

მიხეილ მახარაძე

ექსისტენციალიზმის ანალიზი და შეფასებები ქართულ ფილოსოფიაში კონსტანტინე (კოტე) ბაქრაძე¹

შესავალი

ექსისტენციალიზმი თანამედროვეობის ერთ-ერთი გავლენიანი ფილოსოფიური მიმდინარეობაა. მისი მთავარი თავისებურებაა ის, რომ არ იფარგლება მხოლოდ ფილოსოფიით. დროთა განმავლობაში მან შეაღწია მწერლობაში, ხელოვნებაში, თეოლოგიაში და ა. შ.

საქართველოში ექსისტენციალიზმმა ფეხი მოიკიდა გასული საუკუნის 60-იანი წლებიდან, როცა 1960 წელს ჟურნალ „მნათობში“ (# 11) გამოქვეყნდა კოტე ბაქრაძის ვრცელი სტატია „ექსისტენციალიზმი“. 1962 წელს კი გამოიცა მისივე წიგნი – „ექსისტენციალიზმი“. უნდა აღინიშნოს, რომ ბაქრაძის წიგნი, ფაქტობრივად, წარმოადგენს მისივე სტატიის გაფართოებულ და დახვეწილ ვარიანტს. ასე რომ, მთლიანობაში ეს ორი ნაშრომი ავსებს ერთმანეთს.

ექსისტენციალიზმს სპეციალური ნაშრომები მიუძღვნეს არჩილ ბეგიაშვილმა (1971), ედუარდ კოდუამ (1984) და ზურაბ კაკაბაძემ (1988). ეს ნაშრომის გამოქვეყნების თარიღია, იგი გაცილებით ადრე დაინერა). ექსისტენციალიზმი ვრცლად არის წარმოდგენილი გურამ თევზაძის ნაშრომში „XX საუკუნის ფილოსოფიის ისტორია“ (2002, გვ. 403-468).

ექსისტენციალიზმის ცალკეული საკითხები და სხვადასხვა ექსისტენციალისტი ფილოსოფოსის შეხედულებები განხილულია თამაზ ბუაჩიძის, ვახტანგ ერქომაიშვილის, რევაზ გორდუნიანის, არჩილ ბაქრაძის, ავთანდილ პოპიაშვილის, ხვთისო გოგოჭურის, რაულ ჩანტლაძის, ანზორ ბრეგაძის, რევაზ ბალანჩივაძის, გიორგი ბარამიძის, ირაკლი ბათიაშვილის ნაშრომებში.

კიდევ ერთ მომენტზე შევჩერდებით. ქართველ ფილოსოფოსთაგან, ვინც სპეციალური ნაშრომი მიუძღვნა ექსისტენციალიზმს, თითოეულს თავისი მიდგომა აქვს თემისადმი. ბაქრაძე თავის შეხედულებებს ძირითადად ჰაიდეგერის თვალსაზრისთა კრიტიკული ანალიზის საფუძველზე აყალიბებს, ბეგიაშვილისთვის ასეთი ავტორი სარტრია, ხოლო კოდუასთვის – იასპერსი. რაც შეეხება ზ. კაკაბაძეს, მისთვის ასეთი ავტორი არ არსებობს. ის თავისი პოზიციის ჩამოყალიბებისას თითქმის თანაბრად იხილავს ჰეგელის, კირკეგორის, ჰაიდეგერის, სარტრისა და კამიუს თვალსაზრისებს, თუმცა კირკეგორს ცოტა მეტ ყურადღებას უთმობს.

¹ ბათუმის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოსოფიის დეპარტამენტის პროფესორმა ვარდო ბერიძემ პროფესორ მიხეილ მახარაძის გარდაცვალების შემდეგ მომართა ეს სტატია. დიდი პატივით ვბეჭდავთ ხსენებულ სტატიას ბატონი მიშას სულის საოხად.

კ. ბაქრაძე ექსისტენციალიზმის შესახებ

ბაქრაძის ორივე ნაშრომი არსებითად ექსისტენციალიზმის მამამთავრის მარტინ ჰაიდეგერის შეხედულებების გადმოცემისა და კრიტიკის ფონზე იშლება. თუმცა, ამ გავლენიანი ფილოსოფიური მიმართულების ძირითადი პრინციპების ანალიზსა და შეფასებას ბაქრაძე მისთვის დამახასიათებელი მსჯელობის სიღრმითა და ლალი სტილით ახერხებს.

ორივე ნაშრომში, მართალია, გაკვრით, მაგრამ სხვადასხვა დოზით მაინც ეხება ექსისტენციალიზმის ნამყვან ნარმომადგენლებს – კირკეგორს, ბერდიაევს, იასპერსს, სარტრს, მარსელს. მათგან შედარებით მეტ ყურადღებას აქცევს კირკეგორსა და ბერდიაევს.

აქ კვლევის ძირითადი მიმართულებიდან მცირეოდენ გადახვევას გავაკეთებ. საქმე ის არის, რომ ქართველ ფილოსოფოსთაგან ექსისტენციალიზმისა და ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის მიმართებას საგანგებოდ შეეხო ედუარდ კოდუა. ვნახოთ, როგორია მისი თვალსაზრისი ამასთან მიმართებით.

კოდუას ექსისტენციალიზმზე ნაშრომში ორიგინალურია ექსისტენციალიზმისა და ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის მიმართების განხილვა-ანალიზი. ეს საკითხი ვერ არის მთლად ნათლად წარმოდგენილი და ბევრ კითხვასაც ბადებს, მაგრამ თვით ფაქტი ამგვარი ანალიზისა ყურადსაღებია.

ავტორი ჯერ საუბრობს ჰაიდეგერის დამსახურებაზე – მან ფილოსოფია მობრუნა ადამიანისკენ, ეს იყო ფილოსოფიის მიმართვა ადამიანისკენ და მისი დაყენება ფილოსოფიური კვლევის ცენტრში. მსგავსი ვითარებები ადრეც იყო, მაგ., სოკრატე, კანტი, მაგრამ მათმა შემოქმედებამ ამ მიმართებით განვითარება ვერ ჰპოვა: სოკრატეს ანთროპოლოგიურ ხედვებს პლატონი ცვლის საერთოდ ყოფიერების თეორიით; ხოლო კანტის ანთროპოლოგიური ხედვები ნეოკანტიანელებთან საერთოდ იკარგება.

ამის მიზეზად კოდუა მიიჩნევს იმ გარემოებას, რომ გენიოსები თავიანთ ეპოქებს უსწრებენ, ხოლო მიმდევრები ეპოქების ამოცანებით ისაზღვრებიან.

XX საუკუნეში ფილოსოფიამ ადამიანის პრობლემას ყურადღება მიაქცია ორი ფორმით – ექსისტენციალიზმი და ფილოსოფიური ანთროპოლოგია. ამ მიმართულებათა მეთაურები – ჰაიდეგერი და შელერი საუკუნის მოაზროვნეები არიან.

მართალია, ჰაიდეგერი ცდილობდა ანთროპოლოგიზმის დაძლევას, მაგრამ უშედეგოდ, მასთან – „ყოველ შემთხვევაში რეალურია ექსისტენციალიზმისა და ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის მიმართების პრობლემა“ (5, გვ. 116).

კოდუა იმონებს მ. ლანდმანს, ვისი აზრითაც, იასპერსი უარყოფს ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას, ხოლო ჰაიდეგერი პირიქით – ეჭვქვეშ არ აყენებს ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის იდეებს. თუმცა, ჰაიდეგერის „ექსისტენციური ანალიტიკა“ გაცილებით უფრო შორს მიდის, რადგანაც ის ადამიანის ყოფიერებისეულობაზე ამახვილებს ყურადღებას და ამით ყოფიერებასაც უფრო გადაგვიშლის.

კოდუა ყურადღებას ამახვილებს იმაზე, რომ ლანდმანი ექსისტენციალიზმს აკნინებს და თუ რაიმე მნიშვნელოვანია მასში, ანთროპოლოგიამდე დაყავს. ამასთან, იმ გარემოებასაც ეხება, როცა ადამიანის შესახებ მოძღვრებათა ორი მიმართულებით

ბიდან (ექსისტენციალიზმი და ფილოსოფიური ანთროპოლოგია) მადომინირებული გახდა ექსისტენციალიზმი. ავტორის შენიშვნით, ეს იმას ნიშნავს, რომ ჰაიდეგერის ექსისტენციალიზმი უფრო მეტი იყო, ვიდრე ანთროპოლოგია. „ეს მეტი, პირველ ყოვლისა, არის ფილოსოფიის მოზრუნება გნოსეოლოგიზმისა და პოზიტივიზმის (რომელნიც შემეცნებისა და მეცნიერების გააბსოლუტურებას ენეოდნენ) ბატონობიდან ყოფიერების პრობლემისკენ ...“ (5, გვ. 117).

კოდუა მიიჩნევს, რომ ჰაიდეგერმა ვერ დაძლია ანთროპოლოგიზმი – მისი დასაბუთება ადამიანის ყოფიერების უპირატესობაზე გადაიქცა ადამიანის ყოფიერების კვლევის გააბსოლუტურებად. „ფაქტობრივად, მოხდა ისე, რომ ჰაიდეგერმა დასვა და თავისებურად გადაწყვიტა ადამიანის ყოფიერების ანუ მუნყოფიერების საზრისის თუ ჭეშმარიტების პრობლემა“ (იქვე, გვ. 119). ამასთან, „ჰაიდეგერთან მეტაფიზიკის კითხვის დასმა ანთროპოლოგიური საკითხის გადალახვაა, მაგრამ მეტაფიზიკის შესაბამისი ნაგებობის უქონლობის გამო ძირითადად მისი ნააზრევი დარჩა მუნყოფიერების მეტაფიზიკის დონეზე“ (იქვე). ამიტომაც ჰაიდეგერმა საბოლოოდ ვერ დაძლია ანთროპოლოგიზმი და ვერ შექმნა ყოფიერების ონტოლოგია.

თუმცა, ჰაიდეგერისთვის მუნყოფიერების სოციოლოგიის ანალიტიკაც აუცილებელია, მაგრამ არასაკმარის მომენტად მიიჩნევს იასპერსი, პირიქით, იგი გამორიცხავს ანთროპოლოგიას და სხვა მეცნიერებებს ამ სფეროდან, რომლითაც შეიძლება ადამიანის გაგება, რადგან მათი არსებაა ადამიანის გასაგნობრიობა. იასპერსის აზრით, ადამიანის ნვდომის ერთადერთი გზაა ექსისტენციალისტური ფილოსოფია (5, გვ. 211).

კოდუა აღნიშნავს, რომ, ყველაფრის მიუხედავად, იასპერსთან, უფრო სწორად, მის ექსისტენციალურ ფილოსოფიაში მაინც რჩება ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის კვალი და ამ საკითხში იმონმებს მ. ლანდმანს, რომლის თანახმადაც, „...რასაც იასპერსი ექსისტენციის ღიაობასა და გადანყვეტილების თავისუფლებაზე ამბობს, მთლიანად და სავსებით ეკუთვნის ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ძირეულ მოძღვრებებს“.

კოდუას აზრით, ლანდმანი მართალია, როცა აღნიშნავს, რომ ყოფიერებაზე მოძღვრებაში ექსისტენციალიზმი და ფილოსოფიური ანთროპოლოგია ბევრ რამეში ემთხვევა ერთმანეთს. მაგრამ ლანდმანი არაა მართალი, როცა ექსისტენციალიზმისა და ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის გაიგივებას ცდილობს.

საკითხის სიცხადისთვის კოდუა იმონმებს კიდევ ერთი ავტორის – მაცეი პოტემპას მოსაზრებას, რომლის თანახმად, იასპერსის მოძღვრება სხვადასხვა საკითხზე და მათ შორის, ექსისტენციალიზმზე, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის გაგრძელებაა. კოდუას აზრი კი ასეთია: „ისე როგორც ლანდმანთან, პოტემპასთანაც გადაჭარბებაა, რადგანაც ის პუნქტები, რომელშიც იგი ანთროპოლოგიას ხედავს, ექსისტენციალიზმის ბირთვია და თუ ეს ანთროპოლოგიაა, ექსისტენციალიზმი კარგავს სპეციფიკას. მაგრამ ერთი რამ ცხადია, რომ ანთროპოლოგიის ელფერი გასდევს ექსისტენციალური ფილოსოფიის მრავალ მომენტს“ (5, გვ. 212).

კოდუას ეს მოსაზრება ცოტათი მაინც წინააღმდეგობის შემცველია. ამასთან, ექსისტენციალიზმისა და ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის მიმართებაზე კოდუას წიგნში ნათელი პასუხი არ არის. თუმცა, ამას ვერ ვხედავთ ვერც ჰაიდეგერთან,

ვერც იასპერსთან, ვერც ლანდმანთან და ვერც პოტემპასთან. ეს კი არსებითად XX საუკუნის ფილოსოფიის ორი მნიშვნელოვანი მიმართულების შესასწავლი საგნის – ადამიანის ურთულესი პრობლემებით უნდა იყოს გამოწვეული.

ჩვენ ასე გვესმის, რომ ექსისტენციალიზმი უფრო ფართო მოვლენაა და მისი ერთი მომენტი ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის – დამოუკიდებელი დარგის შესწავლის საგანია.

დავუბრუნდეთ თემას. ბაქრაძე შესავალში აღნიშნავს, რომ XIX-XX საუკუნეების მიჯნაზე დასავლეთის ფილოსოფიას არსებითად ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის მეორე მხარე – გნოსეოლოგია აინტერესებდა და იბრძოდა მეტაფიზიკის წინააღმდეგ.

ემპირიოკრიტიციზმი და მახზმი, იმანენტური სკოლა, ნეოკანტიანური მიმართულებანი და სხვა იბრძვიან მეტაფიზიკის წინააღმდეგ და ცდილობენ მატერიალიზმსა და იდეალიზმზე მალლა დადგომას. თუმცა, საბოლოოდ ისინი ან სუბიექტურ-იდეალისტურს ან ეკლექტიკურ პოზიციას იცავენ.

ბაქრაძის აღნიშვნით, იმ დროს წმინდა ფილოსოფიური თვალსაზრისით, დასავლეთის (ბაქრაძესთან ყოველთვის იხმარება ბურჟუაზიული) ფილოსოფიური მიმართულებანი ორ დიდ ჯგუფად იყოფა: ერთი ჯგუფი ცდილობს, ყველაფერი შემეცნების თეორიაზე დაიყვანოს, ხოლო ობიექტურ, ცნობიერებისგან დამოკიდებული სამყაროს დაშვებას მცდარად დასმულ საკითხად მიიჩნევს (მაგ. პრაგმატიზმი, ნეოპოზიტივიზმი და სხვ.); მეორე ჯგუფისთვის მთავარია არა შემეცნების საკითხი, არამედ თვითონ სინამდვილე, სამყარო, არსებული (ნეოთომიზმი, ფენომენოლოგიის ჰუსერლის სკოლა, ექსისტენციალიზმი).

ამასთან, ნეოთომიზმი კათოლიკური რომის, კათოლიკური ეკლესიის ოფიციალური ფილოსოფიაა, ხოლო ექსისტენციალიზმმა, ფილოსოფიის გარდა, ფეხი მოიკიდა მწერლობასა და ხელოვნებაში.

ბაქრაძე აღნიშნავს, რომ ექსისტენციალიზმი პირველი მსოფლიო ომის შემდეგ წარმოიშვა და თანდათანობით გავრცელდა, ხოლო მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ ეპიდემიასავით მოედო ევროპას. ექსისტენციალიზმი მოდად გადაიქცა. მწერლები და ხელოვანები მის პოპულარიზაციას ეწევიან თავიანთ შემოქმედებაში. ასეთი პოპულარობის გამო ზოგიერთი ავტორი ამ მიმართულების ფილოსოფიურობასაც კი ეჭვქვეშ აყენებს. მაგ., მაიერი აღნიშნავს ამ მიმართულების პრობლემების აქტუალობას, თუმცა, ამავე დროს, გამოთქვამს ეჭვს მისი, როგორც სერიოზული ფილოსოფიის შესახებ.

აქ ბაქრაძე საჩოთირო აზრს გამოთქვამს, კერძოდ: დასავლეთში ეს მიმართულება წესითა და რიგით არ უნდა იყოს პოპულარული, რადგანაც მისი წარმომადგენლების შრომები რთული ენით არის დაწერილი და თვით ექსისტენციალიზმის წარმომადგენლებსაც არ ესმით ერთმანეთის. ზოგიერთი მათგანი ათეიზმამდე მიდის, ზოგიერთი კათოლიკურ რელიგიამდე, ზოგიერთი ფაშისტი და ჰიტლერის მომხრე იყო, ზოგიერთი ანტიფაშისტი. ფრანგი ფილოსოფოსის პ. ფოულქუიეს აღნიშვნით, ექსისტენციალიზმის მთავარ წარმომადგენელთა შრომები 10 კაცსაც არ წაუკითხავს, გაგებით კი 10-ზე ნაკლებს (1, გვ. 464).

ამერიკული ფილოსოფოსი და შესანიშნავი პუბლიცისტი (ბაქრაძის სიტყვებია) დანემი ექსისტენციალიზმს უფრო დაავადებად მიიჩნევდა და მიზნად ისახავდა, ხელი შეეშალა მისი გავრცელებისთვის (2, გვ. 336).

ეს ერთგვარი ნიჰილისტური დამოკიდებულება ექსისტენციალიზმისადმი დღევანდელი გადასახედიდან საფუძველს მოკლებულია. თუნდაც ავიღოთ თვალსაზრისი – ექსისტენციალიზმი ამოდის თეოლოგიიდან და ცდილობს მისი იდეების დასაბუთებას ფილოსოფიის მეშვეობით. ექსისტენციალიზმი, საყოველთაო აზრით, არის ადამიანსა და მასთან დაკავშირებულ პრობლემებზე მოძღვრება. ბუნებრივია კითხვა – ადამიანთან დაკავშირებული საკითხები და პრობლემები რატომ არის მაინცდამაინც მხოლოდ თეოლოგიის კუთვნილება? განა მთელი ფილოსოფიის ისტორია იმას არ ადასტურებს, რომ ადამიანი არის მისი კვლევის ერთ-ერთი ძირითადი ობიექტი? ამაზე მინიშნებაა ბაქრაძესთანაც: „ექსისტენციალისტები ფილოსოფიის ისტორიაში ეძებენ თავიანთ წინაპრებს: სოკრატე, ავგუსტინე, ტ. აქვინელი, ლუთერი, კალვინი, პასკალი, კანტი, ნიცშე, კირკეგორი, დოსტოევსკი და სხვ. – ის ფილოსოფოსები და მოაზროვნეებია, რომლებიც, ექსისტენციალისტების აზრით, ექსისტენციალურ პრობლემებს იკვლევდნენ“ (1, გვ. 463).

მართალია, ფილოსოფიის განვითარების სხვადასხვა ეტაპზე ადამიანის პრობლემის კვლევა მეტ-ნაკლები ინტენსივობით მიმდინარეობდა, მაგრამ ეს არ ცვლის საერთო ვითარებას. რაც შეეხება ექსისტენციალიზმს, მან ადამიანზე სხვადასხვა ფილოსოფიური მოძღვრებებისა და ცალკეული ფილოსოფოსების შეხედულებები შეაჯამა და მისცა სისტემის სახე. შეიძლება ითქვას, რომ ექსისტენციალიზმში აკუმულირდა ადამიანის შესახებ წარსულის არა მხოლოდ თეოლოგიური და ფილოსოფიური, არამედ ლიტერატურული და სახელოვნებო მემკვიდრეობა. საბოლოოდ ყველაფერი დაიწურა, გაანალიზდა და შეჯამდა, რის საფუძველზეც ჩამოყალიბდა ადამიანის შესახებ ყველაზე სრულყოფილი ფილოსოფიური მიმდინარეობა – ექსისტენციალიზმი.

ქართულ ფილოსოფიაში ეს საკითხი ნათლად წარმოაჩინა ე. კოდუამ. მისი აზრით, ექსისტენციალიზმი გასცდა ევროპას და გავრცელდა აზიისა და ამერიკის კონტინენტებზე. ამასთან, იგი არ შემოიფარგლა მხოლოდ ფილოსოფიით და შეიჭრა ლიტერატურაში, რელიგიურ ცნობიერებასა და ხელოვნების სხვადასხვა სფეროებში. ეს აზრი კოდუას სიღრმისეულად და ლაკონიურად აქვს გადმოცემული, ამიტომაც ვრცლად დავიმონწმებთ ციტატას მისი ნაშრომიდან: „ეს უჩვეულო ჰორიზონტი გამონვეული იყო იმით, რომ ექსისტენციალიზმმა ყველაზე კარგად გამოხატა ადამიანისა და ეპოქის სურათი და შეძლო ჩასწვდომოდა თანამედროვე ყოფიერების საფუძველებს. ექსისტენციალიზმმა გაიაზრა თანამედროვე ბურჟუაზიული ევროპის კულტურა და მისი მატარებელი ადამიანის ყოფიერება, დაადგინა მათი სპეციფიკა და ძირითადი ნიშნები. ფილოსოფია დაუბრუნდა თავის უპირველეს ამოცანას – ყოფიერების გაგებას და შეძლო საკუთარი ეპოქისა და კულტურის ასახვა“ (5, გვ. 11).

აქვე უნდა აღინიშნოს ის, რომ ექსისტენციალიზმის მიმართ უარყოფითი დამოკიდებულება დასავლეთის აღიარებული მოაზროვნეების (ჰაიდეგერი, ბოხენსკი, ლანდმანი, მაიერი და სხვ.) მხრიდან თავისებურად აისახა ბაქრაძის შეხედულებებ-

ში. შემდეგში ქართულ ფილოსოფიაში (ა. ბეგიაშვილი და ზ. კაკაბაძე) მსგავსი რამ აღარ შეინიშნება. საბოლოოდ ექსისტენციალიზმის არსი და ნამდვილი სახე აჩვენა კოდუამ, რაც კარგად ჩანს მისი ნაშრომის ახლა დამონმებული ციტატიდან.

ბაქრაძე ექსისტენციალიზმზე ზემოთ აღნიშნული ურთიერთგამომრიცხავი შეხედულებების გაცნობის შემდეგ მაინც აღნიშნავს, რომ ექსისტენციალიზმის წარმომადგენლებს აქვთ რაღაც საერთო და ამის შემდეგ ჩამოთვლის წამყვან ექსისტენციალისტებს: ჰაიდეგერი, იასპერსი, სარტრი, მარსელი ფილოსოფიაში, მხატვრულ ლიტერატურაში – სარტრი, კამიუ, კაფკა, სიმონა დე ბოუარი და სხვ.

ექსისტენციალიზმში მოხსნილია ტრადიციული მეტაფიზიკის განსხვავება სუბიექტსა და ობიექტს შორის. აქ ნამდვილი ცოდნა მიიღწევა პიროვნული გამოცდილებიდან, ე.ი. თავისი თავის „შიგნიდან“, ადამიანის არსებობიდან. თუ რა არის ეს „პიროვნული გამოცდილება“, ჩანს ექსისტენციალისტების თავისებური გამოთქმებიდან: „ყოფნა სიკვდილის წინაშე“ (ჰაიდეგერი), „არსი მყიფეა, მსხვრევალია“ (იასპერსი) და სხვ. ყველა ექსისტენციალისტისთვის ფილოსოფიის ძირითადი პრობლემაა არსებობა, არა საერთოდ არსებული, არამედ ადამიანის არსებობა. ექსისტენცია ადამიანის ფარული შესაძლებლობაა, რომელიც გამომჟღავნდება.

ბაქრაძე ეხება ექსისტენციალიზმის პრობლემატიკას. მისი აზრით, ექსისტენციასთან არის დაკავშირებული პრობლემები: ადამიანის „მარტოობა“ და „მიტოვებულობა“, „უიმედობა“ და „მუქარის ქვეშ დგომა“, უძლურება და უსუსურობა, გაკოტრება (ადამიანურის) და არარაობის წინაშე დგომა.

როგორც აღინიშნა, ექსისტენციალიზმისთვის მთავარი საკითხია არა უბრალოდ არსებობა, არამედ ადამიანის არსებობა. ჰაიდეგერის აზრით, „არსებობის არსება მდგომარეობს მის ექსისტენციაში“. აქ იწყება ერთობ საყურადღებო მსჯელობები არსებობაზე. ბაქრაძის აღნიშვნით, სიტყვა „არის“ ყოველთვის არ გამოხატავს არსებობას და ერთის შეცვლა მეორეთი ხშირად უაზრობამდე მიგვიყვანს. მაგ., „ძალი არის ძუძუმწოვარი“ იქცევა უაზრობად, თუკი „არის“ შეიცვლება „არსებობით“ და მივიღებთ: „ძალი არსებობს ძუძუმწოვარი“ (2, გვ. 339).

ჰაიდეგერის აზრით, არ არის სწორი გამოთქმა „ხე არსებობს“, რადგანაც ხეს არ ახასიათებს არსებობა. ამით, ბაქრაძის აზრით, ჰაიდეგერი სულაც არ უარყოფს ხეების არსებობას. „არსებობა“ სულ სხვა რამ არის და იგი მხოლოდ ადამიანისთვისაა დამახასიათებელი. ჰაიდეგერს მიაჩნია, რომ მხოლოდ ადამიანი სვამს საკითხს თავისი არსებობის შესახებ. ის, რომ ადამიანი სვამს კითხვას თავისი თავის შესახებ – ეს არის არსებულის თავისებური გარკვეულობა, არსის არსებობის გარკვეული სახე (2, გვ. 340).

„არის“ ეხება საგნებს, რომლებიც „სახეზეა“. არსებობა ადამიანია, რომელიც მე ვარ, არსებობა არის ის, რაც ყოველთვის ჩემია. აქვე, „ექსისტენციალი, კატეგორიისგან განსხვავებით, არის არსებობის – ადამიანის არსებობის სტრუქტურული გარკვეულობის“ – მისი გამომჟღავნების შესაძლებლობა.

ბაქრაძე ყურადღებას ამახვილებს ჰაიდეგერის მოსაზრებაზე, რომლის თანახმადაც, ნივთებს თავისთავად არავითარი აზრი, მნიშვნელობა არა აქვთ, მათ ადამიანი აძლევს აზრს. სამყარო არსებითად არსებობაზე – ადამიანზე დამოკიდებული (2, გვ. 343). მაგრამ ეს სულაც არ ნიშნავს იმას, თითქოსდა ჰაიდეგერი უარყოფ-

დეს სამყაროს არსებობას ცნობიერების გარეშე. სამყაროს ყოფნის დამტკიცება არ არის საჭირო, რადგანაც ვინცებთ სწორედ ამ პრინციპით: არსებობა არის ყოფნა სამყაროში. არსებობა ისეთი არსია, რომელიც მე ვარ, რომელიც ყოველთვის ჩემია, მაგრამ რომლის ექსისტენციალი არის „ყოფნა სამყაროში“ (2, გვ. 342).

აქ საინტერესო ის არის, რომ, ჰაიდეგერის აზრით, არსებობა არის მოქმედი ადამიანი, რომელიც ქმნის თავის თავს იმად, რაც ის არის. ის სვამს კითხვას იმის შესახებ, რაც მის გარშემოა და ამით სვამს კითხვას თავისი თავის შესახებ.

ის, რაც ჩვენ გარშემოა – ხე, ნივთი, რკინა, სახლი და ა.შ., უაზროა. მათ ადამიანთან მიმართებით აქვთ აზრი. ნივთს აზრი აქვს იმდენად, რამდენადაც მას გამოიყენებს ადამიანი. საბოლოოდ ადამიანი გარემოს მიმართ არის – Homo Faber-ი – ადამიანი მომხმარებელი (იქვე). ეს თემა, როგორც ცნობილია, მწერლობაში გააქტიურა შვეიცარიელმა მწერალმა მაქს ფრიშმა თავის გახმაურებულ რომანში – Homo Faber.

ბაქრაძე აქ აკრიტიკებს ჰაიდეგერს: საგნის, ნივთის ყოფნა არ დაიყვანება მის გამოყენებაზე ადამიანის მიერ, ეს მისი ერთი სახეა. ადამიანი არსებობს სამყაროში [და სამყაროსაც მასთან მიმართებით აქვს მნიშვნელობა]. ადამიანი არის არსებობა სამყაროში – „იქ ყოფნა“. თურმე ადამიანი ყოფილა სამყაროში „გადაადებული“, „მიტოვებული“, „უპატრონო“ და ა. შ.

აქ უნდა განვიხილოთ ერთობ საინტერესო საკითხი: ადამიანის არსებობა წინ უსწრებს მის არსებას, მაშინ როცა ტრადიციულ ფილოსოფიაში და მათ შორის მარქსისტულში – არსება წინ უსწრებს არსებულს, მოვლენას [ექსისტენციალიზმი არსებობას]. ექსისტენციალიზმი ყველაფერი ეს შებრუნებულია, პირიქითაა. რატომ?

ექსისტენციალიზმი ამ კითხვაზე ასეთ პასუხს იძლევა, უფრო სწორად გაცემდა: ღმერთი რომ ყოფილიყო (ეს ათეისტური ექსისტენციალიზის პასუხია) ადამიანის შემოქმედი, მას გარკვეულ არსებას მიანიჭებდა. რადგან ღმერთი არ არის, ადამიანი არსებობს, როგორც კონკრეტული ადამიანი და მან უნდა შექმნას თავისი თავი, თავისი არსებობა იმად, რაც ის არის და ეს იქნება მისი არსება. ექსისტენციალისტების ამ მსჯელობას თუ დავეთანხმებით, მაშინ არსებობა წინ უსწრებს ადამიანის არსებას.

რაც ითქვა, ვრცელდება მხოლოდ ადამიანზე და ეს არ შეიძლება ითქვას საგანზე, ნივთზე, ცხოველზე. მათ არ შეუძლიათ თავისი თავი გახადონ იმად, რაც უნდა იყვნენ, რადგანაც მათ არა აქვთ თავისუფლება. ასეთი მხოლოდ ადამიანია: „ადამიანი ქმნადობა იმად, რაც ის შეიძლება გახდეს და თვითონ ქმნის იმას, რაც ის შეიძლება გახდეს“. ყველაფერი ეს დაკავშირებულია თავისუფლებასთან, რაც მხოლოდ ადამიანს გააჩნია (2, გვ. 345-346).

აქვე შეიძლება აღინიშნოს, რომ არსებისა და არსებობის მიმართების საკითხი სარტრის ექსისტენციალიზმში კარგად და ღრმასაფუძვლიანად აქვს გაანალიზებული არჩილ ბეგიაშვილს (3, გვ.11-14).

ყველაფერი, რასაც ადამიანი აკეთებს, გამოიხატება ზრუნვაში. ადამიანის არსებობის ექსისტენციალი არის ზრუნვა. ეს დებულება ჰაიდეგერის აზრის ბაქრაძისეული ინტერპრეტაციაა.

ჰაიდეგერის ფილოსოფიაში მოცემული პრობლემებიდან – შიში, ზრუნვა, „სამყაროობა“, არსებობა, ჭეშმარიტება, თავის თავის განათება და სხვა – ბაქრაძე განიხილავს მხოლოდ შიშს. შიში არის ადამიანის ყველაზე მთავარი დამახასიათებელი. შიში ორგვარია: შიში (*Die Angst*) და ძრწოლა (*Die Furcht*). ჰაიდეგერი შიშს უკავშირებს არარაობას, რაც გვაშინებს შიშში, არის იდუმალად ნაგრძნობი შესაძლებლობა არარაობისა. შიში მიმართებაშია სიკვდილთან. ადამიანის „გადასროლილობა“ სიკვდილში არის მისი შიშის მდგომარეობა. სიკვდილის წინაშე შიში არის ადამიანის არსებობის დამახასიათებელი. ბაქრაძე ჰაიდეგერის აზრის – „დაიბადება თუ არა ადამიანი, ის უკვე საკმაოდ მოზრდილია სიკვდილისთვის“ – ასეთ ინტერპრეტაციას გვთავაზობს: „სიკვდილი არის ყოფიერების თავისებური ფორმა, რომელიც არსებობას თავიდანვე ახასიათებს“ (2, გვ. 348).

ჰაიდეგერი გვარწმუნებს (?!), აღნიშნავს ბაქრაძე, რომ ადამიანი შიშის გამო გარბის საზოგადოებაში, რომლისთვისაც დამახასიათებელია ლაყბობა, ჭორაობა, ერთმანეთის ჯაშუშობა... აქ ადამიანი ხდება უპიროვნო. რაც შეეხება ამ მსჯელობებში სიკვდილის ფენომენს, ბაქრაძის აღნიშვნით, სხვადასხვა მოაზროვნეთა აზრით, ადამიანი დაბადების წამიდან მიდის სიკვდილის გზით. ადამიანი ცდილობს, გაექცეს სიკვდილს, სიკვდილის შიშს და ის გაიქცევა საზოგადოებაში, სადაც ის კარგავს თავის არსებობას: ის იქცევა, როგორც სხვები, კითხულობს გაზეთებს, მსჯელობს ლიტერატურასა და ხელოვნებაზე; ის მსჯელობს ისე, როგორც სხვები მსჯელობენ. განიცდის სიამოვნებასაც და კმაყოფილებას, როგორც სხვები. მოკლედ ის ითქვიფება საზოგადოებაში, კარგავს თვითობას, ის არის **Man**-ი (1, გვ. 502-503; 2, გვ. 349-350).

ასეთი ადამიანის ყოველდღიური არსებობის მახასიათებელია: ლაყბობა, ორაზროვნება, ერთმანეთის თვალყურის დევნება. **Man**-ი არის „ჩავარდნა“, ადამიანის არსებობის დაქვეითება, ეს არ არის ნამდვილი არსებობა, ჭეშმარიტი არსებობა. აღნიშნულის უკეთ გასაგებად მივმართოთ ბაქრაძის მიერ ინტერპრეტირებულ ჰაიდეგერის თვალსაზრისს: „ადამიანმა უნდა მიაღწიოს ნამდვილ, ჭეშმარიტ არსებობას. ის არავისზე (დმერთზე) და არაფერზე არ არის დამოკიდებული: ის თავის თავზეა დამოკიდებული. ის უნდა გაექცეს **Man**-ს, უპიროვნო არსებობას; ის ხომ მხოლოდ არსებობა არ არის არსებით წინასწარ განსაზღვრული, ის არსებობის შესაძლებლობაა: მან უნდა შექმნას თავი თავიდან, ის, რაც ის უნდა იყოს, განახორციელოს თავისი შესაძლებლობა. მან უნდა აირჩიოს თავისი თავი იმად, რაც ის უნდა იყოს ყოველდღიურობაში. საზოგადოებრიობამ დაფარა, ჩაახშო მისი შესაძლებლობა. მან უნდა დაძლიოს **Man**-ი, დაუბრუნდეს თავის თავს, რომელიც არსებობის სიღრმეში იმყოფება. მან უნდა გახსნას ის, რაც მასში საიდუმლოდ იმარხება და გაადაწყვიტოს“ (იქვე, გვ. 351).

ამასთან, აქ საინტერესოა ადამიანის, უფრო ზუსტად **Man**-ის მიმართება სიკვდილთან, რომელიც ყოველდღიური არსებობისთვის არის „შემთხვევა“. ყოველდღეს და ყოველ საათს ვიღაც კვდება – ახლობელი და შორეული. უპიროვნო **Man**-მა იცის ეს, მაგრამ იგი თვლის, რომ სხვები კვდებიან და ეს მას არ ეხება. ის გაურბის ფიქრს თავისი თავის სიკვდილზე. ის თავის თავს ამშვიდებს იმით, რომ განუსაზღვრელად ღიად ტოვებს საკითხს – „როდის“ მოკვდება.

ბაქრაძე აღნიშნავს, რომ საკითხის გასარკვევად ჰაიდეგერს და მის მომხრეებს სანიმუშოდ მოჰყავთ ლეე ტოლსტოის მოთხრობა – „ივან ილიჩის სიკვდილი“. ივან ილიჩის სიკვდილმა გაახარა [უნებლიედ] მისი ნაცნობები, რადგან ის მოკვდა და არა რომელიმე მათგანი. თავის მხრივ, ივან ილიჩი კვდება, მაგრამ მას არ ესმის ეს. ივან ილიჩს ახსენდება ოდესღაც ნასწავლი სილოგიზმი: „ყველა ადამიანი მოკვდავია, კაიუსი ადამიანია, კაიუსი მოკვდავია“. მან ეს იცის, მაგრამ ეს კაიუსს ეხება და არა მას. ასე გაურბის ივან ილიჩი სიკვდილს. ბოლოს იგი ხვდება, რომ ტანჯავს ახლობლებს და თავის თავს.

ჰაიდეგერის აღნიშვნით, ტოლსტოიმ აღწერა ძრწოლა სიკვდილის წინაშე, რითიც საბოლოოდ გააქარწყლა Man-ის – საშუალო ადამიანის დამამშვიდებელი გამოთქმა – „კვდებიან“ (1, გვ. 504). ესე იგი, სხვები კვდებიან და არა მე, სიკვდილი მე არ მეხება, საბოლოოდ ვერაფერი ნუგეშია.

ადამიანმა უნდა მიაღწიოს ნამდვილ, ჭეშმარიტ არსებობას. მან უნდა დაძლიოს Man-ის მდგომარეობა, დაუბრუნდეს თავის თავს, რომელიც იმყოფება არსებობის სიღრმეში. მან უნდა გახსნას ის, რაც მასში საიდუმლოდ იმარხება და გადაწყვიტოს.

ბაქრაძე საინტერესოდ გადმოგვცემს ჰაიდეგერთან აზრთა სვლას შიშიდან თავისუფლებამდე. ადამიანს სიკვდილის შიში აიძულებს, გაიქცეს საზოგადოებაში და გახდეს უპიროვნო, Man-ი. იგივე შიში გააღვიძებს ადამიანს და უბიძგებს, დაუბრუნდეს ნამდვილ არსებობას. ჰაიდეგერის აზრით, ის, რისი საშუალებითაც ადამიანი გადალახავს უპიროვნებას – Man-ს, არის სინდისი, რომელიც არის ძახილი, რაც ჩვენშია და მოაბრუნებს ადამიანს ნამდვილი არსებობისკენ. სინდისი „[...] არც ფსიქოლოგიური ცნებაა და არც თეოლოგიური. სინდისს ონტოლოგიური მნიშვნელობა აქვს. სინდისი არის 'ძახილი', რომელიც ჩვენშია და მოაბრუნებს ადამიანს არანამდვილი არსებობიდან თავისი საკუთარი არსებობისკენ. სინდისის ცნებას არა აქვს არავითარი კავშირი ღმერთთან“ (1, გვ. 505).

სინდისი არის ზრუნვა იმაზე, რომ ადამიანმა თავისი თავი განახორციელოს. იგი მიუთითებს ბრალს, დანაშაულს, რომელიც მომდინარეობს არა თვითონ ადამიანისგან, არამედ ადამიანის მარტოობისგან, სამყაროში გადაგდებულობისგან, უპატრონობისგან და ა. შ. როცა ადამიანი გადაწყვეტს, განთავისუფლდეს ყველაფერი ამისგან, „ეს გადაწყვეტილება არის მისი თავისუფლება, მისი ჭეშმარიტი არსებობა, ჭეშმარიტება“ (იქვე).

თავისუფლებაზე მსჯელობისას საინტერესოა ბაქრაძის მიერ ამ საკითხის სარტრისეული გაგების შეფასება. სარტრი მოგვითხრობს ნაცისტური გერმანიის ოკუპაციის პირობებში ფრანგების უკიდურესად დამამცირებელ და შეურაცხმყოფელ ყოფაზე. „და სწორედ ამიტომ ჩვენ ვიყავით თავისუფალნი“, ამბობს სარტრი.

ბაქრაძისთვის პრინციპულად მიუღებელია სარტრის მიერ მონათხრობი ისტორია და მასში გადმოცემული თავისუფლების გაგება. ბაქრაძის აზრით, ასე გამოდის, „თავისუფალია ადამიანი მხოლოდ იმიტომ, რომ მას შეურაცხყოფას აყენებენ, რომ ის დამონებულია, ყველა უფლება წართმეული აქვს, ლაპარაკის უფლებაც არ გააჩნია და სწორედ ამიტომ ადამიანი – ექსისტენციალისტი თავს თავისუფლად გრძნობს“ (1, 465).

ერთი შეხედვით, აქ ყველაფერი გასაგები უნდა იყოს, მაგრამ რამდენადაც საქმე გვაქვს სარტრთან, დაზუსტება აუცილებელია. საქმე ის არის, რომ, სარტრის აზრით, ადამიანის ყოველ მოქმედებას საფუძვლად უდევს თ ა ვ ი ს უ ფ ლ ე ბ ა. ამიტომაც, ამბობს სარტრი, „ადამიანი დაწყველილია თავისუფლებით“. სარტრის ეს აზრი ჩვენ ასე გვესმის: ყველა მოქმედებაში ადამიანი თავისუფალია. მაგალითად, როცა დესპოტური რეჟიმების დროს სიცოცხლის ფასად არ ღალატობს თავის პრინციპებს, ერთგულია ქვეშარიტების და მაშინაც, როცა ის იქცევა პირიქით – სიცოცხლის გადასარჩენად განირავს სხვას. თუ ასე გავიაზრებთ სარტრის თვალსაზრისს, მაშინ ყველაფერი გასაგები იქნება.

აღნიშნულის სიცხადისთვის ორ მაგალითს მოვიტან – ერთს მხატვრული ნაწარმოებიდან და ერთსაც ჩვენი რეალური სინამდვილიდან. დათა თუთაშხიას ციხიდან გაქცევისას ეუბნებიან, შენ რატომ მიდიხარ, დარჩი, მალე ხომ თავისუფალი იქნები. ჭაბუა ამირეჯიბი თუთაშხიას პირით ამბობს: „მე აქაც თავისუფალი ვიყავი“. დათა თუთაშხიას სიმართლის გზა რომ არ აერჩია, პრობლემებიც არ ექნებოდა.

მეორე მაგალითი: 2022 წლის 24 ოქტომბერს თბილისის სააპელაციო სასამართლოში, საბოლოო სიტყვაში ნიკა გვარამიამ აღნიშნა: „მე თავისუფლებას არ ვითხოვ, მე აქაც თავისუფალი ვარ, მე სამართლიანობისთვის ვიბრძვი“.

ორივე შემთხვევაში ერთნაირ ვითარებასთან გვაქვს საქმე. ერთში მხატვრული ნაწარმოების გმირი და მეორეში რეალური პიროვნება – ორივე ტუსალი, ციხეში ყოფნისას თავს თავისუფლად თვლიან, რადგანაც ამ მდგომარეობაში ყოფნა ხომ მათი თავისუფალი არჩევანია. არადა, თუთაშხიას ხომ შეეძლო ჩვეულებრივი ადამიანის ცხოვრებით ეცხოვრა, ასევე გვარამიას – ყოველმხრივ ნიჭიერს, სხვა სფეროში გადასულიყო, არ დაპირისპირებოდა სისტემას და ეცხოვრა ჩვეულებრივი ობივატელის ცხოვრებით. ესეც მათი არჩევანი იქნებოდა, მაგრამ თუთაშხიაც და გვარამიაც იქნებოდნენ ჩვეულებრივი კონფორმისტები და არა სიმართლისა და სამართლიანობისთვის მებრძოლი გმირები.

თუ აქ არა, ჩვეულებრივი, ყოველდღიური, არამედ მაღალი სიღრმისეული მოქალაქეობრივი და საზოგადოებრივი სტანდარტებით განვსჯით, ორივე შემთხვევაში სარტრის განხილული თვალსაზრისის ცხად გამოვლენასაც დავინახავთ.

აღნიშნულთან პირდაპირ თუ ირიბ ბმაშია ერთი ასეთი ისტორიაც. მიმდინარე წლის ნოემბერში ერთ-ერთი სატელევიზიო გადაცემა ეძღვნებოდა სანდრო ახმეტელის ტრაგიკულ სვედრს. სხვადასხვა გამომსვლელები ყვებოდნენ დიდი რეჟისორის ტრაგედიის პერიპეტიებს. აღნიშნავდნენ ახმეტელის იმ თანამოაზრეებზე, რომლებმაც არ უღალატეს დიდ რეჟისორს და ზოგიერთი მათგანი შეენირა კიდეც ამ პრინციპულობას. რეჟისორმა რობერტ სტურუამ კი ერთგვარად გაამართლა ისინი, ვინც თავის გადასარჩენად ახმეტელის დამბეზღებელთა გვერდით აღმოჩნდა. ასე თუ არ მოიქცეოდნენ, მაშინ მათ დასჯიდნენო, – აღნიშნა სტურუამ. ცხადია, რომ მან ერთ რანგში გაიყვანა მსხვერპლი და კონფორმისტი. სარტრს თუ მოვიშველიებთ, ორივე მხარე ამ არჩევანში თავისუფალი იყო, მაგრამ მათ არჩევანს შორის დიდი და ღრმა უფსკრულია.

ბაქრაძე კიდევ ერთხელ განიხილავს და აზუსტებს ჰაიდეგერის მიერ წამოჭრილ საკითხს, რომლის თანახმადაც, ბუნება, საგანი არის (არსებობს) ადამიანის

არსებობით, ადამიანის არსებობის გარეშე ის არარაობაა. ადამიანი ანიჭებს ბუნებას, საგანს ყოფიერებას. თავისთავად არსებული, რასაც ჩვენ ბუნებას ვუნოდებთ – ისეთი არსებულის, რომელსაც ყოფიერება აკლია, ადამიანი აფორმებს მას და ქმნის მის სტრუქტურას. ჰაიდეგერის აზრით, სინამდვილის საგნები და მოვლენები უსტრუქტურო ქაოსია და ამდენად არარაობაა, მანამ ადამიანის არსებობა არ შეიქმნის მათში აზრს, მნიშვნელობას და ამით არ გააფორმებს, სტრუქტურას მიანიჭებს მათ (2, გვ. 343).

აღნიშნულთან პირდაპირ თუ ირიბ კავშირშია ჰაიდეგერის აზრი ყოფიერებისა და არარას მიმართებაზე. ჩვენ შემოვიფარგლებით ამ საკითხზე ბაქრაძის მიერ ინტერპრეტირებულ ჰაიდეგერის დასკვნით მოსაზრებაზე: „1) არარა გამოხატავს ყოფიერების უფსკრულს, უსაფუძვლობას; 2) არარა არის უსტრუქტურო ყოფიერება, ე. ი. ქაოსი; 3) არარა არის ის, რაც მყდავდება შიშში და ამდენად არ არსებობს ადამიანის არსებობის გარეშე; 4) არარა არის სამყაროს ბოლოვადობა, რაც ადამიანის არსებობის ბოლოვადობასთან არის დაკავშირებული“ (1, გვ. 512).

ბაქრაძის ორივე ნაშრომში ადგილი აქვს განმეორებებს, მაგ., შიშში და ძრწოლა, სიკვდილი, შიშში და არარა; არსება და არსებობა და სხვ.

გვხდება ასევე მარქსიზმისადმი ერთგვარი რევერანსები, ერთგვარი ხარკის გადახდა. აღნიშნულის ორი ცხადი მაგალითია: „სოციალისტური საზოგადოება უქმნის ადამიანს ყველა პირობას, რომ მან თავისი პიროვნება გამოავლინოს, გახდეს ნამდვილი ადამიანი, ვიხმაროთ ჰაიდეგერის გამოთქმა – განახორციელოს თავისი პიროვნება“ (2, გვ. 357); „ახლოვდება კაპიტალისტური სისტემის ნგრევის საათი; მას სიკვდილი მოელის: ამის გამოხატულებაა ექსისტენციალიზმი. სასონარკვეთილება – ასეთია ბურჟუაზიული ფილოსოფიის უკანასკნელი სიტყვა, წერდა ტოლიატი. სკეპტიციზმის, სასონარკვეთილების, გახრწნის ატმოსფერო მსჭვალავს ინტელექტის, ზნეობრივი ცხოვრების ყოველ სფეროს“ (1, გვ. 523). მართალია, ეს ბოლო აზრი სხვა პუბლიკაციიდან არის დამონმებული, მაგრამ ყოველგვარი კომენტარის გარეშე. ვფიქრობ, ორივე შემთხვევაში საქმე გვაქვს ერთგვარ „მომარქსვასთან“, მაგრამ მეტისმეტად გადაჭარბებულთან.

ისიც უნდა ითქვას, რომ ბაქრაძესთან გვაქვს მარქსიზმის შეფარული კრიტიკაც: „მარქსისტულ ფილოსოფიაში ხშირად ვხმარობთ ტერმინთა რიგს: არსი, ყოფიერება, არსებობა, არსებული, სამყარო, სინამდვილე. ხშირად ეს ტერმინები ერთი მნიშვნელობით იხმარება, ხშირად მას განსხვავებულ მნიშვნელობას მივანერო“ (1, გვ. 483).

ბაქრაძეზე სპეციალური ნაშრომის ავტორი – ვ. ერქომაიშვილი ექსისტენციალიზმზე ბაქრაძის შეხედულებებს მართებულად მიიჩნევს და მათში გამოყოფს შემდეგ ძირითად დასკვნებს:

ბაქრაძის აზრით, ექსისტენციალიზმი სუბიექტური იდეალიზმია, მაგრამ განსხვავდება ბერკლის, კანტის, პოზიტივისტებისა და ნეოპოზიტივისტების სუბიექტური იდეალიზმისგან; ექსისტენციალიზმი თავისი არსებით თეოლოგიური ხასიათისაა, მისი მიზანია ფილოსოფიის მეშვეობით თეოლოგიური პრობლემების გადაჭრა; ექსისტენციალიზმი ფილოსოფიური პრობლემების ცენტრში აყენებს ადამიანს და აქედან გამომდინარე ის ფილოსოფიური ანთროპოლოგიაა (4, გვ. 122-123).

მოკლედ გადმოვეცით კ. ბაქრაძის ექსისტენციალიზმზე ორივე ნაშრომის ძირითადი პრინციპები. უნდა აღინიშნოს, რომ ბაქრაძე ერთობ მკაცრია ექსისტენციალიზმის წარმომადგენელთა თვალსაზრისების შეფასებაში იდეოლოგიური პოზიციიდან (ფაშისტის ჰაიდეგერი, ანტიფაშისტის სარტრი და ა. შ.) და ძნელია იმისი გაგება, ეს მხოლოდ კონიუნქტურაა თუ მისი პოზიცია ექსისტენციალიზმის მიმართ. თუმცა, ეს ვერაფერს აკლებს ამ უმნიშვნელოვანესი ფილოსოფიური მიმდინარეობის მისეულ ღრმა ანალიზს.

რაც მთავარია, ბაქრაძემ ჯერ სტატიის და შემდეგ წიგნის გამოქვეყნებით სათავე დაუდო ექსისტენციალური ფილოსოფიის მეცნიერულ კვლევას საქართველოში.

ლიტერატურა:

1. ბაქრაძე კონსტანტინე (კოტე): რჩეული ფილოსოფიური თხზულებანი. ტომი მეხუთე. თბილისი, 1976.
2. ბაქრაძე კონსტანტინე (კოტე): რჩეული ფილოსოფიური თხზულებანი. ტომი პირველი. თბილისი, 1982.
3. ბეგიაშვილი არჩილ: თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის კრიზისი. თბილისი, 1971.
4. ერქომაიშვილი ვახტანგ: კოტე ბაქრაძის ფილოსოფიური შეხედულებანი. თბილისი, 1979.
5. კოდუა ედუარდ: ექსისტენციალიზმი ფილოსოფიის არსების შესახებ. თბილისი, 1984.

Mikheil Makharadze

ANALYSIS AND ASSESSMENT OF EXISTENTIALISM IN GEORGIAN PHILOSOPHY KONSTANTINE (KOTE) BAKRADZE

Summary

Key words: Bakradze, existentialism, Georgian philosophy, freedom.

Existentialism is one of the most influential philosophical movements of the twentieth century. Its significance lies in the fact that it is not confined solely to philosophy but extends into literature, art, theology, and other spheres of intellectual and cultural life.

In Georgia, existentialism began to attract scholarly attention in the 1960s. A decisive moment was the publication of Kote Bakradze's extensive article "*Existentialism*" in the journal *Mnatobi* in 1960. Two years later, Bakradze published his book *Existentialism*, which, while largely an expanded version of the earlier article, offered a more systematic and refined presentation of the subject. Together, these two works laid the groundwork for the academic study of existentialist philosophy in Georgia.

During the 1970s, a number of Georgian philosophers engaged with existentialist thought in their own research. Scholars such as Begiashvili, Kodua, Kakabadze, Tevzadze, Gordeziani, Popiashvili, and Ramishvili produced works that examined existentialist themes, each from distinct perspectives. This body of scholarship indicates that existentialism had by then established a recognized place within Georgian philosophical discourse.

Bakradze's own approach focused on the central problematics of existence. According to him, existentialism addresses the fundamental conditions of human life: loneliness, abandonment, despair, helplessness, and the confrontation with nothingness. His analysis was grounded primarily in a critical reading of Heidegger. He emphasized Heidegger's claim that things in themselves lack inherent meaning; it is human existence that confers meaning upon the world. In this view, the world is intelligible only in relation to human existence.

One of the most significant aspects of Bakradze's interpretation was his attention to Heidegger's account of the movement from fear to freedom. For Heidegger, the fear of death compels individuals to flee into society and adopt impersonal roles, thereby losing themselves in "the They." Yet this same fear can serve as a catalyst for awakening, directing the individual back toward authentic existence. Conscience, which Heidegger defined not as a psychological or theological category but as an ontological one, is central to this return. Conscience is an inner call that summons the individual away from inauthenticity and toward self-realization. It reveals guilt not as a product of moral wrongdoing but as an expression of human thrownness, loneliness, and abandonment in the world. In responding to this call, the individual attains freedom, authenticity, and truth.

Bakradze was also notable for his critical stance toward existentialist thinkers, which he often framed in ideological terms – for example, contrasting "the fascist Heidegger" with "the anti-fascist Sartre." It is difficult to determine whether these evaluations were shaped primarily by intellectual conviction or by the political context of the time. Nevertheless, this does not diminish the value of his analyses, which represent some of the earliest and most thorough studies of existentialism in Georgia.

In conclusion, Bakradze's contribution is clear: his article and subsequent book played a foundational role in the introduction and academic study of existentialism in Georgia. By critically examining the views of major existentialist thinkers such as Heidegger and Sartre, he not only disseminated existentialist ideas but also initiated their systematic evaluation within Georgian philosophical scholarship, opened the door for Georgian thinkers to engage critically with not only philosophers but also the broader existentialist tradition – carving out own distinctive voice in the dialogue. His work thus marks the beginning of a sustained engagement with existentialist philosophy in Georgia.