტისეული დაფუძნება“(1877) და „ესთეტიკის კანტისეული დაფუძნება“ (1889). წინააღმდეგ საყოველთაო აზრისა და თავად კანტის რწმენისა, კოჰენი ამტკიცებს, რომ კანტის ფილოსოფია არ წარმოადგენს ემპირიზმისა და რაციონალიზმის შერიგებას. კანტმა ემპირიზმი უარყო, ისევე როგორც დოგმატური რაციონალიზმის სახესხვაობანი და ფილოსოფიას მათემატიკისა და ფიზიკის, როგორც ფაქტობრივად არსებული მეცნიერებების, შესაძლებლობის ახსნა დაავალა. ესაა მთავარი და აქედან გამომდინარეობს კანტის ანტიმეტაფიზიციზმი, მისი იმანენტიზმი და მატერიალიზმის საბოლოო უარყოფა. მათემატიკასთან ფილოსოფიის არსებითი კავშირის ნიშნით გამოჰყოფს კოჰენი კანტის წინამორბედებსაც: პლატონი, კუზანელი, გალილეი, დეკარტი, ლაიბნიცი.

კრიტიციზმი ფილოსოფიაში, კოჰენის აზრით, პლატონმა დაიწყო. მან დააყენა შემეცნებაში გრძნობადობისა და აზროვნების მიმართების საკითხი და შემეცნების საფუძველი წმინდა აზრში დაინახა. პლატონმა გეომეტრიიდან ისესხა ჰიპოთეზის ცნება, რომელსაც მაშინ აქსიომას უწოდებდნენ. როგორც გეომეტრიაში დასაბუთების აუცილებლობა აქსიომიდან გამომდინარეობს, ასევე ფილოსოფიაშიც დამარწმუნებლობა ემყარება აზროვნების მიერ დაშვებულ იდეას, ანუ ჰიპოთეზას, მაგრამ პლატონის ეთიკამ მიიჩქმალა მისი ფილოსოფიის მათემატიკური ორიენტაცია. პლატონის მოდერნიზაციას და კანტთან მის დაახლოებას მარბურგელები არისტოტელეს ხარჯზე ახდენენ. კოჰენს არისტოტელე არც შეჰყავს იმ მოაზროვნეთა სიაში, რომლებიც კანტს ამზადებენ. არისტოტელე მისთვის ლოკისა და ჰიუმის ფსიქოლოგისტური ხაზის მამამთავარია. არისტოტელემ ვერ გაუგო პლატონს. სქოლასტიკის უნაყოფობა(კოჰენი აქ ფრ. ბეკონს იმეორებს) თურმე არისტოტელეს ბრალი ყოფილა.

ბუნებისმეცნიერებასთან ფილოსოფიის დაკავშირებით, კოჰენის აზრით, კანტმა დააზუსტა შემეცნების ცნება. კანტთან გამოცდილების, ბუნებისა და ბუნებისმეცნიერების ცნებები ერთმანეთს ფარავენ. მათემატიკური ბუნებისმეცნიერების ფილოსოფიის საგნად გამოცხადებით, კანტმა ფილოსოფია გაანთავისუფლა ფსიქოლოგიზმისაგან. კოჰენი თავის ერთ-ერთ ძირითად ამოცანას ხედავს კანტის მოძღვრების ფსიქოლოგიზმის ნაშთებისაგან განთავისუფლებაში. იგი კანტის ფილოსოფიიდან გამორიცხავს ყოველივე ემპირიულს, რადგან იგი ფსიქოლოგიზმის საფუძველია. კოჰენი ხაზს უსვამს იმას, რომ კანტმა შემეცნებაში გრძნობადობას კი არ მიანიჭა ერთ-ერთი არსებითი როლი, არამედ გრძნობადობის წმინდა ფორმებს. ამდენად, კანტმა თვით გრძნობადობაში დაინახა განსხვავება ფორმასა და მატერიას შორის. ამით გრძნობადობა განთავისუფლდა ადამიანურ ორგანიზაციასთან არსებითი კავშირისაგან, რასაც ფრ. ა. ლანგე ამტკიცებდა. კანტთან შემეცნებისათვის მოცემულობას სწორედ ეს წმინდა გრძობადობა ქმნის და არა შეგრძნებები. კოჰენი თვლის, რომ ამით მეცნიერული გამოცდილებიდან და შემეცნების სფეროდან გამოირიცხა ყოველი ემპირიული. წინააღმდეგ კანტის ტექსტისა და მიღებული აზრისა, კოჰენი გვარწმუნებს, რომ კანტთან ნივთი თავისთავად, როგორც შემეცნებისაგან დამოუკიდებელი, არსად არაა საჭირო კიონიგსბერგელი მოაზროვნის ფილოსოფიაში. ნივთი თავისთავადისა და ფსიქოლოგიზმისაგან კანტის განთავისუფლებამ აუცილებლობით გამოიწვია კოჰენის დაახლოება ჰეგელთან. ეს ნათლად გამოჩნდა იმ ევოლუციაში, რომელიც კანტის კოჰენისეულმა ინტერპრეტაციამ განიცადა მისი საკუთარი სისტემისაკენ სვლის პროცესში: „გამოცდილების კანტისეული თეორიის“ პირველ გამოცემაში აშკარად იგრძნობა ქედმაღლური დამოკიდებულება ჰეგელისადმი, მეორე გამოცემაში(1885) უკვე ვხვდებით მითითებებს ფიხტესა და ჰეგელზე. უფრო მოგვიანებით კი კოჰენი და ნატორპიც იმაზე მიუთითებდნენ, რომ მათი მეთოდი, მართალია, ჰგავს ჰეგელისას, მაგრამ არ უნდა გაუიგივონ მას, რადგან, განსხვავებით ჰეგელისაგან, ისინი მეცნიერების პრიმატს აღიარებენ.

საკუთარი ფილოსოფია კოჰენმა სამ ფუნდამენტურ შრომაში ჩამოაყალიბა: „წმინდა შემეცნების ლოგიკა“(1902), „წმინდა ნების ეთიკა“(1904), „წმინდა გრძნობის ესთეტიკა“(1912).

კოჰენმა ბევრი რამ შეცვალა კანტში. მაგრამ იყო პუნქტი, რომლის შეცვლა არასგზით არ ჩაითვლებოდა კანტის საკუთარ აზრად ანდა მის ინტერპრეტაციად. ეს იყო ჭვრეტისა და აზროვნების დუალიზმი.

ამ კანტიანური დუალიზმის მოხსნა წმინდა აზროვნების სასარგებლოდ მოითხოვდა ახალ სისტემას, რომელშიც ტრანსცენდენტალური ლოგიკა გაუიგივდებოდა ტრანსცენდენტალური შემეცნების თეორიას. ეს განხორციელდა კოჰენის ფილოსოფიაში. მისი აზრით, ფილოსოფიას შეუძლია ცნოს მხოლოდ ტრანსცენდენტალური მეთოდი, რომელიც მუდამ წინმავალ მოძრაობაშია და არსებობის უფლებას აძლევს მხოლოდ იმას, რასაც თავად ქმნის ამ წინსვლის პროცესში. იგი თავად კისრულობს აზროვნების საგნის, ანუ გამოცდილების საგნის შექმნას თვით წმინდა ჰვრეტის რაიმე მოცემულობის გარეშე. ამის შესაბამისად, წმინდა ჰვრეტის კატეგორიები - დრო და სივრცე წმინდა აზროვნების ლოგიკის განვითარების ერთ-ერთ საფეხურად იქცევიან. ყოველი კატეგორია კოჰენისათვის წარმოადგენს მეთოდს, პირობას, რომელიც შემეცნების საგნის რაღაც მხარეს აწარმოებს. იგი ამავე დროს საგნის მეორე მხარეზე, მეორე კატეგორიაზე მიუთითებს. ეს კატეგორიები აგებენ საგანს, რომელიც გამოცდილებაშია მოცემული და რომელსაც არსებობა მიეწერება სინამდვილის მსჯელობაში.

ამგვარი საგნის ასაგებად დრო და სივრცე აუცილებელი პირობებია, მაგრამ ზუსტად ისევე, როგორც ყველა სხვა კატეგორია. ამრიგად: შემეცნებაში წმინდა ჰვრეტის და წმინდა აზროვნების დუალიზმი კანტისეულია, წმინდა აზროვნების მონიზმი (მეთოდური მონიზმი ან პანმეთოდიზმი) კი კოჰენისეული. კოჰენი ცდილობს დაასაბუთოს, რომ თავად კანტთან იყო მოცემული აღნიშნული დუალიზმის გადალახვის შესაძლებლობა: კანტთან ხომ ჰვრეტასა და აზროვნებას აერთიანებდა სიწმინდე და, გარდა ამისა, კანტი მათ შესაძლებელ საერთო ძირზეც მიუთითებდა. კოჰენი დარწმუნებული იყო, რომ ჰვრეტის სიწმინდე და საგანთან მისი მიმართება მხოლოდ მაშინ იქნება შესაძლებელი, თუ იგი ტრანსცენდენტალური მეთოდის პროდუქტი იქნება. კანტის დუალიზმში კოჰენი ნივთი თავისთავადის გავლენის ნაშთს ხედავდა. იგი საშუალებას არ იძლეოდა, რომ შემეცნების საგანი შემეცნებაში უნაშთოდ აგებულიყო. აქედან ჩანს, რომ კოჰენი ჰეგელის ხაზით ასწორებს კანტს. მაგრამ აქვე უნდა დადგინდეს მათი განმასხვავებელი მიზნებიც: ჰეგელს მთელი სინამდვილე, ყველაფერი, რაც კი რაიმენაირად არსებობს, გამოჰყავს წმინდა აზრიდან. კოჰენისათვის კი სინამდვილე, როგორც თავისთავადი სამყარო, არსებობს, მაგრამ შემეცნება მას არ ეხება. ერთადერთი სინამდვილე, რომელიც, კოჰენის აზრით, შემეცნების თეორიამ შეიძლება ცნოს, არის კაცობრიობის კულტურა და მასში, უწინარეს ყოვლისა, ზუსტი მეცნიერებანი. ბუნება,

რომელსაც ფილოსოფია ეხება, ბუნებისმეტყველთა წიგნებშია დაწერილი.

ეს ფაქტები, რასაკვირველია, მოცემული ხვდება ლოგიკას, მაგრამ ისინი შემეცნებამდე მოცემული მხოლოდ მაშინ იქნებიან, თუ ლოგიკა, ანუ შემეცნების თეორია, ამ ფაქტს უკრიტიკოდ მიიღებს და მასზე ააგებს თავის შენობას. მაგრამ თუ ლოგიკა ამ მოცემულობას, საკუთარი პრინციპებიდან გამომდინარე, ხელახლა ააგებს, ე. ი. მისი არსებობის პირობებს თავის თავში აღმოაჩენს, ცხადი გახდება, რომ ეს ფაქტი წმინდა აზროვნების შედეგი ყოფილა, რაგინდ დამოუკიდებელი არ უნდა გვეჩვენებოდეს იგი შემეცნების დასაწყისში. კოჰენის შემეცნების თეორიის მიზანია, ხელახლა ააგოს მეცნიერებაში მოცემული სინამდვილე ისე, რომ არ შეეხოს ნამდვილ ბუნებას, ანუ თავისთავადი ნივთის რაიმენაირი გამოყენება არ დასჭირდეს. ესაა ფილოსოფიის საკუთრივი საქმე. ამ პროცესში პირველად შეიქმნება კერძო მეცნიერებათა კონკრეტული საგნებისაგან განსხვავებული საერთოდ საგნის, ანუ გამოცდილების ცნება. მაგრამ ეს ცნება არ ასახავს რაიმე ახალ რეალობას, მეცნიერებათა მოცემული ფაქტებისაგან განსხვავებულს. ასეთი რამ ფილოსოფიას აღარ რჩება. ყოველი არსებული „ადგილი“ მეცნიერებათა მიერაა დანაწილებული. ეს პოზიტივისტური ასპექტია კოჰენთან. ცნება საერთოდ საგნისა, როგორც თავისთავადი საგნის ცნება, გულისხმობს მნიშვნელობის მქონე მიზანს, რომელიც შემეცნებისათვის მართალია არ არსებობს, მაგრამ მნიშვნელობს. იგი წარმართავს რეალობის ამგებ ჩემს შემეცნებას.

როგორც ვხედავთ, კოჰენის აზრით, არც შემეცნების თეორია და არც მეცნიერებანი არ ეხებიან თავისთავად არსებულ ბუნებას და სინამდვილეს. ამის გაცნობიერება(რაც ჰეგელს აკლდა) იცავს შემეცნებას აბსოლუტისტური პრეტენზიებისაგან, მეორე მხრივ, მეცნიერული გამოცდილებით, მეცნიერული სინამდვილით შემოფარგვლა გარანტიაა უსაფუძვლო სუბიექტივიზმისა და რელატივიზმის წინააღმდეგ, რომელთაც შემეცნების პრაგმატისტულ გაგებამდე მივყავართ.

მარბურგის სკოლის მეორე დიდი წარმომადგენელი პ. ნატორპიც დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა მარბურგის სკოლის შეხედულებათა ჰეგელისეულიდან გამიჯვნას. ის წერდა: ჩვენ ვეთანხმებით ჰეგელს თითქმის ყოველივე არსებითში, მაგრამ განსხვავება ჩვენს შორის ისეთივეა, როგორც კოპერნიკსა და ტიხო დე ბრაგეს შორის. ისინი ეთანხმებოდნენ ერთმანეთს ყველაფერში ერთის გარდა, ეს იყო დედამიწის ბრუნვის საკითხი. ჩვენ ყველაფერში ვეთანხმებით ჰეგელს ერთის

გარდა. ეს არის აზროვნების აბსოლუტურობა, რაც ჩვენთვის აზრის უძრაობას ნიშნავს.

კოჰენი ფიქრობდა, რომ მისი სისტემა იმგვარია, როგორიც უნდა ყოფილიყო კანტის სისტემა, რასაც მისი შინაგანი ბუნება, ე. ი. საგნის ერთადერთ წყაროდ წმინდა აზროვნების მიჩნევა მოითხოვდა. როგორც დავინახეთ, სინამდვილეში ეს არის თავად კოჰენის მეთოდის უძირითადესი მოთხოვნა და უმაღლესი ამოცანა. ესაა კოჰენის ცნობილი პრინციპის - პირველსაწყისის პრინციპის აზრი. გამოთქმა პირველსაწყისი(Ursprung) მან არჩია საწყისის და პრინციპის ტრადიციულ ტერმინებს, რომლებიც უკავშირდებოდნენ ერთი რომელიმე ელემენტიდან (წყალი, ჰაერი თუ სული) სინამდვილის მთელი შინაარსის გამოყვანის ცდას, რასაც მეტაფიზიკური მონიზმი უნდა მოეცა. პირველსაწყისის მოთხოვნა კოჰენთან ამოცანაა და მეტი არაფერი. იგი კვლევის პრიციპია, რომელსაც რაიმე საკუთარი, სხვების დამაქვემდებარებელი შინაარსი არა აქვს. ეს იმის მოთხოვნაა, რომ ყველაფერმა თავისი წყარო, თავისი საფუძველი წმინდა აზრში ნახოს, ე.ი. ყველა ელემენტი, რომელსაც შემეცნება ობიექტში არსებულად უშვებს, წმინდა აზროვნების ნაწარმოები იყოს. ხოლო ის, თუ როგორ მოხდება ეს და რა შინაარსი ჩაიდება პირველსაწყისის ცნებაში მეცნიერების განვითარების ამა თუ იმ საფეხურზე, ეს ფილოსოფიის კომპეტენციის გარეთ გადის და მისი კონსტრუქციისათვის გადამწყვეტი მნიშვნელობა არა აქვს. პირველსაწყისის პრინციპი აზროვნების ავტონომიურობის გამომხატველი და ამავე დროს ცნობიერების ერთიანობის საფუძველია. მისი მიზანი მიუღწეველია, რადგან ეს აბსოლუტური შემეცნების განხორციელებას გულისხმობს. ამდენად, იგი შემეცნების მარადიული მოძრაობის მიმართულების მაჩვენებელია, თავისებური საკმაო საფუძვლის კანონია.

მარბურგელ ნეოკანტიანელთა შეხედულებანი XX ს-ის დასაწყისში ფართოდ გავრცელდა და მუშათა მოძრაობაშიც შეიჭრა. გერმანიის სოციალ-დემოკრატიის ერთ-ერთი ბელადი, რევიზიონიზმის ერთ-ერთი ფუძემდებელი ე. ბერნშტაინი (1850-1930) იზიარებდა მარბურგელთა ფილოსოფიას. ამას ემყარებოდა მის მიერ მუშათა მოძრაობის მიზნის ანტიმარქსისტული განსაზღვრება: „მოძრაობა ყველაფერია, მიზანი - არაფერია“. ამ განსაზღვრებამ პ. ნატორპის მოწონება დაიმსახურა: ეს კარგად გამოხატავსო მარბურგელთა შეხედულებების ძირითად პრინციპს.

პირველსაწყისის პრინციპით, კოჰენის აზრით, ლოგიკაში მოიხაზა

ფილოსოფიური სისტემის, როგორც ცნობიერების ერთიანობის, საფუძველი, თუმცა არ გაუიგივდა მას. ცნობიერება არ უდრის წმინდა აზროვნებას და არც მეცნიერულ ცნობიერებას. ზნეობაცა და ხელოვნებაც ცნობიერების კანონიერი სფეროებია. ლოგიკა მთელი ცნობიერების სისტემური ერთიანობის საფუძველია, მაგრამ იგი არ ახორციელებს მას, ე.ი. მის კომპეტენციაში არ შედის ცნობიერების ყველა სფეროს ფაქტობრივი გაერთიანება-გამთლიანება და, საერთოდ, ცნობიერების ცნების (ადამიანის ცნების) მოცემა. ამ ამოცანას კოჰენი ავალებს ფსიქოლოგიას, როგორც ფილოსოფიურ და არა ცდისეულ მეცნიერებას. ამ მომავლის ფსიქოლოგიამ უნდა შეიმუშაოს, საერთოდ, კულტურის სუბიექტის, ე.ი. ადამიანის ცნება, რომელიც ამ კულტურის შემქმნელს და ცნობიერების ერთიანობას წარმოადგენს. კოჰენმა დანაპირები სისტემის მხოლოდ სამი ნაწილი დაწერა: ლოგიკა, ეთიკა, ესთეტიკა. ლოგიკა გეზს აძლევს ეთიკას და ესთეტიკას. ეთიკა სამართლის მეცნიერების ლოგიკა უნდა იყოს, ასევე ესთეტიკა - ხელოვნების ნაწარმოების ლოგიკა. მათი გამაერთიანებელი ფსიქოლოგიის შესახებ მოძღვრება(რასაც კანტის პრაგმატისტული ანთროპოლოგიის ამოცანა უნდა განეხორციელებინა) დაუწერელი დარჩა.

კოჰენი ყოველმხრივ ცდილობს აზროვნების ავტონომიურობა დაიცვას. ამიტომ იგი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს აზროვნების ძირითად ფორმას - მსჯელობას. მისი აზრით, მსჯელობის განსაზღვრა, როგორც სინთეზისა, ანუ როგორც გაერთიანების, აზროვნებას გასაერთიანებელზე დამოკიდებულად ხდის, რადგან გასაერთიანებელს წინასწარმოცემულად აქცევს. გარდა ამისა, შეუძლებელია გაერთიანება და განცალკევება უერთმანეთოთ იქნენ გააზრებული. ეს იქნებოდა მსჯელობის მესამე აუცილებელი კომპონენტის - შენარჩუნების დავიწყება. მაგრამ სწორედ ეს უკანასკნელი ადგენს მსჯელობაში აზროვნების მოქმედების ორივე მხარის აუცილებელ ერთიანობას. მსჯელობის ნამდვილი არსების წარმოსადგენად საჭიროა აზროვნებაში განვასხვაოთ მისი საპირისპირო მიმართულებანი(განცალკევება და გაერთიანება), მაგრამ განვასხვაოთ როგორც აზროვნების ერთი და იმავე აქტის (მსჯელობის) მხარეები, რომლებიც უწყვეტ ერთიანობაში არიან.

აზროვნების(მსჯელობის) სტრუქტურის ამგვარი გაგების სიძნელე მოიხსნება, თუ აზროვნებას განვიხილავთ არა სტატიკურად და უძრავად, არამედ უწყვეტ მოძრაობაში, რომლის დროსაც მის კომპონენტებს ვერ მოვთხოვთ: თუ განცალკევებაა - განცალკევება იყოს და არა მისი საპირისპირო. აზროვნება დაუსრულებელი წინსვლაა და მხოლოდ

დასრულების შემთხვევაში შეგვეძლებოდა მსჯელობის კომპონენტებისათვის საპირისპიროსაგან სრული გამიჯვნა მოგვეთხოვა. მაგრამ ამგვარი დასრულება მხოლოდ იდეალია. შემეცნების განვითარების დაუსრულებელი პროცესი ყოველ გაერთიანებას განცალკევებად წარმოგვიდგენს და პირიქით. შენარჩუნების ცნება მათ უწყვეტ კორელაციას გამოხატავს. ყოველივე ეს შესაძლებელს ხდის მსჯელობის ერთიანობის ცნებაზე გადასვლას.

ერთიანობა კოჰენთან მსჯელობის ერთ-ერთი სახე კი არა, არამედ მსჯელობის თვით არსებობის შესაძლებლობაა. სწორედ ამგვარი სტრუქტურა მსჯელობისა ხდის შესაძლებლად საგნის ცნობიერებაში აგებას. საგანს და მსჯელობას ერთი სტრუქტურა აქვთ, მაგრამ არ ემთხვევიან ერთმანეთს. ერთიანობის მსჯელობა მხოლოდ შესაძლებლობის პირობაა საგნისა. საგანი კი მოცემულ საფეხურზე ზუსტ მეცნიერებათა გარკვეული შინაარსია, ე.ი. გამოცდილებისეულია. აქ ჩანს, თუ რას ფიქრობს კოჰენი, როცა მოითხოვს საგნის წმინდა ლოგიკურ მიმართებებად დაშლის შესაძლებლობას. სხვაგვარი საგანი შეუმეცნებადია.

მსჯელობის ერთიანობის, როგორც აზროვნების ძირითადი კანონის საგნობრივ კორელატს კოჰენი ხედავდა ენერგიის შენარჩუნების კანონში, რომელიც შენარჩუნებისა და ცვალებადობის უწყვეტ ერთიანობას წარმოადგენს. კოჰენი ფიქრობს, რომ როგორც ეს კანონი მოითხოვს ცალკეულ ბუნებისმეცნიერულ დისციპლინათა სიმრავლეს, ასევე საჭიროა მსჯელობის ერთიანობაც მსჯელობათა სახეებად დაიშალოს. ეს უკანასკნელნი წმინდა შემეცნების სახეებს უნდა წარმოადგენდნენ. კოჰენი ინარჩუნებს მსჯელობათა კანტისეულ ოთხ ჯგუფს, როგორც ოთხ წმინდა შემეცნებითი თვალსაზრისის გამომხატველს. მსჯელობის თითოეული სახე წმინდა შემეცნების თითო ელემენტს ქმნის. ისინი წარმოადგენენ მეთოდურ საშუალებებს შემეცნების საგნის და ამ საგნის რომელიმე ელემენტის საწარმოებლად. მსჯელობის, როგორც ერთიანობის, სამი მომენტი (გაერთიანება, განცალკევება, ერთიანობა) შეესაბამება შემეცნების საგნის შემქმნელ მსჯელობათა სამ კანტისეულ ჯგუფს (რაოდენობა, თვისებრიობა, მიმართება) და თითოეული ჯგუფის სამ სფეროშიც მისი ასახვა ხდება. აქ მოცემულია თავად მეთოდის სამსაფეხურიანი განვითარების ჩანასახიც. რაც შეეხება მოდალობას, მას, ისევე როგორც კანტთან, აქაც არა აქვს თავისი ფუნქცია საგნის აგებაში. იგი აზროვნების რეფლექსიაა საკუთარ მოქმედებაზე და მიძღვნილია შეგრძნებების საკითხისადმი.

აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ კოჰენმა, ისევე როგორც ადრე ფიხტემ და ჰეგელმა, მსჯელობათა ჯგუფების კანტისეული განლაგება შეცვალა და თვისებრიობა რაოდენობის ჯგუფის წინ გადაიტანა, რადგან უსასრულო მსჯელობა, რომელიც პირველსაწყისს აწარმოებს, თვისებრიობის ჯგუფშია. პ. ნატორპი, რომელიც საერთოდ ეწინააღმდეგებოდა კოჰენის მიდრეკილებას აბსოლუტური იდეალიზმისაკენ, არ დაეთანხმა მას ამ პუნქტში. კოჰენი კი თვლიდა, რომ მხოლოდ ამ გზითაა შესაძლებელი წმინდა აზროვნების ავტონომიურობის დაცვა. ამიტომ აყენებს ის თვისებრიობის ჯგუფში პირველ ადგილზე უსასრულო მსჯელობას, როგორც ისეთს, რომელშიც ხდება წმინდა აზროვნების წარმოშობა, ხოლო იდენტობა და წინააღმდეგობის მსჯელობები მის უფლებებს იცავენ. აქ დგინდება წმინდა აზროვნება, რომელიც შემდეგ მათემატიკისა და მათემატიკური ბუნებისმეცნიერების მსჯელობებად გაიშლება.

კოჰენმა სწორად მიუთითა მეცნიერებათა უდიდეს მნიშვნელობაზე ადამიანის მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბების საქმეში, იმაზეც, რომ მეცნიერება აწვდის ადამიანს სინამდვილის სურათს. მაგრამ მასთან მეცნიერების მიერ მოცემული სურათი და სინამდვილე დაემთხვა ერთმანეთს და ამით როგორც მეცნიერება, ისე ფილოსოფია მოწყდა თავისთავად რეალობას.

კოჰენის ფილოსოფია შემეცნების თეორიაა და მისი საგანი არის შემეცნება მეცნიერების მიერ მოცემული სამყაროსი. ისევე როგორც სხვა მეცნიერებანი ვითარდებიან განუწყვეტლივ, ისე ვითარდება ფილოსოფიაც. მის კატეგორიებს არა აქვთ რაიმე თავისთავადის, მეტიც, თუნდაც იგივეობრივი შინაარსის ასახვის პრეტენზია მეცნიერების განვითარებაში. კოჰენი უარს ამბობს არა მარტო აბსოლუტურ ჭეშმარიტებაზე, არამედ ობიექტურზეც. ეს კი ერთადერთია, რასაც აბსოლუტურ ჭეშმარიტებაზე უარის თქმის შემდეგ, შეუძლია სკეპტიციზმისაგან დაიცვას თეორია. ამ შემთხვევაში ვერც ფსიქოლოგიზმისაგან დავიცავთ თავს, რომელიც კოჰენს თავად მიაჩნდა ლოგიკის უდიდეს მტრად.

პაულ ნატორპი (1854-1924)

გერმანელი ფილოსოფოსის პაულ ნატორპის მასწავლებლები იყვნენ ცნობილი ფილოლოგი ჰ. უზენერი და გერმანელი პოზიტივისტი ე. ლაასი. 1881 წ. ჰ. კოჰენის თანამშრომელია და ასწავლის მარბურგის უნივერსიტეტში. 1887 წ. სცემდა ჟურნალს „ფილოსოფიური

ყოველთვიური“. ითვლებოდა სკოლის მეორე ბელადად. ნატორპისათვის, ისევე როგორც კოჰენისათვის, კანტის ფილოსოფია იყო მეთოდი – ფილოსოფიური აზროვნების წინსვლის მუდმივი სახელმძღვანელო. ეს, მისი აზრით, გაცილებით მეტია, ვიდრე მზა სისტემა. ამ აზრით წერდა ნატორპი: მე უფრო პანმეთოდისტი ვარ, ვიდრე პანლოგისტი. იგი თავს მიაკუთვნებდა იდეალიზმს, რომელიც პლატონმა შექმნა და კანტმა აღორძინა. ნამდვილი ფილოსოფია, მისი აზრით, მხოლოდ იდეალიზმი შეიძლება იყოს.

მარბურგის სკოლის ისეთი მნიშვნელოვანი წარმომადგენლები, როგორებიც იყვნენ ე. კასირერი, ა. გორლანდი, ა. ბუხენაუ, ნ. ჰარტმანი, ჰ. ჰაიმზოეთი და ფრ. ჰაინემანი თავს კოჰენისა და ნატორპის საერთო მოწაფეებად თვლიდნენ. მიუხედავად იმისა, რომ ნატორპი, საერთოდ, კოჰენის ხაზს მისდევდა, მისი დამოუკიდებელი პოზიცია ხშირად ვლინდებოდა. შეიძლება ითქვას, რომ ნატორპი მარბურგის სკოლაში პოზიტივისტური ხაზის დამცველი იყო. იგი თავისებურად ამჟღავნებდა ე. ლაასის გავლენას. ეს განსაკუთრებით ნათელი იყო იქ სადაც კოჰენი, წმინდა ლოგიკის შინაგანი მდინარებით გატაცებული, აბსოლუტური იდეალიზმისაკენ იხრებოდა და იქმნებოდა საშიშროება ფილოსოფიის ზუსტი მეცნიერებებისაგან მოწყვეტისა, ანდა მათთვის კანონების თავზე მოხვევის ცდისა. ამის გამო იგი, წინააღმდეგ კოჰენისა, მსჯელობათა ცხრილს რაოდენობითი მსჯელობებით იწყებს. რაოდენობა, მისი აზრით, აზროვნების ძირითადი აქტის (მსჯელობის) პერიფერიული მიმართულების გამოხატულებაა (სუბიექტიდან ობიექტისაკენ). ეს კონკრეტულ მეცნიერებათა კვლევის მიმართულებაა. თვისებრიობა კი, როგორც რაოდენობის საპირისპირო მიმართულება, წარმოადგენს კვლევის ინტერესების ცენტრისაკენ შემობრუნებას. ეს, უპირატესად, ფილოსოფიის ინტერესის საგანია. ფილოსოფიისათვის ზუსტი მეცნიერებების შეუცვლელ ღირებულებას იცავდა ნატორპი აღიარებულ ნაშრომში „ზუსტი მეცნიერებების ლოგიკური საფუძვლები“ (1910).

ნატორპი მუდამ ხაზს უსვამდა იმას, რომ ფილოსოფია დამოკიდებულია მეცნიერებებზე. მას საჭიროდ მიაჩნია, მსჯელობათა ცხრილშიც აისახოს ის გარემოება, რომ ფილოსოფია სხვა არაფერია, თუ არა ზუსტი მეცნიერებების კვლევით მოპოვებულის დაფუძნება. ეს კარგად გამოხატავს მარბურგის სკოლის ძირითად შეხედულებას ფილოსოფიისა და კონკრეტულ მეცნიერებათა ურთიერთდამოკიდებულების შესახებ, მაგრამ ვერ უთანხმდება პირველსაწყისის მსჯელობის კოჰენისეულ გაგებას,

რომელსაც ნატორპიც აღიარებდა და რომელიც თვისებრიობით დაწყებას მოითხოვდა მსჯელობათა ცხრილისა.

თავისებურ შეხედულებას ავითარებდა ნატორპი დროისა და სივრცის შესახებაც. მას შემდეგ, რაც მარბურგელებმა, კოჰენის კვალად, დრო და სივრცე ტრანსცენდენტალური ესთეტიკიდან ლოგიკაში გადაიტანეს, ნატორპი მაინც ცდილობდა კანტის ტრანსცენდენტალური ლოგიკის სტრუქტურა შეენარჩუნებინა. მისი აზრით, დრო და სივრცე კატეგორიათა რიგის ბოლოში დგანან. ისინი უსასრულოდ შორეული მიზნის, ე.ი. საგნის ამომწურავი, აბსოლუტური განსაზღვრების აუცილებელი პირობებია. ასე გაგებული დრო და სივრცე მართლაც არ შეცვლიან ტრანსცენდენტალური ლოგიკის სტუქტურას. მაგრამ ეს ეწინააღმდეგება კოჰენის შეხედულებას, რომლის თანახმადაც, სასრულო რიცხვს ვერ ვაწარმოებთ დროის გარეშე, რომ მეცნიერების მოცემული შინაარსის გააზრებისათვის აუცილებელია დრო და სივრცე, როგორც კატეგორიათა მოცემულ სისტემაში ქმედითნი. ამ წინააღმდეგობის ასაცილებლად ნატორპმა განასხვავა დრო და სივრცე, როგორც მათემატიკური სახეები და როგორც არსებობის განმსაზღვრელი პირობები. მაგრამ ამ აზრით, არა მარტო დრო და სივრცე დგანან საბოლოო მიზნის, ე.ი. ღირებულების სფეროში(ასეთია აბსოლუტური ჰეშმარიტება), არამედ ყოველი კატეგორია. ისინიც, აბსოლუტური აზრით აღებული, საბოლოო მიზნის განხორციელების აუცილებელი პირობებია.

მარბურგის სკოლის თანახმად, აზროვნების კატეგორიები თავიანთი შეზღუდულობით, ანუ იმით, რომ საკმარისი არ არიან შემეცნების საგნის წმინდა აზროვნებაში რეკონსტრუქციისათვის, აყენებენ ახალი კატეგორიის დადგენის აუცილებლობის საკითხს. მაგრამ აქ ერთი კატეგორია თავისი შინაარსით არ გადადის მომდევნოში, როგორც ეს ჰეგელთან იყო. ნატორპისათვის ეს კატეგორიათა შინაარსის გააბსოლუტურების და მეცნიერებათაგან ფილოსოფიის მოწყვეტის ცდა იქნებოდა. ნატორპი ხედავდა, რომ კოჰენი შემთხვევას არ უშვებდა, სადაც კი შესაძლებელი იყო, კატეგორიათა გადასვლები და თვით ერთმეორისაგან გამოყვანაც დაენახა. ნატორპი ყოველთვის ააშკარავებდა ამგვარი მცდელობების საშიშროებას. თავის წერილში „კანტი და მარბურგის სკოლა“(1912) ნატორპმა, იცავდა რა კოჰენის პოზიციას ბუნების, როგორც მეცნიერული გამოცდილების ფილოსოფიური გააზრების თაობაზე, ბუნებას ფიქცია უწოდა, რომელიც მუდამ შეიცვლება, მაგრამ ფიქციადვე დარჩება. იგივე შეეძლო მას ეთქვა შემეცნების

მიზანზეც. ეს უნდა გავიგოთ როგორც მარბურგის სკოლისა და ფიქციონალიზმის სიღრმისეული ნათესაობის აღიარება.

1901 წ. ე. ჰუსერლის „ლოგიკური გამოკვლევების“ პირველ ტომზე დაწერილ რეცენზიაში ნატორპი, რომელიც ჰუსერლს დიდ პატივს სცემდა, საყვედურობდა მას რეალობის უგულებელყოფას. იგი თვლიდა, რომ რეალური ჰუსერლის მიერ დაძლეული არაა. იგი უბრალოდ გადაგდებულია იდეალურის სასარგებლოდ. ნატორპი მოითხოვდა იდეალურს რეალური დაეფუძნებინა. ამის შესაძლებლობას იგი მარბურგის სკოლის პრინციპებში ხედავდა. მოგვიანებით ნატორპი დარწმუნდა, რომ კოჰენის წმინდა ლოგიკაში დაფუძნებული რეალობა არის რეალობის სუროგატი. მან დაინახა, რომ ლოგიკის მიერ სინამდვილის დაუფლებისათვის ნეოკანტიანელთა პრინციპები საკმარისი არ არის. ნატორპის ეს ტენდენცია თანდათანობით გაძლიერდა კოჰენის სიკვდილის შემდეგ. მალე მისი შეხედულებები ვეღარ ეტეოდნენ მარბურგის სკოლის ფარგლებში. ნატორპისა და ე. კასირერის (1864-1945) მიმართულება ერთი იყო: თეორიული ფილოსოფიის ინტერესების ზუსტი მეცნიერებებით შემოფარგვლა არ შეიძლება. ამ ახალი პოზიციიდან შექმნა კასირერმა თავისი ცნობილი შრომები: „სიმბოლური ფორმების ფილოსოფია“, 3 ტომად(1923-1927) და „რა არის ადამიანი?“ (1945, ქართული თარგმანი - 1977). ნატორპმაც მთელი ყურადღება რეალური, კონკრეტული ინდივიდის ცნების შემუშავებისაკენ მიმართა.

თუ კოჰენისათვის რელიგია მსოფლმხედველობის მხოლოდ ერთერთი ფორმა იყო, ხოლო ღმერთი ჩვენივე მორალური სახის უმაღლესი სრულყოფილებით წარმოდგენა, ანუ თავისებური საზღვრითი ცნება, ნატორპთან რელიგია, თანდათან, დამოუკიდებელ და უპირატეს მნიშვნელობას იღებს(აქ თავი იჩინა მისი პირველი მასწავლებლის ჰ. უზენერის გავლენამაც). თუ კოჰენისათვის(და მაშინ ნატორპისთვისაც) მითოლოგია ფილოსოფიის საპირისპირო და უარსაყოფელი პრინციპი იყო აზროვნებისა, ნატორპის მოწაფე ჰ. კნიტენმაიერი (1891-1958) მასწავლებლის აზრსაც გამოთქვამდა, როცა წერდა: „პირველად ადამიანი თავისუფლად მითში ლაპარაკობსო“.

ნატორპისათვის, რომელიც უკვე არა შემეცნებისთეორიული, არამედ რეალური კონკრეტული ინდივიდიდან გამოდის, აუცილებელი ხდება ინდივიდის საზოგადოებასთან, სამყაროსთან კავშირის ფილოსოფიური გააზრება. იგი ფილოსოფიურ სისტემაში ითხოვს, წმინდა შემეცნების შინაარსის გარდა, ცხოვრების მთლიანობის

გააზრებას. ცდილობს ყველაფრისთვის მონახოს კატეგორიები: თეორიისათვის, პრაქტიკისათვის, პოეზიისათვის. უნდა გამოიკვეთოს მათი ერთიანობის საფუძველი და, ამ აზრით, შეიქმნას „ზოგადი ლოგიკა“, წერდა ნატორპი „ლექციებში პრატიკული ფილოსოფიის შესახებ“ (1922). ეს მოთხოვნები თავისთავად სამართლიანია, მაგრამ აზროვნების ავტონომიურობის ძველ მარბურგულ პრინციპთან ძნელი შესათანხმებელია. ნატორპი ამას არ მოერიდა და ეს პრინციპი პოეზიის პირველსაწყისობის პრინციპადაც აქცია. პოეზია პლატონური აზრითაა გაგებული, როგორც არარადან ყოფიერებაში გადასვლის ძალა და მიზეზი. იგი იქცა გონის პირველ აქტად, არარაობიდან ყოფიერების გამოგლეჯად და მარადისობასთან გონის შემოქმედებით კავშირად. ამ პერიოდის დამახასიათებელი ნარკვევებია ასევე „რ. თაგორთან გატარებული საათები“(1921) და „დოსტოევსკის მნიშვნელობა თანამედროვე კულტურისათვის“(1923).

საკითხები, საერთოდ, ყოფიერების, მისი ამსახველი კატეგორიების, საერთოდ არსებობის(არის-ის) მნიშვნელობის, ასევე ყოფიერების საზრისის და საზრისის საზრისის შესახებ საფუძვლიანადაა დაყენებული ნატორპის შრომაში „ფილოსოფიური სისტემატიკა“ (გამოიცა 1958 წ.). გერმანელი ფილოსოფიის ისტორიკოსი ჰ. ნოაკი ამ ნაშრომში ხედავს ყველა იმ ტენდენციის დასრულებას და დაფუძნებას, რომელიც ნატორპის შრომებში შეიმჩნეოდა, დაწყებული „ზოგადი ფსიქოლოგიიდან“, სადაც იგი უარყოფდა მე-ს გასაგნების შესაძლებლობას და მის შესასწავლად სხვა, არაპირდაპირი მეთოდების შემუშავებას მოითხოვდა.

საყურადღებოა, რომ „ფილოსოფიურ სისტემატიკაში“ ნატორპი ყოფიერების საზრისის საკითხს უკავშირებს სიტყვის, ლოგოსის შინაარსს და მის საიდუმლოებას. იგი მოითხოვს, რომ ფილოსოფიის უპირველეს საქმედ იქცეს ლოგოსის, მითისა და არა მხოლოდ მეცნიერების „ფაქტის“ ახსნა. იგი დარწმუნებულია, რომ სიტყვაშია საზრისის უპირველესი საყრდენი, რომლის იქითაც საზრისის საკითხი ვეღარ წავა. მართალია, მის აქეთ არაა ყოფიერება, მაგრამ მის იქით „არსებობს“ საზრისის და ყოფიერების „წყარო“. საერთოდ, საზრისის საზრისის, ასევე კითხვის საზრისის საკითხის დასმა, რაც, ერთი შეხედვით, პარადოქსულად ჟღერს, ნატორპის აზრით, წარმოადგენს „არის“-ის წყაროს საკითხის ბოლომდე მიყვანას და, ამდენად, აუცილებელ საკითხს. ესაა კითხვა იმის თაობაზე, თუ რაიმე საიდან არის და რატომ არის. უნდა ითქვას,

რომ, ფაქტობრივად, ეს ის კითხვაა, რომელიც ჰაიდეგერმა ლაიბნიციდან აიღო და პირველხარისხოვან კითხვად აქცია: რატომ აქვს ყოფიერს მეტი მნიშვნელობა, ვიდრე არარას? ნატორპისათვის ამ პრობლემისაკენ სვლაში გამოსავალია კონკრეტული ადამიანური არსებობა - რა ლაპარაკობს და რა გამოითქმის მსჯელობით, როცა მე ვამბობ: „მე ვარ“? თავდაპირველად ნატორპი პლატონში კანტს ხედავდა და ორივეს მარბურგელთა ტრანსცენდენტალური მეთოდის მიხედვით წარმოიდგენდა, მაგრამ მას შემდეგ, რაც გრძნობადი მე-ს სამყაროსთან ცოცხალი კავშირით დაინტერესდა და, საერთოდ, ყოფიერება თავისი ფილოსოფიის პრობლემად აქცია, იგი პლატონიდან ნეოპლატონიზმისაკენ წავიდა, რასაც ნატორპის 100 წლისთავის იუბილეზე ჰ. გ. გადამერმა მიაქცია ყურადღება. ნეოპლატონიზმს XX ს-ის ფილოსოფიაში ბევრი იყენებდა. ნატორპის დამახასიათებელი ის იყო, რომ იგი ცდილობდა ნეოპლატონიზმის შერწყმას ი. გ. ფიხტეს მოძღვრებასთან როგორც მე-ს ქმედითობისა და პრაქტიკული გონების ფილოსოფიასთან.

ფრაიბურგის სკოლა

ფრაიბურგის ან, როგორც ზოგჯერ უწოდებენ, ბადენის, ნეოკანტიანური სკოლა გაერთიანებული იყო გამოჩენილი გერმანელი ფილოსოფოსების ვ. ვინდელბანდის და ჰ. რიკერტის გარშემო. თუ მარბურგის სკოლის ფილოსოფიას ტრანსცენდენტალურ-ლოგიკურს ვუწოდებთ, რადგან იგი მეცნიერების წმინდა ლოგიკური პირობების დაფუძნებას ცდილობდა, შემმეცნებელ სუბიექტთან მისი მიმართების გარეშე, ფრაიბურგელთა ნეოკანტიანელობას შეიძლება ტრანსცენდენტალურ-ფსიქოლოგიური ვუწოდოთ. მათ კულტურისა და მეცნიერების ფილოსოფიური საფუძვლების დადგენა შესაძლებლად მიაჩნდათ, უპირველეს ყოვლისა, შემმეცნებელი სუბიექტის მოქმედების ანალიზით. არარსებულ, მაგრამ მნიშვნელად ღირებულებისადმი შემმეცნებელი სუბიექტის მიმართებაში ხედავდნენ ისინი სინამდვილეში(როგორც ადამიანური შემეცნების საგანში) მოქმედი ლოგიკური აუცილებლობის საფუძველს.

ფრაიბურგის სკოლაზე, ისევე როგორც მარბურგისაზე, დიდი გავლენა იქონია გერმანელმა ფილოსოფოსმა ჰ. ლოტცემ (1811-1877), რომლის სახელსაც უკავშირდება ღირებულების ცნების შემოტანა ხმარებაში.

ფრაიბურგის სკოლამ სახელი გაითქვა შემეცნებაში ბუნებისმეცნიერული მეთოდის ერთმმართველობის წინააღმდეგ ბრძოლით. მან

ზოგადისა და ერთეულის ტრადიციული ლოგიკური დაპირისპირების გვერდით წამოაყენა მთელისა და ნაწილის ლოგიკა, როგორც მეცნიერული მეთოდოლოგიის ახალი განხრა, რომელსაც უნდა დაეფუძნებინა რეალური ინდივიდების შემსწავლელი ისტორიული მეცნიერებანი.

ვილჰელმ ვინდელბანდი (1848-1915)

გერმანელი ფილოსოფოსი, ფილოსოფიის ცნობილი ისტორიკოსი ვ.ვინდელბანდი განისწავლა ახალი ფილოსოფიის ისტორიის კორიფესთან, ყოფილ ჰეგელიანელ კ. ფიშერთან (1824-1907) და ჰ. ლოტცესთან. წარმატებით ასწავლიდა ციურიხში, ფრაიბურგში, სტრასბურგში, ჰაიდელბერგში. ვინდელბანდი ერთ-ერთი იმათგანი იყო, რომელიც ადრევე მიხვდა, რომ XX ს-ის დასაწყისისათვის ნეოკანტიანელობამ დაასრულა თავისი მისია და გზა ნეოჰეგელიანელობას უნდა დაუთმოს.

კანტის თეორიული ფილოსოფია ვინდელბანდმა გაიგო როგორც ემპირიულ სუბიექტში ტრანსცენდენტალურის დადგენისა და მისი საშუალებით გამოცდილებაში აუცილებლობისა და საყოველთაობის არსებობის დასაბუთების ცდა. ამის დასასაბუთებლად ვინდელბანდი იყენებდა ყველაფერს, რაც კი საყურადღებო შექმნა კანტის შემდგომმა ფილოსოფიამ- იქნებოდა ეს ტელეოლოგიური კავშირის იდეა ფიხტესთან, შემეცნებაში ნების პრიმატი შოპენჰაუერთან, ღირებულების ცნება ჰ. ლოტცესთან, ფ. ბრენტანოს მოძღვრება უსუბიექტო მსჯელობებზე თუ ფსიქოლოგისტი ლოგიკოსის ქრ. ზიგვარტის(1830-1904) თეორია უარყოფითი მსჯელობების მნიშვნელობის შესახებ.

ვინდელბანდის აზრით, კანტმა, წინააღმდეგ ტრადიციული გზისა, წარმოდგენის და საგნის მიმართების საფუძველი დაინახა წესის ცნებაში. საგანი ზოგადმნიშვნელოვანი წესია, რომლის მიხედვითაც უნდა მოწესრიგდეს განსაზღვრულ წარმოდგენათა შინაარსი. წარმოადგენს თუ არა ეს საგანი რაიმეს ამის გარდა, ეს ჩვენ არ შეიძლება ვიცოდეთ. ეს ისე კი არ უნდა გავიგოთ, გვაფრთხილებს ვინდელბანდი, თითქოს კანტი სამყაროში ინდივიდის წარმოდგენების მეტს ვერაფერს ხედავდეს -ქვების, მთების, მდინარეების არსებობას უარყოფდეს. კანტი მათ არსებობას უშვებს, მაგრამ ამტკიცებს, რომ ისინი არ შეიძლება გახდნენ შემეცნების თეორიის საგანი. კანტის ამგვარი გაგება მოითხოვს იმ გზის დაფუძნებას, რომლითაც შემეცნება თავის საგანს აღწევს, ე. ი. ზოგადმნიშვნელოვან წესებს, ნორმებს ექვემდებარება. ამის განხორ-

ციელებისათვის აუცილებელია პრაქტიკული გონების პრიმატი თეორიულის მიმართ. თეორიული შემეცნების თვითმიზნად ჩათვლა, ვინდელბანდის აზრით, ძველი ფილოსოფიის ერთ-ერთი უდიდესი შეცდომაა.

ლოგიკისადმი ეთიკის პრიმატი ვინდელბანდთან უბრალო აღიარებად როდი დარჩა. მისი აზრით, ეთიკა ლოგიკის არსებაში იჭრება. ნება ლოგიკის ძირითადი მამოძრავებელი ხდება. უამისოდ არ აიხსნება ლოგიკური პროცესის გამომდინარეობის არსებობა. მისი აზრით, ლოგიკა აგვიხსნის, თუ როგორ ვაზროვნებთ, მაგრამ ვერაფერს გვეტყვის იმაზე, თუ რატომ ვაზროვნებთ. საკუთარი ფორმების შინაარსის ბუნება მას არ ეხება. მაგრამ ლოგიკის თავისუფლება რომ თვითნებობა არაა, ამაზე მიუთითებს უარყოფითი მსჯელობა. მასში აზროვნება ორ ცნებას აერთიანებს იმის გამოსათქმელად, რომ ამ ცნებათა გაერთიანება შეუძლებელია და „სულმა“ სხვა გზა უნდა ეძებოს თავისი მიზნის განსახორციელებლად. შემდეგ ვინდელბანდი უარყოფით მსჯელობებში აზროვნების ღირებულებისადმი მიმართების გამოხატულებას დაინახავს(126. 14).

ზიგვარტი, როგორც ცნობილია, უარყოფითი მსჯელობების დამოუკიდებლობას უარყოფდა დადებითის სასარგებლოდ. უარყოფითი მსჯელობების ობიექტი უკვე შესრულებული მსჯელობაა. შემმეცნებელს აქ განაჩენი გამოაქვს უკვე შესრულებული სამუშაოს შესახებ. ვინდელბანდმა კი ამ შეფასებაში შემმეცნებელი სუბიექტის ძირითადი ფუნქცია დაინახა, რომელიც ქმნის როგორც უარყოფით, ისე დადებით მსჯელობას და, ამდენად, ქმნის შემეცნების ობიექტსაც, ე. ი. იმას, რასაც კონკრეტული მეცნიერებანი თავის საგანს, ანუ, ჩვეულებრივ, ბუნებას უწოდებენ. ვინდელბანდი ამტკიცებს, რომ მსჯელობა არ არსებობს სუბიექტის მიერ წარმოდგენათა კავშირის შეფასების გარეშე. ეს შეფასება დადებით მსჯელობაში წარმოდგენათა შინაარსის დაკავშირებასთან ერთად ხდება, უარყოფითში კი იგი გამოცალკევებულია. თუ მსჯელობის არსებად შეფასების, ე. ი. ჰოყოფა-უარყოფის აქტს მივიღებთ, მაშინ ექსისტენციალური მსჯელობებიც გასაგები გახდება. აქ არსებობა, წინააღმდეგ კანტისა, მსჯელობის გასაგებ და უმნიშვნელოვანეს პრედიკატად ჩაითვლება. რამდენადაც სიტყვა არსებობას ონტოლოგიური ელფერი აქვს, ვინდელბანდი ამჯობინებს შეცვალოს იგი „მნიშვნელობის“ ლოტცესეული ტერმინით. ამრიგად, შემმეცნებელი სუბიექტი წარმოდგენათა კავშირს აფასებს მათი მნიშვნელობის მიხედვით. ეს შეფასება საყოველთაო და აუცილე-

ბელი იქნება, თუ ის, რის მიხედვითაც სუბიექტი შეფასების პროცესში მოქმედებს, ამგვარი თვისებებით ხასიათდება. ასეთი რამ, ცხადია, გამოცდილებაში არ მოიძებნება. ნებისმიერი ცდისეული თავად არის ამ შეფასების შედეგი. ამიტომ აუცილებელია, დავუშვათ ზოგადმნიშვნელოვანი მიზანი და მისი შეცნობადობა როგორც საზომი სუბიექტისათვის სინამდვილის გაფორმების პროცესში(125. 368).

ფილოსოფიის მიზანია ამ ზოგადმნიშვნელოვანი ღირებულების სტრუქტურის შესწავლა, კონკრეტულ მეცნიერებათა მეთოდების შესაბამისად მისი დასახსვრა ღირებულებათა სისტემად. ესაა ფილოსოფიის საკუთარი სფერო. კონკრეტული მეცნიერებანი უნაშთოდ ინაწილებენ არსს, გამოცდილების სამყაროს(ამაში ვინდელბანდი ო. კონტის თანამოაზრეა), ფილოსოფიამ კი უნდა შეისწავლოს არარსი, მაგრამ ყოველგვარ პირობებში მნიშვნელოვან ღირებულებათა სფერო. ამ ღირებულებათა კორელატი ემპირიულ, შემმეცნებელ სუბიექტში არის ზემპირიული. ღირებულებათა სამყარო არის გამოცდილების წარმმართველი საბოლოო და მიუწვდომელი მიზანი. გამოცდილებაში იგი არასდროს არაა მოცემული.

ვინდელბანდის ნააზრევის მთავარი შინაგანი სიძნელეა ღირებულებისა და სუბიექტის კავშირი. თუ სუბიექტი დაუკავშირდება ღირებულებას, რომელიც გამოცდილებისეული არ არის, მაშინ იგი თავადაც გამოცდილებაზე მაღლა დგება და დადგება საკითხი იმის თაობაზე, თუ თავად იგი როგორ დაუკავშირდეს გამოცდილებას. ვინდელბანდის მიერ სიცხადეზე, როგორც ამ კავშირის კრიტერიუმზე აპელირება, გარკვეული აზრით, ამ სიძნელის წინაშე კაპიტულაციაა. რადგან ეს სიცხადე, თუ თავად ლოგიკური არაა, მაშინ ვერ იქნება საერთოდ თეორიული სფეროს წარმომადგენელი. იგი ან მისტიკური წვდომა უნდა იყოს ანდა ნორმალური ფსიქიკური განცდა. არც ერთი, არც მეორე ლოგიკურის კრიტერიუმად არ გამოდგება.

ჰაინრიხ რიკერტი (1863-1936)

ჰაინრიხ რიკერტი ვ. ვინდელბანდის მოწაფე იყო. 1896 წ. ფრაიბურგში დაიკავა ა. რილის (1844-1924) მიერ განთავისუფლებული კათედრა. 1916 წ., ვინდელბანდის გარდაცვალების შემდეგ, გადადის მის კათედრაზე ჰაიდელბერგში. XX ს-ის ოციანი წლებიდან, ისიც, ისევე როგორც მთელი ნეოკანტიანელობა, ფაქტობრივად, დასავლეთის ფილოსოფიური განვითარების ცენტრალურ ხაზს ჩამოსცილდა. რიკერტს უეჭველად მიაჩნია, ერთი მხრივ, რომ ცოდნა ცნობიერებაზე

შორს არ ვრცელდება(ამ კუთხით იღებს იგი კოპერნიკისებურ გადატრიალებას, რომელიც კანტმა მოახდინა), მეორე მხრივ, მას აუცილებლად მიაჩნია სოლიპსიზმის უარყოფა და შემეცნების ობიექტურობის დაცვა, რაც შეუძლებელი ჩანდა შემეცნების სუბიექტისა და ობიექტის ჩვეულებრივი გაგების ფარგლებში. ამიტომ რიკერტის უპირატესი ინტერესი ამ ცნებათა შემუშავებისაკენაა მიმართული.

როცა ჩვეულებრივ ობიექტზე ვლაპარაკობთ, მას წარმოვიდგენთ როგორც ჩვენი განსულიერებული სხეულის გარეთ მდებარე რაიმე არსებას ანდა ამგვარ არსებათა მთლიანობას. საზღვარი სუბიექტსა და ობიექტს შორის, როგორც რიკერტი ამბობს, აქ სუბიექტის კანის ზედაპირზე გადის. ეს ფსიქოფიზიკური სუბიექტია. იგი ვერ გვაძლევს სუბიექტისა და ობიექტის ნამდვილ დაპირისპირებას, რადგან აქ თავად სუბიექტშია ობიექტი, მისი საკუთარი სხეულის სახით. თუ ამას გავითვალისწინებთ, ე. ი. ჩვენს სხეულსაც ობიექტად ჩავთვლით, მაშინ ფიზიკური, საერთოდ, ობიექტის სფეროში მოექცევა, ხოლო სუბიექტი მას დაუპირისპირდება როგორც ფსიქოლოგიური სუბიექტი. თუ დავუკვირდებით, ფსიქოლოგიური სუბიექტიც ორი არათანაზომადი ნაწილისაგან შედგება და შეიძლება ახალ წყვილად დაიშალოს: ცნობიერების შინაარსი ობიექტი გახდება, სუბიექტი კი იქნება თვითცნობიერება, რომელიც აღიქვამს, წარმოიდგენს, გრძნობს.

რიკერტი დარწმუნებულია, რომ სუბიექტ-ობიექტის ეს მესამე წყვილი არავისთვის არ იქნება საეჭვო. სუბიექტს, როგორც ცნობიერებას აუცილებლობით მიეკუთვნება (როგორც, იმანენტური ობიექტი) მხოლოდ ცნობიერების შინაარსი. მართალია ეჭვის შეტანა, განაგრძობს რიკერტი, არც სუბიექტ -ობიექტის პირველ წყვილში შეიძლება (რადგან თუ ეს სუბიექტი არსებობს, იმავე უფლებით არსებობს მისი ობიექტიც), მაგრამ ეს არაა შემეცნების თეორიის პრობლემა. ეს კონკრეტულ მეცნიერებათა კვლევის საგანია. მეორე წყვილი საეჭვოა და პრობლემაც აქაა, რადგან მესამე წყვილის იმანენტური ობიექტი უეჭველია, მაგრამ იგი შემეცნების სუბიექტის მოქმედებას ობიექტურობას ვერ მისცემს. ის თავად სუბიექტის შედეგია. გამოსავალს რიკერტი იმაში ხედავს, რომ სუბიექტი, ისევე როგორც ობიექტი, არ იქცეს ტრანსცენდენტურად და ამავე დროს განისაზღვრებოდეს რაღაც ტრანსცენდენტურით როგორც ობიექტურობის მაგარანტირებლით. ამის მისაღწევად რიკერტი მიმართავს სუბიექტის სრული ფორმალიზაციის მეთოდს.

სუბიექტ-ობიექტის მესამე წყვილში ყველაფერი, რაც ობიექტად

შეიძლებოდა ქცეულიყო, იქცა ობიექტად. ამით სუბიექტს ყოველგვარი რეალობა ჩამოსცილდა. მისგან დარჩა მხოლოდ სუბიექტის ყოველ ცნებაში იდენტური, სუბიექტური ფაქტორი, ურომლისოდაც „მე არ მოიაზრება როგორც სუბიექტი. რიკერტი მას შემეცნებისთეორიულ სუბიექტს უწოდებს. კანტის მოსაგონებლად, მას შეიძლება ვუწოდოთ „ცნობიერება საერთოდ“. ეს სუბიექტი რეალური აღარაა და მის დამცველს ვერც სოლიფსიზმს დავაბრალებთ. იგი არც ბუნებისმეცნიერებას ეწინააღმდეგება, რომელიც ამტკიცებს, რომ რეალური ემპირიული სუბიექტი ობიექტის შემქმნელი კი არ არის, არამედ თავადაა განვითარების პროდუქტი.

ამ შემეცნებისთეორიული სუბიექტისათვის თვით ემპირიული რეალური სუბიექტებიც ობიექტია. ამ სუბიექტზე ობიექტის დამოკიდებულება, ჯერჯერობით, მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ ობიექტი ცნობიერების ხასიათისაა. ამას ნიშნავს იმანენტურად ყოფნა. იმანენტურია და ე. ი. ცნობიერების ფორმითაა მოცემული ყოველივე, რაც დროსა და სივრცეში არსებობს. ამისათვის არაა აუცილებელი, რომ ისინი შეცნობილი იყვნენ. შეცნობილი წარმოადგენს ცნობიერების სფეროს მხოლოდ ერთ ნაწილს. გამოდის, რომ ტრანსცენდენტური რეალობა წინააღმდეგობრივი ცნებაა: რაც რეალურად არსებობს, ის აუცილებლად ცნობიერების შინაარსია. მიუხედავად ამისა, მრავალი ფილოსოფოსი შემეცნების საგნად სწორედ ტრანსცენდენტურს აღიარებდა.

ტრანსცენდენტურ არსებობას უშვებენ როგორც ცნობიერების შინაარსის მიზეზს, როგორც ამ შინაარსის მომწესრიგებელს, როგორც სოლიფსიზმის ასაცილებელ საშუალებას და სხვ. ეს, რიკერტის აზრით, სუბიექტის ზემოაღნიშნული სამი ცნების აღრევიდან გამომდინარეობს. იმანენტური ფილოსოფია, რომლის წარმომადგენელი ვ. შუპე(1836-1913) იყო, ადვილად ამარცხებს იმ თეორიებს, რომლებიც ტრანსცენდენტურ რეალობას, ე. ი. თავისთავადი ნივთის, როგორც შემეცნების საგნის არსებობას აღიარებენ(127. 111).

მაგრამ რიკერტი აქ არ ჩერდება. იმანენტური ფილოსოფია მან გამოიყენა საერთო მტრის - ტრანსცენდენტური რეალიზმის წინააღმდეგ ბრძოლაში. ახლა იგი მასვე ებრძვის შემეცნების საგნის ობიექტურობისათვის, რადგან შემეცნება მისთვის ისეთი რაღაცის შემატებაა, რაც დამოუკიდებელია შემმეცნებლისაგან. იმანენტური ფილოსოფია, მართალია, იძლევა კონკრეტული სუბიექტისაგან დამოუკიდებელ საგანს და ეს საკმარისია კერძო მეცნიერებებისათვის, მაგრამ იმანენ-

ტური სინამდვილე არასგზით არაა დამოუკიდებელი შემეცნების-თეორიული სუბიექტისაგან, ე. ი. იგი შემეცნების თეორიის საგნად არ გამოდგება. საგანმა უნდა წარმართოს შემეცნება და ჭეშმარიტების გარანტია მისცეს მას. ამიტომ საგანი უნდა იყოს ტრანსცენდენტური, მაგრამ არა ტრანსცენდენტური რეალობა.

იმანენტური ფილოსოფია, რიკერტის აზრით, შემეცნებას წარმოდგენას უიგივებს და შემეცნების თეორია, რომელსაც ის იცავს, ასახვის თეორიაა. შრომებში: „შემეცნების საგანი“(1892) და „ცნების ბუნებისმეცნიერული შექმნის საზღვრები“ (1902) რიკერტი ამ თეორიის უარსაყოფად აყენებს 7 არგუმენტს:

1. ასახვა არ მიეყენება მათემატიკას და მსგავსი მეცნიერებების მოქმედებას ვერ აგვიხსნის; 2. ასახვა ობიექტის გაორებაა და არა შემეცნება; 3. ასახვის ნიადაგზე ვერასდროს ვერ მოვიპოვებთ ჭეშმარიტების კრიტერიუმს, რადგან ყოველი ასახულის შემოწმებას ასახვა უნდა და ა. შ.; 4. საგანი უსასრულოა როგორც ექსტენსიურად, ისე ინტენსიურად და მისი ასახვის (სიტყვის პირდაპირი აზრით) მოთხოვნა უაზრობაა; 5. უსასრულოს ასახვაში უმნიშვნელოვანესი ყოველთვის აუსახავი გვრჩება და ეს შემეცნებაში პროგრესზე უარის თქმას ნიშნავს; 6. ეს თეორია ასახვასა და ასასახს შორის კაუზალურ კავშირს ეძებს, კაუზალურად კი ჭეშმარიტება და მცდარობა ტოლფასოვანია (უმიზეზო ხომ არაფერი არსებობს?); 7. მთავარი კი ისაა, რომ ასახვის თეორია არ ეხება შემეცნების თეორიის ძირითად პრობლემას და მას უკვე გადაჭრილად გულისხმობს. ასახვის თეორია გამოდის ფაქტიდან (როგორც არსებულიდან) და მასთან წარმოდგენის დამთხვევის პირობებს იკვლევს. შემეცნების თეორიისათვის კი ფაქტი თავად უნდა იყოს შედეგი. შემეცნების თეორიის პრობლემა არის არა შინაარსის, არამედ ფორმის პრობლემა, რომლის მიწერით შინაარსი იქცევა რაიმე ფაქტად. როცა მე ვამბობ: ეს მაგიდა არსებობს, ეს უკვე შემეცნებაა და შემეცნების თეორიამ უნდა გამოიკვლიოს, თუ რის მიხედვით მოქმედებს ამ დროს შემეცნება, რა საფუძვლით ამბობს რაიმეზე, რომ იგი არის, ანდა რომ იგი არ არის. ეს გარემოება, რიკერტის აზრით, თვით კანტმაც ვერ შეამჩნია. ვერ შეამჩნია, რომ მოცემულობა, ფაქტობრიობა, ანუ აღქმა უკვე შემეცნების მუშაობას, მის გადაწყვეტილებას გულისხმობს. ამიტომ იყო, რომ კანტმა კვლევა გამოცდილებიდან დაიწყო.

ყოველივე ეს გვაიძულებს დავტოვოთ იმანენტობის სფერო და შემეცნების ფორმისათვის მის გარეთ ვეძებოთ შემეცნების ტრანსცენდენტური საგანი.

საძიებელი საგნის შესახებ ჩვენ მხოლოდ ის ვიცით, რომ იგი არ შეიძლება იყოს რაიმე არსებული, მაგრამ ამავე დროს ისიც ვიცით, რომ ეს არარსებული არ არის არარა. იგი, პირიქით, უმაღლესი მნიშვნელობის მქონეა თავად არსებულის სფეროსათვის. თუ მასთან შემეცნების სუბიექტის დაკავშირება მოხერხდა, მივიღებთ სამყაროს მთლიან სურათს, რომელიც შეიცავს როგორც არსებულს, ისე არარსებულს. ეს შემეცნების სამყაროა. თავისთავადი ნივთების სფერო, როგორც შემეცნებისთეორიულად წინაამდეგობრივი, ამ სამყაროში არ შედის(128. 210).

შემეცნების ტრანსცენდენტური საგნისაკენ სვლის დროს გამოსავალ წერტილად რეალური, ფსიქიკური სუბიექტის აღება ბუნებრივი შესავალი იქნება შემეცნების ახალ თეორიაში. წარმატების შემთხვევაში ეს იქნება, აგრეთვე, ემპირიული ფსიქიკური სუბიექტის ადგილის მონახვა ამ ახალ თეორიაში. რიკერტი დარწმუნებულია, რომ თუ მსჯელობის არსებას სწორად გავიგებთ, მაშინ, თვით ფსიქიკური, რეალური სუბიექტისაგან გამოსული, გავალთ იმანენტური სფეროს გარეთ. შემეცნების ძველი გაგება კი ამის საშუალებას საერთოდ არ იძლევა. თავის გზას რიკერტი ტრანსცენდენტალურ-ფსიქოლოგიურ გზას უწოდებს.

მსჯელობა ფსიქიკური პროცესია და მას მსჯელობის ფსიქოლოგია შეისწავლის როგორც ინდივიდურ დროში მიმდინარე პროცესს. მსჯელობის შინაარსის ჭეშმარიტობა- მცდარობას ის არ ეხება. მაგ., მსჯელობის: 2+2=4 შინაარსი მისი ფსიქიკური გარსიდან სავსებით განსხვავებულია. ეს შინაარსი არაა არც დროში და არც სივრცეში საწყისის ანდა ბოლოს მქონე. იგი უცვლელია მის ურიცხვ ფსიქიკურ გამოთქმაში. სწორედ ესაა ლოგიკური მსჯელობაში. რიკერტი მას მსჯელობის საზრისს(Sinn) უწოდებს. იგი, როგორც დროსა და სივრცის გარეთ მდგომი შინაარსი, როგორც ჭეშმარიტება თავისთავად, ობიექტური საზრისია, მაგრამ, რამდენადაც იგი მაინც ფსიქიკურ აქტში, მსჯელობაშია მოცემული, ამდენად იწოდება იმანენტურ, ანუ სუბიექტურ საზრისად. ამ სახით იგი თავისებური საშუალო სფეროა, განსხვავებული როგორც ობიეტური საზრისის, ისე ფსიქიკური არსებობისაგან. აქედან გამომდინარე, შეიძლება ვთქვათ, რომ მსჯელობას, ანუ შემეცნებას აქვს არა მარტო არსებობა, არამედ საზრისიც. მსჯელობის აქტი არის ამ საზრისის შექმნის აქტი. თუ ამ პროცესის სტრუქტურას ჩავწვდებით, რიკერტი იმედოვნებს, რომ იმანენტურობის გარეთ გასასვლელად სწორ მიმართულებას ავიღებთ.

მსჯელობა, ამბობს რიკერტი, არის პასუხი კითხვაზე. დასმული კითხვა წარმოდგენათა იმგვარი კავშირია, რომელიც პასუხისაგან მხოლოდ მტკიცება-უარყოფის ფორმით განსხვავდება. ავიღოთ ოთხი წინადადება: 1. მანათობელი მზე; 2. ანათებს მზე?; 3. მზე ანათებს; 4. მზე არ ანათებს. ყველანი ერთსა და იმავე წარმოდგენით შინაარსს შეიცავენ, მაგრამ პირველ ორზე ვერ ვიტყვით, რომ ისინი ჭეშმარიტნი ანდა მცდარნი არიან. მესამე და მეოთხე კი ამგვარ შეფასებას მოითხოვენ, რადგანაც მტკიცება-უარყოფას შეიცავენ. მსჯელობა წარმოადგენს მტკიცებას ანდა უარყოფას, ე. ი. რაღაც ცნობიერებაში მოცემული შინაარსისათვის არსებობის ფორმის მიწერას ანდა არმიწერას. რამდენადაც ყოველი შემეცნება იწყება, მიმდინარეობს და სრულდება მსჯელობაში, ამდენად თავად შემეცნებაც არის მტკიცება-უარყოფა. თეორიული სუბიექტი მუდამ მამტკიცებელ ანდა უარმყოფელ სუბიექტს ნიშნავს.

რამდენადაც შემეცნება მუდამ ჩვენი ინტერესებიდან გამოდის, იგი არაა გულგრილი დაკვირვების და ამორჩევის პროცესი. უარყოფა-მტკიცება სხვა არაფერია, თუ არა მოწონება-არმოწონება. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ მსჯელობის დროს ჩვენ ღირებულების თვალსაზრისზე ვდგავართ და მხოლოდ ამ საფუძველზე აქვს აზრი ამ აქტს როგორც ალტერნატიულ მტკიცებას. აშკარაა, რომ აქ წმინდა თეორიული სფერო რაღაცას კარგავს ამ სურვილის და ღირებულების შემოტანით, ანუ იმით, რასაც კანტიდან მოყოლებული პრაქტიკულს უწოდებენ.

რიკერტს ეს ნაკლად კი არ მიაჩნია, არამედ ძველი ლოგიკის შეცდომის გასწორებად. ეს იმაზე მიუთითებს, რომ თეორიულსა და პრაქტიკულს შორის, მიუხედავად მათი განსხვავებისა, არის რაღაც საერთო, რასაც ყურადღება არ ექცეოდა. თეორიულში „პრაქტიკული“ არის პოზიცია ღირებულების მიმართ და ეს არსებითია თეორიულისათვის. ამრიგად, ღირებულებისადმი მიმართება აქვს როგორც თეორიულს, ისე პრაქტიკულს. ღირებულება, როგორც საერთო საგანი, აკავშირებს ადამიანური მოქმედების ამ ორ განსხვავებულ სახეს. შემეცნების თეორიას სჭირდება ღირებულების, თუ შეიძლება ასე ითქვას, თეორიული ღირებულება.

რიკერტი ასხვავებს ღირებულ რეალობას, ანუ ქონებას და ღირებულებას. რაიმე არსებული ღირებული ხდება სუბიექტის მხრიდან ღირებულებასთან დაკავშირებით, ანუ შეფასების აქტით. თვით ღირებულება არ მოინახება არც რეალური ობიექტების და არც სუბიექტების სფეროში. ღირებულება თავად რომ ამქვეყნიურად არსებული

იყოს, მას თავად დასჭირდებოდა ამხსნელი. ჰეშმარიტი მსჯელობის მწარმოებელი სუბიექტი, ცხადია, გრძნობს ღირებულებიდან გამომდინარე აუცილებლობას. ის მას მიეცემა სიცხადის ფსიქოლოგიური განცდის სახით. ეს იმის მაჩვენებელია, რომ ჩვენ განსაზღვრული ვართ რაღაც ძალით და იგი წარმოადგენს ობიექტურობის გარანტიას(128. 209-210). ღირებულება, რომელზედაც მე სიცხადე მიმითითებს, ჩემს მსჯელობას უპირობო აუცილებლობის ხასიათს აძლევს. ეს არაა არც ფსიქიკური იძულება და არც მიზეზობრივი აუცილებლობა. აქ მსჯელობის საზრისის არსებობის საკითხი დგას. ამ აუცილებლობას რიკერტი ჯერარსის (Sollen) აუცილებლობას უწოდებს. მთელი სინამდვილის, ე. ი. ყოველგვარი არსებობის ჯერარსთან კავშირში გაგება თავად ჯერარსის სფეროს სტრუქტურის გაგებასაც ნიშნავს. ეს იქნება სამყაროს შემეცნება მის ერთიანობაში, მისი არსების, ცხოვრების საზრისის გაგება. ესაა იდეალი, რომელსაც სუბიექტი ვერასდროს ვერ მიაღწევს, მაგრამ ეს ის საბოლოო ამოცანაა, რომლის საფუძველზეც შესაძლებელია შემეცნების ობიექტურობა.

ღირებულების სფერო დამოუკიდებელია იმისაგან, აღიარებს მას რომელიმე სუბიექტი თუ არა. ღირებულება ჯერარსად იქცევა, როგორც კი მას შემმეცნებელი სუბიექტი დაუპირისპირდება. ცხადია, ის ჯერარსად იქცევა მხოლოდ სუბიექტისათვის და მოითხოვს მისგან აღიარებას, დამორჩილებას. აქ ჯერარსი გამოდის მსჯელობისა და შემეცნებისათვის მიმართულების მიმცემ თეორიულ საგნად. ჯერარსის აღიარება აძლევს მსჯელობას იმას, რასაც მსჯელობის ჰეშმარიტებას ვუწოდებთ. მსჯელობა იმიტომ კი არ ფლობს ღირებულებას, რომ ის ჰეშმარიტია, არამედ ჰეშმარიტია მხოლოდ იმიტომ, რომ ღირებულების აღიარებას წარმოადგენს. ამ ასპექტში ვლინდება ღირებულების თეორიული ღირებულება. მისი ბრძანებით მიეწერება მსჯელობის აქტს რაიმე შინაარსი: „არის“, ანდა „არ არის“, რითაც იქმნება იმანენტური სინამდვილე. „არსებობას“ ადგილი მხოლოდ აქ აქვს. აქედან გამომდინარე, „არსებობა“, ცხადია, არ შეიძლება მიეწეროს რაიმე ტრანსცენდენტურს ანდა ღირებულებას. მას შეიძლება ჰქონდეს მნიშვნელობა და არა არსებობა.

შემეცნების თეორიის ეს გზა, ე. წ. ტრანსცენდენტალურ-ფსიქოლოგიური გზა, არის რიკერტის ფილოსოფიის სპეციფიკის გამომხატველი. ამით კმაყოფილდებოდა იგი თავისი „შემეცნების საგნის“ პირველ გამოცემაში. მაგრამ შემდეგ, ე. ჰუსერლისა და ე. ლასკის გავლენით, ტრანსცენდენტალურ ფსიქოლოგიურ მეთოდს გვერდში

ამოუყენა შემეცნების თეორიაში შესაძლებელი მეორე მეთოდი: ტრანსცენდენტალურ-ლოგიკური. ეს ცვლილება ფიქსირებულ იქნა რიკერტის წერილში - „ორი გზა შემეცნების თეორიაში“(1909). იგი „შემეცნების საგნის“ მომდევნო გამოცემების აუცილებელი ნაწილი გახდა.

პირველი გზის ნაკლი, აღნიშნავს რიკერტი, ის იყო, რომ მან მსჯელობის, როგორც იმენენტური პროცესის, ტრანსცენდენტურ საგანთან დასაკავშირებლად შემოიტანა სიცხადე როგორც ორმხრივი გრძნობა. შემეცნების აქტის წმინდა ანალიზით აქამდე ვერასგზით ვერ მივიდოდით, მასში წინასწარ რომ არ ჩაგვედო ტრანსცენდენტურის ცოდნა. უამისოდ სიცხადეში ფსიქიკური განცდის მეტს ვერაფერს დავინახავდით და იმანენტური სფეროს გარეთ გასვლის ამოცანაც არ დადგებოდა. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ტრანსცენდენტური საგანი ჩვენ კვლევის შედეგად არ მიგვიღია, არამედ გამოსავლად ავიღეთ. ამრიგად, ეს გზა შეიცავს შეცდომას, რომელსაც petitio principii -ს უწოდებენ. თუ ტრანსცენდენტალურ-ლოგიკურმა მეთოდმა ეს ნაკლი აიცილა შემეცნების საგნის ცნების დადგენისას, მაშინ მისი უპირატესობა აშკარა გახდება.

ეს მეთოდიც შემეცნების აქტის, ე. ი. მსჯელობის ანალიზიდან გამოდის, მაგრამ იხილავს მას არა სუბიექტის მოქმედების, არამედ ობიექტის თვალსაზრისით: მიზიდულობის კანონი ჩვენში მოიაზრება როგორც ფსიქიკური პროცესი და დროში მიმდინარეობს, მაგრამ ეს არ შეიძლება ითქვას მისი მნიშვნელობის შესახებ.

ჭეშმარიტი მნიშვნელობა მარადიულია. იგი მსჯელობის პროცესში და მის შედეგად შექმნის ობიექტში მარადიულს, რომელიც არაგრძნობადია. რიკერტი მას ტრანსცენდენტურ საზრისს უწოდებს. ესაა მეორე გზის საფუძველი — სულ ერთია საქმე ეხება გრძნობად, ზეგრძნობად, რეალურ თუ იდეალურ არსებობას, საზრისი მუდამ წინ უსწრებს არსებობას. თვით საზრისი არ არსებობს, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ იგი არარაა. არსის ცნება არაა ყოვლისმომცველი, ამტკიცებს რიკერტი, არსებობს მისგან დამოუკიდებელი ცნება ღირებულებისა, რომელიც მოიცავს ყველაფერ იმას, რაც არ არსებობს, მაგრამ მაინც მნიშვნელობს. ღირებულების სფეროში „არსებულის“ არსისეულისაგან გასასხვავებლად რიკერტს შემოაქვს უარყოფის კრიტერიუმი: თუ სფეროს შიგნით მოვახდენთ რაიმეს უარყოფას და ეს ნეგაცია იძლევა არა არარას, არამედ რაღაც მნიშვნელობის მქონე რაიმეს, ეს იმაზე მიუთითებს, რომ იგი ღირებულების სფეროს წარმომადგენელია. მაგ., საზრისის უარყოფა იძლევა უარყოფით საზრისს, რაც სულაც არაა

არარა. ჩანს, საზრისი ღირებულების სფეროს ეკუთვნის. ამგვარი თეორიული ღირებულებანი, როგორც არა მარტო გამოცდილების, არამედ თვით აღქმის არსებობის პირობა, რიკერტისათვის კანტის a priori-ს ჭეშმარიტ შინაარსს წარმოადგენს.

ასე მოიძებნა შემეცნების საგანი მსჯელობის იმანენტური საზრისისათვის მიმართვის გარეშე, არც სიცხადის გრძნობა გამოგვიყენებია. ისინი პირველი გზის მიერ დაუსაბუთებლად იყვნენ დაშვებულნი. გარდა ამისა, თუ პირველმა გზამ ტრანსცენდენტური ჯერარსობა მოგვცა, ე. ი. ღირებულება სუბიექტთან მიმართებაში, მეორე გზამ ღირებულება წარმოადგინა თავის თავში, სუბიექტთან მიმართების გარეშე. ჯერარსობა ხომ ნორმატულობის და ფსიქოლოგიურობის ელფერს აძლევს შემეცნების თეორიას?

ყოველივე ეს თითქოს მეორე გზის გადამწყვეტ უპირატესობაზე მიუთითებს. მან ღირებულება სუბიექტისა და შემეცნების აქტისაგან დამოუკიდებლად მოიაზრა. მაგრამ რიკერტი სვამს კითხვას: შეიძლება კი სუბიექტთან ყოველგვარი მიმართების გარეშე შემეცნების საგნის მოაზრება? ღირებული სინამდვილის, როგორც გამოსავლის, და ღირებულების დასაკავშირებლად ხომ მაინც სუბიექტის შემოყვანა დაგვჭირდება? მეტიც, შემეცნების თეორიაში ჯერარსისა და ღირებულების სავსებით გათიშვა შეუძლებელია. ამ შემთხვევაში ღირებულება მოწყდება შემეცნებას, ე. ი. მნიშვნელობაც არ ექნება მისთვის. მეორე გზამ საგანი იმთავითვე გამოთიშა შემეცნებისაგან და ეს იყო მისი უპირატესობა, მაგრამ რაკი შემდეგ ისინი ვეღარ დაუკავშირა ერთმანეთს, ეს უპირატესობა ნაკლად იქცევა. ამ ნაკლს ტრანსცენდენტალური ფსიქოლოგია ასწორებს და ამით მისი უპირატესობა ნათელია.

რიკერტი ცდილობს დაამტკიცოს, რომ პირველი გზის ნაკლოვანებანი გამოწვეულია არა ამ გზის სისუსტით, არამედ ადამიანური შემეცნების ბუნებიდან გამომდინარეობენ. ამდენად, ისინი მეორე გზის ნაკლოვანებანიც არიან. განვიხილოთ, ამ თვალსაზრისით, სიცხადე როგორც ჭეშმარიტების კრიტერიუმი. რამდენადაც აუცილებელია, რომ ტრანსცენდენტურმა მსჯელობის პროცესში იჩინოს თავი, ამდენადვე, მის გასაგებად, სიცხადის გარდა, სხვა კრიტერიუმი არ არსებობს, რადგან მსჯელობა ფსიქიკური პროცესია. ამ კრიტერიუმის უარყოფის ყოველი ცდა წინასწარ უშვებს რაღაც იმანენტურ კრიტერიუმს თავისი მსჯელობის სისწორისათვის, ე. ი. თავად დგება უარყოფილის საფუძველზე. ამას მეორე გზა ვერ აცდება. მან ხომ მსჯელობიდან საზრისის გამოყოფით დაიწყო? საზრისი კი წინადადებაშია. ეს გულისხმობს

ადამიანს, რომელიც იმანენტურ კრიტერიუმს ფლობს. ასეთი კი სიცხადის გარდა სხვა არაფერი შეიძლება იყოს. გამოდის, რომ ტრანსცენდენტური ფსიქოლოგიის უპირატესობა აშკარაა. მაგრამ ჩვენ ვნახეთ, რომ იგი petitio principii- ს ემყარება, ე. ი. ვერ ადგენს ლოგიკურ კავშირს ტრანსცენდენტურსა და იმანენტურს შორის. რიკერტი გამოსავალს მხოლოდ იმის აღიარებაში ხედავს, რომ საძიებელი ერთიანობა ჩვენ მხოლოდ შემეცნებამდე, კერძოდ, განცდაში მოგვეცმა. შემეცნება კი თავისი ბუნებით ისეთია, რომ თიშავს და ვერ აერთებს. ტრანსცენდენტალური ფსიქოლოგიის უპირატესობა კი მაინც ისაა, რომ იგი ყველაზე ახლოს მიდის იმანენტურისა და ტრანსცენდენტურის ერთიანობასთან. საერთოდ კი, შემეცნების თეორია ვერასდროს ვერ აიცილებს აღნიშნულ დაშვებას. აქ ლაპარაკია შემეცნების საგნისა და შემმეცნებელი სუბიექტის კავშირის დადგენაზე, რაც თვისებრივად განსხვავდება ობიექტისა და სუბიექტის მიმართებისაგან. ობიექტი რიკერტისათვის იმანენტურია და უწყვეტ კორელაციაშია სუბიექტთან, საგანი კი ტრანსცენდენტური ღირებულებაა და არაა დამოკიდებული სუბიექტზე (128. 222).

მთელი ეს პროცესი რიკერტმა ჩაატარა როგორც დაკვირვება ემპირიულ სუბიექტზე. მაგრამ სრულყოფილი ცნება სუბიექტისა, მისთვის გნოსეოლოგიური სუბიექტია, რომელშიც არ შედის არაფერი რეალური. შეუძლია თუ არა ამგვარ სუბიექტს მსჯელობა? მსჯელობა ამ სუბიექტში მიმდინარეობს არა როგორც ფსიქიკური აქტი, არამედ როგორც ლოგიკური. მსჯელობა რიკერტისათვის, საერთოდ, კითხვაზე პასუხია. ეს სუბიექტი კი ზეინდივიდურია. მისთვის არც შეკითხვა არსებობს, არც ეჭვი. იგი ამტკიცებს ყოველგვარი შეკითხვის გარეშე. ეს არის სუბიექტთა რიგის ჭეშმარიტი საზღვრითი ცნება, რომელიც ტრანსცენდენტურ ჯერარსს „უპირისპირდება“ როგორც იმანენტური სფეროს წარმომადგენელი. რიკერტი მაინც ფიქრობს, რომ ამით დადგინდა შემეცნების ახალი გაგება ძველისაგან თვისებრივად განსხვავებული კომპონენტებით.

რიკერტი მიიჩნევს, რომ მისი თეორია ერთადერთია, რომელიც აფუძნებს კონკრეტულ მეცნიერებათა შემეცნებას. მას ვერ შეცვლის ვერც სუბიექტური იდეალიზმი და ვერც რეალიზმი. პირველს შემეცნებისაგან დამოუკიდებელი საგანი ეკარგება, მეორე კი შეუმეცნებად საგანს უშვებს.

რიკერტის თანახმად, შემეცნებისთეორიული სუბიექტი ჯერარსის კარნახით რაიმე შინაარსს მიაწერს ფორმას, რითაც სინამდვილეში იქმნება საგანი. ეს ფორმები კატეგორიებია. კონკრეტული მეცნიე-

რებანი ამ სინამდვილეს იკვლევენ და, ცხადია, აღქმულ შინაარსში ნახულობენ კატეგორიებსა და კანონებს. მათი გამოსავალი ჭაოსი კი არ არის, არამედ კონსტიტუციური კატეგორიებით მოწესრიგებული რეალობა. ესაა ობიექტური რეალობა ყოველი მეცნიერებისათვის.

აქ ჩვენ ჯერ კიდევ არა გვაქვს კანონები. აქ ჯერ ინდივიდური კაუზალობაა გაბატონებული. კანონი შეუძლებელია სინამდვილეში იმთავითვე არსებობდეს. კონკრეტულ მეცნიერებათა კანონები შექმნილია ამორჩევით, რომლის დროსაც ინივიდურ სინამდვილეში მხოლოდ საერთოს ექცევა ყურადღება. კანონი მეცნიერული მუშაობის შედეგია. მეთოდოლოგიური კატეგორიები კონკრეტულ მეცნიერებათა პრინციპებია. კანონზომიერების მეთოდით რეალობის განხილვა, ანუ გარჩევა ანდა გადამუშავება იძლევა იმას, რასაც ბუნებას ეძახიან. ამით ისიცაა ნათქვამი, რომ რეალობა შეიძლება სხვაგვარი პრინციპითაც დამუშავდეს. ეს ნიშნავს ბუნებისმეცნიერულისაგან პრინციპულად განსხვავებული მეცნიერული მეთოდის შესაძლებლობას.

რიკერტი აღნიშნავს, რომ ბუნებისმეცნიერული მეთოდით, ე. ი. კანონზომიერების მიხედვით დადგენილი ბუნება არის ცნების სამყარო. მეცნიერული ცნება ამარტივებს სინამდვილეს, იღებს იგივეობრივს. ამით „იკარგება“ მთელი გრძნობადი, განცდაში მოცემული სინამდვილე. ეს კი ისაა, რაშიც ჩვენ ვცხოვრობთ, რაზეც არის დამოკიდებული ჩვენი მწუხარება თუ სიხარული. კანონებს, ცხადია, ძალა აქვთ რეალობაში, მაგრამ მათთვის მნიშვნელობა არა აქვთ ინდივიდურს. ეს უკანასკნელი კი, უდავოა, იმსახურებს შესწავლას და მას შეისწავლის ისტორია.

მის მეთოდს სწორედ ინდივიდური აქვს მიზნად. თუ რეალობას განვიხილავთ ისე, რომ მიზნად გვექნება ზოგადი, იგი (ეს რეალობა) ბუნების სახეს მიიღებს, ხოლო თუ მიზნად ერთეული გვექნება, იგივე რეალობა ისტორიის სახით წარმოგვიდგება. მეცნიერებანი განსხვავდებიან არა საგნის და მასალის, არამედ მეთოდის მიხედვით, რომლითაც ისინი საგანს თავად იქმნიან.

რიკერტი აღნიშნავდა, რომ სინამდვილე როგორც ინტენსიურად, ისე ექსტენსიურად უსასრულოა, ამიტომ მისი გაგება გამარტივებისა და ამორჩევის გარეშე შეუძლებელია. ეს ეხება ისტორიულ მეთოდსაც. იგი არ სწავლობს ყველა ინდივიდს და ამორჩეულსაც ყოველმხრივ არ სწავლობს. გამორჩევის პრინციპია ღირებულებისადმი მიმართება. ისტორიული ცნების შექმნა ტელეოლოგიურია.

ისტორიულ ინდივიდს (საც იქნება ეს თუ შენობა) ორი არსებითი

ნიშანი აქვს: იგი არის განსაკუთრებული და განუყოფელი. ორივე ეს ნიშანი ერთად ქმნის ისტორიულ ინდივიდს. მაგ., ნახშირის ნატეხი და კოხინურის ალმასი ორივე განსაკუთრებულია, მაგრამ ნახშირის გატეხვით კვლავ იგივე ღირებულების ნახშირი დაგვრჩება, კოხინურის გატეხვა კი უბედურება იქნებოდა. მისი ღირებულება ჩვენთვის მის მთლიანობასთანაა დაკავშირებული. აქედან ჩანს, რომ ისტორიული ინდივიდი არსებობს მხოლოდ შემფასებელი და მსურველი ადამიანისათვის. მაგრამ ისტორიული ინდივიდი ყველა ადამიანისათვის მნიშვნელოვანია. მისი ზოგადმნიშვნელოვნება, განსხვავებით კანონისაგან, ემყარება მის ინდივიდურობას.

ინდივიდის ღირებულების ზოგადმნიშვნელოვნება, მისი სავალდებულობა არ ნიშნავს, რომ მას ყველა ერთნაირად შეაფასებს. არსებითია ის, რომ იგი ყველამ მნიშვნელოვნად ჩათვალოს. მაგ. ბისმარკს (1815-1898) ყველა ისტორიულ ინდივიდად ჩათვლის, ე. ი. ყველა მიიჩნევს, რომ იგი პოლიტიკურ ღირებულებასთან რაღაც მიმართებაშია, თუმცა ზოგი დადებითად შეაფასებს მის მოღვაწეობას, ზოგიც უარყოფითად. ბუნებისმეცნიერულისაგან ამ მეთოდის ყველაზე აშკარა განსხვავება იმაშია, რომ ზოგადმნიშვნელოვანი ერთიანობის მიმართება ისტორიულ ინდივიდთან წარმოადგენს არა ზოგადისა და ეგზემპლარის კავშირს (მაგ. მაგიდის ცნება და ეს მაგიდა, ადამიანის ცნება და სოკრატე), არამედ მთელისა და ნაწილის კავშირს და ორივეს ერთნაირი რეალობა აქვთ. თუ ეგზემპლარი ცნებაში კარგავს ინდივიდურობას (ადამიანის ცნების თვალსაზრისით, მნიშვნელობა არა აქვს ეგზემპლარი ან ნიმუში სოკრატე იქნება, თუ მისი მეზობელი), ისტორიული ინდივიდი ინარჩუნებს თავის სპეციფიკას ისტორიული მეთოდით შექმნილ ცნებაში როგორც ზოგადმნიშვნელოვან ერთიანობაში(მაგ., საფრანგეთის რევოლუციის გასაგებად ერთნაირი მნიშვნელობა არა აქვს რობესპიერს და მის მსახურს).

რიკერტი ფიქრობდა, რომ მან შექმნა ყოვლისმომცველი ფილოსოფიური სისტემა, რომელშიც შემეცნების თეორია წარმოადგენს ღირებულების ზოგად თეორიას, რომელიც საფუძველს აძლევს მეცნიერებას როგორც ბუნების, ისე ისტორიის შესახებ.

რიკერტის თეორია ბუნებისმეცნიერულ და ისტორიულ ცნებათა განსხვავების შესახებ საფუძვლად დაედო „გაგებითი სოციოლოგიის" მამამთავრის მ. ვებერის (1864-1920) მიერ ისტორიული შემეცნების სტრუქტურის კვლევას, რომლის შედეგი იყო მისი ცნობილი იდეალტიპობრივი ცნებების თეორია(3. 244).

რიკერტი ხედავდა, რომ ახალმა საუკუნემ ახალი ფილოსოფიური მიმართულებანი წამოსწია, რომელიც მისთვის პრინციპულად მიუღებელი იყო. თანაც, იგი ყურადღებას აქცევდა ტრადიციულისაგან ახლის მხოლოდ განსხვავებას, ამიტომაც მკაცრად ებრძოდა მათ. 1920 წ. გამოცემული მისი წიგნი: „სიცოცხლის ფილოსოფია“ ამგვარი ბრძოლის ნიმუშია. წიგნის ქვესათაურია: „ეძღვნება ფილოსოფიის სიცოცხლეს“. 1922 წ. ჰაიდელბერგში ორდინარული პროფესორი გახდა კ. იასპერსი, თუმცა რიკერტი აშკარა წინააღმდეგი იყო. იგი თანდათან კარგავდა გავლენას სტუდენტებზე. მისი ყოფილი მოწაფე ვ. ბენიამინი წერდა, რომ რიკერტი „უფერული და ბრაზიანი“ გახდა(129. 38). იგი კიდევ დიდხანს იცავდა თავის შეხედულებებს, უკეთეს სისტემურ ფორმას ეძებდა მათთვის. მაგრამ ძირითადი პრინციპი - ჭეშმარიტების წინასწარი დაშვება შემეცნების თეორიისათვის იგივე რჩებოდა, ეს კი ტრანსცენდენტურისა და იმანენტურის კავშირის ახსნის, მისი აღწერით შეცვლის მცდელობა იყო, რასაც სარგებლიანობის პრინციპისაკენ გადახრა მოჰყვებოდა და ფრაიბურგელების მოძღვრებას ჰ. ფაიჰინგერის ფიქციონალიზმთან აახლოებდა.

ფიქციონალიზმი

ფიქციონალიზმი, მარბურგისა და ფრაიბურგის სკოლათა გვერდით, ნეოკანტიანური ფილოსოფიის ერთ-ერთი განშტოებაა. იგი იზიარებს კანტის თავისთავადი ნივთის ლანგესეულ გაგებას, ასევე აზროვნების აბსოლუტურობაზე უარის თქმას, მაგრამ აქედან გამომდინარე დასკვნებს სხვა სკოლებზე უფრო თანმიმდევრულად ავითარებს და თეორიული შემეცნების შესაძლებლობის უარყოფამდე მიდის. მისი სახით, კანტის ფილოსოფიის ფიხტესა და ჰეგელისაგან განსხვავებული გზით ინტერპრეტაცია ნეოკანტიანელობაში აშკარა სკეპტიციზმით დამთავრდა. ფიქციონალიზმი კანტის ფილოსოფიის საფუძველზე პოზიტივიზმის მიერ დასმული პრობლემების გადაჭრის ცდას წარმოადგენს. ამ მიმართულების შემქმნელი ჰ. ფაიჰინგერი იმედოვნებდა, რომ ჭეშმარიტად გაგებული კანტის კრიტიციზმი საშუალებას მისცემდა პოზიტივიზმს ყოფილიყო არა ცალმხრივი - ბუნებისმეტყველთა ფილოსოფია, არამედ ყოვლისმომცველი ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა, რომელიც შეარიგებს ფილოსოფიისა და მეცნიერების დაპირისპირებას, სათანადო ადგილს მიუჩენს როგორც რეალურის, ისე იდეალურის სფეროს.

ფიქციონალიზმის გავლენის პერიოდი ხანმოკლე იყო(1911-1930),

მაგრამ საკმაოდ ძლიერი. ფიქციონალიზმის ძირითადი ნაწარმოები- „თითქოს-ის ფილოსოფია“ 1911წ. გამოქვეყნდა (თუმცა 30 წლით ადრე დაიწერა) და 1927 წლამდე გამოიცა ათჯერ. 1917 წ. გამოვიდა ამ მიმართულების ჟურნალი- „ფილოსოფიის ანალები“. მასში თანამშრომლობდნენ ისეთი ცნობილი პოზიტივისტები, როგორებიც იყვნენ ჰ. რაიხენბახი და რ. კარნაპი. 1930 წლიდან ჟურნალი პოზიტივისტების ხელში გადავიდა და გამოდიოდა „ერქენტნისის“ სახელით.

ჰანს ფაიჰინგერი (1852-1933)

კანტის ცნობილი კომენტატორი, კანტის საზოგადოების(1887) და ჟურნალ „კანტშტუდიენის“ დამაარსებელი (1897) ჰ. ფაიჰინგერი ფრ. ა. ლანგეს მოწაფე იყო. განიცადა აგრეთვე ა. შოპენჰაუერის, ჯ. სტ. მილისა და, განსაკუთრებით, გერმანელი პოზიტივისტი ე. ლაასის გავლენა. ფაიჰინგერმა მიიღო კანტის ფილოსოფიის შოპენჰაუერისეული შესწორება, რაც იმაში გამოიხატა, რომ თავისთავად ნივთთან ერთად, გამოცდილებისა და შემეცნების მიღმა მყოფად, შეუმეცნებადად იქნა გამოცხადებული თავად შემმეცნებელიც. თუ მანამდე ნეოკანტიანელები მხოლოდ თავისთავად ნივთს აღიარებდნენ მნიშვნელობის მქონედ, ოღონდ არარსებულად (ფიქციად, იტყვის ფაიჰინგერი), ახლა ეს დებულება გავრცელდა შემმეცნებელ სუბიექტზე და ყველა მის ფორმაზე. კანტის არსენალიდან არსებულად რჩება მხოლოდ შეგრძნებები, მხოლოდ მათ მიეწერება ერთადერთი უეჭველი არსებობა. ამ შეგრძნებათა მოწესრიგებისა და მათზე გაბატონების არაცნობიერი პროცესის ახსნისადმია მიძღვნილი ჰ. ფაიჰინგერის ფილოსოფია, რომელსაც თავად იგი კრიტიკულ პოზიტივიზმს უწოდებს და რომელიც „თითქოს-ის ფილოსოფიის“ ან ფიქციონალიზმის სახელითაა ცნობილი.

ფაიჰინგერი თვლის, რომ მისმა ფილოსოფიამ ერთ სისტემაში გააერთიანა და დააფუძნა ვოლუნტარიზმი, მახისა და ავენარიუსის ბიოლოგისტური შემეცნების თეორია, ნიცშეს ფილოსოფია და პრაგმატიზმი. ეს შესაძლებელი გახადა კანტის ფილოსოფიის ახლებურმა გაგებამ. საყურადღებოა, რომ 1912 წ. გამოქვეყნებულ ერთ-ერთ წერილში გერმანელი ფილოსოფოსი გ. იაკობი ხაზს უსვამდა ჩიკაგოს სკოლის პრაგმატისტების, ე. ი. ინსტრუმენტალისტების და ფიქციონალისტების ნათესაობას. მაგრამ უპირატესობას ამ უკანასკნელს ანიჭებდა. მისი აზრით, პრაგმატიზმი არის პოზიტივიზმის საფუძველზე შექმნილი ფილოსოფია, ხოლო პრაგმატიზმის ყველაზე სრულყოფილ

სახეს ფიქციონალიზმი წარმოადგენს. ცნობილი ქართველი სამართალმცოდნე, ტოტალური სისტემის მსხვერპლი ზ. ნანეიშვილი (1894-1937) წიგნში „სამართლის ფილოსოფიის საკითხები“(1929) ფაიჰინგერს ნეოკანტიანელად და იდეალისტური პოზიტივიზმის წარმომადგენლად თვლის(131. 91).

კანტის ფილოსოფიაში ფაიჰინგერი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს ორ მომენტს: კანტი ზოგჯერ მოითხოვდა, რომ ნივთები გაგვეხილა ისე, თითქოს(alsob.) ისინი ისეთები იყვნენ, როგორიც გვეჩვენებიან. აქ უარია ნათქვამი ადამიანური შემეცნების თეორიულ ღირებულებაზე. ამას, ფაიჰინგერის აზრით, ადასტურებს კანტის დებულება იმის თაობაზე, რომ აზროვნების აუცილებლობა არ შეიცავს არსობრივს, ე. ი. აუცილებლობით გააზრებულის შესახებ არ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ იგი არსებობს კიდეც. ფაიჰინგერი არ უარყოფს, რომ კანტთან სხვაგვარი დებულებებიც მოიძებნება, მაგრამ იგი არსებითად ზემოაღნიშნულს თვლის და ამ ასპექტით კითხულობს კანტს.

ფაიჰინგერი ყურადღებას აქცევს იმ გარემოებას, რომ ადამიანი თავისი მოღვაწეობის ყოველ სფეროში იყენებს ისეთ ცნებებს და დებულებებს, რომლებიც, თუ მკაცრად გავაანალიზებთ, წინააღმდეგობაში აღმოჩნდებიან ლოგიკურ კანონებთან და ხშირად საკუთარ თავთანაც. მაშასადამე, ისინი მცდარი წარმოდგენები და ცნებებია. მიუხედავად ამისა, მათი საშუალებით პრაქტიკულად სასურველ შედეგებს ვაღწევთ, რეალობაზე ჩვენთვის სასურველ ზემოქმედებას ვახდენთ. ადამიანის მოქმედებისა და აზროვნების საბოლოო მიზანი კი ეს არის. ამიტომ ამ ცნებებს ჩვენ ვინარჩუნებთ, თუმცა დარწმუნებული ვართ მათ ლოგიკურ მცდარობაში. საკითხი ასე დგება: როგორ ხდება, რომ ჩვენ ლოგიკურად მცდარი (წინააღმდეგობრივი) წარმოდგენებით სწორ შედეგებს ვიღებთ? ამის მაგალითები უამრავია: მეცნიერება წარმატებით იყენებდა ატომის ცნებას, თუმცა აშკარა იყო მისი თვითნებურება (თუ რაიმეს სივრცეში ადგილი უკავია, ის არ შეიძლება განუყოფელი იყოს). წინააღმდეგობითაა სავსე უსასრულო მცირის ცნებაც, მაგრამ უიმისოდ შეუძლებელია უმაღლესი მათემატიკა. ლოგიკურად უაზრობაა ნების თავისუფლების დაშვებაც, მაგრამ ის გვჭირდება საზოგადოების სოციალური და იურიდიული წყობის საყრდენად. ასევეა ღმერთის ცნებაც. იგი ლოგიკურად მცდარია, მაგრამ პრაქტიკულად საჭიროა და სასარგებლო. ამით ერთიანდება კანტის მიერ ურთიერთსმოწყვეტილი თეორიული და პრაქტიკული სფეროები. მაგრამ ერთიანდებიან თეორიულის სპეციფიკის დაკარგვის ხარჯზე. ფაიჰინგერისათვის

ეს არის ადამიანური აზროვნების საყოველთაო წესი და მისი მეთოდის დადგენა სურს. მას სურს დაგვაჯეროს, რომ ცნებები, რომელთა მცდარობა წინასწარ ვიცით, ე. ი. ფიქციები, როგორც მეცნიერული კვლევის, ისე ესთეტიკური ტკბობის და პრაქტიკული მოქმედების აუცილებელი საფუძველია.

აზროვნება და შემეცნება, ფაიჰინგერის აზრით, საშუალებაა, რომელიც თავის ამოცანას მაშინ შეასრულებს, როცა მოცემულ შეგრძნებათა კავშირებს ზოგად მსჯელობებად და დასკვნებად გადაამუშავებს, სამყაროს ისეთ სურათს მოგვცემს, რომლის საშუალებითაც შესაძლებელია ობიექტურ პროცესებში წარმატებით გარკვევა.

რ. ავენარიუსისაგან განსხვავებით, რომელიც მსგავსი საფუძვლიდან გამოსული სუბსტანციის და სხვ. ამგვარ ცნებებს უარყოფდა როგორც მცდარს, ფაიჰინგერისათვის მცდარი და თუნდაც ყალბი სრულიადაც არ ნიშნავს უარსაყოფს, თუ ისინი პრატიკულად ღირებულნი არიან. საჭიროა არა მათი უარყოფა, არამედ იმის ჩვენება, თუ რატომ არიან ისინი გამოსადეგნი.

აზროვნების პროდუქტის(ცნების თუ მსჯელობის) ერთ-ერთი შემმოწმებელი არის პრაქტიკა, ექსპერიმენტული შემოწმება. მაგრამ, ცნობილია, რომ პრაქტიკული გამოსადეგობა არაფერს გვეუბნება აზრის ჭეშმარიტებაზე როგორც სინამდვილის სწორ ასახვაზე. სხვაგვარი ჭეშმარიტება კი ფაიჰინგერს არ სწამს, ამდენად, აზროვნებას გზა ჩაკეტილი აქვს მისგან დამოუკიდებელი რეალობის თეორიული გაგებისაკენ. აზროვნებას რჩება მხოლოდ პრაქტიკული მიზანი და ამ მიზნის განსახორციელებლად აუცილებელი ხერხების შემოქმედების უფლება. ეს ხერხები აზროვნების მიერ თავდაპირველად არაცნობიერად იქმნებოდნენ, მათი ცნობიერი წარმოება კი უკვე ხელოვნებაა და ლოგიკა - მეცნიერება მის შესახებ. აზროვნება, ამტკიცებს ფაიჰინგერი, ორგვარი გზით აღწევს თავის მიზანს. ერთი მხრივ, იმგვარი ოპერაციებით, რომლებიც თითქოს ასახავენ სინამდვილეს და თითქოს ექვემდებარებიან ლოგიკურ კანონებს. მეორეა, ის ოპერაციები, რომლებიც აშკარა პარადოქსულ ხასიათს ატარებენ. ისინი არც სინამდვილეს და არც ლოგიკურ კანონებს არ შეესაბამებიან, მაგრამ უაღრესად მიზანშეწონილნი არიან. ესენი არიან ფიქციები. მათ ლოტცე და სხვები მხოლოდ სხვათა შორის ეხებოდნენ, ფაიჰინგერი კი ფიქრობს, რომ შემეცნების საიდუმლოებას სწორედ ისინი გვიმჟღავნებენ. ფიქციით ოპერირების დროს აზროვნება სინამდვილის ასახვაზე კი არ აცხადებს პრეტენზიას, არამედ მიზანშეწონილობაზე. მას მხოლოდ შედეგი

აინტერესებს. ფიქცია ხარაჩოა, რომელიც მოიხსნება შენობის აგების შემდეგ. აზროვნების სხვა საშუალებები და თავად ჰიპოთეზაც, რომელიც ერთი შეხედვით ჰგავს ფიქციას, პრეტენზიას აცხადებენ თვით შენობის კონსტრუქციის ასახვაზე. ფიქციას რომ ამგვარი პრეტენზია არა აქვს, ეს გამოიხატება სიტყვა „თითქოს"-ით, რომელსაც ვაახლებთ ფიქციას: მრუდი ისე უნდა განვიხილოთ, თითქოს ის სწორი ხაზი იყოს, ე. ი. თითქოს უსასრულო მცირე სწორი გვერდებისაგან შედგებოდეს. ჩვენ ამას ვუშვებთ, რადგან ეს დაშვება სწორ შედეგს გვაძლევს.

ფიქციებს იყენებდნენ როგორც მეცნიერები, ისე ფილოსოფოსები, მაგრამ მის სპეციფიკას მხოლოდ კანტმა მიაქცია ყურადღება, ხოლო კანტს არათანმიმდევრობას საყვედურობს ფაიჰინგერი. მისი აზრით, „წმინდა გონების კრიტიკის" დასაწყისში ნივთი თავისთავადი ფიქციაა, მერე კი ჰიპოთეზად იქცევა. ფ. ა. ლანგემ გამოააშკარავა კანტის ნამდვილი თვალსაზრისი იდეალების მიმართ, როცა თავისთავადი ნივთი განიხილა როგორც მხოლოდ საზღვრითი ცნება და მისი, ისევე როგორც დანარჩენი იდეების, რეალური არსებობა უარყო, თუმცა მათი აუცილებელი მნიშვნელობა აღიარა. ფაიჰინგერი თავის დამსახურებას იმაში ხედავს, რომ ფიქციის სფეროს არ ზღუდავს იდეების სფეროთი და მეცნიერული შემეცნების მთელ სფეროზე ავრცელებს.

საკუთრივ ფიქციური მეთოდი, რომელშიც აზროვნების ფიქციური ბუნება ყველაზე აშკარაა, არის დაპირისპირებულ შეცდომათა მეთოდი. იგი ფენომენთა და ნოუმენთა სამყაროს შორის შოპენჰაუერის მიერ ხაზგასმული ირაციონალური კავშირის ლოგიკურ ეკვივალენტს წარმოადგენს. ამ დროს ჩვენ რაიმე ამოცანის ამოსახსნელად მოცემულობაში შევიტანთ არარსებულ სიდიდეს, რომელსაც ოპერაციის დამთავრების შემდეგ გამოვთიშავთ მოცემულობიდან (მაგ. ორუცნობიანი განტოლების ამოხსნისას, ჯერ ტოლობის ორივე მხარეს გავადიდებთ და შემდეგ - შედეგში ამავე სიდიდით შევამცირებთ). ფაიჰინგერი ამ მეთოდისათვის ადგილს მოითხოვს ინდუქციისა და დედუქციის გვერდით, მაგრამ არა უბრალოდ როგორც ტოლფასოვნისა: გაუცნობიერებელი სახით, ეს მეთოდი, თურმე, საფუძვლად უდევს ტრადიციულ ლოგიკურ დასკვნებს და მათი მიზანშეწონილობის საფუძველს წარმოადგენს. მთელი ჩვენი აზროვნება არის ფიქციური. ჩვენ ვამბობთ, „შაქარი არის თეთრი", სინამდვილეში კი არ არსებობს არც „შაქარი" და არც „თეთრი", მაგრამ ჩვენ ამას ყურადღებას არ ვაქცევთ, რადგან მიზანშეწონილად ვიყენებთ ამგვარ მსჯელობებს. ის, რაც ტრადიცი-

ულად ჰეშმარიტებად იწოდებოდა, ასახვა კი არ იყო (რაც შეუძლებელია), არამედ მიზანშეწონილი შეცდომა. „ჰეშმარიტება" გარემოსთან ურთიერთობაში სელექციის პროდუქტია და აზროვნების სხვა პროდუქტებისაგან მხოლოდ გამოსადეგობით განსხვავდება. ამგვარი მიდგომის საფუძველზე, მეცნიერულ და ფილოსოფიურ, ასევე რელიგიურ და ბუნებისმეტყველურ თეორიებს მშვიდად შეუძლია ერთმანეთის გვერდით იარსებობს. ერთის ჰეშმარიტება მეორის მცდარობას არ მოითხოვს. ეს მართლაც ასეა, რადგან თეორიებს შორის კამათი ჰეშმარიტებისათვის ხდება ხოლმე და თუ ჰეშმარიტების არსებობის შესაძლებლობას გამოვრიცხავთ, დაპირისპირების საბაბიც მოიხსნება. ეს სხვა არაფერია, თუ არა შემეცნებისთეორიული სკეპტიციზმი. მისი თანარსი წინააღმდეგურობა აქ გამოვლინდა როგორც ფიქციური მეთოდის გააბსოლუტურების შეუძლებლობა. თუ იგი ჰეშმარიტ, ე. ი. სინამდვილის ამსახველ მეთოდს არ უპირისპირდება, აბსოლუტური ფიქტივიზმი ვერაფრით დააყაბუთებს თავის ფიქციურობას(128. 322).

ფაიჰინგერის მიერ თეორიული აზროვნებისათვის დამოუკიდებელ ღირებულებაზე უარის თქმა კარგად ეთანხმებოდა როგორც პრაგმატიზმს, ისე სიცოცხლის ფილოსოფიის ძირითად პრინციპებს. მკაცრად თუ ვიტყვით, მასშიც მოიხსნა უფრო მაღალი საზომი, ვიდრე რეალური ცხოვრებაა. ეს კი შესაძლებლად ხდიდა მაღალი იდეალების უარყოფის გამართლებას, ცხოვრების, როგორც არსებითად ბიოლოგიური პროცესის და მისი მიზნების წამოწევას.

ნეოკანტიანელობა ქართულ ფილოსოფიაში XX ს-ის ერთ-ერთი ყველაზე ცნობილი მიმდინარეობაა. ეს, უპირველეს ყოვლისა, შ. ნუცუბიძის და მისი მოწაფის კ. ბაქრაძის დამსახურებაა. თბილისის უნივერსიტეტისათვის შ. ნუცუბიძის მიერ დაწერილი „ფილოსოფიის შესავალი"(1922) მაღალ დონეზე წარმოადგენდა ამ მიმართულების მიერ წამოწეულ პრობლემატიკას. 60-იანი წლებისათვის ნეოკანტიანელებისადმი ინტერესი ხელახლა გააღვიძა კ. ბაქრაძის „ნარკვევებმა უახლეს და თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ისტორიაში" (1960) და განსაკუთრებით მისმა სემინარებმა თანამედროვე ფილოსოფიაში. ნეოკანტიანელობას სპეციალური გამოკვლევები მიუძღვნეს გ. თევზაძემ, თ. ბუაჩიძემ, ე. კოდუამ, კ. სანაიამ და სხვ.

ისევე როგორც დასავლეთში, საქართველოშიც ნეოკანტიანელობის გავლენა ნეოჰეგელიანელობისამ შეცვალა. შეიძლება ითქვას, რომ ეს მთლიანად კ. ბაქრაძის დამსახურება იყო. მაშინ უკვე ტოტალურად

გაბატონებულ მარქსიზმის სამყაროში იგი საინტერესოდ აჩვენებდა ამ მიმართულების პრობლემატიკის მნიშვნელობას მისი კრიტიკის სახით. ეს განსაკუთრებით გერმანულ და რუსულ ნეოჰეგელიანელობაზე(ი. ილინი, 1882-1954) ითქმის. მიუხედავად მუქარისა და სანქციებისა მის წინააღმდეგ, კ. ბაქრაძემ ეს საქმე განახორციელა შრომებში: „დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში“ (1930) და „სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში“ (1936). აქვე უნდა აღინიშნოს ი. ილინის გამოკვლევის („ჰეგელის ფილოსოფია, როგორც მოძღვრება ღმერთისა და ადამიანის კონკრეტულობის შესახებ“, 1918) მნიშვნელობა არა მარტო რუსული ფილოსოფიის განვითარებისათვის. 1946 წ. იგი გამოიცა ავტორისეული თავისუფალი, შემოკლებული გერმანული თარგმანის სახით, რაც სათაურშივე აისახა: „ჰეგელის ფილოსოფია, როგორც ღმერთის შესახებ კონტემპლატური მოძღვრება“.

როგორც ნეოკანტიანელობა არ იყო კანტის მოძღვრების უბრალო აღორძინება, ისე ნეოჰეგელიანელობა არ იყო ჰეგელის ფილოსოფიის ოდენ გახსენება. ჰეგელი დასავლეთის კულტურას განსაკუთრებით მას შემდეგ დასჭირდა, რაც ნეოკანტიანელობის კრიზისი აშკარა გახდა. ნეოკანტიანელობის განვითარებაში თავისებურად იჩინა თავი, როგორც ეს ჯერ კიდევ ე. ჰარტმანმა (1842-1906) იწინასწარმეტყველა, შინაგანმა გეზმა კანტიდან ჰეგელისაკენ(128. 280).

ნეოჰეგელიანელობა წარმოადგენს ფილოსოფიურ მიმართულებას, რომელიც მიზნად ისახავს, ირაციონალისტურად ინტერპრეტირებული კანტის ფილოსოფიის საფუძველზე გაგებული ჰეგელის ფილოსოფიით მოაწესრიგოს ის წინააღმდეგობანი, რომელშიც გაიხლართა ფილოსოფია საკუთარი ასპარეზის შემეცნებისთეორიული სფეროთი შემოფარგვლის შედეგად. ნეოჰეგელიანელები ცდილობდნენ შემეცნების თეორიის შინაგანი სწრაფვა ონტოლოგიისაკენ დაეკმაყოფილებინათ აბსოლუტური გონის შესახებ ჰეგელის მოძღვრების ირაციონალისტური ინტერპრეტაციით. ამიტომ არ შეიძლება ნეოჰეგელიანელები ეწოდოს XIX ს-ის ინგლისელ თუ იტალიელ ჰეგელიანელებს, რომლებიც იზიარებდნენ ჰეგელის ნააზრევს და გარკვეულ მოდერნიზაციას ახდენდნენ. ეს ხდებოდა მაშინ, როცა თავად მის სამშობლოში ჰეგელის წინააღმდეგ შეურიგებელი ბრძოლა იყო გამოცხადებული.

XIX ს-ის გერმანიაში ჰეგელს ებრძოდნენ როგორც რაციონალიტს და პანლოგისტს. ნეოჰეგელიანელები თვლიდნენ, რომ ეს ჰეგელის გაუგებრობაა. ნამდვილი ჰეგელი არ ააბსოლუტურებდა რაციონალურ აზროვნებას (ბ. კროჩე და ვ. დილთაი და სხვ.). ჰეგელთან ირაციო-

ნალურის დადგენის საფუძველზე, ისინი, თითქოს, აღადგენენ ჰეგელსა და კანტს შორის არსებულ შინაგან კავშირს, რომლის არსებობა უარყვეს როგორც შოპენჰაუერმა, ისე ნეოკანტიანელებმა. გერმანული ნეოჰეგელიანელობის სპეციფიკას კარგად გამოხატავს რ. კრონერის (1884-1974) ორტომიანი გამოკვლევა: „კანტიდან ჰეგელამდე“(1921-1924), სადაც მთელი გერმანული იდეალიზმი ერთი სისტემის თანდათანობითი გაშლის სახითაა წარმოდგენილი (3. 295).

დილთაი ჰეგელის ირაციონალისტური ფილოსოფიის პრინციპების წარმოჩენის მოთხოვნით ნეოჰეგელიანიზმის წინამორბედი გახდა („ჰეგელის ახალგაზრდობის ისტორია“. 1905). მან ახალგაზრდა ჰეგელში სიცოცხლის ფილოსოფიის წინამორბედი დაინახა. ამავე პერიოდში ქვეყნდება დიდი გავლენის მქონე იტალიელი ფილოსოფოსის ბ. კროჩეს(1866-1952) გახმაურებული ნაშრომი „ცოცხალი და მკვდარი ჰეგელის ფილოსოფიაში“(1906), რომლის მნიშვნელობა მალე გასცდა იტალიის საზღვრებს. საერთოდ, ნეოჰეგელიანელობა შეიძლებოდა გაგვეხილა როგორც კიდევ ერთი, ნეოკანტიანელობიდან განსხვავებული, მაგრამ მათ მიერ მომზადებული „უკან კანტისაკენ!“, მისი ახალი ინტერპრეტაციის მიზნით. ამასთანავე, ეს ჰეგელის მარქსისტული გაგების წინააღმდეგაც იყო მიმართული.

საქართველოში ნეოჰეგელიანელობას იკვლევენ მ. ჭელიძე (გერმანული და რუსული ნეოჰეგელიანელობა: რ. კრონერი, ჰ. გლოკნერი, გ. ლასონი, ი. ილინი) და ე. თოფურიძე, რომელმაც ფილოსოფიური კვლევის საგნად აქცია იტალიური ნეოჰეგელიანელობა (ბ. კროჩე და ჯ. ჯენტილე, 1875-1944).

ფენომენოლოგია

ფენომენოლოგია ბერძნული სიტყვაა და ნიშნავს მოძღვრებას ფენომენთა, ანუ მოვლენათა შესახებ. მოვლენა კორელატური ცნებაა და მიუთითებს იმაზე, რაც რაღაცნაირად ვლინდება ან შინაგან, ან გარეგან გამოცდილებაში. მას ნოუმენს, ანუ გონების, აზრის საგანს უწოდებენ. ამ აზრითაა „ფენომენოლოგია“ წარმოდგენილი მათემატიკოსის და ფილოსოფოსის ი. ლამბერტის(1728-1777) „ახალ ორგანონში“(1764). გერმანიაში ისტორიის ფილოსოფიის დამფუძნებელმა ი. ჰერდერმა(1744-1803) შემოიტანა „ესთეტიკური ფენომენოლოგიის“ ცნება. მოხუცი კანტი (1724-1804) ფენომენოლოგიას უწოდებს მოძღვრებას ჩვენი წარმოდგენის უნართან მატერიის მოძრაობის მიმართების შესახებ. ი. გ. ფიხტესთან „ფენომენოლოგია“ მოვლენისა და მოჩვენების განსხვავებას შეისწავლის. ჰეგელის „გონის ფენომენოლოგია“ განიხილავს აბსოლუტური გონის თვითგამოვლენის კანონზომიერებას. მეოცე საუკუნის ერთ-ერთი უდიდესი ავტორიტეტი, განკვეთილი კათოლიკე მღვდელი, გერმანელი ფილოსოფოსი ფრ. ბრენტანო(1838-1917) ამ ტერმინით აღწერით ფსიქოლოგიას აღნიშნავს. ამგვარი შთამბეჭდავი ისტორიის მიუხედავად, ფენომენოლოგია დამოუკიდებელ ფილოსოფიურ მეცნიერებად ფუძნდება ე. ჰუსერლის წიგნში „იდეები წმინდა ფენომენოლოგიისა და ფენომენოლოგიური ფილოსოფიისათვის“(1913). ესაა მეცნიერული მეთოდი ჩვენთვის მოცემულის(მე, შემეცნების აქტები, საგნები), წმინდა არსებათა დადგენისა და აღწერისათვის. აქ ნაცადია კონკრეტული მოცემულობის კონკრეტული და არა ზოგადი, ანუ სხვებთან საერთო არსების, დადგენა. ეს იმის ხელახლა ცდაა, რაც არისტოტელეს უნდოდა „უსიას“, როგორც საერთოსაგან განსხვავებულის, დადგენით, შემდეგ კი ჰეგელს – „კონკრეტული ზოგადის“ სახით.

ამ საქმეს ჰუსერლი იწყებს საგნის იმ თვისებების აცილებით, რომლებიც მის არსებობასთან არიან დაკავშირებული. ამ საქმის სხვადასხვა დონეს ფენომენოლოგიური რედუქციები ახორციელებენ. რაც დარჩება, როგორც ჩვენი წმინდა ცნობიერების კორელატი, ის იქნება შესაბამისი საგნის წმინდა არსება(Wesen). ჩვენი ცნობიერება ინტენციურია, ე. ი. მუდამ საგნისკენაა მიმართული. ჰუსერლი ცდილობს წმინდა ცნობიერებისა და საგნის არსებობისაგან თავისუფალი არსების მიმართებით აიცილოს ფსიქოლოგიზმი, რომელიც XX ს-ის დასაწყისში ფილოსოფიის დამოუკიდებლობის ყველაზე დიდ

საფრთხედ ითვლებოდა. ეს პროცესი გარკვეულად მოგვაგონებს ჰ. რიკერტის მცდელობას წმინდა შემეცნებისთეორიული სუბიექტის, ანუ „საერთოდ ცნობიერების“ დასადგენად.

ჰუსერლისათვის ამგვარი ცნობიერება იყოფა თავისი საგნის გამფორმებელ ცნობიერების აქტად (noesis) და ცნობიერების შინაარსად, ე. ი. იმად, რასაც ეს აქტი დაადგენს (noema). ნოემა იმ ცნობიერების იმანენტური შინაარსია, რომელიც აღიწერება იდეაციაში როგორც რედუქციის მაღალ საფეხურზე, რომელსაც შეუძლია ემპირიულში მთელი გვარის ანდა მთელი სფეროსათვის არსებითი დაინახოს, ანდა, როგორც ჰაიდეგერი იტყოდა, აქ, კონკრეტულ შინაარსეულში მხოლოდ შინაარსის სტრუქტურა დაინახება(132, 20. 151). ფენომენოლოგიას სურს მოხსნას დუალიზმი ფენომენსა და ნოუმენს შორის, რამდენადაც ფენომენი გაგებულია როგორც ყოფიერების თვითგამოცხადება.

ჰუსერლმა თავისი მეთოდის მრავალი ვარიანტი წამოაყენა, მაგრამ ვერც ტრანსცენდენტალურმა და ვერც აბსოლუტურმა ფენომენოლოგიამ ვერ უზრუნველყვეს ამ მეთოდის ერთმნიშვნელოვანი გაგება. მის მიერ შემოთავაზებულ გზას ცნობიერების შინაარსის ანალიზისა და მისი აღწერისათვის მრავალნაირი გაგება აქვს. მიუხედავად ამისა, პენსილვანიის უნივერსიტეტის პროფესორი ი. კოკელმანსი შეეცადა გამოეყო ის საერთო, რომელიც ამ მიმართულების თითქმის ყველა წარმომადგენელს აერთიანებს:1. არსებითი განსხვავება ე. წ. „ბუნებრივსა“ (ნატურალურ) და „ფილოსოფიურ“ განწყობას შორის, რასაც მივყავართ მეცნიერებისა და ფილოსოფიის რადიკალურ განსხვავებამდე; 2. მიუხედავად ამისა, მათ შორის აუცილებელი მიმართებაა(ფილოსოფია არკვევს მეცნიერების რაობას, მეცნიერება კი მას აწვდის პრობლემატიკის არსებით ნაწილს); 3. თავისი ამოცანის მისაღწევად ფილოსოფიამ უნდა განახორციელოს გარკვეული რედუქცია, ანუ ეპოქე, რომელშიც ხდება პიროვნების მიბრუნება ნივთიდან მისი საზრისისაკენ, ანუ ონტურიდან ონტოლოგიურისაკენ, ობიექტური სამყაროდან (რასაც მეცნიერებანი სწავლობენ) მისი საზრისისაკენ, რომელიც „სასიცოცხლო სამყაროში“, უშუალო გამოცდილებაში მოგვეცემა; 4. ინტენციონალობა(თუმცა ყველა თავისებურად იღებს მას) როგორც სასრულო აზროვნების დამახასიათებელი(ჰუსერლისათვის ეს აზროვნება დასაწყისში თავს სამყაროს გარეთ მიიჩნევს, ჰაიდეგერისათვის იგი არის სამყარო-ში ყოფნა, ეკსისტენცი , ე. ი. სამყაროსთან მიმართებაში ყოფნა); 5. ფილოსოფიის

ძირითადი ამოცანაა ყოფიერების საზრისის გარკვევა. საზრისს კი მიმართება აქვს სუბიექტურთან. თუმცა ჰაიდეგერისათვის ეს არის ყოფნა სამყარო-ში, ხოლო ჰუსერლისათვის უსამყარო მონადა; 6. ინტუიციის გარკვეული ფორმის აღიარება როგორც „ყველა პრინციპის პრინციპისა“, როგორც ამას ჰუსერლი თვლიდა(25. 579).

ფენომენოლოგიური მიმართულება ძალზე გავლენიანია თანამედროვე ფილოსოფიაში, ზოგჯერ მისი საზღვრების დადგენაც ძნელია. 1941 წლიდან ამერიკაში გამოდის სპეციალური ჟურნალი „ფენომენოლოგიური გამოკვლევანი“. მრავალი გამოჩენილი მოაზროვნე თავისებურად იყენებს ჰუსერლის მეთოდს მათ შორისაა მ. შელერი, კ. იასპერსი, მ. ჰაიდეგერი, რ. ინგარდენი, მ. მერლო- პონტი, გ. შპეტი და სხვ.

ედმუნდ ჰუსერლი (1859-1938)

გერმანელი ფილოსოფოსის ედმუნდ ჰუსერლის სახელთან დაკავშირებული ფილოსოფიური მიმართულება - ფენომენოლოგია, წარმოიშვა როგორც ანტიფსიქოლოგისტური თეორია, რომლის მიზანი იყო ფილოსოფიისათვის მკაცრი მეცნიერული სტატუსის მოპოვება. საუკუნეთა გასაყარზე, პოზიტივიზმისაგან ძლიერ შევიწროებული ფილოსოფიური მიმართულებანი, ფილოსოფიის სპეციფიკური საგნის ძიებაში, ხან ღირებულების სფეროს მიმართავდნენ(ნეოკანტიანელები), ხან, საერთოდ, უარს ამბობდნენ ტრადიციულ ღირებულებებზე და, უპირველეს ყოვლისა, იდეალურის პრიმატზე (ფრ. ნიცშე), ხან ირაციონალურზე ამყარებდნენ იმედს (ე. ჰარტმანი), ხანაც კი, ჰ. ლოტცეს მსგავსად, გერმანული იდეალიზმის მეტაფიზიკისა და ზუსტი მეცნიერებების კავშირის დაფუძნებას ცდილობდნენ. მიუხედავად ამ თეორიათა შორის დიდი განსხვავებისა, მათ შორის საერთო იყო აზროვნების და, საერთოდ, რაციონალურის აბსოლუტურობაზე უარის თქმა. საბოლოო ანგარიშით, ისინი ირაციონალურს იმ ფუნქციებს ანიჭებდნენ, რასაც ადრე ღმერთი ასრულებდა. ამ საფუძველზე მიმდინარეობდა კრიტიკა ცნების როგორც განზოგადების, მტკიცდებოდა აბსტრაქციის შედეგად მიღებული ზოგადის უუფლებობა. ცნებითი აზროვნების კრიტიკა (რომელიც გერმანულმა რომანტიზმმა წამოიწყო, მაგრამ ჰეგელის ავტორიტეტით მივიწყებული იქნა) ახალი ძალით გაიშალა. ცნების ბუნების-მეცნიერული შექმნის მეთოდს გვერდში ამოუყენეს ცნების ისტორიული შექმნის მეთოდი(ჰ. რიკერტი).

ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგიის ფუძემდებელი ე. ჰუსერლი მათემატიკას სწავლობდა ლაიფციგში, ბერლინსა და ვენაში. 1883

წ., ვარიაციათა აღრიცხვაში დისერტაციის დაცვის შემდეგ, ცნობილი გერმანელი მათემატიკოსის კ. ვაიერშტრასის(1815-1897) ასისტენტი იყო. ახალგაზრდა, პერსპექტული მათემატიკოსი, რომელსაც თავად დიდი მათემატიკოსი გ. კანტორი (1845-1918) აფასებდა, ცდილობს თავისი დარგის ძირითადი პრინციპები დააფუძნოს და უხდება მათემატიკის გარეთ გასვლა, ანუ ფილოსოფიური ანალიზი. ამ ახალ სფეროში მისი პირველი მასწავლებლები იყვნენ ფსიქოლოგისტი ფრ. ბრენტანო და ასეთივე ტენდენციის მქონე გერმანელი ფილოსოფოსი კ. შტუმპფი (1848-1936). მათი გავლენით ჰუსერლი ცდილობს მათემატიკა ფსიქოლოგისტურად დააფუძნოს. ამის შედეგია შრომები: „რიცხვის ცნებისათვის"(1887) და „მათემატიკის ფილოსოფია"(1991). მაგრამ მისი სახელი ფილოსოფიის და კულტურის ისტორიაში სწორედ ფსიქოლოგიზმის წინააღმდეგ ბრძოლასთან აღმოჩნდა დაკავშირებული. ამ გზაზე მისი მოღვაწეობა სამი ათეული წელი მნიშვნელოვნად განაპირობებდა ევროპული ფილოსოფიის განვითარებას. ჰუსერლი ფილოსოფიას ასწავლიდა ჰალეში, გიოტინგენსა და ფრაიბურგში. მიმდევრები ჰყავდა მთელ კულტურულ მსოფლიოში – როგორც აღმოსავლეთში, ისე დასავლეთში.

1913-1930 წწ. გამოდიოდა „ფილოსოფიისა და ფენომენოლოგიური კვლევის წელიწდეული". მისი ტომების შინაარსი კარგად ასახავს ფენომენოლოგიის განვითარებას. დაიწყო ჰუსერლის მოძღვრების ანალიზი წინამორბედებსა და თანამედროვეებთან მიმართებაში. 1913 წ. შ. ნუცუბიძემ საინტერესოდ გაარჩია ჰუსერლის ფილოსოფია ნაშრომში „ბოლცანო და მეცნიერების თეორია". 20-იან წლებში ჰუსერლის სემინარების მონაწილე იყო კ. ბაქრაძე. მასვე ეკუთვნის ნარკვევი: „თანამედროვე ფილოსოფია ევროპაში" (1928). იგი ჰუსერლს ევროპის ყველაზე გავლენიან ფილოსოფოსს უწოდებს. მოგვიანებით საფუძვლიანად განიხილა ჰუსერლი და მისი სკოლა ბოჭორიშვილმა (1902-1982. 30. 2), მასვე ეკუთვნის საინტერესო ნარკვევი „ფენომენოლოგიური ესთეტიკა"(1966). ფენომენოლოგიური მოძრაობის მამამთავრის ძიების უკანასკნელი პერიოდი გახდა ზ. კაკაბაძის (1926-1982), ჰუსერლის საერთაშორისო საზოგადოების ხელმძღვანელი კომიტეტის წევრის, სპეციალური კვლევის საგანი(133). ანალიზური ფილოსოფიის ცნობილმა ქართველმა მკვლევარმა ა. ბეგიაშვილმა (1928-1997) გამოაქვეყნა წიგნი: „რასელი და ჰუსერლი შემეცნების საწყისის შესახებ"(1969).

ნაცისტებმა ჰუსერლი, როგორც ებრაელი, აიძულეს უარი ეთქვა

კათედრაზე ფრაიბურგში. იქვე გარდაიცვალა მარტოობაში. მას ვერ უშველა იმან, რომ მონათლული იყო ევანგელისტური წესით. ეს არ იყო სიტუაციით განპირობებული გადაწყვეტილება. ჯერ კიდევ ლაიფციგის უნივერსიტეტში ფილოსოფიისათვის რელიგიის ღირებულებაზე რწმენისადმი გულგრილი ახალგაზრდის ყურადღება მიიპყრო მისმა პროფესორმა, შემდგომში ჩეხოსლოვაკიის პრეზიდენტმა თ. მასარიკმა (1850-1937). 28 წლის ჰუსერლი ინათლება და ებადება სურვილი, „მკაცრი ფილოსოფიური მეცნიერებით მოენახა გზა ღმერთისა და ჭეშმარიტი ცხოვრებისაკენ“(134. 85). საინტერესოა მაშინ გავლენიანი ფილოსოფოსის „ორგანულის ფილოსოფიის“(1909) ავტორის ჰ. დრიშის(1867-1941) ნაამბობი:1914 წ. მას უკითხავს ჰუსერლისათვის გერმანიის ფსიქოლოგიური საზოგადოების კონგრესზე: შეიძლება თუ არა თქვენი „ლოგიკური გამოკვლევების“ საბოლოო მიზნად ღმერთის ონტოლოგიური დასაბუთება მივიჩნიოთ? პასუხი დადებითი მიუღია (134. 104).

ჰუსერლი ცნობილია როგორც ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგიის შემქმნელი. ეს ტერმინი პირველად მარბურგელმა პროფესორმა ი. სინგლერმა(1799-1878) გამოიყენა ი. გ. ფიხტეს მოძღვრების კრიტიკისას. ამ ტერმინის ორივე შემადგენელი ნაწილი სპეციფიკური აზრით იხმარება ჰუსერლთან. ტრანსცენდენტალური, განსხვავებით კანტისაგან, უბრალო ფუნქცია კი არ არის, რომელიც ტრანსცენდენტურს მოწყვეტილ მოვლენების კანონებს ადგენს, არამედ ცნობიერების მიერ საკუთარ თავში ტრანსცენდენტურის წვდომა.

ჰეგელისშემდგომი ფილოსოფიის საერთო პოზიციის თანახმად, ჰუსერლს არ სურს, რომ ამას ფენომენოლოგიაში ცნობიერების გააბსოლუტურება მოჰყვეს. მიუხედავად პოზიტივიზმის მკაცრი კრიტიკისა, ჰუსერლზე ამ მიმართულების გავლენა იმაშიც ჩანს, რომ მას არ სურს, ფენომენოლოგია იყოს რაიმენაირი შინაარსეული მეცნიერება, ანუ არსებულის რაღაც სფეროზე მოძღვრება, არამედ მხოლოდ მეთოდი. ეს მეთოდი ჩვენს ცნობიერებაში მოცემულს იკვლევს და მოცემულობათა წმინდა არსებების ევიდენტური (უეჭველი სიცხადის მქონე) ჭვრეტის შესაძლებლობას იძლევა. ამ წმინდა მეთოდურობის გამო, ფენომენოლოგია კვლევის ყველა დარგისათვის აუცილებლად აცხადებს თავს. ეს ახალი მეტაფიზიკის შესაძლებლობას ქმნის, მიუხედავად იმისა, რომ ჰუსერლი ხაზგასმით აღნიშნავდა: ფენომენს უკან მხოლოდ ფენომენი დგას. დადგენილი არსება საგნისათვის რაიმე ტრანსცენდენტური კი არ არის, არამედ მასშივეა მოცემული.

ჰუსერლი გულმოდგინედ და გულწრფელად ამოწმებდა თავისი კვლევის შედეგებს. სხვაზე ადრე ამჩნევდა საკუთარ ხარვეზებს, აღიარებდა მათ და ახალ გზებს ეძებდა. ხშირად ადრე უარყოფილ ტრადიციულ თეორიაში ნათესაურს შეიცნობდა და ეს საკუთარი მეთოდის ახალი შესაძლებლობების ნიშნად მიაჩნდა. ამიტომ სხვადასხვა პერიოდში იგი აღნიშნავდა, რომ „ნამდვილი პოზიტივისტები" სწორედ ფენომენოლოგიური მეთოდის მიმდევრები არიან, რომ „ნამდვილი კარტეზიანელები" სწორედ ისინია, ანდა, რომ ისინი „ნამდვილ ბერგსონელებს" წარმოადგენენ.

ჰუსერლის ფილოსოფიური მემკვიდრეობა დაახლოებით 50 წ. ინტენსიური მუშაობის ნაყოფია. მკვლევრები მისი განვითარების სხვადასხვა პერიოდს შორის მხოლოდ განსხვავებას უსვამს ხაზს, ზოგი კი-პრობლემატიკის თანდათანობით სიღრმისეულ გაშლას, რაც პერიოდთა შორის განსხვავების არსებობას არ უშლის ხელს. ჰუსერლი აქ ამ პოზიციიდან იქნება წარმოდგენილი, ოღონდ მისი ძიებების იმ პერიოდზე ორიენტაციით, რომელსაც კარტეზიანული ეწოდება.

დეკარტთან კავშირზე ჰუსერლი ცნობილი ნაშრომის - „იდეები წმინდა ფენომენოლოგიისა და ფენომენოლოგიური ფილოსოფიისათვის"(1913 წ. გამოვიდა I ტ. მეორე და მესამე- ჰუსერლის სიკვდილის შემდეგ) პირველი წიგნიდან დაწყებული, სისტემურად მიუთითებდა. ამ კავშირის მნიშვნელობა მისთვის თანდათან მეტ ღირებულებას იძენდა. 1929 წ. პარიზში წაკითხულ ლექციაში იგი ამბობდა: „წარსულის არც ერთ ფილოსოფოსს არ მოუხდენია ფენომენოლოგიის საზრისზე ისეთი გადამწყვეტი გავლენა, როგორც საფრანგეთის უდიდეს მოაზროვნეს, რენე დეკარტს. შეიძლება ფენომენოლოგიას ახალი კარტეზიანიზმი, XX ს-ის კარტეზიანიზმი ეწოდოს"(76. 343). მიუხედავად ამისა, ჰუსერლი კატეგორიულად აცხადებს, რომ დეკარტთან და მთელ მანამდელ ფილოსოფიაში ძალაშია ყალბი პრობლემა: როგორ გავიდეთ ჩვენი ცნობიერების გარეთ, რათა ამით ობიექტურობა მივანიჭოთ ჩვენს აზროვნებას? იმანენტურიდან ტრანსცენდენტურზე გადასვლის ეს „უაზრო პრობლემა" წინასწარ გადაწყვეტილად გულისხმობს, რომ ნამდვილი ობიექტურობა ნიშნავს ტრანსცენდენტურობას, რომ იმანენტური ობიეტურობა შეუძლებელია, ანდა ნაკლებად ღირებულია. რაკი ამგვარი მოსაზრება არსებობს, საჭიროა მისი წყაროს ნახვა. ეს წყარო არის „მე". მის გარეთ რაიმეს დაშვება მაინც აზრია და აზრში აგებული.

ჰუსერლის მიზანია, წმინდა მე გაიგოს როგორც ინტენციური

ცხოვრების უსასრულო ველი, მაგრამ ისე, რომ ის, რაზედაც მე-ა მიმართული, კვლავ მე-შივე ნახოს და, თანაც ყოველივე გარეშე ინსტანციისგან დამოუკიდებლად სურს ამოიკითხოს მე-ში, ანუ ჩვენს ცნობიერებაში ყოველივე, რასაც მკაცრი საყოველთაობა და აუცილებლობა ახასიათებს. ამგვარი ეგოლოგია, როგორც მე-ს უნივერსალური თვითგააზრება, ახალ შინაარსს და მნიშვნელობას მისცემს დელფოდან ცნობილ სიტყვებს: „შეიცან თავი შენი“ ამ პოზიციას ჰუსერლი, შეიძლება ითქვას, ყველაზე ხანგრძლივად იცავდა, მაგრამ არა ყოველთვის. განსხვავებულ პოზიციაზე იდგა იგი ფენომენოლოგიური ძიების დასაწყისში და ასევე სიცოცხლის ბოლო პერიოდშიც. დეკარტის ფილოსოფიასთან, ანდა, შეიძლება ასეც ითქვას, წმინდა მესთან მიმართებაში, ჰუსერლის ძიებანი შეიძლება ოთხ ეტაპად გავყოთ: I. ფსიქოლოგისტური პერიოდი, რომელიც იწყება „არითმეტიკის ფილოსოფიიდან“ და გრძელდება „ლოგიკურ გამოკვლევებამდე“, ე.ი. 1891-1900 წწ. ; II. „ლოგიკური გამოკვლევების“ პერიოდი, როცა ჰუსერლი ევროპაში ანტიფსიქოლოგიზმის მედროშედ გამოდის. ეს პერიოდი გრძელდება 1910 წლამდე, როცა საერთაშორისო ჟურნალ „ლოგოსში“ გამოქვეყნდა მისი ნაშრომი „ფილოსოფია როგორც მკაცრი მეცნიერება“. აქ ფსიქოლოგიზმის წინააღმდეგ ბრძოლა იქამდეა მიყვანილი, რომ წმინდა მე-ს ღირებულება და არსებობაც უარყოფილია; III პერიოდი გრძელდება 1929 წლამდე, როცა ჰუსერლმა პარიზში, სორბონის უნივერსიტეტის „დეკარტის ამფითეატრში“, წაიკითხა „კარტეზიანული განაზრებანი“ (135. XXII). აქ წმინდა მე აღიარებულია და ამ პერიოდში მისი მნიშვნელობა თანდათან იზრდება; IV პერიოდს შეიძლება კარტეზიანული პერიოდი ეწოდოს. იგი 1929 წლიდან 1936 წლამდე გრძელდება, როცა დაიწერა „ევროპული მეცნიერების კრიზისი და ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგია“ (ამ შრომის I და II ნაწილები 1936 წ. გამოიცა ბელგრადში, ხოლო III- 1954 წ.). ამ პერიოდში ძირითად პრობლემებად „სიცოცხლის სამყაროს“ და ინტერსუბიექტურობის საკითხები იქცევა.

„ლოგიკური გამოკვლევების“ I ტომის წინასიტყვაობაში ჰუსერლი წერდა, რომ იგი, როგორც ყოფილი ფსიქოლოგისტი, განსაკუთრებულ სიმკაცრეს იჩენს თავისი ძველი შეცდომების მიმართ. იგი არ ახსენებს გ. ფრეგეს, რომლის მკაცრმა კრიტიკულმა რეცენზიამ დააჩქარა ფსიქოლოგიზმის ნაკლოვანებათა გაცნობიერება და თვით ფ. ბრენტანოს შეხედულებათა კრიტიკა(29. 208). აქ განსაკუთრებული ყურადღება ეთმობოდა სიცხადის(ევიდენტობის) ცნებას,

რომელიც აპოდიქტური მსჯელობის საწინააღმდეგოს მოუაზრებადობას ემყარებოდა. ჰუსერლის აზრით, ეს იყო რაიმეს ცნებიდან მისი ნათელყოფის ცდა. ახალი პოზიციიდან კი ცნების შინაარსის საყრდენად საჭიროდ იქნა მიჩნეული საგნის არსების წმინდა ჭვრეტაში მოცემულობა, როგორც ზოგადობისა. ეს უკვე იყო ნომინალიზმის უარყოფა და იმის მტკიცება, რომ ზოგადი მხოლოდ განზოგადებული არ არის, არამედ ცნობიერების სპეციალური აქტის განსაკუთრებული საგანია, რაც ჯერ კიდევ არ ნიშნავს ტრანსცენდენტურობას.

„ლოგიკურ გამოკვლევებში“ ჰუსერლი ცდილობს ყოველგვარი საყრდენი გამოაცალოს ფსიქოლოგიზმს მის ყოველ გამოვლინებაში. ფსიქოლოგიზმად მას მიაჩნია ნებისმიერი წინასწარდაშვება, რაგინდ დაშორებული არ ჩანდეს ის ფსიქოლოგიზმისაგან. ფილოსოფია და, უპირველეს ყოვლისა, შემეცნების თეორია, მისი აზრით, უწანამძღვრო უნდა იყოს. მაგრამ არსებულ შემეცნების თეორიებს არ შეუძლიათ ამის განხორციელება. ამის მიზეზი ისაა, რომ მათ სურთ იყვნენ თეორია, ე. ი. ერთეულის ნათელყოფა ზოგადი კანონის საფუძველზე. ამ უკანასკნელის გაგება კი კვლავ უფრო ზოგადით უნდა ხდებოდეს და ა. შ. აქ ნათელია დედუქციური თეორიის აგების ცდა, რომელმაც მეტაფიზიკური ამოცანა უნდა გადაჭრას.

ტრადიციული შემეცნების თეორიის ადგილას ჰუსერლი გვთავაზობს ფენომენოლოგიურ მეთოდს, „რომელიც არაფერს შეიცავს თეორიისაგან“. ეს იმას ნიშნავს, რომ მას აინტერესებს არა რეალური კავშირები და პროცესები, არამედ იდეალური საზრისის გაგება(Verstehen), გაგება იმ სპეციფიკური კავშირებისა, რომლებშიც შემეცნების ობიექტურობა დოკუმენტირდება. ფენომენოლოგია ამ საქმეს ასრულებს განცდათა რეალური შინაარსის აღწერითი(დესკრიფციული) ანალიზით და სულაც არ აინტერესებს მათი გენეტური ანალიზი კაუზალური კავშირების თანახმად(136. 20-21).

ამგვარი მიდგომის დროს კვლევის სფეროდან, ცხადია, მრავალი პრობლემა განიდევნება. მათ შორის „ლოგიკური გამოკვლევანი“ ასახელებენ წმინდა მე-ს პრობლემას. წმინდა მე ვერ ვნახეო ჩვენი ცნობიერების რეალური შინაარსის აღწერისას, გვაუწყებს ჰუსერლი. ამ საფუძველზე აკრიტიკებს იგი ნატორპის შრომას „ფსიქოლოგიის შესავალი“. ნატორპისათვის(ისევე როგორც კოჰენისათვის) წმინდა მე ცენტრალური წევრია წმინდა ცნობიერების. ამგვარ ცნობიერებაში აპრიორულ საფუძვლებზე უნდა იქნეს რეკონსტრუირებული კონკრეტულ მეცნიერებათა მიერ მოპოვებული შინაარსი. მათთვის არსებითი

იყოს, რომ წმინდა მე წმინდა ცნობიერების აუცილებელი კორელატია და თავად ეს წმინდა მე არ შეიძლება საგნად იქცეს. იგი საგნის არსებობის გაუსაგნებელი პირობაა. ჰუსერლი ორივე ამ დებულებას უარყოფს(136. II. 342). მაშინ რაღა რჩება მას? იგი უშვებს მხოლოდ ემპირიულ მე-ს მისი ემპირიული მიმართებით საკუთარ განცდებზე ანდა იმაზე, რაც მოეცემა როგორც გარეგანი ობიექტები. ამავე დროს თვლის, რომ როგორც ამ სუბიექტს გარეთ, ისე მის შიგნით მრავალი რამ არსებობს მასთან მიმართების გარეშე.

პ. ნატორპი „ლოგიკურ გამოკვლევებზე“ რეცენზიაში გაკვირვებული იყო ამგვარი პოზიციით. ეს, მისი აზრით, არ გამომდინარეობდა ჰუსერლის მოძღვრების არსიდან. მას სჯეროდა, რომ ამ პრინციპებზე პოზიტიური მოძღვრების აგებისას ჰუსერლი წმინდა მე-ს დაუშვებდა და მარბურგელთა თეორიის მსგავს პოზიციას აირჩევდა. ჰუსერლის ფილოსოფიური განვითარების თაობაზე მრავალი აზრი არსებობს, მაგრამ ნატორპი ერთში უდავოდ გამართლდა. ჰუსერლმა აუცილებლად მიიჩნია წმინდა მე-ს დაშვება და სულ უფრო მეტს მნიშვნელობას ანიჭებდა მას.

ჰუსერლის ერთგული მოწაფე ლ. ლანდგრებე თვლიდა, რომ ჰუსერლი მხოლოდ იმას იღებდა ნებისმიერი კრიტიკოსიდან, რაც მისი საკუთარი მოძღვრების არსს ეთანხმებოდა. ამის მაგალითია ფრეგესა და ნატორპის შენიშვნების მიღება: წმინდა მე-ს აღიარებისაკენ მიჰყავდა ჰუსერლი ფენომენოლოგიისათვის არსებითი ცნების - ინტენციურობის მნიშვნელობის დაზუსტებასაც. ბრენტანოს ერთ-ერთ ძირითად ცნებასთან ეს საერთო სახელი კარგა ხანს ღრმა განსხვავებას ფარავდა თავად ჰუსერლისთვისაც. საქმე ისაა, რომ თავად ჰუსერლი მყარად იდგა შემეცნების თეორიული რეალიზმის საფუძველზე, ე. ი. უშვებდა იმას, რაც წმინდა დესკრიფციის ფარგლებს გარეთ ძევს. ჰუსერლი (თუმცა ეს გაცნობიერებული არ ჰქონდა „არითმეტიკის ფილოსოფიაში“) ფენომენთა საზრისის წყაროს ეძებდა არა გარეთ, არამედ თვით მაკონსტიტუირებელი ინტუიციის აქტივობაში, ე. ი. რიცხვების საზრისის წყაროს ეძებდა ცნობიერების პროცესში. აქ იმ გაგების ჩანასახია, რომლითაც ინტენციურობა მიჩნეულია დაშვებად, გულისხმობად (Vermeinung) იმისა, რომ ცნობიერების არსი არის სინთეზი(137. 15).

თუ ცნობიერების შინაგან აქტივობად გავიგებთ ინტენციურობას, მაშინ ძნელია წმინდა მე-ს არსებობის და მნიშვნელობის უარყოფა. ჰუსერლის მიერ ამის აღიარება (138. III, 38) უკვე მიუთითებდა დეკარტის ფილოსოფიაზე და მისი ძირითადი პრინციპის მნიშვნელობაზე.

ჰუსერლი დიდხანს ეძებდა პოზიტიური მოძღვრების აგებისაკენ მიმავალ საიმედო გზას, თუმცა ახსოვდა, რომ ამ გზაზე უდიდესმა მოაზროვნეებმა განიცადეს მარცხი. როგორც მისი დღიურებიდან ჩანს, იგი 1906 წ. გადაწყვეტს დაადგეს ამ გზას. პირველი მცდელობა იყო ჰუსერლის ე. წ. „გიოტინგენის ლექციები“ 1907 წ. ეს ლექციები მსმენელებმა ვერ გაიგეს და ჰუსერლი აყოვნებს მათ გამოქვეყნებას, მაგრამ კვლევას განაგრძობს. ამ ახალი გზის შესახებ გამოქვეყნებული პირველი წერილი იყო „ფილოსოფია როგორც მკაცრი მეცნიერება“ („ლოგოსი“, 1910 /11, №3).

ჰუსერლი აცხადებს, რომ მისი წამოწყების მიზანია, განკურნოს ეპოქა, რომელიც კრიზისს განიცდის. ეს ცხოვრების რადიკალური კრიზისია, იმ ცხოვრებისა, რომელსაც სკეპტიციზმი სჭირს, რომელიც ვერსად და ვერაფერში ვერ ნახულობს საყრდენს. კრიზისია, მიუხედავად იმისა, რომ ეპოქა მეცნიერებას მინდობია და მის შედეგებს თვლის უმაღლეს რეალობად(შემდეგ ჰაიდეგერი იტყვის, რომ სწორედ ამის გამოაო კრიზისი). ჰუსერლს ამ გავრცელებული რწმენის შეცვლა არც შესაძლებლად მიაჩნია და არც საჭიროდ. მაგრამ დარწმუნებულია, რომ მეცნიერებიდან გამომდინარე კრიზისის გადალახვა მხოლოდ მეცნიერებასვე შეუძლია. მაგრამ ეს უნდა იყოს ფილოსოფიური მეცნიერება, რომელიც დააფუძნებს, საერთოდ, მეცნიერების ჭეშმარიტ გაგებას და მისი განხორციელების შესაძლებლობას შექმნის. ამიტომ ფილოსოფიური მეცნიერება ყველაზე მეტად სჭირდება ჩვენს ეპოქას. თუმცა, მეცნიერება ერთადერთი კი არა, მხოლოდ ერთ-ერთია ტოლუფლებიან სხვა ღირებულებათა შორის.

მეცნიერების ბუნების გაბატონებული გაგებანი(ფიზიკალიზმი და ისტორიზმი), ჰუსერლის აზრით, ყველაფერს ფაქტების უიდეო გროვად აქცევენ, ფაქტობრიობის უმთავრესობის ცრურწმენას ემორჩილებიან და სკეპტიციზმისაკენ მიდიან. ისევე როგორც „ლოგიკურ გამოკვლევებში“, ჰუსერლი აქაც წარმატებით იყენებს ნაწილობრივი(ფარული) სკეპტიციზმის სრულ სკეპტიციზმზე დაყვანის მეთოდს. თავად სკეპტიციზმი, როგორც წინააღმდეგობრივი თეორია, მიუღებლადაა მიჩნეული. ამ წერილის მიზანია, წერს ჰუსერლი:I. ააცილოს ფენომენოლოგიას ფსიქოლოგიზმის ბრალდება, II. ფილოსოფიის, როგორც მსოფლმხედველობის და როგორც მკაცრი მეცნიერების განსხვავებით ფენომენოლოგიას საკუთარი სფერო დაუმკვიდროს: ფენომენოლოგია უნდა გახდეს საფუძველი როგორც ფილოსოფიის, ისე ცოდნის სხვა დარგების ჭეშმარიტ მეცნიერებად ქცევისა.

ჰუსერლს, ისევე როგორც თითქმის მთელს მაშინდელ ევროპულ კულტურას, კანტი ნეოკანტიანელთა ინტერპრეტაციის სახით ესმოდა, რომელშიც სკეპტიციზმის ნაკადი ძლიერი იყო. ამიტომ ჰუსერლი იმეორებს ხოლმე კანტის მიერ დასმულ პრობლემებს მისი მოხსენიების გარეშე. ეს ითქმის არა მარტო სკეპტიციზმის უარყოფაზე, არამედ მეცნიერულობის ნიშნად კვლევის რაიმე სფეროში შინაგანი განვითარების არსებობის გამოყოფაზე. კანტი ხომ თვლიდა, რომ ფილოსოფია არასდროს ყოფილა მეცნიერება, რომლის განვითარება იმას ნიშნავს, რომ მასში რაღაც იცვლება, მაგრამ რაღაც მყარი რჩება, რომელიც ერთიანობას აძლევს მის ცვალებადობას.

ჰუსერლი ფიქრობს, რომ მსოფლმხედველობა, მართალია, აუცილებელია ყოველი ეპოქისათვის, მაგრამ იგი ყოველთვის ნაჩქარევი ინდუქციაა და მას არ შეიძლება მეცნიერულობა ახასიათებდეს. ყოველ ეპოქას სურს სიბრძნე, ე. ი. მთელი სინამდვილის მოწესრიგება და მასში ადამიანის ადგილის განსაზღვრა. ეს მეტაფიზიკურ კითხვაზე პასუხი და მეტაფიზიკის შექმნაა. ფილოსოფიურმა მეცნიერებამ ეს გზა აუკრძალა საკუთარ თავს, მაგრამ არანაკლებ სახიფათოა მისთვის, ჰუსერლის აზრით, მათემატიკის ანდა ბუნებისმეცნიერების გზით სვლა. ე. წ. ზუსტი მეცნიერებანი ყველანი არაპირდაპირი მეთოდებით მუშაობენ, ფილოსოფიის მეთოდი კი პირდაპირი უნდა იყოს. ფილოსოფია უნდა იყოს მკაცრი(strenge) მეცნიერება და არა ზუსტი(exakt). „ზუსტი" მეცნიერულობის ერთ-ერთი სახეა „მკაცრის " გვერდით. ამავე აზრს ავითარებს ჰუსერლი „იდეების" I ტომშიც (138.III.174).

ფილოსოფიის, როგორც საწყისებზე(ბერძნ. არხაი) მოძღვრების (ნამდვილი არქეოლოგიის, იტყვის ჰუსერლი), გამოსავალი უნდა იყოს „თავად საგნები". ამიტომ მოცემულობის საკითხი მისთვის პირველხარისხოვანია. ფენომენოლოგია არის სწორედ მოცემულობის ათვისების წესი. ეს არის თავად საგნების პირდაპირი, ინტუიციური ხედვა, ამდენად, იგი პირველი ფილოსოფიაა. ამ მეცნიერების აგება ჰუსერლს ჩვენი ეპოქის დიდ ამოცანად მიაჩნდა.

აღნიშნულიდან ცხადია, რომ ეს ახალი მეცნიერება არაა დამსაბუთებელი ფილოსოფია, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ იგი თვითნებობის სფეროა. ეს ის სფეროა, ამტკიცებს ჰუსერლი, რომელიც დასაბუთებას წინ უსწრებს როგორც „დაუსაბუთებელი" საწყისი. ამ სფეროს საკვლევად არსებობს არსების(Wesen) ხედვის სპეციალური მეთოდი. მას თავისი დამაჯერებლობა აქვს. საერთოდ, მეცნიერული დამაჯერებლობა არ დაიყვანება იმ დასაბუთებაზე, რომელიც გამომდინარეობას

ემყარება. ამას ემყარება ფენომენოლოგიის განსხვავება როგორც სხვა მეცნიერებათაგან, ისე შემეცნების თეორიისაგან. ფენომენოლოგია თავად ფენომენის, ე. ი. თავად საგნის არსებას გვიჩვენებს და დაგვაჯერებს. აქ ჰუსერლი უკვე უახლოვდება დეკარტის და, გარკვეული აზრით, ფიხტეს ნააზრევს.

ფენომენი, ანუ თავად საგანი არაა ის, რაც ემპირიულმა ხედვამ გვითხრა მის შესახებ. ამ ფაქტობრივი „ფარდის" მიღმა(მაგრამ არა თვით ფენომენის მიღმა, რაღაც თავისთავადი საგნის მსგავსი) არის საგნის ორიგინალობა, ე. ი. მისი თავისთავადობა. მას გულისხმობდა ჰუსერლის მოწოდება - „უკან თავად საგნებისაკენ". ისინი უფრო პლატონის ტრანსცენდენტურ იდეებს ჰგვანან, მარადიულნი და უცვლელნი არიან, ოღონდ არსებობის გარეშე. ისინი ჩვენთვის მოცემული, ე. ი. არსებული საგნების არარსებული არსებებია. ფენომენოლოგიის მიზანი არსებულებში ამ არსებათა (ამ იდეათა) დანახვაა და მათი ანალიზი. მათ უნდა მივაღწიოთ განზოგადება-აბსტრაგირების გარეშე. ახალი მეთოდი იმგვარია, რომ პირდაპირ არსებას ჭვრეტს. არსება თავად ზოგადია. იგი ზოგადის სახით იმთავითვე არსებობს და არაა რაიმე განზოგადების შედეგი. აქ ხელახლა დადგა ჯ. ბერკლის(1645-1753) მიერ წამოწეული ორგვარი ზოგადის პრობლემა. განზოგადების ტრადიციული მეთოდი არა მარტო ამ ზოგადების(იდეების) არსებობისათვის არაა საჭირო(წინააღმდეგ ნომინალისტებისა და ფსიქოლოგისტებისა), არამედ არც მათ დასანახად გამოდგება.

ჰუსერლის თეოლოგი მიმდევარი დ. ჰილდენბრანდი(1889-1983) ამტკიცებდა, რომ „ის, რაც ახალია ფენომენოლოგიაში, ეს არის მის მიერ ხაზგასმა ობიექტთან ექსისტენციურ, უშუალო ინტუიტურ კონტაქტზე, ნებისმიერი აბსტრაქციონიზმის ანდა ცნებებით ნებისმიერი ოპერირებისაგან განსხვავებით". მაგრამ ფენომენოლოგია მარტო მოცემულ საგანთა(ჰუსერლის სიტყვებით რომ ვთქვათ, პარალელოგრამი იქნება ის თუ ქალაქი პარიზი) არსებების ფილოსოფიური ანალიზისათვის კი არაა აუცილებელი, არამედ იგი შეუცვლელი ყოფილა გამორჩეული პიროვნებების (მეფე ლირი იქნება ეს თუ დონ ჟუანი) გასაგებად, ასევე კულტურულ ეპოქათა არსის საწვდომად(139. 224-5).

ჰუსერლის ცნებათა არსენალი ხან პლატონს, ხან ბოლცანოს, ხან ჰ. ლოტცეს, ხან მარბურგელ ნეოკანტიანელებს მოაგონებდა მკითხველს. ამიტომ ჰუსერლი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს მათგან გამიჯვნას.

ძირითადი ნაშრომის - „იდეები წმინდა ფენომენოლოგიისა და ფენომენოლოგიური ფილოსოფიისათვის“- პირველი წიგნის შესავალში ჰუსერლი კვლავ ფენომენოლოგიისა და შემეცნების თეორიის განსხვავებას ეხება: „წმინდა ფენომენოლოგია აფუძნებს იმას, რაც პირველია ყოველი ფილოსოფიისათვის და აუცილებელი წინაპირობაა ყოველი მეტაფიზიკისათვის, „რომელიც შეიძლება წარმოიშვას, როგორც მეცნიერება“(138. 1. 8). კანტის სიტყვები აქ შემთხვევითი არ არის. კანტი შემეცნების თეორიას ავალებდა ყოველი შესაძლებელი მეტაფიზიკის დაფუძნებას (ასეთი იყო ნეოკანტიანური ინტერპრეტაცია, რასაც ჰაიდეგერი არ დაეთანხმება). ჰუსერლი თვლის, რომ შემეცნების თეორიამ ვერ შეასრულა ეს ამოცანა ვერც კანტთან და ვერც ნეოკანტიანელებთან, ე.ი. შემეცნების თეორიამ ვერ შეასრულა პირველი ფილოსოფიის როლი. ამ ადგილზე პრეტენზიას აცხადებს წმინდა ფენომენოლოგია, ძირითადი ფილოსოფიური მეცნიერება. სანამ ეს ადგილი შემეცნების თეორიას რჩება, რჩება სკეპტიციზმი, ე.ი. ეპოქის რადიკალურ კრიზისს ბოლო არ მოეღება(138. I. 56).

ამდენი დაპირებისა და სხვა თეორიათა ძირითადად სამართლიანი კრიტიკის შემდეგ, ცოტა უფრო დაწვრილებით გავეცნოთ, რას გვთავაზობს ჰუსერლის ცნობილი რედუქციათა მეთოდები და მათთან დაკავშირებული ფილოსოფიის ახალი აღქმურვილობა.

წმინდა, ანუ ტრანსცენდენტალურ ფენომენოლოგიას ჰუსერლი ასხვავებს ყველა მეცნიერებისაგან, თეორიული იქნება ის თუ ემპირიული, რეალურის შემსწავლელი თუ იდეალურის. ფენომენოლოგია შეისწავლის არა ფაქტებს, არამედ მათ არსებებს. სიტყვა არსების გაცვეთილობის გამო, ჰუსერლი იყენებს პლატონისეულ ტერმინს - ეიდოსი. არსება, ანუ ეიდოსი არაა იდეალური, რადგან იდეალურიც ფაქტია და როგორც ფაქტს თავისი არსება, ე. ი. ეიდოსი აქვს. არსება იდეალური კი არ არის, არამედ ირეალურია. ამგვარი რაიმეს მისაღწევად ჩვენს ცნობიერებას სჭირდება მეთოდი, რომელიც გაწმენდს როგორც რეალურ, ემპირიულ, ისე იდეალურ ფაქტებს, გამოააშკარავებს მათ არსებას. ზოგადი პრინციპი ასეთია: ყოველ ინდივიდურ ხდომილებას აქვს თავისი არსება, რომელიც წვდომადია ეიდეტურ სიწმინდეში და ეკუთვნის ეიდეტური კვლევის ველს. ეს ის სფეროა, რომელიც სხვა მეცნიერებას არ შეიძლება აინტერესებდეს. მათი მიზანი არის ის, რომ დაადგინონ ფაქტები(იდეალური იქნებიან ისინი, თუ რეალური). მეცნიერების კანონებიც ფაქტიურია იმ აზრით, რომ მოუაზრებადნი არიან ამ ფაქტების გარეშე, ე. ი. ისინი სწორი არიან

იმ პირობით, თუ ეს ფაქტები არსებობენ. ისინი ყველანი გულისხმობენ ბუნების(რეალურის თუ იდეალურის) არსებობას. ამ პირობით, ფენომენოლოგია მართლაც არ შეეცილება არც ერთ მეცნიერებას, თუკი არ აღმოჩნდება იმგვარი სფერო, ანდა „ფაქტი", სადაც არსება და არსებობა, ე. ი. ესენცია და ექსისტენცია შერწყმულია, სადაც არსებობა თავად არის არსებითი. ჰუსერლი ამგვარ შესაძლებლობას ვერ ხედავს. სწორედ ეს გახდება მისი და დეკარტის აზრთა სფეროების გამყოფი.

აღნიშნული შეიძლება ასეც გამოვთქვათ: ფენომენოლოგია უპირისპირდება ე. წ. ბუნებრივი(ნატურალური) განწყობის მეცნიერებებს, რომლებიც გამოცდილების სფეროში მოქმედებენ და მიზნად სამყაროში(ბუნებაში) გარკვევა აქვთ. ისინი სამყაროს გარეთ არ გადიან(მათი ჰორიზონტი სამყაროა). მეცნიერებანი სამყაროს შესახებ ბუნებრივი განწყობის მეცნიერებანი არიან. სამყაროს არსებობა მათი „გენერალური თეზისია", ე. ი. უშვებენ მას როგორც ტრანსცენდენტურ რეალობას, როგორც არსებობას(ექსისტენცს) სუბიექტის გარეშე. ამგვარია არა მარტო მატერიალური, არამედ სულიერი ბუნების შემსწავლელი მეცნიერებანიც, მაგ., ფსიქოლოგია, ასევე ე. წ. გონის მეცნიერებანი(სახელმწიფოს, რელიგიის, ზნეობის), გარდა ამისა, თვით წმინდა ლოგიკა და წმინდა მათემატიკა (138. III. 10, 136, 140).

გარემომცველი საგნები ჩვენ ემპირიულ ხედვაში(ჭვრეტაში, ინტუიციაში) მოგვეცემა. ეს ინდივიდური ჭვრეტა შეიძლება არსების, იდეის ჭვრეტად, ანუ იდეაციად იქცეს და დავინახოთ საგნის ნამდვილი „რა" (was) როგორც გაწმენდილი საგანი. ცხადია, რეალურ საგანთან შედარებით, იგი ცალმხრივია, სამაგიეროდ, მას ახასიათებს ადეკვატურობა, რაც შეუძლებელია რეალურზე მიმართული ჭვრეტისათვის. საყურადღებოა, რომ ეიდოსი შეიძლება დანახულ იქნეს არა მარტო რეალურ გამოცდილებაში, არამედ ფანტაზიის შინაარსში და წარმოსახვით ჭვრეტაშიც.

აღნიშნული იმას ნიშნავს, რომ წმინდა ფენომენოლოგიას არ შეუძლია დაუშვას რაიმე მეცნიერების შინაარსის(მაგ., მათემატიკის ანდა ფიზიკის) უპირატესი მნიშვნელობა თავისი საქმისათვის. ამაში აშკარაა კანტთან დაპირისპირება. ფენომენოლოგია დესკრიფციული მეცნიერებაა და აღწერს იმას, რასაც იდეაციაში ნახავს. რა სფეროსი იქნება მოცემულობა, ამას არსებითი მნიშვნელობა არა აქვს. დესკრიფციული ფენომენოლოგიის ძირითადი პრინციპია: „არაფერი მივიღოთ

ისეთი, რასაც თავად ჩვენს ცნობიერებაში, წმინდა ინტუიტურად ჩვენთვის არსებითად ნათელს არ გავხდით"(138. III, 142). ჰუსერლი გვაფრთხილებს, ფენომენოლოგია რაღაც მათემატიკის მსგავსად არ წარმოვიდგინოთ. მით უმეტეს, რომ მათემატიკური მეცნიერებანი ეიდეტიკის ქმედით წარმომადგენლად ითვლება. ჰუსერლი ამას არ უარყოფს, მაგრამ შესაძლებლად მიაჩნია სხვაგვარი ეიდეტიკაც. მათემატიკა ფორმალური ეიდეტური მეცნიერებაა, ხოლო ფენომენოლოგია – მატერიალურ-ეიდეტური. ფენომენოლოგია არც განცდათა გეომეტრიაა, რადგან გეომეტრიაა, სულაც არ არის დესკრიფცია რაიმესი, რაიმე არსებულის, არამედ აბსტრაქტული, დედუქციური მეცნიერება, რომელსაც ყველაფერი(ამომწურავად) გამოჰყავს აქსიომებიდან. ბუნებისმეტყველს არ გამოადგება თუნდაც უზუსტესი გეომეტრია, მაგ., მცენარის აღწერისათვის, რადგან მას არსებითად არამათემატიკურ საგანთან აქვს საქმე. ფენომენოლოგია კი ყველა მეცნიერების საფუძველი უნდა იყოს. იგი, მართალია, იყენებს შუალობით დასკვნებს, მაგრამ მხოლოდ როგორც დამხმარეს(138. III. 174).

ფენომენოლოგია ერთადერთი ნამდვილად კრიტიკული მეცნიერებაა, სხვა ყველა დოგმატურია. მათთვის აუცილებელი კრიტიკა მხოლოდ ფენომენოლოგიას შეუძლია შეასრულოს, ე. ი. დაადგინოს ის, რაც მათში უშუალოდ ნათელია. აქეთკენ ისწრაფოდნენ დეკარტი, ლოკი, კანტი, თუმცა ამ უკანასკნელს ფენომენოლოგია მხოლოდ ფსიქოლოგია ეგონა და „წმინდა გონების კრიტიკის" მეორე გამოცემაში თავი მიანება(138. III. 152).

ჰუსერლისათვის ემპირიზმი სკეპტიციზმია. მის მიერ ზოგადსაყოველთაო აუცილებლობის უარყოფა მას სულის სიბრმავის ერთ-ერთ სახედ მიაჩნია. რაც შეეხება პოზიტივიზმს, თუ მასში მეცნიერების სავსებით უცრურწმენო, უწანამძღვრო დაფუძნება იგულისხმება (რომლის დროსაც საგანს „პოზიტიურად", ორიგინალში ვჭვრეტთ), მაშინ ჰუსერლი იტყვის: „ნამდვილი პოზიტივისტები ჩვენა ვართ". ცხადია, ეს გამოთქმა ჰუსერლის პოზიტივისტობის სასარგებლოდ არ უნდა გამოვიყენოთ. მას მიაჩნდა, რომ მისი თანამედროვე პოზიტივისტები სკეპტიციზმისაკენ მიდიოდნენ.

გზა, რომლითაც ფენომენოლოგია იმ უეჭველობამდე მიდის, რომელიც მთელი მეცნიერების(საკუთარი თავის ჩათვლით) ურყევი საფუძველია, ჰუსერლს ასე წარმოუდგენია: მე ჩემი თავი გაცნობიერებული მაქვს როგორც სამყაროში მყოფი. როგორც ამ სამყაროს წევრს, მე

მასთან მიმართება მაქვს როგორც თეორიულად, ისე გრძნობითად და ნებელობითად. ამ მდგომარეობაში ჩემი აღწერა იქნება თეორიამდელი აღწერა. იგი მთელს ჩემს აქტუალურ ცხოვრებას მოაქცევს კარტეზიანულ „კოგიტოში“. ამდენად, „კოგიტო“ არ უდრის მე-ს როგორც თვითცნობიერებას. იგი არის „მე“ როგორც ცნობიერება და შეიძლება ჩემთვის საგნის სახე არ ჰქონდეს. ეს იმას ნიშნავს, რომ „კოგიტო“-ს გასაგნება მუდამ გულისხმობს ამ გაუსაგნებელ, პრერეფლექსურ „კოგიტოს“(138. III. 60). ჰუსერლის მიზანია, აჩვენოს, რომ შესაძლებელია ისეთი თეორიული მოღვაწეობა, როცა ამგვარ „ბუნებრივ განწყობას“ არავითარი როლი არ ენიჭება, როცა ეს რეალური სამყარო, განზრახ, მხედველობის გარეშე რჩება. თუმცა მე, ფაქტობრივად, ამ სამყაროში ვრჩები, ისევე როგორც მაშინ, როცა, მაგ., ვმათემატიკოსობ. ამ აზრითაა ბუნებრივი განწყობის რადიკალური შეცვლა ფენომენოლოგიური განწყობა. ეს არის მისი „გამორთვა“, ანდა „ფრჩხილებში ჩასმა“. ამის განსახორციელებლად სჭირდება ჰუსერლს დეკარტის მეთოდოლოგიური სკეპტიციზმი, მისი საყოველთაო შეეჭვება, თუმცა აქვე ემიჯნება მას: დეკარტს სურდა აბსოლუტურად უეჭველი არსებობის, ყოფიერების დადგენა, ჰუსერლს კი საერთოდ ყოველგვარი არსებობის(Existenz) გამორიცხვა სურს. როცა მე რაიმეს არსებას ვიკვლევ, ამტკიცებს ჰუსერლი, ამ დროს მის არსებობას არ ვითვალისწინებ, არ ვიკვლევ მას. მე არც სკეპტიკურ პოზიციას ვიკავებ მის მიმართ და არც სოფისტურად ვცდილობ მის უარყოფას. მოკლედ, ყოველივე ონტურის(არსებობას რომ ეხება) თაობაზე რაიმეს გამოთქმისაგან თავს ვიკავებ. ესაა ჰუსერლის „უნივერსალური ეპოქეს“ ცნების შინაარსი. იგი დეკარტის უნივერსული ეჭვის ადგილს იკავებს. მისი დანიშნულებაა, ადგილი გაწმინდოს ფენომენოლოგიური მეთოდისათვის, რომელიც მოაზრებადის სავსებით ახალ რეგიონს აღწერს, სახელდობრ იმას, რაც უნივერსული „ამორთვის“, „ფრჩხილებში ჩასმის“, „ეპოქეს“ შემდეგ დარჩება ჩვენს ცნობიერებაში. ესაა მეტაფიზიკურ არსებობაზე(მაგრამ არა მნიშვნელობაზე) სავსებით უარის თქმა.

გასაგებია, ეს „ფენომენოლოგიური ნარჩენი“, როგორც ახალი მეთოდის საუფლო, ვერ იქნება სამყაროს რაიმე რეალური ფენა. იგი მოაზრებადის პრინციპულად თავისებური სფეროა. ესაა წმინდა ცნობიერება როგორც ცნობიერება საგანზე, რომელიც ყველა შესაძლებელ საგანს თავისში შეიცავს(ამ საგნის არსებითის აზრით). ეს წმინდა ცნობიერება ყველა შესაძლებელ და ნამდვილ სამყაროს „თა-

ვისებურად თავისში ატარებს"(138. III. 73). ამ აზრის შორეული წინამორბედია პლატონის, არისტოტელეს და ლაიბნიცის მოძღვრებები სულზე, ანუ ცნობიერებაზე.

სამყაროს, როგორც ბუნებრივი განწყობის სფეროს, გამორთვა მისი ღირებულების დამცირება კი არ არის, არამედ ტრანსცენდენტალური სუბიექტურობის რაობის დანახვის საშუალება. განა ოთხკუთხედის ღირებულებას რაიმე აკლდება იმის მტკიცებით, რომ იგი მრგვალი არაა? კითხულობს ჰუსერლი. აყვავებული ხის აღქმის რედუცირებით მის არსებაზე, ეს ხე არაფერს არ კარგავს. მასში შენარჩუნებულია ყველა მისი თვისების საზრისი, ურომლისოდაც ხე, როგორც ასეთი, არ მოიაზრება, ყოველი სხვა კი ექსისტენცთან ერთად ჩამოსცილდება. რედუცირებული სიამოვნებაც წარმოადგენს სიამოვნებას. აქ ექსისტენცი კი არ უარიყოფა, არამედ ყურადღება არ ექცევა, რადგან კვლევის საგანი აქ სხვა რამაა, კერძოდ, საგნის არსება, მისი ესენცია. ამგვარად გაწმენდილ ცნობიერებას, რომელიც თითქოს თავის თავის(საკუთარი შინაარსის) ამარა დარჩა, ჰუსერლი ინტენციურს, ანუ რაღაცაზე მიმართულს(გამიზნულს) უწოდებს.

ევროპული ფილოსოფია, პარმენიდედან მოყოლებული, აზრს მიიჩნევს რაიმე საგანზე აზრად. ეს საგანი ზოგისთვის ცნობიერების გარეთაა, ზოგისთვის - მის შინით. ჰუსერლისათვის იგი არც ერთგანაა, არც მეორეგან. ის თავისთავადი ჰეშმარიტებაა, რომელიც, განსხვავებით დიდი ჩეხი მათემატიკოსის და ფილოსოფოსის ბ. ბოლცანოსაგან (1781-1848), არსებობს შემმეცნებელი სუბიექტის გარეშე. სხვაგვარად, მისი წარმოშობა-მოსპობა ადამიანის გვარის წარმოშობა- მოსპობაზე იქნებოდა დამოკიდებული (97. III. 389).

ჰუსერლი ცდილობს ინტენციურობა გაიგოს როგორც წმინდა ცნობიერების თვითმოქმედება, სინთეზურობა, რომლის დროსაც იგი საკუთარ საგანს აგებს, მაგრამ როგორც მისგან დამოუკიდებელს, მარადიულად „არსებულს". ამის გამოსახატავად ჰუსერლი იტყვის, რომ საგანი იმანენტურად კი არ კონსტრუირდება, არამედ კონსტიტუირდება. კონსტრუირება იქნებოდა წმინდა ცნობიერების პრეტენზია საყაროს „ფრჩხილებში ჩასმით" მის უარყოფაზე და მისი როგორც ექსისტენციის, ისე ესენციის აგებაზე.

ცნობიერების ყოველი აქტი, ჰუსერლის აზრით, ჩვენ მოგვეცემა განცდაში (Erlebnis). მათ იგი „ინტენციურ განცდებს" უწოდებს. ისინი მიმართულია ერთეულ, გაწმენდილ განცდაში ნაგულისხმევ საგანზე. არსებითია იმის გათვალისწინება, რომ განცდის ექსისტენციისაგან

გაწმენდა ჰუსერლისათვის არაა მისი განზოგადება, ე. ი. ინდივიდუ-რობის დაკარგვა. სპეციფიკური საგანი არ იკარგება. მაგ. წითელი ფერის განცდის რედუქციის შედეგად, საერთოდ, ფერი კი არ დარჩება, არამედ სწორედ წითელი ფერი, როგორც ასეთი(138. I. 80). ძნელი დასანახი არ არის, რომ ამით ჩვენ ვიღებთ მაინც ზოგადს, ოღონდ ნაკლები მოცულობისას, რაც მას შესაძლებლობას აძლევს ჰვრეტასთან კავშირში დარჩეს და კანტისეულ „კონკრეტულ ცნებას“ დაემგვანოს.

მუდამ საგანზე მიმართული ცნობიერება, თავის გარკვეულ აქტე-ბში, საგნად საკუთარ თავს და, ე. ი. საგნისადმი ამ თავის მიმარ-თულობას აქცევს. ეს ისეთი ინტენციური განცდაა, რომლის ინტენ-ციური საგანი ამავე განცდათა ნაკადს მიეკუთვნება. აქ აღქმა და აღქმული ჩემში ერთ უშუალო ერთიანობას ქმნის, აქ ობიექტი მხოლოდ აბსტრაქციაში შეიძლება გამოიყოს აქტისაგან. თუ რეფლექსურ აქტებს (ამ თვისების გამო) იმანენტურს ვუწოდებთ, ტრანსცენდენტურნი იქნებიან სხვა მე-ზე და სხვის განცდათა ნაკადზე მიმართული ანდა, საერთოდ, ნებისმიერ ჩემს გარეთ არსებულზე მიმართული აქტები. მათში, რასაკვირველია, ვერ იქნება უშუალო ერთიანობა ინტენსიურ განცდასა და მის საგანს შორის. მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ამგვარი ტრანსცენდენტური შეუმეცნებადია. მაგრამ ასეთი ტრანსცენდენტური გამორიცხავს აპოდიქტური შემეცნების შესაძლებლობას იმიტომ კი არა, რომ მას(მაგ. ფიზიკურ სამყაროს) რაიმე იდუმალი, შეუმე-ცნებადი კანონები აქვს, არამედ მისი ყოველმხრივი მოცემულობის შეუძლებლობის გამო. მომავალმა გამოცდილებამ მის შესახებ შეიძ-ლება იმგვარი რამ გვიჩვენოს, რომ ეწინააღმდეგებოდეს წინანდელს. იმანენტური საგნების მიმართ კი ეს გამორიცხულია. ისინი აბსოლუტუ-რადაა მოცემული, როგორც მთლიანი სტრუქტურა. ამ აზრით, მას მხარეები არა აქვს. ამიტომ შეუძლებელია მისი არსებობის და მასში არსებულის უარყოფა(135. 112).

ჰუსერლს იმის თქმა კი არ უნდა, რომ არავინ ცდება, ვინც იმანენტურ გამოცდილებას მიმართავს, არამედ იმისი, რომ აღნიშნულ ტრანსცენდენტურზე აპოდიქტური ცოდნის მიღწევა პრინციპულად გამორიცხულია, იმანენტურის შესახებ კი — პრინციპულად შესაძლე-ბელია, თუკი სწორი მეთოდით ვხელმძღვანელობთ. ეს ფენომენო-ლოგიური მეთოდია. იგი, როგორც მეცნიერულ მეთოდს შეეფერება, გენიოსის ნიჭს კი არ მოითხოვს, როგორც ამას, მაგ., შელინგი ამტკი-ცებდა, არამედ შეიძლება ყველა ადამიანმა ისწავლოს(97. II. 425).

ფენომენოლოგიურ განწყობაში, ჩვენ სამყაროში ცხოვრების მაგიერ,

სამყაროზე რეფლექსიას ვახდენთ სამყაროზე მიმართულ აქტებზე. ვეძებთ იმას, რაც ამ აქტებისაგან აბსოლუტურად მოუცილებელია. ამგვარ საძიებელს ჰუსერლი აბსოლუტურ ყოფიერებას უწოდებს. ეს მეორე საფეხურის აქტებში ცხოვრებაა. ამ აქტებშია მოცემული აბსოლუტური განცდის ძირითადი ველი, ფენომენოლოგიური კვლევის ველი, რომელსაც რეალობას ვერ მოთხოვთ(135. 125, 136). ფენომენოლოგიური მეთოდი თავისი უტყუარობის საწინდრად იმას თვლის, რომ რეალური მოცემულობა, როგორც სხვადასხვაგვარი არსებობიდან მიღებული შინაარსი, მეთოდურად იქნება აცილებული, რათა დადგინდეს ის, რაც თავად არარსებული, მაგრამ ყოველი არსებობისათვის აუცილებელია. ეს ხორციელდება ჰუსერლის ცნობილ რედუქციებში, ე. ი. მოცემულის დაყვანაში ყოველი ამგვარისათვის აუცილებელ იგივეობრივ(ინვარიანტულ) ფორმაზე.

ამგვარი ცნობიერება, რომელიც თავის შინაარსს ფენომენოლოგიური მეთოდით წმენდს, ბუნების რაიმე ნაწილი კი არ არის, არამედ თავად ბუნება არის შესაძლებელი, როგორც მასში(ცნობიერებაში) იმანენტური კავშირით მოტივირებული ერთიანობა. აქ ჩანს ჰუსერლის ფენომენოლოგიისა და XX ს-ის ბუნებისმეცნიერულად ორიენტირებული ანდა ზუსტ მეცნიერებებზე დაფუძნებული, ე. ი. საერთოდ, მეცნიერებაზე ორიენტირებული ფილოსოფიის პრინციპული განსხვავება. მეცნიერებანი ბუნებას სწავლობენ და აბსტრაქციის მეთოდს იყენებენ. აბსტრაქციით კი ვერასდროს მივიღებთ იმისაგან პრინციპულად განსხვავებულს, რის საფძველზეც ვახდენთ აბსტრაქციას. მისი შედეგი შეიძლება იყოს აბსტრაქციის საგნის ნაწილი ანდა მხარე. ბუნებრივისაგან აბსტრაქციით მხოლოდ ბუნებრივი მიიღწევა. მაგ., მექანიკა ოპტიკისაგან აბსტრაგირდება, ფსიქოლოგია - ფიზიკურისაგან და ა. შ. რაც შეეხება ფენომენოლოგიურ რედუქციას და, საერთოდ, ფენომენოლოგიურ მეთოდს, ისინი არავითარი აბსტრაქცია არ არიან. ამას არსებითი მნიშვნელობა აქვს ჰუსერლისათვის და ამიტომ ხშირად უსვამს ხაზს(135 . 120, 121).

ჰუსერლის ფენომენოლოგიას პრეტენზია აქვს „პირველ ფილოსოფიად" ყოფნაზე, ე. ი. სრულ უწყანამძღვრობაზე ანდა, რაც იგივეა, თავის თავის მიმართ აბსოლუტურ რეფლექტურობაზე. რამდენადაც მეთოდი აქ თავისთავთან რჩება, მისთვის უპირატეს მნიშვნელობას იღებს თავისუფალი ფანტაზირება. ეს წმინდა აზროვნების ფანტაზირებაა, რომელზედაც ჯერ კიდევ იოანე სკოტ ერიუგენა(810-879) მიუთითებდა და რომელიც კანტმა ტრანსცენდენტალურ სქემატიზმში

დააფუძნა. ჰუსერლი მოითხოვს ამ წმინდა აზროვნების მიერ წარმოსახული ფიგურების გარდაქმნის შეუზღუდავ თავისუფლებას, რათა ამ ვარიაციებში შესაძლებელი გახდეს ინვარიანტული არსების უეჭველი დანახვა. ფაქტიური გამოცდილება ვერ შეზღუდავს და ვერც წარმართავს ამ ვარირების თავისუფლებას(135. 162). ფენომენოლოგიური მეთოდი ჰუსერლისათვის სავსებით და მხოლოდ რეფლექსიის სფეროში მოძრაობს. რეფლექსიაში მოცემულს ორი აუცილებელი ნიშანი აქვს: პირველია „აწმყოობის" ნიშანი(მე მას „ახლა" განვიცდი), მეორე კი – „ნამყოობის" (რასაც მე „ახლა" განვიცდი, ის ამ განცდამდე არსებული იყო). ეს ფენომენოლოგიური დროის მომენტებია. იგი არსებითად განსხვავდება კოსმიური დროისაგან. ეს უკანასკნელი მზის ამოსვლა-ჩასვლით და სხვადასხვა ხელსაწყოებით იზომება. რეალური მე არსებობს კოსმიურ დროში, ფენომენოლოგიური მე, ანუ წმინდა მე, წმინდა სუბიექტურობა, მთელი თავისი ამოუწურავი შინაარსით, - ფენომენოლოგიურ დროში.

რეფლექსია ჰუსერლისათვის არის, საერთოდ, ცნობიერების შეცნობისათვის ამ ცნობიერების მეთოდის სახელი. რეფლექსია არაა უბრალოდ აზროვნება. რეფლექსია იმ აქტებს ჰქვია, სადაც განცდის ნაკადი ევიდენტურად წვდომადი და ანალიზირებადია. რეფლექსიის შესაძლებლობის უარყოფას ჰუსერლი წინააღმდეგობრივად თვლის, რადგან, ვინც რეფლექსიის შესაძლებლობას უარყოფს, ის თავად აწარმოებს რეფლექსიას, ე. ი. უარსაყოფელს წანამძღვრად უშვებს. ეს მარტო ადამიანური კი არა, საერთოდ, შემეცნების კანონზომიერებაა. თავად ღმერთსაც შემეცნების მოპოვება მხოლოდ რეფლექსიით შეეძლება.

მიუხედავად რეფლექსურობის ასე დიდი მნიშვნელობისა, ჰუსერლისათვის იგი არ ემთხვევა ინტენციურობას. ინტენციურობა, როგორც „ცნობიერება რაიმეს შესახებ", მართალია, ნათლად ჩანს აქტუალურ cogito-ში, მაგრამ არააქტუალური განცდები, ე. ი. არარეფლექტური ცნობიერებაც ინტენციურია. ფენომენოლოგია სწორედ მათი გარჩევისა და რეფლექსურობის შესაძლებლობათა ამოსაკითხადაა მოწოდებული.

წმინდა მე ჰუსერლს ესმის როგორც ტრანსცენდენტალური გამოცდილების უსასრულო ველის ცენტრი, რომელსაც იგი სულ უფრო აერთიანებს თავის გარშემო წმინდა შინაარსების სისტემად. რამდენადაც ეს ჩემი ტრანსცენდენტალური მე არის და არა საერთოდ მე(სხვა მე-ები სამყაროში ექცევიან და კონსტიტუირდებიან ჩემს მიერ), ამიტომ მის შესახებ მეცნიერება იქნება ტრანსცენდენტალური

სოლიფსიზმი, ანუ მეცნიერება ეგოზე, ეგოლოგია.

წმინდა მე-ს სისტემის სახით გაგება გულისხმობს, რომ მის გამოცდილებაში დანახული და ფენომენოლოგიური მეთოდით აღწერილი „ეგოსაგან" მოუცილებელი უნდა იყოს, ე. ი. ეგოსავით სარწმუნო და ცხადი უნდა იყოს. ამდენად, ყოველი სინგულარული საზრისი, ე. ი. ყოველი კონკრეტული საგნის არსება (მაგ., ხის, ქვის, პარალელოგრამის, სოკრატეს, წითელი ფერის, რაიმე სურვილის) ერთ უნივერსულ სინთეზურ ერთიანობას უნდა ქმნიდეს. ამ სახით, ტრანსცენდენტალური მე წარმოგვიდგება, როგორც „კონკრეტული ერთიანობა", მუდამ და მუდამ ახალ მოდუსში, როგორც იმანენტური დროის მოდუსში საკუთარი თავის მაობიექტივებელი. ამ კონკრეტულ ერთიანობაში, რამდენადაც იგი წმინდაა, ხორციელდება არა ყოველი კონკრეტული გრძნობადის ინტენციური სინთეზი, არამედ ტიპის. მაგ., სახლის ტიპისათვის არა აქვს მნიშვნელობა სახლი ცვალებადია თუ არა, რეალურად ვხედავ, თუ მოგონებაში ანდა ფანტაზიაში არსებობს. ეს ტიპები აღნიშნავენ წეს-სტრუქტურას ტრანსცენდენტალური სუბიექტისათვის მის ინტენციურ, ანუ სინთეზურ მოქმედებაში(135. 21-22). ისინი მარადიული და თავისთავადნი არიან. სახლი იწვის და სახლობა არა- ასე გამოხატავს ჰუსერლი ფილოსოფიისათვის არსებითი მნიშვნელობის მქონე პლატონისეულ პრინციპს (პეტრიწი 8 საუკუნით ადრე მიუთითებდა: „ვინ კაცი მოკვდების და ვინ ცხენი და ვინ ირემი და არა ბუნებაი ამათი, ვითარცა კაცებაი, ცხენებაი და სხუაი"(141. 119).

ჰუსერლი იმედოვნებს, რომ ამ თავისთავადის განზოგადებულისაგან განსხვავებით, ჰეშმარიტების თავისთავადობის ძველისძველ პრინციპს, რომელიც მან ბოლცანოსაგან მიიღო, საიმედო საყრდენი მოუმზადა, საიმედო, რადგან „თავად საგნებთან" ისე მივიდა, რომ ცნობიერების გარეთ არ გასულა. სუბიექტი, არსების ჭვრეტის გზით, აკონსტიტუირებს ფენომენებს, როგორც ცნობიერების ნაკადის მყარ ელემენტებს. მათი დადგენა იგივეა, რაც დადასტურება საგნის იდეალურად სრული ევიდენტური მოცემულობისა, ანუ შესაძლებელი გამოცდილების გარკვეულ ნაწილში საგნის ამა თუ იმ ტიპის მოთავსება. კოპლექსური ინტენციური ანალიზით, ყოველი საგნისათვის მიკვლეული უნდა იქნეს მისი საკუთარი ჰორიზონტი, რითაც მისი შესატყვისი ყოფიერებითი საზრისი დადგინდება. ყოველი ამ ცალკეული ინტენციური აქტის საფუძველი არის ეგოს მიერ მასში თავისთავის მუდმივი თვითრეკონსტრუქცია.

ამ გზაზე ჰუსერლი ტრანსცენდენტალიზმის წყალობით ბერკლიანურ სუბიექტურ იდეალიზმს ასცილდა, მაგრამ ძალიან დაუახლოვდა ფიხტეანურს. ეს კი მას არ სურდა. ამიტომაა, რომ იგი უკვე „კარტეზიანულ განაზრებებში“ განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობს ინტერსუბიექტურობის, ანუ ინტერმონადურობის პრობლემას. იგი ტრანსცენდენტალური სუბიექტურობიდან სხვა მე-ზე (ალტერ ეგო-ზე) გადასვლას ცდილობს. ეს მიზანი მან ვერ განახორციელა, მაგრამ ტრადიციული სოლიფსიზმის წინააღმდეგ საყურადღებო არგუმენტები წამოაყენა. ეს პრობლემა ახალი ეტაპის ჩანასახია ძველში. „ევროპული მეცნიერების კრიზისში“ იგი კვლავ გახდება გულმოდგინე კვლევის საგანი.

„კარტეზიანული განაზრებების“ ავტორი ინტერსუბიექტურობის დასადგენად ლაიბნიცის მონადოლოგიას მიმართავს. წმინდა მე-ს, როგორც მისგან გამოსხივებული აქტების მყარ საფუძველს, ჰუსერლის აზრით, შეიძლება ეწოდოს „კონკრეტული მონადა“(135. 26). ლაიბნიცზე ჰუსერლი ადრეც მიუთითებდა, მაგ., „ლოგიკური გამოკვლევების“ I ტომის § 17, სადაც აღნიშნავდა, რომ საძიებელ საკითხში არსებულ შეხედულებათაგან მხოლოდ ბოლცანოზე შეიძლება დამყარება, რომელმაც ბევრი აიღო ლაიბნიცისაგან, თუმცა მანაც „ვერ ამოწურა ლაიბნიცის ნააზრევის მთელი სიმდიდრე“. ახალ საფეხურზე ჰუსერლისათვის არსებითია ლაიბნიცის პრინციპები იმის თაობაზე, რომ თითოეული მონადა, მართალია, ჩაკეტილია თავის თავში, მაგრამ თავის თავშივე აქვს „წარმოდგენილი“ მთელი სამყარო და, რაც მთავარია, ეს სამყარო მაინც ინტერმონადური, ანუ ინტერსუბიექტურია.

ამ პრობლემის გადალახვას ჰუსერლი შთაგრძნობის(Einfühlung) აქტის ფენომენოლოგიური ანალიზით შეეცადა და, ამ ასპექტით, საყურადღებოდ მიიჩნია (ჯერ კიდევ 1928 წ.) ე. მახის ნააზრევი. „ევროპული მეცნიერების კრიზისში“, როცა ჰუსერლისათვის საძიებელი გახდა არა მარტო წმინდა ჰვრეტითი, არამედ გრძნობადრეალური ინტერსუბიექტურობაც, ჰუსერლმა მახთან ერთად რ. ავენარიუსი და ვ. შუპეც ფენომენოლოგიური მიმართულების წარმომადგენლებად ჩათვალა(29. 213). ერთიმეორის საპირისპირო მოაზროვნეებთან თანხმობა ჰუსერლის ეკლექტიზმზე კი არ მიუთითებს, არამედ იმაზე, რომ იგი ჩაწვდა იგივეობრივს, რაც საპირისპირო მიმართულებათა წარმომადგენლებს აერთიანებს, როგორც ფილოსოფოსებს.

ძნელი გასაზიარებელია ჰუსერლის დებულება იმის თაობაზე, რომ ტრანსცენდენტალური მე თავის თავში ადგენს და თანაც აუცი-

ლებლობით ტრანსცენდენტალურ „ალტერ ეგო“-ს. სუბიექტისათვის მეორე ტრანსცენდენტალური სუბიექტი ტრანსცენდენტურია გახდება. მაგრამ ჰუსერლი დიდ იმედს ამყარებს ამგვარ სხვა მე-ზე: „სწორედ ამით ფართოვდება ტრანსცენდენტალური სუბიექტურობა ინტერსუბიექტურობად, ინტერსუბიექტურ-ტრანსცენდენტალურ სოციალობად, რომელიც წარმოადგენს ტრანსცენდენტალურ ნიადაგს ინტერსუბიექტური ბუნებისა და სამყაროსათვის საერთოდ და, არა ნაკლებად — ყოველი იდეალური საგნობრიობის ინტერსუბიექტური ყოფიერებისათვის“ (135. 35). ეს მეორე, ტრანსცენდენტალური, როგორც აღინიშნა, ჩემი წმინდა მე-ს გარეთ უნდა იყოს და არა ჩემი მე-ს, როგორც თავის თავის ამგები სტრუქტურის „ნაწილი“. მის გასაგებად ასახვის უნარი იქნება საჭირო. ასახვის თეორიის აღიარება კი ჰუსერლს არ სურს. როგორც ჰუსერლის ყოფილი მოწაფე რ. ინგარდენი აღნიშნავდა, ჰუსერლმა „კარტეზიანულ განაზრებებში“ ვერ მოახერხა უწანამძღვრო ფილოსოფიის მოცემა. მან წინასწარ, დაუსაბუთებლად შემოიტანა საბოლოო მიზნის, როგორც უნივერსალური მეცნიერების, იდეა, რომლისთვისაც აგებს თავის ფენომენოლოგიას. მას იმედი ჰქონდა, რომ ყველა აპრიორულ მეცნიერებას ფენომენოლოგიის განშტოებებად დაასაბუთებდა და შემდეგ კონკრეტულ რეალობასაც დაუკავშირდებოდა(როგორც ჰეგელი იმედოვნებდა, ყველა მეცნიერებას „გამოყენებითი ლოგიკის“ სახით წარმოადგენდა). მაგრამ, განსხვავებით ჰეგელისაგან, ჰუსერლმა გააცნობიერა ამგვარი მიზნის მიუღწევლობა ადამიანური შემეცნებისათვის. წმინდა მე , მისი არსებობისა და მნიშვნელობის აღიარების შემდეგ, როგორც ვხედავთ, სულ უფრო მეტ მნიშვნელობას იღებს ჰუსერლის ფენომენოლოგიაში. ამ მხრივ, უმაღლეს პუნქტს წარმოადგენენ „კარტეზიანული განაზრებანი“. ჰუსერლი მას თავის მცდელობათა შემაჯამებლად თვლიდა (135. XXVIII). თავად ჰუსელმა ამ შრომის მხოლოდ ფრანგული ტექსტი გამოაქვეყნა, გერმანული გაფართოებული ტექსტი კი ვერ იქნა და დამაკმაყოფილებლად ვერ ჩათვალა. ამის მიზეზი, ალბათ, ის კი არ იყო, რომ მან ვერ შეძლო თავისი მეთოდის საბოლოო პრინციპების ექსპლიკაცია, არამედ ის, რომ ეს განახორციელა და სრული სიცხადით დაინახა, რომ ამ გზით, ე. ი. „კარტეზიანული გზით“, შეუძლებელია ყოვლისმომცველი ფილოსოფიური სისტემის ჩამოყალიბება. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, მან დაინახა, რომ წმინდა მე-დან, თუნდაც როგორც აპრიორულის უსასრულო ველიდან, ვერავითარ შემთხვევაში ვერ გადავალთ რეალურ მე-ზე და მის რეალურ

სამყაროზე. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ მათი „გამორთვა“ და „ფრჩხილებში ჩასმა“ მათ წაშლას და უარყოფას გაუტოლდა (შემეცნების თვალსაზრისით), რაც სულაც არ შედიოდა ჰუსერლის (ისევე როგორც ადრე დეკარტის) გეგმაში.

ამგვარი შედეგის გაცნობიერებაში ჰუსერლს უსათუოდ ეხმარებოდა მთელი მაშინდელი ფილოსოფიური ვითარება. სიცოცხლის ფილოსოფიაზე რომ არაფერი ვთქვათ, თვით მისი სკოლიდან გამოსული მოაზროვნეები(ნ. ჰარტმანი, მ. შელერი, მ. ჰაიდეგერი და სხვ.) დეკარტსა და, საერთოდ, წმინდა მე-ზე ფილოსოფიის დაფუძნების წინააღმდეგნი იყვნენ. ამ მხრივ მნიშვნელოვანი იყო პოლონელი ფენომენოლოგის რ. ინგარდენის(1893-1977) შენიშვნები „კანტეზიანულ განაზრებების“ ფრანგულ გამოცემაზე, რომელთა სიძლიერე თავად ჰუსერლმა აღიარა.

პარიზიდან დაბრუნებული ჰუსერლი გზად შტრასბურგში კითხულობს ლექციებს. აქ, მეგობართა და მოწაფეთა წრეში, იგი ყვება ამბავს თავისი ბავშვობიდან, რომელსაც სიმბოლური მნიშვნელობა ეძლევა და კარტეზიანულ გზასთან გამოთხოვებაზე მიუთითებს: მისთვის უჩუქებიათ დანა. ბავშვს დანის პირი ბლაგვი მოჩვენებია და გულმოდგინედ დაუწყია ლესვა. იმდენი ულესია, რომ ვერც შეუმჩნევია, თუ როგორ ჩაელია ხელში დანის პირი (135. XXIX). ეს შეიძლება გავიგოთ როგორც თავისებური ნებართვა ჰუსერლის თანამედროვე გაგებისათვის, რაც მდგომარეობს ფენომენოლოგიური მეთოდების შენარჩუნებაში სრულ და საბოლოო სისტემაზე პრეტენზიის გარეშე. იგივე აზრი აქვს მის ცნობილ სიტყვებს: ფილოსოფია, როგორც მკაცრი მეცნიერება, ის ოცნებაა, რომელიც აღარც გვესიზრმებაო.

ფენომენოლოგიის მრავალი სახე არსებობს იმის მიხედვით, თუ ჰუსერლისეული რედუქციების მეთოდები მოაზრებადის რომელ სფეროს მიეყენება. ამიტომ უპრიანია ჰუსერლის ნააზრევის ერთერთი პირველი სისტემატიკოსის ალვინ დიმერის (1922-1983) მოსაზრების გაცნობა: „ჩვენ შეგვიძლია 4 სტადია და, ამდენად, ფენომენოლოგიის 4 განსხვავებული ფორმა გამოვყოთ: (1) დესკრიფციული ფენომენოლოგია, რომელიც „თავად საგნებისაკენ“ მოწოდების თანახმად ცდილობს ფენომენები მარტივად და წინასწარი განწყობის გარეშე აღწეროს. მისგან ვითარდება (2) ეიდეტური ფენომენოლოგია, რომელსაც ფენომენის ანალიზიდან სურს დაადგინოს არსებისა და მნიშვნელობის შინაარსი. მისი მეთოდური პრინციპია ეიდეტური რედუქცია. ასე მოპოვებული შინაარსი ვლინდება როგორც ტრანსცენ-

დენტალური სახელმძღვანელო ძაფი, რათა ანალიზურად დავიდეთ მის მაკონსტიტუირებელ ტრანსცენდენტალურ სუბიექტურობაზე, რის საფუძველზეც შეგვიძლია ვილაპარაკოთ (3) ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგიაზე, რომლის მეთოდური პრინციპი არის ტრანსცენდენტალური რედუქცია, შესაბამისად, ეპოქე. ამგვარი სუბიექტურობის რაობის გაგებიდან ვითარდება, როგორც მისი გადალახვა (4), აბსოლუტური ფენომენოლოგია, რომელიც აბსოლუტური საზრისის მიმცემ საფუძვლად ატრანსცენდირებს სუბიექტურობას. ეს ის პროცესია, რომელიც მრავალნაირად პარალელურია გერმანული იდეალიზმის განვითარებასთან" (140. 242).

სხვები ფენომენოლოგიური რედუქციით იწყებენ, რომელიც საძიებელი საგნიდან გამორიცხავს(დროებით ფრჩხილებში ჩასვამს) იმას, რაც საგნის არსებობასთან არის დაკავშირებული და შემდეგ გადადიან ეიდეტურ რედუქციაზე, რომელიც საგნის არსების ადეკვატური ჭვრეტისათვის სუბიექტთან მის მიმართებასაც გამორიცხავს(ფრჩხილებში ჩასვამს). ამის გათვალისწინებით, შეიძლება ითქვას, რომ „ჩვენ ეპოქეში მთელი სამყარო დავკარგეთ, რათა შემდეგ იგი მოვიპოვოთ უნივერსულ თვითგააზრებაში"(36. 7. 494).

განსაკუთრებული იყო და არის ფენომენოლოგიის გავლენა საფრანგეთში. ჟ. პ. სარტრის, გ. მარსელის, მ. მერლო-პონტის დიდი ხანია ლექსიკონებში დამკვიდრებულ სახელებს მიემატა წარმოშობით ლიტველი ებრაელი ე. ლევინასი(1906-1995), რომელსაც საფრანგეთში ფენომენოლოგიის პირველ პოპულარიზატორად თვლიან. ის აკრიტიკებდა ფენომენოლოგიას, რამდენადაც იგი სასრულოს მნიშვნელობას სასრულოშივე ეძებდა, იმის მაგიერ, რომ სხვების ტრანსცენდენტობაში ეძია. მის მიერ წამოწეული ინტერსუბიექტურობის ჰუსერლისეული პრობლემა, განსაკუთრებით გავლენიანი გახდა 70-იანი წლებიდან, როგორც „სხვების კვალის" ძიება თვითთან მიმართებაში. იგივე ითქმის პოპულარულ მოაზროვნეზე, პ. რიკიორზე (დაბ. 1913), ჰუსერლის „იდეების" I ტომის ფრანგულად მთარგმნელსა და კომენტატორზე, რომელმაც ჯერ „ექსისტენციური ფენომენოლოგიით" დაიწყო (ს. კირკეგორის და გ. მარსელის გავლენით), შემდეგ კი, ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგიის საპირისპიროდ, „ონტოლოგიური ფენომენოლოგია" წამოაყენა. ინგლისში ჩამოყალიბდა „ფენომენოლოგიური ლინგვისტიკა" (ჯ. ლ. ოსტინი, ი. ფ. ჰარისი და სხვ). რუსეთში ჰუსერლის წამოწყების მთლიანობაში განხილვის პირველი ცდა ეკუთვნის ცნობილ რუს ფილო-

სოფოსს ბ. იაკოვენკოს(1884-1948), რომელმაც ცნობილ პერიოდულ კრებულში - „ახალი იდეები ფილოსოფიაში“ გამოაქვეყნა საყურადღებო ნარკვევი ჰუსერლზე (№3, 1913). ფენომენოლოგიური მეთოდის პრობლემებს მარქსიზმთან კავშირში ამუშავებდნენ გ. შპეტი (1879-1940) და ა. ლოსევი(1893-1989) და სხვ. (36. 7. 503).

მაქს შელერი (1874-1928)

მაქს შელერის ადგილი ევროპული ფილოსოფიის ისტორიაში იმით განისაზღვრება, რომ მან ეთიკის, რელიგიის და, საერთოდ, კულტურის ფილოსოფიის სფეროებზე, ფენომენოლოგიური მეთოდის ორიგინალური გამოყენებით, ახალი ძალა შესძინა ჰუსერლის მოწოდებას - „თავად საგნებისაკენ“. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, მან ფენომენოლოგიური მეთოდის შემქმნელის მიერ „ფრჩხილებში ჩასმული“ სინამდვილე დაუმორჩილა ამ მეთოდს, რითაც ფენომენოლოგიას გნოსეოლოგიის სფეროში ჩაკეტვის საფრთხე ააცილა. ამის შედეგად მან (სიცოცხლის ფილოსოფიის პრინციპების მოშველიებით) შეძლო არა მარტო ცოდნის სოციოლოგიის და ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის დაფუძნება, არამედ ძიების ახალი მიმართულების ჩვენება ისეთი განსხვავებული მოაზროვნეებისთვისაც, როგორებიც იყვნენ ნ. ჰარტმანი და მ. ჰაიდეგერი.

გერმანელი ფილოსოფოსი, „მეორე ნომერი ფენომენოლოგი“ მ. შელერი დაიბადა მიუნხენში. შელერის დედა ებრაელი იყო, მამა კი - გერმანელი, რომელმაც ებრაელობა მიიღო. შვილმა არ გაიზიარა მამის არჩევანი. 14 წლის შელერი გიმნაზიის კათოლიკე მღვდლის გავლენით მოინათლა (39. 152). მაგრამ მისი რელიგიური ძიებანი ამით არ დამთავრებულა. იგი ყველგან და ყოველივეში ურყევ და სარწმუნო შინაარსს ეძებდა, გულწრფელობა კი არ აძლევდა ნებას მოპოვებულით დაკმაყოფილებულიყო. ეს განაპირობებდა მის მიდრეკილებას კათოლიკური რელიგიისაკენ, მაგრამ, ამავე დროს, მის ხშირ დაპირისპირებას ამ აღმსარებლობის მკაცრ ფორმალურ მოთხოვნებთან. ამიტომ ამ შეურიგებელ მაძიებელს ვ. დილთაის მიმდევარმა, თეოლოგმა და ფილოსოფოსმა, „ისტორიზმისა და მისი გადალახვის“ (1924) ავტორმა ე. ტროელშმა(1665-1923) „კათოლიკე ნიცშე“ უწოდა(60. 817). ნიცშეს ჰგავდა იგი არისტოკრატიული მორალის ძიებაში, ძლიერი პიროვნების, როგორც ტრაგიკული გმირის საიდუმლოს, დადგენის ცდაში, ასევე გამათანასწორებელი ეპოქის კრიტიკაში.

რელიგიური ძიებების პარალელურად, დაძაბულად მიდიოდა

შელერის მეცნიერული ძიებანიც. იენაში იგი ნეოკანტიანელთა ერთ-ერთი მამამთავრის ო. ლიბმანის და ფიხტეანელი ფილოსოფოსის, ნობელის პრემიის ლაურეატის რ. ოიკენის (1846-1926) ხელმძღვანელობით სწავლობდა. 1900 წ. შეხვდა ე. ჰუსერლს. 1901 წ. შელერი იენის უნივერსიტეტის პრივატ-დოცენტია. მალე იშინაგანებს ფენომენოლოგიურ მეთოდს და უერთდება მიუნხენის ფენომენოლოგთა ჯგუფს (მ. გაიგერი, გ. რაინახი, ა. ფენდერი). 1907-1910 წწ. მიუნხენშია. შემდეგ ბერლინში მოღვაწეობს როგორც დამოუკიდებელი მწერალი. ორიოდე წელი ჟენევასა და ჰააგაში საგარეო საქმეთა სამინისტროშიც მუშაობდა. 1919 წ. კიოლნის უნივერსიტეტის ორდინარული პროფესორია. ვაიმარის რესპუბლიკის დროს(1918-1933) აქტიურად მონაწილეობდა პოლიტიკურ ცხოვრებაში. ეს დიდად იყო განპირობებული რესპუბლიკის ყველაზე პოპულარულ პირთან ვ. რათენაუსთან (1867-1922) მისი მეგობრობით. შელერი ბოლომდე რათენაუს საგარეო პოლიტიკის მომხრე დარჩა, რაც გულისხმობდა სსრკ-თან მეგობრულ ურთიერთობას. წარმოშობის გარდა, ამ ფაქტმაც განაპირობა ის, რომ ფაშისტებმა შელერის მოძღვრება არ მიიღეს, თუმცა რიგი ასპექტით ახლო იდგა მათ იდეოლოგიასთან(60. 819).

სიცოცხლის ფილოსოფიის გავლენასთან ერთად შელერმა ფენომენოლოგიაში ირაციონალიზმის ძლიერი ნაკადიც შეიტანა. მისი მრავალი მოსაზრება გვაგონებს სიცოცხლის ფილოსოფიის მცდელობებს, რომელთანაც მას აკავშირებს სამყაროსა და ადამიანის ირაციონალურ ძალთა და მომენტთა გათვალისწინება.

იგი საესებით ეთანხმება სიცოცხლის ფილოსოფიას იმაში, რომ სწრაფვანი და გრძნობანი, ლტოლვა და „ელან ვიტალი" ცხოვრების ნამდვილი შემოქმედებითი ძალებია, მაგრამ შელერი ეწინააღმდეგება ამ მოძღვრებას, როცა იგი გონს ამ ძალთა ეპიფენომენად, ანდა სულაც „მტრად" მიიჩნევს. შელერისათვის გონი ყოფიერების საესებით დამოუკიდებელი რეგიონია. იგი არის არსებების, ღირებულებების, ღვთაებრივის სფერო, რომელზეც დამოკიდებულია საზრისის ყოველგვარი მინიშნება (29. 229).

შელერის სპეციფიკად ნ. ჰარტმანი წარმავალში მარადიულის დანახვის უნარს თვლიდა (142. 11). ამის გააზრება მნიშვნელოვან სიძნელეებს წამოსწევს: ირაციონალურში რაციონალურის დანახვა თავად რაციონალურს ასუსტებს, რადგან წამიერში არსებული მარადიული, თუ ფორმაში არ მოექცა და, წინააღმდეგ კანტისა, მაინც აპრიორული დარჩა, ამ ე. წ. მატერიალურ აპრიორულში არა მარტო

არაფერი არ იქნება დეფინირებადი (როგორც ამას შელერიც აღნიშნავს), არამედ სხვისთვის გაზიარებადიც. ამ შემთხვევაში „ღირებულებით სიბრმავეზე“ მითითება(როგორც ამას შელერი აბრალებდა მოწინააღმდეგეებს) თეორიულად იოტისოდენადაც არ შველის საქმეს და ელიტარული მორალის ერთ-ერთ გამოვლინებად დარჩება.

შელერმა დაუჯერა კანტის იმ ძნელად მისაღებ ინტერპრეტაციას, რომელიც შილერიდან მოდიოდა და ნიცშესთან უკიდურესობამდე იქნა მიყვანილი. ამ გაგებით, კანტის ეთიკა რეალურ ცხოვრებას მოწყვეტილი, ფორმალური იყო. შელერმაც არ მიაქცია ყურადღება, რომ კანტთან კატეგორიული იმპერატივი გარედან კი არ ეხვევა თავს ადამიანს, არამედ მისი საკუთარი, თავისუფალი არჩევანის შედეგია, რომელიც ყოველი ზნეობრივი ქმედებისას ხელახლა გადამოწმდება, ე. ი. პიროვნებას კვლავ და კვლავ შეახსენებს მის თავისუფალ არჩევანს და პერსონულ პასუხისმგებლობას. ის, რაც შელერმა გააკეთა ბ. პასკალიდან(1623-1662) მომდინარე გონების ლოგიკის საპირისპირო „გულის ლოგიკისათვის“, სინამდვილეში კანტის ეთიკას კი არ ეწინააღმდეგება, არამედ მხოლოდ მისი გამოყენებაა ღირებულებათა და ზნეობრივ ქცევათა კონკრეტული სფეროების მასალაზე, მაგ., სიმპათიის, სირცხვილის, სიყვარულის, სიძულვილის განცდათა სპეციფიკურობის დადგენისას. ეს უფრო დამაჯერებელი გახდება, თუ გავიხსენებთ, რომ შელერი მის მიერ დადგენილ ღირებულებათათვის გარკვეული აპრიორულობის შენარჩუნებას ცდილობს. შელერის მატერიალური ღირებულებითი ეთიკა, საუკეთესო შემთხვევაში, კანტის ეთიკასთან იმის ანალოგიურ მიმართებაში შეიძლება დარჩეს, რა მიმართებაც კანტმა დაადგინა თავის ფორმალურ და ტრანსცენდენტალურ ლოგიკებს, როგორც ფორმალურ და „ჰეშმარიტების ლოგიკას“, შორის. ამასთანავე, უნდა გვახსოვდეს, რომ ანალოგია არაა იგივეობა. ეს საჭიროა, რადგან, მართალია, შელერს არ სურს ანტიკანტიანურად ჩათვალონ მისი „მატერიალური ღირებულებების ეთიკა“, მაგრამ, ფაქტობრივად, ხშირად ავიწყდება ეს. გ. შუშანაშვილი, რომელმაც გამოწვლილვით გააანალიზა შელერის კანტთან მიმართება, სამართლიანად ამახვილებს ყურადღებას ამ ვითარებაზე (144. 104).

უფრო ადრე ამავე ასპექტს, შელერის მიერ არჩეულ „მესამე გზასთან“ (რომელიც განსხვავდება მხოლოდ შინაარსეული და მხოლოდ ფორმალური ეთიკებისაგან) კავშირში, შეეხო ა. ბოჭორიშვილი თავის საყურადღებო ნარკვევში „მ. შელერი“ (3. 410).

კანტმა, შელერის აზრით, უსამართლოდ შეზღუდა აპრიორის სფერო გამოცდილების შესაძლებლობის ფორმალური პირობებით, არ მიაქცია ყურადღება „მატერიალურ აპრიორულს“, რომელიც კონკრეტული საგნის სპეციფიკურ არსებას ქმნის(რასაც არისტოტელე „უსიას“ კვლევისას ეძებდა და შეუძლებლად მიიჩნია სწორედ ზოგადისაგან მისი განსხვავება და რაც ჰეგელმა „გონის ფენომენოლოგიაში“ მოინდომა, როცა, შელერის სიტყვებით რომ ვთქვათ, გამოცდილების ინდუქციური „მასალიდან“ კონკრეტული ზოგადის მიღებას ცდილობდა). შელერისათვის ინდუქციურისაგან განსხვავებული „არსების ინტუიტური შემეცნება“ აუცილებელია ფილოსოფიის დამოუკიდებლობისათვის და მეცნიერებათა დაფუძნებისათვის, თვით ლოგიკის კანონების კვლევისათვისაც. სხვაგვარად, ფილოსოფია ვერ აიცილებს პოზიტივისტების მიერ გამზადებულ ფუნქციას - „მეცნიერებათა მსახურად“ ყოფნას. ის, რასაც მეცნიერებანი იკვლევენ, ჯერ უშუალო ჭვრეტაში უნდა მოგვეცეს. ამრიგად, არსებითი შინაარსი საგნისა, ზოგადისაგან განსხვავებული მისი საკუთარი არსება და ის, რასაც შელერი მატერიალურ აპრიორულს უწოდებს, იგივეობრივნი არიან. ესენი ახალი ტიპის ფაქტებია. მათზე დამყარებით ფენომენოლოგიას საშუალება აქვს ამტკიცოს, რომ იძლევა „წმინდა უწყანამძღვრო და აბსოლუტურ ცოდნას“(145. 244). ეს შეუძლებელი იყო შემეცნების თეორიისათვის, რასაც მისი წარმომადგენლები(ჰ . რიკერტი და სხვ.) აღიარებდნენ კიდეც. ჰუსერლის აზრით, მთელი სიძნელის მიუხედავად, ფენომენის ხედვის სწავლა შეიძლება, შელერისათვის კი ეს უნარი იმდენად საჭირო და ამავე დროს იმდენად უეჭველია, რომ ვისაც არა აქვს და ვერ ისწავლა, ვერაფრით უშველი. ყველაზე მნიშვნელოვანი და ამავე დროს ძნელი დასაძლევი შეცდომა, შელერის აზრით, არის ფენომენოლოგიური უშუალობის არევა ფსიქიკურთან, ანუ მოცემულის მეჩვენებელ მიმართებაში ყოფნასთან. ამას ფენომენოლოგიური კვლევის შედეგების ემპირიულ ფსიქოლოგიურთან არევასთან მივყავართ. ამას ვერ ასცდა ცნობილი ფილოსოფოსი და ფსიქოლოგი, პირველი „ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიის ინსტიტუტის“ დამაარსებელი (ლაიფციგი, 1879) ვ. ვუნდტი(1832-1920). იგი ჰუსერლს ტრადიციული განწყობით და აზრით(Gesinnung)) კითხულობს. ფენომენოლოგიის სიახლის დასანახად კი აუცილებელია ახალი განწყობა და ახალი თვალი, გვარწმუნებს შელერი(112).

ამ მატერიალურ აპრიორულს ჩვენ ვწვდებით ფენომენოლოგიური რედუქციით, რომელიც განასხვავებს არსებების სფეროს, საერთოდ,

რეალობის სფეროსაგან, ანუ გამოცდილებისეული შემეცნების სფეროს – არსების ინტუიტური შემეცნების სფეროსაგან. ეს ხდება რედუქციების საშუალებით, მაგრამ განსხვავებით ჰუსერლისაგან, შელერის ფენომენოლოგიური რედუქცია ძირითადად ემთხვევა და იზღუდება იმით, რასაც ჰუსერლი „იდეტურ რედუქციას" უწოდებდა(45. 104).

შელერის ერთ-ერთი ყველაზე სერიოზული ბრალდება კანტის ეთიკისადმი იმაში მდგომარეობს, რომ საყოველთაო კანონი (მაგ., კატეგორიული იმპერატივი) იმონებს ადამიანს, რომ იგი ადამიანს „მოვალეობის ავტომატად" აქცევს. ეს ბრალდებაც, სამწუხაროდ, ფ. შილერიდან მოდის და შემდეგ ფიხტემ და ჰეგელმაც გაიადვილეს ამით კანტის კრიტიკა. ფიხტეს გავლენა მ. შელერზე, მისი მასწავლებლის ოიკენის წყალობით, ადრიდანვე შეიმჩნეოდა. იგი შემდეგ ნიცშეს გავლენას შეერწყა. რაც შეეხება საკუთრივ ბრალდებას, ზემოაღნიშნულს გარდა, უნდა მივუთითოთ იმაზე, რომ კანტისათვის კატეგორიულ იმპერატივს დამორჩილებული ადამიანი არასდროსაა თავისუფალი საკუთარ თავში არსებული ბოროტისაკენ მიდრეკილებისაგან. მას მუდამ ბრძოლა უხდება ამ მიდრეკილების დასამორჩილებლად. ეს კი ამგვარი პიროვნების „მოვალეობის ავტომატად" მიჩნევას საფუძველს აცლის. არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება დავაბრალოთ კანტს, რომ იგი გრძნობებს აბუჩად იგდებს. კანტის მიერ გრძნობების უდიდესი პატივისცემის გამოხატულებაა, რომ იგი თავისი „ფორმალური" ეთიკის მიზნად მიიჩნევს იმას, რომ ადამიანი ღირსი იყოს ბედნიერებისა, რომელიც სწორედ გრძნობა და განცდაა.

რაც შეეხება ირაციონალურში პიროვნების განუმეორებლობის და ღირსების დანახვის შელერისეულ მცდელობას, უნდა ითქვას, რომ, რა მახვილგონიერიც არ უნდა იყოს ეს კვლევა, მას სწორედ პიროვნების, მისი პირადი ღირებულების, მისი პასუხისმგებლობის გაუქმებისაკენ მივყავართ. ირაციონალურ ლტოლვათა საფუძველზე მოქმედი პიროვნება, რაგინდ დიდი და მნიშვნელოვანიც არ უნდა იყოს იგი, ვერ იქნება თავისი რაობის ამომრჩეველი და თავის ქცევაზე პასუხისმგებელი, ისევე როგორც ვერ იქნება ასეთი რომელიმე გამორჩეული მცენარე ან ცხოველი. იგივე ითქმის ირაციონალური ბედისწერისადმი დამორჩილებაზე. შელერის მიერ შთამბეჭდავად აღწერილი ტრაგიკული გმირი, რომელისაც არ ესმის არავის მის ეპოქაში, რომელიც შეიძლება დამნაშავედაც ჩათვალონ (რადგან ის არსებული კანონების უარმყოფელია), პიროვნებად მხოლოდ მაშინ ჩაითვლება, თუ მას არა მარტო განცდილი აქვს საკუთარი ბედი, არამედ ეს სწორედ მისი

თავისუფალი არჩევანის შედეგია. სხვაგვარად მისი რისკი და თავდადება მისი საკუთარი არ იქნება. უამისოდ გაუგებარი იქნება თვით შელერის მიერ ადამიანის განსაზღვრება როგორც არსებისა, რომელსაც უნარი აქვს, განსხვავებით ცხოველისაგან (რომელიც მუდამ ჰო-ს ეუბნება ცხოვრებას), არა უთხრას სამყაროს(145. 164).

ამას შელერიც ხედავდა და ამიტომ მან სიცოცხლის ფილოსოფიის წარმომადგენელთა ირაციონალიზმის შერიგება მოისურვა ადამიანის გონის დამოუკიდებელ უფლებებთან როგორც ჩვენი არსების ტოლპირველად საწყისთან. ამით პიროვნების (პერსონის) სტრუქტურა უფრო სრულად გამოვლინდა, მაგრამ ორ ტოლპირველად საწყისს შორის გონს, ფაქტობრივად, უმეტესად, დაქვემდებარებული როლი რჩება. „ტრაგიკული კონფლიქტი ლტოლვებსა და გონს შორის შელერის მეტაფიზიკის თემაა“, რაც უკვე 1915 წ. გამოიკვეთა ნარკვევში „ტრაგიკულის ფენომენის შესახებ“ (29. 229). მაგრამ ეს კონფლიქტი, არსებითად, მხოლოდ გონებისათვის რჩება ტრაგიკული. ხაზგასასმელია, რომ, განსხვავებით კანტისაგან, შელერი ადვილად სწირავს ჩვეულებრივ ადამიანებს, როცა ამტკიცებს, რომ ყოველი ადამიანი არაა პერსონა. ასე არ იქნებოდა, მას რომ ამგვარი ადამიანებისათვის, პასუხისმგებლობასთან ერთად, უფლებებზეც არ ეთქვა უარი. არა ნაკლებ მნიშვნელოვანია ისიც, რომ შელერის მიერ წამოწეული, ირაციონალურ ლტოლვებს და ირაციონალურ ბედისწერას დამორჩილებული პერსონაც ვერ იმკვიდრებს თვითმყოფობას. მისი მარტოსულობა (დაახლოებით ისეთი, როგორიც წარმოდგენილია რ. მ. რილკესთან, 1875-1926) შელერს სურს მეტაფიზიკურად დააფუძნოს. ამით მარტოსულობის საფუძველი პიროვნების და საზოგადოების „გარეთ“ გადადის, მიუხედავად იმისა, რომ ცოდნის სოციოლოგიის ფუძემდებელი დიდ ყურადღებას აქცევს პიროვნებისა და საზოგადოების მიმართებას. შელერის „შრომები სოციოლოგიის და მსოფლმხედველობის შესახებ მოძღვრებაზე“ 4 ტომად გამოიცა, ხოლო სიკვდილის შემდეგ მათ დაემატა „ადამიანი და ისტორია“(1929). ამავე პრობლემის სპეციფიკურ ასპექტს განიხილავს შელერის ხელნაწერებში შემორჩენილი ნარკვევი „სიკვდილი და უკვდავება“, სადაც ექსისტენციალისტების მსგავსად განიხილება სიკვდილის ახლებური განცდა და გაგება ტექნიციზმის ეპოქაში, როცა „არაპერსონული შრომით“ და მისი წარმატებებით გატაცება ადამიანს უსახლკაროდ აქცევს მის მიერ „დამორჩილებულ“ სამყაროში, რადგან სამყაროს დაუფლებას მუდამ ახლავს შიში სამყაროსადმი(60. 441).

მთელი სიძნელეების მიუხედავად, შელერი ჯიუტად მიიწევდა წინ ახალი, ფენომენოლოგიური მეტაფიზიკის ასაგებად, რომელიც ნათლად უჩვენებდა, რომ ფენომენოლოგია არ არის ფენომენალიზმი და მისთვის არავითარი ფსიქოლოგიზმის დაბრალება არ შეიძლება. ეს მას ყველა ადამიანისათვის მისაწვდომად არ მიაჩნია. ვინც ამ დონემდე ავა, ანდა, უკეთ, შეძლებს მანამდე აჰყვეს შელერს, იგი უნდა შეეგუოს იმას, რომ ადამიანი სამყაროს უბრალო წევრი კი არაა, არამედ მისი ცენტრი სამყაროს გარეთაა. იგი უფრო ღმერთის ნაწილია, რომელიც თავადაც არ არის დასრულებული, ეს მაისტერ ეკჰარტის (1260-1327) „ღვთაებრიობა“ არის, რომლის თანაშემოქმედია ადამიანი. იგი ერთადერთი ადგილია ღმერთის ქმნადობისა, რომელსაც კი ჩვენ შეგვიძლია ვწვდეთ. თუ შელერს ეტყვიან, რომ ადამიანი ვერ აიტანს ქმნად, ე. ი. დაუმთავრებელ ღმერთს, იგი უპასუხებს, რომ მეტაფიზიკა არაა სადაზღვევო დაწესებულება, არაა სუსტების თავშესაფარი (145. 191). მაგრამ, არსებითად, შელერის მიერ განზრახული მეტაფიზიკა, რამდენადაც პრინციპულად შეუმეცნებადს ემყარება, არავის თავშესაფარს არ შეიძლება ნიშნავდეს. ის შეიძლება იყოს მხოლოდ ბრძოლა მეტაფიზიკისათვის, რომელსაც ძლიერი ადამიანი თავისთვის და თავისი მსგავსებისათვის (და არა მთელი კაცობრიობისათვის) აწარმოებს.

როგორც ხშირად აღნიშნავენ, შელერი პრობლემატიკოსია და არა სისტემატიკოსი. მაგრამ პრობლემათა ეს ძიება გარკვეულ მიზანს ემსახურება, გარკვეული მიმართულებით მიმდინარეობს და ეს ქმნის შელერის ნააზრევისაგან, ნიცშეს შემდეგ (იგულისხმება მის მიერ სისტემის იდეის კრიტიკის შემდეგ), ერთადერთ შესაძლებელ ფილოსოფიურ სისტემას, თავისებურ „ქმნად სისტემას“, რომელიც თანდათანობით იზრდება, იმის მიხედვით, თუ როგორ ახერხებს მისი ავტორი საკუთარი მეთოდის ქმედითობის ჩვენებას მოაზრებადის სხვადასხვა სფეროში. ამ მიზნით განვიხილავთ ჩვენ შელერის უაღრესად მრავალფეროვანი პრობლემატიკიდან ორ საკითხს. ესენია: ფილოსოფიის არსების პრობლემა და ადამიანის ადგილი კოსმოსში.

I. პასუხი კითხვაზე ფილოსოფიის არსების შესახებ ფარულად თუ აშკარად იგულისხმება ყოველ თეორიაში, რომელიც რაიმენაირად ეხება ფილოსოფიურ პრობლემატიკას. მიუხედავად ამისა, როცა კითხვა სპეციალურად დაისმის, მასზე პასუხი ძნელი მოსაძებნია. შელერი აქაც გამოირჩევა გულწრფელობით და პირდაპირობით. როგორც უკვე დავინახეთ, მისი მიზანია, დააფუძნოს ფილოსოფია

როგორც ავტონომიური, უწანამძღვრო მოძღვრება, პრინციპულად განსხვავებული კონკრეტული ანდა, როგორც თავად იტყოდა, პოზიტიური მეცნიერებისაგან.

„ფილოსოფიის არსება და ფილოსოფიური შემეცნების მორალური პირობები" – ასე იწოდება მ. შელერის ერთ-ერთი ნარკვევი, რომელიც შედის მის ნაშრომთა სამტომეულის („ადამიანში მარადიულის შესახებ") პირველ ტომში, რომელიც „რელიგიური განახლების" სახელს ატარებს.

პოზიტიური მეცნიერებანი, რაგინდ დამოუკიდებლად არ უნდა მიიჩნევდნენ თავს, საკუთარი საგნის განსაზღვრების დროს უნებლიედ იყენებენ ისეთ ცნებებს, როგორებიცაა: „მატერია", „სული", „ენერგია", „სიცოცხლე", „ცნობიერება" და სხვ. ამ ცნებათა განსაზღვრება, საბოლოო ანგარიშით, ფილოსოფიის საქმეა. ფილოსოფია კი მაშინ იქნება, როცა იგი საკუთარ არსებაზე დასვამს კითხვას და ამ დროს არავითარ წანამძღვარს არ ემყარება. დაწანამძღვრება უკვე კვლევის წრეში მოქცევაა. ეს წინასწარ გადაწყვეტილად გულისხმობს იმას, თუ რაა ფილოსოფია და მისი საგანი(146. 59). იგივე შედეგს იძლევა ფილოსოფიის ისტორიისადმი მიმართვა და იმის ჩვენება, თუ სხვადასხვა დროს, სხვადასხვა ფილოსოფიურ მიმდინარეობას რა მიაჩნდა ფილოსოფიის არსებად. თუ წინასწარ რომელიმე მათგანი ჭეშმარიტად არ მივიჩნიეთ, ამ გზით მაგალითების მეტს ვერაფერს მივიღებთ. ფილოსოფიას არა აქვს უფლება წინასწარ ჭეშმარიტად მიიჩნიოს რომელიმე შინაარსი. ფილოსოფია, რომელიც ამ ნაკლს აიცილებს, ავტონომიურის სახელს დაიმსახურებს, ე. ი. ისეთისას, რომელიც თავის არსებას და თავის კანონიერებას საკუთარ თავში საკუთარი ძალებით ეძებს და ნახულობს.

ტრადიციულად, შელერის აზრით, აღნიშნული პრობლემის გადაჭრას „საგნობრივად" ეძებდნენ, ე. ი. ფილოსოფიის არსება სურდათ, ფილოსოფიის ტრაქტატებში ამოეკითხათ. გაბატონებული ცრურწმენით, საგნობრივი სფეროს გაგება უფრო ადვილი და საიმედო იყო. სიცოცხლის ფილოსოფიის გავლენით, შელერი უარყოფს ამგვარ პოზიციას. „საგნობრივი" სხვა არაფერია, თუ არა მისი შემოქმედის გასაგნებული სწრაფვა და არავითარი გარანტია არ შეიძლება გვქონდეს, რომ ეს გასაგნება ადეკვატურად ასახავს თავის მიზეზს. ტექსტის გაგება მხოლოდ მწერლის ზრახვათა მიხვედრითაა შესაძლებელი, რასაც მივყავართ მწერლის საკუთარი სამყაროს შექმნამდე, რომლის ინტერსუბიექტურობას ვერაფრით დავასაბუთებთ. შელერი, ჩანს, იმედოვ-

ნებდა, რომ ამ ნაკლის აცილება შესაძლებელია, ამიტომ იგი საორიენტაციო პრინციპად წამოაყენებს პერსონტიპის ცნებას. ეს არის ტიპური პერსონა ფილოსოფიაში, კერძოდ ის, ვინც ფილოსოფიური მოძღვრების შემოქმედად ითვლება. ამგვარ პოზიციასაც თავისი სიძნელეები აქვს, რადგან ჩვენ სხვისი პიროვნებისაკენ მხოლოდ მისი ქმედების (იქნება ეს ნაშრომი, საქმე თუ თხრობა) რაიმენაირი გაგებით შეიძლება წავიდეთ. შელერმაც, ცხადია, იცის, რომ ცოტას თუ მოგვცემს განცხადება: ჰეშმარიტი ხელოვნებაა ის, რასაც ჰეშმარიტი ხელოვანი ქმნის, ჰეშმარიტი რელიგია კი - რასაც ნამდვილი წმინდანი ქადაგებს. შესაბამისად, ჰეშმარიტი ფილოსოფია ის იქნება, რასაც ნამდვილი ფილოსოფოსი გვასწავლის. მაგრამ შელერი ამას მაინც აცხადებს. მას არ აშინებს, რომ შესაძლებელია დაცინვის ობიექტი გახდეს, ისევე როგორც არ შეუშინდა პედაგოგიური პროცესიდან სიყვარულის გამორიცხვას, რაც მას კანტის რიგორიზმს უახლოვებდა.

პერსონტიპზე ორიენტაცია, შელერის აზრით, გაცილებით უფრო საიმედო და ერთმნიშვნელოვანია თავისი შედეგებით, ვიდრე ნებისმიერი სხვა მეთოდი. განა ჩვენ, კითხულობს შელერი, გაცილებით ადვილად არ შეგვიძლია შევთანხმდეთ იმაში, არის თუ არა ესა თუ ის ადამიანი ჰეშმარიტი ხელოვანი ანდა წმინდანი, ვიდრე იმაში, თუ რა არის ხელოვნება ანდა რელიგია? ჩვენი განწყობის ამ ემპირიული ფაქტიდან, რომელიც თავისთავად შეიძლება ჩვეულების შედეგი იყოს და ჰეშმარიტებას არ შეიცავდეს, შელერს პირდაპირ აპრიორულზე უნდა გადასვლა. იგი დარწმუნებულია, რომ როცა ჩვენ პლატონს, არისტოტელეს ანდა დეკარტს ფილოსოფოსს ვუწოდებთ, ამ დროს რაღაც წარგვმართავს, რაც არ წარმოადგენს რაიმე ემპირიულ ცნებას. რადგან საგნობრივი სფეროს შესახებ, საიდანაც ეს ცნება მოდის, გაცილებით მეტია უთანხმოება. იგი თავად უნდა დადგინდეს სწორედ მისი წარმომადგენლისაგან, რომელიც ამ პროცესის წარმმართველია. რა შეიძლება იყოს ამგვარი წარმმართველი, რომელიც ამ (თუნდაც ემპირიული) ზოგადისაკენ წაგვიძღვება?

„ეს რაღაც არ შეიძლება იყოს სხვა რამ, თუ არა ჩვენი, მაგრამ ჩვენივე მომსჭელე და ცნებითი ცნობიერებისათვის დაფარული იდეა რაღაცა, საერთოდ, ადამიანურისა, პირველ რიგში, გონითი ძირითადი პოზიცია ნივთებისადმი. ეს პოზიცია ჩვენ, პერსონულობის ყოფიერებით ფორმაში არსებულთ, ისე წარმოგვიდგება გონის წინაშე, რომ დიაღაც შეგვიძლია, მანამდე დავადგინოთ რაიმე საგნის რაღაცნაირი მიღება ანდა უარყოფა, სანამ მათ პოზიტიურ შინაარსს დავინახავთ“

(146. 63). ამ დებულებაში მთელი შელერი ჩანს. აქ ნათელია პლატონის თანშობილი იდეების გაირაციონალისტურება. ირაციონალისტურია ისინი არა მარტო გენეზისის ასპექტით, არამედ, რაც უფრო მნიშვნელოვანია, გამოყენების მხრითაც. ადამიანის გონი მათ ამოურჩევლად ემორჩილება. ეს კი გონის დამოუკიდებლობას ლტოლვებისაგან, ფაქტობრივად, აუქმებს. ამან უფლება მისცა ა. ჰუბშერს იმაში, რასაც შელერი გონს უწოდებს, ის დაენახა, რასაც ა. შოპენჰაუერი ნებას უწოდებდა(39. 1. 154).

ადამიანში არსებულად დაშვებული ამგვარი აპრიორული იდეა საშუალებას აძლევს შელერს გამოცდილებამდე დაიკავოს ძირითადი პერსონული პოზიცია, ე. ი. წინასწარ მიიღოს გადაწყვეტილება იმის თაობაზე, თუ ვინ არის, მაგ., ფილოსოფოსი. ამგვარად. შრომების ანალიზით კი არ გავიგებთ, არამედ შრომებში ვნახულობთ იმას, რისთვისაც ჩვენ მავანი ფილოსოფოსი გვეგონა. კონკრეტულ მეცნიერებაში ამ მეთოდის გამოუსადეგრობა ნათელია. თუ მე, მაგ., კვანტური თეორია არ ვიცი, შეუძლებელია რაიმე წინასწარი გადაწყვეტილება მივიღო და პოზიცია შევიმუშაო ამ დარგის წარმომადგენელი პერსონტიპის შესახებ. ეს პოზიცია ვერაფრით განასხვავებს მ. პლანკს, ვთქვათ, ი. ნიუტონისაგან ანდა გ. გალილეისაგან. ამას შელერიც ხედავს და აღნიშნული მეთოდის საზრისიანობას მხოლოდ ფილოსოფიის სფეროთი ზღუდავს. მაგრამ თუ თანმიმდევრული ვიქნებით, ამგვარი მიდგომა ფილოსოფიაშიც ანალოგიურ სიძნელეს წააწყდება. რომელიმე მოაზროვნისადმი გამოცდილებამდელი განწყობა შესაძლებელია,ჩვენში მხოლოდ ამ გამოცდილებამდე გაჩნდეს, როგორც კულტურული გარემოს ზემოქმედება ჩვენზე.

შელერი იცნობს ვ. ვუნდტის მოსაზრებას იმის თაობაზე, რომ ამგვარი მიდგომით ფილოსოფია ვერასდროს დაადგენს თავის საგნობრივ სფეროს. მას მხოლოდ ფსიქოლოგიური ერთიანობის მიღწევა შეუძლია. ეს იქნება მხოლოდ თვალსაზრისი ყველა შესაძლებელი საგნის განხილვის შესახებ, რომელიც თავის საგანს ვერაფრით შემოსაზღვრავს. ამ სიძნელის ასაცილებლად შელერი ფაქტობრივისა და ჯერარსულის განსხვავებას მოიშველიებს. აღნიშნული ერთიანობა შესაძლებელია, მხოლოდ ფსიქიკური იყოს, როგორც ამას ვუნდტი აღნიშნავს, მაგრამ ის არასგზით არ უნდა იყოს ასეთი და ესეც შესაძლებელია: თუკი ჩვენ ავირჩევთ წინასწარ გონით პოზიციას, ე. ი. გადავწყვეტთ, თუ რა არის ფილოსოფოსი, ეს იდეალტიპი გახდება ჩვენი გზა და ჩვენი თვალი სპეციფიკური ფილოსოფიური სფეროს

დასანახად და მასში გასარკვევად. ეს ფაქტობრივი სამყარო სხვაგვარად არ დაინახება, ისევე როგორც ტელესკოპის გარეშე ვერ დავინახავთ შორეულ ვარსკვლავს (146. 65).

თუ შელერს დავეთანხმებით და მის მიერ შემოთავაზებული მეთოდით მივუდგებით იმას, რასაც ფილოსოფია ეწოდება, იგი მოგვთხოვს ფილოსოფოსი, მაგ., პლატონი მისი შრომებიდან კი არ გავიგოთ, არამედ მისი შინაგანი ბუნებიდან, მისი პერსონის ბირთვიდან. ამით და არა სხვა რაიმე ობიექტური ვითარებითაა განპირობებული პლატონის მიერ ფილოსოფიის, როგორც სიბრძნის სიყვარულის, განსაზღვრება, ანდა მისი გაგება როგორც სიკვდილისათვის მზადებისა. იგივე ითქმის სხვა ფილოსოფოსებზე.

პიროვნების განწყობის პრიმატის საკუთარი გაგების გასამტკიცებლად, შელერი თავისებურად იყენებს ძველ დებულებას იმის შესახებ, რომ ფილოსოფიისა და ფილოსოფოსობის უარყოფა (მოცილება) შეუძლებელია. ეს იმას ნიშნავს, რომ ფილოსოფია შემეცნებაა და ფილოსოფოსი შემმეცნებელი. როგორია ეს შემეცნება, ამას, შელერის აზრით, ამჯერად მნიშვნელობა არ აქვს. მთავარია, რომ იგი რაღაცნაირი ცდაა, მონაწილეობა მიიღო პირველარსის შინაარსში, რაღაცნაირად ეზიარო მას. მაგრამ შემეცნება, როგორც გაგებით ზიარება, პირველარსის თავისებურ ინტელექტუალიზმს გულისხმობს. შელერი ამას „ფორმალ ინტელექტუალიზმს“ უწოდებს. „ვისაც სურს, ფილოსოფიას ეს ფორმალი ინტელექტუალიზმი მოაცილოს, მან თავად არ იცის, რა სურს“, მეორე მხრივ, ასევე წინააღმდეგობრივად მიაჩნია შელერს მატერიალური ინტელექტუალიზმის მტკიცება. ეს იმას ნიშნავს, რომ ფილოსოფია ირაციონალურისადმი რაციონალური მიდგომაა. ფილოსოფია შემეცნებაა, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ მისი საგანიც შემეცნებადია. შეუმეცნებადის შეუმეცნებადობის გაგებაც ხომ შემეცნებაა? (146. 71).

ამიტომ შელერი მოითხოვს მკაცრად გავარჩიოთ ერთმანეთისაგან რაიმეს ყოფიერება(Sein) და„საგნადყოფნისუნარიანი(Gegenstandsfähiges) ყოფიერება“. პირველი შეიძლება გაცილებით ვრცელი იყოს, ვიდრე მეორე. თუ პირველარსებული არის საგნადყოფნისუნარიანი, მხოლოდ მაშინ მოგვცემს ჩვენი შემეცნება მასში ადეკვატური მონაწილეობის საშუალებას. იმის დაშვება, რომ პირველარსებული ნამდვილად ამგვარია, ე. ი. შემეცნებადია, არის „ალოგიკური წანამძღვარი“. ამ საფუძველზე ფილოსოფია ავტონომიურობასაც დაკარგავს და უწანამძღვრო თეორიად ყოფნის უფლებასაც. სწორედ ამგვარი

დაშვებით იქცევა ფილოსოფია კონკრეტულ მეცნიერებათა მსახურად, რადგან თუ არსებული შემეცნებადია, ამ შემეცნებაში უპირატესობას ეს მეცნიერებანი მიიღებენ და ფილოსოფიას მათი მსახურის ადგილიღა დარჩება. ეს პოზიტივისტების თვალსაზრისია, რომელსაც „მეორე ნომერი ფენომენოლოგი“ მკაცრად აკრიტიკებს. ჩანს, მას არ სურს დაინახოს საკუთარი ირაციონალიზმის და პოზიტივიზმის შინაგანი ნათესაობა. ხომ ცნობილია, რომ არც ერთი პოზიტივისტი (დ. ჰიუმიდან დაწყებული) არ ამტკიცებდა, რომ ყოფიერება, ობიექტური სინამდვილე შემეცნებადია. ამაში პოზიტივისტები შელერის თანამოაზრეები არიან, რაც მას არ აწყობს.

პოზიტიურ მეცნიერებათა მიმართ ფილოსოფიის პრიმატის შესანარჩუნებლად შელერს აუცილებლად მიაჩნია ფილოსოფიის მიერ რელიგიური აღორძინების წამოწყება. ფილოსოფიამ თავი უნდა აღიაროს არა თეოლოგიის, არამედ „რწმენის მსახურად“. ეს ნიშნავს ქრისტეს, როგორც პერსონის, იმ სიტყვების ჭეშმარიტების რწმენას, რომლებშიც გამოხატულია ადამიანის ერთიანობა და მონაწილეობა პირველარსებულში, მონაწილეობა თავისებური შემეცნების გზით. აქ გაიხსენებს შელერი კანტის იმ აზრს, რომ პრაქტიკული გონების პრიმატი პიროვნების მიერ თავისუფლად არჩეული თავისუფალი სამსახურია. იგი ამგვარ პოზიციას თვლის ფილოსოფოსისათვის აუცილებლად (146. 76). ეს კი სწორია, მაგრამ ამით, ფაქტობრივად, ანულირებულია შელერის მიერ კანტის ეთიკური ფორმალიზმის შეურიგებელი კრიტიკა, უარყოფილია მისი სიტყვები ზნეობრივი კანონის თაობაზე: „ფოლადისა და ბრინჯაოს ეს კოლოსი“ გზას უღობავსო ადამიანს ზნეობრივი ღირებულებების ჭეშმარიტი გაგებისაკენ (143. 2).

შელერი იმედოვნებს, რომ რწმენის თავისუფალი მსახურება ფილოსოფიას კვლავ აღუდგენს მეცნიერებათა დედოფლის ადგილს, რამდენადაც იგი პირველარსებულსა და პოზიტიურ მეცნიერებათა შორის შუამავალი იქნება, მაგრამ არა ერთადერთი. ფილოსოფოსს ანუ ბრძენს მეორე ადგილი უკავია წმინდანის შემდეგ. ამგვარი გაგება შეურიგებელი იყო XX ს-ის დასაწყისისათვის ევროპაში გაბატონებულ სიტუაციასთან, როცა, შელერის აზრით, გაუკუღმართებული იყო მიმართება მეცნიერებას, ფილოსოფიას და რწმენას შორის. ეს არღვევდა ღირებულებათა ჭეშმარიტ წყობას. მაშინ გაბატონებულ განწყობას შელერი უწოდებს „მონათა აჯანყებას ინტელექტუალურ სამყაროში“, როცა ყველაფერი აირია: სახელმწიფო ეკლესიას დაუპირისპირდა, ნაცია - სახელმწიფოს, ეკონომიკური ინსტიტუტები - ნაციას და ა. შ.

მსოფლმხედველობრივი ასპექტით, ღირებულებათა ამ მსჯრევის საწყისს შელერი ხედავს ფილოსოფიის რწმენისაგან განთავისუფლების სურვილში, მაგრამ მისი ღრმა რწმენით: ფილოსოფია აუცილებლობით იქცევა მეცნიერების მსახურად, მონად და ხარჯადაც კი, თუკი ის გაბედავს, ისე მოიქცეს, თითქოს იგი რწმენის მბრძანებელია (146. 79). ნათელია, ფილოსოფიის ამგვარი გაგება შორსაა ჰუსერლის თავდაპირველი განზრახვისაგან, ფილოსოფიაში „მკაცრი მეცნიერება“ დაენახა. შელერი ამას არც ფარავს. მისი აზრით, ფილოსოფია არ შეიძლება იყოს მეცნიერებათა დედოფალი, თუ თავადაც მხოლოდ ერთ-ერთი მათგანია. ეს ჰუსერლთანაც ჩანს, რამდენადაც იგი ცდილობს განასხვაოს მეცნიერებათა ორი ტიპი და ამიტომ ერთ ტერმინს – „მეცნიერება“ ორნაირი შინაარსით იყენებს. ამ სირთულის წყაროს შელერი პლატონის მიერ „ეპისტემეს“(ცოდნის) და „დოქსას“ (შეხედულების) დაპირისპირების შენარჩუნების სურვილში ხედავს. ჰუსერლს უნდოდა დოქსასათვის ფილოსოფია მეცნიერებასთან ერთად დაეპირისპირებინა, მაგრამ ვერ გაითვალისწინა ის, რომ დღეს „მეცნიერების“ სახელი პოზიტიურმა კვლევამ მიისაკუთრა და სხვაგვარად მისი ხმარება გაუგებრობას იწვევს(146. 82).

ჰუსერლისაგან განსხვავებულ შინაარსს უკავშირებს შელერი ისეთ მნიშვნელოვან ტერმინსაც, როგორიცაა „მსოფლმხედველობა“. ცნობილია, რომ ეს ტერმინი გერმანელ რომანტიკოსთა წრეში გამოჩნდა XVIII ს-ის დასასრულისათვის და ფ. დ. შლაიერმახერმა(1768-1834) თავის „სიტყვებში რელიგიაზე“ „მსოფლხატისაგან“ (Weltbild) განსხვავებული პოზიციის აღსანიშნავად იხმარა, როგორც უფრო აქტიური და ქმედითისა, რომელიც მეცნიერულ გამოცდილებასაც შეიცავს. ეს პლასტიკური ტერმინი, წერს შელერი, გერმანულ ენას დიდმა ენათმეცნიერმა და მოაზროვნემ ვ. ჰუმბოლდტმა(1767-1835) მისცა როგორც ძირითადად სოციალური მთლიანობების (ხალხის, ერის, კულტურული წრეების) მიერ ღირებულებათა მინიჭების ერთიანი პრინციპის მომცველი. შელერმა სპეციალური შრომა დაწერა ამ საკითხზე, რომელსაც „ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა“ (1929) ეწოდება. ამ ტერმინით აღსანიშნთა სფეროში შეჰყავს მას ის, რასაც ხალხთა „ბუნებრივი მეტაფიზიკა“ შეიძლება ეწოდოს. იგი ადამიანისათვის „ბუნებრივი“, ანუ არსებითია, რაც კარგად უჩვენა ვ. დილთაიმ. ხოლო მას, რასაც ჰუსერლი უწოდებს მსოფლმხედველობას. უფრო შეეფერება შელერის „მეცნიერული ფილოსოფია“. იგი აღნიშნავს პოზიტივისტური სულის მცდელობას, დასრულებული მეტაფი-

ზიკა შეიქმნას მეცნიერული კვლევის შედეგებიდან. ეს ასეა, მიუხედავად იმისა, რომ ჰუსერლი თავადაც მშვენივრად აკრიტიკებს ამგვარ მცდელობებს, იქნება ეს ვ. ოსვალთან(1853-1932), ე. ჰეკელთან (1834-1919) თუ ე. მახთან. „მეცნიერული ფილოსოფია“ შელერისათვის უაზრო და წინააღმდეგობრივი სახელია. მსოფლმხედველობები იქმნებიან და ვითარდებიან მეცნიერებათაგან დამოუკიდებლად. ისინი არ არიან მეცნიერთა გამონაგონნი(146. 84). შელერი არ უარყოფს პოზიტიურ მეცნიერებათა მნიშვნელობას, მაგრამ, ჰუსერლთან შედარებით, გაცილებით ნაკლებ როლს ანიჭებს მათ მსოფლმხედველობათა ფორმირების პროცესში. სხვადასხვაა მათი ცვლილებების ტემპები და სტიმულები. „მეცნიერებათა სტრუქტურები, მათი ძირითადი ცნებების და პრინციპების სისტემები ისტორიაში ნახტომისებურად იცვლებიან მხოლოდ რაიმე მოცემული მსოფლმხედველობის მოცემული სტრუქტურის შიგნით“. მსოფლმხედველობა გაცილებით ნელა და მძიმედ იცვლება. მაგ., თანამედროვე ევროპული მსოფლმხედველობა იძლევა მეცნიერების პრინციპულად უსაზღვრო წინსვლის შესაძლებლობას (146. 85).

ეს პრინციპი თანამედროვე აზროვნებისათვის ფართოდაა ცნობილი ჰაიდეგერის წყალობით. იგი ერთ-ერთი საფუძველია იმისა, რომ ჰაიდეგერმა თავისი ნაშრომი „კანტი და მეტაფიზიკის პრობლემა“(1929) მ. შელერის ხსოვნას მიუძღვნა.

მსოფლმხედველობა ღირებულების მინიჭების გარკვეული წესია და ის ბუნებრივია ადამიანისათვის. მისთვის ღირებულებისაგან თავისუფალი ანდა ღირებულებისადმი ინდიფერენტული არაფერი არსებობს. ამიტომ ჩვეულებრივ მოკვდავთ ფსიქოლოგიურად უჭირთ იმგვარ პოზიციასთან შეგუება, როცა ხდება „ღირებულებისაგან თავისუფალი აზროვნება“, რომლის დროსაც წინასწარმოცემული ღირებულებებისაგან აბსტრაქციას ვახდენთ. ეს მეცნიერებსაც ეხება. პითაგორელებთან, როგორც ცნობილია, თავდაპირველად რიცხვებიც ღმერთები იყვნენ. თვით ლაიბნიცსაც, თავდაპირველად, დიფერენციალური ანალიზი ხელოვნური ცნება კი არა, არამედ რეალური პროცესი ეგონა. ღირებულების მინიჭებას პრიმატი აქვს ყოფიერების მინიჭებისადმი. ასე გამოხატავს შელერი რიკერტთან ნათესაურ აზრს იმის თაობაზე, რომ ღირებულებას თავისთავადი პრიორიტეტი აქვს ყოფიერების მიმართ.

ღირებულების მიმნიჭებელი აქტები, უპირველეს ყოვლისა, ემოციური აქტებია. მათ შორის გარეგადამწვდომია სიყვარული და სიძულვილი. ისინი წარმოადგენენ ჩვენი პრაქტიკული და თეორიული

მიმართებების საერთო ფესვებს და მათი ერთიანობის საფუძველსაც. შელერი ხაზს უსვამს, რომ მისი მოძღვრება ერთნაირად შეურიგებელია როგორც განსჯის, ისე ნების პრიმატთან ჩვენს გონ'ში. ყოველი ადამიანური აქტის მიმართ უპირატესობა უდავოდ მიენიჭება სიყვარულისა და სიძულვილის განცდას. ისინი აპირობებენ პერსონტიპის თავისებურებას და შესაძლებლობას იძლევიან ვთქვათ, რომ „თვით ყველაზე უფრო სპეციალურ ფილოსოფიურ კონკრეტულ პრობლემაშიც ფილოსოფოსობს მთლიანი ადამიანი"(146. 97).

ფილოსოფია მთელი თავისი აბსტრაქციებით წარმოადგენს პერსონტიპის შინაგანი მთლიანობის, როგორც აპრიორული შინაარსის გამოვლენას. ამიტომ შელერი ფილოსოფიის წინასწარ განმარტებას ამგვარ სახეს აძლევს: „ფილოსოფია თავისი არსებით მკაცრად ევიდენტურია, რომელსაც ინდუქციით არაფერი ემატება და არც უნადგურდება. იგი ყოველი შემთხვევითი მუნყოფიერებისათვის „აპრიორულად მნიშვნელადი ცოდნაა". ეს ვლინდება იმ აუცილებელ კავშირებში, რომლებშიც ფილოსოფია აქცევს მიმართებას აბსოლუტურ არსებულთან და მის არსებასთან(146. 122). ეს განსაზღვრება უკვე გულისხმობს სისტემისაკენ სწრაფვას, რაც იმას ნიშნავს, რომ ნიცშეს ბრძოლა სისტემის წინააღმდეგ უკვე აღარაა ფილოსოფიური ძიებების განმსაზღვრელი. მაგრამ ნიცშეს მცდელობას უკვალოდ არ ჩაუვლია. სისტემის აუცილებლობა წამოიწია ე. წ. ქმნადი სისტემების ანდა „ღია სისტემებისაკენ" მისწრაფებით. ეს ერთნაირად ჩანს როგორც ჰ. რიკერტთან და ჰ. მიუნსტენბერგთან (1863- 1916), ისე ვ. ლენინის „ფილოსოფიურ რვეულებში". მ. შელერმა გერმანული მისტიკის „ქმნადი ღმერთი" გაიხსენა.

მან ეკჰარტის „ღვთაებრიობა"(Gottheit) წამოსწია როგორც ღმერთის ჯერ კიდევ უმზაობა და ამით შესაძლებლობა მასში და მასთან ერთად ადამიანის თანაშემოქმედად ყოფნისა. ესაა ადამიანის ურთულესი ამოცანა და ამავე დროს პირობა პერსონად ყოფნისა. ეს ის ამოცანაა, რომელსაც ბევრი ვერ შეეჭიდება (145. 191), რაც შელერს, მისი ელიტარული პოზიციიდან გამომდინარე, ბუნებრივად მიაჩნია.

შელერმა თავისი ქმნადი სისტემა დაუპირისპირა ჰეგელის დასრულებულ, ჩაკეტილ სისტემას. ფილოსოფია, წერდა იგი, სისტემური უნდა იყოს, მაგრამ არა ისეთი, რომელიც მცირერიცხოვანი მარტივი პრინციპებიდან გამოიყვანს სისტემას. ჰეშმარიტი სისტემა მუდამ უნდა იკვებებოდეს მუნყოფიერების და გონითი ცხოვრების სხვადასხვა სფეროს ანალიზით და სულ უფრო სრულად ამოიკითხავდეს პერსონტიპის ფარულ.

აპრიორულ შინაარსს. ეს უნდა იყოს „სისტემა, რომელიც არასდროს ჩაიკეტება, რომელიც იზრდება ცხოვრებაში და ცხოვრების მუდამ ახალი დამუშავებით“(146. 4). ეს სიტყვები 1920 წელსაა დაწერილი. თუ მას შევადარებთ სისტემის ლენინისეულ განმარტებას(1916), დავინახავთ, თითქმის სიტყვასიტყვით თანხმობას ორი საპირისპირო პოზიციის მოაზროვნისა, რაც მიუთითებს ახალი ეპოქის მიერ ფილოსოფიური აზროვნების წინაშე დასმული ახალი ამოცანების გამიზნულობაზე.

უარყოფს რა „მე“-დან სისტემის დედუქციის ცდის დეკარტიდან მომდინარე ტრადიციას, შელერი გვთავაზობს თავის მიერ დადგენილ ევიდენტურ პრინციპებს და მათ სისტემურ კავშირს, რაც თეოლოგიურ გამიზნულობას ამჟღავნებს:

1. საერთოდ, რაიმე არსებობს(ანდა რომ არარა არ არსებობს). ეს პრინციპი მას უპირველესად და უუშუალოესად მიაჩნია. ღმერთის არსებობის კოსმოლოგიური დასაბუთებების არსენალიდან აღებულ ამ პრინციპს, შელერის აზრით, დასაბუთება არ სჭირდება. მისი „დასაბუთებაა“ ევიდენტურ დებულებათა შორის მისი ადგილი.

2. აბსოლუტური არსება არსებობს.. ესეც უდავო დებულებაა, მაგრამ, როგორც პირველზე დამოკიდებული, წარმოადგენს „მეორე რიგის ევიდენტურ ცოდნას“.

3. ყოველი შესაძლებელი მყოფი აუცილებლად შეიცავს თავის აობას(Existentia) და რაობას(Essentia), თავის მუნყოფიერებას (Dasein) და თავის არსებით ყოფნას(Wesensein).

ეს მხარეები ყოველ მყოფში ჩვენი შემეცნების მიერ კი არ არიან ჩადებული, არამედ მათივე ონტური სტრუქტურაა. მხოლოდ აბსოლუტურ მყოფში ემთხვევა ერთმანეთს მუნყოფნა და არსება. თუ ჩვენი შემეცნება მასშიც გაჰყოფს, საკუთარი საჭიროებისამებრ, ამ იგივური შინაარსის ასპექტებს, მკაცრი მიმართება მათ შორის მაინც იჩენს თავს, ე. ი. მუნყოფიერება მისი არსისაგან დამოკიდებული და გამომდინარე წარმოუდგება ჩვენს შემეცნებას(146. 119).

შელერი იმ მოაზროვნეთა პირველ რიგში დგას, რომლებიც XX ს-ის დასაწყისის ფილოსოფიის, როგორც შემეცნების თეორიის, ჩიხში მომწყვდევის მიზეზად რ. დეკარტს მიიჩნევდნენ. დეკარტმა, მათი აზრით, თვითცნობიერების სფეროში ჩაკეტა შემეცნება, რომლისაგანაც თავის დაღწევა მან ვეღარ მოახერხა. დეკარტს შელერი საყვედურობს უფსკრულის გათხრას სულსა და სხეულს შორის, რითაც გახლიჩა ფსიქოფიზიკური სიცოცხლე, რომელიც ერთიანია (145. 178). მაგრამ დეკარტის ფსიქოფიზიკური პარალელიზმი, როგორც

გენიალური სამუშაო ჰიპოთეზა, ცხადია, ამით არ მოიხსნება. დღეს, „მანქანური ინტელექტის“ პრობლემასთან დაკავშირებით, მან ახალი დატვირთვა მიიღო.

რაც შეეხება შელერის მიერ წამოყენებულ სამ ევიდენტურ პრინციპს, ისინი დეკარტის მიერ წამოწეული სიძნელის გადალახვას კი არ წარმოადგენენ, არამედ მათ უბრალო მოცილებას. თანაც ამ დებულებების ჩამოყალიბება, ნებსით თუ უნებლიედ, კვლავ დეკარტის გამოყენებით ხდება. პირველი დებულება საყრდენად დეკარტს გულისხმობს, მეორეზე გადასვლისას კი უსამართლოდაა უგულებელყოფილი კანტის გამოცდილება ღმერთის არსებობის დამსაბუთებელი არგუმენტების ანალიზისას.

შელერის მიერ ადამიანის ადგილისა და რაობის დაფუძნება კვლევის იმ ხაზს აგრძელებს, რომელიც პიკო დელა მირანდოლამ(1463-1494) წამოიწყო რენესანსის გარიჟრაჟზე. მაგრამ შელერმა ეს ძიებანი მისი ეპოქის პრობლემებს დაუკავშირა, განსაკუთრებით იმ თეორიებს, რომლებიც მასებზე გავლენას ახდენდნენ. ამან განაპირობა მისი ინტერესი მარქსიზმისა და ფროიდიზმის მიმართ. ნაშრომში „ცოდნის სოციოლოგიის პრობლემები“(1924) იგი აკრიტიკებს კ. მარქსს ადამიანის ცხოვრების და ადამიანის რაობის გაგებაში წარმოების როლის გაბსოლუტურებისათვის. მისი აზრით, მარქსმა ისტორიული მატერიალიზმის მოძღვრება ბაზისისა და ზედნაშენის შესახებ შექმნა როგორც ვულგარული მატერიალისტი კ. ფოგტის(1817-1895) უხეში დებულების („ადამიანი არის ის, რასაც ის ჭამს“) ჰეგელის მოძღვრებით გაღრმავებული ვარიანტი. მიუხედავად ამ გაღრმავებისა, ადამიანი ამ თეორიაში კარგავს ისტორიის შემოქმედის უნარს. იგი თავად ფორმდება ისტორიის მიერ და ეს გავლენა ისე დიდია, რომ ხელოვნება, მეცნიერება, ფილოსოფია, სამართალი და სხვ. კარგავენ განვითარების საკუთარ ლოგიკას. შელერი ცდილობს თავისი პოზიცია დაამტკიცოს საზოგადოებისა და მისი ისტორიისადმი მიძღვნილ ისეთ შრომებში, როგორიცაა: „ომის გენია და გერმანელი ხალხი“(1915), „გერმანელთა სიძულვილის მიზეზები“(1917), „ადამიანი და გათანასწორების ეპოქა“(1929).

მარქსიზმს დაპირისპირებული შელერი, თითქოს, მაშინ გავრცელებულ ფროიდიზმს უნდა მიმხრობოდა. მაგრამ შელერის ირაციონალიზმის სპეციფიკა აქაც გამოჩნდა. ნაშრომში - „ სიმპათიის არსება და ფორმები“(1923)- შელერი მკაცრად აკრიტიკებს ფროიდს, მიაჩნია, რომ მან, გონს სუბსტანციურობა წაართვა და, საერთოდ, გონითი

გამოაცხადა ლიბიდოს სუბლიმაციურ ფორმად. ისიც აღნიშნა, რომ სქესობრივი სიყვარული პირველად ა. შოპენჰაუერმა მიიჩნია სიცოცხლის ნების ფოკუსად. ადრინდელმა ფროიდმა, როცა ჯერ არ ჰქონდა ცოცხლის მიერ სიკვდილისაკენ თავისთავადი სწრაფვის პრინციპი, შოპენჰაუერისეული მოსაზრება უკიდურეს შედეგებამდე მიიყვანა. შოპენჰაუერიდან გამოჰყავს შელერს ფროიდის სუბლიმაციის თეორია: ლტოლვათა განდევნით, განდევნილის ადგილს იკავებს ამაღლებული (სუბლიმირებული) სულიერი სამყარო. როგორც შოპენჰაუერთან, ისე ფროიდთან და ჰუსერლის ფენომენოლოგიურ რედუქციაში შელერი ხედავს ადამიანის ძირითადი მახასიათებლის (სამყაროსათვის არა-ს თქმის უნარის) გამოხატულებას. ამავე პრინციპს თავისებურად გამოხატავდნენო ბუდა (550-480) და პლატონი (427-347). ჰუსერლი ამისათვის რომ გამოიყენო, „ფრჩხილებში ჩასმა“ სამყაროსი ჰუსერლთან უნდა ამ სამყაროს უარყოფად მიიჩნიო. ეს ძნელი დასასაბუთებელია, მაგრამ შელერი სწორედ ამ გზას ირჩევს. იგი არ ფარავს, რომ რედუქციების თეორიას რიგ კონკრეტულ საკითხში არ ეთანხმება, მაგრამ მიაჩნია, რომ „ამ რედუქციაში იგულისხმება სწორედ ის აქტი, რომელიც საკუთრივ განსაზღვრავს ადამიანურ გონს“(145. 163).

შელერი იმედოვნებდა, რომ რაციონალურისა და ირაციონალურის ახლებურ შეთავსებას შეძლებდა. ნაშრომის - „ადამიანში მარადიულის შესახებ“(1921)- შესავალში იგი აღნიშნავს, რომ ეთიკისა და რელიგიის ფილოსოფიისადმი მიძღვნილი ეს კრებული, ნაწილობრივ, სხვა, უფრო დიდი სისტემური შრომის (რომელსაც ავტორი წერსო) მოსამზადებელია. ეს, ნაწილობრივ, გაგრძელებაა და გარკვეულ საგნობრივ სფეროებზე მიყენებაა იმ პრინციპებისა, რომლებიც წამოყენებული იყო წიგნში „ფორმალიზმი ეთიკაში და მატერიალური ღირებულებითი ეთიკა“ (1916). ოღონდ, აქ განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება რელიგიის ახლებურ გაგებას და მის დაფუძნებას.

შელერს სურს, მისი დროის მღელვარებაზე და მისგან წარმოქმნილ ქაფზე მაღლა დადგეს და გონითი ხედვა იმაზე მიმართოს, რითაც ადამიანი ადამიანია და რითაც იგი ეზიარება მარადიულს. ადამიანში ერთმანეთს ებრძვიან ღვთაებრივი და მხოლოდ ადამიანური(Nurmenschliches). თანამედროვე ადამიანის გონითი ტანჯვა ამ საფუძველზე ხდება. იგი დღეს, აღნიშნავდა შელერი, იმ მდგომარეობაშია, რომ მომწიფდა პირობები ადამიანის „ახალი ცხოვრების“(vita nova) შესაძლებლობის დასაფუძნებლად. ქართველ მკითხველს, ამასთან დაკავშირებით, არ შეიძლება არ გაახსენდეს შ. ნუცუბიძის მიერ

ჩვენში შემოტანილი ტერმინი „სპეციფიკურ-ადამიანური“(Sptzifisch-Menschliches). იგი აღნიშნავს მდგომარეობას, რომელიც ადამიანმა უნდა გადალახოს, რათა თავისთავადი ჰეშმარიტების პოზიციიდან შეაფასოს საკუთარი თავი და სინამდვილე(48. 2. 246).

შელერი იწუნებს მარადიულის იმ გაგებას, რომელიც მხოლოდ წარსულში უშვებს დაპირისპირების არსებობას. მისთვის „ჰეშმარიტი მარადიული არ გამორიცხავს დროს, არ ძევს მის გვერდით. იგი ზედროულად მოიცავს დროთა შინაარსს, ავსებს და მსჭვალავს მას ყოველ წამს“. ამიტომ მარადიული არაა თავშესაფარი, რომელშიც ცხოვრებით და ისტორიით დაღლილი შევა. შელერი გმობს მაშინდელ ახალგაზრდებში გავრცელებულ სიძნელიდან გაქცევის ამგვარ ტენდენციას. ამავე დროს იგი დასცინის იმ „ეტერნისტებსაც“, რომლებიც ზეისტორიულს მისტიკაში ეძებენ და იმათაც, ვინც „ქვეისტორიულში“, ანუ სოფლის იდილიაში ცდილობენ თავიდან მოიცილონ ეპოქის სიძნელეები (146. 2). შელერის მიზანია, ისტორიის აღიარება მის მკაცრ რეალობაში და მასზე ზემოქმედების გზების ძიება მარადიულობის წყაროდან. ამასთან დაკავშირებით, იგი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს „სინდისის დიად ფენომენს - მონანიებას“, როგორც ყველაზე შესაფერისს იმდროინდელი ადამიანისათვის, რამდენადაც ეს აქტი ყველას აღუქვამს შესაძლებელ აღორძინებას. ამაღლების შემდგომი საფეხური უნდა იყოს „ბუნებრივი თეოლოგიის“ შექმნა, რომელიც განსხვავებული იქნება როგორც თომა აკვინელის, ისე კანტისეულისაგან. შელერს თეოლოგიის და ფილოსოფიის „სკანდალად“ მიაჩნია ის, რომ ეს თეორიები აღმსარებლობებს უფრო თიშავენ, ვიდრე აერთიანებენ. საიმედოდ მას მხოლოდ ავგუსტინიანიზმის დაკარგულ ჰეშმარიტებათა აღორძინება მიაჩნია. ისინი უნდა გამოვიყენოთ რელიგიის სისტემური ფილოსოფიის ასაგებად. ამ მიზნისაკენ გზაზე ერთ-ერთ საფეხურს წარმოადგენს შელერის ცნობილი ნარკვევი „ადამიანის ადგილი კოსმოსში“, რომელიც მისი გარდაცვალების წელს გამოვიდა. აქედან გაიშალა ის გავლენიანი მიმართულება, რომელსაც ფილოსოფიური ანთროპოლოგია ეწოდება.

„რა არის ადამიანი და რა ადგილი აქვს მას სამყაროში?“ ამ საკითხში იყრის თავს ფილოსოფიური პრობლემების დიდი ნაწილი. ეს დასკვნა შელერის ხანგრძლივი შრომისა და დაკვირვების შედეგია. სპეციალური მუშაობა ამ მიმართულებით მან დაიწყო 1914 წ., როცა გამოაქვეყნა ნარკვევი „ადამიანის იდეისათვის“, რომელიც შემდეგ შევიდა მის კრებულში „ღირებულებათა მსხვრევის შესახებ“ (1919 წ.

2 ტ.). ამავე კრებულში გამოქვეყნდა 1912 წ. დაწერილი ნარკვევი-„აღშფოთების გრძნობა მორალის სტრუქტურაში“. დიდი ყურადღება ექცეოდა ამ პრობლემას შელერის ცნობილ წიგნში „ფორმალიზმი ეთიკაში და მატერიალური ღირებულებითი ეთიკა“. ადამიანის გრძნობადი ცხოვრების სპეციფიკას შელერი იკვლევდა შრომაში „სიმპათიის არსება და ფორმები“(1923). ნარკვევი „ადამიანი და ისტორია“ (1926) ეძებდა პიროვნების ადგილს საზოგადოებაში და სხვ.

შელერის აზრით, განათლებული ევროპელის წარმოდგენაში დღეს ტერმინი „ადამიანი“ უკავშირდება სამ, ერთმანეთისაგან განსხვავებულ პრობლემურ სფეროს : იუდაურ-ქრისტიანულს, ბერძნულ-ანტიკურს და ბუნებისმეცნიერულს(დარვინისტულს). შესაბამისად, გვაქვს ადამიანის შესახებ ბუნებისმეცნიერული, თეოლოგიური და ფილოსოფიური მოძღვრებანი. მაგრამ არა გვაქვს მათი ერთიანობა. კონკრეტულ-მეცნიერული გამოკვლევანი სულ უფრო არღვევენ ერთიანობის შესაძლებლობას. „ისტორიის არც ერთ მონაკვეთში არ გამხდარა ადამიანი ისე პრობლემური, როგორც დღეს“. შელერის მიზანია ადამიანის ერთიანი იდეის დაფუძნება, რომელიც პოზიტიურ მეცნიერებებსაც გამოიყენებს და უჩვენებს ადამიანის განსაკუთრებულ ადგილს სამყაროში. ეს იქნება ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის აგების ცდა. შელერი იწყებს ადამიანის გრძნობადი მხარის განხილვით. შეუძლებლად თვლის ინსტინქტების წარმოშობას გრძნობადი გამოცდილებიდან. ისინი თანშობილად და აპრიორულად განსაზღვრულად მიაჩნია. ინსტინქტები (სქესობრივის ჩათვლით) არსებით კავშირშია სპეციფიკურ ადამიანურ ბუნებასთან. ამიტომ „ადამიანს მუდამ შეუძლია იყოს მეტი ანდა ნაკლები, ვიდრე ცხოველი, მაგრამ არასდროს შეუძლია იყოს ცხოველი“(147. 26). აქ ფილოსოფიის ისტორიკოსი კანტის თუ არა პიკო დელა მირანდოლას ხსენებას მაინც მოელის, მაგრამ ამაოდ. შელერი აღორძინებას არ სწყალობს, ხოლო კანტის მიმართ მისი პოზიცია ჩვენ ზემოთ დავახასიათეთ. იგი იხილავს ცნობილ ექსპერიმენტებს ცხოველების ინტელექტის შესახებ და ასკვნის, რომ „ის, რაც ცხოველს ნამდვილად არა აქვს, არის თავად ღირებულებათა შორის დიფერენცირება, მაგ., საჭიროსათვის, როგორც ღირებულებისათვის, უპირატესობის მიცემა სასიამოვნოზე, როგორც ღირებულებაზე, რომელიც დამოუკიდებელია ერთეულ კონკრეტულ სიკეთეთაგან და ამასთან მჭიდროდ დაკავშირებული განწყობასთან (Gesinnung)“ (147. 36).

ამ სპეციფიკის გასარკვევად შელერი უარს ამბობს ინტელექტის

მიხედვით განსხვავების დადგენაზე. ამ თვალსაზრისით . ა. ედისონსა (1847-1937) და ჰკვიან შიმპანზეს შორის მხოლოდ ხარისხობრივი განსხვავება დადგინდება. საერთოდ, განსხვავება ბიოლოგიისა და ფსიქოლოგიის სფეროში არ უნდა ვეძიოთ. მათგან განსხვავებულ პრინციპს ბერძნებმა გონება უწოდეს. შელერი ამჯობინებს ეს X აღნიშნოს ტერმინით „გონი"(Geist). იგი გონებასთან ერთად მოიცავს ნებას, ჰვრეტას და ემოციასაც. იმ აქტების ცენტრს, რომლითაც გონი ყოფიერების სასრულო ფენომენებში ვლინდება, შელერი უწოდებს პერსონას. მას მკვეთრად განასხვავებს ნებისმიერი ფუნქციური სასიცოცხლო ცენტრისაგან. გონის სპეციფიკაა მისი დახსნილობა ორგანიზმისაგან. ეს იმას ნიშნავს, რომ იგი თავისუფალია გარემოსაგან და „ღია არის სამყაროსათვის". მას აქვს სამყარო, იმ დროს, როცა ცხოველს მხოლოდ გარემო (Umwelt) აქვს. ადამიანად ქცევა ნიშნავს თავისუფლების შესაძლებლობას არა მარტო გარემოსაგან, არამედ სამყაროსგანაც.

სამყაროსადმი დისტანცია მხოლოდ ადამიანს შეუძლია. ცხოველს აქვს ცნობიერება, მაგრამ არა აქვს თვითცნობიერება, ე. ი. იგი არ არის საკუთარი თავის ბატონი. მხოლოდ ადამიანს შეუძლია თითქოს საკუთარ თავს გარეთ გავიდეს და რაღაც პოზიციიდან, თითქოს დროულ-ვრცეული სამყაროს მიღმა, ყველაფერი თავისი შემეცნების საგნად აქციოს, საკუთარი თავის ჩათვლით. ეს დისტანცია აძლევს ადამიანს იუმორის და ირონიის უნარს, რომელნიც მარად გულისხმობენ საკუთარ მუნყოფიერებაზე ამაღლებას. ის ცენტრი, რომლის წყალობითაც ადამიანი ასრულებს თავის ამგვარ მოქმედებებს, არ შეიძლება სამყაროს „ნაწილი" იყოს. მას ადგილი შეიძლება ჰქონდეს მხოლოდ ყოფიერების უმაღლეს საფუძველში. შელერის აზრით, ამას გულისხმობდა კანტი თავის ღრმა მოძღვრებაში ტრანსცენდენტალური აპერცეფციის შესახებ, სადაც მან პირველად გონი ფსიქეზე მაღლა დააყენა(147. 48).

გონი არსებობს თავისი აქტების თავისუფალ განხორციელებაში როგორც წმინდა აქტუალობა, როგორც ერთადერთი ყოფიერება, რომლის საგნად ქცევა არ შეიძლება. სამართლიანობა აქაც მოითხოვდა იმ სამუშაოს აღნიშვნას, რაც ჰ. რიკერტმა ჩაატარა სუბიექტის ცნების დადგენისათვის, როცა იგი ტრანსცენდენტალური ცნობიერების გაუსაგნებლობის მტკიცებამდე მივიდა, რაც მის ირაციონალურობასაც ნიშნავდა. მაგრამ შელერი მხოლოდ იმას წამოსწევს ხოლმე, რაც მას შემეცნებისთეორიული სკოლებისაგან განასხვავებს. განსხვავება კი

ისაა, რომ შელერისათვის გონის ცენტრი არის პერსონა, როგორც აქტთა წესრიგი, რომელიც საგნად ვერ აქცევს ვერც თავის თავს და ვერც სხვა პერსონებს, რომელთა არსებობაში ეჭვი არ შეიტანება.

თავისუფალ პერსონათა შესაძლებელი კავშირი შელერთან დასაბუთებული არ არის. ამგვარის შესაძლებლობას მასთან კვლავ შოპენჰაუერისეული ანალოგიის პრინციპი თუ გახდის დასაშვებად. მანვე უნდა მოგვცეს შესაძლებლობა პერსონათა სიმრავლე დავუშვათ როგორც გონის გამოვლენანი, რომელნიც, ახორციელებენ რა გონში არსებულ მარადიულ იდეებს, არსებათა, ღირებულებათა და იდეათა თანაშემოქმედნი გამოდიან. ადამიანური გონის ძირითად ნიშანს - იდეირებას, ე. ი. ერთ ფაქტში იდეის, ანუ არსებითის დანახვას და, ამრიგად, არსებობისა და მუნყოფიერებისაგან არსებითის მოცილების და მისი დამოუკიდებლად წარმოდგენის უნარს, შელერი უკავშირებს „არქეტიპულ ინტელექტს", რაზედაც კანტი უარს ეუბნებოდა ადამიანს, ხოლო გოეთე ადამიანის უდავო უნარად მიიჩნევდა. როგორც უკვე ვიცით, ამავე უნარის მხარდამჭერთა რიცხვში შელერი ასახელებს ბუდასა, პლატონს და შილერს. მაგრამ განსხვავებით ჰუსერლისაგან, მასთან ეს „ფრჩხილებში ჩასმის" პროცესი არის არა ექსისტენციალური მსჯელობების უარყოფა, არამედ „მიწიერის შიშის მოცილება", რაც ამავე დროს ამ მიწიერის ღირებულების შეცვლას ნიშნავს. შოპენჰაუერის კვალად, შელერი ამტკიცებს, რომ მხოლოდ ადამიანს შეუძლია ასკეტობა (მაგ., სხეულისათვის საკვებზე უარის თქმა). ადამიანი, განსხვავებით ცხოველისაგან, არის „ცხოვრების ასკეტი" (147. 56).

სინამდვილისადმი დაპირისპირებაში, სინამდვილისა და იდეის შედარებაში, მათი დაპირისპირების გაწონასწორებაში არის ადამიანის ჰეშმარიტი ცხოვრება და ჰეშმარიტი დანიშნულება. იდეის თანახმად, სინამდვილის გარდაქმნა, როგორც ჯერარსისადმი არსის დაქვემდებარება, ცნობილი კანტიანური იდეაა. შელერი რომ ამგვარ დაპირისპირებასთან ხელახლა მივიდა, ამის მიზეზია მარქსის მიერ წამოყენებული დებულება სამყაროს გარდაქმნის, როგორც შემეცნების მიზნის შესახებ.

მიუხედავად შოპენჰაუერის მოძღვრებასთან აშკარა კავშირისა, შელერი ადამიანის ბუნების მისეულ გაგებას, ბუდასა და ფროიდის გაგებათა გვერდით, ნეგატიურს უწოდებს, რამდენადაც შოპენჰაუერი გონის თვიმყოფობას უარყოფს. ყველა აღნიშნული მოაზროვნე ადამიანის გონს მეორადად თვლის. შელერისათვის კი გონს საკუთარი არსება და კანონზომიერება აქვს. მაგრამ მას არა აქვს საკუთარი

თავდაპირველი ენერგია. ყოველგვარი სუბლიმაცია, ასკეზი და ვნებათა განდევნა გონს არსებობას კი არ აძლევს, არამედ ძალას(უარყოფილის ენერგიას გადასცემს მას).

შელერის მტკიცებით, ვერც ერთი ნეგატიური თეორია ვერ პასუხობს ფუნდამენტურ კითხვას: რა არის ადამიანში ის, რაც სიცოცხლის ნებას უარყოფს? რა განდევნის ლტოლვებს? რისკენ ხდება სუბლიმაცია? პასუხი გონის თავდაპირველობის აღიარებაშია(147. 63).

შელერი იმედოვნებს, რომ მისი თეორია ასწორებს გონის თაობაზე ანტიკური თეორიების ნაკლოვანებასაც. მათი აზრით, გონი, როგორც უმაღლესი რეალობა, იმთავითვე არსებულიცაა და უძლიერესიც. ისტორიული გამოცდილება კი უფრო იმას გვეუბნება, რომ უმაღლესი და უფრო ღირებული რეალობა უფრო სუსტია, ვიდრე ის, რაც უფრო ქვემოთადაა მიჩნეული. შელერს ამაში ნ. ჰარტმანიც დაეთანხმა და შელერი მადლობით იმეორებს ჰარტმანის მიერ ამ დებულების ზუსტ ფორმულირებას: „ძლიერი და უპირველესი არის ქვემოთა, უძლური - ზემოთა“(147. 66). მარქსთან ამ აზრის კავშირს შელერი თავად აღნიშნავს: განსხვავებით ჰეგელისაგან, მარქსმა დაინახაო, რომ იდეებს მათ უკან მდგარი მასებისაგან (ე. ი. უფრო დაბალისაგან) უნდა მიეცეთ ძალა. მაქსისეულიაო ისიც, რომ სამყარო თანდათან ადამიანის სრულყოფილ სხეულად იქცევა. მიუხედავად ამისა, შელერს არ სურს აღიაროს მატერიალისტური პრინციპი ქვემოდან ზემოთას განვითარებისა და ამ აზრით „ღვთაების წარმოშობისა“. მისთვის გონი იმთავითვე არსებულია. ამ მარად არსებულ გონს თანდათან ემორჩილება სამყაროს უხეში მატერია და მისი სრულყოფილი სხეული ხდება(147. 71). ამ, თავდაპირველად უძლური, გონის გაბატონებაა ისტორიის საბოლოო მიზანი. ეს არაა ფსიქოფიზიკური პარალელიზმი, რადგანაც აქ გონი და ფიზიკური სიცოცხლე ერთმანეთზე ზემოქმედებენ: გონი აიდეირებს ცხოვრებას, მაგრამ გონის ამოქმედება და ძალის მიცემა მხოლოდ ცხოვრებას შეუძლია. აქ გონი გამოდის როგორც სულიერისა და სხეულებრივის მომცველი და მათზე მაღლა მდგომი. რამდენადაც გონის გასაგნება არ შეიძლება, ამდენად განვითარების კანონზომიერება ირაციონალური რჩება. ღვთაების სამყაროში გაბატონების ტენდენციის არსებობის მტკიცება მხოლოდ ემპირიულ დაკვირვებებზე დამყარებული მიკერძოებული დასკვნა რჩება. ეს დასკვნა მიკერძოებულია, რამდენადაც მსოფლიო ისტორია საპირისპირო დასკვნისათვისაც შთამბეჭდავ მასალას იძლევა. შელერის ირაციონალიზმი აქაც უპასუხოდ სტოვებს ძირითად საკითხს იმის თაობაზე,

თუ რატომ ხდება განვითარება როგორც გონის თანდათანობითი გაძლიერება. ამის გამო არადამაჯერებელია შელერის მკვეთრი გამიჯვნა მისი მონათესავე მოაზროვის ლ. კლაგესისაგან (1872-1956), რომელიც გონს უტოლებს „ცივ“ ინტელიგენციას და აზროვნების უნარს. ობიექტური თვალი ადვილად შეამჩნევს, რომ პოზიტივიზმი და ტექნიციზმი თითქმის ერთნაირი საფუძველია ორივე მოაზროვნისათვის, თუმცა ორივე თავგამოდებით აკრიტიკებს მათ.

მხოლოდ სამყაროს მიღმა გასულ ადამიანს შეუძლია ჩაიხედოს არარაში და დასვას კითხვა: რატომაა, საერთოდ სამყარო და რატომ ვარ მე? არსებითად, ეს არის ადამიანად ქცევის აქტი, ე. ი. ის მომენტი, როცა ადამიანი ხვდება, რომ ის ვერ იქნება მხოლოდ უბრალო ნაწილი სამყაროსი. ამავე დროს ამ კითხვის დასმა არის სამყაროს შემთხვევითობის დადგენა. თუ ამის შემდეგ ადამიანი შეეცდება ჩაერიოს სამყაროში და შეცვალოს იგი, ეს იქნება მეტაფიზიკის დასაწყისი. ამგვარი ხდომილება კაცობრიობის ისტორიაში საკმაოდ გვიან და თანაც მხოლოდ ზოგიერთ ხალხში განხორციელდა. ეს არ არის აუცილებლობა. ისიც შესაძლებელია, რომ ადამიანს შეეშინდეს არარასი და მისგან დამალვა კვლავ სამყაროში მოინდომოს. ამისათვის ადამიანი ფანტაზიის მხოლოდ მისთვის ბოძებული უნარით ასულიერებს სამყაროს და სხვადასხვა სახის რელიგიას ქმნის. ამას გამოხატავს უმაღლესი რელიგიაც, რომელიც აბსოლუტსა და ადამიანს შორის ისეთ მიმართებას ადგენს, როგორც მამისა შვილისადმი, რასაც ქმნადი ღმერთის იდეამდე მივყავართ. ეს ქმნადობა ადამიანში ხდება, რამდენადაც ადამიანის თვითობა და ადამიანის გულია ღმერთის ქმნადობის ერთადერთი ადგილი. ამ ამოცანის, ამ ვალდებულების კისრება, შელერის აზრით, ნიშნავს კეთილი ღმერთის მზრუნველობაზე უარის თქმას. ეს ადამიანის სრულწლოვანების ნიშანია. ეს, ცხადია, მძიმე ჯვარია, მაგრამ ჩვენ ვიცით შელერის მკაცრი პასუხი, რომ მეტაფიზიკა არაა სუსტების თავშესაფარი. პასუხი მოულოდნელი არაა, მაგრამ ამ ელიტური თეორიით, პერსონა მხოლოდ ისაა, ვინც მეტაფიზიკოსობას ბედავს, ე. ი. სამყაროსათვის არას თქმას ბედავს და მაინც მის თანაშემოქმედობას კისრულობს. აქ ნიცშესთან საინტერესო დაპირისპირება გამოდის. ეს გამორჩეული ადამიანიც, რამდენადაც თავის ცენტრს სადღაც სამყაროს „გარეთ“ უშვებს, უარყოფს ნიცშეს მოწოდებას მიწაზე მყარად დგომის, მიწის ერთგულების შესახებ. პერსონად ქცევა ადამიანს ძვირად უჯდება: იგი წუვდიადის პირად აღმოჩნდება (რამდენადაც გონის გასაგნება შეუძლებელია) და, გარდა

ამისა, ამ მდგომარეობაში იგი რჩება მარტო, რამდენადაც სხვა ადამიანები, როგორც პერსონები, მისთვის ისევე შეუცნობადია, როგორც გონი. იგი ვერავითარ თეორიულ დამაჯერებლობას, ვერავითარ ცოდნას ვერ მოიშველიებს. მან ყველაფერი საკუთარ გაბედულებას, საკუთარ რისკს უნდა დაამყაროს. მაგრამ წყვდიადში რისკი მხოლოდ უმიმართებო შეიძლება იყოს. ამდენად, შელერის ელიტური პერსონა, როგორც საზოგადოებისა და სამყაროსათვის უცხო (მათ გარეთ თავისი საყრდენის მაძიებელი), ვერ მოახერხებს სამყაროში დამკვიდრებას, მისი ზეაღმავალი განვითარების განსაზღვრას, რამდენადაც მისი მოქმედება ვერ ჩაერთვება ადამიანურ კომუნიკაციაში. შელერის თეორია მარტოსულობის იმ ფენომენის ერთ-ერთი დასაბუთებაა, რომელიც ფართოდ გავრცელდა XX ს-ის დასაწყისისათვის როგორც ეპოქის გამათანასწორებელი სულის საპირისპირო.

ისიც უნდა ითქვას, რომ რამდენადაც შელერის მატერიალური აპრიორი მაინც აპრიორია, ე. ი. მაინც გამოცილებისაგან დამოუკიდებელია და გამეორებადი (თუნდაც რაიმე კონკრეტულის, მაგ., სოკრატეს თვითობის აურაცხელ გამოვლინებაში), როგორც ამბობენ, იგი მაინც ვერ მივიდა „თავად საგნებთან“, თუმცა ჰუსერლზე უფრო მიუახლოვდა მათ. ნამდვილი კონკრეტული არსებობის, ანუ ექსისტენციის და ნამდვილი თავისთავად არსებულის მიღწევა მიზნად დაისახეს ჰუსერლისა და შელერის გავლენის მატარებელმა ისეთმა ფილოსოფიურმა მიმდინარეობებმა, როგორიც იყვნენ რეალონტოლოგია და ექსისტენციალიზმი.

რეალონტოლოგია

ახალი ონტოლოგია XX ს-ის ფილოსოფიაში აერთიანებს ყველა იმ ფილოსოფოსს, რომლებიც, გნოსეოლოგიური და პოზიტივისტური სკოლების ხანგრძლივი ბატონობის შემდეგ, მიზნად ისახავენ ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებული ვითარების კვლევას. ამდენად, მასში მარქსისტული ფილოსოფიაც იგულისხმება, მაგრამ მას ახალი არ შეიძლება ეწოდოს, რადგან არასდროს უარუყვია ონტოლოგიის არსებობა და თავისთავად არსებულის შემეცნების შესაძლებლობა.

ზოგადად აღებული ეს მიმართულება მოიცავს სულ სხვადასხვა სკოლის წარმომადგენლებს: ნეოთომისტებს(ჟ. მარიტენი, ე. ჟილსონი, ი. ლოტცი), ექსისტენციალისტებს (მ. ჰაიდეგერი, კ. იასპერსი, გ. მარსელი), პერსონალისტებს(ვ. შტერნი, ნ. ბერდიაევი) და სხვებს. კლასიფიკაცია აქაც მხოლოდ პირობითი შეიძლება იყოს. ახალი ონტოლოგიის და მეტაფიზიკის დამცველ ამ სკოლათა სპეციფიკას ქმნის არა უბრალოდ ცნობიერების გარეთ გასვლა, არამედ გასვლა გარკვეული მიზნით, რომელიც მათთვის წინასწარაა განსაზღვრული. განსაზღვრულია, თუ რა უნდა დახვდეთ იმანენტური სფეროს გარეთ. ნეოთომისტებისათვის ესაა ქრისტიანული ღმერთი, პერსონალისტებისათვის - პერსონული სამყარო, როგორც თვითღირებულების მქონე სისტემათა ერთიანობა, ექსისტენციალისტებისათვის- ადამიანთან, როგორც განსაკუთრებულ ყოფიერთან, აუცილებელ მიმართებაში მყოფი ზესამყაროული ღმერთი ან ყოფიერება. მოკლედ, დასახელებულ მიმართულებათა სპეციფიკას ქმნის ის, თუ როგორ გადიან ადამიანური სამყაროს გარეთ. რაც შეეხება რეალონტოლოგიის წარმომადგენლებს, მათ აინტერესებთ ადამიანისა და ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებული ვითარება, რომლისთვისაც არაა აუცილებელი ცნობიერებასთან, ანდა ადამიანთან კავშირი, მაგრამ რომელიც აუცილებელია იმანენტურ სინამდვილეში გარკვევისათვის, თუნდაც შემეცნების თეორიის საკითხების დაფუძნებისათვის.

XX ს-ის I ნახევრის ფილოსოფიაში, როგორც დავინახეთ, ონტოლოგიას მრავალი წარმომადგენელი ჰყავდა, რომლებიც მკვეთრად განსხვავდებოდნენ ერთმანეთისაგან, მაგრამ ყველა ერთნაირად იმედოვნებდა, რომ კვლევის ეს ახალი ორიენტაცია საშუალებას მისცემს აზროვნებას, თავი დააღწიოს იმ კრიზისს, რომელშიც ფილოსოფია შეიყვანა ემპირიზმმა, გნოსეოლოგიზმმა და მასთან დაკავშირებულმა სუბიექტივიზმმა.

საყურადღებოა, რომ ამ პრობლემის გაცნობიერება მოხდა მაშინ, როდესაც პოზიტივისტები, ნეოკანტიანელები და მათი მონათესავე მიმდინარეობანი გავლენის მწვერვალზე იმყოფებოდნენ. თითქმის ერთსა და იმავე დროს დაიწერა გერმანელი ფილოსოფოსის ე. ლასკის „ფილოსოფიის ლოგიკა და მოძღვრება კატეგორიების შესახებ“ (1910) და ახალგაზრდა ამერიკელი ფილოსოფოსების (რ. ბ. პერის, ე. ბ. ჰოლტის, უ. პ. მონტეგიუს, ე. პ. სპოლდინგის, უ. მარვინის და უ. პიტკინის) კრებსითი პოზიცია „ექვსი ამერიკელი რეალისტის პროგრამა და პლატფორმა“. იგი გამოქვეყნდა 1910 წ. „ფილოსოფიურ, ფსიქოლოგიურ და მეცნიერულ მეთოდთა ჟურნალში“(№.7). 1912 წ. ეს წერილი დაიბეჭდა ნიუ-იორკში გამოცემულ კრებულში „ახალი რეალიზმი“. ისინი უპირისპირდებოდნენ როგორც ამერიკისათვის ტრადიციულად ქცეულ ბერკლიანურ იდეალიზმს, ისე ინგლისელ ჰეგელიანელებს, გაბატონებული გნოსეოლოგიური ორიენტაციის წარმომადგენლებს (ინგლისელ იდეალისტებს, ფრ. ბრედლის და ჩ. პირსონს) და, ასევე, გერმანიაში განსწავლული გავლენიანი ამერიკელი ფილოსოფოსის ჯ. როისის(1855-1916) პრაგმატულ იდეალიზმს. საერთოდ, იდეალიზმი მათ ესმოდათ როგორც შესამეცნებელი ობიექტის დაქვემდებარება მის შესახებ ცოდნაზე.

ეს ახალი რეალისტები გამოსავლად იღებდნენ ადამიანის „საღი აზრის“ რწმენას, რომლის თანახმადაც, სამყარო ჩვენი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებობს და იგი პირდაპირ შეიძლება იქნეს მოცემული ჩვენს ცნობიერებაში. ისინი ამ საფუძველზე აპირებდნენ ფილოსოფიური პრობლემატიკის ახლებური ხედვის შესაბამის კვლევაძიებას.

მაგრამ არც ეს გამოსვლა ნაივური რეალიზმის პოზიციიდან და არც მათი რეალიზმი არ ნიშნავდა მატერიალიზმს. როგორც ცნობილია, ამგვარი რეალიზმის პოზიციიდან გამოდიოდნენ, საკუთარი აღიარების მიხედვით, კანტი და ფიხტე, მახისტები და ემპირიოკრიტიკოსები და სხვ. მთავარია, თუ როგორ იქნება გადაწყვეტილი ცნობიერების და მისგან დამოუკიდებელი რეალობის ურთიერთმიმართება. არსებითად, ამერიკელი რეალისტები არა ნაკლებ იდეალისტები არიან, ვიდრე მათი გერმანელი თანამებრძოლი ახალი ფილოსოფიისათვის - ნ. ჰარტმანი ანდა ლოგიკურის „შეუზღუდველი“ ბატონობის მომთხოვნი ე. ლასკი. ონტოლოგიისაკენ მისწრაფება თანამედროვე ფილოსოფიაში იმაზე მიუთითებდა, რომ გაცნობიერდა შემეცნების თეორიის შეუძლებლობა ონტოლოგიის გარეშე.

ემილ ლასკი (1875-1915)

ჰ. რიკერტის მოწაფე, გერმანელი ფილოსოფოსი ე. ლასკი, მიუხედავად ხანმოკლე მოღვაწეობისა, მნიშვნელოვან კვალს ტოვებს ევროპული ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიაში. მისი ძლიერი და მაძიებელი გონება მუდამ ახალ გზებს ეძებდა აქტუალური პრობლემების ახლებურად დასაფუძნებლად. რიკერტი მას სისტემის შემოქმედი თავის მჭონეს უწოდებდა. ლასკს, მართალია, სისტემის შექმნა არ დასცალდა, მაგრამ მისმა იდეებმა ხელი შეუწყვეს ახალი მიმდინარეობების ჩამოყალიბებას. მის დამსახურებად შეიძლება ჩაითვალოს აგრეთვე XX ს-ის ევროპული ფილოსოფიისათვის ნეოპლატონიზმის მნიშვნელობის გაცნობიერება. არც ერთ მის ნაშრომს არ ჩაუვლია უკვალოდ, მათ დღესაც არ დაუკარგავთ მნიშვნელობა. როგორც მ. გოგიბერიძე აღნიშნავდა თბილისის უნივერსიტეტის „მოამბეში“(1928), ე. ლასკს გერმანული ფილოსოფიის უდიდეს იმედს უწოდებდნენ.

ლასკი 1902 წ. იცავს დისერტაციას თემაზე: „ფიხტეს იდეალიზმი და ისტორია“. 1905 წ. ჰაიდელბერგში გადადის ვ. ვინდელბანდთან და იკავებს კ. ფიშერის(1824 -1915) კათედრას. ლასკმა ხელი შეუწყო ჰუსერლის ფენომენოლოგიის ფრაიბურგის სკოლაზე გავლენას, მაგრამ თავად, ორივე სკოლის გამოცდილების გათვალისწინებით ახალი გზა აირჩია. იგი წარმატებით მიიწევდა წინ ამ გზაზე, მაგრამ პირველი მსოფლიო ომის დროს ეს საქმე გადადო და ომში მოხალისედ წავიდა. არ დაუჯერა ახლობლებს და მასწავლებლებს, რომ მისი საბრძოლო პოსტი გერმანიის ინტერესების დასაცავად სწორედ უნივერსიტეტის კათედრა იყო. ომის მძიმე პირობებისათვის მოუმზადებელი ლასკი ფრონტზე დიზენტერიით გარდაიცვალა 1915 წ. ლასკის შრომების სამტომეული გამოსცა მისმა მოწაფემ ე. ჰერიგელმა 1923-1924 წწ. (148).

ნეოკანტიანელთაგან ლასკმა პირველმა იგრძნო ფილოსოფიის ასპარეზის შემეცნების თეორიის სფეროთი შემოფარგვლის უსაფუძვლობა. მისი აზრით, შემეცნების თეორიას მეტაფიზიკის უარყოფის არც შესაძლებლობა და არც უფლება არა აქვს. ლასკმა არა მარტო უარყო ნეოკანტიანური პრინციპი, რომელიც შემეცნებას ყოფიერების (მოვლენების) სფეროთი ფარგლავდა, არამედ შეეცადა, სწორედ ამის საპირისპირო დაესაბუთებინა და თანაც — კანტის ფილოსოფიის ახლებური ინტერპრეტაციის საფუძველზე.

ლოგიკურის ბატონობის ყოფიერების სფეროთი შემოფარგვლის ანდა, საერთოდ, ლოგიკურის ობიექტურობის უარყოფის გავრცე-

ლებულ ტენდენციებს ლასკმა დაუპირისპირა დებულება, რომლის მიხედვითაც, ლოგიკურის ბატონობის სფერო უსაზღვროა. ლოგიკური არსებობს ყველგან, სადამდისაც აზროვნება წვდება.

იგი არსებითად ერთნაირ როლს ასრულებს ყველაფერში, რაც კი რაიმენაირად შეიძლება აზროვნების და შემეცნების საგანი გახდეს. ლოგიკურისათვის საზღვრის დაწესების ცდას ლასკი მიზოლოგიას უწოდებს. იგი წინააღმდეგობრივ წამოწყებად მიაჩნია, რომელიც საგანს მიაწერს სწორედ იმას (ლოგიკურ ფორმას), რასაც ართმევს.

ფილოსოფიურმა შემეცნებამ, ამტკიცებდა ლასკი, თუ მას სურს კერძო მეცნიერებათაგან განსხვავებული იყოს და ფილოსოფიის სახელი ატაროს, ამოცანად უნდა დაისახოს არსებულის ყოველი სფეროსა და ყოველი არსებულისათვის უდავო მნიშვნელობის მქონე ლოგიკური ფორმები იკვლიოს. ლასკის უმნიშვნელოვანესი ნაშრომი „ფილოსოფიის ლოგიკა და მოძღვრება კატეგორიების შესახებ“ (1910) სწორედ ამგვარი ფილოსოფიის პროგრამას წარმოადგენს. იგი ცდილობს წარმოაჩინოს ის საფუძვლები, რომელთაგან აუცილებლობით გამომდინარეობს შემეცნების კანტიანური და ნეოკანტიანური, აგრეთვე ფენომენოლოგიური მეთოდების მიერ დაწესებული საზღვრების გარღვევა. ლასკი ეძებს ახალ მოძღვრებას კატეგორიების შესახებ და, შესაბამისად, ახალ ფილოსოფიას.

გამოცდილების სფეროში, კანტის აზრით, შემეცნების საგანი იგივეა, რაც შემეცნება, რადგან გამოცდილება სხვა არაფერია, თუ არა ემპირიული შემეცნება. ლასკის წამოწყების სიძნელე აქედანვე ნათლად ჩანს. მას სურს ლოგიკურის ბატონობა ყოფიერების სფეროს გარეთ გაავრცელოს. იმისათვის, ვინც კანტის ფილოსოფიას იცნობს, აღნიშნულიდან მხოლოდ ორი რამ გამომდინარეობს ალტერნატიულად: ან ჰეგელის პანლოგიზმი, ე. ი. ლოგიკურის ბატონობის გავრცელება მთელ სინამდვილეზე (მთელი სინამდვილის ლოგიკურად ანდა მის სახესხვაობად ქცევის აზრით), ანდა, საერთოდ, ლოგიკურის ბატონობის და შემეცნების იმგვარი გაგება, რომელიც თვით ყოფიერების სფეროშიც გამორიცხავს შემეცნების ტრადიციულ გაგებას და ამგვარი მეტამორფოზის ხარჯზე ავრცელებს მას ყოველგვარ არსებობაზე, იქნება ეს ჯერარსის თუ ზეყოფიერების სფერო.

ლასკი ცდილობდა ჩამოეცილებინა კანტის ფენომენალიზმი იმ ძირითადისათვის, რაც კანტმა შემოიტანა ფილოსოფიაში და რამაც საყოველთაო მნიშვნელობის რევოლუციის სახელი დაიმსახურა. ფენომენალიზმს ლასკი თვლის იმ წარმავალ გარსად, რომელშიც გაა-

ხია კანტმა მისივე აღმოჩენის დედაარსი. ეს სიახლე არის ტრანსცენდენტალურ-ლოგიკური ფორმისა და საგნის მიმართების ახალი დანახვა, ე. ი. იმის დადგენა, თუ რას აკეთებს შემეცნების საგანში ფორმა (სწორედ ფორმა და არა ტრანსცენდენტალური სუბიექტი). კანტმა დაადგინა, რომ საგანში (რაც ლასკისათვის უდრის თეორიულ საზრისს და იგივეა, რაც თავისთავადი ჰეშმარიტება) საგნობრიობას წარმოადგენს თეორიული ფორმა, ანუ ლოგიკური, ანუ კატეგორია. ეს ისაა, რასაც, კანტის სიტყვებით თუ ვიტყვით, გონება სდებს საგნებში. ლოგიკური თავად საგნის კონსტიტუციური მომენტია და არა მისი ასახვა, როგორც ეს კანტამდე ეგონათ. ეს დებულება კანტთან, ლასკის აზრით, ვრცელდება როგორც გრძნობად, ე. ი. ყოფიერების სფეროზე, ისე მის გარეთაც. თვით კანტის ფილოსოფიაში, გვარწმუნებს ლასკი, შეზღუდულია შემეცნების საგნის სფერო და არა ლოგიკური ფორმის სამფლობელო. თუ სადმე მოიძებნა შემეცნების საგანი, მისი საგნობრიობა აუცილებლად ლოგიკური ფორმით იქნება წარმოდგენილი. ამის შედეგად ლოგიკის სფერო დაიყო ფორმალურ (რეფლექსურ) და მატერიალურ ლოგიკურად, ანუ სუბიექტურ და ობიექტურ ლოგიკურად. ამსახველობა ლოგიკურის მეორეხარისხოვან საქმედ იქცა. იგი ფორმალური, რეფლექსური ლოგიკის სფერო გახდა. ამით იგი დაუპირისპირდა არა მეტალოგიკურს, არამედ ტრანსცენდენტალურ, კონსტიტუციურ ლოგიკურს. რეფლექსურ-ლოგიკურის უმაღლესი ამოცანა ხდება საგნობრივ-ლოგიკურის სფეროსთან მიმართების დადგენა.

კანტის კოპერნიკისებური რევოლუციის ამგვარი ინტერპრეტაციით დგინდება შემეცნების საგნის იმანენტურობა ლოგიკურისადმი. ამ აზრით, თავისთავადი ნივთი ისევე იმანენტურია ლოგიკურისადმი, როგორც მოვლენათა სფერო, რადგან საგნის შინაარსი, მასალა ორივე სფეროში შეუმეცნებელია, ხოლო ფორმა ორივეში ლოგიკურია. თავისთავადი ნივთების საგნობრიობის მეტალოგიკურობა მოხსნილია. კანტი, ლასკის აზრით, უცნაურ წინააღმდეგობაში ვარდებოდა, როცა მხოლოდ ყოფიერების, ანუ გრძნობადის სფეროს ლოგიკას უშვებდა, რადგან მისი „წმინდა გონების კრიტიკა“ ხომ არაგრძნობადი სფეროს შემეცნება იყო? ფაქტია, რომ მას თავისი კოპერნიკისებური პრინციპი არ მიუყენებია თავისი შემეცნების თეორიისათვის. ეს იმას ნიშნავს, რომ მას ღირებულების სფეროს ლოგიკის შესახებ საკითხიც არ დაუსვამს.

კანტმა ერთმანეთს დაუპირისპირა სუბიექტურ-ლოგიკური მსჯელო-

ბის სფერო და მისი საზომი - ტრანსსუბიექტური, ობიექტური, ისეთი ლოგიკური, რომელიც თავისთავადი ჭეშმარიტებების, თავისთავადი საგნების სამეფოა. ისინი, მართალია, ორივე ლოგიკურია და, ამდენად, მათ შორის უფსკრული მოხსნილია, მაგრამ განსხვავება მათ შორის მაინც იმდენად დიდია, რომ ლასკი ერთი სფეროდან მეორეზე გადასვლას შესაძლებლად თვლის მხოლოდ პირველის თავისებურებაზე სრული უარის თქმის საფასურით.

თავისთავადი ჭეშმარიტებანი(რომელთა თეორია ბოლცანოდან ჰუსერლის გავლით მიიღო ლასკმა) წარმოადგენენ ერთადერთ წმინდა ობიექტურობას. ისინი თავისი არსებობისათვის არ მოითხოვენ სუბიექტს და სუბიექტურობას საერთოდ. მათ შესახებ არ შეიძლება ითქვას, რომ ისინი პოზიტიური ანდა ნეგატიური ღირებულებანია. ეს სუბიექტური დანამატებია, რომელსაც თავისთავადი ვითარება მსჯელობის სფეროში იღებს. სუბიექტურობის სფეროში რომ ღირებულებათა დაპირისპირებაა, იგი თავისთავად ჭეშმარიტებაზე მიუთითებს, როგორც თავის საზომზე და ამით სწორ მიმართულებას აძლევს შემეცნებას. დაპირისპირებულობის სფეროში ღირებულება, ჭეშმარიტია თუ მცდარი, ორივე სუბიექტურობით არის შერყვნილი და არ ემთხვევა თავისთავად ჭეშმარიტებას. სუბიექტური შემეცნების სფერო არის მსჯელობის სფერო (ცნებაც მსჯელობის ერთ-ერთი სახეა), ამტკიცებს ლასკი ნაშრომში „მოძღვრება მსჯელობის შესახებ“(148. 2. 49).

ლასკი ცდილობს დაასაბუთოს, რომ, სწორედ ნეოკანტიანური ღირებულების თეორიიდან გამომდინარე, აუცილებელია დაპირისპირებულთა მაღლა მდგომი ჭეშმარიტების(ღირებულების) მიღება. დაპირისპირებულობის დაშვებით უკვე იგულისხმება დაპირისპირებულობაზე მაღლა მდგომი. სხვაგვარად შეუძლებელია დაპირისპირებულთა შორის ჰარმონია ანდა დისჰარმონია არსებობდეს. დაპირისპირებაში, ფარული სახით, ყოველთვისაა ეს მესამე.

ის, რაც ყველაზე ახლოა ჩვენთვის, ყველაზე უფროა დაცილებული თავისთავად საგანს. ყოველი საფეხური საგნიდან სუბიექტისაკენ წარმოადგენს ხელოვნურობის ხარისხის ამაღლებას. ამის მიხედვით ლაგდება სუბიექტურ საზრისთა, სუბიექტურ ჭეშმარიტებათა სფეროები. ყოველი მომდევნო წინამავალის დანაწევრება და მასში ისეთი ელემენტების შეტანაა, რომელთაც წინაში ადგილი არა აქვს. ღირებულებათა იერარქიის ნეოპლატონური ემანაციის თეორიის მიხედვით. გააზრება აქ ნათელია. ყოველმა მომდევნო საფეხურმა, რომლისთვისაც წინამავალი შემეცნების საგანია(ნეოპლატონიკოსები იტყოდნენ -

ღმერთია მომდევნოსათვის), არაფერი იცის მის შესახებ და რაკი სურს მისი რაობა გაიგოს, აანალიზებს, ანაწევრებს იმას, რაც შეერთებული იყო, წინააღმდეგობა შეაქვს იქ, სადაც ჰარმონია იყო. ეს დაპირისპირებულთა, გარკვეული აზრით, ტოლფასოვნებასაც აპირობებს. ნეოპლატონიკოსებთან ეს ასპექტი აბსოლუტური ბოროტების უარყოფის სახით იყო წარმოდგენილი, ფენომენოლოგიაში კი მცდარი მსჯელობის თავისთავადობის სახით წამოიწია.

მაგრამ რამდენადაც დაპირისპირებულთა მაღლა მდგომზე ვლაპარაკობთ, ამ თავისთავადი ჭეშმარიტებების რაღაცნაირი კორელატიც უნდა იქნეს დაშვებული სუბიექტურობის სფეროში. ასეთი შემეცნების შესაძლებლობის შესახებ მსჯელობს ე. ლასკი თავის „ფილოსოფიის ლოგიკაში“, როცა იმგვარი რეფლექსიის არსებობას იცავს, რომელსაც თავისი არაფერი შეაქვს თავად საგნებში მოცემულ შინაარსში.

ამგვარი შემეცნების სუბიექტის აუცილებლობაზე ლაპარაკობდა ლასკი 1908 წ. ფილოსოფიის მესამე საერთაშორისო კონგრესზე წაკითხულ მოხსენებაში- „არსებობს თუ არა ლოგიკაში პრაქტიკული გონების პრიმატი?“ ამგვარ სუბიექტს იგი უწოდებდა მხოლოდ გამგებ, პასიურ სუბიექტს, რომელიც განცდის ფაქტობრიობის მინიმუმს წარმოადგენს, იმ მინიმუმს, რაც აუცილებელია სუბიექტად ყოფნისათვის. თავისი შინაარსით იგი სხვა არაფერია, თუ არა თავისთავადი ღირებულების ანაბეჭდი, ტრანსსუბიექტური სფეროს ასახვა. თავისთავადი ღირებულების საპირისპირო მხარეს მდებარე ღირებულება, როგორც შემეცნების საგანი, აქ გამოდის როგორც მინდობის მომთხოვნი და მინდობის ღირსი, ამიტომ – შეუცვლელად მიღებული სუბიექტის მიერ. ეს არ არის მსჯელი სუბიექტი. აქტივობა, რომელიც სუბიექტს მსჯელობის სფეროში ჰქონდა, დაკარგა. იგი არის წმინდა მე. იდეალური, გააზრებული არა როგორც სუბსტანციური ცნობიერება, არამედ როგორც ინტენციური, ისეთი, როგორიც ფ. ბრენტანოს და სქოლასტიკოსებს ესმოდათ ადამიანური აზროვნება. ესაა შემმეცნებელი სუბიექტის უმაღლესი ცნება. იგი თავისთავადი საგნების, თავისთავადი ღირებულებების კორელატია (148. 1. 350). ლასკის მოძღვრების ამ ასპექტს მაშინ არისტოტელიზმს უწოდებდნენ, რაც ასე არ მოსწონდა არც ლასკის მასწავლებელ ჰ. რიკერტს და არც ლასკის მოწაფეს ე. ჰერიგელს.

შემეცნების, როგორც მინდობის (Hingabe), დადგენით ლასკი პრინციპულად უპირისპირდება როგორც კანტს, ისე ნეოკანტიანელებს, რადგან კანტიანელობა, როგორ ფართოდაც არ უნდა გავიგოთ იგი, ემყარება შემეცნების საგნის შემეცნებაში აგების მოთხოვნას (148. 2.

426). შემეცნების ორი სახის – აქტიურის და პასიურის – დადგენას ლასკთან პრინციპული მნიშვნელობა აქვს. მიმნდობი სუბიექტი თავისთავადი საგნის კორელატია, მსჯელი, აქტიური სუბიექტი კი - კვაზიტრანსცენდენტობისა. ეს საფუძველს აძლევს მას განასხვაოს ალეთეიოლოგია და გნოსეოლოგია, როგორც ორი დამოუკიდებელი ლოგიკური დისციპლინა.

ალეთეიოლოგია სწავლობს ობიექტურ საზრისებს, თავისთავად საგნებს სუბიექტური დანამატის გარეშე. რაც შეეხება გნოსეოლოგიას, იგი შეისწავლის სუბიექტური ლოგიკის სფეროს. აქ საქმე გვაქვს არა თავისთავად საზრისებთან, არამედ მათ განცდასთან, ე. ი. სუბიექტზე ზემოქმედების შედეგად წარმოშობილ საზრისთა, როგორც შემეცნების საგანთა, სტრუქტურასთან. სუბიექტის აქტიურობა ამ საგნებს დაპირისპირებულობას უქვემდებარებს. ეს სტრუქტურები სუბიექტურია, მაგრამ არა თვითნებური. მათში ჩანს დაპირისპირებულობაზე მაღლა მდგომი ჰეშმარიტების რაღაცნაირი კვალი. ამ კვალს მიჰყვება გნოსეოლოგია. სუბიექტური ლოგიკა გზაა ტრანსცენდენტური საზრისის წვდომისაკენ, ალეთეიოლოგია კი - ნაწვდომი საზრისის, ე. ი. თავისთავადი ჰეშმარიტების სამყაროს არსებობაში დარწმუნების შემდეგ, მისი სტრუქტურის შესწავლაა. გნოსეოლოგია ალეთეიოლოგიაში შესავალი უნდა იყოს. ლასკის მოძღვრებას მსჯელობის შესახებ შეიძლება ეწოდოს გნოსეოლოგია, ხოლო მოძღვრებას კატეგორიების შესახებ- ალეთეიოლოგია.

ბოლცანოსა და ჰუსერლს, ლასკის აზრით, ჰქონდათ ალეთეიოლოგია, მაგრამ არ ჰქონდათ გნოსეოლოგია, რომელიც აუცილებლობით მიგვიყვანდა ალეთეიოლოგიამდე. მეტიც, რამდენადაც ისინი თავისთავადი ჰეშმარიტების გვერდით უშვებდნენ მცდარობას თავისთავად, ამდენად რჩებოდნენ დაპირისპირებულობის სფეროში.

ლასკის მოძღვრება ემყარება პრინციპს შემეცნების საგნის მასალის ირაციონალობისა და ფორმის რაციონალობის შესახებ. შემეცნების საგნის რაციონალური ფორმის საშუალებით ვერაფერს გავიგებთ მისი მასალის შესახებ, თუმცა ფორმა სწორედ ამ მასალაზე გამოითქმის, როგორც სუბიექტზე. მოცემული საგნის შემეცნების თვალსაზრისით, მასალა ყოველთვის ირაციონალურია. მაგრამ ირაციონალობა შემეცნების საგნის ფუნქციური თვისებაა, რომელსაც ნებისმიერი ვითარება იღებს, თუკი შემეცნების საგანში ფორმას დაპირისპირებული მასალის ადგილს დაიკავებს.

მაგრამ არსებობს როგორც ფორმების, ისე მასალათა იერარქია. ის, რაც ყოფიერების სფეროში შემეცნების საგნის მასალაა, წარმოა-

დგენს უმდაბლესს, მხოლოდ მასალას. იგი ვერავითარ შემთხვევაში ვერ გახდება სხვა რაიმეს ფორმა. ყოფიერების ანუ მოვლენათა სფეროს კატეგორიების უფრო დაბალი საფეხურის კატეგორიები მოუაზრებადია (არისტოტელეს პირველმატერიის მსგავსად).

ეს პირველადი, რომელიც ყოველ მიმართებაში მხოლოდ მასალაა, უპირისპირდება ღირებულებას საერთოდ. ეს მასალა წარმოადგენს არაღირებულებას, ე. ი. მნიშვნელოვნებისადმი უცხოს. ეს არ უნდა ავურიოთ არც უმნიშვნელობაში და არც უარყოფითი მნიშვნელობის მქონეში. ამ შემთხვევაში მასალა თავად შევიდოდა ღირებულების სფეროში, ღირებულების ერთ-ერთ სახედ იქცეოდა. ამ პირველმატერიის ორი თვისებიდან(ღირებულებისადმი უცხო და ირაციონალური), პირველი მხოლოდ გრძნობადი მასალის სპეციფიკაა, რომელიც განასხვავებს მას სხვა სფეროთა საგნების მასალისაგან. ეს უკანასკნელნი, თავისთავად (სხვა მიმართებაში), შეიძლება ღირებულებებს წარმოადგენდნენ. მეორე ნიშანი, ირაციონალობა, შემეცნების საგნის მასალის საერთო ნიშანია. ამდენად, მნიშვნელობისადმი უცხოობა, ალოგიკურობა შეიცავს ირაციონალობას, მაგრამ არა პირიქით.

მასალის ყოველ სახეს, ირაციონალობის გარდა, საერთო აქვს ლოგიკური სიშიშვლის ნიშანი. იგი მიუთითებს მასალის სპეციფიკაზე იმ მდგომარეობაში, როცა იგი ფორმას გამოყოფილია, ანუ როცა არაა ფორმით შემოსილი. შემოსილობით მასალა საგანში, ჰეშმარიტებაში, ანუ საზრისში თავის ლოგიკურ სიშიშვლეს კარგავს, მაგრამ ინარჩუნებს ირაციონალობას(თუ გრძნობადი მასალაა - ალოგიკურობასაც). ლასკის მასწავლებელთან, ჰ. რიკერტთან მასალა საერთოდ ალოგიკური იყო. იგი ამაზე მეტ განსხვავებას არ ახდენდა მასალის ბუნებაში, რადგან მხოლოდ ყოფიერების, ანუ გამოცდილების სფეროს მასალასთან ჰქონდა საქმე.

ალოგიკური მასალა ლასკის თეორიაში იჭერს კანტის თავისთავადი ნივთის ადგილს. ეს შედარება არ გაგვაკვირვებს, თუ გავიხსენებთ, რომ ალოგიკური მასალა ლასკთან არ ნიშნავს ქაოსურს და არადიფერენცირებულს. იგი არაა წმინდა შესაძლებლობა, რომელიც, როგორც ასეთი, ყოველგვარ ფორმას უნდა დაემორჩილოს. ფორმა ყოველთვის თავისას წააწერს მასალაზე, თავად ამ მასალიდან კი ვერაფერს ამოიკითხავს. უფსკრული ფორმასა და შინაარსს შორის გადაულახავი რჩება.

აქედან გამომდინარე, ჰეშმარიტება, ანუ თეორიული საგანი არ შეიძლება წმინდა სინათლის, რაციონალურის მასად წარმოვიდგინოთ.

მასში ყოველთვისაა რაციონალური და ირაციონალური, როგორც მასალა და ფორმა. ეს თეორია ყურადღებას არ აქცევს იმ გარემოებას, რომ ამ საფუძველზე საგნის ერთიანობის ლოგიკური დადგენა შეუძლებელი ხდება, რადგან საგნის შემადგენელი ორი მომენტი პრინციპულად უცხოა ერთმანეთისათვის და ასეთივე რჩება.

ლასკი კარგად ხედავდა, რომ თუ მივიღებთ დიალექტიკურად თვითმოძრავ ცნებას, მხოლოდ მაშინ გადაილახება ირაციონალიზმი. პანლოგიზმის შიშით, იგი შეეცადა ფორმის ყოვლისშემძლეობა კანტიანურად შეეკვეცა და მასალის ავტონომია დაეცვა, შედეგად კი ის მიიღო, რომ ფორმის ავტონომია დაკარგა. მასთან თავად ფორმა გახდა მასალაზე დამოკიდებული და შემეცნებისათვის მხოლოდ ემპირიულად მისაწვდომი. თავად ლასკი თავის პოზიციას ასე განსაზღვრავდა: ფორმის რაციონალობა და არა რაციონალიზმი, მასალის ირაციონალობა და არა ირაციონალიზმი, მაგრამ ეს პოზიციური ირაციონალიზმი, ფაქტობრივად, სრულ ირაციონალიზმს ძნელად თუ აიცილებს.

ეს გარემოება ნათელი გახდება მნიშვნელობის განმსაზღვრელი მომენტის შესახებ ლასკისეული თეორიის განხილვით, რომელიც ფორმისა და მასალის მიმართების კონკრეტულ საკითხებს ეხება.

კანტის ფილოსოფიაში ჰვრეტა ზღუდავს აზროვნების ფორმებს, რათა შემეცნება შესაძლებელი გახდეს. სხვა სიტყვებით, ჰვრეტადი, როგორც მასალა, ფორმას უცვლის ფორმას, რადგან კონკრეტულ (გამოცდილებისეულ) მნიშვნელობას აძლევს მას. ლასკმა ფორმისა და მასალის მიმართებაში ეს მომენტი გააააბსოლუტურა და მოაზრებადის ყოველ სფეროს მიუყენა. მაგრამ თუ კანტთან ფორმა ლოგიკური არსებული მნიშვნელობის შეზღუდვას იძლეოდა, ლასკთან მასალა არადიფერენცირებული ლოგიკურიდან გამოიწვევს კონკრეტულ ლოგიკურ ფორმებს, რომლებიც „წაეწერება“, ანუ აფორმებს მათ. თუ ფორმა, საერთოდ, იგივეობის პრინციპია, მაშინ თუნდაც მხოლოდ ორი ფორმის განსხვავება იმას უნდა ნიშნავდეს, რომ ფორმას, ანუ ლოგიკურს რაღაც უნდა უშლიდეს ხელს თავისი ბუნება სრულყოფილად გამოამჟღავნოს. ეს რაღაცა მასალიდან გამომდინარე მოთხოვნილება უნდა იყოს, რადგან საგანთა სამყაროში ფორმისაგან განსხვავებული სხვა ინსტანცია არ არსებობს. ამიტომ უნდა დავუშვათ, რომ შეუძლებელია წმინდა ფორმიდან ფორმების და, საერთოდ, ერთი ფორმიდან მეორის შინაარსის გამოყვანა. ამას ლასკი ლოგიკურ ფორმათა გაუმჭვირვალობას უწოდებს.

ყოველ ლოგიკურ ფორმაში არსებობს ლოგიკური წმინდა ფორმა

საერთოდ და მისი კონკრეტულობის შემქმნელი, მასალის მოთხოვნით დამძიმებული ლოგიკური. ამგვარი ლოგიკურის ფიქსირებისათვის ლასკი ნეოპლატონურ ტერმინს მოიშველიებს და მას „იტელიგიბელურ მატერიას" უწოდებს. ამგვარი ლოგიკური ქმნის ლოგიკურ ფორმათა სიმრავლის საშუალო სამეფოს, ანუ „ინტილიგიბელურ კოსმოსს" (მაგრამ ნეოპლატონიზმს ლასკი მუდამ მონიზმის გარეშე იღებს).

ამრიგად, მოძღვრებამ კატეგორიების შესახებ შესამეცნებელი სამყაროს სამგვარი გარკვეულობა გამოაცალკევა: წმინდა თეორიული ფორმა, მნიშვნელობათა სიმრავლე და ალოგიკური მასალა, ე. ი. გრძნობადი მრავალსახეობა.

ობიექტურად, დიფერენციაციის წყაროა გრძნობადი მასალაა შემეცნებისათვის კი ეს იმას ნიშნავს, რომ ფორმათა დიფერენციაციის აპრიორული წვდომის გზა დახშულია. შემეცნება არა მარტო აპრიორულად ვერ აღმოაჩენს ფორმებს, არამედ აღმოჩენილსაც ვერ მოუნახავს ლოგიკურ საფუძველს, რადგან მისი არსებობის საიდუმლოება მის გამომწვევ ლოგიკურ მასალაში იმალება. ამას ემყარება ლასკის დებულება იმის თაობაზე, რომ ფორმები დიალექტიკურად ერთმანეთზე კი არ მიუთითებენ, არამედ მასალაზე.

ცნობილ ნაშრომში - „მოძღვრება მსჯელობის შესახებ"- ლასკი შეეცადა აეცილებინა ლოგიკური ფორმის უსასრულო დიფერენცირება, რაც გარდუვალია, თუ გრძნობად მასალას მისი უსასრულო მრავალფეროვნების ყოველ ნაწილში ფორმის განმსაზღვრელად და დამსახსვრელად მივიჩნევთ. ლასკი ცდილობს დაასაბუთოს, რომ ფორმა თავად უდებს საზღვარს თავის დიფერენციაციას. ფორმა-მასალის ჰიდილი შეთანხმებით მთავრდება. ფორმა მხოლოდ გარკვეულ ფარგლებში ასრულებს მასალის მოთხოვნას.

საგნის ცნება, როგორც აღნიშნული იყო, არ ამოიწურება ყოფიერების ცნების სფეროთი. რადგან გრძნობადი მასალა არ არის მასალის ერთადერთი შესაძლებელი სახე. ყოფიერების სფეროში შემეცნების მიზანია ალოგიკური მასალა. მაგრამ შემეცნება აქ ვერ გაჩერდება. მას სურს იცოდეს იმ კატეგორიების შესახებ, რომელთა საშუალებითაც ალოგიკურ მასალას შეიმეცნებს. ეს შემეცნების თეორიის საქმეა. აქ შემეცნების მიზანი თავად ყოფიერების სფეროს კატეგორიებია. თუ არსებობს შემეცნების თეორია, უნდა არსებობდეს კატეგორიები ამგვარი მასალისთვისაც, ე. ი. თავად კატეგორიებისთვისაც, რათა შესაძლებელი გახდეს მათი შემეცნება.

ამრიგად, დადგენილი იქნება შემეცნების საგნის ორი სფერო, ანუ

ჭეშმარიტების ორი სფერო, რომლებიც ქვესახეებია, საერთოდ, თეორიული საგნისა. მაგრამ ორივენი, მისგან განსხვავებით, აზროვნებისაგან, შემეცნებისაგან დამოუკიდებლად არსებობენ, ისინი თავისთავადი საზრისები, თავისთავადი ჭეშმარიტებანია. ამ ორი სფეროს ურთიერთმიმართება შეიძლება სართულების სახით წარმოვიდგინოთ. რადგან, როგორც დავინახეთ, ყოფიერების სფეროს წარმომადგენელი საგნის ფორმა, რომელიც ალოგიკურ გრძნობად მასალას აფორმებს, მეორე „სართულის" საგანში თვით ხდება მასალა. იქ იგი ლოგიკურად შეიმოსება სხვა ფორმით. საგანთა ორ სფეროს შორის ზუსტი პარალელიზმი ეფუძნება იმას, რომ პირველი სართულის ყველა ფორმას, რამდენადაც ისინი არსებობენ, უნდა ჰქონდეს შესაბამისი ფორმის ფორმა, რომელთან მიმართებაშიც ისინი მასალაა. აქედან გამომდინარე, ყოფიერების სფეროს კვლევა შეიძლება გამოგვადგეს მნიშვნელადის სფეროს, ე. ი. მეორე სართულის ფორმების კვლევაში.

მეორე სართულის, როგორც დამოუკიდებელი სფეროს, კვლევის უფლებას ლასკი იმით აფუძნებს, რომ ფორმა საერთოდ არ ასახავს მასალას, არ ემთხვევა მას.

შეიძლება თუ არა კატეგორიების მესამე სართული არსებობდეს? ლასკის თანახმად, თუ რაიმე არსებობს, მას შეიძლება მიეყენოს ფორმა. ფორმის ფორმა კი ნამდვილად არსებობს. მიეყენება თუ არა მას კატეგორია, რომელიც მის შემეცნებას გახდიდა შესაძლებლად? გახდება თუ არა ფორმის ფორმა მასალა? ლასკი აღიარებს, რომ კატეგორია შეიძლება მიეყენოს კატეგორიათა უსასრულო რიგს, ე. ი. მივიღებთ ფორმის ფორმის ფორმას და ა. შ. ამ თვალსაზრისით, რეგრესი უსასრულობაში აღიარებულია, მაგრამ ეს არ ნიშნავს კატეგორიათა მესამე ფენის, მესამე სართულის აუცილებლობას: ფორმის ფორმის ფორმა არაა საჭირო, რადგან იგი არ არის ფორმის ფორმისაგან განსხვავებული კატეგორია. ორივე წმინდა ლოგიკური, წმინდა მნიშვნელადია. ლასკი დარწმუნებულია, რომ მეორე სართულის საგნის ელემენტები (მასალად ქცეული ფორმის და ფორმის ფორმის კავშირი) ლოგიკურად გადაულახავია. სხვა სიტყვებით: მართალია, ცოდნა უსასრულოდ შეიძლება გახდეს საკუთარი თავის ობიექტი, მაგრამ მეორე სართულის საგნების შემდეგ, ამ პროცესში ლოგიკურად ახალი არაფერი მოგვეცემა. ამიტომ კატეგორიათა შესახებ მოძღვრებამ მას შეიძლება ყურადღება არ მიაქციოს. ლოგიკას არ აინტერესებს გამეორება. რეგრესი ლოგიკისათვის წყდება იქ, სადაც გამეორება იწყება.

არსებულის მეორე სართულზე კოპერნიკისებული პრინციპის

გადატანით, შესაძლებელი ხდება შემეცნების რეფლექსია საკუთარ თავზე, ანუ თვითშემეცნება. ამის წყალობითაა, რომ ლოგიკა, ყველა სხვა მეცნიერებისაგან განსხვავებით, წარმოადგენს თვითგააზრებას, თვითცნობიერებას. თვითგააზრების თვითგააზრება ან თვითცნობიერების თვითცნობიერება კი მხოლოდ სიტყვიერ სიახლეს მოგვცემს.

ამიტომაა, რომ არ შეიძლება ლოგიკის ლოგიკა. როცა პირველი ან მეორე სართულის კატეგორიების შესახებ მსჯელობს, ლასკი ემყარება ფორმისა და მასალის მიმართების პრინციპს, მაგრამ ისეთი ფორმები, როგორიცაა წმინდა თეორიული ფორმა ან წმინდა ფორმა საერთოდ, არც ერთ ამ სფეროში არ შედის. ისინი ან რაიმენაირად ჩართულ უნდა იქნენ კატეგორიათა სისტემაში, ან უარყოფილნი. წმინდა თეორიული ფორმის შესახებ ჩვენ ვიცით, რომ იგი კატეგორიათა ორივე სფეროსათვის იდენტური შინაარსია, რომ მას ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი თავისთავადი არსებობა არა აქვს. ამგვარი ფორმის ასახსნელად ლასკს სუბიექტ-ობიექტის ახალი მიმართება შემოაქვს. იგი თვლის, რომ ეს აუცილებელია, თუ გვინდა კატეგორიათა პრობლემის სფეროს გაფართოება კონსტიტუციურ ფორმებს იქით. ამ ახალ მიმართებაში შემეცნების საგანი ხდება თვით შემეცნებისაგან დამოუკიდებელი სფერო, თავისთავადი საგნები. შემეცნება აანალიზებს მათ, ადარებს, გამოარჩევს და სხვ. აღნიშნული ორი მიმართებიდან - ფორმისა და მასალის მიმართება და სუბიექტისა და ობიექტის მიმართება - პირველი აუცილებელი და არსებითია ლოგიკური ფორმისათვის, მეორე - შემთხვევითი და არარსებითი. ამ უკანასკნელი მიმართების საფუძველზე წარმოიშვებიან ორივე სფეროს, ორივე სართულისათვის საერთო კატეგორიები, რომელთაც ლასკი გენერალურ კატეგორიებს უწოდებს. იგი ყოველთვის ხაზს უსვამს კონსტიტუციური ფორმების პრიმატს, რათა აბსტრაქციის შედეგად მიღებული უზოგადესი ფორმები გამოსავლად არ მივიღოთ და ონტოლოგიური მნიშვნელობა არ მივანიჭოთ(148. II. 159).

ყოველი კატეგორია, რომელიც სხვადასხვა სფეროს კატეგორიებისათვის საერთო იქნება, რეფლექსური მოქმედების შედეგია, მაგრამ ეს არ ნიშნავს მათ სუბიექტურობას. გენერალურ კატეგორიებში ყველაფერი სუბიექტისაგან დამოუკიდებელია, მათი განცალკევებული არსებობის გარდა. სუბიექტი მათ ლოგიკურ შინაარსს თავად კი არ გამოიანგარიშებს, არამედ აღმოაჩენს კონსტიტუციურ ფენებში (მათი ანალიზის დროს). ლასკთან რეფლექსური კატეგორიების შემეცნებაც შემეცნების, როგორც მინდობის, ცნებაში ექცევა.

რეფლექსური კატეგორიის ბუნებას, ლასკის აზრით, ყველაზე უკეთ გამოხატავს იდენტობის კატეგორია. იგი არის სქემა, კატეგორიული ფორმა ნებისმიერი რაიმესათვის, რაც კი შეიძლება შემეცნების საგანი გახდეს. მისი მასალაა რაიმე საერთოდ. იდენტობა წარმოადგენს შემეცნებაში რაიმეს მოცემისათვის, რაიმეს არსებობისათვის აუცილებელ მინიმუმს. იდენტობა რეფლექსურთა შორის ისეთივე სფეროს წარმომადგენელი კატეგორიაა, როგორებიცაა ყოფიერება და მნიშვნელობა თავიანთ სფეროებში. მას ექვემდებარება კატეგორიათა რიგი: სხვაობა, სიმრავლე, რიცხვი, ზოგადობა, თვისება, სპეციფიკურობა და სხვ.

ლასკი ხშირად მიუთითებს რეფლექსური კატეგორიების „პარაზიტულ ხასიათზე", მაგრამ მათ გარკვეული უპირატესობაც აქვთ კონსტიტუციურთა მიმართ: ისინი თავისუფალნი არიან კონსტიტუციურ ფენათა კატეგორიების დამახასიათებელი შეზღუდულობისაგან. რეფლექსურ კატეგორიათა მიყენების სფერო ისევე უსაზღვროა, როგორც თვით ჭეშმარიტების მიყენების სფერო და ლოგიკის შეუზღუდველობაზე მიუთითებს. ამით დაფუძნდება შეუზღუდველი ალეთეიოლოგია. ამრიგად, ლასკთან დაპირისპირებაზე მაღლა მდგომის ცნების გვერდით შემოდის სფეროებზე მაღლა მდგომის ცნება. მათი შენაცვლება არ შეიძლება. დაპირისპირებულობაზე მაღლა დგას ყოველი კონკრეტული, თავისთავად არსებული საგანი, საზრისი. რეფლექსური კი ამ თავისთავად არსებულ საგანთა სფეროების შინაარსის ანალიზს ახდენს, ე. ი. ისიც დაპირისპირებულობაზე მაღლა დგას. ორივენი უპირისპირდებიან სუბიექტის თვითმოქმედების, ე. ი. დაპირისპირებულ შინაარსთა სფეროებს.

თუ რეფლექსური კატეგორია მიეყენება თავისთავად არსებული საგნების ორივე სფეროს, ეს იმას ნიშნავს, რომ ისინი (ეს სფეროები) ამის უფლებას იძლევიან. უნდა არსებობდეს რაღაც საერთო კონსტიტუციურ-გენერალური ფენა, რომელიც რეფლექსურობის საფუძველს წარმოადგენს და თავისთავადი საზრისების ანალიზის დროს არ ჩანდა.

თუ ლასკის მასწავლებელმა ნეოკანტიანელებმა შემეცნების დაფუძნების ძიებაში შემეცნებისაგან დამოუკიდებელი ობიექტი დაკარგეს, ლასკს ობიექტურობის ძიებაში სუბიექტი ეკარგება. მან შედეგად მიიღო არა მარტო საგანი შემეცნების გარეშე, არამედ შეუმეცნებადი საგანიც, რომლის ცნება მის ფილოსოფიაში წინააღმდეგობრივია, რადგან ვერ მოახერხა ამგვარი საგნის სტრუქტურის შემადგენელი ელემენტების ლოგიკური დაკავშირება.

შემეცნების პროცესში დაპირისპირებულობის გადალახვა ლასკს სურდა წარმოედგინა როგორც სუბიექტური ლოგიკის სფეროდან თავისთავადი საგნების, თავისთავადი ჰეშმარიტებების სფეროზე გადასვლის ლოგიკური მეთოდი. ამდენად, იგი ყველა იმის წინამორბედია, ვინც, მოგვიანებით, ონტოლოგიის აუცილებლობა შეიცნო და ფენომენთა სამყაროს ტყვეობიდან განთავისუფლება სცადა. მათ შორის იყო ცნობილი ქართველი ფილოსოფოსი შ. ნუცუბიძე, რომლის ალეთოლოგიური რეალიზმი ორიგინალურად აგრძელებდა ლასკის წამოწყებას. ლასკის განსხვავებული გაგება წამოაყენა კ. ბაქრაძემ თავისი მასწავლებლის ალეთოლოგიური რეალიზმის ანალიზისას წერილში- „ჰეშმარიტების პრობლემა და შემეცნების სტრუქტურა" („მნათობი", №1, 1928). მას შემდეგ ლასკის ნააზრევი მუდამ იყო ქართული ფილოსოფიური აზრის ყურადღების საგანი.

ნიკოლაი ჰარტმანი (1882-1950)

დიდი გერმანელი ფილოსოფოსი ნიკოლაი ჰარტმანი, რომელმაც პირველმა განახორციელა ახალი ონტოლოგიისა და მეტაფიზიკისათვის მებრძოლთა მიზანი და შექმნა გნოსეოლოგიისა და ონტოლოგიის გამაერთიანებელი ახალი ტიპის სისტემა, დაიბადა ქ. რიგაში, გერმანელი ინჟინრის ოჯახში. ნ. ჰარტმანმა გიმნაზია პეტერბურგში დაამთავრა. ამავე ქალაქის უნივერსიტეტში სწავლობდა კლასიკურ ფილოლოგიასა და ფილოსოფიას. 1901 წ. მიიღო ბაკალავრის ხარისხი. როცა 1905 წ. რევოლუციის დროს პეტერბურგის უნივერსიტეტი დაიხურა, ჰარტმანი წავიდა ქ. მარბურგში, სადაც ნეოკანტიანელთა იქაური სკოლის ბელადებს (ჰ. კოჰენსა და პ. ნატორპს) დაემოწაფა. ავტორიტეტი მალე მოიპოვა. 1907 წ. დოქტორია, ხოლო 1909 წ. ფილოსოფიის კურსს კითხულობს მარბურგის უნივერსიტეტში. ამავე წელს პ. ნატორპის გამოქვეყნებულ შრომაში- „ ფილოსოფია და პედაგოგიკა"- უკვე ჩანს ჰარტმანის კვალი. თავადაც აქვეყნებს ორ ნაშრომს: „ყოფიერების პლატონისეული კრიტიკა" და „მათემატიკის ფილოსოფიის პრობლემა დიადოხოსისეული პრინციპები". საერთო აღიარებით, ეს წიგნები მარბურგის სკოლის პრინციპების შესანიშნავ დასაბუთებას წარმოადგენდა. ეს იმას ნიშნავს, რომ ჰარტმანი ცდილობდა ფილოსოფიის ისტორია გაეაზრებინა როგორც კანტის ფილოსოფიის (კოჰენისა და ნატორპისეული გაგებით) მომზადება. 1912 წ. გამოქვეყნებულმა ნაშრომმა- „ბიოლოგიის ძირითადი ფილოსოფიური საკითხები"- ნ. ჰარტმანს საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათა სფეროშიც გაუჩინა მიმდევრები.

1920 წ. ნ. ჰარტმანი მარბურგის უნივერსიტეტის ექსტრაორდინარული პროფესორი გახდა, ხოლო 1922 წ. ამავე უნივერსიტეტში - ორდინარული, ე. ი. კათედრა მიიღო. შემდეგ იგი მუშაობდა კიოლნის, ბერლინის და ბოლოს, გიოტინგენის უნივერსიტეტებში. მიუხედავად იმისა, თუ როგორი იყო სიტუაცია, ანდა მისი პირადი მდგომარეობა, ნ. ჰარტმანი განუხრელად ამუშავებდა თავის მოძღვრებას, ახალ და ახალ სფეროებში ამტკიცებდა მის სამართლიანობას.

როგორც მოწაფეები გადმოგვცემენ, ჰარტმანი არ იყო „თანამედროვე ადამიანი", არ უყვარდა ტექნიკური მიღწევებით გატაცებული შფოთიანი დრო, არასდროს ჰყოლია ავტომანქანა და არც ტელეფონი დაუდგამს, საბეჭდ მანქანასაც არ იყენებდა. ადვილი წარმოსადგენია, რა ხდებოდა ბერლინში, როცა იგი საბჭოთა ჯარმა დაიპყრო. ჰარტმანს ბინაში ჯარისკაცები ჩაუსახლდნენ. ვერც ამ მდგომარეობამ და ვერც შიმშილობამ ვერ მოწყვიტა იგი სამუშაოს. ამ დროს(1945 წ. 9 მარტიდან 11 სექტემბრამდე) დაწერა მან უკანასკნელი ფუნდამენტური ნაშრომის „ესთეტიკის" პირველი ვარიანტი. ეს ნაშრომი სიკვდილის შემდეგ გამოიცა (1953 წ.), ისევე როგორც ნარკვევი „ტელეოლოგიური აზროვნება" (1951 წ.).

აღნიშნავენ, რომ ჰარტმანს ნაკლები აღიარება ჰქონდა, ვიდრე იგი ამას იმსახურებდა. ამის მიზეზად მიუთითებენ მისი მეთოდის და მიზნის მეტ ტრადიციულობაზე, ვიდრე ეს მაშინ იყო მიღებული როგორც ამერიკულ, ისე კონტინენტურ ფილოსოფიაში(25. 310). მაგრამ მისი გავლენა თანამედროვე ფილოსოფიაზე მაინც დიდია. ფილოსოფიური ანთროპოლოგია, თანამედროვე თეოლოგია, რეალდო-ალექტიკა თუ კანტის და ჰეგელის ინტერპრეტაციები მის მოსაზრებებს ხშირად იყენებენ. არსებობს ტენდენცია ჰაიდეგერისა და ჰარტმანის მოძღვრებათა დაახლოებისა, რაც ამ დიდმა მოაზროვნეებმა თავად ვერ განახორციელეს. ჰარტმანის ყოფილმა მოწაფემ გიოტინგენიდან ი. შტალმახმა(1926-1987) ჰარტმანის დაბადებიდან 100 წლისთავისადმი მიძღვნილ კრებულში 1982 წ. გამოაქვეყნა წერილი „ონტოლოგიის ორი გზა - ნ. ჰარტმანი და მ. ჰაიდეგერი", რომელშიც ამ ორი დიდი მოაზროვნის „შეხვედრის" შესაძლებლობა საბუთდება (150. 109). ჰარტმანის მრავალრიცხოვანი შრომებიდან გამორჩეულია: „შემეცნების მეტაფიზიკის ძირითადი ნიშნები"(1921), „ეთიკა" (1926), „ონტოლოგიის დაფუძნებისათვის" (1935), „შესაძლებლობა და სინამდვილე"(1938), „რეალური სამყაროს აგებულება" (1940).

ონტოლოგია ჰარტმანს ონტოლოგიისათვის კი არ შემოუტანია,

არამედ შემეცნების თეორიის საჭიროებისათვის. მაგრამ იგი არ აპირებს უარის თქმას ტრადიციული ონტოლოგიის კრიტიკოსთა მონაპოვარზე. იგი ამტკიცებს, რომ ონტოლოგიის შესახებ მხოლოდ იმის თქმა შეიძლება, რაზედაც აუცილებლობით მიუთითებს ჩვენი შემეცნების განკარგულებაში მყოფი შინაარსი. მისი აზრით, ამ შინაარსში, როგორც ჰ. კოჰენთან, ისე ე. ჰუსერლთან, ნაძალადევად იყო ჩახშობილი ის, რაც მეტაფიზიკური, ტრანსცენდენტური არსებობისაკენ მიუთითებდა.

ჰარტმანი, უპირველეს ყოვლისა, ამ შინაარსს იკვლევს და მისი გამომწვევი მიზეზების დადგენას ცდილობს. ამგვარ კვლევას უწოდებს იგი ონტოლოგიურს.

ჰარტმანი ხედავდა, რომ მისი დროის ევროპული ფილოსოფია კრიზისს განიცდიდა. ეს გამოიხატებოდა მეტაფიზიკურ პრობლემებზე უარის თქმაში, პრობლემით დაღლილობასა და რელატივიზმში. ჰარტმანი დარწმუნებული იყო, რომ რელატივიზმს ფილოსოფია საკუთარი თავის გაუქმებამდე მიჰყავს, რომ ეს მდგომარეობა იწყება კანტიდან, რომელმაც შემეცნების შინაარსში მეტაფიზიკური პრობლემა ვერ დაინახა. ვერ დაინახა, რომ მეტაფიზიკური პრობლემების საფუძველი ჩვენთვის უახლოესში და თითქოს თავისთავად ცხადში ბევრად უფრო დამაჯერებლადაა მოცემული, ვიდრე ღმერთის, სულის უკვდავების და კოსმოსის იდეებში.

ჰარტმანი უპირისპირდება იმას, ვინც ფიქრობს, რომ საგნისა და არსებულის ცნებები ერთმანეთს ფარავს. ასეთებია: პოზიტივიზმი, ნეოკანტიანელობა, ფენომენოლოგია. ჰარტმანისათვის არსებული გაცილებით მეტია, ვიდრე საგანი. ყოველი პრობლემის უკან ყოფიერების პრობლემა იმალება და ყოველი საგნის უკან - თავისთავად არსებული. დისციპლინა, რომელიც მათ შეისწავლის და აერთიანებს, ამით ქმნის ცალკე მეცნიერების- ონტოლოგიის სფეროს. ეს ხდება არა იმ აზრით, თითქოს ამ მეცნიერების საგნები რაღაც, რეალობისაგან გამოყოფილ სფეროს ქმნიან (ვთქვათ, ღმერთის ანდა სულის უკვდავების პრობლემის კანტისეული გაგების მსგავსად). ცალკე საკვლევ ობიექტად მათ აერთიანებს კვლევის მეთოდი. ჰარტმანი ფიქრობდა, რომ ეს ფილოსოფიის სასიცოცხლო საკითხია. ფილოსოფიის ბედი დამოკიდებულია იმაზე, თუ რის გაკეთებას შესძლებს ამ მიმართებით. ეს ახალი წამოწყება წარმოადგენს კიდევ ერთ ბრძოლას ონტოლოგიისათვის. ეს არის კრიტიციზმისა და ფენომენოლოგიის გამოცდილებით შეიარაღებული ფილოსოფიური აზროვნების ლაშქრობა ყოფიერებისათვის.

ჰარტმანი არ აიგივებს ონტოლოგიას და მეტაფიზიკას. წარსულში ონტოლოგიის კრიტიკა ყოველთვის მის კონკრეტულ სახეს უარყოფდა და არა ზოგადად ონტოლოგიის საფუძვლებს. კრიტიკა ყოველთვის ჩუმად უშვებდა ხოლმე რაღაც ონტოლოგიას. ონტოლოგიური აზროვნების საკუთრივი კრიტიკა არასდროს არსებულა. ძველი მეტაფიზიკები იმსხვრეოდნენ, რადგან მათ, ონტოლოგიის გარდა, სხვა წანამძღვრებიც ჰქონდათ. ონტოლოგიას მცდარი გზით წარმართავდა მეტაფიზიკის პრეტენზიები. დღეს ამ პრეტენზიებზე უარია ნათქვამი, ამიტომ ონტოლოგიას იმედი უნდა ჰქონდეს, რომ თავს გაართმევს მის წინაშე მდგარ ამოცანას. მეტაფიზიკაში ღირებული იქნება მხოლოდ ის, რაც ონტოლოგიური კვლევის საფუძველზე მიიღება.

ახალი ონტოლოგია არავითარი წინასწარდადგენილი სისტემის გამართლებას არ ცდილობს. სისტემებმა, ერთი რაიმე პრინციპის საფუძველზე ყველაფრის ახსნის აზრით, დრო მოჭამეს. ისტორიულ გამოცდილებას თუ გავითვალისწინებთ, უნდა ითქვას, რომ სისტემებში სწორედ ის იყო ღირებული, რაც სისტემას ეწინააღმდეგებოდა. თუ ადამიანს სწამს თავისთავადი სამყაროს ერთიანობა, იგი აქამდე მხოლოდ მოცემულთა სიმრავლის ანალიზით უნდა მივიდეს. გარდა ამისა, არც ისაა აუცილებელი, რომ ეს ერთიანობა მონისტური იყოს. კავშირი არ ნიშნავს სუბორდინაციას, არც ამომწურაობაზე, დასრულებაზე პრეტენზიას. ამრიგად, ნ. ჰარტმანი „ღია სისტემების" დამცველთა რიგში დგას. მას სურს შექმნას, ასე ვთქვათ, მოცემულობის ონტოლოგია. იგი ფიქრობს, რომ კვლევის საგნისათვის რაიმეს წინასწარ მიწერა კლავს კვლევას და იმთავითვე მოხსნის პრობლემას. ისევე როგორც ე. ლასკს სურდა ღირებულებიდან ღირებულებაზე მაღლა მდგომისათვის მიეღწია, ასევე ნ. ჰარტმანი შემეცნების საგნის კვლევით ზესაგნობრივის დადგენას ესწრაფვის. ჰარტმანის კრიტიკული ონტოლოგია მისი გნოსეოლოგიის პირდაპირი გაგრძელებაა, ისევე როგორც ლასკის ალეთეიოლოგია მისივე გნოსეოლოგიისა. ფენომენების ანალიზი ორივესთვის აუცილებელია ფილოსოფიურ კვლევაში, მაგრამ კვლევის მხოლოდ პირველი საფეხურია.

მართალია, ჰარტმანმა ნეოკანტიანელობას ფენომენოლოგია არჩია, მაგრამ მისი მიზნები სცილდებოდა როგორც ერთის, ისე მეორის მიერ დაწესებულ საზღვრებს. ჰარტმანი იღებს ფენომენოლოგიურ მეთოდს და ცდილობს ონტოლოგიური შემეცნების სამსახურში ჩააყენოს. მისი აზრით, ამ მეთოდის მიმდევარნი ვერ სწვდებოდნენ მის ნამდვილ დანიშნულებას და მას უფრო მეტს ავალებდნენ, ვიდრე მისი ბუნება

მოითხოვდა. ფენომენოლოგია, ისევე როგორც ადრე ნეოკანტიანელობა, გამოდიოდა გარკვეული პრინციპით ამორჩეული მოცემულობის შეზღუდული წრიდან. შეზღუდული მოცემულობა, ისევე როგორც მოცემულობიდან მეტაფიზიკურზე მითითების გამორიცხვა, არის petitio principii, ანუ დაუსაბუთებელი დაშვება. ეს ისეთივე დოგმატური ხერხია, როგორც კანტამდელი მეტაფიზიკის მეთოდები იყო. აქედან გასაგებია ჰარტმანის გაოცება, როცა მას მოგვიანებით „უწანამძღვრო ფილოსოფიის" მომხრე უწოდეს. წიგნში- „რეალური სამყაროს აგებულება" ხაზგასმითაა აღნიშნული, რომ მან, უწანამძღვრო, ანდა წანამძღვრების მინიმუმამდე შეკვეცის ტენდენციების წინააღმდეგ, წამოაყენა მოცემულობის მაქსიმუმიდან გამოსვლის პრინციპი(149. 20). თუკი მოცემულობის ანალიზი იძლევა მასალას რაიმე პრობლემისათვის, რომელიც სხვაზე არ დაიყვანება, ფილოსოფიას მისი უგულებელყოფის უფლება არა აქვს. პრობლემის კრიტიკული განხილვის მთელ ხელოვნებას ნ. ჰარტმანი ხედავს სწორედ ერთმანეთზე დაუყვანელი შინაარსების ფორმულირებაში. იგი არის ვიწრო გასასვლელი პრობლემაზე თვითნებურ სპეკულაციას და პრობლემის თვითნებურ უარყოფას შორის. შემეცნების თეორიის სფეროდან ონტოლოგიაზე გადასვლის საფუძვლების ძიებისას, ჰარტმანი ყველაზე საიმედოდ მიიჩნევს ირაციონალურს, რომელიც, მისი აზრით, შემეცნების ყოველ საგანში, თვით აზროვნების კანონებშიც მოიძებნება. საერთოდ, მისი აზრით, ლოგიკური არის შემეცნების საგნების მხოლოდ ერთი, მცირე ნაწილი. ნაშრომში „გონითი ყოფიერების პრობლემა" (1933) ჰარტმანი შეუძლებლად თვლის იმის დაშვებას, რომ ირაციონალური ნიშნავს ალოგიურს (ინტუიცია, შეგრძნებები, გრძნობები). ირაციონალური არც ცნობიერებასა და აზროვნებაზეა დამოკიდებული. მიუხედავად ამისა, ჰარტმანი აბსოლუტურად ირაციონალურს უარყოფს, რაც არსებით სიძნელეებს უქმნის მას შემეცნებაში შემეცნების საგნის შექმნის კანტისეული პრინციპის უარყოფის საქმეში.

ნ. ჰარტმანის შემეცნების თეორია სამი საფეხურისაგან შედგება. თითოეული მათგანი წარმოდგენილია კვლევის სპეციფიკური მეთოდით. ეს აისახება მათ დასახელებაშიც: შემეცნების ფენომენოლოგია, კვლევის აპორეტიკული მეთოდი და თეორია.

ფენომენოლოგია, წერს ჰარტმანი წიგნში „შემეცნების მეტაფიზიკის ძირითადი ნიშნები", ყოველგვარი კვლევის აუცილებელი პირველი საფეხურია. იგი აღწერს საკვლევი სფეროს მოცემულობას რაც შეიძლება სრულად და ზუსტად, ყოველგვარი წინასწარი თვალსაზ-

რისის (რეალიზმის თუ იდეალიზმის) გარეშე. ეს თვალსაზრისამდელი აღწერაა. მას არ აშინებს ასაწერი მოცემულობის წინააღმდეგობრივი ხასიათი. იგი ერთნაირი ობიექტურობით აღწერს ყველაფერს. მაგალითად, ჰეშმარიტების ფენომენის აღწერისას იგი გვამცნობს, რომ აქვს თუ არა ჩვენს ამგვარ პრეტენზიას გამართლება, ეს ფაქტის სახით არ მოიცემა. ფაქტის სახით მოცემულია მხოლოდ ის, რომ შემეცნებას ამგვარი პრეტენზია აქვს. მაგრამ მასში შეეჭვების პრეტენზიაც ასევე ფაქტის სახითაა მოცემული. შემეცნების ფენომენოლოგია ასევე მიუკერძოებლად აღწერს იდეალურის და რეალურის შესახებ მოცემულობას ჩვენს ცნობიერებაში და ამზადებს საფუძველს კვლევის მეორე საფეხურის- აპორეტიკისათვის. კვლევის აპორეტიკული მეთოდიც გულგრილია იდეალიზმის თუ რეალიზმის ინტერესებისადმი. მაგრამ იგი არაა გულგრილი ფენომენოლოგიის მიერ მისთვის მიწოდებული მასალის მიმართ.

ამ მასალიდან აპორეტიკა გამოჰყოფს ისეთ შინაარსს, რომელიც პრობლემას ქმნის. ამორჩევის პრინციპად აქვს წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონი. აპორეტიკამ უნდა გამოკვეთოს და განიხილოს ყველა პრობლემა, რომელიც ფენომენოლოგიის მიერ მოცემული მასალიდან გამომდინარეობს და წინააღმდეგობრივი არ არის. აპორეტიკისათვის არა აქვს მნიშვნელობა იმას, შეიძლება თუ არა აქ წამოჭრილი პრობლემის გადაჭრა, ანდა მივყავართ თუ არა მას ანტინომიამდე.

აპორეტიკა ჰარტმანისათვის უბრალო რიგითი მეთოდი კი არ არის, არამედ საკუთრივ ფილოსოფოსობა. იგი ყველაზე საჭირო და დასაფასებელია ფილოსოფიაში. აპორეტიკა არისტოტელეს ფილოსოფიაში გაიშალა. ჰარტმანი თავის დამსახურებად თვლის მის აღორძინებას და გაუმჯობესებას. გაუმჯობესება კი იმაში მდგომარეობს, რომ აპორეტიკა ფენომენოლოგიას ეფუძნება. აპორეტიკა წმინდა კვლევაა შედეგის დადგენის სურვილის გარეშე. შედეგი კი, როგორც ცნობილია, ყველაზე ნაკლებად სასახელოა ამა თუ იმ ფილოსოფოსისათვის. შედეგისადმი ამ გულგრილობამ აპორეტიკას ობიექტურობის მაქსიმუმი უნდა მისცეს. მაგალითად, ფენომენოლოგია აღწერს სუბიექტისა და ობიექტის მიმართებას, აღნიშნავს, რომ მათ შორის მიმართება ფაქტია. მიუთითებს იმასაც, რომ თითოეულ მათგანს, მიუხედავად კავშირისა, აქვს თავისთავადობა. აპორეტიკა აქ ხედავს აპორიას. როგორ შეიძლება, კითხულობს იგი, სუბიექტსა და ობიექტს შორის რელაცია არსებობდეს, თუ ისინი არსებობენ რელაციის გარეშეც? ან რელაცია არის მათთვის არარსებითი, ანდა თუ რელაცია არსებითია, ეს მოხსნის

ერთიმეორის მიმართ მათ ტრანსცენდენტობას (თავისთავადობას).

რამდენადაც აპორეტიკას არა აქვს უფლება ეჭვი შეიტანოს ფენომენოლოგიის მიერ მოწოდებულ მასალაში, ამიტომ იგი ურთიერთგამომრიცხველ მხარეთაგან ვერც ერთს ვერ უარყოფს მეორის სასარგებლოდ. მან ამ პირობებში უნდა გააანალიზოს პრობლემა, გვიჩვენოს მისი გადაჭრის გზაზე მდგარი სიძნელეები.

ჰარტმანის აპორეტიკა აღმოაჩენს 7 ძირითად აპორიას(საერთოდ შემმეცნებელი ცნობიერების, ემპირიული შემეცნების, აპრიორული შემეცნების, ჰეშმარიტების კრიტერიუმის, პრობლემის ცნობიერების, შემეცნების პროგრესის და ყოფიერების აპორიებს). ეს აპორიები ერთმანეთს ემყარებიან და სულ უფრო ძლიერ მიუთითებენ ტრანსცენდენტურ საგანზე, როგორც ისეთზე, რაშიც შემეცნების გამოცანის გასაღები დევს. ამ 7 აპორიიდან შემეცნების კომპეტენციაში შედის 6 მათგანი. მეშვიდე, ე. ი. ყოფიერების აპორია ონტოლოგიამ უნდა ახსნას. მხოლოდ ამის საფუძველზე შეძლებს შემდეგ გნოსეოლოგია თავისი აპორიების ბუნების ჰეშმარიტ გაგებას.

შემეცნების მესამე საფეხური - თეორია - მოწოდებულია პასუხი გასცეს აპორეტიკის მიერ დასმულ კითხვებს. მაგრამ იგი მიზნად არ ისახავს, რადაც არ უნდა დაუჯდეს, გადაჭრას პრობლემა. იგი კრიტიკულ სიფხიზლეს ინარჩუნებს და პრეტენზიას მხოლოდ პრობლემის ანალიზზე, მისი გადაჭრის მცდელობაზე აცხადებს. თავისი ბუნებით ეს პრობლემები მეტაფიზიკურია, ე. ი. მარადიული, ბოლომდე აუხსნადი პრობლემებია. მათზე პასუხი ონტოლოგიური უნდა იყოს, ე. ი. შემეცნების თეორიამ, მოცემულობის მაქსიმუმის გათვალისწინებით და მისი ანალიზით, უფლება უნდა მოიპოვოს მეტაფიზიკურის მინიმუმის დაშვებისა. ეს იმას ნიშნავს, რომ მას შეუძლია მეტაფიზიკური დაუშვას მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც იგი აუცილებელია შემეცნების არსებობის გასააზრებლად. შემეცნების თეორიისათვის აუცილებელი ყოფიერების სტრუქტურის შემეცნებაც ამგვარი მინიმუმებით უნდა იქნეს მიღწეული(149. 65).

ამგვარად, ახალი ონტოლოგია მეტაფიზიკური პრობლემების კვლევას იწყებს მეტაფიზიკური დავალებების გარეშე, იწყებს იქიდან, სადაც შემეცნების თეორიამ დაასრულა კვლევა. სწორედ ამგვარმა კვლევამ უნდა მოიპოვოს საკმაო საფუძველი იდეალიზმის თუ რეალიზმის სასარგებლოდ.

ონტოლოგიის საგანი, როგორც ცნობილია, არის ,ყოფიერი როგორც ყოფიერი“.

წარსულ მოძღვრებათა ნაკლი ნ. ჰარტმანისათვის ისაა, რომ მათ სურდათ ყოფიერება მისი რომელიმე ერთი მხარით აეხსნათ. სინამდვილეში კი ყოფიერება დაპირისპირებულობათა მომცველია(ერთიანისა და სიმრავლის, ნაწილისა და მთელის, ზოგადისა და ერთეულის, პირველადისა და მეორადის). ყოფიერება მოიცავს აზროვნებასაც და მის საგანსაც, რადგან აზროვნებაც რაღაც არის და, ამდენად, ყოფიერების ნაწილია. ჰარტმანი ჯერჯერობით თავს იკავებს ამ ყოფიერებას იდეალური ანდა რეალური უწოდოს. ეს კვლევამ უნდა გადაწყვიტოს. ეს მოხდება მას შემდეგ, რაც ყოფიერებაში მისი არსებობის წესის, ანუ აობის (Dasein) და მისი როგორობის, ანუ რაობის(Sosein) ურთიერთმიმართებას გაარკვევს. აქ გამოჩნდება, არსებობის რომელ წესსა აქვს უპირატესობა – იდეალურს თუ რეალურს.

ყველაფერს, რაც არსებობს, ჰარტმანისათვის ეს ორი მხარე(აობა და რაობა) აქვს. ეს არ არის ესენცია-ექსისტენციის დაპირისპირება. ტრადიციულად, ექსისტენციად მიიჩნევდნენ რეალურს, ესენციად - იდეალურს. ეს იყო საგნის სტრუქტურის მომენტთა მიმართების აღრევა სფეროთა(იდეალური, რეალური) მიმართებაში. ჰარტმანი ამას უღრმეს შეცდომად თვლის. მიაჩნია, რომ იგი შეუძლებელს ხდის რომელიმე საგნის სტრუქტურის გაგებას, რადგან მისი არსებობა ერთ სფეროშია, ხოლო არსება - მეორეში. თანაც, ერთი შემთხვევითად ითვლება, მეორე კი აუცილებლად. ჰარტმანი ეძებს რაიმე საგნის აობას და მის სპეციფიკურ რაობას და თვლის, რომ ეს მხარეები ერთ სფეროში არსებობენ და აუცილებლობით მოითხოვენ ერთმანეთს. არსად არ არსებობს შიშველი არსება რაიმე თვისების გარეშე და პირიქით. ის, რაც ამ ორი მომენტის გასასხვავებლად შეიძლება ითქვას და რაც მათი გათიშვის რაღაცნაირი საბაბი შეიძლება ყოფილიყო, არის რაობის გულგრილობა არა, საერთოდ, რაობის, არამედ მისი წესების (იდეალური, რეალური) მიმართ. ეს გულგრილობა იმაზე მიუთითებს, რომ აობის მხრივ იდეალური და რეალური საგანი შეიძლება იდენტური იყოს, მაგრამ რაობის მხრივ - არასგზით. მაგალითად, სფეროს სიმრგვალისათვის სულ ერთია, იდეალურ თუ მატერიალურ არსებობაზეა ლაპარაკი.

ერთსა და იმავე საგანში აობა და რაობა დაპირისპირებულია, მაგრამ საგანთა სხვადასხვა კავშირებში ისინი ერთმანეთში გადადიან. მაგალითად, ხისთვის ტოტებია რაობა, ტოტებისათვის ფოთლები და ა. შ. ყოველი აობა არის რაობა რაღაცა თვალსაზრისით. ეს დებულება შეიძლება შევაბრუნოთ, ოღონდ სამყაროს შიგნით. რაც შეეხება

საყაროს, როგორც მთელის რაობას, იგი არ შეიძლება რაიმეს რაობა იყოს. ჰარტმანისათვის ეს რაობაზე აობის უპირატესობას ნიშნავს.

ონტოლოგიის დაფუძნებისადმი მიძღვნილ ნაშრომში ჰარტმანი ამტკიცებს: ამ უპირატესობის გამოვლენაა, რომ აობა არც ერთ განსაზღვრებაში არ შედის(140. 82).

ზოგადი ონტოლოგია, რომელიც ჰარტმანის ამავე ნაშრომშია გადმოცემული, იკვლევს რეალური და იდეალური ყოფიერების ურთიერთდამოკიდებულებას. რეალური მისთვის არის ყოველივე, რასაც ინდივიდურობა და დროში ყოფნა მიეწერება. ყოველი რეალური ინდივიდურია. ის არის ყოველი ადამიანური ტრანსცენდენტური აქტის საგნის იგივეობრივი საფუძველი, იქნება ეს შემეცნება თუ ემოციური აქტები.

მეცნიერული ცნებების აპრიორულ შინაარსში, ჰარტმანის აზრით, ჩვენ მოცემული გვაქვს ყოფიერების სპეციფიკური სახე, კერძოდ, იდეალური ყოფიერება. მის გამოა, რომ ჩვენ ყოფიერების და რეალობის ცნებების დამთხვევის უფლება არა გვაქვს. ეს ყოფიერება დროში არ არსებობს, მაგრამ არარა მაინც არ არის.

მისი ყველაზე ცნობილი სახეა მათემატიკის მიერ დადგენილი მიმართებანი. ეს ყოფიერება მხოლოდ გნოსეოლოგიურადაა თავისთავადი. მისი დამოუკიდებლობა მხოლოდ აზროვნების აუცილებლობით გამოიხატება. რეალურ ყოფიერებას ონტოლოგიური თავისთავადობაც აქვს. ეს რეალურის პრიმატზე მიუთითებს, მაგრამ არ აუქმებს იდეალურის სფეროს. მათ შორის მიმართებას ჰარტმანი სამი გარემოებით გამოთქვამს: იდეალური აპრიორულია, იგი გამოიყენება რეალურის მიმართ(ამისი საბუთი გამოყენებითი მათემატიკაა), იდეალური ინდიფერენტულია რეალური შემთხვევების მიმართ. ახალი გზა იდეალური ყოფიერებისაკენ ე. ჰუსერლმა გაიყვანა. ეს არაა განზოგადების გზა, რადგან შედეგად მკაცრ ზოგადობას, ე. ი. აპრიორულს ვიღებთ. ეს თავისებური კონკრეტული ზოგადობები არიან, რომლებიც თავის თავს კი არ ემყარებიან, არამედ რეალურში მოინახებიან, როგორც ამ რეალურის არსება.

იდეალურში ჰარტმანს შეჰყავს ლოგიკურისა და ღირებულების სფეროებიც. ლოგიკური არაა აზროვნების საკუთრება. ლოგიკური იდეალური სიმაღლიდან გულგრილად უცქერს იმას, ემორჩილება მას აზროვნება თუ არა. რაც შეეხება ღირებულების სფეროს, იგი არსის მსგავსია. ამიტომ იყო, რომ პლატონი მათ აიგივებდა კიდეც (მამაცობას, სამართლიანობას და სხვ. იდეებად, ანუ არსებად თვლიდა). მაგრამ არსთაგან მათი განმასხვავებელი ისაა, რომ ისინი არ არიან

აუცილებელი რეალობისათვის. რეალობა ღირებულებას შეიძლება ემორჩილებოდეს და შეიძლება არა. არსებობისათვის რეალობას ღირებულება არ სჭირდება.

ჰარტმანისათვის საგნის თავისთავადობის ყველაზე დიდი გარანტია ირაციონალობაა. იდეალური რომ შემეცნების საქმედ, მის პროდუქტად, იმანენტურ საგნად არ გამოცხადდეს, ჰარტმანი ამტკიცებს, რომ იდეალურშიც, თავად ლოგიკის ძირითად კანონებშიცაა ირაციონალური(მაგალითად, A=A არის განსხვავებულთა იგივეობა, რაც შემეცნებისათვის ირაციონალურია).

იდეალურისა და რეალურის დაპირისპირების მიუხედავად, ჰარტმანს შესაძლებლად მიაჩნია, დაადგინოს ყოფიერის, როგორც ყოფიერის, ანუ საერთოდ ყოფიერების ნიშნები. იგი არის თავისთავად არსებული, რაციონალურისა და ირაციონალურის გამაერთიანებელი და შემეცნებისადმი გულგრილი.

ზოგადი ონტოლოგია ნიადაგს ამზადებს ყოფიერების უფრო კონკრეტული კვლევისათვის, კერძოდ ყოფიერების შემადგენელი სფეროების არსებობის წესების (აობის) ანალიზისა და მათი ურთიერთდამოკიდებულების კვლევისათვის. ჰარტმანი მას ყოფიერების მოდალური სტრუქტურის ანალიზს უწოდებს. ამ პრობლემისადმია მიძღვნილი მისი ფუნდამენტური ნაშრომი „შესაძლებლობა და სინამდვილე“.

ყოფიერების სფეროთა აობითი მხარის სტრუქტურის მომენტებს ჰარტმანი მოდუსებს უწოდებს. მაგალითად, რეალური არსებობის წესის მოდუსებია: შესაძლებლობა, სინამდვილე, აუცილებლობა და მათი უარყოფანი. ასეთსავე სტრუქტურას აღმოაჩენს ჰარტმანი იდეალურ ყოფიერებაში. ამ პრობლემის ჰარტმანისეული კვლევა-ძიების სპეციფიკა ნათლად ჩანს მის მიერ შესაძლებლობის და სინამდვილის „ახლებურ“ გაგებაში. იგი აღადგენს მეგარელთა შეხედულებას იმის თაობაზე, რომ შესაძლებელი არის მხოლოდ ის, რაც ნამდვილია, რომ რეალობაში განხორციელებამდე შესაძლებელი, მკაცრი აზრით, არის არა შესაძლებელი, არამედ შეუძლებელი (შესაძლებელია მოხდეს რაიმე, რაც შეუძლებელს გახდის განხორციელებას). ფაქტის შესაძლებლობა ჰარტმანისათვის გულისხმობს პირობათა მთლიანობას: ამ ერთეულის სინამდვილესაც და აუცილებლობასაც. ჰარტმანი ამაში ხედავს რეალური სფეროს სიძლიერეს, ერთეულის, ე. ი. წარმავალის ურყევ და შეუცვლელ ღირებულებას. შესაძლებლობა, რომლის შეუძლებლობა გამორიცხულია, არის ნამდვილი, ხოლო ნამდვილი,

რომლის არარსებობაა გამორიცხული - აუცილებელია. ჰარტმანი ცდილობს დაასაბუთოს, რომ ამით მტკიცდება აღნიშნულ მოდუსთა აუცილებელი კავშირი და არა მათი ურთიერთდამთხვევა.

წინააღმდეგ ტრადიციისა, ჰარტმანი შემთხვევითს არა რეალურის, არამედ იდეალურის სფეროში მიუჩენს ადგილს. საერთოდ, იდეალურ სფეროს იგი (სიტყვიერად) რეალურზე დაბლა აყენებს და მას არასრულყოფილს უწოდებს. ამასთან, იდეალურ ყოფიერებას უფრო ნაკლებ განსაზღვრულად მიიჩნევს, ვიდრე რეალურს. იდეალურში შესაძლებელი ნიშნავს მხოლოდ წინააღმდეგობის გამორიცხვას, თავის თავში თანხმობას და არა პირობების აბსოლუტურ სისრულეს. ამდენად, იდეალურში ნამდვილია ის, რაც იდეალურად შესაძლებელია და პირიქით. აქ შინაგანად აუცილებელი სისტემები ერთმანეთის მიმართ შემთხვევითია.

ყოფიერების აობითი მხარის ანალიზის შემდეგ ჰარტმანი გადადის მისი შინაარსობრივი მხარის, ანუ მისი რაობის სტრუქტურის კვლევაზე. ეს ის შინაარსია, რომელზედაც ვამბობთ, რომ იგი შესაძლებელია, ნამდვილია ანდა აუცილებელია. ყოფიერების რაობის სტრუქტურას, ცხადია, შეადგენენ როგორც უზოგადესი, ისე სპეციალური კატეგორიები. ონტოლოგიური კვლევა, რომელსაც მიზნად ყოფიერების ზოგადი სტრუქტურის დადგენა აქვს, უზოგადესი კატეგორიების კვლევით უნდა შემოიფარგლოს. უფრო კონკრეტული კატეგორიების კვლევა სპეციალური კატეგოროლოგიების ამოცანაა. ზოგადი კატეგოროლოგია მათი კვლევის სახელმძღვანელო მეთოდებს დაადგენს. სპეციალური კატეგოროლოგია იმდენი შეიძლება იყოს, რამდენიც სფერო და ფენაა ყოფიერებაში. ჰარტმანის ზოგადი კატეგოროლოგია გადმოცემულია მის კაპიტალურ ნაშრომში- „რეალური სამყაროს აგებულება“.

ჰარტმანი კვლევის პროცესში მუდამ მოცემულობის მაქსიმუმიდან ამოდის და ონტოლოგიურის მინიმუმზე ასკვნის. დადგენილი თვისება მხოლოდ დამხმარეა შემდგომი კვლევისათვის. ყოველი ახალი განსაზღვრულობა ახალმა სპეციალურმა კვლევამ უნდა დაადგინოს, ძველთან კავშირში უნდა მოიყვანოს. ეს ორივეს შემოწმება იქნება, მაგრამ არა აბსოლუტური და საბოლოო.

მოცემულობის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი სფერო ჰარტმანისათვის არის სპეციალური მეცნიერებანი. ფილოსოფია აანალიზებს მათ შინაარსს და ზოგად ცნებებად გადაამუშავებს. ეს არ ნიშნავს სპეციალურ მეცნიერებათა პრობლემების გადაჭრის პრეტენზიას. ფი-

ლოსოფოსს მხოლოდ ის პრეტენზია შეიძლება ჰქონდეს, რომ დაადგინოს ისეთი კატეგორიები, რომლებიც შესაბამისი მეცნიერების სპეციალურ პრობლემათა საფუძველია. ამდენად, ფილოსოფია დამოკიდებულია სპეციალურ მეცნიერებათა (და არა მხოლოდ ზუსტ მეცნიერებათა) მდგომარეობაზე.

რამდენადაც ყოფიერების შინაარსობრივი მხარის, მისი რაობის ამსახველი კატეგორიები კონკრეტულ მეცნიერებათა მასალიდან უნდა იქნენ გამომუშავებულნი, ხოლო კონკრეტული მეცნიერებებიდან, ერთნი ჯერ თავად არ არიან მომწიფებულნი, სხვები კი ინტენსიურად ვითარდებიან, ამდენად ფილოსოფიური ცოდნის პრეტენზიები იზღუდება. იგი ყოველთვის ნაწილიდან მთელზე ასკვნის წარმატების იმედით, მაგრამ არასგზით უკრიტიკო რწმენით. სამყაროს სტრუქტურის ამოცნობა მისთვის იდეალია. რაც მეცნიერებას რეალურად შეიძლება სურდეს, ეს ისაა, რომ მის მიერ დამუშავებული პრობლემები ყოფიერების შემდგომი კვლევისათვის საფეხურებად თუ საფუძვლად გამოდგნენ.

კატეგორიების კვლევისას ჰარტმანი არ ააბსოლუტურებს რომელიმე მეთოდს.

იგი არ უარყოფს არც ერთ მეთოდსა და კანონს, რომელიც კვლევაში გამოდგა. მაგრამ რაგინდ დიდი არ უნდა იყოს მათი მნიშვნელობა, არ ცდილობს სხვების მათზე დაყვანას. ჰარტმანს ყოველთვის გაცნობიერებული აქვს დადგენილი კანონის შეცვლის შესაძლებლობა. იგი თავისი „სისტემის“ მნიშვნელობასაც მხოლოდ ცოდნის მოცემული დონით შემოსაზღვრავს.

მართალია, ჰარტმანისათვის მეთოდები ერთმანეთს არ ცვლიან, მაგრამ მათი ურთიერთდამოკიდებულების და გარკვეული გრადაციის დადგენა შეიძლება. მაგალითად, დიალექტიკური მეთოდი ვერ იმოქმედებს, თუ მის განკარგულებაში არ არის სხვა მეთოდის საშუალებით დაგროვილი კატეგორიების გარკვეული ჯგუფი, რომელთა ურთიერთობის შესწავლით იგი მათ ახალ კავშირებს აღმოაჩენს.

ის მეთოდი, რომელიც კონკრეტულიდან, მასზე მოცემულობის საშუალებით, ამ კონკრეტულის კატეგორიას დაადგენს, როგორც მის განმსაზღვრელს, მის მადეტერმინებელ პრინციპს, არის ანალიზის, უკუდასკვნის მეთოდი. ის გამოსავალია სხვა მეთოდების არსებობისათვის. ესაა მოცემულობის საშუალებით კატეგორიების აღმოჩენის მეთოდი. სხვა მეთოდები კი კატეგორიებს უკვე აღმოჩენილად გულისხმობენ და მათ შემდგომ განვითარებას, დაზუსტებას და გამრავლებას ახდენენ.

შემეცნების განკარგულებაში მყოფ კატეგორიათა შორის კავშირსა და ურთიერთდამოკიდებულებას სწავლობს დიალექტიკური მეთოდი. ამით ის ამოწმებს კიდეც ანალიზური მეთოდით მიღებულ შედეგებს. თუ ანალიზით მიღებული კატეგორიები ერთმანეთს დიალექტიკურად მოითხოვენ, ერთმანეთს გულისხმობენ საკუთარი არსებობისათვის, მაშინ ალბათობა გაცილებით მეტია იმისა, რომ ისინი რეალობაში არსებულ კავშირებს ასახავენ. დასაშვებია, რომ ყალბად გაგებული კატეგორია კატეგორიათა იმპლიკაციურ კავშირში არ ჩაერთვება, თუმცა არც ესაა აბსოლუტურად გამორიცხული. თავის მხრივ, ანალიზს წინ უსწრებს დესკრიფციული მეთოდი როგორც ანალიზისათვის მასალის მომზადება.

ჰარტმანი სპეციალურად ჩერდება საკუთარი და ჰეგელის დიალექტიკის განსხვავების საკითხზე: ჰეგელის დიალექტიკა სპეკულატურია, რომლის უკიდურესობებმა სახელი გაუტეხეს ამ მეთოდს. ჰარტმანის კატეგორიული დიალექტიკა აზრის ავტონომიური მოძრაობა კი არ არის, არამედ აზრისათვის ტრანსცენდენტური საგნის შემეცნების ცდა, ე. ი. იმის შემეცნებისა, რაც აზრისაგან დამოუკიდებლად არსებობს. იგი არ არის დედუქციური, მისი მოძრაობა ემპირიის საფუძველს უნდა ემყარებოდეს, მას არა აქვს რაიმე წინასწარი რეცეპტი საგნებისათვის (თეზისი, ანტითეზისი, სინთეზის სახით). იგი საგნის ბუნებას უნდა ეგუებოდეს. ცნების დიალექტიკური მოძრაობა უნდა ასახავდეს ცოდნის განვითარებას, ე. ი. მის მიახლოებას საგანთან. ეს შემეცნების მოძრაობაა და არა საგნის. თუ კატეგორიათა ურთიერთმოთხოვნის ნიადაგზე ახალი კატეგორია დადგინდება, მას ღირებულება ექნება მხოლოდ როგორც იმის აღმოჩენას, რაც შემეცნებისაგან დამოუკიდებლად არსებობს. დიალექტიკა სხვა არაფერია, თუ არა ერთი ცნების მიერ მეორის მოთხოვნა. ეს იმიტომ ხდება, რომ საგნის მხარეები ერთმანეთს მოითხოვენ. ამის გამო ცნებას ყოველთვის აქვს ტენდენცია თავის გარეთ გავიდეს. ეს ქმნის ფილოსოფიური ცნების შექმნის საკუთრივ დიალექტიკურ მომენტს. რეალობაში კატეგორიების ერთმანეთთან კავშირში არსებობა (სამყარო რაღაც მთლიანს წარმოადგენს) იმას ნიშნავს, რომ მათ თავისი არსება იმდენად აქვთ თავისში, როგორც თავის გარეთ, სხვებში. ასევე უნდა იყოს კატეგორიულ ცნებებშიც. ამდენად, შეიძლება ითქვას, წერს ჰარტმანი, რომ მხოლოდ დიალექტიკური აზროვნებით გახდა შესაძლებელი ნამდვილი, ე. ი. კატეგორიის ამსახველი ცნების შექმნა. ცნებებში იმპლიკაციის შეტანით შესაძლებელი გახდა ორიენტირება კატეგორიათა სიმრავ-

ლეში. მაგრამ არ უნდა გაგვიტაცოს ცნებათა თვითმოძრაობამ. ყოველთვის აუცილებელია ემპირიულ საფუძველზე შევამოწმოთ ცნებათა კავშირის მოძრაობის რეალურ კავშირთან თანხმობა.

რამდენადაც კატეგორიულ ცნებათა შორის ურთიერთიმპლიკაცია არსებობს, რამდენადაც ისინი ერთმანეთს გულისხმობენ და აპირობებენ, ამდენად ადამიანურ გონებას შეუძლია ცნებათა კავშირიდან, რომელიც შემეცნებაში სრული არასდროს არაა, მიუთითოს ახალ კატეგორიაზე, რომელიც ჯერ უცნობია, მაგრამ არსებულ ცნებათა კავშირი მოითხოვს. ეს კატეგორიის ანტიციპაციაა. ამგვარი წინასწარწვდომა უნდა შემოწმდეს ანალიზის მეთოდით და. ა. შ.

ჰარტმანისათვის ცნებათა იმპლიკაცია არსებობს მხოლოდ ერთი დონის ცნებათა შორის, ანდა უფრო მაღალის მიერ უფრო დაბალისა, მაგრამ არასდროს უფრო მაღალი სფეროს(რეგიონის) ცნებისა. მაგალითად, არაორგანული ბუნების კატეგორიების კავშირიდან დიალექტიკურად ვერასდროს ვერ დავასკვნით ორგანული ბუნებისათვის სპეციფიკურ რაიმე კატეგორიის არსებობას. ანტიციპაცია მხოლოდ ჰორიზონტული შეიძლება იყოს. დასაშვებია მხოლოდ ჰორიზონტული დიალექტიკა. ჰეგელის ტელეოლოგიური, ანუ ვერტიკალური დიალექტიკა უსაფუძვლოდ ცხადდება.

ახალი ონტოლოგიის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი წარმომადგენელი „დასავლეთის მეტაფიზიკის ექვსი დიდი თემის“ (1923 წ.) ავტორი, გერმანელი ფილოსოფოსი ჰ. ჰაიმზოეთი(1886-1967) ჰარტმანს დიალექტიკისათვის ამგვარ დათმობასაც საყვედურობს. მას შეუძლებლად მიაჩნია იმის წინასწარ დადგენა, რომ ყველა კატეგორია ამგვარია. ეს კვლავ გამოცდილების უგულებელყოფამდე მიგვიყვანდა (149. 191).

რამდენადაც ჰარტმანი სამყაროს ერთიანობას უშვებს, მან უნდა დაუშვას სხვადასხვა სფეროს (რეალური, იდეალური, ლოგიკური, შემეცნების) და ფენის (არაორგანული, ორგანული, სულიერი, გონიერი) კავშირიც . მას ზემოაღნიშნული მეთოდები(დესკრიფცია, ანალიზი და დიალექტიკა) ვერ შეისწავლიან. ამისათვის ჰარტმანს შემოაქვს ფენათა პერსპექტიკის, ანუ შევსების მეთოდი. კიდევ ერთი, მეხუთე მეთოდი მიაჩნია მას აუცილებლად. ესაა ცვლილებათა მეთოდი. მისი ფუნქციაა არა ახალი კატეგორიის აღმოჩენა, არამედ ერთი და იმავე მეთოდისა და კატეგორიის სხვადასხვა სფეროში შედარება. ეს მათი ბუნების უკეთ დადგენის საშუალებას იძლევა.

სხვადასხვა სფეროში და კვლევის სხვადასხვა საფეხურზე ამ ხუთი მეთოდიდან სხვადასხვა წამოიწევს წინ. მხოლოდ ერთი მეთოდი ვერსად

ვერ გაართმევს საქმეს თავს. კონკრეტულ შემთხვევაში წინა პლანზე მყოფი მეთოდის შემმოწმებელია და შემვსებია სხვა მეთოდები. ყოველი ახალი კატეგორიის დასადგენად საჭიროა მთელი ამ მეთოდური აპარატის გამოყენება. ამაში ხედავს ჰარტმანი ჰეშმარიტების საუკეთესო გარანტიას და ერთადერთ შესაძლებლობას ძველი მეტაფიზიკის კონსტრუქტივისტული ნაკლის ასაცილებლად.

შემეცნებას ერთეული პიროვნება აწარმოებს, მაგრამ მისი დადგენილი არაა მისი საკუთრება, არამედ საერთო ისტორიული ეპოქის მონაპოვარია, რომლის მესიტყვედაც პიროვნებები გამოდიან. ჰარტმანისათვის არ არსებობს ზეპიროვნული, პიროვნებათა გარეშე მოქმედი ცნობიერება, მაგრამ არსებობს თავად მათში მოქმედი და მათ ნებასურვილისაგან დამოუკიდებელი. ამ ვითარების აღსანიშნავად ჰარტმანს შემოაქვს ობიექტური გონის ცნება. ეს ეპოქის გონებაა, რომელიც მხოლოდ ეპოქიდან ეპოქაში იცვლება და მომდევნოს გადასცემს თავის მონაპოვარს. იგი არ არის იდენტური ყოველ ინდივიდში. ასევე, არც ერთი ინდივიდი, ცალკე აღებული, არ შეიძლება მისი სრულუფლებიანი წარმომადგენელი იყოს. ჰეგელისაგან განსხვავებით, რომელმაც, ჰარტმანის აზრით, ეს კატეგორია აღმოაჩინა, ჰარტმანთან გონი თავად არ ქმნის კატეგორიებს, იგი მხოლოდ ასახავს მათ, ამოიცნობს საგნებში. მას მხოლოდ მეტი ობიექტურობა აქვს, ვიდრე პერსონულ გონს. ობიექტური გონი, ყოველ ეპოქაში იჩენს თავს, როგორც ამ ეპოქის აზროვნების ძირითადი ფორმა. ამდენად, პრინციპში, ისიც ისევე ინდივიდურია, როგორც პიროვნების აზროვნება. ამგვარი ფორმების მაგალითებია: მითოლოგიური, ატომისტური, ტელეოლოგიური და სხვ. ამ საკითხებს მიეძღვნა ჰ. ჰარტმანის ცნობილი წიგნი „გონითი ყოფიერების პრობლემა“ (1933).

კატეგორიათა ობიექტურობის შესამოწმებლად, ისტორიული ფაქტიურობის გარდა, ჰარტმანისათვის არსებობს ლოგიკური საშუალებაც. თუ კატეგორია შეუძლებელია გამოირიცხოს რაიმე კონკრეტულის შინაარსიდან, რომელსაც ის უკავშირდება, ამ კონკრეტულის შეცვლის გარეშე, მაშინ ის ობიექტურია. ამგვარი კრიტერიუმი მიუყენა თავის დროზე კანტმა დროისა და სივრცის ცნებებს. კატეგორიები იყოფიან იმის მიხედვით, თუ რა სფეროზე და რა ფენაზე ვრცელდებიან. თუ კატეგორიის მადეტერმინებელი ძალა კონკრეტულს განსაზღვრავს არა მარტო რეალურ, არამედ იდეალურ სფეროშიც, მას ჰარტმანი ფუნდამენტურ კატეგორიას უწოდებს. რეალურ ყოფიერებაში მათი აღმოჩენა ამტკიცებს სამყაროს ერთიანობას,

რეალურის, როგორც ყოფიერების, ერთადერთი ყოველმხრივ თვითმყოფი სფეროს საფუძველზე. ფუნდამენტური კატეგორიები, რომელთაც ზოგადი კატეგოროლოგია ეხება, ქმნიან რეალური სამყაროს შინაარსეული სტრუქტურის კვლევის ბუნებრივ დასაწყისს. ამიტომ არ შედის ფუნდამენტურ კატეგორიებში სივრცე ანდა დრო. მათ მხოლოდ რეალურ სინამდვილეში აქვთ ადგილი და იდეალურზე არ ვრცელდებიან. სპეციალურია კატეგორია, რომელიც ყოფიერების ერთ ანდა რამდენიმე სფეროზე(ფენაზე) ვრცელდება. კატეგორია შეიძლება რამდენიმე ფენაში მოქმედებდეს, მაგრამ იგი მიეკუთვნება იმ ფენას, რომელშიც პირველად „წარმოიშვება". ყველაზე წმინდა სახით იგი ამ ფენაში გაიგება. მაგალითად, მიზეზობრიობა, უდავოდ, ბუნების კატეგორიაა, მაგრამ მოდიფიცირებული სახით მის ფარგლებს გარეთაც მოქმედებს.

ფუნდამენტური კატეგორიები, ჰარტმანის აზრით, დაპირისპირებულობაში არსებობს. ისინი ერთმანეთზე დამყარებით ახერხებენ საკუთარი ბუნების გამომჟღავნებას. დაპირისპირებული კატეგორიებიდან ორივე პოზიტიურია, ე. ი. დაპირისპირება კონტრარულია, რადგან ყოფიერების სფეროში ვერ მოექცევა მისი რაიმე მხარის მადეტერმინებელი მხარის კონტრადიქტორული. ფუნდამენტური კატეგორიები არის 24. ისინი 12 დაპირისპირებულ წყვილს ქმნიან:

1. პრინციპი და კონკრეტული;
2. სტრუქტურა და მოდუსი;
3. ფორმა და მატერია;
4. შინაგანი და გარეგანი ;
5. დეტერმინაცია და დაქვემდებარება;
6. თვისებრიობა და რაოდენობა;
7. ერთიანობა და მრავალფეროვნება;
8. თანხმობა და ბრძოლა;
9. დაპირისპირება და გაზომვადობა;
10. დისკრეტობა და უწყვეტობა;
11. სუბსტრატი და რელაცია;
12. ელემენტი და წყობა(159. 202).

თითოეული კატეგორია შეუცვლელია. ვერც ერთი მეორის ფუნქციას ვერ შეასრულებს. ამიტომაა, რომ ჰარტმანი, ერთი შეხედვით, იგივეობრივ კატეგორიათა თვისებრივი განსხვავების დასაბუთებას ცდილობს. კატეგორიის თვითმყოფობა საპირისპირო წევრით დაიცვება, რადგან მისი სპეციფიკა ამით გამოაშკარავდება. ამ კატეგორიათა შინაარსის ანალიზის საფუძველზე სურს ჰარტმანს, გაიაზროს ყოფიერების სტრუქტურა და მასში ადგილი მიუჩინოს ადამიანის შემოქმედებას და თავისუფლებას, რაც შესაძლებელს ხდის ეთიკის პრობლემების ანალიზს.

თავისუფლების დასაფუძნებლად ჰარტმანი საშუალო გზას ირჩევს დეტერმინიზმსა და ინდეტერმინიზმს შორის. საყოველთაო დეტერმინაცია რომ არსებობდეს, მაშინ თავისუფლება შეუძლებელი იქნება. ამიტომ მას ჰარტმანი უარყოფს, მაგრამ სხვადასხვა ფენაში დეტერმინაციის განსხვავებული ტიპების დაშვების მიუხედავად, რეალური ყოფიერების სფერო, რომელშიც ადამიანი არსებობს და მოქმედებს, ჰარტმანის მოძღვრებაში მაინც ტოტალური აუცილებლობის მატარებლად რჩება და თავისუფლების შესაძლებლობას გამორიცხავს(149. 224).

ჰარტმანის ნააზრევის ყველაზე სუსტი პუნქტი, ალბათ, ირაციონალურის შესახებ მისი მოძღვრებაა. ირაციონალური, საერთოდ, უბედურებაა ფილოსოფიისათვის და ასევეა აქაც. ყოველი არსებულის საფუძველში ირაციონალურის დაშვება არა მარტო დადგენილ კანონთა ობიექტურობას აუქმებს, არამედ შეუძლებელს ხდის მოცემულობიდან ყოფიერებაში, იმანენტურიდან ტრანსცენდენტურში გადასვლას, ე.ი. შეუძლებელს ხდის ცნობიერების სფეროდან გასვლის დამტკიცებას. ეს კი ჰარტმანის ფილოსოფიის ძირითადი ამოცანა იყო. მაგრამ, როგორც ჰარტმანი თავად აღნიშნავდა, შედეგი ყველაზე ნაკლებაა სასახელო ფილოსოფიური პრობლემების მკვლევრისათვის. ამ შედეგისაკენ გზაზე კი მან ბევრი რამ გააკეთა, რის გამოც მისი გამოყენების გარეშე ძნელი წარმოსადგენია თანამედროვე ფილოსოფიის ჭეშმარიტი წინსვლა.

ნ. ჰარტმანის ფილოსოფიის კრიტიკული ანალიზი პირველად ქართველ მკითხველს შ. ნუცუბიძემ მიაწოდა ნაშრომში „ჭეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურა“ (1926). ამავე წელს დაიწერა მ. გოგიბერიძის გამოკვლევა „შემეცნების აქსიომატური დასაბამი“, რომელშიც ჰარტმანის მიერ წამოჭრილი პრობლემების გადაჭრის ორიგინალური ცდა იყო მოცემული(151. 1.). 1928 წ. თბილისის უნივერსიტეტის „მოამბეში“ გამოქვეყნებული ამავე ავტორის წერილი „შემეცნების საგნის პრობლემა“ ჰარტმანის მოძღვრების საინტერესო ანალიზია. 1967. წ. გამოიცა გ. თევზაძის წიგნი- „ნიკოლაი ჰარტმანის ონტოლოგიის კრიტიკა“. გ. მარგველაშვილის მონოგრაფია- „ფინალობის პრობლემა ნ. ჰარტმანისა და მ. ჰაიდეგერის ონტოლოგიებში“ ქართველმა მკითხველმა 1983 წ. მიიღო, ხოლო მ. ბაკურიას წიგნი „ნ. ჰარტმანის ზოგადი კატეგოროლოგიის კრიტიკა“ – 1985 წ. ნ. ჰარტმანის „ონტოლოგიის ახალი გზების“ ქართული თარგმანი 1997 წ. გამოიცა(150) .

ალფრედ ნორთ უაიტჰედი (1861-1947)

ინგლისელი მათემატიკოსი, ლოგიკოსი და ფილოსოფოსი ალფრედ ნორთ უაიტჰედი, რომელმაც მნიშვნელოვნად განსაზღვრა XX ს-ის ინგლისურ-ამერიკული ფილოსოფიის განვითარება, რეალისტური მიმდინარეობის ერთ-ერთი ძირითადი წარმომადგენელია ბრიტანეთის აკადემიის საპატიო წევრის, „სივრცე, დრო და ღვთაების"(1920) ავტორის სამუელ ალექსანდერისა(1859-1938) და ნიკოლაი ჰარტმანის გვერდით.

XX ს-ის შუა ხანებში უაიტჰედის ფილოსოფია ითვლებოდა „ჩვენს განკარგულებაში მყოფი ბუნებისმეცნიერული კვლევის შედეგების სრულყოფილ გადამუშავებად"(152. 217).

მეტაფიზიკისა და, საერთოდ, ფილოსოფიური სისტემების უარყოფის ეპოქაში, როცა მოაზროვნეები ამაყობდნენ იმით, რომ არ მისდევდნენ არც ერთ სისტემას, ა. ნ. უაიტჰედი ქმნის მეტაფიზიკურ სისტემას, რომელიც მისთვის ონტოლოგიურის იგივეობრივია. უაიტჰედი ცდილობს ამ სისტემაში კანონიერი ადგილი მიუჩინოს, როგორც ცოდნას, ისე რწმენას, როგორც ფხიზელ რაციონალურ ანალიზს, ისე ირაციონალურის და მისტიკურის აუცილებელი ღირებულების მტკიცებას. უაიტჰედი თავად აღნიშნავდა, მან პოზიტივიზმის, მატერიალიზმისა და ათეიზმის ბატონობის ეპოქაში, მიზნად დაისახა შეექმნა „მეცნიერული მატერიალიზმის" ალტერნატიული მოძღვრება, რომელსაც „ორგანიზმის ფილოსოფია" უწოდა.

როგორც ცნობილია, XIX ს-ის მეორე ნახევრიდან მატერიალისტურ ფილოსოფიას ევროპაში(ლ. ფოიერბახი, ვულგარული მატერიალისტები) მეცნიერების მესიტყვედ მოჰქონდა თავი. ისეთი მოაზროვნეები, როგორებიც იყვნენ ა. შოპენჰაუერი და ფრ. ა. ლანგე, გარკვეული აზრით, ეთანხმებოდნენ კიდეც ამას. უაიტჰედიც ფიქრობს, რომ XX საუკუნემდე მეცნიერების მდგომარეობა ამის რაღაცნაირ საფუძველს იძლეოდა. ახლა კი, სწორედ მეცნიერებათა ინტერესებიდან გამომდინარე, როგორც იდეალისტური, ისე მატერიალისტური მოძღვრებების ადგილი ახალი ტიპის ფილოსოფიამ უნდა დაიკავოს. უნდა შეიქმნას მთელი რეალობის (ფიზიკურიდან დაწყებული ადამიანის ფსიქიკით გათავებული) ამხსნელი ახალი ცნებები. ამ ახალ ცნებათა შორის უაიტჰედს უძირითადესად მიაჩნია ორგანიზმის ცნება. ცნობილია, რომ სისტემის, როგორც ორგანიზმის, იდეა კანტმა წამოაყენა, უაიტჰედის ფილოსოფიაში იგი ახალ დატვირთვას იღებს, თანაც სწორედ კანტის საპირისპიროს. იგი წერდა: „ორგანიზმის ფილოსოფია

კანტის ფილოსოფიის შებრუნებაა. კანტის მიხედვით, სამყარო წარმოიშვება სუბიექტიდან, ორგანიზმის ფილოსოფიისათვის კი სუბიექტი წარმოიშვება სამყაროდან" (25. 852).

უაიტჰედი თავის სისტემაში ფილოსოფიური აზრის მთელ განვითარებას ითვალისწინებს, მაგრამ განსაკუთრებით შესამჩნევია მასზე პლატონის, არისტოტელესა და ბერგსონის გავლენა. მათ შორისაც პლატონი უნდა გამოიყოს. პლატონთან მიმართება გამჭოლია მის თითქმის ყველა ფილოსოფიურ შრომაში. უაიტჰედმა ერთხელ თქვა, რომ მთელი ევროპული ფილოსოფია შეიძლება წარმოვიდგინოთ როგორც პლატონის კომენტარები. აქ იგი უდავოდ თავის ნააზრევსაც გულისხმობდა, მაგრამ ეს არ ამცირებს მის ორიგინალობას.

ა. ნ. უაიტჰედი დაიბადა 1861 წ. ინგლისელი მღვდლის ოჯახში. საფუძვლიანი პირველდაწყებითი განათლება (ბერძნული და ლათინური ენების ცოდნის ჩათვლით) ოჯახშივე მიიღო. 19 წლისა შედის კემბრიჯის უნივერსიტეტში. სწავლობს მათემატიკასა და ფიზიკას. უკვე ამ პერიოდში კრიტიკულად აფასებს დიდი კემბრიჯელის - ისააკ ნიუტონის(1663-1727) მიერ დადგენილ სამყაროს მოდელს. 1884 წ., დისერტაციის დაცვის შემდეგ, კემბრიჯშივე აგრძელებს მუშაობას. იქ რჩება უაიტჰედი 1910 წლამდე, შემდეგ გამოყენებითი მათემატიკის პროფესორია ლონდონში. 1924 წ. გადადის ამერიკაში და ჰარვარდის უნივერსიტეტში იკავებს ფილოსოფიის კათედრას, თუმცა, როგორც აღნიშნავენ, ფილოსოფია მას სპეციალურად არასდროს უსწავლია(25. 850)

ამერიკაში მის ლექციებს დიდი წარმატება ხვდა წილად. ამ ლექციების შინაარსი გახდა მისი ძირითადი ფილოსოფიური შრომების საფუძველი. 1931 წ. ირჩევენ ბრიტანეთის აკადემიის წევრად. ლოგიკასა და ფილოსოფიაში უაიტჰედის ძირითად შრომებად ითვლება: „მათემატიკის პრინციპები" 3 ტომად, ბ. რასელის თანაავტორობით (1910-1913), „ბუნების ცნება"(1920), „მეცნიერება და თანამედროვე სამყარო" (1925), „პროცესი და რეალობა", რომლის ქვესათაურია „ნარკვევი ონტოლოგიაში"(1929), „იდეათა თავგადასავალი" (1935). როგორც ვხედავთ, ფილოსოფიური შრომები, ძირითადად, უაიტჰედის მოღვაწეობის ამერიკულ პერიოდს მიეკუთვნება. მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ იგი მანამდე კონკრეტულ მეცნიერებათა კვლევის შედეგების განზოგადებას ანდა ზოგად მსოფლმხედველობრივ პრობლემებს ყურადღებას არ აქცევდა. ცნობილია, რომ იგი 1905-1913 წწ., კარდინალ ჰ. ნიუმანის (1801-1890) გავლენით, ინტენსიურად

მუშაობდა თეოლოგიურ პრობლემებზე (112. 788). გარდა ამისა, 1917 წ. გამოქვეყნდა მისი „აზროვნების ორგანიზაცია“, ხოლო 1919 წ. - „ბუნებისმეცნიერების საფუძვლების გამოკვლევა“ .

უაიტჰედი აგებს თავისებურ ჰილოძოისტურ ფილოსოფიას, რომელიც რეალობად მიიჩნევს მხოლოდ ორგანიზმს, ე. ი. ცოცხალ, ორგანიზებულ მატერიას. მისი სტრუქტურის ასახსნელად კი აუცილებლად თვლის, დაშვებულ იქნეს ორი რამ: პლატონური იდეების მსგავსი განსაზღვრულობანი, როგორც წმინდა შესაძლებლობანი (პოტენციები) და მატერია, როგორც რეალობის ფაქტორი, რომელიც ბრმა შემოქმედებითი ძალის მქონეა. ორგანიზმი კი არის ყოველივე ის, რაც დროსა და სივრცეში არსებობს. ორგანიზმში აღნიშნული ორი სტრუქტურული ელემენტის დაკავშირების ასახსნელად უაიტჰედს შემოჰყავს ღმერთი როგორც მაკავშირებელი და შემომზღუდველი პრინციპი. ღმერთი არის კონკრეტულობის (ანუ ორგანიზმის), როგორც განსხვავებულთა შერწყმულობის (კონკრეციის) საბოლოო და უმაღლესი ირაციონალური მიზეზი (39. 2. 320). იგი სამყაროს შემქმნელი არაა (არარადან მისი შექმნის აზრით), მაგრამ რამდენადაც ბრმა ძალის მქონე მატერიის მომწესრიგებელია, მოგვაგონებს პლატონის დემიურგს, რომელიც აუცილებლობას მიზნობრიობას უქვემდებარებს. ისიც ინარჩუნებს სამყაროს მის სტრუქტურულ მთლიანობაში და წარმართავს მას ჰეშმარიტების, მშვენიერებისა და სიკეთისაკენ.

უაიტჰედი ღმერთს სამყაროს პოეტს უწოდებს და დარწმუნებულია, რომ მისი მოძღვრება აგვარებს რელიგიისა და მეცნიერების ურთიერთდამოკიდებულების მტკივნეულ პრობლემას. მათ შორის ისტორიულად არსებული კონფლიქტი, რომელმაც საკაცობრიო კულტურას დიდი უბედურება მოუტანა, უაიტჰედისათვის თითოეული მათგანის გადაჭარბებული პრეტენზიის შედეგია. რელიგიას ძვირად უჯდებოდა კონკრეტული ვითარებების ურყევი ცოდნის დაჩემება(მაგ., 535 წ. სამყაროს დასასრულის დადგენა, ასევე დედამიწის მოძრაობის უარყოფა და სხვ.). მაგრამ არ იქნებოდა სწორი იმის მტკიცება, რომ ეკლესია მუდამ ცდებოდა და მეცნიერება მუდამ მართალი იყო. თვით გალილეი და ნიუტონიც ცდებოდნენ. რელიგია უნდა შეეჩვიოს მეცნიერული აზრის ცვალებადობას და ისიც გააცნობიეროს, რომ რელიგიური აზრიც ვითარდება. ისინი ერთმანეთს ეხმარებიან. ორივე აუცილებელია ადამიანისათვის. რელიგიის სიკვდილი მაღალი იმედის სიკვდილიც იქნებოდა(3. 254).

რაც შეეხება ფილოსოფიას, იგი, უაიტჰედის აზრით, არც რელი-

გაია და არც მეცნიერება, მაგრამ აუცილებელ კავშირშია მათთან. ფილოსოფიის დანიშნულებაა მეცნიერული კვლევის სინამდვილესთან შერწყმა. ამას იგი ახორციელებს მეცნიერული კვლევის შედეგების ანალიზით, რომელიც ადგენს შესაძლებლობებს და შეუდარებს მათ სინამდვილეს. მიაჩნია, რომ ფილოსოფია გვჩუქნის წინასწარხედვას და გვინათებს გზას. იგი გვარწმუნებს, რომ საზრისი რეალურია. ამ საფუძველზე უაიტჰედი ამტკიცებს, რომ განვითარებული საზოგადოება ცხოვრების ზოგადფილოსოფიური გაგების გარეშე განწირულია დასაღუპად(153. 477).

საკუთარ ფილოსოფიურ მოძღვრებას უაიტჰედი ახალი დროის მეცნიერების განვითარების ანალიზზე აფუძნებს. ახალი მეცნიერება, რომლის უმნიშვნელოვანესი შედეგი იყო ი. ნიუტონის „ნატურფილოსოფიის მათემატიკური საწყისები“(1687), გულისხმობს ჩვენგან დამოუკიდებელ სამყაროში საგანთა გარკვეული წესრიგის არსებობის რწმენას. ის, რაზედაც ნიუტონის „საწყისები“ აღმოცენდა და რაც მან, თავის მხრივ, დააფუძნა, არის ევროპული კულტურის პროდუქტი და მისი საკუთრება. ჩინელები, ინდოელები, სპარსელები, მართალია, იყენებენ ამ კულტურის შედეგებს, მაგრამ საკუთარი ძალით მათ, ალბათ, ვერ მიაღწევდნენ. უაიტჰედი სკეპტიკურად იყო განწყობილი ამ ორი კულტურის შეერთების საჭიროების მიმართაც. მას მიაჩნდა, რომ საკუთარი კულტურის გავრცელებით დასავლეთი ანგრევს აღმოსავლეთის სპეციფიკას. თუმცა ფილოსოფიურად უაიტჰედი თავის მსოფლმხედველობასა და აღმოსავლეთის სიბრძნეს (ინდურსა და ჩინურს) შორის გარკვეულ ნათესაობას ხედავდა. უნდა ითქვას, რომ ისტორიამ არ დაადასტურა უაიტჰედის აზრი აღმოსავლური კულტურის ნგრევის შესახებ. საკაცობრიო კულტურის პროცესში (რომელსაც დღეს ევროპა უძღვება) ჩაბმამ კიდევ უფრო გამოკვეთა აღმოსავლური კულტურების სპეციფიკა და ამავე დროს მათი საერთო საკაცობრიო ღირებულება. ჩინეთი და, განსაკუთრებით, იაპონია ამის კარგი მაგალითებია.

XX საუკუნით ახალი ეპოქა იწყება მეცნიერების და ფილოსოფიის ისტორიაში, ამტკიცებს უაიტჰედი. სამი საუკუნის მანძილზე ბატონობდა აზრი, რომ მატერიალიზმი მეცნიერული კვლევის საიმედო საფუძველია. უაიტჰედი თავად მეცნიერთა პოზიციას გულისხმობს, თორემ, ცხადია, ძალიან კარგად იცის, რომ გერმანული იდეალიზმის წარმომადგენლები და მრავალი სხვა ფილოსოფოსი სხვა პოზიციაზე იდგა. ამ საკითხში გერმანელი იდეალისტების აზრი მას საყურადღებოდ

არ მიაჩნია, რადგან ფიქრობს, რომ კანტის გარდა მათგან ვერც ერთი ვერ ერკვეოდა მეცნიერებაში.

რა შეიცვალა მეცნიერების ბუნებაში? რატომ აქციეს მეცნიერებმა ზურგი მატერიალისტურ თეორიას? უაიტჰედი ამტკიცებს, რომ მეცნიერების ისტორიაში ახალი ეტაპი დაიწყო იმით, რომ მეცნიერებმა გაბედეს ე. წ. საღი აზრის ფარგლებს გარეთ გასვლა, ანუ იმის გამოყენება, რაც ადრე წარმოსახვის ძალის, ფანტაზიის პროდუქტად ითვლებოდა და მეცნიერული კვლევისათვის შეუფერებლად მიიჩნეოდა. აღმოჩნდა, რომ ამგვარი მიდგომა დიდ შედეგებს იძლეოდა სწორედ რეალობის გაგებისათვის. ეს იმიტომ კი არ მოხდა, რომ ჩვენი წარმოსახვის უნარი რაღაცნაირად გაუმჯობესდა, არამედ იმიტომ, რომ დღეს ჩვენს განკარგულებაში გაცილებით უკეთესი ხელსაწყოებია. მოხდა ექსპერიმენტული ხელოვნების დიდი პროგრესი. გარდა ამისა, ფარდობითობის თეორიამ გვიჩვენა, რომ დედამიწისა და კომეტებისათვის დროსა და სივრცეს განსხვავებული მნიშვნელობა აქვს იმ პირობების გამო, რომლებიც არსებობენ დედამიწასა და კომეტებზე. ეს მხოლოდ ყველაზე თვალშისაცემი მაგალითია ახალი მეცნიერების იმ შედეგებიდან, რომელსაც უაიტჰედი იხილავს. ეთერის, სინათლის ტალღების, ინტერფერენციის, დედამიწის ეთერში მოძრაობის და სხვ. იდეებიც გადიოდნენ ყოველდღიური გამოცდილების ფარგლებიდან. მანამდე კი მიჩნეული იყო, რომ მეცნიერება მხოლოდ აზუსტებს და აფუძნებს ყოველდღიური გამოცდილებაში მოცემულ წარმოდგენებსა და შეხედულებებს. ახალი იდეები კი, მაგ., აინშტაინისა, რომელიც ყოველდღიურ გამოცდილებიდან არ მოგვეცემა, ნიუტონის თეორიაზე უკეთ ახსნის რიგ ვითარებებს, მაგ., პლანეტა მერკურის ორბიტის არარეგულარობას, რისი ახსნაც ნიუტონის კანონს არ შეეძლო. ისიც აღსანიშნავია, რომ რიგ ასპექტში უაიტჰედი აინშტაინსაც არ ეთანხმება(153. 184).

უაიტჰედს არ სურს ყურადღება მიაქციოს იმ გარემოებას, რომ საღი აზრისა და ყოველდღიური გამოცდილებისადმი ამგვარი დაპირისპირება(თუმცა არა ექსპერიმენტულ საფუძველზე) სწორედ ახალი დროის დასაწყისში მოხდა. ეს ის იყო, რასაც კანტი მეცნიერებაში კოპერნიკის მიერ მოხდენილ რევოლუციას უწოდებდა. ეს იყო გონებისა და გამოცდილების დაპირისპირებისას გონებისათვის უპირატესობის მინიჭება. კანტმა ეს მეთოდი, ბუნებისმეტყველთა მეთოდის სახელით, ფილოსოფიაში გადაიტანა. თანაც ამ პროცესში წარმოსახვის ძალა ჩართო (მთელი ახალი დროის სააზროვნო ტრადიციის საპირისპიროდ).

თუ იმასაც გავიხსენებთ, რომ ჰეშმარიტების დაფუძნების ძიების პროცესში კანტი აპრიორულ წარმოსახვას არსებით როლს ანიჭებდა, მაშინ, შეიძლება ითქვას, რომ უაიტჰედის მიერ XX ს-ის დასაწყისისათვის ბუნებისმეცნიერებაში მომხდარ არსებით ცვლილებაზე მითითება სინამდვილეში ახალი კოპერნიკისებური გადატრიალების შეფასება იყო, რომელიც არც ისე შეურიგებელია კანტის ფილოსოფიის პრინციპებთან. თვით უაიტჰედი ვერ განთავისუფლდა იმ გავრცელებული აზრისაგან, რომ კანტის ფილოსოფია ნიუტონის ფიზიკაზეა „გამოპრილი" და აინშტაინის თეორიას ვერასგზით ვერ შეეგუება. საქართველოში ამგვარ პოზიციას იცავდა უაიტჰედის თანამედროვე, ცნობილი ქართველი ფილოსოფოსი მ. გოგიბერიძე (151. 1. 169).

უაიტჰედის შრომა „რელატივობის პრინციპი და მისი გამოყენება ფიზიკურ მეცნიერებაში" გამოიცა 1922 წ., ხოლო მ. გოგიბერიძის - „აინშტაინის რელატივობის თეორია და მისი ფილოსოფიური საფუძვლები" – 1924 წ. თუ იმასაც გავიხსენებთ, რომ მ. გოგიბერიძე ქ. მარბურგში რეალისტური მიმდინარეობის მეორე უმნიშვნელოვანეს წარმომადგენელთან, ნ. ჰარტმანთან განისწავლა, გასაგები იქნება ამ ორი ნაშრომის შედარებითი ანალიზის მნიშვნელობა.

უაიტჰედი იმ პროცესს აღწერს, რასაც XIX ს-ის მიწურულს ფიზიკის კრიზისი ეწოდებოდა. მარქსისტები, მაგ., ლენინი, ცდილობდნენ დაესაბუთებინათ, რომ ფიზიკის ახალ აღმოჩენებს არ უარუყვიათ დიალექტიკური მატერიალიზმის პრინციპები, რომ მატერია კი არ გაქრა, არამედ შეიცვალა ჩვენი ბუნებისმეცნიერული ცოდნა მის შესახებ. უაიტჰედი, როგორც ვნახეთ, სხვა აზრისაა. მას ეჭვი არ ეპარება, რომ ეს მძიმე დარტყმა იყო მეცნიერულობაზე პრეტენზიის მქონე მატერიალიზმისათვის საერთოდ. იგი ვერ შეეგუება დროისა და სივრცის ახალ ინტერპრეტაციას, რომლის ჰეშმარიტება ექსპერიმენტულად დასაბუთდა. მიუხედავად ამისა, უაიტჰედს არც ამ სიახლის გააბსოლუტურება სურს. საჭიროდ მიაჩნია ახალი ინტერპრეტაცია, რომელსაც აბსოლუტურობაზე პრეტენზია არ ექნება და ალტერნატიული ახსნის შესაძლებლობას დატოვებს.

უაიტჰედი ობიექტურად აფასებს იმ მიმართულებას, რომელსაც მეცნიერულ მატერიალიზმს უწოდებს. იგი დარწმუნებულია, რომ მატერიალიზმის პოზიცია დღეს სრულიადაც არ შეეფერება მეცნიერების თანამედროვე მდგომარეობას, მაგრამ არ შეიძლება ვთქვათ, რომ იგი ყალბია. იგი ფაქტთა გარკვეულ ჯგუფს შეესაბამება, მაგრამ პრეტენზია ყველა არსებულ და შესაძლებელ ფაქტზე აქვს. ჰეშმარიტი

ფილოსოფიის დანიშნულებაა მეთოდოლოგიური აზროვნების განსხვავებულ აბსტრაქციათა ჰარმონიზება. ამასთანავე, უნდა გავახსოვდეს, რომ, რაც ემპირიიდან არის მიღებული, მხოლოდ ემპირიით ვერასდროს დასაბუთდება. ეს განსხვავებულ ინტერპრეტაციათა შესაძლებლობის რწმენის საფუძველია. თუ ამგვარი რწმენა გვაქვს, ეს იმას ნიშნავს, რომ ვიცით: ჩვენ რაღაცით მეტი ვართ იმაზე, რაც ვიცით საკუთარი თავის შესახებ. ეს აუცილებელია, რათა შეგვეძლოს ვნახოთ ჩვენი ადგილი საგანთა სისტემაში (153. 75).

უაიტჰედის ფილოსოფიის არსის გასაგებად საჭიროა მის მიერ მსოფლმხედველობაში მათემატიკის მნიშვნელობის გააზრების გათვალისწინება. მას მიაჩნია, რომ მათემატიკა წამყვან როლს ასრულებდა მეცნიერებისა და კულტურის ისტორიაში. ეს როლი სულ უფრო იზრდება. დღეს აღიარებულია ერთი შეხედვით პარადოქსული დებულების სისწორე: საზღვრითი აბსტრაქციები წარმოადგენენ ჭეშმარიტ საშუალებებს ფაქტებზე ჩვენი აზროვნების საკონტროლოდ. ამრიგად, აუცილებელია ფაქტთა და აბსტრაქციათა უფლებების შეთანხმება. მათემატიკის მიერ მოცემული უკიდურესი(საზღვრითი) აბსტრაქციებით ოპერირებით მიღებული დიდი წარმატებების გავლენით, რეალურ ფაქტებს არ უნდა დავუკარგოთ მნიშვნელობა და ღირებულება. მატერიალიზმის საფუძველი ატომის ცნება იყო. მას მეცნიერება აბვევდა თავს ფილოსოფიას. ატომის დაშლის შემდეგ ფიზიკოსებმა მის ადგილას დასვეს ენერგია, მაგრამ ესეც აბსტრაქციაა. რეალობას კი ყოველთვის კონკრეტული ფაქტი გამოხატავს. ამგვარი კონკრეტული ფაქტი არის ორგანიზმი. უაიტჰედს იმედი აქვს, რომ მეცნიერული მატერიალიზმის(თუ იგი ოდესმე არსებობდა) ამგვარ შეცვლას ორგანიზმზე მოძღვრებით არ შეიძლება მნიშვნელოვნი შედეგები არ ჰქონდეს ადამიანური აზროვნების ყველა სფეროში(153. 94).

ამით უაიტჰედი ემიჯნება იმასაც, რასაც ფილოსოფიურ იდეალიზმს უწოდებს.

ფილოსოფიური იდეალიზმი, მისი აზრით, უმაღლეს რეალობად თვლის იმას, რაც სავსებით შემეცნებადია, ე. ი. მენტალურია. ორგანიზმის ფილოსოფიისათვის ეს მიუღებელია. იგი ამტკიცებს, რომ არ არის აუცილებელი მსოფლმხედველობის საფუძველი ან იდეალისტური იყოს, ანდა რეალისტური. ამ მხრივ, უაიტჰედი გარკვეულ მსგავსებას ნახულობს სპინოზას ფილოსოფიასთან. ეს აზრი იმითაც არის საინტერესო, რომ შესაძლებლობას იძლევა სპინოზას სუბსტანცია გააზრებულ იქნეს როგორც ორგანიზმი, რაც უფრო მართებუ-

ლია, ვიდრე მისი ოდენ გეომეტრიული წარმოდგენა.

დროსა და სივრცეში არსებული კონკრეტული რეალური არსებანი უაიტჰედისათვის არც იმგვარია, როგორადაც მათ მატერიალისტები წარმოიდგენდნენ, მაგრამ არც ისეთი, როგორადაც ბერკლი, ჰიუმე ანდა კანტი იაზრებდა მათ. ისინი არიან ორგანიზმები, რომლებიც არსებობენ როგორც პროცესები. ამასთანავე, სივრცე და დრო მათი უბრალო ადგილი კი არ არის, არამედ მათი ურთიერთგადაჯაჭვის საერთო სქემა. რეალობა, საერთოდ, არის პროცესი, ხოლო ის, რასაც ბუნებას ვუწოდებთ, წარმოადგენს გაშლად პროცესთა სტრუქტურას. ორგანიზმი იმგვარი პროცესია, რომელიც თავისში იჭერს განსხვავებულ ელემენტებს, მაგრამ თავად სხვა ორგანიზმისათვის ასეთსავე ელემენტს წარმოადგენს. თითოეული ორგანიზმი ისეთივე დაძაბულობაა, როგორც ჰერაკლიტეს მიერ მითითებული მოზიდული შვილდი. თითოეული ორგანიზმი, როგორც ხდომილება და დაძაბულობა თავის აწმყოფობაში მოიცავს წარსულსაც და მომავალსაც, მაგრამ ამ უკანასკნელს – არა როგორც თავის რეალურ „ნაწილს", არამედ მხოლოდ როგორც მომავალი ხდომილების რეალიზების აუცილებლობას. ხდომილებების თავისთავადობა, რომელსაც ისინი საყოველთაო კავშირში ინარჩუნებენ, შესაძლებლობას ტოვებს თავისუფლებისათვის. ეს ეთანადება ნ. ჰარტმანის მიერ თავისუფლების, როგორც დამოკიდებულებაში დამოუკიდებლობის გაგებას. „უნივერსუმში თავისუფლების საფუძველი, ამტკიცებს უაიტჰედი, არის ერთდროული ხდომილებების ერთმანეთისაგან კაუზალური დამოუკიდებლობა"(153. 600).

უაიტჰედი ლაიბნიცში ხედავდა თავისი სულიერი ორიენტაციის წინამორბედს. ორგანიზმი, მონადის მსგავსად, მოიცავს თავისში მთელ სამყაროულ კავშირებს, მაგრამ, განსხვავებით მონადისაგან, იგი ჩაკეტილი კი არა, ყოველმხრივ გახსნილია. ორგანიზმის წამოწევა არ ნიშნავს იმას, რომ უაიტჰედი, ბერგსონის მსგავსად, უპირატესობას მეცნიერებათა შორის ბიოლოგიას ანიჭებს. XX ს-ის მეცნიერებამ იმგვარი ახალი სახე მიიღო, რომ იგი არ შეიძლება ჩაითვალოს არც წმინდა ფიზიკურად, არც წმინდა ბიოლოგიურად. ბუნებისმეცნიერებანი ყველანი ორგანიზმებს სწავლობს: ბიოლოგია უფრო მსხვილ ორგანიზმებს, ფიზიკა - უფრო მცირეთ, თანაც იმგვარად, რომ პირველნი შეიცავენ მეორეს. უაიტჰედს ნაკლებად სარწმუნოდ მიაჩნია, რომ მათი უსასრულოდ დაშლა იყოს შესაძლებელი. მისთვის უეჭველი ისაა, რომ რაც დროსა და სივრცეში არსებობს, იგი წარმოადგენს ხდომილებას, ანუ ორგანიზმს. ყველა ისინი მეტ-ნაკლებად რთულნი

არიან. იმას, რისგანაც ისინი შედგებიან, უაიტჰედი უწოდებს მარადიულ ობიექტებს. ესენი არიან: ფერები, სუნები, ხმები, ასევე გეომეტრიული მახასიათებლები. ამგვარი სახე მიიღეს პლატონის იდეებმა უაიტჰედთან(153. 164). ორგანიზმები მათ გარეშე არ არსებობენ. ორგანიზმი მათი თავისებური ერთიანობაა, ბერკლის მსგავსად ამტკიცებს უაიტჰედი. ოღონდ, განსხვავებით ბერკლისაგან, მათ სუბიექტზე დამოკიდებულად არ თვლის. მაგრამ იდეალური ობიექტები არც პლატონის იდეებივით არიან საგნებისაგან (ორგანიზმებისაგან) დამოუკიდებელნი : ორგანიზმები მათ გარეშე არ არსებობენ, მაგრამ არ აღმოცენდებიან მათგან. ესეც საბუთია იმისი, რომ ემპირიული მხოლოდ ემპირიულით არასდროს არ აიხსნება.

მარადიულ ობიექტებს უაიტჰედი იმათ უწოდებს, რასაც ტრადიციულად ტრანსცენდენტურ არსებებად მიიჩნევდნენ. ისინი თავისი ბუნებით აბსტრაქტულნი არიან, ე. ი. გამოცდილებასთან მიმართების გარეშე, მხოლოდ გონებით მიიწვდომებიან. თუმცა მათი გააზრება (დაშვება) სწორედ გამოცდილების ასახსნელად დაგვჭირდა. ეს ობიექტები ორგვარია: მარტივი და რთული. თუ რომელიმე მათგანი კომპონენტებად არ დაიშლება (მაგ., რაიმე გარკვეული ფერის მწვანე), იგი მარტივია(153. 228). საერთოდ, ამ სფეროს ანალიზური ხასიათი აქვს. იგი დახარისხებას ექვემდებარება. აქ არსებული, ზოგი სირთულის ნული ხარისხის შემცველია, ზოგი კი რამდენიმე მარადიული ობიექტის. მარტივი მარადი ობიექტები არიან გამოცდილებიდან აბსტრაქციის უმაღლესი საფეხურები. ყოველი მარადიული ობიექტი იგივური რჩება ნებისმიერ რეალიზაციაში. უაიტჰედი ამას რეალობის გამჟვირვალობას უწოდებს. დროულ-ვრცეული მოვლენები რაღაცნაირი შეზღუდული სინთეზია ამ უსასრულო მარადიული ობიექტების გარკვეული ნაწილის. თუ როგორ და რატომ ხდება სწორედ ამ მარადიულ ობიექტთა შეკავშირება და არა სხვების, თუ რატომ და როგორ ხდება ამგვარი ამორჩევა, ეს ირაციონალური რჩება ჩვენი შემეცნებისათვის.

ხდომილებათა რაციონალური შემეცნებისას დარჩენილი ეს ირაციონალური საფუძველს გვაძლევს ხდომილების მიღმა გავიდეთ. მიღმა გასვლის ამგვარი გეზი უაიტჰედს არისტოტელესთან აახლოებს. ამიტომაა, რომ იგი უდიდეს მნიშვნელობას ანიჭებს არისტოტელეს მიერ „მეტაფიზიკაში“ ღმერთის არსებობის დადგენას. რეალობაში მოცემულ ხდომილებათა, როგორც სინთეზთა, მიზეზის ძიებაში უაიტჰედი, ისევე როგორც არისტოტელე, ღმერთთან მიდის. იგი საბო-

ლოო, ე. ი. თავად უმიზეზო მიზეზია. უმიზეზოს გაგება კი შეუძლებელია. ამიტომაა ღმერთი საბოლოო და უმაღლესი ირაციონალობა, რომლის ახსნის საფუძველი არ არსებობს, თუმცა თავად არის ყოველი რაციონალობის საფუძველი(153. 241).

უაიტჰედს სურს, ღმერთი, როგორც ბუნებაში შესაძლებელ სინთეზთა (შემოსაზღვრათა) უმაღლესი საფუძველი, წარმოადგინოს როგორც კეთილის ბოროტისაგან გამომყოფელი, როგორც თავისი სამფლობელოს ჰარმონიისაკენ წარმმართველი, რომელიც თავისუფალია ბოროტების მიზეზად ყოფნის ბრალდებისაგან.

ისევე როგორც XX ს-ის ფილოსოფოსთა უმრავლესობა, უაიტჰედიც ნამდვილ ღირებულებას ამქვეყნიურობაში, რეალობაში ხედავს. არ უნდა შეგვაცდინოს მისმა ტერმინმა - „მარადიული ობიექტები“, არც იმან, რომ უაიტჰედი მათ იდეალურ ობიექტებს უწოდებს. ეს ისაა, რასაც ტრადიციულად უნივერსალიებს უწოდებდნენ. ამჯერად მათი საყრდენი გამოცდილებაა. ახალ მეტაფიზიკას გაცნობიერებული აქვს, რომ იდეალური მხოლოდ მაშინ შეიძლება დაუშვა, თუ გამოცდილებაში მოცემული სინამდვილის გაგება მოითხოვს ამას. ამგვარ იდეალურს სახელად უფრო გამოადგებოდა ახალი ტერმინი „ღირებულება“, რომელიც აღნიშნავს იმას, რაც არ არსებობს, მაგრამ მნიშვნელობს. ამიტომ ამბობს უაიტჰედი, რომ ამ მარადიულ ობიექტებს ღირებულება არ მიეწერებათ, თუ რეალურ სამყაროს მოწყვეტილი არიან. მარად მოძრავ და ცვალებად სინამდვილეში, სადაც ყველაზე კონკრეტული სასრულო არსებანი ხდომილობები, ანუ ორგანიზმები არიან, ყველაფერი, რაც უძრავი გვეჩვენება, ფაქტობრივად, ყოველ წუთს ხელახლა ქმნის თავის თავს. ნათელია, კონკრეტულის ქმნადობა უაიტჰედს დაახლოებით ისევე ესმის, როგორც ა. ბერგსონს.

რეალური პროცესის ასახსნელად უაიტჰედს შემოაქვს ოთხნაირი კატეგორიები, რომლებიც თავისებური გარდამავალი საფეხურებია გრძნობადი სინამდვილისაგან ღმერთისაკენ. ესენია: პირველსაწყისის (სამი), არსებობის (რვა), ახსნის (ოცდაშვიდი) და ვალდებულების (ცხრა) კატეგორია. ესენი ნ. ჰარტმანის რეგიონული კატეგორიების შესაბამის ფუნქციას ასრულებენ უაიტჰედის მეტაფიზიკაში.ა. უაიტჰედის პირველი მკვლევარი ჩვენში, გ. მაჩიტაძე აღნიშნავს, რომ „უაიტჰედი არსად არ უჩვენებს იმას, თუ რა პრინციპს ემყარება კატეგორიების ამგვარი კლასიფიკაცია, რატომ უნდა არსებობდეს კატეგორიების მხოლოდ ეს ოთხი ჯგუფი და თითოეულ მათგანში კატეგორიების

ის მკაცრად განსაზღვრული რაოდენობა, რომელსაც იგი თითოეული ამ ჯგუფისათვის იაზრებს“ (3. 486). უდავოა, ამგვარი პრინციპი სასურველი იყო, მაგრამ უნდა გავითვალისწინოთ ისიც, რომ ახალი მეტაფიზიკა და ონტოლოგია, ნ. ჰარტმანის სიტყვებით თუ ვიტყვით, მეტაფიზიკის მინიმუმის ამოკითხვას თავად გამოცდილებიდან ცდილობს. თუ რა შეუძლია გვითხრას მომდევნო გამოცდილებამ, ამის აპრიორული დადგენის უფლებას ის თავის თავს არ აძლევს. ეს მეტაფიზიკური კატეგორიები გამოსავლად მიღებული ზოგადობების ჰიპოთეტური ფორმულირებანია.

სასრულო არსებებისათვის უმაღლესი ხარისხის რეალობის მინიჭების პრინციპს გამოხატავს უაიტჰედის ე. წ. ონტოლოგიის პრინციპი, რომლის თანახმადაც ყოველი არსებული გამოცდილების რაღაცნაირი ნაწილი უნდა იყოს. როცა საქმე სასრულო არსებებს ეხება, მისთვის აუცილებელია ინდივიდური გამოცდილება, ხოლო, საერთოდ, სამყაროსათვის (მის მთლიანობაში) – ღვთაებრივი გამოცდილება. ამ საფუძველზე უაიტჰედს ღმერთი მიაჩნია ნამდვილ არსებობად, თუმცა, მხოლოდ როგორც შორეთში ოდნავ შესამჩნევ მოკიაფედ. მაგრამ, ცნობილია, რომ ოდნავი და მცირე ლოგიკური კატეგორიები არაა. ლოგიკური მცირე არ არსებობს. ამით პრინციპულად ახალი ფუნქცია შემოდის მეტაფიზიკაში. ღმერთისათვის კატეგორიებზე მეტი რეალობის სტატუსის მინიჭება ახალი საზომის შემოტანას გულისხმობს არსებობისათვის, რომელიც უაიტჰედთან გამოკვეთილი არაა.

ძირითადი ფილოსოფიური ნაშრომი „პროცესი და რეალობა“, რომელშიც იგი თავის ონტოლოგიურ პრინციპს და კატეგორიათა შესახებ მოძღვრებას აფუძნებს, უაიტჰედმა 60 წლის ასაკში გამოაქვეყნა. ამას თითქმის 40 წლის ნაყოფიერი მუშაობა უძღოდა არა მარტო მათემატიკასა და ლოგიკაში, არამედ ფიზიკასა და ბიოლოგიაშიც. „პროცესი და რეალობა“ ამერიკაში სპეკულატური, ე. ი. გონებაჭვრეტითი ფილოსოფიის დაფუძნებას ისახავს მიზნად. ავტორს სურს დაასაბუთოს, რომ სპეკულატური ფილოსოფია, მიუხედავად იმისა, რომ გამოცდილების სფეროს გარეთ გადის, მაინც შეიძლება იყოს მეთოდი, რომელიც მნიშვნელოვან ცოდნას ქმნის. მისი ღირებულება ისაა, რომ იგი, როგორც ზოგადი იდეების ლოგიკური და აუცილებელი კავშირის ანალიზი, შესაძლებლობას იძლევა გარკვეულ ინტერპრეტაციას დავუქვემდებაროთ ჩვენი გამოცდილების ყველა ელემენტი, ე. ი. გამოცდილების ერთეული ფაქტები გაგებულ იქნეს როგორც საყოველთაო სქემის ერთეული შემთხვევა(153. 272).

მეტაფიზიკურ სისტემასთან კავშირში გამოცდილების პრიმატი შემდეგნაირად გამოიხატება: თუ გამოცდილებაში აღმოჩნდება იმგვარი ფაქტი ანდა ელემენტი, რომელიც მოცემული მეტაფიზიკური აღწერის ჭარგლებში არ აიხსნება, ეს მეტაფიზიკური სისტემის პრაქტიკის მიმართ არაადეკვატურობის ნიშანი იქნება. ეს კი საკმარისია სისტემის გადასინჯვის გასამართლებლად. ასევე ხდება მეცნიერულ თეორიებშიც, მაგრამ მას, უაიტჰედის აზრით, ჩვეულებრივ, ყურადღებას არ აქცევენ. ისევე როგორც ერთ დროს კანტმა ბუნებისმეტყველების მეთოდი გადაიტანა ფილოსოფიაში, ახლა უაიტჰედს ფილოსოფიაში გადააქვს მეცნიერულობის კრიტერიუმი კონკრეტული მეცნიერებებიდან. ორივე შემთხვევაში ერთნაირი კრიტერიუმი დგინდება: არა თავისთავად თეორიის სრულყოფილება, არამედ პროგრესი გამოცდილების(ემპირიის) გაგებაში.

მაგრამ მარტო ეს ვერ გაანთავისუფლებს ფილოსოფიას უნაყოფობაში იმ საყვედურისაგან, რომელიც ჯერ კიდევ ფრ. ბეკონმა გამოთქვა სპეკულუციის მიმართ.

უაიტჰედი ამის პასუხად მიუთითებს, რომ ფაქტების აღწერა უკვე მოითხოვს ფაქტების გარეთ გასვლას, მოითხოვს რაღაც ზოგად პოზიციას, რომელსაც უნივერსალიებთან მივყავართ. ინტერპრეტაცია თავად პრაქტიკაში არის ჩადებული (პრაქტიკა ხომ ადამიანის მოქმედებაა!). ფილოსოფიური ანალიზი სწორედ მას გამოავლენს. მეცნიერებასა და პრაქტიკასთან კავშირს გარდა, ფილოსოფიას უნაყოფობაში ბრალდება შეუძლია აიცილოს იმით, რომ აკავშირებს მეცნიერებას რელიგიასთან. იგი ცდილობს ერთ რაციონალურ საფუძველზე გააერთიანოს ორივენი. რელიგია უაიტჰედს ესმის როგორც ზოგადი იდეების კონკრეტულ აზრებად, ემოციებად და მიზნებად გადათარგმნა. იგი აფართოებს ინდივიდურ ინტერესს, გამოჰყავს ჩაკეტილობისაგან (153. 290). ეს მჭიდრო კავშირშია ფილოსოფიის სასარგებლო ფუნქციასთან, რომელიც იმაში გამოიხატება, რომ იგი ხელს უწყობს ცივილიზებული აზროვნების უზოგადეს სისტემატიზაციას. მაგრამ უაიტჰედი მოითხოვს, რომ ფილოსოფიის ეს გაბედულება არ იყოს თავისუფლება ლოგიკისა და ფაქტებისაგან. მათი თანხმობა ფილოსოფიისათვის აუცილებელია.

ამ ახალი სახის სპეკულატურ სისტემაში ვერ გამართლდება დებულება: „მით უარესი ფაქტებისათვის!“ რომელსაც ჰეგელს მიაწერენ. მაგრამ იგი ასევე დაშორებულია ნიცშეს პოზიციისაგან, რომლის თანახმადაც ფილოსოფიური სისტემის აგების სურვილი უსინდისობის

ნიშანია. უაიტჰედის სისტემა იმ ე. წ. ღია სისტემების რიგში უნდა განვიხილოთ, რომლებიც XX ს-ის დასაწყისიდან იჩენენ თავს. სისტემის შინაგანი თავსებადობა და სრულყოფილება, მართალია, უფასურდება, თუ იგი რომელიმე რეალურ ფაქტს ვერ ახსნის, მაგრამ მას მაინც რჩება ღირებულება, თუნდაც გარკვეული დროის განმავლობაში გამოცდილებაში უშუალო გამოყენება ვერ ნახოს. უაიტჰედი თვლის, რომ პრობლემა აქაც ზუსტი მეცნიერების ანალოგიით უნდა წარმოვიდგინოთ: მათემატიკაში წმინდა წარმოსახვის ძალით შექმნილი ზოგი თეორია, მაგალითად, კონუსური კვეთა, რომელიც აპოლონიუს პერგელმა ძვ. წ. 200 წ. დაადგინა, 1800 წელი ელოდა თავის გამოყენებას. უაიტჰედი ასახელებს სხვა მაგალითებსაც.

XX ს-ის წამყვან მოაზროვნეებთან (მაგ. ნ. ჰარტმანთან, მ. ჰაიდეგერთან) ერთად იზიარებს უაიტჰედი რაციონალურის ახლებურ გაგებასაც, რომლის თანახმად, არაფერი არსებობს აბსოლუტურად ირაციონალური, რომ ამგვარი რაიმეს დაშვება აზროვნების მიერ საკუთარი თავის უარყოფა იქნებოდა. ირაციონალურად უაიტჰედს, როგორც ვიცით, მიაჩნია ღმერთი. იგი ყველა საფუძველთა თვითსაფუძველია. ასევეა დროც. უაიტჰედი ეთანხმება ბერგსონს იმაში, რომ დრო გაყალბებულად იყო წარმოდგენილი ევროპულ მეცნიერებასა და კულტურაში, რომ ჩვენი ინტელექტი ახდენდა დროის სივრცობრივ იზოლაციას. მაგრამ განსხვავებით ბერგსონისაგან, იგი არ თვლის, რომ ეს გაყალბება თავად ინტელექტის ბუნებაში ძევს. უაიტჰედი დარწმუნებულია, რომ სწორედ დროის ირაციონალურმა ბუნებამ შეუწყო ხელი იმას, რომ დროს, რომელიც თავად კონკრეტულია, აბსტრაქტული სახით წარმოიდგენდნენ. ამ გავრცელებულ მცდარ მიდგომას, რომელმაც ძალზე დააზარალა ფილოსოფია, უაიტჰედი უწოდებს „კონკრეტულის შენაცვლების შეცდომას“.

მეტაფიზიკის მთავარი ამოცანა რომ ცვალებადობის და წარმავლობის უეჭველი ფაქტის ახსნაა, ამაზე დიდი ხანია ლაპარაკობდნენ. ამის ნათელი დასტურია ფსალმუნებიც და ჰერაკლიტეს ფილოსოფიაც. საკითხი: რას ნიშნავს, რომ ყოველი საგანი იცვლება? არაა მარტივი. თუ იგი ცვალებადი საგანია, მასში უდავოდ უნდა არსებობდეს რაღაც უცვლელი. მრავალი მოაზროვნე, ამბობს უაიტჰედი, მხოლოდ ამ უცვლელს მიიჩნევდა ღირებულად. ბერგსონთან ერთად, ისიც ამტკიცებს, რომ ტრადიციულად ცდილობდნენ უძრაობა და მყარობა წამოეწიათ. სამყარო მხოლოდ ვრცეულად წარმოედგინათ. ამას ინტელექტის საშუალებით აკეთებდნენ. მაგრამ უაიტჰედს არ ავიწყდება ისიც, რომ

სწორედ ინტელექტის ძალის გამოხატულება იყო ის, რომ ნიუტონმა (აზროვნების ამ ნაპოლეონმა) ერთმნიშვნელოვნად დაუბრუნა სამყაროს ქმნადობა. მას ფლუქციების თეორიით ზოგადი მათემატიკური ფორმაც მისცა (153. 295).

ქმნადობა ორი სახისაა. პირველს უაიტჰედი უწოდებს „შერწყმას" (კონკრესენს), რომელიც აღნიშნავს ცალკეული არსებულის აგებას განსხვავებულთაგან, მეორეს კი „გადასვლას" ერთი ცალკეული არსებობიდან მეორეზე. ეს იმგვარად ხდება, რომ ერთი ცალკეული არსებობის შეწყვეტა მეორის შექმნის გამოსავალია. აქტუალური ხდომილებანი, ანუ ორგანიზმები, მუდამ ამ პროცესში არიან ჩართულნი. ეს გამოხატავს საყოველთაო ურთიერთკავშირს რეალობაში. ამდენად, ეს არის უსასრულოს იმანენტობა სასრულოში. იგი ყველა უცვლელი საზღვრის მომხსნელია და ყველა წინააღმდეგობის შემარიგებელი.

სივრცესა და დროში მოცემული ყოველი არსება, ე. ი. ყოველი აქტუალური არსება, შეიძლება აღიწეროს მხოლოდ როგორც ორგანული პროცესი. ორგანიზმი მიკროკოსმოსის სახით წარმოგვიდგენს იმას, რაც გაშლილი სახით მსოფლიოშია მოცემული. უაიტჰედი კვლავ და კვლავ უსვამს ხაზს რეალურ სამყაროში ქმნადობის და იდეალურ ღირებულებათა აუცილებელ კავშირს. ეს ღირებულებანი კატეგორიებია. რეალურ სამყაროში რაიმეს შემოქმედება, ე. ი. ცალკეული საგნის, ანუ ორგანიზმის წარმოქმნა, მიმართულია ღირებულებისაკენ, თავად ღირებულება კი ამ შექმნის პროცესში ჩართვით თავს აღწევს „უსარგებლო აბსტრაქციად" ყოფნას. ბერძნული ფილოსოფიის ფუნდამენტურ შეცდომად უაიტჰედი ამგვარი კავშირის გაუაზრებლობას თვლის. იგი უშვებდა ღირებულების თვითრეალიზაციას გრძნობადობასთან კავშირის გარეშე. მათგან ამგვარი გაგება პირველი საუკუნეების ქრისტიანმა განდეგილებმა გადაიღეს. ეს შემდეგაც აფერხებდა წარმავალის და წარუვალის, კონკრეტულისა და უნივერსალურის კავშირის გაგებას, იმ კავშირისა, რომლის ძალითაც კონკრეტული ერთეული თავისში იღებს და ეზიარება უკვდავებას. ღირებულების უკვდავი ფაქტორი ჩაერთვის დროითი ფაქტის აქტიურ შექმნაში, მეორე მხრივ, თავად ღირებულებაც მხოლოდ ამგვარად ინარჩუნებს თავის უკვდავებას.

ფაქტობრივ სამყაროში, ღირებულების რეალიზაციის წყალობით, არსებობს გარკვეულობანი. ეს საფუძველს გვაძლევს მარადიულ შემოქმედებით ცვალებადობაში ვილაპარაკოთ ხდომილებათა, ანუ ორგანიზმთა იგივეობაზე. ამაზე ამყარებს უაიტჰედი იმას, რასაც

პიროვნულ იგივეობას უწოდებს. მისი აზრით, ეს ყველა სხვა მაგალითზე უკეთ უჩვენებს ცვალებადობაში გამსაზღვრელ იგივეობრივ მომენტს, რომელიც მარტო თავად კი არ არის იგივეობრივი, არამედ ერთიან აზრს აძლევს მთელ განსხვავებულ ფაქტობრივ მასალას, რომელშიც იგი მეორდება. ეს უაიტჰედისათვის სტაბილურობის ნათელი მაგალითია და იყენებს იმათ წინააღმდეგ, ვინც, მოდას აყოლილნი, მეცნიერულ კანონთა აბსოლუტური ურყეობის უარყოფის შემდეგ, საერთოდ უგულებელყოფენ ამ კანონთა სტაბილურობას. ამგვარი პოზიცია საფუძველს აძლევს მას, სამყაროს ნიუტონისეული მოდელის აბსოლუტურობის და უცვლელობის რწმენის შერყევის შემდეგაც დაიცვას მეცნიერულ კანონთა ღირებულება და უარყოს თვითნებური წარმოდგენები რეალობის ბუნების თაობაზე.

უაიტჰედი დიდ ყურადღებას აქცევს პიროვნული იგივეობის ფაქტს. აქტუალურ ხდომილებათა მთელი თანმიმდევრობა იმ მთლიანობაში, რასაც პიროვნებას ვუწოდებთ, იმგვარია, რომ ნებისმიერი ხდომილება თავის თავში შეიცავს აღნიშნული თანმიმდევრობის წინამავალ წევრთა აშკარა თავსებადობას და განუყოფლობას საკუთარ სინამდვილესთან როგორც აწმყოსთან. წარსულისა და აწმყოს ეს ცხადი გაერთიანება წარმოადგენს პიროვნული იგივეობის რეალიზაციას. იგი მუდამ იცვლება დროის მდინარებაში, მაგრამ ჩვენ დროის ამ მოკლე მონაკვეთებში ვერც კი ვამჩნევთ ამ ცვლილებას. უაიტჰედი სავსებით ტრივიალურ მაგალითს მიმართავს: ავიღოთ სიტყვა „უპირატესი“. რასაკვირველია, პიროვნება, რომელმაც წარმოთქვა სიტყვა „უპირატ“, იგივეა იმ პიროვნებასთან, რომელმაც თქვა - „ესი“ და დააბოლოვა სიტყვა. მაგრამ მათ შორის ხომ უდავოდ იყო წამიერი დროული განსხვავება? ამ დროში რაღაც უეჭველად შეიცვალა მოსაუბრეში, როგორც ორგანიზმში, რომელიც დროსა და სივრცეში მარადიული ცვალებადობის პროცესშია ჩართული. მაგრამ მოლაპარაკე და მსმენელი ამ სიტყვის წარმოთქმის დროს არ ეჭვობენ თავის პიროვნულ იგივეობაში.

ცნობილია, რომ მაგალითით რაიმეს ახსნას დიდი თვალსაჩინოება აქვს, მაგრამ ის საშიშროებაც ახლავს, რომ მისი კონკრეტული შინაარსი, რომელიც ზოგადის, კანონის საილუსტრაციოდ იქნა გამოყენებული, თავად ამ კანონის შინაარსს გაუიგივდება. უაიტჰედი ამ საშიშროების აცილებას იმით ცდილობს, რომ სხვაგვარი ბუნების მქონე ხდომილებებზე მსჯელობისას ტერმინს - პიროვნული - ბრჭყალებში სვამს. მისთვის ერთადერთი პიროვნული ერთიანობა, რომელსაც უშუალოდ გვიმოწმებს ჩვენი ინტუიცია, წარმოადგენს ჩვენი

საკუთარი პირადი გამოცდილების მთლიანობას. სხვა მთლიანობებზე, ე. ი. სხვა ორგანიზმებზე ჩვენ მხოლოდ ანალოგიით შეგვიძლია მსჯელობა. ამაზე საესებით ნათლად მიუთითა შოპენჰაუერმა, როცა სუბიექტური იდეალიზმის დაძლევის თეორიულ გზებს ეძებდა, რაც აუცილებლად მიაჩნდა სიცოცხლის ნების დაძლევისათვის. უაიტჰედის მიერ პიროვნების ბრჭყალებში ჩასმა კი სხვა ორგანიზმების უწყვეტ ცვალებადობაში იგივეობრივის გამოსარჩევად მოხდა.

ის მაგალითი, რომელიც უაიტჰედმა წარმოადგინა ადამიანის მიერ საკუთარი პიროვნულობის უწყვეტობის ცნობიერების საჩვენებლად, კიდევ ერთი ასპექტით საჭიროებს განხილვას. ეს ასპექტი უაიტჰედის თავისებურ პლატონიზმს შინაგანად აკავშირებს ინგლისურ ემპირიზმთან: სიტყვის წარმოთქმის პროცესში პიროვნული იდენტობის განცდა მთქმელსა და მსმენელს შორის ადასტურებს ამ განცდას როგორც ფაქტობრივს, ემპირიულს, რომლის განზოგადების უფლება ჩვენ, მკაცრად თუ ვიტყვით, არა გვაქვს. ეს ნათელი გახდება, თუ აღნიშნული სიტყვის ნაწილების წარმოთქმათა შორის მანძილს გავზრდით. თუ დავუშვებთ, რომ სიტყვის ერთი ნაწილის წარმოთქმის შემდეგ (რაღაც ვითარების გამო) მაშინვე კი არა, არამედ ერთი დღის ანდა სულაც ერთი წლის შემდეგ წარმოვთქვით მეორე ნაწილი (ამ დაშვების ხელოვნურობა არაფერს აკლებს მის ლოგიკურ შესაძლებლობას), თანაც იმავე მსმენელთან, მაშინ სიტყვის ამ ნაწილებს შორის კავშირი არა მარტო მსმენელისათვის, არამედ თავად ჩვენთვის შეიძლება არ იწვევდეს უეჭველი პიროვნული იგივეობის განცდას. ამ მაგალითის ნებისმიერი ასპექტით განხილვა აუცილებლად მიგვიყვანს პიროვნების ერთიანობის, როგორც მხოლოდ მეხსიერების საფუძველზე შეკრულ წარმოდგენათა კონის ჰიუმესეულ გაგებასთან. ჩვენ მისი განზოგადების იმაზე მეტი უფლება არა გვაქვს, რასაც ჰიუმე უშვებდა.

არანაკლებ მნიშვნელოვანია ამ მაგალითთან დაკავშირებული განცდის მეორე ასპექტი. ესაა სიცხადის განცდის უეჭველობა, როგორც „ფანტასია კატალეპტიკე", ანუ საგნის არსის მწვდომი ნათელი წარმოდგენა, რომელიც შეეჭვებას გამორიცხავს. ჯერ კიდევ არკესილაემ, საშუალო აკადემიის სჭოლარქმა, წარმოაყენა საფუძვლიანი მოსაზრება ამგვარი კრიტერიუმის წინააღმდეგ. იგი მიუთითებდა იმ სუბიექტის გაურკვევლობაზე, რომელსაც გულისხმობს ეს სიცხადე. ამგვარი სუბიექტის გადასარჩენად ერთადერთი გამოსავალი რჩებოდა, სუბიექტი ყოველგვარი ფსიქოლოგიურისაგან უნდა განთავისუფლებულიყო და სიცხადეში საწინააღმდეგოს ლოგიკური მოაზრების

შეუძლებლობა გვეგულისხმა. ეს ის პოზიციაა, რომელსაც სოკრატე, არისტოტელე, დეკარტი და ჰეგელი იცავდა, საქართველოში კი ს. წერეთელი აფუძნებდა იმ დასკვნების სახით, რომელსაც იგი დიალექტიკურს უწოდებდა.

უაიტჰედისათვის, რასაკვირველია, ამგვარი შესაძლებლობა კარგადაა ცნობილი, მაგრამ მას, როგორც ინგლისურ-ამერიკულ ფილოსოფიაში პრაგმატიზმის და პოზიტივიზმის ბატონობის ეპოქის წარმომადგენელს, არ სურს მისი მიღება. მიუხედავად ლოგიკისა და მათემატიკისათვის უდიდესი მნიშვნელობის მინიჭებისა, უაიტჰედი თვლის, რომ ადამიანური გამოცდილება, მთელი მისი კულტურა, რომლის წარმმართველი იდეები უნდა წამოაყენოს ფილოსოფიამ, ვერაფრით დაიყვანება ზუსტი მეცნიერების ყაიდით დადგენილ პრინციპებზე. შეუძლებელია, ფილოსოფიამ თავისი საწყისი პრინციპებიდან მთელი კულტურის წარმმართველი იდეები წამოაყენოს საბოლოო ინსტანციის უეჭველობის პრეტენზიით. გამოცდილების უსასრულო სფეროში მუდამ იქნება რაღაც იმგვარი, რაც ვერ აიხსნება მოცემული ფილოსოფიის პრინციპებით და რაც, ადრე თუ გვიან, ამ ფილოსოფიის შეცვლას გამოიწვევს. როგორც ვხედავთ, უაიტჰედის რაციონალიზმს, რომელსაც იგი ასე დიდ როლს ანიჭებს, სულაც არ უნდა ემპირიზმის უფლებების უგულებელყოფა. ეს ფილოსოფია ემპირიზმის ფარგლებში დარჩენას ცდილობს და ამას საკუთარი კვლევის შედეგად მიიჩნევს როგორც თავისი რაციონალიზმის მიერ საკუთარი შესაძლებლობების ფხიზელ შეფასებას და კრიტიკას. უაიტჰედის ემპირიზმი მისი რაციონალიზმის თვითკრიტიკის შედეგია. ამიტომ უწოდებენ მის ნააზრევს „რაციონალისტურ ემპირიზმს“ (29. 268).

ყოველივე ეს აუცილებელია იმის გასაგებად, რასაც უაიტჰედი ინტუიციას, ანუ თავისთავად ცხადს უწოდებს. იგი ინტუიციას დასაბუთებაზე მაღლა აყენებს. თავად დასაბუთებას, როგორც კვლევის იარაღს, ეს დიდი მეცნიერი „სუსტ პროცედურას“ უწოდებს, რომელსაც გასაჭირის დროს ვიყენებთ, რადგან მისი შედეგებით გარკვეულ მიზანს ვაღწევთ. მაგრამ, მისი თქმით, ფილოსოფია არ შეიძლება მთლიანად დასაბუთებადი იყოს, ამ სიტყვის ზუსტი აზრით, რადგან დასაბუთება მუდამ აბსტრაქციებს ემყარება, ფილოსოფია კი მიისწრაფვის თავისთავად სიცხადისკენ, სხვაგვარად იგი ფილოსოფია არ იქნება. ეს სიცხადე მთელის წვდომაა, რომელიც, მსგავსად ბერგსონისა, უაიტჰედთანაც უსწრებს დასაბუთების პროცესს. იგი ენაზე უფრო ადრინდელია. ამ ხედვის ენაში გამოხატვის ცდა ისაა,

რაც ფილოსოფიას პოეზიას ამსგავსებს. მაგრამ უაიტჰედს არც აქ ღალატობს სიფხიზლე. ჩვენი ინტუიციის სინათლეს აქვს თავისი საზღვარი. იგი გვიჩვენებს, რომ ეს მცირედი განათებაა ჩვენს მიერ ჩვენი გარემომცველი სამყაროს მრუმე აღქმაში(153. 377).

თუ დასაბუთებას გავიგებთ მხოლოდ როგორც დაუსაბუთებელი წანამძღვრებიდან გარკვეული შინაარსის გამოყვანას და თანაც გამოვრიცხავთ თავისთავად ცხადს, როგორც ინტუიციას, რომელსაც თავისი საფუძვლები საკუთარ თავში აქვს (თუნდაც მხოლოდ მოცემული სისტემის ფარგლებში), მაშინ შეიძლება დავეთანხმოთ უაიტჰედს იმაში, რომ ფილოსოფიაში, რომელიც მიმართული უნდა იყოს საბაზისო ჭეშმარიტებებზე და რომელიც თავისი ბუნებით მეცნიერება არაა, მოცემული უნდა იყოს „დასაბუთების მინიმუმი“. აქ უაიტჰედის მრავალწახნაგოვანი ფილოსოფიის კიდევ ერთი თავისებურება აშკარავდება: ამ ინტუიციურ საბაზისო ჭეშმარიტებებთან მისასვლელად მისტიკა თუ გამოგვადგება. მაგრამ მისი შედეგები ემპირისტის მოეჭვე თვალს ადვილად ვერ გაექცევა და, ამდენად, ეს ინტუიცია და მასთან მისასვლელი გზები, ტრადიციულისაგან განსხვავებით, ინდუქციის მხოლოდ თავისებურ სახეს წარმოადგენენ.

რამდენადაც უაიტჰედისათვის ფილოსოფია ერთიანობას აძლევს ცივილიზაციის ტიპს, ნათელია, რომ იგი წარმოსახვის და საღი აზრის გარკვეულ შეერთებას უნდა წარმოადგენდეს(153. 388). ამგვარი მიდგომა გამოდგება ტრადიციულად გაგებული მეცნიერული და არამეცნიერული გამოცდილებების შინაარსების გასაერთიანებლად, მაგრამ თავად უაიტჰედი გვარწმუნებდა, რომ ახალი მეცნიერება, ე. ი. მეცნიერება XX ს-ის დასაწყისიდან, სწორედ საღი აზრისათვის უცხო და მიუღებელ დაშვებებს აყენებს, სახელდობრ, იმგვარს, როგორიც ყველაზე გაბედულ წარმოსახვას უტოლდება. როგორც ჩანს, ტრადიციისაგან თავის დაღწევა არც ამ დონის ავტორისათვისაა ადვილი.

ახალი კითხვა, რომელიც უაიტჰედის სისტემის მიმართ დაისმის ფილოსოფიური გამოცდილების თანამედროვე დონისაგან ამოიზრდება: ყოველთვის არსებობდა და დღესაც არსებობს ფილოსოფიურ მოძღვრებათა დაპირისპირება. მრავალ ურთიერთგამომრიცხველ თეორიათა შორის (ჰუსერლის, ჰაიდეგერის, ტეიარ დე შარდენის, პოპერის და სხვ), რომელ მათგანს ძალუძს ცივილიზაციის ტიპის ერთიანობაში განსაზღვრა? ამგვარმა მოძღვრებამ ხომ თავის საპირისპირო მოძღვრებებსაც უნდა მისცეს წარმმართავი იდეები? ზოგი ფილოსოფოსი ხომ საერთოდ უარყოფს ამგვარი რაიმეს შესაძლებლობას?

ამ კითხვას მიზნად იმის ჩვენება აქვს, რომ ძნელი გასაზიარებელია უაიტჰედის აზრი, რომლის თანახმადაც ფილოსოფიური ძიება არ არის სპეციალური კვლევა. იგი, რასაკვირველია, განსხვავდება სპეციალურ, კონკრეტულ მეცნიერებათა კვლევისაგან, მაგრამ ეს მაინც სპეციალური კვლევაა, რომელსაც სპეციალური ცოდნა სჭირდება, სხვა რომ არა ვთქვათ, ფილოსოფიის ისტორიისა მაინც. ამის გათვალისწინების გარეშე ფილოსოფია, საერთოდ, დილეტანტების საქმედ, ანდა ნათელმხილველების პრივილეგიად ჩაითვლება. აქ უაიტჰედზე აშკარაა პოზიტივიზმის გავლენა, რომელმაც, ჯერ კიდევ ო. კონტის პირით, ფილოსოფიას უარი უთხრა კვლევის სპეციალურ სფეროზე. უაიტჰედმა, ისევე როგორც თავის დროზე კონტმა, ამ საფუძველზე მოისურვა მეტაფიზიკის აგება, რომელსაც შეიძლება პოზიტივისტური მეტაფიზიკა ვუწოდოთ.

თუ იქიდან გამოვალთ, რომ ყოველ ფილოსოფიურ მოძღვრებას პრეტენზია აქვს იმ გამაერთიანებელ იდეაზე, რომელიც ორიენტაციას აძლევს კულტურას, ცივილიზაციას, მაშინ მივიღებთ საპირისპირო ორიენტაციების იმგვარ ერთიანობას, რომელიც უფრო დეზორიენტაციის შემომტანი იქნება კულტურაში. ამავე დროს ისტორიამ იცის ტოტალურ სახელმწიფოებში დეკრეტით სავალდებულოდ დაწესებულ ფილოსოფიურ მოძღვრებათა ბედი. საბედნიეროდ, ეპოქის წარმმართველი ფილოსოფიის დაწესების ძალა XX ს-ში არც ნაცისტებს აღმოაჩნდათ და არც ბოლშევიკებს. ობიექტური თუ ვიქნებით, ჩვენ ვერ დავასახელებთ ეპოქის წამყვან ფილოსოფიას, ამ სიტყვის პირდაპირი აზრით, თუნდაც ეს წარსულში პლატონს, კანტსა და ჰეგელს, ხოლო XX ს-ში ჰაიდეგერს შეეხებოდეს. მათი მოწინააღმდეგეები ხომ ყოველთვის საკმაოზე მეტი იყვნენ?.

უაიტჰედი ცდილობს პასუხი გასცეს ამ კითხვას. იგი უფლებიანად თვლის მსჯელობას ეპოქის მსოფლმხედველობაზე (დაახლოებით, ნ. ჰარტმანის ეპოქის გონის მსგავსზე), მეტიც, საერთო-საკაცობრიო მსოფლმხედველობაზე, რომელიც გზას იკვლევს მრავალ ურთიერთდაპირისპირებულ სკოლათა დაპირისპირებაში. მათგან თითოეული ისწრაფვის ზოგადსაკაცობრიო მსოფლმხედველობად ქცევისაკენ. უაიტჰედი დარწმუნებულია, რომ პლატონიდან დაწყებული (როცა მან ცოდნა და სათნოება გაუტოლა ერთმანეთს), თანდათან გზას იკვლევს საერთო-საკაცობრიო მსოფლმხედველობა და დღეს შესაძლებელია ვილაპარაკოთ კაცობრიობის მსოფლმხედველობაზე.

ჩვენ ვნახეთ, რომ უაიტჰედი არ მიესალმება ევროპული მეცნიე-

რების (და, ამდენად, მსოფლმხედველობისაც) გავრცელებას აღმოსავლეთში, მაგრამ მაინც თვლის, რომ დღეს, ფაქტობრივად, შეიძლება მსჯელობა კაცობრიობაზე როგორც ერთ სუბიექტზე. იგი ფიქრობდა, რომ ახლა კაცობრიობა იმ პერიოდში შევიდა, როცა იცვლება მისი მსოფლმხედველობა(153. 497). ეს ნათქვამია 1933 წ., ფაშიზმისა და ბოლშევიზმის ზეობის პერიოდში. უაიტჰედი ხედავდა მათ წინააღმდეგ დემოკრატიული მსოფლიოს ერთიანობის საწყისებს. იგი მოესწრო მეორე მსოფლიო ომსაც, რომელმაც, ათეულ მილიონობით ადამიანთან ერთად, მისი უმცროსი ვაჟის სიცოცხლეც შეიწირა(7. 163). ამდენად, უაიტჰედი, როგორც მოაზროვნე და მოქალაქე, მთელი იმ საშინელებების მონაწილე იყო. მაგრამ „იდეათა თავგადასავალის" მეორე გამოცემაში(რომელიც მისი სიკვდილის შემდეგ გამოვიდა) მას წინანდელი პოზიცია შენარჩუნებული აქვს. დიდი მოაზროვნე და მეცნიერი მაინც კაცობრიობის პროგრესის შესაძლებლობის იმედით წავიდა ამ ქვეყნიდან.

ნაშრომში „იდეათა თავგადასავალი" უაიტჰედი იხილავს მეცნიერებისა და კულტურის ისტორიაში იდეების ბედს. ესენია: პლატონის იდეები, ატომის ცნება დემოკრიტესთან, დეკატის cogito და სხვ. იდეებს, შეიძლება ითქვას, ორმაგი თავგადასავალი აქვს: ცნობიერებაში და რეალობაში. ადამიანის მოქმედებას რაიმეს გასახორციელებლად წინ უსწრებს იდეის მოქმედება აზრში, მისი რეალური განხორციელების გზის მოხაზვა. მიუხედავად იმისა, რომ აზრობრივი და რეალური ხშირად ერთმანეთს არ ემთხვევა, რეალურს, ფაქტობრივს მუდამ რაღაცნაირად წინ უნდა უსწრებდეს აზრობრივი. კოლუმბმა ამერიკა აღმოაჩინა, თუმცა ინდოეთისაკენ მიმავალ გზას ადგენდა. მაგრამ ეს მამოძრავებელი იდეა რომ არ ყოფილიყო, გვარწმუნებს უაიტჰედი, ეს შედეგიც არ იქნებოდა(153. 684).

თუ იდეის მაორგანიზებელ და მამოძრავებელ როლის ამგვარ გაგებას ფილოსოფიაზეც გავავრცელებთ, რაც უაიტჰედის მოძღვრებისათვის სავსებით ლოგიკურია, მაშინ ამ სისტემის პრაგმატისტული ასპექტი უკეთ გამოჩნდება. იგულისხმება პრაგმატიზმი როგორც პოზიტივიზმის ერთ-ერთი გამოვლინება. მისთვის იდეები აუცილებელია ფაქტობრივი, რეალური შედეგებისათვის, თუნდაც მათი ლოგიკური წანამძღვრები არ იყვნენ. რეალური შედეგები ამგვარ იდეებს ამართლებს როგორც სამუშაო ჰიპოთეზებს. ამიტომ ამბობდა უაიტჰედი, რომ ფილოსოფია უნდა წარმოადგენდეს „სამუშაო ჰიპოთეზათა მეთოდს", რომელიც თანდათან შეათანხმებს ადამიანის ცხოვრების

განსხვავებულ სფეროთა გამოცდილებების შინაარსს (153. 625). თუნდაც არაადეკვატური სამუშაო ჰიპოთეზა, რომელიც თუნდაც რაღაც ფაქტებით დასტურდება, უაიტჰედის აზრით, უმჯობესია, ვიდრე არაფერი, რადგან იგი რაღაცნაირად მაინც აწესრიგებს შემეცნების პროცესს. შედეგით პროცესის გამართლება აქ ძირითად პრინციპად იგულისხმება. ეს უაიტჰედის „რაციონალისტური ემპირიზმის“, „პოზიტივისტური მეტაფიზიკის“ და „რადიკალური ემპირიზმის მეტაფიზიკის“ ცნებათა შინაარსების თანხმობაზე მიუთითებს. ეს უაიტჰედის, პოპერის და დიუის მოძღვრებათა საერთო საფუძველია. ამერიკულ ფილოსოფიაზე უაიტჰედის გავლენაც ამ მხრივ წარიმართა. ამერიკაში „რადიკალურ ემპირიზმის მეტაფიზიკოსთა“ ერთ-ერთი წამყვანი წარმომადგენლის გ. ჰ. მიდის(1861-1931) ცნობილი ნაშრომი „თანამედროვეობის ფილოსოფია“ უაიტჰედის „პროცესისა და რეალობის“ პრაგმატისტულ ვერსიად ითვლება(49. 323).

ექსისტენციალიზმი

ექსისტენციალიზმი XX ს-ის ფილოსოფიის ერთ-ერთი ყველაზე გავრცელებული და გავლენიანი ფილოსოფიური მიმდინარეობაა. მისი ძირითადი წარმომადგენლების მ. ჰაიდეგერის, კ. იასპერსის, ჟ. პ. სარტრის სახელი მალე გასცდა ფილოსოფიის ფარგლებს და 60 წელზე მეტია ევროპული კულტურის მნიშვნელოვანი მამოძრავებელია. XX ს-ის მეორე ნახევარში მისი გავლენა მის მოწინააღმდეგეებზეც გავრცელდა, შინაგანმა დაპირისპირებამაც იჩინა თავი, მაგრამ მის მიერ დასმული პრობლემები და მათი კვლევის გზებზე მითითება დღესაც ისევე აქტუალურია, როგორც ამ მიმართულების წარმოშობისას იყო.

თანამედროვე სამყაროში ადამიანური არსებობის კრიზისის ანალიზი, მოცემული ექსისტენციალისტების მიერ, დღესაც სხვებზე მეტი შეურიგებლობით და დამაჯერებლობით ხასიათდება. ექსისტენციალისტები ფიქრობენ, რომ იძლევიან, საერთოდ, ადამიანური არსებობის კრიზისის ანალიზს და რომ ადამიანური არსებობის მათ მიერ აღმოჩენილი სტრუქტურა მარადიული და უცვლელია.

ტერმინი „ექსისტენციალფილოსოფია“ პირველად იხმარა გერმანელმა ფილოსოფოსმა ფ. ვ. ი. შელინგმა 1944 წელს. ითვლება, რომ იგი მანვე შექმნა, რათა ზოგადზე ორიენტირებულ ჰეგელის ფილოსოფიასთან დაპირისპირებისათვის გაესვა ხაზი. მსგავსი ტერმინი „ექსისტენციფილოსოფია“ 1929 წ. შემოიტანა ხმარებაში გერმანელმა ფილოსოფოსმა ფრ. ჰაინემანმა – „ფილოსოფიის ახალი გზების“ (1929) ავტორმა.

ყოველი ექსისტენციალისტი ასე თუ ისე უკავშირდება დანიელ ფილოსოფოსს ს. კირკეგორს(1813-1855) და, მხოლოდ საკუთარ ძალებზე დაყრდნობით, ინდივიდის ცხოვრების საზრისის ძიების წამომწყებს ფრ. ნიცშეს, რომელმაც ეს ძიება გააგრძელა „ღმერთის სიკვდილის“ მნიშვნელობის გაცნობიერების საფუძველზე.

ტერმინი „ექსისტენცია“ ჯერ კიდევ შუა საუკუნეების ლათინურენოვან თეოლოგიაში ასრულებდა დიდ როლს „ესენცია-ექსისტენციის“, ანუ „არსება- მოვლენის“ მიმართების კვლევაში. აქედან მოყოლებული, მოვლენა განიხილებოდა როგორც არსებას სრულად დაქვემდებარებული, რომელიც მხოლოდ იმდენად იყო მნიშვნელოვანი, რამდენადაც არსების გამოვლენის, მისი შინაარსის გაგების საშუალებას წარმოადგენდა. ის, რაც ამის მეტი იყო მასში, იგი უმნიშვნელოდ ცხადდებოდა. ეს ცალსახად გამოხატავდა ტრადიციულ შეხედულებას

იდეალურის მატერიალურისადმი, მარადიულის წარმავალისადმი (კონკრეტულისადმი) უპირატესობის თაობაზე.

ექსისტენციალიზმის გავლენა თანამედროვე ფილოსოფიის ზოგიერთ სხვა მიმართულებაზე იმდენად დიდია, რომ ზოგჯერ ძნელდება მათ შორის მკვეთრი ზღვარის გავლება. მისი პრობლემატიკა იმდენად საჭირბოროტოა, რომ მისი უკუზეგავლენა შეინიშნება მის წინამორბედ თეორიებზეც: ფენომენოლოგიასა და სიცოცხლის ფილოსოფიაზეც. ექსისტენციალიზმის, როგორც დამოუკიდებელი ფილოსოფიური მიმართულების არსის გამოსაკვეთად, უწინარეს ყოვლისა, საჭიროა მისი გამიჯვნა როგორც აღნიშნულ მიმდინარეობათაგან, ისე პერსონალიზმისა და ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისაგან. აქ ლაპარაკია პრინციპულ გამიჯვნაზე, თორემ რეალურად, მათ შორის საერთო მართლაც ბევრია, რაც თანამედროვე ფილოსოფიურ მიმართულებათა გარკვეულ ერთიანობაზე მიუთითებს.

ფენომენოლოგია და სიცოცხლის ფილოსოფია ექსისტენციალიზმის წყაროს წარმოადგენს, მაგრამ ექსისტენციალიზმი არ არის მათი უბრალო შეერთება. მართალია, სიცოცხლის ფილოსოფიაც და ექსისტენციალიზმიც ცდილობენ კონკრეტული, რეალური სინამდვილის ანალიზის მოცემას, მაგრამ სიცოცხლის ფილოსოფიისათვის მთავარია თავად სიცოცხლე. ადამიანი, იქნება გაგებული როგორც უმაღლესი თუ როგორც მხოლოდ გარდამავალი საფეხური, წარმოადგენს მხოლოდ ერთ-ერთ წევრს პრინციპულად ერთგვაროვან ცოცხალ სამყაროში. ექსისტენციალისტებისათვის მხოლოდ ადამიანური სიცოცხლეა კვლევის საფუძველი, სულ ერთია იზღუდება ეს კვლევა ადამიანური არსებობით, თუ უკავშირებს მას ღმერთს ანდა ყოფიერებას. ექსისტენციალისტისათვის ადამიანური სიცოცხლე პრინციპულად ერთადერთია, რომელსაც ვერ შეადარებს სხვას, იქნება ეს მიწიერი, თუ ზეციერი არსება. თუ დილთაი იზღუდება ადამიანის სოციალური სამყაროთი, ექსისტენციალისტისათვის ადამიანის სპეციფიკას ქმნის ის, რომ იგი გადის მოცემულობას, სამყაროს გარეთ. ამას ექსისტენციალისტები უწოდებენ ექსისტირებას.. მ. შელერის სიტყვებით რომ ვთქვათ, ადამიანი სამყაროს გარეთ უნდა „გავიდეს“ და იქიდან დაინახოს თავისი ადგილი სამყაროში, რაც საკუთარი არსების გარკვევის საშუალებას მისცემს(ექსისტენციალისტი იტყვის – საკუთარი არსების ამორჩევის). მხოლოდ ადამიანი ექსისტირებს, ამბობენ ექსისტენციალისტები. მხოლოდ მას აქვს უნარი შეუცნობად ყოფიერებასთან მიმართებაში საკუთარი არსებობისათვის არსების შექმნისა.

ამიტომ პასუხისმგებლობაც მხოლოდ მას აქვს. ეს თვისება არ გააჩნია არც ქვას, არც ცხოველს, არც ანგელოზს, არც ღმერთს. ესაა ექსისტენციალიზმის ამოსავალი და იგი ამასთან დაკავშირებულ პრობლემატიკას იკვლევს. ეს ნიშნავს ადამიანის უნივერსუმთან დაკავშირების ცდას არა იმით, რაც კონკრეტულ ადამიანს საერთო აქვს სხვებთან, არამედ იმით, რითაც იგი განსხვავდება მათგან.

ექსისტენციალისტები ფიქრობენ, რომ ადამიანის სუბიექტის სუბიექტურობის ძიება განასხვავებს მათ წარსულის ფილოსოფოსთაგან. მათი აზრით, ძველი ფილოსოფია, საერთოდ, ობიექტივიზმით ხასიათდებოდა, ხოლო უკეთეს შემთხვევაში(მაგ., კანტთან) მაღლდებოდა სუბიექტის ობიექტურობის ძიებამდე, ე. ი. ეძებდა არა სუბიექტისათვის სპეციფიკურს, არამედ კვლავ საერთოს სუბიექტსა და მის სამყაროს შორის(ოღონდ სუბიექტის საფუძველზე). ადამიანური სუბიექტის სუბიექტურობის ძიება განასხვავებს ექსისტენციალისტებს პერსონალისტებისაგანაც, რომლებიც მთელ სამყაროს პერსონად და პერსონათა მთლიანობად თვლიან და კარგავენ ადამიანური არსებობის სპეციფიკას. ექსისტენცი კი სწორედ ამგვარ სპეციფიკურ ადამიანურს ალნიშნავს ექსისტენციალისტებისათვის. რაც შეეხება ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას და ექსისტენციალისტებს შორის მკაცრი სადემარკაციო ხაზის გავლებას, ეს, როგორც ჩანს, შეუძლებელია. თუ ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას ანთროპოლოგიზმად მივიჩნევთ, როგორც ამას მ. ჰაიდეგერი ამტკიცებდა, მაშინ ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ცნებაში მოექცევა ჟ. პ. სარტრის ფილოსოფია, ხოლო თუ ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას ფილოსოფიის ერთერთ დარგად ჩავთვლით, რომელიც ფილოსოფიისათვის ადამიანის შესწავლის აუცილებლობას ამტკიცებს, მაშინ ყოველი ექსისტენციალისტი აღმოჩნდება ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის წარმომადგენელი და არა მარტო ექსისტენციალისტები. ამგვარი გაგებით, ფილოსოფიური ანთროპოლოგია ადამიანის შესწავლის მეთოდი კი არ იქნება, რომელიც კვლევის მიმართულებასა და საზღვრებს მოგვცემს, არამედ პრობლემა, რომლის გადაჭრის გზა შეიძლება იყოს (და არის კიდეც) ექსისტენციალისტური, პრაგმატისტული, პერსონალისტური, მარქსისტული, ნეოთომისტური და სხვ.

ყველაზე მეტად ექსისტენციალიზმი ფენომენოლოგიისაგან არის დავალებული, მაგრამ ეს არ გამორიცხავს მათ პრინციპულ სხვაობას. ამის ფაქტობრივი საბუთია დღეს ამ ორი მიმდინარეობის ერთმანეთის გვერდით არსებობა და დაპირისპირებულობაც. აქვე უნდა გავიხსენოთ

ის ფაქტიც, რომ ჰაიდეგერმა თავისი ძირითადი შრომა „ყოფიერება და დრო“ (1927) თავის მასწავლებელ ე. ჰუსერლს მიუძღვნა. ჰუსერლმა წიგნი გაიცნო და ყოფილი მოწაფე განდგომილად ჩათვალა. ეს გასაგებიცაა, ფენომენოლოგიისათვის ძირითადია არსებისა და არსებობის მკაცრი გათიშვა, რამდენადაც არსებობის შესახებ მსჯელობისაგან თავის შეკავება ხდება. ექსისტენციალისტები კი, ისინიც, ვისაც ექსისტენცი ტრადიციულად, არსისადმი დაპირისპირებული არსებობის აზრით არ ესმის(ჰაიდეგერი), ხასიათდებიან სწორედ არსებობის და „არის“-ის საკითხის რადიკალიზაციით. ისინი ყოველგვარი „არის“-ის და არსებობის საფუძველს ეძებენ და აუცილებლობით გადიან ფენომენოლოგიური მეთოდით დაწესებულ საზღვრებს გარეთ.

ექსისტენციალიზმსაც არ ეწერა თანამედროვე ფილოსოფიის კრიზისიდან გამოყვანა, თუმცა ამ კრიზისის ჭეშმარიტი სახის დასადგენად და, ამდენად, მისი გადალახვის გზების მოსაძებნად ბევრი გააკეთა. იგი არსებობის უკვე 7 ათეულ წელზე მეტს ითვლის. დასავლეთის ფილოსოფიაში გამოიკვეთა სხვა ფილოსოფიურ მიმართულებებთან მისი არსებითი დაკავშირების ტენდენცია, განსაკუთრებით ჰუსერლის ფენომენოლოგიასთან, რომელთან ერთადაც ექსისტენციალიზმმა მნიშვნელოვნად განსაზღვრა მრავალი თანამედროვე მიმართულება.

საკუთარი მდგომარეობის განმტკიცებისათვის ექსისტენციალისტები, როგორც ხდება ხოლმე, წინამორბედების ძიებას შეუდგნენ. ეს ფილოსოფიის ისტორიის ექსისტენციალისტური გააზრების პროცესია. ეს ძიება ხშირად ძალზე შორს მიდის, მაგ. ფრანგი ექსისტენციალისტი ჟ. ჰიპოლიტი წიგნში „გამოკვლევები მარქსისა და ჰეგელის შესახებ“ შეეცადა ჰეგელის ექსისტენციალისტობა დაესაბუთებია. მაგრამ ექსისტენციალისტებს მართლაც ჰყავდათ წინამორბედები და მათ შორის, უპირველეს ყოვლისა, დასახელებული უნდა იქნეს დანიელი ფილოსოფოსი კირკეგორი. გარდა ამისა, XX ს-ის ფილოსოფიაში იყვნენ მოაზროვნეები, რომელთა შრომები ძლიერ ექსისტენციალისტურ ტენდენციებს შეიცავდნენ, მაგ., ნ. ბერდიაევი(1874- 1948) და მ. უნამუნო(1864-1936). მაგრამ ამ ტენდენციათა მნიშვნელობის გაცნობიერება მოხდა მხოლოდ „კლასიკური“ ექსისტენციალიზმის წარმოშობის შემდეგ. ამდენად, ეს მოაზროვნენიც, კირკეგორთან ერთად, წარმოადგენენ, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ექსისტენციალიზმამდელ ექსისტენციალისტებს.

მარტინ ჰაიდეგერი (1889-1976)

მარტინ ჰაიდეგერი ექსისტენციალიზმისა და, საერთოდ, XX ს-ის ფილოსოფიის უმნიშვნელოვანეს წარმომადგენლად ითვლება. მისი ძირითადი ნაშრომის- „ყოფიერება და დრო“(1927) გამოსვლის შემდეგ, ჰაიდეგერის ნააზრევი ამ საუკუნის ფილოსოფიურ ძიებათა ცენტრშია. ყველა საჭიროდ მიიჩნევს მასთან საკუთარი მიმართების დადგენას. შეფასებები საოცრად განსხვავებულია: უმაღლესიდან დაწყებული, დამთავრებული უმნიშვნელოდ და სულაც ავადმყოფური აზროვნების ნიმუშად მისი გამოცხადებით. ამგვარი ვითარება არაა უბრალო ახირებულობის შედეგი. ჰაიდეგერის შრომები აღტაცებისა და მოწიწების საფუძველს ნამდვილად იძლევიან, მაგრამ გაღიზიანებისა და დაპირისპირების საბაბსაც შეიცავენ.

მ. ჰაიდეგერმა ცხოვრების გრძელი და რთული გზა განვლო. კათოლიკური მრწამსის ახალგაზრდამ პრომოცია ა. შნაიდერთან გაიარა 1913 წ. დისერტაციის თემა იყო „მსჯელობაზე მოძღვრება ფსიქოლოგიზმში“. შემდეგ, ნეოკანტიანელ ჰ. რიკერტს ჰაბილიტაციისათვის წარუდგინა ნარკვევი „დუნს სკოტის მოძღვრება კატეგორიებსა და მნიშვნელობაზე“(1915). ჰაბილიტაციისათვის წარდგენილი მოხსენებას ეწოდებოდა „რიცხვის ცნება ისტორიის მეცნიერებებში“. ამავე წლიდან ლექციებს კითხულობს ფრაიბურგის უნივერსიტეტში. 1920 წლიდან ხდება ასისტენტი ე. ჰუსერლისა, რომელმაც იქ რიკერტის კათედრა დაიკავა(112. 303). წიგნი დუნს სკოტზე ჰაიდეგერმა ჰ. რიკერტს მიუძღვნა. ეს დამშვიდობებისას ნათქვამი მადლობა იყო, ისევე როგორც მისი ძირითადი ნაშრომი „ყოფიერება და დრო“ მიძღვნილი ე. ჰუსერლისადმი. ჰუსერლმა ჰაიდეგერი განდგომილად ჩათვალა. შემდგომში მათი ურთიერთობა კიდევ უფრო დაიძაბა. ჰუსერლი გაქრისტიანებული ებრაელი იყო, მაგრამ ნაცისტებმა მაინც აიძულეს კათედრა დაეტოვებინა, ჰაიდეგერმა არ დაიცვა მასწავლებელი, მისი კათედრა დაიკავა და არც შეთავაზებულ რექტორობაზე თქვა უარი. იგი სტუდენტებსაც არწმუნებდა ფიურერის პრინციპების უზენაესობაში. დიდი ფილოსოფოსი ვერ გაერკვა სოციალური ცხოვრების დინამიკაში. ზოგი ფიქრობს, რომ მაშინდელ მსოფლიოში აშკარად ჩანდა ორი დაპირისპირებული ძალა: ფაშიზმი და ბოლშევიზმი. ევროპული დემოკრატიის წყნარი ძალა, რომელსაც მომავალი ეკუთვნოდა, ჰაიდეგერმა ვერ დააფასა. ბოლშევიზმი მისთვის ტექნიციზმის და ურწმუნობის უმაღლესი გამოვლინება იყო. იგი ფიქრობდა, რომ თავისი ავტორიტეტით შეძლებდა ფაშიზმი ჭეშმარიტებისაკენ წარემართა, შეძლებდა ფიურერის ფიურერი

გამხდარიყო. მაგრამ ფაშისტებს მხოლოდ მისი, როგორც მსოფლიო ავტორიტეტის მქონე ფილოსოფოსის, სახელი აინტერესებდათ. ჰაიდეგერი მიხვდა ამას. მალე რექტორობაზე უარი თქვა. თანდათან ჩამოსცილდა საზოგადოებრივ მოღვაწეობას, მაგრამ ხელისუფლებასთან კონფლიქტამდე საქმე არ მისულა. თითქმის მარტოობაში წერს თავის მეორე ძირითად ნაშრომს „ნარკვევები ფილოსოფიაში", სადაც პირველად უწოდა ყოფიერებას „ამბავი"(Ereignis. 45. 118). ეს იყო 1936-38 წწ.

მეორე მსოფლიო ომის შედეგები ჰაიდეგერისათვისაც ახალი ეპოქის დასაწყისი იყო. მას, მართალია, თავის ძირითად პრინციპებში ეჭვი არ შეუტანია, მაგრამ დაინახა, რომ მის მიერ საკუთარი ძირითადი პრინციპებიდან გამოტანილი სოციალური დასკვნები (ფაშიზმის არჩევა) არ იყო სწორი. ისიც დაინახა, რომ ეს არ იყო ერთადერთი შესაძლებელი დასკვნა. აქედან იწყება მისი მოღვაწეობის მეორე პერიოდი, როცა იგი ახალ გზებს ეძებს გერმანიისა და, საერთოდ, ევროპული ცივილიზაციისათვის(128. 7).

გერმანიის ის მხარე, სადაც ჰაიდეგერი ცხოვრობდა, ფრანგების საოკუპაციო ნაწილში მოხვდა. ფრანგულმა ადმინისტრაციამ მას, ფაშისტებთან თანამშრომლობისათვის, ლექციების კითხვა აუკრძალა და უნივერსიტეტიდან უპენსიოდ დაითხოვა. ჰაიდეგერი თავის სოფელში, მესკირხში გადასახლდა, რომელიც მალე მსოფლიო ფილოსოფიური აზრის ერთ-ერთი ცენტრი გახდა. მის გავლენას განიცდიდნენ ისინიც, ვინც მას ფაშისტებთან თანამშრომლობა არ აპატია, მაგ., ფრანკფურტის სკოლის წარმომადგენლებმა ჰ. მარკუზემ და მისმა მოწაფემ ი. ჰაბერმასმა, რომელიც ჰაიდეგერს „ნაციონალ-სოციალიზმის ინტელექტუალურ ფლაგმანად" თვლიდა(154. 74). მისი შრომების სრული კრებული, რომელიც 102 ტომადაა განზრახული, დიდ ინტერესს იწვევს ინტელექტუალურ სამყაროში. ჰაიდეგერის სკოლას მიაკუთვნებენ: ჰ. არენდტს, ო. ბეკერს, ლ. ბისვანგერს, ო. ფ. ბოლნოვს, რ. ბულტმანს, ე. ფინკს, ჰ. გ. გადამერს, ლ. ლანდგრებეს, ჰ. ლიპსს, ი. ბ. ლოტცს, ჰ. მარკუზეს, კ. რანერს, კ. ჰ. ფოლკმან-შლუკს, ვ. ვაიშედელს და სხვ. 1986 წ. მესკირხში დაფუძნდა ჰაიდეგერის საზოგადოება. 1985 წ. გამოდიან ჰაიდეგერის შემსწავლელი ჟურნალები აშშ-ში, გერმანიაში, საფრანგეთში (112, 317). ინტენსიურად შეისწავლიან მას იაპონიაში. „ყოფიერება და დროსთან" ერთად, იაპონურად ჰაიდეგერის თითქმის ყველა მნიშვნელოვანი შრომაა თარგმნილი (155. 188). ქართულად თარგმნილია:

„ყოფიერება და დრო“, „დასაბამი ხელოვნების ქმნილებისა“, „რა არის ეს - ფილოსოფია?“, „ჰიოლდერლინი და პოეზიის არსება“, „თემშარა“. ჰაიდეგერის დაბადებიდან 100 წლისთავს მიეძღვნა სამეცნიერო კონფერენცია თბილისის უნივერსიტეტში 1989 წ. (156. 1-91). ჰაიდეგერის ნააზრევთან ქართული აზროვნების პირველი კრიტიკული შეხვედრა მოხდა შ. ნუცუბიძის გერმანულ წიგნში „ფილოსოფია და სიბრძნე“, რომელიც 1931 წ. ბერლინში გამოიცა. შ. ნუცუბიძის ალეთოლოგიაც ტრადიციული ონტოლოგიისა და მეტაფიზიკის წინააღმდეგ იყო მიმართული და ცდილობდა ადამიანის სპეციფიკის შესწავლა ადამიანურზე მაღლა მდგომის გასაგებად გამოეყენებინა. მანამდე, 1928 წ., კ. ბაქრაძემ ევროპული ფილოსოფიის მიმოხილვისას ახსენა ჰაიდეგერი. როგორც გერმანული ფილოსოფიის იმედი. მომდევნო ათეული წლები ჰაიდეგერის ხსენება ჩვენში აკრძალული იყო. როცა ეს შესაძლებელი გახდა, კ. ბაქრაძემ ჟურნალ „მნათობში“ 1960 წ. გამოაქვეყნა წერილი „ექსისტენციალიზმი“. ორი წლის შემდეგ ამავე სათაურის წიგნიც გამოსცა. მან მოამზადა ახალგაზრდა თაობა ჰაიდეგერის ათვისებისათვის. ამავე პერიოდში ინტენსიურად იკვლევდა მ. ჰაიდეგერის ნააზრევს გ. მარგველაშვილი (157).

ჰაიდეგერი დარწმუნებული იყო, რომ ახალი ეპოქა დაიწყო ევროპულ ფილოსოფიაში. ძირითად ნაშრომში „ყოფიერება და დრო“ მან შეცნაური ბრალდება წაუყენა ამ ფილოსოფიას, რომელიც თავიდანვე ყოფიერების (Sein) პრობლემას უტრიალებდა. ჰაიდეგერი ირწმუნება, რომ ის, რასაც ევროპული ფილოსოფია (ანაქსიმანდრედან ჰუსერლამდე) ყოფიერებას, ე. ი. ყოვლისმომცველს, ყოველივესა და საკუთარი თავის მიზეზს და საფუძველს ეძახდა, სინამდვილეში წარმოადგენდა ამ ყოფიერების ერთ-ერთ სახეს, მის ერთ-ერთ გამოვლინებას, რასაც ჰაიდეგერი ყოფიერს (Seiende) უწოდებს(მატერია, იდეა, აზროვნება, სამყარო). ეს იყო ყოფიერების ყოფიერით შეცვლა. ეს თვით ღმერთის ცნებასაც ეხებოდა, ამტკიცებდა ჰაიდეგერი ნაშრომში „შესავალი მეტაფიზიკაში“ (1935). ყოფიერება, როგორც თომა აკვინელის(1225-1274) „actus purus“, ანდა ჰეგელის აბსოლუტური ცნება, ან როგორც ნიცშეს ძალაუფლების ნების, როგორც იგივეს მარადიული დაბრუნება, ყველგან რჩებოდა ყოფიერად, ე. ი. მეტაფიზიკა აუცილებლად რჩებოდა „ფიზიკა“. იგი კვლავ და კვლავ იმეორებს, რომ „ყოფიერების დავიწყება არის ყოფიერების და ყოფიერთა განსხვავების დავიწყება“(158. 336).

ჰაიდეგერისათვის ეს არ არის მხოლოდ თეორიული საკითხი. მიაჩნია, რომ ამის შედეგია თანამდეროვე ტექნიციზმი და ნიჰილიზმი, საერთოდ, ადამიანური არსებობის თანამედროვე კრიზისი. ერთადერთი ხსნა ყოფიერების შესახებ კითხვის ხელახალი დასმა, ყოფიერების ცნების ჭეშმარიტი შინაარსის ძიებაა. ჰაიდეგერი ფიქრობდა, რომ ეს იქნება მობრუნების პუნქტი არა მარტო ფილოსოფიაში, არამედ ევროპის ისტორიაში საერთოდ.

ჰაიდეგერი თვლის, რომ მხოლოდ ნიცშემ იგრძნო დასავლეთის ნიჰილიზმის კავშირი ყოფიერების დავიწყებასთან. ზარატუშტრას ნაწინასწარმეტყველები ზეკაცი ყოფიერებასთან ჰარმონიაშია. იგი ფილოსოფოსი, ანუ სიბრძნის მოყვარული კი არ არის, არამედ ბრძენია. ესაა ზარატუშტრას მოთხოვნა, თავად მისთვისვე მიუწვდომელი და ბოლომდე გაუაზრებელი, რადგან იგი(ზარატუშტრა) მეტაფიზიკის ფარგლებშია მოქცეული. ეს მიხვედრა ევროპული მეტაფიზიკის მიერ საკუთარი თავის უარყოფა იყო. მეტაფიზიკისათვის განუხორციელებადი, მაგრამ აუცილებელი ამოცანის მიხვედრით, ნიცშეს ნააზრევი, როგორც დასავლეთის მეტაფიზიკის უკანასკნელი სიტყვა, ჰაიდეგერის ფილოსოფიის მომზადებაა. ყოფიერების დავიწყების (Seinsvergessenheit) ბრალდება პარადოქსული ჩანს. პარადოქსი ყოველთვის ყურადღებას იქცევს ხოლმე, მით უმეტეს როცა იგი კრიზისული სიტუაციის ზუსტ ანალიზს ემყარება. ყურადღება ჰაიდეგერის ფილოსოფიას, მართლაც, არასდროს მოკლებია. ზემოაღნიშნული პარადოქსული ბრალდება ერთადერთი როდია გერმანელ მოაზროვნესთან: ჭეშმარიტება ჰაიდეგერისათვის არის არა რაიმეს ასახვა, არამედ ღიაობა, გაცხადება ყოფიერებისა. მისთვის მთელი ევროპული ფილოსოფია მეტაფიზიკაა, ხოლო მეტაფიზიკა უდრის ანთროპოლოგიზმს. მთელი ევროპული ფილოსოფია, საბოლოო ანგარიშით, რაციონალიზმია. ენა არის ყოფიერების სახლი. ენა განთავისუფლებული უნდა იქნეს თანამედროვე გრამატიკისაგან, რათა გამოსადეგი გახდეს ფილოსოფიისათვის. მეცნიერებებს არ ძალუძთ ყოფიერების მოაზრება, მეტიც, მეცნიერი, როგორც მეცნიერი, არ აზროვნებს. ყოფიერების გააზრება ფილოსოფიის და პოეზიის საქმეა. ტექნიკის არსება ჭეშმარიტების, როგორც გაცხადების ბუნებაში უნდა ვეძიოთ. თანამედროვე კრიზისი უფრო საშიში გახდება, როცა კაცობრიობა ატომური ომის საფრთხეს აიცილებს. მომავალი არაა აწმყოზე გვიან, ხოლო წარსული აწმყოზე ადრე არსებული და სხვ.

ხელოვნურმა ტერმინოლოგიამ, ურთულესმა სტილმა, პრობლემე-

ბის უჩვეულო ფორმულირებამ, რომლის ანალიზისათვის, ჰაიდეგერისავე განცხადებით, ჯერჯერობით არ არსებობს არა მარტო სიტყვები, არამედ გრამატიკაც, განაპირობა ის გარემოება, რომ ჰაიდეგერის გაგება უკვე მის სიცოცხლეშივე გახდა პრობლემა. მისი მრავალი მიმდევარი თუ ინტერპრეტატორი მასაც არ უჯერის საკუთარი დებულების ახსნას, ხოლო მოწინააღმდეგეები ზოგჯერ აზროვნების პათოლოგიად მიიჩნევენ მის ნააზრევს.

თუ თანამედროვე რეალონტოლოგისტები, ნეოთომისტები, ახალი ვოლფიანელები, ჰუსერლიანელები და სხვ. კრიზისის დასაძლევად ცდილობდნენ შემეცნების თეორიული საზღვრების გარღვევას, ჰაიდეგერს უფრო შორს სურს წასვლა. მას უნდა არა უბრალოდ ონტოლოგიის შექმნა, არამედ ყოველი ონტოლოგიის საფუძვლის აღმოჩენა. თუ ე. ჰარტმანი ეძებდა ყოფიერს, როგორც ყოფიერს, რაც მისთვის ყოფიერების იგივეობრივი იყო, ჰაიდეგერისათვის ყოფიერება არ შეიძლება არსებული იყოს. ყოველ არსებულს საფუძველი უნდა. ყოფიერება არსებულთა არარსებული საფუძველია. იმასთან მიმართებაში, რაზედაც ვამბობთ არის, ყოფიერება უნდა იწოდოს არარად (Nichts). არსებულის საფუძვლის არარსში ძიებაში ჰაიდეგერი პირველი არაა, მაგრამ მაინც ფიქრობს, რომ იგი ახალ გზას კვალავს. ამიტომ არ მოსწონს მას ტერმინი ყოფიერება, რომელიც მაინც რაღაცნაირ არსებულზე მიუთითებს. არსებული კი მისთვის იმის გამოვლენა, გაცხადებაა, რასაც ყოფიერებას უწოდებს. იგი ეძებდა შესაფერ ტერმინს. 1959 წ. წერილში „გზა ენისაკენ" ჰაიდეგერმა გაამხილა, რომ 25 წელზე მეტია თავის ხელნაწერებში ყოფიერების მაგიერ ხმარობს სიტყვას „ამბავი"(Ereignis). იგი ფიქრობდა, რომ პირველსაფუძვლის თვითმოქმედება და ყოველი არსებულისაგან განსხვავება ასე უკეთ გამოიხატება. უკეთ გამოიხატება ყოფიერებისა და მუნყოფიერების მიმართებების ისტორიულობა (29. 327). ესაა პირველადი პროცესი, რომელიც ყოველივეს ქმნის, ავლენს და ამავე დროს ითვისებს . ეს ამავე დროს პასუხია სათაურში დასმულ კითხვაზე ყოფიერების და დროის მიმართების შესახებ. ასე გაგებული ყოფიერება არის თავად პირველადი დრო, თაურდრო (Urzeit). ანაქსიმანდრესთან შემჩნეულმა კავშირმა აპეირონსა და დროს შორის ჰაიდეგერთან ამგვარი გამოვლენა ნახა(159. 75). ჰ. გ. გადამერი ყოფიერების, როგორც დროის გაგებას ჰაიდეგერის დიდ აღმოჩენას უწოდებს.

ყოფიერების ბუნების დადგენით და მასთან ადამიანის არსის დაკავშირებით სურს ჰაიდეგერს სამყაროს ისტორია გაიაზროს, რაც მისთვის

არსებითად ადამიანის ისტორიაა. ორივე ყოფიერების გამოვლენაა. ისინი ერთმანეთთან კორელატურია. ადამიანი არსებობს მხოლოდ როგორც სამყაროში მყოფი, ხოლო სამყარო მუდამ ისაა, რაშიც ადამიანი, როგორც მუნყოფიერება(Dasein), არსებობს. იგი ერთადერთი არსებულია, რომელსაც შეუძლია თავისი და თავისი სამყაროს „წყარო" გაიგოს. როცა ჰაიდეგერი სამყაროზე ლაპარაკობს, როგორც არსებულ ყოფიერთა მთლიანობაზე ადამიანის გარეშე, იგი ამ ტერმინს ბრჭყალებში სვამს.

სამყაროდან გარეთ გასასვლელად და ყოფიერებასთან დასაკავშირებლად კვლევის გამოსავალი უნდა იყოს სამყაროში მყოფი ადამიანი. ესაა პირველადი მოცემულობა. სამყაროსაგან სუბიექტის მოწყვეტა და მერე მათი დაკავშირების ანდა სუბიექტიდან სამყაროს გამოყვანის ცდა(რაც დეკარტსა და ფიხტესთან ასე ნათელია) ჰაიდეგერისათვის არის ევროპული ფილოსოფიის თანდაყოლილი რაციონალიზმის ერთერთი საბედისწერო შედეგი. ყოფიერების დავიწყება ადამიანის ცხოვრების საზრისის დავიწყებაა და იგი მხოლოდ ყოფიერებასთან კავშირში შეიძლება იქნეს გაგებული. ეს იქნება, ამავე დროს, ადამიანური სამყაროს და ადამიანის ისტორიის აუცილებლობის გაგება თავად ყოფიერებისათვის. ამ მიზნით, ჰაიდეგერმა ყოფიერების ფენომენოლოგიის შექმნა ისურვა. ყოფიერება დანახული უნდა ყოფილიყო ისე, როგორც იგი აჩვენებს თავის თავს და როგორც იფარება ამ ჩვენებით.

ევროპული ფილოსოფია, როგორც ევროპული მსოფლმხედველობა, ჰაიდეგერისათვის წარმოადგენს ევროპული ადამიანის არსებობის წესის, მისი ცხოვრების და ისტორიის თავისებურების განმსაზღვრელს. ისტორიული ეპოქები განსხვავდებიან იმის მიხედვით, თუ ყოფიერების როგორი გაგება აქვს ადამიანს. რაღაცნაირი გაგება კი აუცილებლად აქვს. ყოფიერების დავიწყებაც თავისებური გაგებაა. იგი არაა თეორიული კვლევის შედეგი. ყოფიერების ეს ონტოლოგიამდელი გაგება საფუძვლად უდევს ადამიანის როგორც პრაქტიკულ, ისე თეორიულ მოღვაწეობას. ესაა ადამიანის, როგორც მუნყოფიერების ყოფიერება, რომელსაც ჰაიდეგერი ექსისტენცს უწოდებს. „მუნ"(Da) ჰაიდეგერისათვის არ ნიშნავს „იქ" (dort) ანდა „აქ" (Hier) ყოფნას, რასაც ლექსიკონები გვეუბნებიან. ასეთი რამ მხოლოდ ამ „მუნ"-ის საფუძველზეა შესაძლებელი. იგი აღნიშნავს ყოფიერების ღიაობას, კონკრეტული ადამიანის მიერ მის რაღაცნაირ გაგებას, ე. ი. გაღებას, ღიად ყოფნას. ექსისტენციით, ანუ ყოფიერების რაღაცნაირი გაგებით(Verstehen) განსაზღვრული მხოლოდ ადამიანია. ეს

იმას ნიშნავს, რომ ადამიანი არსებით ფილოსოფოსია, მეტაფიზიკოსია, ე. ი. ფიზიკის გარედან უყურებს სამყაროს, როგორც მ. შელერი ამბობდა. ყოფიერების უამრავი შესაძლებელი გაგებიდან ადამიანი მუდამ ერთ-ერთს ირჩევს და ეს არჩევანი ქმნის მის სახეს, მის არსებას. როგორც ერთადერთი მყოფი, რომელშიც ყოფიერება ღიაა, ღიაობა კი ჰაიდეგერისთვის ჭეშმარიტებაა, ადამიანი არის ჭეშმარიტად ყოფნა (Wahrsein), რომელმაც იცის თავისი მიმართება ყოფიერებასთან. ყოფიერების სპეციფიკურად ევროპული გაგების შექმნა, ჰაიდეგერის აზრით, მოცემულია პლატონის „სახელმწიფოს" VII წიგნში. გამოქვაბულის მითი იმის დამადასტურებელია, რომ ყოფიერების ახალი გაგება იქნა დადგენილი: ყოფიერების ადგილას დასმულ იქნა ყოფიერი, ე. ი. ყოფიერება გაგებულ იქნა როგორც ერთ-ერთი ყოფიერი, როგორც ერთ-ერთი არსებული სხვა არსებულთა გვერდით(მოგვიანო შრომებში ჰაიდეგერი ამგვარ გაგებას მიაწერს მთელ ბერძნულ ფილოსოფიას, ანაქსიმანდრედან დაწყებული).

ამგვარი გაგება აუცილებლად გულისხმობს ყოფიერებად ჩათვლილი სინამდვილის (რაც გამოქვაბულს გარეთაა პლატონთან) მიჩნევას წმინდა სინათლედ, რაციონალურად. იგი შეიძლება ადამიანურმა გონებამ ვერ გაიგოს, მაგრამ თავისთავად მაინც სინათლეს და სიცხადეს წარმოადგენს. აქედან გამომდინარე, ევროპულმა ფილოსოფიამ და, საერთოდ, კულტურამ მიზნად დაისახა იმ გზების ძიება, რომელიც ამ სინათლის დანახვას შეგვაძლებინებს. ამ ნათელი, პირველადი სინამდვილის წვდომას შესაძლებელი უნდა გაეხადა ყოველივეს დანახვა, გათვალისწინება, გამოთვლა, გამოანგარიშება. ამიტომ იყო, რომ ევროპულ ფილოსოფიაში ბოლოს გნოსეოლოგიზმი და პოზიტივიზმი გაბატონდა. პლატონთან ფიქსირებული გაგებით, ჰაიდეგერის აზრით, საფუძველი ჩაეყარა ტექნიკის ყოვლისშემძლეობის ცრურწმენასაც. აქ დაშვებული „შეცდომის" თანმიმდევრული შედეგი და „ბრალია" ადამიანური არსებობის თანამედროვე კრიზისი, გაუცხოება, ე. ი. ვითარება, როცა ადამიანს დაკარგული აქვს ცხოვრების საზრისი. თუმცა, მკაცრი აზრით, აქ არ შეიძლება ბრალსა და შეცდომაზე ლაპარაკი. რადგან ყოფიერება ჰაიდეგერთან ყოვლისგანმსაზღვრელია, ადამიანის მიერ ყოფიერების ყოველი გაგება წარმოადგენს ყოფიერების იდუმალი განგებით გაპირობებულს. პლატონი ამ კუთხიდან დანახული ყოფიერების ხმის მსმენელი და მისი ბრძანების გამგებია. მან გაიგო, რომ ყოფიერების გამოვლენის ახალი ეტაპი უნდა დაიწყოს და ეს გამოხატა გამოქვაბულის მითით. თუ რატომ აკეთებს ამას ყოფიერება,

ამის გაგება შეუძლებელია, რადგან ყოფიერების ყოველი გამოვლენა, გაცხადება ამავე დროს ყოფიერების მიერ საკუთარი თავის დაფარვაცაა. ყოფიერების მიერ გაცხადებაში საკუთარი თავის გამოაშკარავებისაგან თავის შეკავებას ჰაიდეგერი ეპოქეს უწოდებს. ასე დაფარულად თავის გაცხადების ტიპები ქმნიან ეპოქებს, ისტორიის ეპოქურობას.

ფილოსოფია, როგორც აზროვნება ყოფიერებაზე მიზნად ისახავს ყოფიერების ფენომენის ახსნას, განმარტებას. მის შემსწავლელ ფენომენოლოგიას ჰაიდეგერი უწოდებს ჰერმენევტიკას. მაგრამ რადგანაც ყოფიერების ახსნა და გაგების ცდა სამყაროს შექნასა და გარდაქმნას ნიშნავს, ამიტომ ჰაიდეგერი ჰერმენევტიკის ახლებურ გაგებას იცავს. ჰერმენევტიკა მარტო არსებულის, ყოფიერის განმარტება კი არ არის, არამედ ამბისა და ცნობის მოტანაც ყოფიერებიდან(როგორც ჰერმესს მოჰქონდა ადამიანებთან ღმერთების დანაბარები). ეს კი ყოფიერების გამოვლენაა, ე. ი. ახლის შექმნა ყოფიერთა სამყაროში. ჰაიდეგერთან ჰერმენევტიკამ უნივერსალური სახე მიიღო, განსხვავებით დილთაისაგან, რომელიც ჰერმენევტიკას მხოლოდ გონით მეცნიერებებს მიუყენებდა. ჰაიდეგერისათვის ჰერმენევტიკული, საერთოდ, ადამიანური ცხოვრების პირველადი ბუნების გამოხატულებაა. იგი იმაზე მიუთითებს, რომ ადამიანი ამგვარად ცხოვრობს სამყაროში. ჰაიდეგერი არ ფიქრობს, რომ ჰერმენევტიკის მის მიერ მოცემული განსაზღვრება ზუსტია. საერთოდ, თუ რაიმე არ მიაჩნია მას შესაფერად ფილოსოფიური აზროვნებისათვის, ეს არის სიზუსტე. სიზუსტე ე. წ. ზუსტი მეცნიერებების საქმეა. ფილოსოფია კი მეცნიერება არ არის. მისი საკვლევი ვითარების სიღრმე მიუწვდომელია მეცნიერებისათვის, მაგრამ მაინც მეცნიერებათა უთუო განმსაზღვრელია. იმ ფუნქციას, რასაც ჰერმესი ასრულებდა მითოლოგიაში, ჰაიდეგერთან ასრულებს ენა. მისი აზრით, ენა არის ჰერმენევტიკული. მაგრამ ეს არაა ენა ჩვეულებრივი გაგებით, რომელსაც გრამატიკა სწავლობს, არც ადამიანთა ენა, არამედ ყოფიერების ენა, რომელიც ყოველდღიურ ადამიანურ ენაში დუმს ხოლმე. მაგრამ მხოლოდ მისი წყალობით შეგვიძლია ჩვენ რაიმეს თქმა და რაიმეს განხილვა. ლაპარაკი თავისთავად არ ნიშნავს, რომ ის ენაა. ყოფიერების ენის ალაპარაკება იშვიათი და დიდმნიშვნელოვანი ამბავია. ევროპულმა მეტაფიზიკამ დაკარგა ენის გაგების უნარი და ამით დაკარგა ყოფიერების გაგებაც.

ჰაიდეგერი ფიქრობს, რომ აღმოსავლურ ენებში(მაგ., იაპონურში) უკეთაა შემონახული ყოველდღიურ ენაში ყოფიერების ენის გაგება. ცნებითმა აზროვნებამ ევროპულ ენებს დაუკარგა ყოფიერების ენის

გაგების უნარი. აღმოსავლეთისათვის კი ცნებითი აზროვნება გარეგნულია. ევროპამ მხოლოდ ტექნიკურად დაიპყრო აღმოსავლეთი და არა სიღრმისეულად. ევროპისა და აღმოსავლეთის მომავალი შეხვედრა, რომელიც ჰაიდეგერისათვის გარდუვალია, შესაძლებელი გახდება მას შემდეგ, რაც ევროპული აზროვნება გაიხსენებს ყოფიერებას. დასავლეთისა და აღმოსავლეთის შეხვედრის ეს შოპენჰაუერისეული მოტივი ჰაიდეგერის შემოქმედების მეორე პერიოდში ძლიერად იჩენს თავს.

მუნყოფიერებიდან დანახული ენაც და აზროვნებაც არის ყოფიერების ხმის მოსმენა და მისი გამოთქმა. ეს არაა ყოფიერების წვდომის პრეტენზია. „ყოფიერება ყოფიერთა წყაროზე მეტია“, ამტკიცებს ჰაიდეგერი ნაშრომში, რომელსაც „რა არის მეტაფიზიკა“(1929) ეწოდება. მაგრამ ჩვენი გაგებით იქმნება ის, რასაც ჩვენ სამყაროს ვეძახით, ე. ი. ადამიანთან მიმართებაში მყოფი კონკრეტულ საგანთა და პროცესთა მთლიანობა. ხე, ქვა, მთა მხოლოდ აზროვნების და მის საფუძველზე ადამიანთა მოქმედების წყალობით არსებობს: ქარი მხოლოდ იალქნებში არსებობს, გზა მხოლოდ მაშინ, თუ სავალადაა განსაზღვრული. ეს ისაა, რასაც მარქსი პრაქტიკას უწოდებდა, რომლის თანახმადაც ადამიანს სინამდვილე მოეცემა მის პრაქტიკულ მოქმედებაში და არა თავისთავად. მაგრამ თუ მარქსი იმედოვნებდა, რომ ამით თავისთავადის გაგებაა შესაძლებელი, ჰაიდეგერისათვის ეს გამორიცხულია. სამყარო მხოლოდ ღიაობაა ყოფიერების, რომელიც ამავე დროს ფარავს მას, იგი ღიასა და დაფარულის იდუმალი ერთიანობაა.

ჰაიდეგერიც ფიქრობს, რომ ერთ დროს ადამიანის ენა შეესაბამებოდა ყოფიერების ენას, ესმოდა მისი. ამიტომ ყოფიერების კვალის ძიება ენაში გამართლებულია და აუცილებელიც. ენის ბედი ხალხის, ერის ყოფიერებასთან მიმართებაში ძევს. თუ ამ მიმართების ცნობიერება დაიკარგა, ენა კნინდება და უსუსურდება(ცხადია, ეს ადამიანის ენას ეხება). შეიძლება ითქვას, რომ ერის ისტორია მისი ენის შექმნილია. XX ს-ში ენის გადამწყვეტ მნიშვნელობაზე ლაპარაკი იშვიათი არაა. ვიტგენშტაინისათვის ის ფაქტი, რომ სამყარო არის ჩემი ენის სამყარო, მჟღავნდება იმაში, რომ ენის საზღვრები ნიშნავს ჩემი სამყაროს საზღვრებს. ვიტგენშტაინმა ეს სოლიფსიზმის საყრდენად მიიჩნია. ჰაიდეგერს კი მისი საშუალებით სამყაროს გარეთ სურს გასვლა. ვიტგენშტაინისათვის (I პერიოდში) ენა რაციონალურია და მის გარეთ არაფრის თქმა არ შეიძლება, რადგან ასეთი რამ მოუაზრებელია,

ჰაიდეგერისათვის სწორედ უთქმელობა და დუმილია უმაღლესი „ცოდნა“ (ისევე როგორც დიონისე არეოპაგელსა და კუზანელთან). ზოგი მკვლევარი ცდილობდა, ამ ორ დიდ მოაზროვნეს შორის კავშირი და თანხმობა დაენახა (მაგ. თ. ზეებომი, 161. 9), ზოგიც გამორიცხავდა ამის შესაძლებლობას, მაგ., ცნობილი ინგლისელი ფილოსოფოსი ა. ი. აიერი (160. 229).

ენის მიერ ყოფიერების გაგების დაკარგვა, იმის დავიწყება, რომ იგი ყოფიერების ენაა, ისტორიულად, ჰაიდეგერის აზრით, გამოიხატა დებულებაში, რომლის თანახმადაც ყველაფერი არის ლოგოსი, სიტყვა. აქ თავად ენა იქცა პირველადად და ნამდვილი პირველადი დაიკარგა. ამის შემდეგ, როცა ლაპარაკობენ ენის შესაბამისობაზე რაიმესთან, იგულისხმება ადამიანის ენის შესაბამისობა ლოგოსთან, სამყაროსთან, რომელიც თავად არის ყოფიერების ენა. ამასთან დაკავშირებით, ჰაიდეგერის მკითხველს დაებადება კითხვა იმის თაობაზე, ხომ არაა იგივეობრივი მასთან ყოფიერების ენა, სამყარო, ყოფიერების ღიაობა და ჭეშმარიტება როგორც გაცხადება(ალეთეია). ჰაიდეგერს არც ამ კითხვაზე აქვს გარკვეული პასუხი, თუმცა საყურადღებო მინიშნებებს იძლევა. იგი თვლის, რომ მთელ ევროპულ ფილოსოფიაში ჭეშმარიტება, საბოლოო ანგარიშში, ნიშნავს ასახვას, სისწორეს. აქ ან საგანს ემთხვევა ცნება, ანდა პირიქით, ცნება ქმნის საგანს და საგანი ასახავს ცნებას. ამით ცნობიერება ჩაიკეტა თავის თავში, თავის სამყაროში. ესაა ყოფიერების ღიაობაში ჩაკეტვა. ამით ეკ-სისტენცი, ანუ სამყაროს გარეთ გასვლა, რომელიც ადამიანის არსებაა, იქცა ინ-სისტენტად. ეს ნიშნავს არა იმას, რომ ადამიანის არსება აღარაა ექსისტენცი, არამედ იმას, რომ მხოლოდ ექსისტენცის საფუძველზეა შესაძლებელი მისი დამახინჯება და ისე წარმოდგენა, თითქოს ადამიანი მხოლოდ ყოფიერთა სფეროთი იზღუდებოდეს.

ისევე როგორც ექსისტენცი არის ინსისტენცის საფუძველი, ისევე ჭეშმარიტების, როგორც ასახვის არსებობის შესაძლებლობაც, ჰაიდეგერისათვის არის ჭეშმარიტება როგორც ყოფიერების გაცხადება, ანუ როგორც სამყაროს შექმნა. აქ იქმნება ის, რაც შეიძლება აისახოს, ის, რასაც მეცნიერებანი თავის საგნად ჩათვლიან. ამრიგად, ასახვის თეორიის გასაბატონებლად აუცილებელი იყო ყოფიერების დავიწყება, გაცხადებული გაგებულ უნდა იქნეს თვითმოქმედად და თვითკმარად, ე. ი. უნდა მოხდეს ის, რაც, ჰაიდეგერის აზრით, მართლა მოხდა ევროპულ ფილოსოფიაში(თუმცა ევროპული მისტიკა ძნელად თუ აიხსნება ამით). რამდენადაც ყოფიერება გაცხადებაში,

ე. ი. ჭეშმარიტებაში თავის თავს ფარავს, ამდენად, ჰაიდეგერისათვის ჭეშმარიტება არის ამავე დროს არა-ჭეშმარიტება".

გაცხადების ამ ორმაგ ბუნებას უკავშირებს ჰაიდეგერი ადამიანის თავისუფლებას. მისთვის ყოფიერების გაცხადება და თავისუფლება ადამიანისა – ორი, დროში განსხვავებული ვითარება კი არ არის, არამედ ერთი და იგივე პროცესია, ორი მხრიდან დანახული. გაცხადება რომ მოხდეს, ე. ი. სამყარო რომ არსებობდეს, მისთვის აუცილებელია მუნყოფიერების მიმართება ყოფიერებასთან და ამ მიმართების ერთ-ერთი შესაძლებელი წესის „თავისუფალი" ამორჩევა, ხოლო ადამიანის თავისუფლება რომ არსებობდეს, აუცილებელია ყოფიერებას გაცხადების, ღიაობის თვისება ჰქონდეს. მაგრამ ეს „თავისუფალი" არჩევანი ჰაიდეგერისათვის უკვე გადაწყვეტილია ყოფიერების „ბედში". მუნყოფიერება ხომ ყოფიერთა სამყაროს უმაღლესი ინსტანციაა. ყოფიერის ყოფიერება მას ემყარება და საზრისს მისგან ღებულობს. როცა ადამიანი ყოფიერებასთან სწორ მიმართებას დაკარგავს, ე. ი. დაივიწყებს ყოფიერებას და სამყაროს საგანთა შორის დაიწყებს საზრისის ძიებას, იგი ასეთ რაიმეს ვერ ნახავს და ნიჰილიზმს ვერ გაექცევა. მან თავისი რისკით უნდა მისცეს სამყაროს საზრისი. ამ აზრით, ადამიანი სამყაროს ცენტრია და ყოფიერებასთან მიმართების ამორჩევით იგი ირჩევს სამყაროებს როგორც თავისი არსებობის აუცილებელ პირობებს. ამასთანავე, რადგან ყოფიერება არაა რაიმე კონკრეტულობა, ამიტომ კონკრეტული სამყაროს შექმნა ვერ იქნება ყოფიერების ასახვა. ამრიგად, ყოფიერება, მუნყოფიერება, სამყარო და ჭეშმარიტება ტოლპირველადია. ჭეშმარიტების პირველადი ადგილი არის მუნყოფიერება და არა მსჯელობა, როგორც ამას არისტოტელესაგან მომდინარე ტრადიცია ამტკიცებს. ჭეშმარიტებისათვის, როგორც ასახვისათვის, აუცილებელია ჭეშმარიტება როგორც გაცხადება.

მუნყოფიერების ამგვარი მიმართება ყოფიერებასთან, ჰაიდეგერის აზრით, წარმოადგენს ისტორიის არსებობის საფუძველს. უკეთ, ადამიანი ყოფიერებასთან თავისი მიმართების ამორჩევით ადგენს, ამოირჩევს თავისი ცხოვრების წესს, თავის არსებას. ამით იგი ადგენს თავის მომავალს და ის, რასაც ისტორიული პროცესი ეწოდება, ამისაკენ სვლაა. მაგ., პლატონის ფილოსოფიაში დადგენილი მიზნის, როგორც მომავლისაკენ სვლაა ევროპის ფილოსოფია და ისტორია საერთოდ. ამიტომ, ჰაიდეგერისათვის მომავალი არაა უფრო გვიან და წარსული უფრო ადრე, ვიდრე აწმყო. მეცნიერული და ჩვეულე-

ბრივი გაგება დროისა, როგორც ქვანტიტატურისა, როგორც „ახლაების“ მიმდევრობისა, ჰაიდეგერს პირველადი დროულობისაგან, როგორც ისტორიულობისაგან, აბსტრაქციად მიაჩნია. მისთვის რაიმე არსებულის(ყოფიერის) ჭეშმარიტ დროულობას, როგორც ისტორიულობას განსაზღვრავს არა ხანი: საათები ანდა წლების რაოდენობა, არამედ ადამიანთა მიმართება. მაგ., ქვის ცული მხოლოდ იმიტომაა ისტორიული(ძველი), რომ მას ადამიანის დღევანდელი არსებობის წესში არავითარი როლი არა აქვს, და არა იმიტომ, რომ მას დიდი ხნის წინათ იყენებდა ადამიანი. აქ ჰაიდეგერთან საინტერესოდ შემოდის სოციალური ასპექტი: ქვის ცულს დღესაც რომ იყენებდეს ვინმე, ის მაინც არ იქნება თანამედროვე, რადგან ის თანამედროვე ცივილიზაციის დონეზე არაა. ისტორიული(წარსულის აზრით) იქნება ის, რაც ყოფიერებასთან ადამიანის მიმართების გარდასულ წესს ეკუთვნოდა. ისტორიულობისა და დროულობის ეს მიმართებაა წამოწეული „ყოფიერება და დროში“.

ადამიანის ყოფიერება, როგორც ექსისტენცი, თავს იჩენს ზრუნვად(Sorge), ყოფიერებისაგან მოწყვეტის გაცნობიერებად და მისადმი დაბრუნების გაცნობიერებულ ან გაუცნობიერებელ, მაგრამ მუდამ გაგებით სწრაფვად. ამიტომ ზრუნვის არსებად ჰაიდეგერი დაადგენს დროულობას(Zeitlichkeit). ეს ადამიანური, ანუ სასრულო დროულობაა, დაბადებასა და სიკვდილს შორის მოქცეული. ამგვარი სასრულობა დროისა არ ნიშნავს საკუთარ არსებობამდე ანდა მის შემდეგ დროული მოვლენების არსებობის უარყოფას.

დროის სასრულობა და მისი ფენომენურობა, ჰაიდეგერის აზრით, ვერ გაიგო ვერც დროის ჩვეულებრივმა, ვულგარულმა გაგებამ და ვერც ტრადიციულმა ფილოსოფიამ(არისტოტელედან ბერგსონამდე, კირკეგორის ჩათვლით). ამიტომ დრო განიხილებოდა როგორც რაღაც უცხო, სხვა, გარეგან სამყაროდან მომდინარე. ეს ადამიანური არსებობის არანამდვილი, არასაკუთრივი წესია. აქ მომავალს გარედან, სამყაროსაგან ელიან როგორც უცხოს, გარეგან ძალას. დროის ფენომენურობა და სასრულობა აშკარად ძნელად ეგუება ყოფიერების უსასრულობას და ყოვლისმომცველობას. ეს სუბიექტურობის სფეროში ჩაკეტავს ყოფიერებას, რომლის გაცხადებას წარმოადგენენ ეპოქები. ამიტომ ჰაიდეგერი ასხვავებს პირველად დროს როგორც დროის ფენომენურობის საფუძველს და თავად ყოფიერების საზრისს. როგორც ჰაიდეგერის ერთ-ერთი ცნობილი ინტერპრეტატორი და გამომცემელი ფ. ვ. ჰერმანი წერს, ყოფიერების საზრისი უდრის პირველადი დროის.

როგორც ექსტატური დროულობის და ჰორიზონტული დროის ერთიანობას. ყოფიერება, როგორც ასეთი, ინტერპრეტირდება პირველადი დროულობიდან(162. 40). თავად ჰაიდეგერმა 1925 წელს ლექციებში დროის ცნების შესახებ ცალკე აბზაცად გამოჰყო საკითხი: „დრო, როგორც ყოფიერება, რომელშიც მუნყოფიერებას შეუძლია იყოს თავისი მთლიანობა“. შემდეგ მან იმაზეც მიუთითა, რომ ჰერაკლიტესთან ყოფიერება გააზრებულია როგორც მსოფლიო დრო.

დროის მანამდელი გაგების ერთიანად ვულგარულად გამოცხადების შემდეგ ჰაიდეგერმა გარკვეულად შეარბილა თავისი განაჩენი და აღნიშნა, რომ იგი დიდად იყო დავალებული ვ. დილთაისა და გრაფი იორკის მიმოწერაში მოცემული ისტორიის გაგებით. ისტორიის გაგების პირველხარისხოვანი მნიშვნელობა ფილოსოფიისათვის ჰაიდეგერმა ჯერ კიდევ დუნს სკოტის შესახებ შრომაში წამოსწია. იგი ამტკიცებდა, რომ ისტორია და ისტორიაშია ერთადერთი მოცემულობა აბსოლუტური გონის გასაგებად. ისტორიის კულტურულ-ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ახსნა განმსაზღვრელი ელემენტი უნდა გახდეს კატეგორიათა პრობლემისათვის, კატეგორიათა კოსმოსის დასადგენად. აქვე წამოყენებული იყო მისტიკისა და რაციონალური შემეცნების აუცილებელი კავშირის მოთხოვნა. შრომაში „გზა ენისაკენ“ (1954) ჰაიდეგერმა ხაზი გაუსვა აღნიშნული ნაშრომის მნიშვნელობას თავისი შეხედულებებისათვის. ჰაიდეგერის მოღვაწეობის ამ პერიოდს, „ყოფიერების და დროს“ დაწერამდე, შეიძლება მოსამზადებელი პერიოდი ვუწოდოთ (თუ ჰაიდეგერის შემოქმედების გავრცელებული ორ პერიოდად დაყოფის შენარჩუნება გვსურს).

„ყოფიერება და დროში“ ჰაიდეგერი არა მარტო მეტაფიზიკისაკენ წავიდა, არამედ ყოველგვარი მეტაფიზიკის იქით მოისურვა გასვლა. კატეგორიების გასაგებად კი აუცილებელ პირობად ექსისტენციალების გაგება ჩათვალა. კატეგორიები, მისი აზრით, არიან ობიექტური, საგანთა სამყაროს თვისებები. რადგან ყოველი ობიექტი, ისევე როგორც ადამიანური სამყარო იქმნება და იცვლება ადამიანის ყოფიერებასთან მიმართების საფუძველზე, ამდენად ადამიანის არსებობის სტრუქტურული ელემენტების - ექსისტენციალების გაგება უნდა იყოს საფუძველი და შესავალი არა მარტო კატეგორიების, არამედ ყოფიერების საკითხის კვლევაშიც. ეს არის ანთროპოლოგიის, როგორც ფილოსოფიური დისციპლინის, უფლების მაგარანტირებელი. იგი არ უნდა გადაიზარდოს ანთროპოლოგიზმში, გვაფრთხილებს ჰაიდეგერი, ე. ი. ადამიანი არ უნდა იქნეს მიჩნეული უძირითადესად და ყოველივე

მოაზრებადის ცენტრად. შრომაში „საფუძვლის არსების შესახებ“ (19 29) უკვე იცავს თავს ანთროპოლოგიზმში ბრალდებისაგან. იგი ირწმუნება, რომ „ყოფიერება და დრო“ სწორედ ევროპული ფილოსოფიის მიერ ცენტრში დასმული და გაამაყებული ადამიანის წინააღმდეგაა მიმართული. მის მოძღვრებაში ადამიანი, როგორც მუნყოფიერება, სამყაროს ცენტრში კი დგას, მაგრამ არც მას და არც სხვა რაიმეს სამყაროში თავის თავში არა აქვს საყრდენი. ადამიანი ექსცენტრულია იმ აზრით, რომ მას თავისი საფუძველი და ცენტრი სამყაროს გარეთ აქვს. ჰაიდეგერს იმის დასაბუთება უნდა, რომ ვერც ტექნიკის არნახული წარმატებანი, ვერც მეცნიერება, ვერც ლოგიკა ვერ მისცემს ადამიანს საჭირო ორიენტაციას და მყარ საფუძველს.

ჰაიდეგერი თვლის, რომ მეცნიერებას და ტექნიკას მინდობილი ადამიანი დღეს თვალნათლივ რწმუნდება საკუთარ უძლურებაში. დღეს ადამიანს მის მიერ შექმნილი მანქანა იმონებს. დღეს შეიძლება დავინახოთ, რომ რასაც გამომთვლელი გონება, ანუ ინტელექტი შეიმეცნებს, იმორჩილებს და გამოითვლის, არ ყოფილა მთავარი. ინტელექტს მინდობილი ადამიანი დღეს თავად გაუიგივდა სამყაროს საგნებს, ობიექტებს. ინტელექტი და ლოგიკა მხოლოდ იგივეობრივს ხედავს ადამიანსა და საგნებს შორის. ევროპული ფილოსოფია ხედავდა ამ გაიგივებას, მაგრამ მიესალმებოდა მას. საგნებში იმის დანახვა, რაც შემეცნებას მასში შეაქვს, ადამიანის გონების ტრიუმფად იქნა მიჩნეული. ამით თითქოს სამყარო და მისი ობიექტები დაყვანილ იქნენ ადამიანზე. დიდი გერმანელი ფიზიკოსის ვ. ჰაიზენბერგის (1901 -1987) სიტყვებით რომ ვთქვათ: ამით „ადამიანი სამყაროში საკუთარ თავს ხვდება“(39. 2. 277). ჰაიდეგერის აზრით, სწორედ ესაა სპეციფიკურ ადამიანურის დაკარგვა. ასე ხედავს ადამიანს ტექნიკისა და მეცნიერების თვალი. ამიტომ ამბობს ჰაიდეგერი წერილში „რას ეწოდება აზროვნება“, რომ „მეცნიერება არ აზროვნებს“. ეს მეცნიერების ნაკლი კი არ არის, არამედ მისი სპეციფიკის გამოხატულება. ასე გაგებული ადამიანი სხვა არაფერი შეიძლება იყოს თუ არა საშუალო. მას არსებითად მხოლოდ ის თვისებები შეიძლება ახასიათებდეს, რაც ყველა სხვას. მან არ შეიძლება გააკეთოს, ანდა გაბედოს რაიმე ისეთი, რაც სხვა ადამიანს არ გაუკეთებია. ამ თვალით დანახულ სამყაროში არ შეიძლება რაიმე ამაღლებული, იდუმალი, განუმეორებელი. აქ არ შეიძლება არც სერიოზული შეძრწუნება და არც დიდი სიხარული. აქ, მაშინაც კი, როცა ვინმე საზოგადოებიდან ანდა ბრბოდან გამიჯვნას ცდილობს, ისე იქცევა, როგორც ამას აკეთებენ ხოლმე მსგავს შემ-

თხვეებში. ამავე დროს ჰაიდეგერს სიბეცედ მიაჩნია ტექნიკის ეშმაკის საქმედ გამოცხადება, მაგრამ იგი მეორე უკიდურესობიდან გვაფრთხილებს. ამიტომ იყო, რომ 1955 წ. კუნძულ მაინაუზე ნობელის პრემიის 18 ლაურეატის განცხადებას: მეცნიერება, ანუ თანამედროვე ბუნებისმეტყველება, არის გზა ადამიანის ბედნიერი ცხოვრებისაკენ, გაუაზრებელი უწოდა ნაშრომში, რომელსაც „აუღელვებლობა“ ეწოდება. ეს არისო XVII ს-ის ევროპაში ჩამოყალიბებული მსოფმხედველობის გაგრძელება, მსოფლმხედველობისა, რომელმაც დედამიწა საგნად აქცია და მიზნად სამყაროს სურათის (Weltbild) მოცემა დაისახა.

რაციონალიზმის გზით მავალი, ტექნიკურად უზომოდ გაძლიერებული, მაგრამ ინდივიდურობადაკარგული ადამიანი უარს ამბობს პირად პასუხისმგებლობაზე და თავს აფარებს საზოგადოებრივად დაკანონებულს, საშუალოს. ჰაიდეგერმა ამ მდგომარეობის გამოსახატავად შექმნა ტერმინი- მანი, რომელმაც ფართო გავრცელება პოვა. განსაზღვრელი ნაცვალსახელი გერმანულ ენაში- man-ი, რომელიც იმაზე მიუთითებს, რომ ამ დროს კონკრეტულ სუბიექტს კი არ გულისხმობენ, არამედ, საერთოდ, ვინმეს, მავანს(ამბობენ, აკეთებენ და სხვ.), ჰაიდეგერმა გაასუბსტანტივა და საშუალო, უპიროვნო ადამიანის აღმნიშვნელად აქცია. მავანი(das Man) ისაა, ვინც ყველა თავის მოქმედებას გაამართლებს ჩვეულებრივზე, საერთოზე მითითებით. ასე აკეთებენ სხვებიც, სხვები ხომ უარესს აკეთებენ, იტყვის იგი და ამას საკმაო საბუთად თვლის. ამგვარი ადამიანის სანიმუშო გაგებად ჰაიდეგერმა ლ. ტოლსტოის (1828-1910) მიერ ივან ილიჩის განცდების აღწერა მიიჩნია(163. 254).

ჰაიდეგერი ფიქრობდა, რომ რაციონალიზმისა და ტექნიციზმის ეპოქამ თავისი თავი ამოწურა. ატომური ომის საფრთხემ გამოაფხიზლა კაცობრიობა. მაგრამ ეს არაა ადვილი პროცესი. მას სჯერა, რომ კაცობრიობა ატომური ომის საფრთხეს აიცილებს და ამით კიდევ უფრო განმტკიცდება მეცნიერების და ტექნიკისადმი ნდობა. გაგრძელდება არსებული მდგომარეობა, როცა არავინ იცის პასუხი კითხვებზე : საით? რისთვის? როცა ერის უდიდეს ადამიანებად ფებბურთელები და მოკრივეებია გამოცხადებული.

ჰაიდეგერი საფრთხის დახასიათებისას უდავოდ მართალია, მაგრამ ობიექტურობა მოითხოვს აღინიშნოს, რომ მისი პოზიციიდანაც არანაკლები საფრთხეა მოსალოდნელი. იგი სამყაროს საზრისს თავად სამყაროში ვერ ხედავს. არც ადამიანის შემოქმედებითი ძალების, როგორც საკუთრივ ადამიანურის, რწმენა არა აქვს. ამდენად, მისი ბრძოლა

ტექნიციზმის წინააღმდეგ აუცილებლობით მიდის ყოფიერების, როგორც იდუმალი ტრანსცენდენტური ძალის წყალობის ლოდინის ქადაგებამდე. ამ გზით, მკაცრად თუ ვიტყვით, ადამიანი კარგავს იმ აქტივობასაც, რომელსაც რაციონალიზმი და ტექნიციზმი აძლევდა.

ჰაიდეგერი ევროპულ ფილოსოფიას რაციონალიზმს, სუბიექტივიზმს და ჰუმანიზმს (რაც მისთვის ანთროპოლოგიზმია) აბრალებს. იგი თვლის, რომ დასავლეთმა ვერ გაიგო სუბიექტის არსი. კანტმა რომ ფილოსოფიის ხედვა სუბიექტზე ცნობიერად მიმართა, ეს იყო წინსვლა, მაგრამ კანტს, პირველ რიგში, სუბიექტის ობიექტურობა, ე. ი. ტრადიციული პრობლემა აინტერესებდა. სუბიექტის სუბიექტურობა, რომელიც მთავარი უნდა ყოფილიყო ფილოსოფიისათვის, კანტს არ უკვლევია. მეტიც, სადაც კანტი გრძნობდა, რომ პრობლემის შინაგან ლოგიკას სუბიექტის სუბიექტურობისაკენ მიჰყავდა, იგი უმალ უკან იხევდა, რადგან ხედავდა, რომ ეს ტრადიციასთან მართლაც რადიკალური დაპირისპირება იყო და ეშინოდა ამის. ამის გამო იყო, რომ წარმოსახვის ძალის როლი „წმინდა გონების კრიტიკის" მეორე გამოცემაში უკანა რიგში გადადის. ჰაიდეგერი კი სწორედ მასში ხედავდა სუბიექტის სუბიექტურობას. ამ უკანდახევამ ფიხტესა და ჰეგელის მოძღვრებათა წარმოშობის შესაძლებლობა შექმნა, ამტკიცებდა ჰაიდეგერი წიგნში „კანტი და მეტაფიზიკის პრობლემა"(1929).

ჰაიდეგერისათვის სამყაროში ყოველი არსებული, რასაც კი რაიმენაირი „არის" მიემართება, აუცილებლობით გულისხმობს ადამიანს როგორც სასრულობას. სასრულობა კი არ შეიძლება თვითმყოფი იყოს. ამის გაცნობიერება და გამოხატულებაა „ყოფიერებისა და დროის" დებულება - „მუნყოფიერების" არსება „ მის ექსისტენცში ძევს". ეს არაა ესენციისა და ექსისტენციის ტრადიციული დაპირისპირება. აქ ისაა აღნიშნული, რომ ადამიანი ყოფიერებასთან მიმართების, ე. ი. სამყაროს გარეთ გასვლის, ანუ ტრანსცენდენცის წყალობითაა არსებული. ექსისტენცი, როგორც ადამიანის არსება, უპირისპირდება არა მარტო ინ-სისტენცს, ე. ი. ადამიანის საყრდენის სამყაროშივე დანახვას, არამედ ექსისტენციასაც. ეს უკანასკნელი ჰაიდეგერს ესმის როგორც არამუნყოფიერებისნაირი, ე. ი. ადამიანისაგან პრინციპულად განსხვავებულ ყოფიერთა, ანუ ობიექტთა დამახასიათებელი. ამიტომ იყო, რომ ჰაიდეგერი, თუ ექსისტენციას ადამიანის მიმართ ხმარობდა, ამ ტერმინს ბრჭყალებში სვამდა. ექსისტენცია, ანუ არსებობა ყოველ ყოფიერს აქვს, ექსისტენცი და ექსისტირება კი მხოლოდ ადამიანს ახასიათებს. ყველა სხვა: ხე, მზე, ცხენი, უბრალოდ არის

და „მხოლოდ ადამიანი ექსისტირებს“. ეს იმას კი არ ნიშნავს, რომ მხოლოდ ადამიანია ნამდვილად არსებული, განმარტავდა თავის დებულებას ჰაიდეგერი წერილში „რა არის მეტაფიზიკა?“ (1929), არამედ იმას, რომ მხოლოდ ადამიანია ყოფიერებასთან გაგებითი მიმართების წყალობით არსებული. მხოლოდ ამ მიმართების წყალობით შეუძლია ადამიანს სამყაროში არსებული საგნები წარმოიდგინოს და ცნობიერება ჰქონდეს მათ შესახებ. ეს გაგებითი მიმართება შეიძლება სხვადასხვაგვარი იყოს, — საკუთრივიც და არასაკუთრივიც. ამ შესაძლებლობათა შორის ამორჩევით ადამიანი ირჩევს საკუთარ თავსაც. ამიტომ ყოველი გაგება რისკის ხასიათისაა. ყოფიერებასთან შედარების საშუალებით შეუძლია ადამიანს საკუთარი პოზიცია ჰქონდეს სამყაროს, ე. ი. ყოფიერთა მთლიანობის მიმართ, შეუძლია კითხვა დასვას მის შესახებ, მიიღოს ანდა უარყოს იგი(საკუთარი თავის უარყოფის ჩათვლით).

ყოფიერთა, როგორც სამყაროში არსებულთა მთლიანობისა და მისგან განსხვავებულის შესახებ საკითხის დასმა, ჰაიდეგერის აზრით, შეუძლია მხოლოდ ჭეშმარიტ ფილოსოფიას და პოეზიას(ხელოვნებას). მეცნიერებისათვის არსებულის, როგორც ყოფიერის, გარდა, არაფერს არა აქვს მნიშვნელობა. არსებულს დაპირისპირებული არარა, ანუ ყოფიერება მისთვის არაფერია, არარაობაა. მეცნიერის, როგორც მეცნიერის თვალი ვერ ხედავს მას და უაზრობად მიაჩნია. მისთვის მხოლოდ ის არსებობს, რისი კანონის დადგენა, გამოთვლა და გათვალისწინება შეიძლება, რაც ლოგიკას და ლოგისტიკას ემორჩილება. ამიტომაა მეცნიერება ზუსტი, მაგრამ სიზუსტე აქ სიღრმის ხარჯზეა მიღწეული. ეს სიზუსტე ვერ შეედრება ფილოსოფიის სიღრმეს, რომელიც არსებულთა უპირველეს საფუძველს იკვლევს და არ შეიძლება მეცნიერულობის საზომით იქნეს შეფასებული.

1966წ. ლექციაში - „ფილოსოფიის დასასრული და აზროვნების ამოცანა“ ჰაიდეგერი კვლავ ხაზს უსვამს ფილოსოფიისა და აზროვნების განსხვავებას: ფილოსოფია დასრულდა იმით, რომ ტექნიკურ მეცნიერებებში გაითქვიფა. ახლა აზროვნების ამოცანაა ადამიანის გამოფხიზლება ტრადიციულად გაგებული რაციონალიზმსა და ირაციონალიზმს მიღმური იდუმალისაკენ სასვლელად.

რამდენადაც მეცნიერება უარყოფს არარას და ამით ადგენს არსებულს საკუთარ საგნად, ამდენად მეცნიერებამ იცის არარას არსებობა, მაგრამ არ სურს იცოდეს რაიმე მის შესახებ. ეს ინსტინქტური თავდაცვაა. არარას წინაშე გაჭრებოდა მეცნიერების წარმატებებით

აღტაცება. ამით მეცნიერება ხელს უწყობს ადამიანს სამყაროთი შემოიფარგლოს და დარჩეს საშუალოობის, უპასუხისმგებლობის, მავანის სფეროში. მაგრამ ევროპული მეცნიერების ეს თვისებაც, ჰაიდეგერის აზრით, ევროპული ფილოსოფიის, როგორც მეტაფიზიკის, ბრალია. სწორედ მეტაფიზიკამ შეცვალა ყოფიერება ნათელი, შემეცნებადი და გამოთვლითი ყოფიერით. ამან კი უმაღლეს ინსტანციად გახადა განსჯა(ინტელექტი) და ლოგიკა. ამ საფუძველზე გაბატონდა ცრურწმენა, რომ ყოფიერება არის უზოგადესი და ამიტომ ყველაზე ნათელი ცნება და მესამეც, მისი დეფინიცია შეუძლებელია, მაგრამ იგი თავისთავად გასაგები, ცხადი რამ არის. ამით დაკანონდა ყოფიერების დავიწყება.

ყოფიერების ამგვარი გაგება არის როგორც ჭეშმარიტი ფილოსოფიის, ისე ჭეშმარიტი პოეზიის არსის უარყოფა, ანდა დავიწყება. იგი იზრდებოდა ყოფიერების დავიწყების პროპორციულად. პოეზია, რომელიც ჰაიდგერისათვის უძველეს ბერძნებთან იყო უმაღლესი საიდუმლოების გაცხადება, ე. ი. ახალი სინამდვილის შექმნა, შემოქმედება, გადაიქცა ესთეტიკური ტკბობის საგნად. შეიქმნა მეცნიერება ხელოვნებაზე - ესთეტიკა, რომელმაც დააკანონა ხელოვნების ამგვარი გაგება - დაკნინება, მისი ასახვად ქცევა. ამიტომ ესთეტიკა არ გამოდგება არც უძველესი ბერძნული და არც აღმოსავლური ხელოვნების გასაგებად. ესთეტიკა, ისევე როგორც ეთიკა(მეცნიერება ზნეობაზე) ცნებითი აზროვნების შედეგია. ისიც დასავლეთის მეტაფიზიკითაა განსაზღვრული.

დასავლეთის ფილოსოფიის ამგვარი, ხელოვნების უარმყოფელი სული, კარგად იგრძნო ჰეგელმა და ამიტომ ხელოვნება, ცნებით აზროვნებასთან შედარებით, განვითარების დაბალ და გარდასულ საფეხურად გამოაცხადა. ჰაიდეგერი სწორად შენიშნავს, რომ ჰეგელის მიერ ხელოვნების ამგვარ შეფასებას ის აზრი კი არ ჰქონდა, რომ იგი გოეთეს და შილერის მნიშვნელობას უარყოფდა, ანდა მათი მსგავსის მომავალში წარმოშობას, არამედ მხოლოდ ის, რომ პოეტი უკვე აღარ შეიძლება იყოს წინასწარმეტყველი, ერის ბელადი და მხსნელი. ამ საფუძველზე გოეთე ვერასდროს გახდება ნიუტონის მნიშვნელობის მქონე. სწორედ ეს არის კრიზისული სიტუაცია. მის დასაძლევად ჰაიდეგერს სურს ჭეშმარიტი ხელოვნება დაიხმაროს. მისთვის პოეზია და აზროვნება ორივე ენას ემსახურება. ეს ყოფიერების ენაა, ანუ ყოფიერების გაცხადება. დღეს, როდესაც ევროპა შიშის თვალით უყურებს ტექნიკას და მეცნიერებას, იქმნება შესაძლებლობა აზროვნე-

ბასთან ერთად ხელოვნების მივიწყებული არსიც იქნეს დანახული. საფრთხის გაცნობიერება უკვე იმედია. სადაც საფრთხეს ხედავენ, იქ საშუალებაც მოიძებნება, არაერთხელ იმეორებს ჰაიდეგერი შელინგისა და ჰეგელის მეგობრის, დიდი გერმანელი პოეტის ფრ. ჰიოლდერლინის (1770- 1843) სიტყვებს.

ნამდვილი ხელოვანის ქმნილებაში, წერს ჰაიდეგერი, ნებისმიერი ნივთი ინდივიდადაა ქცეული. ხელოვანი მეცნიერულ გულგრილობას (საშუალოდ, ეგზემპლარად განხილვას) გამოგლეჯს საგნებს და ყოფიერებასთან მიმართებაში დაგვანახებს მათ. პოეტებიდან ჰაიდეგერი მიუთითებს, ჰიოლდერლინის გარდა, რ. მ. რილკეზე (1875-1926), შტ. გეორგესა (1868-1933) და გ. თრაკლზე(1887-1914), მხატვართაგან - ვან-გოგზე(1853-1890). ვან-გოგის „ფეხსაცმელები“ გამორჩეულიაო ათასი მისი მსგავსისაგან. იგი ერთადერთადაა ქცეული და ყოფიერების შესახებ გველაპარაკება. საერთოდ, ნამდვილი ხელოვანი სხვისთვის შეუმჩნეველს, შორეულ მომავალში რომ განხორციელდება, იმას ხედავს. ამიტომაც იგი მუდამ უცხოა თანამედროვეთათვის.

კაცობრიობა დღეს მართალია მეცნიერებამ და ტექნიკამ შეაშინა, მაგრამ ეს შიში აღტაცების გვერდით არსებობს. იგი არ არის გადამრჩენი გრძნობა. ამგვარის აღსანიშნავად ჰაიდეგერი, კ. იასპერსის კვალად, კირკეგორის ტერმინს „ძრწოლას“ მოიხმარს. შიში (Fürcht) რაიმე კონკრეტულიდან მოდის, ძრწოლას (Angst) კი გარკვეული, კონკრეტული მიზეზი არა აქვს. იგი სამყაროს გარეთ მიუთითებს და ძირითადი ადამიანური ხდომილებაა. ისე კი არა, თითქოს ადამიანი მუდამ ძრწოდეს, არამედ იმ აზრით, რომ მხოლოდ მას შეუძლია ყოფიერთა მთლიანობისაგან განსხვავებული არარა დაგვანახოს. ეს კი ჰაიდეგერისათვის, სამყაროს გარდაქმნის თუ შექმნის პირობაა. ამრიგად, ის, რაც კირკეგორთან პიროვნული აქტი იყო, ჰაიდეგერთან მსოფლიო-ისტორიულ მნიშვნელობას იღებს. ძრწოლის მიერ ნაჩვენებ „არარას ნათელ ღამეში“ ყოფიერთა სამყაროს ერთადერთობა ანულირდება. არარას არსი არის მაარავებლობა. იგი აარარავებს, აუფასურებს, მაგრამ არ გააქრობს, ანდა უარყოფს ყოფიერთა სამყაროს. არარა არ ცდილობს თავად მარტო დარჩეს. სამყარო, როგორც ღიაობა, მისთვის აუცილებელია, მაგრამ არა აუცილებლად სწორედ ეს და ამგვარი სამყარო. ადამიანი ამ დროს პირველად ხედავს სამყაროს გარედან, რაღაც მასზე მნიშვნელოვნიდან. ესაა საკუთრივ მეტაფიზიკა, ანუ სამყაროს, ფიზიკის იქით გასვლა. სამყაროს გარეთ ამგვარ ყოფნას

ჰაიდეგერი ტრანსცენდენტს უწოდებს. ესაა სამყაროში მყოფის მიერ ყოფიერების დანახვა და „იქიდან" ყოფიერთა მთლიანობის, სამყაროს შეფასება. ძრწოლა ყოფიერებასთან ჭეშმარიტი მიმართებაა. მაგრამ ყოფიერება არა ყოველთვის და არც ყველას გაეხსნება. ძრწოლის დუმილში ისმის ყოფიერების ხმა. ძრწოლის გარეშე კი ჩვენ, მართალია, მუდამ გვაქვს მიმართება ყოფიერებასთან, მაგრამ ეს არანამდვილი, არასაკუთრივი მიმართებაა. აქ ყოფიერება ყოფიერითაა შეცვლილი და დამახინჯებულია. იგი შეიძლება ეგონოთ მატერია, სული, ღმერთი თუ სხვა რამ. ეს ამქვეყნიურობაში ჩაკეტვაა, ზედაპირული არსებობაა, ინ-სისტენციაა, ძრწოლის, ანუ ეკ-სისტენცის საპირისპიროდ. ამგვარი დანაწილება საინტერესოა, მაგრამ ის მაინც ვერ გვაძლევს პასუხს კითხვაზე: რა იყო პლატონის გამოქვაბულის მითში აღწერილი —საკუთრივი თუ არასაკუთრივი მიმართება ყოფიერებასთან? მან ხომ ეპოქა შექმნა, როგორც ყოფიერების ახლებურმა გაგებამ? წარმართავდა თუ არა მას ძრწოლა?

ყოფიერების შესახებ აზროვნება ჰაიდეგერისათვის წინააღმდეგობრივი ცნებაა.

ყოფიერების არსი იდუმალია. იგი, როგორც სავსებით შეუცნობადი, თავის რაობაზე საკითხის დასმასაც კი გამორიცხავს, ამავე დროს ამ აბსოლუტურად შეუცნობადის რაობაზე ჩვენ მაინც ვკითხულობთ. ის, რაც ჰაიდეგერს სურს, ალბათ, ყველაზე უკეთ გამოიხატება ცნობილი არეოპაგიტული დებულებით. ეს დებულება „განსწავლული არცოდნის" სახელითაა ცნობილი, რომელიც ხშირად იჩენდა თავს ევროპული ფილოსოფიის ისტორიაში.

ჰაიდეგერის შრომები, რომლებიც მისი მოღვაწეობის პირველ პერიოდში გამოქვეყნდა (ე. ი. მეორე მსოფლიო ომის დამთავრებამდე), ძირითადად, წარმოადგენდნენ ადამიანის, როგორც მუნყოფიერების ექსისტენციალური სტრუქტურის ანალიზით ყოფიერების დანახვის ცდას. მეორე პერიოდში კი ნაცადია ადამიანი და სამყარო დანახულ იქნეს ყოფიერებიდან. მეორე მსოფლიო ომი შეიძლება ძრწოლის განცდას შევადაროთ როგორც მთელი ევროპისათვის, ისე ჰაიდეგერისათვის, რომელიც განსხვავებულად დაანახვებს მას საკუთარი ფილოსოფიის ძირითად პრინციპებს. მაგრამ ზოგადად აღებული, ეს ორი პერიოდი ერთი და იმავე გზის ორი მხრიდან გავლაა: ადამიანიდან ყოფიერებამდე და ყოფიერებიდან ადამიანამდე. ასევე ზოგადად აღებული, შეიძლება ითქვას, რომ ამ პერიოდში ჰაიდეგერი უფრო ტოლერანტულია. იგი ფილოსოფიურ კვლევას შეშის მჭრელის მიერ

გაყვანილ გზას ადარებს, რომელიც გარკვეული შედეგის მიღწევის შემდეგ მხოლოდ უკან დაგვაბრუნებს და ახალი მიზნისთვის ახალი გზის გაყვანა იქნება საჭირო(158. 3).

როგორც ყოველთვე ტრადიციულზე, პარადოქსულად მიიჩნიეს ჰაიდეგერის აზრი ჰუმანიზმის, როგორც ადამიანთა შორის იდეალური ურთიერთობის და საკაცობრიო მიზნის შესახებ. გასაგებია მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ ამ საკითხზე ყურადღების გამახვილება. მწვავედ დაისვა კითხვა: მაინც რაა ადამიანი და რაში მდგომარეობს მისი ადამიანურობა? კითხულობდნენ იმ ადამიანზე, რომელიც პირდაპირ თუ არაპირდაპირ მონაწილე იყო იმისი, რაც მოხდა და რამაც შექმნა ფაშისტური და კომუნისტური საკონცენტრაციო ბანაკები? შესაძლებელია თუ არა და როგორაა შესაძლებელი ახალი ჰუმანიზმი? და სხვ. საფრანგეთში გამოქვეყნდა ცნობილი ფრანგი ფილოსოფოსის, ჰაიდეგერის მოწაფის, ჟ. პ. სარტრის შრომა „ექსისტენციალიზმი ჰუმანიზმია“, სადაც იგი ამტკიცებდა, რომ მიუხედავად ექსისტენციალისტების შესახებ გავრცელებული აზრისა, ეს მიმართულება სრულიადაც არ უარყოფს ტრადიციულ, მაღალ ადამიანურ ღირებულებებს. ფრანგმა ფილოსოფოსმა ჟ. ბუფრემ სთხოვა ჰაიდეგერს გამოეთქვა აზრი ამ საკითხზე. ჰაიდეგერი არ ეთანხმება სარტრს ექსისტენციალიზმისა და ჰუმანიზმის მიმართების გაგებაში. მეტიც, ის საერთოდ უარს ამბობს სარტრის ექსისტენციალიზმზე, რადგან იგი ყოფიერების განმსაზღვრელობას გადამწყვეტ როლს არ ანიჭებდა. ჰაიდეგერი სულ სხვა აზრისაა ჰუმანიზმზე. ის, რაც მან ევროპულ ფილოსოფიას დააბრალა (როგორც ყოფიერების დავიწყება), ჰუმანიზმზეც ვრცელდება. ჰუმანიზმიც ვერ ხედავდა პრინციპულ განსხვავებას ყოფიერებასა და ყოფიერს შორის. ამიტომ იყო ჰუმანიზმისათვის სამყაროს უმაღლესი ღირებულება და ცენტრი ადამიანი. ჰაიდეგერისათვის კი ადამიანი მუდამ ნამდვილი უმაღლესისაკენ, ე. ი. ყოფიერებისაკენ მიდის. ამით იღებს და იმაღლებს იგი თავის ღირებულებას. ჰუმანიზმი ჰაიდეგერისათვის არის ანთროპოლოგიზმი. იგი ტრადიციული ონტოლოგიის ფარგლებში რჩება და არ ცდილობს ყოფიერების ჭეშმარიტების გააზრებას. ამის გარეშე კი ყოველი ონტოლოგია და ე. ი. ჰუმანიზმიც საფუძვლის გარეშე რჩება. ადამიანის ადამიანურობა მხოლოდ ყოფიერებასთან სიახლოვით იზომება. ტრადიციული ჰუმანიზმი კი ტექნიციზმისა და ე. ი. კრიზისისაკენ გზას ადგას, მას ამზადებს. როცა ამტკიცებენ, რომ ადამიანი ადამიანური, ე. ი. ჰუმანური უნდა იყოსო, გულისხმობენ ადამიანს, როგორც თვითკმარ არსებას, რომელიც

მხოლოდ თავადაა იმის მიზეზი, რაც არის. ეს ჰაიდეგერს სუბიექტივიზმად და საკაცობრიო ნაციონალიზმად მიაჩნია. იგი ისეთივე მიუღებელი უნდა იყოს, როგორც ვიწრო ეროვნული ნაციონალიზმი.

თავის წერილში ჟ. ბუფრე ეკითხება ჰაიდეგერს: როგორაა შესაძლებელი, რომ სიტყვა ჰუმანიზმმა დაიბრუნოს თავისი საზრისი? ჰაიდეგერი პასუხობს, რომ ამ კითხვაში იგულისხმება სიტყვის მიერ საკუთარი საზრისის დაკარგვა, რადგან იგი მეტაფიზიკის ფარგლებში იყო მოქცეული, ე. ი. საჭიროა ყოფიერების გახსენების საფუძველზე მისი გაგება, მაგრამ ეს სავსებით განსხვავებული გაგება იქნება და ძველისაგან მხოლოდ სახელი დარჩება. სინამდვილეში მას მუდამ დავიწყებული ჰქონდა ყოფიერება. ამიტომ საჭირო არაა ტრადიციული ჰუმანიზმის აღდგენა.

ჰაიდეგერი მკითხველს აფრთხილებს, რომ ჰუმანიზმის ეს უარყოფა არ გაიგოს ანტიჰუმანიზმისა და ბარბაროსობის გამართლებად. თითქოს ლოგიკურია, რომ, ვინც ჰუმანიზმს უარყოფს, ანტიჰუმანიზმი უნდა დაიცვას, ვინც ლოგიკას უარყოფს, მან ალოგიკურობა უნდა იქადაგოს, ვინც ღირებულებას უარყოფს, მან ყველაფერი ღირებულებას მოკლებულად უნდა გამოაცხადოს და ა. შ. ასე მოექცნენ ნიცშეს. რაკი იგი ღმერთის სიკვდილზე მსჯელობდა, მარტივად, უღმერთოდ და ათეისტად მონათლეს.

ტრადიციული ჰუმანიზმი, აგრძელებს ჰაიდეგერი, ბიოლოგიზმი და პრაგმატიზმია. განა აუცილებელია მისი უარმყოფელი ბარბაროსობას ქადაგებდეს? ძველი ლოგიკა, რომელიც „ან-ანის“ აუცილებლობას ქადაგებს, მხოლოდ ნიჰილიზმამდე მიგვიყვანს. ხომ შეიძლება ადამიანმა რაღაც ფასეული და ღირსეული იპოვოს ამგვარი ლოგიკის გარეშე? დღეს „ჰუმანიზმის“ აღდგენის საჭიროების უარყოფა არაჰუმანურობის ქადაგება კი არ არის, არამედ ახალი ჰორიზონტების გახსნის ცდა.

1946 წლიდან დაწყებული (როცა ეს წერილი გამოქვეყნდა), კამათი ჰაიდეგერის პოზიციის შესახებ არ შეწყვეტილა. პოპულარული გერმანელი ფილოსოფოსი პ. სლოტერდაიკი თავის „საპასუხო წერილში ჰაიდეგერის ჰუმანიზმზე წერილის თაობაზე“(1999) ჰაიდეგერს თ. ადორნოს და ი. ჰაბერმასის კვალად, აბრალებს, რომ მან ყოფიერების სახელით დაიცვა პრინციპი ტოტალური მმართველისა, ხოლო მისი მესიტყვეობა თავად იკისრა(165. 28-29).

ჰაიდეგერის ცნებათა ანალიზი და მისი კრიტიკა თანამედროვე ფილოსოფიის მნიშვნელოვანი ასპექტია, რომელიც ამ მოაზროვნის

ღირებულებაზე მიუთითებს. მრავალი არ ეთანხმება მას საკუთარი პრინციპების ინტერპრეტაციაში. ეს ეხება მის მიერ საკუთარი მოღვაწეობის პერიოდიზაციასაც. ამტკიცებენ, რომ ამ პერიოდებს შორის პრინციპული წინააღმდეგობაა. უფრო ზომიერ პოზიციას ავითარებს ცნობილი გერმანელი ფენომენოლოგი ე. ფინკი კრებულში „ჰუსერლი და ახალი დროის აზროვნება“(1959). მისი აზრით, რასაც ჰაიდეგერი „ყოფიერებასა და დროში“ განიხილავდა როგორც ექსისტენციალებს, ე. ი. როგორც მუნყოფიერების ყოფიერებით სტრუქტურებს, ახლა ისინი, უპირველეს ყოვლისა, ყოფიერების განსაზღვრულობანი გახდნენ და, მხოლოდ აქედან გამომდინარე, ეკუთვნიან ადამიანს. ეს სწორია. ჰაიდეგერის განზრახვა იყო, ადამიანის ბუნების გაგების წყალობით დანახული ყოფიერებიდან შემდეგ თავად მუნყოფიერება გაეგო, როგორც ყოფიერებით სავსებით განსაზღვრული და ყოფიერების აუცილებელი ნაწილი. ეს განზრახვა აშკარად გასდევს „ყოფიერებასა და დროს“ შესავლიდან ბოლო გვერდამდე. თავად ჰაიდეგერი მოგვიანებით აღნიშნავდა, რომ მან დატოვა პირველი პოზიცია არა იმიტომ, რომ ის უვარგისი იყო, არამედ იმიტომ, რომ ფილოსოფია არის გზა და ეს გზაა მასში მარადიული.

ნიცშე და მისი მომდევნო ფილოსოფოსები ღმერთს, როგორც ადამიანზე მაღლა მდგომ და მის განმსაზღვრელ ინსტანციას, უარყოფდნენ იმისათვის, რომ ადამიანის დამოუკიდებლობა და თავისუფლება დაეცვათ. ჰაიდეგერმა დაინახა, რომ ადამიანის სრული თავისუფლება საბედისწერო პრინციპია ფილოსოფიისათვის და შეეცადა ადამიანის მოქმედებისათვის რაღაც განმსაზღვრელი და წარმმართველი საფუძველი მოენახა. ამ ძიებამ იგი კვლავ ღმერთისაკენ წაიყვანა და, მიუხედავად მისი მოძღვრების ათეისტურად საყოველთაო აღიარებისა, ღმერთის ნეოპლატონურ-ჰეგელიანურ იდეას მიადგა. თუმცა ჰეგელსაც თავისი განვითარების პირველ პერიოდში მკაცრად აკრიტიკებდა. ჰაიდეგერთან მუნყოფიერების ღმერთთან მიმართება ბევრით ჰგავს ჰეგელისეულს, მაგრამ არსებითი განსხვავება ისაა, რომ მასთან ღმერთი(ყოფიერება), განსხვავებით ჰეგელისაგან, შეუმეცნებადია.

ყოფიერება ჰაიდეგერის ნააზრევში, ისევე როგორც ნეოპლატონიკოსთა ღმერთი, სამყაროსადმი ტრანსცენდენტურია, ორივენი „ერთპიროვნულად“ მართავენ სამყაროს, რომელიც, მართალია, ყოფიერების გამოვლინებაა(გამოსხივებაა), მაგრამ არსებითად ფარავს მას. ჰაიდეგერი, ისევე როგორც ნეოპლატონიკოსები, ყოფიერებას ყოფიერებთან, როგორც არსებულებთან, მიმართებაში

არარას უწოდებს და მას ნეგატიური პრედიკატებით ახასიათებს. ამიტომ იყო, რომ მის მოძღვრებას ნეგატიური თეოლოგია უწოდეს (166. 592). თავისი ნააზრევის ამგვარი ინტერპრეტაციები ჰაიდეგერს არ უარუყვია და „არეოპაგიტიკასთან“ და მაისტერ ეკჰარტთან თავის კავშირზეც მიუთითებდა. სიტყვა „ღმერთით“ არ უნდა ვიმსჯელოთ ჰაიდეგერის ათეისტობაზე. ის, რასაც იგი „ყოფიერება და დროში“ და სხვაგანაც ღმერთს უწოდებს, სამყაროულია, ყოფიერია. მისი აზრით, ყოფიერების დავიწყება ღმერთის ნამდვილი ტრანსცენდენტობის დავიწყებაც იყო. ამით „ღმერთიც“ ერთ-ერთ ყოფიერად, თუმცა ყოფიერთა შორის უმაღლესად იქცა (40. VII. 439). სულ სხვაა ყოფიერება. 1972 წ. ცნობილი ჟურნალ „შპიგელისათვის“(№. 20) მიცემულ ინტერვიუში ჰაიდეგერმა განაცხადა , რომ „მისი ფილოსოფია სხვა არაფერია თუ არა ღმერთის ლოდინი“. აქ აშკარად ღმერთია ჩასმული იქ, სადაც მის შრომებში ყოფიერება ეწერა, რომელსაც უნდა უსმინო, მუდამ მზად იყო მისი ხმის მოსასმენად.

კარლ იასპერსი (1883-1969)

გერმანელი ფსიქიატრი და ფილოსოფოსი კარლ იასპერსი ექსისტენციალიზმის ერთ-ერთი ფუძემდებელია მ. ჰაიდეგერთან ერთად. როგორც თეოფრასტე პარაცელსი(1493-1541) და ჰერმან ლოტცე, კ. იასპერსიც ექიმი ფილოსოფოსი იყო. იგი სამედიცინო კვლევა-ძიების შედეგებს უნარიანად იყენებდა ფილოსოფიაში, რაც დამარწმუნებლობას მატებდა მის პრინციპებს, მეორე მხრივ, ფილოსოფიური ხედვა (კერძოდ, ფენომენოლოგიური მეთოდი) საშუალებას აძლევდა მას თავისი კონკრეტულ-მეცნიერული კვლევის ახალი ასპექტები წამოეწია.

კ. იასპერსი დაიბადა ოლდენბურგში, ოლქის მმართველის ოჯახში, რომელიც მუდამ ხელს უწყობდა და ამხნევებდა მაძიებელ მკვლევარს. ეს კი იასპერსს ნამდვილად სჭირდებოდა, რადგან მისი წამოწყებები ხშირად გაუგებრობას აწყდებოდნენ. როცა იასპერსი ფსიქოპათოლოგიას სწავლობდა, მაშინ ფილოსოფიის ღირებულება მეცნიერულ კვლევა-ძიებაში, როგორც წესი, უგულებელყოფილი იყო. ჰაიდელბერგის ცნობილ კლინიკაში, სადაც იასპერსი მუშაობდა, ფასდებოდა მხოლოდ კონკრეტული, პრაქტიკული კვლევა. როცა იასპერსი დისკუსიების დროს მოითხოვდა ფილოსოფიის გამოყენებას, წამყვანი ფსიქოპათოლოგები გაღიზიანებულნი პასუხობდნენ, რომ იგი ფუჭად კარგავს დროს. იასპერსი დაუღალავად უმეორებდა მათ, რომ სულით

ავადმყოფობა არის პიროვნების ავადმყოფობა, ის პიროვნების მთლიანობაში უნდა იქნეს დანახული. ამიტომ საჭიროა გონის მეცნიერებათა, კერძოდ, ფსიქოლოგიის და ანთროპოლოგიის გამოყენება. გარდა ამისა, ამტკიცებდა იასპერსი, უნდა ვიცოდეთ, თუ რას ნიშნავს მეცნიერება, თეორია, მეთოდი, რას ნიშნავს გაგება, მოკლედ, საჭიროა ფილოსოფია. იასპერსი ჯიუტად ავითარებდა თავის აზრს ფილოსოფიისადმი გულგრილ, ხშირად კი მტრულ გარემოცვაში. მას ერთგულად შველოდა მეუღლე - გერტრუდა მაიერი, ფილოსოფოსი, რომელიც ჟიზიკურად სუსტ იასპერსს(მას ფილტვები ჰქონდა დაავადებული) ჭუშაობის საუკუთესო პირობებს უქმნიდა. მოგვიანებით სალექციო მუშაობის ორგანიზაციაშიც ერეოდა: სტუდენტებმა იცოდნენ, რომ იასპერსის ლექციებზე დასწრების უფლებისათვის მეუღლის თანხმობა იყო საჭირო.

იასპერსის გზის სისწორე კლინიკაში მაშინ აღიარეს, როცა მან, ფენომენოლოგიური მეთოდის დახმარებით, ნათლად აღწერა დაავადებული კოლეგის შიზოფრენიის ნიშნები და ავადმყოფობის მიმდინარეობა(167. 30). 1909 წ. იასპერსი მედიცინის დოქტორის ხარისხის მოსაპოვებლად წერს დისერტაციას „ნოსტალგია და დანაშაული“. ამავე წელს გაიცნო მ. ვებერი. იგი ჰაიდელბერგში „ვებერის წრის“ ყველაზე ახალგაზრდა წევრი იყო. ამ ჯგუფის წევრები იყვნენ ჰ. მარკუზე და ე. ბლოხი. ფსიქიატრიაში მისმა შრომებმა ისეთი ინტერესი გამოიწვია, რომ 1911 წ. შეუკვეთეს სახელმძღვანელოს დაწერა ფსიქოპათოლოგიაში. წიგნი ორი წლის შემდეგ გამოვიდა. მაშინ იასპერსი 30 წლისა იყო. სპეციალისტები ერთხმად აღნიშნავდნენ ახალგაზრდა ავტორის წარმატებაში ფილოსოფიური განსწავლულობის და კონკრეტული კვლევის შეთავსების გადამწყვეტ როლს. აღნიშნავდნენ იმასაც, რომ ფსიქოპათოლოგია აქ პირველად წარმოდგა როგორც მეცნიერება. წიგნს ეწოდებოდა „ზოგადი ფსიქოპათოლოგია“. იგი კიდევ სამჯერ გამოიცა(1920, 1923, 1946 წწ.). მომდევნო წიგნი „მსოფლმხედველობათა ფსიქოლოგია“ (1919) ეტაპური იყო არა მარტო იასპერსის განვითარებაში, არამედ, საერთოდ, გერმანული ფილოსოფიისთვისაც. აქ იასპერსი ფსიქოლოგიიდან გადადის ფილოსოფიაში და ქმნის გერმანული ექსისტენციალიზმის პირველ ნაშრომს. აქ აშკარაა ვ. დილთაის გაგების მეთოდის და ე. ჰუსერლის ფენომენოლოგიის, როგორც აღწერის მეთოდის, გავლენა. მაგრამ ისინი ახალი ამოცანის გადაჭრისათვის ორიგინალურად იყვნენ გამოყენებული.

აკრიტიკებდა რა ფსიქოანალიზს, როგორც ფსიქოლოგიურ მითო-

ლოგიას, იასპერსი ცდილობდა მსოფლმხედველობითი ტიპებისათვის ფსიქოლოგიური შესატყვისები დაედგინა. ამ შრომაში იგი ჯერ კიდევ არ ასხვავებდა მუნყოფიერებას და ექსისტენცს. მან წარმოადგინა ექსისტენციის შესაძლებელი ფორმები, როგორც ადამიანის განწყობანი. ისინი სამი სახის არიან: საგნობრივი, თვითმარეფლექსირებელი და ენთუზიასტური(მოხალისეობრივი). შესაბამისად, შესაძლებელია სამი სახის მსოფლმხედველობა, როგორც სამი ტიპის მსოფლხატი, რომელსაც ადამიანი ქმნის სამყაროს, თავისი ბინის, ანუ, როგორც იასპერსი იტყვის, თავისი „ნიჟარის"(Gehäuse) მოსაწყობად, სამყაროში საკუთარი ადგილის განსასაზღვრავად. აღნიშნულთაგან პირველი ტიპი სამყაროზე, როგორც საგანზეა მიმართული, მეორე მიმართულია საკუთარ თავზე და, ამდენად, მაინც სამყაროში რჩება, რაც შეეხება მესამეს - მხოლოდ იგი გადის არსებულსა და საგნობრივს გარეთ. იგი სამყაროს მეტაფიზიკურ სურათს ქმნის.

თუ კვლევის მიმართულება სწორია, მაშინ პირველი და მეორე ტიპის საფუძველზე კვლევა მიგვითითებს მესამეზე, რამდენადაც აცნობიერებენ საკუთარ შეზღუდულობას. ეს ნიშნავს სამყაროულის უსაფუძვლობის და უმყარობის განცდას. ეს იმის გაცნობიერებაა, რომ სამყაროში ყოფნა მდგომარეობს მუდმივ და გარდუვალ ბრძოლაში, ტანჯვაში, ზრუნვასა და ძრწოლაში. ამგვარ ცნობიერებას და ამგვარ მდგომარეობას იასპერსი უწოდებს „საზღვრით სიტუაციას". აქ იასპერსის მოძღვრების ძირითადი ცნებებია მოცემული. მისი პოზიცია კავშირშია იმასთან, რასაც იგი 30 წლის შემდეგ იტყვის: მეცნიერულ ცოდნას არცოდნასთან მივყავართ და არცოდნის ცოდნა არის ფილოსოფოსობის იდენტური. იგი არის ძირითადი ფილოსოფიური ოპერაცია, რადგან ამ დროს ადამიანი „დაუსხლტება ობიექტებზე მიჯაჭვულობას". ამ ნაშრომს „ჟონება და ანტიგონება" ეწოდება. იგი 1950 წ. გამოიცა(168. 24).

„მსოფლმხედველობათა ფსიქოლოგია" ბევრს მოეწონა, მაგრამ არა ყველას. ჰაიდელბერგის უნივერსიტეტში ამ დროს ჰ. რიკერტი უძღვებოდა ფილოსოფიის კათედრას. მან დაინახა, რომ აქ სავსებით ახალი ფილოსოფია ყალიბდებოდა, რომელიც მჭიდრო კაშირში იყო მისთვის მიუღებელ სიცოცხლის ფილოსოფიასთან.

1920 წ. რიკერტმა მკაცრი რეცენზია გამოაქვეყნა ჟურნალ „ლოგოსში" სათაურით: „მსოფლმხედველობათა ფსიქოლოგია და ღირებულების ფილოსოფია". მაგრამ ნეოკანტიანელობას უკვე აღარ ჰქონდა ძველი ავტორიტეტი. მიუხედავად რიკერტის წინააღმდეგობისა, იასპერსს ჰაიდელბერგშივე შესთავაზეს ფილოსოფიის მეორე კათედრა.

რიკერტი დიდხანს აგრძელებდა ბრძოლას. 1931 წ. ნაშრომში „ჰაიდელბერგული ტრადიცია გერმანულ ფილოსოფიაში“ იგი აღნიშნავდა, რომ ჰეგელის, ცელერის, ვინდელბანდისა და ლასკის უნივერსიტეტში შეუწყნარებელი არის წინასწარმეტყველური და ზემეცნიერული პრეტენზიების მჭონე მოძღვრებები. ვალში არც იასპერსი რჩებოდა. იგი ამტკიცებდა, რომ ფილოსოფიის შემეცნების თეორიით შემოფარგლა ნიშნავს მეცნიერების მსახურად მის გადაქცევას, რაც პოზიტივისტების პოზიცია იყო. ნეოკანტიანელობის წინააღმდეგ ამ პერიოდში, იასპერსს გარდა, ახალი ონტოლოგიის და მეტაფიზიკის მრავალი წარმომადგენელიც იბრძოდა.

რაც შეეხება თავად პოზიტივისტებს, იასპერსი მათ უწონებდა მსჯელობის სინათლეს. მაგრამ პოზიტივიზმს ფილოსოფიად არ თვლიდა. მიაჩნდა, რომ პოზიტივისტებს გონება განსჯაზე დაჰყავთ. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ იასპერსი დიდ მოაზროვნეებს: უაიტჰედს, რასელსა და ვიტგენშტაინს არ თვლიდა პოზიტივისტებად.

მარტინ ჰაიდეგერმა „მსოფლმხედველობათა ფსიქოლოგიაში“ ნათლად დაინახა ნათესაური სული. სპეციალურ რეცენზიაში ჰაიდეგერი გამოჰყოფდა იასპერსის მოსაზრებებს „საზღვრით სიტუაციებზე“ და იგი წიგნის ცენტრად მიაჩნდა. ჩვენი მიზნები, წერდა ჰაიდეგერი, ჩვეულებრივ სათანადოდ გააზრებული არ არის, მაგრამ როცა საზღვრითი სიტუაციის, კერძოდ, სიკვდილის პირისპირ ვდგებით მაშინ მივხვდებით, მაშინ ვაცნობიერებთ ჩვენი მანამდელი მიზნების უბადრუკობას. საზღვრით სიტუაციაში ჩვენ მთლიანობაში ვაფასებთ ჩვენს მოქმედებას, ჩვენს მიზნებს, დავინახავთ იმის ცალმხრივობას რაც მანამ ჩვენთვის სასარგებლო გვეგონა. იასპერსის კვალად, ჰაიდეგერი იხსენებს გოეთეს სიტყვებს: „მოქმედი მუდამ უსინდისოა“. საზღვრით სიტუაციაში კი ჩვენ ვაცნობიერებთ ჩვენს ბრალეულობას. როგორც ჰაიდეგერის დიდი მცოდნე და გამგები, გერმანელი ფილოსოფოსი ო. პოგელერი აღნიშნავს, ჰაიდეგერმა კირკეგორს და მის ერთ-ერთ ძირითად ცნებას „წამს“(Augenblick) პირველად აქ მიაქცია სერიოზული ყურადღება (45. 120-121). იგივე ითქმის კომუნიკაციის, როგორც სოციალურობის დიდ მნიშვნელობაზე. თუმცა ეს ერთ-ერთი ძირითადი ცნება იასპერსსა და ჰაიდეგერს ძალზე განსხვავებულად ესმით. გ. მარგველაშვილი შრომაში- „კომუნიკაციის ცნება კ. იასპერსისა და მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიებში“ უჩვენებს, რომ მათი მსოფლგაგებანი ძირითადად განპირობებულია კომუნიკაბელობის სპეციფიკური გაგებებით (157. 100).

1920 წ. ჰაიდეგერი პირადად გაეცნო იასპერსს და ცდილობდა დამეგობრებას. ამის შესაძლებლობა დიდი იყო, რადგან ჰაიდეგერი ამ პერიოდში ჰაიდელბერგში ექსტრაორდინარულ(ე. ი. უკათედრო) პროფესორად მიიწვიეს. როგორც იასპერსის წერილებიდან და ჩანაწერებიდან ჩანს, მას ბევრი რამ არ მოსწონდა მის ხასიათში, რაც ჰაიდეგერის პოლიტიკურ ორიენტაციაშიც მჟღავნდებოდა (169. 17, 35, 53). როგორც სპეციალისტები, მიუხედავად მრავალი საერთოსი, ისინი მკაცრად აკრიტიკებდნენ ერთმანეთს. მათი მიმოწერა დაიწყო 1920 წ., შეწყდა 1937 წ., განახლდა 1949 წ. და კვლავ შეწყდა 1963 წ. 1932 წ. იასპერსმა დაამთავრა თავისი „ფილოსოფიის" სამი ტომის გამოცემა და მყარად დაიმკვიდრა ჰაიდეგერის გვერდით დიდი ექსისტენციალისტის ადგილი.

იასპერსი სულ უფრო მეტ ყურადღებას აქცევდა სოციალურ პრობლემებს. თავისი პოზიცია მან გამოხატა ცნობილ ნაშრომში - „ეპოქის გონითი სიტუაცია" (1931). აქ იგი კრიზისის დაძლევის გზას ხედავდა ინდივიდის მიერ საკუთარ თავზე გაბატონებაში, მის მიერ საკუთარი თავის შინაგან გარდაქმნაში, რაშიც სწორი შინაგანი გადაწყვეტილების მიღებას გულისხმობდა. მაგრამ სწორი, იმ პერიოდშიც, საზოგადოების სხვადასხვა ძალებს სხვადასხვანაირად ესმოდათ. როცა ფაშიზმმა აიღო ძალაუფლება, ყოფილი მეგობრები სიტუაციას განსხვავებულად აფასებენ. ჰაიდეგერი დათანხმდა მთავრობასთან თანამშრომლობას. იასპერსი პასიურობას ირჩევს. იგი მიიჩნევს, რომ ფილოსოფიის საქმე ადამიანის შინაგანი გარდაქმნაა და არა საშყაროსი. მაგრამ პასიურობა არ გამოუვიდა, რადგან მოსთხოვეს ებრაელ ცოლთან განშორება, ან თანამდებობის დატოვება.

იასპერსმა უნივერსიტეტი დატოვა. მაგრამ ეს არ აკმარეს. ჯერ შეუზღუდეს და შემდეგ წაართვეს შრომების გამოქვეყნების უფლება. ერთი პერიოდი ცოლთან ერთად ოვითმკვლელობა გადაწყვიტა. გადაარჩინა ამერიკელების მიერ ჰაიდელბერგის დაკავებამ 1945 წ. უკვე 1946 წ. იასპერსი ნაშრომში- „დანაშაულის საკითხის შესახებ" - წამოსწევს გერმანელთა ქმედების შეფასების საკითხს, განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს ისტორიის პრობლემატიკას(„ისტორიის წყაროსა და მიზნის შესახებ", 1949), აქტუალურ პოლიტიკას(„საით მიექანება ფედერაციული რესპუბლიკა",1966). არც ფილოსოფიის და რელიგიის ურთიერთობას აუარა გვერდი. ამტკიცებდა მათ შინაგან ერთიანობას („ფილოსოფიური რწმენა გამოცხადებასთან მიმართებაში", 1962). იასპერსმა ჰაიდეგერზე ადრე გამოკვეთა ღმერთისაკენ სვლა და მისი გზების

მცდელობა როგორც ფილოსოფიის მიზანი. ამიტომ მას, ჩვეულებრივ, რელიგიური ექსისტენციალიზმის წარმომადგენლად მიიჩნევენ მკვლევრები, ჰაიდეგერის საპირისპიროდ, რომელიც უმართებულოდ ითვლებოდა ათეისტად. შეიძლება სიმძიმის ცენტრის ამგვარი გადანაცვლების გამო იყო, რომ იასპერსმა ვერ გამოაქვეყნა თავისი ფუნდამენტური შრომის „ჭეშმარიტების შესახებ“ 1947) მეორე ნაწილი.

საზოგადოებამ დაუმადლა ომისდროინდელი პოზიცია და განსაკუთრებით ომის შემდგომი ბრძოლა ჰუმანური იდეალებისათვის. ამის ერთ-ერთი ასახვა იყო სტუდენტების ინტერესი მის მიმართ. 1956 წ. იასპერსის ლექციებზე ასზე მეტი სტუდენტი ჩაეწერა. 1959 წ. დასავლეთ გერმანიის პრეზიდენტობის შესაძლებელ კანდიდატადაც მიიჩნევდნენ. მაგრამ გერმანული საზოგადოება ამაშიც არ იყო ერთსულოვანი. ზოგი ფიქრობდა, რომ იასპერსი ომის შემდეგ დაუმსახურებელ დიდებას ეწია, რომ მას გერმანიის მესიტყვეობაზე აქვს პრეტენზია. გამოქვეყნდა წერილი „გოეთე თუ იასპერსი?“. ამ ტალღასაც საკმაოდ აყვნენ: აბრალებდნენ სამშობლოს გაყიდვას, იუდეველობის და ქრისტიანობის გაიგივების ცდას, კომუნისტთა მსახურობას და სხვ. ყველაფერი ამის მსგავსი ამინდს მაინც ვერ ქმნიდა, მაგრამ მტკივნეული იყო მოხუცი მოაზროვნისათვის. იასპერსი საყოველთაო პატივით მოცული გარდაიცვალა ქ. ბაზელში 1969 წ.

მიუხედავად მისი ფილოსოფიის ორიგინალობისა, იასპერსი ჰაიდეგერივით მკაცრად არ დაპირისპირებია ფილოსოფიურ ტრადიციას. იგი ბევრს ნახულობდა საერთოს წარსულის დიდ მოაზროვნეებთან – პლატონთან, კუზანელთან, კანტთან, კირკეგორთან, ნიცშესთან და სხვებთან ისე, რომ ძალდატანებას არ ახდენდა მათ შეხედულებებზე. მისი შესანიშნავი სერია „დიდი ფილოსოფოსები“ ამ მხრივაც სანიმუშოა.

ჰაიდეგერის მკვლევარი ჰ. ზანერი, გამოჰყოფს რა იასპერსის კვლევის ძირითად მიზნად ყოფიერებას, რომელიც ყოველი ყოფიერის მიღმაა, აღნიშნავს: „ყოფიერში ჩვენ გვესმის ყოველივე ის, რაც რაიმე წესით ხდება ჩვენთვის საგანი. სულ ერთია იქნება ეს ცოცხალი, მკვდარი, მატერიალური, გონითი, ადამიანური, ადამიანს მიღმური და თუ კიდევ სხვა, რისი ჩამოთვლაც შეიძლება. არსებობს უსასრულოდ მრავალი ყოფიერი, რომელნიც სხვადასხვანაირად შემოგვხვდებიან, ყოფიერებას კი აშკარად უნებურად იაზრებენ ხოლმე როგორც ერთობას. ყოველ შემთხვევაში ენას მისთვის მრავლობითი არ შეუქმნია. მრავალნაირი ყოფიერის საპირისპიროდ დგას ერთი ყოფიერება. როგორია ეს მიმართება?“(169. 83).

ფილოსოფიის ისტორია ამ კითხვაზე მრავალ პასუხს იცნობს. ჩვენ უკვე ვიცით, რომ იასპერსი ყოფიერებას ყოფიერთა მიღმურად თვლის, მაგრამ ამასაც მრავალნაირი გაგება ჰქონდა. იასპერსის პასუხი ყველაზე ახლოს ჰაიდეგერისეულთან დგას, მაგრამ განსხვავება მაინც დიდია. იასპერსთან მეტია იმისი წილი, რასაც ტრადიციულად მისტიკურ გამოცდილებას უწოდებდნენ. ასევე მეტია მასთან სკეპტიციზმის ზეგავლენა. თავისი კვლევის თითქმის ყოველ შედეგს იგი მხოლოდ საალბათოს მნიშვნელობას ანიჭებს.

ყოფიერების გასაგებად იასპერსისათვის ყოფიერთა გარდა სხვა გზა არ არებობს, მაგრამ, მეორე მხრივ, თავად ყოფიერნიც შეიძლება მხოლოდ მისგან გავიგოთ. ეს წრეა და ამ წრის გადალახვას ცდილობს ადამიანი, რომელიც ყოფიერთა შორის უძირითადესია. თუ ჰაიდეგერი ყოფიერთა მიმართ იტყოდა, რომ ისინი ღიაობაა ყოფიერების, მაგრამ იმგვარი ღიაობა, რომელიც ფარავს ამ ყოფიერს, ე. ი. დაფარულად აჩენს მას, იასპერსი ყოფიერებს შიფრებს უწოდებს. თუ მის ამოკითხვას(ამოცნობას) შევძლებთ, რაღაცას გავიგებთ ყოფიერებაზე. ეს შიფრი რაღაც ერთი ანდა განსაკუთრებული რაიმე კი არ არის, არამედ არაფერი არსებობს ისეთი, რაც არ შეიძლება შიფრი გახდეს. ეს შიფრები ჩვენი შემეცნების საგნებია, ყოფიერება კი ყველა საგნის მომცველია(Umgruifendes). ეს სახელი - მომცველი - მიუთითებს ყოველივე იმის საფუძველზე და ამავე დროს მაღლა მდგომზე, რაც განსაზღვრულია და ე. ი. რაღაც სხვას უპირისპირდება.

დაპირისპირებულობაში აქ, უპირველეს ყოვლისა, იგულისხმება ტრადიციული დაპირისპირებულობა სუბიექტსა და ობიექტს შორის. ყოფიერება ორივეს მოიცავს. ამიტომ მასზე აზროვნება შეუძლებელია ჩვეულებრივი შემეცნების ბუნებისა იყოს. მაგრამ მასზე აზროვნება შესაძლებელია და აუცილებელიც. ყოფიერებისათვის „მომცველის“ წოდება სწორედ ამ განსხვავებული აზროვნების ნიმუშია. იგი ყოველგვარ კონკრეტულობასა და გარკვეულობაზე ამაღლებულის გაგების ცდაა მაინც რაღაც კონკრეტულის საშუალებით. „მომცველის“ ცნებაც ხომ ჩვენში რაღაც კონკრეტულის (რაღაცა სხვისგან განსხვავებულის) წარმოდგენას ქმნის? იასპერსი ამას სავსებით უსახოს გამოსახვის ცდას, მის რაღაცნაირ განათებას(ილუმინაციას) უწოდებს. ფილოსოფიის ზოგი ისტორიკოსი ამასთან დაკავშირებით ვიტგენშტაინის სიტყვებს იხსენებს და აღნიშნავს, რომ იასპერსის ფილოსოფია ცდილობს „უჩვენოს“ ის, რაც არ შეიძლება(40. VIII. 429).

ყოფიერებისაკენ სვლას ადამიანი იწყებს გამოცდილების შინაარსის

გაცნობიერებით. იასპერსი მას ძირითად გამოცდილებას უწოდებს. ეს პროცესი გარკვეულ დებულებებში მოექცევა, რომლებიც სკეპტიციზმისაგან თავის დასაღწევად კამპანელას (1568-1639) მიერ დადგენილ პრინციპებს მოგვაგონებს. იასპერსი მათ ასე აყალიბებს: 1. „მე ვარ აქ“, ე. ი. მოცემულ კონკრეტულ გარემოში არსებული სულიერ - სხეულებრივი კონკრეტული არსება, ერთეული მუნყოფიერება (Dasein); 2. „მე ვარ სამყაროში“ როგორც ჩემგან დამოუკიდებელ უსასრულო ვითარებაში; 3. „მე ვიმეცნებ“; 4. „ჩემი გონება აფორმებს სამყაროს“; 5. „მე შემიძლია მივიდე საკუთარ თავთან“, ე. ი. მე ვარ ექსისტენცი, როგორც მარადი შესაძლებლობა. ამ შესაძლებლობიდან გასანამდვილებელს თავად მე ვარჩევ ჩემი თავისუფლებით და რისკით. ამიტომ იასპერსი იტყვის, რომ ადამიანის მე, როგორც ექსისტენცი, არის მარადი შესაძლებლობა თავისუფლებიდან. ამით „მე“, როგორც ექსისტენცი, განსხვავდება „მე-საგან“, როგორც მუნყოფიერებისაგან, რომელიც ადამიანის უბრალო ფაქტობრივ ყოფნაზე მიუთითებს. აქედან ნათელია, რომ იასპერსისათვის ექსისტენცი მეტია, ვიდრე მუნყოფიერება, რადგან მისგან მივდივართ ექსისტენცთან. ექსისტენცი, როგორც ქმნადობა მუდმივი პროცესია, ე. ი. არის მუდმივი სვლა(გასვლა) საკუთარი ფაქტობრივი არსებობიდან, საკუთარი თავისა და ყოფიერებისაკენ.

ექსისტენციით იასპერსის მიერ აღნიშნული ვითარება რომ საგანი არაა, რომ მისი შემეცნება შეუძლებელია და მაინც ძირითადი არის მსოფლმხედველობისათვის, ეს აზრი მჭიდრო კავშირშია ევროპული აზროვნების ტრადიციასთან, გერმანელ მისტიკოსებზე რომ არაფერი ვთქვათ. კანტმა დაადგინა, რომ ის, რაც შემეცნების სფეროს გარემდგომია, ე. ი. რისი საგნად ქცევა შეუძლებელია, უმნიშვნელოვანესია ადამიანისათვის. ასეთებია: ღმერთი, ადამიანის თავისუფლება, სულის უკვდავება. ექსისტენცი მათკენ სვლაა. იასპერსი კანტის კვალად ამტკიცებს, რომ მათი შემეცნება შეუძლებელია, მაგრამ შესაძლებელია გააზრება და, ამდენად, მათი გაგება.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ექსისტენცს იასპერსი უწოდებს მხოლოდ „დადებით“, ე. ი. საკუთარი თვითობისაკენ და სიყვარულისაკენ წარმმართველ არჩევანს, რითაც გაუგებარი რჩება „უარყოფითი“ არჩევანის ბუნება(ის ხომ ექსისტენცი არაა?). ბოროტების არჩევანიც ხომ არჩევანია? მასაც თავისუფალი ადამიანი აკეთებს. ისიც ბოროტი ადამიანის თვითობისაკენ სვლაა? წინააღმდეგ შემთხვევაში, ამგვარი ადამიანი ვერც თავისუფლად და ვერც პასუხისმგებლად ვერ ჩაითვლება.

იასპერსისათვის ყოფიერებისაკენ გაგებით სვლა არის სიყვარულის ზრდა. გონება, რომელიც ამ პროცესს ახორციელებს ვერ იქნება ის, რასაც ტრადიციულად რაციოს უწოდებენ. სპინოზას გავლენა აშკარად ჩანს იქ, სადაც იასპერსი ამტკიცებს, რომ სიყვარული არის გონების სული, რომ ჭეშმარიტი არსებობა ისაა, როცა ცოდნა სიყვარულია და, პირიქით, ამგვარი სიყვარული ემთხვევა გონებას.

მთელი ეს პროცესი, როგორც შესაძლებლობა ყოველი ადამიანისათვის, თითოეულ მათგანში თავისებურად ხდება. იასპერსისათვის, როგორც ყოველი ექსისტენციალისტისათვის, კონკრეტული ადამიანის განსაკუთრებულობა, საერთო წესისაგან თუ კანონისაგან გამონაკლისობა არსებითი მნიშვნელობისაა. ის, რაც ჰაიდეგერთან მანის საშუალებით პასუხისმგებლობის აცილების ცდისა და საკუთრივობას დაპირისპირების ფორმითაა მოცემული, იასპერსთან წარმოდგენილია როგორც ავტორიტეტის და გამონაკლისის დაპირისპირება მუნყოფიერებაში. გამონაკლისი ანადგურებს თავისი განამდვილებით დადგენილ საყოველთაო მნიშვნელადობას, ავტორიტეტი კი ახშობს ყოველ კერძო ჭეშმარიტად ყოფნას, რადგან მას პრეტენზია აქვს სრულ დამოუკიდებლობაზე. ეს არის ძირითადი სიტუაცია მუნყოფიერებაში.

„ადამიანი, რომელიც გამონაკლისი (Ausnahme) არის, ამგვარია, უპირველეს ყოვლისა, საერთო მუნყოფიერების საპირისპიროდ. ეს შეიძლება გამოვლინდეს ქვეყნის ჩვეულებებში, წესებსა და კანონებში ანდა სხეულის ჯანმრთელობაში, ანდა ნებისმიერ რაიმეში, რაც ყველა სხვას ნორმალურობად მიაჩნია, ასევე, საერთოდ, ცნობიერებასთან (როგორც მას საყოველთაოდ მნიშვნელადი, მაიძულებლად უეჭველი აზროვნება ახორციელებს), დაპირისპირებაში, დაბოლოს გონთან, რომელსაც მე ვეკუთვნი, როგორც გარკვეული მთელის ნაწილი, დაპირისპირებაში. იყო გამონაკლისი, ნიშნავს ფაქტობრივ გარღვევას, საერთოდ, ნებისმიერი წესისა“ (170.37).

იასპერსი ვრცლად იხილავს ამ გამონაკლისობის ცნობიერების მნიშვნელობას ადამიანის რაობისათვის: ადამიანს სურს საერთოში ჩართვა, მას სურს იყოს საერთო, სურს დაემორჩილოს მას, რათა უფრო გარანტირებულად იგრძნოს თავი, თავის გამონაკლისობას იგი განიცდის როგორც ბედისწერას და ცდილობს საერთოს განხორციელებას საკუთარის დათრგუნვით, ცდილობს შეიყვაროს ის, რაც თავად არ არის. მეორე მხრივ, ის გრძნობს მოვალეობას, ერთხელადი სახით განახორციელოს ეს საერთო. იგი გრძნობს, რომ საერთო და ტრანსცენდენტი თითქოს ართმევს მას მეობას.

მაგრამ, რამდენადაც იგი სამყაროშია, მას სურს თავის თავის შეტყობინება, საკუთარი თავის გამოთქმა. ეს კი საერთოს მოითხოვს. მას რომ უეჭველი ცოდნა ჰქონდეს ჭეშმარიტების, რომელიც სავსებით უშუალოა, ე. ი. მხოლოდ მისია, იგი ამგვარ ჭეშმარიტებას ვერავის ვერ გაუზიარებდა. ეს იგივეა, თითქოს იგი, როგორც გამონაკლისი, არც არსებობს, რადგან სხვებისათვის მისი არსებობის პირობა არის სწორედ რაიმენაირი შეტყობინება. ამგვარ რეალურ წინააღმდეგობათა ერთიანობად წარმოადგენს იასპერსი კონკრეტულ ადამიანს როგორც მუნყოფიერებას, რომელიც გადაწყვეტილების მიღების შემთხვევაში ექსისტენცი ხდება, რომლის შემეცნება შეუძლებელია, მაგრამ იგი მიზანია ნამდვილი ადამიანური არსებობისა და ფილოსოფიამაც ეს უნდა უჩვენოს. ეს ადამიანის წინაშე მდგომი მარადიული ამოცანაა და ფილოსოფიის მარადიულობის გარანტიაც.

იასპერსის შრომის- „ფილოსოფიური რწმენა“ ბოლო ნაწილში, რომელსაც „მომავლის ფილოსოფია“ ეწოდება, სწორედ ამ დებულების დასაბუთების ცდაა მოცემული. ფილოსოფიის მიზანია ცხოვრების საზრისის დადგენა, რაც აწმყოსა და მომავლის კავშირია, ანუ აწმყოს ჩაყენება მომავლის სამსახურში. ამ მიზნის ზოგადი შინაარსი კანტის ეთიკის აშკარა გავლენითაა გააზრებული: „არასდროს ადამიანები, ანდა ადამიანი არ დაიყვანო მხოლოდ საშუალებაზე“. პირიქით, მუდმივი მიზანია ადამიანის, როგორც ერთეულის, დამოუკიდებლობის გზების გარკვევა. ეს შესაძლებელია მხოლოდ ჭეშმარიტი ყოფიერების, როგორც უმაღლესი ღირებულების გაცნობიერებით, რაც ყოველივე იმისაგან დამოუკიდებლობის შესაძლებლობას იძლევა, რაც სამყაროში ხდება. მაგრამ იასპერსი მუდამ ხაზს უსვამს, რომ ეს არაა განდეგილობა, საზოგადოებისაგან განდგომა. პირიქით, ის, რაც ადამიანი ნამდვილადაა, მან შეიძლება მხოლოდ საზოგადოებაში, სხვებთან ურთიერთობაში, იასპერსის ტერმინით თუ ვიტყვით, კომუნიკაციაში გაიგოს და, რაც მთავარია, განახორციელოს. პასკალის, კირკეგორის, დოსტოევსკის და ნიცშეს კვალად, იასპერსი მოითხოვს ამ ამოცანას დაემორჩილოს ადამიანის გონება, ანუ თავად ექსისტენცში დავაფუძნოთ იგი. ამით გონება მეცნიერების და ტექნიკის დამონებისაგან განთავისუფლდება და თავად შეეცდება მიზანი მისცეს მათ. გონება გახდება კომუნიკაციის ნება. ეს იქნება ნიჰილიზმის დაძლევის საშუალება. დაძლევა იმ ყალბი სიმშვიდისა, რომელიც თითქოს

დღეს მეცნიერებათაგან გარანტირებულია, მაგრამ არსებითად შემაძრწუნებელია. აქ იასპერსი თავისებურად იაზრებს იმავე თემას, რასაც ჰაიდეგერი „ტექნიკა და მობრუნებაში“, ხოლო ჰორკჰაიმერი და ადორნო „განმანათლებლობის დიალექტიკაში“ იკვლევდა. წინსვლა შეიძლება მოხდეს მხოლოდ ამ ყალბ სიმშვიდეში ჩამალული მოუსვენრობის და ძრწოლის გამოღვიძებით და გააზრებით. ეს დაგვანახვებს, რომ დღეს მეცნიერებათა მიერ შექმნილი გონითი სიტუაცია მოითხოვს ფილოსოფოსობას, რადგან სიცოცხლის მიზანს ადამიანს მეცნიერება ვერასდროს ვერ მისცემს. ეს მუდამ იყო და იქნება ფილოსოფიის საქმე. მისი განხორციელება უნდა მოხდეს მეცნიერებებთან რაიმენაირი დაპირისპირების გარეშე. ფილოსოფია არც სპეციალური მეცნიერებაა, არც მეცნიერებათა დამაგვირგვინებელი, არც საფუძველია მათი. მაგრამ იგი აუცილებელ კავშირშია მეცნიერებებთან და მათ გარეშე არ შეუძლია თავისი მიზნის მიღწევა, რადგან დღეს ადამიანის არსებობა შინაგანადაა დაკავშირებული მეცნიერებასა და ტექნიკასთან.

ნათქვამიდან ჩანს, რომ ჰეშმარიტების იასპერსისეული გაგება ვერ დარჩება ტრადიციული ასახვის თეორიის ფარგლებში. მუნყოფიერების, ექსისტენცის თუ გონების სფეროებში სხვადასხვაა ჰეშმარიტება. თითოეული მას საკუთარი ამოცანის შესაბამისად ისახავს მიზნად. მაგრამ რაა ყოველივე ამის საფუძველი? ერთი ჰეშმარიტება, ანუ ტრანსცენდენტის ჰეშმარიტება? ის საბოლოო მიზანია, მაგრამ ჩვენ მის რაობას ვერასოდეს ვერ გავიგებთ, თუმცა მის აუცილებლობას მუდამ ვიაზრებთ. ამის გაგება, ამის ცნობიერება არის ტრანსცენდენცის ჰეშმარიტების შინაარსი და იასპერსი მას მარცხის ლოგიკას(Logik des Scheitern) უწოდებს. ეს ტრადიციული არცოდნის ცოდნის ვარიანტია.

ზემოთ აღინიშნა, რომ მუნყოფიერება და ექსისტენცი ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან, როგორც ფაქტობრივი და თვითქმნადი. ეს განსხვავება იასპერსს სჭირდება არა იმის საჩვენებლად, რომ ექსისტენცი რეალურად და ფაქტობრივად არ არსებობს, არამედ მხოლოდ იმისა, რომ იგი არ არსებობს როგორც ჩვეულებრივი რეალური და ფაქტობრივი, რომელიც როგორიც არის ისეთივე რჩება. ექსისტენცი არ არის რაიმე გარკვეულად მოცემული, რომელიც, ვთქვათ, ხვალ, ანდა ერთი საათის შემდეგ იგივე იქნება. ექსისტენცი თავისი თვითობის მუდმივ ძიებაშია, საკუთარ ახალ რაობას მუდამ ყოფნა-არყოფნას შორის ირჩევს საკუთარი შესაძლებ-

ლობებიდან. ეს შესაძლებლობანი კი უსასრულოა. საკუთარი მეობის, როგორც თვითონობის, ამორჩევა შესაძლებლობებიდან ყოველთვის ერთხელადია და განუმეორებელი. ამიტომ ექსისტენცის მეცნიერული ანალიზი შეუძლებელია. აქედან გამომდინარეობს, რომ მეცნიერებანი ადამიანის შესახებ სწავლობენ ადამიანის რაღაც მხარეს და არა თავად მას, არა მის თვითობას. რამდენადაც ეს თვითობა ექსისტენციაა, ე. ი. მუდამ რაღაც მეტია, ვიდრე მეცნიერების ობიექტის სახით შეიძლება იქნეს შემეცნებული. როცა მუნყოფიერებაში ექსისტენცი ჩნდება, მაშინ ყოველივეს არჩევანი ხდება. არსებითია ის, რომ ამ დროს ხდება სხვა ადამიანებთან, როგორც თანასწორუფლებიან ექსისტენცებთან, კავშირის არჩევა. მუნყოფიერებათა საფეხურზე ამგვარი კავშირები არ შეიძლება არსებობდნენ. ჭეშმარიტი დიალოგურობა, რომელიც თანასწორუფლებიანობას გულისხმობს, იასპერსისათვის მხოლოდ ამ დონეზეა შესაძლებელი. ამდენად, ექსისტენცად ყოფნა ზნეობრიობის სფეროში შესვლის გადაწყვეტილებაცაა. მაგრამ ამ დროს წამოიჭრება რთული პრობლემა მუნყოფიერების, როგორც ადამიანის თავისუფლებისა და პასუხისმგებლობის გარეშე არსებობის შესაძლებლობის თაობაზე, ნათელ პასუხს მასზე იასპერსთან ვერ ვნახავთ.

ადამიანისათვის, როგორც ექსისტენცისათვის, რომელიც მუდმივ არჩევანშია, რითაც იგი თავის თავს და თავის გარემოს (საზოგადოებას) იქმნის თუ ირჩევს, არსებითი მნიშვნელობა აქვს ცვალებადობაში მემკვიდრეობას, განსხვავებულობაში იგივეობრივის შესაძლებლობას და მისი საზღვრების დადგენას. ეს ისტორიულობის და დროულობის პრობლემათა შინაარსია. მათი კავშირი ნათელია, მაგრამ განსხვავების დადგენაც აუცილებელია. იასპერსი საინტერესოდ განასხვავებს ისტორიულობას და დროულობას. ისტორიულობა მისთვის მეტია, ვიდრე დროულობა. დროულობა ყოველივეს ახასიათებს, რაც კი გრძნობადი და კონკრეტულია. ისტორიულობა მხოლოდ ექსისტენცის დამახასიათებელია, როგორც დროში თავისი ზედროულობის მცოდნესი. ისტორიულობა ემყარება იმას, რომ ექსისტენცი თავისში მარადიულობას აცნობიერებს და აქედან ირჩევს თავის პოზიციას სამყაროში. ეს არის საკუთარი თავის შექმნაც დროში. ამიტომ ამბობს იასპერსი, რომ „ყველაფერი ნამდვილი ადამიანში ისტორიულია“(39. 230). გასაგებია, რომ იასპერსთან ადამიანი, როგორც ექსისტენცი, ქრისტეს ბუნების მიხედვით გაიაზრება როგორც დროში ზედროული. იგი შესაძლებელია მხოლოდ კომუნიკაციაში

სხვა პიროვნებებთან როგორც თანასწორუფლებიან ექსისტენცებთან. რამდენადაც სხვებიც ექსისტენცებია, ე. ი. თავისუფალი შემოქმედნი, მათთან კავშირი რწმენას ემყარება, რომელიც თანასწორობის გარეშე არ არსებობს. რწმენის განსაკუთრებულობაზე პრეტენზია უკვე კომუნიკაციის ჩაშლას ნიშნავს(39. 231). მხოლოდ მორწმუნეს შეუძლია კომუნიკაციის განხორციელება. მისი უმაღლესი სახეა ფილოსოფიური რწმენა, რასაც იასპერსი კომუნიკაციისათვის სრულ მზაობასთან განუყოფლად მიიჩნევს. იგი გამორიცხავს რაიმენაირ დაძალებას. თუ იტყვიან, რომ ამგვარი კომუნიკაციის რწმენა უტოპიაა, რომ შეთანხმებით მიღებული კანონების ძალდატანების გარეშე საზოგადოებაში დაპირისპირებას გარკვეულ ჩარჩოში ვერ მოვაქცევთ, რომ ძალიან ბევრის მოთხოვნა ადამიანისაგან მისი დაღუპვა იქნება და სხვ., იასპერსი პასუხად ადამიანის შემოქმედებითობაზე და მისი შესაძლებლობების ამოუწურაობაზე მიუთითებს. არ უნდა ვიფიქროთ, რომ ადამიანები რაც დღეს არიან, მუდამ ასეთნი იქნებიან. ადამიანი მუდამ მეტია იმაზე, რისი ცოდნაც მას შეუძლია საკუთარი თავის შესახებ.

კომუნიკაცია ადამიანის არსების კუთვნილია, ე. ი. ადამიანის არსებაა, სხვა ადამიანებთან ზნეობრივი თანასწორობის რწმენის საფუძველზე, საკუთარი არსების შექმნა ექსისტენცში. ამიტომ ამ მხრივ წინსვლას ვერავინ დაუდებს ზღვარს.

ამგვარი უსაზღვრო კომუნიკაცია ფილოსოფიური რწმენის პროგრამა კი არ არის, არამედ ადამიანის ყოვლისმომცველი არსებითი ნება. რამდენადაც ექსისტენცის ბუნება, რომელზედაც აქ ლაპარაკია იასპერსმა იმთავითვე მეცნიერული კვლევის სფეროს გარეთ გაიყვანა, იგი მოგვაგონებს, რომ უსაზღვრო კომუნიკაციისათვის მზაობა ცოდნის შედეგი კი არ არის, არამედ ადამიანის გადაწყვეტილება საკუთარი გზის შესახებ.

ამგვარი კომუნიკაციის შესახებ აზრი უტოპია კი არ არის, არამედ რწმენის საკითხია და მისი შესაძლებლობა-შეუძლებლობა სწორედ ადამიანის ნებაზეა დამოკიდებული. მთავარია, უნდა თუ არა ეს ადამიანს არა როგორც იმმხარეული, არამედ სავსებით ამმხარეული და კონკრეტული. ეს არის, იასპერსის აზრით, კითხვა იმის თაობაზე, უნდათ თუ არა ადამიანებს ერთად ცხოვრება, ერთად მსჯელობა, ერთად ჭეშმარიტების ძიება, რაც პირველად მისცემს ადამიანს შესაძლებლობას იქცეს იმად, რაც საკუთრივ არის. ფილოსოფიის ყოველდღიური ამოცანაა ამგვარი შესაძლებ-

ლობის რეალურობის სულ უფრო ნათლად ჩვენება. ეს ყველა ზნეობრივი რელიგიის და მოძღვრების მიზნის კარგი ფორმულირებაა, მაგრამ მისკენ, როგორც უსასრულოდ შორი მიზნისკენ სვლა, როგორც სპინოზა და შემდეგ კანტი აღნიშნავდა, მხოლოდ გონივრული ეგოიზმის განვითარების საფუძველზე შეიძლება მოხდეს. ნიცშემ ეს უფრო გამოკვეთილად დააფორმულა – როგორც ადამიანის შურისძიების გრძნობისაგან განთავისუფლება. ზოგადი საბუთი კი მის სასარგებლოდ არის საპირისპირო პოზიციის თავისებურ აბსურდამდე დაყვანა. ძნელი დასანახი არაა, რომ იასპერსის მიერ დასახული მიზნის უარყოფა, საბოლოო ანგარიშში, კანიბალიზმამდე მიდის.

იასპერსის მოძღვრების ერთ-ერთი ძირითადი ცნება „ექსისტენციის განათება“ არ ნიშნავს ექსისტენციის შემეცნების დაშვებას. ეს უფრო ექსისტენციზე ფიქრია, ე. ი. სიმბოლოებით, ნიშნებითა და სქემებით მისი გაგების ცდა, გაგების მცდელობა, რომელსაც ექსისტენციის ასახვის პრეტენზია არა აქვს. ეს განათება ნიშნავს ორიენტაციის დადგენას, ანუ საკუთარი თავისაკენ გზის აღებას და მუნყოფიერების ბუნებისაგან განთავისუფლებას. მუნყოფიერება, როგორც ერთეული ადამიანი სხვებთან მიმართებაში, საკუთარი თავის დამკვიდრებისათვის ათასნაირ საშუალებას იყენებს, მათ შორის ვერაგობასაც და ტყუილსაც. ექსისტენციის გზა კი მხოლოდ სიყვარულის გზაა. იგი ერთხელადი აქტი კი არაა, არამედ სწორედ გზა, რომელიც იწყება მას შემდეგ, რაც ადამიანი მუნყოფიერების ცხოვრების წესის და რაობის უსაფუძვლობას და ტრაგიკულობას გააცნობიერებს. ამას საზღვრითი სიტუაციის განცდა ეწოდება. ეს ნიშნავს ექსისტენციის გზაზე დადგომას, ექსისტირებას. საზღვრითი სიტუაცია რაღაც გამორჩეული ფაქტი კი არ არის, მაგ., რაღაც საშინელება, გასაჭირი და ა. შ., არამედ ამ ფაქტების მნიშვნელობის ჭეშმარიტი გაგება, ანუ გააზრება ტრანსცენდენტთან მიმართებაში. ისე კი, ადამიანმა შეიძლება იგივე სიტუაცია ბევრჯერ განიცადოს ექსისტენციასთან ანდა ტრანსცენდენტთან მისი დაკავშირების გარეშე.

თავისი ძირითადი ნაშრომის-„ ფილოსოფია“- მეორე წიგნში იასპერსი წერს, რომ თავისთავად აღებული სიკვდილის, როგორც ფიზიკური და ემპირიული ფაქტის, გარდუვალობის განცდაც ადამიანის მიერ არ არის საზღვრითი სიტუაცია. ასეთი იგი ხდება მხოლოდ ტრანსცენდენტთან მიმართებაში მისი გააზრებით. ამრიგად, პიროვნება, რომელიც თავისუფალია, ინდივიდია, იმთავითვე ექსის-

ტენცში კი არ არის, არამედ მხოლოდ შესაძლებლობაა ექსისტენცად ყოფნისა. ამ საფუძველზე იასპერსი ნაშრომში „ისტორიის საწყისი და მიზანი", რომელიც მისი ძირითადი შრომების გამოქვეყნების შემდეგ დაიწერა, აღნიშნავდა: „ინდივიდუუმი შეიძლება გახდეს ექსისტენცია, რომელსაც ძალუძს დროულ გამოვლენაში საკუთარ მარადიულ საზრისს ჩასწვდეს". ეს მან თავად უნდა გააკეთოს. ხოლო „ადამიანთა ჯგუფს და კაცობრიობას, მთლიანობაში, შეუძლია შექმნას გარკვეული წესრიგი, რომელიც საერთო საქმეა თაობებისათვის ისტორიის მანძილზე, რომლის ფარგლებში დგინდება შესაძლებლობანი და შეზღუდვანი ყოველი ინდივიდისათვის"(172. 224).

აღნიშნული ასეც შეიძლება გამოითქვას: მუნყოფიერება ექსისტენცი ხდება, როცა იგი საგნების საშუალებით საგნებს იქით ხედავს. როცა საგნები მისთვის ტრანსპარანტებია, გამჭვირვალენი (მაგრამ არა ნათელი) ხდებიან საზღვრით სიტუაციაში მოქცევისას. ეს იქნება ადამიანის მიერ სამყაროს „გარეთ გასვლაც", რამდენადაც იგი იწყებს ყოფიერების მოაზრებას, როგორც ისეთისას, რომელიც ყოველი არსებულის მომცველია და მათზე მეტია, ე. ი. მეტია სამყაროზეც. ამ ექსისტენციური გადაწყვეტილებით ხდება ისტორიულის ფარგლებს გარეთ, ე. ი. მარადიულში გადაბიჯება, მაგრამ ისე, რომ, ფაქტობრივად, ამ ქვეყნად ვრჩებით. ამიტომაა ექსისტენცი ისტორიულის და მარადიულის ერთიანობა. ასეთი რამ შეიძლება მოხდეს დიდი საქმის გაკეთებით, რომელსაც ამავე დროს მარადიული ღირებულებაც აქვს(მაგ., ხელოვნების დიდი ნაწარმოების შექმნა და სხვ.). მაგრამ ეს შესაძლებელია რაიმე დროულ-ვრცეულში გამოვლენის გარეშეც მოხდეს, სახელდობრ, სულიერი შინაგანი გარდაქმნის სახით. ექსისტენცის პარადოქსს იასპერსი სწორედ იმაში ხედავს, რომ ჩვენ მხოლოდ სამყაროში ვიღებთ სამყაროზე ამაღლების შესაძლებლობას. სამყაროს გარეთ გასვლა იასპერსისათვის მეცნიერების ფარგლებს გარეთ გადაბიჯებაცაა. იგი თვლის, რომ ფილოსოფოსობა სწორედ ეს ტრანსცენდირებაა, ოღონდ მეცნიერების გარეთ გასვლა არ უნდა გავიგოთ, როგორც წმინდა ირაციონალურში, მისტიკურში გადასვლა. იასპერსი აგრძელებს მისტიკის იმ ჯანსაღ ტრადიციას, რომელიც მ. მაიმონიდემ (1135-1204) ნათლად გამოთქვა: ნამდვილი ცოდნა და რწმენა არ ეწინააღმდეგება ერთმანეთს. „ფილოსოფიურ რწმენაში" იასპერსი სპეციალურად იხილავს ამ საკითხს და ამტკიცებს, რომ რწმენა არ არის რაღაც მხოლოდ ირაციონალური, რომ ეს უკანასკნელი

მხოლოდ ნეგატიურია, რომ რწმენას ცოდნასთან კავშირი სჭირდება. ამდენად, იასპერსი უახლოვდება იმ სწორ პრინციპს, რომლის თანახმადაც ირაციონალური რაციოს (გონების) მიერ წარმოებული თვითკრიტიკაა.

იასპერსს არ მოსწონს გამოცხადებაზე დამყარებული რწმენა. ეს მას განსაკუთრებულობაზე პრეტენზიის და შემწყნარებლობის უარყოფის საფუძვლად მიაჩნია. რაც შეეხება ფილოსოფიურ რწმენას, იგი არაა სკეპსისის გარეშე, რამდენადაც იგი გარდუვალი და აუცილებელი არცოდნის გაცნობიერებაა, ე. ი. ახსნის ძიებაში აუხსნადის ფიქსირებაა, „არცოდნის ცოდნაა“. ამგვარი ფილოსოფიური რწმენის ფაქტია მისთვის ე. წ. „ღერძული დრო“- ძველი წელთაღრიცხვის VIII-V საუკუნეები, როცა ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელ კულტურებში (ჩინეთში, საბერძნეთში, ინდოეთში, იუდეაში) იწყება მითიდან ლოგოსზე გადასვლა და თანამედროვე ტიპის ადამიანის ჩამოყალიბება. თუ რატომ მოხდა ეს ასე და ამ დროს, ამის ახსნა იასპერსს შეუძლებლად მიაჩნია (173. 364). მაგრამ იგი წინააღმდეგია აქ ღვთის ხელი დაინახოს. იგი, საერთოდ, ცდილობს მეცნიერების მსახურად ყოფნაზე უარის მთქმელი ფილოსოფია (იგულისხმება პოზიტივიზმის გადალახვა) თეოლოგიის მსახურობას არ დაუბრუნოს.

დასაბუთებული ღმერთი არ არის ღმერთი, იმეორებს იასპერსი კანტს, რომელიც მისთვის უდიდესი ავტორიტეტი იყო. ღმერთის რწმენა იასპერსისათვის ფილოსოფოსობის შედეგი კი არ არის, არამედ მისი წანამძღვარია. ფილოსოფია ვერ მისცემს ადამიანს იმას, რასაც აძლევს რელიგია. ამიტომ ის ადგილს უტოვებს მას. მეორე მხრივ, ფილოსოფია ვერ იხეირებს იქ, სადაც ადამიანებში არ არის რელიგიურობა. ურწმუნოება ტრანსცენდენტურის უარყოფაა. მაგრამ შესაძლებლობის სახით, ყველა ადამიანს აქვს რწმენა. ამდენად, ტრანსცენდენტურის დაშვება აუცილებელია ნიჰილიზმისაგან თავის დასაღწევადაც. ნიჰილიზმი, ისევე როგორც რწმენა, ყველა პატიოსან ადამიანშია როგორც სამყაროში ყოფნის საზღვარზე სასოწარკვეთილების გარდუვალობა. იასპერსი იმასაც აღნიშნავს, რომ ტრანსცენდენტურის დაშვება თავისთავად ვერასდროს გვეტყვის, თუ რა არის ღმერთი, მაგრამ უარყოფითი განსაზღვრებებით ჩვენ მარად ვუახლოვდებით მას. სკეპტიციზმისა და ნიჰილიზმის სიტუაციაში ღმერთის ძიების შესაძლებელი გზების კვლევას შემდგომში ჰაიდეგერის მოწაფე, გერმანელი ფილოსოფოსი ვ. ვაიშედელი(1905-1975) გააგრძელებს.

იასპერსი არ უარყოფს ურწმუნოების და ნიჰილიზმის თავისებურ ღირებულებას. მთავარია, საკუთარ თავთან გულწრფელნი ვიყოთ. ასეთ შემთხვევაში ურწმუნოება თავად დაანგრევს საკუთარ თავს. იასპერსი, ისევე როგორც ადრე კანტი, იმედოვნებს, რომ გულწრფელი ურწმუნო თავად დადგება რწმენის გზაზე, რაც თავის თავის ძიების მარადიული პროცესია.

ფილოსოფიური რწმენის დაფუძნებისას იასპერსი ხაზს უსვამს, რომ იგი არაა მხოლოდ ფილოსოფოსების ანდა, თუნდაც, მხოლოდ საზოგადოების მაღალინტელექტუალური ფენის კუთვნილება. იგი მხოლოდ დადგენილი და შეთავაზებულია ფილოსოფოსთა მიერ, ისევე როგორც, მაგ., ტელევიზორი შეიძლება მხოლოდ მეცნიერმა გამოიგონოს და ააგოს, მაგრამ გამოყენება ყველას შეუძლია. იასპერსი დიდ იმედებს ამყარებს რწმენის ამ სახეზე. მიაჩნია, რომ მან შეიძლება მთელი კაცობრიობა გააერთიანოს. მას შეუძლია მსოფლმხედველობაში რწმენას მისცეს ადგილი და საფუძველი ჩაუყაროს შემწყნარებლობას. ამ პრინციპის ერთგული იასპერსი იმასაც აღნიშნავს, რომ ტრანსცენდენტურის, როგორც იდუმალის, წინაშე დგომისათვის მის მიერ შეთავაზებული პოზიცია არის მხოლოდ ერთ-ერთი შესაძლებელი გადაწყვეტილება, რომელიც თავად პიროვნებამ უნდა აირჩიოს. ამის გამო იასპერსის მიერ წარმოსახული შედეგები ტრანსცენდენცის არსებობის სასარგებლო გადაწყვეტილების მიღებისა, მხოლოდ შესაძლებლობად რჩება, რამდენადაც სხვაგვარი გადაწყვეტილებისათვის პასუხისმგებლობა არც იარსებებდა.

მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ იასპერსი განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობს პასუხისმგებლობის როლს საზოგადოების განვითარებაში. მას, უპირველეს ყოვლისა, საკუთარი ერი ჰყავდა მხედველობაში, როცა წერდა, რომ მსოფლიო „ისტორიის საშუალებით ღმერთი თითქოსდა გვაფრთხილებს, რათა განსაკუთრებულობაზე პრეტენზია არ განვაცხადოთ“. ეს იმ დროს, როცა ყოველი ადამიანი და, ცხადია, ყოველი ერიც იასპერსისათვის განსაკუთრებულია, გამონაკლისია, ერთხელადია, განუმეორებელია. ამრიგად, მთავარია იმის ცნობიერება, რომ ყოველი ადამიანი და ერია ასეთი. უამისოდ არც თანასწორობა და არც შემწყნარებლობა არ იარსებებს. ამას განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ, რადგან აქედან იწყება მსოფლიო ისტორია, რომელიც, იასპერსის აზრით, მანამდე არ არსებობდა. ნაშრომში

„ისტორიის წყარო და მიზანი" იასპერსი ამტკიცებს, რომ მანამდე კაცობრიობამ ოთხი საფეხური განვლო:

I. ისტორიამდელი, ანუ პრომეთეს ეპოქა, როცა ადამიანმა ენა და ცეცხლი შეიძინა; II. ძველი სამყაროს დიდ კულტურათა წარმოშობის ეპოქა; III. ღერძის დროის ეპოქა, როცა მსოფლიო რელიგიები შეიქმნა და თანამედროვე ადამიანი ჩამოყალიბდა; IV. მეცნიერულ-ტექნიკური ეპოქა, რომელიც ახლა მიმდინარეობს. ამ პროცესში იასპერსი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს დამწერლობას, იგი განსაზღვრავსო ნამდვილი ისტორიის არსებობას. ამიტომ, რამდენადაც უძველესი ისტორიული ძეგლები მხოლოდ 3000 წლით თარიღდება, ამდენად ისტორია, საკუთრივი აზრით, გრძელდება დაახლოებით 5000 წელი. ეს მტკიცება ემყარება იმას, რომ იასპერსისათვის ისტორია ისაა, რაც მეტ-ნაკლებად ნათელ ცნობიერებაში აქვს კაცობრიობას. იგი ფიქრობს, რომ ამგვარი ცნობიერების გარეშე, შესაძლებელია, მიუხედავად ჩვენი მაღალი ტექნიკისა, დავუბრუნდეთ ქვის ხანის ადამიანის მდგომარეობას. ესეც ისტორიის ერთ-ერთი შესაძლებელი ბოლო არის. საერთოდ კი, ისტორიის გაგების უდიდესი სირთულე ისაა, რომ ისტორია ადამიანთა ისტორიაა და ჩვენ ისიც კი არ შეგვიძლია ზუსტად განვსაზღვროთ, თუ რა არის ადამიანი.

იმ დროს ბევრს კამათობდნენ ჰუმანიზმის ჰაიდეგერის მიერ წამოყენებულ ახალ გაგებაზე, ასევე, სარტრის ნაშრომზე „ექსისტენციალიზმი ჰუმანიზმია" (1946). 1951 წ. იასპერსი კითხულობს მოხსენებას და შემდეგ აქვეყნებს ნაშრომს „ახალი ჰუმანიზმის პირობებისა და შესაძლებლობების შესახებ". აქ მას არ აინტერესებს ჰუმანიზმის ისტორიული ფორმები სციპიონიდან(185-129) და სენეკადან (ძვ. წ. 4-ახ. წ. 65) მოყოლებული. არც იმას ეძიებს, თუ რა იყო დასავლეთის ანდა ჩინეთის ჰუმანიზმი. იგი ცდილობს გაითვალისწინოს მომავლის საზოგადოების მდგომარეობა, რომელიც კაცობრიობის მიზანი შეიძლება იყოს. ეს საჭიროა, მიუხედავად იმისა, რომ „ადამიანი არის მეტი, ვიდრე მან შეიძლება თავის თავის შესახებ იცოდეს" (171, 25). ამის გაცნობიერებით ძალა და ადგილი ეძლევა ადამიანის თავისუფლებას. იასპერსი არ იხილავს იმ შესაძლებლობას, რომ იმ შეუცნობელში ერთ-ერთ ვარიანტად დასაშვებია ფატალიზმიც. იგი შეუცნობელს თვლის ადამიანის თავისუფლების არედ და მიაჩნია, რომ ამ თავისუფლებაში ლაპარაკობს ღმერთი. აქ თითოეული ადამიანი შესაძლებლობას იღებს იყოს

არა გვარის ეგზემპლარი, არამედ შეუნაცვლებადი. ეს ჩვენთვის ტრანსცენდენტისაკენ მიმართების და ჩვენი ამქვეყნიური ყოფის არარაობის გაცნობიერების შესაძლებლობაც არის.

ეს თავისუფლება, ამტკიცებს იასპერსი, ნებას გვაძლევს ყოველ წუთს კეთილი ნების მხარეზე გადავიდეთ. მაგრამ ეს, ამავე დროს, მისგან გამიჯვნის უფლებაცაა. ეს მუდმივი პროცესია. შესაბამისად, ადამიანი არასოდეს დასრულდება და ჩაიკეტება. მომავლის მიმართ იგი მუდამ ღიაა. რასაც იგი აკეთებს, იმაზე პასუხისმგებლობას ვერავის გადააბრალებს. გამოსავლის მაძიებელ იასპერსს არ სჯერა, რომ ახალი ჰუმანიზმისათვის საკმარისი იქნება, თუ ადამიანმა მხოლოდ გონებას დაუჯერა. გონება ხომ მუნყოფიერების არსებობისათვის აუცილებელ მატერიალურ პირობებთანაა დაკავშირებული? ჰუმანიზმისათვის გონება მაშინ გამოდგება, თუ მას ღმერთთან მიმართებაში მყოფი ადამიანის ექსისტენცი ფლობს.

ჰუმანიზმის ბერძნულ-რომაული გაგების აღორძინება იმ პირობებში, როცა პიროვნების თავისუფლება არსებობს, შესაძლებელია მხოლოდ საშუალება იყოს და არა მიზანი. სხვაგვარად, იასპერსი შიშობს, რომ ჰუმანიზმის მიზნად დასახვა წარსულის გადაყოლად გადაიქცევა და ისევე დაკარგავს თავის ჭეშმარიტ შინაარსს, როგორც უექსისტენციო მუნყოფიერება. თუ მას მარქსისტულ, ე. წ. „რეალურ ჰუმანიზმად“ გავიგებთ (რაც იასპერსისათვის სწორედ უექსისტენციო მუნყოფიერების ნიმუშია), რომელიც თითქოს ყველასთვის თავისუფლებას, სამართლიანობას და ბედნიერებას უზრუნველყოფს, მაშინ იგი თავის ბერძნულ წყაროს დაუპირისპირდება და ყოველგვარი ჰუმანიზმის საპირისპიროდ იქცევა. ეს იქნება „დასავლური ადამიანის განადგურება“.

იასპერსს შესაძლებლად მიაჩნდა დასავლეთის მონაპოვრის საფუძველზე ინდური და ჩინური ჰუმანიზმის გაერთიანება, დედამიწის ყველა მცხოვრებისათვის საერთო ჰუმანიზმის შექმნა. იგი საერთო, უკეთესი მომავლის საფუძველი იქნება. ფილოსოფიის მიზანი ამის ჩვენება უნდა იყოს. ფილოსოფიას, მართალია, ჭეშმარიტების შექმნა არ შეუძლია, მაგრამ მისი ნათელყოფა, დიაღაც, ძალუძს იმ აზრით, რომ ადამიანები მიმართოს ჭეშმარიტებისაკენ. გარდა ამისა, ფილოსოფია ადამიანს საკუთარი თავის ბატონად აქცევს. ეს იმას ნიშნავს, რომ ფილოსოფიას მივყავართ ძირითად აზრობრივ ოპერაციასთან, რომლის ძალითაც ვთავისუფლდებით ობიექტურისაგან, საგანთა სამყაროსაგან. ვთავისუფლდებით იმ

აზრით, რომ არსებულ საგანთა სამყაროს ჩვენს გადაწყვეტილებებზე განმსაზღვრელი გავლენა არ ექნება. ეს ქმნის ჩვენი შემდგომი სრულყოფისა და ამაღლების შესაძლებლობას. იასპერსი გვარწმუნებს: მიუხედავად იმისა, რომ ჩვენ არ შეიძლება ვიცოდეთ არსებული მის მთლიანობაში, რომ მთელი ჩვენთვის მარად მიუწვდომელია და, აქედან გამომდინარე, ერთეულის გადაწყვეტილება თითქოსდა უმნიშვნელოა კაცობრიობის ბედისათვის, მაინც, თითოეულმა პიროვნებამ უნდა იკისროს პასუხისმგებლობა და იმ შეგნებით იმოქმედოს, რომ მომავალი თითოეული ჩვენგანის მოქმედებით განისაზღვრება.

კ. იასპერსს დიდძალი გამოუქვეყნებელი ხელნაწერი დარჩა. მისი შრომების სრული გამოცემის ხელმძღვანელის, გერმანელი ფილოსოფოსის ჰ. ზანერის ცნობით, მის არქივშია 25.000 წერილი და 35.000 ხელნაწერი გვერდი. გამოქვეყნებულია მხოლოდ მცირე ნაწილი. როცა დიდი ფილოსოფოსის ნააზრევი ხელმისაწვდომი გახდება, მისი მსოფლმხედველობის რიგი ასპექტი, უდავოდ, უფრო ნათლად წარმოჩინდება. ამ თვალსაზრისით, განსაკუთრებულ მნიშვნელობას შეიძენს მისი პირადი ცხოვრებაც, თუმცა თავად ამბობდა: „ჩემი ცხოვრება ჩემი პირადი საქმეა, საჯაროა მხოლოდ ჩემი შრომები“.

თანამედროვე მსოფლმხედველობრივი აზროვნება დიდ ყურადღებას აქცევს არა მარტო ჰაიდეგერთან იასპერსის დამოკიდებულებას და მის მიერ ომისშემდგომი სიტუაციის გააზრებას, არამედ მის მიერ წამოწეულ ისეთ ცნებებსაც, როგორიცაა ძრწოლა, შიფრი, საზღვრითი სიტუაცია, კომუნიკაცია და სხვ. მის მემკვიდრეობას გავლენა აქვს თანამედროვე ფსიქიატრიასა და ევანგელისტურ თეოლოგიაზე. 1980 წ. ჩრდილო ამერიკაში დაარსდა კ. იასპერსის საზოგადოება (112. 352).

ჟან-პოლ სარტრი (1905-1980)

ექსისტენციალიზმის წარმომადგენელ ფილოსოფოსთა შორის ფრანგ ფილოსოფოსს, გავლენიან საზოგადო მოღვაწეს, რომანისტს, ესეისტს და დრამატურგს ჟ. პ. სარტრს მყარად მიეკუთვნება მესამე ადგილი მ. ჰაიდეგერისა და კ. იასპერსის შემდეგ. გარკვეულ პერიოდებში იგი ყველაზე პოპულარული ფილოსოფოსი იყო მსოფლიოში. სარტრის გავლენა დიდი იყო მაშინაც კი, როცა მის სახელთან დაკავშირებულ ექსისტენციალიზმს, რომელზედაც მ. ჰაიდეგერს უკვე უარი ჰქონდა ნათქვამი, შეუტიეს როგორც არა

უბრალოდ მცდარ თეორიას, არამედ სოციალურადაც მავნეს. მას შეუტიეს, ერთი მხრივ, მარქსისტებმა, რომელნიც თვლიდნენ, რომ „ექსისტენციალიზმი ჰუმანიზმის მტერია“, ხოლო, მეორე მხრივ, რომის კათოლიკურმა ეკლესიამ. 1953 წ. რომის პაპმა ექსისტენციალიზმი დაწყევლა. კოპლსტონის ცნობილი „ფილოსოფიის ისტორიის“ IX ტომში სარტრის მნიშვნელობა დასათაურებაშიც გამოიხატება: „საფრანგეთის რევოლუციიდან სარტრის, კამიუს და ლევი-სტროსისაკენ“, წიგნის მეორე ნაწილს კი ეწოდება „ბერგსონიდან სარტრამდე“.

სარტრის მამა - საზღვაო ოფიცერი — გარდაიცვალა 1907 წ., როცა მომავალი ფილოსოფოსი ორი წლის იყო. იზრდებოდა დედის მშობლებთან. აქ ნახა მან მისი პირველი დიდი ავტორიტეტი – ბაბუა, რომელიც პროფესორი იყო და „წიგნებს წერდა“. ბიოგრაფები თვლიან, დაწერილი სიტყვის პატივისცემა და სიყვარული აქედან სამუდამოდ გაჰყვა სარტრს. 8 წლისა იგი უკვე „რომანებს“ წერდა, რომელთა მთავარი გმირი ბაბუა იყო (175. 7). დედის მხრიდან სარტრს კიდევ ჰყავდა ერთი სანიმუშო პიროვნება. თუ ჰაიდეგერი გულგრილად არ ახსენებდა ხოლმე თავისი დედის სოფელს, რადგან „კანტის ბებიაც იმ სოფლიდან იყო“ (164. 23), სარტრი მეტი უფლებით მიუთითებდა, რომ დიდი ჰუმანისტი და თეოლოგი ა. შვაიცერი (1875-1965) მისი ნათესავი იყო დედის მხრიდან. როცა 15 წლისა გახდა, დედამისი მეორედ გათხოვდა. მამინაცვლის ოჯახში სარტრი მუდამ უცხოდ გრძნობდა თავს. ამას შეიძლება სხვაში საკუთარი ოჯახის, სახლის ნატვრა გაეჩინა, სარტრს კი, პირიქით, ის გრძნობა დაეუფლა და მთელი სიცოცხლე გაჰყვა, რომ ის „შინ“ ვერსად ვერ იქნებოდა.

პარიზში Ecole Normale Superieure-ის დამთავრების შემდეგ, სადაც იგი მ. მერლო-პონტის და სიმონე დე ბოუარს შეხვდა, სარტრი კარგა ხანს მასწავლებლობდა. 1933 წ. გერმანიაში წავიდა. იქ ჰუსერლისა და ჰაიდეგერის შრომებს სწავლობდა. ჰუსერლი საფრანგეთში კარგად იყო ცნობილი, ჰაიდეგერი კი სარტრის ცნობიერებაში იმ დროიდან დამკვიდრდა, როცა ჰაიდეგერის ერთმა იაპონელმა მოწაფემ მას „ყოფიერება და დრო“ აჩუქა. 1936 წ. გამოსული მისი პირველი ფილოსოფიური შრომა -„ეგოს ტრანსცენდენტობა. დესკრიფციული ფენომენოლოგიის ესკიზი“- ჰუსერლის კრიტიკულ ათვისებაზე მიუთითებს. 1943 წ. გამოცემულ სარტრის ძირითად ფილოსოფიურ შრომაზე-„ყოფიერება და არარა“ (მისი

ქვესათაურია „ფენომენოლოგიური ონტოლოგიის აგების ცდა“) ჰაიდეგერის დიდი გავლენა აშკარაა, თუმცა ამ დროს სარტრი აქტიურად იბრძოდა იატაკქვეშეთში გერმანელი ოკუპანტების წინააღმდეგ. უფრო ზუსტად, იგი აგრძელებდა ბრძოლას: როცა გერმანიამ საფრანგეთს ომი გამოუცხადა, სარტრი 1939 წ. მოხალისედ წავიდა ფრონტზე. ტყვედ ჩავარდა. ტყვეთა ბანაკიდან განთავისუფლების შემდეგ (1941 წ.) აქტიურად ჩაება წინააღმდეგობის მოძრაობაში. სახელმწიფო სამსახურში არ ყოფილა. ბოლომდე თავისუფალ მწერლად დარჩა. პიროვნების სრული თავისუფლებისათვის მებრძოლმა სარტრმა, თავისი პოზიცია მრავალ ლიტერატურულ და ფილოსოფიურ ნაწარმოებში გამოხატა, რომლებიც ერთიან, საოცრად შთამბეჭდავ მთელს ქმნიან. პიროვნების თავისუფლების გზაზე მას ყველაზე დიდ დაბრკოლებად ფაშიზმის შემდეგ მარქსიზმი მიაჩნდა. 1948 წ. აქტიურად იბრძოდა კომუნისტების წინააღმდეგ, მაგრამ მალე გააცნობიერა საზოგადოებაში მყოფი პიროვნების თავისუფლებისათვის თავად საზოგადოების სტრუქტურის დიდი მნიშვნელობა და თავისუფლების სოციალური საფუძვლების ძიებაში მარქსიზმს მიმართა. სარტრი ექსისტენციალიზმის და მარქსიზმის შეერთებას შეეცადა შრომაში, რომელსაც „დიალექტიკური გონების კრიტიკა“ ეწოდება(1960). მან აღიარა, რომ აღარ იცავს პრინციპს ყოველ სიტუაციაში ადამიანის უპირობო თავისუფლების შესაძლებლობის შესახებ და, პირიქით, მის განპირობებულობას უსვამს ხაზს. მაგრამ სარტრი მაინც ცდილობს ამ განპირობებულობაში თავისუფლება და პასუხისმგებლობა შეუნარჩუნოს ადამიანს. მას იმედი ჰქონდა, რომ თანამედროვე მარქსიზმში დაკარგულ კონკრეტულ ადამიანს კვლავ იპოვნიდა მასში. თანამედროვე მარქსიზმი, წერდა იგი, ადამიანის ცხოვრების ყოველ კონკრეტულ განსაზღვრულობას შემთხვევითობას უთმობს. მისთვის საკვებით გაუგებარია ის, თუ რა არის ადამიანი. ამ ნაკლის გამოსასწორებლად კი მას აღარაფერი რჩება აბსურდული პავლოვური ფსიქოლოგიის გარდა (1 7 5. 161). ამ ახალმა პოზიციამ სარტრთან ყოფილი თანამოაზრეების – ა. კამიუსა და მ. მერლო-პონტის დაპირისპირება გამოიწვია.

სარტრი ერთნაირი შეუპოვრობით ებრძოდა როგორც საბჭოთა იმპერიალიზმს, ისე ფრანგულს. 1956 წ. უნგრეთის სახალხო აჯანყების დროს მან თავისი გაზეთის - Les Temps Modernes სპეციალური ნომერი გამოუშვა და საკუთარი ვრცელი სტატია

წაუმძღვარა-„სტალინის ფანტომი“. 1962 წ. კი ალჟირის ომის საწინააღმდეგო მოძრაობის აქტიური მხარდაჭერისათვის მისი ბინა პლასტიკური ბომბით ააფეთქეს.

საბჭოთა მარქსიზმის პრაქტიკის გამოაშკარავების შემდეგ სარტრი ერთ ხანს მაო ძე-დუნის მიმდევარ ექსტრემისტ სტუდენტებს უჭერდა მხარს, მათი გაზეთის რედაქტორობაც იკისრა. 1964 წ. უარი თქვა ნობელის პრემიაზე. ვერც ფრანკფურტის სკოლის (კერძოდ, ი. ჰაბერმასის რეფორმისტულ) მარქსიზმს შეურიგდა. მისი ყველაზე დიდი შეცდომა, ალბათ, ის იყო, რომ საზოგადოების რევოლუციური გარდაქმნის იმედი 60-იანი წლების სტუდენტური მოძრაობის შემდეგაც არ მიატოვა. ჰეგელის მეთოდის დახმარებით სურდა საზოგადოებაში ინდივიდის თავისუფლების შესაძლებლობის დაფუძნება და ცდილობდა თავისებური კონკრეტული ზოგადის შესაძლებლობის დაფუძნებით ადამიანის მიერ საკუთარი თავისუფლების კონსტრუირების შესაძლებლობა ეჩვენებინა. ამის შედეგია უკანასკნელი პერიოდის 3-ტომიანი კაპიტალური შრომა დიდი ფრანგი მწერლის გ. ფლობერის(1821-1880) შესახებ. აქ პრობლემისადმი მიდგომის პოლიმეთოდურობაში ახალი მიმართულების - პოსტმოდერნიზმის გავლენაც შეიძლება დავინახოთ.

1960 წ. სარტრმა იმოგზაურა საბჭოთა კავშირში, იყო საქართველოში, აქ იგი,,გარკვეული მიზეზების“ გამო, ქართველ ფილოსოფოსებს არ შეხვედრია. მაგრამ ესაუბრა მზია ბაქრაძეს, რომელიც მის შესახებ იცავდა დისერტაციას. 1980 წ. სარტრმა წინასწარი თანხმობა მისცა ა. შეროზიას მის მიერ არაცნობიერის პრობლემაზე ორგანიზებულ საერთაშორისო სიმპოზიუმზე თბილისში ჩამოსასვლელად, მაგრამ ეს მისი გარდაცვალების წელი აღმოჩნდა.

ემანუელ მუნიე(1905-1950) ფრანგული პერსონალიზმის მამამთავარი, თავის საინტერესო ნაშრომში „შესავალი ექსისტენციალიზმებში“ (1947) სარტრს ადარებდა დიდ გერმანელ რეფორმატორს მ. ლუთერს (1483-1546), რომელმაც უარყო ეკლესია, რათა ღმერთის სიდიადე ადამიანის არარაობასთან მიმართებაში ეჩვენებინა, სარტრმა კი უარყო ღმერთი, ისტორია თუ კაუზალობა, რათა ინდივიდური არარას (ე. ი. ადამიანის) ყოვლისშემძლეობა დაემტკიცებინა (175. 169). მუნიე ვერ მოესწრო სარტრის პოზიციის მომდევნო მეტამორფოზებს, მაგრამ ის კი უდავოა, რომ სარტრის ადგილი დასავლეთის ფილოსოფიის ისტორიაში, სწორედ მისი ამ პერიოდის შრომებით განისაზღვრება. სარტრმა აშკარად და ამაყად

დაიკავა ათეიზმის მხარე. იგი თვლიდა, რომ ღმერთის არსებობა საფუძველს აცლის პიროვნების თავისუფლებას. ნარკვევში „ექსისტენციალიზმი ჰუმანიზმია“ სარტრმა ნათლად განასხვავა ექსისტენციალიზმის ორი სახე: ქრისტიანული და ათეისტური. პირველს გაბრიელ მარსელი და კ. იასპერსი მიაკუთვნა, მეორეს – მ. ჰაიდეგერი და საკუთარი თავი. ზოგი მკვლევარი თვლის, რომ, მართალია, სარტრი ქრისტიანი ნამდვილად არ იყო, მაგრამ არ უყვარდა, როცა ათეისტს ეძახდნენ (40. IX. 340).

სარტრის მეუღლე და თანამოაზრე, ცნობილი ფრანგი მწერალი სიმონე დე ბოუვარი 1960 წ. სამართლიანად მიიჩნევდა, რომ სარტრის ორიგინალობა იმაში მდგომარეობს, რომ მან კონკრეტული ადამიანის ცნობიერებას ამაყი დამოუკიდებლობა მიანიჭა და ამავე დროს რეალობას სრული მნიშვნელობა დაუტოვა (175. 170).

ძნელია დავასახელოთ მეორე ფილოსოფოსი, რომელიც XX საის შუა ხანებში ისეთი პოპულარული ყოფილიყოს, როგორც სარტრი. ექსისტენციალიზმი, რომელიც 20-იან წლებში წარმოიშვა და, შეიძლება ითქვას, პროფესიული ფილოსოფოსების და პოლიტიკოსების ინტერესის საგანს შეადგენდა, მისი წყალობით, ხელახლა აღორძინდა და, მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ, დასავლეთის კულტურული ცხოვრების ცენტრში მოექცა. ექსისტენციალიზმის გავრცელებული გაგება იმდენად გახდა სარტრისაგან დამოკიდებული, რომ ვეღარ მოიცავს ექსისტენციალიზმის მამამთავართა (მ. ჰაიდეგერისა და კ. იასპერსის) მოძღვრებებს. ამიტომაც განაცხადა ჰაიდეგერმა, რომ ეს სახელი მის ფილოსოფიას არ შეეფერება და უარი თქვა მასზე, ისევე როგორც ერთ დროს ჩ. ს. პირსმა უ. ჯეიმზის პრაგმატიზმზე.

სარტრის არაჩვეულებრივი პოპულარობის მიზეზი ის იყო, რომ მან ყველაზე ნათლად და ყველაზე დაუფარავად დააყენა თანამედროვე კაცობრიობისათვის ყველაზე მნიშვნელოვანი პრობლემა, რომელსაც თავისუფლებისა და პასუხისმგებლობის პრობლემა ეწოდება. სარტრმა ამ საკითხს მოაცილა ადამიანის პასუხისმგებლობის შემამსუბუქებელი ყოველი ილუზორული თუ ნამდვილი ვითარებანი, ღმერთი იქნებოდა ეს, საზოგადოებრივი მდგომარეობა თუ არაცნობიერი. ამით სარტრმა, ისევე როგორც თავის დროზე ნიცშემ, საკითხის პოზიტიური გადაწყვეტის გზა მოიჭრა, მაგრამ საძიებელის მნიშვნელობა, სიღრმე და სიდიადე ყველაზე ნათლად, შეიძლება ითქვას, ყველაზე მტკივნეულად დაანახა თანამედროვე

ადამიანს. არც ის უნდა დავივიწყოთ, რომ ეს იყო 40-50-იანი წლები, როცა ომისშემდგომ ევროპაში თითქმის ყოველი ადამიანის წინაშე იდგა პირადი ბრალის პრობლემა იმ საშინელებაში, რაც მოხდა. სარტრის ფილოსოფიური თხზულებანი, მისი ესეები, დრამები და რომანები ერთი ძირითადი პრინციპის დასაბუთებას და ჩვენებას ცდილობენ: ადამიანი ვერ გაექცევა პასუხისმგებლობას, რადგან იგი თავისუფალია. მან უნდა გაიგოს, რომ ყველაფერი და ყოველივე თავად უნდა აირჩიოს და, რაც მთავარია, ადამიანი მუდამ, ფაქტობრივად, თავად ირჩევს ხოლმე. არ არსებობს ადამიანის თავისუფლების მადეტერმინებელი, ე. ი. მისი პასუხიმგებლობის შემამსუბუქებელი გარემოება. არც არავითარი ღირებულება არსებობს, რომელიც ადამიანს გზას უჩვენებდა, როგორც მასზე მაღლა მდგომი და მისგან დამოუკიდებელი. სარტრისათვის ყოველი ღირებულების, ყოველი მიზნის შემქმნელი და საზომი თავად ადამიანია. თუ ფროიდი, რომლის გავლენას სარტრი აღიარებდა, წერდა, რომ კოპერნიკის და დარვინის შემდეგ მან, მესამემ, არსებითად შელახა ადამიანის პატივმოყვარეობა, რამდენადაც მისი სურვილებისა და ქმედების საფუძვლად არაცნობიერ სქესობრივ ლტოლვაზე მიუთითა, სარტრს შეეძლო ეთქვა, რომ მან ამ პატივმოყვარეობას, ანუ გარანტირებულ სიდიადეზე პრეტენზიას, მეოთხე და ყველაზე მტკივნეული დარტყმა მიაყენა. სარტრის ექსისტენციალიზმი(განსხვავებით ჰაიდეგერისეულისაგან) არავითარ არაცნობიერ თავშესაფარს არ უტოვებს ადამიანს. ექსისტენციალისტური ფსიქოანალიზისათვის ფსიქიკურისა და ცნობიერის არეები ერთმანეთს ფარავენ. ადამიანი რასაც აკეთებს, ცნობიერად აკეთებს, ცნობიერად ირჩევს. იგი ვერაფერს დააბრალებს ვერც აუცილებელ „ძალაუფლებისაკენ სწრაფვას“ (ფ. ნიცშე) და ვერც ლიბიდოს არაცნობიერ ზეგავლენას(ზ. ფროიდი).

ერთადერთი უპირობო აუცილებლობა, რომელიც ადამიანს მიეყენება და მასზე მაღლა დგას, როგორც მისი ნებისაგან დამოუკიდებელი, არის ამორჩევის აუცილებლობა. ადამიანი ირჩევს მაშინაც, როცა იგი თავს იკავებს არჩევანისაგან. ამ დროს იგი თავშეკავებას ირჩევს. რა მკაცრიც არ უნდა იყოს ამის თქმა, ამ არჩევანში ადამიანი თავისუფალია, ცხადია, არა იმ აზრით, რომ მონა რომ მონად დაიბადა, მისი ბრალია, არამედ იმ აზრით, მონად რომ დარჩა, არ აჯანყდა ამის წინააღმდეგ, თუნდაც სიცოცხლის რისკის ფასად, ე. ი. დაეთანხმა მონობას, ე. ი. პასუხისმგებელია მისთვის.

მეტიც, ადამიანი პასუხისმგებელია არამარტო საკუთარ თავზე. თავისუფლება გულისხმობს პასუხისმგებლობას ყველასა და ყველაფერზე, რასთანაც კი ადამიანს მიმართება აქვს. ეს კი, საბოლოო ანგარიშით, არის მთელი კაცობრიობა, მთელი სამყარო. ადამიანის სამყარო, სარტრის აზრით, მისივე არჩევანის შედეგია. ვიღაც მან მეგობრად აირჩია, ვიღაც კი მტრად, ზოგი ბატონად, ზოგი მონად, ზოგსაც უმნიშვნელობა მიანიჭა. სამყაროში ზოგი შემთხვევითობის ბატონობას ხედავს, ზოგი აუცილებლობის, ზოგი ღმერთების არსებობას უშვებს(ირჩევს), ზოგი ათეისტია. ადამიანი თუ არსებობს, ამგვარ სამყაროში არსებობს. სხვებთან ერთად არსებობა თანარსია მისთვის, ისევე როგორც პასუხისმგებლობა ყველასა და ყველაფერზე. მთელი ეს ვალდებულებანი აწევს ადამიანს იმიტომ, რომ იგი ადამიანია, ე. ი. თავისუფალია. აქედან ნათელია, თუ რა უსაზომოდ ძნელია იყო ადამიანი, თუ რა ტვირთია არსებობა. ამიტომ წერდა სარტრი, „ადამიანი დაწყევლილია თავისუფლებით“,ადამიანი ამაოდ ცდილობს მას გაექცეს.

როგორ სამყაროს აირჩევს ადამიანი, მიუთითებს იმაზე, თუ როგორი ადამიანი არის იგი, როგორია მისი არსება. საერთოდ, ადამიანისათვის დამახასიათებელი თავისუფლება თითოეულ ადამიანში ვლინდება როგორც მის მიერ საკუთარი არსების შექმნა. სარტრი ფიქრობს, რომ სწორედ და მხოლოდ ამგვარად გაგებული თავისუფლება განასხვავებს ადამიანს ყველა სხვა ობიექტისაგან სამყაროში, ასევე სხვა ცოცხალი არსებებისაგან. დანის, სახლის, გზის არსება წინასწარაა დადგენილი გამკეთებლის მიერ, მათ ამ წინასწარ დადგენილი გეგმისაგან გადახვევა არ შეუძლიათ. შეუძლებელია ეს ცხოველისათვისაც. ასეთსავე მდგომარეობაში იქნებოდა ადამიანიც, ღმერთი რომ არსებობდეს. თუ ღმერთი ქმნის სამყაროს და ქმნის ადამიანს „ხატად და მსგავსად თვისა“, მაშინ სწორედ ეს იდეაა არსება და სამყაროში ადამიანის არსებობა მხოლოდ მისი განხორციელებაა. სარტრი ფიქრობდა, რომ, საბოლოო ანგარიშით, ამავე როლს ასრულებს ადამიანის ზოგადი მორალური იდეის(კანტი), მსოფლიო სულის(ჰეგელი) თუ ისტორიული აუცილებლობის(მარქსი) დაშვება.

ამ საკითხში მთელი ტრადიციული ფილოსოფიისგან გასამიჯნავად სარტრი აყენებს პრინციპს: „ადამიანის არსებობა წინ უსწრებს მის არსებას“. ეს პრინციპი თავისუფლებისა და პასუხისმგებლობის შესახებ სარტრის პოზიციის ტრადიციულ ტერმინებში

გამოთქმაა. ტრადიციულად ხომ ყოველივე არსებულის არსება წინ უსწრებდა მის არსებობას, განსაზღვრავდა მას, როგორც საკუთარ გამოვლინებას. სარტრმა აქ უკიდურესი სინათლით და სიმკვეთრით გამოხატა კირკეგორის მოსაზრება, სადაც იგი აღნიშნავდა, რომ ყველა ცოცხალ არსებას (მაგ., გაყინულ ბეღურას) აქვს უფლება საყვედური უთხრას ღმერთს, გარდა ადამიანისა, რადგან მხოლოდ იგია თავისუფალი(3. 507).

ამ პერიოდის სარტრის პოზიცია კარგად გამოითქმის, ერთი შეხედვით, წინააღმდეგობრივი დებულებით: სარტრი კონკრეტულ ადამიანს იღებს აბსტრაქტულად. მისი გამოსავალია, საერთოდ, ადამიანის ფაქტობრიობა საზოგადოებრივ ყოფიერებასთან და, საერთოდ ყოფიერებასთან მისი სპეციფიკური მიმართების გარეშე. იგი არ იშველიებს ახალ ეპოქაში ტექნიკის ადამიანზე გაბატონების ფაქტს, ანდა სამყაროს თერმული სიკვდილის ჰიპოთეზას. ადამიანის ბუნება მისთვის უცვლელია. ადამიანის გაუცხოება ახალ ეპოქაში, რასაც მარქსისტები ასე დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ, სარტრისათვის, ბიბლიიდან მოყოლებული, ადამიანის თანარსია. გაუცხოება, ანუ იმის განცდა, რომ მე ჩემსა და სხვის თვალში დაკარგული მაქვს უკანონო, მითვისებული ბრწყინვალება, გაცნობიერდა უკვე სიტყვებით: მათ იცოდნენ, „რამეთუ შიშველ იყვნენ“.

სარტრის ფილოსოფიური და მხატვრული შემოქმედების განვითარება, პირობითად, შეიძლებოდა 4 პერიოდად დაგვეყო: პირველი მოიცავს 1936-1942 წწ., მეორე - 1942-დან 1952 წლამდე პერიოდს, მესამე - 1952-1960 წწ., მეოთხე -1960-დან გარდაცვალებამდე, 1980 წლამდე.

ამ განვითარებაში ერთი პერიოდის ძირითადი პრინციპი მეორეში კი არ უარიყოფა, არამედ აუცილებელ შემადგენელ მომენტად შედის მასში. პირველ პერიოდში, შეიძლება ითქვას, სარტრი პრინციპულად ახალს არაფერს ქმნის ტრადიციასთან შედარებით. აქ მოცემულია დეკარტის კრიტიკა და ფენომენოლოგიური მეთოდის გამოყენება წარმოსახვის ძალის მნიშვნელობის დასადგენად, რომელიც შემდეგ ადამიანის თავისუფლების საფუძვლის როლში მოგვევლინება. ლიტერატურაში კი სარტრი ფ. კაფკას(1883-1924) მოხაზული ადამიანური ყოფნის აბსურდულობის და აუტანლობის პორიზონტს არ სცილდება. მეორე პერიოდი იწყება მაშინ, როცა სიტუაციამ მიუთითა გამოსავალზე და რეალური არსებობა, უპირობო უაზრობის მაგიერ, სავსებით გარკვეულ უარყოფით ღირებუ-

ლებად წარმოუდგა ფაშიზმის სახით. ეს პერიოდი იწყება იქ, სადაც სარტრის დრამის „გულყრის“ (1837) გმირის როკანტენის ადგილას მამისათვის შურისმაძიებელი ორესტი დგება („ბუზები“, 1942). ორესტი იმასვე ხედავს, რასაც როკანტენი, მაგრამ სამარცხვინო სინამდვილეს, რომელიც, ფაქტობრივად, მისივე ცნობიერებით კონსტრუირდება, ომს უცხადებს. ამ პერიოდის სარტრის ფილოსოფიური შრომები ორესტის მოქმედების სამართლიანობას და საჭიროებას ასაბუთებენ. სარტრის, როგორც ხელოვანისა და მოაზროვნის სპეციფიკა ამ პერიოდში გამოაშკარავდა. 1946 წ. გამოიცა მისი ყველაზე პოპულარული ფილოსოფიური შრომა „ექსისტენციალიზმი ჰუმანიზმია“. ამ პერიოდის ძირითადი ნაკლი ისაა, რომ სხვა ადამიანები, რომელნიც ფაქტობრივი თანამებრძოლები არიან ფაშიზმის სახით გაბატონებული აბსურდისა და ბოროტების წინააღმდეგ ბრძოლაში, ვერ ნახულობენ მის საკუთარ მე-სთან თანასწორუფლებიანობას ვერც ლიტერატურაში და ვერც ფილოსოფიაში. სარტრის პოზიციიდან სხვის, როგორც პიროვნების თავისუფლებას და თვით აზროვნების დაფუძნების სიძნელეს რომ თავი დავანებოთ, „სხვა“ სარტრისათვის არის ის, „ვინც მე სამყარო მომპარა“.

მესამე პერიოდის აუცილებლობა განაპირობა სარტრის მსოფლმხედველობის შინაგანმა სიძნელეებმა: ადამიანის უპირობო თავისუფლება, ცხოვრების საზრისისა და ღირებულების მხოლოდ პიროვნების არჩევანზე დამყარება დადებით და უარყოფით ღირებულებათა შორის საზღვრის წაშლით იმუქრებოდა. სარტრი იძულებული გახდა პიროვნების თავისუფლების დასაფუძნებლად, სუბიექტურს გარდა, სხვა ფაქტორიც მოეძებნა. მან ისტორიულ მატერიალიზმს მიმართა, რომელიც სარტრის თეორიასთან კავშირში დაზღვეული იქნება თავისი ნაკლისაგან, რაც პიროვნების როლის უგულებელყოფაში მდგომარეობს. ამ კავშირის დაფუძნებისადმია მიძღვნილი სარტრის „დიალექტიკური გონების კრიტიკა“ (1960). აქ მან დიალექტიკურ მატერიალიზმს უარი უთხრა მეტაფიზიკურ პრეტენზიებზე და ამტკიცებდა, რომ „თუ დიალექტიკური მატერიალიზმი არსებობს, იგი არსებობს როგორც ისტორიული მატერიალიზმი“. პირველი და მეორე პერიოდების მთელი განსხვავების მიუხედავად, ორივე პესიმისტურად შეიძლება ჩაითვალოს. ამის დაფუძნებაა სარტრის შრომა „ყოფიერება და არარა“. აქ ცნობიერება და ადამიანური სამყარო, რამდენადაც ის ცნობიერების მიერაა შექმნილი, გაგებუ-

ლია როგორც არარა თავისთავად არსებულ ყოფიერებასთან მიმართებაში, რომელიც აუცილებლობა და სავსეობაა. ეს არაა დემოკრიტეს არარა, რომელიც აუცილებელია თავად ყოფიერებისათვის (ატომებისათვის).

„ყოფიერება და არარაში“ სარტრი ამტკიცებს, რომ ადამიანის სახით ქვეყნად ჩნდება ისეთი რამ, როგორიცაა არარა(le néant). ეს ადამიანის ცნობიერებაა და მისი თავისუფლების შესაძლებლობა. ეს უკვე იმითაა განპირობებული, რომ ადამიანმა თავის თავს რომ მიაღწიოს, გაიგოს, რომ სხვისაგან, ყოფიერებისაგან განსხვავებულია, უნდა განესხვავოს ნივთებს, დისტანციაში იყოს მათთან. ყველაფერი ის, რაც მყარი და გარკვეულია, არ შეიძლება იყოს ცნობიერება. ცნობიერება მუდმივი ქმნადობაა, მუდმივი გადაწყვეტილებების, ე. ი. გარდაქმნის პროცესია, ისევე როგორც ჰეგელთან. მაგრამ ჰეგელისაგან განსხვავებით, იგი არც თავადაა ყოფიერება და არც ძალა აქვს ყოფიერებაზე. ამიტომ წამოაყენებს სარტრი იმის მსგავს დებულებას, რასაც იასპერსი ადამიანზე ამბობდა: „ცნობიერება არ არის ის, რაც ის არის და არის ის, რაც ის არ არის“(177. 64-65).

სარტრს იმის თქმა კი არ სურს, რომ ადამიანი მხოლოდ ცნობიერებაა, მისი ანთროპოლოგია იმას ამტკიცებს, რომ ადამიანი რაც არის, მისი ცნობიერების წყალობითაა. იგი მუნყოფიერებაა (Dasein). რამდენადაც იგი არსებობს როგორც ცნობიერი, უკვე არის ექსისტენცი როგორც გამოსვლა ყოფიერებიდან, გადაბიჯება ნამდვილიდან (ყოფიერებიდან, რომელიც გამორიცხავს შესაძლებლობას) შესაძლებლობისაკენ როგორც ცნობიერების ამოქმედებისაკენ. ამ აზრს დებს სარტრი ტრადიციულ ცნებაში, რომელიც აღინიშნება ტერმინით - ტრანსცენდენცი.

ყოფიერებისაგან ეს გამიჯვნა წარმოსახვის ძალის გარეშე შეუძლებელია. ამდენად, ცნობიერება წარმოსახვა და არარაა. საკუთარი არსების არჩევა ძირითადი - თაურარჩევანია(choix fondamentale). რამდენადაც ამ გადაწყვეტილებას, როგორც არჩევანს არაფერი განაპირობებს, „ყოველგვარი საფუძვლის მიღმურია“. სარტრი იტყვის, რომ იგი არის აბსურდი(177. 561). მაგრამ ადამიანის ნებისმიერი გადაწყვეტილება განწირულია მარცხისათვის, სულ ერთია იქნება ამის შედეგი თავისთვის წყნარად ლოთობა, თუ ხალხთა ბედის მართვა(177. 696).

„ყოფიერება და არარა“, ფაქტობრივად, საზოგადოებრივი ყოფიერების და პიროვნული ცნობიერების ონტოლოგიაა. საზოგადოებრივი

ცნობიერება, რაც მარქსისათვის არსებითი იყო პიროვნების ცნობიერების შინაარსისათვის, სარტრისათვის მიუღებელია. ერთადერთი თავის-თვის-ყოფნა(être-pour- soi) მისთვის არის ცნობიერება. მხოლოდ საგანი და ობიექტი არის თავის-თავად-ყოფნა(être-on-soi). მაგრამ,როგორც შოპენჰაუერი იტყოდა, ამ ლოგიკურ შედეგს ჩვენი ცნობიერება არ ეთანხმება. სხვები ჩემთვის არსებობს და, მეტიც, ისინი ჩემი წუხილის, ჩემი ტანჯვის მიზეზი არიან. მე მათზე გაბატონება მინდა. ყველა ადამიანს სურს იყოს ღმერთი. ეს შეუსრულებელი სურვილი გვიჩვენებს, რომ სხვისი ცნობიერებაც ცნობიერებაა. შეუსრულებელი სურვილი კი (ცვლავ შოპენჰაუერს რომ დავესესხოთ) ტანჯვის წყაროა. სარტრისათვის ეს სურვილი ვლინდება ორი სახით: სიყვარულისა და სადიზმის. სასურველ შედეგს ვერც ერთი ვერ აღწევს. ყოველი მცდელობა მარცხისთვისაა განწირული. სარტრს, რასაკვირველია, არ ავიწყდება, რომ არსებობს დიდი სიყვარული, სიკეთე, ბავშვის ღიმილი, მაგრამ იგი, ნიცშეს მსგავსად, ამწვავებს პრობლემას. მიუხედავად ამგვარი სიტუაციისა, ადამიანებს მაინც სჭირდებათ ერთმანეთი და ისინი ერთიანდებიან იმათ წინააღმდეგ, ვინც უფრო მეტად სძულთ, ვიდრე ერთმანეთი. ასე იქმნება ის, რასაც საზოგადოებას, კლასს თუ ჯგუფს ეძახიან. ამგვარი „ხელშეკრულების თეორიით“ ცვლის სარტრი მარქსის და ენგელსის მოძღვრებას კლასების შესახებ. როგორი კარგი კავშირიც არ უნდა იყოს, ადამიანთა შორის გაუცხოება და დაპირისპირება რჩება. როგორც კი ეს კავშირი სტაბილურობას შეიძენს, იგი, შეიძლება ითქვას, ყოფიერებად იქცევა, რომელიც გამორიცხავს თავისუფლებას და პიროვნებად ყოფნის შესაძლებლობას. თავისუფლების დასაცავად სარტრი მარქსისა და ბოლშევიკების ზოგი ბელადის, მაგ., ლ. ტროცკის(1879-1940) „პერმანენტული რევოლუციის“ მსგავს პრინციპს წამოაყენებს. მისი უფრო ახლობელი წინამორბედი კი ადორნოს ნეგატიური დიალექტიკის თეორიაა, რომელიც გულისხმობს დაპირისპირებას და უარყოფას სინთეზის შესაძლებლობის გარეშე.

მიუხედავად აუცილებელი მარცხისა, ადამიანი წარმოსახვის ძალის წყალობით იტოვებს იმედს, უფრო სწორად, მას შეუძლია წინასწარგანწირული გადაწყვეტილება მიიღოს ზნეობრიობის სასარგებლოდ. სარტრის „ეშმაკი და მამა ღმერთის“ მთავარ გმირს - გოტცს გაცნობიერებული აქვს ეს შესაძლებლობა: მე დამნაშავე ვარ, მაგრამ, გინდა დავნაძლევდეთ, წმინდანი გავხდები, ირწმუნება

გიოტცი. მან იცის, რომ მთავარია გადაწყვეტილება ზნეობრიობის სასარგებლოდ იმ შეგნებით, რომ ამგვარი გადაწყვეტილება არის თვითამაღლება, იმ იმედით, რომ შენ ერთადერთმა მიაღწიო სასურველ მიზანს იმ საქმეში, რაშიც ყოველი ადამიანური მცდელობა განწირულია(175. 97).

ქრისტიანული მისტიკიდან მომდინარე ეს აზრი გადაწყვეტილების ძირითადი ღირებულების შესახებ(მიუხედავად იმისა, რა შედეგს მოიტანს იგი რეალობაში) გამართლებული იყო მორწმუნისათვის, რომლისთვისაც მთავარი იყო, რომ ღმერთმა იცოდა ამ გადაწყვეტილების წრფელობა. გამართლებული იყო ის კანტისთვისაც, რადგან იგი ზნეობის უმაღლეს მსაჯულად ადამიანის საკუთარ სინდისს თვლიდა. ათეისტი სარტრისათვის კი საქმე უფრო რთულადაა. კონკრეტულ პიროვნებას მასთან არც ღმერთი ჰყავს მშველელად და მსაჯულად, არც საზოგადოება. ღმერთი სარტრმა „ადვილად“ მოაცილა ადამიანს, მაგრამ საზოგადოებასთან მისი მიმართების საქმე სხვაგვარადაა. მისი ერთ-ერთი ყველაზე ცნობილი ფრაზა დრამიდან „ჩაკეტილი კარები“ : „ჯოჯოხეთი - ეს სხვებია“ (178. 123) კარგად უჩვენებს, თუ როგორ ესმის სარტრს ეს მიმართება. საზოგადოება, სხვები მისთვის აუცილებელია, თავად კი საზოგადოებისათვის, სახელმწიფოსათვის შემთხვევითია. მაგრამ მაინც მორალი ჩემი კი არა, ჩვენი მორალია, ჩემი მორალური გადაწყვეტილება სხვებსაც ითვალისწინებს. ეს საზოგადოება მას ჩაგრავს, მაგრამ რამდენადაც ის თავისუფლად გრძნობს თავს, მას აქვს უნარი თავისი ძალისხმევით შეცვალოს ეს საზოგადოება არა მარტო თავისთვის, არამედ ყველასთვისაც.

ადამიანურმა არსებობამ არ შეიძლება აიცილოს შემთხვევითად, სამყაროსა და საზოგადოებაში გადაგდებულად მყოფის, უმიზეზოდ არსებულის მდგომარეობა.

იგი უმიზეზოა იმიტომ, რომ შემთხვევითია. ამ მდგომარეობის აცილება შეიძლება მხოლოდ სიკვდილით, რომელიც ნიშნავს ყოფიერებაში, ე. ი. უპიროვნო, არადიფერენცირებულ, სავსე და ტოტალური აუცილებლობის სფეროში გადასვლას. მაგრამ ეს არასგზით არ არის მიზანი, განსხვავებით ჰაიდეგერისაგან, რომელიც ადამიანს ამზადებს ყოფიერების ხმის გასაგებად. სარტრისათვის ყოფიერებას არც ხმა აქვს და არც მიზანი. აქ ჩანს, რომ სარტრი უარყოფს როგორც უნივერსალური ტელეოლოიზმის, ისე ყოფიერებისა და ცნობიერების კორელაციის ტრადიციულ პრინციპებს.

მისთვის ადამიანი და მისი სამყარო არ არიან უნივერსუმის მიზანი და არც აუცილებელი ნაწილი. ადამიანი შეიძლება იყოს და შეიძლება არა. მაგრამ როცა იგი არსებობს, მან თავისი არსებობის გამართლება საკუთარი თავის გარეთ არ უნდა ეძებოს. საერთოდ, პესიმისტური შეხედულება ადამიანზე და მის ბედზე, სარტრისათვის კი არ გამორიცხავს, არამედ გულისხმობს, მოითხოვს აქტიურ მოქმედებას და შემთხვევით არსებულ საზოგადოებაში ადამიანისათვის შესაფერი პირობების შექმნის ცდას. მიუხედავად იმისა, რომ ეს მცდელობა განწირულია, მაინც მისი გაცნობიერება და მაინც მოქმედება წარმოადგენს ადამიანის არსებობის გამართლებას. თუ ადამიანი თავისუფალია, მაშინ ყველაფერი მისი ბრალია. სარტრი იმდენად შეურიგებელია თავის მოთხოვნაში, რომ პიროვნების დახასიათებისათვის უ შეფასებისათვის უარყოფს მასში განუხორციელებელი შესაძლებლობის არსებობას. მეტიც, იგი უარყოფს მოცემულ მომენტში წარსული მოქმედების მნიშვნელობასაც. ადამიანი ისაა, რასაც ის მოცემულ მომენტში აკეთებს. სარტრი უფლებას არ აძლევს ადამიანს, შეიმსუბუქოს პასუხისმგებლობა იმაზე მითითებით, რომ მასში დაფარულია დიდი შესაძლებლობანი, მაგრამ გარემოება მათი გამოვლენის შესაძლებლობას არ აძლევს, ანდა, რომ მისი წიგნები არაა მისი შესაფერი, რადგან ხელი შეეშალა, ოჯახი არა ჰყავს იმიტომ, რომ მეგობარი ვერ იპოვა, საგმირო საქმის გაკეთებას აპირებდა, მაგრამ ვერ მოახერხა და სხვ. არ არსებობს გენიოსი გენიალური წიგნების დაწერის გარეშე. სარტრი ბიჰევიორისტივით მოითხოვს მოქმედებას, რომ ამის საფუძველზე დაასკვნას მოქმედზე. მეორე მხრივ, მისთვის არ არსებობს გამოუსწორებელი დანაშაული, არ არსებობენ დაბადებით მშიშრები და გმირები. მშიშარა თავად იხდის თავს მშიშრად, მაგრამ, ამავე დროს, მას ყოველთვის აქვს შესაძლებლობა გმირი გახდეს. გარემოება, პასუხისმგელობის აზრით, ტოტალურად გამოუვალი არასდროს არაა. ადამიანის ბედი მის შიგნითაა და მისი ერთადერთი იმედი მისივე მოქმედებაა.

ამის გამო სარტრი თავის მოძღვრებას ყველაზე უფრო ოპტიმისტურად თვლის. ადამიანის მომავალი მისივე გათვალისწინებული და დაგეგმილია. ჯერ არის მისი გეგმა და მერე მისი ახალი სინამდვილე. ისე ჩანს, თითქოს სარტრი ასხვავებდეს გეგმას, როგორც შესაძლებლობას და სინამდვილეს, როგორც ამ გეგმის განხორციელებას. მაგრამ სარტრს შესაძლებლობა გავრცელებული

გაგებისაგან განსხვავებულად ესმის. მისთვის შესაძლებლობა არ არის ის, რაც შეიძლება განხორციელდეს და შეიძლება არა. ის აუცილებლად უნდა განხორციელდეს. მაგრამ ეს არც აუცილებლობაა, რომელიც ოდესმე შესაძლებელ სიტუაციაში გამოვლინდება. ეს არის უკვე მიღებული გადაწყვეტილება, რომელმაც უკვე შეცვალა პიროვნება. ამიტომ, წინააღმდეგ ჰაიდეგერისა, სარტრი უარყოფს განუხორციელებელი შესაძლებლობის ღირებულებას და შესაძლებლობას. მისი პოზიცია ამ საკითხში კარგად გამოიხატება ნ. ჰარტმანის პრინციპით: რეალობაში შესაძლებელია მხოლოდ ის, რაც ნამდვილია. ასევე, ჰარტმანის დებულებამ იმის თაობაზე, რომ ადამიანი იძულებულია იყოს თავისუფალი, არ შეიძლება სარტრის თეზისი არ მოგვაგონოს, თუმცა, განსხვავებით სარტრისაგან, ჰარტმანი ადამიანის თავისუფლებას თავისუფლების ზოგადი ვითარების სპეციალურ შემთხვევად მიიჩნევდა.

სარტრი ხშირად მიუთითებდა მ. ჰაიდეგერზე როგორც თანამოაზრეზე. იყენებდა ჰაიდეგერის კვლევის შედეგებს და მის ტერმინოლოგიასაც. მაგრამ მათ შორის არსებითი განსხვავებაა. ორივე „ათეისტები“ არიან, მაგრამ თუ სარტრისათვის ღმერთის უარყოფა ნიშნავს ადამიანის განთავისუფლებას, მის დამყარებას მხოლოდ საკუთარ თავზე, ჰაიდეგერისათვის ღმერთის ტრადიციული გაგების უარყოფა ნიშნავს არსებულის უფრო ღრმა საფუძვლის ძიებას, რომელიც ადამიანსა და მისი სამყაროს „გარეთაა“ და მისი ბედის განმსაზღვრელია. ამიტომაა, რომ თეოლოგები გულმოდგინედ ცდილობენ ჰაიდეგერთან დაკავშირებას.

სარტრის ფილოსოფია არის ჰაიდეგერის პრობლემატიკის ადამიანური სამყაროს სფეროთი შემოფარგვლა. იგი ყველა კითხვაზე აქ ეძიებს პასუხს. თუ ვინმეა მეოცე საუკუნეში ანთროპოლოგიის, არა როგორც ერთ-ერთი ფილოსოფიური დისციპლინის, არამედ, როგორც ფილოსოფიის გასაღებისა და ამავე დროს მისი საფუძვლის დამცველი, ეს სარტრია. მისთვის ადამიანისა და მისი სამყაროს გარეშე არავითარი განსაზღვრულობა და არავითარი განმსაზღვრელი არ არებობს. ცხადია, ის არ უარყოფს დაბადებისა და სიკვდილის არსებობას, მაგრამ უარყოფს მათ განმსაზღვრელობას ადამიანურ ბუნებაში და მის სამყაროში. ისინი მხოლოდ იმას განსაზღვრავენ, რომ ეს სამყარო შემთხვევითია, მაგრამ არა მის შინაგან სპეციფიკას. ამ სამყაროს გასაღები თავად ადამიანშია, მის მიმართებაში საკუთარ მომავალთან. ჰაიდეგერისათვის ადამიანის

არსება უკვე გულისხმობს ადამიანური სამყაროს გარეთ გასვლას, მის მიმართებას ყოფიერებასთან როგორც დაფარულთან. იგი იმასთან შედარებით, რასაც ჩვენ რაობას ანდა საგნებს ვუწოდებთ, აღინიშნება როგორც არარა. იგი ყოველგვარი დეტერმინაციის საბოლოო წყაროა. სარტრისათვის ადამიანია საბოლოო ინსტანცია, ჰაიდეგერისათვის კი - ყოფიერება, ანუ არარა.

სარტრი შთამბეჭდავად უსვამს ხაზს ადამიანის თავისუფლებას და პასუხისმგებლობას, მაგრამ ეკარგება აუცილებლობა, მკაცრად თუ ვიტყვით, ეკარგება პიროვნების მთლიანობაც. ჰაიდეგერი ყოფიერების განმსაზღვრელ ფუნქციაზე მითითებით კარგავს ადამიანის თავისუფლებას. ერთი საერთო კი შეიძლებოდა დაგვენახა: მარცხისათვის განწირული აქტიურობა სარტრთან ეფარდება ყოფიერების გარდუვალი აუცილებლობის აღიარების საფუძველზე პიროვნების აქტიურობას. სარტრისათვის სამყაროს გარეთ გასვლა ნიშნავს მხოლოდ ახალი სამყაროს შექმნას. ადამიანური სამყაროს, როგორც ცნობიერების მაარარავებელი შემოქმედების პროდუქტს, მიღმა სარტრისათვის მხოლოდ არადიფერენცირებული არსია, რომელსაც არაფრად სჭირდება და არც აინტერესებს ცნობიერება და მისი სამყარო. სარტრისა და ჰაიდეგერის განსხვავება, ალბათ, ყველაზე უკეთ ჩანს იმ დებულებაში, რომლის მიხედვითაც ადამიანის ექსისტენცია უსწრებს მის ესენციას, ანუ არსებობა უსწრებს მის არსებას. ეს დებულება სარტრმა 1946 წ. წამოაყენა როგორც ექსისტენციალისტთა საერთო პრინციპი. ჰაიდეგერს სრული უფლება ჰქონდა უარეყო თავისი ფილოსოფიის ამგვარი გაგება. ის, რაც ჰაიდეგერმა 1927 წ. წამოაყენა თავის ძირითად შრომაში („მუნყოფიერების „არსება" მის ექსისტენცში ძევს"), პრინციპულად განსხვავდება სარტრის დებულებისაგან. ამ ორ დებულებაში არც ერთი ცნება არ არის ერთნაირად გაგებული. სარტრისათვის ადამიანის მოქმედება, მისი არსებობა(ექსისტენცი) მისი არსების ერთადერთი საფუძველია. მას არ სწამს განუხორციელებელი შესაძლებლობა. ზუსტად თუ ვიტყვით, საერთოდ აღებული, ექსისტენცი, საერთოდ, ესენციას არ უსწრებს დროში. ისინი უერთმანეთოდ არ არსებობენ, მაგრამ ახალ არსებას(ესენციას) მუდამ უსწრებს კონკრეტული ადამიანის (რომელიც არსებული ექსისტენციის და ესენციის კავშირია) გადაწყვეტილება საკუთარი ახალი არსების, ახალი ესენციის შესაქმნელად.

ექსისტენცი ჰაიდეგერთან სავსებით განსხვავებული გაგებითაა

ნახმარი, სარტრთან კი იგი მხოლოდ ტრადიციული ფორმულის შებრუნებაა. ტრადიციულად, იგი აღნიშნავდა არსებობას და მისთვის ჰაიდეგერს აქვს ტერმინი – „ექსისტენცია". ჰაიდეგერი სპეციალურად მიუთითებდა, რომ მისი დებულება არაა ექსისტენცია - ესენციის ტრადიციული მიმართების უბრალო შებრუნება. მისი პრინციპი არის პოზიტიური დებულება იმის თაობაზე, თუ რა უნდა მივიჩნიოთ ადამიანის არსებად და იგი ასეთად ექსისტენცს(ანუ ყოფიერებასთან მიმართებას) მიიჩნევს. მსგავსად იმისა, როგორც, მაგ., მარქსი ადამიანის არსებას იარაღის მკეთებლობაში ხედავდა, ჰაიდეგერი ფიქრობდა, რომ სარტრმა ესენცია-ექსისტენციის ტრადიციული მეტაფიზიკური მიმართება შეაბრუნა, მეტაფიზიკური დებულების შებრუნებით კი მხოლოდ მეტაფიზიკური დებულება მიიღება. ჰაიდეგერი სარტრს, ე. ჰუსერლთან ერთად, მეტაფიზიკოსად თვლიდა და ორივეს პრინციპულად გაემიჯნა. იგი ამტკიცებდა, რომ „ყოველი ჰუმანიზმი მეტაფიზიკურია, ყოველი მეტაფიზიკა ჰუმანისტური". თავის ფილოსოფიას ჰაიდეგერი ანტიჰუმანიზმს უწოდებდა, ანტიმეტაფიზიკურის აზრით.

სარტრი ხედავდა, რომ მისმა მასწავლებლებმა გნოსეოლოგიური სოლიპსიზმი ვერ გადალახეს. ეს თეორიულად ასაბუთებდა პიროვნების მარტოობის, მიტოვებულობის და სხვებისადმი გულგრილობის განცდას. მან ამ საკითხს ადრევე მიაქცია ყურადღება. 1937 წ. გამოცემულ შრომაში „მე-ს ტრანსცენდენტობა" სარტრი იმედოვნებდა, რომ პიროვნების პრობლემის ახალი კუთხით განხილვა სოლიპსიზმის დაძლევის საშუალებას მისცემდა. აქ წამოაყენა სარტრმა თავისი ცნობილი დებულება პრერეფლექტური cogito-ს შესახებ. მისი აზრით, დეკარტის cogito ergo sum არ არის პირველადი. იგი ჩვენი ცნობიერების მეორადი აქტივობაა. დეკარტმა, მისი აზრით, ვერ შეამჩნია, რომ მისი cogito ის ცნობიერება კი არ არის, რომელიც ეჭვობს, არამედ ის, რომელიც ეჭვზე რეფლექსიას ახდენს. ამ გზით სარტრი მიდის პრერეფლექტური cogito-ს, როგორც პირველადი ცნობიერების აღიარებამდე. მისთვის ცნობიერება, საერთოდ, იმგვარი ბუნებისაა, რომ გაუცნობიერებლად არაფერი არ მოეცემა. იგი მუდამ რაღაცაზეა მიმართული, მუდამ რაღაცის ცნობიერებაა. მაგრამ ერთია, მაგ., ამ სკამის ცნობიერება და მეორე - ამ გაცნობიერების რაობის გაცნობიერების ცდა. ცოდნა არ ნიშნავს იმის ცოდნას, რომ იცი, ამბობს სარტრი და ცნობილი შვეიცარიელი ფსიქოლოგის ჟ. პიაჟეს(1896-1980)

ექსპერიმენტებს იმოწმებს. თვითცნობიერების შემთხვევაში ობიექტია თავად ცნობიერება. პრერეფლექსური ცნობიერება არაა პერსონული. იგი უბრალოდ ცნობიერებაა რაიმესი. მე მაშინ იქმნება, როცა ეს ცნობიერება თავად გადაიქცევა ცნობიერების სუბიექტის ობიექტად. ესაა მე-ს შესახებ ცნობიერება. რამდენადაც აქ მე მხოლოდ ობიექტია და არა ცნობიერების სუბიექტი, ე. ი. რამდენადაც მე, როგორც რეფლექსიის ობიექტი, მუდამ ერთეულია და ჩართულია სამყაროში, იგი სხვა მე-ების არსებობასთან ერთად და მათთან ტოლძალოვნად ეძლევა რეფლექსიას. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ მე-ს, როგორც საკუთარი თავის, არსებობას სანამ ჩვენს აზროვნებას მივმართავდეთ მასზე, კატეგორიულად უარყოფდა ი. გ. ფიხტე ნაშრომში „მეორე შესავალი მეცნიერებათსწავლებაში“(1797).

„მე-ს ტრანსცენდენტობაში“ სარტრი წერდა: მე ვეცდები დავამტკიცო, რომ მე-ს ვერ ვნახავთ ვერც არარეფლექტირებული ცნობიერების შინაარსში და ვერც მის უკან. მე გამოდის მხოლოდ რეფლექსურ აქტებთან ერთად. იგი მოვლენაში რეფლექსური ინტენციის ნოემატური კორელატია. „მე“ და მე ერთი და იგივეა.

ისინი ტრადიციული ego-ს ორნაირი სახეა. განსხვავება მათ შორის მხოლოდ ფუნქციურია: ერთ შემთხვევაში, როგორც მოქმედების ერთიანობა, მეორეში- როგორც მდგომარეობათა და თვისებრიობათა ერთიანობა, იგი იმანენტური ტრანსცენდენტური პოლუსის სახით გამოჩნდება ჩვენი რეფლექსიის ერთიანობებისთვის – სწორედ რომ გამოჩნდება და არ არის იმთავითვე არსებული. იგი სინამდვილეში არც იმანენტურია, არც თავისთავადი, არც სარწმუნო(176. 42).

ეს შრომა სარტრს გამიზნული ჰქონდა როგორც სოლიპსიზმის გადალახვა. გულისხმობდა, რომ, როგორც რეფლექსიის შედეგი და, ამ აზრით, ტრანსცენდენტური, „მე“ ვერ იქნება სხვა მე-ების შემქმნელი, როგორც ეს, მისი აზრით, ჰუსერლთან იყო. მისი ფენომენოლოგიით კი, განსხვავებით ჰუსერლისეულისგან, ჩემი მე არაა უფრო სარწმუნო, ვიდრე სხვების. „ყოფიერება და არარაში“ სარტრი თავად იწუნებს ამ მეთოდს, თუმცა ცნობიერების ადრინდელ აღწერას ინარჩუნებს. მაგრამ ამჯერად ამ ცნობიერების სტრუქტურული ანალიზისას დადგენილ ისეთ გრძნობებს, როგორიცაა სირცხვილი, სიამაყე, შიში, ენდობა და ფიქრობს, რომ ისინი ჩვენი ცნობიერების სხვების ყოფიერებასთან ონტოლოგიურ კავშირებს ემყარებიან (176. 49). სხვა ადამიანები

ჩემი ცნობიერების სფეროში სხვაგვარად არ მოიცემიან, ისევე როგორც ჩემი — მათი ცნობიერების სფეროში (თუკი ამგვარ რაიმეს დავუშვებთ). ისე კი ეჭვი მათ არსებობაში მხოლოდ ხელოვნური და აბსტრაქტული არის. უნდა ითქვას, რომ ეს ისევე არ არის დეკარტის მეთოდოლოგიური ეჭვის შედეგის გადალახვა, როგორც არ იყო ამგვარი ჯ. ლოკის ანდა პ. გასენდის შენიშვნები დეკარტისადმი. წარმოსახვის ძალის სარტრისეული გაგება, რომელიც არარას და თავისუფლების სამეფოს ქმნის, არ აძლევენ მას სხვა ადამიანების, როგორც სხვა მეების ტოლფასოვნების დასაბუთების საშუალებას. მისმა ანალიზმა მხოლოდ იმაზე მიუთითა, რაც ფაქტობრივად და ფსიქოლოგიურად უსწრებს cogito-ს. მაგრამ ისინი დეკარტთანაც ტოლფასოვანია, რადგანაც ყველა ერთნაირად საეჭვოა. დეკარტი cogito ergo sum-ში თავისებურ ლოგიკურ(არასილოგისტურ) დასაბუთებას ხედავდა, რაც სარტრმა ვერ შეარყია.

ლოგიკური ანალიზი აქ ვერაფერს გახდება და სარტრმაც ადამიანის სხეულს მიმართა. იგი იწყებს მსჯელობას სხვების ფაქტობრივ არსებობაზე, რომელსაც მე ჩემი სხეულის მეშვეობით განვიცდი. ეს განცდა იცილებს გონების მიერ გაჩენილ უფსკრულს ჩემსა და სხვას შორის. სხეული, როგორც სექსუალობა, ამტკიცებს სარტრი, ადამიანთა შორის ყოველი მიმართების წყაროა. სხეული მაძლევს საშუალებას არა მარტო სხვისი არსებობა განვიცადო როგორც სუბიექტმა, არამედ, ასევე, როგორც ობიექტმა სხვა სუბიექტის მიმართ. ამაზეა აგებული სარტრის ექსისტენციალური ფსიქოანალიზი.

დებულებაში იმის თაობაზე, რომ ცნობიერება არის არარა, და რომ იგი მაარავებელია ყოფიერებაში, სარტრმა შინაარსი შეუცვალა „არარას“ ჰაიდეგერისეულ ტერმინს. ჰაიდეგერთან არარა არის ყოფიერების, როგორც ყოვლისმომცველის და, ამდენად, ყოფიერთა სამყაროს (ყველაფერი იმის, რაზედაც შეიძლება ითქვას — არის), საპირისპიროს სახელი. მაგრამ „არარა“ თავისი სტრუქტურით ნეგატიურია. ამიტომ, სარტრის აზრით, ამით ყოფიერების პირველადობა უარიყოფა. არარას მხოლოდ ყოფიერების საფუძველზე შეუძლიაო „არსებობა“ და მაარარავებელი მოქმედება. არარა არ შეიძლება იყოს არც ყოფიერებამდე და არც მის გარეთ, არამედ მხოლოდ მის შიგნით, მის გულში. აქ კიდევ ერთხელ გამოდის ევროპული აზროვნების ანაქსიმანდრესეული პარადიგმა კონკრეტული, დიფერენცირებული სინამდვილის თანდაყოლილი ცოდვის შესახებ. თუ ანაქსიმანდრესთან ყოველი კონკრეტულია ბრალეული

და იმსახურებს სასჯელს - გაჭრობას აპეირონში ხელახლა ჩაძირვით, სარტრი მთელი კონკრეტული სინამდვილის ცოდვას ადამიანის ცნობიერებას აბრალებს. მისთვის ცნობიერების გარეშე არ იარსებებდა რაიმე კონკრეტული, განსაზღვრელი და ერთეული (ხე, მთა, მდინარე). ცნობიერების მაარარეველებელი მოქმედების გარეშე იქნებოდა მხოლოდ ყოფიერების უფორმო, დაუნაწევრებელი მასა, რომელიც გამორიცხავს თავისუფლებას. ამიტომ, ცნობიერების, ანუ ფენომენთა სამყარო არაა ყოფიერების არც ასახვა, არც გამოვლენა. ყოველი მოვლენა, ცხოვრებაში ყოველი მოქმედება მხოლოდ თავის თავს გამოავლენს და სხვას არაფერს. ესაა მისი არსება და არა რაიმე, მის უკან მდგომი ჭეშმარიტი რეალობის გამოვლენა. ამ თვალსაზრისით მოვლენა, ფენომენი თავადაა აბსოლუტი. მაგრამ ის ამავე დროს რელატიურია, რადგან გულისხმობს იმის არსებობას, ვისთვისაც ხდება გამოვლენა, ე. ი. ადამიანს. ამ ფენომენს უკვე აღარა აქვს კანტის ფენომენის ორმაგი რელატიურობა. ამას სარტრი ფენომენის მონიზმს უწოდებს და მას ფენომენოლოგიის მონაპოვრად მიიჩნევს. ჩვენი კონკრეტული სამყარო ყოფიერებისაგან ცნობიერების მიერ გამოტაცებული არარსი სამყაროა. აქ, ამ მის მიერვე შექმნილი სიცარიელის სფეროშია ადამიანი თავისუფალი და სწორედ იმიტომ, რომ აქ უკვე აღარაა ყოფიერება.

სარტრის წამოწყება უნივერსუმში ადამიანის ადგილისა და შესაძლებლობის გასარკვევად ორმხრივ შეიძლება შეფასდეს: ერთია ადამიანური სამყაროსა და ყოფიერების მიმართება და მეორე — ადამიანის თავისუფლების სფეროში მოქმედების საზრისი და მიმართულება. მისთვის ადამიანად ყოფნა უკვე ნიშნავს თავისუფლებას და ყოფიერებისაგან მოწყვეტას. მასში ადამიანი საყრდენს ვერ ნახავს. თვით ადამიანურ სამყაროში კი არ არსებობს რაიმე ობიექტური კანონი ანდა საყოველთაო ღირებულება, რომელიც მიმართულების მიმცემად ანდა შეფასების საზომად გამოდგებოდა. ყოველი ადამიანის და, მეტიც, ადამიანის ყოველი მოქმედება თავისუფლების გამოვლენაა იმ აზრით, რომ მისი გადაწყვეტილება არაფრითაა წინასწარ განსაზღვრული. ადამიანი თავად ქმნის ღირებულებას, რომლის საყოველთაობის „გარანტირება" მხოლოდ საკუთარ სინდისზე მითითებით შეუძლია. მაგრამ სხვადასხვა პიროვნებას, ანდა ერთსა და იმავე პიროვნების საპირისპირო აქტებსაც შეუძლიათ „მიუთითონ" სინდისზე. საწინააღმდეგო შემთხვევაში

სინდისი ადამიანის საერთო არსების როლში გამოვიდოდა, რაც სარტრისათვის მიუღებელია. უამისოდ კი ადამიანის ყოველგვარ მოქმედებას ერთნაირი საფუძველი და ერთნაირი უფლება უმტკიცდება. ეს კი სარტრს სულაც არ უნდოდა. მან თავისუფლების პრინციპი სწორედ სოციალური და ეთიკური ბოროტების წინააღმდეგ საბრძოლველად წამოსწია, რამაც დიდი როლი შეასრულა მეორე მსოფლიო ომის დროს და მომდევნო პერიოდში, როცა უარყოფითი ღირებულებანი(ფაშისტური თუ კომუნისტური ტოტალიტარიზმის სახით) აშკარად ჩანდნენ. იგი უშუალოდ კონკრეტულ პიროვნებებს მიმართავდა (რომლებზეც მთელ მსოფლიოში დიდ ზეგავლენას ახდენდა) და თითოეულ მათგანში არსებულ საპირისპირო მიდრეკილებებს შორის უარყოფითს წამოსწევდა, რათა ადამიანებს საკუთარი თავის ეს ასპექტი სრული სახით, შეუფარავად დაენახათ და ძალა მოეკრიბათ მის დასაძლევად. სარტრმა გვიჩვენა, რომ საკუთარი თავის ამ ასპექტთან გაიგივება არავის უნდოდა. რასაკვირველია, გარკვეული აზრით, სწორია, რომ „ჯოჯოხეთი ეს სხვებია“, მაგრამ არანაკლები სიმართლეა, თუ ვიტყვით: „სამოთხე ეს სხვებია“, ადამიანისათვის მართლაც, არ შეიძლება რომელიმე მათგანი არსებობდეს „სხვების“ გარეშე. სახიფათო მის თეორიაში სხვა იყო. სარტრი ადამიანებს იმდენ თავისუფლებას აძლევდა ყოველი ახალი მოქმედებისათვის ახალი გადაწყვეტილებით საკუთარი ახალი არსების შექმნის შესაძლელობის თვალსაზრისით, რომ პიროვნების ერთიანობა, ფაქტობრივად, ქრებოდა (რადგან ყველას შეეძლო თავის წინანდელ ქმედებაზე მორალური პასუხისმგებლობა აეცილებინა). სარტრს არ შეეძლო აქ წინააღმდეგობა ვერ დაენახა, მაგრამ, როგორც ჩანს, იგი მაინც ემყარებოდა იმ რწმენას, რომ ადამიანში მეტია სიკეთისაკენ მიდრეკილება და თუ ბოროტების სახეს შეუფარველად დავანახვებთ, იგი, მისთვის მინიჭებულ თავისუფლებას, საბოლოო ანგარიშში, სასიკეთოდ გამოიყენებს.

რელიგიური ფილოსოფია

მსოფლმხედველობრივი პრობლემების ფილოსოფიური ანალიზის დონესა და ორიენტაციაზე ყოველთვის დიდ ზეგავლენას ახდენდა საზოგადოების წყობა და მასში მიმდინარე პოლიტიკური ცვლილებები, მაგრამ ეს განსაკუთრებით ნათლად ჩანს XX ს-ის რელიგიური ფილოსოფიის, ანუ ფილოსოფიური თეოლოგიის ბედზე.

XIX ს-ის მეორე ნახევარი, ფაქტობრივად, ათეიზმის მოძალებით აღინიშნებოდა. მარტო მარქსიზმი როდი იყო ათეისტური. ითვლებოდა, რომ მეცნიერება უარყოფს რელიგიას. განსხვავებული პოზიციის მქონე მკვლევრები ამინდს ვერ ქმნიდნენ. ჰეგელის სკოლის დაშლის შემდეგ (რომელიც თვლიდა, რომ ფილოსოფია მიწყივი ღვთისმსახურებაა) ათეიზმმა, ამა თუ იმ ფორმით, დიდი გასაქანი მიიღო. ჯერ კიდევ მანამდე, 20-იან წლებში, ჰეგელის მცდელობებს, ღმერთის დასაბუთების მეთოდები ხელახლა წამოეწია, თავად გოეთემ არათანამედროვე უწოდა კანტის პოზიციასთან მიმართებაში. ჰეგელის მოწაფეებმა, ზოგმა თავად ჰეგელის ათეისტური ინტერპრეტაციები წამოაყენა (მაგ., ბ. ბაუერმა1809 -1882), ზოგმა კი მისი მოძღვრება რელიგიის უკანასკნელ თავშესაფრად გამოაცხადა და, ქრისტიანობასთან ერთად, მასაც დაუპირისპირდა (მაგ., ლ. ფოიერბახი, 1804-1972). გავრცელდა პიროვნული ღმერთის უარმყოფელი, ე. წ. ულმერთო რელიგიები, რომელსაც, ლ. ფოიერბახის გარდა, იცავდნენ ა. შოპენჰაუერი და ო. კონტი. საკმაო გავლენა ჰქონდათ ვულგარულ მატერიალისტებსაც: ლ. ბიუხნერს (1824-1899), კ. ფოგტს(1817-1895), ი. მოლეშოტს(1822-1893). ისინი ბუნებისმეტყველნი იყვნენ და მეცნიერების სახელით უარყოფდნენ რელიგიას. 1859 წლიდან სწრაფად გავრცელებულმა დარვინიზმმა თითქოს საბოლოოდ დაადასტურა მათი პოზიცია.

ამ პირობებში რომის პაპმა ლეო XIII -მ გამოსცა მოწოდება, (1879). იგი კათოლიკებს ავალებდა აეღორძინებინათ თომა აკვინელის მოძღვრება, რომელმაც თავის დროზე შეძლო რელიგიასა და მეცნიერებას შორის წინააღმდეგობის მორიგება. ეს გახდა საფუძველი იმ გავრცელებული და გავლენიანი ფილოსოფიური მიმართულებისა, რომელსაც ნეოთომიზმი ეწოდება. მისი უდიდესი წარმომადგენლები XX ს-ში იყვნენ: ჟ. მარიტენი(1882-1973), ე. ჟილსონი(1884-1978), ი. ლოტცი (1903-1991) და სხვ. ისინი თავად იყვნენ დიდი მეცნიერები და ბევრი რამ გააკეთეს მეცნიერებისა და რელიგიის

თავსობადობის პრინციპის დასაბუთებისათვის. ისიც უნდა ითქვას, რომ XX ს-ში მათი მუშაობისათვის უკეთესი პირობები შეიქმნა. მეცნიერებამ უარი თქვა ასახვის თეორიაზე და ჰეშმარიტების უალტერნატივო ფლობაზე. ისეთი ავტორიტეტული მოაზროვნეები, როგორებიც იყვნენ ა. ბერგსონი და ა. ნ. უაიტჰედი, უსამართლოდ მიიჩნევდნენ მეცნიერებისა და რელიგიის დაპირისპირებას. ორივე აუცილებლად მიაჩნდათ ადამიანის მსოფლმხედველობისათვის. მაგრამ ეს არ ითქმის მთელ ევროპაზე. რუსეთის რევოლუციები მიმართული იყო როგორც ამქვეყნიური ღმერთის, ე. ი. მეფის, ისე იმქვეყნიურის წინააღმდეგ. ამ საფუძველზე წარმოშობილ სახელმწიფოებში, რწმენის თავისუფლების დეკლარირების მიუხედავად, ლენინის სიტყვები რომ ვიხმაროთ, „მებრძოლი მატერიალიზმის", ე. ი. ათეიზმის პოზიციაზე იდგნენ. ინგრეოდა ეკლესია-მონასტრები, იდევნებოდნენ მორწმუნეები. რელიგია ოფიციალურად ცხადდებოდა ხალხის ოპიუმად, თუმცა ბევრმა გულმოდგინე ფუნქციონერმა არ იცოდა, რა იყო ოპიუმი. სოციალისტურ ქვეყნებში მთელი მისი არსებობის მანძილზე, ფაქტობრივად, არ არსებობდა ფილოსოფიური თეოლოგია. დაშვებული იყო მხოლოდ რელიგიის კრიტიკა, რომელსაც მეცნიერულ ათეიზმს უწოდებდნენ.

რელიგიურ ფილოსოფიას თავისი წარმომადგენლები მსოფლმხედველობრივი აზროვნების თითქმის ყველა მიმართულებაში ჰყავს, იქნება ეს ექსისტენციალიზმი, ფენომენოლოგია, სიცოცხლის ფილოსოფია, ფილოსოფიური ანთროპოლოგია, რეალონტოლოგია თუ პერსონალიზმი. მაგრამ უნდა განვასხვავოთ პრობლემისადმი ორგვარი მიდგომა: ერთია, როცა მეცნიერი ანდა ფილოსოფოსი, რომელიც საკუთარი პრინციპების განვითარების საფუძველზე (ზოგჯერ მისთვისაც მოულოდნელად) ღმერთის აღიარებამდე მიდის, მეორეა, რელიგიური ფილოსოფიის საკუთრივი ბირთვი, როცა მკვლევარს მიზნად აქვს რელიგიური რწმენის უპირატესობის დასაბუთება და საპირისპირო არგუმენტებს ყურადღებას არ აქცევს. ასეთები გვხვდებიან ნეოსქოლასტიკოსებში (ნეოთომისტები, ავგუსტინელები, სიუარესელები), ლუთერანელებში, ძენ ბუდისტებში და სხვ.

კრიტიკაზე მაღლა მდგარი, წინასწარი პოზიციის ნიმუშად შეიძლება პაპი პიუს X-ის 1914 წლის ენციკლიკაზე მივუთითოთ. იგი ეხებოდა 24 თომისტურ თეზისს, რომელთა გადალახვის უფლებას კათოლიკური ეკლესია არავის აძლევდა. ამგვარმა შეზღუდვებმაც შეუწყვეს ხელი იმას, რომ ისეთი ნეოთომისტების,

როგორებიც იყვნენ ე. ჟილსონი, ჟ. მარიტენი, კ. რანერი, უ. ბალთაზარი და სხვ., ძირითადი მონაპოვარი ფილოსოფიის ისტორიას ეხება.

ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ დასავლეთის თეოლოგთა ბრძოლა მარქსისტული ათეიზმისა და სოციალიზმის წინააღმდეგ ერთგვაროვანი არ იყო. მეორე მსოფლიო ომის დროს მრავალი მორწმუნე იბრძოდა ფაშიზმის წინააღმდეგ ათეისტის მხარდამხარ ცივილიზაციის მონაპოვრის დასაცავად. ამან შექმნა საფუძველი დიალოგისათვის და ახალი აზროვნების მნიშვნელობის გაგებისათვის. გულწრფელმა თეოლოგებმა დაინახეს, რომ მსოფლმხედველობრივმა დაპირისპირებამ არ უნდა გამორიცხოს თანამშრომლობა, როცა საქმე, საერთოდ, კაცობრიობის ბედს ეხება. მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ თეოლოგთა პოზიციების ცვლილების კარგი მაგალითია შვეიცარიელი პროტესტანტი, თეოლოგი კ. ბართი (1886-1967). იგი ე. წ. დიალექტიკური თეოლოგიის მთავარი წარმომადგენელი იყო. დიალექტიკა მისთვის ნიშნავდა იმის აღიარებას, რომ სინამდვილე ადამიანს მუდამ ალტერნატივის წინაშე აყენებს, როცა გადაწყვეტილება დაუფუძნებელი რისკია, მაგრამ გარდუვალია. ბართი მუდამ იბრძოდა ფაშისტური რეჟიმის წინააღმდეგ და მან ჩათვალა, რომ ამ ბრძოლაში სოციალიზმის სამყარო საიმედო თანამებრძოლი იყო. ამიტომ ბართი 40-იან წლებში დაუპირისპირდა ანტიკომუნიზმს და მის წინააღმდეგ ბრძოლა ქრისტიანთა ამოცანად გამოაცხადა (183. 110).

XX ს-ის მეორე ნახევრის ფილოსოფიური თეოლოგიისათვის სიმპტომურია ბართის მიერ თეოლოგიის ცნების გაფართოება. თეოლოგს იგი უწოდებს ყველას, ვისი საქმიანობაც ადამიანს უნერგავს რწმენას, რომ სამყარო გონივრულადაა მოწყობილი, რომ ადამიანთა ურთიერთგაგება და პროგრესი შესაძლებელია. ამ თვალსაზრისით კ. ბართი თეოლოგს უწოდებს მოცარტს, თუმცა ყველასთვის ცნობილია, რომ მოცარტი არათუ თეოლოგი, უბრალოდ გულმოდგინე ქრისტიანიც არ ყოფილა. ბართის აზრით, მოცარტი თეოლოგის სახელს იმსახურებს, რადგან მისი მუსიკა ნამდვილი თეოდიცეა, ე. ი. ღმერთის გამართლება. მისი მუსიკა იმის დასაბუთებაა, რომ სამყარო ჰარმონიულადაა მოწყობილი, რომ არსებობს მშვენიერება და სიხარული. ნათელია, ამგვარი გაგებით მოცარტი შეიძლება თეოლოგებში ჩაირიცხოს, მაგრამ თეოლოგთა რიგებიდან უამრავი ცნობილი თეოლოგის და ეკლესიის მიერ

წმინდანად აღიარებული მოღვაწის ამოღება მოგვიხდება. ეს „წმენდა“ შეეხება იმათ, ვინც ამქვეყნიური ცხოვრების ღირებულებას უარყოფდა და კონკრეტული პიროვნების შეუცვლელ ღირებულებას არ ცნობდა. რელიგიის ისტორიაში კი ისინი საკმაოდ მრავალია. საკმარისია ჯვაროსნული ომების ინიციატორებსა და ინკვიზიტორებზე მითითება.

კ. ბართი, როგორც აღვნიშნეთ, პროტესტანტი თეოლოგია, პროტესტანტები კი ყოველთვის გამოირჩეოდნენ გარკვეული თავისუფლებით საეკლესიო დოგმატიკის გაგებაში, მაგრამ ასეთსავე მეტამორფოზას ვხედავთ კათოლიკური თეოლოგიის ერთ-ერთ მეთაურთან, მ. ჰაიდეგერის ყოფილ მოწაფესთან, იეზუიტ კ. რანერთან. მან შექმნა დასავლეთში გავრცელებული ტერმინი – „ანონიმური ქრისტიანობა“, რაც, ფაქტობრივად, ნიშნავს პატიოსან, ზნეობრივ ადამიანს. თუმცა ეს ადამიანი შეიძლება თვლიდეს, რომ იგი ქრისტიანი არ არის(83. 424). ქრისტიანობა თავისი არსებით უაღრესად ჰუმანური რელიგიაა. თუმცა მისი ისტორია გვიჩვენებს, რომ ადამიანზე ზრუნვის სახელით, შემაძრწუნებელი სისასტიკეც მართლდებოდა. ინკვიზიცია კოცონზე დაწვას რომ მიუსჯიდა ადამიანს, საერო ხელისუფლებას გადასცემდა განაჩენით: „დაისაჯოს რაც შეიძლება გულმოწყალედ და უსისხლოდ“. ასე გულმოწყალედ გაგზავნა კოცონზე ესპანეთის ინკვიზიციის მეთაურმა ტორკვემადამ (1420-1498) 10. 000 კაცი. მაგრამ ქრისტიანულ ეკლესიას ყოველ ეპოქაში ნამდვილად ჰყავდა მაღალი ზნეობის მატარებელი კაცთმოყვარე მსახურნი(ა. შვაიცერი, დედა ტერეზა, საქართველოს კათოლიკოსი ა. ხელაია და სხვ). ისინი ღვთის მცნებათა რეალიზების ნიმუშები იყვნენ, ადამიანთა ჭეშმარიტი თანასწორობისა და თავისუფლებისათვის იბრძოდნენ. ასევე არსებობენ ზნეობრივი ათეისტები, რომლებიც, მართალია, სულის უკვდავებას და იმქვეყნიურ ცხოვრებას, როგორც ორიენტირს უარყოფენ, მაგრამ კ. რანერის „ანონიმური ქრისტიანობის“ მოთხოვნებს უდავოდ აკმაყოფილებენ, ე. ი. უმაღლეს ზნეობრივ ღირებულებათა გაბატონებას უწყობენ ხელს. ამგვარი ვითარება დიალოგის, როგორც კონფლიქტთა გადაჭრის ძირითად საშუალებად აღიარების ობიექტური საფუძველია.

მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ ადამიანთა ცნობიერებაში მომხდარი ცვლილებანი არ შეიძლებოდა არ ასახულიყო რელიგიური ინსტიტუტების მოქმედებასა და ღირებულებით ორიენტაციებში.

სანიმუშოდ შეიძლება დასახელებულ იქნეს ერთ-ერთი ყველაზე კონსერვატული ქრისტიანული აღმსარებლობა – კათოლიციზმი. ეს რთული პროცესი იყო, რომელიც „ქვემოდან" დაიწყო. მოაზროვნე თეოლოგები კარგად ხედავდნენ, რომ საჭიროა მრავალი რამ შეიცვალოს კათოლიციზმის როგორც სტრატეგიაში, ისე ტაქტიკაში. ვატიკანი თავდაპირველად მკაცრად მოეკიდა მათ. 1952 წ. პაპი პიუს XX -ის ენციკლიკაში გაკიცხული იყო ცნობილი ფრანგი ფილოსოფოსის, გ. მარსელის ე. წ. კათოლიკური ექსისტენციალიზმი, ცნობილ მეცნიერს ტეიარ დე შარდენს აუკრძალეს ფილოსოფიური და თეოლოგიური შრომების გამოქვეყნება, რადგან იგი თომასაგან განსხვავებული გზით მიდიოდა ღმერთისაკენ. მაგრამ უკმაყოფილება სულ უფრო იზრდებოდა. 1957 წ. გამოქვეყნებულ წიგნში „აკვინელი" ინგლისელი თეოლოგი ფ. კოპლსტონი აცხადებდა: „ჩვენ არ შეგვიძლია დავუბრუნდეთ აკვინელს"(39. 459). ოფიციალურ აკრძალვებს ძალა აღარ ჰქონდათ და ვატიკანი გაჰყვა მრევლს, რაკი მრევლი აღარ მიჰყვებოდა მას. მან ისეთი მოქნილი პოზიციის ძებნა დაიწყო, რომელიც ყველა მორწმუნეს გააერთიანებდა. ეს აისახა ვატიკანის II კრების(1962-1965) დადგენილებებში. შეცდომად ჩაითვალა 1054 წ. რომის პაპისა და კონსტანტინოპოლის პატრიარქის მიერ ურთიერთდაწყევლა, ებრაელებს მოეხსნათ ქრისტეს ჯვარცმის ბრალდება, შეცდომად ჩაითვალა სხეულისა და ამქვეყნიური ცხოვრების უგულებელყოფა, დაშვებულ იქნა განსხვავებულ აღმსარებლობათა ღირებულება და სხვ. თუ ამ შედეგებს ვატიკანის პირველი კრების (1870) დადგენილებებს შევადარებთ, დიდი და სასიკეთო ცვლილებების დანახვა ძნელი არ იქნება. მაგრამ განახლების პროცესი ამით არ დამთავრებულა. უფრო ფართო შემწყნარებლობის მოთხოვნით გამოვიდა ისეთი ცნობილი თეოლოგი, როგორიცაა ჰ. კიუნგი (დაბ. 1928). მისი წიგნი „ქრისტიანად ყოფნა"(1974) გამიზნულია „როგორც ქრისტიანების, ისე ათეისტებისათვის, როგორც აგნოსტიკოსებისათვის, ისე გნოსტიკოსებისათვის, ასევე გულგრილი თუ თავგადაკლული კათოლიკებისათვის, პროტესტანტებისა და ორთოდოქსებისათვის"(184. 682). ავტორის საეროობა იმდენად თვალშისაცემი გახდა, რომ მას „კათოლიკური დოქტრინის სრულუფლებიანი ინტერპრეტატორის" მაღალი წოდება ჩამოართვეს (183. 133).

რწმენისა და ცოდნის მიმართების გაგებაში მნიშვნელოვანი ცვლილებები გამოიკვეთა აღმოსავლეთ ევროპაშიც. ყოფილი ჩეხი

მარქსისტი ვ. გარდავსკის (დაბ. 1923) წიგნმა „ღმერთი მთლად მკვდარი არ არის“(1967) დიდი ინტერესი გამოიწვია თეოლოგებში. ავტორისათვის კომუნიზმი ჰარმონიული კაცობრიობის მომავალი იდილიური ჰუმანიზმის სახელია. ეს იდეალია და მისი განხორციელების იმედს ავტორი ღმერთზე არ ამყარებს, მაგრამ არც რელიგიური გამოცდილების მნიშვნელობაზე ამბობს უარს. და მაინც, გარდავსკის წიგნი თავდება სიტყვებით: „ჩვენ ღმერთი იმიტომ არ გვწამს, რომ იგი აბსურდია“. დასავლეთის პრესა მაინც აღტაცებით შეხვდა ნაშრომს. პროფ. ჰ. თილიკე წერდა: მიუხედავად ავტორის უდავო მარქსისტობისა, ეს წიგნი იმედის მომცემია, რადგან ათეისტმა „ხელახლა აღმოაჩინა ბიბლია“ და ყურადღებით კითხულობს მას(185. 340). მეორე რეცენზენტი გარდავსკის უფასებს ქრისტიანობაში იმგვარი შემოქმედებითობის დანახვას, რომელიც ძალადობაზე უარს ამბობს და რომ ამ იდეას მარქსიზმის სახელმძღვანელოდ სახავს მომავალში. რეცენზენტს მოსწონს დიალოგისათვის ამგვარი საფუძვლის წამოწევა და ქრისტიანების სახელით მადლობას უხდის ავტორს(185. 237).

რასაკვირველია, ეს არ ნიშნავს, რომ ყველა თეოლოგმა უკვე იმ პერიოდში შეწყვიტა ბრძოლა მარქსიზმთან. მრავალი თეოლოგი განაგრძობდა ტრადიციული პოზიციის დაცვას და ნეოთომიზმის საფუძველზე თეოლოგიის თანამედროვე ფილოსოფიისა და მეცნიერების მიღწევებთან შეთანხმების ცდას. მათ საკმაო გავლენა ჰქონდათ დასავლეთში. ასეთები იყვნენ: საფრანგეთის აკადემიის წევრი 1946 წლიდან, პროფ. ე. ჟილსონი(1884-1978), რომელიც ა. ბერგსონზე იღებდა ორიენტაციას და მას ახალ არისტოტელეს უწოდებდა, რომელსაც თავისი თომა აკვინელი არ გამოუჩნდა; ჟ. მარიტენი(1882-1973), რომელიც მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ საფრანგეთის ელჩი იყო ვატიკანში. ისიც ბერგსონზე იყო ორიენტირებული, რომელსაც უმადლოდა XX ს-ში ადამიანის მეტაფიზიკისაკენ სწრაფვის გამოღვიძებას. ამ აზრით, საინტერესოა მისი წიგნი „ბერგსონიდან თომა აკვინელამდე“ (1944). მათ მთელი ეტაპი შექმნეს თეოლოგიის ისტორიაში, განსაკუთრებით შუა საუკუნეების ფილოსოფიური თეოლოგიის შესწავლაში.

ახალი აზროვნების სულის, შემწყნარებლობის და დიალოგის ეპოქის შესატყვისი ცვლილებების კარგი მაგალითია 60-იან წლებში დაწყებული ჰეშმარიტად ღია დიალოგების სერია მიუნხენის პავლეს საზოგადოებაში. აქაც ნათელია, რომ თეოლოგებმა გააფართოვეს

შემწყნარებლობის არე. ეძებენ ახალ პოზიციებს და შესაძლებელი თანხმობის პუნქტებს თანამედროვე მეცნიერებასთან, განსაკუთრებით ბუნებისმეტყველებასთან. ეს საზოგადოება აგრძელებს ვატიკანის მეორე კრების მიმართულებას. მისმა თავმჯდომარემ 60-იან წლებში დრ. ე. კელნერმა აღნიშნა, რომ ეკლესია ღიად იქცა. მან გაიხსენა, რომ წინა ორი საუკუნე, ფაქტობრივად, მიმდინარეობდა ბრძოლა ცენტრალურ ეკლესიასა და თანამედროვე კულტურას შორის. მიუთითა პაპი გრიგოლ XVI-ის 1832 წლის ენციკლიკასა და პაპი პიუს IX -ის 1864 წლის სილაბუსზე (ანუ დამატებაზე). ისინი კატეგორიულად გმობდნენ რაციონალიზმსა და კრიტიციზმს, ნატურალიზმს და, საერთოდ, ყოველგვარ სიახლეს. პრესის თავისუფლება და ყოველი მოდერნიზმი დაგმობილი იყო. ურყევი ჰეშმარიტების ერთადერთ მფლობელად პაპი იყო მიჩნეული(186. 25). დღეს კი ეკლესია მიიჩნევს, რომ აუცილებელია დიალოგის დონეზე ბუნებისმეცნიერებას, გონისმეცნიერებას და თეოლოგიას შორის ახალ განსხვავებათა და კავშირების დადგენა და მათი გააზრება.

ამ საზოგადოების მიერ წამოწყებული სერიის - „დიალოგები ცოდნისა და რწმენის შესახებ“- მეორე ტომს ეწოდება „ადამიანი ცოდნასა და რწმენას შორის“ (1961 წ.). დიალოგში მონაწილეობდნენ ისეთი გამოჩენილი თეოლოგები, როგორებიც იყვნენ ე. ივანკა და კ. რანერი(1904-1984). აღინიშნა, რომ ეკლესიამ თავისი ფუნქცია თანამედროვე ინდუსტრიულ საზოგადოებაში ნათელი და ფხიზელი ხედვით უნდა შეაფასოს. ჰაიდელბერგის უნივერსიტეტის ფიზიოლოგიის პროფესორი ჰ. შეფერი შეეცადა ჩამოეყალიბებინა თანამედროვე ადამიანის განწყობა, რომელსაც იგი თეოლოგიის კრიტიკისაკენ მიჰყავს. მისი აზრით, საქმე მარტო იმას კი არ ეხება, სხვებისთვის გადაცემადი და დაფუძნებადია თუ არა ღმერთთან მიმართების განცდები, არამედ იმას, თუ რატომ ეცხადება ღმერთი ადამიანთა ასე მცირე რიცხვს. იმ ფაქტში, რომ დღეს, საერთოდ, ნაკლებია და იშვიათი რწმენითი განწყობა, უსაფუძვლოა ინტელიგენციის დადანაშაულება. შეფერმა წამოაყენა თავისებური „ურწმუნოების ფენომენოლოგია“. ეს იყო სხვადასხვა თეოლოგთა განსხვავებულ შეხედულებათა შედარებაზე დაფუძნებული შენიშვნები, სექტებისა და ერესების არსებობის საფუძველთა ანალიზი, ასევე, ინკვიზიციის ისტორიის და ეკლესიის საერთო ანტირეფორმული ხასიათის გააზრება. მან იმასაც გაუსვა ხაზი,

რომ ბუნებისმეცნიერებისათვის „შესაქმე“, როგორც არარადან სამყაროს შექმნა, ბავშვური ზღაპარია. ამავე დროს შეფერი იმაზეც მიუთითებდა, რომ ბუნებისმეცნიერმა, თუ მას არ სურს უნაყოფო პოზიტივიზმის დონეზე დარჩეს, უნდა გადალახოს გამოცდილების საზღვრები. ფაქტობრივად, ეს ასეც არის, ყოველი ბუნებისმეტყველი გარკვეულწილად ფილოსოფოსია, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ იგი გარკვეულწილად მეტაფიზიკოსია. ფილოსოფოსობა კი აუცილებელია, რადგან ყოველთვის ხდება ტრანსცენდირება გაზომვადი შედეგებისაგან. შეფერის აზრით, ასე იყო დარვინიზმში და ასეა ფარდობითობის თეორიაშიც. მიუხედავად ამისა, ბუნებისმეცნიერის სისტემა ჩაკეტილია და მასში ღმერთი არსად გვხვდება. ამ აზრით, ეს სისტემა, შეიძლება ითქვას, ათეისტურია, მაგრამ ეს სულაც არ ნიშნავს, რომ ბუნებისმეცნიერი იძულებულია ღმერთი უარყოს, როგორც ამას დიალექტიკური მატერიალიზმის წარმომადგენლები ამტკიცებენ. ჰ. შეფერის ოპონენტი კ. რანერი ფრთხილად უდგება საკითხს. იგი ფიქრობს, რომ თეოლოგია არასდროს ამოდის რაიმე ერთადერთი შიდასამყაროული აქტიდან. თეოლოგიურ დებულებას, თუნდაც იგი პოზიტივისტური ჩანდეს, ყოველთვის აქვს საყურადღებო ფილოსოფიური ხასიათი. თეოლოგი ძველს არ უნდა დასჯერდეს. მან ყოველთვის ხელახლა უნდა იკითხოს: რა არის თეოლოგია? „შესაქმე“ თეოლოგიაში არ ნიშნავს რაიმე პირველ წამს, მაგრამ განსხვავებით შეფერისაგან, იგი არც ევოლუციის იდენტურია. „შესაქმე“ თეოლოგისათვის არის სამყაროს მთლიანობის მარად აქტუალური დამოკიდებულება ერთზე, რომელიც მას ინარჩუნებს, მაგრამ რომელიც არც ამ კოსმოსის ნაწილია და არც მისი მომენტი. რწმენა, თავისი არსებით, ღმერთის მეტაფიზიკური შემეცნებაა. რაც შეეხება გამოთქმას – „არარასაგან შექმნა“, იგი გვაცილებს გაუგებრობას სამყაროსა და ღმერთის მიმართებაში. იგი გვეუბნება, რომ სამყარო რაიმე პირველადი ბულიონიდან არ წარმოშობილა ანდა თაურშლამიდან, რომ იგი არც ემანაცია არის ღმერთისა.

ამიტომ გასაგებია, რომ ღმერთი თავის შექმნილ სამყაროში არ გვხვდება. ამ აზრით, რანერს შესაძლებლად მიაჩნია დაეთანხმოს შეფერს, რომ ბუნებისმეცნიერება „პრინციპულად ათეისტურია“. მაგრამ ეს თომამაც იცოდა, როცა მიუთითა, რომ ღმერთი საფუძველია სამყაროსი და არა მისი რაიმე მომენტი, რომ ღმერთი ბუნებისმეტყველების კვლევის შედეგი კი არ არის, არამედ მისი

შესაძლებლობის პირობა. ასეთია იგი როგორც სუბიექტურად, ისე ობიექტურად (187. 222). თომასთვის ცხადი იყო, წერს რანერი, რომ ღმერთის პრობლემა მხოლოდ გონების ძალით ვერ გადაიჭრება. ხოლო, რაც შეეხება სასწაულს, იგი ბუნებაში არ გვხვდება. ბუნებისმეტყველი რელიგიურ განზომილებას უნდა ენდოს, ამით იგი უფრო ნაყოფიერი გახდება, ვიდრე მისი ათეისტი კოლეგა (187. 26).

ლაბორატორიაში ქიმიურად კიდევაც რომ მიიღონ სიცოცხლე, ეს მაინც არ იქნება ორგანულ და არაორგანულ სამყაროთა შორის არსებითი განსხვავების მოხსნა. ამით მხოლოდ ის დამტკიცდება, რომ გარკვეულ ვითარებაში, ღვთისმიერი იმპულსით სამყაროში სიცოცხლე ჩნდება ხოლმე. და ეს შეიძლება მომავალში ადამიანებმაც გაიმეორონ. მეტაფიზიკური თვალსაზრისით, აქ ამის მეტი არაფერი მტკიცდება. რანერი ამას არ თვლის ირაციონალურ დაშვებად. იგი სავსებით ინტელექტუალური ცნება არის, ისევე როგორც გამოცხადების ანდა შესაქმის დროსთან მიმართების ცნება. მათში არაფერია მეტაფიზიკისათვის მიუწვდომელი. ისინი პრინციპულად ფილოსოფიურად გააზრებადნი არიან. ის, რომ ბერძნები ვერ მივიდნენ შესაქმის ცნებამდე, არ ნიშნავს, რომ იგი ფილოსოფიისათვის უცხოა. მე შეიძლება ვერ აღმოვაჩინო პითაგორას თეორემა, მაგრამ მას შემდეგ, რაც სხვა აღმოაჩენს მას, მე შეიძლება იგი გავიგო და გამოვიყენო.

1985 წ. მიუნხენში ჰუმანიზმის შესახებ კათოლიკების მიერ მოწვეულ კონგრესზე მარქსისტების ერთადერთი წარმომადგენელი იყო ცნობილი ფრანგი მარქსისტი რ. გაროდი. საერთო მიზანი იყო დაედგინათ გზები, რომელნიც ხელს შეუწყობენ ადამიანის სულ უფრო ადამიანურად ქცევის პროცესს. გაროდი მადლობას უხდიდა პავლეს საზოგადოებას ამ დიალოგის ორგანიზებისათვის. მან წიგნიც დაწერა დამახასიათებელი სათაურით: „ანათემიდან დიალოგამდე“. გაროდი განსაკუთრებით წამოსწევდა მარქსისტულ ანთროპოლოგიას, რომელიც ადამიანს განიხილავს როგორც შემოქმედს. იგი მოითხოვდა, რომ სტალინური დამახინჯებები არ ჩაეთვალათ მარქსიზმისათვის არსებითად(186. 194).

გაროდი სწორად მიუთითებდა, რომ ეს დიალოგები სხვა არაფერია, თუ არა იმის გაცნობიერება, რომ საჭიროა მოიძებნოს საერთო ძალით ადამიანური გვარის გადარჩენის საშუალებანი, მაგრამ არა მხოლოდ ფიზიკური გადარჩენის, არამედ არსებობის

ღირსეული გაგრძელებისაც. ეს არის მარქსისტებისა და ქრისტიანების საერთო პასუხისმგებლობის გაცნობიერება. ეს უფლებას გვაძლევს ვილაპარაკოთ საერთო მიზნებზე და უნივერსულ ჰუმანიზმზე. უამისოდ გაბატონდება ქაოსი, რომელიც ადამიანის მოდგმის დაღუპვას ნიშნავს. ამიტომ შიშითა და იმედით მივიღეო მე პავლეს საზოგადოების მიწვევა(186. 18).

კათოლიკური ეკლესია აყენებდა ქრისტიანული ჰუმანიზმის იდეას, მაგრამ ამავე დროს იგი წინასწარ აღიარებდა ჰუმანიზმთა სიმრავლის სამართლიანობას, რამდენადაც იგი ყველა ჭეშმარიტ კულტურასთან შეთავსებადია.

ამგვარი დიალოგები მარტო გერმანიაში როდი დაიწყო. ამ სტრიქონების ავტორი 1970 წ. 9 აპრილს, აკადემიკოს თ. ოიზერმანთან ერთად, მიიწვიეს ამერიკის ქალაქ ნიუ-ჰეივენში, ბრიჯპორტის უნივერსიტეტში მიმდინარე დიალოგში მონაწილეობისათვის. თემა იყო: რა არის ადამიანის იუდაურ-ქრისტიანული და მარქსისტული დოქტრინა? ძირითადი საკითხი იყო მათი თავსებადობის შესაძლებლობა. ამერიკის მხრიდან მონაწილეობდნენ ნიუ-იორკის დოგმატური თეოლოგიის პროფესორი ჯეიმზ ა. კარპენტერი, ამერიკის მარქსისტული შტუდიების დირექტორი, დოქტ. ჰ. აპტექერი და ბრიჯპორტის უნივერსიტეტის ფილოსოფიის კათედრის გამგე, ჰაუარდ ლ. პარსონსი. გაგებით შეხვდნენ ჩემს პოზიციას, რომლის თანახმადაც, ქრისტიანებს და მარქსისტებს ერთიანი მოქმედების კარგი საფუძველი აქვთ, რადგან ადამიანთა ურთიერთობებში ორივენი მიზნად ისახავენ მაღალი ჰუმანიზმის ზნეობრივ პრინციპებს. განსხვავება კი მხოლოდ მათი წყაროს გაგებაშია. ქრისტიანები ფიქრობენ, რომ ამ პრინციპთა ღირებულება ემყარება კეთილი ღმერთის ნებას, მარქსისტები კი მათ ადამიანის შესაძლებლობათა რეალიზაციად თვლიან, რომელიც მხოლოდ ადამიანთა მონდომებაზეა დამოკიდებული.

1968 წ. სტუდენტურმა მოძრაობამ ევროპაში, როგორც მოსალოდნელი იყო, თავისი კვალი დაატყო ამ პროცესს. ამ წელს ძველ საუნივერსიტეტო ქალაქ უპსალაში(შვეცია) და კოლუმბიის დედაქალაქ ბოგოტაში მოიწვიეს ევანგელისტური, კათოლიკური და ლათინურ-ამერიკული ეკლესიების წარმომადგენელთა საერთო კრება, რომელიც რევოლუციური მოძრაობის რაობისა და მიზანშეწონილობის პრობლემებს განიხილავდა. ამან ხელი შეუწყო ახალი მიმართულების -„რევოლუციის თეოლოგიის“ ჩამოყალიბებას. მისი ინიციატორები: ჰ. ასმანი, ე. ფაილი, ჰ. გოლვიტცერი, პ. ლემანი,

მ. ლოთი, ა. ბ. მელო, რ. ვეთი და სხვ. ცდილობდნენ ეკლესიის პოზიცია გაერკვიათ იმგვარ მოვლენებთან მიმართებაში, როგორიცაა სოციალ-რევოლუციური სიტუაცია მესამე სამყაროში, ტექნოლოგიური რევოლუცია ინდუსტრიულ ქვეყნებში და სტუდენტური საპროტესტო მოძრაობა. მსგავსი დისკუსიები მიმდინარეობდა თეოლოგთა ამქვეყნიურ საქმეებში ჩარევის გზების საზღვრებისა და უფლებების შესახებ. ეს პროცესი გაფორმდა როგორც პოლიტიკური თეოლოგია. იგი აღნიშნულ საკითხებზე საპირისპირო შეხედულებათა წარმომადგენლებს აერთიანებს(გ. ემერკე, ფრ. ჰერცოგი, ჰ. პოიკერტი, თ. რენდოლფი და სხვ.).

მთელი ეს პროცესი იმის დადასტურებაა, რომ თანდათან გადაიღახება ცოდნისა და რწმენის დაპირისპირება. მათი ტოლპირველადობა ადამიანური არსებისათვის იმის გაცნობიერებას ნიშნავს, რომ ორივე მათგანის ადგილი და ფუნქცია შეუცვლელია ადამიანის, როგორც სასრულო გონიერი არსების, სტრუქტურაში. ეს არა მარტო იმის აღიარებაში იჩენს თავს, რომ შემეცნება ხშირად ცდება, არამედ იმის გაცნობიერებაშიც, რომ რწმენაც იყოფს ხოლმე გონების წარმატებებსა და შეცდომებზე პასუხისმგებლობას, რომ საკაცობრიო კულტურის საერთო მიზანი გონივრული რწმენაა, რომელიც განსაზღვრავს თავისი მრავალგვარი გამოვლინებებით, როგორც მეცნიერული კვლევის, ისე რელიგიური ძიებების მიმართულებას და რისკსაც.

ამგვარი ცნობიერება, რომლის იდეაც საუკუნის დასაწყისში უაიტჰედმა, ბერგსონმა და სხვებმა წამოაყენეს, ძირითადად, მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ შექმნილი ახალი ურთიერთობების და ახალი აზროვნების წყალობით, მყარ საფუძველს იღებს. მისი „დაკანონება“ დიდად იყო დავალებული თავად მოაზროვნე თეოლოგებისაგან, რომელთა შორის გამოირჩეოდნენ დიდი ფრანგი თეოლოგები : ტეიარ დე შარდენი და გაბრიელ მარსელი.

ტეიარ დე შარდენი (1881-1955)

ფრანგი თეოლოგი, გეოლოგი, პალეონტოლოგი, არქეოლოგი და ანთროპოლოგი ტეიარ დე შარდენი გამორჩეულია XX ს-ის არა მარტო თეოლოგებს, არამედ, საერთოდ, მოაზროვნეებს შორის. მის სახელთანაა დაკავშირებული დარვინის თეორიის კათოლიკურ თეოლოგიასთან შერიგების სერიოზული მეცნიერული ცდა. ამ მიზნით აგებულ ოპტიმისტურ ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობაში

განსაკუთრებული ყურადღება ექცეოდა სიცოცხლის, როგორც შემოქმედების ბერგსონისეულ იდეას და პროგრესის საბოლოო მიზნად მთელი კაცობრიობის ქრისტეში გაერთიანებას. ამდენად, მის სამეცნიერო კვლევის შედეგთა განზოგადების საფუძველზე აგებულმა მეტაფიზიკამ ქრისტოცენტრიზმის და ქრისტოლოგიის სახე მიიღო.

დაიბადა 1881 წელს. 898 წ. ახალგაზრდა ტეიარი იეზუიტების ორდენის წევრი გახდა. ეს კი იმას ნიშნავდა, რომ მას საკუთარ თავზე და ცხოვრებაში საკუთარი გზის განსაზღვრის უფლება აღარ ჰქონდა. ეს მალე გამოჩნდა და მთელი სიცოცხლის მანძილზე მტკივნეულად ახსენებდა თავს. გავლენიანი ფრანგი სახელმწიფო მოღვაწის ი. ლ. ე. კომეს(1835-1921) ანტიკლერიკალური პოლიტიკის შედეგად, 1903 წ. საფრანგეთში განხორციელდა სახელმწიფოსა და ეკლესიის გაყოფა. ფრანგმა იეზუიტებმა დატოვეს საფრანგეთი და ინგლისში გადავიდნენ. ტეიარს ჯერსის კუნძულზე მოუხდა სწავლის გაგრძელება. 1905-1908 წწ. კაიროში იეზუიტების კოლეჯში ფიზიკას ასწავლიდა. 1911 წ. მღვდლად ეკურთხა. პირველ მსოფლიო ომში მონაწილეობდა სამედიცინო სამსახურის ხაზით. ომის შემდეგ სორბონაში ბუნებისმეტყველებას სწავლობდა. 1922 წ. წარმატებით იცავს სადოქტორო დისერტაციას. მალე ჩინეთში მომუშავე პალეონტოლოგებს შეუერთდა. აქ იგი სინანთროპის ჩონჩხის ერთ-ერთი აღმომჩენი გახდა. გათხრებში მონაწილეობდა აგრეთვე ბირმაში, იავაზე, ინდოეთში. თანდათან უყალიბდებოდა კონცეფცია სულისა და მასალის(მატერიის) შინაგანი ერთიანობის თაობაზე. ამ თვალსაზრისის თანახმად, სული მატერიისაგან ამოიზრდება და შემდეგ მთელი პროცესი სულის განვითარებას ემსახურება(40. IX. 19).

მსოფლიოში ცნობილი სამეცნიერო შრომების ავტორს, სინანთროპის ერთ-ერთ აღმომჩენს სულ უფრო უძნელდებოდა ადამიანის შექმნის ბიბლიურ ვარიანტთან შერიგება, რადგან ალეგორიული ინტერპრეტაციის უფლებას ეკლესია არ იძლეოდა. იგი ვერც ნეოთომისტების მიერ დაკანონებულ თომას აკვინელის მოძღვრების ჩარჩოებში ეტეოდა. უკვე 1925 წ., როცა ტეიარი პარიზის კათოლიკური ინსტიტუტის პროფესორი იყო, ორდენმა აუკრძალა მას საჯარო მსჯელობა მსოფლმხედველობრივ პრობლემებზე და ფილოსოფიური ნაშრომების გამოქვეყნება.

ტეიარმა პირდაპირი აზრით შეასრულა ბრძანება, ფილოსოფიური შრომების წერას კი განაგრძობდა. ეს ის შრომები იყო,

რომელთა გამოქვეყნება მისი სიკვდილის წელსვე დაიწყო და რომლითაც დღეს ამაყობს კათოლიკური ეკლესია. ეს არ იყო მარტივი პროცესი: 1962 წ., როცა ვატიკანის მეორე კრება დაიწყო, ეკლესია მოუწოდებდა ახალგაზრდებს მორიდებოდნენ ტეიარ დე შარდენის ოცნებებს, ამავე კრების დასასრულისათვის - 1965 წ. იეზუიტების გენერალი არუპე სიამაყით აღნიშნავდა ჩვენი დროისათვის ტეიარის მოძღვრების სულიერი სიმდიდრის მნიშვნელობას (60. 880). ძირითადი ფილოსოფიური ნაშრომი „ადამიანის ფენომენი" ტეიარმა დაიწყო 1938 წ., დაამთავრა 1940 წ. მან თავისი ხელნაწერი იმედით გაგზავნა ვატიკანში, მაგრამ სასტიკი უარი უთხრეს გამოქვეყნებაზე და ურჩიეს საერთოდ თავი დაენებებინა ფილოსოფიისათვის. როგორც ჩანს, ტეიარი არ იყო უსაფუძვლო ოპტიმისტი და თავისი ორდენის ხელმძღვანელობაზე შორს იხედებოდა. 1948 წ. ამავე ნაშრომს მან ახალი ბოლოსიტყვაობა დაურთო („ადამიანის ფენომენის არსი"). აქ იგი ამტკიცებდა, რომ მისი მოძღვრება საფუძვლებით შეესაბამება ქრისტიანულ სწავლებას. მას არც იმის ნება დართეს, რომ „კოლეჟ დე ფრანსეს" მიერ შეთავაზებული კათედრა დაეკავებინა. თუმცა 1947 წ. უკვე არჩეული იყო მეცნიერებათა აკადემიის წევრად. 1950 წ. აირჩიეს საფრანგეთის ინსტიტუტის წევრად. ამავე წელს დაიწყო მისი ე. წ. „ახალი თეოლოგიის", რომელსაც აგრეთვე ტეიარიზმსაც უწოდებენ, დევნა. ამ პირობებში ტეიარმა მიიღო მიწვევა ნიუ-იორკის „კვლევის ასოციაციაში", სადაც სიკვდილამდე დარჩა. გარდაიცვალა გულის შეტევით 1955 წ. ეს წელი, ალბათ, მის მიმართ ცენზურის ყველაზე მეტი სიმკაცრის წელი იყო. ხანდაზმულ მეცნიერს პალეონტოლოგთა საერთაშორისო კონგრესის მუშაობაში მონაწილეობაც აუკრძალეს.

XX ს-ის ერთ-ერთი უდიდესი თეოლოგის ამგვარი ბიოგრაფია გარკვეულ უხერხულობას ქმნის კათოლიკე და მით უმეტეს იეზუიტი ისტორიკოსებისათვის. მაგრამ მათთვის დღეს მთავარია ტეიარის მოძღვრების ორიგინალობის დასაბუთება და იმის ჩვენება, რომ მისადმი ინტერესი არაა გამოწვეული საეკლესიო ხელმძღვანელობასთან მისი კონფლიქტებით. მათი აზრით, აქ მთავარია ახალი შინაარსი, რომელიც იმათაც აინტერესებთ, რომელთაც, საერთოდ, არავითარი რელიგია არა სწამთ (40. IX. 318). 150 გამოქვეყნებული, საყოველთაოდ აღიარებული ნარკვევის ავტორის ფილოსოფიურმა შრომებმა, როგორც აღინიშნა, მისი სიკვდილის წლიდან იწყეს

გამოსვლა: 1955- „ადამიანის ფენომენი“, 1954 -„ადამიანის გამოჩენა“, 1956 - „ადამიანის მომავალი“, 1962 -„ღვთაებრივი გარემო“, 1962 -„ადამიანური ენერგია“, 1965 -„წარსულის ხედვა“, 1965 - „მეცნიერება და ქრისტე“ და სხვ.

ამ შრომების გამჭოლი ოპტიმიზმი ემყარება ახალ ფილოსოფიაში ლაიბნიცის მიერ წამოყენებულ პრინციპს, რომ არაფერი არსებობს რაღაცა ხარისხით ფსიქიკური ასპექტის ფლობის გარეშე, რომელიც მამოძრავებელი შინაგანი ძალაა.

ფსიქიკა, ანუ სიცოცხლე შემოქმედებითი ძალაა და ამ შემოქმედებითობას აქვს პროგრესული მიმართულება. ამგვარი დასკვნა, რასაკვირველია, რწმენითი ასპექტია, რადგან ვერავითარი ისტორიული მასალა პროგრესის აუცილებლობის მტკიცების საკმაო საფუძველს ვერ მოგვცემს. ტეიარს კი იმის დასაბუთება სურს, რომ ყოვლისმომცველი ტელეოლოგიური პროცესი მიემართება ომეგა პუნქტისაკენ, სადაც მოხდება კაცობრიობის გაერთიანება სიყვარულში. ეს არაა ზემატერიალური სფერო, არამედ ქრისტეს ძალით ამაღლებული ჩვენი ყოველდღიური ყოფა. „ადამიანის ფენომენში“ ტეიარი წერს, რომ დედამიწის გონის ერთსულოვან მთელში ჩვენ გველის მშვიდობა მონაპოვარში, შრომა სიხარულში და არა სამეფო, რომელიც მტრულია სხვა სამეფოს მიმართ. ამიტომ იმედოვნებენ თეოლოგები, რომ ასე გაგებული ევოლუცია ახალ სისხლს გადაუსხამს ქრისტიანობას(40. 324).

ტეიარის მოძღვრება თეოლოგიაში ნეოთომიზმის ხაზს აგრძელებს იმდენად, რამდენადაც ძირითად ამოცანად ქრისტიანული რელიგიისა და თანამედროვე მეცნიერების შერიგებას თვლის. ამას ტეიარს მრავალი თეოლოგი უმადლის. 1971 წ. წიგნში „ყოფიერების ღიაობა“, რომელიც ედინბურგის უნივერსიტეტში, ნატურალურ თეოლოგიაში წაკითხული ლექციების კურსს წარმოადგენს, ე. ლ. მასკალი წერდა: „დიდმა იეზუიტმა მღვდელმა ტეიარ დე შარდენმა, მიუხედავად მრავალი იმგვარი დებულებისა, რომელთა გამოც კრიტიკა დაიმსახურა, ყველა სხვა მოაზროვნეზე მეტი გააკეთა სამყაროზე რელიგიურ და მეცნიერულ ხედვათა სინთეზისათვის“ (189. 172). ცნობილ თეოლოგთა – კ. რანერისა და ი. მეცის შეხედულებათა გვერდით, მასკალს ტეიარის თეორია მიაჩნია საიმედო პოზიციად მარქსიზმთან დიალოგისათვის, რომელიც მეცნიერულ ფილოსოფიად აცხადებს თავს და ევოლუციის თეორიის წარმოშობისთანავე მარქსის (XIX ს-ის უდიდესი ათეისტის) პირით

განაცხადა, რომ დარვინმა მისი მსოფლმხედველობის საფუძვლების ბუნებისმეცნიერული დასაბუთება მოგვცა (იგულისხმებოდა, რომ საზოგადოებრივმეცნიერული დასაბუთება იყო ისტორიული მატერიალიზმი). ტეიარის პოპულარობის მეორე მიზეზად შეიძლება ჩაითვალოს ადამიანის გამოცხადება ამქვეყნიური ევოლუციის მწვერვალად, რაც მისი ამქვეყნიური აქტივობისა და პასუხისმგებლობის გამართლების საფუძველია. მან ხელახლა წამოაყენა მიწიერისა და ზეციურის ჰარმონიულობის ჰუმანისტური იდეალი. ამას ეფუძნება ტეიარის მოძღვრების მესამე მიმზიდველი პრინციპი - ურყევი ოპტიმიზმი: სიყვარულის საფუძველზე მთელი კაცობრიობის ჰარმონიული გაერთიანება როგორც მომზადება „ზეპიროვნებასთან", ქრისტესთან აზრობრივი შერწყმისათვის. ტეიარს სურს, ყოველი არსებულის ევოლუციის პროცესში ჩართვით, კონკრეტულად უჩვენოს უნივერსუმი, როგორც ზეალმავალი განვითარების პროცესი, რომელიც გულისხმობს საყოველთაო კავშირსა და ურთიერთგანპირობებულობას. რა არის ჩართული ამგვარ კავშირში? მატერია თუ ფორმა? იდეალური თუ მატერიალური? ტეიარის გამოსავალია განსულიერებული მატერია, ისევე როგორც მილტელებისათვის, ჰერაკლიტესათვს, ჯ. ბრუნოსათვის, ნიცშესათვის, ბერგსონისათვის.

ტეიარი თვლის, რომ მატერია ენერგიის გარეშე არ არსებობს, ყოველ ენერგიას კი ფსიქიკური ბუნების მქონედ მიიჩნევს. იგი უარყოფს ევოლუციის პროცესში თვისებრივად ახლის წარმოშობას (განსხვავებით დიალექტიკური მატერიალიზმისაგან) და ამიტომ მთელი განვითარება მისთვის წარმოადგენს მატერიაში იმთავითვე არსებული ფსიქიკური ჩანასახის შესაძლებლობების განვითარებას. ეს მიმდინარეობს მატერიასთან აუცილებელ კავშირში იმ აზრით, რომ რაც უფრო მაღალია განვითარების საფეხური, მით უფრო რთული სტრუქტურის მატერია არის მისთვის აუცილებელი. მაგრამ მატერიის უმარტივეს ნაწილაკში, რაგინდ მცირეც არ უნდა იყოს იგი, დაშვებულია ფსიქიკის რაღაც ხარისხი (190. 287).

ეს შეიძლება წარმოვიდგინოთ ლაიბნიცის უსასრულო მცირის მსგავსად, რომელიც მიისწრაფვის ნულისაკენ, მაგრამ ნული არასდროს გახდება. ამრიგად, ე. წ. პირველმატერია, მარტივი, როგორც ფსიქიკურისაგან სრულებით თავისუფალი, არ შეიძლება არსებობდეს. მაგრამ სულიერის უპირატესობა იმაში მჟღავნდება, რომ ფსიქიკური(ტეიარი მას ცნობიერებასთან აიგივებს) უმაღლეს საფეხურებზე არ მოითხოვს მატერიასთან კავშირს. სულს მატერია

მხოლოდ თავისი განვითარების გარკვეულ საფეხურამდე ესაჭიროება.

მიუხედავად განვითარების დიალექტიკური თეორიის ევოლუციურისაგან არსებითი განსხვავებისა, ტეიარი მათ ერთმანეთისაგან არ ასხვავებს. თუ მკაცრად ვიმსჯელებთ, ტეიარი უფრო თანმიმდევრულია, ვიდრე მარქსისტული თეორია განვითარებაში ევოლუციური და რევოლუციური ეტაპების არსებობის შესახებ, რადგანაც რევოლუციური პროცესი, ანუ ნახტომი განვითარებაში(თუ მიზეზობრიობის პროცესს არ დავარღვევთ) სხვა არაფერი შეიძლება იყოს, თუ არა დროსა და სივრცეში მიმდინარე დაჩქარებული განვითარება. მარქსიზმის გავლენის მთავარ მიზეზად მაშინდელ მსოფლიოში ტეიარი თვლიდა ამ მიმდინარეობის მიერ ევოლუციური თეორიის მისაკუთრებას. იგი კატეგორიულად უარყოფდა მარქსიზმთან თავის სიახლოვეს. საკუთარი თეორია სწორედ მის წინააღმდეგ მიმართულად მიაჩნდა და „კომუნიზმზე გამარჯვების ერთადერთ საშუალებად“. იგი ცდილობდა ქრისტეს წარმოდგენას „არა ოპიუმად“, ე. ი. დამამშვიდებელ საშუალებად, არამედ „მსოფლიო პროცესის ძირითად სტიმულად და მიზნად“ (190. 26).

როგორც ყოველ ტელეოლოგიურ თეორიაში, ტეიართანაც მიზანი, ფაქტობრივად, სიახლეს უკარგავს განვითარების საფეხურებს. ტეიართან აშკარაა დიალექტიკური კანონების გამოყენება, რისთვისაც მას ჰეგელთან ნათესაობას საყვედურობდნენ. თვალსაჩინოა მასთან მოვლენათა საყოველთაო კავშირისა და ურთიერთგანპირობებულობის კანონის გამოყენება, ასევე რაოდენობრივი ცვლილებების გზით თვისებრივის მომზადება, თავისთავად ცხადად იგულისხმება მემკვიდრეობითობა განვითარებაში. მაგრამ მისთვის თვისებრივი სიახლე, ფაქტობრივად, არის მხოლოდ იმის გამოვლენა, რაც ჩანასახის სახით პირველად მატერიაშივე არსებულ ფსიქიკურში იყო მოცემული. ამიტომ მისთვის არ დგას არაორგანულიდან ორგანულზე გადასვლის ურთულესი პრობლემა. რამდენადაც ამ პროცესს წარმართავს გარკვეული მარადიული მიზანი, ნათელია, ეს მიზანი განვითარების პროდუქტი კი არ არის, არამედ თავად ფაქტობრივი განვითარებაა მისი შედეგი. ამრიგად, უკვე არსებული მიზანი განვითარების (ევოლუციის) პროცესს დამოუკიდებელ ღირებულებას უკარგავს და საკუთრივ ახლის წარმოშობას შეუძლებლად ხდის. იგი პლატონის იდეათა თეორიის ვარიანტად გადაიქცევა.

ცნობილია, რომ ტეიარი თავის უშუალო მასწავლებლად ა. ბერგსონს თვლიდა, ისევე როგორც მრავალი ფრანგი თეოლოგი.

მაგრამ ბერგსონისათვის რეალური გრძნობადი სიცოცხლე თავადაა მიზანი, იგი თვითმიზანია, ტეიარისათვის კი ტრანსცენდენტურის მიღწევის საშუალებაა. ზოგი ამ ახალ თეორიაში, ე. წ „ახალი მეტაფიზიკის“ ინგლისელი წარმომადგენლის ს. ალექსანდერის(1859-1938) 1920 წ. წამოყენებული „ემერჯენტული ევოლუციის“ თეორიის და ამ თეორიის დამაკონკრეტებელი ინგლისელი მეცნიერის კ. ლ. მორგანის გავლენას ხედავენ და სამართლიანადაც. ამ თეორიაში თავად სახელი ემერჯენტული მიუთითებს უცაბედ, ევოლუციის წინა საფეხურებიდან გაუთვალისწინებად, ცვლილებებზე, რომლებიც არ დაიყვანება წინამავალ ფიზიკურ პროცესებზე. ამიტომ მას აგრეთვე არარედუქციულ მატერიალიზმსაც უწოდებენ. აღნიშნულთა გარდა, ამ მიმართულებას მიაკუთვნებენ ო. ქუაინის ცნობილ მოწაფეს დ. დევიდსონს(დაბ. 1917). მისი „ანომალიური მონიზმის“ თანახმად, ფიზიკურის სფეროში და მის საფუძველზე მიმდინარე გონითი და ფსიქიკური პროცესები (ლტოლვანი, სურვილები, ცნებები) თუმცა რაციონალური არიან, მაგრამ არ დაიყვანებიან ფიზიკურზე, რომლებიც ირაციონალურია (25. 602). ზოგიც ტეიართან ნეოპლატონური პანთეიზმის გავლენას ხედავს, რომელიც პავლე მოციქულის ცნობილ დებულებას უკავშირდება, რომლის თანახმადაც ღმერთი არის ყველაფერი ყველაფერში, არ ავიწყდებათ მ. ეკჰარტზე(1260-1327) მითითებაც. სხვები მასთან შელინგის განსაკუთრებულ გავლენას ხედავენ, მაგრამ ყოვლისმომცველი ევოლუციის იდეას ტეიარი მაინც ი. გ. ჰერდერს (1744-1803) და ჰ. სპენსერს (1820-1903) უნდა უმადლოდეს. ამ იდეას იგი თანამედროვე მეცნიერების მონაცემებს უკავშირებს და დროისა და სივრცის გარეთ მდგომ მიზანს და წარმმართველს უქვემდებარებს.

ტეიარი ამტკიცებს, რომ მატერიალური სინამდვილის, კოსმოსის ევოლუცია მატერიისა და სულის უწყვეტ კავშირში სამ საფეხურს გადის. ესენია: სიცოცხლემდელი, სიცოცხლის და აზრის პერიოდები. სიცოცხლემდელი პერიოდი მოიცავს არაორგანულ მატერიას, რომელიც რამდენადაც მოძრაობს და აქტიურია, წარმოადგენს კოსმიური ქსოვილის გარეგან მხარეს. თავად ეს მოძრაობა და აქტიურობა არის შინაგანი მხარე. ეს მინიმალური სულიერი ენერგიაა, რომელიც არაა საჭირო გარედან შემოვიდეს დედამიწაზე. როგორც აღინიშნა, ყველა მატერიალურ ქსოვილში ყველაფერია ევოლუციისათვის, რომელიც იზრდება მატერიალური სხეულის ქიმიური სირთულის ზრდის შესაბამისად. აქ არ შეიძლება

არ გაგვახსენდეს ცნობილი ფრანგი ენციკლოპედისტი და განმანათლებელი დ. დიდრო (1713-1784), რომელიც ამტკიცებდა, რომ მატერიას იმთავითვე აქვს შეგრძნების თვისება, ხოლო ცნობიერება ორგანული მატერიის გართულებით წარმოიშობა. გართულება ტეიარისათვის ხდება ელემენტთა ურთიერთდაპირისპირებით და კავშირით. ამით იღვიძებს მატერიაში მოქცეული სინთეზის ძალა და მასთან ერთად დედამიწაზე იზრდება „შინაგანი თავისუფლების დაძაბულობა“(190. 73-74). ზრდის ამ რთული პროცესის აღწერისას ტეიარი სიცოცხლემდელი, სიცოცხლის და აზრის ეტაპთა ანალიზით რომ დაკმაყოფილებულიყო, მისი ფილოსოფია საბუნებისმეტყველო მატერიალიზმის ცნობილ ფორმათა შორის ერთერთ უპირატეს ადგილს დაიკავებდა. მაგრამ მისთვის ამ საფეხურებს აზრი აქვთ მხოლოდ მეოთხე საფეხურით, რომელსაც იგი ზესიცოცხლეს უწოდებს. ეს საფუძველს გვაძლევს ვიფიქროთ, რომ ტეიარი კანტამდელ, ე. ი. კრიტიკამდელ მეტაფიზიკას დაუბრუნდა, რომელიც გამოცდილებით იწყებდა და ტრანსცენდენტურ აბსოლუტურამდე ადიოდა. „ადამიანის ფენომენის“ მეოთხე თავში, რომელსაც „დედამიწის დამასრულებელი ეტაპი“ ეწოდება, ლაპარაკია ევოლუციის საყოველთაო მდინარების ფსიქიკურ ცენტრზე, რომელიც დროისა და სივრცის მიღმა იმყოფება. აქ სიცოცხლე გადასულია წმინდა აზრის სფეროში და შეუფერხებლად მიემართება ომეგა პუნქტისაკენ. ტეიარის აზრით, ეს იქნება სიცოცხლის დასრულება დედამიწაზე და მისი გადასვლა უფრო მაღალ სფეროში, რომელსაც „ჩვენი განსჯა“ ვერ გაიგებს(190. 289). აქ სული ომეგასაკენ უკვე უმატერიოდ მიემართება. ომეგა კი ქრისტეა როგორც მთელი პროცესის მამოძრავებელი და მაპიროვნებელი. კოსმოგენეზი მასში, როგორც უნივერსულ უმაღლეს სულიერ პიროვნულ საწყისში, ნახულობს დასასრულს. იგი არ არის სამყაროს არარადან თავისუფალი ნებისყოფით შემქმნელი ღმერთი. იგი არის, გერმანელი ფილოსოფოსი ჰ. ვაიშედელის ტერმინი რომ ვიხმაროთ, „ფილოსოფოსთა ღმერთი“, მაგრამ მაინც ღმერთია, როგორც სამყაროს მამოძრავებელი და მისგან დამოუკიდებლად არსებული. ამ უმაღლეს პუნქტთან შეერთებას ტეიარი მეცნიერების და მისტიკის შეერთებას უწოდებს. ამდენად, მეცნიერების გამოყენებით, ტეიარი კვლავ შეუერთდა თეოლოგიის ტრადიციულ გზას. ევოლუციის უსასრულო პროცესი უარიყოფა. აზრი „დაივანებს უსასრულო ღმერთ ომეგაში“. ეს სხვა არაფერია თუ არა ექსტაზი, რომელიც მომზადებულ ადამიანს

უნივერსუმს გარეთ გაიყვანს (190. 289). ამიტომ იყო, რომ თავის თეორიას ტეიარი სულის პირველადობის მეტაფიზიკური დებულების ცდისეულ საყრდენად თვლიდა.

თანამედროვე მეცნიერებისა და კულტურის მაღალ დონეზე მდგარი ტეიარი არ იყო იმ ყაიდის თეოლოგი, რომ თავისუფალი ნებით სამყაროს არარადან შექმნა, ღვთისმშობლის მიერ ქრისტეს შობა, ადამის ცოდვაში ჩავარდნის მითი და სხვ. პირდაპირი აზრით გაეგო და ერწმუნა. მისი ნეოქრისტიანობის მიზანი იყო ეს რელიგია მეცნიერებასთან შეერიგებინა და კოსმოგენეზის პროცესი ქრისტესთან, როგორც სულიერ სუბსტანციასთან შერწყმად, ანუ ქრისტოგენეზად წარმოედგინა, როგორც სამყაროსაგან ღვთისაკენ გზის თანამედროვე ადამიანისათვის მისაღები თეორია.

თუ რაიმე თეორია შეიძლება მიუღებელი იყოს თანამედროვე ქრისტიანობისათვის, ეს არის პესიმიზმის დასაბუთების ცდა როგორც ამ სამყაროს ღირებულების, ისე მიღმა სამყაროსთან მისი შეუთავსებადობის შესახებ. ტეიარ დე შარდენი ცდილობდა მეცნიერების საფუძველზე დაესაბუთებინა ოპტიმიზმი და შემწყნარებლობა, რითაც დიდად შეუწყო ხელი დიალოგის ეპოქის, როგორც ახალი აზროვნების ეპოქის დამკვიდრებას. მეორე კათოლიკე მოაზროვნე, რომლითაც ასევე ამაყობს რომის ეკლესია, რელიგიური ექსისტენციალიზმის მთავარი წარმომადგენელი გაბრიელ მარსელი იმავეს ცდილობდა ადამიანის შინაგანი, სულიერი გამოცდილების ანალიზით. თუმცა გ. მარსელის ოპტიმიზმი გაცილებით უფრო ფრთხილი იყო და ხშირად უახლოვდებოდა პესიმიზმს, მაგრამ ესეც თავისებურად ხელს უწყობდა შემწყნარებლობის საფუძველზე დიალოგის დაფუძნებას. ტეიარის მსგავსად, კათოლიკე და იეზუიტი ფ. გ. კოპლსტონი სამართლიანად საყვედურობს ტეიარს იმას, რომ იგი ნაკლებ ყურადღებას აქცევს ევოლუციის შესაძლო ნეგატიურ მხარეებს, ბოროტების არსებობის ფაქტს სამყაროში, კატასტროფისა და მარცხის შესაძლებლობებს. ამას კი ცოტა აქვს საერთო თანამედროვე მეცნიერების მსოფლმხედველობასთან(40. 326-7). გ. მარსელი ამგვარ საყვედურს არ იმსახურებს მიუხედავად იმისა, რომ მეცნიერული კვლევის შედეგების ანალიზი მის ექსისტენციალიზმში არ ფიგურირებს. ყოველივე ეს საკმაო საფუძველია იმისათვის, რომ დავეთანხმოთ ფილოსოფიის ისტორიკოსებს, რომელნიც გ. მარსელის ექსისტენციალიზმს ტეიარის შემდეგ და მასთან მიმართებაში იხილავენ.

გაბრიელ მარსელი (1889-1973)

საფრანგეთში რელიგიური ექსისტენციალიზმის უმნიშვნელოვანესი წარმომადგენელი გ. მარსელის ნააზრევის თავისებურება განპირობებულია მისი იშვიათი ნიჭით ადამიანის სულიერი გამოცდილების ფენომენოლოგიური მეთოდით ანალიზისა, რომლის მიზანი იყო მეცნიერული აზროვნების საზღვრებს გარეთ გაეყვანა და თავისი დროულ-ვრცეული სხეულის საკუთარ სულთან მისტიკური კავშირის ამოკითხვით ღმერთისაკენ მიემართა თანამედროვე ადამიანი. ამ მიზნისათვის იგი უნარიანად იყენებს არა მარტო წარსულის (ბ. პასკალი, ს. კირკეგორი) და თანამედროვეობის(ფ. ბრედლი, ჯ. როისი, ა. ბერგსონი, მ. ჰაიდეგერი. კ. იასპერსი) გამოჩენილი მოაზროვნეების გამოცდილებას, არამედ, ჰაიდეგერის მიერ წამოწეული, პოეზიისა და ფილოსოფიის საერთო ძირის გაცნობიერების საფუძველზე, საკუთარ დრამატულ ნაწარმოებებს აქცევს ექსისტენციალიზმის პრინციპების ჭეშმარიტების შთამბეჭდავ ნათელყოფად. ამ მხრივ მარსელი თავის უმცროს თანამედროვე ჟ. პ. სარტრს ჰგავს (ან, როგორც ამბობენ, სარტრი ჰგავს მას). მათ შორის განსხვავება კარგად უჩვენებს ღმერთის რწმენის მნიშვნელობას როგორც მსოფლმხედველობრივი პრინციპების ძიებაში, ისე უშუალოდ მხატვრულ შემოქმედებაში.

გ. მარსელი დაიბადა პარიზში, მაღალი დონის ინტელიგენტურ ოჯახში. მამა ნაციონალური ბიბლიოთეკის დირექტორი იყო. დიდი ნიჭი მუსიკასა და ლიტერატურაში კარგა ხანს ხელს უშლიდა მარსელს ცხოვრების ძირითადი საქმიანობის არჩევაში, სანამ თავისი მრავალმხრივი ინტერესების საერთო საფუძველი კონკრეტული ადამიანის ექსისტენციალისტურ კვლევაში არ დაინახა. ამის შემდეგ მისი ნებისმიერი საქმიანობა (იმის ჩათვლით, პირველ მსოფლიო ომში ყოფნისას უგზოუკვლოდ დაკარგულთა ძიება და დაჭრილ ჯარისკაცთათვის მიმოწერაში დახმარება რომ ევალებოდა) ერთმანეთს ავსებდა. მსოფლმხედველობის ამგვარი არჩევა უფრო ადრე მოხდა, ვიდრე მისი თანატოლი მ. ჰაიდეგერი და მასზე 6 წლით უფროსი კ. იასპერსი თავიანთ ძირითად ნაშრომებს გამოაქვეყნებდნენ. უნდა აღინიშნოს, რომ გ. მარსელი კ. იასპერსს დიდ პატივს სცემდა, მაგრამ ექსისტენციალისტად არ მიაჩნდა, თუმცა ნიცშესა და კირკეგორს ასეთებად თვლიდა (191. 298). 1814 წ. მკითხველმა მიიღო მარსელის „ექსისტენცი და ობიექტურობა“ და „სხვისი გული“(Le coeur des autres). მისი

ფილოსოფია, რომელსაც სარტრმა კათოლიკური ექსისტენციალიზმი უწოდა, ფაქტობრივად, მარსელის მიერ კათოლიკობის მიღებამდე ჩამოყალიბდა, ე. ი. 1929 წლამდე. 1925 წ. გამოიცა მარსელის „ექსისტენცის ობიექტურობა“, მისი „მეტაფიზიკური დღიური“, რომელიც მოიცავს 1913-1927 წწ. ჩანაწერებს, მკითხველმა 1927 წ. მიიღო. პარალელურად თანდათან მეტ ყურადღებას იქცევდნენ მისი დრამები, ასევე მისი, როგორც თეატრალური კრიტიკოსის, წერილები. დიდი იყო მისი, როგორც სორბონის ფილოსოფიის პროფესორის, გავლენაც. ძირითადი შრომა „ყოფნა და ფლობა“ გამოვიდა 1935 წ., „მოგზაური ადამიანი“(Homo viator) – 1945 წ., „ყოფნის მისტერია“-1951, „აწმყოფობა და უკვდავება“-1959 წ., „ადამიანის ღირსება და მისი ექსისტენციელიები“-1964 წ. „ტრაგიკული სიბრძნე“-1968 წ. დიდი მნიშვნელობა აქვს მის 2 წერილს რ. მ. რილკეზე და მის ესეს-„იმედის მეტაფიზიკა“, რომლებიც ჩართულია მარსელის „მოგზაურ ადამიანში“. საერთოდ, მარსელი გერმანული ფილოსოფიის და კულტურის დიდ მცოდნედ ითვლებოდა. საკუთარი ფილოსოფიისათვის მოგვიანებით მის მიერ შერჩეული სახელი-„ახალი ორფიზმი“ უშუალოდ რილკეზე მიუთითებს. 1948 წ. მარსელს მიანიჭეს საფრანგეთის აკადემიის დიდი პრიზი ლიტერატურაში, 1956 წ. -გოეთეს პრემია, 1958 წ. -დიდი პრიზი ნაციონალურ ლიტერატურაში, აირჩიეს საფრანგეთის ინსტიტუტის წევრად.

მარსელის გასაგებად საჭიროა წინასწარ გავერკვეთ მისი, ჰაიდეგერის, სარტრის და ე. ფრომის ძირითად შრომათა მსგავს სათაურებში. ჰაიდეგერის „ყოფიერება და დრო“, მარსელის „ყოფნა და ფლობა“, სარტრის „ყოფიერება და არარა“, მოგვიანებით ე. ფრომის „ყოფნა თუ ფლობა“ ხშირად ერთი და იმავე ტერმინებით ოპერირებენ. ისინი ჰაიდეგერისეული „ყოფიერებისგან“(Sein) გამოდიან. მაგრამ მარსელი ყურადღებას აქცევს არა, საერთოდ, ყოფიერებას, რომელიც ადამიანს „დაპირისპირებული“ და, საერთოდ, ყოველივეს მომცველი და განმსაზღვრელია ჰაიდეგერთან, ანდა ცნობიერებას, როგორც არარას, უპირისპირდება, როგორც ეს სარტრთანაა, არამედ არის კონკრეტული ადამიანის არსებობის მთლიანობა, რომლის, როგორც მისტერიის, გაგება წარმართავს ადამიანს ღმერთისაკენ და დაიხსნის მეცნიერული ხედვის თანმხლები დეპერსონალიზაციისაგან. ამიტომ მისი თარგმანი, როგორც „ყოფნისა“, მარსელის შრომის სათაურში გამართლებულია. იგივე ითქმის

ე. ფრომის შრომის სათაურზე, რომელიც, მარსელის მსგავსად, კონკრეტული ადამიანის ცხოვრების წესებს ეხება.

მარსელი ცდილობდა, რაც შეიძლება უშუალოდ გადმოეცა კონკრეტული განცდები, ძალზე ერიდებოდა განზოგადებებს. მისი გავლენა ემყარებოდა იმას, რომ მის მიერ საკუთარ თავში დანახული და სწორედ როგორც საკუთარის სახით აღწერილი სხვებისთვისაც მახლობელი და საკუთარი ხდებოდა და, ამრიგად, თავისებური „კონკრეტული ზოგადი" გამოდიოდა, ისევე როგორც სარტრთან. იგი წინააღმდეგი იყო განესხვავებინა თავისი კვლევის პროცესი და შედეგი. „ექსისტენცის ფილოსოფიაში"(1948) მარსელი ამტკიცებდა (და ამით, წინააღმდეგ მისივე მოთხოვნისა, ზოგადი წესის დადგენა სურდა), რომ სულიერი გამოცდილების კვლევა და შედეგი ერთიანი პროცესია. ამის გამო მარადიული განმეორება ყოველი ფილოსოფიური შრომის აუცილებელი ნაწილია(40. 330). მეორე ნარკვევში, რომელსაც „რეფლექსია და მისტერია"(1950) ეწოდება, მარსელი ამბობს: თუ ვინმე მას მიმართავს თხოვნით საკუთარი ფილოსოფიის არსი ორიოდე წინადადებით გადმოსცეს, იგი უპასუხებს, რომ ეს თხოვნა უაზროა და მასზე პასუხი მხოლოდ მხრების აჩეჩვით შეიძლება. 100 წელზე მეტი ხნით ადრე მარსელისაგან არსებითად განსხვავებულმა მოაზროვნემ - ჰეგელმა ფრანგი პოზიტივისტი ო. კონტის თხოვნას, მისი ფილოსოფია ცოტა მოკლედ და უფრო გასაგებად გადმოეცა, დაახლოებით ასევე უპასუხა. ჰეგელი გულისხმობდა მისი სისტემის მთლიანობის, როგორც ორგანიზმის შეკვეცის შეუძლებლობას. მარსელის უარი კი იმას ემყარებოდა, რომ მისი ფილოსოფიის ამგვარი მთლიანობა არ არსებობს, რომ მისი კვლევის პროცესი არაა დამორჩილებული რაიმე განუხრელ ლოგიკურ მიმართულებას ანდა რაიმე აუცილებლობას. ამგვარ რაიმეს იგი საერთოდ უარყოფდა საზოგადოების და ფსიქიკის სფეროში (რამდენადაც ისინი ფილოსოფიის კვლევის საგანია). ის, რომ მეცნიერული აზროვნება სწორედ ამგვარ დაშვებას ემყარება, მარსელისთვის პირველადი და უეჭველი მოცემულობა კი არ არის, არამედ გარკვეული მეთოდით ჩვენი ცნობიერების მოცემულობის განხილვის შედეგია. ეს ასპექტი მას ანათესავებს მისი უფროსი თანამედროვის ჰ. რიკერტის შეხედულებებთან, თუმცა მარსელის მიზნები სულ სხვა იყო. აზროვნების ეს ასპექტი საზღვრული სიცხადითაა გადმოცემული მარსელის ანალიტურ ნარკვევში, რომელიც მან დაურთო თავის ცნობილ დრამას „დამსხვრეული

სამყარო“ (Le monde cassé. 1933). ამ ნარკვევს მარსელმა „ონტოლოგიის მისტერია“ უწოდა. დამსხვრეულ სამყაროში იგულისხმება მეცნიერებისა და ტექნიკის საშუალებით, ერთი შეხედვით, აწყობილი და ოპტიმალურად გაერთიანებული სამყარო. მარსელი არ უარყოფს, რომ, ფუნქციური თვალსაზრისით, მართლაც ასეა. ამ ფუნქციურ სამყაროში ყველას თავისი საქმე, ფუნქცია აქვს. ზოგი მოანგარიშეა, ზოგი ჯარისკაცი, ზოგი პენსიონერი. თითოეული ინდივიდი თავის საქმეს აკეთებს სხვებთან აუცილებელ კავშირში. ამ მხრივ თითოეული ადამიანი კოლექტივის, როგორც მანქანის, აუცილებელი ნაწილია და თავადაც მანქანაა. მაგრამ სულიერად (როგორადაც იგი ამ პირობებშიც რჩება) ადამიანი უცხოა ყველასთვის და ყველა მისთვის. ამ საფუძველზე ამბობს მარსელი, რომ თანამედროვე სამყაროში კოლექტივიზაცია და ატომიზაცია განუყოფელია. ორივე მათგანი აპირობებს დევიტალიზაციას. ეს იმას ნიშნავს, რომ აქ ქრება სიცოცხლე როგორც სულიერება.

სანამ ამგვარი არსებობა მტანჯველია, ბუნებრივია, ისმის კითხვა: ვინ ვარ მე?

მარსელს შეეძლო აგრეთვე ასე დაესვა კითხვა: რა არის მე? რადგან ისიც, საუკუნის დასაწყისიდან შექმნილი ტრადიციით, დეკარტის „cogito, ergo sum“-ს აბრალებს ევროპული ფილოსოფიის კრიზისს.

ვინ ვარ მე და რა არის ეს სამყარო, რომელიც მე მომეცემა როგორც დამსხვრეული, თუმცა იგი ჩემზე ბატონობს როგორც მაიძულებელი. მე აქ ერთ-ერთი ნამსხვრევი, ფრაგმენტული ინდივიდი ვარ — ფრაგმენტი და არა პერსონა. მარსელის დრამები ამ მდგომარეობის აუტანლობას აჩვენებენ. მარსელი ფიქრობს, რომ ამ მდგომარეობიდან არსებობს გამოსავალი, თუმცა არასგზით — გარანტირებული იმედი. თუ სარტრისათვის ეს გამოსავალი მხოლოდ ადამიანის პირად გადაწყვეტილებაზეა დამოკიდებული, მარსელისთვის იგი რწმენის გარეშე შეუძლებელია.

ამის გაცნობიერებისაკენ მიჰყავს მარსელს მკითხველი, ისევე როგორც თავის დროზე ს. კირკეგორს და შემდეგ თ. დოსტოევსკის. თუმცა მისი გზა თავისებურია, ისიც ცდილობს მოცემული ფაქტობრივი სამყაროს მიღმა გასვლას. ამ მიზნით, მარსელი განასხვავებს პრობლემას და მისტერიას. ეს მისი მეტაფიზიკის საფუძველია. ამ თვალსაზრისით, ჩვენს წინაშე მდგარი საზრისიანი კითხვები ორად ნაწილდება. პრობლემაა ის კითხვა, რომელიც ობიექტურად შეიძ-

ლება გაანალიზდეს და გადაიჭრეს. აქ კვლევის შედეგში სუბიექტური რაიმე (განცდა იქნება ეს, თუ სურვილი და ლტოლვა) არ უნდა მონაწილეობდეს. პრობლემის ახსნის შედეგი უნდა იყოს ჩვენგან დამოუკიდებელი ობიექტური ვითარების ამსახველი. ეს ისაა, რაზეც წარსულში ჭეშმარიტების მაძიებელი მეცნიერება და ფილოსოფია აცხადებდა პრეტენზიას. ამგვარი მიდგომის ნიმუში მათემატიკოსის მიერ ამოცანის ამოხსნაა. ამ აზრით, ეს პროცესი ჩემს (ჩემი სურვილების და გრძნობების) ჩაურევლად ხდება. ამდენად, იგულისხმება, რომ შედეგიც აუცილებელია ყველა ადამიანისათვის, ის ყველას ერთნაირად ეკუთვნის. სულ სხვაა მისტერია. მარსელი გვაფრთხილებს, რომ აქ არ იგულისხმება ის, რასაც ისტორიულად მისტიკა ეწოდებოდა. იგი ესმოდათ როგორც ადამიანის პასიური მდგომარეობა, როცა ადამიანი განიხილებოდა როგორც ღმერთისაგან ოდენ პასიურად მიმღები სხვაგვარად მიუწვდომელი შინაარსისა.

მარსელი ხაზს უსვამს, რომ მისტერიაც საკითხია, კითხვაა, მაგრამ განსხვავებით პრობლემისაგან, იგი იმგვარია, რომ ჩემს ჩაურევლად და ჩემი ობიექტურობის საფუძველზე ვერ გადაიჭრება. აქ აუცილებელია მე თავად ჩავერთო ჩემს მიერ ასახსნელ შინაარსში, თანაც ჩავერთო ისე შინაგანად, ისე გავითავისო იგი, რომ მოვხსნა განსხვავება სუბიექტსა და ობიექტს შორის, როგორც ჩემსა და ჩემს საგანს შორის. ამ დროს მე ჩემს მეობაზე უარს კი არ ვამბობ, პირიქით, ამის საშუალებით ვხდები ნამდვილი პიროვნება, პერსონა. მყარდება სპეციფიკური, მეცნიერებისათვის უცხო ვითარება. ადრიდანვე წამოყენებული და გაანალიზებული ამგვარი გაგება სრულად გაიშლება მარსელის ძირითად ფილოსოფიურ ნაშრომში „ყოფნა და ფლობა“. მარსელი ამტკიცებს: მისტერია არის რაღაც ისეთი, რომელშიც მე თავად ვარ ჩართული. იგი გაიაზრება მხოლოდ როგორც იმგვარი სფერო, სადაც განსხვავება იმას შორის, რაც ჩემშია და რაც ჩემს გარეთაა, კარგავს მნიშვნელობას და თავდაპირველ ღირებულებას. როცა მე ვკითხულობ: რა ვარ მე? და ვპასუხობ: მე ვარ სული, ანდა მე ვარ გონება, რომელსაც აქვს სხეული, ამგვარი პასუხი ნიშნავს სხეულის ობიექტივირებას. ისეთი შთაბეჭდილება იქმნება, თითქოს მე რაღაცა სხვა ვარ და ვფლობ იმას, რაც ჩემს წინაა, მაგ., ქოლგა, რომელიც მე მაქვს, ანდა რომელიც შემიძლია შევიძინო. თუ მე ჩემს სხეულს ამგვარად მივიჩნევ, მარსელის აზრით, შეუძლებელი გახდება

ადამიანური პერსონის არსებობა (40. IX). ეს პოზიცია, ცხადია, სავსებით ეთანხმება ქრისტიანობის ძირითად აზრს, რომლისთვისაც ადამიანის სხეული არაა რაიმე შემთხვევითი, არამედ იგი ისაა, რაც სწორედ მისი პიროვნული სახით აღდგება. ე. ი. ის არსებითია პიროვნების პერსონად ყოფნისათვის (თუმცა ისტორიულად ქრისტიანობა ხშირად უგულებელყოფდა სხეულის და მასთან ერთად ამქვეყნიურობის მნიშვნელობას). მეორე მხრივ, ეს აზრი მატერიალურის და სხეულის მნიშვნელობის აღიარების ნიცშესეულ და ტეიარისეულ ხაზს აგრძელებს. როცა მარსელი ამბობს: მე ვარ ჩემი სხეული, ამ დროს ის სულის პრიმატს და მნიშვნელობას კი არ უარყოფს, არამედ ცდილობს უფრო ღრმად და შინაგანად გაიგოს პერსონის მთლიანობა, ვიდრე ეს მაშინაა შესაძლებელი, როცა მე ჩემს სხეულს ჩემი სულისაგან არსებითად განსხვავებულად, ობიექტურად და ობიექტივირებადად ვთვლი როგორც ჩემს გარეთ არსებულ რაიმეს. ამის შედეგი ის იქნება, რომ სულისაგან ასე განსხვავებული სხეულის სულთან ერთიანობას მე ვერასდროს გავიგებ, ამტკიცებს გ. მარსელი.

რამდენადაც მარსელისათვის ყველა საკითხზე გასავალი საკუთარი პერსონული განცდებია, იგი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს საკუთარი პერსონის ერთიანობის ანალიზს. შრომაში „რეფლექსია და მისტერია“ იგი გვთავაზობს როგორც ფლობისა და ყოფნის, ასევე მეცნიერებისა და ფილოსოფიის (თეოლოგიის) მეთოდთა განსხვავებისა და კავშირის თავისებურ გაგებას. მას შემოაქვს პირველადი და მეორადი რეფლექსიის განსხვავება. რეფლექსია, როგორც ი. გ. ფიხტე მიუთითებდა, ყოველთვის გულისხმობს რაღაცას, რომელზედაც რეფლექსია იგი არის. მაგ., როდესაც მე მაგიდას ვაკეთებ, მე ვფიქრობ, ვაზროვნებ მასზე. სხვაა, როცა მე ამ მოქმედებას ვაანალიზებ, ე. ი. ვაზროვნებ აზროვნებაზე, რეფლექსიას ვახდენ ამ პროცესისას. მარსელი თავად რეფლექსიის პროცესში ორ თვისებრივად განსხვავებულ პროცესს ხედავს. ორივენი გულისხმობენ აზროვნების პირველად მოცემულობას, რომელიც არადიფერენცირებულია (რაღაც იმის მსგავსი, რასაც რიკერტი პირველად კაუზალობას უწოდებდა). მაგრამ მათი ინტერესები პრინციპულად განსხვავებულია. პირველადი რეფლექსია მეცნიერული, მაობიექტივებელი აზროვნებაა, იგი ანაწევრებს სინამდვილეს კატეგორიების და მსჯელობების შინაარსად, ეძებს ზოგადს და აუცილებელს, რომელიც კონკრეტულ სინამდვილეს ოდენ ეგზემპლა-

რებად, შენაცვლებადად გულისხმობს. მეორადი რეფლექსია ამ მეთოდის შედეგის გაცნობიერებაა, მიღწეულის და დანაკარგის შეფასებაა, დანაკარგის უფრო მნიშვნელოვნად მიჩნევა და მცდელობა უშუალო სინამდვილის დაბრუნებისა. მარსელი ცდილობს ეს პროცესი მაგალითით განმარტოს: დავუშვათ, ჯიმს უყვარს მერი და პირიქით. ცხადია, ეს ცნობიერი პროცესია. ისინი ერთმანეთზე ფიქრობენ, მაგრამ არა, საერთოდ, სიყვარულზე და მის რაობაზე, არამედ საკუთარზე, რომლის ძალითაც ისინი ერთიანი არიან, როცა ისინი მსჯელობას დაიწყებენ იმაზე, თუ რა არის სიყვარული საერთოდ, ეს იქნება ანალიზური პროცესი, ანუ პირველადი რეფლექსია. ამგვარი მიდგომა სხვადასხვა დონით გამოხატავს იმ საქმიანობას, რომელსაც მეცნიერება ახორციელებს, როცა ზოგადი ცნებიდან სურს გამოიყვანოს სიყვარულის რაობა, ანდა დაადგინოს ზოგადი საკუთარი გამოცდილების საფუძველზე. თუ ამ შედეგს ჯიმი შეადარებს იმ ცოცხალ განცდას, როგორც ცოცხალ კავშირს პიროვნებათა შორის, იგი დანაკარგს (რომელიც მის მეხსიერებაშია) უფრო ღირებულად მიიჩნევს. ამიტომ აზროვნების ამოცანად დასახავს, სწორედ ის გაიგოს, რაც ანალიზს უსწრებდა და რაც ანალიზში დაიკარგა. სიყვარულის ეს მატრანსცენდირებელი ძალა, რომელსაც შეუძლია სუბიექტისა და ობიექტის დაპირისპირების მოხსნა და რელიგიური რწმენისაკენ გზის გაკვალვა, კარგადაა ნაჩვენები გ. მარსელის ფილოსოფიის შესახებ პირველ ქართულ ნარკვევში, რომელიც ა. ბრეგაძეს ეკუთვნის(3. 571).

ადვილი დასანახია, რომ ეს იმ პროცესის თავისებური გაგრძელებაა, რომელიც კანტიდან დაიწყო (იმაზე მითითებით, რომ ცნებაში არ შედის არსებობა), ხოლო შელინგთან პოზიტიური ფილოსოფიის აუცილებლობა დააფუძნა. მარსელისათვის ადამიანთა შორის რეფლექსიამდელი ურთიერთობის აღდგენა და გაგება არის მეორადი რეფლექსიის მიზანი. უშუალობა, რომელიც პირველადმა რეფლექსიამ დაშალა, მეცნიერული მეთოდებისათვის გადაულახავია, რადგან მეცნიერული შემეცნება არის მხოლოდ ანალიზი, დაშლა, როგორც ამბობდნენ ნეოკანტიანელები და პოზიტივისტები. რელიგიური რწმენა და მასთან დაკავშირებული იმედი საშუალებას აძლევს მარსელს მეორად რეფლექსიაში დაუშვას ის, რაც მეცნიერებისათვის დაუშვებელია, კერძოდ, ის, რომ წინააღმდეგ ფიზიკური და ბიოლოგიური კანონებისა, ადამიანმა თავის განცდებში შეინარჩუნოს წარსული, აწმყოობა მიანიჭოს გარდასულს. ზემოაღნი-

შნულ მაგალითს მარსელი ასე აგრძელებს: ვთქვათ, მერი გარდაიცვალა. ჯიმს, რომელსაც იგი ჰეშმარიტად უყვარდა, შეუძლია თავისთვის მერის არსებობის შენარჩუნება, ე. ი. აგრძელებს მის სიყვარულს როგორც ცოცხალის, აწმყოფისა, კვლავ მასთან ცოცხალ ერთიანობაში მყოფისა, ურომლისოდაც მისი პიროვნება არ არსებობს. ამას მარსელი თავისებურ ტრანსცენზუსს, ემპირიული სინამდვილის გადალახვას უწოდებს, რომელიც ხდება მერისთან მომავალში შეერთების იმედით. მკვლევრები აქ ინგლისელი ნეოიდეალისტი ფილოსოფოსის ფ. ჰ. ბრედლის(1846-1924) მეთოდის გავლენას ხედავენ(40. 333). ბრედლი ბერკლის მოძღვრებიდან გამოდიოდა, გრძნობადობის, როგორც პირველადი მოცემულობის, მასალიდან ჩვენთვის მისაწვდომი სანამდვილის აგება სურდა. პიროვნება მას ესმოდა როგორც მორალითა და რელიგიით შეკრული ცოცხალი ორგანიზმის, ანუ საზოგადოების ნაწილი. მისმა „ეთიკის ნარკვევებმა“(1876) მნიშვნელოვანი გავლენა იქონია ინგლისურენოვანი ფილოსოფიის განვითარებაზე. ინგლისურენოვანი ფილოსოფიის გავლენა მარსელზე ამით არ ამოიწურება. ამ ფილოსოფიის მეორე დიდ წარმომადგენელზე, ამერიკელ მოაზროვნე ჯ. როისზე(1855-1916), „სამყაროსა და ინდივიდის“(1901) ორტომეულის ავტორზე, რომელიც რელიგიურად იყო ორიენტირებული, მარსელმა სპეციალური ნარკვევიც გამოაქვეყნა თავისი მოღვაწეობის პირველ პერიოდში.

როგორც კოპლსტონი აღნიშნავს, გარდაცვლილის არსებულად განცდა საღი აზრისათვის ოდენ სასურველის, ილუზიის სინამდვილედ მიჩნევაა, მაგრამ მარსელისათვის საყვარელი ადამიანის, გარდაცვალების შემდეგ, აწმყოში არსებულად მიჩნევა არის ნამდვილი მისტიკური აწმყოფობა გარდაცვლილისა. ცხადია, აქ ყველაფერი პიროვნებაზე და მისი განცდის და რწმენის ძალაზეა დამოკიდებული. ზოგისათვის ამგვარი განცდა ყოველ დროულ-ვრცეულ არსებობაზე მეტად მონაწილეობს მის ამქვეყნიურ არსებობაში. მარსელი ამის აღსანიშნავად ნაშრომში „ფილოსოფია და ექსისტენცი“ მარჯვე ტერმინს მოძებნის, მას შემოქმედებით ერთგულებას (fidélité créatrice) უწოდებს.

ამ ერთგულების გარეშე ადამიანისთვის არ არსებობს მეორე პიროვნება, ამ სიტყვის ჰეშმარიტი აზრით, სულ ერთია რეალურად არსებული იქნება იგი თუ მხოლოდ ჩემს წარმოსახვაში. გარდაცვლილის მიმართ ეს არის ჩემთვის არსებითი მეორე პიროვნების,

„შენ“-ის არსებობის მუდმივი გაგრძელება. იგი ყოველ „შენ“-ს შეიძლება შეეხოს, ღმერთის, როგორც აბსოლუტური „შენ“-ის ჩათვლით. ღმერთის არსებობის რწმენის სხვა საფუძველი მარსელისათვის არ არსებობს. იგი უარყოფს ღმერთის არსებობის ტრადიციული დასაბუთებების დამაჯერებლობას და ეს ნეოთომიზმისაგან მისი ერთ-ერთი არსებითი განმასხვავებელია. ღმერთისაკენ სხვადასხვა გზით შეიძლება სვლა, მაგრამ ყველა ისინი შემოქმედებითი ერთგულების თავისებური გამოვლენანი იქნებიან. ამით ახერხებს მეორადი რეფლექსია იმას, რაც პირველადისათვის (რომლის უმაღლესი გამოხატულება მეცნიერებაა) შეუძლებელია. ასე გრძელდება მეორე პიროვნების აღიარების შესაძლებლობების ძიება, რომელიც მეცნიერული მეთოდისაგან და ასევე, ტრადიციული რელიგიებისაგან განსხვავებული გზით შოპენჰაუერმა დაიწყო, ფოიერბახმაც ტრადიციული რელიგიებისაგან დამოუკიდებლად მოინდომა მისი დადგენა და XX ს-ში მ. ბუბერმა (1878-1965), მე-სა და შენ-ის პირველადი განუყოფლობიდან გამომდინარე, კვლავ რელიგიას დაუბრუნა. ბუბერის წიგნში „მე და შენ“(1922) მეორე პიროვნების აუცილებლობა გამოხატავს დიალოგის აუცილებლობას როგორც პიროვნების არსებობისათვის, ისე პიროვნებისა და საზოგადოების, ასევე კაცობრიობასა და ღმერთს შორის კავშირისათვის. აშკარაა ამ საკითხის ამოხსნის ძიებაში მარსელის კავშირი კ. იასპერსის კომუნიკაციის თეორიასთანაც. მათ კავშირსა და განსხვავებაზე პ. რიკიორმა 1948 წ. წიგნიც გამოაქვეყნა - „გ. მარსელი და კ. იასპერსი“, რომელსაც საინტერესო ქვესათაური ჰქონდა: „ფილოსოფია მისტერიისა და ფილოსოფია პარადოქსისა“. რაც შეეხება ჟ. პ. სარტრთან მის მიმართებას, შეიძლება ითქვას, რომ მარსელისათვის სარტრის მიერ ადამიანთა ფაქტობრივი ურთიერთობების აღწერას, რომელიც ნათესაურია მის საკუთარ ხედვასთან, არსებითად განსხვავებულ დასკვნასთან მიჰყავს მკითხველი სწორედ იმიტომ, რომ იგი(სარტრი) პირველადი რეფლექსიის სფეროში რჩება. ამიტომ არის სარტრისათვის სხვა ადამიანები ჯოჯოხეთი. მარსელს კი მეორადი რეფლექსია იმედის შესაძლებლობას უტოვებს, თუმცა არა წინასწარ გარანტირებულს. ამას ემყარება მარსელის „ახალი ჰუმანიზმი“, რომელიც ჰეშმარიტ ადამიანურ არსებობად მიიჩნევს ღმერთისაკენ სვლას, როგორც სულ უფრო და უფრო ქცევას ადამიანად. ამ აზრითაა ადამიანი მარად ღმერთისაკენ გზად მყოფი ანდა, როგორც მარსელის

ცნობილი ნაშრომის სათაური გვეუბნება, „მოგზაური ადამიანი“ (Homo viator).

აღნიშნულიდან ნათელი უნდა იყოს, რომ მეორე პიროვნების და, შემდეგ, ღმერთისაკენ მიმავალი ეს გზა მარსელს არ ესმის როგორც მატერიალური სხეულის უგულებელყოფა. ადამიანის ტანი მისთვის სწორედ არსებითია პიროვნებისათვის. თეოლოგიურ ფილოსოფიაში მან ააღორძინა ეს საკითხი და მის ფარგლებს გარეთ გაიტანა. 1968 წ. პ. რიკიორი სპეციალურ ინტერვიუში ამიტომ ეუბნებოდა გ. მარსელს: დღეს, როცა საფრანგეთში ყველა ენის შესახებ მსჯელობს, „თქვენ გახსენით გზა სხეულის ფილოსოფიისაკენ“ (183. 175).

ამ ფილოსოფიასაც მარსელი მისთვის დამახასიათებელი მეთოდით იკვლევს. იგი არ წამოაყენებს ზოგად პრინციპს, რომელსაც ყველაფერი უნდა დაექვემდებაროს, არამედ აღწერს საკითხის ანალიზისას საკუთარ განცდას და რეაქციას შემჩნეულ სიძნელეებზე. თუ ვინმეა ექსისტენციალისტებიდან კონკრეტული სიტუაციის კონკრეტულად გადმომცემი, ეს მარსელია. ეს ნათელია არა მარტო მის „მეტაფიზიკურ დღიურებში“(1913-1923 წწ.), არამედ უმთავრეს შრომაშიც „ყოფნა და ფლობა“. ეს წიგნიც დღიურის სახეს ატარებს, თანაც თითქოს მოუწესრიგებელის. აქ ვეცნობით იმას, თუ როდის და რა მდგომარეობაში წამოიჭრა მარსელისათვის ესა თუ ის პრობლემა და როგორ მიმდინარეობდა მასზე ფიქრი. ადამიანის სხეულის რაობის საკითხი მისთვის არსებითია როგორც ყოფნისა და ფლობის გასამიჯნავად, ასევე ყოფნის, როგორც ექსისტენციელის რაობის, გასარკვევად. რა არის ფლობა? პასუხად მარსელი 1931 წ. 27 მარტის ფიქრებს გვთავაზობს: მე სხეულებრივში მესმის ფლობა, რაც იმას ნიშნავს, რომ მე ცოცხალი სხეული მხოლოდ ისე შემიძლია წარმოვიდგინო, როგორც ვინმეს სხეული. სხეულებრივობა არის საზღვრითი ხაზი, საერთოდ, ყოფნასა და ფლობას შორის, რადგან ყოველი ფლობა რაღაცნაირ ფუნქციურ კავშირშია ჩემს სხეულთან, ე. ი. იმ აბსოლუტურ ფლობასთან, რომელიც გარკვეული აზრით ფლობა უკვე აღარ არის. მარსელს ისე სურს სხეულის განსაკუთრებული მნიშვნელობის ჩვენება, რომ მისთვის არცთუ საყვარელი სქოლასტიკოსების მსგავს „დასაბუთებას“ მიმართავს. ერთი შეხედვით, ყველასათვის ნათელია, რომ მე ნორმალურ მდგომარეობაში აბსოლუტურად ვფლობ ჩემს სხეულს. სხეული ასრულებს ჩემს სურვილებს. მარსელი კი ამტკიცებს, რომ

ადამიანი თავის სხეულს, განსხვავებით სხვა საგნებისაგან, არ ფლობს იმიტომ, რომ რაიმეს ფლობა ნიშნავს, მის ჩემს განკარგულებაში ყოფნას, ე. ი. მის ქონებას. თუ მეტყვიან, ამბობს მარსელი, რომ მე სწორედაც რომ სავსებით მემორჩილება ჩემი სხეული, რადგან, ბოლოს და ბოლოს, მე შემიძლია მოვიკლა თავი, აქედან დასკვნა არასწორადაა გაკეთებული. ამ ფაქტს, რომელიც ადამიანის თავისუფლების საბუთად გამოიყენებოდა, მარსელი სხვაგვარ ინტერპრეტაციას აძლევს: სულისა და სხეულის ამგვარი გაგება გულისხმობს სულისა და სხეულის პრინციპულ განსხვავებას, დაპირისპირებას. მარსელისათვის კი სხეული სულისაგან დაცლილი და მისი მხოლოდ იარაღი არ არის.

სხეულის ეს სპეციფიკა, განსხვავებით სხვა სხეულებისაგან, იმაში გამოვლინდება, რომ როცა მე მას აბსოლუტურად ვფლობ, ე. ი. თავს ვიკლავ, ამით იგი ჩემი დაქვემდებარებიდან გამოდის, იგი გამოყენების შესაძლებლობის სფეროს გარეთ გადის. მარსელმა იცის, რომ ამაზეც შეეკამათებიან: ვთქვათ, მე რომ მაგიდას დავწვავ, ისიც გამოყენებადობის სფეროს მიღმა გადის (39, II, 243). ამიტომ მარსელი შოპენჰაუერის მიერ მითითებულ განცდას იშველიებს: ჩანს, ჩემს საკუთარ სტრუქტურაში არის რაღაც, რაც ჯანყდება ჩემი სხეულის ამგვარად მიჩნევის წინააღმდეგ. ეს იმაშიც ვლინდება, რომ ჩემი სხეული ზოგჯერ ჯანყდება ხოლმე ჩემი მე-ს წინააღმდეგ, რომელიც მარსელისათვის არის ჩემი ადამიანური თუ კრეატორული სტრუქტურის საფუძველი (იქვე, 244).

30 მარტით დათარიღებული ჩანაწერი გვატყობინებს: მე დღეს დილით ფლობის თაობაზე ვფიქრობდი. იგი ძალზე ბნელი ცნებაა. ჩემი სხეული იმას შეიცავს, რასაც ისტორიულობა ეწოდება. სხეული არის ისტორია, უფრო ზუსტად, დასრულება, ფიქსაცია ისტორიისა. იგი ისე შინაგანია, რომ მე არ შემიძლია ვთქვა, რომ მე მაქვს სხეული. მე რაღაც მისტიკური კავშირი მაერთებს ჩემს სხეულთან, რომელიც შესაძლებელს ხდის ჩემს მიერ ყოველნაირ ფლობას. რაც შეეხება სიკვდილს, მას შეიძლება ეწოდოს მდგომარეობა, როცა ადამიანი არაფერს ფლობს. ამიტომაა, რომ ადამიანი მიდრეკილია თავი იმას გაუიგივოს, რასაც ფლობს (იქვე, 245).

მარსელს კვლავ აწუხებს საძიებელი საკითხი. 31 მარტის ჩანაწერი გვაუწყებს, რომ იგი სეირნობიდან დაბრუნებული შეეკითხა თავს: რას ნიშნავს გამოთქმა: იდეის ფლობა? აქაც სიძნელეები იჩენენ თავს. 12 აპრილის ჩანაწერის თანახმად, მარსელი მიდის დასკვნა-

მდე, რომ სული არავითარი ობიექტი არაა და, საერთოდ, არც შეიძლება განხილულ იქნეს როგორც რაიმე ამგვარი. განსხვავებულ სიძნელეთა წამოჭრის მიუხედავად, მარსელი ცდილობს, ეს თეზისი წინა დღეების ნაფიქრალს დაუკავშიროს და ა. შ. სხეულის ასეთმა მაღალმა შეფასებამ არ უნდა გვაფიქრებინოს, რომ მარსელი უარყოფს მის მიმართ სულის პრიმატს. იგი გულწრფელი მორწმუნე თეოლოგია. ნაშრომში „ყოფიერების მისტერია“ მარსელი, განიხილავს რა მაშინდელ მსოფლიოში ძალთა დაპირისპირებას, როგორც კაცობრიობის თვითმკვლელობას, მაინც იმედოვნებს, რომ ამ შემთხვევაშიც ქრისტიანული ზნეობის მატარებელნი გადაარჩენენ ცივილიზაციას, მიწიერი არსებობის მიღმა, მარადისობაში განახორციელებენ მის შეხვედრას ღმერთთან.

ისტორიის, როგორც წარსულთან აწმყოს კავშირის საკითხს რომ დიდი მნიშვნელობა აქვს მარსელისათვის, ეს ზემოაღნიშნულიდანაც ჩანს. მეორადი რეფლექსიისათვის ეს არსებითია, რადგან მისი გაგება და განცდა დროისა, რომელიც განსხვავებულია დროის მეცნიერული გაგებისაგან, წარმოადგენს ექსისტენციალურ დროს, რომელშიც წარსული აწმყოში შეიძლება იყოს. მარსელი არა მარტო გარანტირებული პროგრესის იდეას უარყოფს (ადორნოს და სხვათა მსგავსად), არამედ წარსულის გაგების უნარზეც უარს ეუბნება მეცნიერულობაზე პრეტენზიის მქონე ისტორიულ კვლევებს. იგი თვლის, რომ თუ არსებობს კაცობრიობის კავშირი მისსავე წარსულთან, იგი არ ხორციელდება ისტორიკოსის მიერ. რეალობა არ ექვემდებარება შეჯამებას(183. 166).

ამასთან კავშირშია მარსელის მიერ სიბრძნის ძველი ფუნქციის აღორძინება, რომელიც ჰეშმარიტი ფილოსოფიური მეთოდის სახით შეიძლება არსებობდეს და არა მეცნიერების სფეროში. სიბრძნე ფილოსოფიის იარაღია, რომელიც პირველადი რეფლექსიით გატაცებისაგან აფრთხილებს ადამიანს და ხელს უშლის მეცნიერების ფილოსოფიად და მსოფლმხედველობად გადაქცევას, რაც, ჰ. მარკუზეს სიტყვებით რომ ვთქვათ, ადამიანს ერთგანზომილებიანად აქცევს. აქ ნათლად ჩანს მარსელის კავშირი სოკრატულ მეთოდთან, რისთვისაც მან თავის ფილოსოფიას ნეოსოკრატიზმი უწოდა. მარსელი არ უარყოფს, რომ ეს თავისებური სუბიექტივიზმია და მიაჩნია, რომ ეს ასეც უნდა იყოს, რადგანაც ობიექტივიზმი მეცნიერების და ტექნიკის საქმეა. ფილოსოფოსი და ბრძენი სუბიექტური უნდა იყოს, სხვაგვარად იგი ვერ გაუგებს სხვას, როგორც

კონკრეტულ, ყველა სხვისაგან განსხვავებულ პიროვნებას, ვერც შემწყნარებლობა გამართლდება ობიექტურ, ზოგად კანონებზე დაყრდნობით. ამ მოსაზრებით მარსელი ობიექტურობას ღირებულებისთვისაც კი არ უშვებს, მიუხედავად იმისა, რომ გამოჩენილი ფილოსოფოსები ცდილობდნენ ამის დასაბუთებას. „ღირებულება არ შეიძლება იყოს ნამდვილი, ამტკიცებს მარსელი, თუ იგი მიმართებაში არ არის იმგვარ ცნობიერებასთან, რომელსაც ნაბოძები აქვს უკვდავების რწმენა“ (183. 86).

ნათელია, რომ მეორადი რეფლექსიის სპეციფიკა, ისევე როგორც ჰეშმარიტი ფილოსოფია, მისი „იარაღი“ სიბრძნე და ღირებულების მნიშვნელობაც ემყარება რელიგიურ რწმენას. ამგვარი რწმენა ადამიანის იმ სპეციფიკურ თვისებებს, ანუ ექსისტენციალებს მიეკუთვნება, რომლებიც შესაძლებელს ხდიან ადამიანის გასვლას მის საკუთარ საზღვრებს გარეთ. რელიგიური რწმენა არის იმ ჰორიზონტის გახსნა, რომელიც ერთადერთი იძლევა იმედის წარმოშობის საშუალებას, ხოლო წყალობა არის ყოფნის, როგორც ჰეშმარიტი პიროვნული არსებობის შესაძლებლობის პირობა.

რწმენა ქრისტიანულ მსოფლგაგებაში არ არსებობს იმედსა და სიყვარულთან ერთიანობის გარეშე. მოციქული პავლეს მიერ წამოწეულ ამ ტრიადას მარსელი უმატებს მეოთხეს, რაც მათში იგულისხმება და კიდევ უფრო ნათელყოფს მათ შინაარსს, ესაა ერთგულება. ნამდვილი ერთგულება მარსელისათვის მხოლოდ რწმენის საფუძველზეა შესაძლებელი და იგი „შემოქმედებითი ერთგულებაა“. მისი ძალითაა, რომ ადამიანს შეუძლია არა მარტო სხვისი გაგება, არამედ სხვისი გამოგლეჯა სიკვდილის და ასტრონომიული დროის მფლობელობიდან და გარდასულის აწმყოფობაში „დატოვება“, როგორც ჩემი განცდების აუცილებელი ნაწილისა(112. 485).

მეცნიერული აზროვნების კატეგორიებისა და ფილოსოფიური აზროვნების ექსისტენციელიების განსხვავების თვალსაჩინოდ წარმოსადგენად შეიძლება მათი შეპირისპირებითი ცხრილის შედგენა, რომელშიც ხელმარცხნივ ექსისტენციალიებია აღნიშნული, ხელმარჯვნივ კი კატეგორიები:

ყოფნა - ფლობა;	პერსონა- ინდივიდი;
მისტერია - პრობლემა;	სიყვარული- სიძულვილი;
ექსისტენცი - ობიექტურობა;	იმედი - სასოწარკვეთილება;
სიბრძნე- მეცნიერული ცოდნა;	თავმდაბლობა - სიამაყე (ტიტანიზმი);
II რეფლექსია- I რეფლექსია.	ლოცვა - კვლევა(ანალიზი).

ამ ცხრილში თითოეული მხარე თავისი რიგის ყველა სხვას გულისხმობს, როგორც თავისი შინაარსის გაშლას. მთლიანობაში ისინი ქმნიან ორ სამყაროს - მეცნიერების და სიბრძნის, აუცილებლობის და იმედის. მარსელი დარწმუნებულია, რომ მისი შეხედულებანი ადამიანს, რომელიც მეცნიერების წარმატებებით გააცაყდა, ბუნებაზე გაბატონების სურვილს აჰყვა, სინამდვილეში კი თავად დაემონა მას, გამოსავალზე მიუთითებს. ბუნებაზე გაბატონების მოჩვენება ის მდგომარეობა აღმოჩნდა, რასაც მარსელისა და სარტრის შრომები აღწერდნენ. მარსელი მოუწოდებს ადამიანებს გადალახონ საბედისწერო დაპირისპირება სიბრძნესა და ცოდნას შორის, ფლობისაკენ ლტოლვა ყოფნის პრინციპს დაუქვემდებარონ. ამ საქმეში ფილოსოფიის დიდი მოკავშირეა ხელოვნება. მართალია, იგი არ მიეკუთვნება არც პირველ და არც მეორე რეფლექსიას, მაგრამ დიდად ეხმარება ფილოსოფიას ფლობის პრინციპის დაძლევაში, რამდენადაც ჭეშმარიტი ხელოვნება არა მარტო აღწერს ფლობის პრინციპის აუტანელ შედეგებს, არამედ გარკვეულ მიმართულებასაც აძლევს ადამიანს ყოფნის პრინციპისაკენ , ე. ი. პირველადი რეფლექსიიდან მეორეზე გადასასვლელად. მხოლოდ ამ შეზღუდვით შეიძლება დავეთანხმოთ მარსელის ზოგიერთ მკვლევარს, რომ მან „არსებითად წაშალა საზღვრები ფილოსოფიასა და პოეზიას შორის და ორივე დაუპირისპირა მეცნიერებას“ (183. 167). ის კი ნათელია, რომ მარსელმა ფილოსოფია პოეზიას უფრო დაუახლოვა, ვიდრე ეს ჰაიდეგერთან იყო, რომლისთვისაც ადამიანის სულიერი მოღვაწეობის ეს ორი სფერო უახლოეს მწვერვალებსაა შედარებული, რომლებსაც მაინც უფსკრული ჰყოფთ.

ვილჰელმ ვაიშედელი (1905-1975)

გერმანელი ფილოსოფოსი ვ. ვაიშედელი, რომლის სახელთანაც, 70-იანი წლებიდან დაწყებული, ფილოსოფიური თეოლოგიის პრობლემებს აკავშირებენ, მ. ჰაიდეგერის მოწაფე იყო. 1945 წლიდან იგი ტიუბინგენის უნივერსიტეტის დოცენტია, 1953 წლიდან პენსიაზე გასვლამდე(1970წ.) დასავლეთ ბერლინის თავისუფალ უნივერსიტეტში მუშაობდა. ოცდაათიან წლებში მან ჰაიდეგერის სახელთან დაკავშირებული პრობლემატიკიდან პასუხისმგებლობის პრობლემა აირჩია. მისი კვლევის შედეგების მნიშვნელობაზე მიუთითებს ის, რომ მის მიერ 1933 წ. გამოცემული „პასუხისმგებლობის არსება“, 1958 წელსაც გამოიცა. იგი განასხვავებდა სოციალურ,

რელიგიურ და მორალურ პასუხისმგებლობას. ამას წარმოადგენდა როგორც სამი სახის დიალოგურ მიმართებას: სხვებთან, ღმერთთან და საკუთარ თავთან. ადამიანი ყველაფერზე პასუხისმგებელია. ეს გულისხმობს იმასაც, თუ ვინ და როგორ სთხოვს მას პასუხს – ღმერთი, სამართალი თუ სინდისი. ვაიშედელი ამტკიცებს, რომ პასუხისმგებლობა ღმერთისა და სინდისის წინაშე ერთმანეთს ემთხვევა. ეს ასეა, რამდენადაც ჩვენ თავად უნდა გადავწყვიტოთ, თუ რაა ღმერთი და რა პასუხისმგებლობა გვაქვს მის წინაშე. საკითხის ამგვარი დაყენების მნიშვნელობაზე მიუთითებდა ისეთი ცნობილი მოაზროვნე, როგორიც იყო გ. ფუნკე (1914-1997) მეოცე საუკუნის აზროვნების სპეციფიკის ანალიზის დროს(193. 479-480).

მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ ვაიშედელი ჰაიდეგერის მეთოდს რწმენის პრობლემატიკას მიუყენებს. 50-იანი წლების ბოლოს მისი ლექციები ფილოსოფიურ თეოლოგიაში, ასევე სემინარები ავგუსტინეს „ღვთის ქალაქის“, პასკალის „აზრების“ და დეკარტის „მეტაფიზიკური განაზრებების“ შესახებ, შორიდან იზიდავდა სტუდენტებს. ისევე როგორც ჰაიდეგერი, ვაიშედელიც განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევდა ტექსტში „უთქმელად დაწანამძღვრებულის“ დაკითხვას. მის მოწაფეთა შორის იყვნენ ნაყოფიერი მკვლევრები: ნორბერტ ჰინსკე, მარგჰერიტა ფონ ბრენტანო, მიხაილ თოინისენი (192. 34).

ვაიშედელის ბიოგრაფები ყოველთვის მიუთითებენ ხოლმე მის მიერ კანტის ათტომეულის გემოვნებით შერჩეულ გამოცემაზე, ასევე მის ნაშრომებზე სამართალში, ეთიკაში, ხელოვნების მეტაფიზიკაში, მაგრამ ვაიშედელის ადგილი თანამედროვე ფილოსოფიაში განისაზღვრება რწმენის პრობლემატიკისადმი მიძღვნილი შრომებით: „გაორება ფიხტეს აზროვნებაში“(1962), „აზროვნება და რწმენა“(ჰ. გოლვიტცერთან ერთად, 1965), „კამათი ღვთაებრივ საგნებზე“ (1967), „საზღვრის ფილოსოფიური გადალახვანი“(1967), „ფილოსოფოსთა ღმერთი. ფილოსოფიური თეოლოგიის დაფუძნება ნიჰილიზმის ეპოქაში“(1971). ეს ვაიშედელის ყველაზე ცნობილი ფილოსოფიური ნაშრომია. მას მოჰყვა: „ღმერთის საკითხი სკეპტიკურ აზროვნებაში“(1976), რომელიც სიცოცხლის უკანასკნელ წელს მიუხნეის აკადემიაში წაიკითხა. ამავე წელს გამოვიდა მისი „სკეპტიკური ეთიკა“. ბოლო წლებში ვაიშედელი, ისევე როგორც მისი მასწავლებელი მ. ჰაიდეგერი(რომელიც იმავე წელს გარდაიცვალა), დაინტერესებული იყო გერმანული მისტიკის უმნიშვნე-

ლოვანესი წარმომადგენლის მაისტერ ეკჰარტის (1260-1327) ნააზრევით.

ერთხელ ლ. ფოიერბახმა ჰეგელის კრიტიკისას მისი მოძღვრება დაახასიათა როგორც „რაციონალური მისტიკა“. ეს სახელი ვაიშედელის ნააზრევსაც კარგად შეეფერება, თუ კიდევ ერთ შეთავსებულ ასპექტს მივუმატებთ აღნიშნულ წინააღმდეგობრივი ტერმინებით შექმნილ საინტერესო ცნებას, კერძოდ, სკეპტიციზმს. უნდა ითქვას, რომ ვაიშედელის ნააზრევი არის რაციონალურ-მისტიკური სკეპტიციზმი.

უნდა ითქვას, რომ ვაიშედელის როგორც თანამოაზრეები, ისე კრიტიკოსები თვლიან, რომ მისი ძირითადი ნაშრომი „ფილოსოფოსთა ღმერთი“, ისევე როგორც სხვა ნარკვევები, უეჭველად მისტიკური აზროვნებიდან იკვებება. მეორე მხრივ, მის ნაშრომებში პრობლემათა რაციონალისტური დაფუძნების „უკიდურესი ფორმის“ არსებობას გვერდს ვერავინ აუვლის. მისი ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი ღმერთისა და ადამიანის მიმართების საკითხია. მისი პოზიცია პრინციპულად მისტიკურია, რამდენდაც ღმერთი მისთვის არც ყოფიერებაა, არც არარა და არც ორივე ერთად. მიუხედავად ამისა, ვაიშედელი ცდილობს ღმერთი შეინარჩუნოს როგორც საორიენტაციო რამ ადამიანის მიერ საზრისის ძიების პროცესში. ისიც, ნეოპლატონიკოსებისა და ჰაიდეგერის კვალად, ღვთაებასთან შესაძლებელი შეხვედრის ადგილად და ფორმად დუმილს მიიჩნევს(192. 36). მართალია, ჰაიდეგერი ამ ტერმინს ყოფიერებასთან მიმართების შესაძლებელი ფორმის ნიშნად იყენებს, მაგრამ თუ გავიხსენებთ, რომ ჰაიდეგერისათვის ყოფიერება არ არის რაიმე კონკრეტული არსებული, ანუ ყოფიერი(Seiende), თუ არც ის დაგვავიწყდება, რომ მას ამ უძირითადესი ვითარების აღსანიშნავად არც ერთი ჩვენი ენის განკარგულებაში არსებული სიტყვა არ აკმაყოფილებს, ნათელი გახდება პირდაპირი კავშირი ჰაიდეგერის ყოფიერებასა და ვაიშედელის ღმერთს შორის.

ვაიშედელი იმედოვნებს, რომ „ფილოსოფოსთა ღმერთში“ მან ფილოსოფიური თეოლოგია, რომელიც იმთავითვე ფილოსოფიური ძიებების აუცილებელი ელემენტი იყო, შექმნა როგორც დამოუკიდებელი დისციპლინა. ამ დისციპლინას მან მიუჩინა თავისი საზღვრები, შეუქმნა წარმოშობის, აღმავლობისა და დაცემის ამსახველი ისტორია, ამავე დროს მიუთითა მის აუცილებლობაზე თანამედროვე აზროვნებისა და კულტურისათვის. ვაიშედელისათვის

გამოსავალია ფილოსოფოსთა და მეცნიერთა ღმერთის ის გამიჯვნა წმინდა რწმენის ღმერთისაგან, რომელიც პასკალმა წამოაყენა. ეს უკანასკნელი, პასკალის აზრით, არ საჭიროებს არავითარ დასაბუთებას. ასეთი იყო აბრამის, ისაკის და იაკობის ღმერთი(194 . XVII).

ჰაიდეგერის დებულება იმის თაობაზე, რომ ქრისტიანული და, საერთოდ,რელიგიური ფილოსოფია წინააღმდეგობრივი წამოწყებაა, „ხის რკინაა", რადგან ამგვარი რწმენა ფილოსოფიას, ანუ დასაბუთებულ ცოდნას გამორიცხავს, ვაიშედელისათვის საკამათო არაა. მიუხედავად ამისა, იგი იმედოვნებს, რომ ფილოსოფიურ თეოლოგიას კანონიერი საგანი გაუჩნდა ნიჰილიზმის ეპოქაში, ე. ი. დღეს, როცა ყველაფერი საეჭვო გახდა, სამართლიანი იქნება, თუ ხელახლა დადგება ფილოსოფიური თეოლოგიის საკითხი. ეს ხომ ის საკითხია, რომელიც ჰეგელიდან ჰაიდეგერამდე სავსებით გაუფასურდა.

ვაიშედელი, უპირველეს ყოვლისა, ამ დარგის საზღვრებს აკონკრეტებს: ფილოსოფიური თეოლოგია არ არის რელიგიის ფილოსოფია, რადგან ამ უკანასკნელის ოთხი შესაძლებელი მნიშვნელობიდან მხოლოდ მესამე ეჯრის ფილოსოფიურ თეოლოგიას, მაგრამ არ ემთხვევა მას. ეს მეზობლობა მხოლოდ საბუთად გამოდგება მისი, როგორც დამოუკიდებელი დისციპლინის, საჭიროების საჩვენებლად. მნიშვნელობები კი შემდეგია: 1. გამოცხადების თეოლოგია როგორც დამხმარე დისციპლინა, ე. ი. როგორც თეოლოგიის მსახური; 2. რელიგიური ურთიერთობების, როგორც სპეციფიკური სფეროს, ანალიზი და ახსნის ცდა; 3. ფილოსოფიური თეოლოგიის ზღურბლთან მდგარი კვლევა, მაგ., ისეთი, როგორიცაა შლაიერმახერის „სიტყვები რელიგიაზე" და ჰეგელის „ლექციები რელიგიის ფილოსოფიაზე"; 4. რელიგიის ერთ-ერთ ფორმად შეიძლება ჩაითვალოს რელიგიის იმგვარი კრიტიკაც, როგორსაც ლ. ფოიერბახი აწარმოებდა.

ვაიშედელი საქმის ცოდნით აკრიტიკებს როგორც იმ თეოლოგებს, რომლებიც ფილოსოფიური თეოლოგიის შეუძლებლობას ამტკიცებენ, ასევე იმ მოაზროვნეებს, რომელთაც ფილოსოფიური თეოლოგიის გარკვეული ელემენტები კი წამოუყენებიათ, მაგრამ, მისი აზრით, არასწორი მიმართულებით ავითარებენ მას. მაგ., როდესაც ვაიშედელი, ე. წ. დიალექტიკური თეოლოგიის ერთ-ერთ მესიტყვეს, პროტესტანტ პ. ტილიხის(1886-1967), ცნობილი სამტომიანი –

„სისტემური თეოლოგიის“(1951) – ავტორის შეხედულებებს იხილავს, მოსწონს მისი მოსაზრებები იმის თაობაზე, რომ ფილოსოფია იმთავითვე შეიცავს თეოლოგიურ მომენტს, რომ „ექსისტენციალური კითხვა“ სწორედ „თეოლოგიური ვნება არის“, რომ ფილოსოფიისაკენ იმპულსს „თეოლოგიური მომენტი“ იძლევა, ასევე, რომ „ყოველი შემოქმედი ფილოსოფოსი საიდუმლო თეოლოგია“ და სხვ.

მიუხედავად ამისა, ამტკიცებს ვაიშედელი, ტილიხის გზა ღმერთისა და ფილოსოფიური თეოლოგიისაკენ წინააღმდეგობებს აწყდება. ეს გზა თავისთავად უპირობოზე გადის, უპირობოს დასაბუთება კი არ შეიძლება. მას მოჰყავს ტილიხის სიტყვები: „უაზროა, რომ უპირობოს უპირობოზე დავსვათ კითხვა, ეს ღმერთის იდეაში თავისთავად სარწმუნოა“. განა ამის თქმა ფილოსოფიური დასაბუთებისათვის საკმარისია? კითხულობს ვაიშედელი. ასევე დაუსაბუთებელი რჩება ტილიხთან ადამიანის და, საერთოდ, სასრულოს ტრანსცენდირება ღმერთისაკენ. თავად მას მიაჩნია, რომ ფილოსოფიური თეოლოგიისაკენ მიმავალ გზაზე დაუსაბუთებელი არაფერი არ უნდა დარჩეს, რადგან იგი მაინც ფილოსოფიური დისციპლინაა. ეს არ ნიშნავს, რომ მას ყველაფრის ამოხსნის პრეტენზია აქვს. ერთია გზა და მეორეა შედეგი. თავად იმაში, რაც ფილოსოფიური თეოლოგიის გზის ბოლოში დგას, მრავალი რამ შეიძლება გაუგებარი იყოს, რადგან იგი მაინც თეოლოგიაა(194. 2. 97).

ფიხტესთან ვაიშედელს მარტო ის მისტიკა როდი აკავშირებდა, რომელიც „ეთიკური იდეალიზმის“ შემქმნელის მოღვაწეობის მეორე პერიოდში გამოაშკარავდა, არანაკლებ იზიდავდა მას ფიხტეს იდეა ადამიანის პასუხისმგებლობისა იმ სამყაროსათვის, რომელშიც იგი ცხოვრობს. 60-იანი წლებიდან ვაიშედელის ხელმძღვანელობით მიმდინარე ფიხტეს სემინარის მონაწილეებმა შემდეგში რიგი საყურადღებო ნაშრომები შექმნეს ფიხტეზე (მაგ. ვ. შრადერის „ემპირიული და აბსოლუტური მე“. 1972). სემინარებზე განსაკუთრებული ყურადღება ექცეოდა ფიხტეს ნაშრომს „ადამიანის დანიშნულება“. ვაიშედელის „სკეპტიკურ ეთიკაში“ ნაცადი არის პიროვნების პასუხისმგებლობის დაფუძნება, წამოყენებულია არგუმენტები იმის საჩვენებლად, რომ წინააღმდეგობა ვალდებულების მომთხოვნ ეთიკასა და სავალდებულოების უარმყოფელ სკეპტიციზმს შორის მოჩვენებითია. მეტიც, არა მარტო შესაძლებელია

სკეპტიკური ეთიკა, არამედ იგი სწორედ სკეპტიციზმისაგან წარმოიშვება (194. 2. 38). ვაიშედელს, ისევე როგორც მის მასწავლებელ მ. ჰაიდეგერს, ერთი მხრივ, პიროვნების აქტივობისა და პასუხისმგებლობის შენარჩუნება სურს, მეორე მხრივ, ხედავს, რომ ჰაიდეგერის მიერ „ყოფიერებით“ აღნიშნული ვითარება, მართალია, შეუცნობადია, მაგრამ კონკრეტულ პიროვნებას ყოველივე პასუხისმგებლობას და თავისუფლებას ართმევს. ყოფიერების ზეგავლენა ბედივითაა, რომელსაც თუ ნებით არ გაჰყვები, ძალით წაგათრევს. მიუხედავად ამისა, ვაიშედელს იმედი აქვს, რომ დეკარტისაგან მიღებული მეთოდოლოგიური სკეპტიციზმის კიდევ უფრო მეტი რადიკალიზებით, ვიდრე ეს ჰაიდეგერთან მოხდა, შესაძლებელია ყოველგვარი გარკვეულობის და აუცილებლობის შერყევა. ეს შესაძლებელს გახდის პასუხისმგებლობას როგორც მოეჭვე ადამიანისათვის ღირებულ აქტს.

ერთადერთი რეალობა, რომელიც ამ სიტუაციაში მყარი რჩება, არის შეკითხვის რეალობა. შეკითხვა კი მუდამ ინტენციურია, გამიზნულია რაღაცისაკენ. ამდენად, მყარი და აუცილებელია შესაკითხიც, თუნდაც იგი სავსებით შეუმეცნებადი იყოს. სკეპტიკური პოზიცია ამ დაშვებაზეც პასუხისმგებლობას, ცხადია, ადამიანს აკისრებს. მართლაც, პიროვნებას, ყოველივე საეჭვოობის მიუხედავად, მაინც უხდება გადაწყვეტილების მიღება, როგორც ამას ს. კირკეგორი აღნიშნავდა, რომელიც იმაზეც მიუთითებდა, რომ გადაწყვეტილების მიმღებს არასდროს ეცოდინება, სწორი გადაწყვეტილება მიიღო თუ არა. ამის საშუალება ვაიშედელისთვისაც არ არსებობს. ვაიშედელი მიუთითებს, რომ კითხვის რეალობის გვერდით, მის მიერ მოხაზულ სიტუაციაში მეორე, არანაკლებ სარწმუნო რეალობა გამოჩნდება. ეს არის პიროვნების, როგორც გადაწყვეტილების მიმღების სურვილი, გადაწყვიტოს სწორედ ასე და არა სხვაგვარად. აქ კვლავ ფიხტეს ფილოსოფიის პრიმატი წამოიწევს. მაგრამ ვაიშედელს არც ამ სურვილისათვის ემეტება სრული თავისუფლება. მას არ უნდა დაუშვას ღმერთის სრული უარყოფის შესაძლებლობა. ამიტომ მასთან ყოველი გადაწყვეტილება რჩება არა ფიხტეს შემოქმედი სუბიექტის წინსვლის საფეხურად, არამედ ჰაიდეგერისეული ექსისტენცის „ნახტომად წყვდიადში“.

„ფილოსოფოსთა ღმერთის“ ავტორი ცდილობს ჰეგელიც გამოიყენოს თავისი მიზნებისათვის, თუმცა ჰეგელისათვის ღმერთი გაგებადი იყო შემეცნებისათვის, რაც ვაიშედელისათვის მიუღებელია.

მაგრამ მას მისაღებად მიაჩნია ჰეგელის „ლოგიკის“ სამი კატეგორია: არსი, არარსი, ქმნადობა. ოღონდ მასთან ქმნადობის, როგორც სინთეზის (სადაც არსიდან არარსში მუდმივი გადასვლა ხდება, ე. ი. გაურკვევლობაა), ჰეგელისეული ტერმინის მაგიერ გამოდის ფიხტესა და შელინგისეული კატეგორია „ლივლივისა“(Schweben). მისი გარკვეულობა ისაა, რომ მასში გარკვეული არაფერი არ არის(194. 2. 207). მისი აზრით, ესაა ნიჰილიზმის ეპოქაში ყოფიერებისა და საზრისის პრობლემურობის, სუბიექტის მიერ სამყაროში საკუთარი უძლურების არსებითი გამოცდილების გამოხატულება.

როგორც ვაიშედელის კრიტიკოსები აღნიშნავენ, ეს ცნება მართლაც კარგად გამოხატავს დასავლეთში სიცოცხლის საზრისის ძიების და კვლევის შედეგს. ვაიშედელი მას ახასიათებს როგორც დათრგუნვილობას, გამოუვალ მდგომარეობას, სასოწარკვეთილებას. ესაა „წყვდიადში ნახტომი“, კითხვის დასმა და იმის გაურკვევლობა, თუ რისკენაა ეს კითხვა მიმართული და რა მაიძულებს მე მის დასმას. ვაიშედელი აქ იყენებს ჰაიდეგერის კიდევ ერთ ცნებას, რომელიც აღინიშნება ტერმინით – „სადაურობა“(Vonwoher) და „ლივლივის“ სუბიექტური განცდის ერთ-ერთი ასპექტია. სადაურობის დაუდგენლობა რადიკალური ეჭვის პირობაა. ვაიშედელს შესაძლებლად მიაჩნია მისით სამი ცნების: „საფუძველი“, „წყარო“ და „წარმოშობა“ შეცვლა. სადაურობა რაიმე ყოფიერზე კი არ მიუთითებს, არამედ მხოლოდ მიმართულებას უჩვენებს, საიდანაც რაიმე ხდება(194. 2. 210).

ჰაიდეგერის ნააზრევის საფუძველზე, სკეპტიციზმის ახალი სახის შემოტანით ვაიშედელი, დაფუძნების შედეგების თვალსაზრისით, ბერძნული სკეპტიციზმის ფუძემდებელ პირონზე(360-270) შორს ვერ წავიდა. შეიძლება ამიტომაა, რომ იგი პირონს „ფილოსოფოსთა ღმერთის“ არც ერთ ტომში არ ახსენებს, ხოლო დ. ჰიუმეს (1711-1776) მხოლოდ ორჯერ მოიხსენიებს, ისიც სხვათა შორის. შეიძლებ. ეს იმიტომ მოხდა, რომ საკითხის ანალიზის საოცარი გართულების გზით მიღებული შედეგი, აღნიშნულ მოაზროვნეებთან შედარებით პრინციპულად ახალს არაფერს იძლევა. თუმცა მისი მოწაფეები დაჟინებით მიუთითებენ ამ სიახლეზე და ისიც უნდა ითქვას, რომ ეს სკეპტიციზმი სწორედ მეოცე საუკუნის ადამიანის სკეპტიციზმია, მისი განწყობის გამომხატველია.

ვაიშედელის მოწაფე, ბერლინის თავისუფალი უნივერსიტეტის პროფესორი ნ. ჰინსკე(დაბ. 1930) როცა პასუხობდა კითხვას: რა

საჭიროა ფილოსოფია? გამოჰყოფდა ფილოსოფიის დანიშნულების სამგვარ გაგებას:1. საბოლოო დასაბუთების პრინციპის განხორციელების ცდა(რომელიც ფრ. კამბარტელმა წამოაყენა 1967 წ. შრომაში „რა არის და რა უნდა იყოს ფილოსოფია?); 2. იტერაციის, ანუ მუდმივი დაკითხვისა და შემოწმების პრინციპის განმახორციელებელი იქაც კი, სადაც ვითარება თავისთავად ცხადი ჩანს (იგი 1965 წ. წამოაყენა გ. ფუნკემ მაინცის უნივერსიტეტის რექტორად არჩევისას წარმოთქმულ სიტყვაში); 3. ანიჰილაციის პრინციპის განმახორციელებელი, რაც გულისხმობს რადიკალურ შეკითხვას, რომელიც უარყოფს რაიმე ურყევისა და გარკვეულის შესაძლებლობას. ამ პოზიციის დასაბუთებას ვ. ვაიშედელი შეეცადა 1961 წ. მოხსენებაში -„ფილოსოფიური თეოლოგია ნიჰილიზმის ჩრდილში“(13. 338). აქ ვაიშედელმა ფილოსოფიის არსების გასაგებად შვიდი თეზისი წამოაყენა:1. ფილოსოფია იმდენად საგნებიდან კი არ გაიგება, რამდენადაც მის მიერ ამ საგანთა განხილვის წესიდან; 2. ფილოსოფია ხორციელდება როგორც შეკითხვები. განსხვავებით მეცნიერული, ანდა ყოველდღიური შეკითხვებისაგან, იგი რადიკალური კითხვაა; 3. ვინც რაიმე უეჭველს იღებს, ის აღარაა ფილოსოფოსი; 4. ფილოსოფიის საიმედო შენაძენი, ასე ვთქვათ, მისი ქონება არასდროს არაა პასუხი კითხვაზე; 5. ფილოსოფოსობა ყოველი ყოფიერის ჭეშმარიტების საფუძვლისაკენ მარადი სვლაა; 6. ფილოსოფოსმა უნდა აღიაროს, რომ რადიკალურ კითხვას ვერაფერი უძლებს არარას გარდა, რაც ყოველგვარი ჭეშმარიტების დაღუპვაა; 7. ფილოსოფია რომ სწორედ ასეთია, ეს ნათლად ჩანს მისი ისტორიიდან. ჩანს ის, რომ მას რადიკალური სკეპსისი და ნიჰილიზმი ამოძრავებდა(13. 338).

ფილოსოფია რომ მართლაც საძიებლის რადიკალური დაკითხვაა და უეჭველად მიჩნეულის ხელახლა შემოწმებას გულისხმობს, ეს სწორია, მაგრამ ამის ჩამოყალიბების დამსახურება სოკრატეს ეკუთვნის. ვაიშედელისეული არის ამგვარი კითხვის სრულ ნიჰილიზმთან დაკავშირება, ყოველგვარი მყარი შედეგის წინასწარ გამორიცხვა. ეს მის წამოწყებას შინაგანად წინააღმდეგობრივად აქცევს, ისევე როგორც ყოველ სრულ სკეპტიციზმს.

ბოლო ნაშრომში, რომელსაც ეწოდება „ღმერთი სკეპტიკურ აზროვნებაში“, ვაიშედელი აგრძელებს მის მიერ „ფილოსოფოსთა ღმერთში“ წამოყენებული დებულებების დასაბუთებას. მისი მიზანია უარყოს საუკუნეობრივი აზრი იმის თაობაზე, რომ სკეპტიკოსი

ღმერთის უარმყოფელია, რომ ღმერთის რწმენა გამორიცხავს სკეპტიციზმს. ვაიშედელის აზრით, სკეპტიკოსს შეუძლია სკეპტიკოსი დარჩეს, თანაც ყველაზე რადიკალური აზრით და მაინც დასვას კითხვა ღმერთის, სწორედ როგორც რელიგიური ღმერთის შესახებ. იგი ახლებურად ცდილობს დეკარტის გზის გავლას. მიაჩნია, რომ სრული თანმიმდევრულობის შემთხვევაში, როცა სკეპტიკოსი ნამდვილად არაფრის უეჭველ არსებობას არ უშვებს, მის წინაშე მაინც წარმოდგება კითხვა ღმერთის შესახებ(192. 10).

ცხადია, ვაიშედელმა იცის, რომ ჰეშმარიტებაში ეჭვის პრიმატი მისი მოგონილი არაა. იგი იმეორებს შ. მონტესკიეს(1689-1755) სიტყვებს: „ფილოსოფოსობა ნიშნავს ეჭვობას“. მიუთითებს ფრანგი თეოლოგის ბ. შარონის(1541-1603) ნათქვამს: „ჩვენ დავიბადენით, რათა ჰეშმარიტება ვეძიოთ, ხოლო მისი ფლობა უფრო მაღალი და დიდი ძალის ხვედრია“. რ. დეკარტი ფიქრობდა, რომ შეძლო ამ სკეპტიციზმის გადალახვა, დ. ჰიუმეც ცდილობდა გამიჯნოდა მას, როგორც ადამიანის ბუნებრივ შეხედულებებთან ძალზე შეურიგებელს, მას სურდა „ზომიერი სკეპტიციზმით“ შეზღუდულიყო. როგორც ცნობილია, არც კანტს სურდა სკეპტიციზმის პოზიციაზე დარჩენილიყო, რადგან მისთვის ეს იყო „ჯანსაღი ფილოსოფიის სიკვდილი“. ვაიშედელი ამტკიცებს, რომ მიუხედავად ამისა, კანტმა ანტინომიების პრობლემით ახალი ბიძგი მისცა სკეპტიციზმის განვითარებას, რომლის შედეგიც იყო ენესიდემ შულცეს (1761-1833) ფილოსოფია. ფ. ნიცშემ გაბედა სკეპტიციზმამდე მისვლა, ამბობს ვაიშედელი. ჰეშმარიტება მისთვის ისეთი შეცდომაა, რომლის უარყოფა ადამიანს არ შეუძლია. ამით სკეპტიციზმი ნიჰილიზმამდე მივიდა, სადაც ჰეშმარიტებაში ეჭვი გადალახულია იმ აზრით, რომ იგი უეჭველად უარყოფილია. ეს პოზიცია ღმერთის უარყოფას, მის სიკვდილს მოითხოვს. „ღმერთი ჩვენი უგრძესი ტყუილია“, თქვა ნიცშემ (192. 15). პრინციპულად ახალს ნიცშეს ნიჰილიზმში ვაიშედელი სამართლიანად ხედავს იმაში, რომ ნიცშესათვის ნიჰილიზმი მსოფლმხედველობის სამარადისო პოზიცია კი არ არის, არამედ მხოლოდ „ისტორიული ფენომენია“, რომელიც აუცილებლობით დადგება, მაგრამ გადალახვადი არის.

განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს ვაიშედელი ა. კამიუს სკეპტიციზმს. აანალიზებს მის მიერ წამოყენებულ აბსურდის ცნებას, რომელიც,მისი აზრით, კარგად ახასიათებს ჩვენს თანამედროვეობას, ადამიანის არსებობას სამყაროში. აბსურდი წარმოიშვება სამყარო-

სთან შეხვედრისას და ასევე საკუთარ თავში ჩახედვისას. თავად სამყარო კი „მხოლოდ უზარმაზარი ირაციონალურია“. ვაიშედელი ფიქრობს, რომ ფილოსოფიის ისტორია ადასტურებს ამგვარ მსოფლმხედველობას. მას იგი იცავდა 1961 წ. და გასული დრო მის კიდევ უფრო მეტ დადასტურებად მიაჩნია. ფიქრობს, რომ ფილოსოფიის, როგორც კითხვის დასმის გაგება საყოველთაოდ გაბატონდა. მეტიც, ორიენტაციის უქონლობა და ღირებულების დაკარგვის განცდა სულ უფრო ძლიერდება, კულტურის ყველა სფეროში იდგამს ფესვს. ამ საფუძველზე ვაიშედელი წერს: „ყოველმხრივ ღია სკეპტიციზმი“ დღევანდელი ფილოსოფიის არსებობის ერთადერთი შესაძლებელი ფორმაა. ეს ნიჰილიზმის თავისებური გადალახვაც იქნება. როგორ? ვაიშედელს სურს, რომ ნიცშეს მიერ უარყოფილი ღმერთის შესახებ საკითხის უფლებიანობა სწორედ სკეპტიციზმის საფუძველზე დაამტკიცოს. სკეპტიციზმი, თუ ის თავის თავის ერთგულია, ღმერთის ვერავითარ უარყოფას ვერ მიიღებს როგორც საბოლოოს და ე. ი. საკითხის ხელახლა დასმის შესაძლებლობასაც იძლევა. რადიკალური სკეპტიციზმის შენარჩუნება, რომელიც ჩვენი დროის ადამიანის არსებითი სააზროვნო ამოცანაა, ვაიშედელის აზრით, უსაქმური კითხვები კი არაა, არამედ უაღრესად არსებითი ვითარება. იგი ექსისტენცის საქმეა, ე. ი. „ჩვენი მუნყოფიერების ძირითადი ხდომილებაა“(192. 20).

ასე გაგებული სკეპტიციზმი, მართალია, ღმერთის შესახებ საკითხის დასმას უშვებს, მაგრამ ღმერთის უეჭველ არსებობასაც ვერ შეურიგდება. ვაიშედელი ცდილობს სკეპტიციზმის ტრადიციული გაგების შესწორებას. მას სურს ისეთი სინამდვილე მონახოს, რომელიც ყოველგვარ კითხვას და ეჭვს გაუძლებს. თეოლოგები ასეთ სინამდვილედ კი თვლიან ღმერთს, მაგრამ განა ცოტა ეჭვობს ღმერთის არსებობაში? იქნებ უეჭველი ისაა, რაც კანტმა დაადგინა, როგორც საეჭვო მოვლენებსუკან მდგომი უცნობი? ვაიშედელი არც ამას ენდობა. ხომ შეიძლება იგი ჩვენი წარმოსახვის ძალის შედეგი იყოს და არა თავისთავად არსებული? ფიხტეც ხომ ასე თვლიდა? მაგრამ ამ შემთხვევაშიც რჩება უეჭველობა, კერძოდ, იმისი, რაც ამ გარე სინამდვილეს ქმნის, ანდა წარმოისახავს. გამოდგება ეს სკეპტიციზმის ჯებირად? რადიკალური სკეპტიციზმი არც აქ დამშვიდდება, ფიქრობს ვაიშედელი, ხომ შეიძლება ისიც დავუშვათ, რომ მოჩვენებითი ცოდნა სინამდვილის შესახებ სიზმარია იმის გარეშე, ვისაც ის ესიზმრება. ფიხტე ერთხელ მივიდა ამ აზრამდე,

მაგრამ მაშინვე უარყო იგი. ვაიშედელი აანალიზებს ამ პოზიციას, ეს მას უფრო ნიჰილიზმად მიაჩნია, ვიდრე სკეპტიციზმად. ეს დოგმატიზმია, რადგან აქ ისე დგინდება არარა, რომ ყოველგვარი ეჭვი მოიხსნება. „სკეპტიციზმი კი პირიქით, არარას კი არ ადგენს, არამედ ღიად სტოვებს საკითხს იმის თაობაზე, საერთოდ არსებობს თუ არა რაიმე“(192. 23). მიუხედავად გულმოდგინე ძიებისა, ვაიშედელმა ვერ მოახერხა დაემტკიცებინა, რომ რადიკალური სკეპტიციზმი შეიძლება არ მივიდეს აგნოსტიციზმამდე და ნიჰილიზმამდე. ამ შედეგის აცილება შეიძლება მხოლოდ ნების აქტის შედეგი იყოს და არა ლოგიკური მსჯელობის.

ვაიშედელი მაინც ფიქრობს, რომ ყოველივეს რადიკალური უარყოფა შეუძლებელია. თავად ეჭვის შეტანის ფაქტი არ უარიყოფა. იმედოვნებს, რომ ეს არაა დეკარტის გამეორება, რამდენადაც აქ მე-ში შეეჭვება დაშვებულია. დეკარტის შედეგისაგან განსხვავების საჩვენებლად ვაიშედელი მოითხოვს განხორციელდეს ძნელი, მაგრამ აუცილებელი ოპერაცია: შეეჭვების, ანუ კითხვის დასმის პროცესი გააზრებულ იქნეს მე-ს გარეშე(192. 24). აი, ამ სინამდვილეში შეეჭვებას ვაიშედელი შეუძლებლად მიიჩნევს, რადგან აქ დაშვებულია მხოლოდ ის, რომ რაღაც სინამდვილე არსებობს. ობიექტურობა მოითხოვს ითქვას, რომ ნიჰილიზმისაგან ამგვარი გადარჩენა არაფრის მომცემია. არც ისაა უცნობი, რომ მოაზროვნის გარეშე აზრის არსებობის დაშვება იდეალიზმის ისტორიაში ახალი არ არის, მაგრამ ეჭვის მოეჭვის გარეშე არსებობა, მართლაც ახალია. მაგრამ მას ვერავინ ვერ დაეთანხმება, თუ სწორედ საკუთარი მე არ დაუშვა. საეჭვო მე-ს ეჭვის პროცესის უეჭველობა ხომ მე-მ უნდა დაადგინოს? უეჭველობა ხომ ყოველთვის რეფლექსურია და ინტენციური? ამიტომ ეჭვს მუდამ ექნება იმდენი უეჭველობა მაინც, რამდენსაც იგი თავის ეჭვს ანიჭებს.

ვაიშედელი თეოლოგიის დიდ მცოდნედ ითვლებოდა. იგი წინასწარ გვაფრთხილებს, რომ ეჭვის, როგორც სასრულის, დაშვებიდან, ღმერთზე როგორც უსასრულოზე, ანუ საეჭვოდან უეჭველზე თომა აკვინელისეული გადასვლის აღორძინება არ დავაბრალოთ. თომას მეთოდი მოითხოვს იმ წანამძღვრის ჭეშმარიტად ჩათვლას, რომელიც ამტკიცებს, რომ სასრულის არსებობა აუცილებლობით მიუთითებს რაღაცაზე, რაც მას იწვევს. ამგვარი დებულების უეჭველობას ვაიშედელის რადიკალური სკეპტიციზმი ვერ დაუშვებს. ამ საფუძველზე, მისი აზრით, ღმერთის არავითარი დასაბუთება არაა

შესაძლებელი. თუ გვსურს, რომ ღმერთი ჩვენს ჰორიზონტში შემოვიდეს, ახალი ასპექტი უნდა გამოენახოს სკეპტიციზმის შედეგს.

ეს ასპექტი შემდეგია: კითხვა რასაც მიემართება კითხვის დასმის მომენტში, არის იდუმალება. ვაიშედელი მოითხოვს კითხვაში ამ იდუმალის მომენტს მივაქციოთ ყურადღება. როცა ვამბობთ, რომ საგანი არის და ვკითხულობთ: რას ნიშნავს ეს „არის"? მივადგებით ყოფიერების იდუმალებას, რომელიც რაც უფრო მეტს ვეძიებთ, მით უფრო იზრდება. საგანი რომ არის და მუდამ არარაში გადასვლის შესაძლებლობაშია, ესაა ყოფიერების უკუნი იდუმალება. ასეთივე უკუნს წავაწყდებით, როცა სიკვდილის რაობაზე ვკითხულობთ. ასეთივეა კითხვა სამყაროს, როგორც მთლიანობის თაობაზე კითხვის პასუხის ძიების შედეგი. შეიძლება ითქვას, რომ ჩვენ კი არ ვეხებით იდუმალებას, არამედ თავად ის გვეხება და გვაშფოთებს ჩვენ. ამიტომ, ვაიშედელი ფიქრობს, რომ მას უფლება აქვს დაასკვნას: „იდუმალება არის სინამდვილე". აქვს თუ არა ვაიშედელს ამის უფლება? ცნობილია, რომ თუ თეოლოგმა იდუმალი და ირაციონალური მოიხელთა, მისგან ღმერთს ადვილად გამოიყვანს. ვნახოთ ვაიშედელის გზა. იგი გვარწმუნებს: „იდუმალი ისაა, რაც ყოველ აზროვნებას წინ უსწრებს"(192. 29). მაგრამ თავისი შინაარსით ხომ ასეთია თავად კითხვის პროცესიდან გამოთიშული მე? თავად კითხვის პროცესიც ხომ როგორც ეჭვის, გარკვეული აზრით, „უეჭველი" არსებობა თავისში შეიცავს იდუმალს, თანაც არა მხოლოდ თავის კორელატად? გარდა ამისა, აქ კიდევ ერთი წინააღმდეგობაა: ის, რის საფუძველზეც ჩვენ საეჭვოს უეჭველად საეჭვოდ ვთვლით, ანუ ჩვენი საზომი საეჭვოს დასადგენად თავისთავად უეჭველად მიგვაჩნია.

ვაიშედელი არ ცდილობს იდუმალი ტრადიციულად გამოიყენოს და, მისტიკოსთა მსგავსად, პირდაპირ ღმერთს გაუთანაბროს. იდუმალი შეიძლება იყოს ღმერთი და შეიძლება არა, სამართლიანად ამტკიცებს იგი. მაგრამ რა არის ღმერთი? ქრისტიანული ღმერთი არის ტრანსცენდენტური შემოქმედი, პერსონა და ღმერთკაცში გამოცხადებული. რადიკალური სკეპტიციზმის მიერ დაშვებული იდუმალება ასეთი არ შეიძლება იყოს. ვაიშედელი ეთანხმება დემითოლოგიზებული თეოლოგიის ფუძემდებელს რ. ბულტმანს (1884-1978), რომ სამება ქრისტიანული ღმერთის ხატოვანი დახასიათებაა, რომელიც თავისებურად მიუთითებს იდუმალებაზე. გარდა ამისა, არსებობს ღმერთის სხვაგვარი გაგებაც. ისიც

განსათვალისწინებელია, რომ ქრისტიანულ გაგებას არ ემთხვევა არც ძველი ბერძნების „არქე“ და არც მისტიკოსების ღმერთი, არაფერი რომ არ ვთქვათ სპინოზას, ადრინდელი შელინგისა და ჰეგელის გაგებებზე. თუ ყოველივე ამას გავითვალისწინებთ, არ შევყოყმანდებით, რომ იდუმალსაც ღმერთი ვუწოდოთ. ამის სასარგებლოდ ლაპარაკობს ისიც, რომ იდუმალს მიეწერება ძლიერება, რაც იმაში გამოიხატება, რომ იგი ყოველივეს არყევს და საეჭვოდ აქცევს. ამიტომ, ასკვნის ვაიშედელი, თანამედროვე ეპოქის ამოცანაა, სკეპსისს სერიოზულად მოეკიდოს, თანაც არ დაავიწყდეს, რომ სკეპსისი „ღმერთზე კითხვას კი არ სპობს, არამედ ხელახლა უშუალოდ აყენებს მას აზროვნების წინაშე“(192. 32). ამრიგად, ვაიშედელმა იდუმალება მაინც გაუიგივა ღმერთს.

ძნელი დასანახი არაა ვაიშედელის მიერ აზროვნების ისტორიის ახალი საზომით შეფასება. აქ სპინოზა, ადრინდელი შელინგი და ჰეგელი ღმერთის რაობის გაგების საკითში გაიგივებული არიან. ეს იმ დროს, როცა ფიხტე, რომელსაც ვაიშედელი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს, სპინოზას სისტემას სანიმუშო მატერიალისტურ სისტემად თვლიდა. ვაიშედელი ამ პოზიციას არ იზიარებს, მაგრამ პრობლემას გვერდს მაინც არ უვლის. იგი სპინოზას, ისევე როგორც ფიხტესა და ჰეგელის ათეიზმს, „შეზღუდულ ათეიზმს“ უწოდებს და უპირისპირებს მას „უკიდურეს ათეიზმს“, რომელიც საერთოდ ყოველგვარ ღმერთს (ქრისტიანულს, სხვა რელიგიებისას, ფილოსოფიურს თუ მითოლოგიურს) უარყოფს. უკიდურესი ათეიზმის ხანგრძლივი ისტორიიდან ვაიშედელი გამოჰყოფს ანტიკურობაში პროდიკოსსა(ძვ. წ. V ს.) და პლატონის ბიძას, კრიტიასს, ახალ დროში კი დიდროს, ჰოლბახს, ფოიერბახს, მარქსსა და ნიცშეს(194. II, 159). ვაიშედელი მათთან შეთანხმებას არც ცდილობს. რაც შეეხება „ზომიერ ათეიზმს“, ისინი, მისი აზრით, ღმერთის მხოლოდ იმ სპეციფიკურ გაგებას უარყოფენ, რაც ქრისტიანულ აღმსარებლობას ახასიათებს. „უკიდურესი ათეისტები“ კი დოგმატური ათეისტები ყოფილან. მაგრამ ვაიშედელს არ შეუძლია არ აღიაროს, რომ „ფილოსოფოსობა არის აშკარა ათეიზმი“ (194. II. 260), რომელიც, მიუხედავად ღმერთზე არსებულ წარმოდგენათა კრიტიკისა, თუ თანმიმდევრული იქნება, რადიკალური სკეპტიციზმის გზას დაადგება და კვლავ ღმერთს მიადგება.

რელიგია და თეოლოგია ყოველთვის იცვლებოდა ეპოქის შესაბამისად. ვაიშედელი კარგად ჩასწვდა ახალი ეპოქის სპეციფიკას.

იგი უარს ამბობს ქრისტიანული ღმერთის ტრადიციული აღმსარებლობითი ატრიბუტების ჰეშმარიტების თეორიულ დაცვაზე და სხვა მხრით უდგება საკითხს. მას სურს, შემეცნების საგნის ამოუწურაობიდან გამომდინარე სიძნელეების გამოყენებით, ადამიანური შემეცნების რელატიური ასპექტი ობიექტურს მოსწყვიტოს და ეს ღმერთისაკენ გზად გამოიყენოს. ვაიშედელი თავად ხედავს თავისი კვლევის შედეგების სიმწირეს: „ასეთი სიღარიბე, ალბათ, ბედისწერაა აზროვნებისა, როცა იგი ნიჰილიზმისა და რადიკალური ეჭვის ეპოქაში მაინც ღმერთს მიმართავს“ (194. II. 257). ამგვარ პოზიციას წინა საუკუნეებში ოფიციალური თეოლოგია, ალბათ, განკვეთდა, ვაიშედელი კი პატივით სარგებლობდა თავის თანამედროვე თეოლოგთა შორის. უნდა ითქვას, რომ ვაიშედელის კვლევის შედეგები ახალი გზით ამ დარგში კანტის შედეგებამდე მისვლაა, რომელმაც დაასაბუთა, რომ არავითარი არგუმენტი არ არსებობს და არც შეიძლება არსებობდეს ღმერთის არსებობის უარსაყოფად, თუმცა არც მისი არსებობის თეორიული დასაბუთება შეიძლება. ესაა სწორედ ის „თავისუფალი ადგილი“, სადაც რელიგიურმა რწმენამ შეიძლება იარსებოს, სადაც გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს ადამიანის მიერ საკუთარი ცხოვრების საზრისის თავისუფალ ამორჩევას და გადაწყვეტილებას.

პოსტმოდერნი ფრანგულ ფილოსოფიაში

პოსტმოდერნი XX ს-ის ევროპული ფილოსოფიის ყველაზე გავრცელებული ტერმინია. მისი გამოყენების არე არ შემოიფარგლება ფილოსოფიით. მსჯელობდნენ და მსჯელობენ პოსტმოდერნზე არქიტექტურაში, ლიტერატურაში, ლინგვისტიკაში, პოლიტიკაში. ამ ტერმინით და მასთან დაკავშირებული ცნებით სურთ მიუთითონ იმ სიახლეზე, რომელიც მეოცე საუკუნის კულტურაში ხდებოდა, მაგრამ სამომავლო იყო და ვერ ეტეოდა არსებულის ფარგლებში.

ფილოსოფია ყოველთვის ცდილობდა, საერთოდ, ეპოქის ან მისი რომელიმე პერიოდის კულტურის არსი ცნებით შინაარსში მოექცია, კულტურის ისტორიაში მისი ადგილი და ღირებულება განესაზღვრა. ამის მცდელობაა პოსტმოდერნული ფილოსოფიაც, განსაკუთრებით მისი ის სახე, რომელიც მან ფრანგულ ფილოსოფიაში მიიღო. ეს მიმართულება საფრანგეთში წარმოიშვა და აქედან გავრცელდა მთელ ინტელექტუალურ სამყაროში. მისი მთავარი წარმომადგენლები არიან ჟ.-ფრ. ლიოტარი, მ. ფუკო, ჟ. დერიდა და სხვ.

XX ს-ის ფრანგული ფილოსოფიის საოცარი აღმავლობა და გავლენა, რომელიც გ. მარსელით, ჟ. პ. სარტრით, მ. მერლო-პონტით და ა. კამიუთი იწყება, არ აიხსნება მხოლოდ ნიცშეს, ჰუსერლისა და ჰაიდეგერის გავლენით. ყოველივე ეს თავად გერმანელებისათვის ხომ უფრო ახლობელი იყო? თავისი როლი შეასრულა სოციალურ-პოლიტიკურმა ვითარებამაც მეორე მსოფლიო ომის დროს, რომელმაც გერმანელ და ფრანგ ინტელექტუალებს განსხვავებული განცდები და, შესაბამისად, პრობლემათა განსხვავებული ხედვა დაუტოვა. არც ის უნდა დავივიწყოთ, რომ ყველა ფრანგი, როგორც ამბობენ, მეტ-ნაკლებად კარტეზიანელია. ეს ვრცელდება იმათზეც, ვინც დეკარტს აკრიტიკებს.

უნივერსული შეეჭვების დეკარტისეული მეთოდი, რომელიც თავად ჰუსერლისთვისაც არსებითი იყო, კიდევ ერთხელ გამოვლინდა 60-იანი წლების ფრანგ მოაზროვნეებში. მაგრამ განსხვავებით დეკარტისაგან, ამ ეჭვს მხოლოდ მეთოდოლოგიური ამოცანა არ ჰქონდა, ე. ი. ეს არ იყო შეეჭვება, რომელსაც მიზნად ჰქონდა ეჭვის დაძლევა და შემდეგ ღმერთის არსებობის უეჭველი დასაბუთებისაკენ გზის გაკვალვა, რათა იგი მეცნიერული შემეცნების ობიექტურობის საფუძვლად გამოეყენებინათ. ფრანგმა პოსტმო-

დერნულმა ფილოსოფოსებმა ღმერთის სიკვდილის ნიცშესეული პრინციპი შეინარჩუნეს და, ამდენად, კრიტიკისა და ეჭვის უნივერსალობა ერთადერთ უეჭველ პრინციპად მიიჩნიეს. ამ საფუძველზე ახორციელებდნენ ისინი წარსულისა და თანამედროვეობის(მოდერნის) კრიტიკას. უნივერსული ეჭვი ამ მკვლევართა საკუთარ შეხედულებებსაც ეხება. აქედან გამომდინარე, მათ მიერ მემკვიდრეობით მიღებული პრინციპების ურყეობისა და უეჭველობის უარყოფა არ იყო მათი გაუფასურება და მოცილება, არამედ საპირისპირო პრინციპებით მათი შევსების ცდა(ცხადია, თუ საქმე ასახვის თეორიის დაცვას და ობიექტურ ჭეშმარიტებაზე პრეტენზიას არ ეხებოდა).

ფრანგი პოსტმოდერნი ფილოსოფოსები ცდილობდნენ საკუთარი თავი და სხვებიც დაერწმუნებინათ იმაში, რომ თუ საპირისპირო დებულებანი ვერ მორიგდებიან და საერთო საფუძველს ვერ მონახავენ, ეს არ ნიშნავს ამ პრინციპების ღირებულების უარყოფას. პირიქით, ეს გაგების და შემეცნების სიმდიდრეა. სწორედ ამას ვერ ეგუებოდა ტრადიციული ფილოსოფია. პოსტმოდერნი მოაზროვნეები მოუწოდებენ, რომ საჭიროა სინამდვილისათვის თვალის გასწორება, შეურიგებელთა მორიგების ცდა პრობლემის გადაჭრის პრეტენზიის გარეშე. წინააღმდეგობები, თანაც შეურიგებელნი, არსებობენ სინამდვილეში და არსებობის უფლება აქვთ. ფენომენოლოგიური მეთოდით, მიუკერძოებლად აღწერილი ფსიქიკური თუ სოციალური მოცემულობა, ამგვარი მიდგომის წყალობით, საკვლევი საგნის შინაარსს უფრო სრულად მოიცავს, ვიდრე ტრადიციული მეთოდით მათი მორიგების მიზნით აღწერილი მოცემულობის გადარჩევა და გაღარიბება, რაც გონების პრიმატზე დამყარებული აზროვნების - ლოგოცენტრიზმის აუცილებელი თანმხლებია. ამით ფენომენოლოგიური მეთოდი დაუკავშირდა ფრ. ნიცშეს კვლევის პრაქტიკას, რაც სულაც არ შეესაბამებოდა ჰუსერლის მიზნებს, რომელსაც ფილოსოფიის, როგორც მკაცრი მეცნიერების დაფუძნება სურდა.

მიმდინარე საუკუნის ფრანგული ფილოსოფიის დიდი ღირებულება და თანამედროვე ფილოსოფიურ კულტურაზე მისი ზემოქმედება ძნელია მხოლოდ ზემოაღნიშნული გარემოებებით აიხსნას. აქ გადამწყვეტია არაჩვეულებრივი ნიჭი ისეთი ადამიანებისა, როგორებიც იყვნენ ჟ. დელიოზი, ჟ. ლაკანი და მ. ფუკო, როგორებიც არიან ჟ. დერიდა და სხვ. ეს ბედის ისეთივე საჩუქარია, როგორიც იყო ფრანგული ხელოვნების აყვავება XIX ს-ში. როცა ცნობილ

იტალიელ ხელოვნებათმცოდნეს ლ. ვენტურის შეეკითხნენ ამგვარი გამორჩეულობის მიზეზების შესახებ, მან უპასუხა -„ეს შეკითხვა დაუსვით მამაუფალს“(195, 8).

თუ სკეპტიკოსები ფიქრობდნენ, რომ საკვლევი შინაარსის ასპექტთა შეუთავსებადობა ჩვენი შემეცნების უძლურებისა და მცდარობის ნიშანია, პოსტმოდერნისტები თვლიან, რომ სამყაროს სწორედ ამგვარი გაგება არის ნამდვილი და უფრო მაღალი ღირებულების მქონე, ვიდრე ლოგიკურად ნაძალადევად მოწესრიგებული. ეს ფილოსოფია ახალი ეტაპია შელინგის მიერ ცნებითი აზროვნების პრიმატის დამცველი ფილოსოფიის წინააღმდეგ წამოწყებული ბრძოლისა. შელინგი ცნებითი აზროვნების პრიმატის საფუძველზე შექმნილ ფილოსოფიას ნეგატიურს უწოდებდა, რომელიც თავისი ზოგადობებით, მართალია, მოცემულობის გარეგან შემკვრელ და გამაერთიანებელ კავშირებს კი ადგენს, მაგრამ ნამდვილ, კონკრეტულ რეალობას გამორიცხავს. ევროპული რაციონალიზმის (პოსტმოდერნი ფილოსოფოსები იტყვიან - ლოგოცენტრიზმის) კრიტიკის ეს ხაზი, რომელიც, ს. კირკეგორის, მ. შტირნერის, ლ. ფოიერბახის მოძღვრებათა გავლით, XX საუკუნეში ზოგადისა და იდეალურის პრიმატის წინააღმდეგ ბრძოლის ფართო ფრონტად (ნიცშე, რიკერტი, უაიტჰედი, მატერიალისტები, ფსიქოანალიზის მიმდევრები, ექსისტენციალისტები, პრაგმატისტები და სხვ.) ყალიბდება, პოსტმოდერნში ტოტალურ სახეს იღებს.

ამ მიმართულების წარმომადგენლები არ უარყოფენ ადამიანის აქტივობის რაიმე გამოვლინების ღირებულებას, თუნდაც იგი საყოველთაოდ მიღებულ ნორმებს ეწინააღმდეგებოდეს. ამგვარი გეგმის განხორციელების დროს ძნელია უკიდურესობების აცილება. მკვლევარნი აღნიშნავენ, რომ პოსტმოდერნის ერთ-ერთი მთავარი წარმომადგენლის მ. ფუკოს გავლენით, ინტელექტუალთა გარკვეულ წრეებში ლამის სამარცხვინოდ იყო მიჩნეული ნორმალური ადამიანური ურთიერთობანი. ადამიანთა კომუნიკაციის აუცილებლობიდან გამომდინარე, ისინი მიზანშეწონილად მიიჩნევდნენ მხოლოდ შეთანხმების საფუძველზე მიღებული წესების, როგორც თამაშის წესების, დაცვას. ცხადია, არც მორალური, არც ლოგიკური უპირატესობა ამგვარ ვალდებულებებს თავისთავად არ ექნებათ. ისინი მისაღები რჩებიან მხოლოდ მანამ და მხოლოდ იმიტომ, რომ ისინი ჩემთვის გამოსადეგია და სხვებისაგანაც მათ დაცვას ველოდები. ცნობილი თანამედროვე რეჟისორი ვ. შრო-

ტერი, რომელიც არ მალავს თავის უცნაურ ცხოვრებას(ორივე სქესის წარმომადგენლებთან ინტიმური კავშირი და სხვ.), განსაკუთრებით უმადლის მ. ფუკოს მის მიერ ჩატარებულ ვნებასა და სიყვარულს შორის განსხვავების ანალიზისათვის. მას უკვირს, თუ როგორ შეძლო მ. ფუკომ ასე ახლოს მისულიყო ფილოსოფიურ დონეზე მის საკუთარ განცდებთან(196. 29).

ფილოსოფიაში პოსტმოდერნის პრინციპების გავრცელება დაკავშირებულია ფრანგი ფილოსოფოსის ჟ.-ფრ. ლიოტარის(დაბ. 1924) სახელთან. იგი პოსტმოდერნს გვიანდელ ვიტგენშტაინს უკავშირებს. მისი აზრით, ვიტგენშტაინის ძალა იმაშია, რომ იგი არ გაჩერდა ვენის წრის პოზიტივიზმის პოზიციაზე და ენობრივი თამაშების ანალიზით მონახა ჰორიზონტები მწარმოებლურ ტიპზე დაფუძნებული ლეგიტიმიზაციისაგან განსხვავებული ლეგიტიმაციისათვის. მეცნიერული ცოდნა აღმოჩნდა ერთ-ერთი სახე ენობრივი თამაშისა. იგი მოითხოვს დიაქრონულ დროულობას, ე. ი. მეხსიერებას და პროექტს, ანუ წარსულის ცოდნას და მომავლის პრეტენზიას. დღეს მეცნიერება თავის საკუთარ თამაშს თამაშობს და არ შეუძლია სხვა თამაშების დაკანონება, ანდა უარყოფა. მეტიც, დღეს, თურმე, მეცნიერებას, როგორც თამაშის ერთ-ერთ წესს, საკუთარი თავის ლეგიტიმირებაც არ შეუძლია. ამით უარყოფილ იქნა უნივერსული ენის და უნივერსული რაციონალობის შესაძლებლობა. ეს ნიშნავს დიალოგის (დისკურსის) ყოველი სახის თანასწორუფლებიანობას. ლიოტარს ეს პოსტმოდერნული სამყაროს ძირითად პრობლემად მიაჩნია. მეცნიერების ლეგიტიმაცია, ანუ დაკანონება, მისი აზრით, ემყარებოდა დეტერმინიზმის ჰიპოთეზას. ამან მეცნიერება კრიზისში შეიყვანა, რომლისგანაც გამოსავალს ახლა ეძებს. პოსტმოდერნში, ლიოტარის მტკიცებით, შეიცვალა ცოდნის გაგებაც. იგი აწარმოებს არა ცნობილს და გაგებადს, არამედ უცნობს. იგი უშვებს პარალელიზმს. ამ ახალ სამყაროში არ ეძებენ პირველსაფუძვლებს. მთავარია შეთანხმება ადამიანებს შორის. მთავარია კონსენსუსი, რომელმაც ხელი უნდა შეუწყოს გარკვეული სისტემის მწარმოებლობას. მეცნიერება კი არის „ღია სისტემა“, რომელიც მიიღებს გამოთქმებს (პრინციპებს), თუ ისინი წარმოშობენ იდეებს. მეცნიერებას აღარ აქვს უნივერსალური მეტაენა. ამ საფუძველზე ლიოტარი შეუძლებლად მიიჩნევს გაჰყვეს ი. ჰაბერმასს საყოველთაო კონსენსუსის ძიებაში, რომელიც არგუმენტირებული დიალოგის საშუალებითაა მიღწევადი. შრომაში „პოსტმოდერნი სიტუაცია“

ლიოტარი ამტკიცებდა, რომ უაღრესად გამარტივებული სახით, პოსტმოდერნი შეიძლება ეწოდოს უნდობლობას მეტათხრობებისადმი. მეტათხრობაში კი იგულისხმება ტრადიციული ფილოსოფია, რომელიც მიმართავს მეცნიერებას თავისი საკუთარი მეთოდის (ლიოტარის ენაზე - თხრობის) დასაფუძნებლად. პოსტმოდერნულ ცოდნას ტრადიციული დასაბუთებისადმი ამ უნდობლობით სურს უჩვენოს, რომ ამგვარ ურთიერთდაპირისპირებაში შეუძლებელია ვიცხოვროთ ძველი ღირებულებებით. ეს ეხება მეცნიერებასაც (რომელიც დისკურსის ერთ-ერთი სახეა) და სოციალურ ინსტიტუტებსაც(197. 141). ლიოტარი მნიშვნელობას ანიჭებს იმის გაცნობიერებას, რომ მეცნიერული ცოდნა არ წარმოადგენს მთელ ცოდნას. იგი ყოველთვის არსებობდა, როგორც დამატებითი და შეჯიბრში მყოფი, სხვა სახის ცოდნასთან, რომელსაც ნარატიული შეიძლება ეწოდოს. იმაზე კი არაა მსჯელობა, რომ ნარატიულმა(თხრობითმა) ცოდნამ მეცნიერულზე ზეობა მიიღოს, არამედ იმის გაცნობიერებაზე, რომ იგი რაღაც ისეთ შინაგან წონასწორობას შეიძლება გვაძლევდეს, რასთანაც შედარებით თანამედროვე მეცნიერული ცოდნა არადამაჯერებელი ჩანს. ეს კი მეცნიერის და მასწავლებლის სახის თავისებურ დემორალიზაციას იწვევს.

უნივერსალური მეცნიერული ენისა და უნივერსალური რაციონალობის უარყოფით პოსტმოდერნი ფილოსოფოსები კარგ გარემოს ქმნიან პრაგმატიზმის იდეების სასარგებლოდ. შემთხვევითი სულაც არაა, რომ თანამედროვე პრაგმატიზმის - ნეოპრაგმატიზმის ლიდერი რ. რორტი კარგად ჩაეწერა პოსტმოდერნულ სივრცეში და ზოგი პოსტმოდერნის წარმომადგენლადაც მიიჩნევს მას. მეცნიერების მეთოდის გაბატონება ლიოტარს მიაჩნია საზოგადოებაზე მის ბატონობად. ინფორმაციის საუკუნეში მეტად, ვიდრე ოდესმე, ცოდნის პრობლემა მმართველობის პრობლემაა(197. 143).

პოსტმოდერნის წარმომადგენელთა აზრით, დიალოგის ფორმების თანასწორუფლებიანობის და უნივერსალური დეტერმინიზმის უარყოფის საფუძველზე, შესაძლებელია შეთავსდეს საზოგადოებაში არა მარტო მეცნიერული და არამეცნიერული, არამედ ტრადიციული მორალისა და ქცევის წესების დამცველნი და მისთვის სავსებით მიუღებელი ურთიერთობების არსებობა. მათ მატარებელ პიროვნებებსაც უნდა დავუტოვოთ საკუთარი ცხოვრების წესის არჩევის უფლება. ამასთან დაკავშირებით, ლიოტარი აღნიშნავდა, რომ პოსტმოდერნული ცოდნა(მსოფლმხედველობა) „აფაქიზებს ჩვენს

გრძნობადობას განსხვავების დასანახად და აძლიერებს ჩვენს უნარს ავიტანოთ შეუთანხმებლობა“(36. 7. 1143).

პოსტმოდერნ ფილოსოფოსებზე დღეს დიდძალი ლიტერატურა არსებობს. ამ მიმართულებაზე დღეს უკვე ნამყო დროში ლაპარაკობენ. იწერება წერილები: „რა იყო პოსტმოდერნი“? მაგრამ მისი არსების გაგებაში მეტ-ნაკლებად საერთო პოზიცია ვერ შეიმუშავეს (56. 2. 30).

დიუკის უნივერსიტეტის(აშშ) პროფესორი ფ. ჯეიმისონი ცნობილ შრომაში -“პოსტმოდერნი, ანუ გვიანდელი კაპიტალიზმის კულტურის ლოგიკა“(1995) აღნიშნავს: „მე არ ვეცდები „პოსტმოდერნის“ ხმარების სისტემურ მოწესრიგებას, მაგრამ ვამტკიცებ, რომ კარგია თუ ცუდი, ჩვენ ის უნდა გამოვიყენოთ“, ხოლო მისი ცნება (თუ ასეთი რამ არსებობს) შეიძლება მიღებულ იქნეს დისკურსის ბოლოში და არა მის დასაწყისში (198. XXII).

ვინც დღეს იყენებს ტერმინს „პოსტმოდერნი“, ყველას როდი ესმის მასთან დაკავშირებული ცნების მნიშვნელობა. ტერმინისა და ცნების გაუმჯნაობას ხშირად დიდ გაუგებრობამდე მივყავართ. (ეს არაა იმის უგულებელყოფა, რომ თავად ტერმინის არჩევასაც აქვს თავისი განმსაზღვრელი საფუძველი და ტერმინსაც აქვს თავისი ფუნქცია). სახიფათო ის არის, რომ ხშირად ცნება სურთ, ამოიკითხონ სალაპარაკო ენაში სიტყვის მნიშვნელობიდან ანდა მისი ეტიმოლოგიიდან.

ჟ. ლიოტარისა და მ. ფუკოს აზრით, „მოდერნი“ მოიცავს ეპოქას განმანათლებლობიდან და რომანტიზმიდან აწმყომდე(36. 7. 586). თავად ტერმინს „პოსტმოდერნი“ პირველად ვხვდებით გერმანელი მოაზროვნის რ. პანვიტცის წიგნში „ევროპული კულტურის კრიზისი“(1917), სადაც ნიცშეს ზეკაცთან მიმართებაში ნათქვამია, რომ კულტურის არსებული კრიზისის დაძლევას ვერ შეძლებს თანამედროვე ადამიანი, რომ ეს მხოლოდ პოსტმოდერნ ადამიანს ხელეწიფება. ტერმინის ისტორიის აზრით, შეიძლება ისიც აღინიშნოს, რომ პარიზში 1922 წ. გამოვიდა ცნობილი ნეოთომისტის ჟ. მარიტენის წიგნი „ანტიმოდერნი“. პოსტმოდერნად წოდებული მიმართულების რაობა უნდა გაირკვეს, უპირველეს ყოვლისა, მის თანადროულ მიმართულებათა და ტერმინთა რიგში: მოდერნი, პოსტანალიზური, დეკონსტრუქცია, სტრუქტურალიზმი, პოსტსტრუქტურალიზმი. ის, რომ ანალიზური ფილოსოფიის ყავლის გასვლა დაიწყო უკვე XX საუკუნის მეორე ნახევრის დასაწყისში,

ამაზე დღეს თითქმის აღარავინ კამათობს. ამ ერთ-ერთმა ყველაზე ფართო და გავლენიანმა მიმართულებამ თავად ამოწურა თავისი თავი და მისმა მთავარმა წარმომადგენლებმა თავად გადალახეს საკუთარი პოზიციის შეზღუდულობანი და ტრადიციულ ღირებულებებთან საკუთარის შეთავსების ახალი გზების ძიება დაიწყეს. იგივე ითქმის სტუქტურალისტებზე, რომელთა მრავალი მნიშვნელოვანი წარმომადგენელი მარქსისტებად თვლიდნენ თავს, მაგრამ ფსიქოანალიზთან კავშირში უარყოფდნენ სუბიექტის მნიშვნელობას და არაცნობიერ ინსტანციას წამოსწევდნენ როგორც საზრისის შემქმნელს (112. 622). პოსტსტრუქტურალისტების კვლევა თანდათანობით „შეუმჩნევლად" გადავიდა პოსტმოდერნულში. რაც შეეხება პოსტპოზიტივისტებს, მათ პოზიტივიზმის უარყოფის შემდეგ რომელიმე ტრადიციულ მიმართულებასთან დაახლოება არ უცდიათ. მეცნიერებისა და მისი კვლევის ბუნების ახლებური გაგებით, მნიშვნელოვნად გააძლიერეს შემწყნარებლობისა და თანასწორობის პრინციპი.

აღნიშნულ ტერმინთა შორის პოსტმოდერნი, დესტრუქტივიზმის გვერდით, ყველაზე ზოგადია. იგი უპირისპირდება არა მარტო თანამედროვე სტრუქტურალიზმს, ანდა თანამედროვე ანალიზურ ფილოსოფიას, არამედ, საერთოდ, თანამედროვეს (მოდერნს). განსხვავებით დესტრუქტივიზმისაგან, პოსტმოდერნი არაა მხოლოდ ნეგატიურ მიმართებაში წარსულის და აწმყოს მიმართ. იგი ახალ საფუძველზე გაგებული მემკვიდრეობის ათვისების შესაძლებლობასაც გულისხმობს. მას, აწმყოში არსებულ ნაკლოვანებათა გამოაშკარავებით, მომავლის შესაძლებლობათა ამოკითხვა სურს. ამ კუთხით დანახული პოსტმოდერნი არის აწმყოს მომზადება მომავლისათვის. როგორც პოსტმოდერნის ერთ-ერთი ფუძემდებელი ჟ. ლიოტარი აღნიშნავდა: „დღეს ნაშრომი მხოლოდ მაშინ ითვლება მოდერნულად, თუ იგი ჯერ პოსტმოდერნული იყო. ამ აზრით, პოსტმოდერნი მოდერნის დასასრული კი არ არის, არამედ მისი შობა და უწყვეტი დაბადება" (199. 45). ამ ასპექტით საინტერესოა იენის უნივერსიტეტის პროფესორი ვ. ველშის წიგნი „ჩვენი აწმყოს მომდევნო აწმყო"(1987).

წერილში „პოსტმოდერნული სუბიექტი - ნანგრევები თუ რენასანსი?" პოსტმოდერნის დაპირისპირებას მოდერნთან, რომელიც XX საუკუნის დასაწყისიდანვე გაემიჯნა მონიზმისა და ჩაკეტილი სისტემების ტრადიციულ იდეალებს, სამ პუნქტად აყალიბებს უტრეხტის უნივერსიტეტის(ნიდერლანდები) სოციალური და პოლი-

ტიკური ფილოსოფიის პროფესორი ვ. რეიიდენი:1. მიუხედავად ანტიმონისტური პოზიციისა, მოდერნს მაინც სურდა, „რაც შეიძლება მეტი მოვლენა მოეწესრიგებინა ერთიანობის რაიმე წარმოდგენის მიხედვით“(200. 233). პოსტმოდერნი კი ცდილობს, ერთიანობის მაგიერ, რომელიც მუდამ აბსტრაქტული ხდება, წარმოაჩინოს დაპირისპირება როგორც ფენომენის საფუძველი; 2. მოდერნი ისტორიას უწყვეტ და აღმავალ პროცესად წარმოიდგენდა, რომელსაც თითქოს გამარჯვებულნი ქმნიდნენ და წერდნენ. სინამდვილეში კი ისტორია წყვეტილობის და მარცხთა ფაქტებს გვაწვდის. ეს მეტს გვასწავლის რეალობაზე, ვიდრე ფიქტიური უწყვეტობა. უწყვეტად ისტორიის კი არა საკუთარი ცხოვრების წარმოდგენაც შეუძლებელია(თუ უწყვეტობაში ლოგიკურ თანმიმდევრობას ვიგულისხმებთ); 3. მოდერნი მტკიცე ცოდნად მიიჩნევს იმას, რაც მოცემულია განმაზოგადებელ ფორმულებში, მათში კი გამჭრალია ფენომენის კონკრეტობა და ის, რაც მისგან გამოიყვანება. ეს საყვედურები პოსტმოდერნის პოზიციას კარგად გამოხატავენ, მაგრამ მათ არ იმსახურებენ არა მარტო ნიცშე, ჰაიდეგერი, სარტრი და ადორნო, არამედ არც დილთაისა და რიკერტისეული ხედვა ისტორიული პროცესისა, არაფერი რომ არ ვთქვათ რიკერტის მცდელობაზე, გაეგო ისტორია რეალური მთელისა და ნაწილის მიმართების საფუძველზე.

თუ ამ ასპექტით შევხედავთ ამ უცნაურ ტერმინს, მისი უნიკალობის კლებასთან ერთად მოიმატებს მისი გასაგებობა. ამ თვალსაზრისით, შეიძლება სასარგებლო იყოს დ. დიდროს რამოს ძმისწულის გახსენება, რომელიც ასე მოსწონდა ჰეგელს. ასევე თავად ჰეგელის პატარა წერილი-„ვინ აზროვნებს აბსტრაქტულად?“ (1807), რომელიც შეიძლება განვიხილოთ როგორც „გონის ფენომენოლოგიის“ მეთოდის ფართო საზოგადოებისათვის წარდგინება.

აბსტრაქტულად მოაზროვნე, წერდა ჰეგელი, წინააღმდეგია, რომ, მაგ., მკვლელში რაიმე დავინახოთ, გარდა იმისა, რომ იგი მკვლელია. ამ ერთი თვისებრიობის გამო უნდა უარვყოთ მასში ყველა სხვა ადამიანური თვისება, წინააღმდეგ შემთხვევაში დაგაბრალებენ, რომ შენ მკვლელს ამართლებ(მაგ., გოეთეს ვერთერს). პოსტმოდერნის მესვეურებმა, ცხადია, იციან ამ მეთოდის ღირებულება და არა ერთი კომპლიმენტი უთქვამთ მასზე, მაგრამ ის, რისთვისაც ისინი ჰეგელს მაინც უპირისპირდებიან, არის ამ უკანასკნელის პრინციპი, რომ ყოველი დაპირისპირება არსებობს ერთიანობის საფუძველზე.

მას შემდეგ, რაც პოსტმოდერნმა კონტინენტურ ფილოსოფიაში ადგილი დაიმკვიდრა, ლიოტარის მითითებას ვიტგენშტაინზე მიმდევრები გამოუჩნდნენ. დაიწყეს კამათი იმის თაობაზე, არსებობს თუ არა ანგლო-ამერიკული პოსტმოდერნი. ამ საკითხს ეძღვნება ამერიკელი ფილოსოფოსის ნ. მარფის წერილი „პოსტმოდერნული ნონ-რელატივიზმი: ი. ლაკატოსი, თ. მეიერინგი და ა. მაკინტაირი“ (1995).

იგი ამტკიცებს, რომ ანგლო-ამერიკულ პოსტმოდერნს თავისი სპეციფიკა და ღირებულება აქვს. მათ შორის კრიტიკული მიმართებაც ამის გამო არსებობს. ეს დაკავშირებულია ა. მაკინტაირის შრომასთან: „მორალური ძიების სამი მეტოქე: ენციკლოპედია, გენეალოგია და ტრადიცია“(1990). მარფის აზრით, პოსტმოდერნი 30-40-იანი წლებიდან იღებს სათავეს: „ვიტგენშტაინის გვიანდელი შრომები და ოსტინის მეტყველების აქტების თეორია პოსტმოდერნისტულია“ (202. 144).

ინგლისურ-ამერიკული და კონტინენტური პოსტმოდერნი მოგვიანებითაც „შეხვდნენ“ ერთმანეთს. 1983წ. გამოსული აქტიური გერმანელი მოაზროვნის პ. სლოტერდაიკის (დაბ. 1947) წიგნი- „ცინიკური გონების კრიტიკა“ თანხმობაში იყო ამერიკელი ფილოსოფოსის რ. ნოზიკის (დაბ. 1928) პოზიციასთან, რომლის თანახმადაც საჭიროა კრიტიკის, როგორც მოწინააღმდეგის განადგურების მიზნით წარმოებული პროცესის, ტრადიციული გაგების უარყოფა (7. 19).

კულტურის არც ერთი მოვლენა არ წარმოიშვება ტრადიციისგან სავსებით მოწყვეტით და მასთან მხოლოდ დაპირისპირებითი. თუმცა ზოგიერთ ნოვატორს თავდაპირველად ჰგონია, რომ სავსებით ახალს ქმნის და მხოლოდ უპირისპირდება წარსულს. ასე ფიქრობდნენ პოსტმოდერნის მესვეურებიც. სხვა რომ არ იყოს, მათი ერთ-ერთი სულიერი მამა მ. ჰაიდეგერიც დასაწყისში ასე იაზრებდა საკუთარი პოზიციის წარსულთან მიმართებას, შემდეგ კი სულ უფრო მეტ საერთოს ნახულობდა წინამორბედებთან. ეს აზრი თავისებურად გამოთქვა ცნობილმა იტალიელმა მწერალმა და ფილოსოფოსმა უ. ეკომ(დაბ. 1932): „ყოველ ეპოქას აქვს თავისი საკუთარი პოსტმოდერნი, ისევე როგორც ყველა ეპოქას აქვს თავისი საკუთარი მანერიზმი“(36. 7. 1144). მანერიზმი ეკომ უბრალოდ როდი შეადარა პოსტმოდერნს. იტალიური ხელოვნების ისტორიკოსმა ჯ. ვაზარიმ (1511-1574), თავად მანიერსიტმა, როცა ამ ტერმინით XVI საუკუნის 20-იან წლებში წარმოშობილი მიმართულება

აღნიშნა, იგი გულისხმობდა მის დაპირისპირებულობას მოწესრიგებული ჰარმონიის კლასიკურ იდეალთან. ახალს ახასიათებდა ხელოვნურობა და თანდათან უპირისპირდებოდა ბუნებრივ კანონს.

მოდერნისა და პოსტმოდერნის მემკვიდრეობითი კავშირი ყველაზე უკეთ ჩანს მათ ბრძოლაში მეტაფიზიკისა და ლოგოცენტრიზმის წინააღმდეგ. მაგრამ პოსტმოდერნი ფიქრობს, რომ მოდერნმა ვერ დაძლია ვერც მეტაფიზიკა და ვერც ლოგოცენტრიზმი, რომელიც ევროპულ ფილოსოფიას თავიდანვე ახასიათებდა. მაგრამ მაინც არაა სწორი, როცა ჟ. დერიდას „მეტაფიზიკის დეკონსტრუქციის ინიციატორს“ უწოდებს მაიამის უნივერსიტეტის პროფესორი მ. რიიანი წიგნში „მარქსიზმი და დეკონსტრუქცია“(1986).

დეკონსტრუცია მიზნად ისახავს მეტაფიზიკის კრიტიკას ყველა მის ფორმაში, იდეალიზმი იქნება ეს, ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგია, მატერიალიზმი თუ ლოგიკური პოზიტივიზმი. მკვლევრები სწორად მიუთითებენ, რომ დეკონსტრუქციის და, ამდენად, პოსტმოდერნის ერთ-ერთ მთავარ იდეას მიადგნენ თავის დროზე თ. ადორნო და ფრანკფურტის სკოლის საერთო მასწავლებელი ვ. ბენიამინი.

როგორც ყოველ დიდი პრეტენზიით გამოსულ სიახლეს, პოსტმოდერნსაც მკაცრი კრიტიკით შეხვდნენ. მათ მიერ განზრახული რევოლუცია კულტურაში, ისევე როგორც ყველა რევოლუცია, უფრო მეტის დანგრევას ითვალისწინებდა, ვიდრე მათ სანაცვლოს აგება შეეძლოთ. მაგრამ პირველი პერიოდის დაპირისპირების შემდეგ პოსტმოდერნის წარმომადგენლები ნაკლებ აგრესიულნი ხდებიან. მოდერნი თანდათან ეგუება ახალს და რაღაც მომენტებს იღებს მისგან. დასაწყისში კი კამათი ზრდილობის ფორმებშიც არ ეტეოდა (ისევე როგორც 20-იან წლებში ჰაიდეგერის მიმართ). ამერიკელი პროფესორი ე. გოუბარი (დაბ. 1930) პოსტმოდერნში მკვეთრად უარყოფით მოვლენას ხედავს. მას მიაჩნია, რომ პოსტმოდერნი უსაფუძვლოდ იბრძვის გონების სიძლიერის რწმენის 2000-წლიანი ბატონობის წინააღმდეგ. ისინი უარყოფენ რაციონალურ დისკურსს, რომელიც თუნდაც იმისთვისაა საჭირო, რომ მათ ერთმანეთს გაუგონ. გოუბარი თანამედროვეობის ერთ-ერთ ყველაზე გავლენიან ფილოსოფოსს ი. ჰაბერმასს იმოწმებს (18. 230). ე. გოუბარს ეთანხმება ბამბერგის უნივერსიტეტის პროფესორი ვ. ციმერლი, რომელიც ამ ანტიპლატონურ ექსპერიმენტს განწირულად

თვლის. აქვე უნდა მიეთითოს 1998 წ. გამოსულ წიგნზე „მოდური უაზრობა. პოსტმოდერნი ინტელექტუალების მიერ მეცნიერების ბოროტად გამოყენება“. აქ შეტევის(შეიძლება ითქვას - დაცინვის) ობიექტს წარმოადგენს ჟ. ლაკანი(1901 -1981), საუკუნის ერთ-ერთი ყველაზე ცნობილი და გავლენიანი ფსიქოანალიტიკოსი, რომელსაც მრავალრიცხოვანი მოწაფეები მიაწერენ ფსიქოანალიზის თეორიისა და პრაქტიკის რევოლუციურ გარდაქმნას, მაგრამ კრიტიკოსები შარლატანად მიიჩნევენ. აღნიშნული წიგნის ავტორები ამ სფეროს არ ეხებიან. ისინი მხოლოდ აღნუსხავენ ლაკანის მიერ მათემატიკის ხშირ გამოყენებას (განსაკუთრებით ტოპოლოგიის ტერმინების). ეს გამოყენება, მათი აზრით, არის თვითნებური და ამ დარგში უწიგნურობას ამჟღავნებს. ამას ლაკანის შრომებიდან მრავალი მაგალითით ასაბუთებენ. ასეთივე ოპერაციას ატარებენ ისინი დელიოზის, გვატარის, ი.კრისტევას და ჟ. ბოდრიარის მიმართ. უჩვენებენ, რომ მათ მიერ ზუსტ და კონკრეტულ მეცნიერებათა გამოყენება საკუთარი მოსაზრებების დასამტკიცებლად უსაფუძვლოა (204. 111).

როგორც სპეციალისტები თვლიან, ეს მკაცრი შეფასება სამართლიანია, მაგრამ მთავარი მაინც ეს არაა, ისევე როგორც თავის დროზე ჰეგელის შესახებ მსგავსი გამოთქმები. პოსტმოდერნ მოაზროვნეთა შრომებში ფილოსოფიური ასპექტითაც არა ერთი წინააღმდეგობა და დაუსაბუთებელი დებულება მოინახება. მაგრამ ამით ისინი მხოლოდ ხარისხობრივად განსხვავდებიან სხვა ფილოსოფოსთაგან, თვით იმათგანაც კი, რომელთა მთავარი მიზანი სწორედ წინააღმდეგობათა აცილება და წამოყენებული დებულების ურყევი დასაბუთება იყო. რასაც ნიცშე ამბობდა თავის თავზე, (ამ ავტორს უარყოფა არ სჭირდება, რადგან იგი თავად უარყოფსო თავის თავს), იგივე შეიძლება ითქვას ამ მოაზროვნეებზე, რომელნიც თავისი სულით ნიცშეს ნათესაურნი არიან. როგორც ნიცშეს შემთხვევაში, ისე აქაც საქმე უფრო ღრმად ჩახედვას მოითხოვს, ვიდრე მხოლოდ მათ შრომებში წინააღმდეგობათა და შეუსაბამობათა აღნუსხვას შეუძლია(თუმცა ამას თავისი უდავო ღირებულება აქვს). ამ სიღრმეში ჩახედვით კი აღმოჩნდება, რომ ეს ლოგიკურად შეუთავსებელი დებულებანი რეალობას ასახავენ. ჩვენს მიერ მათი ჰარმონიზების შეუძლებლობა მათ ნაკლებად მნიშვნელოვანს და ნაკლებ რეალურს არ ხდის. პოსტმოდერნის, როგორც თანამედროვე აზროვნების აქტივობის ერთ-ერთი უძლიერესი

ფერმენტის მნიშვნელობა დიდია, როგორც მარად აქტუალური, მაგრამ შეუთავსებადი პრობლემების ტოლპირველადი ღირებულების გაცნობიერება, ასევე როგორც ადამიანური ცოდნის სოკრატული შეფასებისაკენ, ე. ი. შემწყნარებლობისაკენ მოწოდება.

მიშელ ფუკო (1926-1984)

ფრანგი ფილოსოფოსის და ფსიქიატრის მ. ფუკოს ნააზრევი გვიჩვენებს სტრუქტურალიზმის მიერ საკუთარი მეთოდის სიძნელის გაცნობიერებას და მათი გადალახვის გზების ძიების რთულ პროცესს. როგორც ცნობილია, სტრუქტურალიზმი უარყოფდა შემეცნების სუბიექტის მნიშვნელობას და საკვლევი საგნის შინაგანი ბუნების, როგორც მისი ობიექტური სტრუქტურის, დადგენის მიუკერძოებელ მეთოდებს ეძებდა. ფუკომ მიზნად დაისახა, რეალური, კონკრეტული სუბიექტის უფლებების დასაცავად ადამიანური არსებობის იმ სფეროთა კვლევა, რომელიც ფილოსოფიაში უგულებელყოფილი იყო (საგიჟეთი, საპატიმრო და სხვ.). იგი ცდილობდა ისტორიის დაფარული თუ უგულებელყოფილი წყაროების კვლევით ევროპული ლოგოცენტრიზმის, ანუ რაციონალური აზროვნების პრიმატის გენეზისის იმ ფენებისათვის მიეღწია, სადაც რაციონალური ჯერ კიდევ არ თრგუნავდა და არ უპირისპირდებოდა აზროვნებისა და, საერთოდ, გაგების განსხვავებულ ფორმებს. ამ კვლევის შედეგად ფრანგული პოსტსტრუქტურალიზმი პოსტმოდერნიზმის ავანგარდად იქცა. ფუკომ ადამიანთა თანასწორობის სიღრმისეულ საფუძვლებზე მიუთითა და თავისებურად გააგრძელა ფ. ნიცშეს მცდელობა ახალი ადამიანის დასაცავად.

მიშელ ფუკო დაიბადა დასავლეთ საფრანგეთის პატარა, მაგრამ დიდი ისტორიის მქონე ქალაქ პუატიეში, ექიმის ოჯახში, 1926 წელს. ახალგაზრდობაშივე გაეცნო თავის მომავალ მკაცრ ოპონენტის ჟ. პ. სარტრის და მ. მერლო-პონტის (1908-1961) შრომებს. შემდგომში ფ. ნიცშესა და მ. ჰაიდეგერის ნააზრევს ეზიარა. დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა მისთვის გავლენიან ფრანგ ფილოსოფოსთან გ. ბაშლიართან (1884-1962) და სორბონის კათედრაზე მის მემკვიდრესა და მეგობართან ჟ. განგუილემთან მუშაობას. როცა ფუკოს შრომებმა საკვლევი სფეროსა და მეთოდის სიახლით, ასევე პრობლემათა მკვეთრი დასმით, ყურადღება მიიპყრეს, იგი კოლეჟ დე ფრანსეზში მ. მერლო-პონტის და ჟ. ჰიპოლიტის(1907-1969) მემკვიდრე გახდა (1970 წ.) ჟ. ჰიპოლიტი ჰეგელის „ჟონის ფენომე-

ნოლოგიის" ფრანგულად მთარგმნელი იყო და იზიარებდა ადამიანის ბუნების სარტრისეულ გაგებას. ფუკოს ამავე 1970 წლიდან სიკვდილამდე ეკავა მის მიერვე შექმნილი „აზროვნების სისტემების" კათედრაც.

ფუკო საოცრად ფართო განათლების და მახვილი თვალის მქონე მკვლევარი იყო. თითქმის ყველა დადგენილ და საყოველთაოდ მიღებულ ზოგად დებულებაში გამონაკლისს და ამ გამონაკლისის მნიშვნელობას ეძებდა და ნახულობდა კიდეც. ამავე დროს იგი თავად ამოწმებდა პრაქტიკაში თავისი კვლევის შედეგებს. ეს ხდებოდა არქივებში ბეჯითი მუშაობით, საავადმყოფოში პრაქტიკოს ფსიქიატრად ყოფნით, საპატიმროებში არსებული ვითარების შესწავლით, ასევე სოციალურ პროცესებში აქტიური ჩართვით. მან დააარსა პატიმრების დახმარების ორგანიზაცია, ეხმარებოდა დისიდენტებს აღმოსავლეთ ევროპაში, ასევე ირანის შაჰის წინააღმდეგ მებრძოლებს. მისი ბიოგრაფები აღნიშნავენ, რომ ფუკო ამერიკაში (კალიფორნიაში) კულტურის ახალ მიმდინარეობათა წარმომადგენლების ცხოვრებაში ისე ჩაერთო, რომ თავისიანად მიაჩნდათ(ზოგი იქედნურად შენიშნავდა: ისე ჩაერთო, რომ შიდსიც ერთ-ერთ პირველთაგანს დაემართაო). იგი ცდილობდა ადამიანური არსებობის ყველა დონე და ადამიანის ყველა მიდრეკილება შეეცნო და რამდენადაც შეიძლებოდა თავად გამოეცადა. ამ მხრივ მას სოკრატეს ადარებენ(თუმცა სოკრატე მაშინ საბერძნეთში გავრცელებული მამათმავლობისაგან პრინციპულად იმიჯნებოდა). ფუკო ფრანგი მემარცხენე მოაზროვნეების მოძრაობაშიც მონაწილეობდა. აქ იგულისხმებიან 60-იანი წლების ცნობილი სტუდენტური მოძრაობის იმედგაცრუებული ბელადები. ზოგი მათგანი ე.წ. „ახალი ფილოსოფოსების" სახელით გამოდიოდა, მაგ., ვ. ჟამბე და პ. ლიარდო, რომელთაც 1976 წ. „რევოლუციის ონტოლოგია" გამოაქვეყნეს. მათ საკუთარი ანტიმარქსიზმი დაუკავშირეს ანტიინტელექტუალიზმს, ყოველგვარი იდეოლოგია და ყოველგვარი ხელისუფლება ფაშიზმის ნაირსახეობად მიიჩნიეს. ისინი დასავლეთის უნივერსიტეტებს საყვედურობდნენ, რომ მათ მთავარ საქმედ მარქსიზმის კომენტირება გაიხადეს (205: 23). ამ პოზიციაში გამოიხატა გაგრძელება არა მარტო თ. ადორნოს ბრძოლისა სისტემებისა და ცნებითი აზროვნების პრიმატის წინააღმდეგ, არამედ აგრეთვე სტრუქტურალისტების (მაგ., რ. ბართის-1915-1980) მტკიცებისა, რომ თავად სალაპარაკო ენაა ფაშისტური, რადგან ის გვაიძულებს მხოლოდ დადგენილი, გარკვეული წესით ვილაპარაკოთ.

რა საოცარიც არ უნდა იყოს, მ. ფუკო ადორნოსა და ჰორკჰაიმერის „განმანათლებლობის დიალექტიკას“ საკმაოდ გვიან გაეცნო (45. 195), თუმცა კვლევა-ძიების გზა მან მარქსიზმისა და ფენომენოლოგიის კრიტიკული ათვისებით დაიწყო. შემდეგ, ახალი პრობლემების გადაჭრის გზების ძიებაში, მაშინ არსებული, თითქმის ყველა მიმართულების შესაძლებლობები გამოსცადა და ბოლოს ფრ. ნიცშეს მიერ წამოყენებულ გენეალოგიის მეთოდზე შეჩერდა. იგი ფიქრობდა, რომ ეს მეთოდი წარმოადგენს ნამდვილად რეალისტურ, ტრადიციულად მეცნიერულად მიჩნეულ განმაზოგადებელ მეთოდს დაპირისპირებულ კვლევის წესს. სიცოცხლის ბოლო პერიოდის ნარკვევები ნიცშესა და ჰაიდეგერის უპირატესობაზე მიუთითებენ. სიკვდილამდე ცოტა ხნით ადრე მიცემულ ინტერვიუში ფუკო ამბობდა: „ნიცშე და ჰაიდეგერი გამაოგნებელი ფილოსოფოსები არიან“ (45. 194).

ფუკოს შრომათა სათაურებით შეიძლება გარკვეულად აისახოს მისი ძიებების განვითარების მიმართულება და ეტაპები: „ფსიქიური დაავადება და პერსონულობა“(1955), „შეშლილობისა და უგუნურობის ისტორია კლასიკურ ეპოქაში“ (1961), „კლინიკის დაბადება“(1963), „სიტყვები და საგნები. ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა არქეოლოგია“(1966. გერმანული თარგმანის სათაურია: „საგანთა წესრიგი“) „ცოდნის არქეოლოგია“(1969), „ნიცშე, გენეალოგია, ისტორია“(1971), „ზედამხედველობა და სასჯელი“ (1975), „სექსუალობის ისტორია“(1976), „სიამოვნებათა გამოყენება“(1984), „ზრუნვა საკუთარ თავზე“ (1984).

როცა რაიმე მნიშვნელოვანი ფილოსოფიური მიმართულების მარცხი გამომჟღავნდება ხოლმე, ეს, როგორც წესი, ნიშნავს ყოვლისმომცველობაზე მისი პრეტენზიის უსაფუძვლობის გაცნობიერებას. მისი წარმომადგენლები ამას, საერთოდ, ფილოსოფიის დასასრულად მიიჩნევენ. ფუკომ ერთხელ ჟ. პ. სარტრი ჩათვალა უკანასკნელ ფილოსოფოსად. საკუთარი მიმართულების - სტრუქტურალიზმის სიძნელეთა გაცნობიერების დროს კი მან ასე დააყენა საკითხი: „შეუძლია თუ არა ადამიანს სხვაგვარად იაზროვნოს, ვიდრე აზროვნებს, სხვაგვარად აღიქვას, ვიდრე აღიქვამს“(199. 249).

ეს კითხვა, სხვადასხვა ფორმით, 60-იანი წლების ფრანგი სტრუქტურალისტების წინაშე დადგა. ეს წლები თავისი ნაყოფიერებით შეიძლება შევადაროთ XX ს-ის 20-იან წლებს, რომლებიც კარგად დაახასიათა თ. ადორნომ, როგორც იმ საუკუნის კულტურისა და ფილოსოფიის ძირითად მიმართულებათა წარმოშობის ადგილი.

60-იან წლებს ფრანგული აზროვნება გარკვეული კრიზისით შეხვდა: ა. კამიუ 1960 წ. დაიღუპა, მერლო-პონტი, სარტრის ყოფილი თანამოაზრე, რომელმაც მასთან ერთად, 1945 წ. ცნობილი გაზეთი „ახალი დრო“ დააარსა, გარდაიცვალა 1961 წ. თავად სარტრის გავლენა ამ დროს შესუსტებულია და იგი ახალ გზებს ეძებს სოციალურ ცხოვრებაში თავისი მოძღვრების ჩასართავად. როგორც პარიზში პ. რიკიორთან და მ. მერლო-პონტისთან განსწავლული გერმანელი მკვლევარი რ. ვალდენფელსი (დაბ. 1934) აღნიშნავს, სიახლე დაიწყო სტრუქტურალიზმის ძველი ოსტატის მერლო-პონტის თანატოლი კ. ლევი-სტროსის წიგნით „ველური აზროვნება“, რომელიც იმხანად გარდაცვლილ მერლო-პონტის მიეძღვნა. აქ წამოწეული იყო ჯერ კიდევ ფრანგი პოზიტივისტი ეთნოლოგის ლ. ლევი-ბრიულის(1857-1939) მიერ დასმული პრობლემა პირველყოფილ საზოგადოების წევრთა აზროვნების თავისებურების შესახებ. ლევი-ბრიული მას ლოგიკამდელ აზროვნებას უწოდებდა. თავად ლევი-სტროსი ე. წ. „პრიმიტულ ხალხთა გრძნობად ლოგიკას“ დასავლეთის მეცნიერებათა აბსტრაქტულ აზროვნებას უპირისპირებდა. ამავე წელს, ამბობს ვალდენფელსი, „ჟ. დელიოზი კოზირად ჩამოვიდა ნიცშეზე თავისი პროვოკაციული წიგნი“. სათაური კი წიგნს უწყინარი ჰქონდა „ნიცშე და ფილოსოფია“. 1963 წ. რ. ბართმა „შეაშინა სორბონის ფილოსოფია“ თავისი სემიოტიკური განსწავლულობით გაჟღენთილი ნარკვევით „რასინის შესახებ“. 1965 წ. ლ. ალთუსერმა და მისმა თანამშრომლებმა მოითხოვეს მარქსის სტრუქტურული შესწავლა. მათი დევიზი იყო „კაპიტალის კითხვა“. 1966 წ. პირველად გამოქვეყნდა წიგნის სახით ჟ. ლაკანის ათზე მეტი წლის მანძილზე სხვადასხვა ადგილას გამოცემული, როგორც მაშინ ამბობდნენ, „დაფანტული სტატიები“. ეს წერილები მოწმობენ ფროიდის ფსიქოანალიზის თანდათანობით ენათმეცნიერულ გადასხვაფერებას. ამავე წელს წარმოადგინა მ. ფუკომ ისტორიული პროცესის გაგების ახალი კონცეფცია. ეს შრომა „სიტყვები და საგნები“ ბესტსელერი გახდა. მომდევნო, 1967 წ. გამოვიდა ჟ. დერიდას „გრამატოლოგია“, რომელსაც ვალდენფელსი „სოსიურის სემიოლოგიის კრიტიკულ მინამღერს უწოდებს“. მას მოჰყვა დერიდასავე ნარკვევი „ნაწერი და დიფერენცი“, „რომელთაც წერილობით აქტებისადმი ახალ, დესტრუქციულ მიდგომას გაუკვალეს გზა“(45. 193)

ეს შთამბეჭდავი სია იმ გამოჩენილ მოაზროვნეთა კვლევის

შედეგებს წარმოადგენს, რომელთაც, ფუკოს მსგავსად, გაცნობიერებული ჰქონდათ სხვაგვარად აზროვნების გზების ძიების აუცილებლობა. თითოეულმა მათგანმა თავისებურად უჩვენა კიდეც ამ აუცილებლობის გამოვლენის სახეები. მ. ფუკო მათგან ყველაზე რადიკალური იყო. იგი გვერდს უვლის ისტორიის იმ გაგებებს, რომლებიც ვ. დილთაისა და ჰ. რიკერტის სახელებთანაა დაკავშირებული, უშუალოდ ნიცშეს უკავშირდება და აგრძელებს მის მცდელობას სხეულის უფლებების დასაცავად. ისტორიის საკუთარ გაგებას ფუკო ნიცშეს ტერმინს „გენეალოგიას“ უწოდებს. მისი მიზანია საფუძველი მოუმზადოს ნამდვილ თანასწორობას ადამიანთა შორის. მოამზადოს ცნობიერება, რათა აცილებულ იქნეს არსებული და არ იქნეს დაშვებული მომავალი გამოვლინებანი უსამართლობისა სხვაგვარად მოაზროვნეთა და სხვაგვარად მოქმედთა მიმართ. ამ მიზანს გამოხატავს ფუკოს მეორე პერიოდის ლექციების კურსის საერთო სათაური „საზოგადოების დასაცავად“(19. 75-6).

თუ თომას ჰობსი(1588-1679) თვლიდა, რომ თავდაპირველი, ბუნებრივი მდგომარეობა ადამიანთა შორის იყო ბრძოლა ყველასი ყველას წინააღმდეგ და საზოგადოებრივი ხელშეკრულების დადების შემდეგ დაპირისპირება ხელისუფლებასა და ხალხს შორის პოლიტიკურიღა დარჩა (სანამ ხელშეკრულება ძალაშია), ფუკოს სურს ამ პროცესს დაუკავშიროს გერმანელი სამხედრო თეორეტიკოსისა და მოაზროვნის კ. კლაუზევიცის(1780-1831) ცნობილი პრინციპი(ომი არის პოლიტიკის გაგრძელება სხვა საშუალებებით), მაგრამ იმ აზრით, რომ იგი შეაბრუნოს და საორიენტაციოდ აიღოს დებულება: პოლიტიკა არის ომის გაგრძელება სხვა საშუალებებით.

როცა მ. ფუკოს „სიტყვებმა და საგნებმა“(1966) ახალი სული ჩაბერა სტრუქტურალიზმს, ამ მიმართულებისადმი კრიტიკულად განწყობილი ფრანგი მკვლევარი ფრ. შატლე წერილში „რას წარმოადგენს სტრუქტურალიზმი?“ (1967) მას ფსევდომიმართულებას უწოდებდა, რომლის წარმომადგენლებსაც აკავშირებს არა რაიმე შინაგანი, საერთო შინაარსი, არამედ მხოლოდ ის, რასაც ისინი უარყოფენ. თუმცა უნდა ითქვას, რომ მიუკერძოებელი თვალისათვის ეს უკვე რაღაც საერთოსა და შინაგანზე მიუთითებს, თუნდაც იგი ზედაპირული ხედვისათვის არ ჩანდეს. ფრ. შატლე ფრანგულ სტრუქტურალიზმში 4 ჯგუფს გამოჰყოფდა. პირველის უმნიშვნელოვანეს წარმომადგენლად პრიმიტიულ საზოგადოებათა მკვლევარ კ. ლევი-სტროსს მიიჩნევდა, მეორესი - ცნობილ ფსიქოანალიტიკოსს

ჟ. ლაკანს, მესამე ჯგუფში აერთიანებდა მ. ფუკოსა და რ. ბართს (მათ მიმართ შატლე შედარებით კეთილგანწყობილია. ისინი ნიცშესთან დაკავშირებულად და მასავით სიახლის მაძიებლად მიაჩნია), მეოთხე ჯგუფს ლ. ალთუსერი მეთაურობს. იგი ცდილობს მარქსის მოძღვრება სტრუქტურალიზმის საფუძველზე განავითაროს.

ფუკო ხედავდა, რომ საზოგადოებაში გავრცელებულია ახალი ღირებულებანი და ადამიანთა ახალი ურთიერთობანი, რომლებიც უპირისპირდებიან ტრადიციულად გაბატონებულ ზნეობრივ წესებს. ამიტომ მათ სამართლებრივადაც ზღუდავენ და მორალურადაც სამარცხვინოდ მიიჩნევენ. ახალი ხედვის დასაცავად ფუკო, ისევე როგორც ადრე ნიცშე მიმართავს ისტორიას როგორც კაცობრიობის ფაქტობრივ თავგადასავალს(რომელიც განსხვავდება იმისაგან, რასაც ოფიციალური ისტორია, როგორც მეცნიერება, ასეთი პრეტენზიით წარმოგვიდგენს).

ფუკო იკვლევს სექსუალობის, სიგიჟის, დამნაშავეობის ისტორიას. მას სურს საგნის გენეზისი მოიშველიოს საგნის არსების დასადგენად, რაც არსებითად უკვე არასტრუქტურალისტურია. მაგრამ ფუკოს „ცოდნის არქეოლოგია“ არ ცდილობს ერთიანი უწყვეტი პროცესი წარმოადგინოს, რომელიც გამონაკლისს არ უშვებს, ანდა უუფლებო ანომალიად მიიჩნევს. ნიცშეს კვალად, მას სურს ისტორიას, როგორც წარსულის ერთიანობაში გაგების ცდას, დაუპირისპიროს „გენეალოგია“, როგორც წარსულისა და აწმყოს განხილვის განსხვავებული „მეთოდი“, რომელიც მიზნად ისახავს ერთხელადის ასევე ერთხელადი სპეციფიკური მიდგომით განხილვას. ეს მიდგომა უბრალოდ კი არ განსხვავდება ისტორიის ტრადიციული გაგებისაგან, როგორც განსხვავდებიან, ვთქვათ, ისტორიის ბუნებისმეცნიერული მეთოდით განხილვისაგან ვ. დილთაის ანდა ჰ. რიკერტის მეთოდები. ფუკო არ უკრძალავს ტრადიციულ ისტორიულ მეთოდს რაიმე გარკვეული სფეროს კვლევას, არც მისი გამოკვლეულის ღირებულებას უარყოფს, არამედ მის პრეტენზიას ერთადერთობაზე. ფუკო ცდილობს, შეავსოს არსებული ცოდნა იმის გამოკვლევით და იმის მნიშვნელობის დადგენით, რაც ტრადიციული გაგებისათვის უმნიშვნელოდ იყო მიჩნეული და ამიტომ გამოტოვებული, თანაც ისე, რომ ხშირად საკითხსაც არ სვამდნენ მის შესახებ.

ფუკო, როგორც ეს ფრანგულ ფილოსოფიაში იყო დამკვიდრებული სარტრისა და კამიუს შემდეგ, განსაკუთრებულ ყურადღებას

აქცევს პიროვნების დამოუკიდებლობისა და თავისუფლების საკითხს. მაგრამ მას არ სურს პიროვნებათა ნიველირება-გათანასწორება, თუნდაც ეს თავისუფლებაში თანასწორობა იყოს. თავისუფლება ადამიანმა თავად უნდა მოიპოვოს როგორც საკუთარი თავის თვითშექმნის პროცესის შედეგი. ამ პოზიციამდე ფუკომ დიდი გზა გაიარა. იგი ხომ წლების მანძილზე სტრუქტურალისტებს მიეკუთვნებოდა. ეს მიმართულება კი შემეცნების შედეგიდან სუბიექტის კვალის ელიმინირებაზე იყო ორიენტირებული. ითვლებოდა, რომ შემეცნების საგნის სტრუქტურა, როგორც მისი შინაგანი და ცვალებადობაში იგივეობრივი, ინვარიანტული „არსება“ თავის შინაარსში, არ საჭიროებს რაიმეს სუბიექტისაგან. ეს საგანი, განსხვავებით კანტიანური ტრადიციისაგან, შემეცნების პროცესში კი არ აიგება, არამედ მხოლოდ გაგებულ უნდა იქნეს ისე, როგორც არის. სუბიექტი სტრუქტურის ძიების პროცესში მხოლოდ ფაქტობრივად მონაწილეობს. ფუკოს ძიების ეტაპები შეიძლება ამ მიმართებით დაიყოს. ფუკოს რუსი მკვლევარი ნ. ავტონომოვა მის შემოქმედებას სამ პერიოდად ჰყოფს:1. „ცოდნის არქეოლოგიის“ კვლევის პერიოდი, ეს 60-იანი წლებია („კლინიკის დაბადება. მედიკოსის ცოდნის არქეოლოგია“, 1963, „სიტყვები და საგნები. ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა არქეოლოგია“, 1966, „ცოდნის არქეოლოგია“, 1969); 2. ძალაუფლების გენეალოგიის კვლევის პერიოდი, რომელიც 70-იან წლებში ექცევა(„ზედამხედველობა და სასჯელი“. 1975, „ცოდნის ნება“, 1976. აქ წამყვანია ძალაუფლებისა და ცოდნის მიმართების პრობლემა); 3. არსებობის ესთეტიკის კვლევის პერიოდის ძირითადი ნაშრომებია „სიამოვნებათა გამოყენება“(1984) და „ზრუნვა საკუთარ თავზე“(1984). აქ მთავარი საკითხია მორალური სუბიექტის ისეთი თავისუფალი მოქმედება, რომელიც შესაძლებლობას აძლევს „გაინდივიდდეს“, გახდეს საკუთრივი, გადალახოს თავსმოხვეული წესები. „არსებობის ესთეტიკა“ თანამედროვეობაში მას ესმის როგორც კონკრეტული ქცევის მორალი(197. 363).

სუბიექტის უარყოფა მჭიდრო კავშირშია ავტორის პრობლემასთან, რომელიც 60-იან წლებში საყოველთაო ყურადღებას იპყრობდა. მან მოიცვა ნაწერის (დაწერილი ნაშრომის) სანდოობის საკითხიც, რომელიც უკვე პლატონის წერილებში დადგა. საკითხი ეხებოდა იმას, თუ რამდენად გადმოსცემს ნაწერი ავტორის ჭეშმარიტ აზრს. ჰ. კრემერის „ჯონის მეტაფიზიკის საწყისებმა“(1964) და კ. გაიზერის

„პლატონის დაუწერელმა ფილოსოფიამ“(1963) აზრთა დიდი დაპირისპირება გამოიწვია (შეიძლებოდა პრობლემა კიდევ უფრო დაკონკრეტებინა იმავე პლატონის „იონის“ საფუძველზე, სადაც დგას საკითხი: არის თუ არა ავტორი (ჰომეროსის ინტერპრეტატორი - რაფსოდი) თავად შემოქმედი და, ამდენად, „მესაკუთრე“ მისი ქმნილებისა და ა. შ.). ბუნებრივად დადგა საკითხი ტექსტზე ავტორის უფლებების შესახებ, ასევე ინტერპრეტაციის საზღვრების თაობაზე. პერსონაჟების მიერ ავტორის ძიება(ლ. პირანდელო1867-1936) გადაიზარდა სტრუქტურალისტი რ. ბართის(1915-1980) მიერ „ავტორის სიკვდილის“(1968) მტკიცებაში და სხვ.

მ. ფუკო 1969 წ. აქვეყნებს წერილს „რა არის ავტორი?“ როგორც ყოველთვის, იგი ისტორიულად უდგება საკითხს: „როგორ მოხდა ჩვენს კულტურაში ავტორის ინდივიდად ქცევა? იხსენებს ს. ბეკეტის სიტყვებს – „რა მნიშვნელობა აქვს იმას, ვინ ლაპარაკობს“, აკრიტიკებს ნაწერის დევალვაციის ცდას დერიდას „გრამატოლოგიაში“. იგი არ ეთანხმება იმ ნაჩქარევ დასკვნას, რომ შეიძლება იოლად გავიდეთ მწერლის გარეშე და თავად ნაწარმოები შევისწავლოთ. სიტყვა ნაწარმოები და ის ერთიანობა, რომელსაც იგი აღნიშნავს, ფუკოსათვის ისევე პრობლემურია, როგორც ავტორის ინდივიდურობის პრობლემა.

მიუხედავად იმისა, რომ ფუკო არ არის მომხრე ავტორის მნიშვნელობის გააბსოლუტურებისა და თვლის, რომ ავტორი „იდეოლოგიური ფიგურაა“, რომ მისი მიღებით ჩვენ ნაწარმოების საზრისს რაღაცნაირად ვზღუდავთ, მაინც ფიქრობს, რომ დღეს „წმინდა რომანტიზმი იქნებოდა, წარმოვიდგინოთ კულტურა, რომელშიც გამოგონილი(fictive) ყველას განკარგულებაში იქნებოდა“. მაგრამ სიძნელე ერთია და შეუძლებლობა მეორე. ავტორი ფუკოსათვის ისტორიულად ჩამოყალიბებული როლია. იგი XVIII საუკუნიდან მოდის, მჭიდრო კავშირშია ბურჟუაზიულ საზოგადოებასთან და საკუთრების მისთვის დამახასიათებელ ფორმასთან. მაგრამ ფუკოს შესაძლებლად და სასურველად მიაჩნია საზოგადოების ძირეული გარდაქმნა, რომლის შედეგადაც „ავტორის ფუნქცია გაქრება“ (206. 122).

მაგრამ მომდევნო კვლევამ ფუკოს უჩვენა, რომ საზოგადოების ძირეული გარდაქმნა შეუძლებელია პიროვნების, ადამიანის, ავტორის დეპერსონალიზებას ნიშნავდეს. საზოგადოების წევრთა კომუნიკაცია არ შეიძლება პიროვნებათა კომუნიკაცია არ იყოს. როცა

მან კითხვა დასვა სხვაგვარად აზროვნებისა და სხვაგვარად აღქმის შესაძლებლობის შესახებ, მას სტრუქტურალიზმი ჰქონდა მხედველობაში, რომელსაც იგი მანამდე თანამედროვე ფილოსოფიის სრულუფლებიან წარმომადგენლად თვლიდა. ახლა კი მას აუცილებლად მიაჩნია ამტკიცოს, რომ დღეს საჭიროა იმის ანალიზი, რასაც სუბიექტი შეიძლება ეწოდოს. უნდა გაირკვეს მიმართებების ის ფორმები და მოდალობები, რომელთა ფონზე ინდივიდი თავის თავს აგებს და შეიმეცნებს, როგორც სუბიექტს. თითოეულ სუბიექტს უნდა ჰქონდეს ამის შესაძლებლობა საერთო თანასწორობის მიზნით და არა გამარტივებული ათვისება სხვა ადამიანისა კომუნიკაციის მიზნით (199. 250). კ. იასპერსის მიერ თავის დროზე ასე წამოწეული კომუნიკაცია, როგორც ადამიანთა მიერ საზოგადოებაში საკუთარ თავად ქცევის, საკუთარი თავის აგების პირობა, რასაც ჯ. დიუიც დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა, ფუკოს მიერ კრიტიკულადაა შეფასებული, რადგან თანასწორობა თავისთავად ჯერ კიდევ არ არის ყველა ადამიანისათვის ჰეშმარიტი თანასწორობისა და შემწყნარებლობის გარანტი. გამონაკლისს ისეთივე გარანტიები სჭირდება საზოგადოებაში, როგორც საერთო კანონის მომხრე უმრავლესობას. ამ საკითხების გარშემო ბრუნავს ფუკოს აზრი ნარკვევში „ნიცშე, გენეალოგია, ისტორია“. იგი გამოქვეყნდა 1971 წ. ჟ. ჰიპოლიტისადმი მიძღვნილ კრებულში. ფუკოს წერილის სათაური უკავშირდება ფ. ნიცშეს საინტერესო ნარკვევს „მორალის გენეალოგია“, რომელიც ნიცშემ დაწერა როგორც განმარტება და დამატება თავისი ცნობილი წიგნისა „სიკეთისა და ბოროტების მიღმა“(20. 407).

გენეალოგია მოსაწყენი საქმეა, გვაუწყებს ფუკო, რადგან ის არ გამოარჩევს დიდმნიშვნელოვანს და განსაკუთრებულს, რითაც ტრადიციული ისტორია იწონებდა თავს. მას არც ინგლისელი მკვლევარი პ. რეს მიერ გამოყენებული მეთოდი მიაჩნია მისაღებად, რადგან იგი მხოლოდ ერთი, კერძოდ, სარგებლიანობის პრინციპით იხილავს ისტორიულ მოვლენებს და მის მიერ გადმოცემულ სურათში უწყვეტი განვითარების ჩვენება სურს. გენეალოგია განიხილავს იმას, რაც ჩვეულებრივადაა მიჩნეული, ჩვეულებრივად სახმარადაა განკუთვნილი, როგორც მაგ., მრავალჯერგადაწერილი, ნახევრადწაშლილი ხელნაწერი. გენეალოგია არ ცდილობს, რადაც არ უნდა დაუჯდეს დაადგინოს საკვლევის წარმოშობის მიზეზები, რაღაც საერთო და განმეორებადი მის შესახებ, განსხვავებით ისტორიკოსისაგან, რომელიც ადგენს იმას, რაც „უძრავი შესაძლებლობაა“,

ე. ი. იმას, რაც მუდამ იყო და მუდამ იქნება. ფუკო თვლის, რომ ის, რაც სინამდვილეში ხდება, სულ სხვაგვარია. ყოველი ხდომილება ერთხელადია და განუმეორებელი. აქ არ არსებობს არავითარი საბოლოო მიზეზი. ეს იმის მსგავსია, რასაც რიკერტი პირველად-ინდივიდურ კაუზალობას უწოდებდა. მაგრამ რიკერტს ამგვარი რეალობის გასაგებად მისი მრავალგვაროვნობის რაღაცნაირი მოწესრიგება მიაჩნდა საჭიროდ. ეს შეიძლებოდა ყოფილიყო განმაზოგადებელი ანდა მაინდივიდებელი მეთოდი. პირველი გვაძლევს ბუნებას, მეორე - ისტორიას. მაგრამ ამ მსგავსებაში დიდი განსხვავება იმალება. ფუკოს არ სურს ერთი რაიმე მეთოდით მთელი ისტორიის განხილვა. იგი არ ახსენებს რიკერტს. საერთოდ, აღნიშნავს, რომ ფილოსოფოსებს ახასიათებს „ზიზღი ქმნადობისადმი", სიახლისადმი, „ეგვიპტიზმი". ტრადიციული ისტორიაც „ფილოსოფიის მსახურია". ნამდვილმა ისტორიამ კი უნდა შეისწავლოს ის, რაც მდაბლადაა მიჩნეული: სხეული, საკვები, საჭმლის მონელება. ნამდვილი ისტორია, ანუ გენეალოგია „იქექება ნაგავში". ამ აზრით, ასკვნის ფუკო, ისტორიის გრძნობა უფრო მედიკოსსა აქვს, ვიდრე ფილოსოფოსს(28. 90).

ისევე როგორც თავის დროზე ნიცშე, ფუკო შეუძლებელს მოითხოვდა ხოლმე. ეს არ შეიძლებოდა თავად მას არ სცოდნოდა, მაგრამ აუცილებლად მიაჩნდა ახალი მიდგომის თავისებურების გამოსაკვეთად. მაგ., იგი ამტკიცებს, რომ ისტორიკოსმა არ უნდა აირჩიოს, არამედ მან უნდა აღწეროს ყველაფერი მისი ღირებულებისა და სიმაღლეების განსხვავების გარეშე. „ნონსელექციის" ამ პრინციპს საკმაოდ დიდი გავლენა ჰქონდა, მაგრამ ამით მისი შეუძლებლობა, ცხადია, არ უარიყოფა(210, 201), თუნდაც მხოლოდ აღსაწერის ინტენსიური უსასრულობის გამო. ტრადიციული, გამომრჩეველი ისტორიის, როგორც მლიქვნელის(იქნება ეს აწმყოს თუ მასების წინაშე), მამად ფუკო სოკრატეს მიიჩნევს და ამითაც აგრძელებს ნიცშეს ტრადიციას. ამდენად, გენეალოგიამ, როგორც ისტორიული პროცესის ახლებურმა გაგებამ, მოძებნა თავისი სფერო: მან ისტორიული მეცნიერების და ოფიციალურად დაკანონებულ ღირებულებათა ცხრილის მიერ უგულებელყოფილი ფაქტები და მთელი სფეროები უნდა გამოიკლიოს. გამოიკვლიოს ისე, როგორც ეს ფაქტები არიან, განმაზოგადებელი დასკვნების ყალიბზე მათი გამოჭრის გარეშე. ამით გენეალოგია არ გახდება ფილოსოფიის მსახური.

გენეალოგიის საკითხს ფუკო ეხება მოგვიანო პერიოდის განმაზო-

გადებელ ნაშრომშიც, რომელსაც დამახასიათებელი სათაური აქვს: „საზოგადოების დასაცავად“. ესაა ლექციების კურსი. პირველ ლექციაში(1975-76 წწ.) ფუკო განიხილავს გენეალოგიისა და მეცნიერული დისკურსის მიმართებას. მეცნიერული ცოდნა განმაზოგადებელია, მის მიერ წარმოებული დისკურსიც არ სცილდება ზოგადის სფეროს. ამ მეთოდის ხელაღებით უარყოფას ფუკო არც აქ აპირებს, მაგრამ თვლის, რომ იგი მოწყვეტილია საზოგადოების რეალურ სუბიექტებს, მასებს. აქ ფუკო წამოსწევს გენეალოგიის ახალ ფუნქციას. იგი ერთმანეთს აკავშირებს მეცნიერების და მასების ცოდნას. გენეალოგია არ არის არც ემპირისტული და არც პოზიტივისტური (ისინიც ისტორიის ტრადიციული გაგების გამოვლენანი არიან) ფუკოსათვის. გენეალოგიას სურს მეცნიერული ცოდნა შეავსოს იმით, რაც არამეცნიერულად იყო მიჩნეული და ამიტომ ყურადღება არ ექცეოდა. მაგრამ ეს არ უნდა იყოს მეცნიერული ცოდნისათვის მისივე ტიპის ცოდნის მიმატება, ე. ი. არ იქნება ზოგადი და ტელეოლოგიური მეთოდებით არსებულის ახალი სფეროების გაანალიზება. ეს თვისებრივად სხვა ცოდნაა. მას არა აქვს რაღაც ახალი განმაზოგადებელი საფუძველი. ამიტომ ფუკო ამ ტერმინს მრავლობითში ხმარობს. ესაა გენეალოგიები. ზემოთქმულის გათვალისწინებით, ფუკო გენეალოგიებს ანტიმეცნიერებებს უწოდებს(208. 17). მაგრამ აქვე გვაფრთხილებს, რომ ეს არ მივიჩნიოთ პოეტური აღმაფრენის ანდა არცოდნის ცოდნის დაკანონების მოთხოვნად. გენეალოგია არის მეცნიერების ტრადიციული ტიპის, ტრადიციული ცოდნის წინააღმდეგ განსხვავებული ცოდნის აჯანყება. ეს ხდება მეცნიერების გამოსაფხიზლებლად. იგი მიმართულია მეცნიერული ცოდნის ცენტრალიზაციისა და დიქტატურის წინააღმდეგ. ამგვარი დიქტატურის ნიმუშად ფუკო მიიჩნევს იმას, რასაც ფსიქოანალიზი და მარქსიზმი აკეთებდა. გენეალოგიის მიზანია ამგვარი დაკანონებული და, ამდენად, ახლისა და კონკრეტულისადმი დაპირისპირებული და მათი უარმყოფელი დისკურსების შეცვლა (208. 19).

იმის ნათელსაყოფად, თუ როგორ ესმის ფუკოს მეცნიერული ცოდნის შევსება ახალი, ანტიმეცნიერულით, შედარებით ვრცლად წარმოვადგენთ ფუკოს ერთ-ერთ გახმაურებულ ნაშრომს „შეშლილობა და საზოგადოება“(1961). შეშლილობა, ანუ სიგიჟე ფუკოს ესმის როგორც გონების ანტიპოდი. მაგრამ ეს არ არის დაპირისპირებულობა არსებულსა და არარსებულს შორის. ისინი

კორელატები არიან, რომელთა ერთმანეთისაგან მოწყვეტა არ შეიძლება, რადგან უერთმანეთოდ აზრი არა აქვთ. ფუკო ამტკიცებს, რომ შეშლილობა იმდენად ავადმყოფობა არ არის, რამდენადაც შემეცნების განსხვავებული სახე. უნდა ითქვას, რომ ფუკოსთან თემატიზირებაა ახალი, თორემ თავად ეს აზრი ისტორიულად ყველა ხალხში არსებობდა. შეშლილები ხშირად ვიზიონერებად, წინასწარმეტყველებლებადაც მიაჩნდათ და განსაკუთრებული პატივისცემით სარგებლობდნენ. გარდა ამისა, ცნობილმა იტალიელმა იურისტმა ჩ. ლომბროზომ(1835-1909) სწორედ შემეცნების თვალსაზრისით დაუკავშირა ერთმანეთს „გენიალობა და შეშლილობა“.

მ. ფუკო იკვლევს სიგიჟის ფაქტობრივ ისტორიას საავადმყოფოთა არქივების მიხედვით. მისი აზრით, ეს არის ცოდნის სპეციფიკური სახე, რომელსაც აქვს თავისი საკუთარი ენა, უკეთ რომ ვთქვათ, საკუთარი დუმილი (209. 1). ამ ნარკვევს ფუკო ალზე ეფექტურად იწყებს ორი გენიოსის სტყვებით, რომლებიც მის მიერ ნახსენებ ორივე სახის ცოდნას ნაზიარები იყვნენ. პირველია დიდი ფრანგი ფილოსოფოსი და მეცნიერი ბ. პასკალი(1623-1662), მეორე - დიდი რუსი მწერალი თ. დოსტოევსკი(1821-1881). პასკალი წერდა: „ადამიანები ისე უეჭველად შეშლილები არიან, რომ თუ გიჟი არა ხარ, ეს მხოლოდ სხვაგვარ სიგიჟეს ნიშნავს“. თ. დოსტოევსკი კი ჩიოდა: „ადამიანებს საღი აზრი რომ აქვთ, იმით როდი უნდა დაამტკიცონ, რომ თავის მეზობელს ჩაკეტავენ“. ფუკოს მიზანია ამ სხვა სახის სიგიჟის აღწერა. თვლის, რომ დღეს ის ფაქტობრივი ვითარებაა, რომ ამ ორი სახის ცოდნას, ანდა პასკალის სიტყვებით თუ ვიტყვით, ორი სახის შეშლილობას შორის ღირებულებით მიმართებას აწესრიგებს ის მხარე, რომელსაც გონებას უწოდებენ და რომელიც გაბატონებულია. დღევანდელი ენაც გონების ენაა. ეს უმოწყალო ენაა, ამბობს ფუკო, რომელიც თავის კორელატს შეშლილს და გიჟს უწოდებს(209. 8). ამ დარგში ფუკოს არქეოლოგიური კვლევის მიზანი იყო მოეძებნა ის მივიწყებული ისტორიული დონე ჩვენი ცნობიერების არსებობისა, სადაც გონიერება და სიგიჟე ჯერ კიდევ არ იყო გათიშული ღირებულებითი თვალსაზრისით, მოეძებნა ის დრო, როცა „გონიერები“ სულიერ ავადმყოფებს საგიჟეთში არ ამწყვდევდნენ. კლინიკათა ისტორიულ არქივებში ძიების გარდა, ფუკომ აწარმოვა არქეოლოგიური კვლევა ენაში, რათა მის სიღრმისეულ ფენებში მეცნიერებამდელი ენა ამოეკითხა. ცნობილია, რომ ენის „არქეოლოგიური“ შესწავლის

შესაძლებლობასა და საჭიროებაზე კაცობრიობის ისტორიის დასადგენად ჯერ კიდევ ლაიბნიცი მიუთითებდა, გამოჰყოფდა სომხური და ქართული ენების მნიშვნელობას ამ თვალსაზრისით, მაგრამ მას მიზნად სწორედ მეცნიერული გამდიდრება სურდა მეცნიერების.

ფუკოს მიზანი იყო დიალოგი დაეწყო ამ თემაზე, რათა ნათელი გაეხადა ამ ორი სახის ცოდნის (გონებისმიერის და შეშლილის) გათიშვის პროცესის სოციალური პირობები. მას არ ავიწყდება, რომ თუ მიზეზის ძიებას და საფუძვლის დადგენას შევეცდებით, საუკეთესო შემთხვევაში არსებული ისტორიის, როგორც მეცნიერების ახალი სფერო შეიქმნება, ე. ი. დადგინდება ამ პროცესის ზოგადი კანონი. ამიტომ ფუკო წერს: ეს იქნება არა ენის ისტორია (მასში გონებისა და შეშლილობის ურთიერთობის), არამედ, უფრო ზუსტად თუ ვიტყვით, „დუმილის არქეოლოგია“. ბ. ვალდენფელსი თვლის, რომ ეს პირველი მცდელობა კრიტიკული არქეოლოგიისა კიდევ ერთი „სამყაროს პოეზია“ იყო, რომელშიც „თავისუფლდებოდა დათრგუნვილი გამოცდილება და საკუთარი ენით გამოიხატებოდა“. დელიოზმა ამას „რომანტიკული პოზიტივიზმი“ უწოდა. თავად ფუკომ ამგვარ შედეგზე მომდევნო პერიოდში უარი თქვა. იგი ამტკიცებდა, რომ არსებობს არა ერთი დიდი გაორება გონებისა, არამედ მრავალი. მათ სპეციფიკური წესრიგები ახასიათებთ. ეს ადგილს ათავისუფლებს განსხვავებული სუბიექტებისათვის, იქნებიან ისინი ავადმყოფები, დამნაშავეები, სქესობრივი გადახრების წარმომადგენლები თუ მეცნიერები(45. 196).

სტრუქტურალისტურ პერიოდში დაგროვილი გამოცდილების გადააზრება და განვითარება ფუკოს მიერ იმ მიმართულებით ხდება, რომ არა მარტო აღდგეს სტრუქტურალისტების მიერ უგულებელყოფილი სუბიექტი, როგორც რაიმე ვითარების უფლებამოსილი ცენტრი, არამედ სუბიექტებიც, რომელნიც ერთმანეთისაგან განსხვავებული არიან საქმიანობით, მიზნებითა და ცხოვრების საზრისის გაგებით. ამ მიზნის განხორციელებას ითვალისწინებდნენ იმგვარი შრომები, როგორიცაა „ზედამხედველობა და სასჯელი“(1975), „სექსუალობის ისტორიის“ ტომები (1978 -1984). ეს ანალიზები თუ დისკურსები, როგორც მათ ფუკო უწოდებს, თითოეული სფეროს შესაბამისი გაგების ძიებაში არ ხელმძღვანელობენ რაიმე ზოგადი სავალდებულო განხილვის წესით(თუმცა ტრადიციულ მეთოდთან დაპირისპირებაში ამ მიდგომასაც სხვა არაფერი შეიძლება ეწოდოს, თუ არა წესი, თანაც ზოგადი და

საყოველთაო). ფუკოს მიზანია იმ ორიენტაციის შეცვლა, რომელიც სოკრატედან დაიწყო და გულისხმობდა გარეგანიდან შინაგანზე, საკუთარ მე-ზე მიმართულობას. მაგრამ ამ ცვლილების მიზანი უკვე ალარ იყო სტრუქტურალისტური, ე. ი. საგნის რაობის, სტრუქტურის ობიექტურად დასადგენად შემეცნების შედეგში სუბიექტის და სუბიექტურის გამორიცხვა, არამედ სუბიექტის გარეგანი კავშირების გამოყენება სუბიექტის თვითობის რეკონსტრუქციისათვის.

კვლევის ამგვარი საერთო მიმართულება უკვე ზოგადს შეიცავს და მისი მოცილება შეუძლებელია, მაგრამ მსგავსი განუხორციელებელი პროექტები მაინც დიდად სასარგებლოა როგორც მეცნიერული კვლევისათვის, ისე საზოგადოებაში რეალური შემწყნარებლობის შენარჩუნებისათვის. ამგვარ მცდელობათა არსი, საბოლოო ანგარიშით, ურყევი ჭეშმარიტების ფლობასა და სწორედ სოკრატული არცოდნის ცოდნის მუდმივ აქტუალურ ცნობიერებაში გამოიხატება.

საფრანგეთში სექსზე მსჯელობა გასაკვირი არ არის, მაგრამ მ. ფუკოს მიერ სექსის ფუნდამენტური კვლევა სხვა მიზანს ისახავს. მას სურს უჩვენოს, რომ ყველგან არსებობენ თანასწორუფლებიანი სუბიექტები, ადამიანის სახელისა და უფლებათა ღირსნი. ფუკოს ადამიანური არსებობის ნებისმიერ წესში სურს გარკვევა, რათა ადამიანის ნამდვილ თავისუფლებას და თანასწორობას შეუწყოს ხელი. ფილოსოფიას ამის გაკეთება შეუძლია სხვაგვარად აზროვნების აუცილებლობის ცნობიერების დანერგვით. ეს საქმე სწორედ ფილოსოფოსმა უნდა დაიწყოს, რადგან იგი, ფუკოს აზრით, მუდამ იყო თავისებური განდეგილი და ამ განდეგილობაში საკუთარი თავის და, საერთოდ, არსებულის ობიექტურ, მიუკერძოებელ გაგებას ცდილობდა. მისი აზრით, ფილოსოფოსობა ახლაც არის ასკეტობა და „აზროვნებაში საკუთარი თავის წვრთნა“ (199. 250).

ეს არ არის ადვილი საქმე, რადგან იგი ეხება საზოგადოებაში არსებული ნორმების გადამოწმებას (მაგ., სექსუალობის ადგილისა თანამედროვე საზოგადოებაში და მისი ოფიციალური შეფასების). გაბატონებულისაგან განსხვავებული, სხვაგვარად აზროვნების ცდა ყოველთვის რისკია, მაგრამ ფუკო ფიქრობს, რომ ღირს ამ რისკზე წასვლა. იგი კითხულობს: რატომ არის, რომ სექსუალური ურთიერთობანი და მასთან დაკავშირებული სიამოვნებანი ასე საყოველთაო მორალური ზრუნვისა და შეშფოთების საგანია? რატომ

ხდება, რომ გარკვეულ პერიოდებში და გარკვეულ საზოგადოებებში ანდა საზოგადოების გარკვეულ ჯგუფებში ეს ეთიკური ზრუნვა უფრო მნიშვნელოვანი ჩანს, ვიდრე ის მორალური ყურადღება, რომელსაც საზოგადოება ინდივიდური თუ კოლექტიური ცხოვრების სხვა არსებით სფეროებს აქცევს, მაგ., პიროვნებათა საკვებით უზრუნველყოფის საკითხს ანდა სამოქალაქო ვალდებულებების შესრულებას. მე ვიცი, ამბობს ფუკო, რომ ამ კითხვაზე გამზადებული აქვთ პასუხი: იმიტომ, რომ ეს მოქმედებანი და სიამოვნებანი იმ ძირეულ აკრძალვებში შედიან, რომელთა დარღვევა მძიმე დანაშაულად ითვლება. ფუკო სამართლიანად კითხულობს: ამით ხომ ჩემს მიერ დასმული კითხვა უკვე საკითხის გადაჭრად ითვლება? კითხვა იმას ეხება, თუ რატომ არის ამგვარი აკრძალვები, პასუხი კი იმაზე მიუთითებს, რომ ეს აკრძალულია საზოგადოებაში და მისი დარღვევა არ შეიძლება. ამ დროს ივიწყებენ, განაგრძობს ფუკო, რომ ეთიკური წუხილი სექსუალური ურთიერთობების ინტენსივობისათვის და მისი ფორმებისათვის ყოველთვის არ არის პირდაპირ კავშირში საზოგადოების მიერ დადგენილ აკრძალვათა სისტემასთან. იგი ყოველთვის არ იკრძალებოდა და ისტორია ამას ნათლად გვიჩვენებს. ამასთანავე, ფუკო მოითხოვს გავასხვაოთ აკრძალვა და მორალური პრობლემატიზება. „ხშირად ხდება, რომ მორალური შეშფოთება იქ უფრო ინტენსიურია, სადაც სწორედაც რომ არ არის არავითარი ვალდებულება და არავითარი აკრძალვა“ (199. 251).

ამის გამო ფუკოს საჭიროდ მიაჩნია, რომ კვლევაში მიმართულების მიმცემად გამოიყოს შემდეგი კითხვები: როგორ, რატომ და რა ფორმით ხდება ხოლმე სექსუალური აქტივობის მორალურ სფეროში მოქცევა? რატომ ხდება, რომ ასეთი დაბეჯითებითი ეთიკური ზრუნვა იცვლის ხოლმე თავის ფორმებს და ინტენსივობას? რა საჭიროა ეს „პრობლემატიზება? დაბოლოს, განსხვავებით ადამიანთა ურთიერთობების წესებისა და წარმოდგენების ისტორიისაგან, აზროვნების ისტორიის ამოცანა არის განსაზღვროს ის პირობები, რომლებიც პრობლემად აქცევენ იმას, თუ რა არის ადამიანური არსება, რას აკეთებს იგი და როგორია ის სამყარო, რომელშიც იგი ცხოვრობს (199. 252). ამით სექსუალობის ისტორიის კვლევის საკითხი უშუალოდ უკავშირდება ფილოსოფიის ძირითად პრობლემას ადამიანის ცხოვრების საზრისის შესახებ, თანაც ფროიდიზმისა და ნეოფროიდიზმის გამოცდილების გათვალისწინებით (აქ, უპირველეს ყოვლისა, ჟ. ლაკანი იგულისხმება).

სხვადასხვა ეპოქის საზოგადოებათა ქსოვილში, აღნიშნული მიზნით, სექსუალური მიმართებების კვლევა ფუკოსათვის არსებითი მნიშვნელობის მქონეა. ამ რეალობებს იგი აღნიშნავს ტერმინით „ექსისტენცის ხელოვნება“, იყენებს მეორე ტერმინსაც „თვითტექნოლოგია“. ბუნებრივად მიაჩნია მისი ანალიზი ანტიკურობაში და შემდეგ ქრისტიანულ ეპოქაში სექსუალობის ფაქტობრივ ადგილსა და მის ოფიციალურ შეფასებასთან შედარება. ეს იქნება ექსისტენცის ესთეტიკის სხვადასხვა სახეების შესწავლა და ანალიზი. ფუკოს არ ავიწყდება ამ საკითხში თავის წინამორბედებზე მითითება. ესაა კულტურის ცნობილი ისტორიკოსი, შვეიცარიელი გერმანელი ი. ბურკჰარდტი(1818-1897). მისი მრავალრიცხოვანი შრომებიდან ფუკოს ამჯერად აინტერესებს „რენესანსის კულტურა იტალიაში“. ბურკჰარდტმა ხაზი გაუსვა სექსუალობის მნიშვნელობას რენესანსის ეპოქაში. მაგრამ ამით სექსუალობის ისტორია და მისი განვითარება არ დასრულებულა. როგორც ფუკოს გერმანულად გამომცემელი პ. ენგელმანი აღნიშნავს, ექსისტენცის ესთეტიკის ამგვარი კვლევა ბურკჰარდტის შემდეგაც არ შეწყვეტილა. იგი მიუთითებს ვ. ბენიამინის ნარკვევზე ბოდლერის შესახებ, ასევე ს. გრეენბლატის წიგნზე „რენესანსის სტილი - მურიდან შექსპირამდე“(1980).

სექსუალობის ისტორია, განსხვავებულ ეპოქაში მისი განსხვავებული ადგილის განსაზღვრა, ამ ეპოქათა მსოფლმხედველობებსა და მორალურ კოდექსებთან მისი შედარება ფუკოს სურდა ძალზე ვრცლად განეხილა(6 ტომად). ამ არაორდინარული აქცენტების საფუძველზე აგებული გამოკვლევების საერთო მიზანი უფრო კონკრეტულად ის იყო, რომ ანტიკური ტექსტების შესწავლის საფუძველზე ეთიკისა და ესთეტიკის, „როგორც მორალური სუბიექტივირების ისტორიის და ამისათვის გამიზნული თვითპრაქტიკების“, დადგენამდე მისულიყო.

იდეებისა და მენტალობის ტრადიციულ ისტორიაში მიღებული ანალიზის მაგიერ, ფუკო ცდილობს უჩვენოს, რომ ინდივიდი, როგორც სუბიექტი, აქ მის სექსუალობას აკონსტიტუირებს და ამით მოხაზავს „ინდივიდურ ავტონომიაზე დამყარებული მორალის „პროფილს“ (199. 278).

იმ საზოგადოებაში, რომელსაც მარკუზემ ადამიანის ერთგანზომილებიანად გამფორმებელი უწოდა, სადაც ტექნიკა და მეცნიერება თავად იქცევა ფილოსოფიად და მსოფლმხედველობად (რომელიც აყალიბებს და საზღვრავს იმას, თუ რა უნდა იყოს პიროვნებისათვის

მოსაწონი ანდა უარსაყოფი), განსაკუთრებული მნიშვნელობა ეძლევა დაკანონებულიდან და მიღებულიდან გადახრებს. ასე ფიქრობდა მარკუზე და ასე ფიქრობს მ. ფუკოც. მისი აზრით, ნორმალურობიდან, როგორც დაკანონებულიდან და მიღებულიდან, გადახრები, სიგიჟე იქნება ეს თუ დანაშაული, წარმოადგენს რაღაცნაირ განთავისუფლებას საზოგადოების დიქტატისაგან. ეს თავისუფლების შესაძლებლობაზე მიუთითებს. იგი შეიძლება გონივრულად გამოიყენო პიროვნების თავისუფლების გადასარჩენად. ამ მხრივ სექსუალობა სხვებთან შედარებით „ნორმალურობასთან“ უფრო ახლოს მდგომი პრაქტიკაა და თანაც ისეთი, რომლის ფორმების წინასწარ გათვალისწინება ყველაზე ძნელია. ფუკო ხაზგასმით აღნიშნავდა, რომ იგი სიტყვა „სექსუალობას“ ბრჭყალებში სვამს. ამით იმაზე მითითება სურს, რომ მას სექსუალობა თავისთავად კი არ აინტერესებს, არამედ მისი ისტორიის შესწავლა სურს, რათა თანამედროვე საზოგადოების სულში ჩაიხედოს, როგორმე გაიგოს, თუ როგორ მოხდა, რომ თანამედროვე ადამიანი საკუთარი თავისუფლების გამოვლენას ამგვარ ქცევებში ხედავს. ფუკოს სურს გაიგოს ის სიტუაცია, რომელმაც ინდივიდები იქამდე მიიყვანა, რომ თავი სექსუალობის სუბიექტებად აღიარეს (199. 245).

გენეალოგიას, როგორც ერთხელადის მის განუმეორებლობაში განხილვის მიზნით მომუშავე კვლევას, ფუკო დისკურსს უწოდებს. დისკურსი მისი აღჭურვილობის ერთ-ერთი ძირითადი ტერმინია, ისევე როგორც, საერთოდ, პოსტმოდერნიზმის. იგი მიუთითებს, რომ ყოველ საზოგადოებაში დისკურსის, ანუ კვლევის შედეგთა კონტროლი, სელექცია, მოწესრიგება და წარმართვა ხდება. კონტროლი ხდება გარკვეული პროცედურებით, რომელთა მიზანია შებორკონ და გამორიცხონ დისკურსის გაუთვალისწინებელი, გამოუთვლადი შედეგები. გამოთვლადი, დაგეგმილი საზოგადოება, რაც ევროპული რაციონალიზმის და ლოგოცენტრიზმის შედეგია, გამორიცხავს ადამიანის თავისუფლებას და, ამდენად, მის პიროვნულობასაც. გასაგებია, რომ წინასწარგანსაზღვრული, დაგეგმილი და გათვალისწინებადი ქმედებისათვის პასუხისმგებლობაც არ შეიძლება არსებობდეს. თავისუფლებისა და პასუხისმგებლობის გარეშე კი პიროვნება, როგორც ასეთი, არ მოიაზრება.

ფუკოს, ისევე როგორც ფ. ნიცშეს, ჰქონდა იშვიათი უნარი, ჩვეულებრივად მიჩნეულში არაჩვეულებრივი დაენახა. ბუნებრივია, რომ მან სტრუქტურალიზმის სიძნელეების გათვალისწინების შემდეგ

ნიცშეს მიმართა. ფუკოს, ისევე როგორც თავის დროზე ნიცშეს, საყვედურობდნენ ირაციონალიზმისა და ანტიჰუმანიზმის ქადაგებას. ფუკოს ამას ის მოაზროვნეები აბრალებდნენ, რომელთაც თითქოს სხვაზე უკეთ უნდა გაეგოთ მისი(მაგ., სარტრი და რიკიორი). როგორც ო. ჯიოევი აღნიშნავდა, ჟ. პ. სარტრმა, საერთოდ, სტრუქტურალიზმის წარმოშობა ლოგიკურ სკანდალად მიიჩნია, თანაც პოლიტიკური შეფასება მისცა. სტრუქტურალიზმი მან ჩათვალა „უკანასკნელ დაბრკოლებად, რომელიც ბურჟუაზიამ აღმართა მარქსიზმის წინააღმდეგ“(6. 215). თუმცა, სარტრმა კარგად იცოდა, რომ სტრუქტურალისტებში მარქსისტებიც იყვნენ.

ფუკოს ნააზრევს ყურადღება არასდროს აკლდა. მისი გავლენა კი უფრო მისი გარდაცვალების შემდეგ გამოჩნდა. ეს ადვილად შეიმჩნევა ისეთ მნიშვნელოვან მოაზროვნეებზე, როგორიცაა ჟ. დერიდა, ჟ. დელიოზი, ჟ. ფ. ლიოტარი და სხვ. გერმანიაში მის მიმდევრად და პროპაგანდისტად ითვლება ბ. ვალდენფელსი, ავტორი წიგნისა „ფენომენოლოგია საფრანგეთში“(1983). საქართველოში ფუკოს ნააზრევს ადრიდანვე მიაქციეს ყურადღება, მაგრამ მას იხილავდნენ როგორც სტრუქტურალიზმის წარმომადგენელს. 1969 წ. წელიწდეულში-„მიმომხილველი“ (9/6) დაიბეჭდა გ. ბუაჩიძის ვრცელი წერილი „მიშელ ფუკო სიტყვებსა და საგნებს შუა“. იგი განიხილავდა სტრუქტურალიზმს საფრანგეთში და ფუკოს ადგილს ამ მიმდინარეობაში. 1988 წ. ო. ჯიოევმა თავის ნარკვევში სტრუქტურალიზმის შესახებ განსაკუთრებული ადგილი დაუთმო მ. ფუკოს შეხედულებებს, რომლებსაც მან სტრუქტურალიზმის პირველი დიდი წარმომადგენლის კ. ლევი-სტროსის შეხედულებათა ანალიზი წაუმძღვარა (6. 219). მანვე მიუთითა სტრუქტურალიზმისა და ე. კასირერის შეხედულებათა მსგავსებაზე, ხოლო სტრუქტურალიზმის მიზანი წარმოადგინა როგორც ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა დეანთროპოლოგიზაციის პროცესის ბოლომდე მიყვანის ცდა.

ჟაკ დერიდა (დაბ.1930)

ჟ. დერიდას ფილოსოფია წარმოადგენს XX საუკუნეში ევროპული რაციონალიზმის, ანუ ლოგოცენტრიზმის საფუძველზე ჩამოყალიბებულ ღირებულებათა გადაფასების ერთ-ერთ ყველაზე რადიკალურ და გავლენიან ცდას. იგი არ იფარგლება ფილოსოფიით და, საერთოდ, ევროპული კულტურის ანალიზს ეწევა, რომელიც მას ესმის როგორც ერთიანი ტექსტი, რომლის შინაარსის ერთმნი-

შვნელოვანი გარკვევა პრინციპულად შეუძლებლად მიაჩნია. თავის ყოფილ თანამოაზრე სტრუქტურალისტებისაგან განსხვავებით, მას მიაჩნია, რომ თავისთავადი სტრუქტურა, რომელიც რაიმე ტექსტის შინაარსის სრული განმსაზღვრელი იქნებოდა, შეუძლებელია. რაციონალიზმის გამოვლენას ხედავს არა მარტო ევროპულ სტრუქტურალიზმში, რაც ისედაც აშკარაა, არა მარტო ევროპულ ლოგოცენტრიზმში, ონტოლოგიაში, თეოლოგიასა და ტელეოლოგიაში, არამედ ფალოსის კულტშიც, მეტყველების ისტორიულად ჩამოყალიბებულ პრიმატშიც. ამიტომ მისი პოზიცია შეიძლება დავახასიათოთ როგორც ევროპული „ონტო-თეო- ტელეო-ფალო-ფონო-ლოგოცენტრიზმის“ კრიტიკა. ფალოცენტრიზმი, რომელიც მარტო ევროპულ კულტურას არ ახასიათებდა, XX საუკუნეში, ფროიდის ფსიქოანალიზის გავლენით, მოექცა ყურადღების ცენტრში და რაციონალიზმს დაუპირისპირდა. დერიდას აზრით, იგი არსებით კავშირშია და, მეტიც, მოკავშირეა რაციონალიზმის, რადგან ყოველგვარი „ცენტრიზმი“, ე. ი. არსებულის დაყოფა არსებითად და არარსებითად (ამ მაგალითის მიხედვით, მამაკაცური საწყისის ცენტრად და არსებითად გამოცხადება, ყველაფერი სხვისა კი არარსებითად და მარგინალურად) არის რაციონალიზმი და ლოგოცენტრიზმი. დიდი ცოდნის და კრიტიკული უნარის საფუძველზე, დერიდა ახერხებს ააღორძინოს ანტიკური იზოსთენიის პრინციპი, რომელიც ყოველი დებულების საპირისპიროსათვის ტოლფასოვანი დასაბუთების შესაძლებლობას უშვებს. თითოეული მისი მტკიცება საკმაოდ დამაჯერებელია, მაგრამ, როგორც ყოველი სახის სკეპტიციზმი, დერიდას მიერ წარმოდგენილი მისი სახეობაც წინააღმდეგობრივია, რამდენადაც უშვებს ჭეშმარიტების რაღაცნაირ ცოდნას. ამდენად, როგორც კანტი ამბობდა, აზროვნება მასზე ვერ შეჩერდება. ამიტომ დერიდასეული კრიტიკა რაციონალური აზროვნებისა, მისი ხარვეზების ნათელყოფა მაინც სტიმულია სიახლისაკენ. იგი არა მარტო საფრთხის გაცნობიერებაა, არამედ მის დასაძლევად ძალის მოკრება და გზის ძიებაცაა. ევროპულმა ფილოსოფიამ ხომ დეკარტისაგან ისწავლა, რომ გონება თვითმკვლელობის ცდის დროს, ე. ი. მეთოდოლოგიური სკეპტიციზმის შედეგად აღმოაჩენს, რომ იგი უკვდავია.

ფრანგი ფილოსოფოსი ჟაკ დერიდა დაიბადა ალჟირში 1930 წ. სწავლობდა ფილოსოფიას, ენათმეცნიერებას და არქეოლოგიას. სტრუქტურალისტების ლევი-სტროსის, მ. ფუკოს და „პარიზული

ფროიდიზმის“ ფუძემდებლის ჟ. ლაკანის გავლენა მასზე იმდენად დიდი იყო, რომ ზოგჯერ სტრუქტურალისტად მიიჩნევენ. სტრუქტურალისტების მსგავსად, ისიც განიცდიდა ახალგაზრდა მარქსის გავლენას (203. XV). ზოგჯერ თავს კომუნისტსაც უწოდებდა. ჰუსერლის ფენომენოლოგიური მეთოდის შესწავლამ დერიდა მის მკაცრ კრიტიკამდე მიიყვანა და ჰაიდეგერის ექსისტენციალიზმს დაუახლოვა საკუთარი კვლევის ძირითადი ცნებები. „დეკონსტრუქცია“ და „დიფერანსი“ ჰაიდეგერის „ონტოლოგიური დიფერენცის“ და „მეტაფიზიკის დესტრუქციის“ ცნებების მიბაძვით შექმნა. მაგრამ მან ევროპული რაციონალიზმის ჰაიდეგერისეული კრიტიკაც (რომელიც თვლიდა, რომ ევროპული ირაციონალიზმი რაციონალიზმზეა გამოჭრილი) არასაკმარისად ჩათვალა. რაციონალიზმი მიიჩნია მოძღვრებად ლოგოსისა და ხმის (როგორც მეტყველების) ერთიანობის შესახებ. „ყოფიერება და დროის“ ავტორის ტექსტებში (ისევე როგორც რუსოსთან, კონდილიაკთან, ჰუსერლთან, ლევი-სტროსთან) მან ლოგოცენტრიზმის, ანუ ყოფიერების, როგორც აწმყოფობის (პრეზენს), გაგების ბატონობა დაინახა. ეს იმ დროს, როცა ჰაიდეგერი აშკარად იბრძოდა ყოფიერების და დროის გაგებაში აწმყოს ბატონობის წინააღმდეგ. ამგვარი გაგების გადალახვა დერიდას ევროპული კულტურის შემდგომი წინსვლის აუცილებელ პირობად მიაჩნია. ამ გზაზე იგი ნიცშესა და ჰეგელს დაუახლოვდა. დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა მისთვის ი. ლევინასთან თანამშრომლობას, რომელმაც იგი ებრაული მისტიკის სიბრძნეს აზიარა.

დერიდას შრომებმა ადრევე მიიქციეს ყურადღება არა მარტო საფრანგეთში, არამედ მის ფარგლებს გარეთაც და დღეს მისი პრობლემატიკა ევროპისა და ამერიკის მრავალ კულტურულ ცენტრში მუშავდება. ფილოსოფიის ისტორია, როგორც თავისი ძირითადი საქმე, დერიდამ, არსებითად, დაუკავშირა ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა სხვა დარგებს, განსაკუთრებით ლიტერატურას და ხელოვნებას. 1983წ. „ფილოსოფიის ინტერნაციონალური კოლეჯის“ პირველი დირექტორი გახდა. საოცრად ნაყოფიერია. როგორც ამბობენ, წელიწადში 5-6 წიგნს უშვებს და ათობით ინტერვიუს იძლევა. მას მიჰყავს სემინარი „ნაციონალურ ფილოსოფიებზე“, სადაც მუშავდება პრობლემა ნაციონალურ ტრადიციათა განსხვავების გავლენისა შესაბამის ფილოსოფიურ აზროვნებაზე. ხალისით კითხულობს ლექციებს მსოფლიოს სხვადასხვა უნივერსიტეტში და

ბევრგან ჰყავს მიმდევრები. მაგ., იელის უნივერსიტეტის მკვლევართა ჯგუფი იზიარებს მის პოზიციას იმის თაობაზე, რომ ტექსტის უალტერნატივოდ მართებული ინტერპრეტაცია შეუძლებელია დადგინდეს. ეს ჯგუფი ერთადერთი არაა. თავის პოზიციას დერიდა, ძირითადად, კონკრეტული მაგალითებით, ანუ სხვადასხვა ტექსტთა საკუთარი მეთოდით ანალიზის ეფექტურობის ჩვენებით იცავს. როგორც ყოველთვის, ამგვარ შემთხვევებში კონკრეტულ ფაქტთა სიმრავლე არაა საკმაო საფუძველი ზოგადი დასკვის ჰეშმარიტებისათვის. როგორც ჩანს, ამას დერიდა თავადაც ხედავს და ამიტომ, როგორც რ. რორტი ამბობს, წინასწარმეტყველის პოზას იღებს, განსხვავებით ახალგაზრდული პერიოდის შრომებისაგან (211. 8. 140. 1996). შეიძლება აქ ლევინასსთან ერთად ებრაულ მისტიკაზე მუშაობის გავლენაც იყოს, მაგრამ ნებისმიერ შემთხვევაში ჟ. დერიდა რჩება თანამედროვე ფილოსოფიური აზროვნების ერთერთ ძლიერ და სასიკეთო სტიმულად, რომელიც ლოგოცენტრიზმის წინააღმდეგ ბრძოლით სწორედ ლოგოსის ნამდვილ ძალას და აუცილებლობას ამტკიცებს. დერიდას ძირითადი შრომებია: „გეომეტრიის წარმოშობა“(1962), „ხმა და ფენომენი“(1967), „გრამატოლოგია“ (1967), „დამწერლობა და დიფერენცი“(1972), „დაფანტვა“(1972), „ფილოსოფიის მინდვრები“(1972), „სამგლოვიარო ზარი“(1974), „დეზები, ნიცშეს სტილი“(1979), „ფსიქე. სხვის გამოგონება“ (1987), „გენეზისის პრობლემა ჰუსერლის ფილოსოფიაში“ (1990), „მარქსის აჩრდილები“ (1993), „აპორიები“(1996)და სხვ.

აზროვნების განვითარების ისტორია, ანდა მისი განსხვავებული ეტაპები შეიძლება მრავალი ასპექტით განვიხილოთ: რაციონალიზმი და ემპირიზმი, ოპტიმიზმი და პესიმიზმი, მატერიალიზმი და იდეალიზმი, ტრანსცენდენტიზმი და იმანენტიზმი და სხვ. დერიდა ირჩევს რაციონალიზმის და ემპირიზმის მიმართებას. თავად რაციონალიზმში იგი ორ ასპექტს გამოჰყოფს: ცოცხალი მეტყველებისა და დამწერლობის. საერთოდ, რაციონალიზმი, როგორც ლოგოცენტრიზმი, უდავოდ გადასალახავად მიაჩნია, მაგრამ მის აღნიშნულ ასპექტებს შორის უპირატესობას ანიჭებს დამწერლობას. ეს დაპირისპირება საკმაოდ ხელოვნურია. სხვა რომ არ იყოს, დღეს ფირზე ჩაწერილი სიტყვა ამგვარ ღირებულებით დაპირისპირებას საფუძველს ურყევს. მაგრამ პრობლემა მაინც არის და იგი ძველისძველია: გადმოცემით, პითაგორა არ ენდობოდა ნაწერს და თავის მოსაზრებებს ზეპირად გადასცემდა მიმდევრებს. სოკრატეც მის კვალს მიჰყვებოდა.

პლატონი ბევრს წერდა, მაგრამ უარს ამბობდა ყველა მისი ნაწერი მისი აზრების ჰეშმარიტ ამსახველად მიჩნეულიყო. მსოფლიო რელიგიების წმინდა წიგნებმა შეცვალეს ეს ტრადიცია. ისინი ჰეშმარიტების ერთადერთ მატარებლად იქნენ მიჩნეული, მაგრამ ინტერპრეტაციათა სიმრავლე დაშვებულ იქნა. ახალ დროში ფიხტე ამტკიცებდა, რომ ჩაწერა მთავარ ძალას აცლის ცოცხალ სიტყვას. ჰეგელს თავისებური პოზიცია ეკავა. მას მხატვრული ტექსტი, მართალია, დაუსრულებლად მიაჩნდა, რომელიც კითხვის ნიშნად დგას მკითხველის წინაშე, მაგრამ მეცნიერულ ტექსტებში(ფილოსოფიის ჩათვლით) სიტყვისა და დამწერლობის ადეკვატურობას სავსებით შესაძლებლად თვლიდა. ეს ტრადიცია კარგა ხანს გრძელდებოდა. ჰეგელის სკოლის კრახმა ამაზეც მოახდინა გავლენა. ცნობილი ფრანგი მწერალი და ფილოსოფოსი ე. რენანი (1823-1892) ზუსტი ტექსტის დევალვირებას იწყებს. ამტკიცებს, რომ არაფერი შეიძლება სასიკეთო შეიქმნეს იმ ტექსტიდან, რომელიც ძალიან ზუსტად იქნება გაგებული (212. 61).

მეოცე საუკუნის 50-იანი წლებიდან დაიწყო ცნობილი კამათი პლატონის დაუწერელი ფილოსოფიის შესახებ. პარალელურად მუშაობდა ტექსტის ჰაიდეგერისეული ჰერმენევტიკა, რომელიც ყველასათვის უეჭველი წიგნების სავსებით მოულოდნელ წაკითხვას იძლეოდა (ჰერაკლიტეს, პარმენიდეს, პლატონის, კანტის). დამწერლობის, კაცობრიობის ამ უდიდესი მონაპოვრის საერთო კრიტიკის ფონზე შეიქმნა დერიდას საპირისპირო პოზიციის შესაძლებლობა. იგი სწორედ ინტერპრეტაციათა ამოუწურაობის შესაძლებლობას უმადლის დაწერილ ტექსტს.

იგი მიუთითებს პლატონის „ფედრში“ დამწერლობის შეფასებას: ამ პლატონისეული მითის თანახმად, დამწერლობის გამომგონებელი თეუთი ეუბნება მეფეს, რომ მისი გამოგონება ეგვიპტელებს უფრო ბრძენთ გახდის, რადგან ეს არის მეხსიერების დიდად გაძლიერების საშუალება. მეფე კი პასუხობს, რომ ეს მოჩვენებითი სიბრძნე იქნება. იგი გააზარმაცებს გონებას და სიბრძნეს მრავლისმცოდნეობა შეცვლის(274c).

როგორც აღინიშნა, დერიდა ევროპული კულტურის კრიზისის ძირითად მიზეზს ხედავს სწორედ ლაპარაკის, სიტყვის, მეტყველების უპირატესობის გაბატონებულ პრინციპში. ეს არის მთელი ევროპული კულტურისათვის ფარული თუ აშკარა იდეალიზმის დაბრალება. ყოველგვარ იდეალიზმს იგი თვლის მეტყველების აწმყოობის

გამარადისებად, რადგან იდეალური თავად მარადიულია და მარად აწმყოფია. ამ გაბატონებული ორიენტაციის საფუძველს იგი ხედავს ევროპული აზროვნების ძირითადი ცნების -„ყოფიერების“ აწმყოსთან, პრეზენსთან განუყოფელ კავშირში. ეს, მისი აზრით, განაპირობა დროის გაგებაში აწმყოს უპირატესობამ. ასე ფიქრობს დერიდა, მიუხედავად იმისა, რომ უკვე ვ. დილთაი და შემდეგ, სავსებით გარკვევით, მ. ჰაიდეგერი დროის ტრადიციულ, ანუ აწმყოზე ორიენტირებულ გაგებას ვულგარულ გაგებას უწოდებდა. ისინი თავად დროის სტრუქტურაში მომავლის პრიმატზე მიუთითებდნენ.

დერიდა ყურადღებას არ აქცევს იმას, რომ მეოცე საუკუნის დასაწყისში მარტო ნიცშეს არ გაულაშქრია ტრადიციული იდეალიზმის წინააღმდეგ. ისეთი „აკადემიური“ ფილოსოფოსებიც კი, როგორებიც იყვნენ ჰ. რიკერტი და ნ. ჰარტმანი, იბრძოდნენ რეალურთან (კონკრეტულთან) მიმართებაში იდეალურის უმაღლეს ღირებულებად ჩათვლის წინააღმდეგ. ეს მომზადება იყო კონკრეტული არსებობის, ექსისტენცის უპირატესობის მტკიცებისათვის, რაც ჰაიდეგერმა კონკრეტული ადამიანური არსებობით შემოფარგლა. ამ ბრძოლის დასაწყისს ახალ დროში გოეთესთან ხედავენ, რომელიც იბრძოდა აბსტრაქტული თეორიების წინააღმდეგ და მშვენიერებას მხოლოდ კონკრეტულის და წარმავლის თვისებად თვლიდა. დერიდა ცდილობს ევროპული კულტურის უძირითადეს ტექსტებში (მაგ., რუსოსა და ჰუსერლთან) სიღრმისეული ანალიზით აღმოაჩინოს მიჩქმალური, მაგრამ არსებითი ღირებულების მქონე ფენა, რომელიც ლოგოცენტრიზმის წინააღმდეგაა მიმართული.

დერიდა დარწმუნებულია, რომ მისი მეთოდი შესაძლებლობას აძლევს დაწერილ ტექსტს დაუსხლტეს ხმა-ლოგოსის მონისტურ ორიენტაციას და უსაზღვრო, დეცენტრირებული შესაძლებლობების სახით წარმოგვიდგეს. მას მიაჩნია, რომ ეს იქნება თანამედროვე, ე. ი. ლოგოსს და ხმას დამონებული ფონეტიკური დამწერლობის ტექსტში, საერთოდ, ტექსტის პირველადი ბუნების წარმოჩენა. ის, რასაც დერიდას მიერ კლასიკური ტექსტების დეკონსტრუქციას უწოდებენ, კარგად ჩანს მის მიერ ჰუსერლის „ლოგიკური გამოკვლევების“ I ტომის ანალიზით. ეს სამუშაო დერიდამ განახორციელა ნაშრომში „ხმა და ფენომენი“. მას უნდა დაგვანახოს, რომ ჰუსერლი, მართალია, აღიარებს ცნობიერების უპირატესობას, მაგრამ არსად სვამს კითხვას იმაზე, თუ რაში მდგომარეობს ეს უპირატესობა. როგორც პ. გაიდენკო აღნიშნავს, დერიდასათვის ეს არის ის უპი-

რატესობა, რომელიც ეფუძნება ცნობიერების კავშირს ცოცხალ ხმასთან, მეტყველებასთან. ესაა არსებითი კავშირი ცოცხალ ხმასა და ლოგოსს შორის(113; 1989, №2, 65)

დერიდა ამტკიცებს, რომ მეტაფიზიკის მთელ ისტორიაში არსებული უდავო პრივილეგირება ხმისა(ფონე) ჰუსერლთან არაჩვეულებრივად ფაქიზი და შთამბეჭდავი საშუალებებით კიდევ უფრო რადიკალური ხდება. ეს ჰუსერლის ცნობიერი განზრახვაა, მაგრამ ჰუსერლის ნაშრომის სიღრმისეული ფენა არსებითად ეწინააღმდეგება ამგვარ იდენტიფიკაციას. როგორც ამ ნაშრომის გერმანულად მთარგმნელი ი. ჰორიში შენიშნავს, ფრანგი გრამატოლოგი ჰუსერლთან ერთად ჰუსერლის იმ პრინციპის წინააღმდეგ ილაშქრებს, რომელსაც აწმყოობის და სუბიექტის იდენტურობა ეწოდება, რადგან ეს იდენტურობა განსხვავებულის გამორიცხვას თუ არა, მის დევალვირებას ნიშნავს.

ამრიგად, ლოგოცენტრიზმის უარმყოფელმა სუბიექტის ტრადიციული მნიშვნელობაც უნდა უარყოს, რამდენადაც იგი, დერიდას სიტყვებით თუ ვიტყვით, წარმოადგენს ტექსტთა ტექსტს, როგორც მათი გამაერთიანებელი სუბიექტთა სუბიექტი. დერიდას დეკონსტრუქციის მიზანია ამ ცენტრის მოშლა და ტექსტის მნიშვნელობის უსასრულობაში გაფანტულად თუ განფენილად წარმოდგენა.

კვლევაში სუბიექტის მნიშვნელობის წინააღმდეგ ბრძოლა, რომელიც დერიდასთვის არსებითია და სტრუქტურალისტებისაგან აქვს მიღებული, ფაქტობრივად, XX საუკუნეში ჰუსერლიდან დაიწყო. ეს ხდებოდა კვლევის სრული ობიექტურობის მიღწევის მიზნით, ე. ი., დერიდას სიტყვებით თუ ვიტყვით, სრული ლოგოცენტრიზმის მისაღწევად, ფაქტობრივად კი შეუძლებელს ხდიდა მას. ამისათვის შეუტია „ლოგიკური გამოკვლევების“ I წიგნს პ. ნატორპმა თავის რეცენზიაში. შემდეგ ჰუსერლი არსებითად დაეთანხმა მას და, ამდენად, უარი თქვა იმაზე, რასაც ჟ. დერიდა ყველაზე ღირებულად თვლიდა ჰუსერლში. XX საუკუნის ფილოსოფიაში ამ ორიენტაციის ფაქტობრივ მნიშვნელობაზე მეტყველებს თუნდაც ის, რომ XVIII ფილოსოფიურ კონგრესზე(1988) სუბიექტის ცნება თავდასხმის ერთერთი ძირითადი ობიექტი იყო. შემტევთა პირველ რიგში ფრანგი სტრუქტურალისტები იდგნენ, რომელთა აზრით, „სუბიექტი მხოლოდ სტრუქტურის ფუნქციაა“ და არა სტრუქტურის ცენტრი, რომელსაც შეიძლება თავისთავადი ღირებულება ჰქონდეს.

„ლოგიკური გამოკვლევები“ ე. ჰუსერლს გამიზნული ჰქონდა

როგორც თავისებური უწანამძღვრო კვლევა. ამის საფუძველზე უნდა მომხდარიყო ძველი მეტაფიზიკის უარყოფა და ახალი მოძღვრების აგება. დერიდა სამართლიანად შენიშნავს, რომ უწანამძღვრო არც ეს გამოკვლევებია, რადგან აქ უდავოდაა მიღებული შემეცნების იდეის ღირებულება, მეტიც, აქ მიღებულია იდეალურის პრიმატი. ამით, მთელი მისი სიახლის მიუხედავად, მეტაფიზიკის ფენომენოლოგიური კრიტიკა თავადაც აგრძელებს მეტაფიზიკურ ტრადიციას. დერიდას აზრით, ამიტომ იყო, რომ ჰუსერლი მუდამ ლაპარაკობდა „სიბრმავეზე იდეალურის აუტენტური მოდუსის მიმართ, რომელიც მარად აწმყოს წარმოადგენს“ (113. 1989. 2. 62).

იდეალურის ეს აწმყოობა(პრეზენსი) მარადიული ცოცხალი ფორმაა, რომელშიც შინაარსის უსასრულო სხვაობა შეიძლება წარმოიშვას. ეს იყო ძირითადი ჰუსერლის მეთოდისათვის, ენა კი მას მხოლოდ იმდენად აინტერესებდა, რამდენადაც, მისი აზრით, ენის ჰორიზონტს რაციონალობა წარმოადგენს და ენის არსი რაციონალურია. ეს არსი გონებას ემსახურება, ხოლო ის, რაც ენაში ამგვარი არ არის, მისგან იგი მეთოდურად უნდა განთავისუფლდეს როგორც ენაში ფაქტობრივად არსებული ემპირიულისაგან. მას აპრიორული წმინდა ლოგიკური ბუნება აინტერესებდა, რომელიც გრამატიკაში შეიძლება და უნდა გამოიხატოს. თუ ამ პერიოდში ვ. დილთაი ცდილობდა კანტის „წმინდა გონების კრიტიკის“, როგორც ზუსტი და საბუნებისმეტყველო შემეცნების მეთოდის, „მსგავსად“ მისგან არსებითად განსხვავებული „ისტორიული გონების კრიტიკა“ შეექმნა, ჰუსერლი მსჯელობდა სწორედ „წმინდა გრამატიკაზე“, რაც თავად კანტს შეუძლებელად მიაჩნდა, რადგან ენის ღირსებას სწორედ აპრიორულ წესებზე დაუყვანად შინაარსში ხედავდა (შეიძლება ითქვას, მეორე პერიოდის ვიტგენშტაინის მსგავსად). როგორც აღნიშნავენ ჰუსერლის კრიტიკისას, დერიდაზე ნათელია ფ. სოსიურის გავლენა. ამ პერიოდში დერიდა მისი გავლენით კითხულობდა არა მარტო ჰუსერლს, არამედ ჰაიდეგერსაც და ფროიდსაც.

დერიდას მახვილ თვალს არ გამოეპარა, რომ მიუხედავად კანტის კრიტიკისა, ჰუსერლი იდეას ტრადიციული, ე. ი. პლატონისეული აზრით კი არ მოიხმარს, არამედ კანტისეულით. გასაგებია, რომ იდეის ამგვარი გამოყენება დერიდასათვისაც მისაღებია. მხოლოდ კანტისეული გაგება იდეისა, როგორც კვლევის მიმართულების მარეგულირებლისა, კონკრეტულ შინაარსთა უსასრულო

ძიების საშუალებას გვაძლევს, მხოლოდ რომელიმე მათგანისათვის ჰეშმარიტებაზე მონოპოლიური უფლების მინიჭების გარეშე. ამით იდეის განსაზღვრულობა უპირისპირდება ცნების განსაზღვრულობას, მაგრამ დერიდას კრიტიკას ვერც ეს პოზიცია გადაურჩა, რადგან იგი აქაც ლოგოცენტრიზმს, როგორც უძრავის მოძრავზე და მარადიულის წარმავალზე პრიმატს ხედავს, ე. ი. აქაც რჩება ის შესაძლებლობა, რომ ობიექტის აწმყოობა უსასრულოდ იქცეს, როგორც იგივეს უსასრულო გამეორება ეს არის იდეალობა აწმყოობის, როგორც ტრანსცენდენტალური ცნობიერების, კორელატისა. გასაგებია, რომ ეს აწმყოობა ვერ იქნება კონკრეტულის, როგორც ექსისტირებადის აწმყოობა. ეს მარადიული გამეორება მხოლოდ იმ ზოგადს შეიძლება ეხებოდეს, რომელიც კონკრეტულთა სპეციფიკას არ და ვერ წარმოადგენს. ამიტომ ამგვარ იდეალობასთან, როგორც თავის არსებასთან (ე. ი. მისი კონკრეტული არსებობის უარმყოფელთან), მიმართება წარმოადგენს მიმართებას საკუთარ სიკვდილთან. ეს შეიძლება შევადაროთ პიროვნების რწმენას, რომ იგი საიქიო არსებობაში, როგორც ჰეშმარიტ მდგომარეობაში, გადასვლით უერთდება საყოველთაოს, მაგრამ უერთდება საკუთარი სპეციფიკის დაკარგვის ხარჯზე (როგორც ამაზე არისტოტელე და შემდეგ ნეოპლატონიკოსები მიუთითებდნენ). ეს კი სალაპარაკო ენის შინაარსის დაკარგვაა, რადგან იგი აწმყოფობის და არყოფნის(პრეზენსის და აბსენცის) მუდმივი თამაშია, ე. ი. რეალური ცხოვრების და იდეალობის თამაში.

ამ მიმართებაში ფენომენოლოგია იცავს იდეალობის პრიმატს როგორც ცოცხალი აწმყოფობისათვის არსებითი მნიშვნელობის მქონეს. ამდენად, დერიდას უფლება აქვს ფენომენოლოგია სიცოცხლის ფილოსოფიის თავისებურ სახედ აღიაროს, რომელიც, ამ მიმართულების სხვა წარმომადგენელთა მსგავსად, იდეალურის პრიმატის წინააღმდეგ ბრძოლით კვლავ იდეალურს მიადგა. ჰუსერლთანაც ყოველი საზრისის წყაროდ სიცოცხლის პროცესია მიჩნეული, მაგრამ მისი რაობის (არსების) ძიება, რაც ემპირიულის და ფსიქიკურის ფრჩხილებში ჩასმით ხორციელდება, მიადგება ტრანსცენდენტალურ ცხოვრებას, რაც, საბოლოო ანგარიშით, ფაქტობრივი ცოცხალის ტრანსცენდენტობაა და, როგორც ასეთი, უსულო ცნობიერებაა, რომელსაც შეუძლია სამყაროს გარეშეც „იარსებოს“, როგორც ჰეგელის ლოგიკურმა. იგივე ითქმის „ფენომენოლოგიურ

ხმაზე", რომელიც ჰუსერლს ფსიქიკურისაგან გასამიჯნავად შემოჰყავს. ცნობილია, რომ ე. ჰუსერლი ცნობიერების კომპლექსურობას იცავს, ამდენად ის დერიდასათვის მისაღები უნდა იყოს. მაგრამ დროის ჰუსერლისეულ გაგებაში, რომელიც აგრეთვე კომპლექსურია, დერიდა მაინც ნახულობს მმართველ ცენტრს, რომელიც ლოგოცენტრიზმის გამოვლინებად მიაჩნია. ამას ხედავს ის, მაგ., ჰუსერლის მიერ „ახლას", როგორც აქტუალური განცდის, პრივილეგირებაში, ეს ნიშნავს აწმყოს გააბსოლუტურებას, რაც ტრადიციული მეტაფიზიკის სპეციფიკური ნიშანია. მაგრამ დერიდა აქაც ხედავს ჰუსერლთან მისი ცნობიერი განზრახვის საპირისპირო ღირებულ შინაარსს: მისი აზრით, ჰუსერლის ლექციები შინაგანი დრო ცნობიერებაზე, აწმყოობის(პრეზენსის) დომინირების მიუხედავად, წარმოადგენს დროის ირაციონალური შინაარსის საყურადღებო ანალიზს. ეს დროს იმგვარ სტრუქტურას აძლევს, რომელიც „ფროიდის მთელ ნაწერებს გულისხმობს" (113. 1. 1978. 118). ეს საინტერესო დაკვირვებაა, მაგრამ საქმე აქ არ თავდება. ცნობილია, რომ ჰუსერლის თავდაპირველი მიზანი დეკარტის ego cogito-ს და კანტის ტრანსცენდენტალური სუბიექტის გამორიცხვა იყო. მაგრამ შემდეგ, ცნობიერების კვლევის ლოგიკამ. „კარტეზიულ მედიტაციებამდე" მიიყვანა. ეს გზა დერიდას უმართებულოდ მიაჩნია. მას სურს, სწორედ იმის უპირატესობა წარმოაჩინოს, რაც ჰუსერლში თავად ჰუსერლს ეწინააღმდეგება და მეტაფიზიკური ტრადიციის დარღვევისაკენ არის მიმართული. ინტერპრეტაციის ამგვარი მიმართულება დერიდას მიერ კლასიკური ტექსტების დეკონსტრუქციის ძირითადი მიზანია, იგი მას პოსტსტრუქტურალიზმის პერიოდიდან ბუნებრივად გადაჰყვება პოსტმოდერნულში და ინტერპრეტაციის უფლებათა უსაზღვროობას შეაჩვევს თანამედროვე დასავლურ აზროვნებას. იგი შესაძლებლობას იძლევა წარმოჩნდეს ევროპული რაციონალისტური ტრადიციის მიერ მიჩქმალული ჩვენი ცნობიერების არსების ისეთი მხარეები, როგორებიცაა დეცენტრალიზებისაკენ სწრაფვა, შინაარსის უსასრულო კომპლექსურობა და ძიებისას უსასრულო ვარირების შესაძლებლობა, ამასთან მისი საჭიროების რაღაცნაირი გაგება.

ტრანსცენდენტურის შესანარჩუნებლად, რომელიც ევროპული ლოგოცენტრიზმის საყრდენია, ჰუსერლი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს ადამიანის ხმას, იგი ერთადერთ საშუალებად მიაჩნია, რომ აზრის მიერ წვდომილი აწმყოობა გამოიხატოს. ხმა იდეალურის

ფენომენოლოგიური სხეულია. მიუხედავად იმისა, რომ იგი გამოთქმისთანავე იშლება, მაინც ტოვებს ნაწვდომის მარადიული აწმყოობის ცნობიერებას, რასაც მთელი კულტურა ეფუძნება. ხმის ეს საუკეთესოობა ნიშანთა შორის, მისი შინაარსის კავშირი იდეალობასთან, ადრევე იყო შემჩნეული და დერიდა ჰეგელზე მიუთითებს, კერძოდ, მის „ესთეტიკაზე“. უკეთესი მაგალითი შეიძლებოდა „ბუნების ფილოსოფიაში“ გვენახა: „ხმა ეს არის იდეალური ჩივილი, რომელიც სხვის ტყვეობაშია მოქცეული და ამავე დროს მისი ზეიმი ამ ძალაზე, რადგან იგი მასში ინარჩუნებს საკუთარ თავს“ (16. B. 12, § 277).

ხმის ეს არსებითობა დერიდას ინტერპრეტაციაში იქამდე მიდის, რომ, მისი აზრით, ჰუსერლთან „არ არსებობს ცნობიერება ხმის გარეშე“. ხმაში მოცემულია აღმნიშვნელის და აღსანიშნის ერთიანობა. მაგრამ ხმა მყისიერია და მისი ფიქსირებისათვის ხდება ჩაწერა. მაგრამ ჩაწერილში, ისევე როგორც ჟესტებით საუბარში ეს ერთიანობა წყდება. ჩაწერის მიზანია, რომ ის, რაც ცოცხალ მეტყველებაში მოცემული საზრისია, რაც მის იდეალობას ქმნის, მისი მარად გამეორება შეიძლებოდეს (113. 138). ამ პროცესში ჩნდება იმის საფრთხე, რომ ის, რაც ჩვენ არსებად მიგვაჩნია, დავიწყებულ იქნეს, ანდა დაიკარგოს. დამწერლობა ცალმხრივად აფიქსირებს გამოთქმულ შინაარსს, მაგრამ ეს მაინც გადარჩენის საშუალებაა. ძნელია, მაგრამ გამორიცხული არაა, ისტორიულ აქტებში, ანდა, საერთოდ, ნაწერში დაფარული აწმყოობა აღვადგინოთ.

ჰუსერლის ამგვარი ინტერპრეტაციის შედეგად დერიდას მიაჩნია, რომ ნათელი გახადა მასთან ყოფიერების, როგორც აწმყოს საფუძველზე იმგვარი ცნებების ერთიანობა, როგორებიცაა: საზრისი, ობიექტურობა, ჭეშმარიტება, ინტუიცია, აღქმა. ეს იმგვარი აწმყოობაა, სადაც საკუთარი თავის აბსოლუტური სიახლოვის თვითიდენტობაში ხდება განსხვავება სუბიექტსა და ობიექტს შორის. დერიდას არ შეაშფოთებს ის, თუ მას მრავალ მოაზროვნეზე მიუთითებენ, რომელთაც მიაჩნიათ, რომ მარადიულ აწმყოობაში და აბსოლუტურ თვითიდენტობაში სუბიექტსა და ობიექტს შორის განსხვავების გაქრობაზე მსჯელობენ, თანაც, სწორედ მეტაფიზიკური აზროვნების ტრადიციის(ამდენად, ლოგოცენტრიზმის) ფუძემდებლებს და საყრდენებს წარმოადგენენ. ეს რიგი შეიძლებოდა პარმენიდედან დაგვეწყო (რომელიც აზრისა და ყოფიერების იგივეობას ამტკიცებდა). დერიდა ამაზე იტყვის, რომ ჰუსერლი სწორედ ევროპული მეტაფიზიკის

ძირითად ხაზს აგრძელებს, რომელიც ჩქმალავდა აზროვნების თაურ ტენდენციებს.

ის, რასაც ჰუსერლი დამწერლობის და აღქმის საფუძველზე არსებობის აწმყოობას ეძახის და რაც აღქმის პირველადობის საფუძვლად მიაჩნია, დერიდასათვის არის არასწორი წარმოდგენა ხმისა და ჩანაწერის მიმართებაზე. დამწერლობა არაა უბრალო ნიშანი, რომელიც ინახავს აწმყოს, (ხმის) შინაარსს, არამედ, პირიქით, იგი ორივეს (ხმისა და მისი ნიშნის) წინმსწრები მონაცემია, რომელიც ცნობიერების ამოუწურავ სიღრმეებშია გამოკვეთილი. ეს მიმართება (საზრისი, ხმა, ნიშანი) ქმნის ლაბირინთს, რომლის აღწერა სურდა ჰუსერლს. ამ დროს იგი ემყარებოდა აღქმის პირველადობას. დერიდა ამ მიმართების წარმოდგენისათვის ანალოგიას უხმობს: ჩვენ ვისმენთ სიტყვებს-„დრეზდენის გალერეა", შემდეგ შევდივართ ამ გალერეაში და ვხედავთ ფლამანდრიელი მხატვრის დავით ტენიერის(1610-1690) სურათს ამ გალერეაზე, რომელზედაც კვლავ სურათები ხატია. ეს სურათები, თავის მხრივ, კვლავ სურათებს აჩვენებენ, მათზე რაღაც წარწერებია, რომელთა გარჩევა შესაძლებელია და ა. შ. ამ სიტუაციას წინ არაფერი უსწრებს. დერიდა ფიქრობს, რომ აღქმის პირველადობა აქ ჰაერში გამოკიდებული რჩება. ვერსად ვერავითარ საბუთს ვერ ვნახავთ აღწერილის უსასრულო რიგის პირველადი შინაარსის შესახებ და აღქმა ვერ იქნება პირველადი მოცემულობა. ამით ჰუსერლის „ლოგიკური გამოკვლევების" მცდელობებში დერიდა დაინახავს იმის მიხვედრას, რომ, რაც ქვეცნობიერში არსებობს, მას დამწერლობის წინაშე პრიმატი აქვს. ეს მის რაციონალიზმში ვერ ეტეოდა და XX საუკუნის ირციონალიზმს დაუკავშირდა წინააღმდეგ მისი სურვილისა და განზრახვისა.

აღნიშნული, ერთი დიდი მოაზროვნის მაგალითზე უჩვენებს, თუ როგორ სურს დერიდას გადააფასოს ამ ავტორის შესახებ არსებული მყარი შეხედულება, სხვაგვარად, თავად ავტორისაგან განსხვავებულად გაიგოს იგი. ეს მისი მეთოდის საერთო მიზანია. დერიდას ძირითად ნაშრომს „გრამატოლოგიას" შეიძლება ეწოდოს მეცნიერება, საერთოდ, მყარი საზრისის დესტრუქციაზე.

საზრისი, რომლის დესტრუქცია დერიდას სურს, ევროპული ცივილიზაციისათვის გლობალურია. ეს ცივილიზაცია დერიდასთვის ფონეტიკური დამწერლობის ცივილიზაციაა (განსხვავებით ხატოვანისა და ლურსმულისაგან). იგი ემყარება ფონეტიკური სიტყვის

უპირატესობას, რომლისთვისაც დამწერლობა ტექნიკურ საშუალებად იყო განზრახული. დერიდა ამ ცივილიზაციას დასასრულს უქადის მისივე შინაარსის იმგვარი განვითარების გამო, რომელმაც ამოწურა თავისი შესაძლებლობანი. ახალი აქ არაფერია, ამაზე დღეს ბევრი მსჯელობს. დერიდას მიზანია სხვებზე მეტი დამაჯერებლობით ამის ჩვენება მეტყველებისა და დამწერლობის მიმართების საფუძველზე.

დერიდას „გრამატოლოგია" ორი ნაწილისაგან შედგება. პირველი ნაწილი წარმოადგენს დერიდასვე ნარკვევის „ხმა და ფენომენის" დასასრულს დასმული ლაბირინთის პრობლემის გადაჭრის ცდას. მას ეწოდება „დამწერლობა ასოებზე ადრე". მეორე ნაწილი პირველ ნაწილში წარმოდგენილი თეორიული პოზიციის სისწორის დადასტურებაა ახალი დროის (მოდერნის) კლასიკური ტექსტის, ჟ. ჟ. რუსოს (1712-1778) იმ ნაშრომის ანალიზით, რომელსაც ეწოდება „ნარკვევი ენის წარმოშობის შესახებ".

პირველივე თავში, რომელსაც „წიგნის დასასრული და დამწერლობის დასაწყისი" ეწოდება, დერიდა (მისი ინტენციისათვის არცთუ მოულოდნელად) მიმართავს ერთ დროს ჩვენში პარტიული კარნახით საყოველთაოდ ათვალწუნებულ ნ. მარს(1865-1934). მარი, მის თანამშრომელ ი. მეშჩანინოვთან(1883-1967) ერთად, ამტკიცებდა, რომ „დამწერლობა წინ უსწრებს ფონეტიკურ მეტყველებას" (214. 18). დერიდა სვამს კითხვას: ხომ არ არის დასავლეთის კულტურაში ხმის (ფონე) პრივილეგია იმ არჩევანის შედეგი, რომლის აცილება შესაძლებელი იყო?

ამ არჩევანმა დამწერლობას მხოლოდ დაქვემდებარებული, ინსტრუმენტული ფუნქცია დაუტოვა, რითაც იგი ტექნიკის ქსოვილში მოაქცია. დერიდა ფიქრობს, რომ დამწერლობის საზრისი უსწრებს ტექნიკას დროში და არც ეტევა მის ჩარჩოებში. ამ არჩევანის გზით წასულმა ევროპულმა კულტურამ დღეს ამოწურა თავისი შესაძლებლობანი და ამის მაჩვენებელია ის, რომ ლაპარაკობენ სიტყვის კვდომის დროზე. ამის ერთ-ერთი გამოხატულებაა ის, რომ თუ ადრე ცნობიერების ნებისმიერ გამოვლენას (მოძრაობა, რეაქცია, აზროვნება და ა. შ.) ცნობიერების ენას უწოდებდნენ, დღეს არჩევენ მას დამწერლობა უწოდონ. ეს ენის (ხმის) გამოტოვებას ნიშნავს. მარტო ეს არაა ახალ, თვისებრივად განსხვავებულ ეპოქაზე მიმანიშნებელი. დერიდას სურს დაგვარწმუნოს, რომ, მიუხედავად მეტყველების მიერ ევროპულ კულტურაში პრი-

ვილეგიის უზურპაციისა, მან ვერასდროს მოახერხა მის სახელთან დაკავშირებული ცივილიზაციის სრული დამორჩილება. ამის საბუთი მისთვის არის მათემატიკა, რომელიც არასდროს ყოფილა მთლიანად დამოკიდებული ფონეტიკურ საშუალებებზე. „ფონეტიკური დამწერლობის წიაღში მათემატიკა ყოველთვის იყო რაღაც უფრო მეტი, ვიდრე უბრალო ანკლავი“ (214. 22), ე. ი. უცხო ტერიტორია რომელიმე სახელმწიფოს საზღვრებში. ეს კი იმაზე მიუთითებს, რომ ფონეტიკური დამწერლობა ვერ ბატონობდა თავის საშუალებათა შორის უმნიშვნელოვანესზე, კერძოდ, მათემატიკაზე, რომელთანაც არსებითადაა დაკავშირებული ცივილიზაციის მონაპოვარი. მეცნიერებათა დედოფალი - მათემატიკა, დერიდას აზრით, არასდროს კმაყოფილდებოდა ამ დამწერლობით და რაღაც მის გარეთ არსებულ შესაძლებლობაზე მიუთითებდა. ყოველივე ეს დერიდას საკმაო საფუძვლად მიაჩნია იმის მტკიცებისათვის, რომ ფონეტიკური დამწერლობა, ეს დიდი ცენტრი დასავლეთის მეტაფიზიკური, მეცნიერულ-ტექნიკური და ეკონომიკური თავგადასავლისა, დროითა და სივრცით შემოსაზღვრული არსებობის მქონეა. ამჟამად ის ეჯახება თავის საზღვრებს და მიზნად აქვს თავისი კანონი იმ კულტურულ სფეროებზეც გაავრცელოს, რომელნიც აქამდე ახერხებდნენ დასხლტომოდნენ მის ბატონობას. ამის მაგალითად მიაჩნია მას კიბერნეტიკისა და ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა შეხვედრა, მათი გადაჯაჭვის ცდა, რაც გაცილებით ღრმა შენჯღრევებამდე მიგვიყვანს (214. 23).

ამგვარ რადიკალურ პოზიციას ბევრი არ იზიარებს თავად დერიდას გარემოცვაში. აღნიშნავენ, რომ მ. ფუკოს ცნობილი ნარკვევი „რა არის ავტორი?“ დამწერლობის ფუნქციის დერიდასეული გაგების წინააღმდეგაა მიმართული. „გრამატოლოგია“ 1967წ. გამოვიდა და თავის მხრივ წარმოადგენდა ფუკოს 1963 წ. გამოცემული ნარკვევის „ენა უსასრულობისაკენ“ ოპოზიციას. ფუკო იზიარებდა ფრანგი ფილოსოფოსი მ. ბლანშოს (დაბ. 1907) მიერ 1955 წ. გამოთქმულ დებულებას, რომ წერენ იმისათვის, რათა ავტორი არ მოკვდეს, მარად დარჩეს (206. 122). დერიდას პოზიცია შეიძლება გაუგებარი დარჩეს, თუ არ გავითვალისწინეთ, რომ მისთვის წიგნი და დამწერლობა არ არის ერთი და იგივე. ევროპული ცივილიზაციის ეპოქა მას წიგნის, როგორც ფონეტიკური დამწერლობის და არა, საერთოდ, დამწერლობის ეპოქად მიაჩნია. ის, რასაც დღეს წიგნი ეწოდება, თავისი იდეით მუდამ რაღაც ბუნებრივ ტოტალობაზე

მიუთითებდა. ეს ნიშნავს ჩაკეტილობას და ტოტალობას, რაც, საერთოდ, დამწერლობის ბუნებისათვის უცხოა. ჩაკეტილობას განუხრელად მივყავართ სისტემისაკენ, ეს ლოგოცენტრიზმია. მისი ბატონობა ნიშნავს ტექნიციზმის, ჰეშმარიტების და სიზუსტის ეპოქას. დერიდას ნააზრევზე ჰაიდეგერის გავლენა აქაც გამოჩნდა. უნდა ითქვას, რომ დერიდა ამას არასდროს მალავს. აწმყო-ხმა-ფონემის პრიმატის უარსაყოფად იგი იყენებს ყოფიერების ხმის ჰაიდეგერისეულ გააზრებას. თუმცა დერიდას შეეძლო ასეთივე წარმატებით ნეოპლატონიკოსები და „არეოპაგიტიკაც“ გამოეყენებინა. ისინიც ხომ თავისთავადი ერთის, ანუ ღმერთის წინაშე ცნობიერების საუკეთესო პოზიციად მიიჩნევდნენ ხმასა და მეტყველებას მოკლებულ „ყოვლად ბრძნულ დუმილს?“ მეტყველებისა და ხმის სფერო ხომ მათთვისაც აერთიანებს იმას, რასაც ნამდვილი ერთიანობისაგან მოწყვეტა და გაცალმხრივება ჰქვია? როცა ჰაიდეგერი ყოფიერების ხმის დახასიათებას ცდილობს, მიუთითებს მის მდუმარებაზე, უხმოობაზე, უთქოობაზე(ეს პეტრიწის ტერმინია), მის თაურ ა-ფონიაზე(214, 41). ამდენად, ჰაიდეგერიც იბრძვის აწმყოობის(პრეზენსის) მეტაფიზიკისა და ლოგოცენტრიზმის წინააღმდეგ. მნიშვნელოვანია ის გარემოებაც, რომ ჰაიდეგერი საკუთარი ნააზრევის გამოსახატავად არასაკმარისად მიიჩნევს როგორც სიტყვებს, ისე არსებულ გრამატიკას. ეს დერიდას საკუთარი წამოწყების წინაპირობადაც შეიძლება ჩაითვალოს. მისი მიზანი კი იმის დამტკიცებაა, რომ ის, რაც ითქმება და ფონეტიკური დამწერლობით იწერება, არაა ჰეშმარიტი ყოფიერი, რომ ჰეშმარიტ ყოფიერთან განსხვავება, ე. ი. დიფერენცი და ფონეტიკური დამწერლობა არსებით კავშირშია ერთმანეთთან (214. 45). მაგრამ იმისათვის, რომ რაიმე ჰეშმარიტებისაგან გავასხვაოთ, უნდა ვიცოდეთ, რა არის იგი. რამდენადაც ამის ცოდნას დერიდა გამორიცხავს, გამოდის, რომ არაჰეშმარიტების კრიტერიუმად რჩება ჰეშმარიტობაზე პრეტენზია. არაჰეშმარიტება კი მტკიცდება მოცემული შინაარსის დესტრუქციით ანდა, დერიდას ტერმინს თუ ვიხმართ, დეკონსტრუქციით, რომელსაც, ფაქტობრივად, კონკრეტულად მოცემულის უარყოფის გარდა, სხვა პრეტენზია არ შეიძლება ჰქონდეს. მაგრამ აქაც იჩენს თავს აზროვნების უარყოფის შეუძლებლობის პრინციპი: დერიდა ამ ოპერაციას აწარმოებს ლოგიკური კანონების (მათ შორის იდენტობის კანონის) უეჭველობის რწმენით. ამდენად, ლოგოცენტრიზმის მისი კრიტიკაც ლოგოსის (რაციოს) მიერ საკუთარი დაუსაბუთებელი, ე. ი. გაუგე-

ბარი და ირაციონალური დაშვებების მოცილებაა, ანუ თვით-კრიტიკაა. დაახლოებით ისევე, როგორც კანტის „წმინდა გონების კრიტიკაში“ ხდება, დერიდას უნდა იმ თაური წყაროების ამოკითხვა, რომელიც ფონეტიკური დამწერლობისა და კვლევის ლოგოცენტრისტულ ორიენტაციაში არის მოცემული. მისი კითხვები ასე ფორმულირდება: რას ნიშნავს დამწერლობა და როდის დაიწყო იგი? სიძნელეს ისიც ქმნის, რომ დამწერლობის და ენის წარმოშობის საკითხი ძნელი გასათიშია. მისი თქმით, კვლევის უშედეგობას განაპირობებდა ისიც, რომ ამ დარგის მკვლევრები იშვიათად თუ უკავშირებდნენ საკუთარ მცდელობებს თანამედროვე ლინგვისტიკას. ეს დერიდასთვის იმ პერიოდში მიუტევებელი შეცდომა იყო, რადგან თვლიდა, რომ ადამიანის შემსწავლებელი მეცნიერებიდან მხოლოდ ლინგვისტიკა არ დგას ეჭვის ქვეშ (214. 51).

გრამატოლოგიის ფუძემდებელი ფიქრობდა, რომ მკვლევრები მიდრეკილნი იყვნენ ფონოლოგია ლინგვისტიკაზე დაეფუძნებინათ. ასეთები იყვნენ: ნ. ტრუბეცკოი, (1890-1938), რ. იაკობსონი(1896-1978), ა. მარტინე(1908-1995). მათ ფ. სოსიურის მიზნების განხორციელება სურდათ. დერიდა კი თვლიდა, რომ ამ გზით შეიძლება საერთოდ ფონოლოგიის უარყოფამდე მივიდეთ. მისი აზრით, არ შეიძლება დამწერლობის დაყვანა იმ ინსტრუმენტის დონეზე, რომლის მიზანია შინაგანად დასრულებულის და უკვე თქმულის ფიქსირება, რაც წამყვანი იყო ევროპულ კულტურაში. იგი ფიქრობს, რომ მანამდე არსებობდა და, როგორც არაძირითადი, ევროპულ კულტურაშიც დარჩა უთქმელის განხორციელება და ჩაწერა. ამას დერიდა მომავალი გრამატოლოგიის შესაძლებლობის საფუძვლად მიიჩნევდა.

ჰუსერლისა და ჰაიდეგერის მეთოდთა კრიტიკული აპარატით აღჭურვილი, ასევე ჰაიდეგერის მიერ დასმულ პრობლემათა გამოცდილების მქონე დერიდა თავისი წამოწყების უშუალო მასალად იყენებს სოსიურისა და რუსოს მოძღვრებებს ენისა და დამწერლობის თაობაზე. ორივე მათგანმა საკმარისად გამოკვეთეს მეტყველებისა და დამწერლობის არა მარტო განსხვავება, არამედ დაპირისპირებაც. დერიდას „გრამატოლოგია“ და არა მარტო ეს ნაშრომი, ფაქტობრივად, რუსოსა და სოსიურის გამოკვლევათა შედეგების ახალი მიზნებისათვის გამოყენება იყო. ეს ახალი კი ისაა, რომ განხეთქილება ენასა და დამწერლობას შორის არ არის რაიმე შემთხვევითი, არაა რაიმე იმგვარი, რისი აცილებაც თავის დროზე შესაძლებელი იყო.

მისი აზრით, ეს მოცემული ცივილიზაციის საფუძველში ძევს. იგი გამოხატავს უღრმეს და იდუმალ ბუნებას ცნობიერებისა, რომელიც მხოლოდ მიახლოებით თუ შეიძლება იქნეს გაგებული.

დაპირისპირება კი ნათლადაა გამოთქმული რუსოს სიტყვებში: „დამწერლობა, რომელიც თითქოსდა მეტყველებას უნდა აფიქსირებდეს, სინამდვილეში ცვლის მას. დამწერლობა ცვლის არა სიტყვებს, არამედ საზრისს“(214. 527). თავად სოსიურიც მსჯელობდა „უზურპაციაზე“, ანუ იმ ძალდატანებაზე, რითაც დამწერლობა თავის ძირითად სუბსტრატს ცვლის. იგი შეცვლის იმ საფუძველს, რომელიც არა მარტო წარმოშობს მას რაიმესაგან, არამედ საკუთარი თავიდან წარმოქმნის. დერიდას მიაჩნია, რომ აზროვნების ასეთი უზურპაცია ჩვენი ცნობიერების ახალ შესაძლებლობაზე მიგვითითებს, რომელსაც არსებითი მნიშვნელობა აქვს. ეს შესაძლებლობა თავად გამოთქმული სიტყვების ბუნებაშია ჩადებული, მეტიც, შეიძლება ითქვას, ჩაწერილია მასში. დერიდას „გრამატოლოგიის“ მიზანი მისი ამოკითხვაა.

სოსიური ერთმანეთს უპირისპირებდა ნათქვამ სიტყვას და ფონეტიკურ (ანუ ალფაბეტურ) დამწერლობას. იგი საქმეს ისე წარმოადგენს, თითქოს დამწერლობის მიზანი სიტყვის შენარჩუნებაღა იყოს. დერიდას აზრით, ამგვარი ტელეოლოგიის დაშვება მიგვიყვანს იქამდე, რომ დამწერლობის ყოველ თავისთავადობას, მის ყოველ არაფონეტიკურ ვითარებას მივანიჭებთ წარმავალ მნიშვნელობას, მივიჩნევთ მას წარმავალი მნიშვნელობის, სასხვათაშორისო მარცხად, რომელიც მოუხერხებელი ინტერპრეტაციის შედეგია და ადვილად გამოსწორდება. დერიდას მიზანი ამის საპირისპიროა. მას სურს ამგვარი „შემოჭრები“ ფონეტიკური დამწერლობის კომპეტენციაში გამოიყენოს იმ დაფარული საფუძვლის მისაღწევად, რომლის ერთერთი გამოვლენაა(და,ამდენად, ჰაიდეგერს თუ დავესესხებით, დაფარვაც) როგორც მეტყველება, ისე ფონეტიკური დამწერლობა.

დერიდას ამგვარი მოვლენების დანახვა შესაძლებლად მიაჩნია დასავლურ ეთნოცენტრიზმში, პრემათემატიკურ პოზიტივიზმში და პრეფორმალისტურ ინტუიციონიზმში. ისევე როგორც ჰუსერლის „ლოგიკური გამოკვლევების“ I ტომის ანალიზისას, დერიდა „გრამატოლოგიაში“ ეძებს ძირითადი, რაციონალისტური და ინტუიციონისტური მიმართულებებიდან გადახრის საფუძველს. სოსიურს არ უპასუხია კითხვაზე, თუ როგორ გახდა შესაძლებელი ზემოაღნიშნული „უზურპაცია“, ანდა ის შეჭრანი ფონეტიკური დამწერლობის

სფეროში, რომლებიც მას შემთხვევითად მიაჩნია. შემთხვევითი, ცხადია, არაა უმიზეზო. სავსებით შესაძლებელია, რომ ის, რაც მოცემული სისტემისა თუ სფეროსათვის შემთხვევითია და გარეგნული, გაცილებით უფრო არსებით ვითარებაზე მიუთითებდეს, ვიდრე თავად ეს სფერო. ეს დესტრუქციონიზმისთვის სავსებით მისაღებია, მაგრამ არასგზით სტრუქტურალიზმისათვის, რომლის წინამორბედადაც სოსიურს მიიჩნევენ.

დერიდა ცდილობს ახსნას ეს ვითარება. სოსიურისათვის ეს შეჭრანი უმნიშვნელოა იმიტომ, რომ მას ურყევად მიაჩნია დებულება: ხმას(ფონეს) და საზრისს შორის ბუნებრივი, ანუ აუცილებელი კავშირია. მაგრამ ეს დებულება ეწინააღმდეგება სოსიურისავე კვლევის და განაზრებათა მეორე დონეს, როცა იგი ფსიქოლოგიას და ინტუიციას იკვლევს. აქ იგი მოულოდნელად აყენებს საკითხს არა-ინტუიციის არსებითი შესაძლებლობის თაობაზე. თუმცა ისიც, ისევე როგორც ჰუსერლი, ამ არა-ინტუიციას განსაზღვრავს როგორც კრიზისის გამოხატულებას. აქ სოსიური წამოსწევს წმინდა სიმბოლურ ჩანაწერთა მნიშვნელობას, რაც ძნელად უთანხმდება სიცხადეზე მის საერთო ორიენტაციას. ლოგოსი ვერ ბოჭავს სიმბოლოს და ამიტომ იგი აღიქმება როგორც ლოგოსისა და რაციონალიზმის კრიზისი. დერიდა ხაზს უსვამს იმას, რომ ჰუსერლს, სოსიურისაგან განსხვავებით, ამგვარი კრიზისები შემთხვევითად არ ჩაუთვლია, მაგრამ, სამწუხაროდ, არც აქედან გამომდინარე სხვაგვარი კვლევის აუცილებლობას დაუინტერესებია. როგორც რუსო, ისე სოსიური და ჰუსერლი იდეალურად მიიჩნევდნენ დამწერლობისაგან დამოუკიდებელ და მისგან გაუყალბებელ მეტყველებას (214. 72). დერიდას მთელი გვერდები მოჰყავს რუსოს შრომიდან „ნარკვევი ენის წარმოშობაზე“, ფიქრობს, რომ აქ ყველაზე ნათლადაა ნაჩვენები „ასოების ტირანია“. ვერავინ უარყოფს, რომ ამგვარი რამ, ფაქტობრივად, ხდება ხოლმე, მაგრამ რუსო, თავისი ცნობილი ცალმხრივობის ერთგული(გავიხსენოთ მისი პოზიცია საკუთრების საკითხზე), არაფერს ამბობს იმ ტირანიაზე, რომელსაც ვხვდებით თავად მეტყველებისა და აზრის მიმართებისას. ეს დაპირისპირება კი ფართოდ იყო ცნობილი. როგორც რუსმა პოეტმა პუშკინმა დააფორმულა: „გამოთქმული აზრი სიყალბეს წარმოადგენს“. მსგავსი შეპასუხებისაგან თავდაცვა მხოლოდ იმითაა შესაძლებელი, რომ მივუთითოთ მეტყველებისა და აზრის განუყოფლობაზე, უსიტყვო აზრის შეუძლებლობაზე, რაც თავისთავად ძალზე საკამათოა. თუმცა

ეს პოზიცია ათეული წლები ოფიციალურად ერთპიროვნულად ბატონობდა საბჭოთა ენათმეცნიერებაში.

მართალია, აღნიშნული დებულება საკამათოა, მაგრამ კამათი დიდი ხანია დაწყებულია და მასზე სოსიურის პასუხი ასეთია: „არსებითი რაცაა მეტყველებაში, იგი უცხო არის ენობრივი ნიშნის მეღერი ბუნებისათვის“ (214. 75). როცა ეს ენათმეცნიერი განუყოფლობაზე მსჯელობს, იგი გულისხმობს არა ხმას, ე. ი. არა ენის ფონეტიკურ მხარეს, არამედ იმას, რაც მის საფუძვლად დევს, იმას, რაც აზრთან ერთად შექმნილია, მაგრამ ჯერ გამოუთქმელია მეტყველებაში. გამოდის, რომ მეტყველება თავისთავად წარმოადგენს ჩვენს ცნობიერებაში მიმდინარე (სიტყვაში აზრის გაფორმების) პროცესის ერთიანი შედეგის ნიშანს. ამ შემთხვევაში დამწერლობა, როგორც მეტყველების ჩაწერა, წარმოგვიდგება როგორც ნიშნის ნიშანი. ამიტომ მას შეიძლება მხოლოდ დაქვემდებარებული, ტექნიკური როლი ჰქონდეს. ამდენად, ყოველი უზურპაცია უარყოფილი უნდა იქნეს როგორც უმნიშვნელო. ასე შეუზღუდა ჰორიზონტი სოსიურს ტრადიციულმა ლოგოცენტრისტულმა მეტაფიზიკამ, რომელიც არსებით კავშირშია ფონეტიკურ-ალფაბეტურ დამწერლობასთან. მიუხედავად ამისა, დერიდას აზრით, კვლევის შინაგანი მოთხოვნილება აიძულებდა სოსიურს გაეაზრებინა ენისა და დამწერლობის მიმართების შესაძლებელი ვარიანტებიც. ეს კი ხშირად კვლევის ძრითადი მიმართულების საწინააღმდეგო შედეგისაკენ მიდიოდა. მაგრამ ამ შესაძლებლობათა წამოწევასა და მის სათანადო კვლევაში სოსიურს ხელს უშლიდნენ გაბატონებული მეტაფიზიკის ავტორიტეტები.

დერიდას მიერ წარმოებული კლასიკური ტექსტების დეკონსტრუქციის მეთოდის ბუნება ამ მიმართებით ყველაზე ნათლად ჩანს ხოლმე. ჰაიდეგერის ჰერმენევტიკის სკოლაგამოვლილს არ უჭირს ტექსტში ის ამოიკითხოს, რაც იქ არ წერია, რაც, პირიქით, ეწინააღმდეგება კიდეც ავტორის ნათლად გამოკვეთილ ძირითად აზრს: „სოსიურის განაზრებაში ჩაეწერა ის, რაც არასდროს არ თქმულა, კერძოდ ის, რომ დამწერლობა, თავად არის ენის წყარო“ (214. 77). იგი ამტკიცებს, რომ ეს აზრი იკვეთება სწორედ იქ, სადაც სოსიური დამწერლობის მიერ მეტყველების უფლების უზურპაციაზე, მის დამახინჯებაზე და ა. შ. მსჯელობს.

დერიდა აზოგადებს თავისი კვლევის შედეგს: თავად მეტაფიზიკის ცნებათა არსენალში არსებობენ საშუალებები, რომლებიც, შესა-

ძლებლად ხდიან დამწერლობის გამორიცხვას აზროვნების საჭიროებიდან. დერიდა თითქმის ყველა ძირითად მეტაფიზიკურ ცნებას ჩამოთვლის(ასახვა, ინტელიგიბელური, ბუნება, კულტურა და სხვ.), მაგრამ სანიმუშოდ იღებს დროის ვულგარულ ცნებას. იგი მას ესმის, როგორც ის ჰაიდეგერის „ყოფიერება და დროის“ ბოლო ნაწილშია მოცემული, ანუ როგორც ვრცეულ მოძრაობაზე და „ახლა“-ზე დამყარებული. მიჩნეულია, რომ ეს გაგება ბატონობდა მთელ ფილოსოფიაზე, არისტოტელეს „ფიზიკიდან“ მოყოლებული ჰეგელის „ლოგიკამდე“. ამ საკითხს დერიდა არჩევს სპეციალურ ნაშრომში-„უსია და გრამატიკა. შენიშვნა „ყოფიერება და დროის“ ერთ შენიშვნაზე“. იგი შესულია კრებულში „აზროვნების მდგრადობა“ (1968). „გრამატოლოგიაში“, ამ ნარკვევზე დაყრდნობით, აღინიშნება, რომ დროის ამგვარი გაგება მთელ კლასიკურ ფილოსოფიას განსაზღვრავს. ეს არაა განპირობებული რაიმე თეორიული შეცდომის, ანდა თეორიული კვლევის უძლურებით. იგი დასავლეთის მთელი ისტორიის კვინტესენცია ყოფილა, ე. ი. ისაა, რაც არსებითად აკავშირებს მეტაფიზიკას და ტექნიკას. იგი განუყოფელი ყოფილა ლინეარულ ფონოლოგიზმთან და ლინეარულ დამწერლობასთან. ამ კულტურაში თავად დროც უსასრულო ხაზის სახით წარმოიდგინება ხოლმე. ზუსტ მეცნიერებაში, დერიდას აზრით, დროის ამგვარი გაგების გადალახვა დიდი ხანია მოხდა. როცა, საერთოდ, თანამედროვე ცნობიერებაც დაძლევს დროის ამგვარ გაგებას, ეს იქნება ლოგოსის აწმყოობითობის სახით გაგებისა და ცნობიერების მეტაფიზიკის გადალახვა. ეს ნიშნავს მეტყველების ბატონობის ეპოქის გადალახვას, რაც ავანგარდისტულ ხელოვნებაში დიდი ხანია დაწყებულია. ამ მხრივ დერიდა დიდ იმედს ამყარებდა ა. არტოზე. ამ ფრანგმა სურეალისტმა თავისი თეატრიდან გამოდევნა სიტყვა. მოიხმარს მხოლოდ მიმიკასა და ხმაურს (113. 1978. 1. 163). დერიდამ ამ ხელოვანს და მის თეორიას სპეციალური წერილიც მიუძღვნა, მაგრამ ამგვარი თეატრის ღირებულება, ალბათ, იმითაა განპირობებული, რომ მოქმედებს ჩვეულებრივი მეტყველების ფონზე და მისი გათვალისწინებით. ამიტომ საეჭვოა, რომ იგი დერიდას რადიკალურ მიზნებს გამოადგეს. მაგრამ მოწმედ მისი გამოყენება შეიძლება იმ პროცესში, რომელსაც ევროპული ლოგოცენტრიზმის ბატონობის უფლებიანობის გასაჩივრება ეწოდება. „გრამატოლოგია“ სწორედ ასეთი გასაჩივრებაა და იმის მტკიცება, რომ ფონეტიკური

დამწერლობა და მეტყველება თავად არიან ცნობიერების უნართა შორის უზურპატორები.

ამის დასამტკიცებლად დერიდა დამწერლობის გენეზისს მიმართავს. სვამს კითხვას: სად და როდის დაიწყო ფონეტიკური დამწერლობა როგორც აზროვნების პროცესის დამაფიქსირებელი? როგორც ამ აზროვნების კვალი, თანაც იმგვარი კვალი, რომელიც ნათქვამი სიტყვის და დამწერლობის საერთო წყაროა? (214. 130).

დამწერლობის სისტემათა მრავალგვაროვნება ამგვარი დაშვების შესაძლებლობას იძლევა. ცნობილია, რომ ამაზე ჯერ კიდევ ლაიბნიცი მსჯელობდა ჩინურ დამწერლობასთან დაკავშირებით. იგი მიუთითებდა, რომ ჩინური დამწერლობა ხმისაგან თავისუფალია, განსხვავებით ევროპულისაგან. ამაში ლაიბნიცი ჩინურის უპირატესობას ხედავდა. იეროგლიფთა შერჩევა მას მიაჩნდა თვითნებურად და მისი არაფონეტიკური არსის გამოხატულებად. ამიტომ ამბობდა იგი „ახალ გამოკვლევებში“: ეს დამწერლობა „თითქოს მუნჯის მიერაა გამოგონილი“ (214. 140). ამით ფართოვდება დამწერლობის ცნება, ამბობს დერიდა. დღეს მრავალი ფიქრობს, რომ დამწერლობის გარეშე ხალხი არ არსებობს, თვით ყველაზე ჩამორჩენილსაც რაღაცნაირი დამწერლობა აქვს.

ლინეარული, ანუ ფონეტიკური დამწერლობის შეზღუდულობაზე უკვე მეოცე საუკუნის დასაწყისიდან ალაპარაკდნენ. აღნიშნავდნენ, რომ ახალ აზროვნებას, რომელიც ახალ განზომილებებზე მსჯელობს, იგი ისევე ვერ გამოადგება, როგორც საანგარიშო თანამედროვე მათემატიკას. ამ ახალ აზროვნებაში, რომელიც მეცნიერთა ენად იგულისხმებოდა, ძირითადი დროის ახალი გაგება იყო. დერიდასთვის მრავალგანზომილებიანი და დე-ლინეარული დროულობის ეპოქაში უდავო ხდება რაციონალობის ეპოქის დასასრული. დერიდა არ ფიქრობს, რომ ეს იქნება ტრადიციულ მითოგრაფიაზე დაბრუნება. ეს იქნება მეტარაციონალობა ანდა მეტამეცნიერულობა (214. 156). მართალია, ეს შორეული პერსპექტივაა, რომლის კონკრეტული შინაარსი დღეს გაუაზრებელია, მაგრამ ამ მომავლის მოსამზადებლად დერიდა არსებულის კრიტიკას მიმართავს, როგორც მომავლის ნეგატიურ დახასიათებას (ნეგატიური თეოლოგიის თუ ნეგატიური ონტოლოგიის ანალოგიურად). მას სურს, თანამედროვე ტექსტებში უჩვენოს, თუ რა ძნელია მეტაფიზიკის გადალახვა იმათთვისაც კი, ვინც თანამედროვე აზროვნების კრიზისი გაისიგრძეგანა და მის დაძლევას ისახავს მიზნად. დერიდა გულისხმობს

იმ სკოლის წარმომადგენლებს, რომლისგანაც თავად გამოვიდა და რომელთაგან ბევრითაა დავალებული, ე. ი. ფრანგულ სტრუქტურალიზმს. იგი დარწმუნებულია, რომ, მიუხედავად მეტაფიზიკის კრიტიკისა, ეს მიმართულება მეტაფიზიკის ტყვეობაში რჩება სწორედ მაშინ, როცა ფიქრობს, რომ იგი გადალახა.

მათგან დერიდა თავისთან ყველაზე ახლო მდგომად კ. ლევი-სტროსს თვლის. ფიქრობს, რომ მათ მიზნებიც იგივე თუ არა, მსგავსნი აქვთ. დერიდას სურს, საერთო მიზნის მიღწევის სიძნელე და ლოგოცენტრიზმის გავლენა სწორედ ლევი-სტროსის ტექსტებზე უჩვენოს, რადგან ამით უფრო გამოჩნდება ტრადიციულ აზროვნებაზე (მაგ. რუსოზე) მისი გავლენის სიძლიერე. შედეგში ხომ უფრო ნათლად ჩანს ის, რაც მიზეზში დაფარულია. ამ მიზნით ეწოდება „გრამატოლოგიის" სპეციალურ თავს „ასოების ძალა: ლევი-სტროსიდან რუსოსაკენ". რუსოზე ლევი-სტროსი განუწყვეტლივ მიუთითებს, როგორც ახალი ეპოქის დამაარსებელზე, რომლისგანაც დიდიდაა დავალებული.

რუსო თავისი დროის ფილოსოფიას, რომელსაც ჩვეულებრივ მეტაფიზიკას უწოდებდნენ, უპირისპირდებოდა ემპირიული ფაქტების უგულებელყოფის გამო. მაგრამ დერიდა ფიქრობს, რომ თავად რუსო არ იყო ემპირისტი. „გააზრება ამ ისტორიული დაპირისპირებისა ფილოსოფიასა და ემპირიზმს შორის თავად არ იყო ემპირისტული და მხოლოდ მცდარად შეიძლება ასეთად იქნეს მიჩნეული" (214. 280). ასე გაგებული რუსო მომავლის აზროვნების მომამზადებელია, კერძოდ, იმ აზროვნებისა, რომელმაც ევროპული რაციონალიზმი და ლოგოცენტრიზმი უნდა გადალახოს. რუსომ ამ პროცესის მიმართულებაზეც მიუთითა. დერიდა გულისხმობს ენის შესახებ რუსოს გამოკვლევის ბოლო სიტყვებს: „აუცილებელია ფაქტებზე დაკვირვებით და მაგალითებით ვაჩვენოთ, თუ რა დიდადაა დამოკიდებული ამა თუ იმ ხალხის ზნეობა და ინტერესები მის ენაზე".

ფილოსოფოსის ისტორიკოსისათვის ძალზე საინტერესოა დერიდას მიერ რუსოსთან წარმოსახვის ძალის ანალიზი. ითვლებოდა, რომ, ბეკონის გავლენით, ფრანგ ფილოსოფოსებთან წარმოსახვის ძალა მეცნიერული შემეცნებისათვის გამოუსადეგარად და მაცდურად მიიჩნეოდა. საერთოდ, ამას ავრცელებდნენ განმანათლებლობაზე კანტამდე. მაგრამ რუსოსათვის მხოლოდ მეცნიერული შემეცნება არ იყო ძირითადი. ზემოაღნიშნულ ნარკვევში იგი მიუთითებდა,

რომ ადამიანთა ურთიერთობისათვის ისეთი აუცილებელი თვისება, როგორიცაა თანაგრძნობა, ემყარება არა გონებას, არამედ წარმოსახვას. გონებისა და წარმოსახვის განსხვავება რუსოსათვის იმდენად მნიშვნელოვანია, რომ იგი მას საკუთარი აზროვნების მამოძრავებლადაც თვლის: წარმოსახვის ძალით იწყება ისტორია. უმისოდ არც რაიმე სრულყოფის პროცესი იქნებოდა შესაძლებელი. მეტიც, ადამიანისათვის რუსო წარმოსახვის ძალას უფრო სპეციფიკურად თვლის, ვიდრე გონებას, რომელიც რაღაც ხარისხით ცხოველებსაც აქვს. ცხოველები კი სწორედ იმიტომ არ ვითარდებიან, რომ წარმოსახვის ძალა არ გააჩნიათ. ამ ძალის არქონა კი თავისუფლების არქონას ნიშნავს. იგი ცხოველს არა აქვს, ადამიანი კი უმისოდ არ არსებობს. ამ საინტერესო ფილოსოფიურ-ისტორიულ ძიებაში დერიდას არ ავიწყდება თავისი ძირითადი მიზანი. რუსო წარმოსახვის ძალას უშუალოდ უკავშირებს ენას. „ადამიანური ენა წარმოსახვიდან წარმოდგება“. წარმოსახვის შესაძლებლობათა ჰორიზონტებში უნდა ვეძიოთ სხვადასხვა ენისა და სხვადასხვა დამწერლობის სპეციფიკა. აქედან დერიდა ასკვნის, რომ წარმოსახვის ძალა, თავისუფლება და გამოთქმული სიტყვა, ისევე როგორც სიკვდილთან მიმართება, ერთსა და იმავე სტრუქტურას მიეკუთვნებიან და ეს აწმყოს სტრუქტურაა, რომელიც რუსოსათვის ისევეა განმსაზღვრელი, როგორც მთელი ევროპული ტრადიციისათვის.

ნიშანდობლივია, რომ დერიდა ამ კონტექსტში არ ხმარობს ტერმინს - „ანტიციპაცია“, ანუ წინასწარწვდომა. წარმოსახვის ძალასთან დაკავშირებით მისი გამოყენება უფრო უპრიანი იქნებოდა. სიკვდილის ანტიციპაცია ხომ მომავალზე ორიენტირების საშუალებაცაა? დერიდასათვის სიკვდილთან მიმართება აწმყოს ბატონობას უსვამს ხაზს, რითაც წარმოსახვის ძალის ერთ-ერთი შესაძლებლობაა რეალიზებული, კერძოდ ის, რომელიც ლოგოცენტრიზმს ემორჩილება და დღეს ჩიხშია შესული. მაგრამ ეს რომ კაცობრიობის დასასრული არაა, ამაზე წარმოსახვის ძალის სხვაგვარ გამოვლენათა ფორმების ამოუწურაობა მიუთითებს. რა სახის იქნება ეს ახალი გამოვლენა, ამას დერიდა ისევე ნაკლებ უჩვენებს, როგორც ჰაიდეგერი. მაგრამ მომავალი განვითარების მიმართულების ჩვენება, რაგინდ საკამათო არ უნდა იყოს იგი, თავისთავად დიდი ღირებულებისაა. დერიდა ამ მხრივ ინტენსიურ მუშაობას განაგრძობს.

დერიდას ბრძოლამ მეტაფიზიკურის წინააღმდეგ ახალი ასპექტებით გაამდიდრა XX საუკუნის მოაზროვნეთა მსგავსი მცდელობანი.

იგი მათ ერთიანობასაც უჩვენებს. დერიდა თავადაც არ თვლის, რომ შესაძლებელია მეტაფიზიკის და ლოგოცენტრიზმის სავსებით გადალახვა, ე. ი. იმგვარი ტექსტის შესაძლებლობის რეალიზება, რომელსაც არავითარი ცენტრი არ ექნება, ამდენად, არ ექნება არც პერიფერია და არ იქნება რაიმენაირი ამორჩევის, ანუ სელექციის შედეგი. მისივე შრომები ამ სელექციის, ცენტრისა და პერიფერიის ახალი დასაზღვრების თუ გამიჯვნის შესანიშნავი მაგალითებია. ამდენად, მისი მცდელობა შეიძლება დახასიათდეს ნ. ჰარტმანის მიერ „მეტაფიზიკის მინიმუმის“ მოთხოვნის მსგავსად, რაც ლოგოცენტრიზმის მინიმუმამდე დაყვანის მოთხოვნის შინაარსის მქონეა.

ცნობილი ამერიკელი ფილოსოფოსი ჰ. პათნემი (დაბ. 1926) დერიდას ყველაზე დიდ ფრანგ ფილოსოფოსად თვლის, რომელსაც ამერიკაში უფრო აფასებენ. გერმანელებში კი მას უდიდესად ი. ჰაბერმასი მიაჩნია. პათნემს არ ეეჭვება, რომ დერიდასაგან შესაძლებელია რაღაცა ღირებული ვისწავლოთ ტექსტის კითხვის შესახებ. მაგრამ დარწმუნებულია, რომ არ შეიძლება ყველა ტექსტი ისე წავიკითხოთ, რომ მიზანი იმის ჩვენება იყოს, თუ როგორ ანგრევს ეს ტექსტი თავის თავს. მხოლოდ ტექსტთა მცირე რაოდენობა იძლევა ამგვარად წაკითხვის შესაძლებლობას. მიუხედავად ამისა, დერიდას მოღვაწეობა პათნემს დიდად სასარგებლოდ მიაჩნია თანამედროვე აზროვნების განვითარებისათვის(6. 60).

XX საუკუნეს მრავალი გამოჩენილი წარმომადგენელი ჰყავს, რომლებიც, მიუხედავად დაპირისპირებისა, ამ საინტერესო ეპოქის ერთიან სახეს ქმნიან. XXI საუკუნეში ეს აზროვნება სამი გამორჩეული ფილოსოფოსის მეთაურობით შევიდა. ესენია გერმანელი ფილოსოფოსი ი. ჰაბერმასი, ამერიკელი ფილოსოფოსი რ. რორტი და ფრანგი ფილოსოფოსი ჟ. დერიდა. მათ მიერ ევროპული კულტურის ანალიზი შეიძლება დახასიათდეს როგორც თვითკრიტიკული რაციონალიზმი, რომელიც მზადაა სხვა კულტურებთან თანასწორუფლებიანი დიალოგისათვის. ამ დიალოგის მიზანი საერთოსაკაცობრიო მსოფლმხედველობაა.

მსოფლმხედველობის ძიება და პირადი პასუხისმგებლობა

ადამიანი სასრულო, ე. ი. დროსა და სივრცეში განსაზღვრული გონიერი არსებაა. იგი სასრულოა არა მარტო როგორც ფიზიკური და ფსიქიკური, სასრულოა მისი გონებაც. გონების ამ სასრულობის გამო განსხვავდება მის ცნობიერებაში გონებისაგან ნება და წარმოსახვის ძალა. სასრულო, როგორც არისტოტელე ამბობდა, არსებობს მხოლოდ სხვა სასრულოებთან მიმართებაში, რომელთა ერთიანობა უსასრულო სამყაროს ქმნის. როგორც გონიერი, მოაზროვნე არსება, ადამიანი ამ მიმართების შემეცნებას ცდილობს, როგორც წარმოსახვის ძალის მქონე, იგი ცდილობს ყოველი არსებული მოაქციოს თავის ცნობიერებაში, ნების ძალით კი თავის პოზიციას განსაზღვრავს სამყაროში, როგორც პიროვნება.

ეს პოზიცია სამყაროში საკუთარი ადგილის და ორიენტაციის არჩევაა, ამავე დროს პასუხისმგებლობის კისრებაა ამ არჩევანისათვის, რომელსაც მსოფლმხედველობის არჩევა ეწოდება. პასუხისმგებლობა მხოლოდ იქ შეიძლება არსებობდეს, სადაც არჩევანის თავისუფლებაა და არჩევანის მნიშვნელობა განიცდება. როგორიც არ უნდა იყოს მსოფლმხედველობის არჩევის მიზანი და რა დონისაც არ უნდა იყოს იგი, პიროვნება, მისი სახით, ყოველთვის ახდენს საკუთარი ცნობიერების შინაარსის, ანუ საკუთარი ცნობიერებისათვის არსებულთა შეფასებას: სხვადასხვა ღირებულებებს ანიჭებს სხვადასხვა მოცემულობას. ღირებულებათა რიგი თითქმის ერთნაირია ყოველი პიროვნებისათვის. განსხვავება იმაშია, თუ ვინ რომელ ღირებულებას ჩათვლის თავისთავადად და ყოველივე სხვის განმსაზღვრელად. ამ ძირითადი ღირებულების ამორჩევის მიხედვით, განსხვავდებიან არა მარტო პიროვნებათა მსოფლმხედველობანი, არამედ ეპოქებისაც.

ქრისტიანისათვის უმაღლესი ღირებულება და ყოველივესათვის ღირებულების მიმნიჭებელი არის სამპიროვანი ღმერთი, რომელიც სიკეთის და სიყვარულის იგივეობრივია, გერმანელი ფილოსოფოსის მ. შტირნერის(1806-1856) თეორიაში წარმოდგენილი ეგოისტისათვის კი ძირითადია მხოლოდ საკუთარი „მე“ როგორც ყოველივესათვის ღირებულების მიმნიჭებელი(215. 11). ისინი განსხვავებულად ანაწილებენ ღირებულებებს, მაგრამ ის ინსტანციები, რომელთაც ღირებულება ენიჭებათ, ერთნაირია. ესენია: საკუთარი თავი, ოჯახი, ერი, კაცობრიობა, სამყარო, ღმერთი. ღირებულების

მინიჭება, ცხადია, ღირებულად ყოფნაზე უარსაც გულისხმობს. ამ შესაძლებლობის უკიდურესი მსოფლმხედველობრივი გამოვლენა ცნობილია ნიჰილიზმის სახელით.

ყოველივე, რაც პიროვნებისათვის არსებობს, მხოლოდ მის ცნობიერებაში რაღაცნაირად მოცემული არსებობს. ეს ანალიზური დებულებაა. სხვაგვარად რაიმეს თაობაზე კითხვის დასმაც კი შეუძლებელია. ჩვენი ცნობიერების შინაარსის მოწესრიგების მცდელობისას დგება საკითხი იმაზე, თუ ამ მოცემულობიდან რომელია ჩვენგან დამოუკიდებლის „ასახვა“, რომელია ჩვენი წარმოსახვის შედეგი და რომელი, დეკარტის სიტყვებით რომ ვთქვათ, თანშობილი იდეა, ანუ ჩვენი შემოქმედებითი ძალის იმგვარი ნაყოფი, რომელსაც საყოველთაობასა და აუცილებლობაზე აქვს პრეტენზია. ამ მოწესრიგების პროცესში ხშირად ხდება შეცდომა, დადგენილ ღირებულებათა გადანაწილებაც, მაგრამ თავად ამგვარი მოწესრიგების მცდელობა პიროვნებისათვის უძირითადესი მნიშვნელობის აქტია, რომელსაც მსოფლმხედველობის დადგენა ეწოდება.

პიროვნების მიერ მის ცნობიერებაში წარმოდგენილი შინაარსისათვის ღირებულების მინიჭება ხდება ჭეშმარიტობაზე პრეტენზიით. ამასთანავე იგულისხმება, რომ იგი მარტო მე არ მიმაჩნია ჭეშმარიტად, რადგან მსოფლმხედველობის ამორჩევა მარტო საკუთარი თავისათვის კი არა, არამედ ყოველი ადამიანისათვის ხდება. ეს განწყობა მოქმედებს მაშინაც, როცა საქმე ეხება მსოფლმხედველობის იმგვარ ამომრჩეველს, როგორიც ჯ. ბერკლის თეორიაში წარმოდგენილი სოლიფსისტია ანდა მ. შტირნერის ეგოისტი. ისინი ხომ თავიანთ პოზიციას ყოველი პიროვნებისათვის სავალდებულოდ და მისაღებად თვლიდნენ? წინააღმდეგ შემთხვევაში აზრი არ ექნებოდა მათი თეორიების ჭეშმარიტების დაცვას. პიროვნება თვლის, რომ მის მიერ საკუთარი ცნობიერების შინაარსის მოწესრიგება ჭეშმარიტია, ე. ი. ის, რასაც მან რეალური, ტრანსცენდენტური, წარმოსახვითი, საალბათო, ფიქტიური და ა. შ. უწოდა, მართლაც, ასეთია.

განვითარების დაბალ საფეხურზე ადამიანი ყველაფერს, რაც მის ცნობიერებაში იყო წარმოდგენილი, რეალობის ასახვად მიიჩნევდა. მოგვიანებით იგი ყურადღებას აქცევს იმას, რომ ისიც კი, რაც დასაბუთებულია, ძნელია ჩვენგან დამოუკიდებელი რეალობის ასახვად ჩაითვალოს. იგი მიიჩნევს, რომ სუბიექტი ვერასოდეს ვერ გადალახავს სუბიექტურობის საზღვრებს, ვერ გაანთავისუფლებს

თავისი ცნობიერების შინაარსს სუბიექტურისაგან. სოფისტებისა და სკეპტიკოსების მიერ წამოყენებული ამ პოზიციის გადასალახავად საჭირო გახდა სოკრატეს, პლატონის და არისტოტელეს ტიტანური ძალისხმევა. მაგრამ პრობლემა დარჩა, რადგან ჩვენმა ცნობიერებამ როგორი დონის ტრანსცენდენტურიც არ უნდა დაუშვას, იგი ყოველთვის, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ცნობიერებიდანვე, ე. ი. საკუთარი შინაარსიდან უნდა გაიტანოს გარეთ. ამ ვითარებას განსაკუთრებული მნიშვნელობა მიენიჭა კლასიკურ გერმანულ ფილოსოფიაში. მას ცნობიერების დებულება ეწოდა. მაგრამ გაცილებით ადრე ნეოპლატონიზმის ფაქტობრივი მამამთავარი მთელი სიღრმით ჩასწვდა ამ ვითარებას, თუმცა თავად ერთ-ერთი ყველაზე თანმიმდევრული დამცველი იყო ცნობიერებისათვის სავსებით ტრანსცენდენტურის დაშვებისა. თითოეული ადამიანი, თითქოსდა მთელ სამყაროს შეიცავს თავის თავში, წერდა პლოტინე V „ენეადის“ პირველ წერილში, მაგრამ მან ყოველივე ამაში შეუცნობადი ტრანსცენდენტურის გამოვლენა დაინახა. დიდი ხნის შემდეგ, ამავე დაკვირვებიდან გამომდინარე, გერმანელი ფილოსოფოსი ი. გ. ფიხტე (1762-1814) ადამიანის ცნობიერებისათვის რაიმე ტრანსცენდენტურის და შეუცნობადის არსებობის შესაძლებლობას უარყოფდა. ფიქრობდა, რომ ეს ვერ იქნება საფუძველი პიროვნების მორალური თვითმყოფობისათვის და პასუხისმგებლობისათვის. მას კი სურდა პიროვნების, როგორც სამყაროს მწყემსის, ბიბლიური პრინციპის ახლებური დასაბუთება. ფიხტესვე უნდა ვუმადლოდეთ პიროვნულისა და მსოფლმხედველობის არსებითი კავშირის კლასიკურ ფორმულირებას: „თუ რა ფილოსოფიას აირჩევს ადამიანი, დამოკიდებულია იმაზე, თუ რა ადამიანია იგი“. ფილოსოფიაში ფიხტე მსოფლმხედველობას გულისხმობს. ტერმინი მსოფლმხედველობა (Weltanschauung) მაშინ ახალი შემოსული იყო ხმარებაში გერმანელი რომანტიკოსების მცდელობით. იგი მხოლოდ ერთხელ გვხვდება კანტის შრომებში, ფიხტესთან კი საერთოდ ვერ ვნახულობთ.

თუ ფიხტეს აღნიშნულ დებულებას ფილოსოფიისა და მსოფლმხედველობის განსხვავების თვალსაზრისით შევხედავთ, უნდა ითქვას, რომ ადამიანის ბუნებასა და ნებაზე დამოკიდებულია მხოლოდ მსოფლმხედველობის არჩევა. რაც შეეხება მისი ე. წ. მეცნიერული დასაბუთების ცდას, იგი, როგორც კანტმა უჩვენა, შეუძლებელია. მაგრამ „მეცნიერული დასაბუთება“ დასაბუთების მხოლოდ ერთი სახეა. ფილოსოფია წარმოიშვა, როგორც დასაბუთებული მსოფლ-

მხედველობის შექმნის ცდა და ასეთად აგრძელებდა თავის არსებობას მაშინაც კი, როცა ჭეშმარიტების შემეცნებას შეუძლებლად თვლიდა. თუ რაიმე ვნებდა ფილოსოფიას, ეს იყო ფილოსოფოსების პრეტენზია მათი მსოფლმხედველობის უალტერნატივობაზე. მაგ., ფიხტესათვის ჭეშმარიტად მეცნიერული მხოლოდ ერთი სახის ფილოსოფია შეიძლება იყოს. ეს არის კრიტიკული ფილოსოფია მისი საკუთარი გაგებით, რომელიც, როგორც ცნობილია, თვით კანტისეულისაგანაც კი პრინციპულად განსხვავდებოდა. მას სურდა, დაესაბუთებინა, რომ აზრი საგნის შესახებ და თავად ეს საგანი ერთი და იგივეა. იგი ემყარებოდა კონკრეტული პიროვნების ცნობიერებაში მოქმედი აბსოლუტური ცნობიერების დაშვებას. კლასიკური გერმანული ფილოსოფიის შემდგომი განვითარება ამ ორი ცნობიერების მიმართების გარკვევას ცდილობდა (ახალგაზრდა შელინგი და ჰეგელი). ამ საფუძველზე შექმნილ ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობებში, ჰეგელისშემდგომ მოაზროვნეთა აზრით, იკარგებოდა ის, ვინც ირჩევს და ვისთვისაც იქმნება მსოფლმხედველობა – კონკრეტული რეალური ადამიანი (ს. კირკეგორი, გვიანდელი შელინგი, ლ. ფოიერბახი, მ. შტირნერი, კ. მარქსი და სხვ). მათ უარყვეს ცნობიერების, შემეცნების, აზროვნების აბსოლუტურობა და წამოსწიეს კონკრეტული პიროვნების პასუხისმგებლობის, მისი რაობის და ცხოვრების საზრისის პრობლემები.

-ეს ჩვენი ცნობიერების შინაარსის გაღარიბების მოთხოვნა კი არ იყო, არამედ ამ შინაარსისათვის მიცემულ ღირებულებათა გადანაწილება. მას ღირებულებათა გადაფასება ეწოდება და ყოველ ეპოქაში ხდება ხოლმე. თავისი შინაარსით იგი წარმოადგენს ზემოაღნიშნული 6 ღირებულებითი ცენტრიდან(საკუთარი თავი, ოჯახი, ერი, კაცობრიობა, სამყარო და ღმერთი) ძირითადად და განმსაზღვრელად მიჩნეულის შეცვლას.

ეს ცვლილება ცნობიერების სხვადასხვა დონეზე, მაგრამ ყოველთვის კონკრეტული პიროვნების გადაწყვეტილების საფუძველზე ხდება, რაგინდ ტრანსცენდენტური, სოციალური, ეროვნული და ა. შ. აუცილებლობით განპირობებული არ მიაჩნდეს იგი თავად ამ პიროვნებას.

პიროვნება შეიძლება იყოს ეგოისტი, ალტრუისტი, ნიჰილისტი, თეისტი, ათეისტი და ა. შ. მაგრამ ცნობიერებაში მოცემულის მოწესრიგების საფუძვლის თაობაზე გადაწყვეტილება მან აუცილებლად თავად უნდა მიიღოს. მსოფლმხედველობის არჩევის ერთ-

ერთი პრობლემა ისიცაა, რომ ცნობიერების შინაარსის მომწესრიგებელმა პიროვნებამ საკუთარ თავსაც უნდა მოუნახოს ადგილი ღირებულებათა სამყაროში, ე. ი. „გარედან“ შეხედოს მას. ამის გათვალისწინებით, შეიძლება მოვხაზოთ მსოფლმხედველობის სტრუქტურა, რომლის დასაბუთების მცდელობა იყო და არის ფილოსოფიური აზროვნება.

გონება, წარმოსახვის ძალა და რწმენა, როგორც ნება, წარმოადგენენ იმ პირველად ძალებს, რომელნიც მსოფლმხედველობას აგებენ. მსოფლმხედველობა ყოველთვის ნახტომია შეუცნობელში, რადგან იგი ყოველთვის ამოუწურავის ამოწურვის ცდაა, რისკია, რომელიც აუცილებელ კავშირშია პასუხისმგებლობასთან. სწორედ პასუხისმგებლობა (პიროვნულობის, სამყაროს ცნობიერების და საყოველთაობაზე განაცხადის გვერდით) წარმოადგენს მსოფლმხედველობის სტრუქტურის მეოთხე ელემენტს, რომელიც ზოგადად აღებული არსებობს როგორც სინდისი(5. 402), რომელსაც სულხან-საბა ორბელიანმა მარჯვედ უწოდა „მამხილებელი გონება“ (216. 121). იგი იცავს არჩეული მსოფლმხედველობის თანხმობას შინაგან და გარეგან გამოცდილებასთან და შეუძლია საფუძველი მოუმზადოს ადამიანის სამყაროსთან უმაღლეს მიმართებას, რომელსაც მორალურს უწოდებენ.

რამდენადაც ღირებულების განაწილების ცენტრად, ანუ ცენტრალურ ღირებულებად, აღნიშნული 6 პოზიციიდან თითოეული მათგანი შეიძლება გამოდგეს, იქმნება შესაძლებლობა 6 სხვადასხვა სახის მსოფლმხედველობისათვის, რომელთაგან თითოეული თავისებურად მიემართება მსოფლმხედველობის 3 ძირითად ტიპს: მითოსურს, ფილოსოფიურს და რელიგიურს და თითოეულ მათგანში განსხვავებული მსოფლმხედველობების შესაძლებლობას ქმნის. თუმცა, რასაკვირველია, აუცილებელი არაა ყოველ კულტურაში ყოველი მათგანი განხორციელდეს. პიროვნებისათვის ღირებულ აღნიშნულ ცენტრებთან მიმართება, იქნება ეს მითოსური, ფილოსოფიური თუ რელიგიური საფუძვლის მქონე, მუდამ ხდება პიროვნების არჩევანის სახით და მის გადაწყვეტილებას გულისხმობს. ეს შეიძლება წარმოვიდგინოთ საკუთარი მე-ს არსების და ღირებულების დადგენის სხვადასხვა გზად, რომლის ერთ-ერთ სახეს წარმოადგენს პიროვნულზე უარის თქმის და უსასრულობაში გათქვეფის სურვილიც.

ნებისმიერი სახის პასუხისმგელობა, ე. ი. ნებისმიერი მსოფლმხედველობაც საყრდენს და დამაჯერებლობას ღებულობს მხოლოდ

როგორც კონკრეტულ პიროვნებათა მიერ აღიარებული. ნაძალადევად თავსმოხვეული მსოფლმხედველობა, მისი აღიარების გამოძალვა, როგორც ეს ტოტალურ სახელმწიფოებში ხდება ხოლმე, არასდროს შეიძლება ნამდვილი ღირებულება იყოს პიროვნებისათვის. ამგვარი მსოფლმხედველობისათვის იგი არ შეიძლება პასუხისმგებლობას გრძნობდეს, თუნდაც ათასჯერ განაცხადოს მისი ერთგულება. აღიარების გულწრფელობა მხოლოდ ამღიარებელს შეუძლია იცოდეს. ჭეშმარიტი მოტივი აღიარებისა სხვისთვის დაფარულია. სხვას მხოლოდ იურიდიულ დონეზე შეუძლია მისი შემოწმება. ამ მხარეს კი გალილეიც აკმაყოფილებდა, როცა, გადმოცემის თანახმად, აღიარა ინკვიზიციის მიერ შეთავაზებული მსოფლმხედველობის სისწორე. ძალადობა არ იმსახურებს გულწრფელობას და მოძალადეს არც აღიარების გულწრფელობის შემოწმების საიმედო საშუალება აქვს. მსოფლმხედველობა კი გულწრფელობის გარეშე არ არსებობს.

გულწრფელობა ადამიანისათვის, როგორც სოციალური არსებისათვის, ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი მახასიათებელია. მართალია, მოძალადე მას არ იმსახურებს, მაგრამ სიყალბე, რა მაღალ მიზანსაც არ უნდა ემსახურებოდეს იგი, ამცირებს ადამიანის ღირსებას მისსავე თვალში. საკუთარი მსოფლმხედველობის ამგვარი შენიღბვა მტკივნეულია და ძირეული გადაწყვეტილების აქტს გულისხმობს, რაზედაც ყველა არ თანხმდება. გალილეის მსოფლმხედველობამ დაუშვა ამგვარი კომპრომისი, ჯ. ბრუნომ კი უარი თქვა მასზე. ორივე შემთხვევაში გამოიხატა მსოფლმხედველობის მორალური მხარე, რომელიც მუდამ ახლავს მსოფლმხედველობის არჩევას, ანდა მისი შეცვლის გადაწყვეტილებას. რა ზომითაც არ უნდა ემყარებოდეს მსოფლმხედველობა მეცნიერებას და თავადაც მეცნიერულ მეთოდებს იყენებდეს, მეცნიერული მსოფლმხედველობა (საბოლოო, უალტერნატივო დასაბუთების აზრით) ყოველთვის მიუღწეველ მიზნად დარჩება. ეს განპირობებულია სამყაროს როგორც ინტენსიური, ისე ექსტენსიური ამოუწურაობით, როგორც თვისებრივი, ისე რაოდენობრივი უსასრულობით. მსოფლმხედველობა, როგორც მიუწვდომელის რაღაცნაირი წვდომის ცდა, ყოველ შემთხვევაში, ორჯერ მაინც აკეთებს ნახტომს, ე. ი. მოცემული წანამძღვრებიდან იმგვარ დასკვნას აკეთებს, რომლის ერთმნიშვნელოვანი გამართლება ამ წანამღვრებს არ შეუძლიათ. პირველი მათგანი არის მსოფლმხედველობის საფუძვლად მდებარე ძირითადი ღირებულების (პრინციპის) დადგენა, მეორე - ამ პრინციპიდან საკუთარი კონკრეტული არსებო-

ბის საზრისის გამოყვანა. ამიტომ არის, რომ ერთი და იმავე ძირითადი პრინციპის (თუ პრინციპების) აღიარების დროს, შესაძლებელია ცხოვრების საზრისის სხვადასხვაგვარი გაგება. მაგ., არსებულის თვით ტოტალურად განმსაზღვრელი აუცილებლობის დაშვებისასაც შესაძლებელია მასზე დაფუძნებულ იქნეს პიროვნების ცხოვრების საზრისის როგორც პასიურობის, ისე აქტიურობის გამამართლებელი გაგება. ქრისტიანულ (და ასევე მაჰმადიანურ) აღმსარებლობათა სიმრავლე, რომლებიც ერთ ღმერთს აღიარებენ, ამ დებულების ერთადერთი მაგალითი არ არის(217. 6).

პიროვნება, როგორც სასრულო არსება, რომელსაც თავისი სასრულობა გაცნობიერებული აქვს, მაინც ცდილობს უსასრულობას ჩაწვდეს, უხეშად თუ ვიტყვით, ცდილობს დაიპყროს იგი ფიზიკურად და სულიერად. ეს სურვილი ბუნებრივია, მაგრამ, როგორც გონიერი არსება, ადამიანი ითვალისწინებს ამგვარი სურვილის (ნების) დაკმაყოფილების სიძნელეებს. იგი ეძებს კომპრომისულ გზებს. ყოველივეს მსურველი რეალურად შეიძლება მოკრძალებული ადგილით დაკმაყოფილდეს. ეს განისაზღვრება იმით, თუ რამდენად ახერხებს იგი საკუთარი ნებისა და წარმოსახვის ძალის მოთოკვას.

ადამიანის გონება ადგენს მისთვის შეუმეცნებელს და შემეცნებადს, ზეცნობიერს თუ ქვეცნობიერს, განასხვავებს იმანენტურსა და ტრანსცენდენტურს, ემპირიულსა თუ აპრიორულს. ყოველი შეუმეცნებადის დაშვება, საბოლოო ანგარიშით, არსებობს როგორც გონების თვითკრიტიკა, ე. ი. საკუთარი შესაძლებლობების გაცნობიერების საფუძველზე თავისი სამფლობელოს შეზღუდვა. ეს ზოგჯერ პასუხისმგებლობის სხვისთვის გადაცემის სურვილით ხდება. ესეც ადამიანის ერთ-ერთი მახასიათებელია, ისევე როგორც საპირისპირო სურვილი პასუხისმგებლობის აღებისა, საკუთარი ნების გამოაშკარავებისა: „ეს მე გავაკეთე“, „ამაზე მე ვაგებ პასუხს“, ისეთივე მახასიათებელია, როგორც: „მე რა შუაში ვარ?“, „ქვეყანა ასეა მოწყობილი“ და ა. შ.

ის, რაც კანტმა გააკეთა კოპერნიკისებული გადატრიალების სახელით, „წმინდა გონების კრიტიკის“ მეორე გამოცემაში გამოიხატა სიტყვებით: „მე შევზღუდე ცოდნა, რათა ადგილი დამეთმო რწმენისათვის“. ეს წარმოადგენდა ადამიანის ცნობიერების სამი ძირითადი უნარის: გონების, ნების და წარმოსახვის უშინაგანესი მიმართების ამოკითხვას. სამივე სფეროში გონება სპეციფიკური მიზნების თვალსაზრისით განსაზღვრავს და ზღუდავს თავის პრეტენზიებს.

თეორიული გონება, თუ მას სწორად ესმის საკუთარი შესაძლებლობანი, თვითკრიტიკით ზღუდავს თავის ბუნებრივ მისწრაფებას აბსოლუტის შემეცნებისაკენ. ამით ადამიანის თითოეულ უნარს თავისი სპეციფიკის შენარჩუნების შესაძლებლობა ეძლევა. რომელიმე უნარის გააბსოლუტურება, თუნდაც ეს თეორიული გონება ყოფილიყო, ძვირად უჯდებოდა კულტურას.

ცნობილია, რომ ჰეგელის ფილოსოფიაში ნაცადია ადამიანის გონების ყველაზე დიდი პრეტენზიის რეალიზება: ყოველგვარ შეუმეცნებადზე უარის თქმა და როგორც ნების, ისე წარმოსახვის ძალის თეორიული გონებისათვის დამორჩილება.

ამჯერად ჩვენთვის საყურადღებო ისაა, რომ ჰეგელთანაც კი, რომელიც ღვთაებრივთან პიროვნების გონების დამთხვევის შესაძლებლობას ამტკიცებს, კონკრეტული პიროვნება თავს აფარებს მისი ნებისაგან სავსებით დამოუკიდებელ აბსოლუტის კანონებს, რომელთა მხოლოდ გაგება შეუძლია მას. ალბათ, უპრიანია, გავიხსენოთ ჰეგელის პასუხი იმ კითხვაზე, თუ რა არის მის შრომებში მისი, როგორც კონკრეტული ადამიანის, პირადული. ასეთად ჰეგელმა მხოლოდ შეცდომები ჩათვალა. გულისხმობდა, რომ ჰეშმარიტება ზოგადსაკაცობრიო გონების შედეგია. პიროვნული, ასე ვთქვათ, „კერძო“ გონების თვითკრიტიკა აქ ამ სახით გამოვლინდა, რამაც საფრთხის ქვეშ დააყენა, საერთოდ, პიროვნულის ღირებულება. ლ. ფოიერბახს, ს. კირკეგორს, მ. შტირნერს და სხვებს გარკვეული უფლება ჰქონდათ ჰეგელისათვის კონკრეტული პიროვნების ღირებულების უარყოფა დაებრალებინათ.

ჰეგელის ანტიპოდის - ა. შოპენჰაუერის მოღვრებაშიც ვერ მოინახა ადგილი პიროვნებისა და მისი კონკრეტული აქტივობისათვის. მასთან, ისევე როგორც ძველ ინდურ მსოფლმხედველობაში, პიროვნების მიზნად ცხადდება პიროვნულზე უარის თქმა. პიროვნული უფრო უკვალოდ ქრება აბსოლუტურ ირაციონალურში, ვიდრე ჰეგელთან, სადაც მას ლოგიკური ადგილი მაინც ჰქონდა სისტემაში, რომელიც თავად წარმოადგენდა ლოგიკურ კონკრეტულობას. ამდენად, ჰეგელით უკმაყოფილო მოაზროვნეებს ვერც შოპენჰაუერმა გაუმართლა. კვლავ წამოიწია კანტის პოზიციის უპირატესობამ. ნეოკანტიანელები გულმოდგინედ ცდილობდნენ მისი შეუცვლელობის დასაბუთებას. მათი მოწინააღმდეგე ნეოპოზიტივისტები კი თავისებურად აგრძელებდნენ გონების თვითკრიტიკას, რაც მეტაფიზიკური პრობლემებისაგან ფილოსოფიის განთავისუ-

ფლების ცდაში გამოიხატა. ამაში მათ პრაგმატისტებიც ეხმარებოდნენ. ამის გამო ძირითადი ყურადღება სოციალურ პრობლემებზე გადაიტანეს. ნ. ჰარტმანმა კარგად უწოდა ამგვარ მცდელობებს „პრობლემით დაღლილობის“ გამოვლენა. ამ პერიოდში საყოველთაო ყურადღებას იპყრობს მ. ჰაიდეგერის მიერ იმის ჩვენება, რომ კონკრეტული პიროვნებისათვის არსებითია და აუცილებელი ყოფიერებასთან მიმართება. ამ მიმართებაზე უარის თქმა, რომელიც პასუხისმგებლობის აცილების მიზნით ხდება, ფაქტობრივად გულისხმობს უარყოფილს, მაგრამ თავად ეს მცდელობა კრიზისის მაჩვენებელია.

XX საუკუნის მსოფლმხედველობითი აზროვნებისათვის ყოფიერების დავიწყების ბრალდებას(მ. ჰაიდეგერი) მომდევნო თაობის წარმომადგენლებმა დაუმატეს „ისტორიის დავიწყება“ (გ. ფუნკე), როგორც პასუხისმგებლობისაგან თავის დაღწევის ერთ-ერთი სახე. საქმე ისაა, რომ ეს დავიწყება ხდება ისტორიის მუდმივი გახსენების ფონზე. კოლექტიურ პასუხისმგებლობაზე (ნაციის, თაობის თუ ეპოქის) მსჯელობით ცდილობენ პირადი პასუხისმგებლობის დაფარვას (193. 533). სარტრმა კარგად უჩვენა, რომ ისტორიის თუ პოლიტიკის წინაშე საკუთარი უძლურების აღიარება პიროვნების მიერ და ამით საკუთარი უმოქმედობის გამართლება არა მარტო მცდარია, არამედ მორალურ დანაშაულს წარმოადგენს. თანამედროვე მსოფლმხედველობრივ აზროვნებაში განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა ზნეობას ადამიანთა მიმართების ყველა სფეროში. გაცნობიერდა, რომ რელიგიათა სიმრავლისა და შემწყნარებლობის ეპოქაში მომავალი მხოლოდ მორალურ რელიგიას აქვს. უკვე ისე ხშირად აღარ იმეორებენ მოარულ „ჭეშმარიტებას“, რომ „პოლიტიკა ბინძური საქმეა“. ეს „ჭეშმარიტება“ განსაკუთრებით საშიშია დღეს, როცა პოლიტიკას ემორჩილება მეცნიერება. ამიტომ აქტუალური გახდა მოწოდება - პოლიტიკა უნდა შეიზღუდოს, რათა ადგილი მიეცეს მორალს (193. 21). ეს შეიძლება გულისხმობდეს მხოლოდ მორალურ პოლიტიკას, როგორც გამოსავალს თანამედროვე კაცობრიობისათვის და ასევე ყოველი პიროვნებისათვის.

დღეს, ისე როგორც არასდროს, კაცობრიობა ერთიან მთელს წარმოადგენს, მაგრამ არა იმდენად სულიერად, რამდენადაც ეკონომიკურად და სამართლებრივად. დღეს ზნეობრივი პოლიტიკის და მისი საფუძვლის - ზნეობრივი მსოფლმხედველობის არჩევა ყოველი პიროვნების და არა მხოლოდ პოლიტიკოსის მოვალეობაა. ეს პი-

რადი პასუხისმგებლობის გაცნობიერებაა.

პიროვნების მიერ მსოფლმხედველობის არჩევა გადაწყვეტილების მორალური აქტია. ამ გადაწყვეტილებაზე პასუხისმგებლობას იგი ვერ აიცილებს ვერც ირაციონალურზე და ვერც გარდუვალ აუცილებლობაზე მითითებით, რადგან ამგვარი მითითებაც არჩევანის შედეგია. ვერც არცოდნა და შეცდომა შეამსუბუქებს პასუხისმგებლობას, რადგან, მკაცრად თუ ვიტყვით, არსებობენ არა ჭეშმარიტი და მცდარი მსოფლმხედველობანი, არამედ მორალური და ამორალური.

მსოფლმხედველობის მთელი დასაბუთება-დამარწმუნებლობა უნდა ემსახურებოდეს ზნეობის პრიმატის განმტკიცებას. ამის სასარგებლოდ ლაპარაკობს ისიც, რომ დღეს მეცნიერულობაზე, როგორც უდავო და უალტერნატივო ცოდნაზე,არც ზუსტი და საბუნებისმეტყველო მეცნიერებანი აცხადებენ პრეტენზიას(202 1997, 1). შემწყნარებლობის პრინციპი დღეს დაპირისპირებული მეცნიერული თეორიებისათვისაც წარმმართველია(7. 18). ეს გარემოება შესაძლებელს ხდის თანამედროვე მსოფლიოში, რომელიც მეცნიერების, ტექნიკის და ეკონომიკის ძალით სულ უფრო ერთიანდება, ადამიანის ქმედების რეალური ორიენტირი გახდეს ზოგადსაკაცობრიო ზნეობრივი მიზანი. დღეს თითქმის არავინ ეჭვობს, რომ მეცნიერების და ტექნიკის, საერთოდ, კულტურის განვითარება ამგვარი ორიენტირის გარეშე საბედისწერო იქნება კაცობრიობისათვის. ეს აზრი სულ უფრო ბატონდება მოწინავე ქვეყნების მსოფლმხედველობრივ აზროვნებაში. იგი XX საუკუნის ფილოსოფიის ძირითად დამსახურებად უნდა ჩაითვალოს.

Guram Tevzadze

A HISTORY OF XX CENTURY PHILOSOPHY
(Annotation)

In the present work the author offers an analysis of XX century philosophy as a search of justified Worldview, its main trends and general features. As in the previous works of the author here the leading principles are: I. Faith and knowledge are equal primarily. The reasonable religion Faith is the aim of Culture, which determines its direction of search and the risk, II. The Irrationalism is in the end the selfcriticism of reason.

The XX century philosophy began with a conscience of primacy of the Will to Power, which was prevailing in the first half of the century. After the World War II , the principles of new thinking began to work out as realising of the fact, that the world has come again to the necessity of a new "social contract" and it would be unworthy of the mankind if it this time again comes true only because of the fear of total destruction. Nations, races, cultures have more and sublime in common than the contrary.

Only after that due attention was paid to what had been read a thousand times, namely: "the man should be released from revenge"(Nietzsche). This has opened the way to reconciliation of Nietzsche to Socrates and Kant. As a result of such search at the end of XX century the Will to Dialogue and Tolerance got primacy in culture, as an endeavour to make a man realise his abilities and responsibility before the mankind.

მითითებული ლიტერატურა

1.Markov M.,The Russel-Einstein Manifesto and the Conternporary World. Moscow, 1989
2.Grundgesetz für Bundesrepublik Deutschland. Düsseldorf, 1949
3.XX საუკუნის ბურჟუაზიული ფილოსოფია, თბილისი, 1970
4.Kant , Werke, Akademische Ausgabe. Berlin, 1911. B.IV
5.Politik-Religion-Menschenwürde.Hg.B.Jendorf, G. Schmalenberg. Gießen, 1993
6.თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფია, თბილისი, 1988
7.Borradori J.,The American Philosopher. Chicago and London, 1994
8. Welsch W., Hegel und die analytische Philosophie(in: Information Philosophie,März, 2000,1)
9. Metziger Th.(hg.)Bewußtsein. Beiträge aus der Gegenwärtsphilosophie. München. 1996
10.მიმომხილველი, 6|9, თბილისი, 1972
11.Dicmer A.,Die Idee einer enzyklopädischen systematischen Philosophie und...(in:Nachrichten für Dokumentation,II.1.1968)
12.Adorno Th.W.,Eingriffe.Neun kritische Modelle.Frankfurt a\M, 1963
13.Wozu Philosophie? Hg. H.Lubbe.Berlin, 1978
14.„Amerika". №262(IX-1978)
15.თანამედროვე უცხოური ფილოსოფიური ლიტერატურა (რეფერ.კრ.), თბილისი,1984 .
16.Hegel G. W. Fr., Werke in 20 B.,Suhrkamp,1970
17.Funke G., „Kants Satz: Die praktische Freiheit kann durch Erfahrung bewiesen werden"(in:Revue Internationale Philosophie.N136-7.1981)

18.Gobar Ash.,Philosophy as Higher Enlightement. New York,1994
19.ნიცშე ფრ., ესე იტყოდა ზარატუსტრა, თბილისი, 1993
20.Ницше Ф., Сочинения в двух томах. Москва, 1990
21.Störig H.J.,Kleine Weltgeschichte der Philosophie, 1970
22.Честертон Г. К., Писатель в газете. Москва, 1984
23.ბუაჩიძე თ., თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის სათავეებთან, თბილისი,1986
24. Делсз Ж., Логика смысла. Москва , 1995
25.The Cambridge Dictionary of Philosophy (Ed.R.Audi). Cambridge, 1998
26.Rorty R.,Philosophy and Mirror of Nature. Princeton, 1979
27.Heidegger M.,Vorträge und Aufsätze.I-III. Nesce, 1967
28. Философия эпохи постмодерна. Минск, 1996
29.Noack H.,Die Philosophie Westeuropas.Darmstadt, 1967
30.ბოჭორიშვილი ა., ფსიქოლოგიის პრინციპული საკითხები, I-III, თბილისი, 1957-1962
31.ბუაჩიძე თ., სიცოცხლის ფილოსოფია, თბილისი, 1991
32.Дильтей В., Сущность философии (Современное немарксистское мышление о сущности философии). Тбилиси, 1990
33.Homann A.,Diltheys Bruch mit der Metaphysik., München , 1995
34.Meyer H., M.Heidegger und Thomas von Aquin. Schöning, 1964
35.Diltey W., Gesammelte Schriften in 12 Bänden. Stuttgart ,1962-1965
36.Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hg. J. Ritter, K.Gründer, B.1-9. Stuttgart ,1980-1999
37.ჯანელიძე ა., ეროვნული შემოქმედება, თბილისი, 1990
38. Бергсон А., Собрание сочинений. Т. 1-5 .Петроград, 1914
39.Hübscher A., Denker unserer Zeit. I-II, München, 1958.
40.Copleston F.G., History of Philosophy. I-IX . New York, London , 1993

41. Лосский Н., Введение в философию. СПб., 1911
42. ბერგსონი ა., ცნობიერების უშუალო მონაცემები, თბილისი, 1993
43. უზნაძე დ., ფილოსოფიური შრომები, ტ.1-2, თბილისი, 1988
44. ერქომაიშვილი ვ., ლოგიკური პოზიტივიზმი, თბილისი, 1974
45. Fleischer M. (Hg.)., Philosophie des 20. Jahrhunderts, 1995
46. Зотов А., Мельвилъ Ю., Буржуазная философия середины XIX- начала XX века. Москва, 1988.
47. Beck L. W., Six Secular Philosophers , New York , London, 1960
48. ნუცუბიძე შ., შრომები, ტ.1-10, თბილისი, 1973-1989
49. Schneider A., Geschichte der amerikanischen Philosophie. Hamburg, 1957
50. Рассел Б., История западной философии. Москва , 1956.
51. Джемс В., Прагматизм. СПб. , 1910
52. Даиелиа С.,Очерки истории античной и новой философии. Тбилиси,1986
53. Dewey J., Experiance and Nature . Chicago- London , 1926
54. Dewey J. Problem of Man. New York , 1948
55. Eco Umberto with R. Rorty and...Interpretation and Overinterpretation. Cambridge, 1992.
56.Information Philosophie (hg. P. Moser). 1-5. 2000. Hamburg.
57.Whitehead A.N., Die Mathematik und das Gute(in:Philosophie und Mathematik.,Wien, 1949).
58.Wedberg A., A History of Philosophy. V.3. New York , 1984
59.Schilpp P.(ed.).,The Philosophy of B. Russel, v.1-2. New York, 1963
60. Philosophen-Lexikon(Hg.E.Lange, D. Alexander). Berlin , 1982
61. Grundprobleme der Philosophie ,I. (Hg. Spek J.), Göttingen, 1985

62. Russel B., Our Knowledge of the External World, London, 1954
63. თევზაძე გ., იმანუელ კანტი, თბილისი, 1974
64. Russel B., The Scientific Outlook. London , 1954
65. Рассел В., Человеческое познание. Москва , 1957
66. რასელი ბ.,რატომ არა ვარ ქრისტიანი(იხ.მითი და სინამდვილე, თბილისი, 1986)
67.წერეთელი ს., დასაბუთების საწყისი, თბილისი , 1963
68. Бегиашвили А., Проблема начала познания у Б. Рассела и Э. Гуссерля. Тбилиси , 1969
69. Scruton R., A Short History of Modern Philosophy. From Descartes to Wittgenstein. London, 1985
70. Grundprobleme der großen Philosophen 2 (Hg. J.Speck). Göttingen, 1985
71.Витгенштайн Л., Логико-философский трактат. Москва , 1958
72. Беркли Дж., Сочинения . Москва , 1978
73. Вригт Г.Х.Ф., Логико-философские исследования, Москва, 1986
74. Marcuse H., Der Eindimensionale Mensch. Lichtenhand , 1971
75. Narski I., Positivismus in Vergangenheit und Gegenwart.. Berlin, 1962
76.Современная буржуазная философия. МГУ. Москва ,1972
77. მარქსი კ., ენგელსი ფ., რჩეული ნაწერები, ტ.1, 2, თბილისი, 1950
78. Wittgenstein L., Philosophische Untersuchungen. Suhrkamp, 1975
79. Поппер К. Р., Логика и рост научного знания. Москва , 1983
80. ფუკუიამა ფრ., ისტორიის დასასრული და უკანასკნელი ადამიანი, თბილისი, 1999

81. Ayer A.J.,The Central Questions of Philosophy. Pelican Books, 1984
82. Philosophy as it is (Ed. T.,Honderich, M.Burnycar). Penguin, 1984
83. ნარკვევები ფილოსოფიის ისტორიაში (ავტ. კოლ.), თბილისი, 1993
84. Wetter G.,Der dialektische Materialismus. Wien , 1960
85. Маркс К., Энгельс Ф., Сочинения. Т.1-39. Москва , 1955-1976
86. ლენინი ვ.ი., თხზულებანი, ტ.1-45, თბილისი , 1948-1974
87. Jaspers K., Existenzphilosophie. Berlin , 1984
88.Sartre J.P., Kritik der dialektischen Vernunft. Rowohlt, 1967
89.მარქსი კ., პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკისათვის, თბილისი,1932
90.Ideologie,Wissenschaft, Gesellschaft. Hg.,J. Lieber.Darmstadt, 1970
91. Kulturphilosophie. Hg. H. G. Gadamer. Stuttgart 1973
92. Давидов Ю.,Критика социально-философских воззрений Франкфуртской школы. Москва, 1977
93.Horkheimer M.,Adorno Th.,Dialektik der Aufklärung. Frankfurt a\M,1969
94.Adorno Th., Negative Dialektik. Frankfurt a\M, 1970
95.Adorno Th., Ästhetische Theorie. Frankfurt a\M, 1970
96.Müsikalische Hermeneutik. Hg. C.Dahlhaus. Wien, 1978
97. ბაქრაძე კ., რჩეული ფილოსოფიური თხზულებანი, ტ.1-6, თბილისი, 1970-1982
98. წერეთელი ს., დიალექტიკური ლოგიკა, თბილისი, 1965.
99. Adorno Th., Eingriffe. Neun kritischen Modelle, Frankfurt a/M, 1963
100.Stallmach J.,Heideggers negative Ontologie („Philosophie" Barselona ,1971)

101. Штейгервальд Р.,Третий путь Герберта Маркузе, Москва, 1980
102.Markuse H.,Schmidt A.,Existentialistische Marx-Interpretation. Frankfurt a/M., 1973
103.Marcuse H., Philosophie und Revolution. Berlin , 1967
104. Marcuse H., Eros and Civilisation. New York , 1962
105. Marcuse H., Kultur und Gesellschaft. Frankfurt a/M., 1965.
106. თანამედროვე უცხოური ფილოსოფიური ლიტერატურა (რეფერატული კრებული), თბილისი, 1984
107. Marcuse H., Der Eindimensionalle Mensch. Lichtenhand , 1970
108. Marcuse H., Versuch einer Befreiung. Frankfurt a/M. ,1971
109. Arnason J., Von Markuse zu Marx. Lichtenhand ,1971
110.Sloterdjik P.,Regeln für den Menschenpark. Suhrkamp , 1999
111.Habermas J., Der philosophische Discurs der Moderne. Frankfurt a/M.,1985
112.Philosophie der Gegenwart. Hg. J.Nida-Rumelin. Kroner, 1999
113.Вопросы философии. Москва ,1980-2000
114.Habermas J., Theorie und Praxis. Neuwied -Berlin ,1963
115. Habermas J., Erkenntnis und Interesse. Frankfurt a/M., 1971
116.Simon-Schafer W., Zimmerly Ch.,J. Habermas und die Frankfurter Schule. Stuttgart , 1975
117.მარქსი კ., პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკისათვის, თბილისი, 1953
118.Fromm E., Haben oder Sein. Deutscher Verlag, Anstalt,1976
119.Беккер Г., Босков А.; Современные социологические теории. Москва,1961
120.Fromm E., Die Seele des Menschen. Ullster Verlag , 1984
121. კაუცკი კ., უახლესი სოციალიზმის წინამორბედნი, ტფილისი, 1927
122. Fromm E., Man for himself . New York, 1965
123. თევზაძე გ., გერმანული ნეოკანტიანელობის შემეცნების

თეორია, თბილისი, 1963
124.Häuser H.-D., Transzendentale Reflexion und Erkenntnisgegenstand. Bouvier, Bonn, 1989
125.Windelband W.,Über die Gewißheit der Erkenntnis. Berlin ,1983
126. Rickert H., Der Gegenstand der Erkenntnis. Tübingen,1915
127. Адорно Т. В., Проблемы философской морали, Москва, 2000
128.Saner H., Jaspers. Rowohlt, 1970
139.ჰელიძე მ., ჰეგელის დიალექტიკის კრიტიკის ძირითადი თავისებურებანი ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში, თბილისი, 1966
131.ნანეიშვილი ზ., სამართლის ფილოსოფიის საკითხები, თბილისი, 1929
132.Heidegger M., Gesamtausgabe. B.1-102, Klostermann
133. კაკაბაძე ზ., ექსისტენციური კრიზისი და ჰუსერლის ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგია, თბილისი, 1985
134.Husserl in Halle (Hg. H. M. Gerlach.).Peter Lang, 1994
135.Husserl E., Kartesianische Meditationen., Haag,1963
136. Husserl E., Logische Untersuchungen. B.I.-2. Halle,1901
137. Landgrebe L., Der Weg der Phänomenologie Gütersloh, 1967
138. Husserl E., Ideen zu einer reinen Phänomenologi und phänomenologischen Philosophie. B.I-III. Haag 1952
139.Hildenbrand D.v. What is Philosophy? Francisc≡ Ytrald Press,1973
140. Philosophie. Hg. Diemer A., Frenzel I., Fisch≡ Bücherei, 1971
141. იოანე პეტრიწი, შრომები, ტ.1-2, თბილისი, 1937-19≡

142.Kant -Studien. N 133. Köln , 1928
143.Scheler M., Formalismus in der Ethik und Materiale Wertethik. B.1-2 . Bern ,1950
144. შუშანაშვილი გ., კანტის ეთიკური ფორმალიზმის მარქსისტული კრიტიკისათვის, თბილისი, 1974
145.Шелер М., Избранные произведения, Москва , 1994
146.Scheler M., Vom Ewigen im Menschen. B. I. Berlin, 1921
147. Scheler M.., Die Stellung des Menschen im Kosmos, München , 1962
148. Lask E.,Gesammelte Schriften. B.1-3. Tübingen ,1923-1924
149. თევზაძე გ., ნიკოლაი ჰარტმანის ონტოლოგიის კრიტიკა, თბილისი, 1967
150.ჰარტმანი ნ., ონტოლოგიის ახალი გზები, თბილისი , 1997
151.გოგიბერიძე მ., რჩეული ფილოსოფიური თხზულებანი,1-4, თბილისი, 1970-78
152, Bochenski J.M.,Europäische Philosophie der Gegenwart. Bern, 1951
153. Уайтхед А. Н., Избранные работы по философии, Москва, 1990
154. Habermas J., Philosophisch-politische Profile. Frankfurt a/M, 1971
155.Japan und Heidegger. (Hg.H.Buchner). Meßkirch , 1989
156.ჰაიდეგერი მ., 1889-1989. კონფერენციის მასალები, თბილისი, 1991
157.მარგველაშვილი გ., ფინალობის პრობლემა ნ.ჰარტმანისა და მ. ჰაიდეგერის ონტოლოგიებში, თბილისი, 1983
158. Heidegger M., Holzwege , Meiner, 1958
159.Brugger W.(hg.) Philosophisches Wörterbuch. Herder, Wien, 1967
160. Ayer A.J., Philosophy in the 20. Century, N.Y., 1982
161.M. Heidegger Weiterdenken. Zürich,1990

162. Von Heidegger her. Frankfurt am Main ,1991
163. ჰაიდეგერი მ., ყოფიერება და დრო, თბილისი, 1989
164. Heidegger M., Wegmarken., Vittorio Klostermann, 1967
165. Sloterdijk P. Regeln für Menschenpark. Suhrkamp, 1999
166. Stallmach J., Heideggers negative Theologie (in: Philosophie. Barselona 1971 S. 592).
167. Saner H., Jaspers. Rowohlt., 1970
168. Jaspers K., Vernunft und Widervernunft. Berlin, 1970
169. Jaspers K., Notizen zu Martin Heidegger. Serie Pieper., 1989
170. Jaspers K., Existenzphilosophie. Berlin , 1964
171. Jaspers K., Über die Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus. Reclam 1970
172.Ясперс К., Смысл и назначение истории. Москва , 1991
173. კოდუა ე., ისტორიის ფილოსოფია, თბილისი, 1966
174.პოპერი კ. რ., ღია სამყარო, თბილისი , 2000
175, Biemel W., Sartre J.-P. Rowohlt. Hamburg, 1970
176.Sartre J.-P.,Die Transzendenz des Ego. Drei Essei. Reinbeck ,1964
177.Sartre J.-P. Das Sein und das Nichts. Reinbeck, 1962
178. სარტრი ჟ.-პ., თეატრი, თბილისი, 2000
179. პოპერი კ. რ., ვარაუდები და დარღვევები, თბილისი, 2000
180. Sartre J.-P., Kritik der dialektischen Vernunft. Reinbeck 1967
181. Сартр Ж. -П., Экзистенциализм - это гуманизм. Москва, 1953
182. Theologie und Wissenschaft. Paulus-Gesellschaft . München ,1966
183. Философия, религия , культура. Москва , 1982
184. Küng H., Christ sein. München , 1974
185. Gardavsky V. Gott ist nicht ganz tot. München, 1971

186.Christliche Humanität und marxistische Humanismus. München ,1965
187. Der Mensch zwischen Glauben und Wissen. München, 1962
188. ბაქრაძე მ., ეგზისტენციალიზმი ფრანგულ ლიტერატურაში, „მნათობი“, 1961,№8
189. Mascal S.,The Opening of Being. London 1871
190. Тейар де Шарден Р., Феномен человека. Москва ,1965
191. Бердяев Н., Самосознание. Париж, 1949
192.Weischedel W.,Die Frage nach dem Gott im skeptischen Denken .Berlin ,1976
193. Funke G., Zur Signatur der Gegenwart. Bouvier , 1990
194. Weischedel W., Der Gott der Philosophen. B.1-2. DTV., O.J.
195.Вентури Л., Художники нового времени. Москва , 1956
196.Kulturchronik, Ztschr. №1. Bonn,1999
197. Современная буржуазная философия, Москва , 1991
198. Jameson F., Postmodern or the cultural Logic of late Capitalism.Dorham ,1991
199.Postmoderne und Dekonstruktion(Texte.) Hg.P. Engelmann. Stuttgart, 1997
200. Themen der Philosophie. Hg .J. Nad-Dosecal .B.7. München, 1994
201. Hegel G.W. Fr. Werke in 20 Bänden, B. 2. Suhrkamp, 1970
202. ფილოსოფიის ინსტიტუტის „მაცნე“, თბილისი , 1997, №1.
203.Ryian M., Marxism and Deconstruction. Baltimor, London1986
204.Sokal A., Bricmont J.,Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals' Abuse of science. New-York 1999
205.Кутасова И. М., Антифилософия „Новой философии”. Москва ,1984

206. „პარალელური“ ტექსტები, ჟურნ., თბილისი, 1998, №2
207.Михаилов И. А. , Ранний Хайдеггер. Москва, 1999
208.Foucault M., In Verteidigung der Gesellschaft. Suhrkamp, 1999
209.Foucault M.,Wahnsinn und Gesellschaft . Suhrkamp , 1973
210. „სჯანი“, ჟურნ., 1. თბილისი, 2000
211.„Логос“. Журн., Москва, 1996, 8
212. Ренан Э. , Сочинения в 12 томах . Т. VIII. Киев , 1902
213.Derrida J.,Die Stimme und das Phänomen , Suhrkamp, 1979
214.Derrida J.,Grammatologie. Suhrkamp 1983.
215.Stirner M., Der Einzige und sein Eigentum. München, 1974
216. სულხან-საბა ორბელიანი, თხზულებანი, ტ.IV,2, თბილისი, 1971
217. ჰაიდეგერი მ., თემშარა, თბილისი ,1993

სახელთა საძიებელი*

აბრაში 504
აგასი ჯ. 162
ადლერი ა. 148, 150, 153, 213, 238
ადორნო თ. ვ. 14, 188, 189. 193, 195-207, 214, 216, 220, 224, 231, 238, 241, 243, 428, 440, 499, 522, 524, 527, 528
ავგუსტინე 502
აკენარიუსი რ. 68-70, 294, 295, 322
ავტონომოვა ნ. 532
აიდუკევიჩი კ. 119
აიერი ა. 120, 154
აინშტაინი ა. 148-150, 153, 159, 162, 260, 387
ალბერტი პ. 244
ალექსანდერი ს. 382, 485
ალთუსერი ლ. 11, 529, 531
ამონიოს ერმისი 19
ანაქსიმანდრე 409, 411, 413, 466
ანსელმი 128
ანპალთი დავით 19
აპოლონი 29
აპოლონიუს პერგელი 394
აპტეკერი პ. 478
არენდტი ჰ. 408
არკესილაე 50, 397
არისტოტელე 15, 56, 105, 107, 115, 117, 128, 130, 142, 160, 163, 165, 233, 238, 250, 266, 301, 317, 329, 334, 359, 370, 383, 390, 398, 417, 418, 474, 551, 562, 567, 569
არუპე 481
ასმანი პ. 478

ბააღერი ფ. 258
ბაკუნინი მ. 193
ბაკურია მ. 381
ბალთაზარი უ. 471
ბართი კ. 471, 472
ბართი რ. 527, 529
ბასიე ი. 252
ბაუერი ბ. 469
ბაუერი ე. 251
ბაქრაძე კ. 7, 20, 84, 119, 184, 185, 204, 298, 299, 304, 365, 409
ბაქრაძე მ. 452
ბაშლიარი გ. 526
ბეგიაშვილი ა. 186, 261, 304
ბეკერი ო. 225, 408
ბეკეტი ს. 533

* შეადგინა ც. ჯიმკარიანმა

ბეკი ლ.უ. 96
ბეკი ჰ. 209
ბეკონი ფრენსის 85, 102, 145, 151, 160, 161, 170, 233, 266, 393, 564
ბენეკე ფ. ე. 262
ბენვენისტი ე. 251
ბენიამინი ვ. 198, 199, 231, 293, 524, 541
ბერგი ა. 197
ბერგმანი ი. 224
ბერგსონი ა. 22, 37, 46, 51-67, 69, 106, 107, 202, 203, 383, 389, 391, 394, 418, 470, 474, 479, 483-485
ბერდიაევი ნ. 351, 406
ბერკლი ჯ. 105, 108, 124, 125, 134, 312, 389, 495, 568
ბერნშტაინი ე. 270
ბუხენაუ ა. 274
ბიოლი ჰ. 240
ბირანი მენ დე 41, 53
ბირნბაუმი ნ. 245
ბისვანგერი ლ. 408
ბისმარკი ო. 292
ბიუხნერი ლ. 469
ბლანშო მ. 556
ბლეკი მ. 120
ბლოხი ე. 231, 248, 257, 431
ბოდლერი შ. 541
ბოლცანო ბ. 166, 317, 321, 322, 356, 358
ბოლნოვი ო. ფ. 408
ბოლტცმანი ლ. ე. 121
ბოდრიარი ჟ. 525
ბორი ნ. 16, 162
ბორნი მ. 4, 160
ბორჯია ჩეზარე 28
ბოუარი სიმონე დე 450, 453
ბოჭორიშვილი ა. 23, 38, 51, 177, 186, 304
ბრაგე ტიხო დე 269
ბრამსი ი. 121
ბრანდი გ. 20
ბრაუერი ლ. 122
ბრეგაძე ა. 494
ბრეგვაძე ბ. 52
ბრეიდლი ფრ. ჰ. 87, 127, 352, 488, 495
ბრენტანო მ. ფ. 502
ბრენტანო ფრ. 301, 304, 307, 357
ბრუნო ჯ. 483, 572
ბუაჩიძე გ. 543
ბუაჩიძე ო. 23, 298
ბუბერი მ. 496
ბუბნერი რ. 240, 243, 244

ბუდა 251, 257, 258, 343, 347
ბულტმანი რ. 408, 512
ბურკჰარდტი ი. 541
ბუფრე ჟ. 427, 428
ბუხარინი ნ. 214

გადამერი ჰ.გ. 226, 278, 408
გაივერი მ. 327
გაიდენკო პ. 549
გაიზერი კ. 532
გალილეი გ. 161, 221, 226, 335, 572
განგუილემი ჟ. 526
გარდავსკი ვ. 474
გაროდი რ. 11, 477
გასენდი პ. 466
გასეტი ორტეგა ი. 4, 51
გეთმანი კ. ფ. 18
გელნერი ე. 15, 139
გეორგე შტ. 425
გვატარი ფ. 525
გლოკნერი ჰ. 300
გოგიბერიძე მ. 185, 186, 353, 381, 387
გოგიბერიშვილი ვ. 84
გოეთე ი.ვ. 12, 33, 218, 347, 424, 433, 469, 522, 548
გოლდმანი ლ. 245
გოლეიტცერი პ. 478, 502
გორლანდი ა. 274
გოუბარი ე. 18, 524
გრეენბლატი ს. 541
გუდმენი ნ. 119

დანელია ს. 84, 185, 186
დარვინი ჩ. 23, 26, 41, 52, 80, 106, 175, 240, 254, 479, 483
დედა ტერეზა 472
დევიდსონი დ. 234, 485
დეკარტი რ. 12, 17, 37, 46, 52, 53, 75-77, 95, 104, 107, 116, 128, 133, 139, 145, 146, 155, 266, 306, 307, 309, 314-316, 324, 334, 340, 341, 398, 401, 412, 456, 464, 466, 491, 502, 506, 509, 511, 515, 544, 552, 568
დელიოზი ჟ. 34, 516, 525, 529, 538
დელფო 307
დემოკრიტე 41, 127, 401, 458
დერიდა ჟ. 13, 515, 516, 524, 529, 533, 543-566
დიდრო დ. 13, 127, 226, 486, 513, 522
დიზრაელი ბ. 258
დილთაი ვ. 22, 36-51, 63, 191, 192, 228, 232, 239, 299, 326, 338, 404, 414, 419, 431, 522, 530, 531, 548, 550
დიმერი ა. 14, 324
დიონისე 28, 30

დიონისე არეოპაგელი 137, 416
დირაკი პ. 162
დიუი ჯ. 68, 71, 73, 74, 78, 84-96, 165, 245, 420, 534
დიცგენი ი. 171
დონ ჟუანი 312
დოსტოევსკი თ. 23, 24, 237, 439, 491, 537
დრიში ჰ. 305

ებინგჰაუსი ი. 51
ედისონი ა. 113, 346
ეკო უ. 90, 523
ეკჰარტი მაისტერ 251, 253, 332, 430, 485, 503
ელენე ტროელი 94
ემბერლი 99
ემერკე გ. 479
ენგელმანი ჰ. 541
ენგელსი ფრ. 168, 169, 171, 175, 176, 179, 181-183, 195, 210, 251, 459
ეპიკურე 28, 104, 215
ერიუგენა იოანე სკოტ 319
ესაია 249
ვაგნერი კ. 24
ვაგნერი რ. 24, 26, 29
ვაგნერი ჰ. 264
ვაზარი ჯ. 523
ვაიერშტრასი კ. 304
ვაიზე ქრ. ჰ. 262
ვაიშედელი ვ. 408, 445, 486, 501-514
ვაიცზეკერი გ. ფ. 225
ვალასი უ. 87
ვალდენფელსი ბ. 538, 543
ვალერი პ. 54
ვან-გოგი 425
ვაშაყმაძე ა. 186
ვებერი მ. 195, 212, 213, 292, 431
ვედბერგი ა. 104, 139
ვეთი რ. 479
ველში ე. 97, 521
ვენტური ლ. 513
ვეტერი გ. 169, 173
ვინდელბანდი ვ. 38, 69, 264, 279-281, 353, 433
ვიტგენშტაინი ლ. 8, 68, 72, 98, 99, 106, 119-149, 152, 155 – 157, 163, 233, 415, 433, 436, 523, 550
ვიტგენშტაინი ჰ. 121
ვიქტორია (ინგლისის დედოფალი) 100

ვოლტერი ფ. მ. 26
ვუდბროკი ფ. 78, 86
ვუნდტი ვ. 329, 335

ზანერი ჰ. 435, 449
ზეებომი თ. 416
ზეზსი 30
ზიგვარტი კრ. 279, 280
ზონემანი უ. 201

თალესი 159, 237
თევზაძე გ. 261, 298, 381
თეოფრასტე პარაცელსი 430
თილიკე ჰ. 474
თოინისენი მ. 502
თომა აკვინელი 344, 409, 469, 473, 474, 477, 480
თოფურიძე ე. 300
თრაკლი გ. 425

იაკობი 504
იაკობი გ. 294
იაკობსონი რ. 558
იაკოვენკო ბ. 326
იასპერსი კ. 36, 172, 189, 303, 351, 403, 425, 430-449, 453, 458, 488, 496, 534
ივანკა ე. 475
ილინი ი. 299, 300
ინგარდენი რ. 303, 323, 324
იოანე დამასკელი 19
იორკი 419
ისაკი 504
იტონი ს. 101
ოუკაეა ჰ. 4
უნგი კ. 238, 252

კაილა ე. 72
კაკაბაძე ზ. 7, 23, 177, 186, 304
კალანდაძე დ. 186
კამბარტელი ფრ. 508
კამიუ ა. 7, 11, 189, 451, 509, 515, 529, 531
კამპანელა ტ. 145, 437
კანტი ი. 5, 8, 10, 13, 15, 18, 19, 22, 28, 29, 35, 39, 41, 42, 53, 55, 59, 63-66, 69-71, 75, 79, 80, 86, 98, 99, 101, 105, 106, 108-110, 115, 117, 120, 130, 131, 133, 134, 141, 145, 158, 161, 179, 191, 193, 199-202, 207, 210, 213, 217, 228, 230, 231, 232, 236, 242, 253, 262-268, 270, 272, 274, 278, 279, 280, 282, 283, 289, 293-295, 297, 299-301, 305, 311, 313-315, 319, 327-332, 337, 341, 345-347, 352-355, 357, 359, 365-367, 379, 382, 383, 386, 387, 389, 393, 400, 405, 422, 435, 437, 438, 443, 445, 446, 450, 455, 460, 466, 467, 494, 502, 509, 510, 514, 544, 547, 550, 552, 558, 564, 572.
კანტორი გ. 106, 304
კაპანელი კ. 185
კარლაილი თ. 41

კარნაპი რ. 68, 72, 137, 156, 249
კარნეადე 13
კარპენტერი ჯ. ა. 478
კასირესი ე. 264, 265, 274 – 276, 543
კასრაძე დ. 23
კაუცკი კ. 170, 171, 183
კაფკა ფ. 456
კეინზი ჯ. მ. 100, 115
კელნერი დრ. ე. 475
კეპლერი 157, 162
კერდი ე. 87
კეშელავა ვ. 261
კირკეგორი ს. 22, 45, 147, 175, 193, 194, 198, 200, 213, 262, 325, 406, 418, 425, 433, 435, 439, 456, 488, 491, 506, 517, 570, 574
კირკი რ. 96
კიუნგი პ. 473
კლაგესი ლ. 349
კლაუზევიცი კ. 530
კოდუა ე. 186, 298
კოკელმანსი ი. 17, 302
კოლინგვუდი რ. ჯ. 14
კოლუმბი ქ. 401
კოშე ი.ლ.ე. 480
კონდილიაკი ე. ბ. 545
კონტი ო. 68, 69, 79, 132, 169, 228, 237, 251, 257, 262, 281, 400, 469, 490
კონფუცი 233
კოპელმანი მ. 264
კოპერნიკი ნ. 269, 386, 454
კოპლსტონი ფ.გ. 79, 450, 473, 487
კორნელიუსი პ. 188, 264
კოპენი პ. 69, 70, 76, 150, 248, 264-276, 308, 365, 367, 376
კრალი მ. 225
კრემერი პ. 532
კრინგსი პ. 16
კრიპკე ს. 15
კრისტევა ი. 525
კრიტიასი 513
კრონერი რ. 300
კროჩე ბ. 299, 300
კუზანელი ნ. 137, 255, 266, 416, 435
კუნი თ. 160

ლაასი ე. 273, 274, 294
ლაბრიოლა ა. 171
ლაიბნიცი გ. ვ 41, 48, 53, 127, 128, 240, 266, 317, 322, 339, 389, 482, 483, 538, 563
ლაკანი ჟ. 516, 525, 530, 540
ლაკატოსი ი. 523
ლამბერტი ი. 301

ლანგე ფრ. ა. 80, 263-265, 267, 294, 297, 382
ლანდგრებე ლ. 309, 408
ლარცულიანი ს. 186
ლასკი ე. 123, 134, 203, 237, 287, 352-365, 433
ლასონი გ. 300
ლაფარგი ჰ. 171
ლევი-ბრიული ლ. 529
ლევინასი ე. 235, 325, 546
ლევი-სტროსი კ. 529, 530, 543, 545, 564
ლემანი ჰ. 478
ლენინი ვ. ი. 12, 113, 169, 171-173, 179, 180, 183, 184, 224, 232, 251, 340, 387, 470
ლეონ III 469
ლესინგი გ. ე. 33
ლიარდო ჰ. 527
ლიბერი ჰ. ი. 190
ლიბმანი ო. 262, 264, 327
ლიოტარი ჟ.-ფრ. 515, 518, 519-521, 523, 543
ლიპსი ჰ. 408
ლირი 312
ლიტი თ. 50
ლოთი მ. 479
ლოკი ჯ. 105, 128, 266, 315, 446
ლომბროზო ზ. 537
ლოსევი ა. 320
ლოსკი ნ. 52, 64-66
ლოტცე ჰ. 69, 76, 279, 296, 303, 312, 430
ლოტცი ი. ბ. 351, 408, 469
ლუთერი მ. 49, 452
ლუისი კ.ი. 78
ლუკაჩი გ. 209, 210
ლუქსემბურგი რ. 208

მაიერი გ. 431
მაინონგი ა. 102
მაიმონიდე მ. 249, 250, 444
მაკდაუელი ჯ. 8, 98
მაკინტაირი ა. 11, 523
მაკ-ტაგარტი ჯ. 100
მალბრანში ნ. 52, 133
მალე ს. 223
მალერი გ. 197
მალკოლმი ნ. 72, 120
მამარდაშვილი მ. 7, 186
მანი თ. 224
მანჰაიმი კ. 190-192
მაო ძე-დუნი 12, 222, 452
მარგველაშვილი გ. 381, 409, 433
მარე დ. 251

მარვინი უ. 352
მარი ნ. 555
მარიტენი ჟ. 54, 351, 469, 471, 520
მარკუზე პ. 5, 136, 195, 196, 207-224, 231, 243, 246, 261, 408, 431, 499, 542
მარსელი გ. 54, 250, 325, 351, 453, 473, 487-500, 515
მარტინე ა. 558
მარფი ნ. 523
მარქსი კ. 5, 7, 11, 12, 76, 80, 88, 106, 148, 150, 166, 168-171, 176, 179, 181-183, 185, 189, 190, 195, 206, 207, 208. 211, 213, 215, 220, 228-232, 235, 238, 239, 243, 244, 247, 248-251, 257, 258, 342, 347, 348, 406, 415, 455, 459, 464, 482, 513, 531, 545
მასარიკი თ. 305
მასკალი ე.ლ. 482
მაუთნერი ფ. 123
მაქსველი გ. 162
მაჩიტაძე გ. 391
მახი ე. 68-71, 228, 294, 322, 339
მეიერინგი თ. 523
მელო ა.ბ. 479
მერინგი ფრ. 171
მერლო-პონტი მ. 303, 325, 450, 451, 515, 526
მეშჩანინოვი ი. 555
მეცი ი. 482
მიდი ჯ. 78
მილერი ჯ. 190
მილზი ჩ. რ. 245
მილი ჯ.სტ. 23, 37. 38, 68, 160, 294
მირანდოლა პიკო დელა 342, 345
მატროშილოვა ნ. 224
მიუნსტენბერგი ჰ. 340
მიჩერლიხი ა. 238
მონტეგიუ უ.პ. 52, 78, 352, 509
მორგანი კ. ლ. 485
მორისი ჯ. ს. 86, 87
მოცარტი ვ. ა. 471
მუზილი რ. 122
მუნიე ე. 452
მური ჯ.ე. 8, 72, 97, 100, 103, 119, 122. 124, 139

ნაგელი თ. 78
ნაგელი ე. 78
ნანეიშვილი ზ. 295
ნაპოლეონი 28. 190, 395
ნარსკი ი. 139
ნატორპი ჰ. 264, 265, 267, 269, 270, 273-278. 308, 309, 369, 549
ნეგტი ო. 225
ნელსონი ლ. 264
ნიუმანი ჰ. 383

ნიუტონი ი. 69, 133, 150, 158, 162, 335, 383, 385-387, 395, 424
ნიცშე ე. 25
ნიცშე ფ. ვ. 9, 19, 22-38, 41, 50, 67, 88, 107, 181, 188, 197, 200, 228, 236, 237, 294, 328, 303, 326, 330, 340, 349, 393, 403, 409, 410, 428, 429, 435, 439, 443, 453, 454, 459, 483, 488, 509, 513, 515-517, 520, 522, 525, 526, 528, 530, 531, 534, 535, 542, 543, 545, 548
ნოაკი ჰ. 277
ნოდია გ. 261
ნოვალისი 81
ნოზიკი რ. 12, 13, 523
ნუცუბიძე შ. 76, 112, 185, 186, 261, 298, 304, 343, 365, 381, 409
ოიდიპოსი 30, 95
ოიზერმანი თ. 478
ოიკენი რ. 327
ოკამი უ. 46
ოლივი ჰ.დ. 264
ორბელიანი სულხან-საბა 571
ოსვალდი ვ. 121
ოსტინი ჯ.ლ. 120, 137, 233, 325, 523

პაულე მოციქული 25, 30, 253, 254, 485, 500
პათნემი ჰ. 10, 146, 147, 154, 245, 566
პანვიტცი რ. 520
პაპი ა. 119
პაპინო დ. 12
პარაცელსი თ. 12
პარმენიდე 108, 165, 317, 547, 553
პარსონსი ჰ.ლ. 478
პასკალი ბ. 80, 439, 488, 502, 504, 537
პასტერი ლ. 57
პერი რბ. 78, 124, 352
პეტრიწი იოანე 51, 321, 557
პიაჟე ჟ. 465
პეანო ჯ. 102
პითაგორა 477, 546
პირანდელო ლ. 533
პირონი 507
პირსი ჩ.ს. 68, 71, 73-80, 83, 85, 228, 232
პირსონი ჩ. 352
პიტკინი უ. 78, 352
პიუს IX 475
პიუს X 470
პიუს XX 473
პლანკი მ. 335
პლატონი 15, 19, 41, 52, 65, 67, 103, 106, 125, 150, 158, 160, 166, 174, 177, 201, 202, 233, 242, 266, 274, 278, 312, 317, 334-336, 338, 343, 347, 373, 383, 384, 390, 400, 413, 417, 426, 435, 484, 513, 532, 533, 547, 569

პლეზანოვი გ. 171, 183
პლოტინე 227, 569
პოგელერი ო. 433
პოიკერტი პ. 479
პოლინგი ლ. 4
პოპერი კ. რ. 9, 72, 133, 148-167, 224, 228, 243, 244, 402
პროკლე 137, 227
პრომეთე 447
პროტაგორა 83, 88
პრუსტი მ. 54
პუშკინი ს. 560

ჟამბე ვ. 527
ჟიდი ა. 54
ჟილსონი ე. 351, 469, 471, 474
ჟოლიო-კიური ფრ. 4

რადლოვი ე. 26
რათუნაუ ვ. 327
რაილი ჯ. 68, 120, 137
რაინახი გ. 327
რაინპოლდი კ. 44, 65
რაიხენბახი ჰ. 147, 156, 294
რამიშვილი ნ. 171
რამზეი ვპ. 78, 103, 121
რანერი კ. 408, 471, 472, 475, 477, 482
რანკე ლ.ფ. 38
რასელი ბ. 8, 68, 72, 73, 83, 91, 94, 96-126, 130, 134, 138, 383, 433
რასელი ჯ. 99
რაფაელი 55
რე ჰ. 534
რეიდენი ვ. 522
რემბრანდტი ჰ.ერ. 55
რენანი ე. 547
რენდოლფი თ. 479
რიდელი მ. 18
რიჩიანი მ. 524
რიკერტი ჰ. 8, 38, 39, 191, 264, 281-293, 302, 303, 329, 339, 340, 346, 353, 357, 359, 407, 432, 433, 490, 493, 517, 522, 530, 531, 535, 548
რიკიორი პ. 325, 496, 497, 529, 543
რილკე რ. მ. 331, 425, 489
რიღი ა. 264, 281
რობესპიერი მ. 292
როლე ე. 24
როზმოზერი გ. 244
როთაკერი ე. 50, 225
როისი ჯ. 78, 352, 488, 495
როკფელერი 113

რორტი რ. 35, 74, 90, 94, 96, 172, 245, 519, 546, 566
როტბლატი ი. 4
როჰაიმი გ. 246
რუსო ჟ. ჟ. 54, 199, 545, 548, 555, 558, 560, 564, 565

საჯალსკი ვ. ა. 265
სალადინი 249
სალივანი ი. 216
სალივანი ჰ. ს. 245
სანაია კ. 298
სანაია მ. 23
სანტაიანა ჯ. 88
სარლი ჯ. რ. 233
სარტრი ჟ. პ. 7, 11, 181, 189, 204, 208, 210, 222, 231, 238, 245, 248, 325, 403, 405, 427, 447, 449-468, 488 – 490, 496, 501, 526, 528, 529, 531, 543, 575, 515, 522
სენეკა 447
სიმონ-შეფური რ. 240, 241, 243, 244
სინგლერი ი. 305
სკოტი დუნს 407, 419
სლოტენდაიკი პ. 21, 428, 523
სნიდერი დ. 87
სოკრატე 15, 21, 27 – 31, 35, 125, 213, 215, 233, 292, 321, 350, 398, 508, 526, 535, 547, 569
სოლოვიოვი ე. 188
სოსიური ფ. 550, 558 – 561
სპოლდინგი ე. 78, 352
სპენსერი ჰ. 23, 52, 68, 106, 111, 184, 485
სპინოზა ბ. 10, 31. 41, 53, 128, 132, 137, 177, 200, 247, 438, 443, 513
სტალინი ი. 171-174, 182, 183, 248
სტროსონი პ.ფ. 68, 120, 233
სუნ-იატ-სენი 113
სუძუკი დ.ტ. 247, 252
სციპიონი 240

ტარსკი ა. 163, 164
ტატიშვილი ე. 23
ტენიერი დ. 554
ტენისონი ა. 252
ტილიხი პ. 504, 505
ტოლსტოი ლ. 41, 122, 421
ტორკვემადა 472
ტრასი დესტიუ დე 190, 195
ტრენდელენბურგი ფრ. 38
ტრენდელენბურგი ა. 86
ტროელში ე. 326
ტროცკი ლ. 459
ტურენი ა. 221
ტუფინაშვილი ნ. 23

უაიტჰედი ა. ნ. 8, 54, 100, 106, 121, 383-402. 433, 470, 479, 513
უესპერი ვ. 74
უზენერი პ. 273
უზნაძე დ. 23, 51, 67
უიზდომი ჯ. 72, 120
უიტმენი უ. 88
უნამუნო მ. 4, 406

ფაიერაბენდი პ. 161
ფაილი ე. 478
ფაიჰინგერი ჰ. 144, 147, 263, 264, 293-298
ფენდერი ა. 327
ფინკი ე. 408, 429
ფიშერი კ. 38, 279, 353
ფიხტე ი.გ. 24, 39. 41, 48, 59, 69, 98, 177, 179, 194, 204, 262, 263, 265, 267, 273, 278, 293, 301, 305, 330, 352, 412. 422, 465, 493, 505, 506, 507. 511, 513, 547. 569, 570
ფლობერი გ. 452
ფოგტი კ. 342, 469
ფოიერბახი ლ. 23, 80. 168-170, 173, 204, 206, 230, 237, 238, 243, 252, 257, 262, 469. 496, 503, 504, 513, 517, 570
ფოლკელტი ი. 264
ფოლკმან-შლუკი კ.ჰ. 408
ფრეგე გ. 99, 100, 121, 123, 130, 138, 307, 309
ფროიდი ზ. 148, 150, 153, 188, 208, 214, 216, 217, 235, 236, 239, 240, 246-248, 256, 257, 343, 347, 454. 529, 550

შადი ი.ა. 227
შარდენი ტეიარ დე 399, 473, 479-487
შარია პ. 186
შარონი ბ. 509
შატლე ფრ. 530, 531
შელერი მ. 11, 195, 303, 324, 326-350, 404, 413
შელინგი ფ. ვ. ი. 52, 68. 78, 98. 150, 177, 194, 200, 227, 241, 262, 318, 403, 485, 494, 507, 513, 517, 570
შეროზია ა. 452
შეფერი ჰ. 475, 476
შექსპირი 27
შვაიცერი ა. 450, 472
შთაინფორთი უ. 139
შოპქელინი ბ. 250

ფროლიხი გ.ი. 190
ფრომი ე. 214, 215, 245-261, 489, 490
ფუკო მ. 36. 515, 516. 518. 520. 526-543, 545, 556
ფუნკე გ. 18, 502, 508. 575

ქუაჩახია ვ. 186
ქრისტე 251, 337, 441, 480, 483
ქსენოფანე 165
ქუაინი უ.ვ.ო. 8, 73, 98, 485
ქუთელია ა. 186

შილერი ფ. 83, 330
შილერი ფრ. 217, 218, 424
შირახი გ.ბ. 22 .
შლაიერმახერი ფ.დ. 22, 338, 504
შლეგელი ვ. 24
შლეგელი ფრ. 24
შლიკი მ. 68, 72, 122, 152, 163
შმიდტი ა. 232
შნაიდერი ა. 407
შნაიდერი ჰ. 79
შონბერგი ა. 197, 198
შოპენჰაუერი ა. 22, 23, 26, 31, 32, 52-54, 69, 70, 80, 125, 188, 194, 228, 237, 251, 252, 262, 263, 279, 294, 297, 300, 335, 343, 347, 382, 397, 415, 459, 469, 496, 498, 574
შოუ ბ. 54
შპენგლერი ო. 22, 23, 36
შპეტი გ. 303, 326
შპეხტი კ.გ. 194
შპეხტი რ. 16
შპრანგერი ე. 50
შრადერი ვ. 505
შრედინგერი 162
შროეტერი ვ. 517
შტაიგერვალდი რ. 224
შტალმახი ი. 205, 366
შტამლერი რ. 176, 264
შტერნი ვ. 351
შტიორინგი ჰ. 27
შტირნერი მ. 26, 262, 517, 567, 568, 570, 574
შტუმპფი კ. 304
შულცე ი.ე. 99
შულცე ე. 509
შუპე ვ. 283, 322

ჩესტერტონი გ. 27
ჩომსკი ნ. 226
ჩხენკელი ა. 23

ცელერი ე. 262, 433
ციმერლი ვ. 17, 225, 241-243, 254
ცოხერი რ. 264

წერეთელი ს. 7, 51, 118, 184, 186, 203

ჭაჭავაძე ნ. 177, 186
ჭელიძე მ. 300

ხელაია ა. 472
ხომსკი ნ. 146
ხრუშჩოვი ნ. 6

ჯანელიძე ა. 23, 52
ჯენტილე ჯ. 300
ჯეიმისონი ფ. 520
ჯეიმზი უ. 46, 54, 68, 70, 71, 74, 78-85, 88, 90, 453
ჯიოევი ო. 177, 261, 543

ჰაბერმასი ი. 17, 195, 196, 224-229, 231, 233-246, 408, 428, 452, 518, 524, 566

ჰაიდეგერი მ. 11, 14, 15, 33, 35, 36, 48, 96, 147, 163, 188, 189, 197, 202-205, 208-211, 213, 214, 221, 231, 235, 237, 247, 248, 252, 254, 278, 302, 303, 313, 324, 326, 339, 351, 366, 381, 394, 399, 403, 406-430, 433, 435-438, 445, 447, 449, 450, 453, 460, 462-464, 466, 472, 488, 489, 501-503, 506, 507, 515, 522- 524, 526, 528, 545, 548, 550, 557-559, 561, 562, 565, 575
ჰაიზენბერგი ვ. 420
ჰაიმზოეთი ჰ. 127, 274, 378
ჰაინემანი ფრ. 274, 403
ჰამლეტი 94
ჰარისი ი.ფ. 325
ჰარისი უ. 87
ჰარტმანი ე. 69, 299, 303, 411
ჰარტმანი ნ. 15, 124, 127, 274, 324, 326, 327, 348, 352, 365-382, 387, 389, 392, 394, 400, 462, 548, 566, 575
ჰაქსლი ო. 112
ჰეგელი გ. ვ. 8-10, 13, 17, 19, 21, 22, 37-41, 55, 56, 68, 69, 84, 86 – 88, 96-98, 101, 106, 144, 150, 165, 166, 168, 172-177, 179, 181, 193, 198, 200-206, 213, 215, 226-230, 232, 237, 238, 241, 243, 251, 252, 262, 263, 265, 267-269, 273, 275, 293, 299-301, 303, 323, 329, 330, 340, 342, 348, 366, 378, 379, 393, 398, 400, 403, 406, 409, 422, 424, 425, 429, 433, 452, 455, 458, 469, 484, 490, 504, 506, 507, 513, 525, 526, 545, 552, 553, 562, 570, 574
ჰეკელი ე. 339
ჰელმჰოლცი ჰ. 264
ჰერაკლიტე 28, 35, 41, 174, 389, 394, 419, 483, 547
ჰერდერი ი.გ. 301, 485
ჰერიგელი ე. 353, 357
ჰერშანი ფ.ვ. 418
ჰერშესი 414

პერცოგი ფრ. 479
ჰილდენბრანდი დ. 312
ჰინსკე ნ. 19, 502, 507
ჰიოლდერლინი ფრ. 425
ჰიპიას მეტაპონტელი 111
ჰიპოლიტი ჟ. 406, 526, 534
ჰიუმე დ. 45, 46, 99, 101, 110, 116, 129, 133, 149, 150, 152, 157, 158, 160, 266, 389, 397, 507, 509
ჰერბარტი ი.ფ. 44, 205
ჰიტლერი ა. 205, 248
ჰორკჰაიმერი მ. 187-197, 207, 209, 245, 440, 528
ჰობსი თ. 41, 141, 217, 251, 530
ჰოლბახი პ. 41, 173, 513
ჰოლტი ეპ. 78, 352
ჰომანი ა. 40
ჰომეროსი 30, 533
ჰორიშე ი. 549
ჰორნი კ. 245
ჰუბშერი ა. 335
ჰუმბოლდტი ვ. 146, 338
ჰუსერლი ე. 11, 20, 151, 202, 203, 205, 208, 209, 235, 248, 263, 276, 287, 301-327, 329, 330, 338, 339, 347, 350, 353, 356, 358, 367, 399, 406, 407, 409, 431, 450, 464, 465, 515, 516, 545, 548, 549, 550, 552-554, 558

სარჩევი

შესავალი - XX საუკუნის ფილოსოფიის დინამიკა 3
სიცოცხლის ფილოსოფია 22
ფრიდრიხ ნიცშე (1844-1900) 23
ვილჰელმ დილთაი(1833-1911) 36
ანრი ბერგსონი(1859-1941) 51
ნეოპოზიტივიზმი, პრაგმატიზმი, პოსტპოზიტივიზმი 68
პრაგმატიზმი 73
ჩარლზ სანდერს პირსი(1839-1914) 74
უილიამ ჯეიმზი(1842-1910) 79
ჯონ დიუი (1859-1952) 84
ნეოპოზიტივიზმი 97
ბერტრან რასელი(1872-1970) 98
ლუდვიგ ვიტგენშტაინი(1889-1951) 119
პოსტპოზიტივიზმი 147
კარლ პოპერი (1902-1994) 148
XX საუკუნის მარქსიზმი(დიალექტიკური მატერიალიზმი და ფრანკფურტის სკოლა) 168
მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფია - დიალექტიკური მატერიალიზმი 172
ფრანკფურტის სკოლა როგორც დასავლური მარქსიზმი 187
მაქს ჰორკჰაიმერი(1995-1973) და ფრანკფურტის სკოლა 187
თეოდორ ადორნოს(1903-1969) ნეგატიური დიალექტიკა 196
ჰერბერტ მარკუზე(1898-1979) 207
იურგენ ჰაბერმასი(დაბ. 1929) 224
ერიხ ფრომი(1900- 1980) 245
ნეოკანტიანელობა 262
მარბურგის სკოლა 265
ჰერმან კოჰენი (1842-1918) 265
პაულ ნატორპი(1854-1924) 273
ფრაიბურგის სკოლა 278
ვილჰელმ ვინდელბანდი(1848-1915) 279
ჰაინრიხ რიკერტი(1863-1936) 281
ფიქციონალიზმი 293
ჰანს ფაიჰინგერი(1852-1933) 294

ფენომენოლოგია 301
ედმუნდ ჰუსერლი(1859-1938) 303
მაქს შელერი(1874-1928) 326
რეალონტოლოგია 351
ემილ ლასკი(1875-1915) 353
ნიკოლაი ჰარტმანი(1882-1950) 365
ალფრედ ნორთ უაიტჰედი(1861-1947) 382
ექსისტენციალიზმი 403
მარტინ ჰაიდეგერი(1889-1976) 407
კარლ იასპერი (1883-1969) 430
ჟან-პოლ სარტრი(1905-1980) 449
რელიგიური ფილოსოფია 469
ტეიარ დე შარდენი(1881-1955) 479
გაბრიელ მარსელი(1889-1973) 488
ვილჰელმ ვაიშედელი(1905-1975) 501
პოსტმოდერნი ფრანგულ ფილოსოფიაში 515
მიშელ ფუკო(1926-1984) 526
ჟაკ დერიდა(დაბ. 1930) 543
მსოფლმხედველობის ძიება და პირადი პასუხისმგებლობა 567
Guram Tevzadze, A history of XX century philosophy (Annotation). 577
მითითებული ლიტერატურა 578
სახელთა საძიებელი 589

გამომცემლობის რედაქტორი ც. ჯიშკარიანი
ტექნიკური რედაქტორი თ. ფირცხელანი
კორექტორები: ც. მოლოდინი, ქ. გაჩეჩილაძე, მ. ქუმსიაშვილი

ხელმოწერილია დასაბეჭდად 8.05.02
საბეჭდი ქაღალდი 60X84 1/16
პირ. ნაბეჭდი თაბახი 41,8
სააღრ.-საგამომც. თაბახი 33,64
შეკვეთა № 62 ტირაჟი 300
ფასი სახელშეკრულებო

თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა,
380028, თბილისი, ი. ჭავჭავაძის გამზ., 14

თბილისის უნივერსიტეტის
სარედაქციო-სადუბლიკაციო კომპიუტერული სამსახური
380028, თბილისი, ჭავჭავაძის გამზ.,1.