

ფილოსოფიურ-თეოლოგიური

მიმოხილველი

**Philosophical-Theological
Review**

2023

N 13

ფილოსოფიურ-თეოლოგიური
მიმომხილველი

Ivane Javakhishvili Tbilisi State University
Faculty of Humanities
Educational-Scientific Institute of Philosophy

Philosophical-Theological Review

№13

Tbilisi
2023

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის
ფილოსოფიის სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტი

ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მიმომხილველი

№13



უნივერსიტეტის
გამომცემლობა

UDC (უაკ) 1+2-21] (051.2)
ფ – 562
F – 52

**ფილოსოფიურ-თეოლოგიური
მიმომხილველი**

სამეცნიერო საბჭო:

ლორენცო პერონე (ბოლონია)
კორნელია ჰორნი (ჰალე)
ანასტასია ზაქარიადე
დემურ ჯალაღონია
ირაკლი ბრაჭული
ვალერიან რამიშვილი

სარედაქციო საბჭო:

რისმაგ გორდეზიანი
თინა დოლიძე
დამანა მელიქიშვილი
ნიკოლაი დურა (კონსტანცა)
მაიკლ დიუპუი (ბრიუსელი)
მაია კიულე (რიგა)
ვიორელ ვიზურიანუ (ბუქარესტი)
პროტოპრესვიტერი გიორგი (ზვიადაძე)
არქიმანდრიტი მიხაილი (სტანჩიუ)
(ბუქარესტი)
დეკანოზი ტარიელი (სიკინჩილასვილი)

ნომრის რედაქტორები:

დემურ ჯალაღონია
ანასტასია ზაქარიადე

**Philosophical-Theological
Review**

Scientific Board:

Lorenzo Perrone (Bologna)
Cornelia B. Horn (Halle)
Anastasia Zakariadze
Demur Jalaghonia
Irakli Brachuli
Valerian Ramishvili

Editorial Board:

Rismag Gordeziani
Tina Dolidze
Damana Meliqishvili
Nicolae Dura (Constantza)
Michel Dupuis (Brussels)
Maija Küle (Riga)
Viorel Vizurianu (Bucharest)
Basil Lourié (Saint Petersburg)
Protopresviter Giorgi (Zviadadze)
Mihail Stanciu (Archimandrite)
(Bucharest)
Archpriest Tariel (Sikinchilashvili)

Editors of the issue:

Demur Jalaghonia
Anastasia Zakariadze

© ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის
გამომცემლობა, 2023

© Ivane Javakhishvili Tbilisi State University Press, 2023

ISSN 2233-3568



ვახტანგ ერქომაიშვილი

90

ნომერი ეძღვნება ვახტანგ ერქომაიშვილის 90-ე წლისთავს

მასში შესულია 2022 წლის 17-18 ნოემბერს ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის ფილოსოფიის სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტის მიერ იუნესკოს პროგრამის ფარგლებში ჩატარებული ფილოსოფიის მსოფლიო დღისადმი მიძღვნილი საერთაშორისო სამეცნიერო სიმპოზიუმის მასალები.

Vakhtang Erkomaishvili – 90

This issue is dedicated to Vakhtang Erkomaishvili's 90th annuversary. It contains materials of international scientific conference within the frame of UNESCO World Philosophy Day, which was organized by Teaching-Research Institute of Philosophy at the Faculty of Humanities, and held on November 17-18, 2022 at Ivane Javakhishvili Tbilisi State University.

შინაარსი

შესავლის ნაცვლად, მარიკა ერქომაიშვილი. მოგონებები მამაზე.	11
In lieu of a preface, Marika Erkomaishvili. In Memory of Father	13

გაუსხოვება და ლოგიკური პოზიტივიზმი

ALIENATION AND LOGICAL POSITIVISM

მიხეილ მახარაძე. ვახტანგ ერქომაიშვილი მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის შედეგებისა და გაუცხოების შესახებ	15
Mikheil Makharadze. Vakhtang Erkomaishvili on results of the scientific-technical revolution and alienation	25
ვარდო ბერიძე. ვახტანგ ერქომაიშვილის კვლევები ლოგიკურ პოზიტივიზმში	27
Vardo Beridze. Vakhtang Erkomaishvili's studies in logical positivism.	33
ნანა გულიაშვილი. კ. კაპანელისა და ვ. ერქომაიშვილის რეფლექსია ქართულ კულტურაზე	34
Nana Guliashvili. K.Kapaneli and V. Erkomaishvili's reflections on Georgian Culture.	37

მეტაფიზიკა

METAPHYSICS

დემურ ჯალაღონია. პლატონის „მმართველი“ ახალ პოლიტიკურ დისკურსში	39
Demur Jalaghonia. Plato "The Ruler" in the New Political Discourse.	49
ლელა ალექსიძე. ხედვის (ნეო)პლატონური თეორია მარსილიო ფიჩინოსთან	51
Lela Alexsidze. The (Neo)Platonic Theory of Vision in Marsilio Ficino	62
ვალერიან რამიშვილი. პლატონი VS ჰაიდეგერი – "Khora" და "Ereignis"	64
Valerian Ramishvili. Plato vs Heidegger – "Khora" and "Ereignis"	92

ზნეობრივი პარადიგმები

MORAL PARADIGMS

თათია ბასილაია. არისტოტელე და ალასდაირ მაკინტაირი ადამიანის კარგი ცხოვრების შესახებ	97
Tatia Basilaia. The Good Human Life: Aristotle and MacIntyre	103
ბადრი ფორჩხიძე. ამერიკული ოცნების იდეურ-მსოფლმხედველობრივი ანალიზი ვახტანგ ერქომაიშვილთან	105
Badri Porchxidze. The ideological worldview of the American Dream Analysis with Vakhtang Erkomaishvili.	112

ელიზბარ ელიზბარაშვილი. ფილოსოფიის დაწყება, როგორც ლოგოსის ადამიანის „დაბადება“ ისტორიაში	115
Elizbar Elizbarashvili. The beginning of philosophy as the “birth” of Man of Logos in the history	127
ხათუნა ამაგლობელი. კარლ იასპერსი ფილოსოფიის არსისა და მნიშვნელობის შესახებ	130
Khatuna Amaglobeli. Karl Jaspers on the essence and meaning of philosophy	136
ნაპო კვარაცხელია. შემეცნების სუბიექტისა და ცოდნის იგივეობის პრობლემა	139
Napo Kvaratskhelia. The Problem of Identity of the Subject of Cognition and Knowledge ...	146

ირაკლი ბრაჭული. განათლების ფილოსოფიის ორი პერსპექტივა.....	147
Irakli Brachuli. Two perspectives of philosophy of education	151
ამირან ბერძენიშვილი, კახა ქეცბაია. ინტელექტუალი და იდეოლოგი: ინტელექტუალის სოციალური ფუნქცია	152
Amiran Berdzenishvili, Kakha Ketsbaia. An Intellectual and an Ideologist: The social function of the intellectual	159
დავით გალაშვილი. პროგრესის საკითხისათვის	162
David Galashvili. On the Question of Progress.....	168

Salome Belkania. The meaning of Archives and history of its transformation from analogue to digital according to Jacques Derrida	171
სალომე ბელქანია. არქივის მნიშვნელობა და მისი ტრანსფორმაციის ისტორია ანალოგური ფორმიდან ციფრულზე ჟაკ დერიდას მიხედვით	177
სოფიკო კვანტალიანი. ეკრანული ტექნოლოგიები და მედიავიზუალობა ფილოსოფიის დისკურსში.....	179
Sofiko Kvantaliani. Screen technologies and media visibility in the discourse of philosophy	188

ფენომენოლოგიური პარადიგმები
PHENOMENOLOGICAL PARADIGMS

ნოდარ ბელქანია. ფრანც ბრენტანოს და ედმუნდ ჰუსერლის მიმოწერის ინტერპერსონალური უწყებები.....	191
Nodar Belkania. Interpersonal Messages in the Correspondence between Franz Brentano and Edmund Husserl	210
Maija Kūle. A Concept of Reciprocity in Eco-phenomenology	212
მაია კიულე. შექცევადი ურთიერთქმედების ცნება ეკოფენომენოლოგიაში.....	224
მამუკა დოლიძე. თეატრალური გარდასახვის ფენომენოლოგია	226
Mamuka Dolidze. Phenomenology of Theatrical Transformation	235
Maris Kulis. Philosophically and phenomenologically interpreted terror: a case for terrorism	239
მორის კიულისი. ტერორის ფილოსოფიური და ფენომენოლოგიური ინტერპრეტაცია, ტეროროზმის კვლევის საკითხისათვის	249

ახალი თარგმანები
NEW TRANSLATIONS

ჯონ დიუი. მორალურ ცნებათა რეკონსტრუქცია. ინგლისური ენიდან თარგმანი შესრულებულია ანასტასია ზაქარიადის მიერ	
John Dewey, Reconstruction in moral conceptions. Translated from English by Anastasia Zakariadze	250
ანასტასია ზაქარიადე. დიუი – ფილოსოფიის ტრადიციული სქემის რეკონსტრუქტორი	265
Anastasia Zakariadze. Dewey- Reconstructor of Traditional Scheme of Philosophy	269
უმბერტო ეკო. სიკვდილის წყურვილი. იტალიურიდან თარგმნა სალომე კენჭოშვილმა	
Umberto Eco. Death Wish, Translated from Italian by Salome Kenchoshvili	272
სალომე კენჭოშვილი. უმბერტო ეკო – ფილოსოფოსი, შემოქმედი და მარადიული ფაშიზმის მამხილებელი.....	276
Salome Kenchoshvili. Umberto Eco – Philosopher, Writer and Interpreter of Eternal Fascism	278

მარიკა ერქომაიშვილი

მოგონებები მამაზე

ვინაიდან მე განათლებით ფილოსოფოსი არ ვარ, გამიჭირდება, ვახტანგ ერქომაიშვილის სამეცნიერო ღირსებებსა თუ მიღწევებზე ვისაუბრო, მისი ქალიშვილისაგან ეს უხერხულიცაა, ასე რომ, ეს საქმე თქვენთვის, ამ დარგის სპეციალისტებისათვის, მომინდვია. თუმცა ცხადად მახსოვს, რომ მამა ყოველთვის ამბობდა, ფილოსოფოსობა ცხოვრების განსაკუთრებულ წესს გულისხმობსო. ასეთი იყო მისი კრედო და ის მართლაც ამ გამორჩეული წესით ცხოვრობდა. ჩვენს სახლში წიგნი არასოდეს იხურებოდა, ყველაზე საჭირობოროტო საკითხებზე დისკუსია არ წყდებოდა და სრულიად გამორჩეული ატმოსფერო სუფევდა. ამ ყოველივეს ჩვენდაუნებური მონაწილეები ვიყავით ჩვენც, მისი ოჯახის წევრები. აქ იყრიდნენ თავს მისი ასპირანტები, მოწაფეები, კოლეგები, რომელთა სახელებსაც შეგნებულად არ ჩამოვთვლი, თუმცა მათი ვინაობა ქართული სამეცნიერო, და არა მარტო სამეცნიერო, საზოგადოებისთვისაც კარგად ცნობილია.

გამორჩეული იყო მოწაფეების მიმართ მამას დამოკიდებულება, რომლისთვისაც პერიპატეტიკურიც შეიძლებოდა გვეწოდებინა. ისინი ჩვენს სახლში მუშაობისას ხანდახან მთელ დღეს ატარებდნენ, თუმცა მამას განსაკუთრებით უყვარდა სახლის სიახლოვეს, ვაკის პარკსა თუ კუს ტბაზე მათთან ერთად სეირნობა, რადგან შემდეგ სტატიებად თუ ნაშრომებად ჩამოყალიბებული არაერთი ცინცხალი იდეა სწორედ ამგვარი საუბრებისას იბადებოდა. პირადად მე, დღევანდელი გადმოსახედიდან და საკუთარი გამოცდილებიდან გამომდინარე, ეს მეცნიერისათვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვნად მიმაჩნია, რადგან როდესაც, თუნდაც ათწლეულების შემდეგ, ნებისმიერ სამეცნიერო ნაშრომს ყავლი გასდის, გაზიარებული ცოდნა მეხსიერებას რჩება და დროში განგრძობითია.

ზოგადად, მამა ბავშვობიდან მაჩვენებდა იმ აზრს, რომ ვინც რაღაც იცის, მაგრამ ვერ აცნობიერებს, რომ სხვა რამ არ იცის, ის უმეცარია. ნამდვილი ცოდნა აქვს მხოლოდ იმას, ვინც თავის არცოდნას აცნობიერებს. ცოდნისა და განათლების წყურვილის ამოსავალი სწორედ ესაა. ე.წ. „შემეცნებული არცოდნის“ კუზანეულისეული პრინციპი, რომელიც პირველად მან გამიმხილა, შემდგომში სტუდენტებთან მუშაობისას მეც სახელმძღვანელო პრინციპადაც მექცა. გარკვეული თვალსაზრისით, ჩემი პროფესიული არჩევანიც მამის ფაქტორმა განაპირობა. რა თქმა უნდა, ჩემთვის არავის უკარნახია, რომ კლასიკურ ფილოლოგიას უნდა გავყოლოდი ან, მითუმეტეს, ფილოსოფია შემესწავლა, მაგრამ ჩემი ცხოვრება რომ წიგნს დაუკავშირდებოდა, იმთავითვე ცხადი იყო, რადგან ამაზე დიდი საუნჯე ჩვენი ოჯახისათვის არ არსებობდა. ამას თქმაც არ სჭირდებოდა – ყველა კუთხე-კუთწულში მიმოფანტული წიგნებისა და ხელნაწერების რაოდენობიდან თუ თემატიკიდან გამომდინა-

რე, ყველაფერი ისედაც გასაგები ხდებოდა. მართლაც, უბრალო ადამიანური ფასეულობების გარდა, წიგნის სიყვარულს, აზროვნებისა და წაკითხულის ანალიზის კულტურას, მთავარისა და მეორეხარისხოვნის გარჩევის ხელოვნებასაც სწორედ მისი პირადი მაგალითით ვეზიარე. ის ურთულეს საკითხებზე მარტივი ენით საუბრის დიდოსტატი იყო. არადა, პრიმიტივიზმსა და სისადავეს შორის რომ დიდი ზღვარია, ეს მხოლოდ კარგა ხნის შემდეგ გავიაზრე, როდესაც მისი ერთ-ერთი ხელნაწერის კითხვისას პირველად დავუფიქრდი, რომ ყველასათვის გასაგები ტერმინებით მსჯელობა თურმე საკამათო ონტოლოგიურ თუ ეგზისტენციალურ პრობლემებზეც შეიძლება, ოღონდ ამას სხვაგვარი ერუდიცია და განაფულობა სჭირდება. აზროვნების გამორჩეული სიცხადე ვახტანგ ერქომაიშვილს ამის საშუალებას ყოველთვის აძლევდა. ასეთი იყო ის, როგორც მოაზროვნე, მეცნიერი, პედაგოგი და პიროვნება.

სხვა მხრივ, კარგი მეცნიერი ყოველთვის კარგი პედაგოგი როდია, ვახტანგ ერქომაიშვილს კი ეს ნიჭი უდავოდ გამოარჩევდა. ამის მომსწრეები მე და ჩემი მეგობრები თავად ვიცავით. მახსოვს, კლასიკური ფილოლოგიის განყოფილების პირველი კურსის სტუდენტები, 17 წლის ახალგაზრდები, პროფესორ რისმაც გორდებიანთან მითოლოგიის კურსს გავდიოდით. ერთ-ერთი სემინარისათვის ელიაზარ მელეტინსკის „მითის პოეტიკა“ უნდა მოგვემზადებინა, რაც მაშინ დაუძლეველ სირთულედ გვეჩვენებოდა. როდესაც ამას ყური მოკრა, მამამ არ დაიზარა, შეგვეკრიბა, ტრანსცენდენტურსა და ტრანსცენდენტალურს შორის არსებული განსხვავების ახსნით დაიწყო და როდესაც ინტერესი შეგვატყო, ეს არცთუ მარტივი წიგნი ერთი ამოსუნთქვით წაგვაკითხა.

და მაინც, ყველაზე დიდი დანატოვარი, გარდა სამეცნიერო თუ პიროვნული რეპუტაციისა, დარჩენილი წიგნებისა და ხელნაწერებისა, ის საოცრად დიდი ადამიანური სითბო, სიყვარული, პატივისცემა და ყურადღებაა, რომელიც მისი მოწაფეებისა და კოლეგებისაგან ყოველთვის იგრძნობოდა. ამ ყველაფრისათვის განსაკუთრებით მადლიერები ვართ.

სწორედ ამიტომ დიდ მადლობას მოვახსენებ პირადად პროფესორ დემურ ჯალაღონიასა და ყველა დანარჩენს, ვინც შესაძლებელი გახადა ამ საიუბილეო ღონისძიების მომზადება, რომელიც ვახტანგ ერქომაიშვილის 90-ე წლისთავს ეძღვნება.

Marika Erkomaishvili

IN MEMORY OF FATHER

Since I am not a philosopher, it will be difficult for me to discuss the scientific merits and achievements of Vakhtang Erkomaishvili, it may be somewhat embarrassing to hear it from his daughter, so I will leave this matter to you, professionals of the field. However, I clearly remember that my father always said that philosophy implies a special way of life. Such was his credo, and indeed he lived it in a distinguished manner. In our house, the book never closed, the discussion on the most pressing issues never stopped, and a completely unique atmosphere reigned.

We, the family members, were involuntary participants of all this. His graduate students, pupils, colleagues used to gather here; I will not list intentionally their names, although they are well known within and beyond the Georgian scientific community.

Father's attitude towards his students was outstanding, for which we could also call him peripatetic. They would spend the whole day working at our home, although father was particularly fond of the walks in the nearby Vake Park or Turtle Lake, as many bright ideas that later were turned into articles or papers were born during such conversations. From today's point of view and from my personal experience, I consider this to be particularly important for a scientist, because at some point, even after decades, any scientific work ends, shared knowledge remains a memory and is continuous in time.

In general, my father taught me from childhood that the one who knows something, but does not realize that he does not know anything else, is ignorant. Only those who realize their ignorance have true knowledge. This is the source of the thirst for knowledge and education, the so-called The Cusanian principle of "learned ignorance", which he first revealed to me, later became a guiding principle for me when working with students.

In certain ways, my professional choice was determined by my father's factor. Of course, no one forced me to follow classical philology or, much less, study philosophy, but it was clear that my life would be connected with the book, because our family knew no bigger treasure than that. It didn't even need to be said – depending on the number and topic of books and manuscripts scattered in every nook and cranny, everything was already set.

Indeed, in addition to simple human values, I shared the love for books, the culture of thinking and reading analysis, the art of distinguishing the main from the secondary, just by his personal example. He was a great master of talking about the most difficult issues in simple language. However, the fact that there is a big line between primitivism and simple tastefulness I realized quite late, when I first thought, while reading one of his manuscripts that it turns out that controversial ontological or existential problems can be discussed in terms that are understandable to everyone, but this requires a different kind of erudition and sophistication.

Vakhtang Erkomaishvili's exceptional clarity of thought always allowed him to do this. Such was he as a thinker, scientist, teacher and a person.

On the other hand, a good scientist is not always a good teacher, and Vakhtang Erkomaishvili was undoubtedly distinguished by this talent. My friends and I witnessed it ourselves. I remember, we, the first-year students of the classical philology department, 17-year-old youths, were taking a mythology course with Professor Rismag Gordezian. For one of the seminars, we had to prepare Eleazar Meletinsky's "Poetics of Myth", which seemed like an insurmountable difficulty. When he heard this, father did not hesitate and having gathered us, started to explain the difference between transcendent and transcendental, and when we showed interest, he helped us to read this seemingly rather difficult book in one breath.

And yet, the greatest legacy, apart from his scientific or personal reputation, his books and manuscripts, is the tremendous human warmth, love, respect and attention that was always felt from his students and colleagues. We are especially grateful for all this.

That is why I would personally like to thank Professor Demur Jalaghonia and all the others who made it possible to prepare the anniversary event dedicated to Vakhtang Erkomaishvili's 90th birthday.

მიხეილ მახარაძე

ვახტანგ ერქომაიშვილი მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის შედეგებისა და გაუცხოების შესახებ

წინასწარი შენიშვნები

XX საუკუნის ქართველ ფილოსოფოსთა მეორე თაობის ერთ-ერთი გამორჩეული წარმომადგენელია ვახტანგ ერქომაიშვილი (1932-2001). მისი შემოქმედება ორი ეტაპისგან შედგება. ამის თაობაზე აღნიშნავდა ერქომაიშვილის გარდაცვალების შემდეგ მისი შრომების ერთი ნაწილის შემდგენელი და გამომცემელი, საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემიის წევრ-კორესპონდენტი ედუარდ კოდუა. ამასთან, ის მოკლედ და ლაკონიურად გადმოსცემს ორივე ეტაპის შრომების შინაარსს (ერქომაიშვილი, 2002:7-17).

პირველ ეტაპზე ის იკვლევდა მეცნიერების ფილოსოფიის, პოზიტივიზმისა და ნეოპოზიტივიზმის პრობლემებს. გასული საუკუნის 80-იანი წლების დასაწყისიდან ერქომაიშვილის შემოქმედებაში ახალი ეტაპი იწყება და მისი კვლევის მთავარი ობიექტი ხდება ადამიანის პრობლემა, მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის შედეგები და მასთან დაკავშირებული ადამიანის გაუცხოების პრობლემები, სამოქალაქო საზოგადოების ძირითადი პრინციპები, თავისუფლების პრობლემა, ერი და იდეოლოგია და სხვ. სწორედ ეს არის მისი შემოქმედების მეორე ეტაპი.

ერქომაიშვილის შემოქმედების მეორე ეტაპი ძირითადად მოიცავს ადამიანის პრობლემებს, რომელთაგან ჩვენ განვიხილავთ მის მოსაზრებებს მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის შედეგებსა და მასთან დაკავშირებულ ადამიანის გაუცხოების პრობლემას.

ქართულ ფილოსოფიაში აღნიშნული საკითხების შესწავლის გარკვეული ტრადიცია არსებობს, კერძოდ, ზურაბ კაკაბაძისა, თამაზ ბუაჩიძის და ედუარდ კოდუას ნაშრომებში განხილული და შეფასებულია ეს საკითხები. აღნიშნული ავტორები ამ საკითხების დამუშავებისას მიყვებიან ტრადიციულ გზას და კმაყოფილებიან ადამიანზე მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესისა თუ მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის შედეგების უარყოფითი გავლენის აღნიშვნით და შემდეგ უფრო დაწვრილებით განიხილავენ გაუცხოების ფენომენს. ამასთან, მათთან გამიჯნული არ არის მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესი და მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუცია.

ერქომაიშვილი განიხილავს და მიჯნავს ერთმანეთისგან მეცნიერულ-ტექნიკურ პროგრესსა და მეცნიერულ-ტექნიკურ რევოლუციას. იკვლევს ამ მოვლენების გენეზისს, დაწვრილებით განიხილავს მათთან დაკავშირებულ ყველა წვრილმანს (ზოგჯერ გადამეტებულია).

ახლა განვიხილოთ ერქომაიშვილის შეხედულებები მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის შედეგებსა და გაუცხოების პრობლემებზე.

მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესი და მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუცია

ეს ორი მოვლენა განსჯის საგანია ერქომაიშვილის ნაშრომში – „ადამიანი მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის ეპოქაში“ (1982 წ.). როგორც წინასწარ შენიშვნებში აღვნიშნეთ, ქართულ ფილოსოფიაში მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესი და მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუცია ერთმანეთისგან გამიჯნა ერქომაიშვილმა.

ერქომაიშვილის აღნიშვნით, მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუცია მეცნიერებისა და ტექნიკის ორგანული შერწყმის შედეგია. აქვე მოცემულია მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციისა და მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესის განსხვავება. ისე არ გავიგოთ, რომ ამ ორი მოვლენის ერთმანეთისგან გამიჯნა ერქომაიშვილისგან მოდის. რა თქმა უნდა, არა. ამიტომაც აღნიშნავს ის: – „ერთმანეთისგან განასხვავებენ მეცნიერულ-ტექნიკურ რევოლუციას და მეცნიერულ-ტექნიკურ პროგრესს“. კონკრეტულ შემთხვევაში საუბარი ეხება იმას, რომ ქართულ ფილოსოფიაში ერქომაიშვილმა გაამახვილა ყურადღება ამ ორი მოვლენას შორის განსხვავებაზე.

მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის არსზე ზოგადად უკვე ითქვა. რაც შეეხება მეცნიერულ-ტექნიკურ პროგრესს, ერქომაიშვილის აღნიშვნით, ეს მოვლენაც მეცნიერებისა და ტექნიკის ორგანული შერწყმის შედეგია. ავტორი ამ ორი მოვლენას შორის განსხვავებას ხედავს იმაში, რომ მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესის შემთხვევაში ეს პროცესი შეიძლება იყოს ევოლუციური და რევოლუციური (ერქომაიშვილი, 2002:35).

ევოლუციურ პროცესში ერქომაიშვილი გულისხმობს უკვე ჩამოყალიბებული ტექნოლოგიის ფარგლებში ტექნიკის სრულყოფასა და გაუმჯობესებას. ავტორი მიიჩნევს, რომ გარკვეულ დროში ხდება ხელოსნობის განვითარება, სრულყოფა, მაგრამ მასში არ მონაწილეობს მეცნიერება, ეს მას არც სჭირდება. აქედან გამომდინარე, ერქომაიშვილი აკეთებს საინტერესო დასკვნას: „რასაკვირველია, ხელოსნობა ვითარდება: უმჯობესდება ტექნიკური პროცესი, იცვლება ცალკეული ინსტრუმენტი, მდიდრდება ხელოსნის გამოცდილება და იხვეწება მისი დაოსტატება. თაობიდან თაობაზე მათი გადაცემა იწვევს ხელოსნობის თანდათანობით, ნელ, მაგრამ მაინც განუხრელ პროგრესს. ეს ტექნიკური, მაგრამ არა მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესია, რადგან მას მეცნიერება არ განსაზღვრავს“ (ერქომაიშვილი, 2002:36).

როგორც ვხედავთ, ერქომაიშვილმა ერთმანეთისგან ნათლად გამიჯნა ტექნიკური პროგრესი და მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესი. ის, აგრეთვე, ერთმანეთისგან ანსხვავებს მონათმფლობელური და შუა საუკუნეების ტექნიკას კაპიტალიზმის დროს დამკვიდრებული ტექნიკისგან. თუკი პირველ შემთხვევაში ხელოსნობა არის მათი ტექნიკური საფუძველი, მეორე შემთხვევაში ახალი ტიპის ტექნიკა ყალიბდება, რასაც ემყარება კაპიტალიზმი. „ეს არის მსხვილი მანქანური ინდუსტრია (მრეწველობა), რომელიც კაპიტალიზმის ტექნიკური საფუძველია“ (ერქომაიშვილი, 2002:37). ავტორი ასევე იძლევა მანქანური მრეწველობის განსხვავებას ხელოსნო-

ბისგან. მანქანურ მრეწველობაში ძირითად სამუშაოს მანქანა ასრულებს, ადამიანი კი მისი დამხმარეა, ე. ი. ადამიანი მანქანის დამატებაა.

ერქომაიშვილი უბრუნდება მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესის წარმოშობას და მის წინაპირობებს. ამის მიზეზი, მისი აზრით, არის მსხვილი მრეწველობა, რომელიც ეფუძნება მეცნიერებას. ეს არის ახალი დროის ის პერიოდი, როცა მეცნიერება, მეცნიერული აღმოჩენები ინტენსიურად ინერგება წარმოებაში, მრეწველობაში, რაც სწორედ საბოლოოდ ხდება მეცნიერულ-ტექნიკური პროცესის საფუძველი. ეს პროცესი კი, ავტორის აზრით, იწყება XVII საუკუნიდან: „[...] მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესი იწყება XVII საუკუნიდან და კონკრეტულ რეალიზაციას ნახულობს სამრეწველო გადატრიალებაში. ეს უკანასკნელი მიჩნეულია ტექნიკურ რევოლუციად, მაგრამ არა მეცნიერულ-ტექნიკურ რევოლუციად“ (ერქომაიშვილი, 2002:38).

ამ დასკვნას ერქომაიშვილი ასე განმარტავს: მეცნიერული რევოლუცია (XVI-XVII სს.) და სამრეწველო რევოლუცია (XVIII ს.) სხვადასხვა დროს, ცალ-ცალკე მოხდა და მათ ვერ განვიხილავთ ერთიან პროცესად – მეცნიერულ-ტექნიკურ რევოლუციად.

მეცნიერულ-ტექნიკურ რევოლუციას ერქომაიშვილი XX საუკუნის მოვლენად მიიჩნევს და მას უკავშირებს ტექნიკის ახალ ტიპს – ავტომატიკას, როცა ადამიანი მიმდინარე პროცესების მეთვალყურეა და არა ტექნიკის დამატება. ეს არის სწორედ მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუცია. ავტორი უფრო აკონკრეტებს მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის არსს და მას ასე წარმოადგენს: „[...] მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის შედეგია ახალი ტიპის ტექნიკის, ავტომატიზირებული სისტემების შექმნა, რომლებიც ემყარება კომპიუტერიზაციას. მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუცია იწყებს წარმოების სფეროდან და თანდათან მიმდინარეობს მისი გავრცელება ადამიანთა საქმიანობის სხვა სფეროებზეც“ (ერქომაიშვილი, 2002:40).

ერქომაიშვილი კიდევ ერთხელ უბრუნდება ტექნიკურ რევოლუციასა და სამრეწველო რევოლუციას შორის განსხვავების საკითხს. ტექნიკური რევოლუცია ხელოსნობის საფეხურზეც იყო, მას არ სჭირდებოდა მეცნიერება, მაშინ, როცა სამრეწველო რევოლუცია საჭიროებს მეცნიერებას და ემყარება მეცნიერულ რევოლუციას. ეს უკანასკნელი კი განხორციელდა XVI-XVII სს., რაც გულისხმობდა ბუნებისმეტყველებაში კლასიკური მექანიკის ჩამოყალიბების საფუძველზე. ამ ფონზე საინტერესოა ავტორის აზრი მეცნიერულ-ტექნიკურ რევოლუციაზე. ეს მოსაზრება იმდენად საყურადღებო და საინტერესოა, რომ სრულად მოგვინებს მისი დამოწმება: „მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუცია უფრო ღრმა პროცესს გულისხმობს. მან არა მარტო დააკავშირა ერთმანეთთან მეცნიერება და ტექნიკა, ასეთი კავშირი მანამდეც არსებობდა, არამედ გააერთიანა მეცნიერებასა და ტექნიკაში მიმდინარე თვისებრივი ცვალებადობის პროცესი. მეცნიერული რევოლუცია თავისი არსით და მიმართულებით ტექნიკურია, ხოლო ტექნიკური – მეცნიერული, არა ცალკე მეცნიერული ან ცალკე ტექნიკური, არამედ ერთიანი მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუცია, რომელიც XX საუკუნის შუა ხანებში დაიწყო და დღესაც მიმდინარეობს“ (ერქომაიშვილი, 2002:42).

ვფიქრობთ, დამოწმებულ ციტატაში ნათლად არის ჩამოყალიბებული მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის არსი. აქვე საინტერესოა მეცნიერულ-ტექნიკური

პროგრესისა და მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის შედარებითი ანალიზი. ერქომაიშვილის აღნიშვნით, მეცნიერულ-ტექნიკურ პროგრესს არა აქვს დასასრული, ხოლო მეცნიერულ-ტექნიკურ რევოლუციას აქვს დასაწყისი, განვითარების ფაზები და დასასრული.

მეცნიერულ-ტექნიკურ პროგრესსა და მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის მიმართებაზე ერქომაიშვილის საბოლოო აზრი არის ის, რომ მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუცია არის მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესის ერთ-ერთი ეტაპი, რომელიც გარკვეული დროის შემდეგ ახალი ეტაპით შეიცვლება (ერქომაიშვილი, 2002:43).

მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესი, როგორც აღინიშნა დაუსრულებელი პროცესია და მისი გაგრძელება გამოიწვევს მეცნიერულ-ტექნიკურ რევოლუციას. ეს აზრი ერქომაიშვილს უდავოდ მიაჩნია. ამასთან, ავტორის საყურადღებო აზრით, მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის არსი არის ის, „რომ მეცნიერება და ტექნიკა ხდება ადამიანური ყოფიერების არსებობისა და ფუნქციონების საფუძველი. ისინი განსაზღვრავენ საზოგადოების განვითარებას“ (ერქომაიშვილი, 2002:80). როგორც ვხედავთ, ავტორმა უფრო დააზუსტა მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის არსი, მისი მოქმედების არეალი. მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუცია და მისი შედეგები გავლენას ახდენს არა მარტო საზოგადოების განვითარებაზე, არამედ ბუნებაზე, ეკოლოგიაზე, კულტურაზე და ა. შ.

ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ მართალია, ერქომაიშვილი მიჰყავს ერთმანეთისგან მეცნიერულ-ტექნიკურ პროგრესსა და მეცნიერულ-ტექნიკურ რევოლუციას, მაგრამ ავტორის აზრი ყოველთვის არ არის ცხადი და დამაჯერებელი და, შესაბამისად, ვერ იძლევა ნათელ წარმოდგენას ამ ორი მოვლენის განსხვავებაზე. თუმცა, ქართულ ფილოსოფიაში ეს პირველი ცდა იყო და ამ მიმართებით ერქომაიშვილის დამსახურება უდავოა.

მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუცია, ბუნება, ადამიანი...

ქვესათაურში გამოტანილი საკითხების და მათ შორის კავშირის დასადგენად აუცილებელია ბუნებასთან ცხოველისა და ადამიანის მიმართების გარკვევა, რასაც ერქომაიშვილი სათანადოდ განიხილავს. მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუცია ცარიელ ნიადაგზე არ აღმოცენდება. იგი გარკვეულწილად ყალიბდება მის ირგვლივ გარემოში. ამასთან, ის საჭიროებს ადამიანის ინტელექტუალურ აქტივობას, წარმოებაში მისი შედეგების დანერგვას და გამოყენებას და სხვ. ამავე დროს, მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუცია გავლენას ახდენს (როგორც დადებით, ისე უარყოფით) ბუნებაზე, ადამიანსა და საზოგადოების განვითარებაზე.

მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციისა და სინამდვილის ურთიერთობის გასარკვევად ერქომაიშვილი განიხილავს ბუნებასთან ცხოველისა და ადამიანის დამოკიდებულებას, რითიც აჩვენებს ადამიანის განსაკუთრებულობას, სპეციფიკას, გონების როლს მის მოქმედებებში. ამ ურთიერთობის გარკვევისას იკვეთება კულტურის ადგილი და როლი ადამიანისა და საზოგადოების ცხოვრებაში. ამასთან, ხაზგასასმელია, რომ კულტურას მხოლოდ ადამიანი ქმნის.

დავინწყოთ ბუნებასთან ცხოველის დამოკიდებულებით. ერქომაიშვილის აღნიშვნით, ცხოველს ბუნებაში ყველაფერი მზამზარეულად ეძლევა, ის ახალს არაფერს ქმნის. ცხოველი მოიხმარს იმას, რასაც ნახულობს ბუნებაში. ცხოველები ბუნებაში საკმაოდ რთულ ოპერაციებს ასრულებენ (შთამომავლობაზე ზრუნვა, ობობა, ფუტკარი, ფრინველების გადაფრენა თბილ ქვეყნებში და სხვ.) ისე, რომ ამის თაობაზე არავითარი ცოდნა არ გააჩნიათ. ყველაფერი ეს ცხოველის ბუნების ხანგრძლივი ევოლუციის შედეგად ჩამოყალიბებული კანონზომიერებით არის განპირობებული, „მაგრამ იგი არის არა ღმერთის ნყალობა, არამედ თვითონ ბუნების ხანგრძლივი განვითარების კანონზომიერი შედეგი“ (ერქომაიშვილი, 2002:45).

შემდეგ ერქომაიშვილი განიხილავს ბუნებაში არსებულ ბალანსს, რომ ბუნებისთვის მგელიც ისეთივე კანონიერი შვილია, როგორც შველი. ბუნებაში არსებული ბალანსის შესანარჩუნებლად ორივე საჭირო და აუცილებელია. ავტორის საყურადღებო შენიშვნით, ბუნებაში არსებული ცხოველთა სამყაროს დაყოფა მტაცებლებად და არამტაცებლებად ადამიანისგან მოდის. მისთვის მგელი მტაცებელია, რადგანაც ის ადამიანს ეცილება მისთვის საჭირო და აუცილებელი ცხოველების ათვისებაში. ზებრა, ირემი, შველი და სხვა მსგავსი ცხოველები არამტაცებელია, რადგანაც ის არ ეცილება ადამიანს ცხოველთა ხორცის მოპოვებაში. აქვე საინტერესოა პარალელი ცხოველსა და ადამიანს შორის: „ცხოველი კმაყოფილდება იმით, რასაც ბუნება აძლევს. ადამიანი კი არასოდეს კმაყოფილდება იმით, რასაც ნახულობს ბუნებაში“ (ერქომაიშვილი, 2002:47).

ისე, როგორც ცხოველი, ადამიანიც ბუნების შვილია. გარკვეული აზრით, ადამიანიც ცხოველია, უფრო ზუსტად ცხოველის გარკვეული ტიპია – როგორც არისტოტელე იტყოდა, ადამიანი პოლიტიკური ცხოველია. მაგრამ ადამიანი ცხოველთა სხვა ტიპებისგან განსხვავებით, გონიერი არსებაა. ერქომაიშვილის აღნიშვნით, ადამიანმა ბუნებისგან მიიღო თავისებური გენური სტრუქტურა. ადამიანს ბუნებისგან მზამზარეული არაფერი ეძლევა, ბუნება ადამიანს აძლევს აუცილებელ მასალას, რასაც იგი გარდაქმნის და აძლევს მას მისთვის სასურველ ფორმას, უსადაგებს საკუთარ მოთხოვნებსა და გემოვნებას. მაგრამ ყველაფერი ეს არ არის საკმარისი, ამიტომაც ადამიანი ქმნის საკუთარ, ხელოვნურ გარემოს, რასაც კულტურა ეწოდება. აქ ერქომაიშვილი იძლევა კულტურის ცნების განმარტებას, რომელიც ზოგადი ხასიათისაა და არ ითვალისწინებს სხვადასხვა ნიუანსს: „კულტურა ის გარემოა, რომელიც ადამიანის არსებობისა და მოქმედების აუცილებელ პირობას წარმოადგენს“ (ერქომაიშვილი, 2002:48). ავტორი ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ კულტურას ბუნება არ ქმნის და იგი მხოლოდ ადამიანის შემოქმედების ნაყოფია.

როგორც აღინიშნა, ბუნებისადმი ცხოველისა და ადამიანის დამოკიდებულება განსხვავებულია. მართალია, ამაზე უკვე გვქონდა საუბარი, მაგრამ ერქომაიშვილი აქ სხვა მიმართებით ამახვილებს ყურადღებას, კერძოდ: ბუნებისადმი ცხოველის დამოკიდებულება მომხმარებლურია და არა მტაცებლური. ცხოველსა და ბუნებას შორის ბუნებრივი წონასწორობაა. რაც შეეხება ადამიანს, ის ბუნებასთან ადამიანის მიმართებას, ის არ არის უშუალო და, როგორც აღინიშნა – გაშუალებულია

თვით ადამიანის მიერ შექმნილი სოციალური გარემოთი, კულტურით (ერქომაიშვილი, 2002:89).

აქ შეიძლება ისიც აღინიშნოს, რომ თუკი ბუნებამ ცხოველს ის უნარები მისცა, რომლის საშუალებითაც იგი ბუნებასთან ჰარმონიულ თანხმობაშია, სამაგიეროდ ამის სანაცვლოდ ადამიანს გონება ებოძა. სწორედ გონებაა ის საფუძველი, რომლის საშუალებითაც ადამიანი ქმნის ტექნიკას და იყენებს მას დანიშნულებისამებრ. მოკლედ, ადამიანისთვის გონება არის ბუნებისგან მთავარი საჩუქარი. აქვე ვიტყვით, ბუნებამ თუკი ცხოველი ინსტინქტებით აღჭურვა, ადამიანი გონებით დააჯილდოვა. საინტერესოა ავტორის შენიშვნა ტექნიკაზე, რაც ცივილიზაციის სხვადასხვა საფეხურზე სხვადასხვა ტიპისაა და მსჯელობები ტექნიკის ფუნქციაზე ადამიანთან მიმართებით: „ტექნიკა ადამიანის შეზღუდული სხეულებრივი ორგანიზაციის გაგრძელება, გაფართოება და გაძლიერებაა“ (ერქომაიშვილი, 2002:57). იქვე დაკონკრეტებულია ადამიანის, როგორც ბიოლოგიური არსების და მისი სპეციფიკურ-ადამიანური საქმიანობის განმსაზღვრელი გარემოებების საკითხი: „ტექნიკა ადამიანური ყოფიერების ისეთივე აუცილებელი კომპონენტია, როგორც წყალი, საკვები და ჰაერი. უკანასკნელთა გარეშე ადამიანი, როგორც ბიოლოგიური არსება, ვერ იარსებებდა. პირველის გარეშე კი სპეციფიკურ-ადამიანურ საქმიანობას ვერ შეასრულებდა და, ამდენად, როგორც ადამიანი, ვერ იარსებებდა“.

რაც ითქვა, ნათლად აჩვენებს იმას, რომ მეცნიერულ-ტექნიკურმა რევოლუციამ თავისი კვალი დააჩნია როგორც ადამიანის, ისე საზოგადოების ცხოვრებას, გავლენა იქონია ამ უკანასკნელის განვითარებაზე. ახლა ვნახოთ, რა გავლენას ახდენს ეს მოვლენა ბუნებაზე, მის ეკოლოგიაზე. სწორედ მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის წყალობით, ადამიანს საშუალება მიეცა, გაბატონებულიყო ბუნებაზე, იგი გახდა დედამიწის ბატონ-პატრონი. ალბათ, შორს არ არის ის დრო, როცა ადამიანს მახლობელ პლანეტებზე გაბატონების პრეტენზიაც ექნება.

ამასთან, მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუცია უარყოფითად მოქმედებს ბუნებრივი გარემოს ეკოლოგიაზე. სწორედ ამ მოვლენის წყალობით, ადამიანი ჩეხავს ტყეებს, აბინძურებს ზღვებს, ტბებს, მდინარეებსა და ჰაერს, რაც საკუთრივ ადამიანის ჯანმრთელობისთვის კატასტროფული შედეგების მომტანია. ადამიანების დიდი ცდის მიუხედავად, მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის მიერ მოტანილი უარყოფითი შედეგების აღმოფხვრა ბოლომდე მაინც ვერ ხერხდება.

ბუნებრივია კითხვა, რომელსაც სვამს ერქომაიშვილი: მოგვარდება თუ არა ეკოლოგიური პრობლემები, რაშია გამოსავალი და ა. შ. აღნიშნული სიძნელეებიდან გამომდინარე, ერქომაიშვილის პასუხები ამ კითხვებზე უფრო პესიმისტურია და არა დამაიმედებელი: „მთელი ტრაგედია ისაა, რომ თანამედროვე საზოგადოების განვითარების ხასიათი და შინაარსი ამის საშუალებას არ იძლევა; რომ დღევანდელი ადამიანის სამეურნეო საქმიანობის ძირითადი მოტივია მოგება და ანგარება. ყველაფერი ფასდება იმის მიხედვით, ეკონომიკურად მომგებიანია ის, თუ – წამგებიანი. აქედან მორალიც: ყველაფერი, რაც ეკონომიკურად მომგებიანია, კარგია, რაც წამგებიანი – ცუდი. ბუნების ექსპლოატაცია მომგებიანია, მასზე ზრუნვა კი – წამგებიანი“ (ერქომაიშვილი, 2002:96).

ერქომაიშვილი საილუსტრაციოდ იხილავს იმ დროს, როცა მისი ეს ნაშრომი დაინერა, ერთობ აქტუალურ ტრანსკავკასიის რკინიგზის მშენებლობის საკითხს. მაშინ ამ საკითხის ირგვლივ საზოგადოებაში დიდი აჟიოტაჟი იყო ატეხილი. ერქომაიშვილი ამ საკითხის განხილვისას ძირითადად ყურადღებას ამახვილებს პროექტის ეკონომიკურ მხარეზე, რაც, უდავოდ, მომგებიანი იყო, მაგრამ, – აღნიშნავს ის, – ამ დროს უგულებელყოფილი იყო პროექტის განხორციელების შემდეგ დამანგრეველი ეკოლოგიური კატასტროფა. ეს კი, ერქომაიშვილის მართებული აზრით, იყო ბუნებისადმი მომხმარებლური დამოკიდებულება (ერქომაიშვილი, 2002:97). მისი საბოლოო აზრით, სანამ ეკონომიკურთან შედარებით, უპირატესობა არ მიენიჭება ეკოლოგიურ მხარეს, მაშინ მოწოდება – „გავუფრთხილდეთ ბუნებას, ვიზრუნოთ მასზე და ა. შ. დარჩება [მხოლოდ] კეთილ სურვილად“.

ერქომაიშვილის აღნიშნულ მსჯელობებში რატომღაც ყურადღების გარეშე არის დარჩენილი საკითხი, რაც ფართო საზოგადოებას უფრო აღელვებდა მაშინ. კარგად მახსოვს, რომ მაშინ ფართო საზოგადოებას, უპირველესად, აღელვებდა ამ პროექტის განხორციელებისას არა ეკონომიკური სიკეთეები ან კიდევ ეკოლოგიური ზიანი, არამედ რუსეთიდან მოსალოდნელი საფრთხეები, მით უმეტეს, რომ სახეზე იყო როკის გვირაბი, რამაც ჩვენთვის ავბედითი როლი შეასრულა შემდგომ, 2008 წლის ომში. ამ საკითხის განხილვა ამ მიმართებით უფრო გააძლიერებდა და მრავალმხრივს გახდიდა ავტორის პოზიციას.

გაუცხოების პრობლემა

ექსისტენციალიზმში მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია გაუცხოების პრობლემას. საერთო აზრით, გაუცხოება არის ადამიანის მოქმედება და ცხოვრება მისთვის ფუნდამენტური ღირებულებების სანიაღვრედ, როცა ადამიანის არსებობა არ შეესაბამება მის არსებას და ა. შ. ქართველ ფილოსოფოსთაგან გაუცხოების პრობლემა განიხილეს ზურაბ კაკაბაძემ, თამაზ ბუაჩიძემ, ედუარდ კოდუამ და ვახტანგ ერქომაიშვილმა. თითოეული მათგანი თავისებურად განმარტავს გაუცხოების ცნებას, თუმცა არსი ერთი და იგივეა.

ზურაბ კაკაბაძის აზრით, „ადამიანი გაუცხოების მდგომარეობაში იმყოფება, როცა ის თავისი მოქმედებითა და შედეგებით აფერხებს ბუნებასთან „ნივთიერებათა ცვლის“ პროცესის რეგულირებას, დაბლა სწევს ელემენტარულ-ფიზიოლოგიური ვიტალურ-სასიცოცხლო მოთხოვნილებების დაკმაყოფილების დონეს, ე. ი. საფუძველს აცლის „ადამიანური ძალის განვითარებას“ და ამით ართმევს თავს შემოქმედებითი მოღვაწეობისა და შინაგანი სულიერი ურთიერთობების შესაძლებლობებს“ (კაკაბაძე, 2012:317).

თამაზ ბუაჩიძე გაუცხოებაზე ასეთ შენიშვნას აკეთებს: გაუცხოების პირობებში ადამიანი ცხოველის მსგავსად იქცევა მომხმარებლად, ხდება ცალმხრივი და ყველაფერს უყურებს მომხმარებლის პოზიციიდან. თავის მხრივ, ასეთივე დამოკიდებულებით გამოიხატება მეორე ადამიანთან მიმართებით: „ადამიანი უყურებს მეორე ადამიანს, როგორც იმას, რაც შეიძლება გამოადგეს, უყურებს როგორც საშუალებას და არა მიზანს“ (ბუაჩიძე, 2003:243).

ვახტანგ ერქომაიშვილის ნაშრომში „ადამიანი მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის ეპოქაში“ სპეციალური ქვეთავი ეძღვნება გაუცხოების პრობლემას. მისი განმარტებით, გაუცხოება, „ეს არის ადამიანის ისეთი ყოფნა, როცა მისი არსებობა არ შეესაბამება მის არსებას“ (ერქომაიშვილი, 2002:116).

გაუცხოების ფენომენზე მსჯელობისას ერქომაიშვილის განსჯის საგანია ადამიანის სულიერი სამყარო. ის აღნიშნავს, რომ გაუცხოება მხოლოდ ადამიანისთვისაა დამახასიათებელი და არა ცხოველისთვის ან უსულო საგნისთვის. ამის მიზეზი არის ის, რომ მხოლოდ ადამიანს შეუძლია სხვაგვარად ყოფნა და ამის გამო „ადამიანის არსება ყოველთვის არ ემთხვევა მის არსებობას“, მხოლოდ „ადამიანს შეუძლია იარსებოს ადამიანურადაც და არაადამიანურადაც“ (ერქომაიშვილი 2002:117). თამამად შეიძლება ითქვას, რომ აქ ავტორმა კარგად მიაგნო გაუცხოების ფენომენის გენეზისს, მის ონტოლოგიურ საფუძველს.

გაუცხოების ფენომენზე ერქომაიშვილის მოსაზრებები ინტერესს იწვევს იმ მხრივაც, რომ სხვა ქართველი ავტორებისგან განსხვავებით, მასთან გამოკვეთილია გაუცხოების სახეები. მისი აღნიშვნით, ანტიკურ ეპოქაში საქმე გვაქვს მითოლოგიურ გაუცხოებასთან, როცა ბედისწერა გვევლინება სწორედ იმ უცხო „გაუცხოებულ“ ძალად; ფეოდალიზმის ეპოქაში გვაქვს რელიგიური გაუცხოება, როცა ღმერთი გვევლინება უცხო ძალად და ის არის „გაუცხოებული“; თანამედროვე ეპოქაში კი ავტორი მსჯელობს ტექნიკურ გაუცხოებაზე.

ტექნიკურ გაუცხოებას ერქომაიშვილი შედარებით ვრცლად განიხილავს. დასაწყისში ავტორი საუბრობს იმ სიკეთეებზე, რაც თან ახლავს მეცნიერულ-ტექნიკურ რევოლუციას, ტექნიკურ პროგრესს, რაზედაც უარის თქმა შეუძლებელია. ამასთან, მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის შედეგები ქმნის ცალმხრივობას, ვიწრო სპეციალიზაციას, რომელიც, ამავე დროს, იკავებს ყოვლისმცოდნეობისა და ფართო ერუდიციის ადგილს (ერქომაიშვილი, 2002:122).

ტექნიკური ცივილიზაცია, ერქომაიშვილის აღნიშვნით, აღარიბებს ადამიანის სულს და მას მთლიანად ტექნიკაზე ორიენტირებულად ხდის, ადამიანი იჯერებს ტექნიკის ყოვლისშემძლეობას და ერთადერთ მხსნელად მიიჩნევს მას. „ესაა ტექნიკური გაუცხოების არსი“, – დაასკვნის ავტორი (ერქომაიშვილი, 2002:123).

ერქომაიშვილის შეხედულებებში უნდა გამოვყოთ ორი მომენტი. პირველი ის, რომ წინ წამოსწევს ცალკეული ადამიანების ერთგვარ ამბოხს (ცხოვრების სტილი, ჩაცმულობა, თმის ვარცხნილობა და სხვა) ტექნიკური ცივილიზაციის ცხოვრების წესის წინააღმდეგ, მაგრამ ეს ამბოხი არ არღვევს და ვერც დაარღვევს ამგვარი ცხოვრების საერთო დინებას (ერქომაიშვილი, 2002:121). აღნიშნულ პირველ მომენტთან უშუალო კავშირშია მეორე მომენტი. კერძოდ, ავტორი სვამს კითხვას – შეუძლია თუ არა ადამიანს თავიდან აიცილოს ტექნიკური ცივილიზაციის მოტანილი სიძნელეები? არის თუ არა გარდაუვალი ტექნიკური ცივილიზაციის პირობებში ტექნიკური გაუცხოება და შეუძლია თუ არა ადამიანს მისი დაძლევა?

ორივე კითხვაზე ერქომაიშვილის პასუხი კატეგორიულად უარყოფითია. პირველ კითხვაზე იმის გამო, რომ მაშინ უარი უნდა ვთქვათ მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესის მოტანილ სიკეთეებზე ან კიდევ მისი ტემპები უნდა შევანელოთ, რაც

გამორიცხულია, თუმცა იქვე მას შესაძლებლად მიაჩნია მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის შეზღუდვა, შესუსტება (ერქომაიშვილი, 2002:124), რაც ავტორის შეხედულებებში გარკვეული წინააღმდეგობის მაჩვენებელია.

რაც შეეხება მეორე კითხვას, მასზე ერქომაიშვილის პასუხი უფრო კატეგორიულია. მისი აზრით, ინდუსტრიულ საზოგადოებაში ტექნიკური გაუცხოების თავიდან აცილება შეუძლებელია, რადგანაც იგი ამგვარი საზოგადოების სპეციფიკური კანონზომიერებაა. ერქომაიშვილი აღნიშნავს, რომ ინდუსტრიულ საზოგადოებაში ერთი ტიპის ტექნიკური გაუცხოება შეიძლება შეცვალოს მეორე ტიპის ტექნიკურმა გაუცხოებამ, მაგალითად, კონვეიერული სისტემის არსებობის პირობებში არსებულ ტექნიკურ გაუცხოებას ცვლის თანამედროვე მაღალტექნოლოგიური ავტომატიზაციისა და კომპიუტერიზაციისთვის დამახასიათებელი ტექნიკური გაუცხოება, მაგრამ ეს არ არის გამოსავალი, რადგანაც ტექნიკური გაუცხოება მაინც რჩება (ერქომაიშვილი, 2002:125).

„ტექნიკურ გაუცხოებაზე“ ერქომაიშვილის თვალსაზრისისგან განსხვავებით, კაკაბაძესთან ეს ცნება უკავშირდება „თვითგაუცხოებას“. სტატიაში „თანამედროვე ლიტერატურისა და ხელოვნების პრობლემები“ კაკაბაძე ეხება „ტექნიკურ გაუცხოებასაც“. აქ ავტორი ყურადღებას ამახვილებს იმ გარემოებაზე, რომ მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესი უარყოფით გავლენას ახდენს სამყაროს მიმართ ადამიანის ემოციურ დამოკიდებულებაზე. ტექნიკურ პროგრესს მოსდევს გამანადგურებელი იარაღის შექმნა, იგი არღვევს კავშირს ადამიანსა და ბუნებას შორის, ადამიანსა და საზოგადოებას შორის, მიმართებას წარსულთან, სამშობლოსთან და ა. შ. თავისი აზრის განსამტკიცებლად, კაკაბაძე იმონშებს ჰაიდეგერს: „ტექნიკა სულ უფრო და უფრო სწყვეტს ადამიანს მიწისგან და აღმოფხვრის... საჭირო აღარაა ატომური ყუმბარა, ადამიანის აღმოფხვრა ისედაც ფაქტია“ (კაკაბაძე, 1979:81).

„ტექნიკური გაუცხოება“ უშუალო კავშირშია „თვითგაუცხოებასთან“. კაკაბაძის აზრით, „ტექნიკური გაუცხოება – ეს არის ადამიანის თვითგაუცხოება, როცა ადამიანი ძირითადად მიიჩნევს ტექნიკურ საქმიანობას. „ტექნიკური გაუცხოება“ ნიშნავს ადამიანის თვითგაუცხოებას ტექნიკის კულტისა და ფეტიშიზაციის საფუძველზე“ (კაკაბაძე 1979:14).

„ტექნიკურ გაუცხოებაზე“ როგორც ერქომაიშვილის, ისე კაკაბაძის მსჯელობებში ჩანს ამ მოვლენის უარყოფითი მხარეები. თუმცა მათ შორის არის განსხვავება: „ტექნიკური გაუცხოების“ უარყოფითი შედეგების გადალახვაზე ერქომაიშვილის პოზიცია უფრო პესიმისტურია, ვიდრე კაკაბაძის.

ერქომაიშვილმა, როგორც აღინიშნა, პირველმა ქართულ ფილოსოფიაში ერთმანეთისგან გამიჯნა მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესი და მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუცია, აჩვენა ამ მოვლენებით გამოწვეული შედეგების როგორც დადებითი, ისე უარყოფითი მხარეები. მან დამაჯერებლად აჩვენა მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის შედეგებთან გაუცხოების კავშირი ზოგადად და ტექნიკური გაუცხოებისა კერძოდ.

დასასრულს, აუცილებლად უნდა აღინიშნოს, რომ 1980 წლებიდან ერქომაიშვილის მიერ „ორიენტაციის შეცვლა“ (ე. კოდუა) საქართველოში მიმდინარე პროცე-

სებითაც უნდა ყოფილიყო გამოწვეული. ასეთ ვითარებაში ქვეყანას ამ პროცესებისთვის საჭირო თემების წინ წამოწევა უფრო სჭირდებოდა, ვიდრე ფილოსოფიის განყენებულ საკითხებზე მსჯელობები. სწორედ ამ თითქმის 15-წლიან მონაკვეთში ქვეყნდება ერქომაიშვილის შრომები: „ბედისწერის რწმენა და მისი უარყოფითი შედეგები“ (1984), „ადამიანი მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის ეპოქაში“ (1989), „ადამიანის თავისუფლება და პასუხისმგებლობის პრობლემა“ (1989), „რა არის სა-მოქალაქო საზოგადოება?“ (1997) და „ერი და იდეოლოგია“ (2000).

ეს ამ შრომების ზოგადი სათაურებია, მაგრამ მათში ცალ-ცალკე განხილულია უამრავი პრობლემა, კერძოდ: ომი და მშვიდობა, ვოლუნტარიზმი და ფატალიზმი, თავისუფლება და განგება, მიზეზობრიობა და თავისუფლება, შემთხვევითობა და თავისუფლება, ბედისწერის პრობლემა, სამოქალაქო საზოგადოების არსი, დემოკრატია, ერი და ქვეყნობა, ერის ნიშნების დახასიათება და სხვ.

ერქომაიშვილის მსჯელობები მისი შემოქმედების მეორე ეტაპის შრომებში, რომელიც ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა სფეროს მოიცავს, გამოირჩევა მკაცრი და-საბუთებითა და საიმედოობით. ამაში, ჩემი აზრით, ერქომაიშვილის პირველი ეტა-პის მოღვაწეობის კვალი უდავოა. ასე რომ, მისი შემოქმედებითი მოღვაწეობის ორი-ვე ეტაპი ერთმანეთთან მჭიდრო კავშირშია.

სტატიას დავამთავრებ ვახტანგ ერქომაიშვილის ერთ-ერთი ნაშრომიდან მი-სი ერთი წინასწარმეტყველური მოსაზრებით, რაც ეხმაურება თანამედროვეობას, კერძოდ – რუსეთ-უკრაინის ომს, მისი მოსალოდნელი თუ მოულოდნელი კატას-ტროფული შედეგებით. ამ კონკრეტულ შემთხვევაში ავტორს მხედველობაში აქვს გლობალური და ლოკალური ომები, რომელთაც გამართლება არ მოეძებნება. მი-სი აზრით, „ჯერ ერთი, ყოველთვის არსებობს ლოკალური ომის გლობალურში გა-დაზრდის საშიშროება; მეორე, ბირთვული იარაღის გავრცელება პატარა ქვეყნებზე ქმნის მისი გამოყენების შესაძლებლობას ლოკალური კონფლიქტების დროსაც. [...] ლოკალური ომის შემთხვევაში შეიძლება მოხდეს მათი (ატომური ელექტროსადგუ-რების – მ. მ.) ავარია, რასაც შედეგად შეიძლება მოჰყვეს რადიაციული გამოსხივება. თუ რაოდენ კატასტროფული შეიძლება აღმოჩნდეს მისი შედეგები, ეს თვალნათ-ლივ აჩვენა ჩერნობილის ატომური ელექტროსადგურის ავარიამ“ (ერქომაიშვილი, 2002:99).

ლიტერატურა:

1. ბუაჩიძე თამაზ, ფილოსოფიური ნარკვევები, ტ. I, თბილისი, 2003.
2. ერქომაიშვილი ვახტანგ, ადამიანი, თავისუფლება, იდეოლოგია, თბილისი, 2002.
3. კაკაბაძე ზურაბ, რჩეული ფილოსოფიური შრომები, ბათუმი, 2012.
4. კაკაბაძე ზურაბ, ხელოვნება, ფილოსოფია, ცხოვრება, თბილისი, 1979.

Mikheil Makharadze

**VAKHTANG ERKOMAISHVILI ON RESULTS OF THE SCIENTIFIC-TECHNICAL
REVOLUTION AND ALIENATION**

Summary

The article deals with the ideas regarding the results of the scientific-technical revolution and the problem of alienation by Vakhtang Erkomaishvili (1932-2001) – one of the best representatives of the second generation of 20th-century Georgian philosophers. At the initial stage of his philosophical research, Erkomaishvili studied problems of philosophy of science, positivism and neo-positivism. In the 80s of the last century, the problem of man, the results of the scientific-technical revolution and the alienation problem associated with it, the basic principles of civic society, the problem of freedom, nation and ideology, etc. became the central objects of his studies.

According to Erkomaishvili, scientific-technical progress took its origin in the 17th century and reached its specific realization in the industrial revolution, which is considered a technical revolution but not a scientific-technical revolution. This problem and the tradition of researching the problems associated with it have always existed in Georgian philosophy. Zurab Kakabadze, Tamaz Buachidze, Eduard Kodua, Guram Tevzadze and others studied it from various aspects. Unlike them, Erkomaishvili discusses and differentiates between scientific-technical progress and scientific-technical revolution. He analyses the genesis of these phenomena and discusses in detail all the aspects.

Erkomaishvili pays great attention to the problem of the origin of scientific-technical progress and its pre-conditions. As for the scientific-technical revolution, Erkomaishvili thinks that it is a 20th-century product and associates it with a new type of technique – automatic mechanisms when man is an observer of the ongoing processes and not an appendix to the technique.

It is what we call a scientific-technical revolution. Erkomaishvili gives the following definition of the phenomenon: “Scientific-technical revolution means a much deeper process. It did not simply connect science and technique as such a connection already existed but united the processes of qualitative changes ongoing both in science and technique. A scientific revolution is technical by its essence and direction, and technical is scientific, we do not have a scientific revolution or a technical one separately, but a united scientific-technical revolution which started in the middle of the 20th century and is in progress up to the present day”.

To clarify the relationship between the scientific-technical revolution and reality, Erkomaishvili discusses the issue of man’s and animal’s relation to nature. In the process of discussing this issue, the place and role of culture in the life of man and society are figured out. At the same time, it is stressed that the problem of alienation of man has an immediate relation to scientific-technical progress and scientific-technical revolution, and this problem occupies an important place in existentialism. This issue receives a special analysis in Erkomaishvili’s works. Vakhtang Erkomaishvili’s, Zurab Kakabadze’s and Tamaz Buachidze’s opinions on the issue are compared in the article. It is stressed that Erkomaishvili’s ideas concerning the alienation problem are especially interesting because, in difference from other Georgian authors, he singles out alienation types. As he shows, in antiquity we face mythological alienation when fate is the force of alienation; in

the feudal epoch we meet with religious alienation when God appears as an alien power and is “alienated”; in the present-day epoch we can speak about technical alienation.

Zurab Kakabadze’s and Vakhtang Erkomaishvili’s ideas on technical alienation are compared in the article. The negative aspects of this phenomenon are revealed in their works. But there is a difference: Erkomaishvili’s position regarding the possibility of overcoming the negative results of “technical alienation” is more pessimistic than Kakabadze’s.

In conclusion, it should be said that Erkomaishvili was the first among Georgian philosophers who separated the scientific-technical progress and scientific-technical revolution, and showed the positive and negative results of these phenomena; he is very convincing in demonstrating the connection between alienation in general and technical alienation in particular to the results of scientific-technical revolution.

ვახტანგ ერქომაიშვილის კვლევები ლოგიკურ პოზიტივიზმში

ვახტანგ ერქომაიშვილი XX საუკუნის მეორე ნახევრის იმ ფილოსოფოსთა ელიტის წარმომადგენელია, რომელმაც სხვა ქართველ ფილოსოფოსებთან ერთად (მ. გოგიბერიძე, ა. ბეგიაშვილი, ს. ავალიანი, გ. თევზაძე და სხვ.) მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა საქართველოში პოზიტივისტური ფილოსოფიის შესწავლის საქმეში. მიუხედავად იმისა, რომ ვახტანგ ერქომაიშვილის კვლევითი ინტერესები ფილოსოფიის ფართო პრობლემატიკას მოიცავდა, როგორცაა – შემეცნების თეორია, დეტერმინიზმის პრობლემები, ადამიანის თავისუფლებისა და პასუხისმგებლობის პრობლემა, ერისა და იდეოლოგიის ურთიერთმიმართების საკითხები და სხვ., ფილოსოფიაში მისი კვლევის ერთ-ერთ უმთავრეს საგანს მეცნიერული და ფილოსოფიური ცოდნის სტატუსის დადგენა წარმოადგენდა. გამომდინარე აქედან, ვახტანგ ერქომაიშვილი ყურადღებას სწორედ ამ პრობლემებით დაინტერესებულ ფილოსოფიური მიმდინარეობების კრიტიკულ ანალიზს უთმობდა, რასაც მიუძღვნა სპეციალური ნაშრომი „ლოგიკური პოზიტივიზმი“ (1974). ნაშრომში ავტორი განიხილავს ერთ-ერთი ფილოსოფიური მიმდინარეობის – ლოგიკური პოზიტივიზმის თავისებურებას, ყურადღებას ამახვილებს მის წარმოშობა-გავრცელების პირობებზე, ფილოსოფიის რაობის გაგებაზე ლოგიკურ პოზიტივიზმში, მეტაფიზიკის უარყოფასა და ლოგიკური პოზიტივიზმის ემპირიზმზე. ის აჩვენებს ამ მიმდინარეობის ცალმხრივობას, მისი მიზნის მიუღწევლობას და მეთოდოლოგიურ პრობლემებს, კრიტიკულად აფასებს ფილოსოფიის საგნისა და მეცნიერების ბუნების ლოგიკურ-პოზიტივისტურ ინტერპრეტაციას.

პოზიტივისტური ფილოსოფია მრავალფეროვანია¹. როგორც აღვნიშნეთ, პოზიტივისტური ფილოსოფიიდან ვახტანგ ერქომაიშვილის კვლევის მთავარი სფერო ლოგიკური პოზიტივიზმი იყო. იგი ვენის წრეში შემუშავებული ფილოსოფიური სისტემის აღსანიშნავად გამოყენებული ტერმინებიდან, კერძოდ, ლოგიკური პოზიტივიზმი, ნეოპოზიტივიზმი, მეცნიერული ფილოსოფია, ლოგიკური ემპირიზმი, გამოკვეთა ლოგიკური პოზიტივიზმი. მისი აზრით, ეს სახელწოდება უფრო ადეკვატურად გადმოსცემს ამ მიმდინარეობის არსს, ვიდრე რომელიმე სხვა ტერმინი [ერქომაიშვილი, 1974:11].

¹ პოზიტივიზმის განვითარების პირველი საფეხური უკავშირდება ფრანგი ფილოსოფოსის ო. კონტის (1798-1857) და ინგლისელების – ჯ. ს. მილის (1806-1873) და ჰ. სპენსერის (1820-1903) სახელებს. მეორე საფეხურს გერმანელი მოაზროვნის – რ. ავენარიუსის (1843-1896) და ავსტრიელი ფილოსოფოსის და ფიზიკოსის – ე. მახის (1859-1916) ემპირიოკრიტიციზმი წარმოადგენს, მესამეს – ამერიკელი ფილოსოფოსების ჩ. ს. პირსის (1838-1914), უ. ჯეიმზის (1842-1910) და ჯ. დიუის (1859-1952) სახელებთან დაკავშირებული პრაგმატიზმი. ნეოპოზიტივიზმი პოზიტივიზმის ფართო და გავლენიანი მიმართულების განვითარების მეოთხე და უკანასკნელ საფეხურს წარმოადგენს [თევზაძე:68].

ნეოპოზიტივიზმს – „ახალ პოზიტივიზმს“ ერქომაიშვილი მიიჩნევდა უფრო ფართო ფილოსოფიურ მიმდინარეობად და აღნიშნავდა, რომ მასში ლოგიკური პოზიტივიზმის გარდა, სხვა ფილოსოფიური სკოლებიცაა გაერთიანებული. „ახალ პოზიტივიზმს მიეკუთვნება არა მხოლოდ ლოგიკური პოზიტივიზმი, არამედ პრაგმატიზმი, ლინგვისტური ფილოსოფია და სხვა მრავალი პოზიტივისტური სკოლა, რომლებიც წარმოიშვა მე-20 საუკუნეში [იქვე, გვ. 11]. რაც შეეხება ლოგიკურ ემპირიზმს, „ემპირიზმი და ლოგიკური პოზიტივიზმი მჭიდრო კავშირშია ერთმანეთთან, მაგრამ არ არიან იგივეობრივი. პოზიტივიზმი არის თეორია, რომელიც ეხება ფილოსოფიის რაობის საკითხს, ხოლო ემპირიზმი არის შემეცნების თეორიული თვალსაზრისი, რომელიც განიხილავს ცდასთან ცოდნის შინაარსის დამოკიდებულებას“ [იქვე, გვ. 11]. ერქომაიშვილს არც ტერმინი მეცნიერული ფილოსოფია მიაჩნია პოზიტივიზმის სპეციფიკის გამოსახატავად, რადგან თვლის, რომ არც ერთი ფილოსოფიური მიმდინარეობა არ წარმოშობილა მეცნიერული ფილოსოფიის შექმნის პრეტენზიის გარეშე. მისი აზრით, ტერმინი „მეცნიერული ფილოსოფია“ არ გამოხატავს იმ სპეციფიკას, რომელიც აღნიშნულ მიმდინარეობას განასხვავებს სხვა პოზიტივისტური თეორიებისაგან [ერქომაიშვილი, 1974:12]. ზემოთ ჩამოთვლილ ტერმინთა მიმოხილვის შემდეგ, ერქომაიშვილი ასკვნის, რომ „ლოგიკურ პოზიტივიზმში“¹ ყველაზე ადეკვატურად ჩანს ამ მიმდინარეობის არა მხოლოდ ზოგადი პოზიტივისტური ტენდენცია, არამედ ის თავისებურებაც, რაც მას განასხვავებს დანარჩენი პოზიტივისტური თეორიებისაგან.

XX საუკუნის 30-იან წლებში პოზიტივიზმი აღორძინდა პოსტპოზიტივიზმის სახით. ამ მიმდინარეობის წარმოშობას გურამ თევზაძე ასეთ შეფასებას აძლევს: „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, გააბასოლუტურონ იგი“ [თევზაძე, 2002:147]. ამის შედეგად, აღნიშნავს თევზაძე, პრინციპი, რომელიც დასაწყისში კვლევის რომელიმე კონკრეტულ სფეროში (გნოსეოლოგიურ თუ ონტოლოგიურ) აშკარად დადებით შედეგებს იძლეოდა, მრავალ ნაკლოვანებას ააშკარავებს, რაც მიმართულებაში განხეთქილების წარმოქმნის თეორიული საფუძველია, რომელსაც ხშირად ახალ მიმართულებათა წარმოშობამდე მივყავართ [იქვე, გვ. 147]. თევზაძე ამ გარემოებით ხსნის XX საუკუნის 30-იან წლებში პოსტპოზიტივიზმის წარმოშობას.

ზოგადად, პოზიტივისტური ფილოსოფია მეცნიერების ფილოსოფიის საკვანძო საკითხებს, მეცნიერების რაობისა და მისი ცოდნის ზრდის თავისებურებებს ეხება. ერქომაიშვილი იზიარებს პოზიტივისტურ ფილოსოფიაში არსებულ პოზიცი-

¹ ლოგიკურმა პოზიტივიზმმა გარკვეული ევოლუცია განიცადა. ადგილი ჰქონდა პოზიტივიზმის ძირითადი პრინციპებისა და ცალკეული საკითხების დაკონკრეტების ცდებს. ერქომაიშვილი უარყოფს ლოგიკური პოზიტივიზმის ერთიან პერიოდიზაციას. თვლის, რომ მათი ცვალებადობის ეტაპები არ ემთხვევა ერთმანეთს [ერქომაიშვილი, 1974:13].

ას, რომლის თანახმადაც, არსებობს მხოლოდ სინამდვილის კონკრეტული სფეროს შემსწავლელი მეცნიერებები, რომლებიც ობიექტურ ცოდნას გვაძლევენ. აღნიშნული განსაზღვრებით მეტაფიზიკა ანუ პრაქტიკულად მთელი ტრადიციული ფილოსოფია მეცნიერების მიღმა ექცევა. შესაბამისად, მისთვის ლოგიკურად დაისვა ფილოსოფიური ცოდნის ბუნების საკითხი, რომელიც, მისი აზრით, ვერ აკმაყოფილებდა კონკრეტული მეცნიერებების მოთხოვნებს. აღნიშნული საკითხი კარგადაა შეჯამებული ჟურნალ „მაცნეში“ გამოქვეყნებულ მისსავე სტატიაში „ფილოსოფიის ტრაგედია“ (1997 წ.). პოზიტივიზმი ფილოსოფიას აიგივებს მეცნიერებასთან, ოღონდ მეცნიერება ესმის, როგორც მხოლოდ კერძო მეცნიერება, რადგან მიაჩნია, რომ სხვა ტიპის მეცნიერება საერთოდ არ არსებობს. პოზიტივისტური ფილოსოფია უარყოფს კონკრეტული მეცნიერებებისაგან განსხვავებულ და მათზე მაღლა მდგომ ფილოსოფიური ცოდნის შესაძლებლობას. ამიტომ ფილოსოფიამ უნდა დააკმაყოფილოს ის მოთხოვნები, რაც კონკრეტულ მეცნიერებებს წაეყენება და ვერავითარი განსაკუთრებული ფილოსოფიური მეცნიერება ვერ იარსებებს. ერქომაიშვილი თვლის, რომ ლოგიკურ პოზიტივიზმში ეს პრინციპი შენარჩუნდა. მათთვის დამახასიათებელია, გამოიკვეთოს თავისი საგანი და შექმნას მეცნიერული კვლევისათვის დამახასიათებელი მეთოდოლოგია. თავდაპირველად, მართალია, ფილოსოფიას ანიჭებდნენ მხოლოდ მეთოდის ფუნქციას, მაგრამ შემდეგ შეიცვალა მიდგომა და ფილოსოფიამ შეიძინა კვლევის საგანი მეცნიერების ენის სახით. „ლოგიკურმა პოზიტივიზმმა ფილოსოფია გააიგივა მეცნიერების ლოგიკურ ანალიზთან, ამიტომ განსაზღვრა ასე: ფილოსოფია არის მეცნიერების ლოგიკა. იგი არ იკვლევს სინამდვილეს, რადგან ეს კერძო მეცნიერებათა საქმეა, მისი საგანია მეცნიერებათა ლოგიკური სტრუქტურა, ხოლო მეთოდი – ლოგიკური ანალიზი“ [ერქომაიშვილი, 1997:91].

ნიგნში „ლოგიკური პოზიტივიზმი“ ერქომაიშვილი ცდილობს, უჩვენოს პოზიტივიზმის ცალმხრივობა, თუმცა ამასთანავე იგი აკრიტიკებს სხვადასხვა მცდარ მოსაზრებას, რომელიც გამოიყენებოდა აღნიშნული ფილოსოფიური სკოლის საწინააღმდეგოდ.¹ ერქომაიშვილი თავის შრომაში ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ ლოგიკური პოზიტივისტები საერთოდ არ განიხილავენ საკითხს – მატერიალისტურია ესა თუ ის ფილოსოფია თუ იდეალისტური – როგორც ფილოსოფიურ პრობლემას. მათთვის მსგავსი საკითხი იყო მეტაფიზიკური და უსაზრისო. ისინი ცდილობდნენ მეტაფიზიკის გადალახვას, რომელშიც გულისხმობდნენ მთელ ტრადიციულ ფილოსოფიას და სრულიად ახლებურად აყალიბებდნენ ფილოსოფიის საგანს [ბერძენიშვილი, კახიძე, 2013:307].

ერქომაიშვილის აზრით, ფილოსოფიის რაობის გაგება ლოგიკურ პოზიტივიზმში მოითხოვს ორი მომენტის გათვალისწინებას: ფილოსოფიის საგნის გამოკვეთას

¹ საბჭოთა ფილოსოფიისთვის დამახასიათებელი იყო ფილოსოფიური პრობლემების და მით უფრო ფილოსოფიური მიმართულების განხილვა მატერიალიზმისა და იდეალიზმის დაპირისპირების კუთხით. ამიტომ საბჭოთა ფილოსოფოსების ნაწილი ცდილობდა, პირველ რიგში, პასუხი გაეცა კითხვაზე: მატერიალისტურია ესა თუ ის ფილოსოფია თუ იდეალისტური, მიუხედავად იმისა, ეხებოდნენ თუ არა ისინი საერთოდ ამ საკითხს.

და მეტაფიზიკის უარყოფას. ლოგიკური პოზიტივიზმი არა მხოლოდ ზოგადად განსხვავებს ამ ორ მომენტს ფილოსოფიაში, არამედ ცალკეული საკითხების განხილვის დროს ცდილობს, ერთმანეთისაგან მკვეთრად გამიჯნოს მეცნიერული და მეტაფიზიკური საზრისები [ერქომაიშვილი, 1974:56]. ყველა სხვა პრობლემა, რომელსაც ეხებოდა ტრადიციული ფილოსოფია, გამოცხადდა უსაზრისოდ და მეტაფიზიკურ პრობლემად. „ფილოსოფია მოიცავს განსხვავებული ტიპის საკითხებს. მასში შედის როგორც საგნობრივი, ასევე ლოგიკური საკითხები. საგნობრივი საკითხები ნაწილობრივ მიეკუთვნება სფეროს, რომელიც არ გვხვდება სპეციალურ მეცნიერებებში (მაგალითად, ნივთი თავისთავად, აბსოლუტური იდეა, ტრანსცენდენტალური საგანი, სუბსტანცია და ა. შ.), ნაწილობრივ კი – სფეროს, რომელიც გვხვდება სპეციალურ მეცნიერებებში (მაგალითად, ადამიანი, ენა, საზოგადოება, ისტორია, ბუნება, დრო, სივრცე და ა. შ.) [ერქომაიშვილი, 1974:65]. ერქომაიშვილის აზრით, ყველა საგნობრივი საკითხი, რომელსაც ადგილი არ აქვს სპეციალურ მეცნიერებებში, წარმოადგენს ცრუ პრობლემას, უსაზრისო შინაარსის მქონეს, რომლის არც დადებითი და არც უარყოფითი გადაწყვეტა არ არის შესაძლებელი. საგნობრივი საკითხები, რომლებიც ექვემდებარებიან ემპირიულ შემოწმებას, მიეკუთვნებიან სპეციალურ მეცნიერებებს. საგნობრივი საკითხების ის სფერო, რომელიც სპეციალურ მეცნიერებათა ფარგლებს სცილდება, არაემპირიულია, უსაზრისოა და ამიტომ, როგორც მეტაფიზიკური, უნდა უკუვაგდოთ, – წერს ერქომაიშვილი [იქვე, გვ. 65]. აღნიშნულ საკითხებთან დაკავშირებით ერქომაიშვილი თავის შრომაში მიმოიხილავს ვიტგენშტაინის, კარნაპის, ჰუსერლის, ჰეგელის და სხვა მოაზროვნეთა შეხედულებებს.

ვახტანგ ერქომაიშვილის აზრით, ფილოსოფია მეცნიერება კი არ არის, არამედ „მსოფლმხედველობა და სუბიექტის მიერ დანახული სამყაროს ხედვა და მოაზრება“. იგი მიიჩნევს, რომ ეს ვითარება ფილოსოფიის თავისებურებაა და არა ნაკლი, რადგან ფილოსოფია ინარჩუნებს მნიშვნელობას თეორიულ სფეროში. „ფილოსოფიის დაყვანა კერძო მეცნიერებაზე უკარგავს მას სპეციფიკას, იმ თავისებურებას, რომლითაც იგი განსხვავდება კულტურის სხვა ფორმებისგან. ეს არის ის, რომ ფილოსოფია არის თეორიული მსოფლმხედველობა. როგორც მსოფლმხედველობას მას აქვს პიროვნული და სუბიექტური, მაგრამ არა ობიექტური და ინტერსუბიექტური ხასიათი.“ როდესაც ფილოსოფიის კერძო მეცნიერებაზე დაყვანას ვცდილობთ, – წერს ერქომაიშვილი, ამით გვსურს, იგი ვაქციოთ ობიექტურად და ინტერსუბიექტურად, რაც, ფაქტობრივად, მის გაუქმებას ნიშნავს. პოზიტივიზმი არის არა ფილოსოფიის დაფუძნება, არამედ გაუქმება [ერქომაიშვილი, 1997:93]. ბუნებრივია, ამგვარ პოზიციას ერქომაიშვილი არ იზიარებდა. იგი საუბრობს პოზიტივიზმის ნაკლოვანებებზე, შეცდომებზე, თუ როგორ სურს პოზიტივიზმს ფილოსოფიის მეცნიერებად გადაქცევა და მისთვის ობიექტური და ინტერსუბიექტური ხასიათის მიცემა. მას ამ შეცდომის გამოსწორება გადაუდებელ ამოცანად მიაჩნია, რადგან სხვაგვარად ფილოსოფიის კრიზისიდან გამოყვანის გზას ვერ ხედავს. „ვერ ავიცილებთ იმ უნდობლობას და აგდებულ დამოკიდებულებას, რასაც მის მიმართ დღეს მეცნიერთა უმრავლესობა იჩენს“ [იქვე, გვ. 93]. ერქომაიშვილი გამოკვეთს იმ განსხვავებუ-

ლობას, რომელიც არსებობს კერძო მეცნიერებასა და ფილოსოფიას შორის¹. იგი ბუნებრივად და კანონზომიერად მიიჩნევის, რომ მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის ეპოქაში ფილოსოფიამ დაკარგა თავისი პრივილეგირებული მდგომარეობა. „მეცნიერებისა და ტექნიკის ტრიუმფმა ჩრდილში მოაქცია იგი, მაგრამ სრულიად გაუმართლებელია ის უარყოფითი დამოკიდებულება, რაც მის მიმართ გაჩნდა [ერქომაიშვილი, 1997:96]. ერქომაიშვილი საბოლოოდ ეთანხმება აზრს, რომ თანამედროვე საზოგადოებას ფილოსოფია სჭირდება, როგორც თეორიული მსოფლმხედველობა და არა როგორც სიბრძნე ან მეცნიერება.

ლოგიკურ პოზიტივიზმში ასევე შენარჩუნდა პოზიტივისტური ფილოსოფიისთვის დამახასიათებელი მეორე უმთავრესი პრინციპი – ემპირიზმი. ლოგიკურ პოზიტივიზმს ემპირიზმის პრობლემა ესმის როგორც ენობრივი პრობლემა. მასში ემპირიზმის საკითხი ლოგიკური პრობლემაა. ვახტანგ ერქომაიშვილი ლოგიკურ ემპირიზმს² არ მიიჩნევს რადიკალური ემპირიზმის ნაირსახეობად. იგი საუბრობს თეორიულ ენასა და დაკვირვებისეულ ენას შორის მიმართების საკითხზე და აღნიშნავს, რომ „მართალია, თეორიული ენა მთლიანად არ დაიყვანება დაკვირვებისეულ ენაზე, მაგრამ მაინც ემპირიულია, რადგან გამომდინარეობს ცდიდან და ცდა არის მისი შემონმების ერთადერთი კრიტერიუმი [ერქომაიშვილი, 1974:293].

ლოგიკურ პოზიტივიზმისთვის ასევე მნიშვნელოვანი და ძირითადია მეცნიერების ბუნების კვლევა. ლოგიკური პოზიტივიზმი მეცნიერებას არ იკვლევს გენეტურ ფსიქოლოგიურ და სოციალურ ასპექტში. იგი არ უარყოფს მეცნიერების ამ ასპექტში კვლევის საჭიროებას, მაგრამ თვლის, რომ ეს მხარეები არ არის ფილოსოფიის ანალიზის ობიექტი. ფილოსოფიის ანალიზის საგანია მეცნიერების ლოგიკური მხარე. „ფილოსოფია არის მეცნიერების ენის ლოგიკური ანალიზი“. ერქომაიშვილის აზრით, აქ საკითხი არ დგას მეცნიერული ცოდნის შემუშავების ხერხების, ამ ცოდნის გამოყენებისა და სხვათა შესახებ. საქმე ეხება ანალიზს იმ ლოგიკური სტრუქტურისა და კავშირებისა, რომლებიც გააჩნია მეცნიერულ ცოდნას როგორც გარკვეულ სისტემას [ერქომაიშვილი, 1974:99]. იგი ლოგიკური პოზიტივიზმის სპეციფიკას მეცნიერების ბუნების ახსნის საკითხში სწორედ ამ ასპექტში ხედავს. აღნიშნავს, რომ ლოგიკური პოზიტივიზმი მეცნიერების ყველა პრობლემას, რომელსაც ტრადიციული ფილოსოფია ძირითადად ონტოლოგიურ ასპექტში სვამდა, თარგმნის ენობრივ პრობლემად და მათ გადაწყვეტას ცდილობს ლოგიკური ანალიზის მეთოდის

¹ ერქომაიშვილის აზრით, კერძო მეცნიერებათა მოთხოვნებს, როგორცაა: ობიექტურობა და ინტერსუბიექტურობა, დებულებათა დაფუძნება და შემონმებადობა ობიექტური მეთოდებით, სინამდვილის საგანგებო კვლევა, რომლის შედეგად ყალიბდება მეცნიერულად დასაბუთებული ცოდნა მის შესახებ, აგრეთვე ჭეშმარიტების დადგენა, რომლის საფუძველია წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონი, ფილოსოფია ვერ დააკმაყოფილებს, რადგან იგი პიროვნული და სუბიექტური ხასიათისაა. იგი მიმართავს თავის საკუთარ განსაკუთრებულ მეთოდს, იგი არ არის სინამდვილის კვლევა, მისი ამოცანაა არა სამყაროს, როგორც მთელის შემეცნება, არამედ მოაზრება, ფილოსოფია ხედვის და არა შემეცნების წესია, ეს ნიშნავს, რომ იგი მსოფლმხედველობაა და არა მეცნიერება [ერქომაიშვილი, 1997:93].

² ამ საკითხს ერქომაიშვილი ვრცლად განიხილავს ნიგნში „ლოგიკური პოზიტივიზმი“, გვ. 89-99; 285-309.

გამოყენებით. „ლოგიკური პოზიტივიზმი წარმოგვიდგება როგორც მეცნიერების ფორმალური თეორია [იქვე, გვ. 99].

ლოგიკურ პოზიტივიზმში ერთ-ერთი ძირითადი საკითხია აგრეთვე მეცნიერების ერთიანობის დაფუძნების პრობლემა, რომელსაც ერქომაიშვილი გადმოგვცემს კარნაპის შრომების მაგალითზე, რადგან ერქომაიშვილი თვლის, რომ კარნაპის შეხედულებები ამ საკითხზე ასე თუ ისე ადეკვატურად ასახავენ იმ ფაქტიურ ვითარებას, რომელიც შეიქმნა ლოგიკურ პოზიტივიზმში [ერქომაიშვილი, 1974:203]. კარნაპის აზრით, აღნიშნავს ერქომაიშვილი, მისი კონცეფცია მეცნიერების ერთიანობის შესახებ მიმართულია ტრადიციული მეტაფიზიკური ფილოსოფიის წინააღმდეგ. ამ უკანასკნელის მიხედვით, ფილოსოფიისა და მეცნიერებების განსხვავებას საფუძვლად უდევს შემეცნების ობიექტებისა და მეთოდების განსხვავებულობა. ერთი მეცნიერება მეორისგან განსხვავდება საგნითა და მეთოდით. ამ ტრადიციულ თვალსაზრისს კარნაპი უპირისპირებს მეცნიერების ერთიანობის თეზისს. მისი დებულება მეცნიერების ერთიანობის შესახებ ეხება მხოლოდ რეალურ მეცნიერებებს. კარნაპი ამტკიცებს რეალურ მეცნიერებათა და არა რეალურ და ფორმალურ მეცნიერებათა ერთიანობის თეზისს [ერქომაიშვილი, 1974:204]. „მეცნიერების ერთიანობის საკითხი აქ გაგებულია როგორც მეცნიერების ლოგიკის და არა ონტოლოგიის პრობლემა“ [იქვე]. ზემოთ განხილული საკითხების პარალელურად ერქომაიშვილი ყურადღებას ამახვილებს აგრეთვე რეალობის პრობლემაზე და ამ საკითხსაც განიხილავს არა ონტოლოგიური, არამედ ენობრივი პრობლემის სახით [იქვე, გვ. 230].

საბოლოოდ ვახტანგ ერქომაიშვილი ასკვნის, რომ ტრადიციული პოზიტივიზმის თანახმად, ლოგიკური პოზიტივიზმი ანტიკური სკეპტიციზმის ძირითადი პრინციპების გაგრძელება და განვითარებაა. იგი სკეპტიციზმის უახლესი ფორმაა XX საუკუნის ფილოსოფიაში. მისი თქმით, იგი შეეცადა, გაეთვალისწინებინა „ის დადებითი და უარყოფითი, რაც მარქსისტულ ფილოსოფიურ ლიტერატურას ლოგიკური პოზიტივიზმის კრიტიკის საქმეში მოეპოვებოდა და დადებითი შედეგების გათვალისწინებით დაეძლია ის გაუგებრობანი, რაც ლოგიკური პოზიტივიზმის კრიტიკას თან ახლდა“ [იქვე, გვ. 7].

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. ბერძენიშვილი ამირან, კახიძე ალექსანდრე, ვახტანგ ერქომაიშვილის ფილოსოფიური შეხედულებანი//კრებულში: ფილოსოფიური ძიებანი, ტ. XVII, გამომცემლობა „უნივერსალი“, თბილისი, 2013.
2. ერქომაიშვილი ვახტანგ, ლოგიკური პოზიტივიზმი, თსუ გამომცემლობა, თბილისი, 1974.
3. ერქომაიშვილი ვახტანგ, ფილოსოფიის ტრაგედია//ჟურნალი „მაცნე“, ფილოსოფიის სერია, # 1, ეროვნული ბიბლიოთეკა, თბილისი, 1997.
4. თევზაძე გურამ, XX საუკუნის ფილოსოფიის ისტორია, თსუ გამომცემლობა, თბილისი, 2002.

Vardo Beridze

VAKHTANG ERKOMAISHVILI'S STUDIES IN LOGICAL POSITIVISM

Summary

Vakhtang Erkomaishvili was one of the Georgian philosopher who made a significant contribution to the study of positivist philosophy in Georgia. It is the specifics characteristic of logical positivism that influenced his research as well.

Vakhtang Erkomaishvili's research interests included the broad problems of philosophy: as it is the theory of cognition, problems of determinism, the problem of human freedom and responsibility, issues of the relationship between nation and ideology, etc.

Among them, the field of special interest was positivist philosophy, especially logical positivism. On these issues, he has defended candidate ("neopositivism and the theory of truth") and doctoral dissertations ("criticism of the basic principles of logical positivism"). Philosophy of positivism deals with the key issues of the philosophy of science, the characteristics of science and the growth of its knowledge.

Erkomaishvili shares the position of positivist philosophy, according to which there are only sciences studying a specific field of reality, which provide us with objective knowledge.

According to this definition, metaphysics, that is, practically all traditional philosophy, falls outside science.

Accordingly, the question of the nature of philosophical knowledge was logically raised for him, which, in his opinion, could not meet the requirements of specific sciences.

The mentioned issue is well summarized in his own article "The Tragedy of Philosophy" published in "Matsne" magazine (1997).

According to Vakhtang Erkomaishvili, philosophy is not a science, but a "worldview and the vision and understanding of the world seen by the subject". He considers this situation to be a peculiarity of philosophy, not a defect, because philosophy retains its importance in the theoretical sphere.

კ. კაპანელისა და ვ. ერქომაიშვილის რეფლექსია ქართულ კულტურაზე

XX საუკუნის გარიჟრაჟზე სამეცნიერო სივრცეში პოპულარული ხდება ევროპა-ცენტრისტული იდეების გაზიარება, რომლის არსიც არსებითად ჩამოყალიბებული იქნა ჰეგელის ფილოსოფიაში. ამის მიხედვით, აბსოლუტური გონის თვითშემეცნების უკანასკნელ საფეხურს ცნებითი ანუ მეცნიერული აზროვნება წარმოადგენს, რომელიც გულისხმობს სამყაროს მეცნიერულ შემეცნებას.

სციენტისტურ-პოზიტივისტურმა მსოფლმხედველობამ ევროპელი ადამიანის მსოფლმხედველობა განმსჭვალა მეცნიერებისა და ტექნიკის სულისკვეთებით. სწორედ აქედან იწყება ევროპის ცივილიზაციური დაწინაურება, რომელმაც წარმოშვა ევროპაცენტრიზმი, რომლის მიხედვითაც ევროპული ცხოვრების წესი არის აღმატებული ყველა სხვა ცხოვრების წესზე და ის შეიძლება გამოდგეს ნიმუშად ჭეშმარიტად ადამიანური არსებობისა და კრიტერიუმად სხვა კულტურების შეფასების საქმეში.

კ. კაპანელს არ შეიძლება არ სცოდნოდა ევროპაცენტრიზმის საპირისპირო პოზიცია, რომელიც გამოთქმულია ოსვალდ შპენგლერის ლოკალურ კულტურათა თეორიაში. მიუხედავად ამისა, ის დგას ევროპაცენტრისტულ პოზიციაზე და ქართულ კულტურას განიხილავს როგორც პროვინციულ კულტურას.

მისი აზრით, ქართული კულტურის პროვინციალობა გეოგრაფიული ფაქტორით კი არ არის გამოწვეული, არამედ იმ წვლილით, რომელიც ვერ შეიტანა ქართულმა კულტურამ ევროპული კულტურის ჩამოყალიბებაში. ვიდრე ევროპული კულტურის ისტორიულ ტიპებთან ქართული კულტურის შედარებას მოვახდენდეთ, რაც, თავის მხრივ, წარმოაჩენს ქართული კულტურის სიახლოვეს ევროპულ კულტურასთან, მანამდე შევეცადოთ, კ. კაპანელის მიდგომის უსაფუძვლობა ვაჩვენოთ მის მიერ დასახელებულ ქართული ხელოვნების ქმნილებების პროვინციალურობის შესახებ.

კ. კაპანელი რუსთაველის და ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებას ღირებულ საქმიანობად მიიჩნევს, თუმცა მაინც პროვინციალურად. მათ ადარებს: დანტე ალიგიერს, გოეთეს, შექსპირს და ა. შ.

„სახელოვანი წარსული გვაქვს. ლიტერატურა ჩვენი მდიდარია, მეტყველება ფერადი, მაგრამ, საერთაშორისო თვალსაზრისით, მაინც პროვინციალები ვართ. ჩვენი რუსთაველი დიდია შინაგანი განცდით, მხატვრული გრძნეულებით, მაგრამ ალიგიერის გრანდიოზულობა მაინც ჩრდილავს კაცობრიობის ისტორიაში“ (კ. კაპანელი ქართული სული ესთეტიკურ სახეებში, თბ., 1996, გვ. 322).

„ვაჟა-ფშაველას აქვს გოეთესა და შელის პანსოფიური თვისებები, მას აქვს საკაცობრიო იდეალების მშვენიერი ორიგინალური სისტემა, მაგრამ ვაჟა-ფშაველა მაინც „პატარაა“, მაინც „პროვინციელია“ ამ სიტყვის ტრადიციული მნიშვნელობით,

იმიტომ, რომ წუთისოფლად ისტორიული უკულმართობის წყალობით „პატარაა“, პროვინციული მთელი საქართველო.“ (იქვე.)

მის ამ შედარებაში გვაქვს მეთოდოლოგიური შეცდომა, რომ ხელოვნების ნაწარმოები თვითკმარი, უნიკალური და განუმეორებელია. მათი შედარება არალერევანტურია. რაც შეეხება ევროპული კულტურის ქართულ კულტურასთან მსგავსება-განსხვავების საკითხს, ევროპული კულტურის ვერც ერთ ტიპში ისტორიულ ეტაპზე ვერ ნახავთ ისეთ დომინანტურ ღირებულებებს, რომელიც ქართული კულტურისთვისაც არ მნიშვნელობდეს იმ ეტაპზე.

ქართული კულტურის ევროპულ კულტურასთან შედარებისას უნდა გავიხსენოთ ის ეტაპები, რომელიც გაიარა ევროპულმა კულტურამ. ამ შედარებისას აღმოჩნდება მსგავსებაც და განსხვავებაც. საკუთრივ ევროპული კულტურის პირველი ეტაპი შუა საუკუნეების კულტურის ტიპია, რომლისთვისაც დამახასიათებელია წარმართული ღირებულებების შეცვლა ქრისტიანული ღირებულებებით, ქრისტიანობა და მისი „სული“ მსჭვალავს კულტურის ყველა ფენას. ამ მხრივ ქართული კულტურაც იგივეობრივად გამოიყურება, უფრო მეტიც, ქრისტიანობა საქართველოში გაცილებით ადრე გავრცელდა, ვიდრე ევროპის მთელ რიგ ქვეყნებში. ასე რომ, ქართული და ევროპული კულტურები, როგორც ქრისტიანული კულტურები, შუა საუკუნეებში ტიპოლოგიურად მსგავსნი არიან. ისტორიის შემდგომ ეტაპზე ევროპულ კულტურაში ხდება ქრისტიანული ღირებულებების თავისებური სინთეზი ანტიკურ ღირებულებებთან. იწყება აღორძინება. ამ მხრივ ქართულ კულტურაშიც იგივე პროცესები ვითარდება, თუმცა აღორძინება მთელი მისი კონკრეტული შედეგებით ისე ცხადად არ იკვეთება ქართულ კულტურაში, როგორც ეს იტალიურ კულტურაში განხორციელდა. ჩვენი მიზანია, ვაჩვენოთ, რომ აღორძინებისათვის დამახასიათებელი ძირითადი იდეები არც ქართული კულტურისათვის იყო უცხო. არსებითი ნიშანი, რაც რენესანსისთვის არის დამახასიათებელი, რაციონალურობისა და რელიგიურობის შერწყმა, განხორციელდა ქართულ კულტურაშიც. ქართველებს ბერძნულ კულტურასთან ჯერ კიდევ ანტიკურ ხანაში ჰქონდა მჭიდრო ურთიერთობა, საქართველოს ტერიტორიაზე ბერძნული პოლისებიც კი არსებობდა, ფაზისის აკადემია ბერძნული კულტურის მნიშვნელოვანი კერა იყო საქართველოში. მოკლედ, რენესანსის პერიოდამდეც კი უცხო არ იყო ქართული კულტურისათვის ანტიკური კულტურა. ასევე ქართული კულტურისათვის შუა საუკუნეებში უცხო არ იყო ბერძნული ფილოსოფია ანუ ანტიკური კულტურის რაციონალური მხარე. ნეოპლატონიზმის და კონკრეტულად არეოპაგიტიკული იდეები ფართო გავრცელებას ჰპოვეს ქართულ კულტურაში. იმდროინდელ საქართველოში ბერძნული ფილოსოფიის ინტენსიური თარგმნა და შესწავლა ხდებოდა იყალთოსა და გელათის აკადემიებში. ამ პერიოდში მოღვაწეობდნენ ქართველი ფილოსოფოსები: ეფრემ მცირე, იოანე პეტრიწი, არსენ იყალთოელი და სხვები. ბერძნული რაციონალიზმის შერწყმამ ქრისტიანულ პრინციპებთან საქართველოშიც არსებითად ის შედეგები გამოიღო, რაც ევროპაში.

ქართულ კულტურაში ამქვეყნიურმა, მინიერმა ცხოვრებამ შეიძინა მნიშვნელობა. ამის დასტური საერო ლიტერატურის განვითარებაა. სამყაროსთან მიმარ-

თება გადის წმინდა რელიგიურ ჩარჩოებს მიღმა. სიცოცხლის სიყვარული, სილაღე, ცხოვრებისადმი ესთეტიკური დამოკიდებულება, რომელიც იმ პერიოდში ყალიბდება, დღემდე დამახასიათებელია ქართული კულტურისათვის. ქართული ინდივიდუალიზმის სათავეც ამ ეპოქაშია საძიებელი. არ ვამტკიცებთ იმას, რომ ქართულ კულტურაში ევროპული კულტურის რენესანსული ეტაპი სრულად განხორციელდა, თუმცა რენესანსისთვის დამახასიათებელი ძირითადი ასპექტები ქართულ კულტურაშიც შეინიშნება. ჩვენი აზრით, ამის საუკეთესო დადასტურებაა გელათის სამონასტრო კომპლექსის დაარსება, რომელიც დავით აღმაშენებელს მიაჩნდა, რომ უნდა ყოფილიყო „მეორე ათინა და ახალი იერუსალიმი“.

კულტურის ის ეტაპი, რომელშიც აშკარაა ქართული კულტურის დაცილება ევროპული კულტურისაგან, არის ახალი დრო. ახალ დროში ხდება ახალი მეცნიერული პარადიგმის დაფუძნება, სუბიექტის აქტივობაზე დამყარებული სამყაროს მეცნიერული განხილვა, რამაც, თავის მხრივ, მოიტანა სოციალურ-პოლიტიკური და მენტალური ცვლილებები. ფაქტობრივად, თანამედროვე ევროპული ღირებულებები ამ ეტაპზე ჩამოყალიბდა. ამ დროს მოხდა ტრადიციული საზოგადოების გარდაქმნა მოდერნულ საზოგადოებად. კოლექტივისტურ საზოგადოებას ინდივიდუალისტური საზოგადოება ცვლის. იცვლება მმართველობის ტრადიციული ფორმა ახალი დემოკრატიული პრინციპებით. ფორსირებულად მიმდინარეობს ინდუსტრიალიზაცია და ურბანიზაცია, მკვიდრდება მეცნიერებისა და ტექნიკის კულტი და სხვა. ქართული კულტურა ამ პროცესების მიღმა დარჩა, თუმცა დაგვიანებით და არა საკუთარი ნებითა და ძალისხმევით მასში აღწევს ახალი დროის ევროპული კულტურის ზოგიერთი მომენტი, მაგალითად, განმანათლებლური იდეები, რომელთა იმპორტს თერგდალეულები ეწეოდნენ რუსეთის გავლით, მეცნიერების ფუნდამენტური განვითარება, პირველი ქართული უნივერსიტეტის შექმნა, ინდუსტრიალიზაცია და ურბანიზაცია მეოცე საუკუნეში და სხვ.

რაც შეეხება ბატონ ვახტანგ ერქომაიშვილის მიდგომას ქართული კულტურის შესახებ, ის რიგ შტრიხებში სწორედ აკრიტიკებს კაპანელის პოზიციას და მოჰყავს საფუძვლიანი არგუმენტებიც, თუმცა იქვე უპირისპირდება XX საუკუნის 90-იან წლებში ჩამოყალიბებულ პოზიციას ქართველი ერის მისიის შესახებ. ეყრდნობა რა ოსვალდ შპენგლერის პოზიციას – ლოკალურ კულტურათა თეორიას, მიაჩნია, რომ ქართული კულტურა არც პროვინციულია და არც რაიმე სულიერი მისია შეიძლება ჰქონდეს მას.

აქედან გამომდინარე, ერქომაიშვილი ასკვნის, რომ ქართული კულტურის მიზანი უნდა იყოს თვითმყოფადობის შენარჩუნება და ამ პოზიციით მას შეუძლია გაამდიდროს მსოფლიო კულტურა.

ავტორის პოზიცია, ერთი შეხედვით, ზომიერია, თუმცა ამ პოზიციის უკან შეიძლება ამოვიკითხოთ იმ ეპოქის გარემოებები, როცა გონიერი ქართველისთვის იმ ქაოსურ და მსოფლმხედველობრივად პლურალისტურ გარემოში მთავარ მიზნად რჩებოდა საქართველოს, როგორც სახელმწიფოს და ქართული კულტურის თვითმყოფადობის შენარჩუნება.

მას შემდეგ განვითარებულმა მოვლენებმა, გლობალიზაციის პროცესმა, აჩვენა, რომ არა მხოლოდ თვითმყოფადობის შენარჩუნება შეუძლიათ მცირე ერის დიდ კულტურებს, არამედ მათ შეუძლიათ ახალი ტენდენციები გააჩინონ საკაცობრიო კულტურაში.

ქართული კულტურის შეფასებისას ყურადღება უნდა მიექცეს იმ გარემოებებს, რომ ის არის უძველესი თავისი უწყვეტი კულტურით. რა თქმა უნდა, მას კომუნიკაცია ჰქონდა როგორც დასავლურ, ისე აღმოსავლურ კულტურებთან, მაგრამ ყოველთვის ინარჩუნებდა საკუთარ სახეს, გარდა ამისა, ანგარიშგასაწევია ის გარემოება, რომ ეს კულტურა შექმნილია არა სხვა ხალხებისა და კულტურათა ექსპლუატაციის ხარჯზე, არამედ თავისუფლებისა და დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლის პროცესში. ამდენად დიდი დასავლური თუ აღმოსავლური კულტურები სხვათა ჩაგვრას, სხვათა ექსპლოატაციას იყენებდნენ საკუთარი კულტურის შექმნის პროცესში, ხოლო ქართული კულტურა ამ აზრით დაუყვედრებელი კულტურაა, რომელიც მხოლოდ საკუთარ შესაძლებლობებზე დაყრდნობითაა შექმნილი. ამდენად, გაცილებით უფრო ღირებული და პატივსაცემია.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. ვ. ერქომაიშვილი, ერი და იდეოლოგია, თბ., 2000, გვ. 26.
2. კ. კაპანელი, ქართული სული ესთეტიკურ სახეებში, თბ., 1996, გვ. 322.

Nana Guliashvili

K. KAPANELI AND V. ERKOMAISHVILI'S REFLECTIONS ON GEORGIAN CULTURE

Summary

At the down of the 20th century, the sharing of Eurocentric ideas, the essence of which was essentially formed in Hegel's philosophy, became popular in the scientific space.

The scientific-positivist worldview imbued the worldview of European people with the spirit of science and technology. This is where the civilizational advancement of Europe begins, which gave rise to Eurocentrism, according to which the European way of life is superior, to all other ways of life, and it may serve as a model, a truly human existence, and a criterion for evaluating other cultures.

K. Capanelli could not have been unaware of the opposite position of Eurocentrism expressed in Oswald Spengler's theory of local cultures. Nevertheless, he stands on a Eurocentric position and considers Georgian culture as a provincial culture.

In his opinion, the provincality of Georgian culture is not caused by the geographical factor, but whit the contribution that Georgian culture could not make in the formation of European culture.

K. Capanelli considers the works of Rustaveli and Vazha-Pshavela as a valuable activity, although still provincially. He compares them to Dante Alighieri, Goethe, Shakespeare, etc. Here we

have a methodological error in this comparison, that a work of art is self-sufficient, unique and unrepeatable. Their comparison is irrelevant. As for the issue of similarities and differences between European culture and Georgian culture. In any type of European culture at the historical stage, you will not find such dominant values that were not important for Georgian culture at that stage.

When comparing Georgian culture with European culture, we should remember the stages that European culture went through. In this comparison, both similarities and differences will emerge.

As for Mr. Vakhtang Erkomaishvili's approach to Georgian culture, He criticizes Kapanelli's position in several ways and cites well-grounded arguments. Based on Oswald Spengler's position on the theory of local cultures, He believes that Georgian culture is neither provincial nor can it have any spiritual mission. Therefore, Erkomaishvili concludes that the goal of Georgian culture should be to preserve its identity, and with this position it can enrich the world culture.

At first glance, the author's position is moderate, however, behind this position, we can examine the circumstances of the era when, for an intelligent Georgian, in that chaotic and worldview pluralistic environment, the main goal was to preserve the identity of Georgia as a state and Georgian culture. The developments since then, the process of globalization, have shown that not only can the great cultures of a small nation maintain their identity, but they can also give birth to new trends in human culture.

დემურ ჯალალონია

პლატონის „მმართველი“ ახალ პოლიტიკურ დისკურსში

„არ ვარგა აზრთა ერთ სახეობაზე მიჯაჭვა“.
„ჭაგაკურე“ სამურაის კოდექსი

კლასიკური პოლიტიკური ფილოსოფია ძველ საბერძნეთში შეიქმნა. ძველი ბერძენი ფილოსოფოსები იკვლევდნენ მარადიულ ღირებულებებს: სიკეთის, ბოროტების, სიქველის, სამართლიანობის პრინციპებს.

პოლიტიკური ფილოსოფიის დაფუძნების ეპოქას ხშირად ეჭვით უყურებენ, მაგრამ კლასიკური აზროვნების სტანდარტები მეტრია დღევანდელი პოლიტიკური ფილოსოფიური სააზროვნო სივრცისათვის. პოლიტიკური ფილოსოფიის კლასიკურობა ვლინდება კლასიკური აზროვნების „ბუნებრივ“ ხასიათში. „ბუნებრივი“, უბრალოდ, ადამიანურის, ზედმეტად ადამიანურის საპირისპირო რამედ უნდა იქნეს გაგებული. ადამიანი ბუნებრივია მაშინ, როდესაც მას ბუნება წარმართავს და არა ჩვეულებრივი მემკვიდრეობით მიღებული შეხედულებები ან ტრადიციები (შტრაუსი ლ. 2011:46).

კლასიკური პოლიტიკური ფილოსოფიის უმთავრესი წარმომადგენელია პლატონი. ამ შემთხვევაში მისი თხზულებების გავლენებზე მივუთითებ. პლატონთან პოლიტიკური ფილოსოფიის ევოლუცია სამ ეტაპობრივ დისკურსში შეიძლება გავანალიზოთ. ეს ეტაპები მოიცავს მისი დიალოგების – „სახელმწიფოს“, „პოლიტიკოსის“ და „კანონების“ კონცეპტუალურ გააზრება-განხილვას და მათში ერთიანი საერთო პრინციპების გამოჩვენებას.

პლატონთან პირველ ეტაპს ქმნის დიალოგი „სახელმწიფო“. მეორე ეტაპზე განხილულია დიალოგი „პოლიტიკოსი“, რომელშიც ხდება გარკვევა, თუ ვინ არის პოლიტიკოსი. მესამე ეტაპი მოიცავს დიალოგ „კანონებს“.

სახელმწიფოს შესახებ განაზრებები პლატონის მრავალ თხზულებაში გვხვდება, ამ დიალოგთაგან უმნიშვნელოვანესია „სახელმწიფო“ (პოლიტია), რომელიც, პოლიტიკური ფილოსოფიის ერთგვარი გასაღებია, რამდენადაც ის იმ უმნიშვნელოვანესი საკითხებს განიხილავს, რომლებიც საზოგადოებრივი ცხოვრების და ადამიანის სახელმწიფოსთან ურთიერთობის უკლებლივ ყველა ასპექტს მოიცავს და უშუალო ზეგავლენას ახდენს პოლიტიკური ცხოვრების წესზე.

პლატონის „სახელმწიფო“ სწორედ საუკეთესო პოლისის, საუკეთესო რეჟიმის გამორკვევას ისახავს მიზნად. ეს მიზანი, ხშირად, განსხვავებული ინტერპრეტაციის საგანი ხდებოდა. პლატონისათვის საუკეთესოა ის რეჟიმი, რომელიც ადამიანის ბუნებასთან ყველაზე მეტად მოდის თანხმობაში, თუმცა აუცილებელი არაა, რომ ის სინამდვილეში არსებობდეს. საუკეთესო რეჟიმი ეს არის იდეალისტური ცნება, რომელსაც პლატონი არსებულ რეჟიმთა საპირისპიროდ ქმნის (შტრაუსი: 2011).

„სახელმწიფო“ იწყება სამართლიანობის პრინციპის განხილვით, რომლის გარეშეც საუკეთესო რეჟიმი არ არსებობს. პოლიტიკურ სივრცეში, ისევე, როგორც ბუნებით მდგომარეობაში, თანასწორობის დამყარება რთულია.

სიკეთის იდეა ადამიანის მოქმედების საბოლოო მიზანია. სიკეთის იდეის შეცნობისაკენ სწრაფვაში შევიცნობთ აგრეთვე ადამიანთა საზოგადოების სამართლიან წყობას. იგი მდგომარეობს საზოგადოების ამოცანათა განხორციელებაში ცალკეულ წევრებზე შრომის განაწილების გზით, ჰარმონიულ და განონასწორებულ მთლიან ორგანიზმში.

ამასთან, საქმე ეხება არა ინდივიდის თვითგანხორციელებას ან თვითგანვითარებას, არამედ საზოგადოების ჯანსაღ აგებულებას. აქედან გამომდინარეობს კორპორაციული სახელმწიფოს მოდელი (მუთჰორსტი იურ. ოლაფ, 2019:230).

ყველას თავისი ბუნებრივი მიდრეკილებების შესაბამისი ამოცანა აქვს შესასრულებელი: იდეალური სახელმწიფოს ანდა საუკეთესო პოლიტიკური რეჟიმის არსებობა სათანადო ინსტიტუტების კანონებისა და მმართველების გარეშე შეუძლებელია. მმართველები ის მოქალაქეები არიან, რომლებიც არჩევითი ან მემკვიდრეობითი წესით ამ პოლიტიკურ რეჟიმს მართავენ, ისინი მის ინსტიტუტებს განაგებენ და კანონთა აღსრულებას ზედამხედველობენ. საკითხავი აქ ისაა, თუ ვინ შეიძლება იყოს მმართველი. „სახელმწიფოში“ ასეთი მმართველი ფილოსოფოსია; პლატონურ კონტექსტში, ფილოსოფიის და მეფობის ერთმანეთთან დამთხვევა ქალაქის და, ზოგადად, ადამიანთა მოდემის ხსნის წინაპირობაა.

პლატონის პოლიტიკური ფილოსოფიის გააზრება წარმოუდგენლად მიგვაჩნია მისი თეორიული ფილოსოფიის გავლენის გააზრების გარეშე. მისი სამივე დიალოგის სინთეზურად გააზრება სრულ წარმოდგენას შეგვიქმნის, თუ რა პოლიტიკურ დისკურსს გვთავაზობდა პლატონი.

პლატონთან სამყარო არასრულყოფილი განხორციელებაა ცალკეული იდეებისა და მთლიანობაში იდეათა სამყაროს ხატი. იდეები შეცნობადია, რადგან ადამიანის სულს ისინი წინა ცხოვრებიდან ახსოვს.

უმაღლესი ღირებულება სიკეთის იდეას აქვს. ის ყოველი არსის საფუძველია და ამიტომ არსის მიღმაა.

პლატონმა იდეათა მოძღვრება განსაკუთრებით თვალსაჩინოდ დახატა გამოქვაბულის იგავში, „სახელმწიფოს“ მეშვიდე წიგნში. შეპყრობილი ადამიანები სხედან გამოქვაბულში, შესასვლელის ზურგშექცევით. მათ უკან დანთებული კოცონი გამოქვაბულს ანათებს, მაგრამ კოცონს თავად ვერ ხედავენ. ცეცხლსა და ადამიანებს შორის არის საგნები, რომლებსაც ადამიანები მხოლოდ გამოქვაბულის უკანა კედელზე ასახული ჩრდილის სახით ხედავენ. ამდენად, სანამ შემეცნებით-თეორიული ბორკილებისაგან არ გათავისუფლდებიან, ადამიანები ვერც თავად საგნებს ხედავენ (არამედ მხოლოდ ჩრდილებს) და ვერც ცეცხლს, რომელიც ჩრდილებს ბადებს, ასევე ვერც გამოქვაბულის გარეთ მყოფ მზეს, სიკეთის იდეას (მუთჰორსტი იურ. ოლაფ: 2019).

არსებობს უზარმაზარი ტრადიცია პლატონის ნაკითხვის და გაგების, ისე, როგორც მისი ფილოსოფიის ერთხელ და სამუდამოდ განსაზღვრის მცდელობები. ასე-

ვე ხანგრძლივი ტრადიცია არსებობს მისი ნაწარმოებების ინტერპრეტაციების. არსებობს ახალი და განსხვავებული წაკითხვები არისტოტელედან მოყოლებული თანამედროვე პოსტმოდერნისტების ჩათვლით.

ამ თემაზე თანამედროვე კვლევებს სათავე შლაიერმახერმა დაუდო თავისი თარგმანებითა და კომენტარებით.

პოლიტიკური ფილოსოფია, აშკარად გამოხატული თუ ფარული ფორმით, ყოველთვის ადამიანურ საქმიანობაში უნივერსალური ცოდნის გამოყენებას ესწრაფვოდა. ეს ცოდნა არ არის განპირობებული ადამიანური პრაქტიკის ისტორიული და კულტურული კონტექსტით (მაკიაველი ნიკოლო, 1984:227).

პლატონთან ხელისუფლების შესახებ ცოდნა მმართველს უფლებას ანიჭებს, როგორ უნდა მართონ განსწავლულმა ადამიანებმა. მნიშვნელოვანია, ვინ მართავს – ადამიანი, „მცოდნენი“ თუ კანონი. სწორედ ამ დიალოგების ევოლუციური განვითარების მომენტის ჩვენებით უნდა მოინახოს პლატონისეული პოლიტიკური ფილოსოფიის ტრიხოტომიული განაზრების ერთიანი ხაზი, სხვანაირად მუდმივად ცვლადი სიდიდესავით ვერ ჩავწვდებით მისი პოლიტიკური ფილოსოფიის არსს და სიდიადეს.

ვეცდებით, ნათლად ვაჩვენოთ სამართლიანობის ველიდან კანონის უზენაესობამდე მისასვლელი გზა და ვეზიაროთ პლატონისეული პოლიტიკური ჭეშმარიტების აზროვნების მარგალიტებს.

როდესაც სხვადასხვა მოაზროვნე პლატონის დიალოგებს ცალ-ცალკე განიხილავს, მას ხან უტოპისტად, ხან კონსტიტუციონალისტად და ხან ტოტალიტარიზმის თეორეტიკოსად მიიჩნევს. ამიტომ ჩვენი მიზანია, ერთიან კონტექსტში წავიკითხოთ და წარმოვაჩინოთ პლატონის დიალოგებში პოლიტიკური ფილოსოფიის სისტემური პოლიტიკური ველი.

პირველი ეტაპის დიალოგი „სახელმწიფო“ პლატონის მანამდე თეორიული ფილოსოფიის კვლევათა შედეგების გაერთიანების ცდად შეიძლება მივიჩნიოთ. ეს დიალოგი მოცულობითაც ყველაზე დიდია. მასში განხილულია სამართლიანობის, მოქალაქეთა აღზრდის, ოთხი სათნოების, სახელმწიფოს სტრუქტურაში ადამიანის ადგილის განსაზღვრის, სახელმწიფოს სახეების, მეფობისათვის ფილოსოფოსობის აუცილებლობისა და სახელმწიფოს, როგორც სათნოების განხორციელების ერთადერთი საშუალების პრინციპები.

დიალოგ „სახელმწიფოში“ სახელმწიფო მომწესრიგებელი სათნოებაა, რომელიც ყველა დანარჩენი სათნოების ადგილს განსაზღვრავს. დიალოგში პლატონი უჩვენებს, რომ სამართლიანობა ნიშნავს, თითოეულ ადამიანს სათანადოდ მიაგო, რა უნდა მიეგოს (ან რა ეკუთვნის) ხალხს. ადამიანებს სახელმწიფოში ის ადგილი უნდა მიეჩინოთ, რომელიც მათ ბუნებას ყველაზე უკეთ შეესაბამება.

იმის საჩვენებლად, რომ სამართლიანობა სიქველეა, პლატონი ინდივიდის სულს განიხილავს, რომელიც სამი ნაწილისაგან შედგება. ადამიანის სული და მის მიერ გაფორმებული სხეულიც სამი ნაწილისაგან შედგება: გონება (თავში), ნება (მკერდში) და სურვილი (მუცელში). გონებით იგი მსოფლიო სულის მსგავსია, თვითმობრავი და მარადიული. მისი ნება თავისუფალია და ამიტომ პასუხისმგებელი თავადაა

და, ამორჩევის შესაბამისად, სხვადასხვა სხეულში ჩასახლება (პლატონი, კრათილონი: 122).

სახელმწიფო (მაგისტრატურა, მეომრები, დაქირავებული მეომრები) შეესაბამება სულის სამ ნაწილს: სანგვინიკურს, ქოლერიკულს და რაციონალურს.

სამართლიანობა მეფობს სულში, როდესაც არსებობს სამი ნაწილის ფუნქციური ინტეგრაცია გონების ჰეგემონიის ქვეშ, რომელიც რისხვის შემთხვევაში მართავს სულის ვნებით ნაწილს (კოლა დომინიკი, 1999:115).

ასევეა სამართლიანობა. სახელმწიფოში გულისხმობს ამ სამი ნაწილის შეერთებას იმ ნაწილის მმართველობის ქვეშ, რომელიც ფლობს მეცნიერებას იმის შესახებ, თუ რა არის სასარგებლო თითოეული ნაწილისათვის და მთლიანად ამ სამი ნაწილისაგან შემდგარი ერთობლიობისათვის.

პლატონთან სათნოების გაგება ოთხ სახედ ყალიბდება: სიბრძნე („სოფია“), სიმამაცე („ანდრეია“), ზომიერება („სოფროსუნე“) და სამართლიანობა („დიკაიოსუნე“).

პირველი მათგანი გონების სათნოებაა, მეორე – ნების, მესამე – სურვილის და მეოთხე მათ აერთიანებს გონების ხელმძღვანელობით.

სათნო მოქმედება თავისთავად ღირებულია. უსამართლობა, როგორც უზნეობა, არაფრით არ შეიძლება გამართლდეს. სჯობს, უსამართლოდ დაისაჯო, ვიდრე უსამართლოდ ჩაიდინო. ბოროტება მტერსაც არ უნდა გაუკეთო (პლატონი, სახელმწიფო: 2005).

პლატონის მიხედვით, სახელმწიფო ერთადერთი საშუალებაა საზოგადოებაში სათნოების გასაბატონებლად, მაგრამ არა ყოველგვარი. არსებულთაგან პლატონი საუკეთესოდ თვლის არისტოკრატიულ რესპუბლიკას და არისტოკრატიულ მონარქიას (პლატონი, სახელმწიფო: 2005).

სულის უნართა შესაბამისად, პლატონი გამოყოფს მოქალაქეთა სამ ფენას. ადამიანები ნაწილდებიან იმის მიხედვით, თუ სულის რომელი ნაწილი დომინირებს მათში. თუ ვინ რა ცხოვრებისთვისაა გაჩენილი, ამას არკვევს ალზრდის ერთიანი სახელმწიფოებრივი სისტემა. ყველა ბავშვისთვის გარანტირებულია ერთნაირი სწავლება 20 წლამდე. ვისაც შემდგომი სწავლის ნიჭი და სურვილი არა აქვს, იგი უერთდება მწარმოებელთა ფენას. 10 წლის სწავლის შემდეგ იგივე საზომით გამოიყოფა მხედართა ფენა. დარჩენილები კიდეც ხუთი წელი ინაფებიან დიალექტიკაში. 35 წლის რჩეულებს სხვადასხვა სახელმწიფო თანამდებობაზე კიდეც 15-წლიანი შემოწმება მოელოთ. ამრიგად, 50 წლის ადამიანი იძენს უნარს, თავად სიკეთე ჭვრიტოს და ამის მიხედვით იმოქმედოს (პლატონი: 2005). სახელმწიფო არის ქვეყნად სათნოების გაბატონების ერთადერთი საშუალება. ამიტომ სახელმწიფოს მიზანი სათნოებაა, ამასთან ერთად მოქალაქეთა ბედნიერება.

სიკეთის იდეა ადამიანის მოქმედების საბოლოო მიზანია. სიკეთის იდეის შეცნობისაკენ სწრაფვაში შევიცნობთ აგრეთვე ადამიანთა საზოგადოების სამართლიან წყობას. იგი მდგომარეობს საზოგადოების ამოცანათა განხორციელებაში ცალკეულ წევრებზე შრომის განაწილების გზით, ჰარმონიულ და განონასწორებულ მთლიან ორგანიზმში. ყველას თავისი ბუნებრივი მიდრეკილებების შესაბამისი ამოცანა აქვს შესასრულებელი: მოსახლეობის დიდი მასა (ვაჭრები, ხელოსნები,

გლეხები) მიეკუთვნება მესამე კლასს. ამ კლასისათვის საჭირო სათნოება თავშეკავებულობაა (sophrosyne).

მეორე კლასს შეადგენენ მეომრები და მცველები, რომელთაც სიმამაცე მოეთხოვებათ (andreia). სათავეში კი მმართველები დგანან: ისინი უნდა აერთიანებდნენ პოლიტიკურ ძალაუფლებასა და სიბრძნეს (sophia) და ამიტომ არიან ფილოსოფოსი მეფეები (philosophoi basileis).

ეს წყობა არის როგორც სახელმწიფოს სამართლებრივი წყობა, ისე ზნეობრივი წყობა, რადგან იგი სიკეთის იდეიდან არის მოცემული. იგი მკაცრი საშუალებებით, აღმზრდელობითი სისტემით უნდა განხორციელდეს. უნაკლოდ ორგანიზებული საზოგადოების მოდელი პოლიტიკური იდეების ისტორიაში ყოველთვის დიდ მიზიდულობის ძალას ფლობდა (მუთჰორსტი იურ. ოლაფ: 2019).

სახელმწიფო დიდი ინდივიდის მსგავსია. პლატონმა შემოგვთავაზა გზა, რომელიც საშუალებას გვაძლევს, გავიაზროთ სახელმწიფოს შემადგენელი ნაწილები, ამ ნაწილების ფუნქციები და მათი მოქმედების წესები (კოლა).

პლატონის მოძღვრება სახელმწიფოს შესახებ, რომელიც დიალოგ „სახელმწიფოს“ ეფუძნება, წარმოადგენს პლატონის პირველ პროექტს სრულყოფილი სახელმწიფოს აგებისა, მისი მეორე პროექტი კი დიალოგ „კანონებშია“ გადმოცემული (ნერეთელი სავლე, 1974:369).

„სახელმწიფოში“ მმართველების და პოლიტიკოსების ცნებების ანალიზი უფრო ცხადად იყო გააზრებული. პლატონი ამ საკითხის ფენომენოლოგიურ განხილვა-ანალიზს აწარმოებს დიალოგ „პოლიტიკოსში“, სადაც ანტიკურ აზროვნებაში „იდეალურ სახელმწიფოსთან“ ერთად იდეალური მმართველების, ე.ი. პოლიტიკოსების პროფილის კონცეპტუალურ ანალიზს აწარმოებს.

სწორედ აქ იწყება პლატონთან პოლიტიკური ფილოსოფიის მეორე ეტაპი. პლატონის „პოლიტიკოსი“ მიჩნეულია გვიან დაწერილ ნაწარმოებად. „პოლიტიკოსი“ დიდი ხნის განმავლობაში არ იყო მიჩნეული მნიშვნელოვან ნაწარმოებად, ამიტომაც, პლატონის პოლიტიკური შეხედულებების კვლევის დროს ამ ნაშრომს არ განიხილავდნენ.

აქ პლატონი ცდილობს, გააარკვიოს, რომელია მმართველობის საუკეთესო ფორმა. „პოლიტიკოსი“ არის გარდამავალი ნაწარმოები პლატონის ორ დიალოგს – „სახელმწიფოსა“ და „კანონებს“ შორის. ამ დიალოგში პირველ დღეს იმართება დიალოგი სოფისტის რაობის შესახებ, მეორე დღეს არკვევენ, თუ ვინ არის ჭეშმარიტი პოლიტიკოსი.

დიალოგის დიდი ნაწილი ეთმობა ქსოვის ხელოვნებას, რომელსაც ელეელი უცხოელი პარადიგმად ირჩევს პოლიტიკის ხელოვნების განსაზღვრისათვის. უცხოელი ამბობს: „სად უნდა ვიპოვოთ პოლიტიკოსის გზა?“

საწყის დიქტომიაში უცხოელი ასე მიმართავს უმცროს სოკრატეს: „თუ რომელიმე კერძო პირი იმდენად ძლიერი იქნება, რომ რჩევა მისცეს ქვეყნის მეფეს, განა არ ვიტყვით, რომ მას იგივე ცოდნა აქვს, რაც უნდა ჰქონდეს მმართველს“ (პლატონი: პოლიტიკოსი 259).

პლატონს მიაჩნია, რომ მმართველის აუცილებელი პირობა ცოდნის ქონაა. აქ ლაპარაკია უმთავრეს მართვის ცოდნაზე. პლატონი აღნიშნავს: „ცხადია, რომ მმარ-

თველობისას მეფეს ხელებითა და მთელი თავისი სხეულით გაცილებით უფრო ნაკლების გაკეთება შეუძლია, ვიდრე სულის სიძლიერითა და გამჭრიახობით“ (პლატონი, პოლიტიკოსი, 2014:259).

დიალოგში როგორც აღვნიშნეთ, ცოდნის მნიშვნელობა მმართველობისათვის უმთავრესია; „სანამ ცოდნითა და სამართლიანობით მოქმედებენ და შეძლებისდაგვარად გადაარჩენენ და აუმჯობესებენ [სახელმწიფოს], მანამ და ამ პირობებში მას უნდა ენოდოს ერთადერთი სწორი სახელმწიფო მმართველობა. სხვა [მმართველობები] კი, რაც ჩამოვთვალეთ, კანონიერი ნამდვილი კი არაა, არამედ მხოლოდ ბაძავს მას; ისინი, რომლებსაც კეთილმონყობილს ვუწოდებთ, კარგში ბაძვენ, ხოლო სხვები – ცუდში (პლატონი: პოლიტიკოსი, 2014:253).

პლატონი პოლიტიკოსის საბოლოო დეფინიციას გვთავაზობს. „მეფობის ხელოვნება პირდაპირი ქსოვიტ ერთმანეთს აქსოვს მამაცი და კეთილგონიერი ადამიანების ხასიათს, ერთსულოვნებითა და მეგობრობით ერთმანეთთან აკავშირებს მათ ცხოვრებას და ამგვარად ქმნის დიდებულ და საუკეთესო ქსოვილს, მთელ სახელმწიფოში ყველასათვის საზიაროს, როგორც მონების, ისე თავისუფალი [ადამიანებისათვის]; შემოახვევს მათ ამ ქსოვილს და ისე მართავს და ხელმძღვანელობს, რომ არაფერი დააკლოს, რაც ბედნიერ სახელმწიფოს შეეფერება (პლატონი: პოლიტიკოსი, 2014:311).

ამ დეფინიციის კარგად ჩანს, რომ პოლიტიკოსის საქმიანობა ორგანულად დაკავშირებულია ქსოვის ხელოვნებასთან. პოლიტიკოსს უნდა ჰქონდეს უნარი, ერთმანეთთან ისე შეაკავშიროს ყველა დეტალი, რომ საბოლოოდ მივიღოთ საუკეთესო სახელმწიფო, რომლის სიკეთე ყველასათვის საზიარო იქნება.

მმართველის მთავარი თვისება ცოდნა და სამართლიანობა უნდა იყოს.

„პოლიტიკოსში“ ახალგაზრდა სოკრატეს თანამოსაუბრე გახლავთ ელეელი უცნობი. დიალოგი კანონსა და თავისუფლებაზე საუბრით იწყება. პოლიტიკური ფილოსოფიის თანამედროვე მოაზროვნე შტრაუსი ცდილობს, აჩვენოს პლატონის „იდეალური მმართველის“ სახის შექმნა. ამგვარი მმართველი ბრძენი თუ არა, სიბრძნის მოყვარული მაინც უნდა იყოს. შესაძლოა, იგი ღრმა მეცნიერულ ცოდნას არ ფლობდეს, მაგრამ ადამიანის ბუნებას, მის ზნესა და ხასიათს კარგად უნდა იცნობდეს. ამ მმართველს კარგად უნდა ესმოდეს სახელმწიფოს არსი, მისი ინსტიტუტების ფორმა და შინაარსი. იგი სახელმწიფოში კანონთა დაცვის პირველი გუშაგი უნდა იყოს, ხოლო კანონებში კი ადამიანთა ყველა ფუნდამენტური ბუნებითი უფლება უნდა ასახოს, მან სამართალზე დაფუძნებული სამართლიანობა უნდა დაამყაროს, რომელიც „იდეალური სახელმწიფოს“ უმთავრესი ნიშანსვეტია (შტრაუსი ლეო: 2011).

პლატონის „სახელმწიფოში“ უმთავრესი საკითხი იყო მმართველის სახელმწიფოებრივი სიბრძნე და ზნეობა, რაც პირდაპირ დამოკიდებულია იდეალური სახელმწიფოს არსებობასთან. ამ ნაშრომში იდეალური მმართველის შესაძლებლობები უფრო დიდია, ვიდრე კანონთა კონკრეტული შესაძლებლობები, ანუ კანონთა კონკრეტული შინაარსის როლი.

იდეალური სახელმწიფოს არსებობის შემთხვევაში, სოკრატეს მიხედვით, ეს შესაძლებელი იქნებოდა, თუ ფილოსოფოსები გახდებოდნენ მეფეები, კლასიკური

მეტაფორის მიხედვით, რომელსაც ვხვდებით „პოლიტიკაში“, ფილოსოფოსი წარმოგვიდგება როგორც ლოცმანი და მისი მმართველობის უნარი ეფუძნება ჭეშმარიტების ცოდნას.

პლატონი „პოლიტიკაში“ წარმოადგენს სახელმწიფოს, რომელიც ეფუძნება სრულ პოლიტიკურ ლეგიტიმურობას.

როგორც ჩანს, კონსტიტუციებს შორის (*politeia*) განსაკუთრებით და მარტოდენ უნდა იყვნენ ნამდვილი მეცნიერებისადმი და არ მოაჩვენებდნენ თავს ასეთებად და, მიუხედავად იმისა, დაეფუძნებინ ეს ლიდერები კანონებს, თუ გვერდს აუვლიან მათ, მას არავითარი ზეგავლენა არ ექნება ამ სამართლიანი ნორმების შეფასებისას.

არისტოტელესთან კი სახელმწიფოს სულ სხვა კონცეფცია აქვს: სახელმწიფოს სიმყარე ეფუძნება თანასწორობას თანაზიარებით იმ პრინციპით, რომ ერთნი მართავენ სხვებს რიგრიგობით. არისტოტელეს პრინციპი არის იზონომიის ანუ კანონის წინაშე თანასწორობის პრინციპი (კოლა დომინიკი: 1999).

„პოლიტიკოსში“, უფრო მეტად „კანონებში“ წინა პლანზე წამოწეულია კანონის უმთავრესი მნიშვნელობა და არსი. კანონის აქტუალობას განაპირობებს მხოლოდ პრაქტიკული რეალობისადმი ანგარიშის გაწევა. მესამე ეტაპის „კლასიკური პოლიტიკური ფილოსოფიის ხასიათი ყველაზე უფრო მკაფიოდ პლატონის დიალოგ „კანონებშია“ გამოხატული, რომელიც ათენელ, კრეტელ და სპარტელ უზუცესებს შორის ზოგადად კანონისა და პოლიტიკური საგნების შესახებ საუბრებისაგან შედგება. საუბარი კუნძულ კრეტაზე მიმდინარეობს“.

ლეო შტრაუსი მიიჩნევს, რომ ეს დიალოგი პლატონის უმთავრესი შრომაა, რამდენადაც მასში პოლიტიკური ფილოსოფიის ხასიათი და რაობა ყველაზე უკეთ არის ნაჩვენები. თავდაპირველად შთაბეჭდილება იქმნება, რომ იგი კრეტაზე საუკეთესო კანონების შესასწავლადაა ჩასული.

ათენელი თითქოს იმისათვის ჩადის კრეტაზე, რომ საუკეთესო კანონები შეისწავლოს. თუკი სიმართლეს შეესაბამება ის, რომ კარგი მემკვიდრეობით მიღებულს ნიშნავს, მაშინ საუკეთესო კანონები ბერძენისათვის უძველესი ბერძნული კანონები იქნება, ხოლო ასეთი კი კრეტის კანონებია. კრეტელ და სპარტულ კანონთა წარმოშობის შესახებ დანყებული საუბარი მალევე კანონთა არსობრივ ღირებულებაზე მსჯელობით იცვლება.

თითქოსდა ერთხმად ყველა თანხმდება, რომ კრეტისა და სპარტის კანონები კარგია, რადგანაც ისინი ღვთის მიერაა ბოძებული. მათ შესახებ რაიმე განსხვავებული აზრის გამოთქმის უფლება არავის აქვს; მაგრამ განსაკუთრებით ერთად თითქოსდა ღვთაებრივი კანონის გაკრიტიკების უფლებაც კი აქვს, ოღონდ იმ შემთხვევაში, თუ ამას ახალგაზრდები არ ესწრებიან (შტრაუსი ლ.: 2009).

როგორც ცნობილია, კრეტელებს სწამდათ, რომ მათი უძველესი კანონები ზევსისაგან იღებდა სათავეს, რომელმაც ისინი მათ უძველეს კანონმდებელს მინოსს გადმოსცა. თუკი კრეტული ანდა სპარტული კანონები ღმერთის, როგორც „ზეადამიანური სრულყოფილების“ არსებისაგან ნაბოძებია, მაშინ ისინი უპირობოდ კარგი უნდა იყოს. მაგრამ უცნობი ათენელი ამ საკითხის განხილვას დიდი სიფრთხილით ეკიდება.

ირკვევა, რომ კრეტაზე ათენელი უკეთეს კანონთა შესასწავლად როდი ჩავიდა, არამედ იმისათვის, რომ იქ მართლაც ყველაზე საუკეთესო ახალი კანონები და ინ-

სტიტუტი შეეცანა. ეს კანონები და ინსტიტუტები ათენური წარმომავლობის იყო.

სოკრატეს სიკვდილით თითქოსდა ფილოსოფოსობის ხანა დასრულდა.

ლეო შტრაუსი ცდილობს, რომ სოკრატე პლატონის თხზულებათა პერსონაჟებში ამოიცნოს. ერთ-ერთი ამგვარი დიალოგი სწორედ „კანონებია“. ამ დიალოგში ვინმე „უცნობი ათენელი“ კუნძულ კრეტაზე ჩადის და კანონთა თაობაზე კრეტელ უხუცესებს ესაუბრება. მისი სახელი ჩვენთვის უცნობია, რამდენადაც პლატონი მას ყველგან „უცნობი ათენელის“ სახელით მოიხსენებს. მისი ვინაობის დადგენას შტრაუსი გულმოდგინედ ცდილობს. ამ მცდელობებს ერთადერთ ლოგიკურ პასუხამდე მივყავართ: „უცნობი ათენელი“ სოკრატე გახლავთ (ხუროშვილი გიორგი: 2020).

მკვლევრები დიალოგ „კანონებს“ მიიჩნევენ „სოკრატეს აპოლოგიის“ გაგრძელებად. ის პლატონისეული რეკონსტრუქციაა იმისა, თუ როგორ გაგრძელდებოდა სოკრატეს ცხოვრება, თუკი იგი გადარჩებოდა. „კანონებში“ კარგად ჩანს, რომ სოკრატემ/პლატონმა ზოგიერთი თავისი შეხედულება გადააფასა, ამგვარ გადაფასებას კი მხოლოდ ის ადამიანი თუ შეძლებს, რომელმაც სიკვდილს ჩახედა თვალებში.

შტრაუსის აზრით, სოკრატე რომ გადარჩენილიყო, იგი კრეტაზე „ათენის, მისი კანონების, ინსტიტუტების, ნადიმებისა და ფილოსოფიის მადლს ჩაიტანდა“. თუმცა, სოკრატეს არჩევანი სხვაგვარი აღმოჩნდა.

პლატონის თანახმად, სახელმწიფოს საუკეთესო მმართველები მხოლოდ ფილოსოფოსები შეიძლება იყვნენ, ანდა ის მეფეები და მბრძანებლები, რომლებიც ფილოსოფიის შესწავლით საფუძვლიანად არიან დაკავებული. ათენელის განზრახვაც სწორედ ეს არის. მას სურს, რომ პოლიტიკური მმართველობა ფილოსოფიის, კერძოდ კი, პოლიტიკური ფილოსოფიის მეშვეობით ისაზღვრებოდეს. პოლიტიკურ მმართველობას კონკრეტული პოლიტიკური მიზნების განხორციელება კი არ უნდა ედოს საფუძვლად, არამედ ფილოსოფიური იდეალები.

შტრაუსი აღნიშნავს, რომ ბიბლიური ტერმინების მთელი წყება არსებობს, რომლებიც სავსებით მართებულად შეიძლება ითარგმნოს, როგორც „კანონი“, მაშინ, როდესაც „რეჟიმის“ ბიბლიური ეკვივალენტი არ არსებობს. რეჟიმი არის ერთგვარი წესრიგი, ფორმა, რომელიც საზოგადოების ხასიათს ქმნის. ამიტომაც „ის ცხოვრების განსაკუთრებული ყაიდაა“. მისი აზრით, ის ერთად ცხოვრების სპეციფიკური ფორმაა. შესაბამისად, საზოგადოებრივი და საზოგადოებაში ცხოვრების ერთგვარი გზაა, „კანონთა სულია“.

კლასიკურ აზროვნებაში საუკეთესო რეჟიმის მოდელს დიდი მონდომებით ეძებდნენ. ამდენად, პლატონის „კანონების“ მნიშვნელოვანი ნაწილი სწორედ იმის გარკვევას ესწრაფვის, თუ რა შეიძლება იყოს საუკეთესო პოლიტიკური რეჟიმი ანდა მმართველობის ფორმა ამა თუ იმ საზოგადოებაში.

რეჟიმის ფორმა „კანონმდებლებზეა“ დამოკიდებული, იმ ხალხზე, რომელიც პოლიტიკურ რეჟიმს ქმნის. კარგი პოლიტიკური რეჟიმი მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეიძლება შედგეს, თუკი მის შემოქმედთა მიზანი ზოგადად საზოგადოების მიზანთა და მისწრაფებათა თანმხვედრი იქნება.

შტრაუსი მიიჩნევს, ყველაზე უკეთ კარგი რეჟიმის პრაქტიკული მნიშვნელობა, ანუ მისი უშუალო რეალიზება „კარგი მოქალაქის“ ცნების განხილვისას გამოიხატე-

ბა. თავის მხრივ კი, ეს ცნება ორაზროვანია. მაგალითად, არისტოტელე ამ ცნების შემდეგ განმარტებას გვთავაზობს: კარგი მოქალაქე არის ადამიანი, რომელიც ღირსეულად ემსახურება თავის ქვეყანას, იმისდა მიუხედავად, როგორიც არ უნდა იყოს იქ არსებული რეჟიმი და აბსოლუტურად ინდიფერენტულია რეჟიმების ყოველგვარი ცვალებადობის მიმართ; ე.ი. კარგი მოქალაქე პატრიოტია, რომელიც, მიუხედავად პოლიტიკური ვითარებისა, სამშობლოს ერთგულია (არისტოტელე, პოლიტიკა: 1990).

პლატონის მიერ სახელმწიფოში გატარებული მთავარი იდეაა ის, რომ მართვის მთავარ ფორმად მიიჩნევა მართვას ფილოსოფიურად განსწავლული უზადო გონების მიერ, „კანონებში“ ეს იდეა ნაწილობრივ ცვლილებებს განიცდის (პლატონს ასაკისა და მის თვალწინ დატრიალებული მძიმე პოლიტიკური ამბების გარდა, ხელი შეუწყო მისმა ხელმოცარვამაც სირაკუზელი ტირანის ახალგაზრდა მემკვიდრის დიონისეს ფილოსოფიის მმართველად აღზრდის მცდელობაში, რომელმაც პლატონი მონათა ბაზარზე გაყიდა).

რადგან იდეალური ფილოსოფოსი-მმართველები არ გვყვანან და ნაკლები ალბათობაა, რომ მომავალში გვყავდნენ, ისლა დაგვრჩენია, რომ ფილოსოფიური ცოდნა ჩავდოთ თვით იმ კანონებში, რომლითაც მართვა უნდა ხდებოდეს (Платон Законы, <https://psylib.org.ua:109>).

რამ გამოიწვია პლატონის შეხედულებათა ამგვარი ცვლილება?

„სამართლიანობის“ ცნებებში ბერძნები გულისხმობენ არა მხოლოდ უფლებამოვალეობათა, ჯილდო-სასჯელთა სწორ განაწილებას ადამიანებს შორის.

კანონები საჭიროა, რადგან ეს ისაა, რაც მხეცებისაგან განგვასხვავებს. კანონებში დალექილია და შეჯამებულია ათასწლეულთა გამოცდილება, მეორე გონება ყოველთვის ვერ პოულობს სწორ გზას, რომელზედაც გვმართებს დადგომა, მესამე, ჩვენი ინდივიდუალური ნება ყოველთვის არ მიჰყვება, თუნდაც ნაპოვნი ჰქონდეს, იმ სწორ გზას, ამისათვის კანონისმიერი იძულება გვჭირდება (Платон Законы, <https://psylib.org.ua:111>).

კანონის უზენაესობა სახელმწიფოს უმაღლესი პრინციპია, რადგან მართვა მიჰყვება კანონს და არა კანონი მმართველთა ინტერესებს. აქ იკვეთება სამართლებრივი და არასამართლებრივი სახელმწიფოს დიხოტომია. პლატონთან დასაშვებია კანონის რეფორმა, მაშინ, როდესაც ქალაქი ახალი დაარსებულია. ურყეობა კანონის ერთ-ერთი არსებითი მახასიათებელი უნდა იყოს.

პლატონი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს თავის იდეას, რომ კანონმდებელმა კანონს წარუმიძღვაროს პრეამბულა, სადაც მოცემული იქნება კანონის დასაბუთება. პლატონისთვის კანონთა უზენაესობა ნიშნავს, რომ ისინი ხალხის ნებაზე მაღლა დგანან. უმაღლესმა სახელისუფლებო ორგანომ – სახალხო კრება იქნება თუ მონარქი – არ და ვერ უნდა ცვალოს კანონები (ნათაძე ნ. 2001:112).

კანონთა შექმნა, როგორც წესი, ბრძენის ან ბრძენების ერთჯერადი ღვაწლით ხდება.

ამიტომაც, პლატონი განიხილავს სახელმწიფოსათვის საჭირო ოთხ მთავარ ქველობას. ესენია: სიბრძნე, სიმამაცე, გონიერება და სამართლიანობა.

სიბრძნეში იგულისხმება როგორც მართვის ხელოვნების ფლობა, ისე იდეათა სამყაროს ჭვრეტის უნარი და სურვილი. სიბრძნე რჩეულთა კუთვნილებაა. სახელმწიფოს სრულყოფის საფუძველი სამართლიანობაა (Платон Законы, <https://psylib.org.ua:78>).

კანონი, პლატონის ეს დიალოგი, როგორც მუთჰორსტი იურ. ოლაფი მიიჩნევს, არის სამართლისა და სახელმწიფოს ფილოსოფიის საძირკველი. არისტოტელეს, პლატონის მსგავსად, სჯეროდა, რომ საგნის არსი ზოგადში, ფორმაში ჩანს, მაგრამ პლატონისაგან განსხვავებით, არისტოტელეს მიხედვით ეს ზოგადი უნდა დავინახოთ არა საგანს მიღმა, მისგან განყენებულ იდეაში, არამედ თავად საგანში (*universalia in res*): ზოგადი რეალობაში მხოლოდ იმ საგნებში არსებობს, რომლებიც მას არსს სძენენ. ამიტომ გონება საგანს შეიცნობს ინდივიდუალური აღქმის საშუალებით, *a posteriori* (ნათაძე ნ.: 2001).

არისტოტელემ ჩამოაყალიბა გონებაზე დაფუძნებული სათნოების მოძღვრება: სათნოება არის ბუნებით სამართლიანი ქმედება, რომელიც მიმართულია ადამიანის, როგორც საზოგადოების ნაწილის, სრულყოფისაკენ (და არა აბსოლუტიზირებული იდეის განხორციელებისაკენ, როგორც ამას პლატონი ასწავლიდა, მაგრამ ასევე არც ინდივიდის განხორციელებისაკენ, როგორც ამას თანამედროვე მიდგომები სახავენ). მხოლოდ თეორიისათვის კი არ ვეძიებთ სათნოებას, არამედ იმისათვის, რომ სათნოებებით მოქმედება შევძლოთ. და როცა სათნოებებით ვმოქმედებთ, შევიძენთ სათნოებას (და არა პირიქით: ადამიანი სათნოებით იმიტომ არ მოქმედებს, რომ სათნოებას ფლობს). სათნოებით მოქმედებას მიეკუთვნება ასევე ზომიერების, ოქროს შუალედის დაცვა (*mesotes*). ზომიერება არ უნდა ავურიოთ შუალედურში: სიმამაცე თავზე ხელალებასა და სიმხდალეს შორისაა, მაგრამ უფრო თავზე ხელალებისკენ: სიმამაცე თავზე ხელალებას.

ადამიანითა და ზომიერებით განისაზღვრება სახელმწიფოც (*polis*): იგი აგებულია მოქალაქეთა ერთობით და ეყრდნობა ადამიანის სოციალურ ბუნებას (*zoon politikon*). იგი ემსახურება არსებობისათვის აუცილებელი პირობების უზრუნველყოფასა და ადამიანთა ზნეობრივ (და, შესაბამისად, ბედნიერ) ცხოვრებას. იგი ფორმირდება პოზიტიური სამართლით, რომელსაც ყოველი პოლისი თავად ადგენს და ამიტომ ყოველ პოლისში იგი განსხვავებულია (*nomos idios*), ასევე დაუნერეული სამართლით, რომელიც ღვთაებრივი წარმომავლობისაა და სინდისს ავალდებულებს (*nomos agraphos, nomos koinos*) (მუთჰორსტი იურ. ოლაფი, 2019:223).

საბოლოოდ, პლატონთან სახელმწიფოს მართვა ფილოსოფოსთა საქმეა. ფილოსოფოსი იმიტომ უნდა მართავდეს, რომ მათი ჭვრეტა მიმართულია მარადიულზე, უცვლელზე. მათ ძალუძთ უმაღლესი ჭეშმარიტების ჭვრეტა, რათა მასთან შესატყვისობაში მოიყვანონ თავისი საკუთარი მოქმედებაც და თავისი მართვის საგანი. ფილოსოფოსის ბუნება ჭვრეტისმოყვარეობაა, სამყაროს ყოვლადობისა და მისი წყაროს, იდეების, ერთიანი ხედვის მისწრაფება და უნარი, რის გამოც მას გარკვეული ზნეობრივი თვისებები აქვს.

მმართველები წარმოჩენილნი არიან, როგორც ფილოსოფოსები, ვინაიდან მხოლოდ ფილოსოფოსებს შეუძლიათ ადამიანის ბუნებას რაციონალურად ჩასწვდნენ. საბაზისო პრინციპი ურთიერთდამოკიდებულებაა. მუშები, მეომრები და ფილოსო-

ფოსი-მმართველები ერთმანეთს უნდა ავსებდნენ და ყველა თავ-თავის მოვალეობას ასრულებდეს (მონიუგი კენეთ, პოლიტიკა, თბ., 2019:111).

პლატონთან პოლიტიკური ფილოსოფიის ეტაპების ანალიზმა, რომელიც მოიცავს მისი დიალოგების „სახელმწიფოს“, „პოლიტიკოსს“ და „კანონებს“, ნათლად აჩვენა სამართლიანობის ველიდან კანონის უზენაესობამდე მისასვლელი გზა და მათში არსებული საერთო პრინციპები.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. პლატონი, სახელმწიფო, ძველი ბერძნულიდან თარგმნა და შენიშვნები დაურთო ბაჩანა ბრეგვაძემ, თბ., 2003.
2. პლატონი, პოლიტიკოსი, ძველი ბერძნულიდან თარგმნა და შენიშვნები დაურთო მაია შუხოშვილმა, თბ., 2014.
3. არისტოტელე, პოლიტიკა, თარგმნა და შენიშვნები დაურთო თამარ კუკავამ, თბ., 1995-96.
4. ნიკოლო მაკიაველი, მთავარი, იტალიურიდან თარგმნა და შენიშვნები დაურთო ბაჩანა ბრეგვაძემ, თბ., 2003.
5. დომინიკ კოლა, პოლიტიკური სოციოლოგია, ფრანგულიდან თარგმნა თამარ ბერეკაშვილმა, თბ., 1999.
6. იურ. ოლაფ მუთჰორსტი, სამართალმცოდნეობის საფუძვლები, თსუ, 2019.
7. სავლე წერეთელი, ნარკვევები ფილოსოფიის ისტორიაში, თბ., 1974.
8. ნოდარ ნათაძე, პოლიტიკური თეორია ძველ საბერძნეთში, თბ., 2001.
9. კენეთ მონიუგი, პოლიტიკა, თარგმნა ეკატერინე სუმბათაშვილმა, თბ., 2019.
10. ლეო შტრაუსი, „რა არის პოლიტიკური ფილოსოფია?“, ინგლისურიდან თარგმნა და წინასიტყვაობა დაურთო გ. ხუროშვილმა, თბ., 2011.
11. ლეო შტრაუსი, „იერუსალიმი და ათენი. შესავალი განაზრებანი“, ინგლისურიდან თარგმნა და გამოკვლევა დაურთო გ. ხუროშვილმა, თბ., 2013.
12. გიორგი ხუროშვილი, ლეო შტრაუსი. სოკრატეს აღსასრული და პოლიტიკური ფილოსოფიის დაბადება, <http://www.petrtsiportal.ge/ka/article/59>, 2020.
13. დემურ ჯალაღონია, პოლიტიკური ფილოსოფია, თბ., 2018.
14. Платон Законы, <https://psylib.org.ua>, ა. ა. ტახო-გოდის შენიშვნები.

Demur Jalaghonía

PLATO “THE RULER” IN THE NEW POLITICAL DISCOURSE

Summary

Classical political philosophy was created in ancient Greece. Ancient Greek philosophers studied eternal values: principles of goodness, evil, kindness, justice.

The founding era of political philosophy is often viewed with suspicion. But the standards of classical thought are the yardstick for today's political philosophical thought space.

Plato is the major representative of classical political philosophy.

In this case, I will point to the influences of his writings.

The evolution of Plato's political philosophy can be analyzed in three stages of discourse.

The stages of political philosophy with Plato include the conceptual understanding-discussion of his dialogues "State", "Politician" and "Laws" and finding common principles in them.

For him the first stage is the dialogue the "State".

At the second stage, the dialogue of the "Politician" is analyzed, where it is clarified who the politician is.

The third stage includes the dialogue "Laws".

Opinions about the state can be found in many writings of Plato, the most important of these dialogues is "State" (Politeia), which is some kind of key to political philosophy, as it discusses the most important issues that cover all aspects of public life and human relations with the state and directly affect the political way of life.

Plato's "State" aims to find out the best policy, the best regime.

We find it impossible to understand Plato's political philosophy without understanding the influence of his theoretical philosophy. A synthetic understanding of all three of his dialogues will give us a complete idea of what kind of political discourse Plato offered us.

There is a huge tradition of reading and understanding Plato, as well as trying to define his philosophy once and for all. There is also a long tradition of interpretations of his works. There are new and different readings from Aristotle through the modern postmodernists.

With Plato, knowledge of government gives the ruler the right to know how educated person should rule. It is important who rules the person, the "knowledgeable" or the law. Exactly by showing the moment of evolutionary development of these dialogues should be found the unified line of the trichotomous understanding of Plato's political philosophy, otherwise we will not be able to understand the essence and greatness of his political philosophy.

We will try to clearly show the path from the field of justice to the rule of law.

Therefore, our goal is to read and present in a unified context the systematic political field of political philosophy in Plato's dialogues.

The dialogue of the first stage "State" can be considered as an attempt to combine the results of Plato's previous theoretical philosophy researches.

The analysis of the concepts of rulers and politicians in the "State" should be more clearly understood. Plato conducts a phenomenological discussion-analysis of this issue in the dialogue "Politician". Where, in ancient thought along with the "Ideal State" he conducts conceptual analyze of profiles of ideal rulers i.e. "Politicians".

This is where the second stage of political philosophy of Plato begins.

Here Plato is trying to find out what is the best form of government.

"Politician" is a transitional work between two dialogues of Plato "State" and "Laws".

In "Politician", more in "Laws" the main meaning and essence of the law is brought to the forefront. The relevance of the law is determined only by reporting to practical reality.

The character of the "classical political philosophy" of the third stage is most clearly expressed in Plato's dialogue "Laws".

Leo Strauss believes that this dialogue is the most important work of Plato, as it best shows the character and nature of political philosophy.

ხედვის (ნეო)პლატონური თეორია მარსილიო ფიჩინოსთან

1. შესავალი

ხედვა, სული ნათელი – ეს სიტყვები და მათთან დაკავშირებული მოქმედებები და მდგომარეობები პლატონური ტრადიციისთვის (პლატონი, ნეოპლატონიზმი, რენესანსის პლატონიზმი) არსებით და საკვანძო რეალიებს ეხება: ერთი მხრივ, ხედვით, ჭვრეტით, წინასწარცოდნითა თუ გააზრებით „ზემოდან“ ყველაფრის შექმნასა და მოწყობას, მეორე მხრივ კი, „ქვემოდან“ ამაღლებას: ქვედა დონეების მიერ ზედას ჭვრეტას, აგრეთვე, ჩვენს სულიერ ამაღლებას სხეულებრივი მდგომარეობიდან, რაც ხილული, ფერადი მრავალსახეობის დანახვისა და მისით ტკბობის გზით უხილავის „ხილვამდე“ ამაღლებას გულისხმობს. იმ ფილოსოფოსებთან, რომლებიც თავის თავს პლატონის მემკვიდრეებად ანუ პლატონური ტრადიციის (მათი გაგებით, ის პლატონამდეც არსებობდა, ასე ფიქრობდნენ პროკლე, პეტრინი, ფიჩინო)¹ წარმომადგენლებად მიიჩნევდნენ, ხედვის (ჭვრეტის, „კონტემპლაციის“) თეორია ყოველთვის მნიშვნელოვანი იყო, თუმცა ის მათთან სხვადასხვა სახით და ინტენსივობით ვლინდებოდა. გვიანანტიკურობიდან, ნეოპლატონიკოსებთან, ყველაზე ორიგინალური და შთამბეჭდავი მასშტაბი ხედვამ და მასთან დაკავშირებულმა თემებმა პლოტინთან მიიღეს,² ხოლო რენესანსის ეპოქაში, ჩემი აზრით, ნიკოლოზ კუზელთან³ და, განსაკუთრებით, მარსილიო ფიჩინოსთან (1433-1499). ისევე, როგორც ნიკოლოზ

¹ პროკლესთვის იხ. მაგალითად, Proclus, *Theologia platonica* I, 5, p. 25-26 Saffrey-Westerink; Proclus, *In Timaeum*, III, 168, 9-13 Diehl. პეტრინისთვის იხ. პეტრინი, 1937:99-100, თავი 41. იხ. აგრეთვე ალექსიძე 2008:20-29. ფიჩინოსთვის, იხ. სხვათა და სხვათა შორის, Marsilio Ficino, *De amore*, I, 2-3 ფიჩინოს პლატონის „ნადიმზე“ კომენტარის ამ და შემდგომში დამონმებისას პირველი ციფრი თხზულების პერსონაჟების მიერ წარმოთქმული სიტყვის ნომერს აღნიშნავს, მომდევნო – თავს. ტექსტზე მუშაობისას ვიყენებდი, ძირითადად, ორ ლათინურ-ფრანგულ გამოცემას: Marsilio Ficino, *De Amore*, 1956 და Marsilio Ficino, *De amore*, 2012, აგრეთვე ლათინურ-გერმანულს: Marsilio Ficino, *De Amore*, 2004 და ლათინურ-ინგლისურს: Marsilio Ficino, *De Amore*, 1944.

² ფაქტობრივად, ეს თემა პლოტინის ყველა თხზულებაშია ასახული. ხევედა-ჭვრეტა, პლოტინის მიხედვით, არსთა ყველა დონისთვის არის დამახასიათებელი, ზეკოსმიური გონებით დაწყებული და ბუნებით დასრულებული, რა თქმა უნდა, ჩვენი, ადამიანური სულის ჩათვლით. დაეასახელებ რამდენიმე ტექსტს, სადაც ხედვის საკითხს მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია: Plotinus, *Enneades*, I 6 (1), 2; 7, 8-9; 8, 5-28; 9; I 8 (51); II 3 (52), 18; III 5 (50); III 6 (26), 2; III 8 (30); IV 3 (27), 6, 15-17; 27; IV 4 (28), 2; IV 5 (29), 1; IV 7 (2), 10, 25-52; 13; V 3 (49), 4; 8-10; V 4 (7), 2; 17; V 5 (32), 2; 8; V 6 (24), 4; V 8 (31), 8-11; V 9 (5), 1, 16-21; 2; 7-8; VI 2 (43), 8; 21; 22; VI 5 (23), 7; 10; 12; VI 6 (34), 18, 10-27; VI 7 (38), 7; 33-35; 39; 41; VI 8 (39), 2, 16-18; 3; 4; 5; 7, 26-30; VI 9 (9), 4; 5. იხ. Alexidze, 2019:41-58 და ალექსიძე, 2019:24-58.

³ კუზელთან ეს თემა, ფაქტობრივად, მის ყველა თხზულებაშია ასახული. განსაკუთრებით საყურადღებოა საგანგებოდ ხედვისადმი მიძღვნილი მისი ორი ნაშრომი: „*ღმერთის ხედვის შესახებ*“ (Nicolaus Cusanus, 2007) და „*ჭვრეტის მწვერვალის შესახებ*“ (Nicolaus Cusanus, 2002).

კუხელის შემთხვევაში, და შეიძლება უფრო მეტად და მრავალფეროვნად, ფიჩინოს შემოქმედება მოცულია ხედვისა და სინათლის თეორიით, უსასრულო ნიუანსებით, მეტაფიზიკური, ფიზიკური, ინტელექტუალური და ფსიქოლოგიური ასპექტების ორგანული და, ამიტომ, მკვლევარისთვის ძნელად გამოსახატავი და ფიქსირებადი პალიტრით. მარსილიო ფიჩინო ბრწყინვალედ იცნობდა ბერძნულ წყაროებს, მათ შორის, პლოტინს, რომელიც მან სრულად თარგმნა და განმარტა კიდეც. ბუნებრივია, რომ პლოტინის თეორიის კვალი საგრძნობია ფიჩინოს შემოქმედებაში, მათ შორის, ხედვის თეორიის საკითხებთან დაკავშირებით.

ერთი არსებითი განსხვავებაა ანტიკურ ნეოპლატონიზმს (ამ შემთხვევაში, პლოტინზე ვსაუბრობ) და რენესანსის ქრისტიანულ პლატონიზმს შორის. რენესანსის პლატონიზმში სწორედ იმიტომ, რომ ის ქრისტიანული იყო ანტიკურ პლატონიზმთან შედარებით, ალბათ, მნიშვნელოვანი იყო არა იმდენად ადამიანის ხედვის უნარი, თავისთავად აღებული, რომელიც მის სულიერ ამაღლებას უზრუნველყოფდა, არამედ, განსაკუთრებით, ღმერთისმიერი ხედვა – ჩვენკენ მომართული, რომელიც ჩვენი ხედვის შესაძლებლობას განაპირობებდა. ეს უკანასკნელი ანტიკური ნეოპლატონიზმისთვისაც არსებითი იყო, როგორც წინასწარი ხედვა – წინაგანჭყრეტა, გააზრება – განგება (ბერძნ. *pronoia*, ლათ. *providentia*), თუმცა მას, ქრისტიანულ გაგებასთან შედარებით, ნაწილობრივ განსხვავებული შინაარსი ჰქონდა: ის უფრო ონტოლოგიური აუცილებლობით განპირობებული გონივრულობის გამოვლენა იყო, ზე-საწყისებიდან მომდინარე, ვიდრე ღმერთისგან ნებისმიერად გაცემული საჩუქარი.¹ ერთიდან/სიკეთიდან მომდინარე ნათელი არსებითი იყო თავად პლატონის ფილოსოფიისთვისაც. ეს ცხადად ჩანს „სახელმწიფოში“, სადაც მზე ანალოგია სიკეთის იდეისა: მზე თავისი სინათლით საგნებს ხდის ხილულს, მათ ზრდისა და სიცოცხლის უნარს ანიჭებს, ხოლო მისი ტრანსცენდენტური პარადიგმა – სიკეთის იდეა საერთოდ ყოველგვარ არსებობასა და შემეცნებადობას განაპირობებს.² მაშ, „ზემოდან მომდინარე სინათლის“ გარეშე ვერც ანტიკურ პლატონიზმში განხორციელდებოდა „ხედვა ქვემოდან“, ანუ ვერც ჩვენ გვექნებოდა რამის დანახვისა და სულიერი ამაღლების შანსი. მეტიც: ანტიკურ-პლატონური, მათ შორის ნეოპლატონური ტრადიციის თანახმად, ღმერთზე სიმბოლურად ითქმის, რომ ის „ხედავს“ ყველაფერს, რაც იმას ნიშნავს, რომ ის განაგებს ყველაფერს – განგებას/პროვიდენციას ახორციელებს, რომელიც მატერიალურ, სხეულებრივ სფეროში ბედისწერის სახით ვლინდება.³ მაგრამ სწორედ „ზემოდან“ ხედვის საკითხში თავს იჩენს ყველასთვის კარგად ცნობილი და ჩვენ მიერ ზემოთ უკვე აღნიშნული განსხვავება ანტიკურ და ქრისტიანულ პლატონიზმს შორის: ანტიკურ პლატონიზმში ღმერთისმიერი „ხედვა“ აუცილებელი მოქმედებაა, მისი ზე-არსებითი ზე-ბუნებიდან მომდინარე (რაც, პლა-

¹ საგანგებოდ განგებასა და ბედისწერას ეძღვნება პლოტინის VI 8 (39) ენეადა და პროკლეს „განგების შესახებ“ (Proclus, *De providentia*).

² Plat. *Resp.* VI, 508-509.

³ ანალოგიური ვითარება გვაქვს პეტრინთანაც. იხ. ალექსიძე, 2008:186-225; Alexidze, 2021:86-87; Alexidze, 2023:369-380.

ტონიკოსთა გაგებით, ამავე დროს, მისი სრული ზე-თავისუფლების გამოვლენაა), მაშინ, როცა ქრისტიან ფილოსოფოსებთან, მათ შორის, მათთანაც, ვინც შეგნებულად და ექსპლიციტურად იყენებდა პლატონურ პარადიგმებს თავის ფილოსოფიაში, ღმერთისმიერი „ხედვა“ გაცილებით უფრო პიროვნული აქტია, ღმერთის ზე-არსებითობასთან არგაიგივებადი. ამ თვალსაზრისით ნიკოლოზ კუზელსა და მარსილიო ფიჩინოს ერთმანეთს თუ შევადარებთ, ჩემი წინასწარი შთაბეჭდილებით (არ გამოვრიცხავ, რომ ის შეიძლება შემეცვალოს), ღმერთისმიერი „ხედვის“ გაგებაში პიროვნული მომენტი, უფრო ზუსტად კი, ადამიანსა და ღმერთს შორის პიროვნული მიმართება (საკითხში სამების თეოლოგიის ღრმად ჩართვის, აგრეთვე ღვთის ხატის/გამოსახულების მიერ ჩვენი და ჩვენ მიერ ამ ხატის ჭვრეტის თემის უკიდურეს ნიუანსებამდე დამუშავების გამო) უფრო საგრძნობია კუზელთან, ვიდრე მარსილიო ფიჩინოსთან. ეს შეიძლება იმიტომაც იყოს ასე, რომ მარსილიო ფიჩინო რეალურად, გაცნობიერებულად და დეკლარირებულად იყო, ალბათ, კუზელზე მეტად პლატონიკოსი და ნეოპლატონური ტრადიციის მემკვიდრე, მოზიარე და გამგრძელებელი. თუმცა, ვიმეორებ, სრულიად არ გამოვრიცხავ, რომ ეს აზრი მომავალი კვლევისას შეიძლება არ გამიმართლდეს.

2. თემის მიზანი

მარსილიო ფიჩინოს ორი თხზულების ფრაგმენტების საფუძველზე მინდა, დავაკვირდეთ ხედვის/ჭვრეტის მისეული თეორიის რამდენიმე ასპექტს – იმდენს, რის საშუალებასაც განსახილველი ტექსტები მოგვცემს, რადგან ფიჩინოსთან ეს თემა მოცულობით და სიღრმით, როგორც ვთქვით, თვალუწვდომადია. ეს წინასწარი სამუშაო და ერთგვარი მომზადებაა ხედვის შესახებ უფრო ვრცელი ნაშრომისთვის. სტატიის სათაურიდან ჩანს, რომ აქ შევეხებით ხედვის (ნეო)პლატონურ ასპექტებს ფიჩინოსთან, რაც – შესავალში ამაზე უკვე მივანიშნეთ – იმას ნიშნავს, რომ მიზნად ვისახავთ, განვიხილოთ, ძირითადად, უფრო ისეთი ტექსტებიდან ამონარიდები, სადაც ფიჩინო ჩვენი ხედვის შესახებ მსჯელობს, ანუ ხედვაზე „ქვემოდან“ და არა ღმერთის მიერ ყველაფრის ხედვაზე, მისგან ანუ „ზემოდან“ მომდინარე ნათელსა და განგებაზე, თუმცა ამ უკანასკნელთა გარეშე, ვიცით, რომ ვერც „ქვემოდან“ ხედვა განხორციელდებოდა. ასე იყო როგორც ანტიკურ, ასევე ქრისტიანულ პლატონიზმში, თუმცა, როგორც აღვნიშნეთ, „ზემოდან ხედვას“ ამ ორ, ფილოსოფიურად დიდწილად ერთსა და იმავე ტრადიციაზე დამყარებულ, მაგრამ სხვადასხვა სარწმუნოების მსოფლმხედველობაში სხვადასხვა დატვირთვა ჰქონდა.

ვინაიდან ეს თემა ჯერ სამუშაო პროცესში მყოფი ნაშრომის ნაწილია, სიმარტივისთვის, ფიჩინოსთან ხედვის თეორიის განხილვისას შესაბამის ტექსტებს თანმიმდევრობით მივყავებით, თემატური პარალელების გარეშე. აქ მხოლოდ რამდენიმე მონაკვეთზე შევჩერდებით. ერთია პატარა ნაშრომი, 1476 წელს დაწერილი *Quid sit lumen*, ანუ „რა არის ნათელი“, ხოლო მეორე – მეოთხე სიტყვა მარსილიო ფიჩინოს ცნობილი კომენტარებიდან პლატონის „ნადიმზე“ (1469). დავიწყოთ პირველი პატა-

რა ტექსტით, რომელიც უშუალოდ და მთლიანად სინათლის (და, შესაბამისად, ნაწილობრივ, ხედვის) თემას ეძღვნება: „რა არის ნათელი“.¹

3. მარსილიო ფიჩინო: „რა არის ნათელი?“

ამ მცირე ზომის ნაშრომში (რომელიც შემდეგ საფუძვლად დაედო ფიჩინოს მიერ 1492 წელს დაწერილ უფრო ვრცელ ნაშრომს *De lumine* – „ნათლის შესახებ“),² ფიჩინო, სათაურიდან გამომდინარე, უპირველეს ყოვლისა, თავად ნათელს (*lux*) და მისგან მომდინარე სინათლეს (*lumen*) ეხება,³ რის გარეშეც „ქვემოდან“ ხედვა ვერ განხორციელდება. ჩვენ, როგორც ვთქვით, ძირითადად, იმ ადგილებს შევხებით, სადაც „ქვემოდან“ ხედვაზეა საუბარი, თუმცა თავად ამ ხედვის განმაპირობებელ წყაროს – „ზემოდან“ ნათელს, ბუნებრივია, გვერდს ვერ ავუვლით.

„ქვემოდან“ ხედვას ფიჩინო პირველივე თავში ახსენებს. გრძნობათა ორგანოები, როგორიცაა: სმენა, ყნოსვა, გემოვნება და შეგრძნება, ვერ აკმაყოფილებენ მაძიებელ ავტორს (თხრობა პირველ პირობა და შეგრძნების ორგანოებთან დიალოგის სახითაა წარმოდგენილი) და მას სინათლის უფრო „მაღლა“ ძიებისკენ უბიძგებენ. ამას მოსდევს მეორე თავში ხილული ნათლის აღწერა, რაშიც მხედველობა – „ნათელი თვალები“ მონაწილეობენ.⁴ ადამიანი (ავტორი), როგორც ამბობს, გრძნობის ორგანოთა რჩევით ამაღლდება საკუთარი სხეულის უფრო მაღალ ადგილებამდე, რომ იქ მიიღოს სინათლე – თვალებით, რომლებიც თავად მანათობელია. ნათლის მხედველი ხდება აცხადებს, რომ ის თავადაა გონება, ანუ სულიერი ბრწყინვალება, სინათლე კი ერთგვარი ემანაციაა. გამჭვირვალე სხეულებისთვის ეს ემანაცია ბრწყინვალე ნათლიდან უცაბედი, მყისიერი, ხოლო ჩვეულებრივ სხეულებში, რომლებიც მას, ამ ნათელს ელობება, ის ფერის სახით ვლინდება. რაც შეეხება ზოგადად ყველა სხეულს, მათთან ნათელი ვლინდება რაოდენობის, ფორმისა და მოძრაობის სახით. ყველა ფერის შეჯერებით ვიღებთ ყველა ფერის ნათელს. მიწაში ნათელი ყველაზე უფრო ბნელია. თუ მას მიწას მოვაცილებთ, მისგან მხოლოდ თვისება დარჩება, ანუ

¹ ფიჩინოს ამ ნაშრომისთვის ვიყენებ ფრანგულ თარგმანს: Marsilio Ficino, 2009. შემდგომი დამონებებისას: Ficino, *Quid sit lumen*, გვ. და თავი (ch.). აქედან განსაკუთრებით საყურადღებოა, ჩემი აზრით, 17-26; 32-34, 37-39. ზოგადად, ფიჩინოს ხედვის თეორიისთვის, პლატონის „ნაღიმზე“ მისი კომენტარის (*De amore*) გარდა, ვსარგებლობდი, სხვათა და სხვათა შორის, შემდეგი ტექსტებით: ფიჩინოს წერილები: Marsilio Ficino, 2010, აქედან განსაკუთრებით 25-27, 29, 56, 74, 92-96, 104, 106-108, 110-111, 114, 121-122, 131, 137, 142, და Marsilio Ficino, 2019, აქედან განსაკუთრებით 52-67, 86-89, 92-99, 116-119, 134-141, 146-151, 160-161, 170-173, 176-179, 188-203. ფიჩინოსთან მშვენიერების თეორიის ანალიზისთვის, რომელიც განუყოფელია ჭკრეტის მისებული გაგებისგან, იხ. Beierwaltes, 1980. ხელოვნების თეორიისა და ფილოსოფიის სინთეზური ანალიზისთვის, ასევე ხედვის თეორიასთან განუყოფელ კავშირში მარსილიო ფიჩინოს ეპოქასა და გარემოში იხ. Chastel, 1996, სადაც ხედვის თეორიასთან დაკავშირებით განსაკუთრებით საინტერესოა ლეონარდო და ვინჩის შეხედულებების განხილვა მარსილიო ფიჩინოს პლატონიზმის კონტექსტში (III-IV, 65-69, 74-77, 93, 95, 9-99, 104, 138, 182-183).

² Ficino, *Quid sit lumen*, 10.

³ ამ ორი ტერმინის გარჩევა-განურჩევლობის შესახებ იხ. ფრანგი მთარგმნელის, ბერტრან შეფერის შენიშვნა, Ficino, *Quid sit lumen*, 12.

⁴ Ficino, *Quid sit lumen*, 19-20, ch. 2.

სინათლე და გამჭვირვალობის ქმედება – ფერის სახით. თავად ფერი ერთგვარად დაბინდული ნათელია, ხოლო სინათლე – ნათელი ფერია.¹ შემდეგ, მესამე თავში, დიონისე არეოპაგელის მსგავსად, ფიჩინო მსჯელობს იმის შესახებ, რომ არაფერია უფრო ნათელი და, იმავე დროს, უფრო ბნელი, ვიდრე ღმერთის სინათლე. აქ ის უკვე გონებას მიმართავს და სთხოვს მას უთხრას, ხომ არ არის სინათლე თავად ღმერთი, რადგან არაფერია უფრო ნათელი (ანუ თვითცხადი) იმაზე, რომ ღმერთი არსებობს, ის მძლავრია, ბრძენი და კეთილი და, ამავე დროს, არაფერია უფრო ბნელი და დაფარული.² შემდეგ, მეოთხე თავში, ფიჩინო განასხვავებს გონით (ინტელიგიბილურ) ნათელს ხილული ნათლისგან. აქედან პირველი ინტელიგიბილურ არსთა მიზეზია, ხოლო მეორე – ხილულებისა.³ თხზულების დანარჩენი ნაწილიც, არსებითად, თავად ნათლის ბუნების, სახეობებისა და თვისებების განხილვას ეძღვნება. ფიჩინო განიხილავს სინათლის სხვადასხვაგვარობას ღმერთში, ანგელოზში, გონებაში, სულში, სხეულში.⁴ საინტერესოა, რომ „მელანქოლიკად“ ცნობილ ფიჩინოსთან ნათელი და ნათლის მოფენა აუცილებლად სიხარულს გვანიჭებს და, მეტიც, სიცოცხლისკენ გვიბიძგებს.⁵ ბოლო, მეთერთმეტე თავში, სინათლე ხასიათდება როგორც ღმერთის ჩრდილი, ხოლო თავად ღმერთი – ნათელთა ნათელი.⁶ სწორედ აქ, სულ ბოლოს, ფიჩინო ეხება ჩვენი თემისთვის საინტერესო საკითხს – ხედვას „ქვემოდან“. ის იმონებს პლატონს, „სახელმწიფოს“ მე-6 წიგნს (507b), სადაც სინათლე, ფიჩინოს თქმით, სიკეთის „შვილადაა“ მოხსენიებული.⁷ ფიჩინოს თანახმად, ღმერთი არის უსაზღვრო ნათელი, საკუთარ თავში და საკუთარი თავის მიერ არსებულ ყველა საგანსა და ყველა საგნის უსაზღვრობის მიღმა. ის არის სიცოცხლის წყარო, რომლის ნათელშიც ჩვენ (აქ ფიჩინო ფსალმუნს იმონებს, 35, 10) ვხედავთ ნათელს. ამასთანავე, ფიჩინოს თქმით, ის არის „თვალი, რომლის მეშვეობით ყველა თვალი ხედავს და, როგორც ორფეესი ამბობს, თვალი, რომელიც არსთა მთლიანობას სწვდება ყოველ ცალკეულ არსებულში და უყურებს ქვემარტად ყველაფერს საკუთარ თავში, როცა ხედავს, რომ ის ყველაფერია“.⁸

ამ მცირე მიმოხილვიდანაც ცხადია, რამდენად არსებითია ჩვენი ხედვისთვის (როგორც თვალთ, ასევე გონებით) „ზემოდან“ მომდინარე ხედვისა და ნათლის არსებობა. ახლა, მარსილიო ფიჩინოს პლატონის „ნადიმზე“ კომენტარების ერთი პატარა ფრაგმენტის საფუძველზე, ცოტა უფრო დეტალურად დავაკვირდეთ ჩვე-

¹ Ficino, *Quid sit lumen*, 19-20, ch. 2.

² Ficino, *Quid sit lumen*, 21, ch. 3.

³ Ficino, *Quid sit lumen*, 22, ch.

⁴ Ficino, *Quid sit lumen*, 34-36, ch. 10.

⁵ Ficino, *Quid sit lumen*, 27-30, ch. 6-7. მელანქოლიის გაგების შესახებ ფიჩინოსთან და, ზოგადად, ფიზიკურისა და მეტაფიზიკურის მიმართების შესახებ მის ფილოსოფიაში, განსაკუთრებით პლატონის „ნადიმის“ კომენტარების საფუძველზე, იხ. აბაშიძე, 2017.

⁶ Ficino, *Quid sit lumen*, 37, ch. 11.

⁷ Ficino, *Quid sit lumen*, 37, ch. 11.

⁸ Ficino, *Quid sit lumen*, 38-39, ch. 11 (იქვე, გამომცემლის მიერ დამოწმებულია: *Orphei carmina* LVIII, 13-14, ed. I. Klutstein, in *Marsilio Ficino et la théologie ancienne*, Florence, Olschki, 1990).

ნი თემისთვის ასევე საინტერესო საკითხს – „ზემოდან“ ხედვის ერთ-ერთ ასპექტს. ვიმეორებ, რომ როგორც „ზემოდან“, ასევე „ქვემოდან“ ხედვა, აგრეთვე, მათი ურთიერთქმედება, მოცულობით და სიღრმით ამოუწურავი თემაა ფიჩინოსთან. ჩვენ კი, როგორც აღვნიშნეთ, აქ მხოლოდ ერთ ფრაგმენტს და ამ თემის ერთ საკითხს შევხებით.

4. მარსილიო ფიჩინო: შინაგანი და გარეგანი ნათელი პლატონის „ნადიმზე“ კომენტარების მეოთხე სიტყვის მიხედვით, ხედვას, როგორც ვთქვით, უდიდესი ადგილი უკავია მარსილიო ფიჩინოს „*De Amore*“-ში („სიყვარულის შესახებ“), ანუ პლატონის „ნადიმზე“ ვრცელ კომენტარში, რომელიც, ფაქტობრივად, კომენტარიც კი არ არის, არამედ ხელახლა გათამაშებული დიალოგია: ფიჩინოს ნახევრად ფიქტიური თუ სულაც ფიქტიური წვეულებიდან, რომელიც პლატონის დაბადების დღის აღსანიშნავად გაიმართა, მასპინძლის ახლობლები წარმოთქვამენ სიტყვებს. თითოეული ეს სიტყვა (ყველას თავ-თავისი მთქმელი ჰყავს) განმარტებაა და განვრცობა იმ ცალკეული სიტყვისა, რომელსაც პლატონის „ნადიმის“ მონაწილეები ამბობენ.¹ ფიჩინო, რომელმაც ბრწყინვალედ იცოდა პლოტინის ფილოსოფია, აშკარად ითვალისწინებს თავის „*De amore*“-ში პლოტინის ენადას III 5 (50) „ეროსის შესახებ“, სადაც პლოტინი სიყვარულს როგორც „სულის თვალსა“ და მის „ენერგიას“ განმარტავს და ამიტომ სიყვარულის პლატონური გაგების ინტერპრეტაციაშიც ხედვას დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს.² ეს ერთ-ერთი მიზეზია, რის გამო ფიჩინოს „*De Amore*“-შიც ხედვა განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია; ამ თემას ფიჩინო ღრმად და მრავალმნიშვნელოვნად განავითარებს.

ჩვენ, როგორც ვთქვით, ამ თხზულებიდან მხოლოდ მეოთხე სიტყვიდან ერთ საკითხს, კერძოდ, გარეგან და შინაგან ნათელსა და ამ სინათლეებით განპირობებულ ხედვათა შორის განსხვავებებს შევხებით.

მეოთხე სიტყვას წარმოთქვამს კრისტოფორო ლანდინო, ფიჩინოს თქმით, ღრმად განსწავლული ადამიანი, რომელსაც თანამედროვე (ანუ ფიჩინოს ეპოქის) ორფიკოს და პლატონიკოს პოეტად მიიჩნევდნენ. მისი სიტყვა ფიჩინოს „*De Amore*“-ში პლატონის „ნადიმიდან“ არისტოფანეს სიტყვას შეესაბამება, ანუ ჩაფიქრებულია, როგორც ამ სიტყვის განვრცობა-განმარტება.³

არისტოფანეს თანახმად, ზევსმა (იუპიტერმა) ადამიანთა თავდაპირველად არსებული სამი სახის ინდივიდები (მდედრი, მამრი და მათი ნაზავი), რომლებიც ღმერთებს ებრძოდნენ, ორად გაყო (მათი ოვალური ფორმის გამო, დაახლოებით ისე, როგორც კვერცხს ყოფენ სიგრძეზე). ამ გაყოფის შედეგად თითოეულმა ნახევარ-

¹ თავისი კომენტარის მიზანს, სტრუქტურას, მიზანსაცენას და პერსონაჟების შერჩევას თავად ფიჩინო განმარტავს ამ თხზულების შესავალში.

² ამ ენაადის ქართული თარგმანისათვის (თან დართული ბერძნული ორიგინალით) იხ. ალექსიძე, 2009:92-124. პლოტინის ამ ენაადისადმი მიძღვნილია შესანიშნავი გამოკვლევები, რომლებიც ზოგადად პლოტინის სიყვარულის მეტაფიზიკის ფართო სპექტრს მოიცავენ: Wolters, 1984; Bertozzi, 2012; Bertozzi, 2021. პლატონის, პლოტინისა და ფიჩინოს სიყვარულის თეორიების გამაერთიანებელი კვლევისთვის იხ. Wurm, 2008.

³ პლატონის „ნადიმში“ ეს შეესაბამება 189c-193d მონაკვეთს.

მა თავისი ყოფილი მეორე ნახევრისკენ სწრაფვა დაიწყო. ფიჩინოს (ანუ ლანდინოს) თანახმად, ეს მისწრაფება პირველადი ბუნების აღდგენისკენ ადამიანებს იმ დროიდან ახასიათებს: თითოეული ჩვენგანი ადამიანის მხოლოდ ნაწილია, რომელიც მეორე ნაწილს ეძებს; სწორედ ეს ძიებაა სიყვარული (IV, 1).

ფიჩინო (ლანდინო) ალეგორიულად განმარტავს არისტოფანეს მითს. „ადამიანად“ ფიჩინო ადამიანის სულს მიიჩნევს (რაც, აქვე დავუმატებთ, სრულიად შეესაბამება ადამიანის პლატონისეულ გაგებას. ადამიანი რომ სულია, ამას ფიჩინო არაერთხელ იმეორებს და განმარტავს, თუნდაც იმავე, მეოთხე წიგნის მესამე თავში). დასაწყისში ადამიანების ანუ მათი სულების მთლიანობა, ფიჩინო/ლანდინოს თანახმად, იმას ნიშნავს, რომ ისინი ორი ნათლით იყვნენ შემკული. აქედან ერთი ნათელი შინაგანია, ხოლო მეორე შემოტანილი (*duobus sunt exornate luminibus, ingenito et infuso*). შინაგანი, ანუ თანდაყოლილი ნათლით მათ შეეძლოთ მსგავსი და უფრო ქვენა საგნების ხედვა, ხოლო შემოტანილი („ინფუზიური“) ნათლით კი – ზენა საგნების. პლატონის ნათქვამი, რომ „მათ უნდოდათ ღმერთებთან გათანაბრება“, იმას ნიშნავს, რომ ისინი მხოლოდ თავისი შინაგანი ნათლისკენ მიიქცნენ. ამის შედეგად მოხდა დაყოფა: მათ დაკარგეს შემოტანილი ნათლის ბრწყინვალეობა; ისინი მხოლოდ შინაგანი, თანდაყოლილი ნათლისკენ მიიქცნენ და მაშინვე სხეულებში ჩაიძირნენ. მათი მისწრაფება საკუთარი მეორე ნახევრისკენ, ფიჩინო/ლანდინოს მიხედვით, იმას ნიშნავს, რომ ისინი თავისი ბუნებრივი და თანდაყოლილი ნათლით იმისკენ მიისწრაფვიან, რომ აღიდგინონ ის შემოტანილი და ღვთაებრივი ნათელი, რომელიც ოდესღაც მათი ნაწილიც იყო და რომელიც დაცემის შემდეგ დაკარგეს. ამ ნათლის ხელახლა მოპოვებით სულები ისევ გამთელდებიან და იქნებიან ნეტარნი ღმერთის ჭვრეტით (*Quo recepto iam integre erunt et dei uisione beate*) (IV, 2).

მეოთხე თავში ფიჩინო/ლანდინო განმარტავს, თუ რატომ ეშვება ორი ნათლით დასაბამითგან შემკული სული სხეულებში: ღმერთისგან დაბადებისთანავე სული, ბუნებრივი ინსტინქტით აღძრული, ღმერთისკენ, როგორც თავისი მამისკენ მიიქცევა, მსგავსად ცეცხლისა, რომელიც მიწიდან ზევითკენ ბუნებრივად მიისწრაფვის. ღმერთისკენ მიქცეული სული მისი სხივებით ნათდება. თუმცა, ეს პირველი სხივი სულის თავდაპირველ გაუფორმებელ სუბსტანციაში ბინდდება და ესატყვისება სულის მიერ მისი მიღების უნარს, რის შედეგადაც ის სულისთვის საკუთრივი და ბუნებრივი ხდება. სწორედ ამ მისთვის უკვე შესაფერისად ქცეული ნათლით სული ხედავს საკუთარ თავს და საგნებს, რომლებიც მასზე დაბლაა, ანუ სხეულთა ერთობლიობას, ხოლო ღმერთსა და ზენა არსებებს ვეღარ ხედავს. თუმცა, ამ პირველადი ნაპერწკლის მეშვეობით ღმერთთან დაახლოებული სული იღებს მეორე ნათელს (*lumen*), რომელიც უფრო ნათელია (*clarius*), რომ შეიცნოს ციური სხეულებიც. ამდენად, სული ფლობს ორ ნათელს: ერთია შინაგანი, ხოლო მეორე ღვთაებრივი და შემოსული (*infusum*). ამ ორი ნათლით, როგორც ორი ფრთით, სულს აქვს უნარი, იფრინოს უფრო ამაღლებულ რეგიონებში. ფიჩინოს თანახმად, სულს რომ ყოველთვის ესარგებლა ღვთაებრივი ნათლით, ის ყოველთვის ღვთაებრივ არსებებთან იქნებოდა დაკავშირებული, ხოლო მინა გონიერ ცოცხალ არსებებს იქნებოდა მოკლებული (IV, 4).

ფიჩინოს/ლანდინოს თქმით, განგებამ (*providentia*) ისე განაგო, რომ სული საკუთარი თავის მეუფე (*domina*) ყოფილიყო და შეძლებოდა ხან ორი ნათლით ესარგებლა, ხან ერთით. შესაბამისად, როცა სული საკუთარი თავისკენ მიიქცევა და ღვთაებრივ ნათელს უგულებელყოფს, ის იმ თავისი შესაძლებლობებით ინტერესდება, რომლებიც სხეულთა შექმნას გულისხმობს (*ad fabricam corporis spectant*). ამ სურვილით დამძიმებული სული ეშვება სხეულებში, სადაც ის განახორციელებს დაბადების, მოძრაობისა და შეგრძნების უნარებს. თავისი თანა-ყოფნით სული ამკობს მიწას, რომელიც სამყაროს ქვენა სამყოფელია, რომელიც, თავის მხრივ, გონებას (*ratione*) არ უნდა იყოს მოკლებული, რათა მსოფლიოს არცერთ ნაწილს არ მოაკლდეს რაციონალური ცოცხალი არსებები, მსგავსად მათი ავტორისა (*auctor*), რომლის მიხედვითაც შეიქმნა სამყარო, რადგან მისი ავტორი მთლიანად გონებაა (*totus est ratio*) (IV, 4-5). ამდენად, მარსილიო ფიჩინოსთან, ისევე, როგორც პლოტინთან, სულის დაშვება სხეულებრივ სამყაროში ერთგვარ დაკნინებასთან ერთად, არსებითად დადებითი მომენტიც არის: ხილული სამყაროც უნდა განსულიერდეს და გონისმიერად, აზრიანად იყოს მონესრიგებული (ისიც ხომ ღვთის ხატად არის შექმნილი – IV, 4), რაც ხილულ მშვენიერებასაც უზრუნველყოფს. თავის მხრივ, სწორედ ამ მშვენიერების ხილვა უბიძგებს სულს, რომ სამყაროს შემოქმედი – მისი არქიტექტორი ეძიოს, ეს კი სულს, მისი ბუნებრივი სინათლის მეშვეობით კვლავ ზებუნებრივი, ღვთაებრივი ნათლის ხელახლა მოპოვების სურვილს აღუძრავს.

მაშ, სულის ჩამოვარდნა სხეულში მაშინ მოხდა, როცა სულმა უგულებელყო ღვთაებრივი ნათელი, გამოიყენა მხოლოდ საკუთარი ნათელი და საკუთარი თავით დაკმაყოფილება დაიწყო (*se ipso cepit esse contentus*). თუმცა, სინამდვილეში საკუთარი თავით კმაყოფილი და თვითკმარი, რომელსაც არაფერი აკლია, მხოლოდ ღმერთია (IV, 4). ამას არისტოფანე, ფიჩინო/ლანდინოს თქმით, სულის სიამაყეს (*superbiam*) უწოდებს, რაც სულის ორად დაყოფის მიზეზი გახდა და გულმავიწყობა (ანუ დასაბამიერი ღვთაებრივი ნათლის დავიწყება) გამოიწვია (IV, 5). მეოთხე და მეხუთე თავების გადაკვეთაზე, როგორც მკითხველს, მრჩება შთაბეჭდილება, რომ ფიჩინო არც სულის ამ „სიამაყეს“ თუ თავხედობას (და გულმავიწყობას) აღიქვამს მხოლოდ უარყოფითად: ადამიანს სურდა, ღმერთს გატოლებოდა სწორედ იმიტომ, რომ ის ღვთის ხატად იყო შექმნილი. თუმცა, დანამდვილებით იმის თქმა, რამდენად შორს მიდიოდა ფიჩინოს ინტერპრეტაცია ამ მიმართულებით, ძნელია, რადგან ის ამის შესახებ პირდაპირ არ მსჯელობს. ასეა თუ ისე, ყველაფერი, როგორც არსებობს, ფიჩინოსთვის ხილული მშვენიერებაა, რომელიც უხილავის „დანახვისკენ“ გვიბიძგებს.

მეხუთე თავი ეძღვნება სულის ღმერთთან უკუდაბრუნების გზებს: ზრდასთან ერთად, სული უფრო გონიერი ხდება და თავისი ბუნებრივი ნათლის მეშვეობით ის საგანთა ბუნებრივ წესრიგს სწავლობს. ის მიდის დასკვნამდე, რომ ამ უზარმაზარ მანქანას (ანუ ხილულ სამყაროს) არქიტექტორი ჰყავს. სულს მისი ნახვა და მისი ფლობა სურს, მაგრამ მისი დანახვა მხოლოდ ღვთაებრივი სხივით შეიძლება. ამიტომ საკუთარი ნათლით წარმოებული ძიება გონებას (*mens*) ღვთაებრივი ნათლის დაბრუნებისკენ უბიძგებს. ეს სურვილი არის სიყვარული, რომლითაც ადამიანის ნაწილს მისივე მეორე ნაწილი სურს, რადგან სულის ბუნებრივი ნათელი, რომელიც მისივე

ნაწილია, ცდილობს, აღანთოს სულში ის ღვთაებრივი ნათელი, რომელსაც სულის მეორე ნაწილს უწოდებენ და რომელსაც სული აქამდე უგულებელყოფდა (IV, 5).

შემდეგ უკვე ფიჩინო ამ „შემოტანილი ნათლის“ მეშვეობით, სიქველეთა გზით, სულის ამაღლებაზე მსჯელობს. მეზუთე თავის ბოლოსკენ ის ისევ უბრუნდება ნათლის თემას და ერთგვარად აჯამებს წინა მსჯელობას: როგორც კი ბუნებრივი ნათლისკენ მივიქცევით, ჩვენ უგულებელყოფთ ღვთაებრივ ნათელს და ამით ჩვენივე საკუთარი თავის ნაწილს ვკარგავთ. შემდეგ, სათანადო დროს, ბუნებრივი ნათლის წინამძღოლობით, ვეძიებთ ღვთაებრივ ნათელს, თუმცა, ვინაიდან განსხვავებულები ვართ, მის წვდომას განსხვავებული საშუალებებით ვცდილობთ. ეს განსხვავებული საშუალებები არის სიქველეები, თითოეულ ადამიანს (სულს) რომელიც შეეფერება, იმის მიხედვით (IV, 5).

5. შეჯამება

ხედვის, ჭვრეტის და, შესაბამისად, სინათლის წყაროს, მისი გამოვლინებისა და შუქ-ჩრდილების გრადაციას მარსილიო ფიჩინო, როგორც ქრისტიანი პლატონიკოსი, ფილოსოფოსი და თეოლოგი, თითქმის ყველა ნაწერში ეხება. ეს მისთვის უმნიშვნელოვანესი თემაა. როგორც რენესანსის ეპოქის ადამიანისთვის, ხილული მშვენიერება მისთვის უდიდესი ღირებულებაა. მეორე მხრივ, როგორც ქრისტიანი პლატონიკოსისთვის (რომელმაც ანტიკური ნეოპლატონიზმის დიდი გავლენა განიცადა), ხილული მშვენიერება, თავისთავად ღირებულებასთან ერთად, ის არის, რაც ფილოსოფიურმა „თვალმა“ უნდა გამოიაროს და მას გასცდეს, უხილავი, ღვთაებრივი ნათლისკენ აღმასვლით. ამავე დროს, მარსილიო ფიჩინოსთან ხილული მშვენიერება ინარჩუნებს თავისთავად ღირებულებას, იმიტომაც, რომ ის ღვთაებრივი სიკეთის ხილული გამოხატულებაა, მაგრამ, როგორც პლატონიკოსი ფილოსოფოსისა და თეოლოგისთვის, მარსილიო ფიჩინოსთვის, ბუნებრივია, უფრო მნიშვნელოვანია ამაღლებული ღვთაებრივი უხილავობის „ხილვისკენ“ სწრაფვა. თუმცა, გავიხსენოთ, რომ ფიჩინო ექიმიც იყო და ფიზიკურის ღირებულება სხვათა და სხვათა შორის, ამის გამოც კარგად იცოდა.

ორი ჩვენ მიერ განხილული ტექსტი ზღვაში წვეთია სინათლის და ხედვის თეორიიდან მარსილიო ფიჩინოსთან, რომ აღარაფერი ვთქვათ ამ თემის მნიშვნელობასა და მასშტაბებზე ზოგადად პლატონურ ტრადიციაში და არა მხოლოდ. მომავალი კვლევა, იმედია, გვაჩვენებს, რამდენად იყო არისტოფანეს სიტყვის ლანდინო/ფიჩინოსეული ინტერპრეტაცია თავად ფიჩინოს სახელით გადმოცემული ხედვის თეორიის ორგანული ნაწილი. ასეა თუ ისე, ჩემი თავდაპირველი ჩანაფიქრი – შევჩერებულიყავი ხედვის მხოლოდ იმ მხარეზე, რომელიც „ქვემოდან ზემოთკენ“ ანუ ადამიანის მიერ ხედვას ეხება, ვერ შესრულდა: „ქვემოდან ზემოთკენ“ ხედვა ვერ იარსებებდა ზემოდან მომდინარე ნათლის გარეშე, რაც, თავის მხრივ, ღმერთის მიერ მისი „ხედვის“ გამოვლინებაა. გარდა ამისა, „ზემოდან ხედვა“, როგორც არისტოფანე/ლანდინოს სიტყვა მიგვანიშნებს, თავად ჩვენში ისეა შემოსული, რომ ის ჩვენს საკუთრებად/კუთვნილებად იქცევა და, ფაქტობრივად, ჩვენ შიგნითვე ამ „გარედან შემოსული“ სინათლის ორმაგ ხედვას: ერთი მხრივ, ზემოთკენ, მეორე მხრივ კი ქვე-

მოთქენ განაპირობებს. ჩვენი თავი, როგორც ჩანს, სადღაც მათ გადაკვეთაზეა და ამ „ჩვენი თავობის“ „გამოჭერა“ და განსაზღვრება არაა ადვილი: ერთი მხრივ, ჩვენი ნამდვილი თავი მაშინ ვართ, როცა ზემოთქენ ვიყურებით, მეორე მხრივ კი, სწორედ საკუთარ თავზე ფიქსირებამ „შინაგანი ხედვით“ განაპირობა ჩვენი მზერის „დაშვება“. ეს დიალექტიკა შინაგანი და გარეგანი (ზემოდან მომდინარე) ნათლისა, როგორც ვხედავთ, არა მხოლოდ ურთიერთმიმართ გარეგანი სინათლეების/ხედვების დიალექტიკური დაპირისპირება და ერთობაა, არამედ ჩვენ შიგნით არსებული გაორება და ერთიანობაცაა. შევეცდებით, სინათლისა და ხედვის ამ კომპლექსური დიალექტიკის კვალს შემდგომ კვლევებში უფრო შორს-ღრმად-მაღლა გავყევით, მათ შორის მარსილიო ფიჩინოსთან.

გამოყენებული ლიტერატურა:

ტექსტები და თარგმანები:

1. იოანე პეტრინი (1937). იოანე პეტრინი, *შრომები*, ტ. II, *განმარტებაჲ პროკლესტეს დიადოხოსისა და პლატონურისა ფილოსოფიისათჳს ტექსტი გამოსცეს და გამოკვლევა დაურთეს* შ. ნუცუბიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა, ტფილისი: „უნივერსიტეტის გამომცემლობა“.
2. Marsilio Ficino, *De Amore* (1944). Marsilio Ficino, *Commentary on Plato's Symposium*. The Text and a Translation, with an Introduction by Sears Reynolds Jayne. Columbia: "University of Missouri"
3. Marsilio Ficino, *De Amore* (1956). Marsile Ficin, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, édité et traduit par Raymond Marcel. Paris: "Les Belles Lettres".
4. Marsilio Ficino, *De Amore* (2004). Marsilio Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*. Übersetzt von Karl Paul Hasse, herausgegeben und eingeleitet von Paul Richard Blum. Hamburg: "Felix Meiner Verlag"
5. Marsilio Ficino, *De Amore* (2012). Marsile Ficin, *Commentaire sur Le Banquet de Platon, De l'Amour. Commetarium in convivium Platonis, de Amore*. Texte établi, traduit, présenté et annoté par Pierre Laurens. Paris: "Les Belles Lettres"
6. Marsilio Ficino *Quid sit lumen* (2009). Marsile Ficin, *Quid sit lumen*. Traduit du latin et suivi de *L'Art de la lumière* par Bertrand Schefer. Paris: "Éditions Allia"
7. Marsilio Ficino (2010). Marsile Ficin, *Lettres*. Préface, traduites et annotées par Julie Reynard et Sébastien Galland. Paris: "J. Vrin"
8. Marsilio Ficino (2019). Marsile Ficin, *Correspondance, Livre 2, Opuscles philosophiques (1476-1479)*. Texte latin traduit et annoté par Sébastien Galland. Paris: "J. Vrin"
9. Nicolaus Cusanus (2002). Nikolaus von Kues, *De apice theoriae. Die höchste Stufe der Betrachtung*. Lateinisch-deutsch. Hrsg. und Übersetzung von Hans Gerhard Senger. Hamburg: "Felix Meiner Verlag"
10. Nicolaus Cusanus (2007). Nikolaus von Kues, *De visione Dei. Das Sehen Gottes. Textauswahl in deutscher Übersetzung* 3. Deutsche Übersetzung von Helmut Pfeiffer. Dritte Auflage, Trier, Cusanus-Institut: "Paulinus"

11. Plotinus, *Enneades* (1964-1982). Plotini *Opera*. T. 1-3. Ediderunt P. Henry et H.-R. Schwyzer. Oxford: "Oxford University Press"
12. Plotinus, *Enneades* (1966-1988). Plotinus, *Enneads I-VI*, Greek text with English translation by A. H. Armstrong. Cambridge, Massachusetts; London, England: „Loeb Classical Library, Harvard University Press"
13. Proclus, *In Timaeum* (1903-1906). Proclus Diadochus, *In Platonis Timaeum commentaria*. T. 1-3, ed. H. Diehl. Leipzig: "Teubner"
14. Proclus, *Theologica platonica* (1968-1997). Proclus, *Théologie platonicienne*. Texte établi et traduit par H.D. Saffrey et L. G. Westerink. T. 1-VI. Paris: "Les Belles Lettres"
15. Proclus, *De providentia* (1977-1982). Proclus, *Trois études sur la providence*. T.1-3. Texte établi et traduit par D. Isaac. Paris: "Les Belles Lettres"

მეორადი ლიტერატურა:

1. აბაშიძე, მ. (2017), *სიყვარულის მეტაფიზიკური და ფიზიკური ასპექტების ურთიერთიმართება მარსილიო ფიჩინოს ტრაქტატში „De Amore“*, ნაშრომი შესრულებულია ფილოსოფიის ბაკალავრის აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად, თბილისი, თსუ (ხელნაწერი).
2. ალექსიძე, ლ. (2008), *იოანე პეტრიწი და ანტიკური ფილოსოფია*, თბილისი, თსუ გამომცემლობა.
3. ალექსიძე, ლ. (2009), *ნეოპლატონური ფილოსოფია: პლოტინი და იამბლიქოსი*, ტექსტების თარგმანი, განმარტებები, თბილისი, „ლოგოსი“.
4. ალექსიძე, ლ. (2019), *ნეოპლატონიზმი თავისუფლებისა და ნამდვილი მე-ს ძიებაში*, თბილისი, „ლოგოსი“.
5. Alexidze, L. (2019). Eros as Soul's 'Eye' in Plotinus: What does it see and not see? In *Platonism and its Legacy. Selected papers from the Fifteenth Annual Conference of the International Society for Neoplatonic Studies*. Edited by John F. Finamore and Tomaš Nejeschleba. Bream, Lydney; Gloucestershire, UK: "Prometheus Trust", 41-58
6. Alexidze, L. (2021). La hiérarchie ontologique dans le commentaire de Ioané Petritsi sur les *Éléments de théologie* de Proclus, in *Relire les Éléments de théologie de Proclus. Réceptions, interprétations antiques et modernes*. Éd. Par Gwenaëlle Aubry, Luc Brisson, Philippe Hoffmann, Laurent Lavaud. Paris: "Hermann Éditeurs", 69-90
7. Alexidze, L. (2023). Providence and Fate in Ioane Petritsi's Commentary on Proclus' *Elements of Theology*, in *Later Platonists and Their Heirs among Christians, Jews, and Muslims*. Edited by Eva Anagnostou-Laoutides, Ken Parry. Leiden/Boston: "Brill", 369-38
8. Beierwaltes, W. (1980). *Marsilio Ficinos Theorie des Schönen im Kontext des Platonismus*. Heidelberg: "Universitätsverlag"
9. Bertozzi, A. (2012). *On Eros in Plotinus: Attempt at a Systematic Reconstruction (with a preliminary chapter on Plato)*. Dissertation. Paper 295. Chicago: "Loyola University"
10. Bertozzi, A. (2021). *Plotinus on Love: An Introduction to his Metaphysics through the Concept of Eros*. Leiden/Boston: "Brill"
11. Chastel, A. (1996). *Marsile Ficine et l'art*. Genève: "Librairie Droz"
12. Wurm, A. (2008). *Platonius amor: Lesarten der Liebe bei Platon, Plotin und Ficino*. Berlin, New York: "Walter de Gruyter"

Lela Alexsidze

THE (NEO)PLATONIC THEORY OF VISION IN MARSILIO FICINO

Summary

One of the main issues of Ancient, Late Antique, Medieval, and Renaissance Platonism is vision/contemplation, and physical, psychological and intellectual activities related to it. The human ability to see with an eye is a precondition for achieving one of the supreme goals of a philosopher: contemplation through the soul's and intellect's 'eye'. This kind of contemplation makes it possible for a human being to approach and 'see' what is the best in him or herself, and by means of such self-concentration to get 'closer' to the supreme universal principle. The capacity of 'seeing' requires special exercises, not only physical ones aimed at well seeing the diversity of visible things, but also spiritual and intellectual ones for learning how to 'see' the invisible entities. Extensively using the neoplatonic ideas on seeing and contemplation, Marsilio Ficino, the Platonist philosopher of the Italian Renaissance (15th century), thoroughly elaborated various aspects of the theory of vision in almost all his works.

Based on the fragments of Ficino's two texts, this paper aims to analyze some issues of his point of view on vision. I first concentrate on Ficino's small text "*What is light*" ("*Quid sit lumen*"), and then on one fragment of his "*On Love*" ("*De Amore*") – the commentary on Plato's „*Symposium*“, namely on the fourth speech held in Plato's "*Symposium*" by Aristophanes which is interpreted in Ficino's "*De Amore*" by Christophoro Landino. The main point of my interest in both texts is the interaction of two kinds of 'seeing': 'from above', i.e. God's providential 'seeing' and 'from below', i.e. human 'seeing' directed either toward the higher (divine or intelligible) realm, or the lower (corporeal) world. Moreover, 'seeing' by a human being can be directed not only toward the higher or lower levels of reality that are external to this person but also toward two 'parts' of the same person: in the first case, toward the best – intellectual 'part' of his/her soul, and in the second – toward the 'lower' aspects of his/her soul, or even toward his/her corporeal parts. In the 'process' of seeing 'from above' and 'from below' two kinds of light interact: one is the light that emanates from God while the other is the light of our eyes, through which we can see different levels of reality.

In the first text ("*Quid sit lumen*") Ficino analyzes the levels of seeing. At first, seeing 'from below': a human being conceives of the beauty of the physical world with the sense organs (mainly with the eyes), then he/she transcends the visible world by means of his/her intellect's 'eye' moving further toward 'seeing' (i.e. intellectually grasping) the invisible/divine basis of the visible world. The play of colors and the degrees of transparency in the physical world depend on the character ('thickness' or subtlety) of things/bodies viewed by human eyes and therefore, have an impact on the character and quality of our vision. Interestingly, light and its diffusion in the world causes, as Ficino claims, joy, happiness and laughter among people. Ficino also discusses the different kinds of light in God, angels, intellect, soul, and body. Light is interpreted as God's shadow while God is the 'light of lights'. By means of this light, which is an 'eye', every (ordinary) eye is able to see.

In the second text (fourth speech from Marsilio Ficino's "*De Amore*") we focus our attention on the interaction of the natural and infused lights which, according to Aristophanes/Landino's interpretation, characterizes every human soul. Thus, in this part of "*De Amore*" the interrelationship between two kinds of light is discussed: one is the divine/supernatural/infused light, and another

is a natural/innate light. Two different lights provide two kinds of seeing, directed toward two different objects, though they can be in harmony with each other. Ficino interprets allegorically Aristophanes' speech exposed by Plato in the "*Symposium*" about three kinds of human beings (male, female, and a combination of both) who tried to battle gods and ascend to heaven: human beings were, as Ficino/Landino claimed, the souls. They 'were whole', which means, they were equipped with two lights, one natural, and the other supernatural: "by the natural light they beheld inferior and co-equal things; and by the supernatural light, superior things".¹ The fact that they tried to battle gods and "aspired to equal God" means, as Ficino claims, that "they reverted to the natural light alone". According to Aristophanes' myth, Zeus (Jupiter) cut each of them lengthwise. This, as Ficino says, means that they "lost their supernatural light, were reduced to the natural light alone, and fell immediately into bodies". However, "when the division was made, half was drawn by Love to the other half". Thus, to become whole means to win back the supernatural light. This happens by means of the innate and natural light, kept all time by the souls: by the study of truth, the souls acquire again the divine light which they lost in the fall.² The complex mechanism of interaction between the soul's two lights is discussed by Ficino in the fourth chapter of the fourth speech. The fact that each soul is able to employ sometimes one light only and sometimes both at once means, as Ficino claims, that the soul is mistress (*domina*) of itself (though this, according to him, has been decreed by divine providence). The fact that the soul sometimes turns to its own natural light, forgetting the divine, and exercises its powers in the lower, corporeal region, has, as Ficino (like Plotinus) thinks, not only negative but also positive meaning: "the soul descends into a body [...], and with its presence there adorns the earth, the lower level of the world. The earth, therefore, ought not to be lacking in reason, since no part of the world is without the presence of reasoning beings."³ In the fifth chapter, Ficino discusses the ways of the soul's return to God, starting with the activity of the soul's natural light through which it explores the order of natural things, gradually ascending toward 'seeing' the author of the universe with the supernatural light. As Ficino claims, "the mind, by the searchings of its own light, is stirred with a vigorous desire to recover its divine light. This kind of appetite and desire is true love".⁴

Thus, the concepts of love and seeing/vision, and love *as* seeing were essential for Ficino's theory of human soul's activity, its 'mobility' between the intelligible/divine region and the corporeal one. 'Seeing' from 'above' was interpreted by Ficino (just like his neoplatonic predecessors) as divine providence, while 'seeing' from 'below' as a natural and psychological desire of the effect to return to its cause. The latter was understood by Ficino as a kind of love which provides the reversion of a being to its true (best) self and its divine cause. The dynamic and complex interaction between the two kinds of light/seeing/love (the divine one 'from above' and that which is natural for the effects) in Ficino's above-mentioned texts is also crucial for understanding other facets of interconnection between his metaphysics, physics, and psychology.

¹ English translation from "De Amore" here and further by Sears Reynolds Jayne (Marsilio Ficino, *De Amore*, 1944, IV,1-2).

² Marsilio Ficino, *De Amore*, 1944, IV, 2.

³ Marsilio Ficino, *De Amore*, 1944, IV, 4.

⁴ Marsilio Ficino, *De Amore*, 1944, IV, 5.

პლატონი VS ჰაიდეგერი – "KHORA" და "EREIGNIS"

ადამიანური აზროვნების ერთ-ერთი ფუნდამენტური ონტოლოგიური საკითხია იმ სინამდვილის გააზრება, რომელშიც ის არსებობს და რომელსაც ან ფიუზისს და კოსმოსს (ბერძენი) ანდა ამქვეყნიურობას უწოდებდა (ქრისტიანობა). დღევანდელობამ კი არ იცის, რა უწოდოს. თანამედროვე ფიზიკა ამბობს, რომ სამყაროს ახასიათებს მისწრაფება წესრიგიდან ენტროპიისკენ, ლაპარაკობს დიდი აფეთქების ფენომენზე, მაშინ კიდევ უფრო რთული ხდება საკითხის გარკვევა, როგორ წარმოიშვა ქაოსიდან წესრიგის სამყარო.

ადამიანის აზროვნებისთვის ყოფიერების მიღმა გასვლა და ყოფიერების ამქვეყნიურობაში შემოსვლის (შესაქმე) ფენომენი ორი საპირისპირო მეტაფიზიკური პრობლემა და პროცესია. ადამიანის მცდელობა, გავიდეს ყოფიერების მიღმა, არის მცდელობა, გაიგოს, რა არის და რა ხდება არსებულთა და თვითონ ყოფიერების მიღმა, ხოლო შესაქმეს პრობლემა იმის გაგება, თუ როგორ ხდება ყოფიერების ამქვეყნად შემოსვლის და გრძნობად, ხილულ არსებულად ქცევის ხდომილება. ეს საკითხი უნდა გაიყოს ორად: ამ საკითხზე პასუხის გასაცემად ადამიანმა უნდა დასვას ადამიანისთვის პირველი ფუნდამენტური მეტაფიზიკური საკითხი, რომელიც თანამედროვე ადამიანმა დაივიწყა: „რატომ არსებობს საერთოდ რაიმე და არა პირიქით – არარა?“ (ჰაიდეგერი). ამ კითხვაზე პასუხის გაცემა ნიშნავს სამყაროს არსებობის საფუძვლების დადგენას და ადამიანის არსებობის საზრისის მეტაფიზიკური პასუხის მოძებნასაც, ანუ რა დანიშნულება აქვს ადამიანის ყოფიერებას სამყაროში? თანამედროვე ადამიანი აღარ აზროვნებს ამ საკითხზე, არც ღმერთზე, მათ აზროვნებაზე უარის თქმა არის საფუძველი ღმერთის რწმენაზე უარის თქმისა, ადამიანის არსებობის მეტაფიზიკური საზრისის დადგენისა, ადამიანი დაკავებულია მხოლოდ არსებულებით და მათზე ბატონობის მოპოვებით. ადამიანი ჩაიკეტა არსებულთა სამყაროში.

მეორე მეტაფიზიკურ-ონტოლოგიური კითხვაა: წარმოიშვა სამყარო, თუ იგი მარადიულად შეუქმნელად არსებობს? ხოლო თუ წარმოიშვა, როგორია მისი წარმოშობის მიზეზი, სახე და არსებობის წესი? მეტაფიზიკა, როგორც ონტოლოგიური პოზიცია, გულისხმობს ორი პრინციპულად განსხვავებული სინამდვილის არსებობას. მეტაფიზიკა აღიარებს მარადიული, მიღმური, გონითი, ზეგრძნობადი სინამდვილის არსებობას. ეს არის ღმერთი, ერთი, აპეირონი, ყოფიერება თუ სიკეთის იდეა, მაგრამ მეტაფიზიკისთვის აუცილებელია ხილული სამყაროს არსებობის აუცილებლობის ახსნა, ეს ემპირიული სინამდვილე ან მარადიულად არსებობს, მაშინ ეს მარადიული ცვალებადობის სამყაროა. ან ის შეიქმნა მატერიალური ელემენტებისგან (დემოკრიტე), ან შეიქმნა გონითი საწყისის მიერ. ადამიანს აინტერესებს, როგორ და რატომ, რისგან, ვის მიერ და რა მიზნით შეიქმნა ეს სინამდვილე, როგორც წესრიგი და როგორ გახდა იგი ხილული, ემპირიული საგნების სამყარო. ადამიანისთვის

რამდენად შესაფერისი და გამოსადეგია ეს სამყარო, რომელშიც ჩვენ ვცხოვრობთ და რა მიმართებაა ამ ორ სამყაროს შორის, რაც უფრო შორეული, განსხვავებული და მიღმურია შემოქმედი ამ სინამდვილისაგან, მით უფრო მეტაფიზიკურია ის და ადამიანი ცდილობს მის გააზრებას. ეს არის შესაქმეს პრობლემა.

ქრისტიანული რელიგიის და მეტაფიზიკის უმთავრესი მეტაფიზიკურ-ონტოლოგიური კითხვაა, თუ ვინ და რატომ შექმნა ამქვეყნიურობა? ქრისტიანული შესაქმე ადამიანს ეუბნება, რომ ღმერთმა შექმნა სამყარო, რომელიც ადამიანისადმი გამოსადეგი, მისაღები და შესაფერისია, მასში ჩადებულია ღვთაებრივი განზრახვა. შესაქმეში გაცემულია პასუხი მეორე კითხვაზეც: ღმერთმა იმიტომ შექმნა ამქვეყნიურობა, რომ ღმერთი კეთილია. ფილოსოფიაც (პლატონი, ჰაიდეგერი) ცდილობს, გაიაზროს შესაქმეს საკითხი. ორივე მოაზროვნე ცდილობს, წარმოიდგინოს, როგორ მოხდა ამქვეყნიურობის შექმნა, რომელიც ადამიანისადმი მისაწვდომი და გასაგებია. რა ხდის შესაძლებელს სრული ტრანსცენდენტის, ყოფიერების ადამიანის აზროვნების და ენობრივი გამოთქმის სივრცეში შემოსვლას, რაც გრძნობად და ხილულ არსებულთა სამყაროს შექმნას გულისხმობს. პლატონი და ჰაიდეგერი ცდილობს ამ პრობლემის გადაჭრას და შემოქმედ კონცეპტები: „ხორას“ (Khora) და „ხდომილება“ (Ereignis) და მათი მეშვეობით ცდილობენ, ახსნან სრულიად სხვას ამქვეყნიურობაში მყოფობის შესაძლებლობა.

პლატონთან შესაქმეს საკითხის გადაჭრის აუცილებლობა წარმოიშვა მოგვიანებით და პლატონის მეტაფიზიკის შინაგანი განვითარების მაჩვენებელია. პირველ პერიოდში იგი აღწერს იმ სამყაროს, რომელშიც ადამიანი ცხოვრობს. მან შექმნა სამყაროს მეტაფიზიკური მოდელი, რომლის განსახიერებაა გამოქვაბული (გამოქვაბულის მითი). იგი მეტაფიზიკურად გათიშული სამყაროა, სადაც იდეათა მარადიული სამყაროს გვერდით არსებობს წარმავალ, გრძნობად და ხილულ არსებულთა სამყარო, რომელიც არის მარადიული იდეათა აჩრდილი, მიბაძვა კი არის ორი სამყაროს მაკავშირებელი ონტოლოგიური პრინციპი. ამ ვითარებაში ეს წარმავალი და გრძნობად არსებულთა სამყაროც მარადიული გამოდის, რადგან ის მეტაფიზიკურად აგებული სამყაროს აუცილებელ და მარადიულ ელემენტად წარმოსდგება. აქ წარმოიშობა შინაგანი წინააღმდეგობა მის მსოფლხედვაში. პლატონის მსოფლხედვისთვის აუცილებელი გახდა ამქვეყნიურობის შექმნის ახსნა, ვინ და რატომ შექმნა, იგი, უნდა ახსნილიყო ამ ცვალებადი და წარმავალი, ხილული, გრძნობადი არსებულების სამყაროს არსებობის აუცილებლობა, ასევე დამყარებულიყო სხვაგვარი კავშირი ამ ორ სამყაროს შორის.

სოკრატე ამბობს: „მისმინე, თუ როგორ გრძნობას იწვევს ჩემში სახელმწიფოს მოწყობის ჩვენი მონახაზი. ეს გრძნობა ჰგავს იმას, რასაც განიცდი, როდესაც უყურებ რომელიმე კეთილშობილ, ლამაზ ცხოველებს, რომლებიც სურათზეა დახატული, ანდა ცოცხლებს, მაგრამ უძრავებს: აუცილებლად მოგინდებოდა, გენახა, როგორი არიან ისინი მოძრაობაში და ისინი ბრძოლაში როგორ გამოავლენდნენ იმ ძალებს, რომლის შესახებ შეიძლება მივხვდეთ მათი სხეულების აგებულებიდან გამომდინარე?¹ აქ უკვე გაცხადებულია ის პრობლემა, რაც ახასიათებს იდეათა ონტო-

¹ პლატონი, ტიმეოსი, 415bc, V 460cd.

ლოგიას. სოკრატეს საუბარი ნახატებზე გამოსახულ ლამაზ ცხოველებზე და მათი ცოცხალი და მოძრაობაში მყოფის ნახვის სურვილი და გაცხადება, რომ მე ამის შესახებ ვერაფერს ვიტყვი, თქვენ მითხარითო, უნდა განვიხილოთ იდეათა სამყაროს მოკრძალებულ კრიტიკად. აქ არის მინიშნება სწორედ ხილული, გრძნობადი არსებულების შესაქმნე. როგორი იქნებოდა იდეები, ისინი რომ სინამდვილეში განხორციელებულიყვნენ. ამაზე პასუხია სწორედ შესაქმნე. იდეის გაცოცხლება ნიშნავდა მათ ხილულ და გრძნობად არსებულად ქცევას. მარადიული იდეის სხვად ქცევა ნიშნავს მის დროითად ქცევას. გაცოცხლება ნიშნავს დროში შემოყვანას, ეს არის მოძრაობაში მოყვანა. შესაქმნე ხორციელდება მარადიული გონითი ნიშნის საფუძველზე, ამიტომ ის კარგია და ღმერთი მას მოიწონებს.

ეს ასევე იქნებოდა პასუხი არისტოტელეს კრიტიკაზე. პლატონი გამოდიოდა დემოკრიტეს წინააღმდეგ, მისთვის ექსისტენციალურად მიუღებელი იყო სამყაროს დემოკრიტესეული მოდელი, რადგან მასში არ ფასობდა ადამიანის სიკეთე, სამართლიანობა, ღირსება. მისი აზრით, სამყარო წარმოსდგება როგორც სიკეთის წესრიგი „ორდო აგათონ.“ არისტოტელეს დამოკიდებულება პლატონისადმი იგივე ექსისტენციალურ მიუღებლობას გამოხატავდა, რადგან პლატონი ამქვეყნიურობას და ამქვეყნიურ ცხოვრებას სრულიად აცარიელებდა ყოველივე იმედის, სიკეთისა და სამართლიანობისგან. არ შეიძლება, არ დავეთანხმო ი. მანოსაკისის მოსაზრებას, რომ „khora“ წარმოდგენილია, როგორც იდეების სამყაროს მარადიული არსებობის მხარდასაჭერი საშუალება. ის არის პასუხი, რომელსაც პლატონი იყენებს თავისი კრიტიკოსების უარსაყოფად, რადგან მხოლოდ „khora“-ს შეუძლია იდეების სამყაროს აუცილებლობის გამართლება და ახსნა.¹ ამქვეყნიურობის არსებობის აუცილებლობის დასაბუთება არ ნიშნავს მარადიული იდეების არარსებობას. სწორედ ისინი განაპირობებენ ამქვეყნიურობის მშვენიერებას და ცხადს ხდიან იდეების ონტოლოგიურ როლს ამქვეყნიურობის შექმნაში.

არისტოტელემ უარყო ტიმეოსის კოსმოლოგია იმ საფუძველზე, რომ „ის მოითხოვს არა მარტო სამყაროს დასაწყისის დროში, არამედ ასევე თვითონ დროის დასაწყისს.“² არისტოტელე თვლის, რომ სამყაროს დასაწყისის აღიარება ნიშნავს მისი დასასრულის შესაძლებლობას. ასევე სამყაროს დასაწყისის მიღება ნიშნავს, ვნახოთ ის წერტილი, როდესაც სამყაროს არსებობას დაედო საფუძველი და თვითონ დროს მიეცა დასაწყისი, არისტოტელესთვის დრო, როგორც დროის მდინარეა, უსასრულოა. პლატონის აზრით, იდეათა სამყაროს არ სჭირდება დრო, როგორც წარსული-ანმყო-მომავლის არსებობა, არამედ დრო სჭირდება მხოლოდ ამქვეყნიურს, გრძნობადს, ხილულს, წარმავალს. ხილულ, გრძნობად არსებულთა შექმნის შემდეგ აუცილებელი გახდა დროის ქონა.

პლატონის ტიმეოსის ამოცანა სწორედ ხილული, გრძნობადი არსებულების შესაქმნეს პრობლემის გადაჭრაა: უნდა დაცული იქნეს იდეათა მარადიული სამყაროს და ცვალებად და წარმავალ არსებულთა სამყაროს შორის მეტაფიზიკური განსხვავება.

¹ Manoussakis John Khora: The Hermeneutics of Hyphenation, p. 94.

² Aristotle Physics 251b, 14–26.

ვება და, ამავე დროს, ამ ორ სამყაროს შორის კავშირი უფრო მყარი და არსებითი გამხდარიყო. „მოცემულია იდეების თეორიის ორი რისკი, პლატონს მათი არიდება სურს: გონით სამყაროში გრძნობადი სამყაროს მონაწილეობა და, შესაბამისად, მათი შერწყმა, რაც პლატონისთვის წარმოუდგენელია და მეორე გრძნობადი სამყაროს სრული გამოყოფა იდეებისაგან, იდეების გარეშე ისინი ვერ იარსებებენ, ანუ აბსოლუტურ არარაში ჩავარდნა.“¹ პლატონი დადგა პრობლემის წინაშე: როგორ ხდება იდეის მატერიალურ, გრძნობად, ხილულ მოვლენად გადაქცევა. რატომ არის ეს სამყარო ასეთი და რამდენად „კარგია“ იგი. ამ პრობლემის გადაჭრისათვის მან შემოიტანა „khora“-ს ფენომენი. ეს პრობლემა მხოლოდ პლატონის პრობლემა არ ყოფილა. მასზე მსჯელობდა ქრისტიანული შუასაუკუნეები და ახალი ეპოქის აზროვნება (ლაიბნიცის თეოდიცია, ამქვეყნიურობა არის საუკეთესო შესაძლებელ სამყაროთა შორის). პლატონისთვის, ქრისტიანობისთვის, კანტისთვის და ჰაიდეგერისთვის ყოფიერების, მარადისობის არსებობა უდავოა, ლაპარაკია ხილული, გრძნობადი, ემპირიული არსებულის სამყაროს შექმნის აუცილებლობის ახსნაზე, როგორ შეიქმნა, ვინ შექმნა და რატომ შექმნა.

პლატონი აცხადებს, რომ სამყაროს ახსნისთვის „ადრე საკმარისი იყო, გველაპარაკა ორ გვარზე: ჯერ ერთი, საფუძველმდებარე პირველნიმუშზე, რომელიც ფლობს მარადიულ, გონით და იგივეობრივ ყოფიერებას, მეორე მხრივ, ამ პირველნიმუშის მიბაძვაზე, რომელიც ხილული და შექმნილია. ჩვენ იმ დროს არ გამოვყოფდით მესამე გვარს, ვთვლიდით, რომ ორიც საკმარისია. მაგრამ ახლა ვფიქრობ, რომ თვითონ ჩვენი განაზრებების მსვლელობა გვაიძულებს, ნათელი მოვფინოთ იმ გვარს, რომელიც ბუნდოვანი და ძნელად გასაგებია. რა ძალას და როგორ ბუნებას მივანეროთ მას? უპირველეს ყოვლისა, ასეთს: იგი არის ყოველგვარი დაბადების მიმღები და *doxa*.“ „ხორა არც გრძნობადია და არც გონითი, იგი მიეკუთვნება მესამე გვარს.“² ეს ორი რამ არის მისი უმთავრესი ნიშანი. აღმოჩნდა, რომ არსებობს მესამე გვარიც, რომელიც აქამდე უცნობი იყო, რომელიც გრძნობადისა და გონითისაგან განსხვავებულია. „khora“-ს შესახებ თანშობილი ცოდნა არ გვაქვს და არც მისი შემეცნების უნარს ვფლობთ. „khora“-ს გააზრება თავის უშუალობაში შეუძლებელია.

პლატონმა აზროვნების წინაშე დასვა მესამე გვარის, „khora“-ს გააზრების პრობლემა. „khora“-ს ფენომენი მრავალმხრივი განხილვის საგანია: შეიძლება თუ არა „khora“-ს შემეცნება, შეიძლება თუ არა მისი ყოფიერების წესის დადგენა, შეიძლება თუ არა მისი მიმართების გარკვევა არსებულთა ცნობილ ორ გვართან? ადამიანის ინტელექტუალური მოქმედება არსებულთა მიმართ გულისხმობს ამ არსებულის სახელის, ცნების და საზრისის დადგენას, ასევე ამ არსებულის არსებობის წესის და რაობის დადგენას, რაც ამ არსებულის ინტელექტუალური ათვისების განსხვავებულ საფეხურს აღნიშნავს. დერიდა დაინტერესებულია ადამიანის გონითი ყოფიერების ერთ-ერთი მთავარი ფენომენით – ეს არის რაიმე არსებულის გააზრება და სახელის მიცემა. ამ ასპექტით შეიძლება გავანალიზოთ ფილოსოფიური აზროვნე-

¹ Manoussakis John Khora: The Hermeneutics of Hyphenation, p. 94.

² პლატონი, ტიმეოსი 48e, 52a.

ბის ისტორიაში ყველაზე ცნობილი კონცეპტების, ცნებების და საზრისის წარმოშობის ისტორია. დერიდა აჩვენებს, თუ როგორ იქმნებოდა ცნობილი ფილოსოფიური პრობლემები სწორედ ენის „ბოროტად“ გამოყენებით და გამოხატავს მოაზროვნის მეტაფიზიკური ინტუიციის, მჭვრეტელობის სიღრმეს და სიფართოვეს.

დერიდა განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს „khora“-ს კონცეპტუალიზაციის პრობლემას, იგი დაკავებულია „khora“-ს ფენომენის სახელდების, შემეცნების და გამოთქმის პრობლემით, რამდენად სწორედ არის პლატონის მიერ ტერმინი „khora“ შერჩეული და გამოთქვამს თუ არა იგი იმას, რასაც პლატონი გულისხმობდა. „khora“ განსხვავებულ შემეცნების წესს და ენას მოითხოვს, ანუ რამდენად შესაძლებელია იმის გამოთქმა, რა არის „khora“ და რაც „khora“-ში ხდება და როგორ უნდა ვნახოთ იდეები, სიტყვები მისი გამოთქმისთვის. იგი ამოდის ჰაიდეგერის გამოცდილებიდან, რომლის თანახმად აზროვნების ისტორიის გააზრების ერთ-ერთი ფორმა არის იმ სახელების, ცნებების ანალიზი, რომელიც წინამორბედი მოაზროვნეების მიერ იქნა შემოტანილი და თვლის, რომ უნდა დადგინდეს, რატომ მიენიჭა მას ეს სახელი წინაპრების მიერ და რას გულისხმობდნენ ისინი. დერიდა თვლის, რომ წინამორბედი მოაზროვნეების მიერ მინიჭებული სახელი თანამედროვეებისთვის გაუგებარი და მიუწვდომელია. ამიტომ რამდენად გამართლებულია ძველი სახელების აღიარება და მათი იმ ფარული საზრისის ძიება, რაც მას მიანიჭეს ძველმა მოაზროვნეებმა. ამის მაგალითია პლატონის კონცეპტი „khora“, მით უფრო, რომ, დელეზის აზრით, ფილოსოფიის არსია კონცეპტის შექმნა, რომელიც განსაზღვრავს შემდგომი აზროვნების ხასიათს. დერიდას აზრით, ძველი სიტყვები მეტაფიზიკით არიან დადასტურებული და შეუძლებელი ხდება ამ ძველ სიტყვებში ახალი საზრისის ჩადება და გინევს ახალი სიტყვების მოგონება, რომ გამოხატოს ის, რასაც ფიქრობ. ამის მაგალითი იყო ჰაიდეგერის მიერ სიტყვა „ყოფიერება“ უარის თქმა და გადახაზვა – ერთხელ, „zur Seinsfrage“-ში გვთავაზობს, „Sein“ გადახაზული იქნეს ჯვარედინად და მეორედ „was haiest denken“-ში, რადგან თვლიდა, რომ ეს ძველი სიტყვა ვერ გამოხატავდა იმას, რასაც ის გულისხმობდა. წინა ეპოქის მოაზროვნე გამოთქვამს თავის იდეას და ამისთვის იყენებს თავისი ეპოქის ენას და ასევე ქმნის ახალ სახელს, ანდა მასში განსხვავებულ საზრისს დებს. ამის მაგალითია თომა აქვინელი, კანტი, ჰეგელი, ჰაიდეგერი, პლატონი. ამიტომ ძველი მოაზროვნის გაგება გულისხმობს მისი სახელების საზრისის გაგებას. ეს არის გაფრთხილება მოაზროვნეებისადმი, როდესაც ახალ კონცეპტს ან ახალ სახელს აძლევენ ცნობილ ფენომენებს. ამავე დროს, ის ცხადს ხდის ამ სახელების გაგების სირთულეს. დერიდა აანალიზებს პლატონის ტექსტს და ცდილობს, აჩვენოს, თუ როგორია ფილოსოფიური ტექსტი ზოგადად და ფილოსოფიური კონცეპტი კერძოდ, როგორ ხდება ახალი კონცეპტის შექმნა, სახელდება, გამოთქმა და გააზრება, როგორაა ამ პროცესში არეული ლოგიკური და მითოლოგიური აზროვნების ფორმა და როგორ ხდება ტექსტის გაბუნდოვნება ავტორისეული წარმატების, კონცეპტის მუდმივი ინტერპრეტაციის შესაძლებლობის, ანუ კონცეპტის მიერ გონების მუდმივ დაძაბულობაში ყოლის მისაღწევად. დერიდა ცდილობს, აჩვენოს ტრადიციული მეტაფიზიკის დიქტომიური აზროვნების უძლეურობა და მის დაძლევას მოითხოვს. მითოსური აზროვნება და ლოგიკური აზროვნება იძლევა

მხოლოდ სავარაუდო პასუხს. მესამე გვარის განხილვისას აზრს ახასიათებს მერყეობა და იგი გადის კლასიკური ლოგიკის გარეთ. ჰაიდეგერიც მოითხოვს, ონტოლოგიური აზროვნება გავიდეს კლასიკური ლოგიკის სფეროს გარეთ. ღმერთის, ყოფიერების გააზრებაც მოითხოვს აზროვნების დიქტომიური ჩარჩოებიდან გასვლას. თვითონ პლატონიც კარგად აცნობიერებს „khora“-ს გაგების და გამოთქმის სირთულეს, ტიმაიოსი მოითხოვს, რომ „არ მოვიტყუოთ თავი და არც ტყუილი ვუთხრათ საკუთარ თავს.“ მაგრამ გამოდის, რომ ეს უკვე გააკეთა პლატონმა, იგი აღიარებს „khora“-ს გააზრების სირთულეს და მოითხოვს „khora“-ს გააზრებისთვის აზროვნების განსხვავებულ წესს, მაგრამ ამ წამოწყებას დასავლურ აზროვნებაში სათანადო ყურადღება არ მიექცა.

დერიდა სამართლიანად აღნიშნავს, რომ „khora“-ს ინტერპრეტაციის ამოსავალი წერტილია თვითონ პლატონისეული ინტერპრეტაცია, რადგან სწორედ პლატონმა განახორციელა „khora“-ს პირველი ინტერპრეტაცია და ამით განსაზღვრა „khora“-ზე აზროვნების მიმართულება და სტილი. ჩვენ პლატონისეული ინტერპრეტაციით უნდა ვიხელმძღვანელოთ და გავაგრძელოთ მასზე აზროვნება. უპირველესად „იგი ჩვენ გვევლინება და მოგვეცემა როგორც სიტყვა.“¹ თვითონ პლატონის ტექსტი „khora“-ს შესახებ გვაძლევს მინიშნებას, მითითებას, შედარებას, ანალოგიას „khora“-ს შესახებ. ვცდილობთ, გავარკვიოთ, რა ცოდნას ვფლობთ ბოძებული თუ მიღებული ფორმა „khora“-დან. „ყველაფერი ეს მიემართება იმას, რასაც თვითონ ტექსტი ამბობს „khora“-ს, მის კონცეპტუალური ჰერმენევტიკული სისტემის შესახებ.“² თვითონ პლატონის მიერ „khora“-ს დახასიათება და გაგება შემდეგ ეტაპებს გაივლის: 1. ასახელებს მას, როგორც „khora“-ს, 2. ნათელყოფს, თუ რა ხდება „khora“-ში და მის მნიშვნელობას ხილულ და გრძნობად არსებულთა სამყაროს შექმნაში. 3. განსაზღვრავს მის ონტოლოგიურ ბუნებას: არც გრძნობადია და არც გონითი, არამედ მესამე გვარია 4. აღწერს, თუ რას შეიძლება იგი შევადაროთ. პლატონის და დერიდას თანახმად: „khora“-ს უპირველესი ნიშანია მისი სრული განსხვავებულობა ყველაფრისგან. თვითონ ის, თუ როგორ შემოჰყავს პლატონს „khora“ დიალოგში, თავისთავად მიუთითებს მისი გააზრების მიმართულებას, მაგრამ, უპირველესად, ხაზი გაესმის მის განსაკუთრებულობას. „khora“ არის ის, რაც შეიძლება გაზრებული იქნეს მხოლოდ მის განსხვავებულობაში.³ პლატონი გვთავაზობდა „khora“-ს წვდომის, ბუნების (არსის) განსაზღვრის განსხვავებულ გზებს: ეს არის მარტივი დესკრიფცია, მარტივი აპოფატეიკა: „რა არ არის“ და ანალოგიას, პასუხით კითხვაზე: „რას ჰგავს“, რათა მიანიშნოს, თუ რა შეიძლება გავიგოთ „khora“-ს ტერმინით. იგი აღწერს მითოლოგიურად და აპოფატეიკურად, რაც არის მინიშნებების ნეგატიური და არა პირდაპირი გზა, რომლითაც ხდება იმის განსაზღვრა, თუ რა არ არის „khora“, ან გვეუბნება, თუ რას მოგვაგონებს „khora“ და ამ გზით ცდილობს, მიუახლოვდეს „khora“-ს გაგებას, პლატონი გვეუბნებოდა, თუ რას შეიძლება მივამსგავსოთ იგი, რომ ადამიანისთვის გასაგები იყოს. ეს ხერხი ბერძნული აზროვნებისთვის ნაცნობი

¹ Деррида Жак - Эссе об имени Санкт-Петербург: Алетейя, 1998 - с.75.

² იქვე.

³ Деррида Ж. как избежать разговора, в Деконструкция тексты и интерпретация, Минск, 2001, ст. 192.

იყო, წარმოიდგინოთ, თუ რა არის „khora“, თუ რას შეიძლება შევადაროთ იგი. „khora“ შეიძლება შევადაროთ ჩვენთვის ცნობილ და გასაგებ მოვლენებს.

„khora“-ს ფენომენით პლატონს სურს, ახსნას მარადიულის და მოკვდავის, ადამიანურის და ღვთაებრივის, ხილულის და უხილავის, გრძნობადის და ზეგრძნობადის არსებობა და თანაარსებობის შესაძლებლობა ამ სამყაროში. პლატონმა განსაზღვრა „khora“-ს ონტოლოგიური ხასიათი და მნიშვნელობა სამყაროს მეტაფიზიკურ სტრუქტურაში, როგორც ხილული, გრძნობადი არსებულების სამყაროს შექმნის საწყისი და წყარო. მთავარი საკითხია, რა არის „khora“, რომელსაც ამ მეტაფიზიკურ-ონტოლოგიური მისიის შესრულება დაეკისრა და შეასრულა. პლატონი გვეუბნება, თუ რა ხდება „khora“-ში, საწყისების შეხვედრის ადგილში, შესაქმნელ ადგილში, სადაც ხდება ხილული, გრძნობად არსებულთა სამყაროს შექმნა. მაგრამ არ გვეუბნება, რა არის „khora“, მას უბრალოდ განსაზღვრავს როგორც მესამე გვარს, რომელიც ადამიანური აზროვნებისთვის ცნობილი ორი გვარისაგან სრულიად განსხვავებულია. როგორია „khora“-ს არსი და არსებობის წესი, რომელსაც შეუძლია შეასრულოს ეს კოსმიური ფუნქცია?

ბუნებრივია, „khora“-ს, როგორც მესამე გვარის, აღიარება წარმოშობს მისი სახელდების, გაგების და გამოთქმის პრობლემას. დერიდა თვლის, რომ ჩვენ არ შეგვიძლია, განვსაზღვროთ „khora“ როგორც ასეთი, ასევე სიტყვა „khora“ არ არის საკუთარი სახელი: „მისი სახელი ეს არ არის სწორი სიტყვა. იგი განკუთვნილია დაუყვანელისთვის, მაშინაც რასაც იგი უწოდებს „khora“-ს, არ დაიყვანება რაიმეზე და მით უფრო თავის სახელზე.“¹ ხორა არ არის კონკრეტული არსებულის, საგნის ან მოვლენის დასახელება, ამიტომ მისი განსაზღვრა მისი აობის და რაობის მიხედვით შეუძლებელია. მისი არსის, ბუნების და არსებობის წესის დადგენის სხვა წესი უნდა მოინახოს. ეს მოითხოვს ხორასთან განსხვავებულ მიდგომას. დერიდა კითხულობს: „შევძლებთ კი გავიაზროთ ხორა მითოსის/ლოგოსის ალტერნატივის ერთგულებით. იქნებ, ამ განაზრებამ ასევე უნდა მიმართოს მსჯელობის მესამე გვარს“.²

პარადოქსია, რომ „khora“-ს შესახებ თანშობილი ცოდნა არ გვაქვს. სანამ დავინყებთ „khora“-ს ფენომენის გააზრებას, მანამ ხომ არ უნდა გავარკვიოთ, როგორ უნდა გავიაზროთ იგი და შეგვიძლია თუ არა მისი გააზრება, როდესაც „khora“-ს არც დასახელება, არც თარგმნა და არც გააზრება არ არის ადვილი. მართლაც, ამ მსჯელობის საგანია ყოფიერების განსხვავებული წესი, რომელიც ზეგრძნობად-გონითვის და გრძნობად ხილული ყოფნის წესისგან განსხვავებულია. აქვს კი ადამიანს ასეთი ინტელექტუალური უნარი და შეუძლია კი მას „khora“-ს, როგორც მესამე გვარის, შემეცნება? კანტი ამბობს ადამიანის სულის სიღრმეში არსებულ უნარზე, რომელიც ადამიანისთვის მუდამ გაუგებარი დარჩება. „სინთეზი, საერთოდ, როგორც შემდეგში დავინახავთ, არის შიშველი მოქმედება წარმოსახვის უნარისა, სულის ბრმა, თუმცა აუცილებელი ფუნქციისა, ურომლისოდაც საერთოდ არავითარი

¹ Деррида Жак - Эссе об имени Санкт-Петербург: Алетейя, 1998 - с.78.

² Деррида Жак - Эссе об имени Санкт-Петербург: Алетейя, 1998 - с.75.

ცოდნა არ გვექნებოდა¹ (A-78). მაგრამ მისი მოქმედების შედეგს ვხედავთ. პლატონის პოზიცია „მოაზროვნე გონებას ორაზროვან მდგომარეობაში აგდებს, აზროვნების წესის არჩევისას „მერყეობა, რომლის შესახებ ახლა ვლაპარაკობდით, ეს არ არის უბრალოდ მერყეობა ორ პოლუსს შორის, ეს არის მერყეობა მერყეობის ორ გვარს შორის: ორმაგი გამორიცხვა (არც ერთი/არც მეორე) და მონაწილეობა (ერთად ესეც და ისიც).² დერიდა მიმართავს ნეგატიური თეოლოგიის გამოცდილებას, ამ მეთოდით იმის დადგენა მაინც მოხდება, თუ რა არ არის ხორა.

დერიდა აკრიტიკებს ფენომენოლოგიურ და ჰერმენევტიკულ მეთოდს როგორც ხორას გააზრების მეთოდს. ხორას ფენომენოლოგია შეუძლებელია თვითონ განსაზღვრების მიხედვით. „khora“ არ არის ფენომენი – თავისთავის თავის თავში მაჩვენებელი, მას არ შეიძლება ახასიათებდეს ალეთა, როგორც ყოფიერების დაფარულობიდან გამოსვლის წესი, მას არც საკუთარი თავის თვითშენიშვნა ახასიათებს, როგორც ყოფიერება საკუთარი თავის ჩვენებისას ნიშნავს საკუთარ თავს. მისი ფენომენოლოგიური ხედვა, ჰერმენევტიკული გაგება შეუძლებელია, მასზე მხოლოდ მინიშნება შეიძლება. ეს როლი ენას აკისრია. ერთია, „khora“-ს როლი ხილული სამყაროს შექმნაში და მეორეა, რა არის „khora“-ს ბუნება, რომელიც მესამე გვარია, ასევე გაურკვეველია, თუ როგორი უნდა იყოს ადამიანის აზროვნების წესი „khora“-ს გააზრებისას. როგორ შეიძლება მისი გამოთქმა, სახელის მიცემა და არსის დადგენა. ჩვენ არ ვიცით, რა არის „khora“, ჩვენ ვერ შევძელით „khora“-ს სახელდება, მისი ბუნების და არსის გაგება.

„khora“-ს გააზრების სირთულეები მდგომარეობს „khora“-ს სახელდების, დახასიათების, გაგების, ცნებაში მოქცევის სირთულეში, რაც განპირობებულია მისი უნიკალური და ერთჯერადი ხასიათით. მას არ აქვს თვისებები, რადგან ის არ არის ჩვეულებრივი არსებული, მეტიც, იგი ყოველი არსებულის წინარეა. „ყველაფერი ისე ხდება, თითქოს „khora“-ს მომავალი ინტერპრეტაციის ისტორია უკვე წინასწარ დაწერილი და მეტიც, მითითებულია, წინასწარ ასახული და გააზრებულია „ტიმეოსის“ რამდენიმე ნაწილში „khora“, როგორც ასეთის, თაობაზე³. „khora“-ს მომავალი ინტერპრეტაციების არსებობა წინასწარ ნაგულისხმევია პლატონის მიერ და მისი წინასწარ მიხედვრა შესაძლებელია. ამიტომ ეს ისტორია წინასწარ დაგეგმილი, განსაზღვრული და გააზრებულია. პლატონმა შეგნებულად წარმოადგინა „khora“, როგორც განსხვავებული და მიღმური, „khora“ ერთადერთია და ამიტომ მისი სახელიც განუმეორებელია და სახელდების ჩვეული წესები აქ გამოუყენებელია, რადგან ხილულ, გრძნობად არსებულთა სამყაროს შესაქმნე სწორედ უნიკალური, მისტიკური მეტაფიზიკურ-ონტოლოგიური ხდომილებაა, რომელიც არ შეიძლება ადამიანისთვის იყოს ადვილად მისაწვდომი და გასაგები.

საკითხი – რა არის „khora“, როგორც მესამე გვარი, ჩანაცვლებულია საკითხით: რის მიხედვით შეიძლება გავიაზროთ „khora“, რას მოგვაგონებს „khora“ ან რა ხდება

¹ კანტი ი., ნმინდა გონების კრიტიკა, თბ., 1979, A 78.

² Деррида Жак - Эссе об имени Санкт-Петербург: Алетейя, 1998 - с.76.

³ Деррида Жак - Эссе об имени Санкт-Петербург: Алетейя, 1998 - с.81.

„khora“-ში, როგორია მისი როლი, დანიშნულება ხილული, გრძნობადი არსებულების სამყაროს შექმნაში. „khora“-ს განსაზღვრების ერთადერთ ფორმად მიჩნეულია მისი დანიშნულების და აქედან მისი მნიშვნელობის დადგენა სამყაროსა და ადამიანთან მიმართებით, მაგრამ ეს არ არის პასუხი კითხვაზე – რა არის „khora“, როგორია მისი ბუნება და ყოფიერების წესი. „მრავალრიცხოვანი, ამოუწურავი ინტერპრეტაციები საბოლოოდ მიდიან შედეგად იმასთან, რომ გვანვდიან ინფორმაციას ხორას მნიშვნელობისა და ღირებულების შესახებ.“⁴ დერიდა კითხულობს: „ხომ არ უნდა დავკმაყოფილდეთ იმით, რომ „khora“-ს ნაცვლად სიფრთხილით გამოვთქვათ: სიტყვა, ზოგადი სახელი, კონცეპტი, „khora“-ს მნიშვნელობა თუ მნიშვნელადობა?“⁵ „khora“-ს გააზრების არცერთი მეთოდი არ გამოდგება, მასთან მიახლოება შეიძლება მხოლოდ აპოფატით.

„Khora არ არის სუბიექტი, როგორც აქტიური სანყისი, მისი ყოფნის წესია სრული შეუმჩნეველობა, თუმცა ვერ ვიტყვით, რომ ეს მის პასიურობაზე მიანიშნებს. Khora პრინციპულად განუსაზღვრელია ანდა იგი მეტაფიზიკური და დიქტომიური ენისთვის მიუწვდომელია. ვერც პლატონმა და ვერც დერიდამ ვერ შექმნა „khora“-ს ცნება. იგი ერთადერთი და განუმეორებელია და ამდენად ლოგიკური გზით მისი ცნების შექმნა შეუძლებელია. „რაც ნათქვამია „khora“-ზე (ზოგადად განსაზღვრული არტიკლის გარეშე ანუ „khora“ და არა „la khora“) გვეუბნება, რომ ეს სახელი არ მიუთითებს არსებულის არცერთ შემეცნებულ, ცნობილ ტიპებზე ან თუნდაც ტიპებზე, რომლებიც აღქმულია ფილოსოფიური მსჯელობით, ანუ ონტოლოგიური ლოგოსით, რომელიც ბატონობს „ტიმეოსში“.⁶ ეს ნიშნავს, რომ ეს სახელი ვერ ასრულებს სახელის დანიშნულებას, მისით არ შეიძლება არც კონკრეტული საგნის და არც ზოგადის, არც შემეცნებული ემპირიული საგნის და არც ფილოსოფიური მეტაფიზიკურ აზროვნების ობიექტის დასახელება.

დერიდა წინააღმდეგია სახელი „khora“-ს თარგმნის და მოითხოვს, რომ დარჩეს უცვლელი და არ შევეცადოთ მის თარგმნას, რადგან ეს სიტუაციას კიდევ უფრო ართულებს. „ამ სიფრთხილის, უარყოფითი ჰიპოთეზების შემდეგ, გასაგები ხდება თუ რატომ ვიცავთ სახელს „khora“ ნებისმიერი თარგმნისაგან, ნებისმიერი თარგმანი ექცევა ინტერპრეტაცია ქსელის ტყვეობაში.“⁷ ეს იწვევს „khora“-ს გადაქცევას თვითნებური ანალოგიების და მეტაფორების საგნად. „khora“-ს ფენომენის ონტოლოგიური გააზრება და სახელდება განუხორციელებელია. „khora“, როგორც სახელი, არ გამოითქმება არც მეცნიერულად ცნებით, არც პოეტურად მეტაფორით და იგი არ გამოითქმება არც გრამატიკულად როგორც პირდაპირი სიტყვიერი მითითება. კანტმა თავისი ფუნდამენტური ონტოლოგიური დებულებით „არსებობა არ შედის ცნებაში“ კიდევ უფრო რთული გახადა „khora“-ს შემეცნება, რადგან მისი ცნება რომ მოვიაზროთ, აქედან სრულიადაც არ გამომდინარეობს მისი არსებობა, რაიმეს

⁴ Деррида Жак - Эссе об имени Санкт-Петербург: Алетейя, 1998. с. 78.

⁵ იქვე.

⁶ Деррида Жак – Эссе об имени Санкт-Петербург: Алетейя, 1998. с. 79-80.

⁷ იქვე, გვ. 77.

ცნების დადგენა ერთია, ხოლო მისი არსებულად აღიარება – მეორე. ისინი გააზრების განსხვავებულ წესს მოითხოვენ.

დერიდამ „khora“-ს პრობლემის გააზრების შედეგად დაასკვნა:

- ტრადიციული მეტაფიზიკის დიქტომიური აზროვნება ვერ ახერხებს „khora“-ს განსაზღვრას, „khora“ არ ექვემდებარება სახელდებას, მისი კონცეპტუალიზაცია და შემეცნებაც შეუძლებელია;
- ასევე შეუძლებელია მისი როგორც არსებულის არსის და ყოფიერების წესის დადგენა;
- „khora“ არის უწყვეტი და მრავალგვარი ინტერპრეტაციების მუდმივი წყარო;
- ხორას არა მარტო გაგება სახელდება, არამედ მისი სხვა ენაზე თარგმნაც კი არ შეიძლება, ამიტომ იგი თარგმნის გარეშე უნდა დავტოვოთ.

„khora“ არც გრძნობადია და არც გონებითწვდომილი. „khora“ მოცემულია. „ჩვენ შეიძლება ვიკითხოთ, ყოველ შემთხვევაში, ჩავფიქრდეთ მის საგანზე, მაგრამ სწორედ ეს „მოცემულია“ აქ არ არის. მოგვიანებით შეიძლება გააზრებული იქნეს ეს „მოცემულია“, რომელიც, სხვათა შორის, არაფერს არ იძლევა, იძლევა მხოლოდ ადგილს და საბაზს ჩაფიქრდე, მაგრამ სარისკოა, აქ დაინახო es gibt-ის ეკვივალენტი, იმ es gibt-ის, რომელიც აუცილებლად ჩართულია ნებისმიერ ნეგატიურ თეოლოგიაში“.¹ ამიტომ ერთადერთი, რაც შეგვიძლია ვთქვათ: „khora“ მოცემულია და მასთან გვაქვს მიმართება. ჟ. დერიდა შენიშნავს, რომ სწორედ ჰაიდეგერისეული ეს „მოცემულია“ აქ არ არის. „khora“-ზე მხოლოდ ის შეიძლება ითქვას, რომ მოცემულია, სადაც/რის მეშვეობითაც ხდება ხილული და გრძნობადი არსებულის სამყაროს შესაქმე. „khora“ არ არის გრძნობად არსებულთა ქაოსი, არამედ ის არის კოსმოსი ამ არსებულთა სიმრავლის მონესრიგება, კოსმოსად ქცევა ხდება შემდეგ პრინციპების მიხედვით: გონიერება, ზომიერება, სიკეთით და ნათელით შემკულობა.

დერიდა თვლის, რომ პლატონმა შექმნა ფილოსოფიური კონცეპტი „khora“, რომლის არსებობის წესია მუდმივი ინტერპრეტაციის პროცესში ყოფნა. „khora“ ცოცხლობს ინტერპრეტაციებში და იძლევა ადგილს ინტერპრეტაციისთვის. „khora“-ს პლატონისეული ინტერპრეტაცია წინასწარ უკვე მოიცავს ყველა შესაძლო ინტერპრეტაციას. ამასთან, თვითონ „khora“ ნეიტრალურია ამ ინტერპრეტაციების მიმართ. ამიტომ შესაძლებელია ნებისმიერი სიუჟეტები და ინტერპრეტაციები. ინტერპრეტაციის ხასიათი განისაზღვრება ეპოქით და მოაზროვნის აზროვნების და ინტუიციის ხასიათით და სამართლიანად მოითხოვს, რომ მას დარჩეს იგივე სახელი უთარგმნელად, რადგან ნებისმიერი თარგმანი ამახინჯებს მის არსს, რადგან მისი ბუნების დადგენა არ შეგვიძლია, მისი სახელის შეცვლა არასწორია და უნდა დავტოვოთ უთარგმნელად, სადაც თვითონ ეს უცვლელი სახელი გამოხატავს მის იდუმალებას.

მინდა, მოკლედ შევეხო ი. კანტის თვალსაზრისს, რადგან ხილული ემპირიული სამყაროს, ბუნების შექმნის საკითხი განხილულია კანტთანაც. კანტის „წმინდა გონების კრიტიკა“ შეიძლება განვიხილოთ როგორც ემპირიულ არსებულთა სამყაროს შესაქმნის გააზრების მცდელობა. „წმინდა გონების კრიტიკა“ არის ემპირიული,

¹ Деррида Жак - Эссе об имени Санкт-Петербург: Алетейя, 1998 - с.80.

გრძნობად საგანთა სამყაროს შესაქმნეს აღწერა, კანტის „შესაქმე“ არის ნივთი თავისთავადის ადამიანზე ზემოქმედების შედეგად წარმოშობილი შეგრძნებების ქაოსის გარდაქმნა *gegenstand*-ად.

კანტის ონტოლოგიური სისტემა დუალისტურია, ეს არის ნივთი თავისთავადის და მოვლენის მთლიანობა და კანტის მიზანია, აჩვენოს, თუ როგორ იქმნება მოვლენათა სამყარო, ანუ ხილული, გრძნობადი ბუნება. უპირველესად, კანტის აზრით, ნივთი თავისთავადი სრული ტრანსცენდენტია: „რა შეიძლება იყვნენ საგნები თავისთავად, ამას ვერასდროს ვერ გავიგებთ მათი გამოვლენის, ჩვენთვის ერთადერთი მოცემულის, თვით უცხადესი შემეცნებითაც კი.“¹ ეს არის მისი მეტაფიზიკის პირველი ონტოლოგიური დებულება, მაგრამ კანტი იქვე შენიშნავს, რომ „მე მტკიცედ მაქვს შეგნებული, რომ ჩემ გარეშე არსებობენ ნივთები, რომლებიც ჩემს გრძნობებთან მიმართებით არიან.“² ფილოსოფიის და საერთოდ ადამიანური გონებისთვის მუდამ სამარცხვინოდ დარჩება ის, რომ მხოლოდ რწმენის საფუძველზე უნდა ვაღიაროთ ნივთების არსებობა ჩვენს გარეთ.“³ ეს არის მისი მეტაფიზიკის მეორე ფუნდამენტური დებულება: მიუხედავად მისი სრული ტრანსცენდენტობისა, ნივთი თავისთავად მიმართებაშია ადამიანთან და მის შეგრძნებებზე ახდენს ზემოქმედებას. ამ ზემოქმედების შედეგია შეგრძნებათა უსასრულო რაოდენობა, ნივთი თავისთავადის ტრანსცენდენტური სამყარო წარმოსდგება შეგრძნებათა ქაოსის სახით. „მჭვრეტელობას ადგილი აქვს მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც მოგვეცემა საგანი, ის კი, თავის მხრივ, შესაძლებელია, ყოველ შემთხვევაში, ჩვენთვის, ადამიანებისთვის მაინც, მხოლოდ იმის წყალობით, რომ საგანი გარკვეული წესით ზემოქმედებს ჩვენს სულზე, რამდენადაც საგნის ჩვენზე ზემოქმედება არის შეგრძნება.“⁴ შეგრძნებების მოცემულობა არ არის საკმარისი საგნის, როგორც ემპირიულის, ჩემ თვალწინ, პირისპირ მდგომის არსებობის ახსნისთვის. „მგრძნობელობის საშუალებით არათუ ბუნდოვნად, არამედ სულაც ვერ შევიმეცნებთ თავისთავად ნივთთა თვისებას.“⁵ ნივთი თავისთავად არა მარტო ონტოლოგიურად, არამედ შემეცნების თვალსაზრისითაც მიუწვდომელია ადამიანის გონებისთვის. მიუხედავად იმისა, რომ კანტი აღიარებს ნივთი თავისთავადი ზემოქმედებას ჩვენს სულზე, გრძნობათა მონაცემებიდან ვერავითარ დასკვნას ვერ გვაკეთებთ ნივთი თავისთავადის ბუნებაზე. ემპირიული საგნების შემეცნების და მათი ცოდნის საფუძველზე ვერაფერს ვიტყვით ნივთი თავისთავადის შესახებ. კანტი ხაზს უსვამს, რომ ის გრძნობადი მონაცემები, რომელიც ჩვენ გვაქვს, არ არის თვითონ ნივთი თავისთავადი უშუალო ამსახველი, ჩვენ გვაქვს გრძნობად მონაცემთა უსასრულო სიმრავლე, რომელიც ნივთი თავისთავადის ზემოქმედების შედეგია, მაგრამ არ ვიცით, როგორ ზემოქმედებს იგი ჩვენს შეგრძნებებზე, ასევე არ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ის არის ნივ-

¹ კანტი ი., წმინდა გონების კრიტიკა, თბ., 1979, A43, გვ. 68.

² იქვე.

³ იქვე, B XXXIX, გვ. 32-33.

⁴ იქვე, გვ. A 19, B 33, გვ. 55.

⁵ იქვე, გვ. B 62, გვ.68.

თი თავისთავადი ბუნების უშუალო გამოხატულება, ნივთი თავისთავადი ნამდვილი ბუნება ამ გრძნობად მონაცემებში არ ვლინდება და მისი აღქმა მთლიანად ჩვენი გონების აგებულებითაა განსაზღვრული. შეიძლება ითქვას, რომ პლატონის იდეას და მის ემპირიულ მიბაძვას შორის უფრო შინაგანი კავშირია, ვიდრე კანტთან ნივთ თავისთავადსა და ემპირიულ საგანს შორის. კანტის მიერ ნივთი თავისთავადის ონტოლოგიური და მეტაფიზიკური დახასიათება მის სრულიად მიღმურობას აღიარებს, რომლის არსი და ყოფიერების წესი ადამიანისთვის სრულიად მიუწვდომელია.

სად, როგორ და ვის მიერ ხორციელდება ხილული და ემპირიული არსებულების სამყაროს შექმნა, ანუ რა ასრულებს „khora“-ს როლს კანტის მეტაფიზიკაში. ერთი მხრივ, გვაქვს ნივთი თავისთავადი სამყარო, რომელიც სრულიად მიღმური, მარადიული და შეუმეცნებელია და, მეორე მხრივ, ადამიანის გონება, რომელიც აღიქვამს ხილულ, ემპირიულ არსებულების სამყაროს. რა არის შუალედური რგოლი მათ შორის, რომლის შედეგია ხილულ, გრძნობად არსებულთა სამყარო. „ცხადია, უნდა არსებობდეს მესამე, რაც, ერთი მხრივ, კატეგორიებთან, ხოლო, მეორე მხრივ, მოვლენებთან ერთგვაროვანი უნდა იყოს და შესაძლებელს ხდიდეს კატეგორიათა გამოყენებას მოვლენებზე. ეს გამაშუალებელი წარმოდგენა უნდა იყოს წმინდა (არ შეიცავდეს არაფერს ემპირიულს) და მაინც, ერთი მხრივ, იყოს ინტელექტუალური, მეორე მხრივ, გრძნობადი. სწორედ ასეთია ტრანსცენდენტალური სქემა“.¹ რა არის ტრანსცენდენტალური სქემა, რომელიც ორივესგან განსხვავებულია, თუ ორივეს ჰგავს, როგორ ახერხებს იგი ამას, ადამიანის გონება, რომელიც არის შეგრძნებების უსასრულო სიმრავლის და გონებაში მზამზარეულად მოცემული ფორმების შეხვედრის ადგილი. „ის, რაც მოვლენაში შეგრძნებას შეესაბამება, ამ უკანასკნელს მატერიას ვუწოდებ, ხოლო იმას, რის საშუალებითაც მოვლენის მრავალფეროვნება გარკვეულ მიმართებაში შეიძლება მოწესრიგდეს – მოვლენის ფორმას. ფორმა უნდა იყოს მზამზარეულად ჩვენს სულში a priori მოთავსებული, მაშასადამე, ყოველგვარი შეგრძნებისაგან განცალკევებით შეიძლება იქნეს განხილული“.²

კანტი, პლატონის მსგავსად, ხილული, ემპირიული არსებულების შესაქმნად ადამიანის გონებისთვის მიუწვდომელად მიიჩნევს. ნივთი თავისთავადი არ არის პლატონისეული იდეის იდენტური. კანტმა ორ სამყაროს შორის მეტი სიახლოვე დაინახა, რადგან ნივთი თავისთავადი ზემოქმედებს ადამიანის გრძნობებზე და იძლევა შეგრძნებათა უსასრულო სიმრავლეს, როგორც ქაოსს, რომელიც გონების აპრიორული უნარებით მოწესრიგებულ გრძნობად აღქმას წარმოუდგება, როგორც ხილული, გრძნობადი საგნები. „ჩვენი განსჯის ეს სქემატიზმი მოვლენებისა და მათი მხოლოდ ფორმის მიმართ, ადამიანის სულის სიღრმეში ჩამალული ხელოვნებაა, რომლის ნამდვილ ხერხებს ძნელად თუ ოდესმე გამოვიცნობთ ბუნებაში და ისინი დაფარული დარჩებიან ჩვენს თვალთათვის“.³ „khora“-ს ადგილი დაიკავა ტრანსცენდენტალური აპერცეფციის სინთეზმა. პლატონთან „khora“-ში ხორციელდება სინთეზი, ხილული,

¹ კანტი ი. წმინდა გონების კრიტიკა, თბ., 1979, A138, B 177, გვ. 134.

² იქვე, A 20, B 34, გვ. 55.

³ იქვე, A 139 B178, გვ. 136.

გრძნობადი არსებულის შექმნა არის დემიურგის მიერ მარადიული გონითი ნიმუშის და ნივთიერების კომპოზიციის შექმნა და ხილულად ქცევა. აქ იქმნება არსებული, ანუ „khora“, იმავე დროს, არის სინთეზის ადგილი. ოქროს და ცვილის მაგალითი გვეუბნება, რომ არსებული, ხილული საგანი არის იდეის და ნივთიერების კომპოზიტი და მათი განცალკევებით არსებული ქრება, კარგავს რა მისთვის დამახასიათებელ რაობას და აობას. კანტთან გონება ახორციელებს ნივთი თავისთავადის ადამიანზე ზემოქმედების შედეგად მიღებულ გრძნობათა მონაცემების სინთეზს, რის შედეგადაც იქმნება საგანთა ემპირიული სამყარო. ნიშან-თვისებათა ერთობლიობაზე ყოფიერების მიწერით გადაიქცევა ემპირიულ არსებულად, *gegenstand*-ად, როგორც საპირისპიროდ მდგომი ემპირიულ არსებულთა სიმრავლის ცენტრში არის ადამიანი. კანტი ამტკიცებს: ის, რომ ჩვენ სამყაროს ასე ვხედავთ, რომ იგი ჩვენი გრძნობადი აღქმისთვის მისაწვდომია ანუ ხილულია და გრძნობადია, ეს განპირობებულია ჩვენი გონების აგებულებით. ამიტომ უნდა გავარკვიოთ, როგორ ფუნქციონირებს გონება და რისი შემეცნება შეუძლია მას. ამ გონების მოქმედება ორი დონისაგან შედგება: გონება ჯერ ახორციელებს ონტოლოგიურ შემეცნებას, რაც არსებულის აობის და რაობის დადგენას გულისხმობს, რაც ნიშნავს ემპირიული რეალობის, ანუ საგნის (*gegenstand*) შექმნას და შემდეგ ახორციელებს მის მეცნიერულ შემეცნებას, რაც საგნის თვისებების დადგენას გულისხმობს, ანუ გონება ერთდროულად მოქმედებს ტრანსცენდენტალურად, ონტოლოგიურად (არაცნობიერად) და შემდეგ ემპირიულად (ცნობიერად). ადამიანს რომ განსხვავებული ბუნების გონება ჰქონოდა, მაშინ ადამიანი სხვაგვარ ბუნებას დაინახავდა. ადამიანი თავისებურ კომპიუტერულ მატრიცას ექვემდებარება (მატრიცა) და ამიტომ ჩვენ სამყაროს ასეთად ვხედავთ და არა პირიქით. კანტისთვის მთავარია ამ ემპირიული, გრძნობადი, ხილული ბუნების შექმნა. ჩვენ არ ვიცით და არც არსდროს გვეცოდინება, როგორია ნივთი თავისთავადის სამყარო, ჩვენზე ნივთი თავისთავადის ზემოქმედება გვაძლევს შეგრძნებათა უსასრულო სიმრავლეს და ამ ქაოსს ანესრიგებს ჩვენი გონების სინთეზური უნარი და ამიტომ ჩვენ ვხედავთ გრძნობად, ხილულ, ემპირიულ საგანთა ერთობლიობას. ჩვენი გონების ბუნება განსაზღვრავს, თუ როგორია ის სამყარო, რომელიც ჩვენთვის ხილულია.

ხილული, გრძნობად არსებული, როგორც სინთეზის გაგება, შენარჩუნებულია კანტთანაც, ოღონდ ამ სინთეზს ახორციელებს არა მესამე გვარი „khora“, არამედ აპერცეფციის სინთეზური უნარი, რომელიც ადამიანის გონებისთვის ასევე მიუწვდომელია. უნდა არსებობდეს რაღაც, რაც მოვლენათა თვით ამ რეპროდუქციას შესაძლებელს ხდის იმით, რომ მათი აუცილებელი სინთეზური ერთიანობის აპრიორულ საფუძველს წარმოადგენს. ამას მაშინვე დავთანხმდებით, როგორც კი გავიხსენებთ, რომ მოვლენები არ არიან ნივთები თავისთავად, არამედ მხოლოდ თამაში ჩვენი წარმოდგენებისა. შესაქმეს ახორციელებს ჩემი გონება, ჩემი სულის სიღრმეში არსებული ხელოვნება, წარმოსახვის წმინდა ტრანსცენდენტალური სინთეზი, რომელიც საფუძვლად უდევს ყოველგვარი გამოცდილების თვით შესაძლებლობას. ნივთი თავისთავადის, მოვლენად, საგნად გადაქცევის ხდომილება ყოველთვის გა-

უგებარი დარჩება ადამიანისთვის. კანტის აზრითაც შესაქმე მიუწვდომელია ადამიანის გონებისთვის. თუმცა კანტი, პლატონისაგან და ლეიბნიცისაგან განსხვავებით, არ ახდენს არსებული სინამდვილის შეფასებას, მიუხედავად ამისა, შეიძლება ითქვას, რომ ეს გონება გონითი და კეთილია.

ჰაიდეგერი დიდ ყურადღებას აქცევდა პლატონს და განსაკუთრებით მის მეტაფიზიკას. განსხვავებით პლატონისაგან, რომელიც „khora“-ს ახასიათებს იმის მიხედვით, რას ნიშნავს „khora“, როგორც მესამე გვარი და როგორია მესამე გვარის არსი და არსებობის წესი და ასევე იმის მიხედვით, რაც „khora“-ში ხდება. დერიდა დაინტერესებულია პლატონთან „khora“-ს სახელდების, კონცეპტუალიზაციის პრობლემით. ჰაიდეგერს არა მარტო ის აინტერესებს, თუ რა არის „khora“, ის, რაც „khora“-ს სახელით არის აღნიშნული, არამედ ისიც, თუ რას შეუძლია, შეასრულოს „khora“-ს მსგავსი ფუნქცია: ხილული, გრძნობადი არსებულების სამყაროს შექმნა? ჰაიდეგერის მიზანია სწორედ ამ ფენომენის დადგენა. ჩვენი თეორიული ინტერესის საგანია შესაქმეს ფენომენის განხილვა, ანუ არა ის, როგორ გადის ადამიანის აზროვნება ამქვეყნიურობის გარეთ მეტაფიზიკურ, მიღმურ სინამდვილეში, არამედ როგორ შემოდის ღმერთი, ყოფიერება, მარადისობა მეტაფიზიკური სინამდვილიდან ამქვეყნად და გრძნობადი და ხილული არსებულების სამყაროს სახეს იღებს. ჩვენი მიზანია, გავანალიზოთ პლატონის, კანტის და ჰაიდეგერის მცდელობანი, წარმოადგინონ ხილული სამყაროს შესაქმეს ფილოსოფიური ვარიანტები. ისინი ცდილობენ, გაიაზრონ, თუ რეალურად რას შეუძლია, შეასრულოს „khora“-ს ფუნქცია, თუ რა შეიძლება ყოფილიყო ის, რაც ქმნიდა ხილულ, გრძნობად სამყაროს შესაძლებელს.

ჰაიდეგერის ფილოსოფიური აზროვნების მთავარი კონცეპტია ყოფიერება. „ჰაიდეგერი მიიჩნევს, რომ მან დაადგინა ევროპული ცივილიზაციის ძირითადი თემა, სიტყვა – ეს არის ყოფიერება“.¹ მან ყოფიერების ფენომენი დააბრუნა დასავლურ აზროვნებაში. ჰაიდეგერისთვის მნიშვნელოვანია და აუცილებელია ყოფიერებასთან „khora“-ს დამოკიდებულების გარკვევა. როგორი უნდა იყოს ყოფიერების მიმართება მესამე გვართან, რომელიც არც გრძნობადია და არც ზეგრძნობადი.

ჰაიდეგერის მიერ ყოფიერების გააზრების მეთოდოლოგიური პრინციპები, რომელიც „ყოფიერება და დრო“-ს შესავალშია მოყვანილი, გამოდგება „khora“-ს ფენომენის გააზრებისთვის, ასევე, წარმოგვიდგენს მსგავსი ფენომენის ცოდნისა და გააზრების ხასიათს. ყოფიერების შესახებ შეკითხვის დასმა ჰგავს „khora“-ს შესახებ შეკითხვის დასმას. მე ვეთანხმები ჰაიდეგერის პოზიციას, რომ თუ მოვლენის ცნება არ გვაქვს, მაშინ დავადგინოთ, თუ რა საზრისს ვდებთ, გვესმის ამ ფენომენში. მაშინ, იქნებ, შეიძლება ვილაპარაკოთ არა „khora“-ს ცნებაზე, არსზე, ყოფიერების წესზე, არამედ „khora“ საზრისზე, როდესაც ჰაიდეგერი ლაპარაკობს არა ყოფიერების ცნებაზე, არამედ ყოფიერების საზრისზე, ანუ რა საზრისს დებს თანამედროვე ადამიანი სიტყვაში ყოფიერება. რა საზრისს დებდა პლატონი და რა შეიძლება ჩავდოთ თანამედროვეობამ ტერმინ „khora“-ში. „გამოკითხული, ანუ ყოფიერების საზრისი მოითხოვს თავისებურ წვდომას, რომელიც არსებითად ემიჯნება ცნებებს,

¹ რამიშვილი ვ., მარტინ ჰაიდეგერი, გზად ყოფიერებისკენ, თბილისი, 2018, გვ. 25.

რომელშიც არსებული აღწევს თავისი მნიშვნელობის შესაბამის განსაზღვრებას¹. „khora“-ს საზრისის გაგება არ ნიშნავს მისი ცნების დადგენას, აზროვნების ეს ტიპი გადის ლოგიკის ფარგლებს გარეთ. „khora“-ს საზრისის შესახებ „კითხვა არის გამგები ძიება.“ გამგები ძიება კი ემყარება გაგებას, ჩვენ თუნდაც გაგების დონეზე უნდა ვიცოდეთ, რა არის „khora“, რომ მისი გააზრება შევძლოთ. უნდა გაირკვეს, პლატონთან რაში მდგომარეობს „khora“-ს შესახებ საკითხის ფუნქცია, განზრახვა და მოტივი. ჰაიდეგერი წერს: „ყოფიერების საკითხის თავისებურება სავესებით ნათელი მხოლოდ მაშინ გახდება, როცა იგი დამაკმაყოფილებლად გამოიკვეთება მისი ფუნქციის, განზრახვის და მოტივის მიხედვით.“² რატომ სვამს ადამიანი შეკითხვას „khora“-ს შესახებ, ანუ მეტაფიზიკურ შეკითხვას. ადამიანი სვამს კითხვას ყოფიერების საზრისზე, „khora“-ს შესახებ და კითხვას ჩვენ ვუსვამთ არა ყოფიერებას, „khora“-ს, არამედ ადამიანი ამ კითხვას უსვამს საკუთარ თავს, ამდენად ამ შეკითხვის პასუხი მისთვის არის მნიშვნელოვანი. „უფლება აქვთ, მოითხოვონ იმის ცოდნა, თუ რას უნდა ემსახუროდეს ეს კითხვა. რჩება თუ არა, ანდა არის თუ არა იგი საერთოდ მხოლოდ უზოგადეს ზოგადობების თაობაზე თავისუფალი სპეკულაციის საქმე, თუ იგი ყველაზე უფრო პრინციპული და, ამავე დროს, ყველაზე უფრო კონკრეტული კითხვაა.“³ თანამედროვე აზროვნებისთვის „khora“-ს შესახებ შეკითხვა ფლობს ასეთ აქტუალურობას? ეს არის პასუხი კითხვაზე: „რატომ არსებობს რაიმე და არა პირიქით არარა“ იმ სამყაროზე, რომელშიც ჩვენ ვცხოვრობთ, მის არსსა და ბუნებაზე, იგი მარადიულია თუ შექმნილია, ბოძებულია თუ არა. ჩვენი გაგება იმ სამყაროსი, რომელშიც ჩვენ ვცხოვრობთ, განსაზღვრავს ჩვენი ყოფიერების საზრისს და ჩვენს დამოკიდებულებას და პასუხისმგებლობას არსებულთა ამ სამყაროს მიმართ.

მისი წვდომა შესაძლებელია არა გონითი ან გრძნობადი შემეცნებით, არამედ აზროვნების განსხვავებული წესით. უკვე კანტმა გამიჯნა შემეცნება და აზროვნება, შემდეგ ჰაიდეგერმა გამოყო ადამიანის მესამე ინტელექტუალური უნარი-გაგება. ჰაიდეგერი გვთავაზობს „khora“-ს გააზრების მეთოდად ფენომენოლოგიურ ჰერმენევტიკას: თავს არ მოვახვიოთ არც რაიმე სახელი და არც არსი, არამედ გავიგოთ იგი, როგორც ის აჩვენებს თავისთავს თავისთავში. მითოლოგიური მეტაფორა (მითოლოგია), ლოგიკური ცნება (ლოგიკა) ჩანაცვლებული იქნა ჰერმენევტიკული საზრისით (ჰერმენევტიკა), ანუ იმის მიხედვით, თუ რის გაგებაზე ვსაუბრობთ: სახელდების, ცნების თუ საზრისის. „khora“-ს მხოლოდ გაგება შეიძლება, უფრო ზუსტად, „khora“-ს საზრისის. ჰაიდეგერი საუბრობს ამ გაგების ხასიათზე და დონეზე, რაც ყოფიერების, „khora“-ს გააზრების ამოსავალი მდგომარეობა შეიძლება იყოს. მეტაფიზიკური და თეოლოგიური ფენომენების ანალიზი და გააზრება მოითხოვს წინასწარი, ამოსავალ მიხედვრის, გაგების, წარმოსახვის ფლობას, რომელსაც, ჰაიდეგერის თანახმად, შეიძლება ასეთი ხასიათი ჰქონდეს: „ყოფიერების ეს გაგება შეიძლება იყოს ცვალებადი და მერყევი, უახლოვდებოდეს შიშველი სიტყვიერი

¹ ჰაიდეგერი მ., ყოფიერება და დრო, თბილისი, 2019, გვ. 13.

² იქვე, გვ.17.

³ ჰაიდეგერი მ., ყოფიერება და დრო, თბილისი, 2019, გვ. 19.

ცოდნის საზღვრებს, და მაინც, ეს განუსაზღვრელობა უკვე ჩვენს განკარგულებაში მყოფი ყოფიერების თავისთავად პოზიტიური ფენომენია, რომელიც ახსნას საჭიროებს.¹ ძალიან მნიშვნელოვანი შენიშვნაა: ჰაიდეგერი თვლის, რომ ადამიანს ყოველთვის ექნება მსგავსი სახის ტერმინები, სახელები, რომლებიც ადამიანისთვის მუდამ განუსაზღვრელი დარჩება, რადგან მეტაფიზიკური, ლვთაებრივი, მიღმური, მიუწვდომელი ხშირად ასეთი სახით მოეცემა ადამიანს. ამიტომ მნიშვნელოვანია, გაირკვეს, თუ როგორ და რანაირად გვაქვს გაგებული იგი თუნდაც მხოლოდ შიშველი სიტყვიერი ცოდნის დონეზე. ეს გაგება მაინც დადებითად არის შეფასებული, რადგან ადამიანის გონების მცდელობის შედეგია და შემდგომი გააზრების საფუძველს ქმნის. იგივე შეიძლება ითქვას პლატონის მიერ „khora“-ს განმარტებასთან მიმართებით. პლატონის თანახმად, ადამიანს არ აქვს თანშობილი ცოდნა „khora“-ს შესახებ, მაგრამ მას აქვს გაგება „khora“-ს თაობაზე, მან იცის „khora“-ს მეტაფიზიკურ-ონტოლოგიური ფუნქცია, რომ ის მესამე გვარია და იცის, რას შეიძლება იგი შევადაროთ. ჩვენ არ შეგვიძლია ცნების დადგენა, მაგრამ შეგვიძლია, მისი საზრისი დავადგინოთ, ანუ პლატონი რა საზრისს გულისხმობს ტერმინში „khora“ და რა შეიძლება გაიგოს თანამედროვეობამ „khora“-ს ფენომენში. ჰაიდეგერის აზრით, რომელიც მართებულია პლატონის მიმართაც: „ყოფიერების საზრისი, გარკვეული აზრით, უკვე ჩვენს განკარგულებაში უნდა იყოს. ჩვენ იმთავითვე ყოფიერების რაღაცნაირ გაგებაში ვმოძრაობთ, მისგან ამოიზრდება ნათელი კითხვა ყოფიერების საზრისის თაობაზე და მისწრაფება მისი ცნებისაკენ“.²

პლატონი იძლევა „khora“-ს განსაკუთრებულობის მეტაფიზიკურ-ონტოლოგიურ განსაზღვრებას – იგი მესამე გვარია, რაც განაპირობებს მის უნიკალურობას, მაგრამ გაურკვეველია, რას ნიშნავს მესამე გვარი მეტაფიზიკურ-ონტოლოგიურად და პლატონის სამყაროში, სად არის „khora“: გამოქცავბულის გარეთ თუ გამოქცავბულის გარეთა სამყაროს გარეთ? შესაძლებელია, გავიაზროთ თვითონ „khora“-ს ფენომენი როგორც ონტოლოგიურ-მეტაფიზიკური ფენომენი? არის თუ არა ხორა და როგორია მისი ყოფნის წესი? პლატონს სურს, შეინარჩუნოს ხორას „khora“-ს მეტაფიზიკურობა (მიღმურობა) ყველას მიმართ: იდეის, ნივთიერების და დემიურგის მიმართ. იგი მართლაც სხვაა. გაურკვეველის „khora“-ს მეტაფიზიკური ადგილი გრძნობად და ზეგრძნობად სამყაროებთან მიმართებით: მათ მიღმაა, შეხვედრის ადგილია, არც ერთია და არც მეორე, მაგრამ შეუძლია ორივეს მიღება, შესაქმეს ადგილია, რომელიც განსხვავებული რეალობაა. მას არ ახასიათებს ზეგრძნობადის ან გრძნობადის არსებობის წესი, მაგრამ შეუძლია არსებობის ორივე წესის მქონე არსებულების მიღება. „khora“-ს არ აქვს არსებულის თვისებები, თუკი მის ქვეშ გავიგებთ არსებულს გრძნობადს თუ გონითს. იგი აოხასა და რაობას მოკლებულია, რადგან მათ მიღმაა, მეტიც, მასში ხდება არსებულთა აოხის და რაობის დადგენა.

„khora“, როგორც მესამე გვარი, განსხვავებულია იდეისგან, მასალისგან და დემიურგისგან, მაგრამ იგი შესაძლებელს ხდის მათ შეხვედრას. იგი უწინარესია იდეა-

¹ ჰაიდეგერი მ., ყოფიერება და დრო, თბ., 2019, გვ. 11.

² ჰაიდეგერი მ., ყოფიერება და დრო, თბ., 2019, გვ. 11.

ზე, მასალაზე და დემიურგზე. „khora“-ს თავისებურება იმაშია, რომ იგი ყველაფერს შესაძლებელს ხდის, მონაწილეობს შესაქმნეში, მაგრამ, ამავე დროს, რჩება თავის-თავადი, არ შეერევა არსებულს. ეს ბუნებრივია, რადგან, როგორც მესამე გვარი, ყველასგან განსხვავებულია, ხოლო ხილული, გრძნობადი, არსებული იქმნება როგორც გონითი მარადიული ნიმუში, დემიურგის მიერ. ამიტომ „khora“ არის და, ამავე დროს, არ არის. ხორა „ქრება“, რადგან მისგან არაფერი ემატება არსებულს. „თავად ხორას მოვლენა არის მისი გაქრობა“. მისი ყოფნის წესი სრულიად სხვაა. ისე არაა, თითქოს ხორა ჯერ ვლინდება და მერე ქრება, არამედ ხორას ყოფნის წესი განსხვავებულია და ჩვენთვის მიუწვდომელია. იგი იყო, არის და იქნება. იგი თავისებური პარალელური რეალობაა. გაურკვეველია, იგი უწინარესია იდეასა და მასალაზე, თუ შემდეგ შექმნილია. „khora“-ს ძალა და მნიშვნელობაა ის, რომ მას აქვს გამაერთიანებელი ძალა, მას შეუძლია მათი მიღება სწორედ როგორც იდეის, მასალის და დემიურგისაგან განსხვავებულის. შესაქმნეში მონაწილეობს სამი საწყისი: მარადიული გონითი ნიმუში, დემიურგი და ნივთიერება, ამიტომ არის ის მესამე გვარი, რადგან ცნობილი ორი გვარი ერთმანეთთან შეურეველია. „khora“ ასრულებს სანიტარულ, პოლიციურ ფუნქციას: „khora“-ში უნდა მოხდეს მათი შერევა და, ამავდროულად, მათი სინმინდის დაცვა.

ყოფიერების და „khora“-ს ყოფნის წესიც განსხვავებულია, „khora“-ს არსებობის წესი მიუწვდომელია, მაგრამ იგი მოცემულია „khora“-ს სახით და ეს მოცემულობა სპეციფიკური სახისაა. იგი მოცემულია „სხვას“ სახით: ჩვენ არა „khora“-სთან, არამედ მის მოცემულობასთან გვაქვს საქმე. ის გვეძლევა, როგორც შეხვედრის ადგილი, მესამე გვარი და ა. შ., მაგრამ იგი არცერთი არაა, იგი სხვაა. არ შეგვიძლია, ვთქვათ, რას გულისხმობს მესამე გვარის მოცემულობა ონტოლოგიურად და მეტაფიზიკურად. იგი მარად არსებობდა თუ შემდეგ გაჩნდა, ვინ არის მისი შემქმნელი? შესაქმნეს დასრულების შემდეგ განაგრძობს თუ არა არსებობას? ამაზე პლატონს პასუხი არ აქვს, პლატონი ამბობს, რომ „khora“ არის, მოცემულია, მაგრამ არ ვიცით, ვინ და რატომ მოგვცა. ამიტომ უნდა ითქვას: „khora“, როგორც ასეთი, მოცემულია, ჰაიდეგერთან ყოფიერების ყოფიერობის ერთ-ერთი წესია მისი მოცემულობა, რაც გულისხმობს დაფარულობიდან გამოსვლას. *Sein es gibt*. ადამიანის და ყოფიერების პირველად შეხვედრა შესაძლებელია ყოფიერების ალეთეას, დაფარულობიდან გამოსვლის საფუძველზე. პლატონი ამბობს, რომ „khora“ არის, მოცემულია, მაგრამ არ ვიცით, ვინ ან რა არის მისი არსებობის საფუძველი, ანდა ვინ და რატომ მოგვცა. ამიტომ უნდა ითქვას: ხორა, როგორც ასეთი, მოცემულია, *es gibt*.

მაგრამ არ შეგვიძლია, ვთქვათ, რას გულისხმობს მესამე გვარის მოცემულობა ონტოლოგიურად და მეტაფიზიკურად. იგი მარად არსებობდა თუ შემდეგ გაჩნდა, ვინ არის მისი შემქმნელი? შესაქმნეს დასრულების შემდეგ განაგრძობს არსებობას? ამაზე პლატონს პასუხი არ აქვს, პლატონი ამბობს, რომ ხორა არის, მოცემულია, მაგრამ არ ვიცით, ვინ და რატომ მოგვცა. ამიტომ უნდა ითქვას: ხორა, როგორც ასეთი, მოცემულია, *es gibt*. ის არ არის იგივე, რასაც გულისხმობს ჰაიდეგერისეული „ყოფიერება არის“ და არც „ყოფიერება მოცემულია“ („*Sein es gibt*“). ყოფიერება და ხორა განსხვავებული დონის მოვლენებია. ჰაიდეგერის ყოფიერება განსაზღვრავს

არსებულის აობას და რაობას, მაგრამ იგი არ წარმოშობს არსებულს. იგი განსხვავებულია. „ხორა მოცემულია“ და „ყოფიერება მოცემულია“, ორივე მათი მეტაფიზიკურობისა და მათი არსებობის მიზეზის წვდომის შეუძლებლობის აღიარებაა. ჰაიდეგერთან ყოფიერება გვიძღვნი საკუთარ თავს, როგორც საჩუქარს. ეს ვერ ითქმება „khora“-ზე. „khora“ არ გვიძღვნი თავის თავს, „khora“-ზე მხოლოდ ის შეიძლება ითქვას, რომ „მოცემულია“.

„khora“-ს მოცემულობის წესი სხვანაირია. „khora“-ს მოცემულობა გულისხმობს არა დაფარულობიდან გამოსვლას, არამედ გულისხმობს დაფარულობას, იგი თავის გამოაშკარავების პროცესში ინილდება, რადგან არ ჩანს და ვერც ადამიანის გონება ხედავს მის როლს, აქტივობას ხილული, გრძნობადი არსებულების სამყაროს შექმნაში და რაც უფრო უხილავია იგი, მით უფრო კარგად ასრულებს თავის როლს შესაქმეში. მაგრამ სწორედ ამ შენიღბვაში იგი გვაჩვენებს თავის თავს. მისი გაქრობა მის არყოფნას კი არ ნიშნავს, არამედ „khora“ განსხვავებული წესით უჩინარდება, იგი კი არ ქრება, არამედ უჩინარდება თავის სახეზემყოფობაში. იგი სახეზეა და სწორედ მაშინ იგი გაუჩინარებულია, რადგან იგი მესამე გვარია და ადამიანს არ აქვს ინტელექტუალური უნარები მესამე გვარის არსის და არსებობის წესის დადგენისთვის. იგი არის და არც არის ერთდროულად. ეს არ არის პროცესის ეტაპები ანუ მორიგეობითი მდგომარეობა. ხორას თვით გამოუმჟღავნება ირიბი ხასიათისაა და ხილული, გრძნობადი არსებული სამყაროს არსებობის ფაქტი გვიდასტურებს, რომ იგი არის. მაგრამ სწორედ მის შედეგში ვლინდება მისი გაუჩინარება. ეს არ არის ფენომენისთვის დამახასიათებელი თავისთავის თავის თავისთავშივე ჩვენება. „khora“-ს ყოფნის წესია გაუჩინარებაში მყოფობა. მისი მყოფობა არ არის მისი არსის და არც მისი არსებობის წესის გამოვლენა, რადგან „Khora“-ს, როგორც არსებულის არსი, რაობა დაუდგენელია. „khora“-ზე მითითება არ ნიშნავს სივრცეში კონკრეტულ ადგილზე მითითებას. იგი მოუხელთებელია.

განსხვავებულია მისი არსი, ყოფიერების წესი, რთულია მისი მნიშვნელობის და საზრისის დადგენა. იგი არსებობს მისი დაუსწრებლობის, არასახეზემყოფობის სახით, იგი არ ნილბავს საკუთარ თავს, უბრალოდ, მისი ყოფნის წესი მიუწვდომელია. მას არ ახასიათებს ჰაიდეგერისეული ყოფიერების ალეთეა. ამიტომ მასზე არ ითქმის „khora“, როგორც დაფარულობიდან გამოსვლა. „khora“ არ არის არც სახეზე არმყოფობა, არც უარყოფა, მოკლებულობა, არც ნეგატიურობა, ის ფაქტი, რომ მას არ აქვს თვისებები, არ ნიშნავს მის არასახეზემყოფობას. „khora“ განსხვავებულად ქრება, ის არ არის არასახეზემყოფობა, არამედ ქრება თავის დასწრებულობისას. თქმა, რომ იგი ქრება თავის გამოვლინებაში, სავსებით მართალი არაა, უნდა ვთქვათ, თვით „khora“-ს გამოვლენა არის მისი გაქრობა.¹ „khora“ არ არის ის, ვისაც შეუძლია ითქვას: მე ვარ ყოველი მყოფი, არსებული და მომავალი, არამედ მასზე შეიძლება ითქვას: ის იქნება მარად, სანამ სამყარო იქნება მეტაფიზიკურად გათიშული სინამდვილე და ვერავინ ვერ ჩანვდება მის იდუმალებას. მისი იდუმალების დაფიქსირება შეუძლებელია, მისი ბუნება არ აისახება შექმნილ არსებულში, იგი ნეიტრალურია,

¹ Ольшанский Д. Хорология Деррида. Заметки на полях. <https://museum-kam.ru/raznoe2/hora-v-filosofii-eto-hora-eto-chto-takoe-hora.html#i-2> 10.05, 19.00 2023.

ადგილს აძლევს საწყისებს, მაგრამ გაურკვეველია მისი როლი ხილული არსებულის შექმნაში.

ტრადიციული მეტაფიზიკა ლაპარაკობს დიქტომიურად, რომ სამყარო არის გრძნობადი-ზეგრძნობადის, გონითი-ემპირიულის მთლიანობა, ხოლო პლატონი ლაპარაკობს მესამე გვარზე („khora“), რაც ამ დიქტომიურად აგებული სამყაროს არსებობის საფუძველია. როგორია ყოფიერების მიმართება მესამე გვართან, რომელიც არც გრძნობადია და არც ზეგრძნობადი. „ზეგრძნობადის ჩამოგდება სპობს აგრეთვე შიშველ გრძნობადს და ამით ორივეს განსხვავებას. ზეგრძნობადის ჩამოგდება დასრულდა გრძნობადისა და არაგრძნობადის განსხვავებასთან მიმართებით ორმხრივი უარყოფით.“¹ პლატონი მესამე გვარის, „khora“-ს შემოტანით, რომელიც სრულიად განსხვავებულია გრძნობადის და ზეგრძნობადის გვარისგან, ფაქტობრივად, აუქმებს ამ მეტაფიზიკურ დაპირისპირებას, ყოფიერების გააზრება გრძნობადი-ზეგრძნობადის დაპირისპირებაში მცდარია. ყოფიერება, როგორც მიღმური, არც გრძნობადია და არც ზეგრძნობადი, ანუ ჰაიდეგერისთვის ყოფიერება მესამე გვარია, რითიც უარყოფილია მეტაფიზიკურის ანტიკური, დიქტომიური გაგება. ნამდვილი მეტაფიზიკური დაპირისპირების წყვილი არის ყოფიერება და არარა. ნიცშეს ბოროტებისა და სიკეთის მიღმა აზროვნებისა იყო მოწოდება მეტაფიზიკური დიქტომიური აზროვნების დაძლევისა.

პირველად პარმენიდემ მიუთითა „მესამე გვარზე“. პარმენიდეს მოგზაურები იცნობენ ღმერთებს და ბუნებას, მათ აინტერესებთ, თუ რა არის ნამდვილი სინამდვილე და მიემგზავრებიან ქალღმერთთან და მის ადგილსამყოფელთან მისვლით კარიბჭეს წინ აღმოჩნდებიან, სადაც ეტყვიან: „არსი არის და არარსი არ არის“, „არსი და აზრი იგივეა“. პარმენიდემ, სინამდვილის ბერძნული აზროვნებისთვის დამახასიათებელი ტრადიციული დაყოფის გვერდით, რომელიც სინამდვილეს წარმოიდგენდა ღმერთების და ბუნების არსებობის წესების მთლიანობად, აღმოაჩინა ყოფიერება, არსებობის სრულიად განსხვავებული წესი, რომელიც მანამდე უცნობი იყო ადამიანისთვის, გონითი სამყარო, როგორც „მესამე გვარი“. ამასვე ცდილობს პლატონიც. მისი აზრით, ასეთი „მესამე გვარი“ არის ხილული, გრძნობადი სამყაროს შექმნის „შესაქმე“, რადგან ის არც ზეგრძნობადი და მარადიული და არც გრძნობადი და წარმავალია.

ჰაიდეგერი „khora“-ს გაიგებს, როგორც ადგილს, „khora“ ნიშნავს ადგილს.² რა არის ეს განაცხადი: ჰაიდეგერის ღრმა გააზრების შედეგი თუ გამოხატავს ჰაიდეგერის გულგრილ დამოკიდებულებას „khora“-ს ფენომენისადმი. „khora“ არის ადგილი, რას აძლევს იგი ადგილს, რას აქვს ადგილი ამ „khora“-ში? ნიშანდობლივია, რომ ჰაიდეგერს სურს, ხაზი გაუსვას „khora“-სა და „Ereignis“-ის განსხვავებას. იგი ამოდის ანტიკური ბერძნული აზროვნების ტენდენციიდან და მეტაფიზიკურის, როგორც გარკვეული ადგილის, წარმოდგენიდან და „khora“-ს გაიგებს, როგორც ადგილს. შეიძლება მის პოზიციაზე გავლენა იქონია პარმენიდეს თვალსაზრისმა. პარმენიდეს-

¹ ჰაიდეგერი მ., ნიცშეს „სიტყვა ღმერთი მკვდარია“, თბ., 2012, გვ. 3.

² Деррида Ж. как избежать разговора, в Деконструкция тексты и интерпретация, Минск, 2001, ст. 306.

თან მეტაფიზიკური არის ადგილი, საითკენაც ჭეშმარიტების მაძიებლები მიდიან, მაგრამ ამ ადგილს არ აქვს კონკრეტული ადგილმდებარეობა, ისინი მიდიან, ანუ გადიან ამ სამყაროს გარეთ. „khora“ არ არის ადგილი, რომელიც მას უკავია, „khora“ არ არის სახელი, რომლითაც იგი იწოდება, არც ის ადგილი, სადაც ის მყოფობს, „khora“ არ არის ის, რასაც ის დაიტევს. „khora“, როგორც ადგილი, ერთდროულად ყველგან შეიძლება იყოს და, იმავე დროს, კონკრეტულად არსად. ანუ „khora“-ს, როგორც ადგილის, სივრცითი პარამეტრებით განსაზღვრა შეუძლებელია. სად არის ეს ადგილი? იქნებ, პირველი, რაც ხდება „khora“-ში, ეს არის ადგილის, სივრცის შექმნა. „khora“ მეტაფიზიკური ადგილია და არა ადგილი დროსა და სივრცეში, იგი მათ მიღმაა, იგი არის ადგილი ადგილამდე და დრომდე. იგი არც არხეა, არც უპირველესი არსებული, არამედ იგი მოცემულია, სადაც ხდება ხილულ, გრძნობად არსებულთა შესაქმნე. ქრისტიანულ ღმერთს ასეთი ადგილი არ სჭირდება. იგი თვითონ ქმნის ამ ქვეყნიურობას, როგორც ადგილს.

არის „khora“ სივრცე, რომელიც უსასრულოა და ცარიელი, თუ მოცემულია როგორც შესაქმნე სივრცე. შეხვედრის სივრცე თუ ყოფიერების დაფარულობიდან გამოსვლის სივრცე? არის კი იგი საერთოდ სივრცე ან ადგილი? დრო და სივრცე ხილული გრძნობადი სამყაროს მახასიათებელია და „khora“-მდე ასეთი დრო და სივრცე არ არსებობდა. ამიტომ „khora“ არ არის ადგილი ჩვეულებრივი გაგებით, სადაც იქმნება ემპირიული საგნები და შემდეგ ვრცელდება მთელ კოსმოსში, რომელიც დახასიათდება თავისი სივრცითი პარამეტრებით. „khora“ არის ადგილი ადგილამდე, ის განსხვავებული განზომილებაა, სადაც ჩვენი სამყაროს აღმწერი ტერმინები, ცნებები, კონცეპტები გამოუსადეგარია. ჰაიდეგერიც ნუხილს გამოთქვამს ყოფიერების ცნების და ყოფიერების გამოთქმის ნაკლოვანებაზე, რომ ის არ გამოთქვამს იმას, რასაც ის გულისხმობს. იგივე შეიძლება ითქვას „khora“-ზე, რომელიც არის მინიმუმ ისეთ ვითარებაზე იდეათა სამყაროს და ამ სამყაროს გარეთ, ანუ შექმნა ხდება არც იდეათა სამყაროში და არც ემპირიულ, ხილულ, გრძნობად კოსმოსში. იგი ამ ორივე სამყაროს მიღმაა.

„khora“ არ არის, უბრალოდ, ადგილი, ტოპოსი, გამოთქმით, რომ ყველაფერს თავისი ადგილი აქვს. „khora“ თავისთავად არაფერია, რადგან მისი რაობის და აობის დადგენა შეუძლებელია. „khora“ განსხვავებულია მარადიული ნიმუშის, დემიურგის და ნივთიერებისგან, khora მათ თავის თავში მიიღებს. ეს წამოჭრის ახალ საკითხს: „khora“ არის მათი შეხვედრის ადგილი თუ „khora“-ში ხდება შეხვედრა და რა მიმართებაშია „khora“ იმასთან, რასაც ის მიიღებს, იგი, უბრალოდ, შეხვედრის ფაქტის (ადგილის) თუ შესაქმნე შემოქმედებითი აქტის სახელია? „Khora“, როგორც შეხვედრის ადგილი, არავის არ ეკუთვნის, იგი განსხვავებულია ყველასაგან. „khora“ არის შეხვედრის ადგილი, რომელიც დემიურგს და ორ გვარს – ზეგრძნობადს (იდეა) – წმინდა შესაძლებლობა, ყველაფერს მიანიჭოს ფორმა და ნივთიერებას – წმინდა შესაძლებლობა, მიიღოს ნებისმიერი ფორმა – აძლევს შეხვედრის შესაძლებლობას. ამ შეხვედრის შედეგია ემპირიული გრძნობადი, ხილული საგნის შექმნა. „Khora“ განსაკუთრებული, ერთადერთი ადგილია. „Khora“ არა მარტო მიიღებს, არამედ მათ დაიტევს კიდეც და აქ ხდება შესაქმნე. როგორია შესაქმნე ხასიათი, რომელიც ხდება

ხორაში? იგი წარმართება გაცნობიერებული წინასწარი გეგმის მიხედვით. არსებულთა შესაქმნის პროცესი გონებას თუ აუცილებლობას ექვემდებარება, იგი არის გამომდინარეობა თუ თავისუფალი ნებით განხორციელებული შემოქმედება. „Khora“ არის არა საგნების, არამედ საწყისების შეხვედრა, თუ ამ საწყისებს შორის არ არის სუბორდინაცია და არ ემორჩილებიან რაიმე მის გარეთ არსებულ აუცილებლობას ან უზენაეს ნებას, მაშინ ხომ არ არის „khora“ თამაში, როგორც ქმნადობა სამყაროსი, რომელსაც რაღაც განსაკუთრებული საზრისი, მიზანი, მიზეზი არ აქვს. ამ თამაშის შედეგია განსხვავებულობის შექმნა.

„khora“ ადგილი შეიძლება ასე განისაზღვროს: „khora“ არის ღვთაებრივი წყვდიადი, არსებულთა სამყაროს მიღმა და გრძნობადისა და ზეგრძნობადის მიღმა. „khora“ ლოკალიზებულია თავის გრძნობად არსებულთა სამყაროს მიღმა და ყოფიერების წინარედ ყოფნაში, თვითკმარი და ჩაკეტილია, მიუწვდომელია დადებითი ნეგატიური პრედიკატული დისკურსისთვის, შეუღწევადია თავის გულგრილობაში, უხილავი და გაუგებარია, სმენისთვის მიუწვდომელია და უცხოა მასზე საუბრის ნებისმიერი მცდელობისთვის. ხორას იდუმალება აბსოლუტური რჩება.¹ „khora“-დ ყოფნა არ ნიშნავს, რომ, როგორც არსებულს, უნდა ჰქონდეს ადგილი. „khora“-ს არ აქვს ადგილი და არც შეიძლება ჰქონდეს, რადგან არ არის ადგილი, რომელიც მას დაიტევს, მას არ უკავია ადგილი, რადგან მისი ადგილის ქონა ანუ მიმართებაში ყოფნა შეიძლება მხოლოდ სამყაროს შექმნის შემდეგ. ჩვენ შეგვიძლია „khora“-ზე ვთქვათ, რომ, უბრალოდ, იგი მოცემულია, ხდება. საინტერესოა, რომ ჰაიდეგერი თვითონ ყოფიერების და დროის მიმართ გამოიყენებს გამოთქმას „es gibt“ – მოცემულია.

„Khora“-ს ყოფნა არის მთელი ხილული სამყაროს ქმნადობის აქტი. „Khora“-ში მარადიული იქცევა დროითად ხილულ, გრძნობად არსებულად. დაბადება არის ამქვეყნიურობის მისტიკა, რომელიც მარადისობის სანაცვლოდ მიეცა ადამიანს და არსებულს. ამქვეყნიერებაში ვერავინ ვერ შევა დაბადების ხდომილების გარეშე. მარადისობაში დაბადება არ არსებობს, ამიტომ ეძახის პლატონი „khora“-ს დედისეულ ადგილს, რადგან იქ ხდება არსებულის დაბადება, ხილულ, გრძნობად არსებულად გაჩენა. ამ აზრით, იგი ჰგავს დაბადებას და დედასთან ასოცირდება. ი. მანოსაკისი წერს, რომ სტამბულის შემოგარენში არის ხორას (ჩორას) სახელობის უძველესი მონასტერი და ტაძრის მოზაიკა, რომელიც თარიღდება XIV საუკუნით. მისი ხატის გრაფიკული პროგრამა მოიცავს როგორც ღვთისმშობლის, ისე ქრისტეს გამოსახულებებს, რომლებსაც ერთნაირი წარწერა აქვთ. იგი ასკვნის: „ქალწულ მარიამის, ხორას, ხატოვანი წარმოდგენა მიგვანიშნებს მის როლს, როგორც ინკარნაციის ინსტრუმენტზე. ინკარნაციის დროს მარიამი, ისევე, როგორც პლატონური ხორა, ემსახურება როგორც შუამავალს, მესამე გვარს ადამიანურს და ღვთაებრივს შორის, ის არის კონტაქტის წერტილი ყველა ორმაგი იზმის ორ პოლუსს შორის, ხორას მიმღები ხასიათის მსგავსად, ქალწული მარიამი იღებს მთელ ღვთაებას მის სხეულში, ისე, რომ არ მიითვისოს იგი საკუთარ თავში. ამრიგად, ის ხდება პარადოქსი, ანტი-ნომია, ა-ხორონის ხორა, ტოპოსი, რომელიც ინარჩუნებს იმას, რაც არის ა-ტოპოსი

¹ რამიშვილი ვ., ყოფიერების მიღმა, ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მიმომხილველი, #9, თბ., 2019, გვ. 119-120.

და უ-ტოპოსი.¹ ის, რომ ქრისტე ამქვეყნად მოვიდა ადამიანური წესით – დაიბადა და წავიდა ადამიანური წესით – სიკვდილი განიცადა, ნიშნავს, რომ ის დაემორჩილა „ამქვეყნიურობის წესრიგს – დროის მართლმსაჯულებას, რომლის თანახმად: რაც დაიბადა, უნდა მოკვდეს, დროითი, მოკვდავი ვერ გახდება უკვდავი.“² ეს მიუთითებს ამქვეყნიურობის დამოუკიდებელ, თავისთავად ბუნებაზე, რომლის დარღვევას ღმერთი, მარადისობაც ერიდება.

„khora“ არ არის ღმერთი, არ არის ყოფიერება და არ არის არც ყოფიერების ალეთება. დერიდა თვლის, რომ „khora“-ს განსხვავებულობა სხვანაირია: „იგი უბრალოდ სხვაა, მისი არტიკულაცია, გამოთქმა, განსაზღვრა შეუძლებელია. ამ პრინციპულად განსხვავებულის, სხვის მიმართ დამოკიდებულება შეიძლება იყოს მხოლოდ მიმართვა.“³ „khora“ მიიღებს და დაიტევს მარადიული გონითვნდომილს ნიმუშს, დემიურგს და ნივთიერებას და სანყისს აძლევს მრავალფეროვნებას. ხორა არ შეუქმნია დემიურგს. „khora“-ს, როგორც მიღმას, როგორც მიმღების, მიმართება არსებულთან სპეციფიკურია: „იგი არ იძლევა ადგილს, იგი არ ქმნის, არ აწარმოებს არაფერს, რასაც შეიძლება ჰქონდეს ადგილი. იგი რადიკალურად არაისტორიულია, რადგან არაფერი ხდება მისი მეშვეობით, მისი წყალობით, ისევე, როგორც არაფერი ხდება მასთან მიმართებით. იგი მოკლებულია ყოველგვარ ფორმას და გარკვეულობას“.⁴ იგი აპეირონია, ოღონდ უფრო დეტალურად აღწერილი. „ხორა ანაქრონულია, იგი არის ყოფნის ანაქრონიზმი, უფრო ზუსტად, ყოფიერების ანაქრონიზმი. იგი ახდენს ყოფიერების ანაქრონიზებას“.⁵ ხორას დროის მითითება შეუძლებელია, „khora“-სთვის ადგილის მიჩენა დროში შეუძლებელია: თუ რის წინარეა ან რის შემდგომია. იგი მარადიულია, შექმნილია დემიურგის და ორი სანყისის წინარე დროში თუ შემდეგ შეიქმნა ღმერთთა ღმერთის“ (პლატონი) მიერ? შეუძლებელია მისი მიკუთვნება რომელიმე დროითი მონაკვეთისადმი. მას არ აქვს ადგილი არა მარტო სივრცეში, არამედ არც დროში. შეიძლება „khora“-ს ანაქრონიზმი გულისხმობდეს, რომ ის დროის წინარეა, ანდა პლატონმა შეგნებულად ხაზი გაუსვა მის ანაქრონიზმს, რითიც კიდევ უფრო იდუმალი გახდა მისი მიმართება დემიურგთან, მარადიულ იდეასთან და მასალასთან როგორც შესაქმეს სანყისებთან.

„khora“-ს და ყოფიერებას შორის მაინც არის საერთო რამ. ჰაიდეგერის თანახმად, ყოფიერება არის ის, რაც განსაზღვრავს არსებულს თავის აობაში და რაობაში. „დასამუშავებელი კითხვის შეკითხული არის ყოფიერება, ანუ ის, რაც განსაზღვრავს არსებულს, როგორც არსებულს, ის, რისგანაც არსებული, სულერთია, როგორ იქნება იგი განხილული, იმთავითვე გასაგებია. არსებულის ყოფიერება არ „არის თავად არსებული.“⁶ ყოფიერება განსხვავებულია ყოველი არსებულისგან,

¹ Manoussakis John Khora: The Hermeneutics of Hyphenation, p. 99.

² რამიშვილი ვ., ადამიანი და ხვედრი (დროის მეტაფიზიკა), თბ., თსუ, 2002, გვ. 348.

³ Деррида Ж. как избежать разговора, в Деконструкция тексты и интерпретация Минск, 2001, ст. 193.

⁴ იქვე, გვ. 287.

⁵ Деррида Жак - Эссе об имени Санкт-Петербург: Алетейя, 1998, с. 78.

⁶ ჰაიდეგერი მ., ყოფიერება და დრო, თბ., 2019, გვ. 13.

რომლის აობას და რაობას იგი განსაზღვრავს. ჰაიდეგერი ახორციელებს ონტოლოგიური დიფერენცის მეთოდით ყოფიერების განსხვავებას ყოველივე არსებულისგან, არსებულთა მთლიანობისგან, უპირველესი არსებულისგან, ყველა მოაზრებულისგან, რაც აუცილებელია ყოფიერების, როგორც ასეთის, განსხვავებულობის დასადგენად, ჰაიდეგერთან ყოფიერება განსხვავებულია ალეთეასგან და Ereignis-განაც. იგი აცხადებს, რომ უნდა განვიხილოთ ყოფიერება არსებულთან მიმართების გარეშე. ჩვენ შეგვიძლია დარწმუნებით ვთქვათ, რომ ყოფიერება არის არსებულის განმსაზღვრელი, მაგრამ არ ვიცით, ეს როგორ ხდება. ჰაიდეგერთან ყოფიერება მხოლოდ არსებულის აობის და რაობის განმსაზღვრელია, ხოლო პლატონთან „khora“-ში იქმნება და განისაზღვრება არსებულის აობა და რაობა. ასევე „khora“-ც განსხვავებულია იმისგან, რასაც იგი მიიღებს და იმისგანაც, რაც აქ იქმნება.

პლატონს ხილული, გრძნობადი არსებულების სამყაროს არსებობის ახსნისთვის დასჭირდა მესამე გვარი, ჰაიდეგერს სურს, აიცილოს მესამე გვარის შემოტანა, რაც პრობლემას კიდევ უფრო ართულებს. ჰაიდეგერს საკუთარი ვერსია აქვს იმაზე, რასაც შეუძლია „Khora“-ს მისია იკისროს და ცდილობს, ნათელი გახადოს მისი განსხვავება „Khora“-სგან, თუ როგორ ხდება ეს და ვინ ასრულებს მთავარ როლს ხილული და გრძნობადი არსებულების სამყაროს შესაქმნეში. ჰაიდეგერთან ყოფიერებას აქვს შინაგანი ტელოსი ალეთეასკენ, დაფარულობიდან გამოსვლისკენ, რაც არის საფუძველი ხილული და გრძნობადი არსებულების შექმნისა. „khora“-ს, როგორც მესამე გვარს, არ ახასიათებს ალეთეას ფენომენი. ჰაიდეგერთან ყოფიერება და მისი მიღმურობის და ყოფიერობის, თვითმოცემულობის ფორმები, განსხვავებულია „khora“ მიღმურობისა და ყოფნის წესისგან. ყოფიერება თვითონ გვიძღვის თავის თავს, ყოფიერების ყოფიერობის წესია ალეთეა, დაფარულობიდან გამოსვლა. იგი თავს ალეთეაში გვიხსნის. მაგრამ როგორ შეუძლია, ადამიანის გონებას და ენას გაიგოს და გამოხატოს ამ მარადისობის, ტრანსცედენტურის ამქვეყნიურად გახდომა, რაც ნიშნავს, რომ ადამიანისთვის სამყარო მისაღები, გამოსადეგი, შესაფერისი და მშობლიური ხდება, რა ფორმით და რისი მეშვეობით ხდება ყოფიერების „გაადამიანურობა“. ჰაიდეგერი ლაპარაკობს ყოფიერებაზე და გამოყოფს მის სამგვარ მდგომარეობას: ყოფიერების თვითმოცემულობის და სამყაროში ყოფიერების ყოფიერობის იერარქიული წესრიგია Sein ist, Sein ereignis, Sein es gibt, ეს წესრიგი განისაზღვრება ყოფიერების ღიაობის და თვითმოცემულობის დონით, ხდება ადამიანის აზროვნების და ყოფიერების თვითმოცემულობის და ღიაობის გადასვლა, Es ist ნაცვლად ვამბობთ: es gibt და შემდეგ ვამბობთ: sein als Ereignis. გაურკვეველია, რა შეიძლება იყოს ამ ცვლილების საფუძველი. შეიძლება, ვივარაუდოთ, რომ ყოფიერებას ახასიათებს შინაგანი ტელოსი დაფარულობიდან გამოსვლისა.

Sein ist – აქ ნათქვამია, რომ ჰაიდეგერისთვის ყოფიერება არის სრული ტრანსცენდენტი, რომელიც ადამიანისთვის სრულიად მიუწვდომელია, იგი თავის თავს ძღვნად სთავაზობს ადამიანს. ამ დონეზე „Sein es gibt“, მისი ორაზროვნება იმაშია, რომ იგი გულისხმობს, რომ ყოფიერება მოცემულია, მაგრამ გაურკვეველია ვინ მოგვცა, რატომ მოგვცა და რა პასუხისმგებლობა გვეკისრება ჩვენ ყოფიერების მი-

მართ. აქ არ არის დასმული და გაცემული პასუხი კითხვაზე: რატომ მოგვცა? ყოფიერება ამით არ კმაყოფილდება, ყოფიერობის და თვითმოცემულობის ახალ დონეზე გადადის. ეს არის: Sein ist Ereignis, sein als Ereignis. ყოფიერება წარმოსდგება როგორც ხდომილება. მაგრამ რა ხდება ყოფიერების ხდომილებაში, Ereignis-ში? ჰაიდეგერიც თითქოს იმავე პრობლემის წინაშე დგას: უნდა აიხსნას გრძნობადი, ხილული არსებულების შექმნა. ჰაიდეგერი ცდილობს, განსაზღვროს იმის არსი, თუ რა შეიძლება იყოს ის, რაც შესაძლებელს ხდის, ალეთებაში დაფარულობიდან გამოსული ყოფიერება, მარადიული, სრული ტრანსცენდენტი ადამიანისთვის ხილული, გრძნობადი არსებული გახადოს. დავუშვათ, რომ ყოფიერება გვთავაზობს თავისთავს, გამოდის დაფარულობიდან ალეთებას სახით, მაგრამ რას შეუძლია ყოფიერების, როგორც სრული ტრანსცენდენტის, უსასრულოს, მარადიულის მიღება, რომ იგი ადამიანისთვის უფრო მისაწვდომი, გასაგები, ანუ ის ადამიანისთვის გრძნობადი და ხილული გახდეს. ჰაიდეგერი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს „khora“-ს ორ თვისებას: იგი არის მიმღები და დამტევი. „khora არის ის, რაც დაიტევს ყველაფერს“.¹ „khora“-ს ერთ-ერთი განსაკუთრებული უნარია, მიიღოს და დაიტეოს დემიურგი, გონითი პირველნიშნა და მასალა და ჰაიდეგერი სწორედ ამ ასპექტს აქცევს ყურადღებას და ცდილობს, მოძებნოს ასეთი ფენომენი, რაც ყოფიერებას, როგორც სრულ ტრანსცენდენტს (Sein ist), მიიღებს და დაიტევს. ამის შედეგად ყოფიერება ადამიანის მიერ აღიქმება როგორც ბოძებული (Sein es gibt). ის არ არის მხოლოდ შეხვედრის ადგილი, რადგან შეუძლია მისი მიღება, მას შეუძლია მათი დატევა, როგორც მარადიულის, გონითის, უსასრულოს.

„khora“ შეიძლება განისაზღვროს არა მარტო იმის მიხედვით, რასაც ხორა მიიღებს, არა მხოლოდ იმით, რაც აქ ხდება, არამედ იმის დადგენით, როგორი ბუნების უნდა იყოს „khora“, რომ მან შესაქმე განახორციელოს, რასაც შეუძლია მიიღოს და დაიტეოს ყოფიერება. ეს მიანიშნებს, რომ ჰაიდეგერი აღიარებს პლატონისეული „Khora“-ს ორ ნიშანს: როგორც სანყისების მიმღებს და დამტევს. პლატონის „khora“-გან განსხვავებით, ჰაიდეგერთან თვითონ ყოფიერების ყოფიერობის წესია ხილული და გრძნობადი არსებულების სამყაროს შექმნის საფუძველი. პლატონთან ეს არ ჩანს, თუ ვინ არის მოთავე და განმკარგველი იმისა, რაც ხორაში ხდება. ჰაიდეგერთან ყოფიერება აქტიური სანყისია, რაც ყოფიერების დაფარულობიდან გამოსვლაში მდგომარეობს და ყოფიერების ყოფიერობის იერარქიული წესრიგი, რაც უცნობია ანტიკური აზროვნებისთვის.

„khora“ და Ereignis არის ამქვეყნიურობის მიჯნა, ყოფიერების და არსებულთა სამყაროს გამყოფი და, იმავდროულად, შეხვედრის ადგილი. ჰაიდეგერისთვის ასეთი ქმნადობის ადგილია ხდომილება, როგორც პროცესი. ეს პრინციპული განსხვავებაა, რომელიც მისი ძირითადი ონტოლოგიურ-მეტაფიზიკური პოზიციის გამოხატულებაა, რადგან განსაკუთრებულ ადგილს ანიჭებს დროს, როგორც ყოფიერების გაგების თვალსაწიერს. ხდომილება (Ereignis) არის ყოფიერების და დროის პირველადი შეხვედრა, რაც ყოფიერებას ადამიანისთვის მისაწვდომს და გასაგებს ხდის, იქ-

¹ Деррида Ж. как избежать разговора, в Деконструкция тексты и интерпретация, Минск, 2001, ст. 287.

მნება გრძნობადი და ხილული სამყარო. შეხვედრა არ არის სივრცეში ერთადყოფნა, იგი არ არის ორი ფიზიკური საგნის ერთადყოფნა ერთ სივრცეში, ამისთვის სივრცეში ერთად ყოფნა არ არის აუცილებელი.

პლატონთან „khora“ არის ადგილი, სადაც იქმნება ხილული, გრძნობადი სამყარო, მაგრამ ის არ არის „Ereignis“, ხდომილებაში ყოფიერება გამოანათებს ანუ არსებულს ხილულს ხდის, ნათელში შემოჰყავს. „თუ ყოფიერება არ არის ღმერთის არც საფუძველი და არც არსი, მაშინ ღმერთის გამოცდილება, ანუ გამოცხადების გამოცდილება ყოფიერების განზომილებაში გამოანათებს“ (in der Dimension des Seins sich ereignet). ყოფიერება არის მისი „გამოცხადების“ განზომილება, ანუ ღმერთი ყოფიერების განზომილებაში ადამიანისთვის მისაწვდომი ხდება. ყოფიერების განზომილებაში არ მიიწვდომება ნამდვილი ღმერთი, იგი ყოფიერების მიღმაა, უბრალოდ, ღმერთი ყოფიერებაში და ყოფიერების მეშვეობით გამოანათებს. მართებულია დერიდას მითითება ჰაიდეგერისეული Offenbarung-ის და offenbarkeit-ის შორის განსხვავებაზე, როგორც ზოგად უნარსა და მის ერთ-ერთ კერძო ფორმას შორის. „Das Offenbarkeit-ის, რომელიც ereignet-ის სახით ხდება, ონტოლოგიური ფენომენია და გამოხატავს ონტოლოგიურ შესაძლებლობას, მისგან განსხვავდება Offenbarung-ი, გამოცხადება, რაც რელიგიური ფენომენია და მასზე რელიგია ლაპარაკობს.“¹ (Ereignis ereignet) Ereignis-ის პირველადი, ისტორიულად შესაფერი საზრისია – გასხივოსნება, ნათელში გამოყვანა. ეს ფუნქცია მზესთან არის დაკავშირებული, ხოლო es gibt – მოცემულია, მაგრამ ვინ მოგვცა, რატომ, რა მიზნით, უცნობია. იგი მოცემულია როგორც საჩუქარი. იგი დაგვხვდა და მას ვტოვებთ. Sein ereignet – ნიშნავს, რომ ყოფიერება, როგორც ტრანსცენდენტი, გამოანათებს, ეს ნიშნავს ყოფიერების და დროის შეხვედრას. შესაქმე, როგორც ხილული, დროითი არსებულების შექმნა, განხილულია როგორც ნათელში შემოყვანა. იგი „ხილული“ ხდება დროით არსებულში. Ereignis ხდომილება გამოანათება ხდება (Ereignis ereignet) როგორც ყოფიერების ხელიდან გამსხლტომი თამაში, რომელშიც ყოფიერება არა მარტო ადამიანს, არამედ საკუთარ თავსაც უსხლტება ხელიდან, ყურადღებიდან, თვალთახედვიდან. ამიტომ უნდა ავიცილოთ ყველა დაბრკოლება ყოფიერების, როგორც ხდომილების, გააზრების გზაზე.

პლატონთან სიკეთის იდეა უმაღლესია, იგი იდეათა იდეაა. იგი, როგორც მზე, ყველაფერს კეთილს და ხილულს ხდის და რაიმეს არარადან გამოხმოება და არსებობის მინიჭება მის ნათელში შემოყვანას და ხილულად გახდომას ნიშნავს. იგი სამყაროს ამგვარად ყოფნის საფუძველია, რაც კოსმოსის ღვთაებრივის და ადამიანურის, მარადიულის და დროითის ჰარმონიულ წესრიგს გულისხმობს, რომელიც ეფუძნება არა აუცილებლობას, არამედ გონიერებას. ამ ჰარმონიის დარღვევა კოსმოსის რღვევას ნიშნავს.

„ყოფიერება, როგორც ტევადობა, რაც დაიტევს ყველაფერს ღმერთიდან კენტამდე, არის უნივერსალური ტევადობა, ხოლო დრო, როგორც ტევადობა, დაიტევს

¹ Деррида Ж., как избежать разговора, в Деконструкция тексты и интерпретация, Минск, 2001, ст. 312.

ყოფიერების ტევადობას.¹ „khora“-სა და Ereignis-ს ბევრი რამ აქვს მსგავსი, მაგრამ პრინციპულად განსხვავდებიან თავიანთი როლით, „Ereignis“-ი უფრო ყოფნის წესია და არა მარტო პირველ საწყისების შეხვედრის ადგილი. „Ereignis“-ი არის ყოფიერების ღიაობის, მისი წვდომის ის მიჯნა, სადამდეც ადამიანის გონება მიწვდა და სადაც ხდება არსებულთა სამყაროს, როგორც, გრძნობადი, ხილული გარკვეულობის, ქმნადობა. „ხდომილება არის ის მზიდი „და“, რაც დროის და ყოფიერების მთლიანობას, უფრო სწორედ, ყოფიერების დროის სახით მყოფობას ხდის შესაძლებელს.“² ამის საფუძველია თვითონ ყოფიერება: „იგი თავს გვიცხადებს, როგორც დროის განფენილობით დაცული დატევა დასწრებულობის დროულობისა, დასწრების დატევა არის ხდომილების სამფლობელო.“³ ყოფიერების დასწრებულობა გაგებულია როგორც შემოშვება და დატევა, რაც es gibt-ის არსს გამოხატავს. დროის ამ უნარის და ფუნქციის საფუძველი უნდა იყოს თვითონ ყოფიერებაში, რომ დრო იქცა არსებულთა რეგიონების გამიჯვნის კრიტერიუმად. დრო შემოუშვებს და დაიტევს ყოფიერებას არა უშუალოდ, არამედ დასწრებულობის სახით. „ადგილი, რომელიც განაპირობებს ყოფიერების, როგორც დასწრებულის და დასწრებულობის შემოშვებას, შეიძლება აღმოჩენილი იქნეს იმაში, რაც „ყოფიერება და დროში“ იწოდება დროდ“.⁴

ჰაიდეგერის „ყოფიერება მოცემულია“, „დრო მოცემულია“ არის ყოფიერების თვითმოცემულობის, გამონათების ხდომილების აღწერა, რაც ყოფიერების, მარადისობის დროში დატევის ხდომილებას ასახელებს. რა არის ხდომილება? ჰაიდეგერის მიხედვით, დღეს „ყოფიერება წარმოგვიდგება როგორც ხდომილება. ადრე ფილოსოფია არსებულის ყოფიერებას გაიაზრებდა, როგორც იდეას, აქტუალობას, როგორც ნებას, ახლა შეუძლიათ გაიაზრონ როგორც ხდომილება“. „ამგვარად გაგებული ხდომილება ნიშნავს ყოფიერების შეცვლილ ინტერპრეტაციას, რომელიც, თუ ის სწორია, წარმოადგენს მეტაფიზიკის გაგრძელებას.“⁵ საინტერესოა ჰაიდეგერის დამოკიდებულება საკუთარი ჰიპოთეზისადმი, იგი მხოლოდ ერთ-ერთი ინტერპრეტაციაა და ამდენად მიეკუთვნება მეტაფიზიკას. ეს კი ნიშნავს, რომ მოითხოვს შემდგომ გააზრებას. ჰაიდეგერი აგრძელებს „ხდომილების“ ფენომენის არსის განსაზღვრას: „ეს „როგორც“ ამ შემთხვევაში ნიშნავს – Ereignis, როგორც ყოფიერების ერთგვარი სახე, ყოფიერებას ექვემდებარება“⁶ (ხდომილება გულისხმობს, რომ რაღაც ხდება, მაგრამ არ ვიცით ერთჯერადად, უწყვეტად თუ მარადიულად. იგი არ არის სივრცეში ან დროში შემოსაზღვრული. ჰაიდეგერი თვლის, რომ „დრო არის ის, რაც დაიტევს ყოფიერების სავსეობას, რომელიც დროის მეშვეობით წარმოსდგება როგორც წარსული-ანმყო-მომავლის მთლიანობა, დროის სავსეობა, დრო ყოფიერების სავსეობას იტევს წარსული-ანმყო-მომავლის, ან სახეზემყოფის და არასახე-

¹ რამიშვილი ვ., მარტინ ჰაიდეგერი, გზად ყოფიერებისკენ, თბ., 2018, გვ. 440.

² იქვე, გვ. 438.

³ Heidegger M. Zeit und Sein in zur sache des Denkens, Tübingen, Niemeyer, 1967, s.14.

⁴ იქვე, გვ. 6.

⁵ იქვე, გვ. 14.

⁶ იქვე, გვ. 15.

ზემოთხსენიების მთლიანობის სახით. ეს შესაძლებლობას ხდის, რომ ადამიანის შეხება ჰქონდეს ყოფიერების „ატომთან“ – დასწრებულობასთან და დროის „ატომთან“ – ანმყოფობასთან, რაც Ereignis-ის საფუძველზეა შესაძლებელი, ყოფიერება დაფარულობიდან გამოდის დროის მეშვეობით და როგორც დროითი.“ ეს ნიშნავს არსებულთა სამყაროს შექმნას, რომელიც ადამიანის გონებისთვის და ენისთვის მისაწვდომია. „ეს არის Ereignis-ის ხდომილება, მაგრამ თვითონ ყოფიერება დროის გარეთაა, წინარე დროითია და დროის აღნიშნულ სახეს შესაძლებელს ხდის. ამ აზრით უპირველესი ძვენი არის თვითონ დრო, რომელიც თვითონ ყოფიერების მიერ მოგვეცემა, რომ დავინახოთ ყოფიერება.

ჰაიდეგერი ლაპარაკობს ონტო-ქრონიაზე, მისთვის დრო არის მთავარი მეტაფიზიკური პარამეტრი და არა სივრცე. მეტაფიზიკური არის არა ადგილი, რომელიც ამ ადგილის მიღმაა, არამედ მეტაფიზიკური არის ის, რაც დროის, როგორც წარსული-ანმყო-მომავალი ჰორიზონტის თვალსაწიერის მიღმაა, ანუ მარადიულია, რასაც წარსული-ანმყო-მომავალი – დაყოფილი დრო ვერ დაიტევს. მაგრამ ეს დრო არ არის კანტის ან ნიუტონის აბსოლუტური ცარიელი ადგილი, არამედ დრო არის მოახლოებადი სიახლოვე (მომავალი) და დაშორებადი სიშორე (წარსული)

ჰაიდეგერი Ereignis-ის აუცილებელ ელემენტებად მიიჩნევს დროს, როგორც წარსული-ანმყო-მომავლის თვალსაწიერს და ენას. ადამიანს დრო და ენა მიეცა, როგორც უნარი, რომ გამოთქვას ყოფიერების ხდომილების იდუმალება, რაც შესაძლებელია ყოფიერების, როგორც ალეთეას, საფუძველზე, რადგან ყოფიერება თვითონ გამოდის დაფარულობიდან, მაგრამ ადამიანმა რომ დაინახოს იგი, მან უნდა მიიღოს ცოცხალი სამყაროს სახე.

ადამიანმა დრო უხსოვარი დროიდან გამოიყენა არსებულთა რეგიონების განსხვავების კრიტერიუმად და უპირველესი განსხვავება არსებულებს შორის არის სწორედ მარადიული (არსი) – დროითი (არარსი). ჰაიდეგერი ამბობს, რომ თვითონ ბერძნული ონტოლოგია ყოფიერი, მის ყოფიერებაში გაიგება როგორც „დასწრებულობა, ე.ი. გაიგება დროის გარკვეული მოდუსის, ანმყოფობის“ თვალსაზრისით.¹ მაგრამ ანტიკურობა არ იცნობდა Ereignis-ის ფენომენს. ყოფიერება გამოდის დაფარულობიდან ალეთეას წესით, ყოფიერება უფრო ახლობელი ხდება ადამიანისთვის. ყოფიერება თავისთავად თვითმოცემულია (es gibt). ყოფიერება თავის თავს გვივლენს როგორც მბოძებელს და როგორც ბოძებულს ერთსა და იმავე დროს. ყოფიერება es gibt წესით მოგვეცემა, გვებოძება, რომლის არსებობა არ არის ჩემზე დამოკიდებული, არ ვიცი, რატომ და რა მიზნით. ამის შემდეგ Sein Ereignis-ის საფუძველზე ყოფიერების თვითმოცემულობა ადამიანის გონებისთვის და ენისთვის მისაწვდომი ხდება. ყოფიერების თვითმოცემულობის, გამონათების ხდომილების აღწერა ყოფიერების, მარადისობის დროში დატევის ხდომილებას ასახელებს. „თუ ყოფიერება დროისგან უნდა იქნეს გაგებული და ყოფიერების სხვადასხვა მოდუსები და დერივატები მათ მოდუსებსა და დერივატებში მართლაც გასაგები გახდებიან დროის მხედველობაში მიღებით, მაშინ ამით თავად ყოფიერება და არა მხოლოდ არსებულნი, როგორც

¹ ჰაიდეგერი მ., ყოფიერება და დრო, თბ., 2019, გვ. 25(51).

„დროში“ მყოფნი – გახდება ნათელი მის „დროით“ ხასიათში. ამ შემთხვევაში „დროითი“ უკვე აღარ ნიშნავს მხოლოდ „დროში მყოფს“, „არადროითი“ და „ზედროულიც“ მათი ყოფიერების თვალსაზრისით „დროითია“.¹

ამქვეყნიური ხილული და გრძნობადი არსებულების სამყარო, მისი შესაქმე, ხდომილება, როგორც ყოფიერების მიმღები და დამტევი დროში, როგორც ნარსული-ანმყო-მომავალის მთლიანობის თვალსაზრისით, შესაძლებელია მხოლოდ ყოფიერების საფუძველზე. მასზე აზროვნება გაბედულებას მოითხოვს. ადამიანმა არ უნდა დაკარგოს ყოფიერების უტყუი ხმის გაგონების უნარი. „ყოფიერება, როგორც ასეთი, რჩება იდუმალი, არამაიძულებელი ბატონობის მოკრძალებული სიახლოვის სახით.“²

გამოყენებული ლიტერატურა

1. პლატონი, ტიმეოსი, 415bc, 460cd.
2. კანტი ი., წმინდა გონების კრიტიკა, თბ., 1979.
3. ჰაიდეგერი მ., ყოფიერება და დრო, თბ., 2019.
4. ჰაიდეგერი მ., ნიცშეს სიტყვა ღმერთი მკვდარია, თბ., 2012.
5. ჰაიდეგერი მ., წერილი ჰუმანიზმის შესახებ, თბ., 2012.
6. რამიშვილი ვ., ადამიანი და ხვედრი (დროის მეტაფიზიკა), თბ., 2002.
7. რამიშვილი ვ., მარტინ ჰაიდეგერი გზად ყოფიერებისკენ, თბ., 2018.
8. რამიშვილი ვ., ყოფიერების მიღმა, გვ. 111-137, ჟურ. ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მიმომხილველი #9, თბ., 2019.
9. Plato Timaeus Translator: B. Jowett 1998 The Project Gutenberg eBook, updated: 2021
10. Heidegger M. Zeit und Sein in zur sache des Denkens, Tubingen, Niemeyer, 1967
11. Manoussakis John Khora: The Hermeneutics of Hyphenation Revista Portuguesa de Filosofia,
12. 58 (2002), 93-100
13. Souders, Michael C., "Khôra, invention, deconstruction and the space of complete surprise" (2013). OSSA Conference Archive. 161.
14. Деррида Ж. как избежать разговора, в Деконструкция тексты и интерпретация Минск, 2001
15. Деррида Жак – Эссе об имени Санкт-Петербург: Алетейя, 1998
16. Бибихин В. Слово и событие, сборник статей М., 2010
17. Ольшанский Д. Хорология Деррида. Заметки на полях - <https://museum-kam.ru/raznoe-2/hora-v-filosofii-eto-hora-eto-chto-takoe-hora.html#i-2> 10.05, 19.00 2023

¹ იქვე, გვ. 37.

² ჰაიდეგერი მ., წერილი ჰუმანიზმის შესახებ, თბ., 2012, გვ. 57.

Valerian Ramishvili

PLATO VS HEIDEGGER – “KHORA” AND “EREIGNIS”

Summary

One of the fundamental ontological issues of human thinking is the understanding of the reality in which it exists and which it called either nature and cosmos (ancient philosophy) antiquity), or *worldliness* (Christianity). Even the present does not know what to call it. Modern physics says that the world is characterized by a tendency from order to entropy, talks about the Big Bang phenomenon, then it becomes even more difficult to clarify the issue: how and why, from what, by whom and for what purpose this reality was created and how it became our world of visible, sensible beings.

For modern thinking, the question about khora is relevant. A human asks a question about the meaning of the Being, about khora, and we ask a question not to the Being, to khora, but to ourselves, so the answer to this question is important for us. This is the answer to the question: “Why exists something and not the nothing, this is question about the world in which we live, its essence and nature, our understanding of the world in which we live determines the meaning of our existence and our attitude and responsibility towards this world of beings. This is problem of the “Genesis.”

The main metaphysical-ontological question of the Christian religion is who and why created this world? Christian “Genesis” tells to human that God has created a world that is useful, acceptable and suitable for man, with divine purpose embedded in it. The second question is also answered in the “Genesis.”: God created the world because God is good. Philosophy (Plato, Heidegger) also tries to understand the issue of the “Genesis.” Both thinkers try to imagine how the creation of worldliness happened, which is accessible and understandable to human. What and how makes it possible for the Being, complete transcendence, to enter in the space of human thought and linguistic expression, which means the creation of a world of sensory and visible beings. Plato, Kant, and Heidegger presented philosophical options for “Genesis.” Plato and Heidegger try to solve this problem and introduced the concepts: “Khora” and “Ereignis” and through them try to explain the origin of the world of the visible and sensed things.

The principle is imitation. This transitory and sensibly existing world also turns out to be eternal, because it is presented as a necessary and eternal element of the metaphysically constructed world. It is a metaphysically disconnected (split) world, where coexistence the eternal world of ideas and the world of fleeting, sensible and visible beings, which is the ghost of eternal ideas, the ontological principle connecting the two worlds is imitation(mimesis). This world of transitory (temporary) and sensibly beings also turns out to be eternal, because it is presented as a necessary and eternal element of the metaphysically constructed world. Here arises an internal contradiction in Plato’s metaphysics, and it became necessary to explain the necessity of the existence of this world of changing and transitory, visible, sensible beings. Who and why created it, the metaphysical distinction between the eternal world of ideas and the world of changing and transitory existences must be preserved, and at the same time the connection between these two worlds must be made more solid and essential.

Plato states that in order to explain the world, "it was previously sufficient to speak of two genus: the supersensible, eternal, intelligent idea, and the imitation(mimesis) of this idea, which is visible, sensible, and created. It turned out that there is a third genus, which was unknown until now, which is neither sensible nor rational, it belongs to the third genus. This is the "khora," where the world of sensible, visible beings is born. Plato put before thinking the problem of understanding the third genus, "khora", which means determining the name, concept and meaning of "khora", as well as determining the type of existence of "khora", which is vague and difficult to understand. We have no innate knowledge of Khora, nor do we possess the ability to recognize it. It is impossible to understand Khora in its immediacy. It is not easy to nameing (give it a name), translate or understand the Khora.

Derrida pays special attention to the problem of conceptualization of "khora", he is concerned with the problem of nameing, recognition and pronunciation of the phenomenon of "khora", how correctly the term "khora" was chosen by Plato and expresses "khora" exactly whether what Plato meant.

Derrida analyzes Plato's text and tries to show how a new concept is created, named, expressed and understood, how a philosophical text in general and philosophical concepts were created precisely by the "misuse" of language and expresses the depth and breadth of the thinker's metaphysical intuition, insight. Derrida is against the translation of the name "khora" and insists that we should leave it unchanged and not try to translate it, as this would make the situation even more complicated. Any translation is subject to interpretation in the captivity of the network. This makes Khora the subject of arbitrary analogies and metaphors.

The starting point of the interpretation of khora is the Platonic interpretation itself, because it was Plato who made the first interpretation of khora and thus determined the direction and style of thinking about khora. First of all, khora appears to us and is given to us as a name. He offered us different ways of defining the existence, nature (essence) of "khora": it is a simple description, a simple apophatic: "what it is not" and analogy, answering the question: "what it looks like", telling us what it can be compared to, to be understandable to a person. This method was familiar to Greek thought.

Plato defined the ontological character and significance of "khora" in the metaphysical structure of the world as the origin and source of creation of the world of visible, sensible beings. The main question is what is "khora", which was assigned and fulfilled this metaphysical-ontological mission. Plato tells us what happens in the khora, in the meeting place of the beginnings, the place of creation, but he does not tell us what the khora is, he simply defines it as a third genus, quite different from the two genus, which was known to human thought. What is the essence and mode of being of the "khora" that can fulfill this cosmic function?

Kant's "Critique of Pure Reason" can be considered as an attempt to understand as the genesis of the world of empirical, visible, sensible things. Kant's "genesis" is the transformation of the chaos of sensations arising from the impact of the thing-in-itself into a "gegenstand". Kant's ontological system is dualistic, it is the wholeness of the thing-in-itself and the appearance, and Kant's goal is to show how the world of beings, that is, the visible, sensible nature, is created.

Kant recognized the complete otherness of the thing-in-itself, whose essence and mode of being are completely inaccessible to human (I. Kant's first ontological statement of his

Metaphysics). I. Kant says – I am firmly aware that there are thing-in-itself without me which are in relation to my senses.” (the second fundamental tenet of his Metaphysics) despite its complete transcendence, the thing itself affects on human sensations. The result of this impact is an infinite number of sensations, the transcendental world of the object itself appears in the form of a chaos of sensations. The givenness of sensations is not sufficient to explain the existence of an things as empirical, standing before me, which is “gegenstand”

Where, how and by whom is the creation of the world of visible and empirical beings, which plays the role of the “khora” in Kant’s metaphysics. On the one hand, we have the world of the thing-in-itself which is completely eternal and unknowable, and on the other hand the human mind, which perceives the world of visible, empirical beings, what is the intermediate link between them, the result of which is the genesis of the world of visible, sense beings. “Obviously, there must be a third one, which must be uniform with categories on the one hand, and appearance on the other hand, and make it possible to apply categories to phenomenon. This mediate link must be pure intellectual (do not contain anything empirical) on the one hand, and sensitive on the other. That is the transcendental scheme.” What is the transcendental scheme, which is different from both or similar to both, how does it manage to do this. The human mind is the meeting place of an infinite number of sensations and forms given a priori in the mind.

Kant saw more proximity between the two worlds because the thing itself affects the human senses and gives an infinite multitude of sensations as a chaos, which is organized by the a priori faculties of the mind to sense perception as visible, sensible objects. This schematism of our reason in relation of natural phenomenon and only their form is an art hidden in the depths of the human soul, the true methods of which we can hardly ever discover in nature, and remain hidden to our eyes.” Khora’s place was taken up by the synthesis of transcendental apperception. According to Kant, the mind performs a synthesis of the sense data obtained as a result of the impact of the thing itself on the person, as a result of which the empirical world of things is created.

Plato characterizes Khora as a third genus, which is supersensible and different from the sensible, the essence and mode of existence of the third genus will also be understood according to what happens in the khora. Derrida is interested in the problem of naming and conceptualizing khora with Plato. According to Plato and Derrida: the first sign of “khora” is its total difference from everything. Plato wants to preserve the metaphysicality (otherness) of the khora with regard to all: the Idea, the substance, and the demiurge. It is really different. Heidegger is not only interested in what “khora” is, it which is denoted by the name of khora, but also wants to determine who is the one can fulfil a function similar to khora: the creation of a world of visible, sensible beings?

The methodological principles of Heidegger’s understanding of the being, which is given in the introduction to “Being and Time” will be useful for understanding the phenomenon of khora, I agree with Heidegger’s position that if we do not have the concept of an event, then maybe we can talk not about the concept of khora, the essence, the mode of being, but about the meaning of “khora”, what meaning Plato and modern thinking puts in the word “the Being,” “khora.”

It is not clear what the third genus means metaphysically and ontologically and in Plato’s world, where is the khora: outside the cave, or outside the world outside the cave? Is there a Khora and what is the manner of its presence? The metaphysical place of the khora in relation to

the sensible and supersensible worlds is unclear: it is beyond them, a meeting place, neither one nor the other but capable of receiving both, a place of genesis, that is a different reality. It is not characterized by the mode of being of the supersensible or the sensible, but can receive entities of both modes of being. Khora does not have the properties of the beings, of sense or mind. It is devoid of essence and mode of being, because it is beyond them, moreover, the essence and mode of being of empirical things are determined in it.

The mode of presence of the Being and of the Khora are also different, the mode of presence of khora is not accessible, but it is given in the form of khora, and this givenness is of a specific kind. It is given as "other": we are not dealing with khora, but with its givenness. It is given to us as a meeting place, as the process of genesis, a third genus, and so on, but it is none of these – it is something else. We cannot say what the existence of the third genus implies ontologically and metaphysically. Did it exist eternal or did it appear later, who is its creator? Does it continue to exist after the genesis is over? Plato does not have an answer to this, Plato says that khora is, it is given, but we do not know who gave it to us and why. That is why it should be said: khora, as such, is given by Heidegger one of the rules of the being of the Being is its givenness, Sein es gibt. The first meeting of man and the Being is possible on the basis of the aletheia of the Being, the Being coming out from concealment in unconcealment.

Khora's rule of givenness is different. The givenness of Khora does not mean coming out of concealment, but rather being in concealment, it disguises itself in the process of revealing itself, because it is not visible, nor can the human mind see its role, activity in the creation of the world of visible, sensible beings and the more invisible it is, the better it fulfills its role in creation. It is in this disguise that he reveals himself. It is on the face and then it disappears. These are not the stages of the process. It is and is not at the same time. The fact of the existence of the visible, sensible beings world proves to us that it is. Khora revealed and disappeared in his result. It is characterized by neither phenomenon-as what shows itself in itself, what is manifest nor aletheia-like self-unconcealment of the Being.

For the first time, Parmenides pointed out the "third genus." Parmenides' travelers wonder what the real reality is and travel to the goddess, and when they arrive at her place, they find themselves in front of a gate where they are told: "Being is and non-being is not", "Being and thought are the same." Parmenides, next to the traditional division of reality characteristic of Greek thought, which imagined reality as the wholeness of the gods and nature, discovered the Being, a completely different order of existence, previously unknown to man, mind world as a "third genus." Plato tries to do the same. According to him, such a "third genus" is the place of "genesis" of the visible, sensible world, because it is neither supersensible and eternal, nor sensible and temporary.

Heidegger understands khora as a place, it arises from the trend of ancient Greek thought, which understands the metaphysical as a certain place. But this place has no specific location, it is out of this world. khora is not the place he occupies, khora is not the name by which he is called, nor the place he is in, khora is not what he occupies. khora, as a place, can be everywhere at the same time and nowhere in particular at the same time. That is, khora as a place cannot be defined by spatial parameters. where is this place khora is a metaphysical place, not a place in time and space, it is beyond them, it is a place before place and time. Perhaps the first thing that happens

in Khora is the creation of a place, a space. It is neither a “Arkhe”, nor the ens realissimus, but it is given, where the visible, sensibly things are created. The Christian God does not need such a place, he himself creates empirical visible world as a place.

khora’ is not God, is not the Being, is not Ereignis, and is not the aletheia of the Being. He is neither the Demiurge, nor the Eternal Idea and substance, nor their combination. It is simply different, its articulation, expression, definition is impossible. It can only be said that it is given. we can only be in relation to the khora as such. khora is an apeiron but described in more detail.

Ereignis is event when time existing as a past-present-future horizon totality, will received and contained the fullness of the Being that come out from concealment as aletheia.

Ereignis holds the Being in the form of past-present-future, that is the totality of the present and the non-present. This makes it possible for human to be in touch with the “atom” of the Being-presence and the “atom” of time-present, which is possible on the basis of Ereignis, the Being come out from concealment through the time and as temporal.

It means creating a world of empirical things is accessible to the human mind and language. “It is the Ereignis, but the Being itself is outside of time, pre-temporal, and makes the mentioned form of time possible. In this opinion, the first gift is the time itself, which is given to us by the Being itself, so that we can see the Being. Time is, as the totality of past-present-future horizon, wholeness of approaching proximity (future) and receding distance (past).

The mystery of Ereignis is possible on the basis of the Being as aletheia, because the Being itself come out from concealment, but for man to see it he must assume the form of the visibal world. It happens in and through the Ereignis. The Greek ontology itself understands beings in its existence, as “presence”, that is, understanding from the point of view of a certain mode of time, the “present”. But ancient thinking did not know the phenomenon of Ereignis.

The world of visible and sensible beings, its genesis, Ereignis is event when time as the horizon of past-presens – future receive and hold the Being in yourself. according Heidegger today the Being will be thinking as a Ereignis. Ereignis as a one kind of the Being belong to the Being. The human will not lose one’s ability to hear the voiceless voice of the Being. The Being as such remains the sacramental, non-coercive dominance, in the form of modest vicinity. Thinking about it takes courage.

თათია ბასილაია

არისტოტელე და ალასდაირ მაკინტაირი ადამიანის კარგი ცხოვრების შესახებ

„სიკეთეა ის, რასაც ბედნიერება მოაქვს ადამიანისთვის... ადამიანი ესწრაფვის ბედნიერებას, ცდილობს, მიანიჭოს სულს სიმშვიდე და გამოიყენოს ის, რაც მისთვის სასარგებლოა.“

ვახტანგ ერქომაიშვილი

შესავალი

ადამიანის მორალური ცხოვრება – ზოგადი ეთიკური პრინციპები და კონკრეტული ქმედებების მორალური მოტივები – ეფუძნება რელიგიურ შეხედულებებს ან ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობას. რელიგიური მრწამსი და ფილოსოფიური შეხედულებები მჭიდროდ არის გადაჯაჭვული და ეს კავშირი საშუალებას აძლევს ნებისმიერი რწმენის რელიგიური შინაარსის ფილოსოფიურად გადმოცემას, ანუ თითოეულ რელიგიას აქვს თავისი რელიგიური ფილოსოფია. ეს ფაქტი საშუალებას გვაძლევს, ვივარაუდოთ, რომ, ზოგადად, ნებისმიერი მორალური რწმენის უკან გარკვეული ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა დგას. ჩემი ესე ეხება არისტოტელეს თეორიებს და შეხედულებებს კარგი ადამიანის ცხოვრების ბუნების შესახებ და გვთავაზობს კრიტიკულ შედარებას არისტოტელესა და მაკინტაირს შორის კარგი ცხოვრების შესახებ. ალასდაირ მაკინტაირის შეხედულება სათნოების ეთიკაზე უაღრესად კრიტიკულია თანამედროვე ეთიკური ლოგიკის მიმართ და ის სანაცვლოდ ცდილობს, აღადგინოს და გაამართლოს არისტოტელესეული ტრადიცია მორალურ ფილოსოფიაში. ამ ნარკვევში დასმული ძირითადი კითხვები შემდეგია: რა არის „სათნოების შემდეგ?“ როგორია მაკინტაირის ვერსიის შინაარსი სათნო ეთიკის, კარგი ადამიანის ცხოვრებისა და ბედნიერების შესახებ? როგორია მაკინტაირის თანამედროვე მოსაზრება არისტოტელეს სათნოების კონცეფციის შესახებ? ამ კითხვებთან ერთად, შევეცდები კრიტიკულ შედარებას არისტოტელესა და მაკინტაირის მოსაზრებებისა კარგი ცხოვრების, „ვედაიმონიის“ და სათნოების შესახებ.

საკვანძო სიტყვები: ეთიკა, ბედნიერება, ვედაიმონია, სათნოება, კარგი ცხოვრება, არისტოტელე, მაკინტაირი.

არისტოტელე: სათნოების ეთიკა და მაკინტაირის თეორია

ბედნიერების განხილვისას არისტოტელე ემყარება დამოკიდებულებების ერთობლიობას: (ა) ტელეოლოგიური პერსპექტივა – ყველა არსება მიისწრაფვის მიზნისკენ, როგორც მისი ბუნების უმაღლესი შესაძლო რეალიზაციისკენ – არის მისი საბოლოო შესრულება, რაც ასევე გამოვლინდა არისტოტელეს სწავლებაში ოთხი

მიზეზის შესახებ, ბ) პოზიტიური მთლიანობის დამოკიდებულება – სრული, განსაზღვრული უკეთესია, ვიდრე განუსაზღვრელი და „მიეკუთვნება საკუთრივ სიკეთის ბუნებას“, ანუ სიკეთე ჩანს წესრიგში და ეცხადება გონებას, როგორც განსაზღვრული (არისტოტელე, 1999) და გ) ევდაიმონური დამოკიდებულება – ბედნიერება აღიქმება უმაღლეს სიკეთედ. უშუალოდ ამ დამოკიდებულებიდან, რთული მიზანია: სიკეთე და ბედნიერება, რომელიც აწესრიგებს მთელ ეთიკას, როგორც მეცნიერებას, მას გარკვეული გაგებით ბედნიერების მეცნიერებად აქცევს. დასრულების მიზანი სამაგალითოა – კარგი უნდა იყოს კარგი; მიზანი – სიკეთე არ არის უნივერსალური, რადგან ყველა არსებული ნივთი ერთი სიკეთისკენ კი არ ისწრაფვის, არამედ თითოეულისთვის. ის თავისთავად სასურველია, ანუ საბოლოო – ის არ არის არჩეული სხვა მიზნისთვის, არამედ თავისთავად მოიცავს, როგორც საშუალება ყველა სხვა მიზნის მისაღწევად. ამგვარად, კარგია ამ სიტყვის სწორი მნიშვნელობით, „უმაღლესი სიკეთე“, რასაც ბედნიერება ჰქვია – „უმაღლესი“ და ულამაზესი (კარგი), რომელიც უდიდეს სიამოვნებას ანიჭებს ადამიანს. ქართველი ფილოსოფოსი ვახტანგ ერქომაიშვილი აღნიშნავს, რომ, მიუხედავად იმისა, რომ სიკეთის კრიტერიუმად ფილოსოფიის ისტორიაში სხვადასხვა პრინციპი იყო წამოყენებული, ერთ-ერთი მთავარი გახლდათ ბედნიერების პრინციპი და, აქედან გამომდინარე, სიკეთე შეიძლება იყოს ის, რასაც ბედნიერება მოაქვს ადამიანისთვის, სიკეთე, როგორც ბედნიერება და ნეტარება (ერქომაიშვილი, 2013).

არისტოტელე აკონკრეტებს, რომ უმრავლესობა ანიჭებს მას განსხვავებულ მნიშვნელობას, ვიდრე ბრძენი ფილოსოფოსი, რითიც გამოყოფს მას სიამოვნების არასათანადო გაგებისგან, რაც გამონეულობა ცხოვრების შესაბამისი წესით, რომელშიც „უხეში ადამიანები“ ვერაფერს ხედავენ, გარდა სხეულებრივი სიამოვნებისა. აქ ჩვენ ვხედავთ განსახილველი საგნის სირთულეს, ბუნდოვანებას, მის განმარტებას და პრაქტიკულ მიღწევას. მისი სუფთა სახით კი ვიღებთ მიზანს, „ყოველთვის არჩეულს თავისთავად და არასდროს, როგორც საშუალებად“, „ბედნიერება, როგორც მოქმედების მიზანი... რაღაც სრულყოფილი (სრული, საბოლოო) და თვითკმარი (Buckle, 2002).

არისტოტელეს მიერ ბედნიერების არსის განხილვა ხდება ადამიანის „მიზნის“ ან „მიზეზის“ მეშვეობით; ამ ტექნიკას, რომელიც ჯერ კიდევ პლატონამდე გამოიყენებოდა, ფუნქციონალური არგუმენტი ეწოდა. ის ასახავს ადამიანში არსებულ თავისებურებას, რომ არსებობს, როგორც აქტიური აგენტი, ითვალისწინებს დაკვირვებას, უპირველეს ყოვლისა, თავისი საქმიანობის შედეგებზე, სადაც ყოველი ადამიანის ქცევა განპირობებულია მისი მოთხოვნილებებით და სოციალურ ინსტიტუტებში ჩართულობით. მას აქვს მიზანი, რომელიც შეესაბამება მრავალფეროვან სოციალურად მნიშვნელოვან აქტივობას. თუმცა პრობლემა ის არის, რომ ჩვენ ვსაუბრობთ ადამიანზე, როგორც ასეთზე. ასე რომ, არისტოტელეს კითხვა არ არის გასაკვირი – შესაძლებელია თუ არა, რომ დურგალს და ფეხსაცმლის მწარმოებელს გარკვეული მიზანი და პროფესია ჰქონდეთ, მაგრამ ადამიანს არ ჰქონდეს გარკვეული მიზანი და იყოს ბუნებით ზარმაცი/უსაქმური? სიტყვა „უსაქმური“ აქ სცილდება მის საერთო გაგებას: ის მოკლებულია აზრს და არსებობს არაფრისთვის. „სიცოცხ-

ლის“ ცნებაზე ფიქრით, აქტივობის დონეებზე, რომლებიც მჭიდრო კავშირშია სულის ნაწილებთან, არისტოტელე ხაზს უსვამს ადამიანის სპეციფიკას – „მაშასადამე, რჩება განსჯის მქონე არსების გარკვეული აქტივობა (ცხოვრება). ტ. ირვინი ხაზს უსვამს, რომ ეს არ არის მხოლოდ აქტივობა. ფუნქციის კონცეფციის საშუალებით არისტოტელე განსაზღვრავს ცოცხალი არსების მოქმედების დონეს, რომელიც შეესაბამება ცხოვრების ყოველ ახალ დონეს, რომელიც არ უარყოფს წინას, არამედ მოიცავს მას. ბედნიერება აქ აღარ არის საჩუქარი ან შანსი, არამედ ადამიანზე დამოკიდებული (საქმიანობით) ცხოვრების მდგომარეობაა – „სიცოცხლის სისავსით“. გამომდინარე აქედან, ჩვენ მივიღეთ, რომ კარგი ცხოვრებისთვის თავისთავად სასურველი მიზანი არსებობს, ეს არის: სათნოება, სიკეთე და ბედნიერება, რომელიც არის გარკვეული ხარისხის (სათნოებასთან შესაბამისი) საქმიანობა, რომელიც ჯერ კიდევ მიისწრაფვის სრულყოფისაკენ. შესაბამისად, ყველაზე ზოგადი გაგებით, სათნოებები დასაშვებია ადამიანის კარგი ცხოვრების მიღწევის გზაზე.

თანამედროვე მორალის მიმოხილვა

ალასდაირ მაკინტაირი თვლის, რომ, როდესაც ბევრმა მეცნიერმა უარყო არისტოტელეს ეთიკა განმანათლებლობის ხანაში, მათ შეცდომა დაუშვეს. არისტოტელეს წყალობით, ჩვენ გვაქვს საფუძველი, რომლიდანაც უნდა ავაშენოთ ახალი ფილოსოფია. თუმცა, ჩვენ მივიღეთ ბევრი სუბიექტური აზრი მორალზე, რომელთაგან არც ერთი არ აღმოჩნდა ეფექტური. სწორედ ამიტომ, მაკინტაირის აზრით, არისტოტელეს ეთიკა, რომლის მიხედვითაც ადამიანის ბედნიერება სათნო საქმეების კეთებაა, ერთ-ერთი ყველაზე სწორია და მართებული (Costello, 2019). განმანათლებლობამ შესაძლებელი გახადა მორალთან ექსპერიმენტების ჩატარება და იმის დანახვა, თუ რა მოხდებოდა, თუ ვინმე დაიცავდა არისტოტელეს სათნოების ეთიკის საფუძველს მოკლებულ ფილოსოფიას. თუმცა, არცერთ ფილოსოფიურ თეორიას არ შეუძლია ადამიანის ბოლომდე უთხრას, როგორ უნდა იყოს ბედნიერი. როგორც ჩანს, საკმარისად მარტივი არ არის კარგი საქმეების კეთება, პასუხისმგებლობის აღება საკუთარ გადაწყვეტილებებზე და ცხოვრებით ტკობა, ყველასათვის საერთო სიკეთის გათვალისწინების გარეშე, ან ის, თუ როგორ უნდა მოექცე სხვას. არისტოტელეს სჯეროდა, რომ სათნოება თანდაყოლილია ადამიანში და რომ ის უნდა განვითარდეს ბედნიერების მთავარი მიზნისკენ ძიებაში. შეიძლება ითქვას, იმის საფუძველზე, რომ არც უტილიტარიზმს და არც დეონტოლოგიას არასოდეს მოუტანია ადამიანისთვის ბედნიერება, მაკინტაირი თვლის, თუ არისტოტელეს ეთიკას დავუბრუნდებით, არსებობს გზა, რომ ყველაფერი გამოსწორდეს. პრობლემა ის არის, რომ თანამედროვე ადამიანისთვის გაუგებარია, როგორ შეუძლია სათნო საქმეებს ბედნიერების მოტანა, თუ გავითვალისწინებთ, რომ სათნო საქმეების შესასრულებლად ადამიანმა, უპირველეს ყოვლისა, უნდა დააკმაყოფილოს საკუთარი და საყვარელი ადამიანების მოთხოვნილებები. მართლაც, ადამიანმა შეიძლება იგრძნოს ბედნიერების მოზღვავება მეზობლის დასახმარებლად ან იამაყოს საკუთარი თავით, თუ ის კარგი მშობელია, მაგრამ ადამიანს ყოველთვის ანუხებს ის აზრი, რომ

შეიძლება სხვა რამეში იყოს ცუდი. ეს იმიტომ, რომ საზოგადოება, რომელიც არისტოტელემ ასე აამაღლა და რომლის მეშვეობითაც შეიძლება განვსაზღვროთ როგორც სათნო მოქმედება, ასევე ცუდი, ძალიან ბევრს მოითხოვს ადამიანისგან. არისტოტელეს, ალბათ, ნაკლებად წარმოედგინა, რომ მისი სათნოების ეთიკა გაფართოვდებოდა და რომ ის, რასაც საკმაოდ ნორმალურად თვლიდა იმ პერიოდის გამო, რომელშიც ის ცხოვრობდა, დღეს ამორალურად ჩაითვლებოდა, მაგ.: როგორიცაა მონობა ან სქესთა უთანასწორობა. თუმცა მაკინტაირი არისტოტელეს ეთიკას თანამედროვე ადამიანისათვის ბედნიერების ბევრად უფრო მისაღებ რეცეპტად მიიჩნევს მხოლოდ იმიტომ, რომ არისტოტელეს ეთიკას შეეძლო პირადი ბედნიერების მოტანა, რომელსაც ბევრი ადამიანი ივინყებს მოვალეობებისა და წესების მნიშვნელობაზე და მოქმედების შედეგებზე ხაზგასმით. მაკინტაირი ხედავს, რომ განმანათლებლობა ფილოსოფიურ აზროვნებას საკმაოდ შორს უძღვებოდა არისტოტელესური ეთიკისგან და რომ ეს იყო კარგი ექსპერიმენტი იმის დასაანახად, რომ უნდა დაიწყო საფუძვლებიდან, როგორიცაა კლასიკა და რომ ყველაზე ეფექტური მოდელი კარგი ცხოვრებისა უკვე არსებობს და უნდა მხოლოდ მოდერნიზება. თუმცა, იმისთვის, რომ სათნოების ეთიკა კვლავ გახდეს აქტუალური თანამედროვე ადამიანისთვის, ჯერ უნდა უგულვებელვყოთ მორალი, რომელიც შეიქმნა განმანათლებლობის დროს. ამიტომ მაკინტაირი განიხილავს ნიციშეს არისტოტელესთან კონტრასტში, ადარებს მათ ფილოსოფიებს და გვთავაზობს, უარი ვთქვათ როგორც ნიციშეს, ასევე განმანათლებლობის ფილოსოფოსებზე, რომლებმაც, თავის მხრივ, უარყვეს არისტოტელე მისი გადაჭარბებული თეოლოგიის გამო (Bernstein, 1984). მაკინტაირი ხედავს არისტოტელეს ეთიკას, როგორც გამოსავალს თითოეული ინდივიდისთვის, რომელიც გრძნობს ბედნიერებას მხოლოდ იმიტომ, რომ ადამიანი მოქმედებს საერთო სიკეთისთვის. მიუხედავად იმისა, რომ არისტოტელემ შემოგვთავაზა საკმაოდ რთული სქემა იმის შესახებ, თუ რა სახის ადამიანს შეიძლება ეწოდოს სათნო, ის, სავარაუდოდ, მართალია, რომ ასეთი ადამიანი, საბოლოოდ უფრო ბედნიერი იქნება სათნოების გაუმჯობესებაზე ფოკუსირებით. არისტოტელე თვლიდა, რომ ეს იყო ადამიანის მიზანი, არსებითად კარგი ცხოვრების აზრის პოვნა. ნაკლებად სავარაუდოა, რომ თანამედროვე ადამიანს შეუძლია, დიდი ხნის განმავლობაში იპოვნოს კმაყოფილება მხოლოდ საერთო სიკეთისთვის საქმის კეთებით, უფრო სავარაუდოა, რომ ასეთი ადამიანი მუდმივად განიცდის ზენოლას გარედან, თვით საზოგადოებისა თუ მორალის მხრიდან. ზნეობის თანამედროვე ჩარჩოები, მაკინტაირის აზრით, უნდა შეიცვალოს არისტოტელეს ფილოსოფიით, ასე ადამიანი გაცილებით მეტ მნიშვნელობას დაინახავს საკუთარ ცხოვრებაში, ვიდრე მხოლოდ ემსახურო საერთო სიკეთეს. მაკინტაირი თვლიდა, რომ თუ საზოგადოება დაუბრუნდება ძველ დამოკიდებულებას, შეისწავლის არისტოტელეს ზნეობას და მიიღებდა მის ძირითად პრინციპებს, მაშინ შესაძლოა, ადამიანმა დაინახოს ცხოვრების აზრი სწორედ სათნო ყოფაში (Frankena, 1983). თანამედროვე მორალი კი ადამიანს აფიქრებინებს, რომ ბედნიერება ფულშია. მაშინ, როცა ადამიანს აქვს ფული, შეუძლია, იყოს სათნო და იმოქმედოს ჭეშმარიტად სათნოდ, არც ქებას ელის და არც ვალდებულებას, არამედ იმიტომ აკეთებს ამას, რომ ეს არის თანდაყოლილი ადამიანისთვის. მი-

უხედავად ამისა, ძნელად შეიძლება დარჩეს გულწრფელი და თავმდაბალი მნიშვნელოვანი სიმდიდრის მიღებისას. დიდი ფული შეიძლება ადამიანმა მოიპოვოს მოტყუებით, ასე რომ, შეიძლება თუ არა სათნო ადამიანად ჩაითვალოს ის? დღეს ერთ-ერთი ყველაზე გავრცელებული მოსაზრებაა, არ დაგმო ისინი, ვინც ფული გამოიმუშავა არაკეთილსინდისიერი შრომით, თუ ისინი ამ ფულს სასიკეთოდ გასწირავენ. ბევრი ადამიანი ამას განიხილავს, როგორც ერთგვარ გამოსყიდვას საკუთარი შეცდომებისთვის და არ ფიქრობს, რომ, დიდი ალბათობით, თუ ადამიანი თავიდანვე სათნო იყო, მას მხოლოდ აუცილებელი ნივთებისთვის ექნებოდა ფული. თავად არისტოტელეს ნაკლებად ანუხებდა ასეთი მარტივი რამ. მისთვის ზნეობრივი განათლება, სიბრძნე და გამჭრიახობა იყო ადამიანში უმთავრესი, ხოლო ანტიკური ფილოსოფიის დიდი ნაწილი ემყარებოდა იმ აზრს, რომ ღარიბი ხალხი იყო მახინჯი და, შესაბამისად, უღმერთო. ადამიანი შეიძლება იყოს მდიდარი და სათნო, რაც მას აძლევს ძალას, დაეხმაროს მეზობელს და იყოს ბედნიერი, ან შეიძლება იყოს ღარიბი. მიუხედავად იმისა, რომ მაკინტაირი არ განიხილავს ამ საკითხებს თანამედროვე მორალთან დაკავშირებით, ის ძირითადად ამხვილებს ყურადღებას იმის ახსნაში, თუ რატომ უნდა მივატოვოთ წარსული დამოკიდებულებები. უმეტესწილად, მაკინტაირმა სწორედ ეს გააკეთა: უარყო განმანათლებლობის ფილოსოფიის იდეალიზაცია და შექმნა რაღაც ახალი, არისტოტელეს ეთიკის საფუძველზე. ასე რომ, მისთვის საკმაოდ რთულია სათნო ცხოვრების წარმოდგენა თანამედროვეობის კონტექსტში (MacIntyre, 2007). მიუხედავად იმისა, რომ მაკინტაირის იდეა საკმაოდ ახალი ჩანს, ის დანარჩენებს გვიტოვებს განსახილველად, თუ როგორ იმოქმედებს მისი შემოთავაზებული იდეა პრაქტიკულად, თანამედროვე სამყაროში. ფაქტია, რომ არისტოტელეს სათნო ეთიკაში შესამჩნევია ხარვეზები, რომლებიც დაკავშირებულია ძირითადად იმ დროსთან, როდესაც თავად არისტოტელე ცხოვრობდა, ის მაინც თავდაჯერებულად თვლიდა ზუსტად იმას, თუ რისი მოტანა შეუძლია ადამიანისთვის ბედნიერებას და ამართლებს სათნოებით ცხოვრებას იმით, რომ ადამიანი საბოლოოდ მოკვდება ბედნიერი. ეს არის ყველა კაცის მიზანი. არისტოტელეს მტკიცედ სწამდა, რომ ადამიანი ვერ/არ იქნება ბედნიერი, თუ იგი მუდმივად არასწორად იმოქმედებს, თუ საკუთარ თავს შიგნიდან გაანადგურებს, ან თუ მოიქცევა თვალთმაქცურად. არისტოტელე თვალთმაქცობას თვლიდა სათნოების უდიდეს მტრად, რადგან სიკეთის კეთება მხოლოდ იმიტომ, რომ წესები ამას მოითხოვს, ასევე არასწორია.

არისტოტელეს ეთიკა დიდი ხანია, არსებობს, მაგრამ ჯერ არ მომხდარა ის, რაც მაკინტაირს სურს, კერძოდ, რომ ყველა ადამიანი გახდეს სათნო და საბოლოოდ ბედნიერი. ალბათ, პრობლემა ის არის, რომ მორალი ძალიან დახვეწილი ცნებაა. უფრო მეტიც, მაკინტაირს შეუძლია თქვას, რომ ჩვენი მორალი ახლა მართლაც ეფექტურია. მიუხედავად ამისა, მას არ აქვს არანაირი მტკიცებულება იმისა, რომ არისტოტელეს ზნეობის იდეასთან დაბრუნება კაცობრიობას გააუმჯობესებს. მაკინტაირი ვარაუდობს, რომ ფილოსოფიას განმანათლებლობის პერიოდში სხვა გზა რომ გაეგო, ადამიანთა საზოგადოებაც მრავალფეროვანი იქნებოდა, მაგრამ ნაკლებად სავარაუდოა, რომ დღეს ჩვენ დავაფასებდით არისტოტელეს ეთიკას, იმდროინდელი ფილოსოფოსებს რომ არ დაეტოვებინათ იგი განმანათლებლობის ხანაში.

დასკვნა

ადამიანის მორალური ცხოვრება სოციალური ცხოვრების საფუძველია. არისტოტელე გვთავაზობს მორალს, რომელმაც საბოლოოდ უნდა მიიყვანოს ყველა „ევდემონიაში“ – მდგომარეობა, რომელშიც ადამიანი ბედნიერი იქნება. არისტოტელე თვლიდა, რომ ეს არის საკუთარი თავისთვის ქველმოქმედების გზა, რომელსაც ადამიანი ბედნიერებისკენ მიჰყავს. მან თავისი ფილოსოფია დააფუძნა იმ ფაქტზე, რომ ადამიანს ყველაფერი აქვს იმისათვის, რომ გახდეს სათნო და იცხოვროს სათნო, კარგი ცხოვრებით. ეს არ არის მხოლოდ პროცესი, რომელიც მოითხოვს ადამიანისგან გარკვეულ ძალისხმევას, ეს არის ასევე ცხოვრების აზრი, ადამიანის ქცევა, რომელშიც ადამიანი ცხოვრობს საკუთარი თავის და სხვების გულისთვის და ამას აკეთებს არა იმიტომ, რომ უნდა ან გარე იძულებით, არამედ იმიტომ, რომ მას სურს. ანუ „მორალი ანუ ზნეობა აყალიბებს ადამიანის ქცევის წესებსა და ნორმებს“ (ერქომაიშვილი, 2013).

მაკინტაირი, უპირველეს ყოვლისა, აკრიტიკებს თანამედროვე მორალს, რომელიც, მისი აზრით, ფრაგმენტული და არაეფექტური გახდა მას შემდეგ, რაც განმანათლებლობის ფილოსოფოსებმა მიატოვეს არისტოტელეს ფილოსოფია. თუმცა, შემოთავაზებული მორალი უფრო ხშირად აყენებდა თითოეული ინდივიდის ბედნიერებას წინ და შედეგად საზოგადოება ახალი ფილოსოფიის საჭიროების წინაშე დადგა. განმანათლებლობის დროს მაკინტაირი სათავეში აყენებს ახალ მორალს, კერძოდ, არისტოტელეს ეთიკას და ყველანაირად აკრიტიკებს ნიცშეს და სხვა ფილოსოფოსებს. მაკინტაირი მრავალ არგუმენტს განიხილავს იმის შესახებ, თუ რატომ უნდა შეიცვალოს მორალის თანამედროვე ჩარჩოები და ამტკიცებს, რომ თანამედროვე მორალურ ჩარჩოებს არ გააჩნიათ არისტოტელესეული მსოფლმხედველობა. მაკინტაირი არ ამბობს, რომ საზოგადოება შეიძლება გახდეს უფრო ბედნიერი და არც ვარაუდობს, თუ როგორ უნდა მოქმედებდეს აღორძინებული არისტოტელესეული ტრადიცია თანამედროვე საზოგადოებაში. თუმცა, მაკინტაირი გვთავაზობს მხოლოდ ნაბიჯს წარსული შეცდომების გამოსასწორებლად იმ მოლოდინით, რომ საბოლოოდ სხვები მიჰყვებიან და გამოასწორებენ ამ შეცდომას. ეს მართლაც საკმაოდ ინოვაციური მიდგომაა, რადგან თანამედროვე სამყარო ზედმეტად დაცლილია მორალური წესებისგან, შესაძლოა, სამყაროს სჭირდება რაღაც მარტივი და კლასიკური ბუნებით, რომ ეს, რაც დღეს ჩვენ ირგვლივ ხდება, წესრიგში მოიყვანოს. ჩვენს საქმეებს უნდა ჰქონდეს საბოლოო მიზანი, რადგან ჩვენ შეგვიძლია ველოდოთ სიკვდილს ცხოვრების ნებისმიერ ეტაპზე. ამიტომ მნიშვნელოვანია, ვისწრაფვით სათნო ცხოვრებისკენ და ბედნიერებისკენ ყოველ წამს. უტილიტარიზმი ან დეონტოლოგია არაფერს გვთავაზობს და არც სხვა მორალური ჩარჩოები, რომლებიც შეიქმნა განმანათლებლობის დროს. ეს მორალურ-ფილოსოფიური პრინციპები იყო სუბიექტური და განუყრელი და არ ეხმარებოდა ინდივიდს სრული ბედნიერების პოვნაში. მაკინტაირმა არისტოტელეს ფილოსოფიაში დაინახა ის, რაც საზოგადოებას აკლდა იმ მომენტში, რაც არსებითად მიზნად ისახავდა საზოგადოების უკეთესობისკენ შეცვლას, საბოლოო მიზანს. ამისათვის მაკინტაირი თავდაპირველად

აკრიტიკებდა თანამედროვე მორალს. განმანათლებლობის პერიოდიდან მიუღებელი კრიტიკა ყველაზე ღრმა კითხვის ქვეშ მოექცა. საბოლოოდ, მაკინტაირმა თანამედროვე ადამიანს უბიძგა, ახლიდან შეხედოს არისტოტელეს ფილოსოფიას მისი მარტივი, მაგრამ არსებითი ცხოვრებისეული მიზნით: იყო კარგი, იცხოვრო კარგი ცხოვრებით და იყო ბედნიერი. თუმცა, ყოველთვის იბადება კითხვა: შესაძლებელია კი კარგი ცხოვრების მიღწევა სათნოებების საშუალებით დღევანდელ რეალობაში?

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. ერქომაიშვილი, ვ. (2013), ფილოფოსია, გამომცემლობა: [ქ.გ.]: [გ. გ.].
2. Aristotle. (1999). Nicomachean Ethics. Hackett Publishing Company.
3. Bernstein, R. (1984). NIETZSCHE OR ARISTOTLE?: Reflections on Alasdair MacIntyre's "After Virtue." Soundings: An Interdisciplinary Journal, 67(1), <https://www.jstor.org/stable/41178281>
4. Buckle, S. (2002). Aristotle's "Republic" or, Why Aristotle's Ethics Is Not Virtue Ethics. Philosophy, 77(302), <https://www.jstor.org/stable/3752164>.
5. Costello, G. J. (2019). Forty years after "After Virtue": is it time for a reformation in innovation studies? Atlantic Technological University.
6. https://www.researchgate.net/publication/331683863_Forty_years_after_After_Virtue_is_it_time_for_a_reformation_in_innovation_studies.
7. Frankena, W. K. (1983). MacIntyre and Modern Morality After Virtue: A Study in Moral Theory.
8. Alasdair MacIntyre. Ethics, 93(3), <https://www.journals.uchicago.edu/doi/epdf/10.1086/292469>
9. MacIntyre, A. (2007). After Virtue. A Study in Moral Theory. University of Notre Dame Press.

Tatia Basilaia

THE GOOD HUMAN LIFE: ARISTOTLE AND MACINTYRE

Summary

"Goodness is what brings happiness to a person... A person strives for happiness and tries to give his soul peace by using whatever talents are at his or her disposal."

Vaktang Erkomaishvili

The moral life of a person – general ethical principles and moral motives for specific actions – is based on religious beliefs or philosophical worldviews. Religious beliefs and philosophical views are heavily intertwined, and this connection allows the religious content of any belief to be conveyed in philosophical terms, i.e., each religion has its own religious philosophy. This fact allows us to presume that, in general, there is a certain philosophical worldview behind any moral

creed. *After Virtue* is a book on ethical reasoning by the philosopher Alasdair MacIntyre. He gives a disheartening look at the state of present-day dialogue, with respect to it as failing to be judicious, and failing to admit to being incoherent at times. He claims that more ancient modes of ethical reasoning were superior, especially singling out Aristotle's moral philosophy as a model. My essay is addressing Aristotle's theories and views on the nature of good human life, and offers a critical comparison between Aristotle and MacIntyre on the good life. Alasdair MacIntyre's take on virtue ethics is highly critical of contemporary ethical logic, and he instead looks to revive and vindicate the Aristotelian tradition in moral philosophy. The main questions asked in this essay are the following: What is "After the Virtue?" What is the content of MacIntyre's version of virtue ethics, good human life, and happiness? What is MacIntyre's contemporary presentation of Aristotle's concept of virtue? Along with these questions, there will be a discussion and critical comparison of Aristotle and MacIntyre on the good life, eudaimonia, and virtue.

ამერიკული ოცნების იდეურ-მსოფლმხედველობრივი ანალიზი ვახტანგ ერქომაიშვილთან

საქართველოს დღევანდელი სოციალურ-პოლიტიკური მდგომარეობისა და ჩვენი ქვეყნის საერთაშორისო ურთიერთობების რეალური კონტექსტის გათვალისწინებით, მეტად მნიშვნელოვანი და აქტუალური გახლავთ სასიქადულო ფილოსოფოსის, არაერთი სტუდენტური თაობის გამორჩეული მასწავლებლისა და საზოგადო მოღვაწის, ვახტანგ ერქომაიშვილის მიერ წარმოებული კრიტიკული იდეურ-მსოფლმხედველობრივი ანალიზი, რომელიც ეხება „ამერიკულ ოცნებას“.

კითხვა იმისა, თუ რას წარმოადგენს ამერიკული ოცნება, ავტორის აზრით, ფართოდ დაისმის არა მხოლოდ ამერიკულ სინამდვილეში, არა მხოლოდ იქაურ მეცნიერულ ნაშრომებში, ლიტერატურულ ნარკვევებში, პუბლიცისტურ წერილებსა თუ მასობრივ საინფორმაციო საშუალებებში, არამედ ქართულ ცნობიერებაშიც, სადაც, მისი აზრით, გაჩნდა შეხედულება, რომ რაკი ამერიკულ ოცნებაში მოიაზრება ამერიკის სახელმწიფო იდეოლოგია, ამის ანალოგიურად, ქართველებსაც ხომ არ შეგვექმნა ჩვენი სახელმწიფო იდეოლოგია, რომელსაც ასევე დავარქმევდით „ქართულ ოცნებას“?¹ აღნიშნული საკითხის გადასაწყვეტად ვახტანგ ერქომაიშვილს მიზანშეწონილად მიაჩნია, წარმოადგინოს მოცემული ტერმინის ისტორიული, პოლიტიკური და იდეურ-მსოფლმხედველობრივი ანალიზი, რომლის ობიექტურ შეფასებაზეც ერთმნიშვნელოვნად იქნება დამოკიდებული, თუ რამდენად პოზიტიურად ან ნეგატიურად გადაწყდება ქართული ცნობიერების წინაშე დასმული იგივე საჭირობოროტო პრობლემა.

ერქომაიშვილი იწყებს ხსენებული ტერმინის ისტორიული ექსკურსით, სადაც ნაჩვენებია, რომ ამერიკა, მისი აღმოჩენის დღიდანვე, იმდენად იზიდავდა სხვადასხვა ხალხს და განსაკუთრებით ევროპელებს, რომ მათ ეს ახლად აღმოჩენილი კონტინენტი ოცნების ქვეყნად ესახებოდათ, სადაც ისინი უხვად მოიპოვებდნენ არნახულ სიმდიდრესა და მინიერ კეთილდღეობას. სწორედ ამგვარი ფიქრი და განწყობა იყო ის განმსაზღვრელი მასტიმულირებელი ფაქტორი, რამაც განაპირობა უამრავი ემიგრანტის ლტოლვა ამერიკისკენ, რასაც შედეგად მოჰყვა მისი ათვისება და მასობრივი პოპულაციური დასახლება. მას მერე, რაც მე-18 საუკუნის 80-იან წლებში ევროპელ ემიგრანტთა შთამომავლებმა დიდი ბრიტანეთის იმპერიისგან მოიპოვეს პოლიტიკური დამოუკიდებლობა, შექმნეს ამერიკის შეერთებული შტატების დამოუკიდებლობის დეკლარაცია და სახელმწიფოს ძირითადი კანონმდებლობა, რომელიც გახლდათ მთელ მსოფლიოში პირველი კონსტიტუცია. მიუხედავად იმისა, რომ სიტყვა „დემოკრატია“ არ ფიგურირებდა არც დამოუკიდებლობის დეკლარაციაში და არც ქვეყნის კონსტიტუციაში, ამერიკის შეერთებულ შტატებს მაინც დემოკ-

¹ ერქომაიშვილი ვ., ადამიანი, თავისუფლება, იდეოლოგია, თბილისი, 2002.

რატიულ სახელმწიფოდ მოიხსენიებდნენ.¹ დამოუკიდებლობის დეკლარაციის ავტორი იყო თომას ჯეფერსონი, ვინც ცდილობდა, შეექმნა თავისუფალ ადამიანთა ინდივიდუალური ერთობა, როგორც ერთიანი, მონოლითური საზოგადოება, რომლებიც პირუთვნელად დაიცავდნენ თავიანთ თანასწორ, სამართლიან უფლებებს. საკუთრივ ტერმინი „ამერიკული ოცნება“ პირველად დააფუძნა ისტორიკოსმა ჰენრი ადამსმა წიგნში „ამერიკის შეერთებული შტატების ისტორია“ (1881). მართალია, მას იქ არ მოუხდენია მისი თეორიული განმარტება, თუმცა ეს განმარტება ბევრად უფრო მოგვიანებით ჩამოაყალიბა მისივე მოგვარე მეორე ავტორმა – ჯიმს ადამსმა, თავის გახმაურებულ წიგნში „ამერიკული ეპოსი“ (1931), სადაც მან ამერიკის ისტორია შეაფასა როგორც ამერიკული ოცნების რეალიზაცია და განსაზღვრა მისი განხორციელებისა და განვითარების ძირითადი კანონზომიერი ეტაპები. წიგნის დასათაურების საკითხიც ერთობ სკანდალურ პერიპეტეიებთან იყო დაკავშირებული, რადგან წიგნის გამომცემელმა რატომღაც კატეგორიული უარი განაცხადა ამერიკული ოცნების დასათაურებაზე, მაგრამ აღნიშნული ტერმინი საბოლოოდ მაინც დამკვიდრდა არა მარტო ამერიკულ სინამდვილეში, არამედ ფართო საერთაშორისო კავშირურობით სისტემაში.² დროთა განმავლობაში „ამერიკული ოცნება“ ფართო მოხმარების სახელწოდებად იქცა, რადგან იგი ფილოსოფიური, სოციოლოგიური და მხატვრული ლიტერატურის მიღმა, ერთნაირად გამოიყენებოდა როგორც გრანდიოზული საზოგადოებრივ-პოლიტიკური მოვლენების აღსანიშნავად, ასევე სხვადასხვაგვარი მატერიალური ნაწარმის რეკლამირების მიზნით. ამგვარი გლობალური გავრცელების მიუხედავად, ხსენებულ ტერმინს აქამდე არ მიუღია ერთმნიშვნელოვნად განსაზღვრული მნიშვნელობა და შინაარსი, ვინაიდან სხვადასხვა ავტორი მას სხვადასხვა მოსაზრებით მოიხსენიებდა. ასეთნაირ გამოხატულებებში შედარებით უფრო თვალში საცემი გახლავთ ამერიკის პრეზიდენტობის კანდიდატთა საარჩევნო წიაღსვლები, სადაც ისინი თავიანთ ელექტორატს პირდებიან ძლიერი, აყვავებული და მატერიალურად უზრუნველყოფილი საზოგადოების ჩამოყალიბებას. ცალკეული პოლიტიკური მოღვაწე ამ ტერმინს იყენებს უბრალო ამერიკელების ცხოვრების წესის შესაფერის განწყობილებასთან, რომელიც ასოცირდება ეკონომიკურ კეთილდღეობასთან და საამურ ცხოვრებასთან. ვახტანგ ერქომაიშვილი სრულიად გამართლებულად უწოდებს აღნიშნულ ტერმინს ლოგიკურად განუსაზღვრელ ენობრივ კონსტრუქციას, რომელსაც არ გააჩნია რაიმე კონკრეტული საზრისი და ზოგადი გაგების ფუნქცია, ამდენად მისი მიზანი არც გახლავთ მსგავსი ღონისძიების გატარება, თუმცა მას ამ მიმართებით ინტერესმოკლებულად არ წარმოუდგენია აღნიშნული ტერმინის ინტერპრეტაციის ერთ-ერთი ვარიანტი, რომელიც უკავშირდება საყოველთაოდ ცნობილი ამერიკელი მწერლის, ულიამ ფოლკნერის სახელს.

ფოლკნერის მიერ 1946 წელს გამოქვეყნებულ წერილში „პირადი ცხოვრების შესახებ“, რომლის ქვესათაურიც გახლავთ „ამერიკული ოცნება – რა მოუვიდა მას?“,

¹ იქვე.

² Голенольский Т. Г., Шестов В. П., „Американская мечта“ и Американская действительность, М. 1981, стр. 13.

დახასიათებულია ამერიკული ცნობიერების ფენომენი, რომელსაც ტრაგიკული ბედით ენია და აქვე განმარტებულია ისიც, თუ რა შეიძლებაოდა ყოფილიყო აღნიშნული ტრაგედიის მთავარი მიზეზი. ავტორი „ამერიკული ოცნების“ აპოთეოზს აღიქვამდა ადამიანის მიწიერ ტაძრად, რომელიც შეესატყვისებოდა ნაოცნებარ თავისუფლებას, რაც შეესაბამება დესპოტური ხელისუფლების იერარქიული შეზღუდულობისაგან, სახელმწიფოს იერარქიული წყობილებისა და ეკლესიისგან მართული კონფორმისტული მასისაგან თავისუფალი ინდივიდის მდგომარეობას, რომელიც არ იქნებოდა შებოჭილი საკუთარი არჩევანის მიხედვით. ოცნება გააზრებული იყო ინდივიდების – როგორც ქალების, ასევე მამაკაცების – იდეალად, რომლის არსი და მიზანი მდგომარეობდა შემდეგში: „ჩვენ შევქმნით ახალ მიწას, სადაც ყოველი ინდივიდუალური პიროვნება ადამიანთა მასა კი არა, არამედ ინდივიდუალური პიროვნება იქნება, რომელსაც ექნება ინდივიდუალური ღირსებისა და თავისუფლების უფლება, რათა მისი ცხოვრების საფუძველი იყოს ინდივიდუალური სიმამაცე, პატიოსანი შრომა და ურთიერთპასუხისმგებლობა.“¹ ამრიგად, ამერიკული ოცნება, როგორც ეს ჩაფიქრებული ჰქონდათ ამერიკის დამფუძნებელ მამებს, იყო ისეთი საზოგადოების შექმნა, სადაც ადამიანი იქნებოდა თავისუფალი სახელმწიფო იერარქიული შეზღუდულობისაგან და იცხოვრებდა ინდივიდის, პიროვნების სახით, ინდივიდუალური დამოუკიდებლობა და პიროვნული თავისუფლება განსაზღვრავდა ამერიკული ოცნების დედაარსს, რომლის მიხედვითაც, სახელმწიფო უნდა დაფუძნებოდა არა მასის ეიფორიულ აღტყინებაზე, არამედ დამოუკიდებელი ინდივიდების მიზანდასახულ მისწრაფებებსა და ლტოლვებზე. მოცემულ შემთხვევაში ოცნებაში იგულისხმებოდა ბუნებრივი ადამიანის ცოცხალი მდგომარეობა, რომელიც წარმოიშვა და აღმოცენდა ამერიკის დაბადებასთან ერთად და ამან მოიცვა მთელი სამყარო. „ამერიკული ოცნება“ თავისუფალ ინდივიდებს პირდებოდა ისეთი რუტინული ვალდებულებებისაგან განთავისუფლებას, როგორიცაა: მეფე, ეკლესია, სასამართლო, სკოლა, რომლებიც მათ ღირებულებებს განსაზღვრავენ არა ინდივიდუალურობისა და განსაკუთრებულობის ხარისხით, არამედ მთელისადმი მიკუთვნებულობის დეტერმინაციით.

ვახტანგ ერქომაიშვილის შეფასებით, ფოლკნერი არ აჭარბებს, როდესაც ამბობს, რომ „ოცნება არ არის ადამიანური სწრაფვა, ამ სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით, იგი არის მდგომარეობა, რომელიც იშვა ჩვენთან ერთად, როგორც ამერიკის ჰაერი, რომლითაც ჩვენ ყოველდღიურად ვსუნთქავთ და რომლის გარეშეც არ შეგვიძლია არსებობა. ის ჩვენ მივიღეთ წინაპრებისაგან არა მემკვიდრეობით, არამედ უშუალოდ თვითონ ვართ მისი მემკვიდრენი. ჩვენ არ შეგვიძლია არც მისი მიღება და არც უარყოფა, არც განაყოფიერება ან გამდიდრება. იგი იშვა ამერიკასთან ერთად და ჩვენ ვართ მისი განუყოფელი ნაწილი... ამიტომაც ეს ოცნება არ იყო ადამიანური მისწრაფების ობიექტი, ამ სიტყვის ზუსტი მნიშვნელობით, იგი იყო ადამიანის გულის უმარტივესი და გამოუთქმელი იმედი, ეს იყო მისი ფილტვების

¹ Писатели США о литературе., Уильям Фолкнер, О частной жизни („Американская мечта Что с нею произошло?“), М. 1982, стр. 193.

სუნთქვა, მისი სინათლე, მის ორგანიზმში მიმდინარე ნივთიერებათა ცვლა. – ჩვენ ვცოცხლობთ ოცნებით. ჩვენ ვცოცხლობთ არა ოცნებაში, არამედ ოცნებით“.¹

ფოლკნერის აზრით, ოცნება იყო ყველა ღირსეული ამერიკელის არსებობის საფუძველი, იმდენად, რამდენადაც ის იძლეოდა მზამზარეულ შეთავაზებებს, თავისუფლების, თანასწორობისა და ღირსების მოპოვებაზე, რომლის მიხედვითაც ყალიბდებოდა უფლებების დაცვის ვალდებულება ინდივიდუალური მამაცობის, პასუხისმგებლობისა და პატიოსნების პრინციპით. ასეთი იყო ოცნება, რომელიც არსებობდა რიგით ამერიკელში, როგორც მათი საქმიანობისა და ყოველდღიური ცხოვრების განუყოფელი ნაწილი. ამერიკული ოცნება დაიბადა ამერიკასთან ერთად, როგორც ჰაერი და ატმოსფერო. ამერიკელთა არსებობა და აზროვნება წარმოუდგენელი იყო მის გარეშე. თუმცა ტკბილი სიზმარი ტრაგიკულ სიცხადეს შეეჯახა მას მერე, როდესაც გაირკვა, რომ „ჩვენ დავკარგეთ ჩვენი ოცნება... ოცნება წავიდა ჩვენგან, ჩვენ ვთვლემდით, მივეცით ძილს თავი და მიგვატოვა მან“.²

ოცნების იმედგაცრუებასთან ერთად დაიმსხვრა მოაზროვნე სუბიექტის ექსისტენციალური საყრდენი და არსებობის საზრისი, რომლის ნაცვლად შექმნილი კოგნიტური ილუზიების ფონზე, ყურთასმენას ახშობს აპოკალიფსური შიშისა და დაზაფრულობის კაკაფონია, მაღალფარდოვანი და საჭირო სიტყვები, რომელთაც გამოვაცალეთ ყოველგვარი საზრისი – თავისუფლება, დემოკრატია და პატრიოტიზმი“.

ფოლკნერის მიხედვით, „ამერიკული ოცნება“ იყო ძლევამოსილი მებრძოლი რაინდი, რომელიც იცავდა მთელ საზოგადოებას და არაფერსაც არ მოითხოვდა ამის სანაცვლოდ, გარდა იმისა, რომ სხვადასხვაგვარი კრიზისის პირობებში, ამერიკელ ხალხსაც უნდა დაეცვა ის, რათა არ მომკვდარიყო, მაგრამ ეს ვერ შეძლო საზოგადოებამ, რის გამოც ის დაიკარგა და ამერიკული თვალსაწიერიდან სრულიად გაუჩინარდა. ისმის კითხვა, თუ რა გახდა ამგვარი ტრაგედიის მიზეზი?

ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი და ძირითადი მიზეზი გახლავთ ის, რომ დაირღვა ადამიანის პირადი ხელშეუხებლობის პრინციპი. ამას უილიამ ფოლკნერი უკავშირებს საკუთარ ცხოვრებისეულ გამოცდილებას, რომელიც მოგვითხრობს ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ეპიზოდზე, როდესაც მას ერთ-ერთმა მეგობარმა კრიტიკოსმა, პუბლიცისტმა შესთავაზა, გამოექვეყნებინა წერილი მისი პირადი ცხოვრების შესახებ. ამაზე მან კატეგორიული უარი განაცხადა იმ მოტივით, რომ მწერლის პირადი ცხოვრება, თუ ის არ არის ბრალდებული სისხლის სამართლის დანაშაულის საქმეზე, მარტო მისი კუთვნილებაა და არავის აქვს უფლება მისი თვითნებური გამოჩნდეს. თუმცა ამ ხელშეუვალი მორალური პრინციპის უგულვებელყოფის გზით, რამდენიმე წლის შემდეგ, ერთ-ერთმა გამომცემლობამ, მასთან შეუთანხმებლად მაინც გამოაქვეყნა კონფიდენციალური შინაარსის წერილი, რის გამოც მწერალი გახდა მოცემული პოლიტიკური სისტემის მსხვერპლი, რაშიც დამნაშავე იყო არა რომელიმე კონკრეტული პიროვნება, არამედ მთელი სისტემა, რომელიც თავისთა-

¹ იქვე, გვ. 194.

² იქვე, გვ. 195.

ვად ჩამოყალიბდა. გამომცემლობას წერილი ესაჭიროებოდა საკუთარი პოპულარობის უზრუნველსაყოფად, რათა მაქსიმალურად მიეზიდა მკითხველი, ამიტომაც მიიღო ხსენებულმა კრიტიკოსმა შესაბამისი დაკვეთა, რომლის შესრულებაზე უარის თქმის შემთხვევაში, მას მოელოდა სამსახურიდან დათხოვნა. ამიტომაც ყველაფერი მოხდა თავისთავადი, მექანიკური პრინციპით, ისე, რომ მწერლის პირადი ინტერესები საერთოდ არ იქნა გათვალისწინებული, რასაც მოითხოვდა არსებული სოციალურ-პოლიტიკური სისტემა. ასევე უილიამ ფოლკნერს მოჰყავს რობერტ ოპენჰაიმერის მაგალითი, რომელსაც წაართვეს პირადი ცხოვრება და გააშიშვლეს მთელი საზოგადოების წინაშე. ამგვარად „გადააქციეს იგი კიდევ ერთ უსახელო შესაქრებად იმ უსახელო, უსახო და ინდივიდუალობას მოკლებული მასისა, რომლის ფორმირებაც გახდა ჩვენი მიზანი“.¹

ამგვარად იკარგება ინდივიდი, პიროვნება, რომელსაც შთანთქავს უსახო მასა. ყოველივე ამის მიზეზი კი გახლავთ ის ფაქტი, რომ თვალსა და ხელს შუა დაიკარგა ის სანუკვარი „ამერიკული ოცნება“, რომლის მიზანსაც განასახიერებდა ინდივიდუალურობის მატარებელ პიროვნებათაგან დაკომპლექტებული პროგრესული საზოგადოებრივი თანაცხოვრების სისტემის დაფუძნება, რომელიც იყო ამერიკის დამფუძნებელი მამების ისტორიული ჩანაფიქრი და სანუკვარი მიზანი. ფოლკნერთან კიდევ მეტი სიმწვავეთ დგება „ამერიკული ოცნების“ იმედგაცრუების საკითხი, როდესაც ისტორიის სათავეებთან მიმდინარეობს პირუთენელი განსჯა და შეფასება, რითიც მწერალი ცხადყოფს, რომ გამოვლენილი ავადმყოფობის ფესვებს გაცილებით უფრო ღრმა წარსულში მივყავართ, ვიდრე ეს ზოგიერთი სნობისტური განსჯისთვის ხელმისაწვდომია: „ესეც მარტოდენ საწყისი პუნქტია, რადგან ავადმყოფობის ფესვები უფრო ღრმაა, ისინი სათავეს იღებენ ჩვენი ისტორიის იმ მომენტიდან, როდესაც: 1. უარი ვთქვით ძველ მორალურ პრინციპებზე და დავუშვიტ, რომ საჭიროა მათი უკუგდება. 2. უარი ვთქვით იმ საზრისზე, რომელსაც ანიჭებდნენ ჩვენი მამები სიტყვებს „თავისუფლება“ და „დამოუკიდებლობა“. 3. თავისუფლება შეეცვალეთ პატენტით, რომელიც კანონიერად მიიჩნეოდა ნებისმიერ მოქმედებას, თუ იგი დადგენილი იქნებოდა თვით პატენტის შემქმნელთა მიერ. 4. თავისუფლება შეეცვალეთ გულგრილობით ყოველგვარი პროტესტისადმი და განვაცხადეთ, რომ შესაძლებელია ნებისმიერი ქმედება, თუკი განათებული იქნებოდა გამოფიტული სიტყვით „თავისუფლება“.“²

უილიამ ფოლკნერი კარგად ამჩნევს მსგავსი სიმპტომების ტოტალური ზემოქმედების შეუქცევად ხასიათს, რასაც შეუძლია ერთბაშად აგვაცდინოს ჭეშმარიტებისკენ მიმავალი გზიდან, რაც არ ექვემდებარება თითოეული ჩვენთაგანის ბუნებრივ სურვილსა და მისწრაფებას, უბრალოდ, ყველაფერი, მთელი თავისი პროცესუალური აქტის სწორხაზობრივი მიმართულებით, გვერდს უქცევს ჭეშმარიტებას, რაც ყოველდღიურ ცინიზმსა და სიძულვილზე მეტად, ერთიანი სასოწარკვეთილი მდგომარეობის განცდას ექვემდებარება, იმდენად, რამდენადაც ამერიკული ოცნე-

¹ იქვე, გვ. 199.

² იქვე, გვ. 200.

ბის დაკარგვასთან ერთად იკარგება არა მარტო ჭეშმარიტება, არამედ ის ძირითადი საზრისი, რისთვისაც შეიქმნა ამერიკული საზოგადოება. „ის, რასაც ლალი ადამიანური ფიქრებით და წარმოდგენებით ნათელი მომავალი და სანუკვარი ოცნება ესადაგებოდა, აღმოჩნდა ბუტაფორიულ სიცარიელედ, რომელიც ადამიანს ართმევს ინდივიდუალურობას, პირად ცხოვრებას, როგორც უკანასკნელ ნავსაყუდელს, რომლის გარეშეც არ შეიძლება არსებობდეს ადამიანი, როგორც პიროვნება.“¹

უილიამ ფოლკნერის მიერ პროექტირებული „ამერიკული ოცნების“ ტრაგიკული სურათი ვახტანგ ერქომაიშვილის შეფასებით იმდენად მძაფრი და შემადრწუნებელია, რომ მას შეუძლია ერთიანად დაამსხვრიოს მასთან დაკავშირებული ყოველგვარი რწმენისა და იმედის ნასახი, როგორც ფუჭი და უნაყოფო ილუზია, რომელიც ამერიკის დამფუძნებელი მამების მოღვაწეობის პერიოდიდან კვებავდა საზოგადოებრივ ცნობიერებას შესაფერისი იდეებით და შთაგონებებით. თუმცა დროთა განმავლობაში ცხადად გაირკვა, რომ ეს არის არა რეალური ცხოვრების სინამდვილე, არამედ ერთ-ერთი ფართოდ გავრცელებული უტოპია. საბოლოოდ მოხდა ისე, რომ „ამერიკული ოცნების“ განხორციელების ნაცვლად, ჩამოყალიბდა იმგვარი ძალმომრეობის სისტემა, რომელმაც არათუ დაიცვა ინდივიდის პირადი ცხოვრების ხელშეუხებლობის პრინციპი, არამედ, პირიქით – დაარღვია იგი. პიროვნება დაიკარგა და გადაიქცა უსახო მასად. ამერიკული საზოგადოება აღმოჩნდა მასების საზოგადოება, რომელმაც ხელყო, დათრგუნა და გათელა პიროვნების თავისუფლება და ღირსება.²

„ამერიკული ოცნება“ ვახტანგ ერქომაიშვილთან კვალიფიცირდება როგორც გარკვეული იდეოლოგიურ-მსოფლმხედველობრივი ფუნდამენტი, რაზეც უნდა დამკვიდრებულიყო ამერიკული საზოგადოება. მისი პრიორიტეტი უნდა ყოფილიყო ინდივიდი, პიროვნება, რომელიც თავისუფალი იქნებოდა არა მარტო დესპოტური მმართველობისაგან, არამედ საერთოდ ყოველგვარი იერარქიული და წოდებრივი შეზღუდვებისაგან. დასახული მიზანი განხორციელდებოდა ისეთ შემთხვევაში, თუ ყოველი ადამიანი შეინარჩუნებდა საკუთარ ინდივიდუალურობას, თვითმყოფადობას და არ გაითქეფებოდა მასაში. ამის უცილობელი გარანტია იყო ყოველი ამერიკელის პირადი ცხოვრება, რომელიც ხელშეუხებელი და დაფარული იქნებოდა სხვათა ზემოქმედებისაგან. პირად ცხოვრებაში ჩაურევლობის პრინციპის განუხრელი დაცვა უნდა ყოფილიყო ამერიკული ოცნების რეალობაში დამკვიდრების განმსაზღვრელი პირობა, თუმცა ნაცვლად ამისა, აშენდა ისეთი საზოგადოება, რომელმაც შელახა და უხეშად დაარღვია ადამიანის პირადი ცხოვრების უფლება და მოითხოვა მისი საჯარო გაშიშვლება. ისტორიამ ცხადყო, რომ ამერიკას ესაჭიროება არა უნიკალური ინდივიდები და თავისუფალი პიროვნებები, არამედ უსახო კონგლომერატი, ანუ მასა. ასე დაიკარგა თავისუფლება და დამოუკიდებლობა, რადგან მაღალმა მორალურმა კატეგორიებმა დაკარგეს თავიანთი ნამდვილი შინაარსი და გადაიქცნენ არაფრისმთქმელ ფრაზეებად.

1 იქვე.

2 ერქომაიშვილი ვ., ადამიანი, თავისუფლება, იდეოლოგია, თბილისი, 2002, გვ. 464.

ზემოთ ხსენებული მსჯელობიდან გამომდინარე, ვახტანგ ერქომაიშვილს კატეგორიულად გამორიცხულად მიაჩნია, „ამერიკული ოცნება“ მიჩნეულ იქნას ამერიკის სახელმწიფო იდეოლოგიად, ვინაიდან ჯერ ერთი, იდეოლოგია არის რეალური მოქმედების პროგრამა, მაგრამ არავითარ შემთხვევაში ოცნება; მეორე, ოცნება, რომელიც უტოპიური აღმოჩნდა, დაიმსხვრა და იქცა ილუზიად, მით უმეტეს წარმოუდგენელია, რომ ის მიიღოს სახელმწიფომ თავის იდეოლოგიად. ფაქტია, რომ „ამერიკული ოცნება“ გადაიქცა ყოველდღიური გამოყენების ცარიელ ფრაზად, რომელიც სრულიად მოკლებულია ყოველგვარ შინაარსსა და მნიშვნელობას. ამიტომაცაა, რომ ყოველ ამერიკელს ის ესმის სრულიად თავისებურად და განსხვავებულად, რაც მისთვის ნაკლებად გასაგები და ბუნდოვანია. შეიძლება ითქვას, რომ ამერიკული ოცნება დარჩა ამერიკის დამფუძნებელი მამების განუხორციელებელ ოცნებად. რეალობა აღმოჩნდა სრულიად საპირისპირო, რაც მათ ჩაიფიქრეს და განიზრახეს. აშენდა ისეთი საზოგადოება, რომელიც შედგება ინდივიდუალურობას მოკლებულ, უსახო კონგლომერატისაგან და ამის საფუძველი გახდა შემდეგი გარემოება, რაც გამოიხატა ინდივიდუალური ყოფიერების საფუძველთა საფუძველის – ადამიანის პირადი ცხოვრების ხელშეუხებლობის პრინციპის უხეში დარღვევის სისტემური მახასიათებლით.

„ამერიკული ოცნების“ ყალბი იდეოლოგიური ფუნდამენტის ანალოგიით, შესაძლებელი ხდება, გაანალიზდეს და შეფასდეს ქართული ეროვნული იდეოლოგიის პერსპექტივა, რაც ვახტანგ ერქომაიშვილის მოსაზრებით, ასევე ილუზორული და უტოპიურია, ვინაიდან მასაც ისეთივე ტრაგიკული ბედი ეწევა, როგორც დამართა ამერიკულ ოცნებას. ამის გათვალისწინებით, ყოვლად გაუმართლებლად მიიჩნევა ქართველი ხალხის ოცნებებით გატაცებას, რადგან ეს მას სასიკეთოდ არ წაადგება რეალური ვითარების სწორად შეცნობისა და ოპტიმალური არჩევანის გაკეთების გზაზე. აქედან გამომდინარე, ქართველ ერს ესაჭიროება რაც შეიძლება მეტი რეალიზმი, ცივი გონება, ინფორმაცია, ანალიზი და პრაგმატიზმი, მაგრამ არამც და არამც ოცნება, ილუზია და უტოპია.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. ერქომაიშვილი ვ., ადამიანი, თავისუფლება, იდეოლოგია, თბილისი, 2002.
2. Голеньский Т. Г., Шестов В. П., „Американская мечта“ и Американская действительность., М. 1981.
3. Писатели США о литературе., Уильям Фолкнер, О частной жизни („Американская мечта Что с нею произошло?“), М. 1982.

Badri Porchidze

THE IDEOLOGICAL WORLDVIEW OF THE AMERICAN DREAM ANALYSIS

WITH VAKHTANG ERKOMAISHVILI

Summary

Considering the current socio-political situation of Georgia and the real context of our country's international relations, the critical ideological-worldview analysis made by Vakhtang Erkomaishvili, a worthy philosopher, an outstanding teacher of many student generations and a public figure, is very important and relevant, which refers to the "American dream".

Erkomaishvili begins with a historical excursion of the mentioned term, where it is shown that America, from the day of its discovery, attracted so many different peoples, and especially Europeans, that they saw this newly discovered continent as a dreamland, where they would receive in abundance unprecedented wealth and earthly prosperity.

After the descendants of European immigrants gained political independence from the British Empire in the 80s of the 18th century, they created the Declaration of Independence of the United States of America and the basic legislation of the state, which was the first constitution in the world. Although the word "democracy" did not appear either in the Declaration of Independence or in the country's constitution, the United States of America was still referred to as a democratic state.

The term "American Dream" itself was first coined by the historian Henry Adams in his book, "History of the United States of America" (1881), although he did not provide a theoretical definition there, although this definition was formulated much later by its second author, James Adams, in his famous book "The American Epic" (1931), where he evaluated American history as the realization of the American dream and defined the main regular stages of its implementation and development.

Over time, the "American Dream" became a widely used name, as it was used outside of philosophical, sociological and fiction literature to denote grand social and political events, as well as to advertise various material products. Despite such a global spread, the mentioned term has not received a unambiguously defined meaning and content, since different authors referred to it with different opinions. A certain political figure uses the term to describe the lifestyle of ordinary Americans associated with economic prosperity and good living.

Vakhtang Erkomaishvili quite justifiably calls the mentioned term a logically undefined linguistic construction that does not have any specific sense and general understanding function. Thus, its purpose is not to hold such an event, although it is not without interest to present one of the options of the interpretation of the mentioned term, which is connected with the name of the well-known American writer, William Faulkner. In Faulkner's 1946 letter, "On a Private Life," subtitled "The American Dream – What Happened to It?", it describes a phenomenon of American consciousness that has met a tragic fate, and explains what could have been the main cause of said tragedy. The author perceived the apotheosis of the "American Dream" as an earthly temple of man, which would correspond to the dreamed freedom, which corresponds to the condition of a free individual, free from the hierarchical constraints of despotic government, the hierarchical

structure of the state, and the church-ruled conformist masses, who would not be bound by their own choices.

The dream was conceived as an ideal of individuals – both women and men, the essence and purpose of which was as follows: „We will create a new land where each individual will not be a mass of people, but an individual individual, entitled to individual dignity and freedom, so that his life will be based on individual courage, honest work and mutual responsibility.” Thus, the American dream, as conceived by America’s founding fathers, was to create a society where man would be free from the hierarchical constraints of the state and live as an individual, a person. Individual independence and personal freedom defined the essence of the American dream, according to which the state should be based not on the euphoric enthusiasm of the masses, but on the purposeful aspirations and aspirations of independent individuals.

In the present case the dream referred to the living state of natural man, which arose and flourished with the birth of America, and which has embraced the whole world. The “American Dream” promised free individuals freedom from such routine obligations as the king, the church, the court, the school, which define their values not by the degree of individuality and specialness, but by the determination of belonging to the whole.

According to Vakhtang Erkomaishvili, Faulkner is not exaggerating when he says that “a dream is not a human aspiration, in the literal sense of the word, it is a condition that has been born with us, like the American air that we breathe every day and without which we cannot exist. We received it from our ancestors not by inheritance, but we ourselves are directly its heirs. We can neither receive it nor reject it, nor fertilize it or enrich it. It was born with America, and we are an integral part of it, That is why this dream was not an object of human aspiration, in the strict sense of the word, it was the simplest and unspoken hope of the human heart, it was the breath of his lungs, his light, the metabolism in his body – we live with a dream. We live not in the dream, but through the dream.”

According to Faulkner, the dream was the basis of every decent American’s existence, insofar as it offered tantalizing offers of freedom, equality, and dignity, according to which the obligation to protect rights was formed based on the principle of individual courage, responsibility and honesty. Such was the dream that existed in the average American as an integral part of their work and daily life. The American dream was born with America as air and atmosphere. The existence and thinking of Americans was unimaginable without it. However, the sweet dream collided with a tragic reality, after it became clear that “we lost our dream... the dream left us, we thought, we gave up on sleep and it left us.”

Along with the disappointment of the dream, the existential support of the thinking subject and the sense of existence have been shattered, instead of which the cacophony of apocalyptic fear and despair drowns out the ears in the background of cognitive illusions, “highly veiled and necessary words, which we have emptied of all sense – freedom, democracy and patriotism”. The question is, what was the cause of such a tragedy? – One of the important and main reasons is that the principle of personal inviolability of a person has been violated, which William Faulkner relates to his own life experience. The writer became a victim of the given political system, for which the fault was not of any particular person, but of the whole system, which was formed by itself. William

Faulkner also cites the example of Robert Oppenheimer, who was stripped of his private life and exposed to the public. In this way, “they turned it into another nameless gathering of the nameless, faceless, and individualized mass that our goal was to form.”

The individual is lost, the personality swallowed up by the faceless mass. The reason for all this is the fact that the cherished “American dream” was lost between the eyes and hands, the goal of which was the establishment of a progressive public coexistence system composed of individuals carrying individuality, which was the historic vision and cherished goal of America’s founding fathers. According to Vakhtang Erkomaishvili, the tragic image of the “American Dream” projected by William Faulkner is so intense and shocking that it can destroy all the faith and hope associated with it as a vain and fruitless illusion, which has fed the public consciousness with appropriate ideas and inspirations since the founding fathers of America. However, over time it became clear that this is not the reality of real life, but one of the widespread utopias. In the end, it happened that instead of realizing the “American dream”, such a system of force was formed, which not only protected the principle of inviolability of an individual’s private life, but on the contrary – violated it. Personality was lost and turned into a faceless mass. American society has turned out to be a society of the masses, which has encroached, suppressed and trampled on the freedom and dignity of the individual.

ელიზბარ ელიზბარაშვილი

**ფილოსოფიის დაწყება, როგორც ლოგოსის
ადამიანის „დაბადება“ ისტორიაში**

ბერძნული ფილოსოფია დაიწყო ქრისტეს შობამდე VII-VI საუკუნეებში. იგი დაიწყო სასწაულის უარყოფით, რომ სამყაროულ პროცესებს არ განაგებს და არ მართავს ღვთაებრივი, მაგიური ძალები. ადამიანს დაენგრა ფილოსოფიამდელი უმანკო ხედვის კუთხე, რომ ყველაფერი ნამდვილია, ყველაფერი სასწაულია. გაქრა სამყაროს კანონზომიერებისადმი რწმენა, რომ ამ კანონზომიერებისადმი მორჩილება ადამიანური ბედნიერების საწინდარია. ეს არის ნიჰილიზმი.

გერმანელი ფილოსოფოსი, კარლ იასპერსი, წიგნში „შესავალი ფილოსოფიაში“ საუბრობს „მსოფლიო ისტორიის ღერძზე“, რომელსაც, მისი აზრით, „ღერძული დრო“ უნდა ვუწოდოთ. ეს არის ქრისტეს დაბადებამდე 800 წლიდან 200 წლამდე, ეპიცენტრით – 500 წელი. ფილოსოფოსის აზრით, ეს პერიოდი არის კაცობრიობის ცხოვრებაში დიდი გარდამტეხი პერიოდი, როდესაც „ჩადებული იქნა კაცობრიობის სულიერი ფუნდამენტი, რითიც ის ცხოვრობს დღემდე“. ამ დროს „მითოლოგიური ეპოქა თავისი სიმშვიდით და თავისთავადი ცხადი წესრიგით მივიდა ბოლოში.“ ამ დროს შეიქმნა ან საფუძველი ჩაეყარა ყველა ძირითად მსოფლიო რელიგიას, რომლითაც ვცხოვრობთ დღეს; ამ დროს ჩამოყალიბდა ძირითადი კატეგორიები, რომლითაც ვაზროვნებთ ჩვენ დღესაც. ეს უდიდესი გარდატეხა მსოფლიოს ყველა ცივილიზაციურ ცენტრში მოხდა ერთდროულად და ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად: საბერძნეთში, ახლო აღმოსავლეთში, ინდოეთში და ჩინეთში. ჩინეთში მოვიდნენ ლაოძი და კონფუცი, ინდოეთში იქმნება უპანიშადები და მოდის ბუდა, ახლო აღმოსავლეთში გამოჩნდნენ წინასწარმეტყველები. ამ ეპოქაში იქმნება ბერძნული, ინდური და ჩინური ფილოსოფიები. იასპერსი წერს, რომ „სწორედ მაშინ წარმოიშვა ადამიანი, რომელიც აგრძელებს დღემდე არსებობას“.

ჩვენი აზრით, ეს „ღერძული დრო“ არის სწორედ ის დრო, როდესაც დაიბადა თანამედროვე ადამიანი. შეგვიძლია, მის ეპიცენტრად VII-VI საუკუნეები მივიჩნიოთ. წარსულის შემონახული ათასწლეულების ცოდნა უეცრად თითქოს სადღაც იკარგება, დაივიწყება და საიდუმლო მისტერიებში განიდევნება და რომ სამყარო სწყდება „მითოლოგიურ მატრიცას“.

ეს არის ის ეპოქა მთელი მსოფლიოს ხალხების ისტორიაში, როდესაც არსებობას ასრულებს მითოსის ადამიანი და იბადება ახალი ადამიანი. ამ ახალ ადამიანს ლოგოსის ადამიანს ვუწოდებთ და ამ გრანდიოზული ისტორიული მოვლენის წინათ-გრძნობა იყო გმირი ოდისევსის გამოჩენა. მან აცნობა სამყაროს ლოგოსის ადამიანზე, ახალ სამყაროზე, ახალ შესაძლებლობებზე, რომელიც გადაჭრიდა გილგამეშის მიერ დაყენებულ ამოცანას – უკვდავების საკითხს. ეს არის ის ეპოქა, როდესაც ადა-

მიანი ინყებს საკუთარ „ფეხებზე დგომას“, მხოლოდ საკუთარ თავზე დაყრდნობით სამყაროს ინტერპრეტაციას, მიზნების დასახვას და მისკენ სვლას. უკანასკნელი ათასწლეულების მანძილზე მითოსის ადამიანი აცნობიერებს, რომ ამაღლად დარჩენით ის ვერ შეძლებდა ღვთაებრივი სიბრძნის ათვისებას და სრულად გათავისებას. იმისათვის, რომ მითოლოგიური მატრიცის, როგორც ღვთაებრივი სიბრძნის ათვისება-გამოყენება ადამიანს სრულად შეძლებოდა, უნდა დაბადებულიყო ლოგოსის ადამიანი, რომელიც ამ ლოგოსის სრულყოფაში ამაღლდებოდა „ღმერთებამდე“ და „ნაიკითხავდა“ მათ სიბრძნეს და ტექნოლოგიებს. ეს არის სამყაროს ხედვის სრული გადორიენტირება და ფილოსოფიის დაწყება, რომელიც შობს მეცნიერულ და ტექნიკურ აზროვნებას. საბოლოოდ პლატონთან ფილოსოფია გაფორმდა როგორც ადამიანის ღმერთებამდე ამაღლების გზა. შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ფილოსოფია არის ახალი ადამიანის არსი.

როდესაც ადამიანის გვარი ასეთი ცვლილებების წინაშე იდგა, რომ ყველაფერი უნდა დაეწყო „ახლიდან“, საჭირო იყო კვლავ არაისტორიულობის „საფარველში გახვევა“, კვლავ „გლობალური დავიწყება“, მითოლოგიური მატრიცისაგან მოწყვეტა და მისი განდევნა ცივილიზაციის „არაცნობიერში“. ადამიანი რომ იმდენად განვითარებულიყო, რომ მომნიშვნელოვან ღვთაებრივი სიბრძნისათვის, ღვთაებრივი ჭეშმარიტებებისათვის და ტექნოლოგიებისათვის, იგი უკვე აღარ უნდა ყოფილიყო ამ სიბრძნის უბრალოდ საუკუნეების მანძილზე შემნახველი და გადამცემი, არამედ უნდა შეექმნა საკუთარი ლოგოსის განვითარება, წარმოექმნა და განევითარებინა ადამიანური „სიბრძნე“, უნდა გამოღვიძებულიყო ინდივიდუალური ცნობიერება, ადამიანური, ავტონომიური აზროვნება.

VII-VI-V საუკუნეებში ამ გადატრიალების შედეგად ახალი ტიპის სულიერი სტრუქტურა წარმოიქმნა; ინდივიდმა პირველად დაიწყო კონცეფციების შექმნა, ადამიანური „სიბრძნის“ აშენება. ეს იყო ახალი სულიერი პრაქტიკები, რომელსაც საფუძვლად ედო ინდივიდუალური ცნობიერების სრული გამოღვიძება. ამას თან ახლდა სამყაროს წესრიგში ეჭვის შეტანა, ნიჰილიზმი და წარსულის „დავიწყება“, წარსული სიბრძნის განდევნა საიდუმლო მისტიკებში, საიდუმლო საზოგადოებებში. ამაზე საუბრობდა რუდოლფ შტაინერიც. სიბრძნე გახდა ეზოთერული, ხოლო ეგზოთერიკაში გვექონდა ადამიანის აზროვნების მცდელობები ფილოსოფიასა და მეცნიერებაში.

ეს კრიზისის, ნიჰილიზმის ეპოქა, ნეოლითის ეპოქის ბოლოს არსებული ნიჰილიზმისაგან იმით განსხვავდებოდა, რომ მაშინ მითოსის ადამიანის განახლებაზე, ერთი საფეხურით ამაღლებაზე იყო საუბარი, ხოლო ახლა მითოსის ადამიანის დასასრულის და ლოგოსის ადამიანის დაბადების დრო იდგა. ნეოლითის ბოლოსკენ ნიჰილიზმი, მითოსის ადამიანის კრიზისის, რელიგიური ძიებების, სულიერი დაძაბულობის გამოხატულება იყო, რომელიც განახლებისაკენ, ცნობიერების ახალი დონეებისაკენ, ცნობიერების ახალი განზომილებებისაკენ გასასვლელს ეძებდა და რომელიც ახალი რელიგიური სისტემების შექმნით დასრულდა: შუმერში, ეგვიპტეში, ინდოეთსა და ჩინეთში. გილგამეში იყო განახლების მძლავრი ტალღა მითოსის ადამიანის რელიგიურ-სულიერ ცხოვრებაში. ხოლო ქრისტიანულ პირველი ათასწლე-

ულის შუა საუკუნეების ნიჰილიზმი მითოსის ადამიანის სამყაროს დასასრულს ნიშნავდა: დაირღვა სამყაროს კანონზომიერებისადმი მითოსის ადამიანისათვის დამახასიათებელი რწმენა, რომ კოსმოსს მართავს ღვთაებრივი ძალები და ამ ძალების მორჩილებაში უნდა ჰპოვოს ადამიანმა თავისი ადგილი სამყაროში. ეს ნიჰილიზმი იყო სრული ნგრევა მითოსის ადამიანის აქამდეელი წარმოდგენების, სამყაროს ამდაგვარი „ინტერპრეტაციის“, სამყაროს ამდაგვარი აღქმის – რომ ის ნამდვილია და სასწაულით მართული. ეს იყო მითოსის ადამიანის კვდომა და ახალი ადამიანის დაბადების ეტაპი. ამ დროს შეიქმნა ან საფუძველი ჩაეყარა ყველა ახალ მონოთეისტურ რელიგიას მსოფლიოში. ეს ეპოქა აღარ იყო მითოსის ადამიანის განვითარების რალაც ახალი ეტაპი, ეს იყო ძველის განადგურების და მის საფუძველზე ახლის დანყების დრო. ნიჰილიზმი მივიდა სამყაროს ძველი საფუძველების სრულ განადგურებამდე. ამ ყოველივეს მაცნე კი რამდენიმე საუკუნით ადრე მოვლენილი გმირი – ოდისევსი იყო. ოდისევსმა განსაზღვრა ბერძნული და ევროპული ცივილიზაციის შემდგომი განვითარება.

სამყაროს ახალი ინტერპრეტაცია, ადამიანის ხედვის გადორიენტირება ყველაზე რადიკალური ფორმით ძველ საბერძნეთში განხორციელდა, როგორც ამას გერმანელი ფილოსოფოსი ვილჰელმ დილთაი წერდა. ფილოსოფიის დანყების დრო ძველ საბერძნეთში ემთხვევა ნიჰილიზმის გავრცელებას, სამყაროს კანონზომიერებისადმი რწმენის დაკარგვას, ტრადიციული, ჰომეროსისეული ღირებულებების გაუფასურებას, რომელიც, პირველ რიგში, გამოიხატა ბერძნულ ლირიკაში. ბერძნული ლირიკა კალინესთან და ტირტეოსთან იწყება ჰომეროს-ჰესიოდეს ღირებულებების რწმენით, რომ კოსმოსის კანონზომიერება, სამყაროს ნესრიგი ადამიანის ბედნიერების შესაძლებლობას იძლევა. მათ პოეზიაში არის ობიექტურობა და ჰეროიზმი. ისინი მითოსის ადამიანის სრულ წარმოდგენებს გადმოსცემდნენ, მაგრამ, შემდგომში, არქილოქესთან სამყაროს კანონზომიერების რწმენა საგრძნობლად შერყეულია. მასთან უკვე გვაქვს სუბიექტურობა და დეჰეროიზაცია. შედეგად ვღებულობთ ჰედონიზმს და სატირას. ერთი მხრივ, არქილოქე აპელირებს ზევსზე, როგორც კოსმიური სამართლიანობის გარანტზე, მისი აზრით, ღმერთებისადმი მორჩილებაში ადამიანური ბედნიერება შესაძლებელია. ამით იგი უკავშირდება ჰომეროსი-ჰესიოდეს ტრადიციას, ხოლო, მეორე მხრივ, პოეტს აქვს არასიმყარის, მიზანშეუწონლობის, კანონზომიერების არარსებობის განცდა, რომ არ არსებობს გზა, რომლითაც ადამიანი უბედურებებისაგან დაიცავს თავს. ერთადერთი, რაც მას შეუძლია, ესაა, მოძებნოს ის ცხოვრებისეული რიტმი, რასაც ემორჩილება ადამიანური არსებობა – „ზომიერად იზეიმე, ზომიერად მიეცე ზარი და შეიცან, ვით იცვლება წუთისოფლის ტალღის სრბოლა.“ მასთან გვაქვს კოსმოსში ქაოსის შემოტევის შეცნობა. საბოლოოდ ადამიანურ ცხოვრებას არა აქვს აზრი, არც „სახელის მოხვეჭაში“ და არც სიყვარულში. სემონიდე ამორგოსელთან და შემდეგ მიმნერმესთან ბოლომდე მიდის ტრადიციული ღირებულებების გაუფასურება – ღმერთებისადმი მორჩილებაში ადამიანური ბედნიერება შეუძლებელია – „ზევსი ბოლოს უღებს ყველაფერს, თავისი სურვილისდა მიხედვით, ადამიანზე არაა დამოკიდებული, ივარაუდოს ეს...“ (სემონიდე ამორგოსელი). მათთან ერთმანეთს ერწყმის ნიჰილიზმი, პე-

სიმიზმი და ჰედონიზმი. მიმნერმესთან ბედნიერება მიიღწევა მხოლოდ მცირე ხნით, ახალგაზრდობაში სასიყვარულო, სექსუალურ ტკობაში – „უაფროდიტოდ რა ფასი აქვს ყოფას, სიხარულს!“.

ქრისტემდე VI საუკუნის პირველ ნახევარში უკვე საყოველთაოდ გაუფასურებული იყო ტრადიციული ღირებულებები, მხოლოდ სოლონი იდგა კვლავ ჰომეროსი-ჰესიოდეს სამყაროს კანონზომიერებისადმი რწმენის პოზიციაზე. თეოგნიდე მეგარელი და ალკეოსი უკვე აშკარად გამოხატავენ ამ ღირებულებების გაუფასურებით მიღებულ უკმაყოფილებას. ჰიპონაქტე ეფესელმა შემდგომში უკიდურესობამდე მიიყვანა პესიმიზმი და ჰედონიზმი და განავითარა არქილოქედან მომდინარე ტრადიციულ ღირებულებებზე სატირა და პაროდია. ანაკრეონტთან კი ყველაფერი მივიდა უდარდებლობაში, ჰედონიზმში და თვითთრონიაში თავდავინცებამდე. V საუკუნის დასაწყისში პინდარეც ასევე უპირისპირდება ტრადიციას, ხოლო სინომიდე კეოსელისათვის ჰომეროსი-ჰესიოდეს ღირებულებების გაუფასურება ეპოქალურად აუცილებელიცაა და, მისი აზრით, უკეთესობისკენაცაა.

სამყაროს კანონზომიერებისადმი რწმენის გაქრობა, რომელიც მანამდე ათასწლეულები არსებობდა, მითოსის ადამიანის დასასრულზე მიუთითებდა და ისეთ კოლოსალურ ანთროპოლოგიურ ცვლილებაზე, რომელიც არ განხორციელებულა ჯერ არასდროს. ბერძნულმა ლირიკამ სამყაროს ღმერთების მიერ დადგენილ კანონზომიერებაში ადამიანის ჰარმონიული ცხოვრება და ბედნიერება გამოაცხადა შეუძლებლად, ხოლო ფილოსოფია ემზადებოდა, საერთოდ გაეუქმებინა ასეთი კანონზომიერების არსებობა. სხვანაირად ვერ დასრულდებოდა ძველი სამყარო და ვერ დაიწყებოდა ახალი. სხვანაირად ვერ მოკვდებოდა მითოსის ადამიანი და ვერ დაიბადებოდა ახალი – ლოგოსის ადამიანი. ახალი ადამიანის დაბადების მაუწყებელი კი ფილოსოფიის დაწყება იყო. ძველ საბერძნეთში ხედვის გადარიენტირებამ ახლებურად დასვა ადამიანის მიერ დაყენებული უმთავრესი კითხვები, მოხდა კითხვების გადაფორმულირება: თუკი მითოსის ადამიანს აინტერესებდა – „როგორ წარმოიშვა დროში სამყარო?“, ლოგოსის ადამიანს აინტერესებს – „რისგან შედგება სამყარო? რა არის მისი არხე, ანუ ქვემდებარე-საფუძველი?“ მითოსის ადამიანს აინტერესებდა – „როგორ იღებს დასაბამს ყოველივე ცალკეული არსებული?“ ახალი ადამიანი კი სვამდა კითხვას – „რა არის არსებული, როგორც ასეთი?“

ქრისტემდე VII-VI საუკუნეების მიჯნიდან ძველ საბერძნეთში, ქალაქ მილეტში და შემდგომ სხვა ქალაქებშიც, გამოჩნდნენ ადამიანები, რომლებიც ქმნიდნენ ინდივიდუალურ კონცეფციებს სამყაროს შესახებ. მაშინდელ სამყაროში ეს იყო გაუმართლებელი უცნაურობა, რომელიც თანამედროვე ადამიანის „მოსვლას“ მოასწავებდა. ადრე ინდივიდუალური კონცეფცია სამყაროს შესახებ აბსურდი იყო იმის ფონზე, როდესაც არსებობდა ღვთაებრივი, უცვლელი სიბრძნე. ამ სიბრძნეში გადმოცემული იყო სამყაროს მთლიანი კანონზომიერება, მისი წარსული, აწმყო და მომავალი. ყველაფერი მემკვიდრეობით გადაეცემოდა თაობიდან თაობას. მაგრამ გაჩნდნენ ადამიანები, რომლებსაც აღარ სწამდათ ამ კანონზომიერების, აღარ სწამდათ ღვთაებრივი სასწაულის, რომელიც მართავდა სამყაროს, აღარ სწამდათ ამ სასწაულის პირობებში ადამიანური ბედნიერების მიღწევის. ძველბერძნული პო-

ეზია და ფილოსოფია რომ ხელიხელჩაკიდებული მიდიოდნენ ახალი ადამიანის ასპარეზზე გამოსვლის გზაზე, ეს დიოგენე ლაერტის წიგნშიც შეიმჩნევა, როდესაც ის საბერძნეთში ფილოსოფიის დამწყებებად მითიურ პოეტებს – მუსეოსს და ლინოს მიიჩნევდა. ბერძნული ლირიკა პირველი ეტაპი იყო მითოსის ადამიანის სამყაროს დანგრევაში, მისი ნიჰილიზმი ამბობდა, რომ ღვთაებრივი სასწაულის პირობებში ადამიანური ბედნიერება მიუღწეველია. დარჩა ერთი ნაბიჯი – უნდა დაწყებულიყო ფილოსოფია, რომელიც იტყოდა: – „სასწაული საერთოდ არ არსებობს!“

ბერძნული ტრადიცია ქაოსის მოწესრიგებით და კოსმოსის ჩამოყალიბებით დაიწყო. ჰომეროსთან და ჰესიოდესთან სამყარო კოსმოსია და ამ კოსმოსს „კრავს“ ღმერთების მაგიური ძალები – სასწაული. მილეტელთა ქვემდებარე ინტუიცია კი იყო – „სასწაული არ არსებობს!“ მათი მისწრაფება იყო – აეხსნათ ყველაფერი არა ღმერთების ურთიერთქმედებით, არამედ საგანთა ურთიერთქმედებით. რელიგიურ აზროვნებასთან დაპირისპირებული მილეტელები თუ სამყაროში უბრალოდ „მოხსნიდნენ“ სასწაულს და ამ დროს აზროვნების სხვა წესზე არ გადავიდოდნენ, სამყარო, როგორც კოსმოსი, „შემოფშვხნეოდანოდა ხელში“. მაშინ სამყარო, როგორც მოწესრიგებული მთლიანობა, შეუძლებელი იქნებოდა და იგი უნდა შეერაცხათ ქაოსად და შეგრძნებები კი – „მატყუარად“, მაგრამ აზროვნება თავიდანვე ასეთ ნაბიჯს ვერ გადადგამდა, რადგან ეს იქნებოდა აზროვნებისათვის უსასრულო ნეგაცია, უპერსპექტივო სვლა: რელიგიურ აზრთან და „საღ აზრთან“ მყისიერი და სრული დაპირისპირება, რომელიც, პირიქით, მათ უპირატესობას ცალსახად დაადგენდა. ამიტომ პირველმა ფილოსოფოსებმა კოსმოსი „შეკრეს“ საგნების დონეზე: რახანც სასწაული უნდა „მოეხსნათ“, ისე, რომ კოსმოსი არ „შემოფშვხნეოდანოდა ხელში“, ამიტომ ერთადერთი ალტერნატივა იყო, საგნები, სამყარო „შეეკრათ“ მათ შორის საერთოს, მუდმივის, ქვემდებარის საშუალებით და ეს არის „არხე“. საგნების მრავალფეროვნება ან „გარედან“ „იკვრება“ სასწაულის საშუალებით ან „შიგნიდან“ – არხეთი. თუ დავუშვებთ საგანთა უშუალო ურთიერთქმედებას, რომელიც არ არის გაშუალებული ღვთაებრივი ძალებით, მაშინ უნდა დავუშვათ ის ქვემდებარე, რაც საერთო სუბსტანციაა და რაც ყველაფერშია, რომელიც პირობაა ამ შეკავშირების. არხე არის „ხიდი“ საგნებს შორის.

პირველი ფილოსოფოსი – თაღეს მილეტელი – სწორედ საგანთა შორის ამ „ხიდზე“ აზროვნებდა. მან ფსიქოლოგიურად გადალახა ბერძნული რელიგია, როგორც ამას ოსვალდ შპენგლერი უსვამდა ხაზს. თაღესმა დასვა კითხვა არხეს შესახებ – „რისგან შედგება სამყარო? რა არის ყველაფრის ქვემდებარე – საფუძველი?“ მან სამყაროს მრავალფეროვანი საგნების საფუძვლად გამოაცხადა ერთი. ეს იყო მონიზმი. არხე – ის, რაც ყველაფერს აერთიანებს და ამთლიანებს, თაღესის აზრით, არის წყალი. სერგი დანელია აკეთებს კომენტარს: „თაღესს არც კი დაბადებია აზრი, შესაძლებელია თუ არა პრინციპულად, რომ ერთი რაღაც იყოს ყველაფერში ან ერთი რამ გამოდგეს ყველაფრის ქვემდებარედ“ (სერგი დანელია, ანტიკური ფილოსოფიის ნარკვევები, თსუ გამომცემლობა, თბილისი, 1983, გვ. 89). ფრიდრიხ ნიცშე წიგნში „ფილოსოფოსების შესახებ“ წერდა: იდეაში, რომ ყველაფერი წყალია, არაფერი არაა მითიური და ალეგორიული. გერმანელი მოაზროვნის აზრით,

ეს იდეა ჩანასახის სახით, მაგრამ სრულფასოვანი განყენებული აზროვნების გარეშე, გვეუბნება, რომ „ყველაფერი ერთია“. ამით ის გვევლინება პირველ ფილოსოფოსად. „თალესი აცნობიერებდა არსებულის ერთიანობას და იმისათვის, რომ თავისი განაზრებები გაეცნო ადამიანებისათვის, საუბრობდა წყალზე!“ (გვ. 251). „თალესი მიუთითებს იმის აუცილებლობაზე, რომ გამარტივდეს მრავალფეროვნების სამყარო; ის მიისწრაფვის იქითკენ, რომ დაიყვანოს ის მარტივ ახსნამდე და დაასაბუთოს, რომ ის სხვა არაფერია, თუ არა წყლის ერთიანი თვისება, მხოლოდ მის სხვადასხვა გამოხატულებებში“ (Фридрих Ницше. Попурри. Минск 1997 გვ. 255), – წერს ფილოსოფოსი. თალესთან წყლისგან შედგება ყველაფერი, წყლიდან წარმოიშობა (ინარმოება) ყველაფერი, წყალი არის უცვლელი და მარადიული, ყოველივე მისგან წარმოშობილი კი ცვალებადი და დროებითი. წყალი არის სამყაროს ერთიანობის პრინციპი. ყველაფერი წყლიდან წარმოიშობა და ისევ წყალს უბრუნდება. წყალი არსებულის წრებრუნვასაც განსაზღვრავს.

საერთოს საფუძველზე, როგორც ქვემდებარის მიერ ყველაფრის „შეკვრის“ შედეგად, სამყაროში გამოიყო ორი პლასტი – შინაგანი და გარეგანი. დაიწყო ყოფიერების „გახლეჩის“ პროცესი, რომელიც სრულებით უცხო იყო მითოსის ადამიანისათვის. ეს პროცესი არის სინამდვილის არარეალურად გამოცხადების და შეგრძნებების შემეცნებითი ღირებულების დამდაბლების და ქრობის პროცესთან პარალელური. წყალი თალესთან არის სამყაროს არხე, სუბსტანცია, ყველაფრის ქვემდებარე, რომელიც არის სამყაროს შინაგანი არსი, ხოლო მისი გარეგამოვლინების ფორმებია სამყაროს მრავალფეროვანი საგნები. ყველაფერი წყალია არსობრივად, შინაგანად, ხოლო გარეგნულად გამოიყურება სხვადასხვაგვარად. ამიტომ სამყარო ისეთი არ არის ზუსტად, როგორიც მოჩანს. სამყაროში გვაქვს შინაგანი და გარეგანი, როგორც ცალკეულ საგნებში. შინაგანი – წყალი – აერთიანებს ყველაფერს, ის არის საერთო. შინაგანად სამყარო მხოლოდ წყალია და მეტი არაფერი. მითოსის ადამიანისათვის ყოფიერების სტრუქტურა იყო ერთიანი, მთლიანი, მასში პლასტები არ გამოიყოფოდა; იყო მხოლოდ საკრალური და პროფანული ადგილები სამყაროში, მაგრამ შინაგანს და გარეგანს ეს ადამიანი არ იცნობდა. ლოგოსის ადამიანი ყოფიერების სტრუქტურაში შინაგანი და გარეგანი პლასტების გამოყოფით იწყება. ამიტომაც თალესისათვის ადამიანის შეგრძნებები არ გადმოსცემს სამყაროს ზუსტად ისეთს, როგორიც ის არის. ის კი არის წყალი. ადამიანის შეგრძნებები ვერ ხედავს სამყაროს შინაგან არსს, არხეს და ამიტომაც შეგრძნებები ნეგატიურად ცუდია. გომპერცის აზრით, „მას შემდეგ, რაც იონიელებმა ყოველივეს საფუძვლად აღიარეს ერთი ნივთიერება, ეჭვი შეიტანეს შეგრძნებების ჭეშმარიტებაში“ (Т. Гомперц греческие мыслители. СПб, 1911:44). სამყაროს შემეცნებაში მთავარი ხდება გონების, რაციოს პრიმატი, რადგანაც გონება ანალიზის გზით ადგენს, რა არის სამყაროს ქვემდებარე სუბსტანცია, რაც შეგრძნებებით არ მოჩანს. თუმცა შეგრძნებები არ გვატყუებენ, რადგანაც, რასაც ისინი გადმოსცემენ, სწორია, მაგრამ მათი უნარი იმდენად შეზღუდულია, რომ ვერ სწვდება რეალურ სამყაროს სიღრმეში. შეგრძნებები ნაკლოვანია შემეცნებისას და ამას ჰქვია, რომ ისინი ნეგატიურად ცუდია, რაც წარმოუდგენელი იყო მითოსის ადამიანისათვის. მისთვის შეგრძნებები

გადმოსცემდნენ სამყაროს რეალობას ისეთს, როგორიც ის ზუსტად იყო. უილიამ გათრი წერს: „ფილოსოფია დაიწყო რწმენით, რომ ამ გარეგნული ქაოსის იქით არსებობს ფარული მუდმივობა და ერთიანობა, რომელსაც თუ შეგრძნებებით არა, გონებით მაინც ვწვდებით“ (უილიამ გათრი, ბერძენი ფილოსოფოსები, თბილისი, 1983:40) და აგრძელებს: – „მთავარია იმისი რწმენა, რომ ჩვენი გარემომცველი უნივერსუმის გარეგნული მრავალფეროვნებისა და უწესრიგობის მიღმა არსებობს გონებისათვის მისაწვდომი ძირეული სიმარტივე და მდგრადობა“ (უილიამ გათრი, ბერძენი ფილოსოფოსები, თბილისი, 1983:42), – აი, ამ რწმენით იყო შეპყრობილი თალესი.

ამ ყოველივედან გამომდინარე, ლოგოსის ადამიანისათვის დაიწყო თვალხილული სამყაროს ღირებულებითი დისკრიმინაციის პროცესი, იგი თალესის მოსწავლეებში უფრო გამოკვეთილი გახდა. რაც მითოსის ადამიანისათვის სრულებით გაუგებარი იყო – ძველი ადამიანისათვის თვალხილულ სამყაროს ერთადერთი და უმაღლესი ღირებულება ჰქონდა.

მაშასადამე, თუკი მითოსის ადამიანი ჰომეროსთან და ჰესიოდესთან თვლიდა, რომ სამყაროს ყოფიერება არ არის დაყოფილი შინაგან და გარეგან პლასტებად, რომ შეგრძნებები კარგია და სწორად აღწერს სინამდვილეს და რომ თვალხილული სამყარო არის ერთადერთი და უმაღლესი ღირებულების სამყარო, პირველმა ბერძენმა ფილოსოფოსმა განაცხადა, რომ სამყაროში არის შინაგანი და გარეგანი პლასტი, რომ შეგრძნებები არ გადმოსცემს ზუსტ სინამდვილეს და ნეგატიურად ცუდია და რომ თვალხილული სამყაროს ღირებულება არ არის აბსოლუტური. ეს იყო სამყაროს სრულებით სხვა „ინტერპრეტაცია“ – ადამიანში ლოგოსის განვითარების დასაწყისი, რომლის ჩანასახოვან მდგომარეობას ვაკვირდებით პირველ იონიელთან.

თალესი, ქალაქ მილეტში, რომელიც საბერძნეთის მცირეაზიული მხარის – იონიის ქალაქი იყო, საუბრობდა სამყაროს გამარტივებაზე, ყველაფრის ერთიანობაზე და წრებრუნვაზე, შინაგანის და გარეგანის გამიჯვნაზე, გრძნობებისადმი უნდობლობაზე, თვალხილული სამყაროს აბსოლუტურ ღირებულებაში ეჭვის შეტანაზე. მან უარყო სასწაული, რომ ღვთაებრივი სასწაულის მოქმედებით უნდა ავხსნათ სამყარო და კონცენტრაცია გააკეთა სამყაროს შინაგან შემადგენელზე. არხეს, ქვემდებარეს საფუძველზე უნდა ავხსნათ სამყაროში ყველაფერი, ყველა მოქმედება, მაგრამ სასწაულის „მოხსნით“ გაიმიჯნა არა მარტო არსებულის შინაგანი და გარეგანი პლასტი, არამედ არაორგანული ბუნების, ორგანული ბუნების და საზოგადოების სიბრტყეები. გამოცალკევდა და თავის, შინაგან ურთიერთქმედებებს დაემორჩილა არაორგანული მატერია, ორგანული მატერია, სოციუმი და ფსიქიკა. „დაიბადა“ ფსიქიკის მქონე ადამიანი. ადრე ღმერთების მაგიური ძალები მართავდა ყველაფერს და ამ სფეროებს შორის არავითარი სპეციფიკური სხვაობები არ იყო. რა ძალითაც და პრინციპითაც მოქმედებდა ქვა ან კლდე, იმ ძალითაც მოქმედებდა ხე ან ფრინველი და ადამიანი, რადგანაც სინამდვილეში მოქმედებდნენ მხოლოდ ღმერთები. თალესიდან კი იწყება ყველა სფეროს გამოყოფა იმით, რომ იწყება სხვადასხვა სფეროში ურთიერთქმედებების სპეციფიკური მიზეზებისა და მექანიზმების კვლევა-დადგენა. ორ ქვას სპეციფიკური მიმართება აქვს ერთმანეთთან და ღმერთების სასწაული აქ არაფერ შუაშია, ორ ცოცხალ ორგანიზმს ასევე მიმართების და ურთიერთქმე-

დების სხვა, სპეციფიკური მექანიზმები გააჩნია, ვიდრე ქვებს, ხოლო ორ ადამიანს, როგორც საზოგადოების წევრებს და ფსიქიკის მქონე სუბიექტებს, კიდევ სხვა სპეციფიკური ურთიერთქმედების მექანიზმები აქვთ, ვიდრე ქვებს ან ცხოველებს. ღმერთების სასწაულის გამორიცხვით იყოფა სამყაროს სფეროები, რომლებიც სხვადასხვა კანონების მოქმედების ასპარეზებად განიხილება. აქ, ყველგან, პირველი ფილოსოფოსები ეძებენ ყველაფერს, გარდა ღვთაებრივი მაგიური ძალების მოქმედებისა. ამ კუთხით პირველივე ნაბიჯები ძალზე გაბედულია, მაგრამ ჩამოუყალიბებელი და ხშირად არც ისე ცხადი. პირველი ფილოსოფოსები მაინც იყვნენ მითოსის ადამიანის ცნობიერების ისეთი თვისებით „შეპყრობილნი“, როგორიც არის ჰილოძოიზმი (სამყაროში ყველაფერი ცოცხალია).

ლოგოსის ადამიანის დაბადებით სამყაროში გაჩნდა ადამიანი, როგორც სამყაროში განსხვავებული, უნიკალური არსება, რომელიც არის არაორგანული და ორგანული ბუნების ნაწილი, სოციუმის წევრი და ფსიქიკის მქონე. შესაბამისად, ფილოსოფიამ გახსნა ბუნების და ადამიანის შემსწავლელი მეცნიერებების შესაძლებლობა. ამიტომ ყველა მეცნიერებას საფუძველი უკვე ანტიკურ საბერძნეთში ჩაეყარა. დელფოს ორაკულის წარწერა – „შეიცან თავი შენი“ – უკვე სულ სხვაგვარად წაიკითხებოდა, ვიდრე ამას კითხულობდა მითოსის ადამიანი: თვითშემეცნება საკუთარ თავში, როგორც სამყაროს ობიექტურ ნაწილში, ღვთაებრივი ძალების მოქმედებების აღწერა და წინასწარმეტყველება კი არ იყო, არამედ ინდივიდუალური ფსიქიკის და ავტონომიური მორალის მქონე არსების საკუთარ თავში „ჩახედვა“, ფსიქიკაში, როგორც შინაგანში, სუბიექტურ „სამყაროში“ მიმდინარე პროცესების და მისი გარეგამოვლინებების აღწერა და პროგნოზირება. ასეთ სუბიექტურ განზომილებას მითოსის ადამიანი არც იცნობდა.

თაღესის მოსწავლე – ანაქსიმანდრე აგრძელებს თავისი მასწავლებლის მიერ დაწყებულ გზას, მაგრამ მას ახალი პასუხი აქვს: მისთვის „არხე“ არის არა წყალი, არამედ *ἄπειρον* („აპეირონი“). ეს ბერძნული სიტყვა ნიშნავს განუსაზღვრელს. იმას, რასაც არც რაიმე განსაზღვრული თვისება აქვს და არც რაიმე განსაზღვრული ფორმა, არც დროში და სივრცეშია განსაზღვრული. არისტოტელე აპეირონს ასე ახასიათებს – „ყველაფრის შემცველობა და ყველაფრის მართვა“. აპეირონი არის ყველაფრის უდასაწყისო საწყისი, სამყაროში ყველაფრის ქვემდებარე, საიდანაც წარმოიშობა ყველაფერი და ისევ მას უბრუნდება. წარმოშობა კი არის მოძრაობა, როდესაც აპეირონს საგანი გამოეყოფა, „საიდანაც საგნები წარმოიშვნენ, იმასვე უნდა დაუბრუნდნენ აუცილებლობით. მათ ერთმანეთს უნდა მიაყენონ სასჯელი და ტანჯვა დროის ნესრიგისა და უსამართლობის გამო“, – წერს ანაქსიმანდრე. თაღესისაგან განსხვავებით, ანაქსიმანდრესთან არსებულის ღირებულება კიდევ უფრო დამდაბლებულია იმით, რომ ყოველი არსებული „ისჯება“ აპეირონიდან გამოყოფით – არსებობის დაწყებით და ისევ აპეირონს უბრუნდება – ასრულებს ინდივიდუალურ არსებობას. არსებობა „უსამართლობაა“, დანაშაულია. აპეირონს გრძნობის ორგანოებით ჩვენ ვერ აღვიქვამთ, ეს შეუძლებელია, მისი „დანახვა“ მხოლოდ გონებრივი მოაზრებითაა შესაძლებელი, შეგრძნებები ნეგატიურად ცუდია, ამიტომ თვალხი-

ლული სინამდვილის რეალურობა დაბალი ხარისხისაა. ანაქსიმანდრეს მოსწავლე – ანაქსიმენე კი ახალ არხეს წამოაყენებს. მისი აზრით, სამყაროს ქვემდებარე, ყველაფრის მასალა არის ჰაერი. ჰაერია ის, რისგანაც ყველაფერი შედგება, რისგანაც ყველაფერი წარმოიშობა და ისევ მასვე უბრუნდება. ჰაერია სამყაროს მრავალფეროვნების შინაგანი არსი.

კიდევ ერთი დიდი იონიელი ფილოსოფოსი – ჰერაკლიტე – ქალაქ ეფესოში ცხოვრობდა. მან სამყაროს ყველაფრის მმართველ არხედ ლოგოსი – *λόγος*, ანუ მსოფლიო გონება გამოაცხადა, რომლის მატერიალურ გარეგამოვლინებას წარმოადგენს ცეცხლი. ლოგოსი არის სამყაროს შინაგანი კანონზომიერება, კოსმიური წესრიგი, თავისებური გონება, რომელიც ყველაფერს მართავს – „ცეცხლი გონიერია და იგია მიზეზი სამყაროს მთელი წყობისა“, – წერს ჰერაკლიტე (ფრაგმენტი 113). ცეცხლისგან წარმოიშვის ყველაფერი და ისევ ყველაფერი ცეცხლს უბრუნდება. ეფესელ მოზროვნეს შემოაქვს ბავშვის მეტაფორა – მისთვის ბუნება ბავშვია, რომელიც ქვიშაში კენჭებით თამაშობს, იგი მუდმივად და უმიზნოდ აგებს და ანგრევს – „მარადისობა ბავშვს ჰგავს, კენჭებით მოთამაშეს: ბავშვის სამეფო“, – წერს ეფესელი (ფრაგმენტი 52). ეს გონიერი კანონზომიერება, სამყაროს წესრიგი სამყაროსათვის გარედან კი არ არის თავს მოხვეული, ღმერთების მაგიური ძალების მოქმედებები კი არ არის, არამედ თვით ბუნებრივი მოვლენების ურთიერთქმედებაში არსებობს. ლოგოსი თვით სამყაროს საგნებშია იმანენტურად მოცემული. როგორც სერგი დანელია წერს, სამყარო არის „ორგანიზმი“, რომელიც თავად აძლევს თავის თავს წესს. – „სიბრძნე სხვა არა არის რა, თუ არა იმის აღიარება, რომ გონება განაგებს ყოველს ყოვლის მეშვეობით და ყოვლის წიად“ (ფრაგმენტი 41). დანელია ასეთი სიტყვებით გადმოსცემს ეფესელის ფილოსოფიის მთავარ გაგებას – „ვინ არის ბუნების რეგულატორი? ეს რეგულატორია სიბრძნე (ლოგოსი), მაგრამ რაკი ეს სიბრძნე ბუნების გარეშე არ არსებობს, მისგან განცალკევებულად, ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ ბუნება ისეა აგებული, რომ ის თვითონ არის საკუთარი თავის რეგულატორი: ბუნებაში არსებული ძალები ისეა მოწყობილი, რომ მათი მოქმედება ერთი მეორეს უთანხმდება, წესს აძლევს, კალაპოტში აყენებს. ავიღოთ მაგალითისათვის დღე და ღამე ან ზამთარ-ზაფხულის წესიერი თანმიმდევრობა, თავდება დღე, იწყება ღამე და თავდება ღამე, იწყება დღე და ეს იმიტომ ხდება, რომ ღამის და დღის გამომწვევი მიზეზები წინასწარ არიან ურთიერთშორის შეთანხმებულნი“ (სერგი დანელია, ანტიკური ფილოსოფიის ნარკვევები, თბილისი, 1983:167). ჰერაკლიტეს აზრით, სამყარო არის კოსმოსი, მშვენიერი ჰარმონია, რომელიც უხილავია, თვალთ ვერ დაინახება, არამედ გონებით – „უხილავი ჰარმონია უფრო სრულქმნილია, ვიდრე ხილული“ (ფრაგმენტი 54). შემდეგ ფრაგმენტში ვკითხულობთ – „ხილულ საგანთა შემეცნებისას კაცნი ისევე ტყუვდებიან, როგორც ჰომეროსი“ (ფრაგმენტი 56). ჰერაკლიტესთან უკვე ცხადად ჩანს თვალხილული სინამდვილის ღირებულებითი დისკრიმინაცია და რომ შეგრძნებები ნეგატიურად ცუდია, ვერ გადმოსცემენ სრულად სინამდვილეს. ამით იგი უპირისპირდება ჰომეროსის ტრადიციას. ეფესელი ფილოსოფოსისთვის სამყაროს შინაგანი არსი – ლოგოსი – არის ნამდვილი, რაც

„ფხიზელთა“ მიერ შეიმეცნება, ხოლო თვალხილული, გარეგნული სინამდვილე არის მოჩვენებითი, რაც „მიძინარეთა“ შემეცნების ობიექტია.

შესაბამისად, როგორც ანაქსიმანდრე მოუწოდებს, რომ ადამიანი უნდა დამორჩილდეს აპეირონის კანონზომიერებას, ჰერაკლიტე მოუწოდებს, რომ ადამიანის ვალია, დამორჩილდეს ლოგოსის კანონზომიერებას. სხვაგვარად ადამიანური ბედნიერება მიუღწეველია – „ამიტომ ჩვენი ვალია, მივსდევდეთ ყოვლადს და საერთოს. და თუმცა საერთო – მარადიული გონებაა...“ (ფრაგმენტი 2).

ქრისტემდე V საუკუნის ფილოსოფოსი – დიოგენე აპოლონიელი, რომელიც იონური სკოლის მიმდევარი იყო, არხედ გონიერ ჰაერს აცხადებდა. კოსმოსი მისი აზრითაც იმიტომ არის მოწესრიგებული, რომ ის, რაც მას მართავს – ჰაერი, იმთავითვე გონებით არის აღჭურვილი. სერგი დანელია წიგნში „ანტიკური ფილოსოფიის ნარკვევები“ გადმოგვცემს აპოლონიელის აზრთა წყობას, თუ როგორ ასაბუთებს იგი თავისი არხეს აუცილებლობას: „საგნებს უნდა ჰქონდეთ საერთო საფუძველი, ვინაიდან ამის გარეშე შეუძლებელია მათი ურთიერთობა ან ერთიდან მეორეში გადასვლა. რომ საგანს სრულიად არაფერი ჰქონოდა საერთო სხვა საგნებთან, ის ჩამწყვედული იქნებოდა თავის საკუთარ არსში და არავითარი რეალური კავშირი არაფერთან ექნებოდა, ვინაიდან ყოველი ურთიერთობა შესაძლებელია მხოლოდ საერთო საფუძველზე, რომელიც ხიდს დებს საგნებს შორის. ბუნების ყველა საგანს შორის არის კავშირი, ურთიერთობა, ბუნება მთლიანობაა. ამიტომ ცხადია, რომ ბუნების ყველა საგანს ერთი და იგივე საფუძველი აქვს და ეს საფუძველია სწორედ გონიერი ჰაერი“ (სერგი დანელია. ანტიკური ფილოსოფიის ნარკვევები, თბილისი, 1983:116). ეს სიტყვები კარგად აღწერს პირველი ფილოსოფოსების აზროვნების სტილს, სამყაროს მათეულ ინტერპრეტაციას, რითიც ისინი განსხვავდებოდნენ მითოსის ადამიანისაგან და რა მიმართულებითაც გადადგეს მათ პირველი ნაბიჯი ახალ სამყაროში.

ფრიდრიხ ნიცშე წიგნში „ფილოსოფოსების შესახებ“ ჰერაკლიტეზე წერს: „მან ჩამოგლიჯა ფარდაგი ყველა სანახაობათა შორის უდიდესს“ (Фридрих Ницше. Попурри. Минск, 1997:271) და ეს ითქმის იონიური სკოლის ყველა წარმომადგენელზე, საერთოდ ფილოსოფიაზე, მეცნიერებაზე. პირველმა ფილოსოფოსებმა „ჩამოგლიჯეს ფარდაგი“ სამყაროს და ადამიანები გაახედეს იქეთკენ, საითკენაც ისინი არასოდეს იყურებოდნენ: თვალხილული სინამდვილის მიღმა, სამყაროს შინაგანი კანონზომიერებისაკენ. პირველმა ფილოსოფოსებმა მოხსნეს „სასწაული“ და გაამარტივეს სამყარო, მასში ერთიანობა დაინახეს. ეს ერთიანობა იყო შინაგანი, რომელიც გრძნობის ორგანოებით არ აღიქმებოდა, არამედ გონებით. ამიტომ გაიმიჯნა შინაგანი და გარეგანი პლასტები სამყაროში, დამდაბლდა შეგრძნებების შემეცნებითი შესაძლებლობები და გაქრა თვალხილული სინამდვილის აბსოლუტური ღირებულება. პირველმა ფილოსოფოსებმა „გადასწიეს“ „სასწაულის ფარდაგი“, რაც გადაკრული იყო სამყაროს სიღრმისეულ არსზე, მათ ამოძრავებდათ იმისი რწმენა, რომ ამ „ფარდაგს“ მიღმა ყველაფერი მარტივია, ყველაფერი ერთია. სამყარო, როგორც მრავალფეროვან „საგანთა“ „უდიდესი სანახაობა“, რომელიც თავისი იმპო-

ზანტურობით ჩვენს გრძნობებს მთლიანად იპყრობს, გონებით დანახული, ძალზე მარტივ პრინციპებზე ყოფილა აგებული. რწმენა, რომ ყველაფერი ერთია და მარტივია, როგორც უილიამ გათრი ამბობს, მთავარი „ინსტინქტი“ ყოფილა პირველი კონცეფციების შემქმნელებისათვის. მათ დაინახეს ის, რასაც ვერ ხედავდა აქამდე ადამიანი, რადგანაც მითოსის ადამიანს არ შეეძლო აქეთკენ „გახედვა“. „სასწაულის ფარდაგს“ მიღმა კი გამოჩნდა, რომ სამყაროს საგნებს აქვთ საერთო საფუძველი, „წინასწარ დადგენილი“ ურთიერთხემოქმედების მექანიზმი, „რეგულაციის“ წესი, რომლის გარეშეც საგნებს შორის არავითარი კავშირი არ შედგებოდა, რომლის გარეშეც სამყარო, როგორც უზარმაზარი აგრეგატი-კოსმოსი ვერ იარსებებდა – ყოველი საგანი, მოვლენა მოწყვეტილი იქნებოდა სხვა საგანთან ან მოვლენასთან ურთიერთხემოქმედების შესაძლებლობას. ურთიერთხემოქმედება ნიშნავს საერთო საფუძველს, ქვემდებარეს, არხეს.

ამ ყოველივეს საფუძველზე სამყაროში „გაჩნდა“ სფეროები, რომლის შესახებაც ძველ ადამიანს წარმოდგენაც არ ჰქონდა: გამოიყო სინამდვილის არაორგანული, ორგანული, სოციალური და ფსიქოლოგიური სფეროები, სადაც ყველგან შესაბამისი მეცნიერებების ჩამოყალიბება-განვითარება დაიწყო; ფიზიკა, ბიოლოგია, ფსიქოლოგია მხოლოდ ამ დროს გახდა შესაძლებელი; სამყაროს ინდივიდუალური კონცეფციების შემქმნელებმა აქტიურად დაიწყეს ამ სფეროების კანონების და მექანიზმების დადგენა, რომელიც განსხვავდებოდა ერთმანეთისგან. გაიხსნა ახალ-ახალი მეცნიერების დარგის წარმოქმნის შესაძლებლობა, რომელიც საუკუნეების მანძილზე გრძელდებოდა და იგი დღესაც არსებობს. ფსიქოლოგია, როგორც ადამიანის შინაგანი, სულიერი პროცესების შესწავლა, რომელიც საფუძველი ხდება მისი ქცევითი გარეგამოვლინებების – შესაძლებელი გახდა. ესეც იყო „სასწაულის ფარდაგის ჩამოგლეჯვის“ ეფექტი.

ლოგოსის ადამიანის დაბადების დროს ხდება ახალი ადამიანის მიერ სამყაროს „ხედვის“ სრული გადორიენტირება: ადამიანი გახდა სამყაროს უნიკალური არსება, რომელიც ქმნის სამყაროს შესახებ ინდივიდუალურ კონცეფციებს. მის არსებას, მის მოქმედებებს ვერ გავიგებთ ვერც ერთი სხვა არსების შესწავლიდან, სამყაროს რომელიმე სხვა ნაწილის დაკვირვებიდან, ისე, როგორც ეს შესაძლებელი იყო მითოსის დროს. ახალმა სულიერმა სტრუქტურამ განსაზღვრა მსოფლიო ცივილიზაციების განვითარების მომავალი ლერძი. ადამიანი, რომელიც თავად აკვირდება სამყაროს და თავად გვეუბნება ეს სამყარო როგორია, იყო სრული სიახლე კაცობრიობის ისტორიაში, რომელიც მითოსის ადამიანისათვის იქნებოდა ნონსენსი. ეს იყო ტრადიციის სრული უარყოფის პერიოდი, რომელიც ბერძნულ ლირიკაში ჰომეროსი-ჰესიოდესეული ღირებულებების გაუფასურებით გამოიხატა და ფილოსოფიაში ახალი ღირებულებების დადგენით დასრულდა. თუკი ბერძენი პოეტები უარყოფდნენ, რომ სამყაროს კანონზომიერებისადმი მორჩილებით, რომელიც ღმერთების სასწაულით არის დადგენილი და შენარჩუნებული, შესაძლებელი იყო ადამიანური ბედნიერების მიღწევა, ბერძნულმა ფილოსოფიამ შემოიტანა ახალი იდეალი – სამყაროს კანონზომიერებისადმი მორჩილებით, რომელიც სამყაროსადმი იმანენტურია, შესაძლე-

ბელია ადამიანის მიერ საკუთარი ადგილის დამკვიდრება და ბედნიერების პოვნა ცხოვრებაში. ასეთი რამ ჰერაკლიტესთან იყო ლოგოსისადმი მორჩილება. ფილოსოფოსთა აზრით, ჩვენ არა ღვთაებრივ სასწაულს, ან რომელიმე პიროვნებას, არამედ სამყაროს შინაგან კანონზომიერებას უნდა ვმორჩილებდეთ – „მე კი არა, ლოგოსის ხმას მიუგდე ყური“, – გვეუბნება ჰერაკლიტე (ფრაგმენტი 50).

მსოფლიოს სხვადასხვა კუთხეში – საბერძნეთში, ინდოეთსა და ჩინეთში ფილოსოფიის დაწყებით დაიწყო ადამიანში ლოგოსის განვითარების ხანგრძლივი პროცესი, რომელიც საბოლოოდ უნდა დასრულებულიყო ადამიანში ფილოსოფიური და მეცნიერულ-ტექნიკური აზროვნების სრულყოფით და გილგამეშის მიერ უძველეს დროში დასმული ამოცანების გადაწყვეტით. ამისათვის „დაიბადა“ ახალი ადამიანი, რომელიც არის იგივე თანამედროვე ადამიანი და რომელმაც დაიწყო ღვთაებრივი სიბრძნისგან დამოუკიდებლად საკუთარი გონების და შემეცნებითი უნარების განვითარება. ამიტომაც „დავინყებულ“ იქნა უძველესი სიბრძნე, რომელიც თაობიდან თაობას გადაეცემოდა ხელუხლებელი. ადამიანი მოსწყდა მითოლოგიურ მატრიცას და ეს აუცილებელი პირობა იყო ადამიანის ლოგოსის განვითარების დაწყებისათვის, ახალი სულიერი სტრუქტურის შექმნისათვის. ადამიანის და დედამიწის ისტორიაში კიდევ ერთხელ განხორციელდა „გლობალური დავინყება“, რადგანაც, როგორც ჩვენ ვთქვით, ახლის შექმნის ეპოქა მოითხოვს ყოველთვის ძველის განდევნას, ყველაფრის „დავინყების საბურველში“ გახვევას, მის „გადამალვას“ – ეს იყო შენახვა მომავალი გამომზეურებისათვის. ძველი, ღვთაებრივი სიბრძნის „შენახვა-გადამალვა“ კი მოხდა საიდუმლო მისტერიებსა და საიდუმლო საზოგადოებებში – ეზოთერიზმში. ძველ საბერძნეთში ეს მოხდა ორფიზმში, სხვადასხვა საიდუმლო მისტერიაში და სხვადასხვა საიდუმლო საძმოში. პითაგორა ამ მოვლენის ყველაზე კარგი მაგალითი იყო.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. სერგი დანელია, ანტიკური ფილოსოფიის ნარკვევები, თსუ გამომცემლობა, თბილისი, 1983.
2. ულიამ გათრი, ბერძენი ფილოსოფოსები, თბილისი, 1983.
3. ჟურნ. „ლარი“, #1, ხელოვნება, თბილისი, 1991.
4. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. “Мысль” Москва. 1979.
5. Т. Гомперц, Греческие мыслители. СПб. 1911
6. Фридрих Ницше. Попурри. Минск. 1997.
7. K.Jaspers. Einfuhrung in die Philosophie. Munchen. 1971.

Elizbar Elizbarashvili

THE BEGINNING OF PHILOSOPHY AS THE “BIRTH” OF MAN OF LOGOS IN THE HISTORY

Summary

Greek philosophical thinking began in the 7th-6th centuries before Christ. It began with the denial of miracles, that the processes of universe are not governed and managed by divine, magical forces. Man's innocent pre-philosophical angle of vision that everything is real, everything is a miracle, has been destroyed. The belief in the regularity of the universe, that the obedience to this regularity is the prelude to human happiness, has disappeared.

This is the epoch in the history of the peoples of the whole world, when the existence of the mythic human ends and the new human is being born. We call this new human the Logos human. And the premonition of this grand historical event was the appearance of the hero Odysseus. He informed the universe about the Logos human, the new universe, the new possibilities that would solve the task set by Gilgamesh – the question of immortality. This is the era when human begins to “stand on his own feet”, interpret the universe based only on himself, set goals and move towards them. During the last millennia, the Mythos human realizes that by remaining like this, he would not be able to absorb and fully master the divine wisdom. In order for human to be able to fully absorb and use the mythological matrix as divine wisdom, the Logos human should have been born, who would have been risen to the “Gods” in the perfection of this Logos and “read” their wisdom and technologies. It is a complete reorientation of the worldview and the beginning of a philosophy that gives birth to scientific and technical thinking. Finally, with Plato, philosophy was registered as a way of elevating human to the Gods. We can say that philosophy is the essence of a new human.

In the VII-VI-V centuries, a new type of spiritual structure emerged; the individual first began to create concepts, to build human “wisdom”. These were new spiritual practices based on the full awakening of individual consciousness. This was accompanied by doubting the order of the world, nihilism and “forgetting” the past, banishing past wisdom to secret mysteries, secret societies. Rudolf Steiner also spoke about it. Wisdom became esoteric, and in the exoteric we had human thinking attempts in philosophy and science.

From the end of the 7th-6th centuries before Christ in ancient Greece, in the city of Miletus and later in other cities, there appeared people, who created individual concepts about the world. In the world at that time, it was an unjustified strangeness that would lead to the “coming” of modern human. Before, an individual's conception of the world was absurd in the background of an existence of divine, immutable wisdom. In this wisdom was conveyed the whole regularity of the universe, its past, present and future. Everything was inherited from generation to generation. But people appeared who no longer believed in this regularity, no longer believed in a divine miracle that ruled the universe. They no longer believed in achieving human happiness under the conditions of this miracle. That ancient Greek poetry and philosophy went hand in hand on the way to the emergence of a new human, this can also be seen in the book of Diogenes Laertes, when he considered the mythical poets Museos and Lino as the founders of philosophy in Greece.

The Greek tradition began with ordering chaos and shaping the cosmos. With Homer and Hesiod, the universe is a cosmos, and this cosmos is “bound” by the magical powers of the Gods – a miracle. The underlying intuition of the Milesians was – “There is no miracle!” Their aspiration was to explain everything not by the interaction of Gods, but by the interaction of things. If the Milesians, opposed to religious thinking, simply “removed” the miracle from the universe and did not switch to another way of thinking, the universe, like the cosmos, would “fall apart in their hands”. Then the universe as an orderly wholeness would be impossible and it would have to be called chaos and sensations as “deceivers”. But thinking could not take such a step from the beginning, because it would be an infinite negation for thinking, a hopeless move: an immediate and complete confrontation with religious thought and “common sense”, which, on the contrary, would unequivocally establish their superiority. Therefore, the first philosophers “tied” the cosmos at the level of things: because they had to “remove” the miracle, so that the cosmos did not “fall apart in their hands”, so the only alternative was to “tie” the things, the universe between them by means of the common, the permanent, the subordinate, and this is ἀρχή (“arche”). The diversity of things is either “connected” from the “outside” by means of a miracle, or “from the inside” – by the “arche”. If we allow the direct interaction of things, which is not mediated by divine powers, then we must allow that which is underlying, which is the common substance and which is in all that is the condition of this connection. The “arche” is a “bridge” between things.

On the general basis, as a result of the “binding” of everything by the underlayer, two layers were distinguished in the universe – internal and external. The process of “splitting” of existence began, which was completely alien to the Mythos human. This process is parallel to the process of declaring reality as unreal and lowering the cognitive value of sensations. Water with Thales is the “arche” of the universe, the substance, the underlayer of everything, which is the inner essence of the universe, and the forms of its external manifestation are the diverse objects of the universe. Everything is water in essence, internally, and outwardly it looks different. Therefore, the universe is not exactly what it seems. In the universe we have internal and external, as in separate things. Internal – water – unites everything, it is common. Internally, the universe is just water and nothing else. The structure of existence for the Mythos human was unified, whole, there were no layers in it; there were only sacred and profane places in the universe, but the internal and external were unknown to this human. The Logos human begins by separating the internal and external layers in the structure of being. Therefore, for Thales, human sensations do not convey the universe exactly as it is. And it is water. Human sensations do not see the internal essence of the universe, the “arche” and therefore, sensations are negatively bad. According to Gompertz, “after the Ionians recognized one substance as the basis of everything, they doubted the truth of sensations” (Gomperz. Greek thinkers. SPB 1911 p. 44). In the cognition of the universe, the primacy of the mind, the ratio, becomes the main thing, because the mind, through analysis, determines what is the underlying substance of the universe, which is not visible through sensations. However, sensations do not deceive us, because what they convey is correct, but their ability is so limited that they cannot reach the depths of the real universe. Sensations are deficient in cognition and are said to be negatively bad. which was unimaginable for the Mythos human. For him, sensations conveyed the reality of the universe as it was. William Guthrie writes – “Philosophy began with the belief that

beyond this external chaos there is a hidden permanence and unity, which we can reach if not through sensations, at least through the mind” (William Guthrie. Greek Philosophers. Tbilisi 1983 p. 40) and continues – “the main thing is to believe that behind the external diversity and disorder of the universe that surround us, there is a basic simplicity and stability accessible to the mind” (Uliam Guthrie. Greek Philosophers. Tbilisi 1983 p. 42). – Thales was obsessed with this belief.

Based on all this, the process of value discrimination of the visible universe began for the Logos human, it became more pronounced among the students of Thales. What was completely incomprehensible to the Mythos human – for the ancient human the visible universe had the only and highest value.

With the birth of the Logos human, a human appeared in the universe as a different, unique being in the universe, a part of inorganic and organic nature, a member of society and having a psyche. Accordingly, philosophy opened the possibility of natural and human sciences. Therefore, the foundation of all sciences was already laid in ancient Greece. The inscription of Delphi’s oracle – “Know thyself” – was already read in a completely different way than what the Mythos human read: self-cognition in oneself, as an objective part of the universe, was not a description and prediction of the actions of divine forces, but a being with an individual psyche and autonomous morality in oneself “insight”, describing and predicting the processes taking place in the psyche, as in the internal, subjective “universe” and its external manifestations. Such a subjective dimension was not even known to the Mythos human.

On the basis of all this, spheres “emerged” in the universe, about which the ancient human had no idea: inorganic, organic, social and psychological spheres of reality were distinguished, where the formation and development of relevant sciences began everywhere; physics, biology and psychology became possible only at this time; creators of individual concepts of the universe actively began to determine the laws and mechanisms of these spheres, which differed from each other. The opportunity to create a new field of science was opened, which lasted for centuries and it still exists today. Psychology, as the study of the internal, spiritual processes of a person, which becomes the basis of his behavioral manifestations, became possible.

კარლ იასპერსი ფილოსოფიის არსისა და მნიშვნელობის შესახებ

კარლ იასპერსი გერმანელი ფსიქიატრი და ფილოსოფოსი, ექსისტენციალიზმის ერთ-ერთი ფუძემდებელია. ავტორი თავის ნაშრომში „ფილოსოფიის შესავალი“ ეხება ფილოსოფიის ისეთ ფუნდამენტურ საკითხებს, როგორიცაა კავშირი მეცნიერებასა და ფილოსოფიას შორის, საზღვრული სიტუაციები და უპირობო მოთხოვნა, კომუნიკაცია და პიროვნების პასუხისმგებლობა, რწმენა და განმანათლებლობა, ცხოვრების ფილოსოფიური წესი და სხვა.

საკითხი ფილოსოფიის რაობის შესახებ საუკუნეების განმავლობაში კამათის საგანს წარმოადგენდა მათთვის, ვინც თვლიდა, რომ ფილოსოფია „მეოცნებეთა უსარგებლო ნაზავია“ (მისი სიმარტივისა და ყველასათვის გასაგები მიზეზის გამო) და მათთვისაც, იმ გამორჩეული ადამიანებისთვისაც, ვინც ფილოსოფიით დაინტერესებას (უკვე მისი სირთულის გამო) სრულიად უიმედო საქმედ წარმოაჩენდა. ფილოსოფია, მთელი მისი განვითარების მანძილზე, ამ ორ რადიკალურად განსხვავებულ მიდგომათა მიჯნაზე ვითარდებოდა. სწორედ აქედან გამომდინარე, ქმნიდა სივრცეს, სადაც ცნობისმოყვარე ადამიანს სიცოცხლისა და სამყაროს რაობასთან დაკავშირებულ საკითხებზე პასუხის ძიების შესაძლებლობას სთავაზობდა.

იასპერსის აზრით, ფილოსოფია ჩნდება იქ, სადაც „ადამიანი იღვიძებს“. ეს კი ნიშნავს, რომ ფილოსოფიას საქმე აქვს არა მხოლოდ „ყოფიერებასთან მთლიანად, რომელიც ეხება ადამიანს, როგორც ადამიანს“, არამედ ჭეშმარიტებასთან, რომელთანაც ზიარება ადამიანური ყოფიერების მადეტერმინირებულია და რომელიც (ჭეშმარიტება) „სადაც კი ამოფეთქავს, უფრო ღრმად გვითრევს, ვიდრე ნებისმიერი მეცნიერული ცოდნა“.

საკვანძო სიტყვები: იასპერსი, ადამიანი, ფილოსოფია, გზაზე დგომა, ძიება, ცხოვრების წესი, კომუნიკაცია, რწმენა.

კარლ იასპერსი გერმანელი ფსიქიატრი და ფილოსოფოსი, ექსისტენციალიზმის ერთ-ერთი ფუძემდებელია. თავის ნაშრომში „ფილოსოფიის შესავალი“, რომელიც გასული საუკუნის 50-იან წლებში გამოქვეყნდა და რომელიც დღემდე ერთ-ერთ გაყიდვად წიგნადაა მიჩნეული, ავტორი ეხება ფილოსოფიის ისეთ ფუნდამენტურ საკითხებს, როგორიცაა კავშირი მეცნიერებასა და ფილოსოფიას შორის, საზღვრული სიტუაციები და უპირობო მოთხოვნა, კომუნიკაცია და პიროვნების პასუხისმგებლობა, რწმენა და განმანათლებლობა, ცხოვრების ფილოსოფიური წესი და სხვა. წინამდებარე სტატიაში ჩვენ შევეხებით ფილოსოფიის არსის – მისი წარმოშობის, დანიშნულებისა და მიზნის იასპერსისეულ გააზრებას.

ნაშრომის დასაწყისშივე მოაზროვნე სვამს კითხვას: „რა არის ფილოსოფია და რითია ის ღირებული?“ (Jaspers, 2019:7). ამ კითხვებზე პასუხის გაცემამდე კ. იასპერსი ფილოსოფიის წარმოშობის სამ წყაროზე, სამ მოტივზე ამახვილებს ყურადღებას.

ესენია: გაოცება (რომელსაც აუცილებლად მივყავართ ცოდნისკენ, უფრო სწორად კი, საკუთარი არცოდნის გაცნობიერებისაკენ), დაეჭვება (როგორც მეთოდოლოგიური ეჭვი, როგორც გზა უტყუარობისაკენ, სანდოობისაკენ: „რადიკალური დაეჭვების გარეშე ჭეშმარიტი ფილოსოფოსობა შეუძლებელია“) (Jaspers, 2019:18) და მესამე, საკუთარი საზღვრულობის გაცნობიერება („საზღვრულ სიტუაციებზე ... ჩვენ ან მათი მიმალვით ვრეაგირებთ ან, თუ მართლაც ვაცნობიერებთ მათ, სასონარკვეთით“) (Jaspers, 2019:19). და თუ ადამიანმა ეს ნამდვილად მოახერხა (ეს შემოსაზღვრულობა გააცნობიერა), ის უფრო ჭკვიანი ხდება: მომდინარე საფრთხისგან დაზღვევად ბუნებაზე გაბატონება, მბრძანებლობა, ბუნების დაუფლება, ერთი მხრივ, და მეორე მხრივ, თავად სოციუმში ჯგუფებად გაერთიანება ესახება¹, რაც, თავის მხრივ, სოლიდარობის განცდას და ურთიერთდახმარების სურვილს განაპირობებს².

ეს სამი მოტივი – გაოცება და შემეცნება, დაეჭვება და უტყუარობა, საზღვრულობა და საკუთარ თავად შედგომა – ქმედითია, აქტიურია, სიცოცხლისუნარიანია. თუმცა არსებობს ერთი მნიშვნელოვანი გარემოება: ადამიანმა არნახულ წარმატებებს მიაღწია მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესის, სოციალურ-ეკონომიკური და პოლიტიკური მიდგომების/კონცეპტების/ გამოცდილების და კულტურული პრაქტიკების კუთხით; ისტორიის ახლებურად გააზრების საფუძველზე მისი რადიკალური გარდატეხა მოახდინა. სწორედ ამიტომ, ეს ზემოთაღნიშნული სამი მოტივი ფილოსოფიის წარმოშობის ასახსნელად, არასაკმარისია.

დიახ, ფილოსოფია პასუხის ძიების პროცესი იყო (და არის) ადამიანისათვის უარსებითეს კითხვებზე. მართალია, მან, განსხვავებით მეცნიერებისაგან³, ვერ მიაღწია საყოველთაოდ აღიარებულ და სანდო ცოდნას „მიუხედავად ათასწლოვანი ძალისხმევისა“ (Jaspers, 2019a:7) და სწორედ ამიტომ, მას არ გააჩნია „საყოველთაოდ აღიარებული შედეგები“ (Jaspers, 2019a:7). თუმცა, სწორედ ეს არარსებული „ერთსულოვნება“ (Jaspers, 2019a:7) განასხვავებს ფილოსოფიას მეცნიერებისაგან, რადგან „უტყუარობის ფორმა, რომელიც გვზიზიანებს მასში, მაგრამ არ არის რა მეცნიერული, ანუ ერთი და იგივე ყველა გონებისთვის, ერთგვარ შეხედულებას, ან დაჯერებულობას წარმოადგენს, რომლის მიღწევაში ადამიანის მთელი არსი იღებს მონაწილეობას“ (Jaspers, 2019a:8). ზემოთ თქმული არ ნიშნავს იმას, თითქოს ფილოსოფია უარყოფს მეცნიერებას. ფილოსოფია სინერგიაშია მეცნიერებასთან, ის ორგანულადაა დაკავშირებული ყოველ კონკრეტულ ეპოქაში მეცნიერული აზრის განვითარებასთან, თუმცა „აზრს სხვა წყაროდან იძენს“ (4, Jaspers, 2019:8). ფილოსოფია

¹ ეს სოციალური იდენტობა ადამიანისათვის „უსაფრთხოების გარანტიების მოპოვების“ (გვ. 20) ტოლძალოვანია. თუმცა ავტორი იქვე მიუთითებს, რომ უსაფრთხოების აბსოლუტურ, საიმედო განცდას არც ერთი სახელმწიფო, არც ერთი ეკლესია და არც ერთი საზოგადოება არ უზრუნველყოფს.

² საზღვრითი სიტუაციის გააზრება პირდაპირ კავშირშია ადამიანის, როგორც ექსისტენციის, გააზრებასთან, რაც მოცემული სტატიის ფარგლებს სცილდება.

³ ავტორი წერს, რომ ადამიანს უძველესი დროიდან სურდა სინამდვილის მეცნიერული შეცნობა, თანაც ეს უნდა ყოფილიყო როგორც ერთადერთი, თვითკმარი სამყაროს შესახებ სრულყოფილი ცოდნა. სწორედ მეცნიერებაში გამოავლინა ადამიანმა ცოდნის ნყურვილის, ჭეშმარიტების ძიების „უღრეკი ჟინიანობა“ (Jaspers, 2019b:62).

ჩნდება იქ, სადაც „ადამიანი იღვიძებს“ (Jaspers, 2019a:8). ეს კი ნიშნავს, რომ ფილოსოფიას საქმე აქვს, უპირველეს ყოვლისა, „ყოფიერებასთან მთლიანად, რომელიც ეხება ადამიანს, როგორც ადამიანს“ (Jaspers, 2019a:8) და, მეორე მხრივ, ჭეშმარიტებასთან, რომელთანაც ზიარება ადამიანური ყოფიერების მადეტერმინირებულია და რომელიც (ჭეშმარიტება) „სადაც კი ამოფეთქავს, უფრო ღრმად გვითრევს, ვიდრე ნებისმიერი მეცნიერული ცოდნა“ (Jaspers i, 2019a:8).

ეს ხედვა „ფილოსოფია მეცნიერების გარეშე“ (Jaspers, 2019a:8) ოთხ გარემოებას ეყრდნობა:

1. თუ მეცნიერული ცოდნის დაუფლებისათვის აუცილებელია აკადემიური სივრცე, ფილოსოფიასთან მიმართებით მიაჩნიათ, რომ აკადემიზმის გარეშეც შესაძლებელია მასთან ზიარება; რომ ნებისმიერ ადამიანს შესწევს უნარი, მიიღოს მონაწილეობა ფილოსოფიური პრობლემების განხილვაში. „ადამიანის საკუთარი ყოფა, საკუთარი ბედი და საკუთარი გამოცდილება ამისათვის საკმარის საფუძვლად ითვლება“ (Jaspers, 2019a:8). უნდა აღინიშნოს, რომ ასეთი მიდგომა საფუძველს მოკლებული არ არის, რამეთუ ნებისმიერი ფილოსოფიური კონცეპტი აზრს იძენს ადამიანის ყოფიერებასთან მიმართებით იმ თავდაჯერებულობის განცდაში, რომელიც ეუფლება ადამიანს ამა თუ იმ თეორიის საშუალებით ყოფიერებაში საკუთარი ადგილის გააზრებისა და მოპოვების საქმეში.
2. ფილოსოფოსობა ყოველ ჯერზე ხელახლა იწყება; ყოველი ადამიანი მას დამოუკიდებლად ანხორციელებს. ადამიანი იმთავითვე ფილოსოფოსობს – დანყებული მე-ს ყოფიერების (Ichsein), არსებობის (Dasein), „ყოველივეს წამიერი და წარმავალი ხასიათის“ (Jaspers, 2019a:10) გააზრებიდან თავისთავად არსებულის, უსაზღვრო და უსასრულო სამყაროს, გონითი მიღმურის, გონით მიუწვდომელის პრობლემატიკით დამთავრებული. და ეს ასეც უნდა იყოს – ეს პროცესი, ეს ლიაობა არ უნდა შეჩერდეს. წინააღმდეგ შემთხვევაში ერთგვარი „შეთანხმებების და შეხედულებების სატუსაღოში აღმოვჩნდებით“ (Jaspers, 2019a:10).
3. ფილოსოფოსობა გასაოცარი, „მეტაფიზიკური აღმოჩენებისაკენ“ (Jaspers, 2019a:11) გვიბიძგებს, „რომ აქ იხსნება ფარდა, რომლის მიღმა მიმდინარეობს ჩვეულებრივ ჩვენი ცხოვრება“ (Jaspers, 2019a:11). სწორედ, სამყაროს ფილოსოფიური აღქმითა და განცდით იწყება ძილის მდგომარეობიდან სიფხიზლეში გადასვლა. ეს შემოქმედებითი პროცესია, რომელსაც დიად ფილოსოფიურ აზრებს ვუმადლით.
4. ფილოსოფიისათვის თავის დაღწევა შეუძლებელია თუნდაც იმის გათვალისწინებით, რომ ის მუდმივად მონაწილეობს საზოგადოებრივი აზრის ფორმირებაში, მას მუდმივად ვხვდებით თაობიდან თაობაში გადაცემულ ანდაზებში, მითში, სხვადასხვა სოციალურ თუ პოლიტიკურ პარადიგმაში, საყოველთაოდ გამოყენებად გამონათქვამებში. სწორედ, ამიტომაც ფილოსოფია აუცილებელი ადამიანისათვის, სწორედ, ამიტომაც მისგან თავის დაღწევა შეუძლებელი.

ფილოსოფია და ფილოსოფოსი (Philosophos) სიბრძნის სიყვარულს, ცოდნის მოყვარულს ნიშნავს. ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ ფილოსოფიასთან მიმართებით ორი ურთიერთსაპირისპირო მიდგომა არსებობდა და დღესაც ნარჩუნდება: როგორც

უსარგებლო და როგორც უიმედო საქმიანობა. უფრო მეტიც, ფილოსოფიაზე არც „უბრალო სარგებლიანობის მასშტაბი“ (Jaspers, 2019a:14) ვრცელდება. მაშ, რისთვის არსებობს ის აგერ უკვე ორიათას ხუთასი წელი? მით უფრო, რომ არ მიეკუთვნება „პირველი საჭიროების საგნებს“ (Jaspers, 2019a:14). რისთვის გვჭირდება მარადი ფილოსოფია (Philosophia perennis), თუ მას არც ბრძოლა ძალუძს არც საკუთარი თავის დასაბუთება? არც წინააღმდეგობის გაწევა იქ, სადაც უარყოფენ და არც ზეიმი იქ, სადაც იღებენ? ნუთუ მას მხოლოდ ის ძალუძს, რომ მიმართოს ძალებს, „რომლებიც ყოველ ადამიანში დაჟინებით მოითხოვენ ფილოსოფიურ მეცადინეობას?“ (Jaspers, 2019a:15). კითხვებზე – „საიდან არის ის, რაც არის და რა არის ეს“ (Jaspers, 2019a:17), პასუხს სცემენ (უმრავლეს შემთხვევაში მაინც) არა რაიმე სარგებლიანობიდან, რაიმე პრაქტიკული მიზნებიდან გამომდინარე, არამედ მხოლოდ საკუთარი ცნობის-მოყვარეობის დაკმაყოფილების მიზნით, სადაც ჭეშმარიტების ძიების პროცესი და არა მისი დაუფლებაა ღირებული.

პასუხი ასეთია: „ფილოსოფია გზაზე დგომას ნიშნავს. მისი კითხვები მეტად არსებითია, ვიდრე პასუხები, ხოლო ყოველი პასუხი ახალ კითხვად გარდაიქმნება“ (Jaspers, 2019a:12). „გზაზე დგომა“ თავის თავში ფილოსოფიაში მეცადინეობის შესაძლებლობებს ატარებს. ფილოსოფიაში მეცადინეობა მოიაზრება როგორც პროცესი, როგორც „ცოცხალი აზროვნების განხორციელება“ (Jaspers, 2019a:12) და, იმავდროულად, რეფლექსია თავად ამ აზროვნებაზე. სხვანაირად: „მოქმედება და საუბარი მის შესახებ“ (Jaspers, 2019a:12), „გზად ყოფნა“ ნიშნავს იმას, რომ ფილოსოფია არ გამომდინარეობს რაიმედან, მას არ გააჩნია არც ზევით და არც ქვევით მდგომი. „ყოველგვარი ფილოსოფია საკუთარი განხორციელებით განისაზღვრება“ (Jaspers, 2019a:12). ფილოსოფია უნივერსალურია და მისი არსი იმაში კი არაა, რომ ის „ღვთიურ და ადამიანურ საქმეთა შემეცნებაა“ (Jaspers, 2019a:13), არც იმაში, რომ ის „აზრის სწრაფვა... იმისკენ, რომ ღვთიურს დაემგვანო“ (Jaspers, 2019a:13) და არც იმაში, რომ ის „ყველა ცოდნის ცოდნაა“ (Jaspers, 2019a:13), „მეცნიერება ზოგადად, რომელიც რომელიმე კონკრეტული სფეროსკენ არაა მიმართული“ (Jaspers, 2019a:13), არამედ იმაში, რომ „იხილოს სინამდვილე მის საწყისში“ (Jaspers, 2019a:13), ჩანვდეს სინამდვილის არსს იმავე საშუალებით, როგორითაც ადამიანი აზროვნების პროცესში სწვდება საკუთარ თავს; „გაგვიხსნას ყოვლისმომცველის ფარგლები“ (Jaspers, 2019a:13); დაამყაროს კომუნიკაცია ადამიანებს შორის, რომლის დროსაც (კომუნიკაციის პროცესში) იბადება ჭეშმარიტება; ფხიზლად მყოფ ადამიანს მუდმივად შეუნარჩუნოს გონება, რითიც შეეწინააღმდეგება იმას, რაც გონებისთვის უცხოა. საბოლოოდ, ადამიანი სინამდვილის თანაზიარი ხდება სწორედ იმიტომ, რომ კონცენტრირდება საკუთარი თავის აღმოჩენასა და ფორმირებაზე. უთუოდ ამაშია ფილოსოფიის არსი. „ფილოსოფია ისაა, რაც ადამიანის კონცენტრირებას ახდენს, რის წყალობით ის საკუთარ თავად იქცევა, ხდება რა სინამდვილის თანაზიარი“ (Jaspers, 2019a:13).

სწორედ კომუნიკაციაა მეოთხე მოტივი, რომელიც გაოცებასთან, დაეჭვებასა და საზღვრითი სიტუაციის გაცნობიერებასთან ერთად ფილოსოფიის წარმოშობის წყაროს წარმოადგენს. პირველი სამი მოტივი „მხოლოდ განსაზღვრული პირობით

წარმოდგებიან – ადამიანებს შორის კომუნიკაციის პირობით“ (Jaspers, 2019a:23). თუ საუკუნეების განმავლობაში ადამიანი დაცულად გრძნობდა თავს „საიმედო საზოგადოებებში“ თუ „სხვადასხვა ინსტიტუტებში“ (Jaspers, 2019a:23), თუ საუკუნეების განმავლობაში მეცნიერებასთან მიმართებით ადამიანს ჰქონდა მოლოდინი მისი (მეცნიერების) როგორც სიცოცხლისა და რწმენის საფუძვლისა, როგორც სახელმძღვანელო პრინციპის მთელი მისი საქმიანობისათვის (Jaspers, 2019b:70), დღეს სურათი რადიკალურად შეცვლილია: ის იმედგაცრუებულია – დაირღვა კავშირი ადამიანებს შორის. ეს რღვევა ყველაზე საგრძნობი იმაშია, რომ ადამიანები სულ უფრო მეტად დაშორდნენ ერთმანეთს, ვერ უგებენ ერთმანეთს, სულ უფრო მეტად ეწინააღმდეგებიან ერთმანეთს, გულგრილნი ხდებიან ერთმანეთისადმი. ერთგულება, ერთიანობის განცდა უკვე სანდო აღარ არის. ის კითხვის ნიშნის ქვეშ დგას. და ეს იმიტომ, რომ ადამიანებს შორის არასაკმარისი კომუნიკაციაა, რომელიც, თავის მხრივ, ადამიანს ჭეშმარიტების ძიების პროცესში აბსოლუტურ მარტოობაში ტოვებს. ეს „არ ჩაგვავდებდა საგონებელში ფილოსოფიური თვალსაზრისით“ (Jaspers, 2019a:24), თუმცა „მე მხოლოდ სხვასთან ვარსებობ, მარტო არარა ვარ“ (Jaspers, 2019:24).

ის, თუ კომუნიკაციის შინაარსი და მნიშვნელობა როგორ განხორციელდება – დააკავშირებს ერთმანეთთან გონებებს, სულებს, ეგზისტენციებს – მნიშვნელოვნად დამოკიდებულია მედიუმზე, იმ საშუალებებზე, რომლითაც ადამიანები დაუახლოვდებიან ერთმანეთს და ჭეშმარიტ კომუნიკაციას განახორციელებენ. სწორედ ჭეშმარიტ კომუნიკაციაში „თავისუფლება თავისუფლებასთან უპირობო წინააღმდეგობაში იმყოფება ერთად დგომის წყალობით“ (Jaspers, 2019a:24). ადამიანი მხოლოდ ასეთ კომუნიკაციაში წარმოადგენს საკუთარ თავს; სწორედ ასეთ კომუნიკაციაში აღასრულებს ის თავის ცხოვრებას. ჭეშმარიტი კომუნიკაცია ადამიანის ადამიანისადმი სიყვარულს ნიშნავს და სწორედ ამაშია ღმერთის სიყვარულის არსიც, „თვითობის თვითობასთან“ (Jaspers, 2019a:25) სიღრმისეული კავშირი: „ღმერთი საკუთარ თავს მხოლოდ არაპირდაპირ ავლენს და არა ადამიანის ადამიანისადმი სიყვარულის გარეშე“ (Jaspers, 2019a:25). ასე რომ, კომუნიკაციის არარსებობით შეშფოთება და ამის გაცნობიერება არის შესაძლებლობა ჭეშმარიტი კომუნიკაციისკენ სწრაფვისა. „ამგვარად, თუმცაღა ფილოსოფიის საწყისი გაოცებასა, დაეჭვებასა და საზღვრული მდგომარეობის გამოცდილებაში დევს, საბოლოოდ ეს ყველაფერი ჭეშმარიტი კომუნიკაციისაკენ ნებაში იყრის თავს“ (Jaspers, 2019a:25). ჭეშმარიტი კომუნიკაცია განუყოფელია ჭეშმარიტად ყოფნისაგან. სწორედ ჭეშმარიტ კომუნიკაციაში მიიღწევა „ყოფიერების აღქმადობა, სიყვარულის გასხივოსნება, სიმშვიდის სრულყოფილება“ (Jaspers, 2019a:25).

ყოველივე ზემოთ თქმული იძლევა შესაძლებლობას, რეზიუმირების სახით აღვნიშნოთ, რომ ფილოსოფიის მიმართება ადამიანში არსებულ იმ ძალებთან, რომელიც დაჟინებით მოითხოვს ფილოსოფიურ მეცადინეობას, არის ფილოსოფიის, როგორც აზროვნების განსაკუთრებული ფორმის, როგორც ცოდნის სიყვარულის, მარადი ყოფნის დეტერმინანტი. მართალია, ფილოსოფია აბსოლუტურ ჭეშმარიტებაზე არ აცხადებს პრეტენზიას, მართალია, მას ჭეშმარიტების შექმნა არ ძალუძს, თუმცა მას შეუძლია, მიმართოს ადამიანები ჭეშმარიტებისაკენ; უფრო მეტიც, ავ-

ტორის ღრმა რწმენით, თავად მეცნიერების მიერ დღეს შექმნილი გონითი ვითარება მოითხოვს ფილოსოფოსობას, „რადგან სიცოცხლის მიზანს ადამიანს მეცნიერება ვერასდროს ვერ მისცემს. ეს მუდამ იყო და იქნება ფილოსოფიის საქმე“ (Tevzadze, 2002:440). რაც უფრო მეტს ვულრმავდევით ადამიანის ყოფიერების ფუნდამენტურ კითხვებს, მით უფრო მეტად ვაცნობიერებთ არცოდნის ცოდნის პრობლემას, ხოლო არცოდნის ცოდნა ფილოსოფოსობის იდენტური იყო და იქნება. და თუ ფილოსოფია ისაა, რაც ადამიანს თვითრეფლექსიის, თვითშეცნობის პროცესში ეხმარება, გამოდის, ის ცხოვრების (ერთგვარი) წესიცაა, რომლის მიზანია არა რაიმე მდგომარეობის მიღწევა, არამედ მუდმივი „გზადყოფნა“. რადგან ადამიანის არსი გზადყოფნაა, მან ამ გზაზე დამოუკიდებლად უნდა გაბედოს სიარული, თანაც ისე, რომ ვერასოდეს ვერ იქცეს „რაიმე დოქტრინის ობიექტად“ (Jaspers, 2019a:124). მხოლოდ ასეა შესაძლებელი იქცე ადამიანად: „იყო ადამიანი – ნიშნავს, იქცე ადამიანად“ (Jaspers, 2019a:69).

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. Buachidze T. (2003) *Philosophical Anthropology*. S. Tsereteli Institute of Philosophy of the Georgian Academy of Sciences; Publishing House “Color”, Tbilisi. (Buachidze T. (2003) *Filosofiuri Antropologia*, Tbilisi, Saqartvelos Mecnierebata Akademiis S.Ceretlis Sakhelobis Filosofiis Instituti; Gamomcemloba: “Kolori”, Tbilisi).
2. Buachidze T. (2013) *At the Origins of Philosophy of Modern Western Philosophy*. Publishing House: “Carpe Diem”, Tbilisi (Buachidze T. Tanamedrove Dasavluri Filosofiis Sataveebtan, Tbilisi, Gamomcemloba: “Karpe Diem”, Tbilisi).
3. *Great book on philosophy* (2018). Publisher House: “Palitra L”, Tbilisi (Didi Wigni Filosofiaze., Gamomcemloba: “Palitra L”, Tbilisi).
4. Jaspers K. (2019a) *Introduction to Philosophy*. Publisher House: “Act”, Tbilisi (Jaspers K., Filosofiis shesavali, Gamomcemloba: “Aqti”, Tbilisi).
5. Jaspers K. (2019b) *Nietzsche and Nietzsche and Christianity*. Publishing House: “Act”, Tbilisi (Jaspers K., Nitshe da Qristianoba, Gamomcemloba: “Aqti”, Tbilisi).
6. Tevzadze G.(2002) *History of Twentieth Century Philosophy*, TSU Publishing House, Tbilisi (Tevzadze G. (2002) *XX Saukunis Filosofiis Istoria*, Tbilisi, TSU).

Khatuna Amaglobeli

KARL JASPERS ON THE ESSENCE AND MEANING OF PHILOSOPHY

Summary

Karl Jaspers is a German psychiatrist and philosopher, one of the founders of existentialism. In his work *Introduction to Philosophy*, which was published in the 1950s and which is still considered one of the best-selling books, the author deals with fundamental issues of philosophy, including the connection between science and philosophy, borderline situations and unconditional demand, communication and personal responsibility, faith and enlightenment, philosophical way of life, etc. In the present article, we will touch on the Jaspersian understanding of the essence of philosophy – its origins, purpose and objectives.

At the very beginning of the work, the philosopher draws attention to the three sources of the origins of philosophy – surprise and knowledge, doubt and infallibility, limitlessness and self-reliance, and notes that these three motives are active and viable. However, there is one important factor to be taken into account: a human has achieved unprecedented success in terms of scientific-technical progress, socio-economic and political approaches/concepts/experiences and cultural practices; based on a new understanding of history, humans have made a radical change in it. That is why these three motives mentioned above are insufficient to explain the origins of philosophy. As for what K. Jaspers considers to be the main motive that determines the origins of philosophy, will be reported below.

The question of the nature of philosophy has been a subject of debate for centuries, for those who believed that philosophy is a “useless mixture of dreamers” (Jaspers, 2019a: 19) (for its simplicity and common sense) and for those distinguished people, who considered engagement in philosophy was totally hopeless (for its complexity). Philosophy, throughout ages, was developing on the border of these two radically opposed opinions and radically different approaches. This is why, it created a space where it offered the curious person the opportunity to search for answers to questions related to the existence of life and the world.

Yes, philosophy was (and is) the process of finding answers to the most essential questions for the mankind. It is true that, unlike science, it has not achieved universally recognized and reliable knowledge “despite millennia of effort” (Jaspers, 2019a:7) and that is why it does not have “universally recognized results” (Jaspers, 2019a:7). However, it is precisely the non-existent “unanimity” Jaspers, 2019a:7) that distinguishes philosophy from science, as “the form of infallibility that fascinates us in it, but is not scientific, i.e. the same for all minds, is a kind of view or belief in the achievement of which the whole human essence takes part” (Jaspers, 2019a:8). The above does not mean that philosophy rejects science. Philosophy is in synergy with science, it is organically connected with the development of scientific thought in each specific era, although “it acquires thought from another source” (4, Jaspers, 2019:8). Philosophy appears where “a human wakes up” (Jaspers, 2019a:8). This means that philosophy, primarily, has to deal with “the existence as a whole, which concerns humans as they are” (Jaspers, 2019a:8) and, on the other hand, it deals with the truth, recognition of which serves as a determinative for human existence and “wherever it (truth) bursts forth, drags us deeper than any scientific knowledge” (Jaspers, 2019a:8).

Philosophy and philosopher (*Philosophos*) means love of wisdom, lover of knowledge. We mentioned above that two opposing approaches to philosophy existed and still exist today: as a useless activity and as a hopeless activity. Moreover, the “scale of simple utility” (Jaspers, 2019a:14) does not apply to philosophy either. So, why should it exist for two thousand five hundred years already? Moreover, it does not belong to the “subjects of first need” (Jaspers, 2019a:14). Why do we need the eternal philosophy, *philosophia perennis*, if it can neither fight nor justify itself? Neither resist those who reject it nor celebrate those accept it? Is the only thing it can do is to appeal to the forces “which in every man insist upon a philosophical study”? (Jaspers, 2019a:15). The questions – “where is it which is, and what is it” (Jaspers, 2019a:17) are answered (at least in most cases) not from any usefulness, from any practical goals, but only to satisfy one’s own curiosity, where what matter is the process of searching for truth and not its mastery itself.

The answer is the following: “philosophy means standing on the path.” Its questions are more essential than the answers, and each answer turns into a new question” (Jaspers, 2019a:12). “Standing on the path” carries within itself the possibilities of teaching philosophy. In philosophy, learning is understood as a process, as “the exercise of living thinking” (Jaspers, 2019a:12) and at the same time a reflection on this thinking itself. In other words: “action and subsequent conversation” (Jaspers, 2019a:12). “Being on the way” means that philosophy does not derive from anything, it has no standing either above or below. “Philosophy is defined by its own implementation” (Jaspers, 2019a:12). Philosophy is universal, and its essence is not that it is “the knowledge of divine and human affairs” (Jaspers, 2019a:13), nor that it is “the pursuit of thought ... to resemble the divine” (Jaspers, 2019a:13), nor the fact that it is “the knowledge of all knowledge” (Jaspers, 2019a:13), or “science in general, which is not directed to any specific field” (Jaspers, 2019a:13), but, in fact, philosophy “sees reality in its origin” (Jaspers, 2019a:13), grasps the essence of reality by the same means as a person connects to themselves in the process of thinking; it “opens to us the scope of the all-encompassing” (Jaspers, 2019a:13); establishes communication between people during which (in the process of communication) truth is born; keeps those awake mindful, thereby aids them resist to what is foreign to the mind. Ultimately, a human becomes a sharer of reality precisely because he concentrates on self-discovery and formation. Undoubtedly, this is the essence of philosophy. “Philosophy is what makes a person concentrated, thanks to which he becomes himself, becomes a sharer of reality” (Jaspers, 2019a:13).

Communication is the fourth motive, which, along with wonder, doubt and awareness of the borderline situation, is the source of the origin of philosophy. The first three motives “occur only under certain conditions – under the condition of communication between people” (Jaspers, 2019a:23). If for centuries people felt safe in “safe societies” or “various institutions” (Jaspers, 2019a:23), if for centuries people had expectations of science as the basis of life and faith, as a guiding principle for all his activities (Jaspers, 2019b:70), today the picture has radically changed and has become disappointing: the connection between people has been broken. This rupture is most noticeable in the fact that people are more and more separated from each other, they cannot understand each other, they oppose each other more and more, they become indifferent to each other. Loyalty, the feeling of unity is no longer reliable. It is questionable. And this is due to insufficient communication between people, which in turn leaves a person in absolute solitude

in the process of searching for the truth. This “would not puzzle us from a philosophical point of view” (Jaspers, 2019a:24), although “I only exist with another, I am not alone” (Jaspers, 2019:24).

It is in this kind of communication that a person fulfills his life. True communication means the love of man to man, and this is the essence of God’s love, a deep connection with the “self-identity” (Jaspers, 2019a:25): “God reveals himself only indirectly, and not without the love of man for man” (Jaspers, 2019a:25). So, being concerned about the lack of communication and being aware of it is an opportunity to strive for true communication. “Thus, although the origins of philosophy lie in wonder, doubt, and the experience of a borderline state, ultimately all of this converges in the will to true communication” (Jaspers, 2019a:25). True communication is inseparable from true existence. It is in true communication that “the perceptibility of being, the radiance of love, the perfection of peace” (Jaspers, 2019a:25) is achieved.

All of the above gives us the opportunity to summarize that the relationship of philosophy with those forces within mankind, which insists on philosophical study, is the determinant of the eternal existence of philosophy as a special form of thinking, as a love of knowledge. It is true that philosophy does not claim absolute truth, it is true that it cannot create truth, but it can direct people to truth; moreover, according to the deep belief of the author, the mindful situation created today by science itself requires philosophy, “because science will never be able to give a person the purpose of life. This has always been and will be the work of philosophy” (Tevzadze, 2002:440). The more we delve into the fundamental questions of human existence, the more we realize the problem of knowing the unknown, and the knowledge of the unknown was and will be identical to philosophy. And if philosophy is something that helps a person in the process of self-reflection, self-awareness, it turns out that it is also a (kind of) rule of life, the goal of which is not to reach any state, but to be on the endless “path”. Since the essence of man is the path, he must dare to walk on this path independently, without ever becoming “an object of some doctrine” (Jaspers, 2019a:124). This is the only way to become human: “to be human means to become human” (Jaspers, 2019a:69).

შემეცნების სუბიექტისა და ცოდნის იგივეობის პრობლემა

შემეცნება ადამიანის მიერ სამყაროს თეორიული ათვისებაა. შემეცნებითი მოღვაწეობის პროცესში იგი ქმნის ცოდნას ობიექტური სინამდვილის შესახებ. ეპისტემოლოგია ფილოსოფიის ის დარგია, რომელიც შეისწავლის შემეცნებასა და მის შედეგთან – ცოდნასთან დაკავშირებულ პრობლემებს, შემეცნების პროცესის ზოგად წანამძღვრებს, ცოდნის ბუნებას, მის სახეებს, ცოდნის მიმართებას შემეცნებელ სუბიექტთან, ჭეშმარიტებასთან და სხვ.

შემეცნების სუბიექტი ადამიანია, ობიექტი კი – სამყარო. ადამიანის სურვილია, მოიპოვოს ობიექტური ცოდნა სინამდვილის შესახებ. ფილოსოფოსთა ინტერესის საგანია, თუ რა ამოძრავებს ადამიანის ინტელექტუალურ სწრაფვას შესამეცნებელი საგნისკენ, არის თუ არა სამყაროს არსის შეცნობა შესაძლებელი, ხოლო შემეცნების შედეგი – ცოდნა ჭეშმარიტი. ჯერ კიდევ პროტაგორამ გამოთქვა აზრი, რომ „ადამიანი არის საზომი ყველა საგანთა – არსებულთა, რომ ისინი არიან და არარსებულთა, რომ ისინი არ არიან.“ სუბიექტში ჩაღრმავებისა და მასში სამყაროს წვდომის მცდელობა იყო სოკრატეს პრინციპიც: „შეიცან თავი შენი.“ სუბიექტს თავისთავის გაცნობიერებითა და თავისთან მიმართებით უნდა ამოეკითხა ობიექტის სტრუქტურა, სინამდვილესთან მისი მიმართება. „ფილოსოფია უნდა დაიწყოს სუბიექტიდან“, – ასე ფიქრობდა და ფიქრობს დღესაც ბევრი ფილოსოფოსი, ვინაიდან „ის, რაც მოცემულია, წინასწარ გულისხმობს იმას, ვისთვისაც არსებობს ეს მოცემულობა, ვისთვისაც რაღაც მოცემულია, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ობიექტი მუდამ გულისხმობს სუბიექტს, რომლისთვისაც არსებობს ობიექტი. სუბიექტის გარეშე ობიექტზე საუბარი გაუგებრობაა“ (1).

სამყარო, შემეცნების ობიექტი, თავისთავად შემეცნებისადმი გულგრილია. აქ სუბიექტი აქტიურობს, მას სურს, საგანი გაიგოს ისე, როგორც ის არის თავისთავად – შემეცნებელ სუბიექტთან უმიმართებოდ. ეს არის სუბიექტის ყოფიერების არსებითი მომენტი. თუ რატომ სურს ეს სუბიექტს, ამ კითხვაზე ფილოსოფოსებს განსხვავებული პასუხები აქვთ. „ადამიანი ინერტულ-ინდიფერენტული ნივთისგან განსხვავებით, ყოველთვის დაინტერესებულია (ამ სიტყვის ფართო მნიშვნელობით) საკუთარი თავითა და გარესამყაროთი. რას ნიშნავს „დაინტერესებულად ყოფნა?“ საკუთარი თავითა და გარესამყაროთი დაინტერესებულობა ნიშნავს იმას, რომ გრძნობდე არსებულთა უკმარობას და ისწრაფვოდე მისი გარდაქმნისკენ – საკუთარი თავისა და გარესამყაროს შეცვლისაკენ. როცა ჩემს ინტერესს შეადგენს რაიმეს ცოდნა, ეს ნიშნავს, რომ მე მაკლია ეს ცოდნა და ვესწრაფვი, შევიძინო ის“ (2).

შემეცნების პროცესში სუბიექტის აქტივობის დასადასტურებლად გარკვეულ ინტერესებზე მითითებისას მხედველობაშია მისაღები ის გარემოება, „რომ „ინტერესი“ საბოლოო ანგარიშით სოციალურ-ფსიქოლოგიური ცნებაა და არა შემეცნების

თეორიული; ამდენად, იგი გნოსეოლოგიაში ვერ შემოვა, საკუთრივ შემმეცნებელი სუბიექტის აქტიურობას ვერ აგვისნის. ადამიანის, როგორც მოქმედი და სინამდვილის გარდამქმნელი არსების აქტიურობა, თვითონ გნოსეოლოგიური სუბიექტის აქტიურობაზე ჯერ კიდევ ვერაფერს გვეტყვის იმიტომ, რომ „შექმნა-გარდაქმნა“ და „მოქმედება“ ჯერ კიდევ არ უდრის და არ ნიშნავს შემეცნებას, სინამდვილის თეორიულ ათვისებას“ (3). ცოდნის შეძენის პროცესში, თეორიულის გარდა, არსებობს პრაგმატული ინტერესიც. პრაგმატული მოთხოვნილებები, რა თქმა უნდა, სინამდვილის შემეცნებისათვის სწრაფვის ერთ-ერთი მიზეზია. თუმცა ასეთი მოთხოვნილება განიცდება როგორც „დანაკლისი“ და დაკმაყოფილებისთანავე ქრება. ადამიანის შემეცნებითი მოღვაწეობის მიზანი კი უფრო მეტია, ვიდრე ცხოველის მსგავსად მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილება. „ცხოველი არის მხოლოდ მოთხოვნილებათა სისტემა, ის მუდამ გარემოშია მოთავსებული. ადამიანი კი, ამასთანავე, ღირებულებათა სისტემაა და იგი მუდამ სამყაროში იმყოფება. ცნობიერების მეოხებით, ადამიანს ყველაფერთან აქვს მიმართება, რაც იმას ნიშნავს, რომ ცხოველისაგან განსხვავებით, იგი არის ღია სისტემა. და სწორედ ეს გარემოება განსაზღვრავს მის „თეორეტიკოსობას“, შემეცნებით მისწრაფებას... შემეცნება, უწინარეს ყოვლისა, ადამიანის კულტურულ-ისტორიული მოღვაწეობის ელემენტია“ (3).

ამდენად, შემმეცნებელი სუბიექტის პრაგმატული ინტერესით გამოწვეული სწრაფვა სამყაროს გარდაქმნის სურვილით ჯერ კიდევ არ არის შემეცნება, სინამდვილის თეორიული ათვისება. მეცნიერულ ინტერესს, ანუ „სინამდვილისადმი თეორიულ-შემეცნებით დამოკიდებულებას გარკვეული თავისთავადობა გააჩნია და იგი თავისებრივად განსხვავდება იმავე სინამდვილისადმი სუბიექტის პრაქტიკული დამოკიდებულებისაგან“ (3).

ფიხტე წერდა, რომ სუბიექტში არსებობს ორი „მე“ – ქმედითი და თეორიული. პირველი მათგანი თავისუფალი შემოქმედების პროცესში ამჩნევს, რომ მას რაღაც ზღუდავს, უპირისპირდება მის მოქმედებას, არღვევს ერთიანობას. ეს არის „არა-მე“. სუბიექტი მის შესაცნობად მიმართავს თეორიულ რეფლექსიას, რის შედეგადაც იქმნება თეორიული „მე“. ქმედითი „მე“ თეორიული „მე“-ს წინაშე უსასრულოდ სვამს გარკვეულ ობიექტს „არა-მე“-ს სახით. მათ შორის წინამდებობა მოიხსნება თეორიული რეფლექსიის შედეგად. ამ პროცესში იქმნება ცნება, რომელიც დაუბრუნდება „მე“-ს და მიანიჭებს მას აბსოლუტურ თავისუფლებას. ეს პროცესი დაუსრულებელია, რადგან სუბიექტი ყოველთვის აღმოაჩენს მისი თავისუფლების შემზღუდველ „არა-მე“-ს. თეორიული „მე“ ვერასოდეს ამოწურავს პრაქტიკული „მე“-ს ინტერესებს და ამით საკუთარ არსებობასაც უზრუნველყოფს. ამდენად, ფიხტესთვის სუბიექტის მუდმივ სწრაფვას ცოდნის მოპოვებისკენ საფუძვლად უდევს თავისუფლების სიყვარული. სწორედ „მე“-სა და „არა-მე“-ს დაპირისპირების შედეგად იქცევა პრაქტიკული „მე“ თეორიულად, ხოლო ერთიანი სუბიექტი – შემმეცნებლად, რომელსაც ცოდნის უკმარობა თავისუფლებას უზღუდავს. მისი თავისუფლების განხორციელების გზა ცოდნის შეძენაა.

შემმეცნებელ სუბიექტში არსებულ ორ „მე“-ზე ლაპარაკობს ჰუსერლიც. იგი განასხვავებდა ბუნებრივ „მე“-ს და ფილოსოფიური რეფლექსიის მწარმოებელ „მე“-ს. ეს უკანასკნელი მიმართულია თვითონ ბუნებრივი „მე“-ს მოღვაწეობისად-

მი, რომელსაც ახასიათებს ინტერესი სამყაროს არსებობისადმი. თეორიული „მე“ კი არის „დაუინტერესებელი მეთვალყურე“. ბუნებრივი „მე“-სთვის ნამდვილი არსებობა იმას აქვს, რაც გრძნობად აღქმაში მოგვეცემა. ფილოსოფიური „მე“-ს საკვლევი საგანი ცნობიერების შინაარსია. ამდენად, ჰუსერლის თეორიული „მე“ არცთუ ისე დაუინტერესებელი უნდა იყოს თავის მოქმედებაში. მისი მოქმედების სტიმულს თეორიული ინტერესები წარმოადგენს. შემეცნებელი სუბიექტის შესახებ საინტერესო თეორია აქვს რიკერტს. მისი აზრით, ადამიანის სხეული სულთან ერთად არის ფსიქოფიზიკური სუბიექტი. შემეცნების ობიექტი მისთვის გარე-სამყაროა, მაგრამ როცა ადამიანი იწყებს საკუთარი თავის შეცნობას, მაშინ სუბიექტად გვევლინება ის, ვინც წარმოიდგენს, აღიქვამს, გრძნობს და ა.შ. ამდენად, ასეთი ობიექტივიზმის შემდეგ ფსიქოფიზიკური სუბიექტიდან ჯერ მივიღებთ ფსიქიკურ ობიექტს, ხოლო შემდეგ იდეალურ სუბიექტს ყოველგვარი შინაარსისა და დროულ-ვრცეულობის გარეშე, რომელსაც რიკერტი უწოდებს გნოსეოლოგიურ სუბიექტს ანუ „ცნობიერებას საერთოდ“. სწორედ ასეთი სუბიექტია ის ცნობიერება, რომლის მიმართაც სინამდვილე იმანენტურია. გნოსეოლოგიურ სუბიექტს კი აინტერესებს არა ის, თუ რა არის რაიმე (ეს სპეციალური მეცნიერების საქმეა), არამედ ის, თუ როგორ არის რაიმე, როგორია მისი ნამდვილობის, ყოფიერების ფორმა. რიკერტისათვის შემეცნების საგანს უნდა წარმოადგენდეს ის, რისკენაც მიმართულია თეორიული სუბიექტის ინტერესი. ეს არის ღირებულებათა სამყარო, ჯერ-არსის სფერო, რომელიც კი არ არსებობს, არამედ მნიშვნელობს.

შემეცნება თავადაც ღირებულებაა, ადამიანი ღირებულებებზე ორიენტირებული არსებაა, იგი გარკვეულ ღირებულებათა გათვალისწინებით უცვლის სახეს გარე სინამდვილეს და ქმნის ახალ სინამდვილეს კულტურის სახით. ამიტომაც, რომ მხოლოდ მოთხოვნილებიდან არ აიხსნება კულტურის ფაქტი.

შემეცნების მთავარი პრობლემა და სიძნელე იმაში მდგომარეობს, რომ სუბიექტს უჭირს საკუთარი ფარგლების გარეთ გასვლა, ნამდვილ ყოფიერებასთან მისვლა. ცნობიერებას სინამდვილე, ფაქტობრივად, ყოველთვის თავისთავთან მიმართებაში ეძლევა. ჰეგელი წერდა, რომ „ღირსება, რომელსაც ცნობიერება ანიჭებს თავისთავს, სწორედ ის არის, რომ საკუთარ კერძო მოსაზრებასა და შეხედულებაზე უარი თქვას და თავის თავში საგანი გააბატონოს“ (4). ე.ი. სუბიექტი დაეუფლება ობიექტის არსებას მაშინ, როდესაც, როგორც ამბობდა ჰერაკლიტი, „ლოგოსს მიაპყრობს ყურს“ და შემდეგ „თავის თავში აალაპარაკებს“ მას.

პლატონი ცდილობდა, დაესაბუთებინა, რომ შემეცნებელ ცნობიერებას გარკვეული აპრიორული სტრუქტურა გააჩნია ჯერ კიდევ გრძნობად-ემპირიულ სინამდვილესთან შეხებამდე, რომ სწორედ ეს არის ჩვენს ცნობიერებაში არსებული შინაარსების – ზოგადი ცნებების და პრინციპების – ის არსებითი სტრუქტურა, რომელიც სინამდვილის ცალკეულ საგანთა და მოვლენათა მოაზრების აუცილებელი წინაპირობაა და ეფუძნება ადამიანის სულის კავშირს იდეათა მარადიულ სამყაროსთან. სწორედ ამ ზეგრძნობად სამყაროსთან კავშირი ანიჭებს ადამიანს მოპოვებულ ცოდნას ობიექტურობის ხარისხს.

შემეცნებელი სუბიექტის დამოკიდებულება მის მიერ მოპოვებულ ცოდნასთან შემეცნების თეორიის უმნიშვნელოვანესი საკითხია. ზოგიერთ მკვლევარს მიაჩნია,

რომ ეს არის ფსიქოლოგთა კვლევის საკითხი. თუმცა ეს არის იმ მიმართების კვლევა, რომელიც არსებობს შემმეცნებელ სუბიექტსა და მის მიერ მოპოვებული ცოდნის ლოგიკურ სტრუქტურებს შორის. ფილოსოფოსებს აინტერესებთ, შემმეცნებელი სუბიექტი დაიყვანება თუ არა მის მიერ მოპოვებული ცოდნის ლოგიკურ-გნოსეოლოგიურ სტრუქტურაზე, თუ შემმეცნებელ სუბიექტს, როგორც ასეთს, გარკვეული სუბსტანციური თვითმყოფობა ახასიათებს, რომელიც არ გაიგივდება ცოდნის სტრუქტურასთან.

შემმეცნებელი სუბიექტისა და ცოდნის კავშირს კანტმაც დაუთმო ყურადღება. მისთვის შემეცნება ემპირიული სუბიექტის ტრანსცენდენტალურ სუბიექტამდე ამაღლებაა. ეს უკანასკნელი არის ცნობიერების სიღრმეში მოქმედი საყოველთაო და აუცილებელი მნიშვნელობის კანონზომიერება, „ცნობიერება საერთოდ“, რომელიც უზრუნველყოფს კიდეც ცოდნის ობიექტურობას. კანტმა ნივთი თავისთავადების სამყარო შემმეცნებელი სუბიექტისთვის მიუწვდომლად მიიჩნია და შესაბამისად, ამით თავისთავადი სინამდვილის შესახებ აბსოლუტური ცოდნის მოპოვების შეუძლებლობაც აღიარა. მან ასეთი ცოდნა ადამიანის მარადიული მოთხოვნილები-სა და ინტელექტუალური სწრაფვის იდეალად გამოაცხადა.

კანტისგან განსხვავებით, ჰეგელმა შემმეცნებელი სუბიექტი მოპოვებულ ცოდნასთან გააიგივა. მისთვის სინამდვილის განვითარების მსოფლიო-ისტორიული პროცესი აბსოლუტის ცნების მოპოვებაა, ადამიანურ გონებაში მისთვის იმანენტური ღვთაებრივის აღმოჩენის პროცესია. აბსოლუტური სუბიექტი თვითშემეცნებას ადამიანური გონების საშუალებით ახორციელებს.

ჰეგელის ფილოსოფია სუბიექტის, როგორც თავისთავის თავისუფლად განმსაზღვრელი აზროვნების, გარკვეულ გაგებას ემყარება. აქ აზრი, იდეა მხოლოდ სუბიექტური არ არის, იგი, ამავე დროს, არის თვით საგანი, ქეშმარიტი და ნამდვილი. რაც იდეასა და აზრშია, ის სინამდვილესა და რეალობაშიც არის. ამიტომ ცოდნა ობიექტურია. აბსოლუტური სუბიექტი თვითშემეცნებით აბსოლუტურ ცოდნას აღწევს, რომელშიც სუბიექტი და ობიექტი გაიგივებულია. ამით, ფაქტობრივად, სუბიექტი დაასრულებს შემეცნების პროცესს და გააუქმებს თავისთავს, საკუთარ აქტივობას, მისწრაფებას ცოდნის მოპოვებისკენ. სუბიექტის ამ მდგომარეობას ჰეგელმა „უბედური“ უწოდა, თუმცა ამ მდგომარეობიდან მისი გამოყვანა შესაძლებლად მიიჩნია, მაგრამ თავად ეს ვერ შეძლო.

ჰეგელის ამ თეორიას არღვევს სუბიექტისა და ცოდნის მიმართების კანტისეული გაგება, რომლის მიხედვითაც შემმეცნებელი სუბიექტი არ დაიყვანება ცოდნაზე, არ გაუიგივდება მას იმიტომ, რომ მისი ყოფიერების არსებითი მომენტია სუბიექტის მარადიული სწრაფვა სინამდვილის შემეცნებისკენ, ცოდნის მოპოვებისკენ. ამიტომაც არის სუბიექტი უფრო „მეტი“, ვიდრე ცოდნა და ეს „მეტი“ მისი სუბსტანციური მდგომარეობაა. „შემმეცნებელი სუბიექტი ყოველთვის „მეტია“ მის მიერ მოპოვებული ცოდნის ლოგიკურ-გნოსეოლოგიურ სტრუქტურაზე და ეს „მეტი“ არის შემმეცნებელი სუბიექტის საკუთრივი სუბიექტურობა, მისი თვითმყოფობა – მუდამ ისწრაფვოდეს ცოდნის მოპოვებისკენ. შემეცნების ისტორიული პროცესის ყოველ მოცემულ საფეხურზე აბსოლუტური ცოდნისკენ ამ მისწრაფებას იგი მუდამ შეფარდებითი ცოდნით პასუხობს“ (3).

ზემოთაც აღვნიშნეთ, რომ სამყარო თავისთავად შემეცნებისადმი გულგრილია. მასთან ურთიერთობაში სუბიექტი აქტიურობს და იწვევს სინამდვილეს შესამეცნებლად. „პრობლემას მუდამ შემეცნებელი სუბიექტი აყენებს, ის აპრობლემატურებს სინამდვილეს. შემეცნებისაკენ მარადიული სწრაფვა შემეცნებელი სუბიექტის აქტიურობის ონტიურ სტატუსზე მიაწინებს“ (3). სუბიექტი ისწრაფვის ამ პრობლემათა გადაჭრის, გადანყვეტისკენ და, ამავე დროს, ახალ-ახალი პრობლემების დაყენებისკენ. მას აქვს დაუკმაყოფილებლობის გრძნობა, „უკმარისობის განცდა“, რაც აიძულებს კიდევ, მოიპოვოს ახალი ცოდნა. მუდამ პრობლემის წინაშე დგომა და მუდამ ამ პრობლემის გადანყვეტა ის ერთადერთი წინააღმდეგობაა, რომელსაც შეიძლება ეწოდოს შემეცნებელი ცნობიერების ტრაგიკული მდგომარეობა. სუბიექტის ეს კონფლიქტური ბუნება, სინამდვილესთან ურთიერთობის ურთიერთსაწინააღმდეგო ტენდენცია აყენებს მას დილემის ერთ-ერთი ალტერნატივის გაქრობის წინაშე და გადააქცევს „უბედურად“. მისი ეს მდგომარეობა განსხვავდება ჰეგელის შემეცნებელი ცნობიერების მდგომარეობისაგან. ჰეგელთან აბსოლუტურ ცოდნასთან სუბიექტის გაიგივებით, როცა მას უკვე აღარ გააჩნდა პრობლემის წინაშე დგომის მოთხოვნილება. ფაქტობრივად, შემეცნებელი სუბიექტის „თვითმკვლელობა“ მოხდა.

თუ სუბიექტის ცოდნასთან გაიგივება ასრულებს მის სწრაფვას ცოდნის მოპოვებისკენ, ცოდნის წარმოდგენა შემეცნებელი სუბიექტისაგან დამოუკიდებელ სამყაროდ, ანუ ცოდნის გამიჯვნა სუბიექტისაგან, რაც შემოგვთავაზა კ. პოპერმა სამი სამყაროს თეორიაში, ცოდნას სტატიკურ ფენომენად გადააქცევს.

თავის ერთ-ერთ თხზულებაში „ობიექტური ცოდნა. ევოლუციური მიდგომა“ (1972) პოპერმა დაახასიათა ეს სამყაროები. პირველი – ეს არის მატერიალური სინამდვილე, მეორე – სუბიექტური სამყარო, ცნობიერების შინაარსი და მესამე – ცოდნის სამყარო, რომელიც იქმნება ცნობიერების მიერ მატერიალური სინამდვილის შემეცნებით. „მე განვიხილავ მესამე სამყაროს, როგორც არსებითად ადამიანის სულის პროდუქტს, – წერს პოპერი, – ჩვენ ვქმნით მესამე სამყაროს ობიექტებს“ (5). მესამე სამყარო ობიექტური ცოდნის სფეროა, რომელიც წარმოშობის მერე აღარ არის დამოკიდებული შემეცნებელ სუბიექტზე. „მეცნიერული ცოდნა მიეკუთვნება მესამე სამყაროს, ობიექტური თეორიების სამყაროს, ობიექტური პრობლემებისა და ობიექტური მსჯელობების სამყაროს“ (5) ეს ცოდნა არ არის დამოკიდებული რაიმეს ცოდნის მოთხოვნილებაზე, იგი არ არის დამოკიდებული არც არავის რწმენაზე, დაეთანხმოს, დაასაბუთოს რაიმე. „ცოდნა ობიექტური აზრით არის ცოდნა იმის გარეშე, ვინც იცის. იგი არის ცოდნა შემეცნებელი სუბიექტის გარეშე“ (5).

პოპერის თეორიაში სუბიექტური ცოდნა ცნობიერების კუთვნილებაა (მე ვიცი), ხოლო ობიექტური ცოდნა არის ცოდნა იმის გარეშე, ვინც შექმნა იგი. ეპისტემოლოგიის საგანი სწორედ ობიექტური ცოდნაა, მესამე სამყაროა. ეპისტემოლოგიას ის კი არ უნდა აინტერესებდეს, როგორ იქმნება ცოდნა, არამედ ის, თუ რას წარმოადგენს იგი, რა კანონზომიერებებს ემორჩილება, როგორც ობიექტური რეალობა.

პოპერის აზრით, მესამე სამყაროს არავითარი მსგავსება არა აქვს ადამიანის ცნობიერებასთან. იმის მიუხედავად, რომ მისი პირველი მაცხოვრებელი ადამიანის ცნობიერების ქმნილებები არიან, ისინი განსხვავდებიან ცნობიერების იდეების ან

მისი აზრებისაგან სუბიექტური მნიშვნელობით. ადამიანის დაწერილი წიგნი მაშინაც წიგნია, როდესაც მას აღარ კითხულობენ. შემეცნების პროდუქტებს შემეცნებელი სუბიექტი აღარ სჭირდება. იგი დამოუკიდებელი, ავტონომიური სამყაროა, რომელსაც საკუთარი ცხოვრება გააჩნია. მესამე სამყაროში შედის როგორც ჭეშმარიტი, ისე მცდარი თეორიები. უამრავ თეორიულ სისტემაში, ჟურნალში, წიგნსა და ბიბლიოთეკაში ჭეშმარიტებასთან ერთად შეცდომაც ბევრია. სწორედ ამ შეცდომათა ელიმინაცია იწვევს მესამე სამყაროს ზრდას, – წერს პოპერი.

კითხვა, რომელიც წამოიჭრება ფილოსოფოსებში პოპერის ცოდნის თეორიის განხილვისას, არის შემდეგი: თუ ცოდნას შეუძლია, იარსებოს შემეცნებელი სუბიექტის გარეშე, ისე, როგორც ჩიტის ბუდეც ჩიტის გარეშე, ან ობობას ქსელს ობობას გარეშე, მაშინ როგორღა შეუძლია, სუბიექტს შეცვალოს, სრულყოს ან დახვეწოს ცოდნა ამ ავტონომიურ სამყაროში? რა დანიშნულება აქვს, თუნდაც ჭეშმარიტებით ან შეცდომებით სავსე ცოდნას ადამიანის მცდელობების გარეშე შეავსოს იგი ახალი ცოდნით ან გაასწოროს შეცდომები? რომ ჩავატაროთ ასეთი გონებრივი ექსპერიმენტი და წარმოვიდგინოთ, რომ განადგურდა შემეცნებელი სუბიექტი (და არა ადამიანი საერთოდ), თუმცა არსებობას განაგრძობს ჩვენი შრომის ყველა მანქანა და იარაღი, ყველა ბიბლიოთეკა, წიგნი და ჟურნალი, როგორ მოხდება მესამე სამყაროს ობიექტთა ზრდა? რა თქმა უნდა, არ მოხდება მანამ, ვიდრე არ გაჩნდება ისევ ასეთი სუბიექტი, ამას თავადაც აღიარებს პოპერი, რაც გარკვეულ წინააღმდეგობაში აგდებს მის თეორიას. „მე ნამდვილად ვაღიარებ, რომ იმისათვის, რათა ობიექტური ცოდნის სამყაროს მიეკუთვნოს წიგნი (პრინციპში, შესაძლებლობაში), უნდა ფლობდეს მიღწევადობის – წვდომადობის უნარს (დეშიფრირების, გაგების ან „შემეცნებადობის“) ვინმეს მიერ. ამაზე მეტს მე არ ვაღიარებ არაფერს“ (5). ამდენად, ცოდნა მაშინაა ცოდნა, როცა ის ვილაციის ცოდნაა.

პოპერი მიიჩნევს, რომ მესამე სამყაროს იდეა პირველად პლატონმა შემოიტანა. თუმცა პლატონის მესამე სამყარო ღვთაებრივი, უცვლელი და ჭეშმარიტია, მაშინ, როცა პოპერისათვის მესამე სამყარო ადამიანის შექმნილია, შედგება როგორც ჭეშმარიტი, ისე მცდარი თეორიებისგან და ცვალებადია. მათ შორის მსგავსება მხოლოდ ისაა, რომ ორივე დამოუკიდებელი, ობიექტური და ავტონომიურია.

ამდენად, პოპერთან შემეცნებელი სუბიექტისგან გამიჯნული ცოდნის სამყარო ე.წ. მატერიალურ საგნებში „აკუმულირებული“ ცოდნაა, რომელიც ცვალებადი კი არა, დასრულებულია და მასში არც შეცდომების ელიმინაციის შესაძლებლობა გვაქვს, თუკი ცოდნა მხოლოდ ასეთი ფორმით არსებობს. ცოდნის ზრდისა და სრულყოფის პროცესი შემეცნებელი ცნობიერების მარადიულ მოძრაობასა და სწრაფვაშია ჭეშმარიტების დადგენისათვის. მართალია, ამ პროცესში აბსოლუტური ჭეშმარიტება არასოდეს მიიღწევა, მაგრამ ყოველი შემდგომი თეორია თუ დასაბუთებული სისტემა, რომელსაც ჭეშმარიტების ფლობის პრეტენზია აქვს, უფრო მეტად შეესაბამება სინამდვილეს, ვიდრე წინამორბედი. მეცნიერული ცოდნის ზრდის პროცესი პოპერს ესმოდა ჭეშმარიტებისმაგვარი დებულებებით (და არა ჭეშმარიტი) თეორიების ზრდისა და ცვალებადობის პროცესად. მისი აზრით, მეცნიერული თეორიები არ არის დაზღვეული შეცდომებისაგან, რომელთა ელიმინაციით ხდება მეცნიერული ცოდნის ზრდა. შეცდომების მოცილება კი უნდა მოხდეს სიყალ-

ბეთა დადასტურების, ფალსიფიკაციის მეთოდით. ამიტომ შემეცნება პოპერისათვის წარმოადგენს არა ჭეშმარიტების წვდომის აქტს, არამედ შეცდომების ელიმინაციის პროცესს. ამ გამორიცხვის შედეგად მუდმივად ვუახლოვდებით ჭეშმარიტებას, მაგრამ სრულად ვერასოდეს ვწვდებით. ასე გაგებული შემეცნების პროდუქტი – ცოდნა, რა თქმა უნდა, არ არის სტაიკური. ის პროცესია, დინამიურია. ცოდნა ჩვეულებრივ წარმოადგენს იმ სხვადასხვა შემეცნებითი პროცესის რეზულტატს, რომელთანაც ადამიანი მუდმივ კავშირშია თუნდაც იმით, რომ რეგულარულად სვამს კითხვებს და იღებს პასუხებს.

ცვალებად ცოდნას თავისი კანონზომიერებები აქვს. იგი ადამიანის ცნობიერებაში სამყაროს მოძრავი და პროცესუალური ხასიათის ანარეკლია. ცოდნის სხვადასხვა სფეროს დინამიური კონტექსტები ყოველთვის წარმოადგენდა აქტიური ფილოსოფიური კვლევის ობიექტს და წარმოშობდა სინამდვილის შემეცნებისათვის შესაბამისი მეცნიერული მეთოდოლოგიის შექმნის მოთხოვნილებას შესაბამისი კონცეპტუალური აპარატით.

სწორედ ცოდნის დინამიური ხასიათის დადასტურებაა შეფარდებითი ცოდნის არსებობა, მაგრამ ცოდნის ფარდობითობა არ ნიშნავს, თითქოს ეს ცოდნა არის ცალკეულ ინდივიდთა ცოდნა და ამიტომ სუბიექტურია (თუმცა ცოდნის რელატიურობას სუბიექტური საფუძვლებიც აქვს). ცოდნა შეფარდებითია იმ აზრით, რომ იგი ვერასოდეს ამოწურავს, ვერ უპასუხებს შემეცნებელი გონების წინაშე მდგარ ყველა პრობლემასა და კითხვას სამყაროს შესახებ.

ფილოსოფოსი ს. ავალიანი ცოდნის რელატიურობის წყაროებად მიიჩნევდა ადამიანის შემეცნებითი უნარების სასრულობას (სუბიექტური წყარო) და სამყაროს უსასრულობას (ობიექტური წყარო). ადამიანი სასრული არსებაა და ვერასოდეს მიწვდება უსასრულოს. ერთადერთი ცოდნა, რომელსაც არა აქვს ობიექტური წყარო ფილოსოფიური ცოდნაა, – წერს ს. ავალიანი, – ვინაიდან იმისი შესწავლის საგანი სუბსტანციური არსებაა, რომელიც აბსოლუტურია და არა რელატიური: „მაგრამ ვინაიდან ფილოსოფიურ შემეცნებას ადამიანები ახორციელებენ, რომელთა შემეცნებითი უნარები ისევე განსაზღვრულია, როგორც ყველა ადამიანისა, ფილოსოფიური ცოდნაც, წინამეცნიერული და მეცნიერული ცოდნის მსგავსად, რელატიურია.“ (6)

მორიგი კითხვა, რომელიც დგება შემეცნების პროცესში ცოდნის დინამიური ხასიათის გათვალისწინებით პირობებში, არის შემდეგი: რამდენადაა შესაძლებელი შეფარდებითი ჭეშმარიტების საფუძვლებზე შემეცნება და ადამიანის პრაქტიკული საქმიანობა? (6). ს. ავალიანის აზრით, „ადამიანი თეორიული და პრაქტიკული მოღვაწეობის პროცესში ცნობიერად ან (უმეტეს შემთხვევაში) არაცნობიერად ქმნის აბსოლუტურს, ერთნიშნას, ინვარიანტულს, ააბსოლიტურებს რელატიურს და ამ ხელოვნურად შექმნილი აბსოლუტურით ოპერირებს“ (6). გააბსოლუტურებულ რელატიურს ს. ავალიანმა ფსევდოაბსოლუტური უწოდა, თუმცა ვფიქრობთ, რომ ამით ცოდნის რელატიურობასთან დაკავშირებული პრობლემა არ მოხსნილა. აბსოლუტური ჭეშმარიტების მოსაპოვებლად შემეცნებელი სუბიექტის მარადიული სწრაფვის შედეგად ცოდნა მუდმივად განიცდის ცვალებადობას და სრულყოფას. ამიტომაც ადამიანის თეორიული და პრაქტიკული მოღვაწეობა ყოველთვის იქნება შეცდომებით სავსე.

ამდენად, შეიძლება ითქვას, რომ ცოდნისკენ მისწრაფება შემმეცნებელი სუბიექტის ღრმა სუბიექტურობაშია, იგი სუბიექტის ყოფიერების შინაგანი გარკვეულობაა, ერთგვარი გაუცხოების ფორმაა. შემმეცნებელი სუბიექტი ქმნის ცოდნას, რომელიც მასში არსებობს და რომელიც, ამასთანავე, თავისი საზრისითა და მნიშვნელობით ობიექტურია და ამდენად მასზე მაღლა დგას და მის სუბიექტურობაზე ბატონობს. „და რაც განსაკუთრებულად საგულისხმოა, შემმეცნებელი სუბიექტი, როგორც ასეთი, კი არ ეწინააღმდეგება საქმის ასეთ ვითარებას, არამედ, პირიქით, „მხარს უჭერს“ და ესწრაფვის მის მიერ მოპოვებული ცოდნის მასზე გაბატონებას“ (3).

სწორედ ეს არის შემმეცნებელი სუბიექტის არსებითი მახასიათებელი, მისი შინაგანი გარკვეულობა, რითიც განსხვავდება იგი სინამდვილისადმი სუბიექტის სხვა მიმართებისაგან.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. ბუაჩიძე თ., ფილოსოფია, ადამიანი, მეცნიერება, თბ., საქ. მეცნიერებათა აკადემია, „მაცნე“, 1999 წ., №1-2, გვ. 110.
2. Мамардашвили М., Как я понимаю философию, Прогресс, Москва, 1992.
3. კვარაცხელია ნ., ადამიანის როგორც შემმეცნებელი სუბიექტის პრობლემა, თსუ, 1985.
4. ჰეგელი გ. ვ. ფ., ლოგიკის მეცნიერება, თბ., 1962.
5. Попер К., Логика и рост научного знания, 1983, ст. 451.
6. ავალიანი ს., თეორიული ფილოსოფია, „უნივერსალი“, თბილისი, 2007.

Napo Kvaratskhelia

THE PROBLEM OF IDENTITY OF THE SUBJECT OF COGNITION AND KNOWLEDGE

Summary

The problem of identity of the subject of cognition and knowledge is the problem of adequate cognition, that, on its part, is based on the Kantian understanding of cognition: cognition is constituting the object of cognition in the process of cognition.

Relation of the subject of cognition to the knowledge acquired by him/her is the most important issue of the theory of cognition. Some researchers think that it should be studied by psychologists. But it means analysis of the relation existing between the cognizing subject and the logical structure of the knowledge obtained by him/her. Philosophers would like to know whether the subject of cognition is reduced to the logical-gnosiological structure of the knowledge gained by him/her. Or whether the cognizing subject as such is characterized by a certain substantial self-existence that cannot be reduced to the structure of knowledge?

It can be said that striving for knowledge is rooted in the deep subjectivity of the cognizing subject. It is the internal definitiveness of the subject's existence, a certain form of alienation. The cognizing subject creates knowledge that is superior to him/her and dominates his/her subjectivity. And the most important is that the subject of cognition does not oppose such development of affairs, just the contrary he/she supports and desires the domination of the knowledge obtained by him/her.

ირაკლი ბრაჭული

განათლების ფილოსოფიის ორი პერსპექტივა

განათლების ფილოსოფიის პრობლემატიკა სულ უფრო აქტუალური ხდება 21-ე საუკუნეში მიმდინარე გლობალურ რეფორმებთან დაკავშირებით, ეს განსაკუთრებით ეხება კვლევებს ფუტუროლოგიურ ასპექტში. როგორც ტოფლერმა თქვა, კაცობრიობას განსაზღვრავს შოკი მომავლის წინაშე, მომავალი კი განათლების სისტემაში იგეგმება და იქმნება. ამავე სფეროში იყრის თავს ძალაუფლებისათვის ბრძოლის პერიპეტეიები. სრულიად ცხადია, რომ ვინც გეგმავს და აკონტროლებს ბავშვებისა და მოზარდების ცოდნასა და აღზრდას, ვინც არის მათი აზრთა მპყრობელი, სწორედ ის არის კაცობრიობის მომავლის მბრძანებელიც. კამათი განათლების შესახებ ანტიკური ფილოსოფიიდან მომდინარეობს. ასეთი კამათების მუდმივი ნიმუშია პოლემიკა სოფისტებსა და სოკრატეს შორის. სოფისტების მიხედვით, არსებობს რაღაც ობიექტური ცოდნა, რომლებსაც ფლობენ მასწავლებლები, რომელთაც შეუძლიათ გადასცენ ის მოსწავლეებს, ასეთი „გადაცემისათვის“, „რეპეტიტორებისათვის“ სოფისტები ძალიან დიდ ჰონორარებს იღებდნენ. სოკრატე თვლიდა, რომ ცოდნა მხოლოდ მუდმივი ძიების გზა არის, რომელიც მოაზროვნეთა დიალოგის შედეგად შეიძლება იქნეს გავლილი, რომლის ამოსავალი არცოდნის გაცნობიერებაა. მისი ფორმულა იყო: მე ის ვიცი, რომ არაფერი ვიცი. ამიტომაც ჩემმა მოწაფეებმა არანაირი თანხა არ უნდა გადამიხადონ, მე მხოლოდ თანამგზავრი შეიძლება ვიყო მათთან ერთად ცოდნის მოპოვების დაუსრულებელ გზაზე. ეს პოლემიკა ახალ ეპოქაში განახლდა, სოკრატული გზის ამღვდენელად მოგვევლინა ამერიკელი ფილოსოფოსი, ფსიქოლოგი, განათლების თეორეტიკოსი და პრაქტიკოსი, ჯონ დიუი (1859-1952), რომლის იდეებმა უდიდესი გავლენა იქონია თანამედროვე განათლების თეორიასა და პრაქტიკაზე, განათლების სისტემის გლობალურ რეფორმებზე.

დიუიმ გადატრიალება მოახდინა სკოლის, სწავლისა და სწავლების ტრადიციულ გაგებაში, რომლის მიხედვითაც, სკოლა არის მოწაფის მომზადება მომავალი ზრდასრული ასაკის ცხოვრებისათვის. დიუის მოსაზრებით, სკოლა „მომზადება“ კი არ არის, არამედ თვითონ არის ნამდვილი ცხოვრების პირველადი მოდელი, ამოსავალი წერტილი და მთავარი სივრცე.

ზემოთქმული ამოსავალი პოზიციიდან გამომდინარე, დიუის მიხედვით, განათლების არსისთვის სრულიად შეუფერებელია, რომ სწავლის მთავარი მეთოდი იყოს სახელმძღვანელოებში მოცემული სასწავლო მასალის დამახსოვრება და შემდგომ შეფასების რეპრესიული სისტემის ამუშავება მასალის დამახსოვრების რაოდენობრივი გაზომვის პრინციპით. მოსწავლეებმა პასიურად კი არ უნდა აღიქვან, აითვისონ და იზეპირონ მზა ინფორმაცია, უკვე დამზადებული ცოდნა და ურთიერთობის წესები, არამედ აქტიურად უნდა თანამონაწილეობდნენ საკუთარი და სხვისი ცოდნის უნარების ქმნადობის განვითარებაში.

დიუიმ გამოკვეთა განსხვავება ცოდნის მიღების ტრადიციულ და არატრადიციულ ფორმებს შორის. ასევე შექმნა პროექტი იმის შესახებ, თუ როგორ უნდა იქნეს შეცვლილი ტრადიციული განათლების სისტემა პროგრესისტული განათლების პრინციპებით. დიუი წერდა: „საგიჟეთის ან სატუსალოს ატმოსფეროს სკოლაში ერთხელ და სამუდამოდ უნდა დაესვას წერტილი, თუ გვსურს, რომ პიროვნებებს ზრდისა და განვითარების შანსი მიეცეთ, გზა გაუხსნათ ინტელექტუალური თავისუფლებისაკენ, რომლის გარეშე ჭეშმარიტი და უწყვეტი ზრდის გარანტია არ არსებობს“ (ჯ. დიუი, განათლება და დემოკრატია, „შესავალი თანამედროვე აზროვნებაში“, გამომცემლობა ილიას უნივერსიტეტი).

ტრადიციულ სკოლაში მასწავლებელმა იცის ყველაფერი, ხოლო მოსწავლემ – არაფერი! ზრდასრულის ცხოვრება არის ნიმუში, ხოლო არაზრდასრულის ცხოვრება ჯერ კიდევ არასრული და ნაკლოვანია. ამიტომ ის უნდა მოერგოს უფროსთა ქარგასა და დიქტატს.

ასეთი განათლების შედეგია არადემოკრატიული საზოგადოებრივი წყობილება, რომელიც თანდათან შეიძლება გადაიზარდოს დიქტატურაში და საფრთხე შეუქმნას ადამიანური ცხოვრების საფუძვლებს. პროგრესისტულ განათლებაში დაუშვებელია მოსწავლის ცხოვრების ინტერესის ყოველგვარი ჩანაცვლება ზრდასრული ცხოვრების ქარგითა და ინტერესებით, რომლებიც მათ ექნებათ სწავლის პროცესში დასრულების შემდეგ და სასწავლებლის მიღმა.

ამიტომ, დიუის მიხედვით, პროგრესული განათლება უნდა იყოს მოსწავლეებზე ორიენტირებული და დაამყაროს მასწავლებელთან დიალოგურ ურთიერთობაში თანაარსებობა. შესაბამისად, სწავლა-სწავლების ახალი პრინციპია: „სწავლებით ვსწავლობთ“. სწავლა ამგვარად ხდება ურთიერთგაცვლის პროცესში, რომელშიც ყველა მოსწავლე-მონაწილეს შეაქვს თავისი წილი. აქცენტი კეთდება თვითონ სწავლის პროცესზე, ცდომილებაზე. ამგვარად უნდა იქნეს დაახლოებული ყოველდღიური ცხოვრების ინტერესი და სწავლის ინტერესი.

დიუის აზრით, აზროვნება არის კვლევა, ხოლო სწავლა არის აზროვნების, მაშასადამე, კვლევის სწავლა. დიუის კონცეფციიდან განსხვავდება ცოდნისა და განათლების ონტოლოგიური კონცეფცია, რომლის ნიმუშად შეიძლება მივიჩნიოთ მაქს შელერის მოძღვრება და ეპისტემოლოგიური კონცეფცია.

შელერი არსებითად განასხვავებს ცოდნის „განმანათლებლურ“ და „არაგანმანათლებლურ“ ფორმებს. განათლება განიმარტება როგორც წინმსწრები მზაობა სიტუაციების მიმართ, რაც იქცევა ადამიანის „მეორე ბუნებად“, აზრის აზრად, განცდის განცდად, REFLEXIA-დ, ეს კანია და არა კოსტუმი, რომელიც შეიძლება ჩავიცვათ. ამიტომ განათლება არ არის ინსტრუმენტი, გამოყენების წესი, არამედ უნივერსუმთან მიმართების წესი; არა ინდივიდისა და გარემოს მიმართების წესი, არამედ პიროვნებისა და უნივერსუმის მიმართების წესი, ქმნად უნივერსუმში თანამონაწილეობის წესი. შილერი ამას CONSISTENTIA-ს უწოდებს. აქედან გამომდინარე, შელერი გამოყოფს ცოდნის სამ სახეობას, სამ მასშტაბს. პირველ სახეობას უწოდებს მხსნელ, წმინდა, მეტაფიზიკურ ცოდნას, რაც გულისხმობს ყოფნის უკანასკნელ საფუძველთან კორელაციას; მეორე განათლებულობის ძალის მქონე ცოდნას.

ეს ისაა, რაც ადამიანურ არსებას აქცევს მიკროკოსმოსად არსთამჭერეტელად და ღირებულებათა წესრიგის ცენტრად; ცოდნის მესამე სახეობა პოზიტიურ-მეცნიერული ცოდნაა, რომელიც ტექნიკური ინტელექტის მეშვეობით მიიღწევა და პრაქტიკული საჭიროებებისთვის გამოიყენება. ცოდნის ეს უკანასკნელი სახეობა დანარჩენი ორის გარეშე, მათგან დამოუკიდებელი, მათი ორბიტიდან გასხლექილი, თვითმიზნური სახით, თეოლოგიური ენით რომ ვთქვათ, ეშმაკიდან, სატანიდან მომდინარეობს და დედამიწაზე უბედურება მოაქვს. შელერი მიუთითებს, რომ აღნიშნული ცოდნის სახეობების საწყისები მოცემული იყო კაცობრიობის ისტორიის დიდ კულტურულ სისტემებში – ინდურ კულტურაში საკრალური ცოდნის ელემენტები, რომლის მიზანი იყო გასხივოსნება; განმანათლებლური ცოდნა დომინირებდა ძველ საბერძნეთში, ხოლო პოზიტიურ-მეცნიერული ცოდნა გაბატონდა ახალევროპულ ისტორიაში. თითოეული მათგანის ცალმხრივი განვითარება, რაც დანარჩენების დაბლოკვის ხარჯზე მიიღწევა, იწვევს კრიზისებს, მომავალი ეკუთვნის მათ ჰარმონიზებას. შელერის აზრით, ამგვარი ჰარმონიების პრინციპს უნდა დაემყაროს განათლების რეფორმები.

ჯ. დიუის მიხედვით, ცოდნა უშუალოდ არ გადადის ბავშვზე, არამედ საჭიროა თვით ცოდნის აგების პროცესში ჩართვა და გამოცდილების მუდმივი რესტავრაცია. ასეთი „კვლევა“ არის დიუის კონცეფციის მთავარი ცნება. სწავლება/სწავლის პროცესი იღებს დიალოგიურ ხასიათს, სადაც „სწავლებით ვსწავლობთ“, მათ შორის ურთიერთობებს, ეთიკური გადაწყვეტილებების მიღებას და დემოკრატიული ცხოვრების ჩვევებს, რომელშიც ის გულისხმობდა საჯარო ინტერესისა და სოლიდარობის განვითარებას.

დიუის მიხედვით, სწავლა/სწავლების პროცესი ურთიერთგაცვლითი ჯგუფური პროცესია, სადაც ყველა მონაწილეს შეაქვს თავისი წვლილი. შეფასების სისტემა არ უნდა იყოს სკოლებში რეპრესიული წესრიგის იარაღი. დიუიმ თითქმის მთელი საუკუნე იცხოვრა და ყველა ეტაპზე სრულყოფდა თავის თეორიას, რომლის მიზნად თვლიდა არარეპრესიული წესრიგის ძიებას.

დიუიმ და მისმა მიმდევრებმა კრიტიკული აზროვნება განსაზღვრეს, როგორც **Reflective thinking** და **Self-Reflective thinking**. ასეთი ორმაგი რეფლექსიის უნარი ყალიბდება როგორც სპეციფიკური **Atitudi**. ის გარკვეულ ინტელექტუალურ სტანდარტებს ემყარება და მუდმივ განვითარებაზე და გაუმჯობესებაზეა ორიენტირებული. აზროვნების ეს წესი აგრეთვე არის დემოკრატიული ცხოვრების უნარების გამომუშავების წესი, რადგან შეიცავს არჩევანისა და თავისუფლების პერსპექტივას. **John Dewey** და მისი მიმდევრები (**Alec Fisher, Edward Glaser, Richard Paul**) კრიტიკულ აზროვნებას განსაზღვრავენ, როგორც „**thinking about your thinking**“. ისინი ასი წელია, აწვითარებენ აზროვნების სწავლების ამ ტრადიციას და წერგავენ განათლების სისტემაში.

მაქს შელერი და მისი მიმდევრები უფრო პიროვნების მეტაფიზიკურ და რელიგიურ განზომილებაზე აპელირებენ. ორივე მიმართულება გამსჭვალულია კაცობრიობის ცალმხრივი განვითარების შედეგად წარმოშობილი საბედისწერო საფრთხეების დაძლევის პათოსით, იმის გაცნობიერებით, რომ ტექნიკურ პროგრესს,

რომელსაც არ მოსდევს მორალური პროგრესი, ბაბილონის გოდოლის მშენებლობის ბედი ელოდება ანუ დაინგრევა იგი ვიდრე აღშენებამდე.

თანამედროვე განათლების ფილოსოფიაში პრაქტიკულად საყოველთაოდ არის გაზიარებული მოსაზრება – უნივერსალური არავინაა! ისწავლეთ ერთმანეთისგან! თითოეული ქვეყანა თავისებურად ადაპტირებს განათლების გლობალურ რეფორმებს. თავის მხრივ, მიმდინარე პლანეტარულ გლობალიზაციის პროცესებზე რეაგირებს და აგრეთვე სტიმულირებს მას. თანამედროვე საგანმანათლებლო საზოგადოება სულ უფრო მეტად არის საერთო სტანდარტებზე ორიენტირებული და ცდილობს, შეცვალოს საგანმანათლებლო დისკურსის მარკეტიზაციის პროცესი, რომელიც 20-ე საუკუნის 80-იანი წლებიდან მოყოლებული სულ უფრო მეტად იღებს ტოტალურ ხასიათს, განათლება მთლიანად დეტერმინირებულია შრომის საერთაშორისო ბაზრით და საბაზრო კრიტერიუმებით, რაც ახდენს განათლების კათარზისული და ემანსიპაციური საწყისების პარალიზებას. ამიტომ 21-ე საუკუნის პირველი მეოთხედის დასასრულს განათლების გლობალურ რეფორმებზე პასუხისმგებელი საერთაშორისო ინსტანციები გვთავაზობენ განათლების პრინციპების ახლებულ დისპოზიციებს:

1. კაცობრიობის (Humanity) პატივისცემა;
2. კულტურული მემკვიდრეობის ხელმისაწვდომობა;
3. პრაქტიკული ინტელექტის განვითარება;
4. ეთიკური, სოციალური ცნობიერების განვითარება;
5. მოქალაქეობის შეგნების პრეპარინგი;
6. დასაქმებისათვის მომზადება;
7. რელიგიური გაგების დაფასება;
8. პიროვნების ფართო განვითარება.

როგორც ჩანს, განათლების ფილოსოფიაში უნივერსალური კონსენსუსის მიღწევა არც შესაძლებელია და არც საჭირო. მუდმივად უნდა ვუთვალთვალოთ მომავლის ჰორიზონტს და კრიტიკულად გადავაფასოთ განათლების ცალმხრივი სტრატეგიები.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. ჯ. დიუი, განათლება და დემოკრატია, „შესავალი თანამედროვე აზროვნებაში“, გამომცემლობა ილიას უნივერსიტეტი, 2009.
2. გ. დიმიტრიადისი და ჯ. კამბერელისი, თეორია განათლებისათვის, ილიას სახ. უნივერსიტეტი, თბილისი, 2010.
3. ი. ბრაჭული, ა. ზაქარიაძე, ვ. რამიშვილი, ანალიტიკური აზროვნების შესავალი, გამომცემლობა საქართველოს საპატრიარქოს წმინდა ანდრია პირველწოდებულის სახელობის ქართული უნივერსიტეტი, თბილისი, 2014.
4. გ. თევზაძე, კრიტიკული აზროვნების მეგზური, სულაკაურის გამომცემლობა, თბილისი, 2020.
5. A. Fisher, Critical Thinking an Introduction, Cambridge University, press 2001.

6. Richard Pring, Education, Social Reform and Philosophical Development: Evidence from the Past, Principles for the Future. First published 2022 by Routledge.

Irakli Brachuli

TWO PERSPECTIVES OF PHILOSOPHY OF EDUCATION

Summary

What is education? Who can be considered an educated person in the 21st century? In all previous eras, education was understood in the framework of a specific paradigm, in the modern situation the task is complicated because the processes take place without a super-paradigm. There is no possibility of universal consensus. In the conditions of the fast-changing knowledge system, the critical importance is given to the teaching of critical thinking. Because the student will be able to process any wave of information and knowledge in the future. The crucial role of critical thinking in the education system was laid in ancient philosophy, its founder is considered to be Socrates, who engaged in polemics with the sophists. American philosopher and psychologist, educational theorist and practitioner John Dewey (1859-1952), who defined critical thinking as Reflective thinking and Self-Reflective thinking, is the restorer of the tradition of critical thinking and its “founding father” in the new era. The ability of such double reflection is formed as a specific attitude. It is based on certain intellectual standards and is focused on continuous development and improvement. This way of thinking is also a way of developing democratic life skills because it includes the perspective of choice and freedom. John Dewey and his followers (Alec Fisher, Edward Glaser, Richard Paul) define critical thinking as “thinking about your thinking”. They have been developing this tradition for a hundred years and introducing it into the education system. The publication also discusses the objectivist theory of knowledge in the form of Max Scheler’s concept. A comparative analysis of the mentioned two concepts has been carried out.

Along with the development of “practical intelligence” in the conditions of marketization of the education system and global standardization, emphasis is placed on the following principles: respect for humanity, access to cultural heritage, development of practical intelligence, development of ethical and social awareness, preparation for citizenship awareness, preparation for employment, appreciation of religious understanding, Extensive personality development. Focusing on these principles will transform the world’s academic landscape.

ინტელექტუალი და იდეოლოგი: ინტელექტუალის სოციალური ფუნქცია

ინტელექტუალისა და იდეოლოგიის ურთიერთიმამართების პრობლემის სოციოლოგიური ანალიზის ერთ-ერთ შესაძლო თეორიულ საფუძველს კარლ მანჰაიმის ცნობილი ნაშრომი: „იდეოლოგია და უტოპია“ წარმოადგენს. კ. მანჰაიმის აზრით, იდეოლოგია თავდაყირა დაყენებული აზროვნებაა, ვინაიდან არა იდეები ასაზრისიანებენ რეალობას, იგებენ რეალობას, არამედ სოციალური რეალობა აქცევს მორალურ, რელიგიურ და ფილოსოფიურ იდეებს გააზრებულ თუ გასაზრისიანებულ რაიმედ. იდეოლოგია ყალბია, ვინაიდან, თუ, მაგალითად, ავიღებთ ბურჟუაზიას, დავინახავთ, რომ იგი საკუთარ იდეებს საყოველთაო მნიშვნელობის მქონედ მიიჩნევს, საყოველთაო ჰგონია, სინამდვილეში კი ისინი მხოლოდ მის სოციალურ ინტერესებს ასახავენ. იდეოლოგია უძრავია, რამეთუ სტატუს-ქვოს დაკანონებას ესწრაფვის.

კ. მანჰაიმი, პირველ რიგში, ერთმანეთისაგან იდეოლოგიის კერძო – პარტიკულარულ და ტოტალურ ცნებებს განასხვავებს. კერძო – პარტიკულარულ ცნებაში „სიყალბის“ (ცნობიერის თუ არაცნობიერის) ყველა ის შემთხვევა შედის, რომლებიც ფსიქოლოგიური თვალსაზრისის ფარგლებიდან არ გადიან. ეს ფენომენები შეიძლება, როგორც დეფორმაციები და ფალსიფიკაციები განვიხილოთ, მაგრამ სუბიექტის მენტალური სტრუქტურის მთლიანობის კომპრომეტირება მათ არ შეუძლიათ. შემეცნების – ცოდნის სოციოლოგია, რომლის წარმომადგენელიც მანჰაიშია, სწორედ მენტალური სტრუქტურის მთლიანობაში პრობლემატიზირებას ახდენს იმ სახით, როგორადაც ის აზრთა განსხვავებულ მიმდინარეობებსა და სხვადასხვა ისტორიულ-სოციალურ ჯგუფში წარმოგვიდგება. აქ ნოოლოგიური სტრუქტურების ანალიზის მეშვეობით ხდება იმის გამოკვლევა, თუ ერთი და იგივე რეალობა სოციალური განვითარების პროცესში მიმდინარეობისას განსხვავებულ ფორმებსა და ასპექტებს როგორ იღებენ (ქეცბაია, 2015:135).

იდეოლოგიის კერძო ცნება ფსიქოლოგიის დონეზე რჩება, მაშინ, როდესაც იდეოლოგიის ტოტალური ცნება მიმართულია ეპოქის ხასიათზე ან სოციალური ჯგუფის, როგორც მთლიანის მახასიათებლებზე და კონცეპტუალურ აპარატსაც კი სოციალური ცხოვრების პროექტად განიხილავს. როდესაც ვამბობთ, რომ ესა თუ ის იდეა პიროვნების ან ჯგუფის სოციალურ პრივილეგიას იცავს – ეს იდეოლოგიის კერძო გამოვლენაა, მხილებაა, მაგრამ თუ სოციალური სიტუაციის და კოლექტიური ცნობიერების განსაზღვრული ვექტორის ანუ მიმართულების შესატყვისობა დადგენილია, მაშინ ასეთ შემთხვევაში საქმე იდეოლოგიის მაქსიმალურად ფართო გაგებასთან გვაქვს.

მარქსმა სამყაროს ბურჟუაზიული კონცეფციის ნაკლი და ზიანის მომტანი ხასიათი აჩვენა. მასში იგი არა მხოლოდ პოლიტიკურ სიცრუეს – სიყალბეს, არამედ რალაცას, განსაზღვრულ სოციალურ-ისტორიული სიტუაციით ნაკარნახევ რამეს

(როგორც *Weltanschauung*-ს) ხედავდა. ჩნდება კითხვა: თუ ბურჟუაზიული აზროვნების სოციალური განპირობებულობის ფაქტი დადგენილია, მაშინ ხომ არ იქნება ლოგიკური იგივე მარქსიზმთან მიმართებაშიც ვიფიქროთ? რატომ ფიქრობენ კომუნისტები, როდესაც მტრულ იდეოლოგიას ამხელენ, კითხულობს მანჰაიმი, რომ მათი საკუთარი პოზიცია სავსებით თავისუფალია იდეოლოგიური დეფორმირებისაგან? და პასუხობს: სწორედ მონინალმდევის იდეების კრიტიკისაგან საკუთარი პოზიციის მიუდგომელ, არატენდენციურ ანალიზზე გადასვლით იდეოლოგიის ცალმხრივი კრიტიკა შემეცნების მეცნიერულ სოციოლოგიად ყალიბდება. ცოდნის სოციოლოგია კი იდეოლოგიას და უტოპიას ერთმანეთისაგან განასხვავებს და მიჯნავს.

მანჰაიმი იდეოლოგიას უწოდებს „გაბატონებული ჯგუფების იდეებისა და შეხედულებების, აგრეთვე, არაცნობიერ ფაქტორთა ერთობლიობას, რომლებიც საზოგადოებაში საქმის რეალურ მდგომარეობას, ვითარებას ნილბავენ და კონსერვატიულ ფუნქციებს ასრულებენ“.

უტოპია კი იმ ჯგუფთა საქმიანობის პროექტია, რომლებიც უპირატესად „სოციალური პირობების პარადოქსალური წესით ტრანსფორმაციით არიან დაკავებული“, ე. ი. იმ ელემენტების დახმარებით, რომლის განადგურებასაც გვთავაზობენ. არსებული საზოგადოებისადმი ზუსტი დიაგნოზის დასმის და სიტუაციის ობიექტურად შეფასების უნარს მოკლებულ, უუნარო აზროვნებას მანჰაიმი უტოპიურს უწოდებს.

იდეოლოგია არსებული სოციალური წესრიგის შენარჩუნებას ესწრაფვის, უტოპია კი ამ წესრიგის დაშლა-დანგრევის მეტად თუ ნაკლებ ეფექტურ წესებს გვთავაზობს. როგორც „მოუმწიფებელი, უმწიფარი ჭეშმარიტება“ და რეალიზებული პროექტი, უტოპია, მანჰაიმის აზრით, შეიძლება ოთხი ფორმით იქნეს წარმოდგენილი: 1) ანაბაპტისტთა ორგანისტული ჰილიაზმით; 2) ფრანგული რევოლუციის ლიბერალურ-ჰუმანური იდეალით; 3) კონსერვატიული იდეალით; 4) სოციალისტური და კომუნისტური უტოპიით (Mannheim, 1936:125).

ამგვარად, იდეოლოგიაში ასახულია გაბატონებული კლასის აზროვნების წესი, რომელიც ხელისუფლების შენარჩუნებას ცდილობს. უტოპია კი დაბალი კლასის აზროვნებას და მის იმ მისწრაფებას ასახავს, რომ ხელისუფლების ხელში ჩაგდების გზით დათრგუნვისა და ჩაგვრის სისტემას ბოლო მოუღოს.

სოციალური ცნობიერება, მანჰაიმის მიხედვით, კლასობრივი პოზიციებიდან არ შეისწავლება, რადგანაც ამ შემთხვევაში ისევ ერთი რომელიმე იდეოლოგიის კლანჭებში აღმოვჩნდებით, ამიტომ იგი ცოდნის სოციოლოგიის პოზიციიდან უნდა განვიხილოთ. თავის მხრივ, ცოდნის სოციოლოგია იდეოლოგია კი არა, სულიერი ცხოვრების სოციოლოგიური ისტორიაა, რომელიც სოციალურ რეალობასთან აზროვნების დამაკავშირებელ ფაქტორებს იკვლევს. რაც შეეხება სოციალური შემეცნების რელატივიზმს, მანჰაიმის აზრით, სოციალური შემეცნება რელატიური კი არა რელაციურია, ანუ იგი გარკვეული სოციალური სიტუაციების შედეგად ყალიბდება. ეს ვითარება არ მოსწონს მანჰაიმს და ცნობიერების სოციალური განპირობებულო-

ბისაგან განთავისუფლების მოთხოვნით გამოდის. ამით იგი იდეოლოგიის სოციალურ შინაარსს უარყოფს.

მანჰაიმის აზრით, სოციოლოგიას სწორედ ტოტალური იდეოლოგია აინტერესებს. ტოტალური იდეოლოგია, როგორც ცნობიერების ფორმა, იმ სოციალურ და ისტორიულ სიტუაციას უკავშირდება, რომელშიც იგი წარმოიქმნება, ანუ ცნობიერების ფორმა სოციალურად დეტერმინირებულია. თუმცა მანჰაიმის მიხედვით, იდეოლოგიის მარქსისტული გაგება ან უკვე განვლილი ეტაპის კუთვნილებაა და დროა, იდეოლოგიის თეორიიდან ცოდნის სოციოლოგიაზე გადავიდეთ. ამ შემთხვევაში კი რელატივიზმთან მიმართების პრობლემა დგება. თუკი ცოდნა სოციალური ჯგუფის მიერ საზოგადოებაში დაკავებულ პოზიციაზეა დამოკიდებული, მაშინ თვით შემეცნებით-სოციოლოგიური ანალიზი გარკვეული იდეოლოგიის გამოვლინებას ხომ არ წარმოადგენს? ხომ არ შეიძლება, რომ ცოდნის სოციოლოგია სამყაროზე ინტელექტუალთა გარკვეული ჯგუფის შეხედულებებისა და თვალსაზრისებს გამოხატავდეს. ამ შემთხვევაში ცოდნის სოციოლოგია წინააღმდეგობაშია საკუთარ თეორიულ საფუძვლებთან და დღის წერიგში ე. წ. შემეცნებით-სოციოლოგიური პარადოქსის გადანეყვების პრობლემის წინაშე აღმოჩნდება. ამ პარადოქსის გადანეყვებას, ანუ მეცნიერების იდეოლოგიისაგან განთავისუფლების ფუნქციას მანჰაიმი ინტელიგენციას დააკისრებს.

საზოგადოების ცვალებადი ბუნება იწვევს დრამატულ ცვლილებას იმაში, რასაც მანჰაიმი უწოდებს ინტელიგენციას ან სოციალურ ჯგუფებს, რომელთა განსაკუთრებული ამოცანაა, შექმნან სამყაროს ინტერპრეტაცია მოცემული საზოგადოებისთვის. ადრე, უძრავ საზოგადოებებში ინტელიგენცია იყო არა მხოლოდ ცუდად განსაზღვრული, არამედ „უძრავი და უსიცოცხლო“ (Mannheim, 1936:145). ინტელიგენციის წევრები მოქმედებენ უფრო მეტად თავიანთი საჭიროების მიხედვით, რომ მოახდინონ აზრთა სისტემატიზაცია, ვიდრე იმ საჭიროებით, რომ გამოიყენონ ეს იდეები ცხოვრების კონკრეტულ პრობლემებთან გასამკლავებლად. თანამედროვე დროში ეს ინტელიგენცია შეცვალა იმან, რასაც მანჰაიმი უწოდებს *სოციალურად მიუკერძოებელ (ან თავისუფალ) ინტელიგენციას*. დღევანდელი ინტელიგენცია წარმოშობილია სხვადასხვა სოციალური ფენების რაოდენობიდან და მისი წევრები აღარ არიან მტკიცედ ორგანიზებულნი და შევინრობულნი ასეთი ორგანიზაციებისგან. შედეგად, ქრება „ინტელექტუალის ილუზია“, რომ არსებობს აზროვნების მხოლოდ ერთი გზა (ბერძენიშვილი, ქეცბაია, 2022:407).

სოციალურად მიუკერძოებელი ინტელიგენციის გამოჩენამ და გავრცელებამ ერთმანეთს შეურიბა შედეგები. ერთ მხრივ, ინტელიგენციამ ხელი შეუწყო მანჰაიმის დროში „სრული შფოთვის“ წარმოშობას. ამის გამო, ინტელექტუალები და, ზოგადად, ადამიანები აღარ აღიარებენ იდეათა ერთ სისტემას; საზოგადოება არის სისტემათა შეჯიბრის ხმაურიანი არეულობა. მეორე მხრივ, ინტელიგენციაა სწორედ ის, რასაც შეუძლია, ამაღლდეს სიმართლის პოვნისათვის შეზღუდული ხედვის ზღვარზე. სწორედ ახალი ინტელიგენციის ფარგლებში გამოჩნდა ცოდნის სოციოლოგი და ეს არის ის სოციოლოგი, რომელიც იმყოფება განსაკუთრებულ პოზიციაში, რომ შემოგვთავაზოს მსოფლიოს ინტელექტუალური ქაოსის გადანეყვება.

იდეოლოგიის, უტოპიისა და ინტელიგენციის შესახებ მანჰაიმის თეორიულ-სოციოლოგიური კონცეფცია საინტერესოა ამ მხრივ საქართველოში მიმდინარე პროცესების გასაანალიზებლად. დღეს საქართველოში მიმდინარე ტრანსფორმაციული პროცესები მეტ-ნაკლებად ქართული სოციუმის თითქმის ყველა სეგმენტს მოიცავს, მაგრამ ეს პროცესები ნელა მიმდინარეობს. საზოგადოების ეკონომიკური, პოლიტიკური, სოციალური და კულტურული დაწესებულებებისა თუ ინსტიტუტების ტრანსფორმაცია ლიბერალური დემოკრატიისა და საბაზრო ეკონომიკის განვითარების მიმართულებით არადაამაკმაყოფილებლად ვითარდება. ყველაზე სწრაფი ტემპით საზოგადოების პოლარიზაციის ანუ ძალიან მდიდარ უმცირესობად და ძალიან ღარიბ უმრავლესობად დიფერენციაციის პროცესი მიმდინარეობს. ხელსაყრელი პოლიტიკური პირობების არარსებობის გამო ძალიან ნელი ტემპით ვითარდება საშუალო ფენის ჩამოყალიბების პროცესი, რაც, თავის მხრივ, ქვეყნის დემოკრატიული მიმართულებით განვითარებას დადს ასვამს. ერთი სიტყვით, დემოკრატიას ალტერნატივა არ აქვს, მაგრამ რეალურად ჯერჯერობით ძალიან სუსტია ის სოციალური თუ ინტელექტუალური ძალები, რომლებიც საბაზრო ეკონომიკის ანუ თავისუფალი მეწარმეობისა და დემოკრატიის განვითარებით ძირეულად არიან დაინტერესებული. ასეთ ვითარებაში გადამწყვეტი მნიშვნელობა საზოგადოების ყველაზე აქტიური და წარმმართველი სოციალური ჯგუფის – ელიტის ცალკეული სახეების მოქმედებას და მათ შორის ჯანსაღ კონკურენციას ენიჭება. მონოლითური ელიტა თავისუფლების დასასრულს, ხოლო არაორგანიზებული, დაქსაქსული კი – სახელმწიფოებრიობის დასასრულს მოასწავებს. ამიტომ საქართველოსათვის, რომელიც დამოუკიდებელი და სუვერენული სახელმწიფოებრიობის შენების პროცესშია, ელიტათა სხვადასხვა ჯგუფების ფორმირებასა და შემდგომ განმტკიცებას პრინციპული მნიშვნელობა აქვს. თუ მოვიშველიებთ სოციოლოგიური თვალსაზრისით უფრო მისაღებ ელიტის ინსტიტუციონალურ განსაზღვრებას, რომელიც ელიტათა ცალკეული ჯგუფების ემპირიული იდენტიფიკაციის კარგ საშუალებას გვაძლევს, მაშინ საშუალება გვექნება წარმოვადგინოთ ელიტა, როგორც ადამიანთა ჯგუფი, რომლის წევრებსაც სტრატეგიული მნიშვნელობის პოზიციები და პოსტები უჭირავთ საზოგადოებაში და რომლებიც საგრძნობ ზეგავლენას ახდენენ საზოგადოებისათვის სასიცოცხლოდ მნიშვნელოვანი გადაწყვეტილებების მიღების პროცესზე. თუ ამ თვალსაზრისით მივუდგებით ჩვენი საზოგადოების სოციალური სტრუქტურის კვლევას, მაშინ შეიძლება ითქვას, რომ ყველაზე ნათლად გამოიკვეთა პოლიტიკური ელიტა, თავისი პოზიცია-ოპოზიციით, ხოლო საკმაოდ მძიმედ იკვეთება ეკონომიკური ელიტა, რომელიც ძველი საბჭოური ბიუროკრატიის კაპიტალის ტრანსფორმაციასთანაა დაკავშირებული. ჯერ კიდევ ძალაუფლება რჩება საკუთრების საფუძვლად და არა პირიქით. შეინიშნება ტენდენცია, როდესაც ბიზნესმენები პოლიტიკას „აფარებენ“ თავს, ხოლო პოლიტიკოსები ბიზნესიდან ცდილობენ „წილის“ მიღებას. საკმაოდ სუსტია რელიგიური, სამხედრო და პროფკავშირული ელიტები.

არც ძველი იდეოლოგიური ელიტა თმობს თავის პოზიციებს. ახალი ინტელექტუალური ელიტა, რომელიც უმეტეს წილად ყოფილი საბჭოური ინტელიგენციის ყველაზე ინტელექტუალური ნაწილის: მეცნიერების, ხელოვნების დარგის მუშაკე-

ბის, ფილოსოფოსების, მასმედიის ყველაზე გავლენიან, ავტორიტეტულ პოლიტოლოგთა და ყოფილ დისიდენტთა წარმომადგენლებისაგან შედგება.

ინტელექტუალებიც ძალიან ნელა აღწევენ თავს პოლიტიკური ინტერესების სფეროს და რომელიმე დაჯგუფების იდეოლოგებად გვევლინებიან. უფრო მეტიც, აქტიურ პოლიტიკოსებადაც კი გვევლინებიან. გასაგებია, რომ ინტელექტუალებმა დიდი როლი შეასრულეს საბჭოთა კავშირის დაშლისა და დამოუკიდებელი სახელმწიფოების წარმოქმნაში, მაგრამ თანდათანობით დგება პროფესიონალ პოლიტიკოსთა დრო და ინტელექტუალები, ისევე, როგორც ბიზნესმენები, სამხედროები, ძალოვანები, პოლიტიკიდან უნდა წავიდნენ და ელიტად უკვე თავიანთი საქმიანობის სფეროში უნდა ჩამოყალიბდნენ.

სახელმწიფო თავისი ბიუროკრატიული აპარატისა და იდეოლოგიების დახმარებით მოქალაქეთა აზროვნების და მოქმედების მოდელებსა თუ კონცეფციებს ქმნის, მაგრამ ეს მისთვის არტეფაქტია, მაშინ, როდესაც ყოველ ნორმალურ საზოგადოებაში არსებობს ადამიანთა ჯგუფი, რომლისათვისაც ადამიანების აზროვნებისა და მოქმედების მოდელების თუ კონცეფციების ქმნადობა ხელოვნური ფაქტი კი არა, არამედ მისი ძალაუფლებისა თუ ძლევამოსილების ძირითადი განზომილებაა – ესაა სწორედ ინტელექტუალური ელიტა, ადამიანურ „ფიქრთა მბრძანებელი“. იმ ზომით, რითიც მისი ყველაზე ღირსეული წარმომადგენლები ადამიანთა ფიქრებსა და ოცნებებს წარმართავენ, მათ რთული სულიერ-გონითი პრობლემების გადაჭრაში ეხმარებიან, ინტელექტუალური ელიტა დამოუკიდებლობას და ავტონომიურობას, ალიარებას და ლეგიტიმურობას იძენს.

დღესდღეობით საქართველოში ადამიანთა აზროვნებისა და მოქმედების საკვანძო ცნებებს და მოდელებს მეტ-ნაკლები წარმატებით თავისუფალი მასმედია ქმნის. შთამბეჭდავია პოზიციათა პლურალიზმი და აქტუალობა, მაგრამ მასმედია მთლიანობაში თავისუფალ და დამოუკიდებელ „მეოთხე ხელისუფლებად“ მაინც ვერ ჩამოყალიბდა. შედარებით მოკრძალებულია პროფესიონალ ფილოსოფოსთა და სოციოლოგთა როლი ამგვარ საკვანძო ცნებათა წარმოების პროცესში. თითქმის არ არსებობს რეგულარული პერიოდული გამოცემები. ასევე სუსტია რელიგიურ თემებზე წარმართული ინტელექტუალური ძალისხმევა.

ჩვენი საზოგადოების შემადგენელ ინდივიდთა აზროვნებისა და მოქმედების ისეთ აუცილებელ საკვანძო ცნებებს, როგორებიცაა: „სტაბილურობა“, „კეთილდღეობა“, დემოკრატიზაცია, „ევროპეიზაცია“ და სხვა, ჯერ კიდევ სახელმწიფო და მისი იდეოლოგიები ქმნიან და საკმაოდ წარმატებითაც. თავისუფალ, „დაუინტერესებელ“ ინტელექტუალთა რაოდენობა საქართველოში ძალიან მცირეა, რაზეც დიდ გავლენას ახდენს: აზროვნების ინერცია, ძველი წყობისადმი ნოსტალგია, შინაგანი ცენზორი, მატერიალური სიდუხჭირე, კრიტიკისადმი შეუწყნარებლობა და დევნაც კი, როდესაც კრიტიკულ გამოსვლათა ავტორები, ლამისაა ერისა და სახელმწიფოს მოღალატედ შერაცხონ.

ამის გამოა, რომ დღეს მრავალი ინტელექტუალი ვერ ინარჩუნებს „დაუინტერესებლობას“ (ის მხოლოდ „დაუინტერესებლობით“ უნდა იყოს დაინტერესებული) და ღიად დგება ხელისუფლების, თუ ოპოზიციის ან რომელიმე სოციალური ჯგუფის ინტერესების სამსახურში და, ფაქტობრივად, იდეოლოგთა როლში გვევლინება.

იდეოლოგისაგან განსხვავებით, ინტელექტუალის სოციალური ფუნქციაა, იყოს ხელისუფლების კრიტიკოსი. ინტელექტუალი შეუძლებელია, ჯგუფური ინტერესების შესაბამისად აზროვნებდეს. მან „დიაგნოზი“ უნდა დაუსვას დღევანდლობას, ანმეოს (ერქომაიშვილი, 2002:140). ინტელექტუალის საქმე არ არის, ასწავლოს ან უკარნახოს სხვებს, თუ რა უნდა აკეთონ, არც ის, რომ სხვების პოლიტიკურ ნებას ფორმა მისცეს, ამას იდეოლოგებიც კარგად აკეთებენ, არამედ ის, რომ იმ ანალიზის დახმარებით, რომელსაც ის ეწევა თავისი საქმიანობის სფეროში, ხელახლა გადახედოს, გაიზიაროს ის დაშვებები, პოსტულატები და გარკვეულობანი, რომლებიც თავისთავად ცხადი და გასაგებია, შეარყიოს ადამიანთა აზროვნებისა და მოქმედების გაქვავებული ჩვევები და წესები, გაფანტოს ის, რაც მიღებულია ცნობილის, აღიარებული სახით, კვლავ და კვლავ გადააფასოს დადგენილებები და წესები. სწორედ ამ „რე-პრობლემატიზაციიდან“ ამოსვლით, როგორც ინტელექტუალმა (ახლა უკვე როგორც მოქალაქემ) რომელიღაც პოლიტიკური ნების ფორმირებაში მონაწილეობა მიიღოს.

ინტელექტუალის სოციალური ფუნქცია კრიტიკული აზროვნებაა, რომელიც ნებისმიერი ინტელექტუალური და პრაქტიკული ძალისხმევის, გაბატონებული იდეების, ცხოვრების წესისა და საზოგადოებრივი ურთიერთობების ურეფლექსიოდ, ჩვეულების შესაბამისად მიუღებლობაში მდგომარეობს. „საკუთარი და სხვების აზრების შეცვლაზე მიმართული ძალისხმევა არის კიდეც ინტელექტუალის ყოფიერების საზრისი“ (Филлер, 2018:128).

ამგვარად, პოლიტიკოსისაგან განსხვავებით, რომელიც მოქმედების კაცია, ინტელექტუალი გონის კაცია. პოლიტიკოსი რეალისტია, მაშინ, როდესაც ინტელექტუალი რეალურს შესაძლებლობათა უფრო ფართო კონტექსტში განიხილავს. პოლიტიკოსი პრაგმატისტია, რომელიც მიზნის მისაღწევად ოპტიმალურ სტრატეგიას ირჩევს, მაშინ, როდესაც ინტელექტუალი შესაძლებელ ალტერნატივებს ამუშავებს. პოლიტიკოსი აშენებს საზოგადოებას, ინტელექტუალს ეჭვი შეაქვს მასში, მხოლოდ იმ მიზნით, რომ იგი უფრო უკეთესი და ჰუმანური გამოვიდეს.

ამგვარად, ინტელექტუალთა ელიტის მისია პოსტ-კომუნიტურ სოციალურ საზოგადოებრივი აზრის სახელმწიფოს შექმნაა, სადაც მოსახლეობის დიდი ნაწილი დამოუკიდებლად იაზროვნებს. მსგავსი სტილისა და წესის გამომუშავებასა და განმტკიცებაში უაღრესად მნიშვნელოვანია ინტელექტუალის როლი, მაგრამ იმისათვის, რომ ინტელექტუალურმა ელიტამ თავისი სოციალური ფუნქციის წარმატებით შესრულება შეძლოს საზოგადოებაში, რაღაც დონით პლურალიზმის, განსხვავებულ აზრთა შემწყნარებლობის ატმოსფეროს არსებობა აუცილებელია. ასევე აუცილებელია ინტელექტუალი იყოს არა მხოლოდ შინაგანად, სულიერად ავტონომიური და დამოუკიდებელი, არამედ მატერიალურად უზრუნველყოფილი, რათა თავი დააღწიოს მატერიალური ცხოვრების ცენზურას და სოციალური ჯგუფების ინტერესთა გავლენას, სხვაგვარად ის რომელიღაც ჯგუფის კერძო ინტერესების დამცველად, ანუ იდეოლოგად დარჩება (Филлер, 2021:201).

ინტელექტუალისა და იდეოლოგის ურთიერთმიმართების საკითხი არც ერთ ეპოქაში არ კარგავს თავის აქტუალობას. ჩვენში ეს საკითხი საბჭოთა, ტოტალიტა-

რული იდეოლოგიის მსხვერვის პროცესში გახდა მეტად აქტუალური. ინტელექტუალთა ერთ ნაწილს ე. წ. პარტიულ ინტელიგენციას იდეოლოგიის გარეშე არსებობა ვერ წარმოედგინა, მეორე ნაწილი ახალი – ეროვნული იდეოლოგიის მომხრედ მიიჩნევა საკუთარ თავს. ქართველ ინტელექტუალთა შორის იყვნენ გამონაკლისებიც, რომლებიც უარს ამბობდნენ ყოველგვარ იდეოლოგიაზე. ამ პოზიციის დაცვა იმ დროისათვის დიდ გმირობას მოითხოვდა. ქართველ ინტელექტუალთა ამ ნაწილს მიეკუთვნებოდა პროფესორი ვახტანგ ერქომაიშვილი, რომელიც თავის პრინციპულ მოსაზრებებს იდეოლოგიასთან დაკავშირებით არა მხოლოდ ფილოსოფიურად, ასე ვთქვათ, თეორიულად ასაბუთებდა, არამედ სოციალურ, ცხოვრებისეულ პრაქტიკაში ანხორციელებდა. ამ შემთხვევაში მხედველობაში გვაქვს მისი პრინციპულობა, შინაგანი, სულიერი ავტონომიურობა და დამოუკიდებლობა და ყველა ის ნიჭი და უნარი ნამდვილი ინტელექტუალისა, რომლებიც ზემოთ გვქონდა განხილული.

აქტუალობას არ კარგავს პროფ. ვ. ერქომაიშვილის ფილოსოფიური და პუბლიცისტური წერილები იდეოლოგიის რაობაზე და მის სოციალურ დანიშნულებაზე. მაჰნაიმის მსგავსად, მასაც იდეოლოგია „ყალბ ცნობიერებად“ და საზოგადოებისათვის ზიანის მომტანი ტენდენციის გამოვლინებად მიაჩნდა, რადგანაც ფიქრობდა, რომ ყოველი იდეოლოგიის დანიშნულება ადამიანთა რომელიმე ჯგუფის ინტერესების გამართლება და ძალაუფლებრივი ბატონობის გამოვლინებაა (ბერძენიშვილი, კახიძე, 2013:321). ვ. ერქომაიშვილი ყოველგვარ იდეოლოგიას ბატონობის, ძალადობის იარაღად მიიჩნევდა, რის გამოც მას დაუნდობლად ატარებდა კრიტიკის ქარცეცხლში. იგი როგორც რაციონალისტური აზროვნების პრინციპების დამცველი, მხოლოდ ობიექტურ, მეცნიერულად შემოწმებული ცოდნის სისტემას ანიჭებდა უპირატესობას, რადგანაც კარგად უწყოდა საბჭოთა პერიოდში ერთადერთი მეცნიერული იდეოლოგიის ცხოვრებაში გატარების ტოტალიტარული და თავისუფლების დამთრგუნველი ბუნება. ამიტომ ყველას უნდა გვაღელვებდეს საქართველოში „ტოტალიტარული იდეოლოგიის“ თუნდაც მცირედი გამოვლინება, რაც, ვფიქრობთ, სასიკეთოდ არ წაადგება თანამედროვე ადამიანსა და საზოგადოებას.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. ქეცბაია, კ. (2015), მეცნიერების სოციოლოგია, თბ., გამომცემლობა „უნივერსალი“.
2. Mannheim, K. (1936). Ideology and Utopia. London.
3. ბერძენიშვილი, ა., ქეცბაია, კ. (2022), თანამედროვე სოციოლოგიური დისკურსი, თბ., გამომცემლობა „უნივერსალი“.
4. ერქომაიშვილი, ვ. (2002), ადამიანი, თავისუფლება, იდეოლოგია.
5. Фуллер, С. (2018). Социология интеллектуальной жизни. Карьера ума внутри и вне академии, изд. Дело.
6. Фуллер, С. (2021). Постправда. Знание как борьба за власть, издательский дом ВШЭ.
7. ბერძენიშვილი, ა., კახიძე, ა. (2013), ვ. ერქომაიშვილის ფილოსოფიური შეხედულებები, კრ. „ფილოსოფიური ძიებანი“, ტ. 13.

Amiran Berdzenishvili, Kakha Ketsbaia

AN INTELLECTUAL AND AN IDEOLOGIST: THE SOCIAL FUNCTION OF THE INTELLECTUAL

Summary

The first part of the paper is theoretical. In it the problem of the interrelation of an intellectual and an ideologist is discussed on the basis of Karl Manheim's sociology of knowledge, in particular, as it is presented in his famous book "Ideology and Utopia".

The second part of the paper is of a practical character. It is shown in it that the transformation processes ongoing in Georgia at present more or less involve almost every segment of Georgian *socius*. But these processes develop slowly. Transformation of economic, political, social and cultural organizations or institutions in the direction of liberal democracy and market economy is not satisfactory at all. The process of polarization or differentiation of society into a very rich minority and a very poor majority is unfolding the fastest. Because of the absence of favourable political conditions, the process of forming the middle class progresses very slowly and it, in its turn, tells on the democratic development of the country. In a word, there is no alternative to democracy, but in fact, those social or intellectual forces that are really interested in the development of a market economy i.e. free entrepreneurship and democracy, are rather weak. In such a situation decisive importance is allotted to the activities of the various forms of the most active and leading social group of the society – its elite – and healthy competition between these forms. A monolithic elite forbodes the end of freedom, while dispersed – the end of statehood (R.Aron). That's why forming of different groups of elite and their strengthening is of vital importance for Georgia in the process of building independent and sovereign statehood. If we resort to a sociologically more acceptable institutional definition of elite, which offers a suitable means for empirical identification of separate elite groups, we will be able to present the elite as a group of people the members of which occupy strategically important positions and posts in the society and make a significant impact on the process of making decisions which are vitally important for society. If we approach the analysis of the social structure of our society from this viewpoint, we can say that the political elite with its position-opposition stands out most vividly, and the economic elite associated with the transformation of the capital of the old Soviet bureaucracy is still hard to identify. Power still remains the basis for property and not vice versa. A tendency, when businessmen "seek shelter" in politics, and politicians try to receive some "share" from business is evident. Religious, military and trade union elites are rather weak.

An old ideological elite is not giving up its position. A new intellectual elite mainly consists of the most intellectual part of the former Soviet intelligentsia: scientists, representatives of various spheres of art, philosophers, influential representatives of mass media, authoritative political analysts and former dissidents.

Intellectuals as well find it difficult to get rid of the sphere of political interests and avoid turning into ideologists of one or another group. Even more, they often become active politicians. We know that intellectuals played an important role in the process of disintegration of the Soviet Union and forming of independent states. But the epoch of professional politicians is gradually approaching

and intellectuals as well as businessmen, military servants and policemen should leave politics and become elites in the spheres of their professional occupation.

Through its bureaucratic apparatus and ideologists, the state creates models or conceptions of thinking and acting for its citizens, but it is an artefact for it while in every normal society there is a group of persons for whom creating models and conceptions of man's thinking and acting is not an artificial fact, but the main dimension of their power – they constitute an intellectual elite, the “Lord of thoughts”. The most decent representatives of this elite direct men's thoughts and dreams, and help them to solve complex spiritual-intellectual problems and thus, the intellectual elite acquires independence and autonomy, acknowledgement and legitimization.

The key concepts and models of men's thinking and activity are, more or less successfully created by free media. The plurality and actuality of the positions are rather impressive. But on whole, the massmedia has not become a free and independent “fourth power”. The role of professional philosophers and sociologists in the process of producing such key concepts is rather modest. There are almost no regular periodicals. Intellectual efforts concerning religious themes are also weak.

Such necessary key concepts of thoughts and activities of the individuals constituting our society as “stability”, “welfare”, “democratization”, “Europeanization” etc. are still created, very successfully, by the state and its ideologists. The number of free, “disinterested” intellectuals is rather small in Georgia. It is strongly influenced by: the inertia of thinking, nostalgia for the old order, internal censorship, material hardships, intolerance of criticism and even persecution when the authors of critical statements are almost declared betrayers of the nation and state.

It is because of such an attitude that many intellectuals fail to stay “disinterested” (they should be interested only in “disinterestedness”) and openly take part with the government or opposition, or some social group and in fact, serve as ideologists.

In difference to an ideologist, an intellectual's social function implies being a critic of the government, an intellectual can't think according to group interests. He should “diagnose” the present. It is not the duty of an intellectual to teach and instruct others what to do or to form others' political will that is well done by ideologists, but by means of analysis give another look and rethink those suppositions, postulates and data that seem self-evident and clear, to shake deeply rooted habits and rules of men's thinking and action and disperse everything accepted as known and admitted, and reappraise rules and decisions. Starting with this “re-problematization” he as an intellectual (and now as a citizen) can participate in forming a political will.

A social function of an intellectual is critical thinking which as M. Horkheimer says consists in rejection to accept any intellectual and practical efforts, dominating ideas, style of life and social relations habitually, without any reflection. According to M. Foucault, the essence of an intellectual's being is an effort directed towards changing one's own and others' ideas.

Thus, in difference to a politician who is a man of action, an intellectual is a man of reason. A politician is a realist, while an intellectual discusses the real in the wider context of possibilities. A politician is pragmatic and chooses an optimal strategy to achieve his goals, while an intellectual analyzes possible alternatives. A politician builds society, but an intellectual expresses doubts concerning it, though does it in order to make it better and more humane.

Thus, the mission of the intellectual elite in the post-Communist socius is to build a state of public opinion in which a majority of the population will think independently. Intellectuals play an important part in forming and strengthening such styles and rules. But if the intellectual elite is to perform its social function successfully, it is necessary that an atmosphere of pluralism and tolerance of various ideas already exists to a certain degree in society. It is also necessary that an intellectual is independent not only internally, and spiritually, but is materially provided for so that he can escape the censorship of material life and the influence of social groups. Otherwise, he will turn into a defender of the private interests of a group i.e. an ideologist.

The issue of the interrelation of an intellectual and an ideologist does not lose its actuality in any epoch. In our country, this issue acquired actuality in the process of destruction of the Soviet totalitarian ideology. A part of the intellectuals, the so-called party intelligentsia hardly imagined life without ideology; the other part adhered to a new – national ideology. Among Georgian intellectuals, there were a few exceptions that refused to share any ideology. It was necessary to have enough courage to express and defend this position in that time. Professor Vakhtang Erkomaishvili belonged to this part of the intellectuals. He not only philosophically – theoretically – argued his ideas concerning ideology, but realized them in social practice of everyday life. We mean his principal position, internal, spiritual independence and all those talents and abilities of a genuine intellectual, that we have discussed above.

პროგრესის საკითხისათვის

შეიძლება ითქვას, რომ მოდერნული, განმანათლებლობის ეპოქის სეკულარული რელიგია პროგრესისადმი უპირობო რწმენაა. მოდერნის პერიოდის ადამიანს იმდენად ძვალსა და რბილში აქვს ეს რწმენა გამჯდარი, რომ მისთვის ყოველგვარი ძველი ახალთან შედარებით უპირობოდ ნაკლული და არასრულია, რომელიც მომავალში გასრულებასა და სრულყოფას ელის. თუკი პროგრესის ცნების ზედაპირულ განსაზღვრებას უფრო მწყობრი თეორიული ხელსაწყოებით მოვიხელთებით, შეგვიძლია, სქემატურად, ის სამ შემადგენელ ნაწილად დავყოთ, პროგრესი მოიცავს: 1) დროის, ისტორიის ლინეარულ გაგებას, რა დროსაც ისტორიას ყოველთვის აქვს გარკვეული საზრისი და ორიენტირებულია მომავლისკენ; 2) ის მოიცავს რწმენას კაცობრიობის ერთიანობის შესახებ, რაც გულისხმობს იმას, რომ კაცობრიობა, როგორც ერთი მთელი, გარკვეული მიმართულებით მიდის; 3) აქ სამყარო არის გარდაქმნადი მთელი, ხოლო ადამიანი ბუნებისა და ისტორიის ბატონი და წარმმართველია.

თუკი პროგრესის ცნების პირველ ასპექტს მივაპყრობთ მზერას, აღმოვაჩენთ, რომ ის უპირისპირდება დროის ციკლურ თეორიას, რა დროსაც დროითი სვლა ჩაკეტილია დასრულებულ წრეში, ხოლო დროის შემადგენელი მომენტები ხასიათდება მუდმივი განმეორებადობით, შესაქმისეულ აქტთან, ან მაგალითად, ოქროს ხანასთან მიბრუნებით. ციკლურ თეორიაში ადამიანი გვევლინება, როგორც ისტორიული დროის გამაუქმებელი, რომელიც მთელი რიგი რიტუალებით კვლავ და კვლავ ანახლებს დროის საწყისისეულ ათვლას.¹ საპირისპიროდ, პროგრესისადმი რწმენა ჩნდება მაშინ, რა დროსაც ადამიანი საკუთარ თავს უსახავს გარკვეულ მისიას, ტელოსს, რომელიც ბუნებაზე გაბატონებასა და წარსულის მუდმივ გადალახვაში ვლინდება. მაგალითად, ქრისტიანულ პარადიგმაში ვაწყდებით დროის ათვლის და ისტორიის დასასრულის ფენომენებს: შესაქმისეული აქტი და მეორედ მოსვლა, ედემის ბაღი და ისტორიის დასასრული, უკანასკნელი ჟამის შესახებ წარმოდგენა. პროგრესის რწმენით განმსჭვალული ინდივიდისთვის ოქროს ეპოქა ამჯერად არა წარსულში თუ დასაბამიერ აქტში, არამედ მომავალში ძევს. აქ ისტორიას აქვს დასაწყისი, ნაკლოვანი საფეხური, რომელიც დროთა განმავლობაში სრულიყოფა და აღწევს თავის ლოგიკურ დასასრულს. პროგრესის თეორია ისტორიის სეკულარიზირებული ლინეარული კონცეფციაა. თუმცა თუკი რელიგიური, მითოპოეტური წარმოდგენით მომავალშია სულიერი ხსნა, სეკულარულ გაგებაში სპირიტუალისტურ თუ ანიმისტურ მოტივებს ბედნიერების შესახებ რომელიმე გრანდ ნარატივი ანაცვლებს. აქ აღარ შევჩერდებით პროგრესის შესახებ წარმოდგენებზე, რომლებიც შუასაუკუნეებსა თუ რენესანსის ეპოქაში არსებობდა. გვსურს, ყურადღება მივაპყროთ პროგრესის იმ გაგებას, რომელსაც ყოფით ენაშიც კი გაუდგამს ფესვები და ამ ცნების გამოთ-

¹ ამ საკითხის შესახებ იხ. ელიადე მ., მარადიული დაბრუნების მითი, ალექსი, 2017.

ქმისას, გამომთქმელი იმპლიციტურად სწორედ ჩვენ მიერ ზემოთ ხაზგასმულ საზღვრის მოიაზრებს.

ახალ დროში ფრენის ბეკონი გახლდათ პირველი, ვინც პროგრესის ცნება არა სივრცის, არამედ ტემპორალური გაგებით გამოიყენა და განაცხადა, რომ ადამიანს ძალუძს ბუნების კონტროლი მისი კანონზომიერების მოხელთების მეშვეობით. ასევე, რენე დეკარტიც იმავე მანერით აცხადებს, რომ ადამიანს ძალუძს ბუნებაზე გაბატონება და მისი ფლობა. ამიერიდან ბუნება ხდება მათემატიკურად დათვლილი და კალკულირებული მთელი, რომელიც განჯადობებული და ყოველგვარი სპირიტუალისტური ასპექტისაგან განძარცვულია. ბუნება თუ კოსმოსი სულაც აღარ წარმოადგენს თავის თავში შემცველ რაიმე მნიშვნელობას თუ მიზანს, ის უბრალოდ რესურსების აგრეგატია, რომელიც მანიპულაციის და ექსპერიმენტაციის ობიექტია. ახალ დროში ჩვენ უკვე ვხვდებით სუბიექტისა და ობიექტის მწვავე შეპირისპირებას, რა დროსაც ობიექტი სუბიექტს ექვემდებარება. ახალ დროში დროც არა განუსაზღვრელი მოცემულობა, არამედ საათის მექანიზმით გამოთვლადი და საცვლელ ღირებულებამდე დაყვანადი მოვლენაა. შეიძლება პროგრესის, როგორც თეორიის ჩამოყალიბების ხანად ბურჟუაზიული ეპოქის გარიჟრაჟი მივიჩნიოთ, მეტიც, პროგრესის თეორია ბურჟუაზიული დოქტრინაა, რადგან ბურჟუაზიული პარადიგმა მხოლოდ რაოდენობრივ, დათვლად ღირებულებას აღიარებს.¹ ბურჟუაზიულ სოციალურ და ეკონომიკურ ფორმაციაზე ხაზგასმა სულაც არ არის შემთხვევითი, რადგან ახალ დროში პროგრესი არა მხოლოდ ნასურვები ფენომენია, არამედ სავსებით აუცილებელიც. ადამ სმიტის, რიკარდოს და სხვა კლასიკური ხანის ეკონომისტების შეხედულებით, ადამიანს ხარბი ბუნება აქვს და ის ყოველთვის ინტერესების და სურვილების მაქსიმიზაციას ესწრაფვის, შესაბამისად, ჩნდება აურაცხელი საჭიროებები, რომლებიც მეცნიერულ-ტექნიკურმა პროგრესმა უნდა დააკმაყოფილოს. მეცნიერული პროგრესი კი უკვე კაცობრიობის მონიფულობის ფაზას ახასიათებს და არც ეს არის შემთხვევითი, რომ პროგრესის იდეის მომხრენი კაცობრიობის ისტორიას განვითარების თვალსაზრისით უყურებენ. ტიურგოს აზრით, „კაცობრიობა, განხილული მისი საწყისიდან, ფილოსოფოსისთვის მოსჩანს როგორც ერთი მთელი, რომელსაც, როგორც ყველა ინდივიდს, ახასიათებს ბავშვობა და შემდეგ განვითარება/ზრდა“.² განმანათლებლურ პარადიგმაში დასაწყისი, ბავშვობა ასოცირდება იერარქიულად დაქვემდებარებულ მოცემულობასთან. აქვე ჩნდება სწრაფვა სიახლისაკენ, ეს უკანასკნელი ხდება ახალი კულტი, შესაბამისად, ნებისმიერი სიახლე, მისი თვისობრიობის მიუხედავად, დაკავშირებულია უკეთესთან. შესაბამისად, ტიურგოს აზრით, „კაცობრიობა, როგორც მთელი, ყოველთვის უფრო სრულყოფილი ხდება“.³ ამ პარადიგმის მიხედვით, ადამიანი არის *Tabula rasa*, რომელიც ალზრდით და გარემოს სხვადასხვა კონფიგურაციის მიხედვით, შეიძლება იქცეს ან ცივილიზი-

¹ ამ საკითხის შესახებ იხ. Marcuse H., *One-Dimensional Man*, Beacon, Boston, 1964.

² Nisbet R., *Turgot and the Contexts of Progress*, American Philosophical Society Vol. 119, No. 3 (Jun. 12, 1975):215.

³ Nisbet R., *Turgot and the Contexts of Progress*, გვ. 217.

ბულ ან პრეცივილიზებულ არსებად. ადამიანი უნდა გათავისუფლდეს ყოველგვარი ცრურწმენისგან, იდოლებისგან და წარსულის წარჩენებისგან, რომლებიც მის წინ-სვლას ბორკავენ. შესაბამისად ის, ვინც პროგრესს წინ აღუდგება, შესაძლოა, გახ-დეს რეპრესიული მანქანის მსხვერპლი. თუმცა, მიუხედავად ამისა, პროგრესი და გონების გაბატონება თავისთავად მოიაზრებს საზოგადოების უფრო მშვიდობიან და კაცთმოყვარე ცხოვრებასაც, მაგალითად, შეგვიძლია გავისხენოთ მონტესკიეს მოსაზრება, რომლის მიხედვით, საზოგადოებაში დასადგურებული ირაციონალუ-რი კონფლიქტები და დაპირისპირებები უნდა ჩანაცვლდეს კომერციით და გაც-ვლა-გამოცვლით. საზოგადოების წინსვლას უნდა მოსდევდეს ასევე მორალური წინსვლაც, რადგან განმანათლებლურ მანერებს, გონების მუდმივ პროგრესს, თან ახლავს მორალური წინსვლაც: *მატერიალური პროგრესი ნიშნავს მორალურ პროგ-რესს*. აგრეთვე, განსხვავებულია პოლიტიკური ველის კონსტრუირების ხედვებიც, პოლიტიკა მეტად აღარ უნდა იყოს გარკვეული სიბრძნის, თუ ადამიანური აღმატე-ბულობის ავანსცენა, არამედ რაციონალურად, კალკულირებულად განერილი ად-მინისტრაციული ნორმები, რომელმაც მანქანის მსგავსი საზოგადოება უნდა მარ-თოს ისევე, როგორც მექანიკოსი – საათს. სუვერენი არის მექანიკოსი, ვინც თვალ-ყურს ადევნებს სოციალური მანქანის მუშაობას, რომელიც მეტი სარგებლიანობის მიღწევას უნდა ესწრაფოდეს.

XIX საუკუნეში პროგრესის ცნებაში ბატონდება ერთგვარი დარვინისტული ხედ-ვა (ჰერბერტ სპენსერი), რომლის მიხედვითაც, კაცობრიობა ვითარდება მარტივი-დან კომპლექსურისკენ, ჰომოგენურიდან ჰეტეროგენულისკენ; განვითარების ამ სქემაში წარმოდგენილი არიან ისინი, ვინც განვითარების უფრო მაღალ საფეხურ-ზე უფრო მოკლე დროში და მარჯვედ ადიან და ასევე ისინი, ვისშიც უფრო მეტია საწყისისეული და ბუნებისეული. ამ სქემის მიხედვით, დასავლური ცივილიზაცია ევოლუციის უმაღლეს საფეხურზე ექცევა, ხოლო ორიენტი ევროპას საკუთარი ბავშვობის პერიოდის მოგონებებს აღუძრავს. ამ თეორიის მთელმა რიგმა ვარიაცი-ებმა, რომლებიც გარკვეულ კომბინაციაში იყვნენ სციენტისტურ პოზიტივზმთან, წარმოშვეს სხვადასხვა რასიული თეორია, რომელმაც, თავის მხრივ, მხარი აუბა იმ პერიოდში დატრიალებულ კოლონიალიზმის საშინელებებს.

კაცობრიობის პროგრესის უპირობო რწმენა განმსჭვალავს იმანუელ კანტის აზროვნებასაც. კანტი თავის ერთ-ერთ ტექსტში, „ადამიანთა ისტორიის სავარაუ-დო დასაწყისი“, შემდეგს წერს: „ადამიანის გვარის დანიშნულება, რომელიც სხვა არაფერია, თუ არა სრულყოფილებისკენ წინსვლა, რაოდენ ნაკლებიც არ უნდა ყოფილიყო მისი მიზნის მისაღწევი გზები და რაოდენ მრავალიც არ უნდა აღმოჩე-ნილიყო ასეთ მცდელობათა რიგი“(...)¹ „ბედისწერით კმაყოფილება და ადამიანურ მოვლენათა სვლა, რომელიც არა კეთილიდან ბოროტისაკენ მიდის, არამედ ბორო-ტიდან კეთილისაკენ თანდათანობით ვითარდება; და ბუნების მიერ ყველა მოწოდე-ბულია, რამდენადაც მას ძალუძს, ამ განვითარებაში თავისი წვლილი შეიტანოს“.²

¹ Kant E., Political Writings, Cambridge University Press, 1991:226.

² იქვე, გვ. 228.

მსურს, განმანათლებლობის რწმენას პროგრესის შესახებ შევეუპირისპირო პოსტ-განმანათლებლობის ეპოქის მოაზროვნე და ანტიპროგრესისტი მოაზროვნის, ვალტერ ბენიამინის ტექსტი – „ისტორიის ცნების შესახებ“, კერძოდ, მეცხრე თეზისი, რომელშიც ის პროგრესს განმანათლებლური იდეალებისგან განსხვავებულად ხედავს. ბენიამინი და მისი დროის მოაზროვნეები სწორედ გონების დომინანციაში ხედავდნენ აუშვიცის და სხვა ბარბაროსობის ძირებს და საფუძვლებს. მათთვის გონების მიერ ბუნების მოთვინიერება, გონების ტოტალური გაბატონება იწვევს არა მხოლოდ გარე სამყაროს, არამედ თვით ადამიანების ინსტრუმენტალიზაციას და პიროვნების გონების პროექტებისადმი დაქვემდებარებას. სწორედ ამიტომაც იყო, რომ ადორნომ და ჰორკჰაიმერმა თავიანთ წიგნში „განმანათლებლობის დიალექტიკა“ განმანათლებლობა ტოტალიტარულად გამოაცხადეს.¹ თუმცა ისე არ უნდა გავიგოთ, რომ რომელიმე ამ ავტორთაგანი ზოგადად კაცობრიობის თავისუფლების, მისი წინსვლის მოწინააღმდეგეა. ისინი უბრალოდ ცდილობდნენ პროგრესის რეგრესული თუ დესტრუქციული ელემენტის მოხელთებას და მასზე მითითებას, პროგრესის იმ ფიქციის დეკონსტრუქციას, რომლითაც მეოცე საუკუნის იდეოლოგიები მასებზე მანიპულირებდნენ. როგორც ადორნო წერს: „თუკი განმანათლებლობა ამ რეგრესულ მომენტზე რეფლექსიას თავის შემადგენელ ნაწილად არ აქცევს, ის საკუთარ ბედისწერას მოისწრაფებს“.² განმანათლებლობამ ზუსტად უნდა გააცნობიეროს ის საზღაური, რაც კაცობრიობამ პროგრესში გადაიხადა.

რაც შეეხება ბენიამინს და მის თეზისებს, ეს ტექსტი 1940 წელს, ბენიამინის სუიციდამდე ცოტა ხნით ადრეა დაწერილი. ეს არის მეტად ალეგორიული, როგორც თეოლოგიური, ასევე, მარქსისტული კონცეპტებით, მესიანიზმით, სოციალური უტოპიით და რელიგიური მეტაფორებით გაჟღენთილი ტექსტი. ბენიამინი ადორნოს ცოლს გრეტელ ადორნოს წერდა, რომ თეზისები სწორედ ომმა და იმ პერიოდში შექმნილმა სოციალურმა ატმოსფერომ ამოათქმევინა, თუმცა როგორც ის დასძენს, ამ სათქმელს ის ოცი წელი უტყვად ინახავდა. თეზისების დაწერის წინმსწრები მოვლენა ნაცისტებსა და საბჭოელებს შორის დადებული პაქტია, რაც სიმბოლურია, რადგან ბენიამინი ამ პერიოდში როგორც საბჭოთა დოგმატურ მარქსიზმს, ასევე პროგრესის იდეოლოგიის ეპისტემოლოგიურ საფუძვლებს ემიჯნება. თუმცა, ცხადია, თეზისები არ არის მხოლოდ ომზე რეაქცია და ბენიამინის ინტელექტუალურ ტრაექტორიას სრულად ერწყმის და გამოხატავს.

რაც შეეხება მეცხრე თეზისს, ეს არის პაულ კლერს ნახატზე, ანგელუს ნოვუსზე რეფლექსია, რომელიც ბენიამინმა ახალგაზრდობაში შეიძინა. სინამდვილეში ბენიამინი მხოლოდ თავის განაზრებას პროეცირებს ამ ნახატზე და ის უბრალოდ ინსტრუმენტი და შესამოსელია, რომელშიც ბენიამინმა საკუთარი მოსაზრება უნდა გაახვიოს:

„არსებობს კლერს ერთი ნახატი, რომელსაც ანგელუს ნოვუსი ჰქვია. ანგელოზი, რომელსაც ის ასახავს, ისე გამოიყურება, თითქოს წამი წამზე დაშორდება რაღაცას,

¹ ამ საკითხის შესახებ იხ. ჰორკჰაიმერი მ., ადორნო თ.ვ., განმანათლებლობის დიალექტიკა, საგა, თბილისი, 2012.

² ჰორკჰაიმერი მ., ადორნო თ.ვ., განმანათლებლობის დიალექტიკა, გვ. 15.

რასაც იგი მისჩერებია. მისი თვალეზი გახელილია, პირი გაღებული, ფრთები გაშლილი. ასე ისტორიის ანგელოზი უნდა გამოიყურებოდეს. სახე მას წარსულისაკენ მიუტრიალებია. იქ, სადაც ჩვენ მოვლენების თანმიმდევრობა წარმოგვიდგება, იგი დაუსრულებელ კატასტროფას ხედავს, ნანგრევებს ნანგრევებზე რომ ახვავებს და მას ფეხებთან უყრის. იგი ლამობს შეჩერებას, მკვდრების გამოღვიძებასა და დამსხვრეულის გამთელებას, მაგრამ სამოთხიდან უბერავს ქარბუქი, ის მას ფრთებს უხლართავს – იმდენად ძლიერი ქარბუქი, რომ ანგელოზი ფრთებს ვეღარ კეცავს. ეს დაუძლეველი ქარბუქი მას მომავლისაკენ მიაქანებს, რომელსაც ანგელოზი ზურგს აქცევს, ნანგრევების ხროვა კი მის თვალწინ ამ დროს ცამდე აღწევს, ის, რასაც ჩვენ პროგრესს ვუნოდებთ, ეს ქარბუქია.¹

ბენიამინი უარყოფს რა პროგრესის კულტს, ის ისტორიის კონცეპტის ცენტრში ათავსებს კატასტროფის ცნებას. თეზისების მოსამზადებელ მონახაზში ვხვდებით ასეთ პასაჟსაც: „კატასტროფა პროგრესია, პროგრესი კატასტროფაა. კატასტროფა ისტორიის განგრძობითობაა“.² პროგრესის და კატასტროფის ურთიერთშერევას, პირველ რიგში, ისტორიული მნიშვნელობა აქვს: ჩაგრულთა თვალთახედვიდან, წარსული, ისტორია სხვა არაფერია, თუ არა მათი უწყვეტი დამარცხებების და კატასტროფების გროვა. სპარტაკი, თომას მიუნცერი, პარიზის კომუნა, 1848 წლის რევოლუცია, სპარტაკისტთა აჯანყება გერმანიაში 1919 წელს (ეს სწორედ ის მოვლენებია, რასაც ბენიამინი ხშირად უსვამდა ხაზს). ზოგად ხაზებში ბენიამინის კატასტროფის კონცეპტი და მისი მოდერნულობასთან და პროგრესთან მიმართება შეგვიძლია, სქემატურად, შემდეგნაირად გავშალოთ:

1. ბუნების დესტრუქციული და სასტიკი ექსპლოატაცია, ნაცვლად ფურიეს, ბოდლერის თუ ბახოფენის უტოპიური ხედვებისა და ადამიანის ბუნებასთან შერწყმულობისა.
2. ომის ტექნოლოგიების შეუჩერებელი სრულყოფა, დესტრუქციული ენერგიების დომინაცია სასიცოცხლო ენერგიაზე (ეროსზე).
3. ფაშიზმი, რომელიც ბენიამინისთვის სულაც არ არის ისტორიის შემთხვევითობა, ან საგანგებო მდგომარეობა; თუკი პროგრესის თვალსაზრისით ფაშიზმი შეუძლებელი და აბსურდია, დომინანტური ილუზიის გაფანტვის შემდეგ, შესაძლოა, ისტორიის თეორიის იმგვარი ბაზისის შემუშავება, რომელიც ფაშიზმის საფუძვლებს მოიხელთებს. თეორია იმ საფუძველზე უნდა იდგეს, რომლის მიხედვითაც ფაშიზმის ირაციონალობა პირდაპირ გადახლართულია მოდერნულ ინსტრუმენტულ რაციონალობასთან. ფაშიზმი თავის თავში ატარებს ტიპურ მოდერნულ კომბინაციას: ტექნიკის სრულყოფა და სოციალური რეგრესი.

ასევე საინტერესოა ბენიამინის მიერ 1935 წელს ბოდლერის შესახებ დაწერილი ტექსტი, რომელშიც ის მოდერნულობას და ანმეოს ჯოჯოხეთად მოიხსენიებს. ის, რაც პროგრესმა მოიტანა, ბენიამინისთვის ჯოჯოხეთია, რომლის არსიც დაუსრულებელი გამეორებაა. ბენიამინი ჯოჯოხეთის კონცეპტუალური ანალიზისას

¹ ბენიამინი ვ., ისტორიის ცნების შესახებ, საგა, თბილისი, 2013:97-98.

² Lowy M., On the Changing The World, Haymarket Books, 2013:153.

ბერძნული მითოლოგიიდან ამოდის, რომელშიც სიზიფეს და ტანტალუსს მისჯილი აქვთ ერთი და იმავეს გამეორება დაუსრულებლად. ამ კონტექსტში ბენიამინი იხსენებს ენგელსის მიერ მუშათა კლასის მდგომარეობის აღწერას. ინდუსტრიაში დასაქმებული მუშები იძულებულნი არიან, დაუსრულებლად იმეორონ ერთი და იგივე მექანიკური მოძრაობა. ბენიამინს სურს, გვაჩვენოს მოდერნის ქარხნებში დასაქმებული მუშების სამუშაო პროცესის სიცარიელე და ფუჭი ხასიათი, მათი მოქმედება არის ნულოვანი წერტილიდან რაღაცის დაუსრულებელი გამეორება, მაგრამ ბენიამინი არ აყენებს მხოლოდ ინდუსტრიულ სექტორში დასაქმებული მუშების საკითხს, არამედ საკითხს სვამს მთლიანად მოდერნულ საზოგადოებასთან მიმართებით, რომელიც გაჟღენთილია სასაქონლო ფეტიშიზმით და განწირულია დაუსრულებელი გამეორებადობისთვის, რა დროსაც ერთი და იგივე – *immergleichen* – შენიღბულია სიახლის შირმით; საქონლის, ნივთების სამეფოში, კაცობრიობა შეჩვენებულის ფიგურას ძერწავს. ისტორიის ანგელოზს სურს ამ წყევლის შეჩერება, დაჭრილთათვის ჭრილობების განკურნება, მაგრამ ქარბუქი მას საშუალებას არ აძლევს, რომ შეჩერდეს, რადგან ის წინ და წინ მომავლისაკენ მიერეკება. და სანამ ეს ქარბუქი არ ჩადგება, მომავალი იქნება წარსულში მომხდარის უსასრულო გამეორება. რას შეუძლია წინსვლის ამ კატასტროფის შეჩერება? როგორც ყოველთვის, ბენიამინთან ამაზე ორი პასუხი არსებობს, ერთი – თეოლოგიურ-რელიგიური, მეორე – პროფანული. ისტორიის ცნების შესახებ მე-17 თეზისში ბენიამინი საუბრობს მესიაზე, რომელიც ამ განგრძობითობას მოიხელთებს და შეაჩერებს, მესია დაამსხვრევს ისტორიას: „ამ სტრუქტურაში იგი ხდომილების მესიანური გაშეშების ნიშანს ამოიცნობს, ანუ რევოლუციურ შანსს ბრძოლაში ჩაგრულების წარსულისათვის“.¹ მის ეკვივალენტად კი მე-15 თეზისში გვევლინებიან რევოლუციური კლასები, რომლებსაც შეგნებული აქვთ თავიანთი პრაქტიკა და რომლებიც, თავის მხრივ, შეძლებენ ისტორიის განგრძობითობის შეწყვეტას: „ისტორიის უწყვეტობის გარღვევის ცნობიერება რევოლუციურ კლასს მისი ქმედების ჟამს ახასიათებს“.² მხოლოდ მარქსისგან განსხვავებით, რომლისთვისაც რევოლუციები მსოფლიო ისტორიის ლოკომოტივები არიან, ბენიამინისთვის რევოლუცია სწორედამც ამ მსოფლიო ისტორიის მსვლელობის შეჩერებაა, წყვეტა, რომელიც ერთხელ და სამუდამოდ გამოიყვანს კაცობრიობას იმ მოჯადოებული წრიდან, რომელშიც ის იმყოფება.

ბენიამინის შემთხვევა კიდევ ერთი რამის გამოა საინტერესო – ერთი მხრივ, ის ექსტრემალური, რადიკალური პოზიციის გამომხატველია, რომელიც განმანათლებლობაში ჩათესილ პროგრესის იდეოლოგიას უარყოფს, მეორე მხრივ, ვერ უგულებელვყოფთ იმ ფაქტს, რომ მოდერნულობის მისეული კრიტიკა სწორედამც მოდერნული ღირებულებებით და იდეებით (სოციალიზმი, ანარქიზმი, მარქსიზმი, ემანსიპაცია, განთავისუფლება, თანასწორობა) არის შთაგონებული. სხვა სიტყვებით, ბენიამინის კრიტიკა მოდერნულობისა არის მოდერნის კრიტიკა მოდერნულობით, პროცესი, რომლის დროსაც ის მოდერნულობის იარაღს მისსავე საპირისპი-

¹ ბენიამინი ვ., ისტორიის ცნების შესახებ, გვ. 107.

² იქვე, გვ. 105.

როდ მიმართავს. სწორედ ამიტომაც არის, რომ ბენიამინი არ ქადაგებს საწყისებთან, უცოდველობის მდგომარეობასთან უბრალო დაბრუნებას, არამედ მისთვის მომავლის ხატება გულისხმობს წარსულის შენახვის, წარსულის გამოცდილებით გამდიდრების მომენტს. ბენიამინთან არ ვხვდებით პრეისტორიულ წარსულში მექანიკურად გადანაცვლების უბრალო სურვილს, არამედ წარსულისა და მომავლის დიალექტიკურ სინთეზს, რომლის დროსაც მომავალი არ ივინყებს წარსულის შეცდომებს, მის მსხვერპლს და ჩაგრულთა, ისტორიის მარგინალიზებზე მყოფთა პოლიტიკური ემანსიპაცია სწორედ ასე მიიღწევა.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. ბენიამინი ვ., ისტორიის ცნების შესახებ, საგა, თბილისი, 2013.
2. ელიადე მ., მარადიული დაბრუნების მითი, ალექსი, 2017.
3. ჰორკჰაიმერი მ., ადორნო თ.ვ., განმანათლებლობის დიალექტიკა, საგა, თბილისი, 2012.
4. Kant E., Political Writings, Cambridge University Press, 1991.
5. Lowy M., On the Changing The World, Haymarket Books, 2013.
6. Marcuse H., One-Dimensional Man, Beacon, Boston, 1964.
7. Nisbet R., Turgot and the Contexts of Progress, American Philosophical Society Vol. 119, No. 3 (Jun. 12, 1975).

David Galashvili

ON THE QUESTION OF PROGRESS

Summary

The modern secular religion of the Enlightenment can be said to be an unconditional faith in progress. The man of the modern period has this belief so deeply embedded in his consciousness that for him the old is unconditionally deficient and incomplete compared to the new, which awaits fulfilment and perfection in the future. If we investigate the deep roots of the concept of progress with more orderly theoretical tools, we can divide it schematically into three components, progress includes 1) a linear understanding of time, of history, in which history always has some meaning and is oriented towards the future, 2) it includes a belief in the unity of humanity, implying that humanity as a whole is moving in a certain direction 3) it includes the belief that the world is a transformable whole, and that man is the master and guide of nature and history.

If we look at the first aspect of the concept of progress, we see that it is opposed to the cyclical theory of time, in which temporal movement is enclosed in a completed circle, and the moments that make up time are characterized by constant repetition, the return to the primary act, or for example, the return to the golden age. In the cyclical theory, a man appears to us as the canceller of historical time, who constantly renews the initial counting of time through a series of rituals. On

the contrary, faith in progress appears when a person presents to himself a certain mission, a telos, which manifests itself in the mastery of nature and the constant overcoming of the past.

For example, in the Christian paradigm, one encounters the phenomena of commencing of the time and the end of history: the act of creation and the second coming, the Garden of Eden and the end of history, the idea of the last time. For an individual imbued with the belief in progress, the golden age is not in the past or the founding act, but in the future. Here, history has a beginning, an imperfect stage that completes in time and reaches its logical end. The theory of progress is a secularised linear conception of history. However, if in the religious mythopoetic representation there is spiritual salvation in the future, in the secular conception the spiritualist or animist motives are replaced by a grand narrative of happiness. I will not dwell today on the notions of progress that existed in the Middle Ages or the Renaissance. I would like to draw attention to the understanding of the progress that still exists in today's language, and when voicing this concept, the speaker implicitly intends this very idea.

In modern times, Francis Bacon was the first to use the concept of progress not in a spatial sense, but in a temporal sense, and stated that man can control nature by perceiving its regularity. Similarly, René Descartes states in the same way that man can dominate nature and possess it. From then on, nature becomes a mathematical and calculated whole, which is demystified and stripped of all spiritualistic aspects. Nature no longer necessarily embodies an inherent meaning or purpose, now she is an aggregate of resources subject to manipulation and experimentation. In the new age, we are already confronted with a brutal confrontation between subject and object, in which the object is subordinated to the subject. In the new era, time is not an undefined given, but an event that can be calculated by a clock and can be reduced to an exchange value.

We can consider the dawn of the bourgeois era as the moment of the development of the theory of progress, indeed, Sorel, for instance, calls the theory of progress a bourgeois doctrine, because the bourgeois paradigm recognises only quantitative, countable value. Here we can recall Marcuse's insistence on the purely quantitative nature of bourgeois consciousness. The emphasis on bourgeois social and economic formation is not at all accidental here, for progress in the new era is not only the desired phenomenon but also necessary. According to Adam Smith, Ricardo and other classical economists, man has a greedy nature and always seeks to maximise his interests and desires, so there are innumerable needs that scientific and technical progress must satisfy. Scientific progress already characterises the mature phase of mankind, and it is no coincidence that proponents of the idea of progress, such as Turgot, view the history of mankind from the point of view of development.

Thus, in the Enlightenment paradigm, the beginning, childhood, is seen as hierarchically subordinate to the present. It is here that the desire for novelty appears. 'Novum' becomes a new cult, any novelty, whatever its quality is associated with something better. Thus, according to Turgot (1750), "humanity as a whole becomes ever more perfect." According to this paradigm, man is a certain tabula rasa that can be transformed into a civilized/pre-civilized being through education and various environmental configurations. Man must be freed from all superstitions, idols and vestiges of the past that impede his progress. Consequently, those who oppose progress may become victims of the repressive machine. However, despite this, progress and the rule of reason

also imply a more peaceful and humane life in society. So, Social progress must also be followed by moral progress, because enlightened morality, the constant progress of the mind, is accompanied by moral progress. Material progress means moral progress. The visions of the construction of the political field are also different, politics must no longer be the point of observation of a certain wisdom or human excellence, but rational, calculated administrative norms that must manage a machine society, as a mechanic manages a watch. The sovereign is the mechanic who supervises the functioning of the social machine, which must tend towards greater utility.

I want to contrast the Enlightenment belief in progress with the ninth thesis of the Theses on the Concept of History by the post-Enlightenment and anti-progressist thinker Walter Benjamin, in which he sees progress as different from Enlightenment ideals. Benjamin and the thinkers of his time see the roots and foundations of Auschwitz and other barbarities in the domination of reason. For them, the domestication of nature by the mind, the total domination of the mind, leads to the instrumentalisation not only of the external world but also of individuals themselves and the subordination of the individual to the projects of the mind. This is why Adorno and Horkheimer declared the Enlightenment to be totalitarian in their book *Dialectics of the Enlightenment*. However, it should not be understood that neither of these authors is generally against the freedom of humanity and its progress. They simply sought to discover and expose the regressive or destructive element of progress and to deconstruct the fiction of progress with which the ideologues of the twentieth century manipulated the masses. As Adorno wrote: "The Enlightenment must understand itself if it is to avoid the total betrayal of the people". The Enlightenment must realize precisely the price that humanity has paid for progress.

Salome Belkania

THE MEANING OF ARCHIVES AND HISTORY OF ITS TRANSFORMATION FROM ANALOGUE TO DIGITAL ACCORDING TO JACQUES DERRIDA

Over the past two decades, historians, anthropologists, literary critics, and archival scholars have begun to engage in stimulating interdisciplinary conversations. A growing number of scholars are shifting their focus from indexing the contents of archives to interrogating their ethnography, recognizing that they are, as Kathryn Burns puts it, “less like mirrors than chessboards.”¹ They are not static arsenals of information, but sites where a variety of contemporary and later actors have exercised and negotiated agency, identity, and power. At the same time, the in-depth study of the nature and genesis of the records that make up these collections has gained palpable momentum.

The word “archive” has Latin roots. In ancient Greek, “*archeion*” means ‘the official building’. An archive is a repository for an organized body of records created or received by a public, semi-public, institutional or business entity in the course of its activities and kept by it or its successors. The term “archive,” which also refers to the stock of records itself, originated in French and is used in most continental European countries and in America.

Although the establishment of archives and a type of records management dates back to antiquity, as it is understood today, it dates back to the French Revolution. With the creation of the “Archives Nationales” in 1789 and the “Archives Départementales” in 1796, there was for the first time a unified archival administration that encompassed all existing repositories and record-producing public institutions. An important realization here was the implicit recognition that the state was responsible for the care of its documentary heritage. Another important point was also the principle that archives should be accessible to the public.²

In the 20th century, archivists were faced with new types of records, such as photographs, films, sound recordings, and computer-stored records. The microcopy or microfilm, whose legal status as a record copy usually had to be established by special legislation, is a practical medium for making additional copies of records to safeguard against risks from acts of war, to protect against normal deterioration or damage, and for use in international exchange. In addition, it serves as a substitute for loan or as a convenience to researchers, to reduce the cost of repair, binding, and storage, as a means of supplementing the main records with additional material, and as a form of publication.

¹ Comp. Kathryn Burns: *Into the Archives*, Durham and London: Duke university press, 2010, p .95.

² Comp. Alexandra Walsham: *The Social History of the Archive: Record-Keeping in Early Modern Europe*, Cambridge: 2016, p.5.

Jacques Derrida has diagnosed the contemporary fixation on archives as a disease, an “archive fever”: “Nothing is less reliable, nothing is less clear today than the word “archive,”¹ he says. In one sense, this is undeniable: the work of recent, so-called postmodern archival thinkers and practitioners, such as Brien Brothman, Terry Cook, Carolyn Heald, and Heather MacNeil, have all focused on key archival concepts, including appraisal, original order, provenance, and the very nature of the archive. As a result, there has been a lively debate in the pages of the leading archival journals about evidence, authenticity, and authority. Derrida would also remind us of the etymological descent of the archive from the Greek *Arkhe*, that serves a dual function, as a form of custody and of authority. But as a modern and self-consciously theorized profession, archiving is in fact relatively young. In Derrida’s oft-quoted phrase, “There is nothing outside the text,” or there is no text outside the text, Derrida is not claiming that there is nothing real in the world. Rather, he is saying that the things that people know and do in the world are themselves textual effects. Man’s only access to knowledge and connections with anything is through their language. Even that which emerges in consciousness, such as our thoughts and ideas, inevitably does so as a form of writing. Consciousness itself is something that emerges in and through language. What takes shape in our consciousness is a form of writing that serves to structure our view of the world. The instantiation of the real, our constructing of the objects and events of the world, inevitably takes place in and through writing – as textual phenomena. Writing, language, and consciousness of the world emerge in tandem, for one does not possess the privilege of being at the origin of the other. There is no court of appeal beyond our textuality.²

The task of archives is to prevent records that migrate from consciousness into public, permanent external media, not promiscuous textuality. This is the structural work that archivists expect provenance to do, original order and physical media-with its structure and context. For Derrida, such archival preservation offers a prime example instance of the imperious practice of metaphysics.³ Under conventional description, our principles of description form the reinforcing steel and concrete that presumably compact and hold together public meaning and being to form enduring structures of authentic creativity and complete integrity-records, series of records, inventories, and so on. Metaphysics supports the claim that language, the practice of naming, reveals a reliable way of recording essences, identities, meanings, and being. Derrida’s claim, again, is not that humans can overcome this condition. Rather, his practice aims to show another inevitable process, and that is the textual shifts, the horizontal spanning and twisting and swaying that accompanies and constantly threatens to overturn the every linguistic performance. Whether that performance takes the form of a Madison Avenue advertisement, a scientific film, an architectural design, a government policy document, a professional conference presentation, literature, or, for that matter, all forms-transcription

¹ Jacques Derrida & Eric Prenowitz: *Archive Fever: A Freudian Impression*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1995, p.90.

² Comp. Jacques Derrida & Eric Prenowitz: *Archive Fever: A Freudian Impression*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1995, S.19.

³ Comp. *ibid.*

of information from our psyche into external media and back again. Ultimately, all life events are forms of inscription and communication, and all constitute instances of textuality. Records function as records, but for poststructuralists they also function into the seamless, subversive world of textuality and intertextuality.

Archivists are collaborators in the contractual process, in the preservation of writing, that is, in the enforcement of the last will and testament. This is the primary means by which a piece of writing acquires its status as a record-through the elaboration and preservation of conditions that condense the text into lasting meaning.

Archiving is an attempt to preserve and cancel the effects of time. It is an attempt to both stretch and shrink time. Archiving records is an attempt to preserve records in their context while freeing them from it. It is part of the structure of delay and difference, but it enables an attempt to overcome the structure of delay and difference. It is an effort to mark individual expression and preserve transcendental coherence. Archival theory is an attempt to preserve the record, to abolish textuality, and to annul records.¹ Archivists try to let the records speak for themselves, from the purity of their singular origins. But they also advocate for the archival records by acknowledging their silence as professionals. This is perhaps how Derrida would define archival work-not as an impossibility, but as an important, Sisyphean effort to change the world by constructing an elaborate structure to eliminate the appearance, that is, the presence, of archival intervention by both declaring and preserving its absence. Yet, as with Derrida's enclosure in metaphysics, it is impossible for archivists to escape into silence from the record. Silence itself emerges, becomes evident, when archivists take their vow of silence: in their speaking, in their writing, in their works and texts.

Derrida's writing aims to show how the notion of the archive is literally the centuries-long project of approaching the establishment of an absolute regime of metaphysical truth. Deconstruction works in the realm of assertions about truth in records and guarantees concerning an extra-textual reality that our writings inevitably purport to name. This motivation is the reason for deconstructing all claims to knowledge and truth.²

Archivists may not agree with everything Derrida's philosophy strives to do. But the challenges it poses to us, the questions Derrida's work ceaselessly raises, compel all people and institutions to recognize the integrity of their naming practices, intellectual assumptions, technological assumptions, technological beliefs, political goals, ethical intentions, and moral responsibilities.³ Indeed, Derrida's dissection of the concepts of decision-making, technology, accountability, and especially responsibility is another reason for the apparent distance between archival practice and deconstruction.

Meanwhile, archive means a lot of different things in different contexts. Some in digital preservation are hesitant to use the term as a whole because of this. In many different contexts, the term archive carries considerable weight. It is often associated with notions of

¹ Comp. Brien Brothman: Declining Derrida: Integrity, Tensegrity, and the Preservation of Archives from Deconstruction, *Archivaria* 48 (January), 1999, p.79.

² Comp. Ibid.

³ Eivind Røssaak: *The Archive in Motion: An Introduction*, Oslo: Novus Press, 2010, p.3.

longevity, safekeeping, order, and authenticity; it is about objects or records that are related for a reason.¹

We also know the term archive from a context menu in the computer. In many operating systems, you can simply right-click on a file icon and then click “Add to Archive” or “Create Archive”. In these cases, following the general use of the term in computing, the term archive means to put the file into some sort of compressed container file. In this sense, the term archive is largely related to the term backup. The archived copy of these files is a bit more difficult to access, but it is still available to us.²

When IT people use the term archive, they usually mean a piece of hardware. For example, many large organizations use an HSM, a hierarchical storage management system that manages different tiers of storage with different performance requirements. The top tier might be a relatively small amount of expensive but fast flash storage, below that is a larger pool of disk storage, and below that is what is called the “archive” tier.³ In this case, archive means tape archive. Magnetic tapes are still the cheapest medium (you can store much more data on them at a lower cost than on hard disks), but they are much less responsive. So it will take some time to get the information back from tape. So when designing a storage system, the data that we don’t need to access that often or our backup copies are put on the largest but cheapest tier of our storage system.⁴

Two centuries ago, the majority of archival materials were two-dimensional, manually created objects such as papyrus scrolls, parchment codices, bound books, or black-and-white photographs. Today, archival holdings may include email messages, relational databases, YouTube videos, and interactive web pages. Digital technologies have changed our understanding of the nature of information and communication. What was considered an archive a century ago is now only the smallest subset of what might be called archives today. Computers and the Internet have also spawned a growth industry for the distribution of digital archived information. As more people come into contact with old and new digital information, the concept of archives has become more ambiguous. The blanket portrayal of archives as brittle, old documents used only by scholars has been replaced by another stereotype: that archives include all information older than yesterday that could be accessed again tomorrow.⁵ For those who decide to create an online repository of their favorite recipes, pieces of music, or newspaper articles and call it their archive, the linguistic nuances may be of little importance. But for

¹ Comp. Trevor Owens: *What Do you Mean by Archive? Genres of Usage for Digital Preservers*, Maryland: 2014.

² Comp. Richard Rogers: *Doing Web history with the Internet Archive: screencast documentaries*, In: *Internet Histories*, 2017, p. 160-172.

³ Comp. *ibid.*

⁴ Comp.. Robin Schard: *Hachette Book Group v. Internet Archive: Is There a Better Way to Restore Balance in Copyright?*, In: *Internet Reference Services Quarterly*, 2019, p.53-58.

⁵ Comp. Hans-Martin Schönherr-Mann: *Ist das digitale Archiv bedenklich? Oder gibt es nicht zu denken?*, Innsbruck: In: *MEDIEN – WISSEN – BILDUNG: Freie Bildungsmedien und Digitale Archive*, innsbruck university press, 2014, p.15.

people whose job it is to acquire and preserve documentary evidence and ensure that it is available to the public, understanding the term archive is critical.

Thus, the word archive can refer to the material itself, to the institution that manages it, or to the archive that preserves that material. Thus, one could correctly say that the archives of the archives are in the archives.¹

Digital records are not necessarily stored in “files,” so capturing metadata about each digital object is essential to give meaning to the content. As mentioned earlier, metadata is defined as data or information that describes and contextualizes other data. Metadata explains the context, content, and structure of each digital object. Metadata might identify a digital object as a PDF file and explain that it consists of the text of a report, while metadata for another digital object might identify it as a photograph that was saved as a TIFF file rather than a JPEG file. Metadata could also explain when the record was created, whether it was later modified, and who was responsible for creating it.²

A digital archive is usually an information system whose goal is to store various digital resources and make them available to a defined group of users. In terms of content and technology, digital archives are growing along with digital libraries and online museums, which is why the term memory institution is also used as a collective term. As in other areas named the digital revolution, the advent of digital technology is bringing many changes to the world of archives.

In the realm of computing, archiving originally meant taking something off the network, moving it to media that could not be accessed or indexed via direct access storage. The term has since become synonymous with the act of copying, making archiving synonymous with duplication and redundancy. In the realm of digital networking, an archive is a mirror or reflector site that emulates content on remote hosts to reduce the physical distance that information packets must travel. However, to function as a reliable element of the network architecture, it must be ensured that the content at each archive site is identical.³

The many individual archive pages on the WWW are often combined and organized in archive networks or archive portals. Archive networks are associations of several archives in the form of a common web presence. The advantage of these for the user is that one can search the holdings of all member archives in one fell swoop, instead of having to laboriously re-enter the search query via links on each archive homepage. Archive portals, on the other hand, provide only a small overview of (selected) existing archives and at the same time facilitate access through links.⁴

In the traditional sense, archives (classical/analog archives) are places where various documents or records are stored in analog form. In order to ensure this, buildings are needed. These are places where users of the archives have to go to find and research different books,

¹ Comp. *ibid.*

² Comp. *ibid.*

³ Comp. *ibid.*

⁴ Jasmijn Van Gorp: *Digital Media Archaeology: Digging into the Digital Tool AVResearcherXL*, Utrecht: In: *Journal of European Television History and Culture*, 2015, p.38.

records and papers. With digital archives, the process is different for users. In this case, a website, for example the Internet Archive, is accessed and on this website the desired source is found in a few minutes. If you observe the external side of the transformation of the archives, it looks like that, but the content side and processes look different again, of course. By now there are several classical archives where a lot of things have been digitized, so in that sense you could say that the classical archives have also become like digital archives. But these are still items that first existed in an analog form and were only then preserved digitally. In the case of the digital archives, these are born-digital objects that never existed in an analog form and accordingly have a completely different structure.

Bibliography:

1. Arms, W. Y., Aya, S., Dmitriev, P., Kot, B., Mitchell, R., & Walle, L. (o. J.). *A Research Library Based on the Historical Collections of the Internet Archive*. 1.
2. Aumann, S., Ebeling, H.-H., Fricke, H.-R., Hoheisel, P., Rehbein, M., & Thaller, M. (2022). *From Digital Archive to Digital Edition*. 45.
3. Brothman, B. (o. J.). *Declining Derrida: Integrity, Tensegrity, and the Preservation of Archives from Deconstruction*. 25.
4. Burkhardt, M. (2015). *Digitale Datenbanken: Eine Medientheorie im Zeitalter von Big Data* (1. Auflage). Transcript.
5. Consalvo, M., & Ess, C. (Hrsg.). (2011). *The handbook of internet studies*. Wiley-Blackwell.
6. Council on Library and Information Resources, & National Digital Information Infrastructure and Preservation Program (U.S.) (Hrsg.). (2002). *Building a national strategy for digital preservation: Issues in digital media archiving*. Council on Library and Information Resources and Library of Congress.
7. Derrida, J., & Prenowitz, E. (1995). Archive Fever: A Freudian Impression. *Diacritics*, 25(2), 9. <https://doi.org/10.2307/465144>
8. *Digital Preservation: A Time Bomb for Digital Libraries*. (2022). 15.
9. Documentation Abstracts, Inc, & Council on Library and Information Resources (Hrsg.). (2002). *The state of digital preservation: An international perspective: conference proceedings: Documentation Abstracts, Inc., Institutes for Information Science, Washington, D.C. April 24-25, 2002*. Council on Library and Information Resources.
10. Duranti, L. (o. J.). *A Framework for Digital Heritage Forensics*. 14.
11. Edwards, E. (o. J.). *Ephemeral to Enduring: The Internet Archive and Its Role in Preserving Digital Media*. 6.
12. Elsaesser, T. (2016). *Film history as media archaeology: Tracking digital cinema*. Amsterdam University Press.
13. Enoch, J., & VanHaitsma, P. (2022). *Archival Literacy: Reading the Rhetoric of Digital Archives in the Undergraduate Classroom*. 28.
14. Ernst, W. (2013). *Digital memory and the archive* (J. Parikka, Hrsg.). University of Minnesota Press.

15. Foucault, M. (2020). *Archäologie des Wissens* (U. Köppen, Übers.; 19. Auflage). Suhrkamp.
16. Gade, E., & Wilkerson, J. (o. J.). *The .GOV Internet Archive: A Big Data Resource for Political Science*. 30.
17. Gane, N., & Beer, D. (2008). *New media* (English ed). Berg.
18. Hawkins, D. T. (Hrsg.). (2013a). *Personal archiving: Preserving our digital heritage*. Information Today, Inc.
19. Hoskins, A. (Hrsg.). (2018). *Digital memory studies: Media pasts in transition*. Routledge, Taylor & Francis Group.
20. Kastberger, K. (2019). *Schauplatz archiv: Objekt – narrativ – performanz* (1st edition). De Gruyter.
21. Keitel, C., Lang, R., & Naumann, K. (o. J.). *Konzeption und Aufbau eines digitalen Archivs: Von der Skizze zum Prototypen*. 6.
22. Lorie, R. A. (o. J.). *LONG-TERM ARCHIVING OF DIGITAL INFORMATION*. 16.
23. Ludovico, A. (2012). *Post-digital print: The mutation of publishing since 1894*. Onomatopée.
24. Manovich, L. (o. J.). *DATABASE AS A SYMBOLIC FORM*. 24.
25. Schröter, J., & Böhnke, A. (Hrsg.). (2004). *Analog, Digital: Opposition oder Kontinuum?: zur Theorie und Geschichte einer Unterscheidung*. Transcript.
26. Snickars, P., & Vonderau, P. (Hrsg.). (2009). *The YouTube reader*. National Library of Sweden.
27. Weber, H., & Maier, G. (Hrsg.). (2000). *Digitale Archive und Bibliotheken: Neue Zugangsmöglichkeiten und Nutzungsqualitäten*. Kohlhammer.

სალომე ბელკანია

არქივის მნიშვნელობა და მისი ტრანსფორმაციის ისტორია ანალოგური ფორმიდან ციფრულზე ჟაკ დერიდას მიხედვით

რეზიუმე

ბოლო ორი ათწლეულის მანძილზე ისტორიკოსებმა, ანთროპოლოგებმა, ლიტერატურათმცოდნეებმა და არქივის მეცნიერებმა დაიწყეს დისკუსია არქივის მნიშვნელობის შესახებ. მეცნიერთა და მკვლევართა მზარდი რაოდენობა მიიჩნევდა, რომ, როგორც ამას კეტრინ ბერნსი ამბობს, „არქივი მხოლოდ „სარკე“ არ არის, ის უფრო საჭადრაკო დაფას ჰგავს“. არქივი არ არის მხოლოდ ინფორმაციის სტატიკური არსენალი, ის არის ადგილი, რომელსაც ასევე აქვს გარკვეული ძალაუფლება, მითუმეტეს, როცა საქმე ეხება ეროვნულ არქივებს, რომელშიც ხშირად სტრატეგიული მნიშვნელობის დოკუმენტები ან ისეთი ისტორიული მასალები ინახება, რომლის დაცვაც სახელმწიფოსთვის მნიშვნელოვანია.

სიტყვა „არქივს“ ლათინური ფესვები აქვს. ძველ ბერძნულად „არქეიონი“ ნიშნავს „ოფიციალურ შენობას“. არქივი არის საჯარო, ნახევრად საჯარო, ინსტიტუციური ან ბიზნესსუბიექტის მიერ მისი საქმიანობის პროცესში შექმნილი ან მიღებული ჩანაწერების ორგანიზებული საცავი. ტერმინი „არქივი“, რომელიც ასევე ეხება თავად ჩანაწერე-

ბის მარაგს, წარმოიშვა ფრანგულიდან და გამოიყენება კონტინენტური ევროპის უმეტეს ქვეყნებში და ამერიკაში.

მიუხედავად იმისა, რომ არქივების შექმნა და ჩანაწერების/დოკუმენტების დახარისხება ანტიკურ ხანაში დაიწყო, არქივის მნიშვნელობა ისე, როგორც ეს დღეს გვესმის, საფრანგეთის რევოლუციით თარიღდება. 1789 წელს “Archives Nationales” და 1796 წელს “Archives Départementales” შექმნით, პირველად შეიქმნა ერთიანი საარქივო ადმინისტრაცია, რომელიც მოიცავდა ყველა არსებულ საცავს და ჩანაწერების მწარმოებელ საჯარო დაწესებულებებს. აღსანიშნავია, რომ ეს იყო პირველი ფაქტი, როდესაც სახელმწიფომ საჯაროდ აიღო პასუხისმგებლობა დოკუმენტების და ამგვარად მემკვიდრეობის შენახვასა და ზრუნვაზე. აღსანიშნავია, რომ კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი ასპექტი იყო პრინციპი, რომ არქივები ხელმისაწვდომი უნდა ყოფილიყო საზოგადოებისთვის.

ჟაკ დერიდა მიიჩნევს, რომ თანამედროვე ეპოქაში არქივების გაფეტიშება ხდება და ამ მოვლენაზე თავის წიგნში „საარქივო ციებ-ცხელება“ საუბრობს: „არაფერია ნაკლებად სანდო, არაფერია ნაკლებად ნათელი, ვიდრე სიტყვა „არქივი“, ამბობს ის.

არქივის ცნების და ტრანსფორმაციის ისტორიაში მე-20 საუკუნემ დიდი როლი შეასრულა, რადგან სწორედ ამ ეპოქაში წააწყდნენ არქივარები ახალ გამოწვევას, კერძოდ, გაჩნდა ახალი ტიპის მასალები, როგორიცაა ფოტოები, ფილმები, აუდიოჩანაწერები და კომპიუტერში შენახული ჩანაწერები.

თანამედროვე რეალობაში „არქივი“ ნიშნავს ბევრ განსხვავებულ რამეს სხვადასხვა კონტექსტში. ციფრულ სამყაროში ზოგიერთი ყოყმანობს კიდევ აღნიშნული ცნების ზოგად გამოყენებაზე. მაგალითად, ჩვენ ასევე ვიცით ტერმინი „არქივი“ კომპიუტერის მენიუდან. ბევრ ოპერაციულ სისტემაში შეგიძლიათ უბრალოდ დაანკაპუნოთ ფაილის ხატულაზე მარჯვენა ღილაკით და შემდეგ დაანკაპუნოთ „არქივში დამატება“ ან „არქივის შექმნა“. ამ შემთხვევებში, ტერმინი „არქივი“ ნიშნავს ფაილის შეკუმშული კონტენტის ფაილში გადატანას. ამ თვალსაზრისით, ტერმინი არქივი დიდწილად დაკავშირებულია ტერმინთან „რეზერვი“. შესაბამისად, დროთა განმავლობაში სიტყვა არქივის მნიშვნელობამ გარკვეული ცვლილება განიცადა და ის დღეს, კლასიკური მნიშვნელობის გარდა, ბევრ სხვა კონტექსტშიც გვხვდება.

ეკრანული ტექნოლოგიები და მედიავიზუალობა ფილოსოფიის დისკურსში

მეოცე საუკუნის ფილოსოფიაში მომხდარმა კონცეპტუალურმა გარდატეხამ მნიშვნელოვნად შეცვალა ადამიანის ყოველდღიურობა, რადგან ყურადღება სოციალური რეალობის ვიზუალურ ერთეულზე გადაიტანა, რის გამოც ბოლო პერიოდს ეწოდა კიდევ ვიზუალური, იკონური, „გამოსახულებრივი გარდატეხა“ (pictorial turn, უ.ჯ.თ. მიტჩელი), „ვიზუალური გარდატეხა“ (Visual turn, მ. ჯეი), „იკონური გარდატეხა“ (Iconic turn, გ. ბემი) ან „იკონური გარდღევა“ (მ. მაკლუენი). სახე-ხატობრივმა გარდატეხამ, რომელმაც სოციოკულტურული ცვლილების მარკირება მოახდინა, ვიზუალური სახე-ხატებით ონტოლოგიური პრობლემატიკა გამოკვეთა.

დღეს, თანამედროვე მედიარეალობაში, ციფრული (digital) ნიშნავს მოვლენას, რომელიც მედიის ფარგლებს სცილდება. ბევრი სიტყვის სიმბოზად უკვე სიტყვა „ციფრული“ გვევლინება, მაგალითად, „ციფრული მეხსიერება“, „ციფრული მოგზაურობა“ და სხვ. დიგიტალიზაციის ანალიზი მედიის იმ მკვლევრებმა დაიწყეს, რომლებიც მედიათეორიების, კომუნიკაციის თეორიის ფარგლებში მუშაობდნენ. აღსანიშნავია, რომ ტერმინი „ციფრული“, პირველ ყოვლისა, ინფორმაციის ახალ მატარებლებს, წარმოებისა და შენახვის სისტემებს ნიშნავდა. დღეს ტერმინი „ახალი მედია“ ტერმინის „ციფრული მედია“ სინონიმად გამოიყენება. „ციფრული მედია“, თავისი არსით, მიგვანიშნებს ციფრულის ანალოგიურისგან ანუ „ძველისგან“, ტრადიციულისგან განსხვავებას.

დღეს ფორმირებასა და დომინირებას იწყებს გარესამყაროს აღქმის ახალი – ციფრული „ეკრანული“ რეალობა. თანამედროვე ადამიანს ეკრანი თითქმის ყველგან თან ახლავს, იგი ყოველდღიურობის ნაწილია. ეკრანი განსაზღვრავს ჩვენს ყოველდღიურობასა და კომუნიკაციის რეჟიმს. იგი დამატებით რეალობას წარმოშობს. ეკრანშიდა სივრცეში უწყვეტად მიედინება უსხეულო ვიზუალურ-ინფორმაციული მატერია. სწორედ ეს უწყვეტობა და სიმულტანური ჩართულობაა დამახასიათებელი ეკრანული ვირტუალობისთვის. ეკრანული რეალობის ფენომენი ბევრი საკითხის ანალიზის საშუალებას გვაძლევს, რომელთაგან ერთ-ერთია მის მიერ დამატებითი საჯარო სივრცის კონსტრუირება. ეს ერთგვარი ვირტუალური თუ დისტანციური საჯაროობაა, რომელიც ინდივიდს ყველგან თან ახლავს. მაგალითად, თუკი ადამიანის გარემომცველ ველში არ არის საჯარო სივრცის ელემენტები ანუ ის, თავის ახლობელ ადამიანებთან ერთად, პრივატულ სივრცეში იმყოფება, ეკრანულ საშუალებებს შეუძლიათ, თავისუფლად ჩაანაცვლონ ტრადიციული საჯაროობა ვირტუალური, დისტანციური საჯაროობით. აქედან გამომდინარე, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ რეალურ საჯარო სივრცესთან ადამიანის დამოკიდებულება უკვე აღარ არის აუცილებელი. ახლა ადამიანს თავად შეუძლია გააკეთოს არჩევანი, არეგულიროს ვირტუალურ საჯაროობაში საკუთარი ჩართულობის ხარისხი და

კონტენტი. თანამედროვე ინდივიდი საჯაროობის ერთგვარ „პირად მოდელს“ ქმნის. ადამიანი, შესაძლოა, ფიზიკურად (სხეულებრივად) ან სულიერად საჯარო სივრცეში დარჩეს, ხოლო თავისი მზერით, სმენით, აზრით, ვირტუალურ განზომილებაში იმყოფებოდეს. შეიძლება მივიჩნიოთ, რომ იგი ერთგვარ სასაზღვრო ტერიტორიაზეა, ანუ გარდამავალ სივრცეში იმყოფება. მაგალითად, როდესაც ადამიანი მობილურ მონყობილობაში „არსად ყოფნის“ რეჟიმშია, პარალელურად იგი შეიძლება ორ ან მეტ „რეალობაში“ იმყოფებოდეს. აღნიშნულ საკითხს გარკვეულწილად უკავშირდება ადამიანის რეალურ სივრცეში ერთგვარი „გათიშულობის“ სინდრომი, როდესაც იგი თავისი ეკრანული მონყობილობის კონტენტშია ჩაფლული და თავისი აზრებისა და ემოციების გადაცემა რეალობაში კი არა, არამედ სრულიად სხვაგან ხდება. ამ მოვლენას შეგვიძლია თანამედროვე ადამიანისთვის საჯაროობის ტრადიციული გაგების განლევა ვუწოდოთ. აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით საინტერესო დებულება აქვს ი. ჰაბერმასს, რომელიც საჯარო სივრცის გაქრობას დემოკრატიის სივრცის გაქრობის მაპროგნოზირებლად მიიჩნევს. აღნიშნულ მოსაზრებას ბევრი თანამედროვე მკვლევარი ეთანხმება, მაგალითად, ფრაზერი¹, პოლიაკი². მათი მსჯელობის მცირე რეზიუმე ის გახლავთ, რომ ეკრანული რეალობის აქტივაციით საჯაროობის დეპოლიტიზება ხდება, აქ, პირველ ყოვლისა, პოლიტიკის, როგორც ტრადიციულ წარმოდგენაში საჯარო მოღვაწეობის, გაქრობა იგულისხმება. პოლიტიკოსები ვირტუალურ სივრცეში გადადიან; ვირტუალურ სივრცეში გადადის საარჩევნო კამპანიებიც. ეს არსებითი ძვრები ცვლის პრივატულობის მნიშვნელობასაც, რაც კარგად არის ფორმულირებული კ. სლეიდთან, რასაც იგი „გლობალურ პრივატულ სივრცეს“ უწოდებს, რომლისთვისაც დამახასიათებელია წარმოსახვითი, ჭვრეტითი, ტოტალურად დაქსაქსული აზროვნება³. აღნიშნული მსჯელობიდან გამომდინარე, XXI საუკუნის დასაწყისი შეგვიძლია დავახასიათოთ, როგორც საჯარო და პრივატულ სივრცეთა ერთმანეთში შეღწევის, ერთად თანაარსებობის, ერთ მთლიანობად მოაზრების პროცესი.

ამ სივრცეში განსაკუთრებული ადგილი მობილურ ეკრანულ საშუალებებს უჭირავთ. ჩვენი მიზანია, ფილოსოფიურ განასერში დავინახოთ, თუ რა არის მობილური ეკრანული მონყობილობა და როგორია ადამიანზე მისი ზემოქმედების მექანიზმები. ბოლო პერიოდებში უკვე იმგვარი ახალი ტიპის საგნები ჩნდება, რომლებიც შეიძლება ინტიმური წრის საგნებს მივაკუთვნოთ. ეს საგნები მჭიდრო კავშირში არიან ადამიანის სხეულთან: ხელთან, თავთან, ყურებთან და თვალებთან. მსჯელობა შეიძლება მონოფუნქციური ფლერით დავინწყოთ, ასევე, ფოტოაპარატითა თუ მობილური ტელეფონით. საინტერესო დაკვირვებაა, თუ ადამიანი ადრე ინტიმუ-

¹ Fraser N. Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy // Calhoun C.J. (ed.) Habermas and the Public Sphere. Cambridge, 1992.

² Polyak L. Exchange in the Street. Rethinking Open-Air Markets in Budapest // Public Space and the Challenges of Urban Transformation in Europe. Ed. by Madanipour A., Knierbein S., Degros A. N.Y., 2014. გვ. 50

³ Slade Ch. Global Private Space and Local Public Spheres // Media Communities. Eds. Hipfl B., Hug Th. Munster; New York, 2006:96.

რი ჯგუფის ნივთებს საკუთარ თავთან კომუნიკაციისთვის იყენებდა ანუ იმისათვის, რომ სხეული საჯარო სივრცეში მოსახვედრად შეემზადებინა (ფსიქოლოგიური განწყობის შექმნა ჰიგიენური და კოსმეტიკური პროცედურების მეშვეობით), ახლა პირველი ადგილი ინფორმაციისა და ვიზუალური იმიჯების/სურათ-ხატების აღქმას უკავია. აქედან გამომდინარე, ადამიანი ავტომატურად წყდება საკუთარ სხეულს (აღნიშნულ საკითხს ეხება მ. კუნდერა მხატვრულ ნაწარმოებში „აუჩქარებლობა“). იგი უკვე რეალობაზე არ რეაგირებს; სხეული, ემოცია, მიმიკა, მოტორიკა მოდუნებულია, რადგან ადამიანი ჩართულია ეკრანში და გამორთულია მისი გრძნობადი/სხეულებრივი რეცეპტორები. შეგვიძლია ასევე ვიმსჯელოთ, რომ მობილური ეკრანები გენდერული სხვაობის ერთგვარ ნიველირებასაც კი ახდენენ, რადგან ადამიანს მოდუნებული აქვს გარესამყაროსთან სხეულებრივი გამოსახულება, კონტაქტი. სავარაუდოდ, ამ მოვლენის ერთგვარ გამოვლენად შეიძლება მოდის ინდუსტრიაში „უნიქსის“ ფენომენი ჩაითვალოს.

ასე რომ, თანამედროვე ადამიანისთვის განუყრელი ნივთები: მობილური ტელეფონი, სმარტფონი, აიფონი, პლანშეტი, აიპედი მდებარეობენ წელზე, სპეციალურ ფუტლიარში ან ყურთან არიან მიბჯენილნი, ან კისერზე ჩამოკიდებული. ადამიანი აღნიშნულ ნივთებთან ერთად იმაზე შეუდარებლად მეტ ხანს ატარებს, ვიდრე ინტიმური რიგის საგნებთან. შეგვიძლია მოკლედ შევაჯამოთ ზემოთ აღნიშნული მსჯელობა: თანამედროვე ინტიმური წრის საგნები დღეს პოლიფუნქციურობით გამოირჩევიან და ისინი სრულფასოვან კომუნიკაციას გვთავაზობენ. პირადი მოხმარების საგნებით ინდივიდები უკვე აქტიურად იჭრებიან ნებისმიერ საჯარო სივრცეში. აქ აუცილებლად უნდა აღვნიშნოთ, ინტიმური, პრივატული კონტექსტების საჯარო სივრცეში – სამსახურში, ოფიციალურ უწყებაში შეჭრის ფენომენი. მობილური ელექტრონიკის პოპულარობა სწორედ აღნიშნული მოვლენის დასტურია.

აღნიშნული მსჯელობის ერთგვარ გაგრძელებად შეგვიძლია მივიჩნიოთ ჟ. ბოდრიარის მსჯელობა ეკრანულ მოწყობილობებზე ადამიანის ზემოქმედების საკითხთან დაკავშირებით. მისი აზრით, ადამიანის ეკრანულ მოწყობილობებზე ანუ ეკრანის ზედაპირზე ფიზიკური ზემოქმედება ფიზიკური შრომის იარაღთან ადამიანის დამოკიდებულების ერთგვარი კომპენსირებაა. ბოდრიარის თქმით, ადრე გაცილებით დიდი ფიზიკური ძალა სჭირდებოდა ადამიანს, რათა ფიზიკური შრომის იარაღით გარკვეული სამუშაო შეესრულებინა, ახლა მხოლოდ ეკრანზე ოდნავი თითის შეხებაც კი საკმარისია, რათა ინდივიდმა მოქმედება (სამუშაო) შეასრულოს¹. დღეს ადამიანი უკვე მეტწილად მხოლოდ ღილაკებზე ოდნავი შეხებით მექანიზმების მუშაობის მოდერატორად მოგვევლინა, რის გამოც მას უკვე არ შეუძლია ენერგია დახარჯოს. იგი დისტანცირდა საგნების სამყაროსგან და ის აქტიური და ხანგრძლივი ურთიერთობა, რომელიც ადრე ყოველდღიურობის ნაწილი იყო, წარსულს ჩაბარდა. ღილაკებს უამრავი ფუნქცია დაემატა, რამაც მნიშვნელოვნად გააფართოვა და გააძლიერა ადამიანის საგნებთან კონტაქტი. მობილური ეკრანების გამოყენებას გაცილებით ფართო შესაძლებლობათა საზღვრები აქვს, რამდენადაც აქ დომინანტი

¹ Бодрийяр Ж. Система вещей. М., 1995 <http://yanko.lib.ru/books/philosoph/ baudrillard-le-systeme-des-objets-8l.pdf>, გვ. 40.

ვიზუალური შემადგენელია, რომელიც იზოლაციისთვის დამატებით საშუალებებს არ საჭიროებს. ეკრანული რეალობის ფენომენის მთავარი მახასიათებელია ის, რომ იგი გვიჩვენებს და გვთავაზობს მობილურ ეკრანულ გაჯეტს, რომელიც „მხოლოდ შენთვისაა“, უმოკლესი გზის გავლით, მხედველობის ველში, იქ, სადაც ინდივიდის ტაქტილური შეგრძნებებია, გადმოგცემს ვიზუალურ-ინფორმაციულ ფლუიდებს. ჩანთიდან თუ მაგიდის ზედაპირიდან ინდივიდს შეუძლია აღიქვას, იგრძნოს, თუნდაც ხმაგათიშულ რეჟიმში, დაიჭიროს ტელეფონის ვიბრაცია. მობილურ გაჯეტთან სწორედ ეს სხეულებრივი (!) კონტაქტი და მისი მზარდი პოლიფუნქციურობა ერთგვარი შეჩვევისა თუ ჩვევის, მასთან კონტაქტის ჩვევის განმაპირობებელია.

ეკრანზე ხელის შეხებით ინდივიდის პირადი სამყარო ვიზუალიზდება, აუდიალიზდება, მობილური ხდება, მაგრამ, ამავედროულად, დემატერიალიზდება. ამ კონტექსტში შეგვიძლია, ვისაუბროთ თანამედროვე ადამიანის გაჯეტებთან დამოკიდებულებაზე, მათთან გრძნობათა რთული კომპლექსის ჩამოყალიბებაზე, რომლის გამოვლენად შეგვიძლია მივიჩნიოთ ის, თუ როგორ „უვლის“ მას ადამიანი, „აცმევს“ სხვადასხვაგვარ ლამაზ ფუტლარებს, ენატრება იგი, მაშინ, როცა მისი მოხმარება შეუძლებელია (მაგ., თვითმფრინავში) და ამ თვალსაზრისით უპრიანი იქნება პ. ვირილიოს მიერ გაჟღერებული პაულ კლეს გამოთქმა – „უკვე მე კი არა, არამედ თავად საგნები მიმზერენ.“¹ დღეს, თანამედროვე ვიზუალური კულტურის განვითარების ფონზე, უკვე აიფონი „უყურებს“ მომხმარებელს, ურთიერთობს მასთან, მოითხოვს შესაბამისობას თავის მრავალფუნქციურ სისტემასთან.

ასე რომ, ადამიანი თავად ქმნის პრივატულობის ენერგეტიკულ ვექტორებს ყველა სივრცეში და ნებისმიერ სიტუაციაში, რომელიც მას საშუალებას აძლევს, შინაგანად, აზრობრივად, ემოციურად კონცენტრირდეს თავის მობილურ ეკრანში, რაც არ უარყოფს მის ემოციურ და ინტელექტუალურ გამოთიშვას და ყურებას გარეთ, გარემომცველ სივრცეში როგორც ფანჯრიდან ან აივნისა. თუკი ახლო წარსულში ტიპურ მაგალითად ელექტრონულ მონყობილობებთან ადამიანთა ურთიერთობის კონტექსტში ტელევიზორთან ოჯახის რიტუალიზებული ყურების აქტი ითვლებოდა, ამ ემოციურმა ცენტრმა სხვაგან გადაინაცვლა, ტელევიზორის წინ ოჯახის თავშეყრა კომპიუტერმა ჩაანაცვლა. დღეს თანამედროვე ინდივიდუალური და არასაოჯახო რიტუალი ტელევიზორს კი არ უკავშირდება, არც სტაციონარულ კომპიუტერს, არამედ მობილურ ელექტრონიკას, ეს კი ვლინდება შემდეგ მოქმედებებში: ელექტრონული ფოსტის შემოწმება, „მეგობრების“ ახალი „პოსტების“ დათვალიერება, ახლობლებთან მისალოცი სმს შეტყობინებების გაგზავნა და ბევრი სხვა, რაც შეიძლება გაკეთდეს ხშირად და ყველგან. დღევანდულობის მეტაფორა ტოტალური მობილურობაა: ადამიანი მიდის ქუჩაში, მის გარშემო ყველაფერი მოძრაობს, ციმციმებს, მათ შორის ციმციმებენ ქალაქის ეკრანები, ინდივიდის ხელში კი მობილური ეკრანი, რისი მეშვეობითაც იგი ურთიერთობს სამყაროსთან.

ეკრანებისა და ეკრანული გაჯეტების მრავალფეროვნება, რაც ყოველდღიურად იზრდება, მკვლევრებს იმის საბაბს აძლევს, რომ „ეკრანოლოგიის“ კონცეფ-

¹ Вирильо П. Машина зрения. СПб., 2004 г. 106 https://monoskop.org/images/1/19/Virilio_Paul_Mashina_Zreniya.pdf

ციაზე ისაუბრონ (ნათელი მაგალითია მედიის ისტორიკოსის ერკი ჰუტამოს (Erkki Huhtamo) კონცეფცია „ეკრანოლოგია“ (screenology, screen studies) – ახალი საკვლევ ველი, სადაც ეკრანი განისაზღვრება, როგორც თანამედროვე მედიაპრაქტიკის მნიშვნელოვანი ელემენტი. საინტერესო იქნება, თუ თანამედროვე კულტურის დისკურსში ეკრანს გავიარებთ, როგორც ერთგვარ ფორმის წარმომშობ ფენომენს. ეკრანის ფორმა და მეტაფორა, ერთდროულად, ზედაპირის ფილოსოფიის მთავარი ღერძია (შდრ. ჟ. ბოდრიარის ტრანსფარენტულობის იდეა და ზედაპირის ფილოსოფია). კომპიუტერისა და ტელევიზორის ეს ერთგვარი შერწყმა გამომწვეულია არა მხოლოდ მისი ტექნოლოგიის ბუნებიდან გამომდინარე, არამედ სოციალური კონტექსტითაც. ვირტუალური რეალობა, ინტერაქციულობა და დასწრების ეფექტი შესაძლებელი ციფრული კომპიუტერის მეშვეობით გახდა. როდესაც მომხმარებელი უყურებს ეკრანს, განიცდის მოგზაურობის ილუზიას ვირტუალურ სივრცეში. მას ფიზიკური დასწრების ილუზია აქვს. საინტერესოა, ვიმსჯელოთ, როგორია ურთიერთდამოკიდებულება ფიზიკურ სივრცესა (სადაც განთავსებულია მაყურებელი, მისი სხეული) და ეკრანულ სივრცეს შორის? ერთი მხრივ, ვირტუალურ რეალობაში ეკრანი სრულად ქრება, მაშინ, როდესაც წინარე ეკრანები დისტანცირებულად, სივრცეში საყურებელ მოწყობილობებად აღიქმებოდა. ვირტუალური რეალობა დისპლეის იყენებს, რომელზეც გამოსახულება სრულად ავსებს მაყურებლის ვიზუალურ ველს. მაყურებელი უკვე კი არ უყურებს მისგან მოშორებით, როგორც ტელევიზორის ეკრანს, არამედ იგი სრულად გადადის სხვა სივრცეში. ანუ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ვირტუალური და რეალური სივრცე მაყურებელში თანხვედრა, იკვეთება, ერთმანეთს ერწყმის რეალური, ფიზიკური და ვირტუალური, სიმულირებული სივრცე. ვირტუალური სივრცე, ადრე ნახატის ან კინოეკრანის ჩარჩოში მოქცეული, დღეს რეალურ სივრცეს შთანთქავს. ფრონტალობა, მართკუთხა ზედაპირი, განსხვავება მასშტაბში – ყოველივე ეს ქრება; ეკრანი ქრება. ფანჯრისებრი ინტერფეისი და ვირტუალური რეალობა სრულიად ცვლის ნახვის რეჟიმის ფენომენს, იმას, რაც ისტორიული პერიოდის ეკრანისთვის იყო დამახასიათებელი. აღნიშნული რეჟიმი, რომელიც მაყურებლის ეკრანულ გამოსახულებასთან იდენტიფიკაციას ეფუძნება, თავის კულმინაციას კინოდარბაზში აღწევს.

ვიზუალური სახე-ხატის ჰიპერტროფირება თანამედროვე ადამიანის სოციალური არსებობის ყველა სფეროში გამოვლინდა, როგორიცაა: პოლიტიკა, კულტურა, ეკონომიკა, მასმედია, შოუ-ბიზნესი, პიარ-კამპანიები, ინტერნეტი, რეკლამა, ტელევიზია ანუ, შეიძლება თამამად ითქვას, რომ კაცობრიობის ისტორიაში ახალი რეალობა განვითარდა, რასაც ჟ. ბოდრიარმა „ჰიპერრეალობა“ უწოდა. დღეს ჰიპერრეალობა მეორეულობის ნიშნებს კარგავს და ის ერთადერთ ეკრანულ რეალობად ფორმდება, სადაც ვიზუალური სახე არ ფლობს რეალურ პირველსაწყისს, მატერიალურ საწყისს, იგი ასლის ასლია, დუბლიკატია, ოლონდ დედნის გარეშე. ამ გარდატეხის აღსანერად მნიშვნელოვანია, გავანალიზოთ ვიზუალური გამოსახულება ფილოსოფიის თვალსაზრისით, სხვადასხვა კულტურულ-ისტორიული ეპოქები; ასევე, გავიაროთ, თუ ახლა როგორ ხდება თანამედროვე ვიზუალური მოდუსების აღქმა; როგორ აღიქვამს თანამედროვე ადამიანი საკუთარი სხეულის ვიზუალიზაციას, რე-

ნესანსისდროინდელი ადამიანი როგორ აღიქვამდა მას; საინტერესოა ასევე მედიური სახე-ხატის ფენომენის ანალიზიც; მნიშვნელოვანია თანამედროვე ვიზუალური ხატების სემიოზისი, რომელთა ანალიზი ახალ ნიშანთა სისტემას გვაძლევს.

ახალ ვიზუალურ ნიშანთა სისტემის მრავალგანზომილებიანობას ინტერნეტი განაპირობებს, საიდანაც უკვე კიბერვიზუალობაზე შეიძლება საუბარი, რომლის დეკოდირებისთვის სემიოტიკური, ჰერმენევტიკული, ფენომენოლოგიური, ეთნომეთოდოლოგიური მიდგომებია საჭირო, მხოლოდ ამგვარად შეიძლება თანამედროვე ვიზუალური ხატის სოციოკულტურული კოდების გაშიფვრა. მედიავიზუალობა კი შეგვიძლია ვუწოდოთ იმ კონტენტის ერთობლიობას, რომელიც მოდის ტელევიზიით, ინტერნეტით, პრესით, რეკლამებიდან.

მედიის ფუნდამენტურ ფუნქციას რეალობის აღწერა წარმოადგენს, რაც სრულად გამორიცხავს სხვა, მანიპულირებული რეალობის, ჰიპერრეალობის შექმნას. ხელოვნურად წარმოებული რეალობის ოპერაციული ორეული კი სასურველი ნიადაგია საზოგადოებაში არსებული მანკიერი სტერეოტიპების გასამყარებლად და ასევე, ახალი სტერეოტიპების საწარმოებლად. სწორედ აღნიშნული შესაძლებლობის გამო თანამედროვე მედიალოგები საუბრობენ მედიის მიერ ადამიანის ცნობიერებაზე უარყოფითი ზეგავლენის შესახებ, მით უფრო, რომ ზეჭარბი ინფორმაციული ნაკადების პირობებში ადამიანი თითქმის სრულად სწორედ მედიის მიერ მიწოდებულ ინფორმაციას ეყრდნობა.

თანამედროვეობის ვიზუალიზაცია ყველაზე სახიერად თანამედროვე კულტურასა და მედიაპროდუქციაში ვლინდება. თანამედროვე ადამიანის ვიზუალური პრაქტიკა კი ყველაზე თვალსაჩინოდ მედიურ განზომილებაში, პირველ ყოვლისა, სატელევიზიო განზომილებაში, ინტერნეტში, რეკლამაში, მოდაში იკვეთება. აქედან გამომდინარეცაა, რომ მედიავიზუალობა თანამედროვე კულტურის ნაწილად იქცა. დღეს ვიზუალური ანთროპოლოგია საინტერესოდ ხსნის ვიზუალური სახე-ხატის განვითარების ეტაპებს, სადაც სრულად არის ასახული კაცობრიობის განვითარების ფილოსოფიურ-კულტუროლოგიური მოდელი. მაგალითად, ანტიკურ ფილოსოფიაში ვიზუალური სახე-ხატის აღქმა იკითხება: სოკრატესთან, პლატონთან, ფილონ ალექსანდრიელთან, პლოტინთან. ანტიკური აზროვნებისთვის, მათ შორის ანტიკური ვიზუალური აზროვნებისთვის, დამახასიათებელია კოსმიურობა, სკულპტურულობა, რეალობის, საგნისა თუ ბუნების „გამოზრუნვა“ ასახვა, აზრობრივი კონსტრუქციების მოცულობითად გამოსახვა. ასევე, ხაზი უნდა გაესვას, რომ აღნიშნულ პერიოდში დამახასიათებელი იყო არა მხედველობითობა, არამედ ხედვითობა, ჭვრეტა. სწორედ პლატონის ეიდოსების სამყარო უნდა ჭვრიტო, სადაც კოსმიური საგნები პლასტიკურ, მხედველობით-მენტალურ კომპოზიციებად ისახება. შუასაუკუნეებისთვის დამახასიათებელია ღვთაებრივის სულიერი ჭვრეტა; რენესანსისთვის – სუბიექტური სახე-ხატების მხატვრულ-ესთეტიკური ხედვა; ახალი ეპოქისთვის – ფიზიკური მხედველობის ტექნიკური სრულყოფა; პოსტმოდერნიზმისთვის – ვიდეოფილიისა და ვიდეომანიის კონცეპტუალიზაცია.

შუასაუკუნეებსა (IV – XIV სს.) და აღორძინების პერიოდში (XV – XVI სს.) კულტურის ძირითად კოდებად სქოლასტიკური დისკურსი იყო აღიარებული, რაც ლო-

გიკურ გააზრებებსა და სილოგიზმებს ეფუძნებოდა, ასევე, ავგუსტიანელობა, რომლის მთავარ ნერვს ღვთის შემეცნება, ღვთის ხილვა შეადგენდა. სქოლასტიკა ღვთის არსებობის ლოგიკური მტკიცებულებების მოძებნას ცდილობდა, მიუხედავად იმისა, რომ ეს კონცეფცია შორს იყო ვიზუალისტიკისგან. ახალი დროის ოპტიკური მხედველობის პარადიგმა კი სრულიად განსხვავებულია. თანამედროვე სამყაროში ადამიანის ვიზუალური აზროვნება ახალ მახასიათებლებს იძენს, იმგვარს, რაც არ იყო დამახასიათებელი არც ერთი წინარე ეპოქისთვის (ანტიკურობა, შუასაუკუნეები, აღორძინება (რენესანსი). ვიზუალურ პარადიგმათა ამოხსნა სრულებით ნათლად შეიძლება ტერმინების „ხედვა“ და „მხედველობა“-ს შორის აზრობრივი ასპექტების გაანალიზებით. მ. იამპოლსკის აზრით, „ხედვა“ მხედველობას და აღქმის ფსიქოლოგიასაც მოიცავს, ასევე ის გამდიდრებულია კულტურითა და სოციალური გამოცდილებით. „მხედველობა“ უფრო მეტად ფიზიოლოგიისა და ოპტიკის სფეროებს განეკუთვნება. თუკი ანტიკურ, შუასაუკუნეებისა და რენესანსის ვიზუალისტიკაში პრიორიტეტი ხედვის კონცეპტს ენიჭება, მოდერნულ ვიზუალურ დისკურსში ყურადღება მხედველობის ფიზიოლოგიის ანალიზს, თვალის მონეობილობას, ადამიანის ცნობიერებაში მხედველობითი ინფორმაციის ფიქსაციას ენიჭება. ანუ ახალი ეპოქის ფილოსოფიურ კონცეფციებში თვალი წარმოგვიდგება, როგორც ერთგვარი ოპტიკური სისტემა, რომელიც შევსებულია ტექნოშუამავლებით (ლინზებით, სათვალთ, ტელესკოპით, მიკროსკოპით).

ასე რომ, თუკი წინარე საუკუნეების ვიზუალისტიკას დღევანდელთან შევადარებთ, სხვაობები ნამდვილად აშკარაა. ანტიკური და შუასაუკუნეების ვიზუალური დისკურსი გულისხმობდა ერთგვარ გასხივოსნებული მდგომარეობის მიღწევას, რათა „ეხილათ“ უმაღლესი სიკეთე ან ღმერთი; რენესანსული ვიზუალისტიკა უფრო ვიზიონერული პრაქტიკებით ინტერესდებოდა. მისი ინტერესი რეალურად არსებული ფიზიკურ-მოცულობითი სამყარო, მისი გამოკვეთილი რელიეფურობა, ფერადოვნება და კონსისტენცია იყო.

თანამედროვე ადამიანის მზერა კი ყველგანმომართული მზერაა, რომელსაც ვიდეო-გამოსახულების გამოცდილება აქვს, რომელიც ნებისმიერ ვიზუალურ ინფორმაციას იწოვს. სამყაროსთან შერწყმული ადამიანი-მზერა ცდილობს, მოიპოვოს ვიზუალური რეალობა, გაიაზროს მისი ანატომია და მექანიკა. სწორედ აქედან მომდინარეობს პოსტმოდერნისტი მოაზროვნეების გამძაფრებული ინტერესი იმგვარი ვიზუალური გამომსახველობისკენ, როგორიცაა: ფოტოგრაფია, კინემატოგრაფი, რეკლამა.

ზედამხედველის მზერა – ეს რეპრესიული ხედვის კონცეფცია XX საუკუნის მეორე ნახევრის ფილოსოფიაში გაჩნდა როგორც ორიგინალური ვიზუალური კონცეფცია (ზედამხედველობისა და თვალთვალის კონცეფცია ფრანგ ფილოსოფოსს მ. ფუკოს ეკუთვნის. იგი აღწერილი და გაანალიზებულია ნაშრომებში „ზედამხედველობა და სასჯელი“, „სიგიჟის ისტორია კლასიკურ ეპოქაში“, „კლინიკის დაბადება.“) რეპრესიული ხედვის კონცეფციის ზოგადი მონახაზი ის არის, რომ ადამიანის ან ფოტო/ვიდეო ტექნიკის მზერა, სათვალთვალ ადამიანს „მსხვერპლად“ აქცევს, ხოლო დაკვირვებად სამყაროს – მანიპულაციის ობიექტად. ზედამხედველის ფენო-

მენს ცენტრალური ადგილი უჭირავს ახალ ვიზუალურ პარადიგმაში, ახორციელებს დევნისა და ზედამხედველობის ფუნქციას; ახორციელებს დაკვირვების ქვეშ მყოფი ობიექტების დასჯას „არასწორი საქციელისთვის“. საზედამხედველო ხედვის მოდულის პარადოქსულობა ისაა, რომ თავად ის უჩინარია თავისი მსხვერპლის ანუ კლიენტების/პაციენტებისა თუ სხვათათვის.

დღეს უკვე ფილოსოფოსები, სოციოლოგები, კულტუროლოგები თუ ფუტუროლოგები სულ უფრო ხშირად საუბრობენ თანამედროვე საზოგადოებაში იმ წინააღმდეგობრივ პროცესებზე, რომლის მაპროვოცირებელ ფაქტორად მედია და თანამედროვე საკომუნიკაციო და ეკრანული ტექნოლოგიები – ერთგვარი „ახალი მზერის“ არქიტექტორები – სახელდება. კინო და ტელევიზია მომხმარებელს სანახაობას სთავაზობს. პირველ პლანზე გამოდის არა ინფორმაციის უტყუარობა და ნამდვილობა, არამედ ის ეფექტი, რომელიც მაყურებელზე ახდენს ზემოქმედებას. აუდიტორიისთვის იმდენად მნიშვნელოვანი არ არის ამბები კულტურულ, ისტორიულ, ეკონომიკურ თუ პოლიტიკურ მოვლენებზე, რამდენადაც მასზე თავბრუდამხვევ შთაბეჭდილებას მისგან შორს მომხდარ მოვლენასთან დასწრების ილუზია ახდენს.

ეკრანი, ერთი შეხედვით, რეალობას გვთავაზობს, მაგრამ ნიშანთა ამგვარ უკონტროლო გამოყენებას სინამდვილის გაქრობასთან მივყავართ. ტელევიზია, რეკლამა, კინემატოგრაფი ალტერნატიულ სინამდვილეს წარმოქმნის, რომელიც ინტენსიურად ზემოქმედებს ადამიანსა და მთელ სოციალურ სისტემებზე. ნათელია, რომ ნებისმიერი მედიური საშუალების მიზანია არა ინფორმაციის უბრალო გადაცემა, არამედ რეციპიენტისთვის წინასწარგათვლილი ხედვის კუთხით, წინასწარგათვლილი ისტორიული თუ სოციალური სტატუსის გათვალისწინებით, ინფორმაციის მიწოდება. ჟურნალისტები და რეჟისორები, უამრავი მანიპულაციური საშუალებებით, მოვლენის მითოლოგიზებას ახდენენ. ამ პირობებში ადამიანის ყოველდღიურ ცხოვრებაში ფსევდოკულტურები იჭრებიან, რომლებიც ერთდროულად სიმულირებენ და, ამავე დროს, ანადგურებენ რეალობას. ბოდრიარის მიხედვით, სწორედ ეს საშუალებები ქმნიან ფსევდორეალობას, რეალობასთან იმდენად მსგავსს, რომ მათი ერთმანეთისგან გარჩევა შეუძლებელია. ასე რომ, კინოსა და ტელევიზიის, რადიოს, რეკლამის მთავარი ფუნქცია სიმულაცია და სოციალური რეალობის წარმოებაა.

გაზვიადებული არ იქნება აღვნიშნოთ, რომ ტელევიზიის თანამედროვე თეორიას, ძირითადად, კრიტიკული ხასიათი აქვს. ამ თეორიებს ავითარებდნენ ცნობილი თეორეტიკოსები, მაგ.: მაკლუენი, ბურდიე და სხვ. პ. ბურდიესთვის ტელევიზია სიმბოლური ძალაუფლებისა და სიმბოლური აგრესიის ფორმაა, რომლის ძლიერება ადამიანთა გონებასა და საფულეთა ფლობაზე გადის. ტელევიზია სენსაციურობაზე, დრამატიზებაზე, გაზვიადებაზეა ორიენტირებული. ბურდიე ხელმძღვანელობს კონცეპტით „სწრაფად ფიქრი“, რაც, მისი თქმით, „მზა იდეებით“ აზროვნებაა. ამიტომაც ტელევიზიის ერთ-ერთ მთავარ პრობლემას სწორედ აზროვნებისა და სიჩქარის ურთიერთმიმართების საკითხი წარმოადგენს.

ეკრანული მედია დღეს სხვადასხვა მოდუსშია წარმოდგენილი, სხვადასხვა კომუნიკაციურ კონტექსტში. მედიავიზუალობის ყველაზე გავრცელებული ფორმა –

მედიაიმიჯი/სახე-ხატია, რომელიც მედიის მიერ არის შექმნილი, ეკრანული მედიის ერთ-ერთი მახასიათებელი გლამურია. გლამური თანამედროვე მოვლენაა. გრაციოზულობის, ელეგანტურობის, ავტორიტეტულობის იდეები გლამურთან, ერთი შეხედვით, ახლოსაა, მაგრამ, ამავე დროს, აბსოლუტურად სხვა რამეა. მისი სიდონ-სი გეინსბოროს ნახატზე სულაც არ არის გლამურული, რადგან იგი არ არის შურის საგანი და ბედნიერების სიმბოლო. ყველაფერი, რაც მას აქვს (სიმდიდრე, სილამაზე, ტალანტი, წარმატება), მასვე ეკუთვნის და არ შეიცავს სიგნალს, რომ სხვებმა მიბაძონ. ის არ არის სხვების შურის საგანი, როგორც, მაგ., მერლინ მონრო ენდი უორჰოლს ნახატზე. გლამურული მედია-სახე-ხატებით მედია მედია-მომხმარებელს სურვილს უღვიძებს, რათა მას მიბაძოს. ამ საკითხთან დაკავშირებით უნდა აღინიშნოს ბოდრიარის მოსაზრება, რომ (მი)ბაძვა ფრუსტრაციის, იმედგაცრუების ფენომენზე ძვეს. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, მიბაძვით ვერ ხორციელდება სურვილი, მიბაძოს და დაემსგავსოს მედია სახე-ხატს. ამაში კი ფილოსოფოსი მედია-სახე-ხატის რეპრესიულობის ძირითად ნიშანს ხედავს. ამგვარი ტექნიკური ზემოქმედებები კი თანამედროვე ადამიანის ფილოსოფიას რადიკალურად ცვლის.

ასე რომ, ციფრული რევოლუციის შედეგად მიღებული ტექნიკური შესაძლებლობების ზემოქმედების პრიზმაში საკითხების მედიაფილოსოფიური გააზრება კიდევ ერთხელ გვარწმუნებს, რომ მედია-ფიზიკა და ეკრანულ ტექნოლოგიებს შეუძლიათ არა მხოლოდ საზოგადოების ცნობიერებაზე და სოციოკულტურულ გარემოზე ზემოქმედება, არამედ მათ შესაძლებლობათა არსენალშია უნარი, განაპირობონ თანამედროვე ადამიანის აღქმის, გრძნობის, შეგრძნების, სურვილისა და მზერის დიზაინი.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. Habermas, J. The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a category of Bourgeois Society. Cambridge, 1991. https://courses.ischool.berkeley.edu/i218/s15/Habermas_STBPS_I.Intro.pdf (გადამოწმებულია 05.11.2022).
2. Huhtamo, E. Elements of screenology: Toward an archeology of the screen, ელ. რესურსი https://mediarep.org/bitstream/handle/doc/1840/Navigationen_6_2_31-64_Huhtamo_Screenology.pdf (გადამოწმებულია 05.11.2022).
3. Fraser N. Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy // Calhoun C.J. (ed.) Habermas and the Public Sphere. Cambridge, 1992.
4. Polyak L. Exchange in the Street. Rethinking Open-Air Markets in Budapest // Public Space and the Challenges of Urban Transformation in Europe. Ed. by Madanipour A., Knierbein S., Degros A. N.Y., 2014.
5. Slade Ch. Global Private Space and Local Public Spheres // Media Communities. Eds. Hipfl B., Hug Th. Munster; New York.
6. Бодрийяр Ж. Система вещей. М., 1995 <http://yanko.lib.ru/books/philosoph/ baudrillard-le-systeme-des-objets-8l.pdf> (გადამოწმებულია 05.11.2022).

7. Вирильо П. Машина зрения. СПб., 2004 https://monoskop.org/images/1/19/Virilio_Paul_Mashina_Zreniya.pdf (გადამოწმებულია 05.11.2022).

Sofiko Kvantaliani

SCREEN TECHNOLOGIES AND MEDIA VISUALITY IN THE DISCOURSE OF PHILOSOPHY

Summary

It is fundamentally important, how to ask a question, digital culture or culture in the era of digital technologies? Today, digital means an event that goes beyond media. This is clearly visible in various terms, where the word “digital” already appears as a symbiosis of many words, for example, “digital memory”, “digital travel” and others. Analysis of digitalization was started by media researchers who worked within media theories and communication theories. It should be noted that the term “digital” primarily meant new information carriers, production and storage systems. Today, the term “new media” is used as a synonym for the term “digital media”. “Digital carriers”, in their essence, indicate the difference between digital and analog, i.e. “old”, traditional.

In this space, mobile screen devices have a special place. Our goal is to see, in a philosophical analysis, what is a mobile screen device and what are the mechanisms of its impact on a person. By touching the screen, the individual’s personal world is visualized, but at the same time dematerialized. In this context, we can talk about modern man’s attitude to gadgets, forming a complex of feelings with them, which can be seen as a manifestation of how a person “takes care” of it, “wears” various beautiful cases, misses it, when it cannot be used (e.g. in an airplane).) and from this point of view P. Paul Klee’s quote voiced by Paul Virilio – “It is no longer me, but the things themselves that are staring at me.” Today, against the background of the development of modern visual culture, the iPhone already “watches” the user, communicates with him, requires compliance with his multifunctional system. The frequency and intensity of a person’s interaction with the screen device and the perception of the screen reality can be framed as a hidden human adaptation to the “risk society”, in which control over the current reality is actually difficult, despite the fact that many screens and surveillance cameras around us create the illusion that we are constantly and perfectly in control of it.

A person himself creates energy vectors of privacy – in every space and in any situation that allows him, internally, intellectually, emotionally, to concentrate in his mobile screen, which does not deny his emotional and intellectual disconnection and looking outside, in the surrounding space as from a window or a balcony. If in the recent past, for example, in the context of human interaction with electronic devices, the ritualized act of family watching TV was considered, this emotional center has moved elsewhere, the family gathering in front of the TV has been replaced by the computer. Today, the modern individual and non-family ritual is not connected to the TV, nor to the stationary computer, but to mobile electronics, and this is manifested in the following actions: checking e-mail, viewing new “posts” from “friends”, sending congratulatory SMS messages to loved ones and many other things that can be done. done often and everywhere. The metaphor of

today is total mobility: a person walks down the street, everything around him is moving, flickering, including the screens of the city, and in the hands of the individual, a mobile screen through which he communicates with the world. Today, instead of the classical model – the symbiosis of beauty and cleanliness, we have a symbiosis of limitless possibilities, entertainment, informativeness.

It is the new reality that transforms communication members into users, viewers and communicators. Everything happens unconsciously, because the user does not realize that he is participating in the colonization of reality by the new media, even by using e-mail, mobile phone, Skype, WhatsApp and other communication channels. We are still the authors of changes around us. Media reality is more than reality. It is our world, the world outside of it cannot be known, appreciated, felt, however, despite this thesis, paradoxically, it does not exist. Let's agree with McLuhan that: the essence of media, message and reality is one and the same. The method of their unified existence creates a new universality – media reality, and the perceiving body, in Sandbote's terminology, is a meta-medium.

In the article, we will discuss the hypertrophied visual modus that takes place in post-modern culture, which is manifested today in the form of media visibility and which is provided to us by the mass media. To describe this transition, it is important to analyze different cultural-historical eras from the point of view of visual image, philosophy; Also, let's understand how modern visual modes are perceived now; How a modern person perceives the visualization of his own body, how a Renaissance person perceived it; We are also interested in the analysis of the medium-face-icon phenomenon; The semiosis of modern visual icons is important, the analysis of which gives us a new system of signs.

The multidimensionality of the new visual sign system is determined by the Internet, from which we can already talk about cybervisuality, for the decoding of which semiotic, hermeneutic, phenomenological, ethnomethodological approaches are needed, only in this way can the sociocultural codes of the modern visual icon be deciphered. (These issues of modern media are studied by: N. Boltz, L. Wiesing, B. Grois, D. Kamper, F. Kittler, N. Luhmann, D. Mersch, V. Flusser, V. Savchuk). The issue of visibility is considered philosophically (with D. Berger, J. Baudrillard, P. Virilios, Guy Debord and others. The same issue is considered artistically and culturally (with N. Bryson, A. Warburg, M. Jay, R. Kraus, M. McLuhan, M. (with Smith, H. Foster, etc.) This issue is analyzed from a sociological point of view (with P. Bourdieu, L. Cartwrights, P. Stompka, etc.).

So, our goal is to understand media visibility, that is, the combination of content that comes from television, the Internet, the press, advertisements, that is, what significantly changes human consciousness and behavior. This is what gives us an excuse to understand the phenomenon of media-visibility from an anthropological point of view, for which P. Bourdieu, D. Berger, L. Malvi or M. Yampolsky studies.

Many scientists studied the visual concepts of the world chronologically. They will study the visual forms characteristic of the ancient period (P. Ado, J. Derrida, A. Losev, F. Klein), the Middle Ages (V. Lossky, E. Panofsky), the Renaissance (N. Bryson, D. Kerr, D. Hendricks, M. Jay; M. Yampolsky), modern (V. Benjamin, A. Bergo, N. Bryson, M. Foucault, M. Heidegger; M. Yampolsky),

postmodern (J. Baudrillard, P. Virilio, Guy Debord, F. Jameson, S. Sontag, R. Krauss, M. McLuhan, V. Podoroga). It is interesting to follow the philosophical understanding of the visual face-icon from antiquity to the present day, in which the historical-cultural-philosophical layers of human development can be clearly read. In modern science, the face-icon (image, the issues of the theory of the visual icon) were worked out by R. Barth, D. Gerger, J. Baudrillard, P. Virilio, J. Delioz, J. Nanci, T. Mitchell, P. Sartre, V. Flusser. To understand icons in the context of interpersonal communication, it is also noteworthy to study the content of visual icons in modern telerec. For example, where such an interesting phenomenon as gender visibility is revealed.

Our goal is to understand the visual practice of modern people, which is most visible in the media dimension, first of all, in the television dimension, on the Internet, in advertising, in fashion. This is why media-visibility has become a part of modern culture. It is interesting the fact that the term “visualistics” used to study computer images, while sociocultural visualistics is already close to reality and virtuality, as a result of which the terms cybervisuality, media-visibility are established. Not only artistic, but also journalistic, documentary, reportage, advertising or everyday visuals fall into the field of socio-cultural gaze.

ნოდარ ბელქანია

ფრანც ბრენტანოს და ედმუნდ ჰუსერლის მიმოწერის ინტერპერსონალური უწყებები

შეხვედრა

ფრანც ბრენტანოზე თავის მოგონებებში, რომელიც მისმა მოწაფემ, ოსკარ კრაუსმა 1919 წელს ახლად გარდაცვლილი მასწავლებლისადმი მიძღვნილ თავის წიგნს დაურთო კარლ შტუმპფის მოგონებებთან ერთად, ჰუსერლი წერს, რომ მხოლოდ ორი წელი ჰქონდა ბედნიერება, ბრენტანოს ლექციების მსმენელი ყოფილიყო. მისი თქმით, აქედან მხოლოდ ორი იყო სრული სემესტრი: 1884/5 და 1885/6 წლების ზამთრის სემესტრები. ლექციების თემა ორივეჯერ იყო „პრაქტიკული ფილოსოფია“, ფილოსოფიურ სავარჯიშოებთან და სხვადასხვა რჩეულ ფილოსოფიურ საკითხებთან ერთად.¹

ჰუსერლი, იმ დროისთვის უკვე მათემატიკის დოქტორი, ასე აღწერს პირველ შთაბეჭდილებას, რომელიც მასზე მოახდინა ბრენტანომ, როგორც ლექტორმა: „პირველმა შთაბეჭდილებამ ძლიერად იმოქმედა ჩემზე. ეს ტანხმელი ფიგურა ხუჭუჭთმიანი მძლავრი თავით, ენერგიული, კაუჭა ცხვირით, ექსპრესიული სახის ნაკვეთებით, რომლებიც არა მარტო სულიერ ჯაფაზე, არამედ ღრმა სულიერ ბრძოლებზეც მეტყველებდნენ, ერთთავად არღვევდა ყოველდღიურობის ჩარჩოებს. ყოველი ნაკვთი, ყოველი მოძრაობა, ზევით და შიგნით მიქცეული მშვიინვიერებით სავსე მზერა და თავის დაჭერის მთელი მანერა ამჟღავნებდა საკუთარი დიდი მოსიის შეგნებას. ლექციების ენა – ფორმით სრულყოფილი, ყოველგვარი ყალბი კონსტრუქციების, ენამახვილი მოკაზმვისა და რიტორიკული ფრაზისგან თავისუფალი – სრულიად არ ჰგავდა მშრალი მეცნიერული მოხსენების ენას. ის გამოირჩეოდა ამაღლებული და მხატვრული სტილით, რომელიც ამ პიროვნებას მისთვის სრულად შესაფერისი და ბუნებრივი სახით გამოხატვის საშუალებას აძლევდა. როცა ის ასე ლაპარაკობდა, უცნაურად რბილი, დაბალი, შეფარული ტონით და სიტყვებს მღვდლისებური ჟესტიკულაციის თანხლებით გამოთქვამდა, რჩებოდა შთაბეჭდილება, თითქოს ახალგაზრდა სტუდენტის წინაშე იდგა მარადიულ ჭეშმარიტებათა მხედველი და ზეციური სამყაროს მაცნე“.² ასეთი იყო პირველი შთაბეჭდილება. თავისი საუნივერსიტეტო მოღვაწეობის მიწურულს, ჰუსერლმა ფენომენოლოგიისა და ბრენტანოს ფსიქოლოგიის მკვლევარ მარია ბრიუკს 1932 წლის იანვარში შემდეგი სიტყვები უთხრა ბრენტანოს შესახებ: „ბრენტანოს გარეშე არც ერთი სიტყვა არ

¹ Kraus, O., Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre. Mit Beiträgen von Carl Stumpf und Edmund Husserl. Becksche Verlagsbuchhandlung München 1919. გვ. 153.

² იქვე.

მეცნებოდა ფილოსოფიაში დაწერილი“. ეს სიტყვები, რომელიც ოდესღაც დავწერე, დღესაც ინარჩუნებენ ძალას”.¹

ასეთივე გულთბილი იყო ბრენტანოს დამოკიდებულება ახალგაზრდა ჰუსერლისადმი. ბოლო – მეოთხე სემესტრის დასრულებისთანავე მან ის სამი თვით მიიწვია თავისთან ვოლფგანგზეზე, სენტ გილგენში, სადაც ბრენტანო 1880-იან წლებში ხშირად ისვენებდა. ისინი ყოველდღიურად მართავდნენ „სოკრატულ საუბრებს“ ფილოსოფიასა და ფსიქოლოგიაზე. მოწაფეებთან ასეთი საუბრები დამახასიათებელი იყო ბრენტანოსთვის მისი მოღვაწეობის ყველა პერიოდში. სხვათა შორის, მოწაფის მასთან ამ ხანგრძლივი სტუმრობისას ბრენტანომ თავის მეუღლესთან ერთად დახატა ჰუსერლის პორტრეტი, რომლითაც ძალიან ამაყობდა ეს უკანასკნელი. სამწუხაროდ, მეორე მსოფლიო ომის დროს, 1940 წელს, ეს პორტრეტი დაინგა ანტვერპენში. საგულისხმოა მათი ურთიერთობის გარიჟრაჟზე ბრენტანოს ზრუნვა თავის მოწაფეზე. მალვინე ჰუსერლი მეუღლის ცხოვრების მოკლე მონახაზში შემდეგნაირად ახასიათებს ბრენტანოს დამოკიდებულებას ახალგაზრდა ჰუსერლისადმი: „ბრენტანო, როგორც მამა, წარმართავდა ჰუსერლის უახლოეს სამომავლო ღონისძიებებს. ის ჯერ ჰალეში უნდა წასულიყო თავის მოწაფესა და მეგობარ კარლ შტუმპფთან ჰაბილიტაციისთვის, მერე კი სწრაფად დაოჯახებულიყო“.² ბრენტანო მოგვიანებითაც დიდი ყურადღებით აკვირდებოდა ჰუსერლის წარმატებებს ფილოსოფიაში, რაზეც ერთმნიშვნელოვნად მეტყველებს მათი მიმოწერა.

მიმოწერა

აღნიშნულ მოგონებებში ჰუსერლი წერს: „ბრენტანოსთან ძალიან ხშირი მიმოწერა არ მექონია“. ³ ჩვენამდე მოღწეულია მათი სულ 35 წერილი. მათ შორისაა დაუმთავრებელი და ადრესატისთვის გაუგზავნელი წერილებიც. 20 წერილი ეკუთვნის ბრენტანოს, 15 კი – ჰუსერლს. მიმოწერიდან ჩანს, რომ ზოგიერთი წერილი დაკარგულია. მიმოწერა მოიცავს პერიოდს 1886 წ. 29. დეკემბრიდან (ჰუსერლის პირველი წერილი ბრენტანოსადმი) 1916 წ. 30. აპრილამდე (ბრენტანოს ბოლო წერილი ჰუსერლისადმი). ჩვენ ვეყრდნობით კარლ და ელიზაბეთ შუმანების მიერ გამოცემულ მათ მიმოწერას, რომელიც გამოქვეყნებულია ჰუსერლიანას მესამე ტომში.⁴ შევეხებით მხოლოდ იმ წერილებს, რომლებიც ჩვენს თემასთანაა კავშირში. ზოგადად, უნდა ითქვას, რომ ეს მიმოწერა, ერთი მხრივ, მნიშვნელოვანია ორი ფილოსოფოსის შეხედულებათა სხვადასხვა ნიუანსისა და მათ შორის განსხვავებათა უკეთ გასაგებად და, მეორე მხრივ, არანაკლებ საინტერესოა როგორც მასწავლებლისა და მოწაფის

¹ Brück, M., Über das Verhältnis Edmund Husserls zu Franz Brentano vornehmlich mit Rücksicht auf Brentanos Psychologie. Verlag Konrad Triltsch, Würzburg 1933, გვ. 3.

² Schumann, K., Malvine Husserls “Skizze eines Lebensbildes von E. Husserl”. Husserl Studies 5 (2), 105-125 (1988). <https://doi.org/10.1007/BF00579106>

³ Kraus, O., Franz Brentano ..., გვ. 163.

⁴ Husserl, E., Briefwechsel, B. I, Brentanoschule. Herausgegeben in Verbindung mit Elisabeth Schumann von Karl Schumann. In: Husserliana. Dokumente Band III, Teil I. Kluver Academic Publishers, Dordrecht 1994 (შემდგომში: Briefwechsel).

დინამიკურ ინტერპერსონალურ ურთიერთობათა 30-წლიანი პერიოდის ამსახველი დოკუმენტი. სტატიაში, რასაკვირველია, ჩვენ ვერ ავცდებით წერილების შინაარსის განხილვას, მაგრამ განსაკუთრებულ ყურადღებას მივაქცევთ ორი ფილოსოფოსის ერთმანეთთან ურთიერთობის დინამიკას.

ჰუსერლი – ბრენტანოს, 29.12.1886, ჰალე. წერილი სავსეა ზოგადად პოზიტიური უწყებებით (მაგ., კარლ შტუმპფზე: „პერსონიფიცირებული სიკეთე“) – მადლობებით და ქათინაურებით ბრენტანოსადმი, გამოჩენილი სიკეთის, ვოლფგანგზეზე მისი სამთვლიანი სტუმრობის და ასევე მისი პორტრეტის გამო, რომელიც ბრენტანომ თავისი მეუღლესთან ერთად დახატა. ჰუსერლს ჰერმან კოჰენის და სხვათა სტატიები წაუკითხავს და მასწავლებელს წერს: „ამ ღრმააზროვან სისულელებთან და სულელურ ღრმა აზრებთან შედარებით თქვენი ლექციები ახალგაზრდობის და სიჯანსაღის წყაროა, რომელთაც გამუდმებით ვუბრუნდები“.¹

ჰუსერლი – ბრენტანოს, 29.12.1889, ჰალე. ეს წერილი არ არის შესული კარლ და ელიზაბეტ შუმანების მიერ გამოქვეყნებულ მიმოწერაში და მოგვიანებითაა ნაპოვნი ბრენტანოს არქივში, რომელიც დაცულია ჰარვარდის უნივერსიტეტის ჰოუტონის ბიბლიოთეკაში. ის პირველად გამოქვეყნდა 2014 წელს (ელექტრ. ვერსია) კარლო ლერნას მიერ და ასევე სავსეა მადლიერებით და ქათინაურებით მასწავლებლის მიმართ („მე ისევ ვიგრძნობ ამაღლებულ ბედნიერებას, რომლითაც ვტკბებოდი, როცა თქვენს ფეხებთან ვიჯექი – ვენიო სიცხადეს თქვენი სიცხადის წყალობით; გამუდმებით წინ მსწრაფი ემონანილეობდე თქვენი სულის აზრებსა, მონახაზებსა და წარმატებებში“)². შემდეგ ჰუსერლი აქებს ბრენტანოს წიგნს „ზნეობრივი შემეცნების საწყისისათვის“ და თანდართულ კომენტარებს, რომლებიც „მათი დიდი დიალექტიკური ძალის, უმაღლესი კრიტიკული გონებამახვილობის, განსაკუთრებული სიცხადის და ამაღლებული ტონის გამო გულწრფელი განცვიფრებით აღმავსებენ“.³ მერე თავის გეგმებზე უყვება მასწავლებელს „არიომეტიკის ფილოსოფიასთან“ დაკავშირებით. წერილი მთავრდება სიტყვებით: „თავად თქვენ კი, ჩემო ღრმად პატივცემულო მასწავლებლო, ისევ გიდასტურებთ ჩემს უცვლელ და მომავალშიც შეუცვლელ პატივისცემას, სიყვარულს და მადლიერებას თქვენი ედმუნდ ჰუსერლი“.⁴ მადლიერების ეს გადაჭარბებული გამოხატულება ჰუსერლმა ნაწილობრივ მერეც შეინარჩუნა და ფლორენციაში 1907 წლის მარტის მათი შეხვედრის შთაბეჭდილებას ბრენტანო თავის ძმას ლუიოს ასე აღუწერს: „ჰუსერლი გადაჭარბებული იყო მადლიერების გამოხატვაში“ (შეად. იგივე 1907 წ. 23 მარტის წერილში ანტონ მარტისადმი⁵).

¹ Briefwechsel, გვ. 5.

² Lerna, C., A Letter from Edmund Husserl to Franz Brentano from 29. 12. 1889. Husserl Studies 31(1): 65-72, Springer Dordrecht 2015, გვ. 68.

³ იქვე.

⁴ იქვე, გვ. 69.

⁵ Binder, Th., Franz Brentano und sein philosophischer Nachlass. Walter De Gruyter, Berlin/Boston 2019, S. 143.

ბრენტანო – ჰუსერლს, მაისი 1891, შიონბიუჰელი. ბრენტანო მადლობას უხდის ჰუსერლს მისთვის „არითმეტიკის ფილოსოფიის“ მიძღვნისათვის და აღნიშნავს, რომ ჯერ ზერელედ გადაავლო მას თვალი და ჰპირდება, რომ წიგნს შემოდგომამდე წაიკითხავს. ის წერს: „ის, რომ თქვენი ეს პირველი სქელტანიანი წიგნი მე მომიძღვენით, მოწაფის მხრიდან მადლიერების ისეთი ამაღელვებელი დადასტურებაა, რომლის მსგავსიც მე უახლოეს ავსტრიულ პერიოდში არ მრგებია“. თუმცა ეს შემდეგ ბრენტანოს, როგორც ჩანს, დაავიწყდა და 1904 წ. 7 დეკემბრის წერილში შიონბიუჰელიდან (იხ. ქვემოთ) კიდევ ერთხელ უხდის მოწაფეს მადლობას ამ მიძღვნისათვის. სავარაუდოდ, ეს წერილი ჰუსერლს არ მიუღია. სხვაგვარად გაუგებარია მისი სიტყვები ბრენტანოზე თავის მოგონებებში: „მხოლოდ 14 წ. შემდეგ შენიშნა, რომ წიგნი მივუძღვენი და კეთილი გულთბილი სიტყვებით გადამიხადა მადლობა. აშკარა იყო, რომ ყურადღებით არ წაუკითხავს. როგორც ჩვეოდა, მხოლოდ დიაგონალურად გადაიკითხა. ის, რასაკვირველია, ბევრად უფრო მაღლა იდგა ჩემზე და მეც ძალზე კარგად მესმოდა მისი იმისათვის, რომ ამას გაველიზიანებინე“.¹ ან, შესაძლოა, ბრენტანოს არც გაუგზავნია ეს წერილი ადრესატისთვის, რაც გასაგებს გახდიდა 1904 წლის 7 დეკემბრის წერილის ხელმეორე მადლობას. ეს საკითხი დღემდე არ არის საბოლოოდ გარკვეული.

ჰუსერლი – ბრენტანოს, 29.12.1892, ჰალე. ჰუსერლი ბრენტანოს წერს, რომ მის პატივსაცემად თავის გოგონას, ელიზაბეტის გარდა, მეორე სახელად ფრანცისკა დაარქვეს. შემდეგ მასწავლებლის მიმართ მადლიერებას ასე გამოხატავს: „თუ როგორ უხვად ვიყენებ ჩემს ლექციებში იმ სულიერ კაპიტალს, რომელსაც თქვენ უნდა გიმადლოდეთ, უთქმელადაც ცხადია და ისიც, თუ ამ დროს რამდენს ვსწავლობ. ასე რომ, ჩემო ძვირფასო მასწავლებელო, ყოველდღიურად ვგრძნობ, თუ რაოდენ ვარ თქვენგან დავალებული“.² წერილის ბოლოს კი მასწავლებელს თხოვს: „საერთოდ, იქნებ, გამახაროთ რამდენიმე სტრიქონით, რომელიც გამაგებინებდა, თუ როგორ ხართ თქვენ და როგორ არიან თქვენი ძვირფასები“.³

ბრენტანო – ჰუსერლს, 3 იანვარი, 1893, ვენა. ბრენტანო მადლობას უხდის ჰუსერლს იმისთვის, რომ მან ქალიშვილს მისი სახელი დაარქვა.

ბრენტანო – ჰუსერლს, დეკემბრის ბოლო, 1894 (ადგილის მითითების გარეშე). ბრენტანო ასე ამთავრებს მოკლე წერილს: „თქვენი ერთგული მეგობრობისთვის გულითადი მადლიერებით თქვენი ფრანც ბრენტანო“.⁴ წერილის ეს პასაჟი მიუთითებს იმაზე, თუ, როგორ აფასებდა ბრენტანო თავისი ყოფილი მოწაფეების ერთგულებას. ეს იკითხება ასევე ბრენტანოს და ოსკარ კრაუსის მიმოწერიდანაც.

ჰუსერლი – ბრენტანოს, 15 იანვარი, 1898 (ფრაგმენტი, ადგილის მითითების გარეშე). გულთბილად ულოცავს 60 წლისთავს. „ეს-ესაა გავიგე, რომ ამ თვის 16-ში

¹ Kraus. O., Franz Brentano ..., გვ. 163-64.

² Briefwechsel, გვ. 10.

³ იქვე, გვ. 11.

⁴ იქვე, გვ. 16.

ექვსი ათეული წელი გისრულდებათ. [...] მოწაფეების მილოცვას არ შეიძლება მეც ვაკლდე”.¹ გასაკვირია, რომ ჰუსერლმა არ იცოდა მასწავლებლის დაბადების დღე და მხოლოდ ახლა გაიგო ბრენტანოს მრგვალი საიუბილეო თარიღის შესახებ. ეს იმაზეც მეტყველებს, რომ 1890-იან წლებში მათ ახლო ურთიერთობა არ ჰქონიათ.

ბრენტანო – ჰუსერლს, 7 ოქტომბერი, 1904, შიონბიუჰელი. ბრენტანო 14 წლის შემდეგ კიდევ ერთხელ უხდის მადლობას ჰუსერლს „არითმეტიკის ფილოსოფიის“ მიძღვნის გამო. მერე კი სრულიად ღიად ეუბნება: „ის, რომ თქვენ, როგორც ჩანს, მრავალი თვალსაზრისით დაშორდით ერთხელ ნაზიარებ მოძღვრებას, მე არანაირად არ მწყინს, რაშიც, სავარაუდოდ, თქვენც არ გეპარებათ ეჭვი. თავად მე, ძველში გამუდმებით ცვლილებების შეტანით და იმედია, გაუმჯობესებით, ჩემს მოწაფეებსაც ამას მოვუწოდებდი. და ვის შეუძლია ყოფილი მოწაფის წინსვლით უფრო მეტად გაიხაროს, ვიდრე ყოფილ მასწავლებელს“.² ეს წერილი გარდამტეხი იყო მასწავლებლის და მოწაფის მიმოწერაში. აქ ბრენტანო ღიად შეეხო საკითხს, რომელსაც გამოუთქმელად გარკვეული დაძაბულობა შეჰქონდა მათ ურთიერთობაში. დაძაბულობის ძირითადი მიზეზი კი ის იყო, რომ ჰუსერლი და მანამდე „საგნის თეორიის“ შემქმნელი ალექსიუს მაინონგი (რომელიც 1870-ან წლებში ბრენტანოს მოწაფე იყო და მასთან დაიცვა დისერტაცია) ბრენტანოს მოწაფეების თვალში აპოსტატები იყვნენ, ვინაიდან მათ გადაუხვიეს ბრენტანოს გზას ფილოსოფიასა და ფსიქოლოგიაში და თავიანთი ორიგინალური გზა აირჩიეს, თუმცა მისგან ამოდიოდნენ და ამას ყოველთვის აღნიშნავდნენ და რაც მთავარია, სიცოცხლის ბოლომდე დიდ პატივს სცემდნენ მასწავლებელს. ჰუსერლს მისდამი ასეთი დამოკიდებულება, როგორც ის ბრენტანოზე მოგონებებში წერს, გულს ტკენდა.

ჰუსერლი – ბრენტანოს, 11-15 ოქტომბერი, 1904, გიოტინგენი. ბრენტანოს ავთენტურობით გამორჩეულმა წინა წერილმა ჰუსერლსაც დააძლევინა შინაგანი შებოჭილობა და მან ძალიან გულწრფელი პასუხი მიწერა მასწავლებელს. ის აღწერს თავის ფილოსოფიურ გზას და ღიად ეუბნება ბრენტანოს, რომ მისგან მიღებული იმპულსების შემდეგ ის ადგილზე ვერ გაჩერდებოდა, თუმცა ეს მისთვის ადვილი არ ყოფილა. „45 წელს მივალნიე და ჯერ კიდევ უბრალო დამწყები ვარ. [...] მე, როგორც ყოველთვის, ვმუშაობ, თან ხშირად სასონარკვეთილი მონდომებით, რათა რალაცნაირად მაინც შევამცირო ჩემი უსასრულო სიჩლუნგე, ბუნდოვანება და უვიცობა. მაგრამ, მგონია, ჩემი შრომა არ უნდა იყოს მთლად უსარგებლო. ძირითადად, ის თქვენი იმპულსების გაგრძელებაა. რა სიღრმით შევითვისე ოდესღაც თქვენი აზრები და რა ძალით იმოქმედეს მათ ჩემზე! მაგრამ ისინი იმად არ დარჩნენ, რაც იყვნენ, ისინი ჩემში გადაიქცნენ ცხოველმყოფელ მარცვლებად, რომლებიც თავიანთ ბუნებას გაყვნენ და განვითარდნენ, როგორც უნდა განვითარებულიყვნენ ასეთ ნიადაგზე. სხვათა შორის, იმის მიუხედავად, თუ რას მოვიმოქმედებდი მე მათ სასარგებლოდ ან სანაწილადმდეგოდ, მაგრამ ნიადაგი, როგორც ეს მევალებოდა, პატიოსნად დავამუშავე“.³

¹ იქვე, გვ. 17.

² იქვე, გვ. 19.

³ იქვე, გვ. 20-21.

„და ნაყოფი?“ [...] „განსაკუთრებული 'წარმატებები' ვერ დავიკვებხნი“, – წერს მოკრძალებულად ჰუსერლი. [...] „ძველი თაობისთვის ჩემი კვლევები არაკომფორტულია, ხოლო ჩემი გზები – მეტად ძნელი“. [...] „ახალი თაობა უცნაურ მიზიდულობას გრძნობს და ამ ძალისხმევის სერიოზულობას იმედებით შეჰყურებს. მან არ იცის (მხოლოდ ჩემმა პირადმა მონაფეებმა იციან ეს), რომ იმპულსები თქვენგან მოდის. თავად მე კი ვფიქრობ, რამდენ შრომას დავზოგავდი და რამდენ შეცდომას ავიცილებდი თავიდან, თქვენ რომ გაგეგრძელებინათ პუბლიკაციები“.¹ ჰუსერლის ეს წუხილი გულწრფელია და ის არაერთხელ უმეორებს მას ბრენტანოს, მაგრამ ბრენტანო (ისევე, როგორც, სხვათა შორის, ჰუსერლიც – ნ. ბ.), პუბლიცისტური თვალსაზრისით, ძალზე თავშეკავებული იყო და ასეთადაც დარჩა სიცოცხლის ბოლომდე. აქედან ისიც ჩანს, რომ ჰუსერლი გულწრფელად ცდილობდა, გაეფანტა მასწავლებლის ეჭვები, რომ ის და მისი მიმდევრები მას ფსიქოლოგისტად მიიჩნევენ, რაც ბრენტანოს სწყინდა, თუმცა ჰუსერლთან პირად ურთიერთობაში ამას არ იმჩნევდა. ჰუსერლი სიხარულს გამოთქვამს ბრენტანოს დიდსულოვნების გამო და წერს: „ჩემთვის დიდად სასიხარულოა, რომ თქვენ არ გწყინთ დამოუკიდებელი გზით ჩემი სიარული. მე წინასწარვე დარწმუნებული ვარ, რომ იმის დიდი ნაწილი, რაც დამინერია, მცდარია; მაგრამ ასევე დარწმუნებული ვარ, რომ ეს შეცდომები ერთხელ (ვინმეს) უნდა ეცადა, გაეებდა“.² [...] „მე სასწრაფოა, რომ ნელა მივინევ წინ. დაე მალე გამოჩნდეს უფრო და შეგვევლებოდეს მე და ყველა თანამოსწრავეს შედეგები თქვენი მრავალწლიანი კვლევებისა, რომელთაც თქვენ, უეჭველია, აგრძელებთ. არ დაიჯეროთ, რომ დავინყებულები ხართ და განსაკუთრებით ის, რომ თქვენი გავლენები მცირეა“.³ – ასე აგულიანებს და ამხნევებს ჰუსერლი მასწავლებელს. წერილს კი შემდეგი სიტყვებით ამთავრებს: „განსაკუთრებულად გამიხარდებოდა, თუ კიდევ ერთხელ მომეცემოდა თქვენთან სტუმრობის საშუალება. თქვენი უაღრესად კეთილი სტრიქონების შემდეგ, ვფიქრობ, ჩემი სტუმრობა თქვენთვისაც არ უნდა იყოს არასასურველი. [...] გულთბილად გესალმებით და კიდევ ერთხელ გიდასტურებთ ჩემს უცვლელ მადლიერებას და პატივისცემას“.⁴ ბრენტანოს გულწრფელ წერილს ჰუსერლმა ასეთი ღია და თბილი წერილით უპასუხა. ეს უკვე არ იყო უბრალო ქათინაურები, არამედ გულწრფელი, ავთენტური სიტყვები ფილოსოფიაში საკუთარი გზის და მისი აუცილებლობის შესახებ, რაც მისთვის არამც და არამც არ იყო მასწავლებლისგან უბრალო განდგომა, არამედ მისი გზის გაგრძელება და განვითარება. მეცნიერების ისტორიამ ბევრი ასეთი მაგალითი იცის. მათ შორის ყველაზე ცნობილი პლატონის და არისტოტელეს ურთიერთობაა, რომელიც, სხვათა შორის, ხშირად მოჰყავდა ბრენტანოს მონაფეებთან საუბრებსა თუ მიმოწერაში, როგორც იმის მაგალითი, რომ ასეთი განსხვავება და მასწავლებლის გზის სხვაგვარად გაგრძელება აუცილებელია ფილოსოფიისა და მეცნიერების განვითარებისთვის. ამ მაგალითს ბრენტანო მომდევნო წერილში ჰუსერლსაც ახსენებს.

¹ იქვე, გვ. 21.

² იქვე.

³ იქვე, გვ. 22.

⁴ იქვე.

ბრენტანო – ჰუსერლს, 21 ოქტომბერი, 1904, შიონბიუჰელი. ბრენტანო ასე იწყებს საპასუხო წერილს: „ძვირფასო მეგობარო! თქვენი სიტყვები ისეთი გულთბილია, თითქოს ჩვენი მეგობრული ურთიერთობა არასოდეს განწყვეტილიყოს. თუმცა ისინი მაინც ამჟღავნებენ გარკვეულ წუხილს იმის გამო, რომ მე შეიძლება, მეწყინოს, თუ თქვენ ამა თუ იმ ადგილას ჩემი მოძღვრების წინააღმდეგ წახვალთ. დაფიქრდით იმაზე, რომ, თუ თქვენ ასე არ მოიქცევით იქ, სადაც ამას ჭეშმარიტება მოითხოვს, მაშინ თქვენ ძალზე უხეშად შესცოდავთ იმის წინააღმდეგ, რასაც მე ყოველთვის ვითხოვდი. ჯერ კიდევ ანაქსიმანდრე დაშორდა თაღესს და არისტოტელე – პლატონს. და მე ვერაფრით დავიჯერებ, პლატონს ეს სწყენოდა. ჭეშმარიტი მასწავლებელი მამასავითაა. [...] დაე, ხალხმა ერთხელაც თქვას: „ის კიდევ უფრო შორს წავიდა, ვიდრე მამა“. ¹ შემდეგ ბრენტანო წერს, რომ მამობრივმა სიყვარულმა მასწავლებელი არ უნდა დააბრმავოს და თუ მოწაფეს აქვს უფლება, იყოს კრიტიკული, ეს მით უფრო მას ევალება, ვინაიდან ცუდი იქნებოდა მოწაფისთვის, მის მიერ წინსვლად მიჩნეულს ის ასეთად თუ ვერ აღიარებდა. თუმცა იქვე დასძენს, რომ მოწაფის გულთბილი წერილის შემდეგ მას ამის შიში არ უნდა ჰქონდეს. მისი არასაკმარისი პუბლიცისტური ნაყოფიერების შესახებ ჰუსერლის წუხილს ბრენტანო პასუხობს, რომ ის ყოველთვის ეჭვის თვალით უყურებდა ფილოსოფოსებს, რომლებიც ბაზარს გამუდმებით ახალ-ახალი ტომებით ავსებენ. თუმცა იქვე დასძენს: „ბუნებრივია, მე ორმაგად და სამმაგად გამიხარდება, თუ თქვენ ერთდროულად მიაღწევთ რაოდენობრივ და თვისებრივ წარმატებას“. ² ამის შემდეგ ბრენტანო წერს, რომ ის მაღლიერი იქნებოდა, თუ ჰუსერლი მას უჩვენებდა მათი განსხვავების ცალკეულ მნიშვნელოვან პუნქტებს და იმასაც, რაშიც ის, როგორც მას მიაჩნია, მასწავლებელზე წინ წავიდა. ამ თხოვნას ბრენტანო იმით ხსნის, რომ მხედველობის მკვეთრი გაუარესების გამო მას არ შეუძლია ბევრი კითხვა (ამ დროისთვის ის თითქმის მთლიანად დაბრმავებული იყო და წერილებსაც მეუღლეს კარნახობდა – ნ.ბ.). წერილი მთავრდება შემდეგი სიტყვებით: „თქვენი ვიზიტი, რომელსაც მეგობრულად მპირდებით, რა თქმა უნდა, ძალიან გამახარებდა. ამდენი ხნის შემდეგ ბევრი რამ გვექნება ერთმანეთისთვის სათქმელი“. ³

ჰუსერლი – ბრენტანოს, 3 იანვარი, 1905, გიოტინგენი. ჰუსერლი უსრულებს თხოვნას ბრენტანოს და ამ ვრცელ წერილში მოკლედ მიმოიხილავს თავისი „ლოგიკური გამოკვლევების“ შინაარსს. ის განსაკუთრებით ფსიქოლოგიზმის კრიტიკაზე ამახვილებს ყურადღებას და აღნიშნავს, რომ თავის გამოკვლევაში ორგვარ ლოგიკას განასხვავებს: (1) ლოგიკას, როგორც აზროვნების ტექნიკას, რომელიც ფსიქოლოგიას ეფუძნება და (2) წმინდა ლოგიკას, როგორც თეორიულ დისციპლინას, რომელიც სრულიად დამოუკიდებელია ფსიქოლოგიისგან და მთლიანად აპრიორული ხასიათისაა. მასში შედის ე. წ. ლოგიკური კანონები და თეორიები (წინააღმდეგობის კანონი, სილოგისტური კანონები და თეორიები), რომელთაც ისევე არაფერი აქვთ

¹ იქვე, გვ. 22-23.

² იქვე, გვ. 23.

³ იქვე, გვ. 24.

საერთო ფსიქოლოგიასთან, როგორც რიცხვთა თეორიას, სიმრავლის თეორიას და ა. შ. ეს წმინდა ლოგიკა მოიცავს წმინდა მათემატიკას (გეომეტრიის გარეშე) და არსებითად იგივეა, რაც ლაიბნიცის *Mathesis universalis*. ჰუსერლის აზრით, ამ აუცილებელი განსხვავების გაუთვალისწინებლობა ასაზრდოებს თანამედროვე ფსიქოლოგისტურ ემპირიზმს, რელატივიზმს, ანთროპოლოგიზმს და ასევე მახის და ავენარიუსის მცდელობას, დააფუძნონ ლოგიკა ე. წ. „აზროვნების ეკონომიის“ პრინციპზე. ჰუსერლი აღნიშნავს წმინდა ლოგიკის განვითარებაში ბერნარდ ბოლცანოს დამსახურებას და ხაზს უსვამს, რომ წმინდა ლოგიკის კანონები არ არის ფსიქოლოგიური კანონები, თუმცა ისინი აზროვნების კანონებია, აზროვნების აპრიორული ნორმებია. ჰუსერლს წმინდა მათემატიკაც წმინდა ლოგიკის სფეროში შეაქვს და შემდეგ სვამს კითხვას: როგორ არიან აპრიორული ნორმები შესაძლებელი ანუ, სხვა სიტყვებით, გასაგები? აქ, მისი აზრით, ვერ გვიშველის ევიდენტობის ცნება, ვინაიდან ევიდენტობა თავადაა პრობლემა. თუ ევიდენტობა ფსიქიკური მახასიათებელია, მაშინ რატომ არ არიან სხვა ან საპირისპირო მტკიცებები ასევე ევიდენტური? რელატივიზმის პასუხი ასეთია: ვინაიდან ისინი სხვაგვარად არიან „კონსტიტუირებული“, მაგრამ ეს პასუხი ჰუსერლს არ აკმაყოფილებს. ჰუსერლი აქვე მიუთითებს „ლოგიკური გამოკვლევების“ მეორე ტომის მეორე ნაწილზე ანუ მის ცნობილ მე-6 ლოგიკურ გამოკვლევაზე და ამბობს, რომ ამ პრობლემას იქ განიხილავს, თუმცა დასძენს, რომ თავისი კვლევის ამ ძირითადი ნაწილის უფრო მკაფიოდ და პლასტიკურად გამოსაცემად იმ დროისთვის ძალა არ ეყო. ამ საკითხის შესახებ საუბარს ის სხვა დროს ჰპირდება ბრენტანოს. წერილი კვლავ ჩვეული გულთბილი სიტყვებით მთავრდება: „დარწმუნებული იყავით ჩემს გულწრფელ პატივისცემაში და იმის გათვალისწინებით, თუ რამდენს ნიშნავდით ჩემთვის, როგორც მასწავლებელი, ჩემს დაუშრეტელ მაღლიერებაში“.¹

ბრენტანო – ჰუსერლს, 9 იანვარი, 1905, ფლორენცია. ბრენტანო თავის არანაკლებ ვრცელ პასუხში ეჭვს გამოთქვამს ჰუსერლის შეხედულებების სისწორეში. მისთვის განსაკუთრებით მიუღებელია ორი ლოგიკის არსებობა. მისი აზრით, ერთიც საკმარისია და ეს არის ლოგიკა, როგორც აზროვნების ხელოვნება (= ბერძნული „ტექნე“). ის სვამს კითხვას და თავადვე პასუხობს: „რა არის მეორე, თეორიული, წმინდა ლოგიკის საგანი? – როგორც ჩანს, აზრობრივი საგნები და მათი კომბინაციები.“² თან დაშვებულია, რომ ისინი ფილოსოფიის ნაწილია და ფსიქოლოგიურ შემეცნებას არ ეფუძნება. ბრენტანო ამ აზრს არ იზიარებს, თუმცა აღიარებს ჰუსერლის თეზისს, რომ წმინდა მათემატიკის ამოცანები წმინდა ლოგიკის სფეროს უნდა მივაკუთვნოთ, მაგრამ ის არ უშვებს ცალკე თეორიული, წმინდა ლოგიკის არსებობას და ფიქრობს, რომ ეს უკანასკნელი არ განსხვავდება ლოგიკის ხელოვნებისგან.

¹ იქვე, გვ. 30.

² ამ დროისთვის ბრენტანოს უკვე გაუმართლებლად მიაჩნდა „აზრობრივი საგნების“ ანუ ისეთი ცნებების დაშვება, რომლებიც არ მომდინარეობენ ნამდვილი საგნებიდან და მხოლოდ აბსტრაქტულად მოიაზრებიან. ის მათ ფიქციებად მიიჩნევდა. მისი ეს კონცეფცია „რეიზმის“ (ლათ.: *res* – საგანი) სახელითაა ცნობილი. ამის შესახებ დაწვრილებით იხ.: Brentano, F., *Abkehr vom Nichtrealen*. Felix Meiner, Hamburg, 1977.

ნაცვლად ასეთი დაშვებისა, მას მიაჩნია, რომ მათემატიკის დიდი ნაწილი ემყარება წინააღმდეგობის შეუძლებლობის ლოგიკურ კანონს. მაგალითად, წინააღმდეგობრივი იქნებოდა, თუ 7-ს შვიდჯერ ავიღებთ და 49-ს არ მივიღებთ. ბრენტანო აქვე აღნიშნავს, რომ თეორიული დისციპლინებიდან ლოგიკის ხელოვნებასთან ყველაზე ახლოს ფსიქოლოგიაა. ის მიმართავს ჰუსერლს: „თქვენ, რასაკვირველია, შიშობთ, რომ ამგვარი გაგებისას მათემატიკური და ლოგიკური ჭეშმარიტებების მნიშვნელობა ჩვენი ორგანიზაციით განპირობებულად მოგვევლინება. თქვენ ფიქრობთ, რომ ამ შემთხვევაში ჩვენთვის აზროვნების სხვა კანონები უნდა არსებობდეს, ვიდრე სხვა მოაზროვნე არსებებისთვის, რომ ასეთ შემთხვევაში ის, რაც ჩვენთვის ევიდენტურია, სხვისთვის შეიძლება არა მარტო არ იყოს ევიდენტური, არამედ მისთვის შეიძლება სულაც საპირისპირო რამ იყოს ევიდენტური.“

რასაკვირველია, თქვენ მართალი ხართ, როდესაც ენერგიულად უპირისპირდებით ასეთ მოძღვრებას, რომელსაც მივყავართ შემეცნების და ჭეშმარიტების ცნების მოსპობამდე, მაგრამ არ ხართ ასევე მართალი, თუ ფიქრობთ, რომ, მას, ვინც ფსიქოლოგიის ლოგიკასთან ზემოხსენებულ მიმართებას ემხრობა, არავითარი იარაღი არ გააჩნია მსგავსი შეცდომის თავიდან ასაცილებლად.

ის, ვინც ჭეშმარიტად ევიდენტურად მსჯელობს, ჭეშმარიტად იმეცნებს, დარწმუნებულია ჭეშმარიტებაში; ვინც ჭეშმარიტად უშუალო ევიდენტობით იმეცნებს, ის უშუალოდ დარწმუნებულია ჭეშმარიტებაში. [...] მას, ვინც ევიდენტურად მსჯელობს, ჭეშმარიტება განაღებულ იქვს არა [...] წინაპირობებზე რეფლექსიით, არამედ თავის თავშივე. ვინც ამას წინააღმდეგობრივად მიიჩნევს, ცდება [...].

მან (ევიდენტურად შემეცნებელმა – ნ. ბ.) ისიც იცის, რომ არავის შეიძლება ჰქონდეს საპირისპირო (ევიდენტური აზრი). თვით ღმერთის ყოვლისშემძლეობაც კი ვერ მისცემდა მას ვერავის; ვინაიდან ამის დაშვება ევიდენტობის ცნებას ეწინააღმდეგება და აბსურდია.

ამისთვის არამც და არამც არ არის საჭირო ჭეშმარიტების თავისთავად, მსჯელობის თავისთავად და ა. შ. და ა. შ. თავისთავადი ევიდენტობის დაშვება [...].

რასაც თქვენ „სიქოლოგიზმს“ უწოდებთ, არსებითად იგივეა, რაც პროტაგორას „ადამიანი არის ყველაფრის საზომი“, რასაც მეც თქვენსავით ანათემას გადავცემ. მაგრამ ამის გამო აზრობრივ საგანთა სამყაროს დაშვება, რასაც, სამწუხაროდ, ისეთი რესპექტაბელური მოაზროვნეც აკეთებს, როგორიც ბოლცანოა, მიუღებელია¹. ეს მოზრდილი პასაჟი ბრენტანოს წერილიდან აქ იმიტომ მოვიყვანეთ, რათა გვეჩვენებინა, თუ როგორ არ ეთანხმება ის ჰუსერლის შესხედულებებს, ფაქტობრივად, არც ერთ არსებით საკითხში და, მიუხედავად ამისა, პატივს სცემს ყოფილი მონაფის დამოუკიდებელ გზას. ბრენტანო წერილის ბოლოს იმედს გამოთქვამს, რომ მას არ მოაკლდება მონაფისგან „ერთგული კეთილგანწყობა“.

ჰუსერლი – ბრენტანოს, 27 მარტი, 1905, გოტინგენი. ჰუსერლი საპასუხო წერილში სასიამოვნოდ გაკვირვებულია იმით, რომ ბრენტანოც ეთანხმება წმინდა მათემატიკის ლოგიკის ნაწილად განხილვას და ამაში ხედავს მათი ერთობის საფუძ-

¹ იქვე, გვ. 33-34.

ველს, ისევე, როგორც ბრენტანოს მიერ ანთროპოლოგიზმის კრიტიკაში. მეორე მხრივ, ის წერს, რომ არ შეუძლია წმინდა მათემატიკა და ლოგიკა განიხილოს როგორც ფსიქოლოგიაზე დაფუძნებული ტექნიკა, მეტიც, საერთოდ როგორც ტექნიკა. ის კვლავ იმეორებს თავის წინა წერილში გამოთქმულ აზრს იმის შესახებ, რომ წმინდა ლოგიკა და მათემატიკა აპრიორული მეცნიერებებია და მათ არავითარი კავშირი არ აქვთ ემპირიასა და ფსიქოლოგიასთან. ჰუსერლი აღნიშნავს, რომ მას ფსიქოლოგია ესმის როგორც მეცნიერება ფსიქიკური „ბუნების“ შესახებ, ისევე, როგორც ფიზიკა ესმით როგორც მეცნიერება ფიზიკური ბუნების შესახებ. მას მაგალითად მოჰყავს ლოგიკური მოდუსი „ბარბარა“ და ლოგიკური და მათემატიკური აქსიომები, რომლებიც არაფერს შეიცავენ ფიზიკური ან ფსიქიკური „ბუნებისა“. წმინდა მათემატიკაში ჩვენ გვაქვს არა ბუნების, არამედ იდეათა სამყარო, არა კაუზალური, არამედ რაციონალური სამყარო.

საკუთარი პოზიციის კიდევ ერთხელ გამოკვეთის და წმინდა ლოგიკის და მათემატიკის აპრიორულ კანონებზე ზოგადი მსჯელობების შემდეგ ჰუსერლი წერს: „სხვათა შორის, ჩემი „პროლეგომენები“ („ლოგიკური გამოკვლევების“ პირველი ტომი – ნ. ბ.) არ არის მიმართული თქვენ და თქვენი მოწაფეების წინააღმდეგ. მიმაჩნია, რომ ჩვენ შორის ამ ზოგად საკითხებში, არსებითად, არც ისე დიდი სხვაობაა. მე, უბრალოდ, მნიშვნელოვნად მიმაჩნია ცალკეული განსხვავებების ხაზგასმა, რომლებიც თქვენ ზედმეტად გეჩვენებათ“.¹ შემდეგ ჰუსერლი ასახელებს ფილოსოფოსებს, რომელთაც მასზე გავლენა იქონიეს, მაგ.: ბერნარდ ბოლცანოს და ჰერმან ლოტცეს და დასძენს: „ბევრისგან მისწავლია, მაგრამ თანამედროვეებიდან არავისგან იმდენი, რამდენიც თქვენგან! მე ასე ვგრძნობ და, როგორც ყოველთვის, თავს ვუწოდებ თქვენს მოწაფეს. ოღონდ ვიმედოვნებ, არ მაკუთვნებთ იმ სრულიად გზას აცდენილთა რიცხვს, რომელთათვისაც არ ღირდა ის ძალისხმევა, რომელიც თქვენ გამოიჩინეთ“.² წერილის ბოლოს ჰუსერლი კვლავ უდასტურებს მასწავლებელს „ერთგულ პატივისცემას და მადლიერებას“. ამ წერილში ნათლად ჩანს ჰუსერლის მისწრაფება, გადოს ერთგვარი ხიდი მასსა და მასწავლებლის შეხედულებებს შორის.

ბრენტანო – ჰუსერლს, 30 აპრილი, 1905, ფლორენცია. ეს წერილი პასუხია ჰუსერლის წინა წერილზე. ის ფრაგმენტულია, დასაწყისის და დასასრულის გარეშე და ადრესატისთვის არ არის გაგზავნილი, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ძალზე მნიშვნელოვანია ბრენტანოს პოზიციის გასაგებად. ბრენტანო ცდილობს, დააზუსტოს, თუ რას გულისხმობს ჰუსერლი წმინდა ლოგიკის ქვეშ და ვარაუდობს, რომ ეს, ალბათ, განსაკუთრებული თეორიული მეცნიერებაა, რომელიც აერთიანებს თვალნათლივ ჭეშმარიტებებს ანუ ისეთ ჭეშმარიტებებს, რომლებიც პირდაპირ ცნებებიდან გვეძლევა. ბრენტანო ადასტურებს, რომ ასეთი ჭეშმარიტებები უეჭველად არსებობენ. ის იმასაც ეთანხმება, რომ ასეთ ჭეშმარიტებებს შეიძლება რაიმე საერთო ნიშანიც ჰქონდეთ და, შესაბამისად, ერთ კლასსაც ქმნიდნენ. მაგრამ მათი სრულად თავმოყრა რომ შეუძლებელია, ეს, მისი აზრით, ჰუსერლისთვისაც ცხადი უნდა იყოს, მაგ-

¹ იქვე, გვ. 39.

² იქვე.

რამ ბრენტანოსთვის საკმარისად გასაგები არ არის, თუ რა ზომით აპირებს ჰუსერლი მათ მოცვას და ისიც არ ესმის კარგად, თუ რა ძირითადი განზრახვა დევს ამის უკან. მისთვის ნათელია, რომ ის პრაქტიკული ხასიათის არ იქნება და უფრო თეორიულ ინტერესს დააკმაყოფილებს. მაგრამ გარკვეულ თეორიულ ინტერესს ხომ ყველა შემეცნება აკმაყოფილებს, ვინაიდან მათ შორის ყველაზე უმნიშვნელოც კი გარკვეული მონაპოვარია. შემდეგ ბრენტანო სვამს კითხვას: „რა წყვეტს გარკვეულ ჭეშმარიტებათა ღირებულების საკითხს და რა განსაზღვრავს იმას, რომ ერთი საკუთარივე თავის გამო სხვებზე მეტად იქნენ გათვალისწინებულნი და შეადგინონ წმინდა თეორიული დისციპლინა?“¹ ამ საკითხში ბრენტანო იზიარებს არისტოტელეს მიდგომას, რომელიც, მისი სიტყვებით, „აქ, უპირველეს ყოვლისა, ითხოვს ისეთი საგნების არსებობას, რომლებიც შეესატყვისება ზოგად ცნებას, რომლის აუცილებელი თვისებებიც უნდა ისწავლებოდეს.

ეს მოთხოვნა გამართლებული ჩანს. სადაც ის არ სრულდება, ყველაფერი გადაიქცევა მახვილგონიერების ფუჭ თამაშად. ეს მოთხოვნა საკმარისად ხსნის იმას, თუ რატომ არ გამოყოფდნენ (ცალკე) თეორიულ მეცნიერებად ის და მის შემდეგ სხვებიც ისეთი ჭეშმარიტებების შესახებ მეცნიერებას, რომლებიც მხოლოდ ცნებებიდან მოდის და გამორიცხავენ ყოველგვარ ასერტორიულ, ემპირიულ მონაცემებს. თუ თქვენ ამის გაკეთება გსურთ, მე ეს არ მეჩვენება მოსაწონად“² მერე ბრენტანო ურჩევს ჰუსერლს, რომ არ დაარქვას თავის ახალ დისციპლინას „ლოგიკა“, ვინაიდან ეს სახელი ძველია და მყარი მნიშვნელობის მატარებელი და კიდევ ერთი „ლოგიკა“ მხოლოდ ახალ ორაზროვნებას გააჩენდა. მოაზროვნე მეცნიერი კი, პირიქით, დაინტერესებულია, ებრძოლოს უკვე არსებულ ორაზროვნებებსაც. ბრენტანო ასეთი არგუმენტებით ცდილობს, დაასაბუთოს, თუ რატომაა მისთვის მიუღებელი ორი ლოგიკის დაშვება და რატომ მიიჩნევს ის ზედმეტად წმინდა ლოგიკის, როგორც ცალკე თეორიული დისციპლინის გამოყოფას. ამავდროულად, ის ხაზს უსვამს, რომ არ უარყოფს, მაგალითად, მეტამათემატიკური კვლევების მნიშვნელობას, თუმცა არ იზიარებს მათემატიკოსთა მიერ „აბსურდული ფიქციებით“ ოპერირებას. წერილის ბოლო აბზაცში ბრენტანო წერს: „ასეთია ის მიზეზები, რომლებიც მე მაიძულებენ, არ დავეთანხმო ყველაფერში თქვენი მეგობრული წერილის მსჯელობებს და, როგორც თქვენც მიხვდებით, არა იმისკენ მიდრეკილება, რასაც თქვენ „ფსიქოლოგიზმს“ უწოდებთ“³

ბრენტანო – ჰუსერლს, 1 აგვისტო, 1906, შიონბიუჰელი. ბრენტანო ულოცავს ჰუსერლს გიოტინგენის უნივერსიტეტის ორდინარიუსად არჩევას და შემდეგ ჩვეული პირდაპირობით წერს, რომ წინა ორი წერილის ბუნდოვანი დალაგებიდან ვერ იმსჯელებს იმაზე, თუ რა მასშტაბის შედეგები შეიძლება სამომავლოდ ექნეს მის გულმოდგინე მისწრაფებას. აქ ბრენტანოს ცოტა ტაქტმა უღალატა, როცა იხმარა სიტყვა „ბუნდოვანი“. როგორც ახლავე დავინახავთ, ჰუსერლს ეს სიტყვა გულზე

¹ იქვე, გვ. 58.

² იქვე.

³ იქვე, გვ. 59.

მოხვდება. წერილის ბოლოს ბრენტანო ჰუსერლს მისი მისწრაფებების ხორცშესხმაში წარმატებას უსურვებს.

ჰუსერლი – ბრენტანოს, 22 აგვისტო, 1906, გიოტინგენი. ჯერ ჰუსერლი გიოტინგენის უნივერსიტეტის ორდინარიუსად მისი დასახელების დეტალებს ყვება და შემდეგ ერთგვარი იმედგაცრუებით წერს ბრენტანოს, რომ ის ძალიან ეცადა, შეესრულებინა მისი თხოვნა და წინა წერილებში მოკლედ გადმოეცა თავისი ამჟამინდელი ფილოსოფიური შეხედულებები, თუმცა ბრენტანომ ამ მცდელობას „ბუნდოვანი“ უწოდა და ეს მაშინ, როცა ის ძალიან ცდილობდა, ზუსტი ყოფილიყო. ახლა კი, წერს ჰუსერლი, მისი გადაღლილობის და ნერვული დაძაბულობის გამო ბრენტანო ბევრად უფრო უკმაყოფილო დარჩებოდა ანალოგიური მცდელობით. შემდეგ ჰუსერლი ლაპარაკობს ახლო მომავალში დაგეგმილ თავის პუბლიკაციაზე, მისი სიტყვებით, „მომცრო ნაშრომზე“ და დასძენს, რომ ის სიამოვნებით განიხილავდა ამ და სხვა საკითხებს ბრენტანოსთან პირისპირ საუბარში, თუმცა ამჟამად ძალიან გადაღლილია და სათანადო განწყობაც არ აქვს ძნელი ფილოსოფიური საუბრებისთვის. მიუხედავად აღნიშნული პატარა ინციდენტისა, ჰუსერლი ასეთი სიტყვებით ამთავრებს წერილს: „დასასრულ მინდა, კიდევ ერთხელ გამოვთქვა, რომ, როგორც ყოველთვის, თქვენი მუდამ უცვლელად პატივისმცემელი და მადლიერი, თქვენგან თავს დავალებულად ვგრძნობ. თქვენი ჯანმრთელობის, ბედნიერი ცხოვრების და ნაყოფიერი მოღვაწეობის უერთგულებსი მოსურნე, თქვენი ერთგული მოწაფე ე. ჰუსერლი“¹.

ბრენტანო – ჰუსერლს, 6 მაისი, 1906, შიონბიუჰელი. ბრენტანო ჰუსერლს იწვევს მასთან ფლორენციაში, სადაც ის 1896 წლიდან ცხოვრობს და დუნაისპირა შიონბიუჰელში მხოლოდ წელიწადის თბილ თვეებს ატარებს. შემდეგ ის გულწრფელად ამშვიდებს ყოფილ მოწაფეს: „მეცნიერული საკითხების განხილვისას თქვენ რასაც ეხებით, უეჭველად მიუთითებს ჩვენს შეხედულებებს შორის არსებით განსხვავებებზე. მაგრამ ნუ გექნებათ იმის შიში, რომ ამან მე შეიძლება გული მატკინოს. არა ორიგინალობის ძიებამ, არამედ ჭეშმარიტებისკენ გულწრფელმა სწრაფვამ – მე ამაში დარწმუნებული ვარ – მიგიყვანათ თქვენ განსხვავებულ შეხედულებამდე. ეს საკმარისია ყოველგვარი საყვედურის გამოსარიცხად. და მაინც, ჩემთვის ბოლომდე ცხადი არც თქვენი ზოგადი თვალსაზრისია და არც რომელიმე ცალკეული თეზისი. სწორედ ამას ვგულისხმობდი ჩემს წერილში“.² ბოლოს ბრენტანო წერს, რომ თავლის აუცილებელმა ოპერაციამ კიდევ უფრო გაუუარესა მხედველობა და იმედს გამოთქვამს, რომ ფლორენციაში ჰუსერლის ვიზიტი და მათი პირისპირ საუბარი მას მეტ კმაყოფილებას მოუტანს.

ჰუსერლი – ბრენტანოს, 5 აპრილი, 1907, გიოტინგენი. ჰუსერლი ამ წერილს წერს უშუალოდ იტალიიდან დაბრუნების შემდეგ, სადაც ის და მისი მეუღლე ბრენტანოს ოჯახს ეწვივნენ. ჰუსერლი აღფრთოვანებულია ბრენტანოსთან გატარებული „დაუვინყარი საათებით“, ვინაიდან მას საშუალება მიეცა, გაცნობოდა ბოლო ათწლეულების მანძილზე მასწავლებლის ფილოსოფიის „მნიშვნელოვან კონფიგურირებას“.

¹ იქვე, გვ. 43.

² იქვე, გვ. 44.

ჰუსერლის თქმით, ერთად გატარებული, მის მიერ ღრმა შინაგანი მღელვარებით განცდილი საათების შინაგანმა სიმდიდრემ დაჩრდილა ფლორენციის ყველა ღირსშესანიშნაობა. შემდეგ ჰუსერლი უღრმეს მადლობას უხდის ბრენტანოს მისი „სიყვარულით აღსავსე სიკეთისთვის, იმ ყურადღებისთვის, რომელიც თქვენ თქვენი ძველი მოწაფის მიმართ გამოიჩინეთ, თქვენი დიდსულოვანი მონდომებისთვის, გენილადებიანათ მისთვის თქვენი სულის საგანძური. ამ მოგზაურობის უმშვენიერესი მონაპოვარია, რომ მე თქვენი შეუდარებელი პიროვნების ახლებური და უღრმესი აღქმა შევიძინე“.¹ ბოლოს ჰუსერლი თავისი და მისი მეუღლის სახელით კიდევ ერთხელ უხდის მადლობას ბრენტანოს და მის მეუღლეს მათ მიერ გამოჩენილი სტუმართმოყვარეობისთვის. მადლიერების გრძნობით სავსე ეს წერილი, ერთი შეხედვით, ჰგავს მის ადრინდელ წერილებს ბრენტანოსადმი, მაგრამ, თუ უფრო ღრმად დაუვკვირდებით, ბევრად უფრო ავთენტური და გულწრფელია.

ჰუსერლი – ბრენტანოს, 6 მაისი, 1907, გიოტინგენი. ჰუსერლი ბრენტანოს მადლობას უხდის მისი წიგნის – „გამოკვლევები გრძნობადი აღქმის ფსიქოლოგიისთვის“ ახალი გამოცემის გამოგზავნისთვის. აქებს წიგნს, მერე კი თითქოს უწყინარად ახსენებს ახალ ლიტერატურას ამ სფეროში და დასძენს, რომ მათ ახლა ვერ განიხილავს. შემდეგ ეხება თავის ლექციებს გიოტინგენის უნივერსიტეტში და ამბობს, რომ ცდილობს, მიაღწიოს სიცხადეს და დამაჯერებლობას და მიმართავს ბრენტანოს: „არ შეიძლება ამ საქმეში მომაკლდეს თქვენი სიმპათიები, ჩემო ღრმად პატივცემულო, კეთილო მასწავლებელო“.²

ბრენტანო – ჰუსერლს, 9 მაისი, 1907 (ადგილის მითითების გარეშე). ბრენტანო ყურადღებას ამახვილებს ჰუსერლის მიერ ახალი ლიტერატურის ხსენებაზე და ამას იგებს, როგორც ყოფილი მოწაფის წუხილს იმაზე, რომ ახალმა გამოკვლევებმა შეიძლება ბრენტანოს შედეგები კითხვის ნიშნის ქვეშ დააყენოს. მერე კი შემდეგი სიტყვებით მიმართავს ჰუსერლს: „მე გამიხარდა ეჭვის ასე ღიად გამოხატვა. მოდით, იყავით ყოველთვის ისეთივე გულწრფელი ჩემ მიმართ, როგორც მე ჩემს მეგობრულ ვალად მივიჩნევ, ვიყო თქვენ მიმართ“.³ შემდეგ ბრენტანო დასძენს: „ვისაც სურს, ჭეშმარიტებას ემსახუროს, ახალ აღმოჩენაზე დამყარებული შესწორებაც უნდა მიიღოს“.⁴

ჰუსერლი – ბრენტანოს, 13 იანვარი, 1908, გიოტინგენი. ამ დიდი ავთენტურობით გამორჩეულ წერილში ჰუსერლი ბრენტანოს დაბადებიდან 70 წლისთავს ულოცავს წინასწარ და ჯანმრთელობას და სიხარულს უსურვებს მას და არ იშურებს მადლობის სიტყვებს ადამიანის მიმართ, რომელიც მისთვის „მასწავლებელიც იყო, კეთილმოსურნე მრჩეველიც და ახალგაზრდობის წლებში მიუღწეველი მაგალითიც“. ფლორენციაში მასთან სტუმრობასაც არ ივინყებს ჰუსერლი, რომელსაც ბრენტანოსთან ხელახალმა შეხვედრამ ღრმა ბედნიერება განაცდევინა, ვინაიდან მან დაინახა, რომ

¹ იქვე, გვ. 45.

² იქვე, გვ. 46.

³ იქვე, გვ. 47.

⁴ იქვე.

მასწავლებელმა შეინარჩუნა ძველი კეთილგანწყობა უკვე ასაკოვანი და დაღლილი მოწაფის მიმართ, „რომელიც მომნიშვნელოვანი და განბრძობილი მოძღვრის პირის-პირ ჯერ კიდევ თავს გრძნობდა როგორც მორცხვი, დამწყები შეგირდი“.¹ შემდეგ ჰუსერლი ხაზს უსვამს ბრენტანოს დამსახურებას მეცნიერების წინაშე, რომელსაც მან ბოლო ათწლეულების მანძილზე, ყველა წინააღმდეგობის მიუხედავად, მძლავრი იმპულსები მისცა. ჰუსერლი აგრძელებს, რომ თავად მასაც მსგავსი იმპულსების მატარებლად და გამავრცელებლად წარმოუდგენია თავი. თავდაპირველად ის, როგორც ახალგაზრდებს ჩვევიათ, ცდილობდა, დამოუკიდებელ ნიადაგზე დაეფუძნებინა თავისი ფილოსოფია და უფრო განსხვავებებზე ამახვილებდა ყურადღებას, ვიდრე საერთოზე და მიდრეკილი იყო გადაჭარბებულად შეეფასებინა ბრენტანოსგან თავისი დამოუკიდებლობა. შემდეგ ის წერს: „ასაკთან ერთად უფრო სამართლიანად ვსჯი. მე ვიცი, რომ თქვენი ტალანტი გავამრავლე, როგორც ის გავიგე და როგორც შევძელი. ვინაიდან ჩემი ნება, ვფიქრობ, შემიძლია ამის თქმა, კეთილი იყო. რაც უნდა მოსაწონი არ იყოს თქვენთვის ყველაფერი, რასაც მე ვესწრაფვოდი და ვცდილობდი, მაინც მაქვს იმედი, რომ ჩემი ნაშრომების სერიოზულობა და სოლიდურობა, რომლისთვისაც მე პატიოსნად ვიღვწოდი, არასოდეს შეარცხვენს თქვენს სკოლას“.² წერილის ბოლოს ჰუსერლი, როგორც ყოველთვის, უდასტურებს ბრენტანოს თავის მადლიერებას და მუდამ უცვლელ პატივისცემას. ამ წერილში ჰუსერლი უაღრესად გულწრფელად და თავისუფლად აღწერს თავის გზას ფილოსოფიაში და ბრენტანოსადმი მის ნამდვილ დამოკიდებულებას. ბრენტანოსადმი ჰუსერლის წერილებს შორის ეს წერილი ავთენტურობის თვალსაზრისით უდავოდ კულმინაციაა.

ბრენტანო – ჰუსერლს, 16 იანვარი, 1908 (ადგილის მითითების გარეშე, თუმცა წერილიდან ჩანს, რომ ის ფლორენციიდანაა გაგზავნილი). ბრენტანო მადლობას უხდის ჰუსერლს კეთილი სურვილებისთვის და წერს, რომ თავად მასაც მისცა იმპულსები ჰუსერლთან შეხვედრამ და რომ მას უხარია მის მიმართ ყოფილი მოწაფის მხრიდან სულ უფრო და უფრო მეტი პატივისცემისა და აღიარების გამოხატვა. ის ასევე აღნიშნავს, რომ მათმა განსხვავებულმა შეხედულებებმა არ უნდა იმოქმედოს მათ მეგობრობაზე. მერე ბრენტანო ეხება ფლორენციაში მათ შეხვედრას, რომელსაც ისიც სიხარულით იგონებს და შემდეგ დასძენს: „იქნებ, ღმერთმა კიდევ ერთხელ გვაჩუქოს ახალი შეხვედრა, რომელიც ერთმანეთთან უფრო სრული საუბრის საშუალებას მოგვცემდა. ნუ შეგეშინდებათ ჩემგან წინასწარი განწყობებით სავსე უარყოფის“.³

ბრენტანო – ჰუსერლს, 17 ნოემბერი, 1911, შიონბიუჰელი. ბრენტანომ 1911 წელს სამი წიგნი გამოსცა და ისინი ჰუსერლს გაუგზავნა.⁴ ეს წერილი ნაწილობრივ ამ წიგ-

¹ იქვე, გვ. 48.

² იქვე, გვ. 49.

³ იქვე, გვ. 51.

⁴ ბრენტანოს შემდეგი სამი წიგნი: Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes, Leipzig 1911; Aristoteles und seine Weltanschauung, Leipzig 1911; Von der Klassifikation der psychischen Phänomene, Leipzig 1911.

ნების ზოგიერთი პასაჟის ერთგვარი კომენტარია. ბრენტანო განსაკუთრებით „ფსიქოლოგიზმის“ პრობლემას ეხება და უკმაყოფილებას გამოთქვამს იმის გამო, რომ ზოგიერთი მისი ყოფილი მოწაფე მას ფსიქოლოგისტად მოიხსენიებს. ის ამ საკითხს განიხილავს ჰუსერლისთვის გაგზავნილ ერთ-ერთ წიგნში „ფსიქიკურ ფენომენტა კლასიფიკაციის შესახებ“ და ამშვიდებს ყოფილ მოწაფეს, რომ ის პირადად მას არ გულისხმობს, როცა თავის წიგნში ყოფილი მოწაფეების აღნიშნულ ბრალდებას პასუხობს. ბრენტანო წერს: „არც მიმაჩნია საჭიროდ იმის აღნიშვნა, რომ, როდესაც მე ვსაუბრობ ყოფილ მოწაფეებზე, რომელთა შესახებაც მესმის, რომ ისინი ღვარძლიანად გაჰკვირვებენ ფსიქოლოგისტობაზე, თქვენ არ იგულისხმებით. ეს სიტყვები ნაკლებად მადლიერი გულების მისამართითაა ნათქვამი. [...] რომ მე არათუ არ ვკიცხავ, არამედ უაღრესად ვინძნებ, როცა ყოფილი მოწაფე სრულიად თავისუფლად აძლევს თავს ნებას, დაშორდეს თავისი მასწავლებლის შეხედულებებს და გასცდეს მას, საკმარისად აჩვენებს სიტყვები, რომლებიც არისტოტელეს ცხოვრების მოკლე აღწერისას გამოვთქვი პლატონის მიმართ მის ქცევაზე“.¹ წერილი მთავრდება გულთბილი ურთიერთობის დამადასტურებელი ჩვეული სიტყვებით.

ჰუსერლი – ბრენტანოს, 22 ნოემბერი, 1911, გიოტინგენი. წერილის დასაწყისში ჰუსერლი დიდ სიხარულს გამოხატავს გამოგზავნილი წიგნების გამო. შემდეგ კი წერს, რომ თუმცა ის ათწლეულების მანძილზე თავაულებელი მუშაობის გამო ბევრს ვერ კითხულობს და თუ კითხულობს მხოლოდ დამოუკიდებელ მოაზროვნეებს (რომელთა რიცხვს ის ბრენტანოსაც მიაკუთვნებს), დარწმუნებულია, რომ ახალი წიგნები მას ძალიან დიდ სარგებელს მოუტანს თავისი მუშაობისა და ლექციებისთვის. შემდეგ ჰუსერლი ეხება ბრენტანოს მიერ წიგნში „ფსიქიკურ ფენომენტა კლასიფიკაციის შესახებ“ ყოფილი მოწაფეების ხსენებას მის ფსიქოლოგისტად მიჩნევისთან დაკავშირებით და წერს, რომ მართლაც რჩება შთაბეჭდილება, თითქოს ეს ადგილი სწორედ მასზე ან სხვებთან ერთად მასზეც იყოს გამოჭრილი და არწმუნებს ბრენტანოს, რომ მას არასოდეს უთქვამს არც თავის წიგნებში და არც თავის ლექციებში, თითქოს ის რელატივიზმის ნიადაგზე იდგეს, რისი საფუძველიც, მისი თქმით, ისედაც არ არსებობს. შემდეგ ჰუსერლი კიდევ ერთხელ უხსნის ბრენტანოს, თუ როგორ ესმის მას ფსიქოლოგიზმი: „რასაც მე ჩემს „ლოგიკურ გამოკვლევებში“ ვებრძვი, ეს, სხვათა შორის, არის არა უბრალოდ რელატივიზმი, არამედ „წმინდა“ ლოგიკის და შემეცნების თეორიის ყოველგვარი დაფუძნება ემპირიულ ფსიქოლოგიაზე, ამასთან მე ვცდილობ, ვაჩვენო, რომ რელატივიზმი ასეთი დაფუძნების შედეგია. ფლორენციაში ჩემი სტუმრობისას მე ვეცადე, თქვენთვის ამეხსნა ფსიქოლოგიზმის ჩემეული კრიტიკის აზრი. როგორც ჩანს, ძალიან მოუქნელად გამოვხატე სათქმელი. შეუძლებელია ჩემი პროლეგომენები შემენარჩუნებინა და ფსიქოლოგიზმი მაინც ისე განმესაზღვრა, როგორც ეს თქვენ (სწორედ ჩემი ნაკლებად წარმატებული დალაგების გამო) გაიგეთ და გადმოეცით.

ამ ამბებს მხოლოდ იმიტომ ვეხები, რომ მათზე თქვენს თავაზიან წერილშია საუბარი და რომ ჩემი დუმილით გაუგებრობები არ გამოვინვიო“.² ეს იყო ჰუსერლის

¹ Briefwechsel, გვ. 52.

² იქვე, გვ. 54.

ბოლო მცდელობა, გასაგები გაეხადა ყოფილი მასწავლებლისთვის, თუ როგორ ესმის მას ფსიქოლოგიაში და დაერწმუნებინა ის, რომ მას არასოდეს უწოდებია ბრენტანოსთვის ეს სახელი.

ბრენტანო – ჰუსერლს, 6 აპრილი, 1916, ციურიხი. ეს წერილი, რომელიც ბრენტანოს უკანასკნელი ადგილსამყოფელიდან, ციურიხიდანაა გაგზავნილი, სამძიმრის წერილია ჰუსერლის უმცროსი ვაჟის ვოლფგანგის ომში დაღუპვის გამო. ბრენტანო თბილი სიტყვებით უსამძიმრებს ჰუსერლს ოჯახის დიდ ტრაგედიას და ყველანაირად ამხნევებს მას. ის, სხვათა შორის, წერს: „ჩვენი დრო სავსეა ტანჯვით და ის დამაჯერებლად გვიჩვენებს ამქვეყნიური ცხოვრების არარაობას, თუკი ის არ არის იმქვეყნიურისთვის მზადება“.¹

ბრენტანო – ჰუსერლს, 30 აპრილი, 1916, ციურიხი. ეს ბოლო წერილია ორი ფილოსოფოსის მიმოწერაში და დაწერილია ბრენტანოს გარდაცვალებამდე თითქმის ერთი წლით ადრე. ის მადლობას უხდის ჰუსერლს ვაჟის გარდაცვალების დეტალების გაზიარების გამო (ჰუსერლის ეს წერილი დაკარგულია – ნ. ბ.) და აღნიშნავს, რომ ახალი დეტალები კიდევ უფრო ღრმას გახდიდა მის თანაგრძნობას, ეს შესაძლებელი რომ ყოფილიყო და რომ მან უკვე პირველი ცნობის შემდეგ სიზმარში ნახა გარდაცვლილი. მერე ულოცავს ყოფილ მოწაფეს ფრაიბურგის უნივერსიტეტში გადასვლას და წარმატებას უსურვებს მას.

ემილიე ბრენტანო – ჰუსერლს, 20 აპრილი, 1917, ციურიხი. ეს წერილი ბრენტანოს გარდაცვალებიდან დაახლოებით ერთ თვეშია დაწერილი. ბრენტანოს მეუღლე მადლობას უხდის ჰუსერლს სამძიმრის წერილში მისი მეუღლისადმი გამოხატული სიყვარულისა და პატივისცემისთვის და ოჯახის მიმართ გამოთქმული გულთბილი თანაგრძნობისთვის. შემდეგ ემილიე ბრენტანო აღწერს მეუღლის ბოლო დღეებს და აღნიშნავს: „ის იმქვეყნად გადავიდა მოსიყვარულე და ბრძნული განმგებლობისადმი ისეთივე ურყევი რწმენით, რომელიც აქაც მსჭვალვდა მთელ მის ყოფიერებას“.² შემდეგ წერილში საუბარია ბრენტანოს ხანმოკლე ავადმყოფობის ზოგიერთ დეტალზე და მის ძველ სიყვარულზე კაცობრიობისადმი და მშვიდობის დაუოკებელ სურვილზე. მაგრამ, მეუღლის სიტყვებით, ბრენტანო გრძნობდა, რომ ამ ნანატრ მშვიდობას ის უკვე ვეღარ მოესწრებოდა. სამწუხაროდ, ასეც მოხდა. და ბოლოს, საყურადღებოა ემილიე ბრენტანოს საკაცობრიო მასშტაბის აზროვნება და რწმენა. საკუთარი ტრაგედიის მიუხედავად, ის მარტო პირად ტკივილზე არ ფიქრობს და მას შემდეგ, რაც თანაგრძნობით გაიხსენებს ვაჟის დაკარგვით გამოწვეულ მის დიდ მწუხარებას, ასეთი სიტყვებით მიმართავს ჰუსერლს: „ვის შეუძლია გაიგოს ღმერთის გზები? დაე, შეგვეჩივოს იგი ჩვენ და მთელ კაცობრიობას და, როგორც თქვენ ამბობთ, კვლავ გააჯანსაღოს ის. ეს მას სჭირდება“.³

¹ იქვე, გვ. 55.

² იქვე, გვ. 57.

³ იქვე.

ურთიერთობის დინამიკა

როგორც სამართლიანად აღნიშნავს ბრენტანოს და ჰუსერლის ფილოსოფიის მკვლევარი ჰერბერტ შპიგელბერგი, „ის, რასაც ბრენტანოს და ჰუსერლის მიმოწერა მათ პირად ურთიერთობებზე გვიმხელს, სულაც არ მეტყველებს მათ სიმარტივეზე“.¹ მიმოწერის პირველ პერიოდში – 1880/1890-იან წლებში – ჰუსერლის წერილები გამოირჩევა მასწავლებლით აღფრთოვანების და მისდამი დიდი პატივისცემისა და მაღლიერების გრძნობის გადაჭარბებული გამოხატვით. ამას, როგორც ზემოთ ვნახეთ, ბრენტანოც აქცევდა ყურადღებას და ეს აშკარად არ მოსწონდა. საინტერესოა ასეთი გადაჭარბებული ემოციური ექსპრესიულობის ფსიქოლოგიური ქვეტექსტი. მას გვიმხელს ბრენტანოზე ჰუსერლის მოგონებების ერთი პასაჟი, სადაც ის ხსნის იმის მიზეზს, თუ რატომ არ ჰქონდა ხშირი მიმოწერა ბრენტანოსთან: „რომ უფრო ცხოველი მიმოწერა არ გაჩაღდა ჩვენ შორის, ამას თავისი ღრმა მიზეზები აქვს. მე, თავიდან მის აღფრთოვანებულ მონაფეს, მართალია, არასოდეს გამწვანებია მისდამი დიდი პატივისცემა, მაგრამ მისი სკოლის წევრობა არ მენერა. არადა ვიცოდი, თუ რა ძლიერ განიცდიდა, როცა ვინმე თავისი საკუთარი, თუმცა მისგან გამოსული გზებით მიდიოდა. აქ ის ადვილად ხდებოდა უსამართლო და ჩემ მიმართაც ასეთი გახდა, ეს კი გულს მტკენდა“.² შემდეგ ჰუსერლი აგრძელებს, რომ, ის, ვისაც შიგნიდან არამკაფიო და თან დაუოკებელი აზრები ეძალება, რომლებიც არ ეთანხმება არსებულ თეორიებს, ადვილად ვერ გაეხსნება საკუთარი თეორიებით დამშვიდებულ მოაზროვნეს, განსაკუთრებით კი ლოგიკის ისეთ ოსტატს, როგორიც ბრენტანო იყო, ვინაიდან ისედაც საკმარისად იტანჯება საკუთარი ბუნდოვანებით და ლოგიკური უსუსურობით იმისათვის, რათა მოისმინოს ახალი საბუთები და დიალექტიკური გაბათილებები. ჰუსერლის ეს შინაგანი მდგომარეობა, ჩვენი აზრით, კარგად ხსნის მისი პირველი წერილების განწყობას და ტონს. მაღლიერების და პატივისცემის გადაჭარბებული გამოხატვა ერთგვარი თავდაცვა იყო მისთვის. ერთი მხრივ, მას ჰქონდა, და ეს მან სიცოცხლის ბოლომდე შეინარჩუნა, უაღრესად ღრმა პატივისცემა და მაღლიერების გრძნობა მასწავლებლისადმი, მეორე მხრივ კი, კარგად იცნობდა რა ბრენტანოს პირდაპირ და ხისტ ხასიათს, ერიდებოდა მის განაწყენებას. ბრენტანოს ბიოგრაფია ძალზე შთამბეჭდავი იყო. ის, როგორც ადამიანი და მოაზროვნე, გამოირჩეოდა საკუთარი თავისადმი აბსოლუტური რწმენით და ისეთი პირდაპირობით, რომელიც არ ეპუებოდა არანაირ ავტორიტეტს – არც ფილოსოფიურს და არც რელიგიურს. ის, მაგალითად, ღიად დაუპირისპირდა ანტიკური ფილოსოფიის აღიარებულ მეტრს, ედუარდ ცელერს, ვინაიდან მისგან განსხვავებულად ესმოდა არისტოტელეს მოძღვრება სულის მარადიულობის შესახებ. ის ასევე დაუპირისპირდა ვილჰელმ ვინდელბანდს და რაც კიდევ უფრო საინტერესოა, 1870/71 წლების ვატიკანის მეორე მსოფლიო საეკლესიო კრებისთვის, რომელსაც პაპის უცდომე-

¹ Spiegelberg, H., On the Significance of the Correspondence Between Franz Brentano and Edmund Husserl. In: Die Philosophie Franz Brentanos. Beiträge zur Brentano Konferenz, Graz, 4-8 September 1977. Hrsg. von R. Chisholm und R. Haller. Editions Rodopi N. V., Amsterdam 1978. გვ. 95-117.

² Kraus. O., Franz Brentano ..., გვ. 164.

ლობის დოგმა უნდა მიეღო, მან კათოლიკური ეკლესიის მაღალ იერარქთა დაკვეთით მოამზადა საექსპერტო დასკვნა, რომელიც ლოგიკურად ასაბუთებდა ამგვარი დოგმის აბსურდულობას. ამით და სხვა მსგავსი თამამი ნაბიჯებით ბრენტანომ გადაიმტერა კათოლიკური ეკლესია. ის, ფაქტობრივად, დისიდენტი გახდა მეცნიერებაში და მთელი დარჩენილი ცხოვრების მანძილზე ვერ მიიღო მყარი სტატუსი ვერც ერთ მისთვის სასურველ უნივერსიტეტში: ხან პროფესორად იწვევდნენ, ხან პრივატდოცენტად, ხან ექსტრაორდინარიუსად, რაც არ შეესაბამებოდა მისი, როგორც ფილოსოფოსის და მეცნიერის რანგს. ჰუსერლმა ეს ყოველივე კარგად იცოდა, თან მას ჰქონდა განსაკუთრებული პიეტეტი ბრენტანოს მიმართ და იმის განცდა, რომ ის „ბევრად უფრო მაღლა იდგა მასზე“ (იხ. ზემოთ). ეს და სხვა გარემოებანი თავდაპირველად აძნელებდა მასწავლებელთან ღია და სუვერენულ ურთიერთობას და გასაგებია, რომ ის ვერ იქნებოდა ტონის მიმცემი მათ შორის თანასწორი, ავთენტური კომუნიკაციის დამყარებაში. ბრენტანო კი თავიდანვე სუვერენული იყო წერილებში, თუმცა პირდაპირ მაინც არ საუბრობდა მათ შორის არსებულ გამოუთქმელ დაძაბულობაზე. ამ დაძაბულობის მთავარი მიზეზი კი ის იყო, რომ ჰუსერლი ღიად და ავთენტურად ვერ ახდენდა საკუთარი თავის მანიფესტაციას ბრენტანოსთან ურთიერთობაში და ეს უკანასკნელიც არ ეხმარებოდა მას ამაში, ვინაიდან თუმცა გრძნობდა პრობლემას, მაგრამ არ ახდენდა მის თემატიზებას. პირველი გარდატეხა მოხდა მას შემდეგ, რაც ბრენტანომ 1904 წლის 7 ოქტომბრის წერილში პირდაპირ მიწერა ჰუსერლს, რომ მას არათუ არ სწყინდა ყოფილი მოწაფის მიერ განსხვავებული გზებით სვლა ფილოსოფიაში, არამედ, პირიქით, მოსწონდა კიდევ ეს. ამ პირდაპირობით ბრენტანომ, ასე ვთქვათ, ყინული გააღლო და ამის შემდეგ მიმოწერამაც უფრო ობიექტური და ღია ხასიათი მიიღო. ჰუსერლის პასუხი ამ წერილზე უკვე არსებითად განსხვავდება მისი წინა წერილებისგან. ის გამოირჩევა სუვერენულობით და ავთენტურობით. მას აქამდე არასდროს გაუმხელია ბრენტანოსთვის თავისი ფილოსოფიური გზის ზიგზაგები, შინაგანი სიძნელეები, რომელთაც ის აწყდებოდა მეცნიერული ძიებებისას. აქ ის პირველად მოუთხრობს გახსნილად მასწავლებელს თავისი ფილოსოფიური გზის ნიუანსებს, მის წარმატებებს და წარუმატებლობებს, ბრენტანოსთან და მის შეხედულებებთან საკუთარი ფილოსოფიის მიმართებას და ღიად უცხადებს მას, რომ ის ვერ გაჩერდებოდა იქ, სადაც მაშინ იდგა, როდესაც ბრენტანოს დაშორდა. თუმცა იმასაც გულწრფელად ამბობს, რომ მაინც მის მოწაფედ და მისი გზის გამგრძელებლად მიიჩნევს თავს ფილოსოფიაში. ამასთან აგულიანებს მასწავლებელს, გაააგრძელოს პუბლიკაციები, რათა ამით პირადად მასაც და მათ თანამოაზრეებსაც შეუმსუბუქოს შრომა. ამ წერილში ჰუსერლმა, ფაქტობრივად, ყველაფერი თქვა, რასაც გულში ინახავდა და რაც ამდენი ხანი არ გამოუთქვამს. სხვათა შორის, ამ წერილის ბოლოსვე გამოხატავს ჰუსერლი სურვილს, ესტუმროს ბრენტანოს ფლორენციაში. ამ გარდატეხის შემდეგ მისი წერილები უკვე აღარ ამჟღავნებენ გადამეტებულ ემოციურობას გამოხატვის ფორმებში, რაც პირველ წერილებს ახასიათებდა. ჰუსერლის ეს წერილი ერთგვარი ემანსიპაციაა იმ შეპოჭილობისგან, რომელსაც ის განიცდიდა მასწავლებლის წინაშე. მისი ავთენტურობა,

როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, კულმინაციას აღწევს 1908 წლის 13 იანვრის წერილში, სადაც ის მასწავლებელს 70 წლის შესრულებას ულოცავს. სხვა წერილებში ჰუსერლი ზოგჯერ პირდაპირ უმხელს ბრენტანოს თავის შთაბეჭდილებებს და აღქმებს, რომლებიც, თუმცა ტაქტითაა თქმული, მაგრამ კრიტიკულად ნაგულისხმევი, როგორც, მაგალითად, ჰუსერლის რეაქცია ბრენტანოს მიერ მისი მისამართით სიტყვა „ბუნდოვანის“ გამოყენებაზე (22. 8. 1906) ან მისი შთაბეჭდილება, რომ ბრენტანოს მიერ მოწაფეების მიმართ გამოთქმული საყვედური ფსიქოლოგისტად მისი მიჩნევის გამო, თითქოს მასაც ეხებოდა (22. 11. 1911) ან იმავე წერილში მინიშნებული ირიბი კრიტიკა, რომ ფლორენციაში მან ვერ გააგებინა ბრენტანოს, თუ როგორ ესმის ფსიქოლოგიზმი და სხვ. ადრინდელ წერილებში აზრების ასე ავთენტურად გამოსატყვის მაგალითები არ გვხვდება და ეს ზემოთ აღწერილი გარემოებების ფონზე წარმოუდგენელიც იყო. გარდატეხა ბრენტანოს წერილებსაც დაეტყო. მანაც შეცვალა ყოფილი მოწაფისადმი დამოკიდებულება და მის მიმართ უფრო სამართლიანი გახდა. ის პირველად აღნიშნავს, რომ საერთოდ მისთვისაც ახალი იმპულსების მიმცემი იყო ჰუსერლთან შეხვედრა (16. 1. 1908). თუმცა, ის ამის შემდეგაც ზოგჯერ მაინც ინარჩუნებს მენტორულ ტონს. ბრენტანოს და ჰუსერლის მიმოწერას არასდროს არ აკლდა ერთმანეთისადმი კეთილგანწყობილი, გულთბილი ტონი, განსაკუთრებით ჰუსერლის მხრიდან, მაგრამ მასწავლებლის გარდამტეხი წერილის შემდეგ ყოფილი მოწაფე აშკარად უფრო თავისუფალი გახდა. ორი ფილოსოფოსი ადამიანურად კიდევ უფრო დაახლოვა ჰუსერლის ვაჟის ტრაგიკულმა სიკვდილმა პირველ მსოფლიო ომში. სამძიმრის ორ წერილში, რომლებიც ყოფილი მოწაფის მიმართ ღრმა თანაგრძნობითაა სავსე, ნათლად ჩანს ბრენტანო, როგორც ღრმად მორწმუნე, რელიგიური ადამიანი. ის არ იშურებს სიკვდილის შემდგომი ცხოვრების რწმენით გამსჭვალულ სიტყვებს და ყველანაირად ცდილობს, ანუგეშოს ჰუსერლი და შეუმსუბუქოს მას ტკივილი.

ბრენტანოს და ჰუსერლის მიმოწერა განსხვავებული შეხედულებების მქონე ფილოსოფოსებს შორის ურთიერთპატივისცემის მისაბაძი მაგალითია და საინტერესოა, რომ ის გაგრძელდა ბრენტანოს გარდაცვალებამდე, თუმცა, წინასწარი დისპოზიციები სულაც არ გამორიცხავდა ასეთი უთანასწორო ურთიერთობის განწყვეტას. მაგრამ თავდაპირველი დაძაბული ურთიერთობები თანდათან განიმუხტა, რაც ძირითადად ჰუსერლის დამსახურებაა, ვინაიდან ურთიერთობის ყველა ეტაპზე ის მზად იყო, მიეღო ბრენტანო ისეთი, როგორიც ის იყო და მან უცვლელად შეინარჩუნა მის მიმართ ღრმა პატივისცემა და მაღლიერება. ბრენტანომაც თანდათან დაინახა ყოფილი მოწაფის პატიოსანი და სერიოზული მისწრაფება ჭეშმარიტების ძიების გზაზე და ეს დააფასა. მიმოწერის ბოლო ეტაპზე აშკარად ჩანს, რომ ორი ფილოსოფოსის ურთიერთობა არსებითად თანასწორო და ნამდვილ ურთიერთპატივისცემასა და ადამიანურ ურთიერთგაგებაზე დამყარებული გახდა. მიუხედავად დიდი ასაკობრივი სხვაობისა, ეს, ფაქტობრივად, უკვე ორი მეგობრის ურთიერთობა იყო.

Nodar Belkania

INTERPERSONAL MESSAGES IN THE CORRESPONDENCE BETWEEN FRANZ BRENTANO AND EDMUND HUSSERL

Summary

Edmund Husserl was a mathematician with a doctorate when he met Franz Brentano personally in Vienna in 1884. According to his testimony, "he was lucky to hear Brentano's lectures for only two years." However, these two years were sufficient to turn away from mathematics and devote himself entirely to philosophy. Brentano as a philosopher and lecturer made an extraordinarily strong impression on young Husserl. At the beginning of their encounter, they maintained a close relationship with each other.

The correspondence between Brentano and Husserl began on December 29, 1886 with a letter from Husserl to the teacher. The last letter from Brentano to Husserl is written on April 30, 1916 – less than a year before his death – on the occasion of the death of Husserl's younger son in the First World War. The entire surviving correspondence consists of 35 letters, including fragmentary, unabridged letters from both sides. Of these, 20 letters are from Brentano and 15 – from Husserl. The essay also discusses the content of the letters and the differences between two philosophers on important philosophical and psychological questions, because they form an actual background of the initially tense personal relations between Brentano and Husserl. But the special focus is on the interpersonal messages of the correspondence.

The correspondence between Brentano and Husserl testifies to the fact that the personal relations between the two philosophers were not easy, although at the same time it also shows that they held each other in high esteem. Husserl was deeply grateful to his former teacher for the decisive impulses he received from him. But he became Brentano's sovereign pen pal only gradually over the years. In the beginning, Brentano was critical of Husserl's views, which differed from his own, but in time he came to appreciate the former student's earnest striving in the search for truth.

Husserl's first letters to Brentano are characterized by excessive emotional expressions of reverence and gratitude to the teacher and testify to the student's inwardly dependent, non-sovereign attitude toward the teacher. Brentano also seemed to find Husserl's letters of the time "exuberant in expressions of his gratitude." Husserl writes in his "Erinnerungen an Franz Brentano" that he did not exchange very many letters with him and explains it with the fact that he knew how much it excited Brentano when his students went their own ways and that he could then easily become unjust, which he also became towards Husserl. In the initial stage, Husserl thinks, when someone wants to go his own way in philosophy and is overwhelmed by the new and still unexplained thoughts, he does not devote himself to a logical master like Brentano go to hear new proofs and refutations, which would make the way even more difficult for him. Thus he also had to distance himself from Brentano, which, however, did not mean that he also distanced himself from him inwardly. Rather, Husserl maintained a sincere admiration and gratitude towards Brentano until the end of his life.

We think that this reason, which Husserl gives for the not very active correspondence with Brentano, also makes understandable the exuberant expression of feelings in letters of the first period (until October 1904). It was a kind of protection for the student from coming into a direct, unpleasant confrontation with the teacher. His feelings of veneration and gratitude, which he expresses in each letter, were genuine, but he lacked inner sovereignty and authenticity towards the former teacher. This was most likely also the inner reason for the inauthentic, exaggerated emotional expressions. But Husserl could hardly bring himself to the breakthrough to authenticity by himself. Because he was actually the more dependent of the two. For Brentano it was much easier, because the reasons for the tension of the relations lay mainly with him. And in fact Brentano wrote openly to Husserl in the letter of October 7, 1904 that he did not feel offended by Husserl's departure from the teacher's ways, on the contrary, he himself had constantly tried to change and improve the old and had always encouraged the students to do so. The teacher, he wrote, was happy about the progress of the former student. This authentic letter from Brentano, in which he directly addressed the main problem of their relationship, had a liberating effect on Husserl, and in a detailed reply he expressed his heartfelt gratitude for such tolerance and generosity of the teacher; he then openly and in detail described his path in philosophy and its difficulties, his genuine relationship with Brentano and his teaching, and finally expressed the wish to visit him in Florence. This visit then took place in March 1907, which contributed much to the human rapprochement of the philosophers. After the aforementioned letter from Brentano, Husserl's further letters also became more and more sovereign and authentic. He kept the veneration and gratitude towards the former teacher, but sometimes he did not spare him the critical remarks. Brentano's respect for the former pupil also increased considerably after that, although in some letters the teacher has kept his own direct style and instructive manner of expression. Thus, in the course of the decades, the relations between Brentano and Husserl became more equal and free, and in the last period even characterized by mutual empathy and human warmth. It gradually came to the real friendship on eye level between two important philosophers despite their scientific differences.

The correspondence between Franz Brentano and Edmund Husserl and the dynamics of interpersonal messages revealed in it clearly document how the different views in philosophy need not in any way lead to confrontations and conflicts, even when it comes to the complicated and tense relations between the teacher and the student.

A CONCEPT OF RECIPROCITY IN ECO-PHENOMENOLOGY

Basic issues for the Eco-phenomenology can be found at the phenomenology of life, in more than hundred volumes of yearbook *Analecta Husserliana*. The philosophical challenge of Eco-phenomenology is how to assume individual intentionality versus collective intentionality, because intentionality (constitution of meaning) permeates the total fabric of reciprocity. Eco-phenomenology belongs to the type of *philosophy of process*, in other words, it is *ontology of becoming*. Eco-phenomenology continues an *idealistic way of thinking* where moral sense ought to be present in human beings and respect for the non-human world ought to be constituted. Meaningful concepts for the explaining of the concept of reciprocity are *becoming, telos, communication, communicativeness, intersubjectivity, common horizon of sense, participation, responsiveness, dialogical consciousness*. Communicativeness means the readiness to stand on the one and the same ethical platform for a reciprocal understanding. Participation does not mean joining the common social communities, but the development on inner transcendental scope for the ethical development. The paper touches the problem of a war in Ukraine and problems of a Russian self-understanding, denial of human reciprocity and giving preference to war. The largest part of Russian society (76%, Nov, 2022) is orientated to the support of the war in Ukraine today. They deny possible political and economic reciprocity based on cooperation as it has been in the post-socialistic world before the Russian aggression started. It means that war will continue, because a part of the Russian society gets a pleasure from violence – it is identified with the belonging to the imperial idea as a sublimation for the living in a non-free state. People in the Western countries have another kind of pleasure – the consumerism. It puts some danger on the support of the Ukraine's battle because Westerners are very enthusiastic about their comfort, and eager about the involvement to the suffering. Eco-phenomenology stands for the mutual understanding based on common ethical platform, avoiding ideological deception and including a free, democratic Ukrainian nation in the European Union.

Key words: *Eco-phenomenology, reciprocity, communication, communicativeness, participation, age of Will, age of Reason, war in Ukraine, pleasure*

Introduction: main turn in the contemporary philosophy

Contemporary philosophy experiences transformation of the subject philosophy into philosophy of intersubjectivity, communication and eco-systems. Analysis of the contemporary life forms starts attesting more horizontal– reciprocal relationships, orientation to the philosophy of communication, not to the structures of transcendental subjectivity. Philosophy of dialogue has been discussed widely, *Egology* is not a primary sphere of philosophy as it has been at the time of Husserl's teaching about transcendental subjectivity. Ideas of pure transcendentalism have decreased, and philosophy of relationships, mutual understanding, reciprocity and empathy comes to the forefront. It represents creation of the pluralistic world, encounter of different cultures, religions and relationships with nature.

Reciprocity means to answer positively to another people positive action and create collaborative relationships. People are frequently much nicer and morally orientated when involved in reciprocal relations than people whose lifestyles are oriented towards selfishness and is predicted only by the self-interest model. Capitalist world order in principle asks for reciprocity. But imperial ideas of usage of military power turns upside any reciprocity.

Phenomenological study of reciprocity includes ideas of ontology of becoming and reflecting about the shifting relationships as the essential elements of the everyday lifeworld. The aim of this article is to structure the phenomenological concepts around reciprocity to uncover the essence of this phenomenon. Meaningful concepts for explaining the concept of reciprocity are *becoming, telos, communication, communicativeness, intersubjectivity, common horizon of sense, participation, responsiveness, dialogical consciousness*. The philosophical challenge of Eco-phenomenology is how to assume individual intentionality versus collective intentionality; of 'we-consciousness' versus an individual subject's reason and inner-time consciousness; of the common lifeworld in the *web of life* versus the ontological and transcendental nature postulated in Husserl's phenomenology. One of today's actualities in phenomenology is question about we-consciousness and intentional structure of dialogical consciousness. Consciousness originates in the dialogic and actional encounters with other subjects, it means that the question of the Other became one of the most important in the contemporary philosophy. Communication with Others is based on the reciprocity and common meaningful space; people must share a common ethical platform to be involved in dialogue.

Eco-phenomenology today

Roots of Eco-phenomenology could be found centuries ago in Friedrich Wilhelm Joseph Schelling's transcendental idealism, in philosophy of life, Max Scheler's philosophical anthropology. Ecological turn in phenomenology today is influenced by philosophical schools which are dealing with questions about humanbeing, nature, culture, Universe. Basic issues for Eco-phenomenology can be found at the phenomenology of life and more than hundred volumes of yearbook *Analecta Husserliana*, long time edited by A.T. Tymieniecka. The main premises, concepts and system of Eco-phenomenology as a trend have already been analysed by Daniela Verducci, Maija Kūle, Bence Peter Marosan, Francesco Totaro, Massimo Marasi, Mamuka Dolidze and others, including *Analecta Husserliana* volumes No. 121¹, No. 124², which are dedicated to life, human life and post-human life in the harmony of the Cosmos.

Eco-phenomenology brings forth the onto-poiesis of life and human-nature relationships as the primal and generic factor of constitution while placing transcendental consciousness in a secondary position. Eco-phenomenology appears not as a new *philosophia naturalis* about nature, but as a phenomenological approach, part of new conceptual apparatus to elaborate the theme

¹ Smith, W. S., Smith, J., Verducci, D. (eds). Eco-Phenomenology: life, human life, post-human life in the harmony of the Cosmos. *Analecta Husserliana*, vol. 121, Springer, Dordrecht, 2018.

² Verducci, D., M. Kūle (eds). The Development of Eco-Phenomenology as An Interpretative Paradigm of The Living World. Applications in Pandemic Times. *Analecta Husserliana*, vol. 124, Springer, Dordrecht, 2022.

about the relationships between the Universe – logos – nature – life – human being – communication – understanding – ethics. The human being in relation to the biosphere and eco-systems should be interpreted as acting person based on moral sense because humans should be responsible for the life on the Earth and positive development of the human civilization.

Three groups of concepts are cornerstones of Eco-phenomenology:

- a) logos, telos and life, wholeness of the Earth and Cosmos, Unity-of-Everything-there-is-Alive;
- b) reciprocity and communication;
- c) dialogical consciousness and creativity.

If classical phenomenology interprets description of phenomenal evidence and mainly avoids historical and biological stories about the emergence of mind, free will, species, then Eco-phenomenology is dealing with genealogies, creative processes in the Universe, the development of life and the essence of living beings. A creative symbiosis of existential powers, vital spacing, passions for the place, fullness of the logos are conceptual apparatus for Eco-phenomenology.

In the human world reciprocity means the communicative praxis that people are responding to each other in similar ways. Communication is based on the reciprocity and common meaningful space; people share common ethical platform. Intentionality (constitution of meaning) permeates the total fabric of reciprocity. Obviously, the tendency characteristic of communication is looking for the process of intentionality not in consciousness the way classical phenomenology did, but in human experience expressed in communicative relationships. One of today's actualities in phenomenology is question about we-consciousness and intentional structure of dialogical consciousness. Dialogical consciousness expresses itself in a communicative praxis. Consciousness originates in the dialogic and actional encounters with other subjects, it means that the question of the Other became one of the most important in the contemporary philosophy. Other is subject of reciprocity; the stranger is not. Calvin O. Schrag recognizes that "[...] the decentred subject, contextualized as a multiplicity of profiles, authorized through its mimetic responsiveness to others, lives in its discourse and action as dialogical consciousness."¹ Main feature of the creative dialogical consciousness is reciprocity.

Intentionality permeates the total fabric of reciprocity. Obviously, the tendency characteristic of communication is looking for the process of intentionality not in consciousness the way classical phenomenology did, but in human experience expressed in communicative relationships. Eco-phenomenology turns to the problematic sides of reciprocity. "Reciprocity among the equals is easy to maintain but reciprocity among the unequal is often problematic".² If

¹ Schrag, Calvin O. *Communicative Praxis and the Space of Subjectivity*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1986, p. 160.

² Mukherjee, A. Reciprocity and Justice as the Boundaries of Human Relationship: a Philosophical Concern. In: *Reciprocity: a Human Value in a Pluralistic World*. Tilburg University, 2022, pp. 137-151. University of Renmin has organized an international symposium on reciprocity in 2015, Beijing, China. The leading person there was professor Vincent Chen (1949-2018) who asked for an intercultural turn in the problem of reciprocity. He developed thesis – "to practice mutual strangification with many others to increase mutual understanding instead of conflict, clash, or even war" (strangification is translation of

European Union has chosen “United in diversity” as its motto, it follows that the reciprocity of diversity will not be without its problems, because *the different* will try to assert their differences as we see, for example, in the unwillingness of many groups of immigrants to change in order to fit into the staples of an inclusive Western societies.

Philosophy of process, telos and the Age of Will

Eco-phenomenology develops as a school in contemporary philosophy which belongs to the type of *philosophy of process*, in other words, to the *ontology of becoming*. It was inspired more by Heraclitus than Parmenides type of thinking. Francesco Totaro in his article about the essence of Eco-phenomenology tries to see both tendencies: “[...] the Parmenidean principle of *being that cannot but be* joins the Heraclitan or processual aspect of being as *beingness*. This allows us to think in a rigorous way about the flow of becoming”.¹ Ideas of becoming which are very powerful in Nietzschean, Bergsonian, Heideggerian, Whiteheadian philosophies continue to expand in contemporary philosophy, resisting the Cartesian point of view of two different substances. Becoming means unifying not a dividing force (remember Hegel’s dialectic – synthesis).

Eco-phenomenology sees Life-Earth-Humans-Logos-Nature-Cosmos as one, whole, intertwined phenomena. The category Unity-of-Everything-there-is-Alive is developed to better explain this interconnection. Therefore, becoming is interpreted not as causal relationship where the cause determines direct effect but as a dynamic of creation under the impact of *inner telos* and under the power of multiple influences which could be defined not as a direct cause, but *influential horizon*.

Chinese *waitui* 外推 as a process of dialogue among different cultural communities/traditions), p. 15. But the war in Europe started (Russian aggression into Ukraine on 24 Feb 2022), and the good intentions about *waitui* did not come true. Despite the Tilburg university book’s extensive philosophical and cultural content, it ignores the contemporary Russia-Ukraine war situation today. Being Ukrainian researcher, Denys Kiryukhin describes old Ukraine-Poland conflicts. He knows historical facts but avoids analysis that Ukrainian-Polish relations have changed during the war with Russia, becoming the best they can be, proving political, military and ethical reciprocity. He writes that revisiting the example of Ukraine and Poland, reconciliation was achieved at the interstate level but not properly reflected in the personal relationships. He thinks that the personal relationships have not changed considerably, for the level of confrontation between Poles and Ukrainians is sometimes still very high (p. 158). His statement is wrong in today’s war situation and ethically damaging for the modern relations between the Ukrainian and Polish peoples. The theme of reciprocity always requires the discovery of an ethical dimension, which cannot be neutral or historically old. See: Jonkers, P., Wang, T., & Vicas, A. (Eds.) (2022). *Reciprocity: A Human Value in a Pluralistic World*. Council for Research and Values in Philosophy. Cultural Heritage and Contemporary Change, Series IIIA, East Asian Philosophical Studies, Volume 39. The book is organized in 4 parts: The Nature and Characteristics of Reciprocity; Dimensions of Human Reciprocity in a Pluralistic World; Reciprocity on a Spiritual and Creative Level; Reciprocity between Cultures and Nations in the Era of Globalization. System of phenomenological concepts, explaining reciprocity, is not included there. https://pure.uvt.nl/ws/portalfiles/portal/63647784/Reciprocity_A_Human_Value_in_a_Pluralistic_World.pdf

¹ Totaro F. The Harmony Between Human and Cosmos as a Problem of Sense (with a Warning against Misinterpretations of Pandemic). *Analecta Husserliana*, vol. 124, The Development of Eco-Phenomenology as An Interpretative Paradigm of The Living World. Applications in Pandemic Times. Ed. by D. Verducci, M. Kūle. Springer, 2022,

Telos means inner strength of the object, its aim, way of creation and development (e.g., cat grows up as a cat but not as a fish). Modern philosophy has forgotten this enchantment of life created by existence of inner *telos(es)*.¹ Today technologies try to deconstruct not only biological genome but to re-direct *telos* with no knowledge what it is. We can expect some technological steps forward and it will create dangerous chaos in the future. Husserl already in 1935 (Vienna lectures) lectured about forgetting of the European *telos*, responsibility for the development of civilization and philosophical mind.²

Telos as a sense giving direction predicts development not only in human consciousness (there works also memory, imagination, will etc.) but it appears in all kinds of relationships, including relations between natural beings: as flower opens to the sun and fish swims upstream to spawn.

The World is highly interconnected. Mechanical determinism, dialectical materialism, naïve realism, social constructivism, the analytical approach has tried to break it down element by element. Eco-phenomenology is the way back to holism. Therefore, reciprocity can play an important role today –not to break but to connect, not to tear apart but to bring together. The theme of reciprocity requires clear understanding of an ethical dimension, which cannot be neutral, abstract and unified but always is based on historical and cultural presuppositions.

This tendency of being-together (in loved intentionality) is opposed by other, insidious forces – bad will, greedy power, selfishness. The war in Ukraine, which began with the Russian invasion on 24 February 2022 and is taking on more and more terrible shapes, shows that the Age of Will has begun on a world scale. In the Age of Will relations are no longer formed by agreements, reciprocity but, as Heidegger writes, the *Will wills, the will wants*. The Russian Will (not only a State President of the Russian Federation but more than half of all citizens) wants to occupy Ukraine and no objective arguments are needed. It is different situation from the *Age of Reason* what we had before when knowledge, arguments, international agreements and global principles were on the forefront. Age of Will manifests itself in intensified conflicts, in revenge and breaking international treaties. A power struggle unfolded here closing off the possibility of communication, solving ecological, cultural, economic, financial world problems. Narratives separate, technologies help to militarists to wound and kill civilians, media lie, danger of nuclear war grows. It fully changes dominating worldview, narratives, and imagination of the future. Eco-phenomenology tries to bring the message of the communion of reconciliation, not the triumph of destruction. Characteristically, interest in deconstruction philosophy and postmodernism is also waning worldwide. In order to develop a language for understanding the world in the Age of Will, phenomenological perspectives should be complemented by phenomenology of war.³

¹ More details see: *Analecta Husserliana*, No. 9, 121, 124.

² Cervo, G. The Lost Telos of Europe: Filling the Gap between Past and Future. *Phenomenology and Mind*, (8), 2015, 182-190.

³ Lithuanian philosopher, now works in Hong Kong, Saulius Geniusas looks for the legitimacy of the phenomenology of war in the Russian journal "Horizon", No. 11(1), 2022, III, pp. 379-401, paper "Phenomenology of war", <https://cyberleninka.ru/article/n/war-as-a-phenomenological-theme-methodological-and-metaphysical-considerations/viewer>

The mission of Eco-phenomenology is to pass from an instrumental intentionality, utilitarian intersubjectivity and flat (ideologically orientated) communication to a *senseful* intentionality and *loving* reciprocally developed positive relationships. Eco-phenomenology continues an *idealistic way of thinking* where moral sense ought to be present in human beings and respect for the non-human world ought to be constituted. Concept of reciprocity developed in social contract theory of John Rawls could be named as idealistic, too, because he believed in progressive, liberal human spirit and need for justice as a hypothesis (see, for example, critique by Amartya Sen). Mukherjee analyses Rawls' theory on reciprocity in distributive justice: "Relations of reciprocity are ultimate exemplars of the ideal of society as a cooperative venture for mutual advantage. This is precisely the reason for John Rawls to develop a distributive theory of justice based on reciprocity (or fairness, or fair play) as a middle ground between a thoroughgoing concern with individual well-being and a thoroughgoing concern with social wellbeing' but Rawls failed to 'get a good general conception of it'".¹ Reciprocity is mentioned but not developed as a concept.

The fundamental question of philosophy in Eco-phenomenology shifts from relations between existence and cognition, object and subject, reality and constituted phenomena to the question of life, sustainability of human civilization and moral development in reciprocity. This has at its centre the protection of life ascribed with ultimate value, to enable the priority of life to overcome the pragmatism and the dominance of narrow – orientated only to profit – socio-economic interests in the 21st Century. After beginning of the war in the centre of Europe many people say – there does not exist such phenomenon as *development of morality and altruism*.² It disappears together with naïve philosophy of humanism and distributive justice.

Intersubjectivity and Communication –reciprocal structures

Next step in the explanation of reciprocity is *principle of communication*. It is interpreted phenomenologically through two main categories: intersubjectivity and communication. Intersubjectivity is understood in Eco-phenomenology as *life together with others* and the recognition of *others within us*. Hungarian philosopher Bence Marosan expands the understanding of the Other – namely, the Other need not necessarily be a human person, but also could be a non-human being, or even our natural environment.³

Intersubjectivity encompasses Edith Stein's phenomenological teaching on empathy, social ontology, modern expansions in Jürgen Habermas' communication theory and social

¹ Mukherjee, A. Reciprocity and Justice as the Boundaries of Human Relationship: a Philosophical Concern. In: *Reciprocity: a Human Value in a Pluralistic World*. Tilburg University, 2022, P. 147, thesis is an interpretation of Becker's evaluation of Rawls' theory.

² As one of the most pressing world problems today is recognized building effective altruism, see Eurobarometer, www.gesis.org; <https://www.google.com/search?client=firefox-b-d&q=eurobarometer+morals>

³ Marosan B. P. Edmund Husserl on the Conscious and Unconscious Aspects of Immanent Life. In: *Analecta Husserliana*, vol. 124, The Development of Eco-Phenomenology as An Interpretative Paradigm of The Living World. Applications in Pandemic Times. Ed. By D. Verducci, M. Kūle. Springer, 2022, pp. 63-83.

psychology. *Otherness* has been examined in detail by Emmanuel Levinas, whose works provided the groundwork for the *Analecta Husserliana* series (*Pensée et prédication*, vol. 6; *Transcendence and evil*, vol. 14). Latvian philosopher Ella Buceniece acknowledges difference between intersubjectivity and communication: “The structure of intersubjectivity was previously discussed in the context of such features as intimacy, passivity (non-action), even solipsism (E. Husserl, E. Levinas), while the structure of communication was thematized with action, behaviour, non-personality as a system, with consensus”.¹ She aptly acknowledges Husserl’s interpretation of intersubjectivity as a basis for understanding communicative acts.

Communicating subjects belong to a common field of sense and understanding, be it a work, art, language game, narrative, a situation of silence requiring no words, a common practical activity, a participation in the activities of unreflected mental states, meditation, ciphering, etc. Philosophical investigations of communication we can find in S. Kierkegaard’s, F. Nietzsche’s, E. Cassirer’s, E. Husserl’s, M. Heidegger’s, K. Jaspers’, M. Merleau-Ponty’s, E. Levinas, M. Buber’s, J. Habermas’, H.-G. Gadamer’s, C.O. Schrag’s, Th. Luckman’s, A. Schütz’s, K. Wojtyła’s, J. Maritain’s, and other philosophical works etc. Communication is based on the reciprocity and common meaningful space. In phenomenology common meaningful space is described as lifeworld (*Lebenswelt*), in Marxism it is called superstructure, J. Habermas writes about reciprocal egalitarian everyday communication, pragmatist J. Dewey understood common space as configuration of habits in public life, H.-G. Gadamer – as effective history.

Communication possesses both linguistic and activistic dimensions – language and action. Hans-Georg Gadamer advances the following essential principle: only a *complete unity of sense* is understandable and can serve as a basis for successful communication. It means a phenomenological dimension – to look to the process through constitution of sense. In the absurd situation there is not a communication, but in the clash of alternative ideologies there is a wrong, evil communication. To get measure for reciprocity is an important thing – not too much differentiation, not too much identification. Measure belongs to the ethical categories, so successful communication is always possible in right proportion of similarity and difference, with finding common meaning and existing in common lifeworld and mutual horizon of sense.

Living in society people are linked by formal and legal ties; they are united at the families, place of work, in trade unions, parties and other communities. Although externally social groups seem consolidated, this consolidation may be deceptive. Some view is often accepted only because the majority thinks so. The individual tends to submit to the masses because he or she feels an irrational strength in them.²

¹ Buceniece E. How Can We be Together: Intersubjectivity and Communication. In: *Analecta Husserliana*, Phenomenology of Life. Meeting the Challenges of the Present-Day World, vol. 84, Springer, 2005, pp. 119-120.

² Typical example of mass society today (end of the year 2022) is Russian society where about two thirds of inhabitants are enthusiastic to follow official TV agitation to reinforce a military attack on Ukraine, while the other third wants peace talks. Russian philosopher Grigory Yudin gives explanation of the Russian society structure how many humans – in reality being separated as elements – are unified in a large mass by heavy influence of mass ideology. See: Interview with Russian sociologist Grigory Yudin at Skazhi Gordeyevoy (Tell Gordeyeva) Channel, <https://www.youtube.com/watch?v=BuuCeY9YwuY>, April 12, 2022

However, when all are formally of the same opinion sooner or later deep social and psychological contradictions arise. Absolutely identical, standardized understanding does not correspond with people's nature. Reciprocity does not mean fully identical relationships between the giver and the receiver. It contradicts man's culturally and historically conditioned consciousness, the unique character of every human being and changing historical situations. If the society is too eager to unify everything, the opposite is usually achieved – not an understanding, but an unmotivated protest, not unity, but alienation, not moral reciprocity but aggression.

No reciprocity in loneliness

Karl Jaspers was right when he described communication as a main form of human existence. Degraded forms of communication create a feeling of loneliness. There is no reciprocity in loneliness. Fast time subjects' people to living in constant haste that precludes deeper relationships. Reciprocity becomes formal, based on material, economic, financial interests without friendship and moral feelings. The inequalities between the giver and the receiver are changeable because contemporary world is characterized by speed alterations. Winners become losers and vice versa. Absence of the spiritual level in reciprocal relationships determines communicative praxis to the cold, formal and non-interested relationships. People try to avoid them and turn to the loneliness.

Consciously chosen loneliness is not the same as physical isolation because of illness or weakness, or having come to a foreign country, or due to a change of one's usual surroundings, place of residence. It is loneliness because of the way man feels himself or herself in the world that has nothing to do with the change of place or surroundings. Just like distance can neither make people feel closer, nor alienate genuinely close people, loneliness cannot be expressed either in meters or kilometers. It is an absence of spiritual reciprocity. However, people are often convinced that change of external circumstances alone can change their inner world, their relations with others. Socrates was told of a man whom travel did not change for the better. No wonder, Socrates responded, because he had taken himself along.

Karl Jaspers writes that loneliness and genuine communication are not opposites; on the contrary, they complement each other. Loneliness is lack of active communication with others, yet human being who is alone by himself or herself can be like a "crater" in whose depths forces of social life are whirling, influences of different communities battling. There can whirl a deep feeling for spiritual reciprocity.

As a state of psyche loneliness is hard because it makes each one to look for his or her "I", his or her understanding of the world only inside himself or herself without an external help and support. Whether man is going to find strength or weakness in loneliness depends on his or her inner depth. The themes of loneliness and absence of reciprocal understanding were examined in, for instance, the works of Austrian writer Ingeborg Bachmann, in French philosopher Albert Camus' story "Stranger", Japanese writer Akutagawa's stories and so on. Noteworthy that it is contemporary writers who are drawn to the contrast presented by man's very intensive external activity and his or her inner loneliness, absence of spiritual reciprocity.

In contemporary world it is understood not as an actively chosen position in life, but as a way of man's existence with all the tragic inherent in it. Extension of the interrelationship circle, diversity of communication, promptitude and external activity are not the means to drive away loneliness.

Pope Francis in his Address to the Council of Europe (25Nov,2014) mentioned: "In my view, one of the most common diseases in Europe today is the *loneliness* typical of those who have no connection with others. [...] Indifferent individualism leads to the cult of opulence reflected in the throwaway culture all around us. We have a surfeit of unnecessary things, but we no longer have the capacity to build authentic human relationships marked by truth and mutual respect".¹

The force that alone can stop the destructive nature of loneliness is in reciprocity: finding the sense of one's life, in expressing one's self and in connection with the world and other people. It is impossible to find the sense of someone else's life if he or she himself or herself does not look for it. Nothing can free man from meeting one's own self; everyone comes into the world as an individual, an independent, self-defining creature that is simultaneously open for communication with other people and unable to live without them.

It is in spiritual life, in Jaspers' opinion, that the highest level of communication, that he calls existential communication, takes place. The communicative truth is what unites us. Man finds in the world another man as the only reality with which he or she can be united in understanding and trust. This kind of communication contains the sources of truth. Spiritual reciprocity bears the truth. In the commonality of people those united by fate and guided by love find their road towards the truth that is lost in isolation, stubbornness, and exaggerated politicization. Aggressive politics does not bring freedom, but only its sly substitute. The greatest art of today is to find oneself in a *commonality* and *participation*. Contemporary philosophy of communication does not intrude his or her truth upon one by taking part in a communicative praxis and solely triumphing in it but persuades by providing a stimulus and waiting for a voice to respond from afar.

However, is a genuine commonality of people at all possible? The communication that we could salute as completely suitable to contemporary world is Nietzsche's model – an arrow shot by one thinker and picked up by another. A thinker does not intrude his truth upon one by taking domination in a dialogue and triumphing in it but persuades by providing a stimulus and waiting for a voice to respond from afar.

Communicativeness, participation and responsiveness

One of the new philosophical concepts which can help to reflect about reciprocity is *communicativeness*. This concept could be developed in conjunction with such concepts as *historicity* – man's inner form of consciousness, as well as *linguisticity* – the structure of inner

¹ Pope Francis' address to the Council of Europe, published by Vatican,
<http://www.news.va/en/news/pope-francis-address-to-the-council-of-europe>

language experience. In this meaning communicativeness makes reciprocity possible, just like, man's inner historicity makes history possible. Communicativeness exists as an immanent transcendence that "discloses" the human's inner experience allowing to understand, to communicate and act in the meaningful space. Investigators of human psyche know that concept "communicativeness" is used mainly at the psychological sense. It means the quality of human being willing to be involved into dialogue, ability to talk, to get and receive information. With other words, it seems to be a psychological openness of human being to others.

But philosophical approach is different from psychology. For philosophy more important question is- how communication becomes possible, what inner structures have dialogical consciousness, not so much – how communication is practically realized, how sociable people are.

Communicativeness as an inner structure manifest itself in the capacity to use and understand language, to feel historical and situational affiliation with a certain culture and tradition, to live in history. It is intertwined with historicity and linguisticity. It manifests itself in the feeling of being cast into the world, in the feeling of finitude and other specifically human parameters. Communicativeness characterizes potentiality of reciprocal relationships. They must be developed by empathy, education, personal enlightenment, understanding of common values and social goals. Not every form of communication gives place for realizing of human inner communicativeness.

Philosophers who belong to the Neo-Thomism and phenomenology of action find other structure – *participation*. Participation means that person is not dissolved in social structures of communication but recognizes the personalistic value of his or her own action. Acting together with others is not only usual and frequent, but universal principle of human life. Participation is a factor that constitutes a community.

Associational relationships differ from participation because membership in communities is not the same as participation. Membership can be characterized as objective belonging to some community, but participation is a subjective experience and inner structure of human being. Communication therefore can be interpreted into two dimensions: horizontal as a social and cultural relationships, belonging, mutual understanding between people, based on communicativeness and vertical – as participation, fulfilment of person's growth in being together with others. Only a complete unity of sense is understandable and can serve as a basis for reciprocity. Reciprocity can be successful when it combines ethical, social and transcendental values.

Calvin O. Schrag characterizes structure of communicative praxis as reciprocal relationships based on *responsiveness*. He explains that the question "how does one perform a fitting response?" does not put us on a path searching for value-predicates that might be attached to a moral subject, defining its psychological character. It demonstrates the *ethos* of communicative praxis, which influences our thoughts and actions. Schrag writes: "The question points us to the patterns of obligations that arise from our interactions with other selves, interactions which we have seen are constitutive of selfhood. It directs us to the requirement of responsiveness, without which the very notions of a moral self and a moral

character would have no meaning. The language of morality is the language of *responsiveness* and responsibility, and if there is to be talk of “an ethics” in all this it will need to be an ethics of the fitting response”.¹

The fitting or proper response preserve the ethos and community, it is stationed within ethos and always proceeds from it. Participation is the factor that determines the personalistic value of cooperation.

Actions can be performed together with the other persons notwithstanding to various interhuman experience which can be malicious, evil and full of conflicts. Already in war there are common actions, more disciplinary organized than in ordinary life. For personalists, acting “together with others” is not only usual and frequent, but universal principle of human life. Karol Wojtyła (Pope John Paul II, belonged to the phenomenologist-personalist school) disagrees with the common opinion to understand “participation” as having a share or a part in something. To his mind, it means the ability to live in community through *participation* as a trait of the person acting together with others with the aim to realise reciprocal moral relationships.

Wojtyła is concerned with action and communication as the inner and intransitive consequence of a person’s efficacy. Associational relationships differ from participation because membership in communities is not the same as participation. Membership can be characterized as objective belonging to some community. But participation is *a subjective feeling and inner structure of human being*.

From the philosophical point of view, the *neighbour* is the fundamental system of human references. Personalists use this concept in a metaphorical sense – *living close together*. Being a neighbour is not a same as to live near somebody, but it is some sort of transcendence. Struggle should not be cultivated; it should be averted. Neighbourhood symbolizes authentic reciprocity.

When we come back to the Age of Will and the war in Ukraine, we must admit that the case of neighbourhood is not a simple one. Where is enemy, no neighbourhood. Nothing ensures reciprocity in the absence of shared meaning, participation and communicativeness.

We should also mention the *phenomenon of pleasure*. As a country where dominates Will, Russians want imaginable pleasure and gets it. It is not a special question of a military victory, but of identification. This is a psychoanalytically understandable aspect of culture. It is called “sublimation” – when something is missing, it is replaced (sublimated) by something else. When Russia lacks normal, human progress, it is replaced by the raising of Russian self-esteem, trying to achieve this by the subjugation of another nation – today it is Ukraine. Sublimation, if properly and powerfully directed, gives pleasure, does not ask reciprocity, allows deconstruction and violation. Real geographical neighbourhood of Russia to Ukraine turns to violent, aggressive, non-transcendental ideas about occupation of Ukraine state and killing of Ukraine nation. Reciprocity, which has been realized in economic, cultural exchange, turned

¹ Schrag, C. O. *Communicative Praxis and the Space of Subjectivity*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1986, p. 204.

to violent relationships where Russia is an aggressor. Reciprocity is possible only based on common ethical platform – it is not reality today when Russian officials are not ready to recognize their criminal offences. Levada centre declares that 76 per cent of Russians (poll answers – definitely or mostly) support the war with Ukraine and violence against Ukraine citizenship.¹ Samuel Pifer writes: “The two countries’ histories, cultures, languages, and religions were closely intertwined. When the author served at the U.S. Embassy in Kyiv at the end of the 1990s, most Ukrainians held either a positive or ambivalent view regarding Russia. That has changed. Today, most Ukrainians regard Russia as an enemy”.² Reciprocity turned upside down – from cooperation to enmity.

The Age of Will allows us look at the clash and intertwining of two kinds of pleasure (to analyse interests is different approach): *the pleasure of power* and *the pleasure of consumption* (which can also be called the pleasure of goods). This war proposes to initiate events around both pleasures. For the Russian society, it offers the pleasure of power in a very vivid and convincing way, and it is a passionate, powerfully arousing thing – participation in an imperial consciousness. This drive appears more as a product of the tsarist period than of the Leninist revolution. But Russia wants both drives: tsarist and soviet, the imperial, self-confident line, and initial Bolshevik mess. Russian ideologists don’t look at this as a historical contradiction. For them it is dangerous to encroach on the verticality of power coming from grassroots level, which is why Maidan in Ukraine 2014 was particularly dangerous in the eyes of Russia. Maidan demonstrated participation of different social groups with one collective aim – to continue movement of Ukraine to the European Union. There was communicativeness, participation and reciprocity between many protesters.

Russian soldiers mobilised for war do not understand the objective, except for the elementary requirement to win any battle as commanders oblige them. It is the sharing of the feeling of imaginable subconscious power that gives pleasure of violence and feelings of imperialistic power. An intangible pleasure. Now we see the post-modern pleasure societies, where killing, mocking, raping, deliberately destroying homes, cars, etc., give pleasure to an occupier. This is stimulated by the Russian authorities as evidenced by the testimonies collected on war crimes. Russia has really constructed itself differently from Europe, with the public identifying with the pleasure of imaginable power. Responsibility helps not for development of justice in society, its well-being, but for organization of military crimes and corruption.

Western societies, on contrary, are immersed in the enjoyment of goods. Now as the fear of war rolling close to Moldova, Poland, the Baltics countries, people are willing to cut their spending and are selflessly helping the Ukrainians. The people here have not sunk as deeply in the throes of the desire for consumer goods as citizens of some Western countries. European

¹ Kolesnikov, A., Volkov, D. Do most Russians support the war in Ukraine? In August, less than half of survey respondents (46%) reported that they “definitely support” the Russian military’s activities, with 30% saying that they “mostly support” it (figures that have barely changed since April). <https://www.project-syndicate.org/commentary/russian-public-opinion-ukraine-war-putin-approval-rating-by-andrei-kolesnikov-and-denis-volkov-2022-09>

² Pifer, S. The Russia-Ukraine war and its ramifications for Russia. December 8, 2022.

Union countries are now trying to hold on to the option of buying energy resources from Russia (practically financing their war expenses).¹ This means ensuring heating for the apartments of consumers (in a democracy these are also voters), filling their cars with fuel, seeing the growth of the GDP, and business profits, i.e., *living as usual*. This makes one suspect that it is difficult in a consumer society to make sacrifices for some other values, such as the freedom of Ukraine. For the understanding of values of war there must be reciprocity and participation in these values.

When Wojtyła describes contemporary individualism he sees the weakness of societies – the good of individuals is treated as if it is opposed to other people. Radical individualism carries denial of participation. Spiritual reciprocity has been lost in many aspects and people become frustrated and violent.

The basic principle of democracy is shifting from centralized power and subjection to *collaboration* and dialogue in “*agora*”. But the consumer society based on enjoyment denies development of delicate feelings, spiritual reciprocity, responsibility and solidarity. The feelings connected with the strongest impulses of humankind – fear and power – have started to overshadow all the other feelings including moral reciprocity. Bodily sensations at consumerist societies start prevailing over spiritual feelings. Disposition towards developing deep feelings, has diminished because their manifestation is hampered by the loud and aggressive mass society. Feelings of solidarity, love, helpfulness and reasonable altruism must be acquainted with and nurtured. They are in the sphere that is characterized by man’s *being*. But to *be* (not only to *have*) one must develop moral reciprocity.

Consumer goods are nice, but they are so comfortable that the truth is forgotten: the world is not only made of consumer goods, but also of suffering, sacrifice and love. Moral reciprocity for well-being, common responsibility for the planet Earth, mutual interest in development of all nations in peace is the credo of Eco-phenomenology. Moral reciprocity realized by communication contains a universal human dimension. Philosophical knowledge about the human being, *telos*, participation and communicativeness comes together with age-long confidence in personal self-development, common good, humanness, mutual understanding, hope, solidarity and love.

მაია კიულე

შექცევადი ურთიერთქმედების ცნება ეკოფენომენოლოგიაში

რეზიუმე

წარმოდგენილი ნაშრომის ავტორს ეკო-ფენომენოლოგია გააზრებული აქვს სიცოცხლის ფენომენოლოგიის არსებითი პრინციპების საფუძველზე. მსოფლიო ფენომენოლოგიის ინსტიტუტის ჟურნალის – „ანალექტა ჰუსერლიანას“ მრავალ-

¹ Russian oil sanctions are about to kick in. And they could disrupt markets in a big way, Published Thu, Dec 1, 2022, <https://www.cnbc.com/2022/12/01/russian-oil-sanctions-are-about-to-kick-in-and-they-could-disrupt-markets-in-a-big-way.html>

წლიანი გამოცემები თავისი სტილით, პათოსით და იდეური შინაარსით ძირითადად ადასტურებს ასეთი ინტერპრეტაციის შესაძლებლობას. ეკო-ფენომენოლოგია ცხადჰყოფს, თუ როგორ შეიძლება შევათავსოთ გონების ინდივიდუალური ინტენციონალობა საზოგადოებრივ ცნობიერებასთან. ინტენციონალობა, როგორც აზრის ჩამოყალიბების სემანტიკური აქტი, გულისხმობს შექცევადი ურთიერთქმედების პროცესს. სხვანაირად წარმოდგენელია ინდივიდუალური ცნობიერების ნაკადიდან ზოგად-ცნებით აზროვნებაზე გადასვლა. ეკო-ფენომენოლოგია შეეხება აზრის ფორმირების ონტოლოგიურ დინამიკას. ეს გახლავთ ხდომილების ქმედების ფილოსოფია. ხდომილება, კომუნიკაცია, ტელოსი, ინტერსუბიექტურობა; მენტალური აქტივობის ეს ფენომენები შექცევადი ურთიერთქმედების გზით საზღვრავენ ადამიანური შემეცნების ზოგად ჰორიზონტს. ინდივიდის ამ პროცესში ჩართვა არ ნიშნავს მის საერთო სოციუმში განწევრიანებას, არამედ ნიშნავს სოციალური ინტენციონალობის საერთო მიზნის დასახვას ადამიანთა ერთიანი მორალური პლატფორმის საფუძველზე.

ჩატარებული მსჯელობა საშუალებას გვაძლევს, გავანალიზოთ და შევაფასოთ რუსეთ-უკრაინის მილიტარული კონფლიქტის ფაქტი. სტატიაში ნაჩვენებია, რომ ამ შემთხვევაში ხდება შექცევადი ურთიერთქმედების პრინციპის სრული დარღვევა და ზოგადად, ერთიანი ფენომენოლოგიური ინტენციონალობის დეორიენტაცია, რაც გამოორიცხავს ერთიან ზნეობრივ პოზიციას და აუფასურებს საერთო ადამიანურ ღირებულებებს დაპირისპირებულ მხარეთა შორის.

თეატრალური გარდასახვის ფენომენოლოგია

როლის თამაში და მსახიობური გარდასახვა არ წარმოადგენს თეატრალური ხელოვნების და საერთოდ ხელოვნების პრიორიტეტს. გარდასახვის მოვლენა ყოფიერების უღრმესი, ფუნდამენტური ფენომენია, რომელიც სიცოცხლის ინდივიდუალობისა და განუმეორებლობის, მეორე მხრივ კი, მისი ზოგადარსობრივი მოცემულობის აუცილებელ სინთეზს გულისხმობს.

ყოფიერებაში ერთდროულად მიმდინარეობს ინდივიდუალიზაციისა და გლობალიზაციის პროცესი. ყოველი ინდივიდუალური არსებობა განუმეორებელია, მაგრამ, მეორე მხრივ, სამყაროში არსებობს წესრიგი და კანონზომიერება, რაც გარკვეულ რეგულარობას, ანუ ინდივიდუალურ მოვლენათა განუმეორებადობას გულისხმობს. არსებობის განუმეორებლობის და განუმეორებადობის ფენომენოლოგიური ერთიანობის ასახსნელად ჩვენ მივმართავთ ე.წ. „როლების თეორიას“. ჩვენი ღრმა რწმენით, სამყაროს მოვლენებს ახასიათებს ურთიერთჩანაცვლების და ერთმანეთში გარდასახვის უნარი. გარკვეულ სიტუაციაში ერთმა მოვლენამ შეიძლება შეასრულოს მეორე მოვლენის როლი და, ამავე დროს, შეინარჩუნოს საკუთარი, ინდივიდუალური სახე. ასეთი ურთიერთჩანაცვლება მოვლენათა მსგავსების, რეგულარობისა და აქედან, სამყაროს წესრიგისა და კანონზომიერების გარანტიას, რომელიც სწორედ მსახიობური გარდასახვის გზით უკავშირდება სიცოცხლის და, ზოგადად, ყოფიერების ინდივიდუალობის პრინციპს. რაც მეტად განუმეორებელი და უნიკალურია მოვლენა, მით მეტად მიისწრაფვის ის, გარდაისახოს სხვა მოვლენაში და ამ გზით ეზიაროს ზოგადარსობრივ წესრიგს. ეს ხდება რეალობაში და ეს ხდება ხელოვნებაშიც.

სიცოცხლის ფენომენოლოგიასთან შედარებითი ანალიზის გზით (1) შეიძლება ვაჩვენოთ, რომ პიროვნული გარდასახვის ეს ფენომენი სცილდება როგორც თეატრის სცენას, ასევე ადამიანური სამყაროს არეალს და ყოფიერების ინდივიდუალობისა და ზოგადარსობრივი მთლიანობის ჰარმონიულობის პრინციპიდან იღებს სათავეს (2).

* * *

თეატრალური ხელოვნების ფენომენოლოგიასთან დაკავშირებით მნიშვნელოვანია გარდასახვის პროცესის ფსიქოლოგიური და ფენომენოლოგიური ანალიზი.

მსახიობური გარდასახვა სტანისლავსკის სისტემის მიხედვით პირობითად სამ საფეხურად შეიძლება დავეყოთ:

- I. მსახიობს საკუთარი თავი გადააქვს გარდასახვის ობიექტში. ამ დროს ის ხელმძღვანელობს პრინციპით: როგორ მოვიქცეოდი მე ჩემი გმირის ადგილზე.
- II. ასეთი გადატანის შედეგად ხდება მსახიობის შინაგანი სამყაროს გაფართოება, გამდიდრება და ერთგვარი შინაგანი აქტივაცია. მსახიობი აღარ არის იდენტუ-

რი საკუთარი თავის მიმართ. იგი ერთდროულად მოიცავს მე-სა და სხვას (პერსონაჟს). იგი თავის თავში ეძებს და ქმნის ისეთ მომენტებს, რომლებიც შეესაბამებიან გასათამაშებელ გმირს. ამ გარდამავალ ეტაპზე მსახიობი გაორებულია. არსებობს ბარიერი მის შინაგან სამყაროსა და სცენურ განსახიერებას შორის.

- III. ბარიერი ქრება. მსახიობი თავის გაფართოებულ შინაგან სამყაროში ახდენს სელექციას. იგი ჩამოიშორებს ყოველივე პირადულს და ინარჩუნებს მხოლოდ იმ სულიერ პლასტებს, რომლებიც შეესაბამებიან წარმოდგენის გმირს. გარდასახვა მთავრდება. მსახიობი სრულიად ერწყმის თავის როლს. მისი ფსიქოემოციური სამყარო გმირის შინაგან რეალობას ემთხვევა.

უპირველეს ყოვლისა, უნდა შევნიშნოთ, რომ ამ ეტაპობრივ გადასვლებში ერთგვარ სირთულესთან გვაქვს საქმე.

სირთულეს ის ქმნის, რომ უნდა გავითვალისწინოთ ამ პროცესისა და მისი სივრცის შეუქცევადობა. ეს ნიშნავს, რომ მე-დან სხვაში გადასვლის ყოველი ეტაპი მოითხოვს რაღაც შინაგან ძალისხმევას, რომელიც არ ექვემდებარება კონტროლს, რადგან მე ვარ ამ ძალისხმევის არა მხოლოდ სუბიექტი და მიზეზი, არამედ ობიექტი და შედეგიც. მე, როგორც ობიექტი, ჩემი ძალისხმევის შედეგად შეუქცევადად ვიცვლები. ამიტომ, როცა გადამაქვს ჩემი თავი სხვის სახეში, სხვის სივრცედროულ სიტუაციაში, ეს „სხვა“ გადატანის აქტის განუზღვრელობის გამო მოწყვეტილია ჩემს საწყის „მე“-ს. მე არ შემიძლია ამ განუზღვრელობის განსაზღვრა და ამდენად მისი გამორიცხვა პერსონაჟის ფარგლებიდან. ეს იმას ნიშნავს, რომ მე არ შემიძლია აბსტრაქტულად, ყოველგვარი რისკისა და სულიერების რაღაც დანახარჯის, რაღაც მსხვერპლშენიშვნის გარეშე გარდავისახო სხვაში. ყოველი ასეთი გარდასახვის დროს რაღაც შეუქცევადად იცვლება ჩემს არსებაში და მე უკვე ვეღარ ვუბრუნდები საკუთარ თავს. ამიტომ სტანისლავსკის თანდათანობითი გარდასახვის სისტემა არის პირობითობა, რადგან ეს სისტემა გულისხმობს, რომ არსებობს საწყისი „მე“-ს რაღაც უწყვეტი კონტინიუმი, რომელიც როლში შეჭრისას, შინაგანი აქტივაციის გზით, იმდენად ფართოვდება, რომ წვდება და მოიცავს როგორც თავის თავს, ასევე სხვის (გმირის) შინაგან სამყაროს. ამ საერთო მომცველობის, როგორც ერთიანი პლატფორმის საფუძველზე შეგვიძლია სრულიად უმტკივნეულოდ, ყოველგვარი სულიერი ძვრების გარეშე გარდავისახოთ სხვაში.

სინამდვილეში ასეთი ერთიანი პლატფორმა არ არსებობს. არ არსებობს მე-ს უწყვეტი კონტინიუმი, რომელიც შესძლებდა სხვადასხვა „მე“-თა (როგორც თავისთავად პიროვნებათა) შინაგანი სამყაროების გაერთმინებულს. უფრო სწორად, ასეთი ყოვლისმომცველი, უწყვეტი „მე“ იყო კლასიკური მიახლოება, რომელსაც რეალური მნიშვნელობა ჰქონდა სამყაროს კლასიკურ აღქმაში, სადაც ყოფიერება დანახული იყო და ამდენად არსებობდა როგორც მონოლოგიური სისტემა, ამოზრდილი ერთი, უწყვეტი, აბსოლუტური სუბსტანციიდან, რაც მისი სრული წვდომისა და დეტერმინაციის პერსპექტივას ქმნიდა.

ჩვენ რომ გვეთქვას, რომ დღევანდელობამ უბრალოდ უარყო ეს კლასიკური მოდელი და დაამკვიდრა სამყაროს ახალი ე. წ. „პოლიფონიური“ მოცემულობა, სადაც ყველას და ყველაფერს ალარა აქვს ერთი საფუძველი, ეს იქნებოდა საკითხის გამარ-

ტივება, რადგან ხელიდან გაგვიქრებოდა ის არსებითი ნიუანსი, რომლითაც გვხიბლავს თანამედროვე აზროვნების ფენომენოლოგია.

თემისადმი ფენომენოლოგიური მიდგომა მოითხოვს სამყაროს კლასიკური ხედვის არა უარყოფას, არამედ შემოსაზღვრას, მის, ასე ვთქვათ, „ბრჭყალებში ჩასმას“. ეს, კერძოდ, ჩვენს შემთხვევაში ნიშნავს „მე“-ს უწყვეტი კონტინუუმისა და აქედან სტანისლავსკის სისტემის არა გაუქმებას, არამედ შემოსაზღვრას. სისტემას თითქოს ნიადაგი ეცლება ფეხქვეშ და ობიექტურ რეალობას მონყვეტილი რჩება როგორც ფენომენი, როგორც ცნობიერებიდან აღმოცენებული კონსტრუქცია, როგორც საკუთრივ მეთოდი, ქეშმარიტებაზე პრეტენზიის გარეშე, როგორც ერთგვარი პირობითობა, როგორც თამაშის წესი, რომელსაც ძალა აქვს მხოლოდ შემოსაზღვრულ ვითარებაში და არა როგორც გარდასახვის აუცილებელი, ობიექტურობისა და რეალობას მიჯაჭვული გზა.

ამიტომ, დღეს, ფენომენოლოგიის შუქზე, სტანისლავსკის უწყვეტი გარდასახვის სისტემამ შეიძლება იმუშაოს ამ პროცესისადმი თვით გარდამსახველის ერთგვარი ირონიული დამოკიდებულების ფარგლებში. ეს ირონია უარყოფასა და ნიჰილიზმს კი არ ნიშნავს, არამედ ამ სახეცვლილების პირობითობის განცდას აღნიშნავს, თამაშის იმ წესის მუდმივ შეხსენებას, რომლის თანახმად, ჩვენ ვივინყებთ განსახიერებულ სახეთა განუმეორებლობას და სულის უწყვეტობის დაშვების საფუძველზე შესაძლებლად მიგვაჩნია სრული შეღწევა, სრული გარდასახვა ნებისმიერ სახეში.

ასეთი ირონიულ-დისტანციური დამოკიდებულებით საკუთარი გარდასახვისადმი ჩნდება მსახიობის გაუცხოება თავისი თავის როგორც გათამაშებული გმირის მიმართ. ეს გაუცხოება გაორებასაც იწვევს. ერთი მხრივ, მსახიობი, როგორც ჩართული სრული გარდასახვის პროცესში, ცდილობს, მთელი ძალისხმევით, ბოლომდე შინაგანად შეერწყას გმირს, მეორე მხრივ კი, მას გაცნობიერებული აქვს ამ გარდასახვის შეუძლებლობა, პირობითობა, ამიტომ ის ღიმილით დასცქერის თვითგარდასახვის სრულიად გულწრფელ მცდელობას; ის გარედან აკვირდება და განიცდის, როგორც თამაშს, იმას, რასაც მისი პირველი „მე“ ქმნის სრული სერიოზულობით, გულწრფელად, როგორც სინამდვილეს.

მნიშვნელოვანია, რომ შეუძლებელია ამ ორი „მე“-ს გაერთიანება. გაერთიანებისთვის აუცილებელია რაღაც უწყვეტი, ერთიანი საფუძვლის დაშვება, მაგრამ როგორც ვნახეთ, მსახიობის მეორე, ირონიულ-პირობითი „მე“, იმყოფება ამ დაშვების, ამ შეთანხმების ფარგლებს გარეთ. მისთვის უწყვეტი „მე“ არის პირობითობა და არა რეალობა, ამიტომ ვერ დაეყრდნობა მას, როგორც საფუძველს, როგორც ნამდვილს.

მსახიობის ამ გაორებაში არავითარი დიალექტიკა და სინთეზი არ შეიძლება მოხდეს. ეს არის ორი, ურთიერთს მონყვეტილი „მე“, რომლებმაც შეიძლება მხოლოდ სხვადასხვა მხრიდან შეავსონ ერთმანეთი. ამიტომ მსახიობის თვითგაუცხოებაც დაუძლეველია და გმირში გარდასახვაც შესაძლებელია ამ გარდასახვის პირობითობის, მისი როგორც თამაშის და არა როგორც სინამდვილის განცდის საფუძველზე.

ამრიგად, ჩვენ ვხედავთ, თუ როგორ მიგვიყვანა თანამედროვე აზროვნების ფენომენოლოგიამ გაუცხოების მეთოდთან.

ცვალებადობის მეორე გზა, რომელსაც ეჭი გროტოესკი გვთავაზობს, სამყაროს პოლიფონიური მოცემულობიდან ამოდის. აქაც ნუ დაგვაზიწყდება, რომ მოხსნილია ამ მსოფლგანცდის ჭეშმარიტება-მცდარობის საკითხი. სამყაროს არაერთგვაროვნება აქსიომას ან მტკიცებას კი არ შეადგენს, არამედ პოსტულატს, ანუ დაშვებას წარმოადგენს; წარმოადგენს თამაშის ახალ წესს, რომლის თანახმად, არ არსებობს არავითარი უწყვეტი კონტინუუმი, რომელიც, როგორც ზოგადობა, გააერთმნიშვნელებს და ერთმანეთში გარდასახავს ორ განსხვავებულ სახეს. ყოველი გადასვლა ერთი სახიდან მეორეში (მე-დან გმირში) არის ნახტომი შეუცნობელში, შეუქცევადი სულიერი ძვრა, რომელიც ჩემგან სპონტანურ ძალისხმევას, შთაგონების რისკსა და თავგანწირვას მოითხოვს. საქმე უმტკივნეულო, აბსტრაქტულ, ცნობიერ გარდასახვასთან კი არა გვაქვს, როცა მე, როგორც მე, არ ვიკარგები და ბოლომდე გავდევ საკუთარ ცვალებადობას, არამედ ჩემს ყოფნა-არყოფნასთან, ჩემს არსებობასთან, რამეთუ მე მთლიანად ჩავარდნილი ვარ გარდასახვის მორევში და არავითარი წინასწარი გარანტია, თუ რა გამოვა აქედან, არ არსებობს.

წვრთნა და მეთოდი აქ ამაში მდგომარეობს, რომ მსახიობი აღმოჩნდეს ისეთ პირობებში, ისეთ სიტუაციაში, მივიდეს იქამდე, რომ მასში იმპულსურად მოხდეს ეს შეუცნობელი, შინაგანი გარდატეხა, რომლის შედეგადაც დაიბადება სამყაროში ახალი, ერთადერთი და განუმეორებელი სახე. სახე, რომელიც განირჩევა როგორც ლიტერატურული პირველსახიდან და აქამდე ნათამაშევი როლებიდან, ასევე მსახიობის სანყისი მე-დანაც. მისი, როგორც ფენომენის, უკან დგას არა როლი და ლიტერატურული ხატი, არამედ მოცემულ კონკრეტულ სიტუაციაში გარდასახვის ცოცხალი აქტი, შესაძლებლობათა ღია ჰორიზონტითა და ზღვარზე დაჭერილი თვით გარდასახვის წმინდა ინტენციონალური ნაკადით, რომელშიც ვლინდება მისი განუმეორებელი არსებობა.

აი, ასე შეიძლება გავიზიაროთ მსახიობური გარდასახვის კლასიკური და თანამედროვე ტენდენციები. არსებითი აქ ორი მიმართულებაა: პერფორმერის ხელოვნება (ეჭი გროტოესკი) და გაუცხოების მეთოდი (ბრეხტი). ორივე კონცეფცია გულისხმობს, რომ გარდამსახველის „მე“ არ წარმოადგენს რაღაც უწყვეტ კონტინუუმს, რომლის საფუძველზე შესაძლებელი იქნებოდა ცხოვრების სფეროდან წარმოდგენის სამყაროში გადასვლა, საკუთარ მედში შინაგანი ძვრებისა და შეუქცევადი დანაკარგების გარეშე. გაუცხოების პრინციპი თვლის, რომ ასეთი სრული სახეც-ვლილება შეუძლებელია, ამიტომ ყოველ სცენურ განხორციელებას პირობითობად მიიჩნევს, ინარჩუნებს რა ირონიის გზით გარკვეულ დისტანციას მის მიმართ და ავსებს მას გარედან ავტორისეული კომენტარებით.

ეჭი გროტოესკი თვლის, რომ „მე“-დან გმირში გარდასახვა არ არის შეუძლებელი, მაგრამ ვინაიდან მე ვარ განუმეორებელი და ერთადერთი, ანუ არ ვარსებობ უწყვეტი კონტინუუმის სახით, ამიტომ ჩემი განსხვავებაც უნდა მოხდეს არა თანდათან, არა ეტაპობრივად, არამედ ერთბაშად, ნახტომისებურად. მე შეუცნობელში გადავდივარ პირადი რისკითა და გაბედულობით, უკან მოხედვისა და წინასწარი გა-

რანტიების გარეშე. როდესაც მე ვიჭერ ჩემი გმირის ემოციას, მე უკვე აღარ ვარ მე, გავდივარ ჩემი შინაგანი სამყაროდან სრულიად ახალ რეალობაში; ეს ემოცია ჩემთვის არის არა ფსიქოლოგიური განცდა, არამედ ეგზისტენციის, ყოფიერების ელემენტი. ამ ემოციას ფესვი აქვს გადგმული არა მხოლოდ ჩემს სულიერ სფეროში, არამედ რეალურ სამყაროში. სწორედ ამიტომ გროტოვსკის შემოქმედების საგანია არა შინაგან სულიერ იმპულსთა გარე გამოხატულება (როგორც ეს სტანისლავსკის სისტემაში ხდებოდა), არამედ თვითონ ეს სულიერი იმპულსი, არა როგორც ფსიქოლოგიური მომენტი, არამედ როგორც რეალობის ელემენტი.

დასკვნის სახით შეიძლება გვეთქვას, რომ თანამედროვე ტენდენციები გარდასახვის ხელოვნებაში არ არის შემთხვევითი. მათ საფუძვლად უდევს სამყაროს კლასიკური, ერთიან სუბსტანციაზე დაყვანილი მოდელის რღვევა და მისი ე. წ. პოლიფონიური მოცემულობის დამკვიდრება, საიდანაც ყოფიერება დანახულია არა ობიექტური რეალობის სახით, არამედ მოჩანს როგორც სუბიექტი, როგორც ერთადერთი და განუმეორებელი „მე“-ს მარადცოცხალი, შეუქცევადი დინება.

* * *

განხილულ პრობლემათა შუქზე მეტად საინტერესოა მსახიობის ცნობიერების ნაკადის შეჭრა თანამედროვე თეატრის ფენომენოლოგიაში.

ლიტერატურასა და ხელოვნებაში, ცნობიერების ნაკადის ტექნიკის მიზანს აზროვნების პირველ-იმპულსური მოძრაობის, მისი ცოცხალი, ჯერ მოუწესრიგებელი მდგომარეობის გადმოცემა შეადგენს.

პრობლემა აქ ისაა, რომ შეუძლებლობის წინაშე ვიმყოფებით:

შეუძლებელია, უშუალოდ გადმოვცე ის, რაც ჩემს ცნობიერებაში ხდება, რადგან გადმოცემის პროცესი (თუკი ეს არის რეალური აქტი) შეუცნობლად ცვლის და ასხვაფერებს იმას, რაც უნდა გადმოვცე. თუკი ჩემს გონებაში თავისთავად მიედინება ასოციაციათა ნაკადი, როგორც კი შევეცდები მის შემეცნებას და გამოთქმას, მე უკვე ვარღვევ მის სპონტანურ დინებას და შემაქვს მასში შეუქცევადი ცვლილებები. ამ ცვლილებებს მე ვერ დავაფიქსირებ და ვერ გამოვრიცხავ ცნობიერების თავდაპირველი მდგომარეობის აღდგენის მიზნით, რადგან აზროვნება როგორც ყოფიერების აქტი, ირაციონალურია და მისი ზემოქმედება, მის მიერ შეტანილი შემოფთება ცნობიერების ველში კონტროლს არ ექვემდებარება.

გამოდის, რომ შეუძლებელია იმის მიღწევა, რაც დავისახეთ მიზნად. შეუძლებელია უშუალოდ გადმოვცე ის, რაც ჩემს გონებაში ხდება. მიუხედავად ამისა, ლიტერატურასა და ხელოვნებაში არსებობს „ცნობიერების ნაკადის ტექნიკა“. ფაქტია ისეთ ნაწარმოებთა არსებობა, სადაც ფიქრისა და ასოციაციის ნაკადი თითქოს უშუალოდ არის გადმოცემული.

ვფიქრობთ, ამ პარადოქსის ახსნა ასე შეიძლება:

როდესაც ვლაპარაკობთ ცნობიერების პირველ ნაკადზე, ჩვენ პირდაპირი აზრით არ ვგულისხმობთ მას. რა თქმა უნდა, ყოველივე ის, რაც წინ უძღვის ჩემს სიტყვასა და გააზრებას, ის, რაც ჩემი სულიერი მოძრაობის პირველსაწყისს შეადგენს, ირაციონალური და შეუცნობელია ზემოთ განხილულ მიზეზთა გამო. ამიტომ

აქ იგულისხმება არა ის, რომ მე როგორღაც შევდივარ შეუცნობელში და ვწვდები იმას, რისი წვდომაც ეწინააღმდეგება ჩემი გონითი რეფლექსიის და ასახვის პრინციპებს. არა! რაც არ უნდა მიუუახლოვდეთ აზროვნების პირველ იმპულსს, მაინც ყოველთვის საქმე გვექნება უკვე გააზრებულ და სიტყვაში გამოხატულ შედეგთან, საიდანაც შეუძლებელია სანყისი ელემენტის გამოყოფა. ამიტომ, აქ ლაპარაკია არა ცნობიერების პირველ ნაკადზე, არამედ მეორად შედეგზე, რომელიც მნიშვნელობს ჩვენთვის როგორც ფიქრის პირველი იმპულსი. არის თუ არა სიტყვით გამოხატულ ასოციაციათა ჯაჭვი მართლაც ის, რაც უშუალოდ ხდება ადამიანის გონებაში? – საკითხი ასე არ დგას. მთავარია, რომ მე ვანიჭებ მას ცნობიერების უშუალო ნაკადის მნიშვნელობას. მე განვიცდი მას, როგორც ჩემი სულის სანყისს, თავისთავად მოძრაობას. საქმე მნიშვნელობის მინიჭების აქტშია, მის ღირებულებრივ შეფასებაშია და არა ნამდვილ ვითარებაში. იმას, რაც ხდება ჩემი გონების სფეროში, მნიშვნელობს ჩემთვის, როგორც ცნობიერების ნაკადი; თუმცა ის, როგორც შემოქმედების და გააზრების შედეგი, უკვე აღარ ემთხვევა მას.

ასეა, რომ ჩვენ აქ წარმოვადგენთ ცნობიერების ნაკადს არა პირდაპირი, არამედ გადატანითი აზრით, მაგრამ თვით აზრის ეს გადატანა, ანუ აზროვნების პროცესისთვის ცნობიერების ნაკადის მნიშვნელობის მიცემა სავსებით რეალური აქტია, რომელსაც მე უშუალოდ ვიჭერ აზრის ასეთი გადატანის დროს. ანუ, როცა მთელ რიგ ქმედებებს მე განვიცდი არა უშუალოდ, არამედ როგორც სიმბოლოებს, რომლებიც აღნიშნავენ იმას, რაც ამ ქმედებებს უსწრებს წინ, მაშინ თვითონ ეს განცდა, სიმბოლიზაციის აქტი უშუალოდ და რეალურად ხდება. რაღაც ნამდვილს მე ჩემს ცნობიერებაში ვწვდები ამ ნამდვილისგან გაუცხოების და მისი ღირებულებრივი გადაფასების დროს. მე ვიცი, რომ შეუძლებელია ცნობიერების ნაკადის უშუალო გადმოცემა, ამიტომ მე მას გადმოვცემ გადატანითი აზრით. აზროვნების უკვე კრისტალიზებულ შედეგს ვანიჭებ ცნობიერების ნაკადის მნიშვნელობას, განვიცდი მას, როგორც სიმბოლოს, უფრო ზუსტად, როგორც ნიშანს, რომელიც გაუცხოებულია საკუთარი თავისგან და სულ სხვა პროცესს აღნიშნავს. ამ გაუცხოების, მნიშვნელობათა გადატანის დროს ხდება თვითონ გადატანის აქტის პირდაპირი რეალიზაცია, ანუ რაღაც ნამდვილის გადმოცემა, რაც მართლაც ხდება ჩემს აზროვნებაში. ეს აქტი გახლავთ ცნობიერებაში არსებული ერთადერთი სინამდვილე, რომელსაც პირდაპირ, უშუალოდ ვწვდები გაუცხოების პროცესში. სწორედ ამიტომაც შეგვიძლია ვთქვათ, რომ აზროვნების პირველი, ძირეული ყოფიერება, ანუ ცნობიერების პირველი ნაკადი ჩვენ გვეძლევა, როგორც მნიშვნელობის მიცემის, ან მნიშვნელობათა ცვალებადობის პროცესი, რომელიც თან ახლავს გაუცხოების პროცესს.

ამრიგად, მივიღეთ ასეთი შედეგი:

აზროვნების ელემენტი უნდა გაუცხოვდეს საკუთარი თავისგან და იქცეს სხვა არსის აღმნიშვნელ სიმბოლოდ. მხოლოდ ამ გარდასახვის დროს ვლინდება ის, როგორც არსებული და უშუალოდ გვაჩვენებს თავის სინამდვილეს, როგორც სულიერ რეალობას.

აქედან, აზროვნებაში, ხელოვნებაში, მათ შორის თეატრშიც, ყველგან, სადაც ამოცანად ვისახავთ, გავარღვიოთ ფიზიკური თუ მხატვრული ობიექტების წრე და

ვნდეთ საკუთრივ ფიქრისა და შემოქმედების პროცესს, როგორც რაღაც ცოცხალსა და ეგზისტენციალურს, გვჭირდება გაუცხოება, გარდასახვა, სიმბოლიზაცია, მოკლედ, გვჭირდება რიტუალი.

რიტუალის კანონიკური განმარტება ასეთია: ისტორიულად ან სპეციალურად ჩამოყალიბებულ ქმედებათა სისტემა, უშუალოდ მოკლებული მიზანდასახულობას, აზრს, მაგრამ დატვირთული როგორც სიმბოლო, რომელსაც მოაქვს გარკვეული სოციალური მიმართება, ღირებულება, ავტორიტეტის განცდა და ა. შ.

თუკი რიტუალს შევხედავთ, როგორც აზრის ეგზისტენციალური დინამიკის ნიშანს, მაშინ რიტუალი იქნება არა სიმბოლო, არამედ სიმბოლოდ ქმნადობის გამოხატულება, რადგან აზროვნება არსებობს არა როგორც საგანი, არამედ როგორც პროცესი და ამ პროცესის პირდაპირი ტრანსლიაცია ხდება არა სიმბოლოთა უძრავი ქსელის გზით, არამედ იმ განუსაზღვრელ ზოლში, სადაც იქმნება ღირებულება, მნიშვნელობები გადადიან ერთმანეთში, სადაც ხდება სიმბოლოთა თამაში. მთავარია არა მნიშვნელობა, არამედ მნიშვნელობის მიცემის აქტი. ამ პროცესში ფეთქავს აზროვნება, როგორც ცოცხალი არსი.

ამიტომ, რიტუალის ჩვენი განმარტება ასეთი იქნება: ქმედებათა სისტემა, პროცესი, რომლის შედეგადაც იქმნება სიმბოლო და ყალიბდება გარკვეული ღირებულებრივი მიმართება.

იმისათვის, რომ ხელოვნების ნაწარმოებმა შეგვიყვანოს ცნობიერების ნაკადში, უნდა შესრულდეს რიტუალი, რომელიც არ დაიყვანება მთელ რიგ სიმბოლოებზე და მათ შესატყვის შინაარსებზე. რიტუალი წარმოგვიდგება როგორც ერთგვარი განუზღვრელობა, როგორც სიმბოლოთა გაჩენისა და მათი შემდგომი ცვალებადობა – თამაშის ღია პერსპექტივა. მხოლოდ რიტუალის ამ სრულ ღიაობაშია შესაძლებელი შევცუროთ ცნობიერების ნაკადში და მოვახდინოთ ნამდვილი აზროვნების აქტი (კი არ გადმოვცეთ აზრი, არამედ შევქმნათ ის).

ბერტოლდ ბრეხტი გრძნობს ამ შემოქმედებითი აქტის აუცილებლობას. ბრეხტის თეატრი „ღია“ თეატრია, სადაც რიტუალი არ ამოიწურება იმ სიმბოლოებითა და მნიშვნელობით, რაც ნაწარმოების მიხედვით უნდა შეიქმნას. რიტუალი ღიაა ამ მნიშვნელობათა აღქმის მიმართაც. ის მაყურებელს გაურკვეველობაში ამყოფებს. სცენა მას პირდაპირ კი არ აწვდის სათქმელს, არამედ გზას უხსნის თავისი საკუთარი ძალებით მივიდეს იქამდე, რაც ავტორმა შექმნა. მაყურებლის მიერ განუვლი შრომა აქ ისეთივე შემოქმედებაა, რომლის შედეგად ადამიანი განიცდის სხვის ნაწარმოებს, როგორც საკუთარი აზროვნების უნიკალურ შედეგს და სწორედ ამ თვითგანცდით აღწევს ერთიანობას ავტორთან.

„გაუცხოების ეფექტი“, რომლის შესახებაც გვესაუბრება ბრეხტი (3), არის გზა, გავარღვიოთ თეატრის ილუზორულობა და რაღაც რეალური შევთავაზოთ მაყურებელთა დარბაზს. ჩვენი მხრიდან დავამატებდით, რომ ლაპარაკია არა ცხოვრების სინამდვილეზე, არამედ აზროვნების რეალობაზე, რაც საზრისის შეძენისა და მნიშვნელობის მიღების, მოკლედ, ღირებულებათა ქმნადობის ნამდვილობაში მდგომარეობს. მაყურებლის აღქმა და მაყურებელთან კონტაქტი ნაწარმოების ელემენტია. ნაწარმოებს თითქოს აღარ სჯერა იმ გამონაგონის, რომელიც ავსებს მის სტრიქო-

ნებს და მიზანსცენებს, მართლაც მომხდარის სახით; თუმცა არც იმაშია დარწმუნებული, რომ ის მხოლოდ ცნობიერების თამაშია და სხვა არაფერი.

ეს ეჭვი გააუცხოებს და კრიტიკულ მიმართებაში ამყოფებს ნაწარმოებს საკუთარ თავთან. მხატვრული ნაწარმოები გაურკვევლობის ზღურბლზე დგას. რა არის ის, პირობითობა, გამონაგონი თუ ცხოვრების სარკე? ნაწარმოები არის არა რომელიმე პასუხი ამ შეკითხვაზე, არამედ თავად ეს შეკითხვა საკუთარი თავის მიმართ. დეკარტეს ეჭვის პოზიციიდან შეიძლება ითქვას, რომ მხატვრული არსის ყოველი ცალსახა გადანყვება არის საეჭვო, მაგრამ თვითონ ეს დაეჭვება საკუთარ თავში არის უეჭველი და ნამდვილი. მხატვრული ქმნილება მაშინ იხსნება როგორც სინამდვილე, როგორც ყოფიერება, როცა არ არის გადახრილი არც გარე სამყაროს და არც ავტორის ცნობიერების მხარეს. ნაწარმოები თამაშობს ამ ორ პოლუსს შორის, ინარჩუნებს შუა, გარდამავალ მდგომარეობას, არც ცხოვრების ასახვაა და არც ავტორის სუბიექტურობის გამოხატვა, ერთიც არის, მეორეც, რადგან ერთადერთი გარკვეული და ნამდვილი, რაც აზროვნებიდან და კერძოდ მხატვრული აზროვნებიდან შეიძლება მოვიდეს ჩვენთან, ეს გახლავთ მუდმივი დაეჭვება საკუთარ თავში, რომელიც ყველაფერს კითხვის ნიშნის ქვეშ აყენებს და ამდენად ცხადყოფს საკუთარ თავს, როგორც დაეჭვების ნამდვილად მომხდარ ფაქტს.

გაურკვევლობაში ყოფნა, სულისა და გარე სამყაროს მნიშვნელობებს შორის თამაში, ალაგზნებს მაყურებლის კრიტიკულ ინტერესს, ბიძგს აძლევს მის შემოქმედებით აღქმას. ნაწარმოები ისე უნდა იქნას მოწოდებული, რომ დარბაზი სულ მუდამ არჩევანის ზღურბლზე იდგეს. მაყურებელი არ უნდა ჩაიკეტოს ტექსტის ერთ ინტერპრეტაციაში. როგორც კი ის მოახდენს არჩევანს და გარკვეულად გაიგებს გაგონილსა და ნანახს, სიმბოლოთა მომდევნო ნაკადმა კვლავ ეჭვის ქვეშ უნდა დააყენოს ის, გაგების ახალი შესაძლებლობა შესთავაზოს მას, ამ შესაძლებლობის შემდგომი უარყოფის პერსპექტივით და ა. შ.

საბოლოო ჯამში, შემსრულებელიც და აღმქმელიც სულ მუდამ გადადის შეცნობის წერტილიდან შეუცნობელში. მხატვრული სანახაობა არ აძლევს მას რომელიმე გაგებაზე შეჩერებისა და სულის მოთქმის საშუალებას. ახალ ვარიანტს ცვლის ვარიაციათა ახალი შესაძლებლობა, რის შედეგადაც ადამიანს ვერ უყალიბდება ერთი, გარკვეული აზრი ნაწარმოების შესახებ, სამაგიეროდ უჩნდება განცდა, რომ ის შეხებაშია რაღაც ცოცხალთან და ყოფიერთან, რომელიც ამოუწურავია გაგებისა და ინტერპრეტაციის თვალსაზრისით. ამ განცდის გზით ის რეალური ყოფიერება, რომელსაც მხატვრული ნაწარმოები შეიცავს თავის თავში, გადადის სცენიდან დარბაზში, ავტორიდან მაყურებელში. ამ ყოფიერების გახსნისა და რეალიზაციის საშუალებაა ნაწარმოებში გამოხატული ირონია და ეჭვი წარმოდგენილი სამყაროს მიმართ, სინამდვილის პრეტენზიით რომ გამოდის სცენაზე; თუმცა ეს ეჭვი მიუღებლადაც არ სცნობს ამ პრეტენზიას და ნაწარმოებს, როგორც მხოლოდ წარმოდგენასაც, კითხვის ნიშნის ქვეშ აყენებს.

ასე რომ, „ღია“ მხატვრული ნაწარმოების ეგზისტენციალური საზრისი, ამ საზრისის გამუდმებულ ძიებასა და დადგენაში მდგომარეობს. მხოლოდ ამ ძიების დროს ვლინდება ის, როგორც არსებული, როგორც ცნობიერების ცოცხალი ნაკადი.

იქნებ, ამიტომაც, ასე ხაზგასმით მოითხოვს ბრეხტი, რომ მსახიობი მხოლოდ ნაწილობრივ შევიდეს როლში. ის კი არ განასახიერებს, არამედ მხოლოდ მოგვითხრობს თავისი გმირის შესახებ. გარდასახვა ხდება იმდენად, რამდენადაც ეს ესაჭიროება მთხრობელს, წარმოგვიდგინოს თავისი პერსონაჟი და არა იმდენად, რომ მან შეგვიქმნას ილუზია, თითქოს თვით არის ის, ვის შესახებაც მოგვითხრობს.

უფრო ზუსტად, სცენაზე არ გვევლინება არც პერსონაჟი და არც მთხრობელი. სცენაზე გვევლინება მსახიობი, რომელიც დგას ე. წ. „მესამე პოზიციაში“. ეს გახლავთ გაუცხოება თხრობის როგორც ობიექტისგან, ასევე სუბიექტისგან. ჩვენ თვალწინ ვიღაც მეტყველებს და მოქმედებს, რომლისთვისაც აშკარად ვინროა როგორც პერსონაჟის, ასევე ავტორის ნილაბი. მას არა აქვს არც სახე, არც სახელი (თუმცა ეს უსახობა გარკვეული მხატვრული სახით შეიძლება იქნას წარმოდგენილი). ის წამდაუნუმ მიგვანიშნებს ვილაცის ან რალაცის შესახებ, მაგრამ მინიშნება სულ იცვლება, ეჭვი ეჭვადვე რჩება, რადგან მთავარია შეკითხვის დასმა და არა კონკრეტული პასუხი, რომელიც ერთ მნიშვნელობას დაადგენს, სხვა შესაძლებლობებს კი მოსპობს. „მესამე პოზიცია“ შეკითხვის მდგომარეობაა, გაურკვევლად ყოფნაა გმირსა და მთხრობელს შორის. აქ ეჭვი ამსხვრევს ნებისმიერ ნილაბს და ნამსხვრევებს იქით ხედავს თავისთავს, როგორც ეჭვს, როგორც აზროვნების აქტს.

რეჟისორი რობერტ სტურუა ზუსტად გრძნობს ამ არსებით ნიუანსს ბრეხტის თეატრში. პიესის წამყვანი მასთან გამუდმებით თამაშობს მთხრობელსა და პერსონაჟს შორის. ორაზროვნება, ერთ პოლუსზე არშეჩერება ამძაფრებს ჩვენს ინტერესს და სულ შეკითხვის ქვეშ გვამყოფებს; „არის ეს მართლაც ის, ვისაც წარმოგვიდგენს?“ წამყვანი, რომელიც არაა ჩაკეტილი თავის თავში, ღიაა ნებისმიერი როლის მიმართ. იგი სხვა არაფერია თუ არა მოარული ეჭვი, რომელიც დარბაზში კრიტიკული აზროვნების ატმოსფეროს ქმნის, სცენაზე მომხდარ განცდას კი თამაშის სიმსუბუქეს და აზრის სინათლეს ანიჭებს.

მსჯელობამ შორს გავავიტაცა და იქნებ, კიდევაც დავშორდით ცნობიერების ნაკადის თემას. თუმცა ისიც გვეფიქრება, რომ ცნობიერების ნაკადში მხოლოდ გაუცხოების გზით შეიძლება მოხვედრა. უცნაურია, მაგრამ დასახული მიზნის მიუწვდომლობა, მისი შეუძლებლობის აღიარება, მისი მიღწევის შესაძლებლობას წარმოშობს. ასეთი რამ შესაძლებელია მხოლოდ იქ, სადაც ის, ვინც მიზანს ისახავს, თვითონ წარმოადგენს თავისივე მიზანს. ასეთი ვითარება მხოლოდ ცნობიერების სამყაროში შეიძლება შეიქმნას. ცნობიერებამ „იცის“, რომ ის ძირის ძირამდე ვერ ჩაყვება თავის ეგზისტენციას და ზუსტად ვერ დაემთხვევა თავის სპონტანურ დინებას, ამიტომ უარს უცხადებს ამგვარ მცდელობას, შედის თავისი არსებობის მდინარეში პირობითად, გადატანითი აზრით; მაგრამ სწორედ აქ ირკვევა, რომ თვით ეს უარის თქმა, აზრის გადატანა, გაუცხოება და მნიშვნელობის პირობითობა აზროვნების ის რეალური პროცესია, რომელიც მისგან მიუწვდომელი ნაკადის შემადგენლობაში შედის.

ამრიგად, როცა ვაღიარებთ ცნობიერების ნაკადის მიუწვდომლობას, ჩვენ ვინყებთ მის მენტალურ პროცესთა პირდაპირ რეალიზაციას. სწორედ ამიტომ, გაუცხოება და აზრის გადატანა წარმოგვიდგენს ცნობიერების ნაკადს არა მარტო პირო-

ბითად (შინაარსობრივ პლანში), არამედ უშუალოდაც (ფორმის თვალსაზრისით). აქედან გამომდინარე, რიტუალიც, ერთი მხრივ, ცნობიერების ნაკადის სიმბოლოა, მეორე მხრივ კი (როგორც ფორმის ცვალებადობა და სიმბოლოთა თამაში) უშუალოდ ემთხვევა მას. ამიტომაც მოვითხოვთ, რომ რიტუალი იყოს არა გარკვეულ სიმბოლოთა სისტემა, არამედ ერთგვარი განუზღვრელობა, როგორც სიმბოლოთა თამაშის ღია პერსპექტივა, რომელიც გამოგვიყვანს პირობითობის პლასტიდან და აზროვნების ცოცხალ დინებაში შეგვაგდებს.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. Tymieniecka A-T. Human Development between Imaginative Freedom and Vital Constraints. In the journal: Culture and Philosophy, 2009, pp. 30-40.
2. Kule M. Rhythm and Eternal Recurrence. In the book: Phenomenology and Culture, Riga 2002, pp. 98-108.
3. ბრეხტი ბ., თეატრი, მოსკოვი, „ისსკუსტვო“, 1965, გვ. 102-128 (რუს. ენაზე).

Mamuka Dolidze

PHENOMENOLOGY OF THEATRICAL TRANSFORMATION

Summary

Our purpose is to examine the existential linkage between theatrical transformation and condition of Human development on the background of coexistence of regularity and uniqueness of existential phenomena.

Such purpose needs special approach of phenomenology of life which makes perspective of creative development of human existence beyond natural conditions of life.

Introducing the principle of artistic transformation we try to reveal the artificial origin of life which refers to the process of sense – formation on the anthropological stage of phenomena of being.

To speak generally, from the viewpoint of phenomenology, the process of individualization of events and things permeates all the layers and dimensions of the world.

Eventually the world exhibits itself as a diversity of individual beings. The individual being is unique.

There is no necessity of arising the form of being, which would exactly repeat the previous one.

Therefore we cannot find an individual form without its own unique nature. So the being exists as an individual form and this form is unique.

On the other hand, if the world presented only the sequence of inimitable events with diversity of unique, individual things, we could not find the order in this world and instead of cosmos we would find ourselves in chaos.

The cosmological order of being implies the existence of general law which is based on the recurrence of similar phenomena of being.

How to reconcile the uniqueness of individual beings with recurrence and regularity of similar events, to explain the cosmological order of individual diversity?

The traditional way of distinguishing the general essence from an individual existence seems not to be valid today.

Two main trends of modern philosophy – Existentialism and Phenomenology, both appeal to the wholeness and indivisibility of individual being and such integrity makes impossible to extract the general essence from an individual existence.

To resolve this problem, we offer the principle of substitution, following to the theory of roles.

According to this theory the logical chain of philosophical basing can be interjected, to give way to the stream of consciousness which, like the Heraclitus' river seems to be impossible to enter twice.

It is the reason that we borrow the artistic principle of substitution of individuals according to theory of roles, in natural sphere of objective being.

Thus we come to the point that because of coexistence of uniqueness of being and regularity of events which eventually comes to an order, it would be reasonable to imply that the individual beings are mutually replaceable (interchangeable) at a definite point of time and space.

That is the reason that the development of natural things and events is not authentic but it is nearly predictable according to the law of probabilities.

To speak in theatrical manner, one phenomenon of being is biased toward playing a role of other phenomenon and vice versa.

Therefore artistic transformation would not be the privileges of theatrical art and even the art at all.

Artistic transformation has global character and reflects the essential state of being – the state of coexistence of individual uniqueness and regularity of natural events to furnish the general order in individual and unique diversity of the world.

In previous part we come to the point that the global character of artistic transformation roots in natural state of the world, in state of cooperation of individual uniqueness and general regularity of being.

The phenomenon of life presents the most significant event of being where the uniqueness of individual essentially embodies the general regularity of the law.

The phenomenon of life deals with mystery of merging the individual and general aspects of being so that the probabilistic nature of being can expose the balance between freedom and necessity of the world.

The life is not only the natural phenomenon. It deals with artistic creativity and just therefore the relation of art and namely the theatrical art to the mystery of life has not only figurative and conditional sense, this relationship exhibits the essential and existential states of human being and the being at all.

Just therefore the life abounds in artistic transformations and the crown of vital system – the human being has a partiality for changing face to play a role of other individual.

Moreover; the connection of art and life is so deep and essential that they are mutually interchangeable phenomena.

Life becomes the measure and evaluative criterion of any art and especially the art on the theatrical stage.

Therefore theatrical histrionics influences the natural life.

Theatrical spectacle is not only an entertainment. The artistic reality presents a process of transformation, according to the roles, which is an issue of fundamental necessity of being – to keep the balance between individual and general, between unique and regular.

Therefore life could be considered as an evaluative basis of theatrical art.

The creative phenomena of human life appear to have some correlative elements in existential act of becoming the being. Creative imagination appears to be the basis of unity of life and theatrical art.

In respect to this problem we should note that Phenomenology of life by Anna-Teresa Tymieniecka considers the creative imagination as a driving will of Human development (1). She reveals the two dimensions of unfolding the human life. The first way follows the principle of fitness for natural conditions of life. The second way refers to the imaginative freedom in the artificial perspective of inter-subjective relations and the new achievements of human mind.

The conflict between these two ways of human existence does not exclude the unity between them and we suggest that the aim of phenomenology of life is to reconcile these different ways and to explain the human development between imaginative freedom and vital constraints.

Our idea of theatrical transformation seems to echo with such position of phenomenology of life. In artistic transformation the individual plays a role of other individual yet at the same time keeps the awareness of his own self (otherwise he would fall in madness). So, artistic transformation embraces two different human conditions. Individual keeps its natural existence and at the same time plays a role of other individual. Such duality and unity of condition of life appear to be reducible on the “development in a conflict situation between human inventive projections and vital necessities” (1).

Artistic transformation presents the act of creativity. Our investigation came to the point that complete transformation is impossible and this creative process has the figurative sense. It is the sense of similarity which arises through the regularity of rhythm within the uniqueness of being. Phenomenon of rhythm turns individual into general and provides the life with creative act of sense-formation. Professor Maija Kule in her book “Phenomenology and Culture” (2) connects the idea of rhythm with metaphor of eternal recurrence and this point of view seems to lead us to the problem of differentiation and unity of the world.

Now it is high time to consider our problem more widely – in the context of cosmological development of forces of life and emergence of human consciousness. How we can consider the phenomenon of life? Is it accidental or inevitable event of spiritual unfolding of universe? From the phenomenological point of view there would be an act of sense-formation leading from the disorder of chaos to the order of cosmos. There is only one criterion to distinguish the order from the disorder. The order refers to an ability of self-reflection. So the cosmos as an order of celestial phenomena presents the self-reflective system, where the each phenomenon has an ability to re-

flect the other one and vice versa. It would be incredible to find the other form of order. The order is expressible and descriptive phenomenon, hence it contains in itself some sensible instance who differs from the celestial things and who expresses, describes and reflects these cosmic phenomena. The human being arising in the game of cosmic events just presents this spiritual instant.

The attendance of human being is an inevitable issue of self-reflective, cosmological order. Therefore the cultural world with its anthropological centre presents the top point of unfolding the world since it realizes the inter-subjective instant to establish and keep the sense of the self-ordering universe.

On the other hand if we compare the Human existence with the Heraclitus' river, which presents the mystical unity of uniqueness and regularity of being, our theory of roles would not be out of place. Indeed, theatrical transformation rooting in differentiation and unity of the world shows the creative imitation of Human as a reflective function of existential order. Imitating and replacing one another, individuals make the similarity within the uniqueness of vital being. This creative process reveals the phenomenological act of sense –formation, which penetrates not only the sphere of culture but embraces the great theatrical stage of the universe where the game of celestial forces against disorder of chaos and for the order of cosmos refers to an actor – to the human being who makes and unfolds the real and conditional senses of everlasting life.

The idea of theatrical transformation, we developed above seems to correspond to the philosophical argumentation of theory of roles.

The principle of substitution of individual events leads to the general law which makes an order in objective reality of individual beings.

The accordance of the freedom and necessity, individual being and general law, can be reduced to the theatrical art of transformation according to the role.

Phenomenon of life engenders the common phenomenon which participates in both areas of human activities: on the theatrical stage and on the sphere of reality of life.

Theatrical metamorphose goes beyond art and roots in a great mystery of being – the mystery of coexistence of individual and general, freedom and necessity, regularity and uniqueness.

PHILOSOPHICALLY AND PHENOMENOLOGICALLY INTERPRETED TERROR: A CASE FOR TERRORISM

Research

In order to propose a distinct approach to investigating terrorism – phenomenologically hermeneutical methodology – this paper provides an overview of the primary methodological methods in terrorist research. It also draws a comparison between mainstream and critical terrorism studies. The study also examines certain fundamental philosophical concepts that help define the backdrop for contemporary terrorism, such as the significance of reason, market capitalism, and the effect of postmodernism as a producer of voids where alternative extreme ideologies could sprout, including terrorism. The phenomenological approach focuses on human socialising aspects without aiming to expose repressive societal systems, in contrast to conventional terrorism studies that attempt to characterise the operational activities of terrorists. The philosophical endeavour of phenomenology, which is the description of direct experience, might be used to address terrorism. Critical terrorist studies, which concentrate on social origins and power dynamics, contrast with philosophical hermeneutics, which seeks the meaning of language and tradition. This may be expanded further by seeing the environment as a phenomenological lifeworld; in other words, terrorism must be understood as “terror,” that is, as an existential condition that penetrates society and shapes narratives about life and death, security, and dread.

Key words: terrorism, terror, methodology, phenomenology, hermeneutics, critical theory

There are multiple ways how to speak about terrorism. First, extremely simplistic yet quite common understanding in terrorism studies is underlined by positivism: there are facts out there, researchers have to pick them up and put in some kind of a collection. The field of terrorism studies, which is infused with the ideas of contemporary political sciences, frequently defines terrorism as a militarised form of political violence directed less at its direct targets and more towards bystanders or witnesses of terrorism in an effort to intimidate them and thereby bring about political changes. Such a viewpoint is supplemented by very simplistic idea that modern terrorism is just another deviation of militarism and insurgency. Although this is a limited perspective that ignores linkages of human meaning and only considers terrorism in the context of military or political notions, it is the perspective that largely determines the form and focus of mainstream terrorism studies. However, without a doubt, that is of a too narrow understanding. Terrorism research as an academic discipline is competent about these shortcomings and acknowledges that one of the major issues is the ambiguity around the concepts of “terrorism,” “political violence,” and “terror.”¹

There is a third approach to studying terrorism that would make use of phenomenological and hermeneutical theories. Hermeneutical and phenomenological methodologies would

examine stories and meanings. Peter Sloterdijk was correct in his assessment that throughout the 20th century, the making of war shifted from targeting the enemy's body to targeting its environment.² By viewing the environment as a phenomenological lifeworld, this may be further developed; in other words, terrorism need to be seen as "terror"; that is, as an existential state that permeates society and influences stories about life and death, security, and dread. A conceptual shift towards terrorism's core component, terror, would result from the adoption of such an approach to terrorism studies. It would be a plea to return to terror itself, to borrow Edmund Husserl's original slogan.

Looking from the perspective characterized by facts acquiring attitude to terrorism studies many cases seem to be straightforward, however a deeper analysis, philosophical or phenomenologically hermeneutical methodology, can disclose new and important aspects.

A life story of, for example, a seemingly simpleminded youngster from Latvia can highlight some interesting dimensions of terrorism as a phenomenon. This youngster joined the Islamic State and remained there for around one and a half years. When he was a high school student in Latvia, he had embraced Islam, but even before that he tried desperately to find his place in the world by joining various cult-like movements. The Islamic State was introduced to him by a friend he had met online. A beautiful life inside the Caliphate was promised by the recruiters (in opposition to wretched materialism and capitalism), a life of social justice and equality, with Muslims having the right to follow their religion, etc.

At the end of 2014, he travelled to the Caliphate and enlisted in the Islamic State after smoothly navigating Turkey and Syria's borders. Once there, he gave up his former identity and took on the name of a mujahideen. But soon after, he lost hope in everything he had gone through. As it turned out, utopian life was not as wonderful as anticipated. From that point forwards, his life only became harsher and more turbulent. He made numerous attempts to flee, made some friends, travelled across deserts, was hospitalised, and more before he and a group of other condemned individuals somehow managed to escape. Finally, he travelled across the Turkish border, away from the misery they had allowed themselves to fall into. A personal tragedy, but a telling story as well: a quest to find some meaning and a place in the turbulent modern world, a story ending with disappointment and humiliation.

This story can be interpreted from the perspective of philosophical analysis. Multiple fundamental features of a philosophical approach to terrorism must be recognised. Apart from challenges with integrating into or accessing the claimed and real benefits of the Western society, there appear to be compelling enough reasons why so-called foreign fighters, including just shown example of a Latvian boy, joined the Islamic State.

It turns out that many people consciously and for valid reasons decide to join a terrorist organisation. The interaction of two elements is frequently used to explain why people are migrating to the Islamic State (or other terrorist organization): one story goes, that the recruits are wretched souls who have lost their way along with their reason, or, in the words of enlightenment, and, second, the terrorist recruiters employ a brilliant, almost mystical manner of recruitment. The terrorists take control and mislead these wretched people because they are

unable to think for themselves, almost like being human-looking beasts. Such an explanation is perhaps at the very least insufficient or even incorrect in a larger perspective.

While mainstream terrorism research would hold to this explanation, focusing on practical means of joining and performing terrorism, philosophy can try to give a broader view on the problem. Then the topic of ideologies comes in front. Here an assumption, a bit simplistic, yet still valid, could be brought forward, namely, that the modern backbone of Western civilisation values is made up of some core components and two of them grew and matured during the age of modernity.

Fundamental transformations in the Western world, and particularly in Europe, were brought about by the French Revolution of 1789, the Industrial Revolution at the turn of the 18th and 19th centuries. Massive numbers of people were drawn to cities by the industries of the Industrial Revolution in search of a better living, yet this urbanisation resulted in the dissolution of traditional way of live. Along with it, there was a change in focus from the community to the individual. In the middle of the 20th century, the Middle East saw a comparable cultural shift, often in a hurry and out of desperation. The French Revolution was “...no mere political upheaval, but the complete overthrow of a system of government together with its social, economic and cultural foundations.”³ It destroyed the myth of the monarchy’s unchecked authority and established republicanism, parliamentary system, and secularism as the new standard. With the exception of the Arab Spring, which initially raised high hopes but ultimately fell short of bringing about any meaningful reforms, Middle Eastern civilisations have not experienced a comparable political and social upheaval.

The spirit of 20th-century West was influenced by both the modernist legacy and the novel notions of postmodernism. On the one hand, the idea of an unchanging order of things is challenged by postmodernism and its key ideas, such as simulation, deconstruction, minority, marginality, otherness, etc. The core of modernity still define the sphere of values in Europe and the Western world.

One of the main core principles here is a notion based in ancient philosophy and fostered throughout the Enlightenment that a human being, notwithstanding their spontaneous differences, is reasonable. That is an assumption latter strongly challenged by Michel Foucault in his research of normalcy. At the start of the 20th century, philosophical groups such as existentialism, which focused on personal experiences, and Sigmund Freud’s theories on the unconscious dealt huge blows to the dominating position of rationality. Yet the two cornerstones of a “healthy” society – philosophical reason and a just system of laws – remain to be in place.

The second core presumption is that anything can be expressed in monetary terms, and that money or capital is the measure of all things and ideas. It is a tenet of western liberalism and its twin, market capitalism, and it has deep roots in the perception of the times. The philosopher and sociologist Max Weber argued that a capitalist market society is rooted in the ethics of Christian Protestantism: a good Christian is fair, hard-working, and honest, earning more money by working hard and not wasting it by being honest. But having money comes with it pride and other vices that eventually cause the “spirit of capitalism” to rule over the “protestant ethic.” Such a thought serves as both the catalyst and the outcome for the ration-

alisation of a certain process in public life. In addition to public institutionalisation and greater bureaucracy, Weber describes a sort of rationality that manifests itself in a capitalist society as efforts to make production processes more productive.⁴

In the context of terrorism research, the idea of joining the Islamic State or any other terroristic organization is simpler to understand if we put aside the assumptions that humans should act rationally and that a logically reasonable decision should be the acquisition of material benefits or the development of capital.

It is important to carefully consider if the idea that “rationalism” and “material benefit” are closely related or the result of ideological thinking. Supposedly, a sensible person should only act in accordance to the principles of market capitalism and liberalism, which is to accumulate more money and continually re-invest it. This has promoted the growth of desires instead of needs, which must obviously be satiated. Such a perception is also a result of a particular worldview. It becomes clear that money doesn’t matter as much as “great ideas” when examining debates over topics like European nationalism or Islamist aspirations.

Unthoughtful choices influenced by preconceptions and customs create an axiomatic attitude that cannot be challenged. And rationality is only a tool while making these decisions. Scott Atran, an anthropologist and expert on terrorism, makes the case in his research on so-called “devoted actors”, exploring their unconditional commitment, that the steadfastness of various extreme movements can be explained by the unconditional commitment of some particularly steadfast members to sacred texts or transcendental values.⁵ These people are prepared to go tremendous lengths to accomplish their objectives; they are motivated by dependence on deeply ingrained cultural concepts rather than logical or pragmatic concerns. Therefore, no appeals to “reason” would sway a radical.

Such philosophical observations are not surprising in the field of philosophy or culture studies, however it is a clear case that current terrorism research in large is lacking philosophical reflections on its own foundations and broader problems in the context of current researches. Hence it is of good reason that in the terrorism research a branch of so-called critical terrorism research has appeared. It mostly utilizes Foucauldian discourse analysis, and among others feminist, post-colonial, ethnographic, and visual analysis of terrorism, as well as critical realism, relationism, reflexivism, and logical positivism as four distinct methodological stances.

Since 2007, both challenges to the prevailing orthodoxy and the articulation of new research objectives have fueled the emergence and growth of critical terrorism studies.⁶ Critical studies are founded on the findings of the Frankfurt School of critical theory, which in turn is based on Western Marxist concepts. In addition to Foucault’s study of power discourse, its methodological framework also incorporates concepts from feminism, postcolonialism, ethnography, and other fields. Therefore, critical terrorism studies give more consideration to socio-economic and cultural factors, Marxist-influenced concerns for social justice, discussions about how power structures affect knowledge, attempts to escape state control, emancipation, class conflict, inequality, and other related issues.

The critical approach has rightly observed philosophically interesting meta problem within the terrorism research. According to Richard Jackson, the contemporary state of terrorism

studies is marked by an epistemological crisis. It is a conviction that prior information has proven to be structurally faulty in addition to being inadequate or erroneous. According to Richard Jackson, the issue is that the scholarly discourse has made the idea of “unknown unknowns” – that we know nothing about terrorists – its primary tenet. There are at least four components that express this.

First, a denial of prior knowledge and an embrace of complete insecurity and uncertainty, or, more precisely, a principled ignorance of potential threats; second, severe dogmatism and excessive caution in an effort to foresee and control the unknowable; third, turning fantasy and imagination into a full-fledged weapon for research and counterterrorism efforts through institutionalisation and principled legitimation; fourth, the adoption of a “standby mode” as a continuous and daily standard is imposed by the unknown unknowns as a fundamental formula of knowing.⁷

Critical approach to terrorism research tries to solve this. But this is only a reformist avant-garde, and the orthodoxy of political science and positivism makes up the vast majority of terrorist studies. At the same time the dominant approach to terrorism studies takes into account “bodily” factors, is fundamentally defined by the orthodox direction and the positivism that goes along with it. The use of terrorism is seen as a military tactic, and the terrorists themselves are seen as military “objects.” As a result, the political and ideological beliefs held and stated by terrorists are viewed as absurd deviations rather than different ideologies. This has major repercussions because it causes efforts to strengthen our understanding of terrorism to be displaced by efforts to strengthen our ability to identify and remove terrorists.

This epistemological viewpoint is directly reflected in particular research-related behaviours and public life administration. When ignorance is used as the foundation for research, terrorist studies and counterterrorism efforts become anti-intellectual and de-contextualized, leaving only blind action. All that is left then is a dry description of material facts, keeping the sphere of ideas isolated.

There is a third direction that terrorism studies could go in addition to critical terrorism studies’ efforts to view terrorism through the lenses of language, intersubjectivity, and discourse practises. This direction is characterised by a turn to the concepts of phenomenology and philosophical hermeneutics in order to create a new phenomenological-hermeneutical methodology for terrorism studies. It takes into account stories and meanings as they develop through the course of history and culture and out of personal experience. The primary concept in terrorism studies will change from terrorism to terror with the inclusion of phenomenology and hermeneutics: a call to return to the terror itself.

If “terrorism” were to be defined as “terror,” it would first and foremost be a pervasive sense of horror. This is the exact reason why studying terrorism should go beyond simply cataloguing and analysing terror events. However, the phenomenological approach’s intention is to view dread as a particular existential aspect of being human: what does it mean exactly to experience terrorism in our direct experience of life? Why does it appear dangerous? Why do we worry about terrorism? What does it mean to live in a society that supports terrorism? Of course, some answers could be provided from the perspective of sociology and psychology,

and it is already happening. However there is almost no philosophical reflections on the general ideological philosophical ideas making the environment of ideas that leads to the situation of terror.

In mainstream approach terrorists are understood as a bodies with weapons, and terrorism is primarily portrayed as a physical act. Critical approach looks for macro-level social, political, and economic factors that contribute to terrorism. But if we seek assistance from phenomenology and hermeneutics, we might attempt to bring the human side of things closer to what phenomenology does. Contrary to mainstream terrorism studies, which try to characterise the operational actions of terrorism, the phenomenological method concentrates on human socialising factors without the aspiration to uncover oppressive social structures.

The phenomenologically-hermeneutic approach has at least two advantages in terrorist studies. First off, philosophical hermeneutics looks for the meaning of language and tradition, as opposed to critical terrorism studies, which focus on social causes and power dynamics. Gadamer's philosophical hermeneutics emphasises the continuing interaction between tradition and truth as well as its inescapable reliance on preconceptions.

Second, the use of phenomenological and hermeneutic concepts to terrorist studies may facilitate efforts to pinpoint the areas where existing terrorism studies fall short. When terrorism is reinterpreted from a phenomenological perspective as "terror," it becomes possible to talk about things like horror and fear, intimidation and death, as well as elements of "the environment" as a "environment of meaning" – things like air as the source of life, space, the dialectics of life and death, radiation (invisible terror), and more.

When the problem of terrorism is put on the background of philosophical investigations and ideas, a different picture appears. Terrorism, it seems, is rather an element of an intertwined, interconnected net of basic philosophical concepts which all together form foundations for both peace and conflict. Here, in a brief sketch, some of the main considerations relating to the emergence of modern terrorism, will be laid out.

Along with its reliance on the occasionally erratic ideals of the Enlightenment, Western culture is distinguished by its emergence into the so-called postmodern situation. Mara Rubene, a philosopher, claims that one aspect of the modern era was the belief in various scenarios, such as the belief in the advancement of humanity as upheld by the Enlightenment, the belief in spiritual technology as fostered in the idealistic tradition, and the belief in interpretive hermeneutics as developed by philosophy of history. These beliefs were all characteristics of the modern era. According to Lyotard, postmodernism bears testimony to the breakdown of these formerly crucial and unquestionable relationships as well as to the mistrust of overarching notions and ideas. "In philosophy the postmodern condition signifies the loss of authority by the ontology that determined 'to be' and 'has to be', controlled the transition from 'madness' to 'reason', from 'false' to 'true' etc."⁸ This spiritual landscape describes a condition in which, as Lyotard wrote, there is no longer a belief in the "grand narratives" (or metanarratives), i.e., enduring ideas on what the world is and what it should be.⁹

The postmodern condition could further be explained by analysis German sociologist Andreas Reckwitz. He notices a tendency where the "logic of the general" is being replaced by the

“logic of the unique,” with all the repercussions this has on the economy, culture, and politics of society as a whole. The logic of the singular focuses thought on the individual, which is exemplified, for instance, by professional lives as short-term undertakings and public lives as a desire to stand out, be exceptional, or otherwise singular. The tenets of social structure might also shift as commonality is perceived to have changed.¹⁰

This state in all spheres of life – culture, art, science, and politics – has been referred to as life form “on the surface” by philosopher Maija Kule. The life form “on the surface” is distinguished by dissolution and diffusion in contrast to the life form “upwards,” which is characterised by hierarchies and a pursuit of absolutes, or the later “forwards” form, which is characterised by coexistence and the idea of progress and where the primacy of space is replaced by temporal existence; however the contemporary situation is determined by a continuously shifting accumulated past. There is no centre of action; rather, relativism and pluralism are dominant centrifugal and intercrossing tendencies. Positions that challenge totality, universal principles, historical patterns, objectivity of knowledge, and a rejection of single truth define this postclassical type of being on the surface. Speed takes the place of time, symbolism, games, and sarcasm dominate communication, existence supersedes essence, and the desire for unity is supplanted by differences.¹¹

In a similar manner, Zygmunt Bauman, a sociologist and philosopher, first used the phrase “liquid modernity” in order to describe a state in which big narratives or myths have fallen apart and moral commitments have been abandoned. He talks on how modernism’s internal logic changed peoples’ perspectives of the world. Traditions have always been destroyed in tandem with modernism’s efforts to find stability and predictability. However, modernism’s failure to be solid has led to a state where society resembles a hive, and people are like visitors taking a tour of social experiences. This has contributed to a social condition where the prevailing sentiment is that of unbelief in an enduring identity.¹²

Grand narratives are being lost, which robs people of culture and a foundational element of self-identification. Every culture loses its significance in the construction of identity as a result of globalisation. In the end, it becomes a pastime for the people and a tourist draw. People become “uncultural” beings for whom culture is only a hobby or leisure activity. All of this is extremely welcome in the wild capitalism and consumerism. In this regard, Islamic radical ideologue Sayyid Qutb’s statement that the cultural offence is the primary cause for concern is accurate.

He observed that contemporary Western states work to distinguish between personal identity and public behaviour as two fundamentally different domains. Any private orientation, regardless of race, culture, or sexuality, is irrelevant to others and therefore not a matter of concern. Qutb rejects the existence of any such divide and defends Islam’s unified view of public and private life. Islam, in Qutb’s view, can only be practised publicly; it cannot be practised privately. He asserts categorically that any Islamic state must rigorously abide by sharia, and that sharia is “everything legislated by Allah Almighty for ordering man’s life; it includes the principles of belief, principles of administration and justice, principles of morality and human relationships, and principles of knowledge.”¹³ Consequently, sharia is understood

not as merely judiciary principles, but as a set of comprehensive rules for all aspects of life. He links the decline of Christianity with the emergence of modern sciences and condemns the philosophy of West: "Hostility of the scientific community toward the Church did not remain limited to the Church or to its beliefs, but was directed against all religion, so much so that all sciences turned against religion, whether they were speculative philosophy or technical or abstract sciences having nothing to do with religion".¹⁴ From a philosophical point of view, it is a rather justified question about the alienation of mind as a universal principle from life itself. Qutb's example can be applied to many other cases. The age-old issue of self-identification is presented here in a broad sense. Do ancient customs, beliefs, or rites serve a communal or public purpose, or are they only a private "hobby" or "leisure activity"?

For instance, the Islamic State's supporters wrote the following about the "unhappy" lives that women lead in Western civilisation in their propaganda magazine *Dabiq*: "Since the days of the so-called French Revolution in the West and thereafter the October Revolution in the East, the Christian lands of disbelief have been generally ruled by philosophies at all-out war with the *fitrah* (inborn human nature instilled in man by Allah that aids him in distinguishing good from evil). The teachings of Darwin, Marx, Nietzsche, Durkheim, Weber, and Freud made their way into most Western societies through educational systems and media industries designed to produce generations void of any traces of the *fitrah*."¹⁵ Although this diagnosis might exaggerate a bit, the anonymous author does have some valid points. "The Christian lands of disbelief" have indeed undergone transformations that have created secular societies, which respect the division of state and religion, and encourage "disenchantment". Consequently, one of the "grand narratives", the deconstruction of which is continuing in postmodernism, is not just Christianity, but any kind of religiousness.¹⁶

This indicates that ideas like "truth" and "faith" are indeed eroding. On the one hand, it is a form of emancipation that frees the intellect from dogmatic constraints. However, something valuable is also being lost at the same time. One can only concur with Hans Georg-assertion Gadamer's that the primary prejudice of the Enlightenment "is the prejudice against prejudice itself".¹⁷ It seems that human beings in Europe, the US and the Middle East, as well as elsewhere in the world, have acutely felt the disintegration of "grand narratives" and it has been a very painful experience.

In the terrorism research and especially in the critical branch it has been speculated for many times that one explanation for the radicalisation of Muslim youth claims that it is primarily the responsibility of native European citizens (or, more precisely, middle-aged white men), who are unable and frequently unwilling to integrate immigrants, marginalising and alienating them. Even if this explanation may be partial, it does draw attention to a strange element: in contemporary Europe, there is a sense that nationalism in and of itself is dangerous and undesirable. However, an ethnicity-free, multicultural society where true equality prevails and all needs are met is the antithesis of nationalism. The ethnic model of nationalism is rejected, leaving a void that cosmopolitanism (supposedly) is unable to fill.

The Islamic notion of the Muslim community, or *ummah*, offers an alternative to Western cosmopolitanism. Muhammad's accomplishment of uniting the dispersed Bedouin community

and, to some extent, replacing familial ties with a sense of belonging to a unified civilisation kept together by allegiance to a higher principle, is undeniable. Joining the Muslim ummah could seem like the best alternative if Western cosmopolitanism, which is frequently a key component of Western lifestyle, is not an option and local nationalism seems out of date.

Even though integration issues may in reality serve as important radicalisation triggers, the “positive offer,” also known as the “great narrative” and the Western value system in general, remains an open topic. When the Soviet Union fell, it appeared as though “the end of history” had been brought about by the end of the Cold War. There was no need for further discussion because Western liberalism had prevailed in a divided world. The concept of victors, however, seems to have lost some of its lustre as a result of celebratory explosions. What is left is an ideological state devoid of ideologies, or a history devoid of history.

The example of the terroristic organization the Islamic State, meanwhile, offers a history with history. Only a casual and superficial examination of the Islamic State would depict it as an anachronistic, ultraconservative and antimodern community.¹⁸ The “great narratives” do in fact fall apart in the postmodern environment, but it also poses a problem. The Islamic State creates a worldview in which “something is happening” through its emotive, thunderous rhetoric and predictions about the end of days. People want to have history and traditions with its stories, virtues and heroes, “and the Islamic State, however brutal and repugnant to us and even the most in the Arab-Muslim world, is speaking directly to that,” writes anthropologist Atran.¹⁹ People seek history and traditions with their stories, virtues, and heroes.

Broader philosophical reflection on the basis of the terrorism can show grand ideological motives that characterize modern world that consequently lead to various forms of violence, among other forms, to terrorism as well. Phenomenological and hermeneutical approach to terrorism studies tries to go deeper, exploring the direct experience of terrorism and its impact on basic social concepts.

Simply expressed, phenomenological and hermeneutical approach to terrorism studies is a plea to apply the goals and concepts of phenomenology and hermeneutics to terrorism studies in the same way as positivism or critical theory is applied to critical and orthodox of terrorism studies. Having resisted the temptation of reductionism, it starts with the phenomena themselves, which in the case of terrorism is the terror. However, any theory, and philosophical metatheories in particular, cannot be applied directly to specific domains that deal with a particular element of reality. Personal subjectivity gives a chance to address issues in regard to life as it is lived after the rejection naturalistic setup. Hence applying the phenomenological approach is akin to gazing through a fog to let things reveal themselves instead of imposing research structures.

There is terrorism, there are acts of terror – this is where the phenomenologically hermeneutic methodology in terrorism studies begins. Moving outside of the parentheses of naturalism is the first stage in phenomenological description, releasing one from critical theory’s structures as well. Only then will one begin to consider what terrorism is, how its meaning is changing, and how it is spreading. Leaving the task of finding “objective truths” to other branches of terrorism studies, the phenomenological-hermeneutic methodology in terrorism

studies would strive to learn the “stories” and meanings on the horizon of history and culture. When such changes in attitude and thinking have been achieved, an attempt can be made to identify themes or patterns of sense. For example, spatiality as a source of terror, temporality in the expectation of terrorism, the anxiety of death and meaninglessness, fundamental understanding of air and sky, breath and breathing, rhythm, light, as well as the communicative aspect of terrorism – the very idea of sending the message.

1. Shanahan, Timothy. “The Definition of Terrorism.” In *The Routledge Handbook of Critical Terrorism Studies*, edited by Richard Jackson. New York: Routledge, 2016.
2. Sloterdijk, Peter. *Terror from the Air*. MIT Press – p.14.
3. Davies, Norman. *Europe: A History*. Oxford: Oxford University Press, 1996 – p. 675.
4. Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, translated by Stephen Kalberg. Chicago: Fitzroy Dearborn Publishers, 2001 – p. 14.
5. Atran, Scott. “The Devoted Actor: Unconditional Commitment and Intractable Conflict across Cultures.” *Current Anthropology* (The University of Chicago Press) 57, no. S13 (June 2016) – p. S195.
6. Main texts on the so called critical terrorism studies, its goals and methods, see: Jackson, Richard. “The Core Commitments of Critical Terrorism Studies.” *European Political Science* 6 (3): 244–251.; Gunning, Jeroen. 2007. “A Case for Critical Terrorism Studies?” *Governance and Opposition* 42 (3): 363–393. doi:10.1111/j.1477-7053.2007.00228.x.
7. Jackson, Richard. “The epistemological crisis of counterterrorism.” *Critical Studies on Terrorism* 8 (1): 33–54.
8. Rubene, Māra. “Postmodernisms.” *Grāmata*, 1991. gada decembris – p. 5; see also: Höslé, Vittorio. *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie: Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik*. München: Verlag C.H.BECK, 1997 – S. 13–58.
9. See: Lyotard, Jean-François. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, translated by Geoff Bennington and Brian Massumi. Manchester: Manchester University Press, 1984.
10. Reckwitz, Andreas. *Die Gesellschaft der Singularitäten: Zum Strukturwandel der Moderne*. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2017.
11. Kūle, Maija. *Eirodzīve: formas, principi, izjūtas*. Rīga: LU Filozofijas un socioloģijas institūts, 2006 – pp. 63–99
12. Bauman, Zygmunt. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press, 2001.
13. Qutb, Sayyid. *Milestones*. Edited by A. B. al- Mehri. Birmingham: Maktabah Booksellers and publishers, 2006 – p. 120
14. *Ibid.* – p. 128
15. *Dabiq*. “The Fitrah of Mankind and the Near-Extinction of the Western Woman.” No. 15, July 31, 2016 – p. 20.
16. It does not mean that it is very successful. While Christianity is certainly losing ground, it is often not replaced by rationality and reliance on one’s mind but rather by neopaganism, various sects, as well as by common superstition, numerology, astrology etc.
17. Gadamer, Hans-Georg. *Truth and method*. London: Continuum, 2004 – p. 273.

18. Political philosopher John Gray goes even further than that. He writes that Islamic extremism and the *Al-Qaeda* movement has roots in philosophical ideas of European Enlightenment, which had in the past already contributed to the appearance of Communism of the Soviet Union and Nazism of the Third Reich. The validity of his claim is questionable, but it is correct in that neither Islamism nor *Al-Qaeda* or the *Islamic State* can be reduced to simple anachronistic traditionalism. See: Gray, John. *Al Qaeda and What It Means to Be Modern*. London: Faber & Faber, 2003.
19. Atran, Scott. "Why ISIS has the potential to be a world-altering revolution." *Aeon Essays*. 15 December 2015. <https://aeon.co/essays/why-isis-has-the-potential-to-be-a-world-altering-revolution>

მორის კიულისი

თართის ფილოსოფიური და ფენომენოლოგიური ინტერპრეტაცია, თართოზმის კვლევის საკითხისათვის

რეზიუმე

სტატიაში ნაჩვენებია პოსტმოდერნიზმის უსაზრისო, არაფრად ქცეული ყოფიერების როლი თანამედროვე ტერორიზმის აღმოცენებასა და განვითარებაში. ერთმანეთთან დაპირისპირებულია კრიტიკული ტერორიზმის კონცეფცია მისი სოციალური გენეზისის შესახებ, რომელიც ორიენტირებულია ამ ანტიჰუმანური მოვლენის ძალაუფლების დამკვიდრების დინამიკაზე და ფენომენოლოგიურ-ჰერმენევტიკული თვალსაზრისი, რომელიც წარმოაჩენს ენის სემანტიკური ველის, აგრეთვე კულტურული ტრადიციების ზემოქმედებას ძალმომრეობის საშინელებათა ჰიპერრეალობაზე.

ეს მეტად საინტერესო დაპირისპირება საშუალებას გვაძლევს, შევიმეცნოთ გარემო და ეკოლოგია, როგორც სიცოცხლის სამყარო და გავიაზროთ ტერორი, როგორც ამ სამყაროს გამანადგურებელი ქმედება, როგორც ავბედითი ეგზისტენციალური მდგომარეობა, როგორც საზოგადოების უძლურება, წინააღმდეგობა გაუწიოს არა მხოლოდ ფაქტობრივ ტერორს, არამედ მის ჰერმენევტიკულ წინაპირობასაც: საზრისის და უსაზრისობის, სიცოცხლის და სიკვდილის, უსაფრთხოების და განსაცდელის და სხვა დაპირისპირებულ ცნებათა ერთმანეთში აღრევას, ადამიანურ ფასეულობათა მსხვერველს და, საბოლოოდ, კაცობრიობის გონებრივ კრიზისს.

ჯონ დიუი

მორალურ ცნებათა რეკონსტრუქცია

ზოგადად, აშკარად სახეზეა მეცნიერული აზროვნების მეთოდების ცვლილებების გავლენა მორალურ იდეებზე. სიკეთენი (goods), მიზნები მრავალფეროვანნი ხდებიან. წესები რბილდებიან პრინციპებად, პრინციპები მოდიფიცირდებიან გაგების მეთოდებად. ბერძნები ეთიკური თეორიის აგებას იწყებდნენ ცხოვრების წესის რეგულატორის პოვნის მცდელობებით. მათ მიაჩნდათ, რომ ქცევის დაფუძნება მხოლოდ ჩვეულებაზე მცდარია, მას უნდა ჰქონდეს რაციონალური ბაზისი და მიზანი. შესაბამისად, გონებას, როგორც ჩვევის ჩამნაცვლებელს, დაეკისრა ვალდებულება – ადამიანის უზრუნველყოფა ჩვევებში ფიქსირებული ობიექტებითა და კანონებით. აქედან მოყოლებული ეთიკური თეორია იმყოფება ჰიპნოტური აკვიატების მდგომარეობაში; მას მიაჩნია, რომ მისი საქმე არის ბოლოვადი მიზნის ან სიკეთის, ან რაიმე აბსოლუტური და უზენაესი კანონის აღმოჩენა. ეს ის პუნქტია, რომელიც მრავალფეროვან თეორიებს აერთიანებს. ზოგს სჯერა, რომ ასეთი მიზანია ერთგულება, ან მორჩილება უმაღლესი ძალის, ან ავტორიტეტის მიმართ; ამ უმაღლეს პრინციპს სადღა არ პოულობენ: ღვთაებრივ ნებაში, საერო მმართველის ნებაში, ინსტიტუტების, უმაღლესი ინსტანციების მიზნების განმახორციელებელი ინსტიტუციების მხარდაჭერაში, ხანაც მოვალეობის რაციონალურ გაგებაში. ამ თეორიებისთვის ნებადართული იყო ამ სახის განსხვავებების არსებობა, მხოლოდ ერთ პუნქტში ისინი აბსოლუტურად თანხვდებოდნენ: დებულებაში, რომ კანონის წყარო არის ერთი და თან აბსოლუტური. სხვები ამტკიცებენ, რომ მორალის ლოკალიზება არ უნდა დავიყვანოთ კანონმდებელი ძალის წინაშე მორჩილებაზე და რომ ის უნდა ვეძებოთ კეთილ მიზნებში. ვილაცამ სიკეთე დაინახა თვითრეალიზებაში, ვილაცამ – სიმშინდეში, ვილაცამ – ბედნიერებაში, ვილაცამ – სიამოვნებათა მაქსიმალურად შესაძლო ერთობაში. მაგრამ ეს სკოლები თანხმდებოდნენ იმაში, რომ არსებობს მხოლოდ ერთადერთი, უცვლელი და ფინალური სიკეთე. მათი კამათი მხოლოდ ყველასათვის საერთო საფუძვლის გამო იყო შესაძლებელი.

იბადება კითხვა ამ გაურკვევლობიდან და წინააღმდეგობებიდან გამოსავლის მოსაძებნად: ხომ არ დავუბრუნდეთ პრობლემის სათავეს და კითხვის ნიშნის ქვეშ დავაყენოთ ყველასთვის საზიარო ელემენტი? ხომ არ არის ერთადერთის, უცვლელისა და აბსოლუტურის რწმენა (გაგებული როგორც – ან სიკეთე, ან როგორც იმპერატული კანონი) იმ ფეოდალური ორგანიზაციის ინტელექტუალური პროდუქტი, რომელიც უკვე ყავლგასულია ისტორიულად, ისევე, როგორც იდეა თანმიმდევრული, მონესრიგებული კოსმოსისა, სადაც უძრაობა მოძრაობაზე მაღლა დგას, რაც (იგულისხმება – ეს გაგება) მთლიანად გაქრა საბუნებისმეტყველო მეცნიერებიდან? ჩვენ არაერთხელ გვითქვამს, რომ ინტელექტუალური რეკონსტრუქციის ამჟამინდელი შეზღუდვები გამონეწულია იმით, რომ ჯერ კიდევ არ არის ეფექტურად გამო-

ყენებული მისი ამოცანები მორალური და სოციალური დისციპლინების სფეროში. ხომ არ მოითხოვს მისი შემდგომი გამოყენება სწორედაც იმას, რომ დავივიწყოთ ცვალებადობის, მოძრაობის, ინდივიდუალიზებული მიზნებისა და კეთილმოსილებათა მრავალსახეობა, ასევე, იმის დაშვებასაც, რომ პრინციპები, კრიტერიუმები, კანონები ინდივიდუალური, უნიკალური სიტუაციების ანალიზისთვის აუცილებელი ინტელექტუალური ინსტრუმენტებია?

უაპელაციო განცხადება, რომ ყოველი მორალური სიტუაცია არის უნიკალური სიტუაცია, რომელსაც შეესაბამება საკუთრივ მისთვის განსაზღვრული უცვლელი სიკეთე, ერთი შეხედვით, შეიძლება არა მხოლოდ კატეგორიული, არამედ აბსურდულიც ჩანდეს, რადგანაც, საყოველთაოდ მიღებული ტრადიციის თანახმად, სწორედ კონკრეტული შემთხვევების არარეგულარულობის გამო ჩნდება უნივერსალიათა მიერ ქცევის მართვის საჭიროება; ხოლო კეთილი განწყობის არსი მდგომარეობს მზადყოფნაში, დაუქვემდებაროს ყოველი კონკრეტული შემთხვევა უცვლელ პრინციპს. აქედან გამოდის სრულიად საპირისპირო რამ – კონკრეტულ სიტუაციაზე საყოველთაო მიზნის ან კანონის მიყენება იწვევს სრულ დაბნეულობას და შეუზღუდავ უხამსობას. ახლა, მოდით, მივყვეთ პრაგმატულ წესს და ამ იდეის მნიშვნელობის აღმოსაჩენად დავსვათ შეკითხვა მის შედეგებზე. მაშინ ჩვენდა გასაკვირად აღმოვაჩენთ, რომ კონკრეტული სიტუაციის უნიკალური და მორალურად აბსოლუტური ხასიათის უმთავრესი მნიშვნელობა მდგომარეობს იმაში, რომ მასში მორალის მთელი სიმძიმე და ტვირთი ინტელექტზე გადადის. ეს არ ანადგურებს პასუხისმგებლობას, ხდება მხოლოდ მისი ლოკალიზება. მორალურ სიტუაციაში განსჯა და არჩევანი უნდა უსწრებდეს ქმედებას. სიტუაციის პრაქტიკული მნიშვნელობა – ანუ ქმედება, რომელიც საჭიროა მის დასაკმაყოფილებლად – არ არის თავისთავად ცხადი. იგი უნდა ეძებო. არსებობს ურთიერთსაწინააღმდეგო სურვილები, არის ალტერნატიული და უდავო სახის სიკეთენი. აქ არის საჭირო მოქმედების სწორი კურსის, სათანადო სიკეთის (right good) არჩევა. ასე რომ, დაზუსტებულია კვლევის საგანი: საჭიროა სიტუაციის აღნაგის დეტალური მიმოხილვა, მისი სხვადასხვა ფაქტორის გააანალიზება; ბუნდოვანების ზუსტად დადგენა; არ უნდა ვენდოთ იმას, რაც ყველაზე მეტადაა თვალშისაცემი და ყურადღებას ფანტავს; სხვადასხვა სახის ქმედების შედეგების მოძიება, რომელიც საკუთარ თავს გვთავაზობს; მიღებული გადანყვეტილება მიიჩნევა ჰიპოთეტურად ან სავარაუდოდ, ვიდრე მოსალოდნელი ან სავარაუდო შედეგები, რის გამოც იქნა მიღებული გადანყვეტილება, არ დაემთხვევა რეალურ შედეგებს. ასეთი კვლევა არის გონივრული. ჩვენი მორალური ჩავარდნების მიზეზები გვაბრუნებს უკან დისპოზიციის ცნობილ სისუსტეებში, გარკვეულწილად თანაგრძნობის არარსებობაში, ერთმხრივ მიკერძოებაში, რის გამოც ჩვენი მსჯელობა ყოველ კონკრეტულ ქეისში დაუკვირვებელი ანდა მცდარია. მთელი გულით გამოვლენილი თანაგრძნობა, მძაფრი სენსიტიურობა, პრინციპულობის გამოჩენა იმის მიმართ, რასაც არ ვეთანხმებით, ინტერესთა ბალანსი საშუალებას გვაძლევს, ვიმოქმედოთ გონივრულად ანალიზისა და გადანყვეტილებების მიღებისას, რაც გამორჩეულად ზნეობრივი თვისებებია – სათნოებანი ან/და ზნეობრივი სრულყოფილებანი (virtues or moral excellences).

ყველაფრის გათვალისწინებით, გვმართებს კიდევ ერთხელ ავლინიშნოთ, რომ ძირითად საკითხად რჩება იგივე, ის, რაც უკვე განიმარტა ფიზიკურის კვლევის მაგალითზე. იქაც ძალიან დიდი ხნის განმავლობაში გვეჩვენებოდა, რომ ცოდნის რაციონალურ დასაბუთებასა და დემონსტრირებას შესაძლოა, მივალწიოთ, თუ დავიწყებთ უნივერსალური ცნებებით, რომლებიც მიეყენება ყოველ კონკრეტულ ქეისს. ადამიანები, რომლებმაც პირველად გამოიყენეს დღეს უკვე საყოველთაოდ აღიარებული კვლევის მეთოდები, მაშინაც (და გულწრფელადაც) გამოცხადდნენ ჭეშმარიტების გამანადგურებლებად და მეცნიერების მტრებად. და თუ მათ საბოლოოდ მაინც გაიმარჯვეს, ეს მხოლოდ იმის გამო მოხდა, რომ, როგორც უკვე აღვნიშნა, მიუხედავად მტკიცებულებათა ხარისხისა, უნივერსალიათა მეთოდი მხარს უჭერდა ცრურწმენებს და სანქციებს ადებდა გავრცელებულ იდეებს მაშინ, როდესაც ცალკეულ შემთხვევის სანყისა და ფინალურზე სიმძიმის გადატანა იქცა ფაქტების გამოწვლილვითი კვლევისა და პრინციპების გამოცდის სტიმულად. შედეგად, მარადიული ჭეშმარიტების დაკარგვა სრულად კომპენსირდა ყოველდღიური ფაქტების ზრდით. უმაღლესი და ფიქსირებული დეფინიციებისა და სახეობების სისტემის დაკარგვა ასევე წარმატებით ჩანაცვლდა ჰიპოთეზებისა და კანონების მზარდი სისტემით, რომელიც ფაქტების კლასიფიკაციისთვის იქნა გამოყენებული. ასე რომ, საბოლოო ჯამში, ჩვენ მხოლოდ მხარს ვუჭერთ მორალურის რეფლექსიათა სფეროში იგივე ლოგიკის მიღებას, რომელმაც უკვე დაამტკიცა, რამდენად მკაცრად, წონითად და ნაყოფიერად არის შესაძლებელი ფიზიკური ფენომენების გადაყვანა განსჯაში. ჩვენი შემოფოტების მიზეზები იგივეა. ძველმა მეთოდმა, მიუხედავად იმისა, რომ იგი დაკავშირებულია გონების ნომინალურ და ესთეტიკურ კულტთან, გააცივა და გაანებივრა გონება, რადგანაც იგი ხელს უშლიდა სკრუპულოზურ და დაჟინებულ კვლევას.

უფრო ზუსტად: როგორც კი ზნეობრივი ცხოვრების ტვირთად იქცევა არა წესების დაცვის ან ურყევი მიზნებისკენ სწრაფვის ვალდებულება, არამედ თითოეულ კონკრეტულ შემთხვევაში იმ დაავადების გამოვლენის აუცილებლობა, რომელიც საჭიროებს როგორც კონკრეტულ მკურნალობას, ასევე მასთან ურთიერთმოქმედების გეგმებისა და მეთოდების გამოუმუშავებას, მაშინ გაქრება ის მიზეზები, რის გამოც მორალის თეორია ამდენი ხნის განმავლობაში ქცეული იყო დისკუსიების საგნად და დაშორებული იყო პრაქტიკულ საჭიროებებთან ნაყოფიერ კონტაქტებს. ურყევი მიზნების თეორიას აუცილებლობით შეჰყავს აზროვნება დავების ჭაობში, რომლის მოგვარებაც შეუძლებელია. თუ არსებობს მხოლოდ ერთი *summum bonum*, ერთი უზენაესი მიზანი, მაშინ რა არის ეს? ამ პრობლემის განსახილველად, ჩვენ მოგვინევს იმ წინააღმდეგობების შუაგულში ჩაძირვა, რომლებიც დღეს ისეთივე აქტუალურია, როგორც ორი ათასი წლის წინ. დავუშვათ, ერთი შეხედვით უფრო ემპირიული პოზიცია დავიკავებთ და ვთქვით, თუ არ არსებობს ერთი მიზანი, მაშინ არ არსებობს ბევრი კონკრეტული სიტუაცია, რომელთაგან თითოეული მოითხოვს გაუმჯობესებას; მაგრამ არსებობს მრავალი ისეთი ბუნებითი სიკეთენი (*natural goods*) – როგორიცაა: ჯანმრთელობა, სიმდიდრე, პატივი ან კარგი სახელი, მეგობრობა, ესთეტიკური სიამოვნება, ცოდნა და მორალური სიკეთენი (*moral goods*), როგორი-

ცაა სამართლიანობა, ზომიერება და კეთილშობილება და სხვ. მიზნების კონფლიქტის დროს, რამ ან ვინ უნდა გადამწყვიტოს, რომელი გზა იქნება სწორი, როგორც ამას ყოველთვის აკეთებენ? გვიღირს კია იმ მეთოდში, კაზუისტიკაში, ვპოვოთ თავ-შესაფარი, რამაც ოდესღაც უკვე შეურყვნა ეთიკას რეპუტაცია? თუ დახმარებისთვის უნდა მივმართოთ მეთოდს, რომელსაც ბენტამმა სამართლიანად უწოდა „*ipse dixit*“-ის მეთოდი“: აქვს ამა თუ იმ მიზნის მიმართ ამა თუ იმ ადამიანს სპონტანური მიდრეკილება? თუ უნდა ვიზრუნოთ მათ რანჟირებაზე და ყველაფერი ხარისხის მიხედვით დავალაგოთ – უმაღლესიდან ნაკლებად ღირებულამდე? ამგვარად, ჩვენ კვლავ აღმოვჩნდებით შეურიგებელი კამათების შუაგულში, საიდანაც გამოსავალი არ არსებობს.

ამასობაში კი, მორალის სპეციფიკური დილემები, რომლებიც განსჯაში ჭკუის (intelligence) ჩართვას მოითხოვს, გადაუჭრელი რჩება. ჩვენ არ შეგვიძლია, ვისურვოთ ან შევიძინოთ ჯანმრთელობა, სიმდიდრე, განსწავლულობა, სამართლიანობა ან ზოგადად კეთილგანწყობა (kindness). ქმედება ყოველთვის სპეციფიკურია, კონკრეტული, ინდივიდუალური და უნიკალურია. ამიტომაც შესაბამის ქმედებაზე მიმართული განსჯა ასეთივე სპეციფიკური უნდა იყოს. იმის თქმა, რომ ადამიანი ეძებს ჯანმრთელობას ან სამართლიანობას, მხოლოდ ნიშნავს იმას, რომ მას უბრალოდ სურს, იცხოვროს ჯანსაღად ან სამართლიანად. ისინი, მსგავსად ჭეშმარიტებისა, ზმნის-ზედებია. ყოველ კონკრეტულ შემთხვევაში ისინი ქმედებების მოდიფიკატორებად გვევლინებიან. როგორ შეიძლება იცხოვრო ჯანსაღად თუ სამართლიანად, ის კითხვაა, რომელიც ყველა ადამიანს თავისებურად ესმის. ყველაფერი დამოკიდებულია მის წარსულ გამოცდილებაზე, მის შესაძლებლობებზე, მის თანდაყოლილ ტემპერამენტზე თუ შეძენილ სისუსტეებსა და შესაძლებლობებზე. ზოგადად, ადამიანი კი არ ცდილობს, იყოს ჯანმრთელი, არამედ კონკრეტული ადამიანი, რომელსაც ანუხებს კონკრეტული უძღურება, შესაბამისად, მისთვის ჯანმრთელობა არ შეიძლება ნიშნავდეს ზუსტად იგივეს, რაც ნებისმიერი სხვა მოკვდავი არსებისთვის. ჯანსაღი ცხოვრება არ არის ის, რაც მიიღწევა თავისთავად, ცხოვრების სხვა ასპექტებთან შეხების გარეშე. ადამიანს სჭირდება, ჯანმრთელი იყოს თავის საკუთარ ცხოვრებაში და არა მისგან განცალკევებით და რას ნიშნავს სიცოცხლე, თუ არა მისი მიზნებისა და საქმიანობის მთლიანობას? ადამიანი, რომელიც ჯანმრთელობისკენ, როგორც განსაკუთრებული მიზნისკენ, ისწრაფვის, გადაიქცევა უნდობელ ტიპად, ან ფანატიკოსად, ან ვარჯიშისთვის განკუთვნილ მანქანად, ან ათლეტად, რომელიც იმდენად ორიენტირებულია სხეულის განვითარებაზე, რომ ამ ძალისხმევისგან გული ეტანჯება. თუ ე. წ. მიზნის განხორციელებისკენ მისწრაფება არ ზომიერდება და არ აფერადებს ადამიანის საქმიანობის ყველა სხვა სახეობას, მისი ცხოვრება იშლება ნამსხვრევებად და ფრაგმენტებად. ერთი გარკვეული სახის აქტივობებსა და დროს ჯანმრთელობის მოპოვებას უძღვნის, სხვანი რელიგიის კულტივირებას, ზოგიც სწავლის ძიებას, ან მოქალაქეობრივი მოვალეობის აღსრულებას, მაღალ ხელოვნებასთან ურთიერთობას და ა. შ. ეს არის ერთადერთი ლოგიკური ალტერნატივა, რომელიც უპირისპირდება ყველა მიზნის მხოლოდ ერთისადმი – ფანატიზმისადმი – დაქვემდებარებას. დღეს ეს არ არის მოდაში, ხომ არ არის ცხოვრებაში

გამოვლენილი ჩვენი უყურადღებობა, გაფანტულობა, ცხოვრებისეული სიმძიმე და მტკივნეული უღმობელობა შედეგი იმისა, რომ ადამიანი ვერ აანალიზებს იმას, რომ ყველა სიტუაციას აქვს თავისი უნიკალური მიზანი და პიროვნებას მასთან უწყვეტი და სრული კავშირი უნდა ჰქონდეს? კიდევ ერთხელ (ვიტყვი), ნამდვილად უდავოა, რომ ადამიანს სურს, იყოს ჯანმრთელი და ეს მიზანი იმდენად ზემოქმედებს მისი ცხოვრების ყველა სხვა აქტივობაზე, რომ შეუძლებელია ჯანმრთელობის განცალკევება სიცოცხლისგან და მისი ცალკე დამოუკიდებელ სიკეთედ განხილვა.

მიუხედავად იმისა, რომ ჯანმრთელობის, ავადმყოფობის, სამართლიანობისა და მხატვრული კულტურის ზოგადი ცნებები ძალზე მნიშვნელოვანია, ჩვენ არ შეგვიძლია მთლიანად მივანეროთ ესა თუ ის ქეისი ერთს, უარვყოთ მისი სპეციფიკური მახასიათებლები, ეს იმიტომ, რომ განზოგადებათა მეცნიერება აძლევს საშუალებას ადამიანს, როგორც ექიმს, მხატვარს და მოქალაქეს, დასვას საჭირო კითხვები, ჩაატაროს საჭირო გამოკვლევები და ეხმარება მას იმის გაგებაში, რასაც ხედავს. ის, თუ რა ხარისხით ემსგავსება ექიმი მხატვარს თავის საქმიანობაში, განპირობებულია იმით, თუ რამდენად სრულად იყენებს ის საკუთარ მეცნიერებას, ზუსტადაა თუ ფართო სპეტრის მქონეს, რათა განსაზღვროს გამოკვლევის ის ინსტრუმენტები, რომლებიც შეეფერება ინდივიდუალურ შემთხვევას, ასევე პროგნოზირების მეთოდებს, რომლებიც, თავის მხრივ, დააზუსტებენ, თუ რა მეთოდია საჭირო დასახულის გადასაჭრელად. განსწავლულობის ხარისხის მიუხედავად, (ექიმი) ზუსტად, იმდენად ეშვება ჩვეულებრივი მექანიკოსის დონემდე, რა დოზითაც ითვალისწინებს ინდივიდუალურ ქეისის განხილვისას დაავადებათა კლასიფიკატორს და მკურნალობის გენერიკულ წესებს. მისი ინტელექტი, მისი ქცევები ხდება ხისტი, დოგმატური, ნაცვლად თავისუფალისა და მოქნილის.

მორალური სიკეთენი და მიზნები არსებობენ მხოლოდ იქ, სადაც საჭიროა რაღაცის გაკეთება. ის ფაქტი, რომ რაღაც უნდა გაკეთდეს, ადასტურებს არსებულ სიტუაციაში გარკვეული სახის სირთულეთა და ბოროტებათა არსებობას. ეს ავი, უგვანო არის მხოლოდ ეს კონკრეტული უგვანო. ის არასდროს არ არის რაღაც სხვის ზუსტი ასლი. შესაბამისად, სიტუაციის სიკეთე უნდა ვეძებოთ, ვივარაუდოთ და აღმოვაჩინოთ ზუსტად იქ, სადაც ვხედავთ ნაკლს და აღმოსაფხვრელ საფრთხეს. ინტელექტუალურად შეუძლებელია მისი გარედან სხვა სიტუაციაში ჩასმა. თუმცა, გარკვეული სიბრძნეა საჭირო, რათა შევადაროთ სხვადასხვა შემთხვევა, შევავროვოთ უგვანობანი, რომლებითაც იტანჯება კაცობრიობა და განვაზოგადოთ შესაბამისი კეთილმოსილებანი კლასებად. ჯანმრთელობა, სიმდიდრე, ინდუსტრია, თავშეკავება, კეთილგანწყობა, თავაზიანობა, სწავლა, ესთეტიკური უნარი, ინიციატივა, გამბედაობა, მოთმინება, პრომისმოყვარეობა, სკრუპულოზურობა და მრავალი სხვა განზოგადებული მიზანი აღიარებულია კეთილმოსილებებათ, მაგრამ ამ სისტემატიზაციის ღირებულება ინტელექტუალურ ან ანალიტიკურ ხასიათს ატარებს. კლასიფიკაციები ვარაუდობენ კონკრეტული შემთხვევის შესწავლისას შესაძლო თვისებების გამოჩენას; ისინი წინასწარ განსაზღვრავენ მოქმედების მეთოდებს, რომლებიც საჭიროა გამოყენებულ იქნას უგვანობის შესაძლო მიზეზების აღმოსაფხვრელად. ისინი მოხელთების (insight) ინსტრუმენტები არიან; მათი ღირებუ-

ლება მდგომარეობს იმაში, რომ ისინი უზრუნველყოფენ კონკრეტულ სიტუაციაზე კონკრეტულ რეაგირებას.

მორალი არც ღონისძიებათა კატალოგია და არც წესების ერთობლიობა, რომელსაც უნდა მიჰყვე, მსგავსად აფთიაქარის ინსტრუქციებისა, ანდა კულინარიული წიგნის რეცეპტებისა. მორალის საჭიროება მდგომარეობს კვლევის სპეციფიკური მეთოდებისა და სიტუაციასთან ადაპტაციის საჭიროებაში. საუბარია კვლევის მეთოდებზე, რომლებიც შესაძლებელს ხდის სიძნელეებისა და უგვანობათა ლოკალიზაციის განსაზღვრას; ადაპტაციის მეთოდებზე, რომლებიც შესაძლებელს ხდის გეგმების დასახვას, რომლებიც სამუშაო ჰიპოთეზების სახით გამოყენებულ იქნებიან მათი გადანყვეტისთვის. ინდივიდუალური სიტუაციების ლოგიკის პრაგმატული მნიშვნელობა, რომელთაგან თითოეულს აქვს საკუთარი უნიკალური სიკეთე და პრინციპი, არის ზოგადი ცნებებით დაკავებული თეორიის ინტერესების გადატანა კვლევის ეფექტური მეთოდების შემუშავების პრობლემაზე.

განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს უდიდესი მნიშვნელობის მქონე ორი ეთიკური ეფექტი. უცვლელი ღირებულებების რწმენამ განაპირობა მიზნების დაყოფა იმანენტურ მიზნებად, რომელთა ნამდვილი ღირებულება მათშივეა და ინსტრუმენტულ მიზნებად, რომლებიც მნიშვნელოვანია მხოლოდ როგორც იმანენტური მიზნებისკენ მიმავალი საშუალებები. გასაკვირი არ არის, რომ ასეთი განსხვავება ხშირად აღიქმება, როგორც სიბრძნის, მორალური გამჭრიახობის დასაწყისი. ეს განსხვავება საინტერესო და საკმაოდ უვნებელი ჩანს დიალექტიკის თვალსაზრისით, მაგრამ მის განხორციელებას პრაქტიკაში ნამდვილად აქვს ტრაგიკული შედეგები. ისტორიულად იგი იყო წყარო და გამმართლებელი იდეალურ და მატერიალურ სიკეთეთა შორის ხისტი და გადამწყვეტი განსხვავებისა. ამჟამად, მას, ვინც თავს ლიბერალად თვლის, შინაგანი სიკეთე ესმის, როგორც თავის არსით ესთეტიკური და არა როგორც რელიგიური რწმენის ან ინტელექტუალური ჭერეტის ექსკლუზიური ობიექტი. თუმცა აქ შედეგები იგივეა. ე. წ. შინაგანი სიკეთე, რელიგიური თუ ესთეტიკური, სრულიად ეწინააღმდეგება ყოველდღიური არსებობის იმ ინტერესებს, რომლებიც, მათი მუდმივობისა და აქტუალურობის გამო, წარმოადგენს ადამიანთა დიდი მასის მთავარ საზრუნავს. არისტოტელემ ეს დაყოფა გამოიყენა თავისი თეზისის დასასაბუთებლად, რომ მონები და მშრომელები (*working class*), მიუხედავად იმისა, რომ საჭირონი არიან სახელმწიფოსთვის – საერთო სიკეთის ერთობის – (*the commonweal*) – შემადგენელი ნაწილები არ არიან. ის, რასაც უბრალოდ ინსტრუმენტული როლი ენიჭება, ჰგავს ქანცგამწყვეტ შრომას; მას არ შეუძლია მიიპყროს ინტელექტუალური, მხატვრული თუ მორალური ყურადღება და მოიპოვოს პატივისცემა. ყველაფერი, რაც შინაგანი ღირებულების ნაკლებობით ხასიათდება, იქცევა უსარგებლოდ. ამიტომ, „იდეალური“ ინტერესების მქონე ზოგმა ადამიანმა ძირითადად უარის თქმისა და გაქცევის გზა ირჩია. შედარებით „დაბალი“ მიზნების აქტუალობა და ზეწოლა გადაიფარა მათთვის მოსაწონი პირობითობების ფარით, ან მოკვდავთა დაბალი კლასის ცხოვრებაში გამოეყოთ ადგილი, რათა თავისუფალ ადამიანთა ნაწილს გაადვილებოდა იმ სარგებლის მიღწევა, რაც ნამდვილად ან შინაგანად ღირებულია. მაღალი მიზნების სახელით განხორციელებული განწყვეტის შედეგად,

კაცობრიობის დიდ ნაწილს და განსაკუთრებით ენერგიულ, „პრაქტიკულ“ ადამიანებს დარჩათ მხოლოდ უმარტივესი სახის საქმიანობანი.

ძნელად თუ ვინმეს შეუძლია, გაზომოს, თუ რა დოზითაა ჩვენი ეკონომიკური ცხოვრების აუტანელი მატერიალიზმი და ცხოველური ხასიათი დავალებული იმ ფაქტზე, რომ ჩვენი ეკონომიკური მიზნები მხოლოდ ინსტრუმენტულად ითვლება. თუ ვაღიარებთ, რომ საკუთარ სფეროში ისინი იმანენტურნი და აბსოლუტურნი არიან, ისევე, როგორც სხვა მიზნები, მაშინ გამოდის, რომ ჩვენ გვაქვს მათი იდეალიზების შესანიშნავი შესაძლებლობა, და თუ გვსურს, რომ დავინახოთ რაიმენაირი საზრისი ცხოვრებაში, მაშინ მათ მაინც უნდა მივანეროთ ეს იდეალური და შინაგანად თანდაყოლილი ღირებულება. „ინსტრუმენტული“ თუ ეკონომიკური მიზნებისგან იზოლირებულად მყოფი ესთეტიკური, რელიგიური და სხვა „იდეალური“ მიზნები დღეს არის მწირი და უშინაარსო, ან ცარიელი და არაფრისმქმნელი. მხოლოდ მათთან განუყოფელ კავშირში გახდება შესაძლებელი მათი ჩაქსოვა ყოველდღიური ცხოვრების ქსოვილში, ამით მოიპოვებენ მნიშვნელობასა და სიღრმეს. არ ღირს თვალის მოხუჭვა იმაზე, რომ ღირებულებები, რომლებიც უბრალოდ გამოცხადებულია აბსოლუტურად და, თავის მხრივ, არანაირად ემსახურება ცხოვრების დანარჩენი სფეროების გამდიდრებას, უშედეგო და უპასუხისმგებლოა. მაგრამ დღეს დოქტრინა „უმაღლესი“ მიზნების შესახებ ჯერ კიდევ ეხმარება და უზრუნველყოფს კომფორტსა და მხარს უჭერს ყველა სოციალურად იზოლირებულ და სოციალურად უპასუხისმგებლო მეცნიერს, სპეციალისტს, ესთეტსა და ღვთისმეტყველს. ის ფარავს სხვათა მზერისგან და მასაც უმაღლავს, თუ რაოდენ უმაქნისი და უპასუხისმგებლოა მისი პრეტენზიები. მორალურად ნაკლოვანი პრეტენზიები ტრანსფორმირდება პატივისცემისა და დაჯილდოების მოთხოვნად.

მეორე საფუძვლიანი გარდატეხა მდგომარეობს იმაში, რომ ერთხელ და სამუდამოდ უარი უნდა ითქვას მორალურ სიკეთეებს შორის ტრადიციულ განსხვავებაზე, როგორიცაა, სათნოებები და ბუნებრივი სიკეთეები, როგორიცაა ჯანმრთელობა, ეკონომიკური სტაბილურობა, ხელოვნება, მეცნიერება და მსგავსი. თვალსაზრისი, რომელსაც ჩვენ განვიხილავთ, არ არის ერთადერთი პოზიცია, რომელიც გმობს ამ მკაცრ დაყოფას და ცდილობს მის აღმოფხვრას. ზოგიერთი სკოლა იქამდე მივიდა, რომ ზნეობრივ მიღწევებს და ხასიათის თვისებებს ღირებულად მხოლოდ იმდენად თვლიან, რამდენადაც ისინი ხელს უწყობენ ბუნებით სიკეთათა მიღწევას. ექსპერიმენტული ლოგიკის პოზიციიდან მორალის სფეროში გადატანილი მსჯელობის მიხედვით, ნებისმიერი თვისების პოზიტიური მნიშვნელობა განისაზღვრება მისი წვლილით მიმდინარე პრობლემების ტვირთის შემსუბუქებაში. ამრიგად, ექსპერიმენტული ლოგიკა აძლიერებს ბუნების მეცნიერებათა მორალურ ჟღერადობას. თუ დღევანდელი სოციალურ ნაკლოვანებათა კრიტიკის მიმართულებით, თუ ყველაფერი, რისი თქმაც იყო საჭირო და გასაკეთებელი, უკვე ითქვა და გაკეთდა, მაშინ დადგა დრო, დავინტერესდეთ, ამ სიძნელეთა მოხსნის საფუძველი საბუნებისმეტყველო და მორალური მეცნიერებების გამიჯვნაში ხომ არ უნდა ვეძებოთ? როდესაც ფიზიკა, ქიმია, ბიოლოგია, მედიცინა წვლილს შეიტანენ კონკრეტული ადამიანური უბედობების, განსაცდელის იდენტიფიცირების მიმართულებით, აგრეთვე მათი

აღმოფხვრისა და ადამიანის ხვედრის შემსუბუქების გეგმების შემუშავებაში, ისინი იქცევიან მორალურის სფეროს მეცნიერებებად, იქცევიან ეთიკური კვლევის ან მეცნიერების ნაწილად. ეს უკანასკნელი, თავის მხრივ, მოიცავს დიდაქტიკისა და პედანტიკის ელფერს – ულტრა-მორალიზებულ და მენტორულ ტონს. ის დაკარგავს ბუნდოვანებას და აკვიატებულობას, იმავე ზომით – გაურკვევლობასაც. ის თავად აირჩევს უფრო ეფექტურ საშუალებებს, მაგრამ ეს არჩევანი გავლენას მოახდენს არა მხოლოდ მორალის მეცნიერებაზე. საბუნებისმეტყველო მეცნიერებები გააუქმებენ გაყრას ჰუმანიტარიასთან; ისინი გახდებიან თვისებრივად ჰუმანიტარულნი. ეს არის თვისება, რომელიც უნდა მივიპოვოთ არა რაიმე ტექნიკური და სპეციალური გზებით ე.წ. ჭეშმარიტების ჭეშმარიტებისათვის აღმოჩენით, არამედ მისი საზოგადოებრივი მნიშვნელობის, მისგან განუყოფელი ინტელექტუალური ხასიათის გაცნობიერების გზით. ასეთი გზა ტექნიკურია მხოლოდ იმ აზრით, რომ იგი სოციალური და მორალური ინჟინერიის ტექნიკებით უზრუნველგვყოფს.

როდესაც მეცნიერების გონი სრულად გადაივსება ჰუმანური ღირებულების გონით, დაინგრევა ის უდიდესი დუალიზმი, რომლის სიმძიმის ქვეშაც იხრება კაცობრიობა დღეს – ის ყბადაღებული განხეთქილება მატერიალურ, მექანიკურ, მეცნიერულ, მორალურ და იდეალურს შორის. ამგვარი უთანხმოების გამო საკუთარ თავში დაურწმუნებელი ადამიანური ძალები გაერთიანდებიან და გამრავლდებიან. ვიდრე მიზნებს არ განვიხილავთ, როგორც განსაკუთრებულ საჭიროებებთან და შესაძლებლობებთან ინდივიდუალურად მიბმულებს, გონება დაკმაყოფილდება აბსტრაქციებით და ადეკვატური სტიმული არ იარსებებს, რათა მოხდეს საბუნებისმეტყველო მეცნიერებებისა და ისტორიული მონაცემების მორალური ან სოციალური გამოყენება, მაგრამ თუ ჩვენი ყურადღება კონცენტრირდება კონკრეტულ მრავალფეროვნებაზე, მთელი ინტელექტუალური მასალა გაუნთავისუფლებს ადგილს კონკრეტული ქეისების იმპერატულობას. ამავდროულად, როგორც კი მორალი ინტელექტის ფუკუსში აღმოჩნდება, ინტელექტუალური სფერო შეიძენს მორალურ ხასიათს. ნატურალიზმსა და ჰუმანიზმს შორის უთანხმოებანი და უშედეგო კონფლიქტები დასრულდება.

ჩვენ შეგვიძლია განვაფიქროთ ეს ზოგადი მოსაზრებები. პირველი: კვლევას, აღმოჩენას, იგივე ადგილი უჭირავს მორალში, რასაც მათ მიაღწიეს ბუნების შესახებ მეცნიერებებში (sciences of nature). ვალიდაცია, დასაბუთება იქცევა ცდის/გამოცდის, შედეგების საქმედ. გონება (reason), ეთიკისათვის ყოველთვის პატივსაცემი ცნება, აისახება მეთოდებში, რომლის საშუალებითაც ხდება სიტუაციის მოთხოვნებისა და პირობების, დაბრკოლებებისა და რესურსების დეტალური კვლევა და დაისახება გააზრებული გეგმები მის გამოსასწორებლად. ცხოვრებისგან დაცილებულსა და აბსტრაქტულ განზოგადებებს „ბუნების საპირისპირო“ ნაჩქარევ დასკვნებამდე მივყავართ. ამ შემთხვევაში ცუდ შედეგებზე ნანობენ და მათ მიაწერენ თავნება ბუნებას და მუხთალ ბედისწერას. ამის საპირისპიროდ, თუ კონკრეტული სიტუაციის ანალიზზე გადავიტანთ აქცენტს, აუცილებელი გახდება ამ სიტუაციის შესწავლა და სრულიად სავალდებულო მისი გულდასმით დაკვირვება. მოქმედების ახალი კურსის გასამართლებლად უკვე აღარ ხდება საჭირო წარსულ გადანყვეტილებებსა

და ძველ პრინციპებზე დაყრდნობა. არანაირი ძალისხმევა, რომელიც მიმართული იქნება ყველა კონკრეტულ შემთხვევაში მიზნის ფორმირებაზე, არ შეიძლება იყოს საბოლოო, ამ ძალისხმევის შედეგები გულდასმით უნდა იყოს დაფიქსირებული, მიზანი კი უნდა ჩაითვალოს მხოლოდ სამუშაო ჰიპოთეზად მანამ, ვიდრე შედეგები არ დაადასტურებს მის სისწორეს. შეცდომები აღარ შეიძლება ჩაითვალოს გარდაუვალ უსიამოვნებად, რომელზეც მხოლოდ გვმართებს სინანული, არც მორალური ცოდვებად, რომლებიც ექვემდებარებიან გამოსყიდვასა და შენდობას. ისინი წარმოადგენენ გაკვეთილებს ინტელექტის გამოყენების არასწორი მეთოდების შესახებ და მიუთითებენ იმაზე, თუ მომავალში რა იქნება საუკეთესო მოქმედების საშუალება. ისინი მონიშნავენ გადახედვის, განვითარების, გამოსწორების აუცილებლობაზე. მიზნები უფრო იხვეწება, გადაწყვეტილების მიღების სქემები – უფრო სრულყოფილი ხდება. ადამიანი ვალდებულია, განვითარდეს თავისი ყველაზე პროგრესული ნესები და იდეალები, ზუსტად ისევე, როგორც ვალდებულია, კეთილსინდისიერად გამოიყენოს ის, რასაც უკვე სრულად ფლობს. ეს იცავს მორალურ ცხოვრებას ფორმალურ მითითებებისა და არაკრიტიკული კოპირებისგან, ანიჭებს მას მოქნილობას, სიცოცხლისუნარიანობას და განვითარებისკენ სწრაფვის უნარს.

მეორე, რაც უნდა აღინიშნოს – ყოველი ქეისი, რომელიც მოითხოვს მორალურ ქმედებას, იძენს ისეთივე მორალურ მნიშვნელობას და აქტუალობას, როგორც სხვა მსგავსი. თუ კონკრეტული სიტუაციის საჭიროებები და ნაკლოვანებები გვკარნახობს, რომ ამ ეტაპზე მიზანი და სიკეთე უნდა იყოს ჯანმრთელობა, მაშინ ამ სიტუაციის ფარგლებში ჯანმრთელობას განვიხილავთ როგორც აბსოლუტურ და უმაღლეს სიკეთეს. აქ ეს არ არის სხვა რამის მიღწევის საშუალება. ის წარმოადგენს საბოლოო და იმანენტურ ღირებულებას. იგივე ეხება ეკონომიკური მდგომარეობის გაუმჯობესებას, საარსებო წყაროს, ბიზნესზე, ოჯახურ მოთხოვნილებებზე ფოკუსირებას, ანუ ყველაფერს, რასაც მარადიული მიზნების ჩრდილში მეორეხარისხოვანი და არა ინსტრუმენტული ღირსება აქვს და, შესაბამისად, შედარებით საფუძვლიანი და უმნიშვნელო ჩანს. ყველაფერს, რაც მოცემულ სიტუაციაში არის მიზანი და სიკეთე, აქვს იგივე ფასი (worth), წოდება, და ღირსება სხვა სიტუაციის შესაბამის ნებისმიერ სხვა სიკეთესთან და ამავე ზომით იმსახურებს ინტელექტუალურ ყურადღებას.

მესამე, რაც შევნიშნეთ – ფარისევლობის ფესვების განადგურებაა. ჩვენ ისე შევეჩვიეთ, მასზე როგორც შეგნებულ თვალთმაქცობაზე, ფიქრს, რომ აღარ გვაინტერესებს მისი ინტელექტუალური წინაპირობა. კონცეფციას, რომ მოქმედების მიზნები უნდა ჩამოყალიბდეს არსებული სიტუაციიდან გამომდინარე, არ აქვს ყველა შემთხვევისთვის განსჯის ერთი და იგივე კრიტერიუმი. როდესაც სიტუაციის ერთ ფაქტორს წარმოადგენს შესაბამისი გონებრივი მომზადებისა და რესურსებით მდიდარი არსენალის მქონე ადამიანი, მაშინ ჩვენ გვაქვს უფლება, ველოდოთ უფრო მეტს, ვიდრე განუვითარებელი გონების და არასაკმარისი გამოცდილების მქონე ადამიანის შემთხვევაში. ჩვენთვის საეჭვოა აშკარა იქნება მორალური განსჯის იგივე სტანდარტების გამოყენების აბსურდულობა ველური ადამიანების მიმართ, ვიდრე ცივილიზებულთა მიმართ ვიყენებთ. არც ინდივიდი, არც ჯგუფი არ უნდა

შეფასდეს იმით, თუ რამდენად ახერხებს ან ვერ ახერხებს გარკვეული მყისიერი შედეგის მიღწევას, არამედ იმით, თუ რა მიმართულებით მიდის. ცუდი ადამიანი არის ის, ვინც თავიდან იწყებს როგორც კარგი, მაგრამ ეს კარგი მასში იწყებს დეგრადირებას. კარგი ადამიანი არის ადამიანი, ვინც იწყებს როგორც მორალურად უღირსი, მაგრამ უკეთესობისკენ იწყებს სვლას. ასეთი კონცეფცია აიძულებს ინდივიდს, უფრო მკაცრად განსაჯოს საკუთარი თავი და განიკითხოს სხვები უფრო ჰუმანურად. მისთვის დაუშვებელია ამპარტავნება, რომელიც გამონეწეულია მსჯელობის ფიქსირებულ მიზანთან სიახლოვეზე.

მეოთხე ადგილზე, მნიშვნელოვანი ხდება ზრდის, გაუმჯობესების და პროგრესის პროცესი და არა სტატიკური რეზულტატი და შედეგი. ჯანმრთელობა არ არის ყველასათვის მხოლოდ ერთხელ და სამუდამოდ დაფიქსირებული მიზანი, არამედ ჯანმრთელობის საჭირო გაუმჯობესება ანუ მიმდინარე პროცესი არის მიზანი და სიკეთე. მიზანი არაა დასასრული ან/და აღარ ემსახურება მის მიღწევას. ეს არის არსებული სიტუაციის გარდაქმნის აქტიური პროცესი. ცხოვრების მიზანია არა გაუმჯობესება, როგორც საბოლოო მიზანი, არამედ მარადიული პროცესი გაუმჯობესების, მომწიფების, გამდიდრებისა. პატიოსნება, შრომისმოყვარეობა, თავშეკავება, სამართლიანობა, ისევე, როგორც ჯანმრთელობა, სიმდიდრე და სწავლა, არ არის მიღწეული, ათვისებული სიკეთენი, რადგან ისინი განასახიერებენ სანატრელ მარადიულ მიზანს. ისინი გამოცდილების ხარისხის ცვლილების მიმართულებებია. ზრდა (growth), როგორც ასეთი, არის ერთადერთი მორალური „მიზანი“.

ამ იდეის დაკავშირება ბოროტების პრობლემასთან და ოპტიმიზმისა და პესიმიზმის დაპირისპირებასთან მეტისმეტად ვრცელია იმისათვის, რომ აქ განსახილველად შემოგთავაზოთ; თუმცა, ალბათ, ღირს მას ზედაპირულად შევეხოთ. ბოროტების პრობლემა უკვე აღარაა ექსკლუზიურად თეოლოგიური და მეტაფიზიკური, ამიერიდან იგი აღიქმება ცხოვრებაში არსებული ბოროტების შემცირების, შერბილების და შეძლებისდაგვარად აღმოფხვრის პრაქტიკულ პრობლემად. ფილოსოფიას აღარ აქვს ვალდებულება, მონახოს ორიგინალური მეთოდები იმის დასამტკიცებლად, რომ ბოროტებანი უბრალოდ ქიშკრებია, რომ ისინი არ არიან რეალურნი, არც ასახსნელი სქემების შემუშავება ევალება და არც, მით უარესი, რამის გასამართლებლისა. ამჯერად ის იღებს სხვაგვარ ვალდებულებას: მოკრძალებული ნვლილი შეიტანოს იმ მეთოდების შემუშავებაში, რომლებიც დაგვეხმარება, აღმოვაჩინოთ კაცობრიობის ავბედითობის მიზეზები. პესიმიზმი მაპარალიზებელი დოქტრინაა. იმის დეკლარაციით, რომ სამყარო ყოვლისმომცველი ბოროტებაა, ის აუქმებს ნებისმიერ მცდელობას, ვიპოვოთ მიზეზები კონკრეტული ბოროტების გადასალახად, ამით საფუძველშივე აუქმებს ნებისმიერ მცდელობას, ვაქციოთ სამყარო უფრო მეტად ბედნიერად და უკეთესად. თუმცა, ტოტალური ოპტიმიზმიც, როგორც ბოროტების გამართლების მცდელობა, არანაკლებ დემონურია (incubus).

ბოლოს და ბოლოს, ოპტიმიზმი, რომელიც ამბობს, რომ დღევანდელი სამყარო ყველა შესაძლო სამყაროთა შორის საუკეთესოა, შეიძლება მივიჩნიოთ პესიმიზმის ყველაზე ცინიკურ სახედ. თუ ეს არის საუკეთესო შესაძლოთა შორის, მაშ, რა სამყარო იქნება ფუნდამენტურად ცუდი? მელიორიზმს სწამს, რომ მოცემულ მომენტში

არსებული განსაკუთრებული პირობები, შედარებით კარგი თუ შედარებით ცუდი, ნებისმიერ შემთხვევაში ექვემდებარება გაუმჯობესებას. ის შთააგონებს გონებას, შეისწავლოს სიკეთის მიღწევის საშუალებები და მისი რეალიზების დაბრკოლებები, ასევე გაზარდოს ძალისხმევა უკეთესი პირობების შესაქმნელად. ის ბაღებს განსხვავებულ ნდობას და უფრო გამართლებულ იმედებს, ვიდრე ოპტიმიზმი. ოპტიმიზმის წინაპირობის ნაკლი, რომლის მიხედვითაც, სიკეთე, სავარაუდოდ, უკვე რეალიზებულია აბსოლუტურ რეალობაში, მდგომარეობს იმაში, რომ ჩვენ შეგვიძლია არასწორად განვმარტოთ კონკრეტული, არსებული ბოროტება. ოპტიმიზმს ყველაზე ადვილად ირჩევენ ისინი, ვინც კომფორტულად, დაძაბულობის გარეშე ცხოვრობს, ვინც წარმატებით აღწევს ყველა ამქვეყნიურ ჯილდოს. ადამიანები, რომლებიც ოპტიმიზმს აღიარებენ, საოცრად მარტივად ხდებიან გულცივნი და იჩენენ გულგრილობას ნაკლებად ილბიანი ადამიანების ტანჯვის მიმართ, ადვილად მიაწერენ სხვების უბედურების მიზეზებს მათ პირად ნაკლოვანებებს. ამრიგად, ოპტიმიზმი არაფრით არაა უკეთესი პესიმიზმზე – იმის მიუხედავად, რომ, მათ განმარტებას თუ მივყებით, ისინი აბსოლუტურად განსხვავებულნი არიან – იმიტომ, რომ ის ზუსტად ისევე აყრუებს ჩვენში თანაგრძნობის უნარს და სამყაროს შეცვლის მცდელობას. ის გვიბიძგებს გავიდეთ ფარდობითობისა და ცვალებადობის სამყაროდან აბსოლუტურისა და მარადიულისკენ.

მორალური პოზიციის ცვლილების მნიშვნელობა თავმოყრილია ბედნიერების იდეაში. ბედნიერება ხშირად ხდებოდა მორალისტების ზიზღის საგანი, თუმცა მორალისტთა შორის ყველაზე დიდი ასკეტებიც კი, როგორც წესი, სხვა, მაგალითად, ნეტარების – სახელით ხელახლა ქმნიდნენ მას. კეთილსინდისიერება ბედნიერების გარეშე, სათნოება და სიქველე კმაყოფილების გარეშე, მიზნები მათი მიღწევის ხელშესახები სიამოვნების გარეშე – ეს ყველაფერი ისევე აუტანელია პრაქტიკულად, როგორც წინააღმდეგობრივი ცნებით დონეზე. თუმცა ბედნიერება არ არის ფლობა; იგი არ არის ფიქსირებული მონაპოვარი. ასეთი ბედნიერება ან უღირსი თვითაღფრთოვანებაა, მკვეთრად დაგმოიბილი მორალისტის მიერ, ან უაზრო მოწყენილობა, თუნდაც ნეტარების სახელით მოვლენილი – ყოველგვარი ბრძოლისა და შრომისგან ადვილად მინიჭებული თავისუფლების ოქროს ხანა. ეს მხოლოდ ყველაზე განებივრებულ უსაქმურებს (*mooly-coddles*) შეეფერება. ბედნიერებას ყველა მხოლოდ წარმატებაში პოულობს, მაგრამ წარმატება ნიშნავს წარმატებულს, წინსვლას, მოძრაობას წინ. ეს არის აქტიური პროცესი და არა პასიური მოცემულობა. შესაბამისად, ის მოიცავს დაბრკოლებების გადალახვას, არასრულყოფილების და დაავადების წყაროების აღმოფხვრას. ესთეტიკური სენსიტიურობა და სიამოვნება არის ნებისმიერი ღირსეული ბედნიერების არსებითი შემადგენელი კომპონენტი. ესთეტიკური კმაყოფილება, რომელიც ტოტალურად არ არის დაკავშირებული სულიერ განახლებასთან, აზროვნების შემოქმედებით რეკრეაციასთან და ემოციების განწმენდასთან, არის სუსტი და დასნეულებული რამ, დაღლილობისგან სწრაფი სიკვდილისთვის განწირული. ის ფაქტი, რომ განახლება და ის, რომ განახლება და რეკრეაცია ხდება არაცნობიერად და არა დაპროგრამირებულად, უფრო ნამდვილს ხდის მათ.

მთლიანობაში, უტილიტარიზმმა მონიშნა საუკეთესო გზა მიზნებისა და სიკეთეთა კლასიკური თეორიიდან დღეისთვის უფრო აქტუალურისკენ გადასვლისთვის. უტილიტარიზმს გარკვეული დამსახურება ჰქონდა. ის დაჟინებით მოითხოვდა გაურკვეველი განზოგადებების მიტოვებას და განსაკუთრებულისა და კონკრეტულისკენ დაბრუნებას. მან კანონი ადამიანის მიღწევებზე სუბორდინირებული გახადა და ნაცვლად გარე კანონზე დამოკიდებულებისა. იგი ასწავლიდა, რომ ინსტიტუტები შექმნილია ადამიანისთვის და არა ადამიანი ინსტიტუტებისთვის; იგი აქტიურად ამზადებდა რეფორმის ყველა ასპექტს. მან ზნეობრივი სიკეთე ბუნებრივ, ჰუმანურ, ცხოვრების ბუნებით სათნოებებთან დაკავშირებულად აქცია. ის ეწინააღმდეგებოდა ყოველგვარ არამიწიერ და სხვა გლობალურ მორალს. უფრო მეტიც, მისი წყალობით, სოციალური კეთილდღეობის იდეამ, როგორც უმაღლესმა უნივერსალურმა კრიტერიუმმა, ფესვი გაიდგა ადამიანურ წარმოსახვაში. თუმცა, თავის ძირითად საკითხებში იგი ჯერ კიდევ ძველი სტილის აზროვნების კოლოსალური გავლენის ქვეშ იმყოფებოდა. მას არასოდეს დაუყენებია ეჭვქვეშ უცვლელი, საბოლოო და უზენაესი მიზანი და ეჭვი მხოლოდ მის შესახებ არსებული იდეების სისწორეში ეპარებოდა. საბოლოოდ მან სიამოვნება და სიამოვნებათა მაქსიმალურად შესაძლო კომბინაცია ფიქსირებული მიზნის პოზიციაში ჩართო.

ამ თვალსაზრისის გათვალისწინებით, კონკრეტული სახის ქმედებები და განსაკუთრებული ინტერესები განიხილება, როგორც თავისთავად მნიშვნელადნი, ან ბედნიერების კომპონენტები, მაგრამ ნებისმიერ შემთხვევაში, როგორც მათში საერთოდ არარსებული სიამოვნების მიღწევის საშუალებები. ამგვარად, ძველი ტრადიციის მიმდევრებს შეეძლოთ, ადვილად დაედანაშაულებინათ უტილიტარიზმი არა მხოლოდ სათნოების, არამედ ხელოვნების, პოეზიის, რელიგიის და თავად სახელმწიფოს მხოლოდ სენსუალური ტკბობის დამხმარე საშუალებად გარდაქმნაში. სიამოვნება მიიჩნეოდა შედეგად, ეს იყო რეზულტატი, რომელსაც ჰქონდა, მისკენ მიმავალი აქტიური პროცესებისაგან დამოუკიდებლად, თავისთავადი ღირებულება; ბედნიერება იყო დასაკუთრება და ამ მიღწეულით დამშვიდება. ხდებოდა ადამიანის მტაცებლური ინსტინქტების გადაჭარბება შემოქმედებითი ინსტინქტების საზიანოდ. წარმოება იყო მნიშვნელოვანი არა სიახლეთა გამოგონებისა და სამყაროს გარდაქმნის საკუთრივი შინაგანი ღირებულების გამოისობით, არამედ ობიექტური რეზულტატების გამო, რომლითაც საზრდოობდა სიამოვნება. ნებისმიერი თეორიის მსგავსად, რომელიც ადგენს ფიქსირებულ და საბოლოო მიზნებს, უტილიტარიზმი, რომლის მიზნებიც ისეთივე პასიური და მიმზიდველია, ყველა აქტიურ ოპერაციას განიხილავს, როგორც სუფთა იარაღს. შრომა აუცილებელ ბოროტებად იქცევა, რომელიც მინიმუმამდე უნდა შემცირდეს. დასაკუთრებულის უსაფრთხოება პრაქტიკულად მთავარი რამაა. მატერიალური კომფორტი და ცხოვრების სიმარტივე გაცილებით მაღლა დგას, ვიდრე ექსპერიმენტული შემოქმედების ტანჯვა და რისკები.

მსგავსი ნაკლოვანებები, ზოგიერთთა წარმოდგენაში, შესაძლებელია, უბრალოდ თეორიულ დონეზე დარჩენილიყო, მაგრამ იმჟამიდან განწყობამ და იმ ადამიანების ინტერესებმა, რომლებიც ხელს უწყობდნენ უტილიტარულ იდეებს, ეს იდეები სოციალურად სახიფათო გახადა. მიუხედავად იმისა, რომ ახალ შეხე-

დულებებს შეეძლოთ ძველი სახის სოციალურ ბოროტებებთან შენინააღმდეგება, ეს სწავლება მოიცავდა ელემენტებს, რომლებიც ან საგსე იყო ახალი სოციალური უსამართლობით ან უშუალოდ ხელს უწყობდა მათ წარმოქმნას. უტილიტარისტების რეფორმების მცდელობებზე უთითებს მათ მიერ იმ ეკონომიკური, სამართლებრივი და პოლიტიკური ბოროტების კრიტიკა, რაც საზოგადოებამ მემკვიდრეობით მიიღო ფეოდალიზმის კლასობრივი სისტემისგან. მაგრამ კაპიტალიზმის ახალმა ეკონომიკურმა წესრიგმა, რომელიც ცვლიდა ფეოდალურს, თან მოიტანა საკუთარ სოციალურ ბოროტებათა მთელი სპექტრი; ამ დროს უტილიტარიზმი ავლენდა ტენდენციას, დაეფარა ან დაეცვა მათი ნაწილი. ზღვარს გადასული მისწრაფება სიმდიდრისადმი და სიმდიდრით უზრუნველყოფილი სიამოვნებებისადმი, აკვიატებული აქცენტით სიამოვნებებით ტკბობაზე სრულიად არამიმზიდველ სახეს იღებს.

უტილიტარიზმს, რომელიც არ იყო ახალი ეკონომიკური მატერიალიზმის აქტიური მხარდამჭერი, არც მასთან ბრძოლის საშუალება ჰქონდა. უტილიტარიზმის ზოგადმა ორიენტაციამ – იმან, რომ მან სამრეწველო საქმიანობა დაუქვემდებარა მხოლოდ და მხოლოდ შედეგს – ირიბად, მაგრამ მაინც შეუწყო ხელი ღია მერკანტილური ატმოსფეროს ჩამოყალიბებას. მხოლოდ სოციალური მიზნებით დაინტერესებული უტილიტარიზმი ყველაზე მეტად ზრუნავდა ახალი კლასის ინტერესებზე, კერძოდ, კაპიტალისტ მესაკუთრეთა ინტერესებზე, რომლებმაც, საკუთარი ქონება დააგროვეს მხოლოდ თავისუფალი კონკურენციის პირობებში და არა უზენაეს მმართველთა მფარველობის წყალობით. ბენტამის აქცენტი სტაბილურობაზე, როგორც ჩანს, ადასტურებს, რომ კერძო საკუთრების ლეგიტიმური ინსტიტუტი წმინდაა მხოლოდ იმ პირობით, რომ იგი არ ტოვებს ადგილს საკუთრების შეძენასა და გადაცემასთან დაკავშირებული გარკვეული დანაშაულებისთვის, *Ādātī possidentes* პირობით, რომ ქონება მოპოვებულია კონკურენტული თამაშის წესების შესაბამისად, ანუ ხელისუფლების მხრიდან დამატებითი დათმობების გარეშე. ამრიგად, უტილიტარიზმი ქმნიდა თეორიულ საფუძველს ყველა იმ ტენდენციისთვის, რომლითაც „ბონესი“ სოციალური ამოცანების შესრულების საშუალებიდან და ინდივიდუალური შემოქმედებითი განვითარების შესაძლებლობიდან გადაიქცეოდა პირადი გართობისთვის სახსრების დაგროვების საშუალებად. ამრიგად, უტილიტარული ეთიკა შთამბეჭდავად ადასტურებს ფილოსოფიის რეკონსტრუქციის გადაუდებელ აუცილებლობას, რომელიც ამ ლექციებით გაგაცანით. გარკვეულ დონეზე ამ ეთიკამ ასახა თანამედროვე აზრებისა და მისწრაფებების არსი. მაგრამ ის მაინც დამძიმებული იყო იმ რიგის ფუნდამენტური იდეებით, რომლებიც, როგორც მას ეჩვენებოდა, შორს დარჩა: სხვადასხვაგვარი ადამიანური საჭიროებების და ქმედებების მიღმა მდგომი ურყევი და უნიკალური მიზნის იდეა არ აძლევდა საშუალებას უტილიტარიზმს, გადაქცეულიყო თანამედროვე სულიერების ადეკვატურ გამოხატულებად. ეს ეთიკა საჭიროებს რეკონსტრუქციას, განმენდას ცუდი მემკვიდრეობის ელემენტებისაგან.

თუ რამდენიმე სიტყვას დავამატებთ განათლების თემაზე მხოლოდ იმიტომ, რომ განვამტკიცოთ ჩვენი ვარაუდი მორალური და საგანმანათლებლო პროცესების არსებითად თანხვედრის შესახებ; რადგან ეს უკანასკნელი მოიცავს გამოცდი-

ლების უწყვეტ განვითარებას უარესიდან უკეთესისკენ. განათლება ტრადიციულად განიხილებოდა როგორც მომზადება: როგორც სწავლა, როგორც გარკვეული საკითხების გაცნობა, იმიტომ, რომ მოგვიანებით გამოვიყენოთ. მიზანი შორს არის, განათლება კი აქვეა მზადყოფნაში, ის მოელის რაღაც უფრო მნიშვნელოვანს, რაც მოგვიანებით მოხდება. ბავშვობა არის მხოლოდ მომზადება ზრდასრული ცხოვრებისთვის, ხოლო ზრდასრული ცხოვრება არის მზადება სხვა ცხოვრებისთვის. ყოველთვის მომავალი და არასდროს აწმყო – ეს იყო მნიშვნელოვანი რამ განათლებაში: ცოდნისა და უნარების შეძენა მომავალი გამოყენებისა და სიამოვნებისთვის; იმ ჩვევების ჩამოყალიბება, რასაც ბიზნესი, კარგი მოქალაქეობა და მეცნიერება მოგვიანებით მოითხოვს ჩვენგან. განათლება ასევე ითვლება საჭირო რამედ ზოგიერთი ადამიანისთვის, უბრალოდ, იმიტომ, რომ ადამიანები ძალიან არიან დამოკიდებულნი სხვებზე. ჩვენ ვიბადებით სამყაროში უცოდინრები, გაუნვრთნელნი, გამოუცდელეები, უუნაროები და ამიტომ ვართ სოციალურად დამოკიდებულნი. სწავლება, წვრთნა, მორალური დისციპლინა ის პროცესებია, რომლითაც მონიფული, ზრდასრული ადამიანები თანდათან ზრდიან უმწეო ბავშვს იმ დონემდე, რომ მას შეეძლოს საკუთარი თავის მოვლა. ბავშვობის მნიშვნელობა მდგომარეობს იმაში, რომ ადამიანი განვითარდეს დამოუკიდებელ ზრდასრულ მდგომარეობამდე იმ ადამიანების ხელმძღვანელობით, რომლებმაც უკვე მიაღწიეს ამ მდგომარეობას. ამრიგად, განათლების პროცესი, როგორც ცხოვრების მთავარი საქმიანობა (**business**), სრულდება, როდესაც ახალგაზრდა თავისუფლდება სოციალური დამოკიდებულებისგან.

საყოველთაოდ მიღებული ეს ორი იდეა იშვიათად იმსახურებდა სერიოზულ გააზრებას; ისინი განსხვავდებიან იმ კონცეფციისგან, რომლიც თვლის, რომ გამოცდილების ზრდა ან უწყვეტი რეკონსტრუქცია ჩვენი ერთადერთი მიზანია. თუ ადამიანი თავისი ცხოვრების ყველა მონაკვეთში იმყოფება განვითარების პროცესში, მაშინ განათლება, მისი შუალედური შედეგების გამოკლებით, საერთოდ არ ემსახურება იმისთვის მომზადებას, რაც მოგვიანებით მოხდება. ამ ეტაპზე დადგენილი მისი ზრდის ხარისხი და ტიპი უდრის მის განათლებას. ეს მუდმივი ფუნქციაა, იგი არ არის დამოკიდებული ასაკზე. საუკეთესო რამ, რაც შეიძლება ითქვას სპეციალურ საგანმანათლებლო პროცესზე, მაგალითად, დაწყებითი სასკოლო პერიოდის განათლებაზე, არის ის, რომ ის ამზადებს სუბიექტს შემდგომი განათლებისთვის, ხდის მას უფრო მეტად მგრძნობიარეს საკუთარი განვითარების პირობების მიმართ და უვითარებს უნარს, მიიღოს, რაც შეიძლება მეტი სარგებელი. უნარების მოპოვება, ცოდნის დაუფლება, კულტურის შეძენა არ არის მიზნები: ისინი ზრდის მტკიცებულებებია და ზრდის გაგრძელების საშუალება.

დამლუპველია გავრცელებული წარმოდგენა იმის შესახებ, რომ არსებობს გადაულახავი განსხვავება, ერთი მხრივ, სოციალური დამოკიდებულების ასაკის შესაბამის განათლებასა და სიმწიფის, ანუ სოციალური დამოუკიდებლობის პერიოდის განათლებას შორის. ჩვენ უსასრულოდ ვიმეორებთ, რომ ადამიანი სოციალური ცხოველია, შემდეგ კი ამ დებულების მნიშვნელობას ვზღუდავთ იმ სფეროთი, რომელშიც სოციალური ყველაზე ნაკლებადაა აშკარა – პოლიტიკით. ადამიანის სოციალურობის ჭეშმარიტი გულისგული არის განათლება. განათლების, როგორც

მომზადების იდეა და სიმნიფის იდეა, როგორც ზრდის ფიქსირებული ზღვარი, ერთი და იგივე მავნე ილუზიის ორი მხარეა. თუ ზრდასრულის, ისევე, როგორც ახალგაზრდის, მორალური ამოცანაა გამოცდილების ზრდა და განვითარება, მაშინ სოციალური დამოკიდებულებისა და ურთიერთდამოკიდებულების გაკვეთილები ისეთივე მნიშვნელოვანია ზრდასრულისთვის, როგორც ბავშვისთვის. ზრდასრული ადამიანის მორალური დამოუკიდებლობა ზრდის შეწყვეტის ტოლფასია, სხვებისგან იზოლაცია სულის გამკვრივების ტოლფასი. ჩვენ ვაზვიადებთ ბავშვობის პერიოდში მისი ინტელექტუალურად დამოკიდებულების საკითხს და ზედმეტად მჭიდროდ ვიბამთ ბავშვებს, შემდგომ კი ვაზვიადებთ ზრდასრული ცხოვრების დამოუკიდებლობას, ახლო კონტაქტებზე და ადამიანურ ურთიერთობაზე დამოკიდებულების არარსებობას. თუ ვაღიარებთ მორალური პროცესებისა და კონკრეტული ზრდის პროცესების იდენტურობას, დავინახავთ, რომ ბავშვების აზრიანი და სწორი განათლება არის სოციალური პროგრესისა და რეორგანიზაციის ყველაზე ეკონომიური და ეფექტური საშუალება; ჩვენთვის ასევე ცხადი გახდება, რომ ზრდასრული ცხოვრების ყველა ინსტიტუტის ღირებულების გამოცდა გამოვლინდება იმაში, თუ რამდენად უწყობენ ისინი ხელს შემდგომ უწყვეტ განათლებას. ხელისუფლებას, ბიზნესს, ხელოვნებას, რელიგიას – ყველა სოციალურ ინსტიტუტს აქვს თავისი მნიშვნელობა, დანიშნულება. მათი მიზანია, გაათავისუფლონ და განავითარონ ინდივიდუალური ადამიანური შესაძლებლობები ინდივიდის რასის, სქესის, კლასის ან ეკონომიკური მდგომარეობის გათვალისწინების გარეშე. ეს, იგივე რომ ვთქვათ, მათი ღირებულება დამოკიდებულია, თუ რამდენად სრულად აძლევენ ისინი ყველა ინდივიდს მათი შესაძლებლობების შეესაბამის განათლებას. დემოკრატიას ბევრი მნიშვნელობა აქვს, მაგრამ თუ მას მორალური მნიშვნელობა გააჩნია, მაშინ იგი უნდა ვიპოვოთ იქ, თუ როგორ აბარებს განურჩევლად ყველა პოლიტიკური ინსტიტუტი და ინდუსტრიული ფორმირება უმაღლეს ტესტს, თუ რა სახის კონტრიბუცია შეაქვს მას საზოგადოების თითოეული წევრის საფუძვლიან/ყოვლისმომცველ ზრდაში.

* ინგლისური ენიდან თარგმანი შესრულებულია ანასტასია ზაქარიადის მიერ წიგნიდან ჯონ დიუი, „რეკონსტრუქცია ფილოსოფიაში“, თავი VII (John Dewey, *Reconstruction in Philosophy* chp. VII, *reconstruction in moral conceptions*; pp.108-119.

დიუი – ფილოსოფიის ტრადიციული სქემის რეკონსტრუქტორი

თანამედროვენი და ფილოსოფიის ისტორიკოსები ჯონ დიუის (John Dewey 1859-1952) უწოდებენ ნომერ პირველ ამერიკელ ფილოსოფოსს. იგი მართლაც სამართლიანად შეიძლება მივიჩნიოთ ამერიკული კლასიკური ფილოსოფიის ერთ-ერთ დამფუძნებლად, თანამედროვე აზროვნების სტილისა და მიმართულების განმსაზღვრელად. მის მემკვიდრეობაში ხორცშესხმულია საკუთრივ ამერიკული ეროვნული ფილოსოფიური პარადიგმა, ამერიკული აზროვნების სტილი. არ არსებობს ამერიკული ინტელექტუალური კულტურის არცერთი სფერო, სადაც მას თავისი წვლილი არ შეეტანოს. მისი ავტორიტეტი დღესაც ცხოველ კვალს ამჩნევს ამერიკული აზროვნების წესს.

ვერმონტის უნივერსიტეტდამთავრებული დიუი პედაგოგიურ მოღვაწეობას უნივერსიტეტთან არსებულ ჩიკაგოს ექსპერიმენტულ სკოლაში განაგრძობს. განსაკუთრებით ნაყოფიერია მისი მოღვაწეობა კოლუმბიის უნივერსიტეტში. მისი ინიციატივით ყალიბდება: „ფილოსოფიის ჟურნალი“ (The Journal of Philosophy), ჩიკაგოს უნივერსიტეტთან არსებული პრაგმატიზმის სკოლა-ლაბორატორია, ამერიკელ ფილოსოფოსთა ასოციაცია და სხვ.

იმ კონტინენტურ გავლენათა შორის, რომელთა აშკარა კვალსაც ვხვდებით დიუის შემოქმედებაში, აღსანიშნავია: ჰეგელის, ლაიბნიცის, დარვინის და ჰაქსლის სახელები. ასევე მნიშვნელოვანია დიუის მიერ სტოელების პრინციპის აღორძინება დებულებით: ყველაფერი, რასაც ადამიანი აკეთებს, მის ზნეობრივ სრულყოფას უნდა ემსახურებოდეს. ამერიკელ ფილოსოფოსთა შორის განსაკუთრებულია მისი თანამედროვეების: პირსისა და ჯემზის ნააზრევის გავლენა და მათი კრიტიკული გადააზრების მცდელობა. დიუის განსაკუთრებული სიახლოვე აკავშირებდა ჯემზთან, რაც მათ მრავალრიცხოვან მიმონერაშია ასახული.

დიუის 90-ზე მეტი მონოგრაფია და 800 სტატია მოიცავს ფილოსოფიური ცოდნის პრაქტიკულად ყველა დარგს: ეპისტემოლოგიას, ლოგიკას, ეთიკას, მეტაფიზიკას, ესთეტიკას, სოციოლოგიას, პოლიტიკის ფილოსოფიას, რელიგიას, პედაგოგიკას. დიუის ეკუთვნის ფილოსოფიაში ახალი ტერმინების შემოტანა. მათ შორის: „ახალი ინდივიდუალიზმი“, „ინსტრუმენტალიზმი“, „უნივერსალური განათლება“, „მოქმედი თავისუფლება“, „სოციოინჟინერია“ და სხვ. ინოვაციურია განათლების ფილოსოფიისა და სოციალური ფილოსოფიის მოტივების წინ წამოწევა.

რეკონსტრუქცია ფილოსოფიაში

დიუის ფილოსოფიაში შემოსვლა ნიშანდებულია უნივერსალიზმისა და აბსოლუტთა წინააღმდეგ „ამბოხით“. იგი უპირობოდ მოითხოვს ფილოსოფიის მეტაფი-

ზიკური მოდელის რეკონსტრუქციას. იგი მწვავედ გრძნობს ახალი ტიპის ფილოსოფოსობის დაფუძნების აუცილებლობას, ტრადიციული სისტემური აზროვნების რეკონსტრუქციის აუცილებლობას დიუი ხსნის იმით, რომ იგი ჩათრეულია ფსევდოპრობლემურ რუტინაში და ამის გამო ვერ სცდება გნოსეოლოგიური ლაბირინთის საზღვრებს. იმისათვის, რომ ფილოსოფია გახდეს სოციოკულტურული კონტექსტის რელევანტური, იგი შესაბამისობაში უნდა მოვიდეს მუდმივცვლად რეალობასთან. ესაა დიუისეული რეკონსტრუქციის სტრატეგიული მიმართულება. ფილოსოფიის რეკონსტრუქციის ამოსავალ პუნქტად უნდა იქცეს ტრადიციული ფილოსოფიისთვის დამახასიათებელი აბსოლუტისტური ხედვის უარყოფა.

დიუისათვის შემეცნების მიზანი არაა უბრალოდ რაღაცის ცოდნა, არამედ ცოდნის საშუალებით ბუნებაზე გაბატონება. მისთვის მიუღებელია განმანათლებლური ფორმულის – „ცოდნა ცოდნისთვის!“ – აბსოლუტურ ჭეშმარიტებად მიჩნევა. კვლევის პროცესი არაა პასიური დაკვირვება, ასახვა. ესაა საკვლევის შეცვლის პროცესი. დიუი რადიკალური ემპირისტი: იგი უარყოფს აზროვნების თავისთავად ღირებულებას და მის შეფასებას შედეგიდან ითხოვს. ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად ობიექტური რეალობის არსებობას არ უარყოფს. დიუის მიხედვით, ჩვენ გან დამოუკიდებლად არსებობენ საგნები, ჩემი თეორიის მიზანი მათი შეცვლაა, რაღაცნაირი ცოდნა მათ შესახებ გვაქვს. ესაა ერთადერთი საფუძველი ადამიანთა ურთიერთგაგებისა. მსჯელობის ამოსავალი წერტილი გამოცდილებაა. „გამოცდილება“ არის მთელი ცხოვრება ყველა მისი ასპექტით. ცალკე სუბიექტი და ობიექტი არ არსებობს. განსხვავება მხოლოდ გამოცდილების ფარგლებშია. შემეცნების პროცესში სუბიექტი ნამდვილად უპირისპირდება ობიექტს, მაგრამ ეს გამოყოფა ხელოვნურია და გარკვეული მიზნითაა. სუბიექტი ცხოვრობს არა გარემოში, არამედ გარემოთი.

ნიგნი „რეკონსტრუქცია ფილოსოფიაში“ არ არის დიუის საუკეთესო, არც ყველაზე ცნობილი ნაშრომი. იგი შეიქმნა პირველი მსოფლიო ომის მომდევნო პერიოდში, მეორე მსოფლიო ომის მოლოდინში. მასში ფილოსოფოსმა სცადა, ერვენებინა ფილოსოფიის მომავალი. დიუის მიერ წარმოდგენილი ფილოსოფიის რეკონსტრუქციის პროექტი ფოკუსირდება თეორიულ და პრაქტიკულ ცოდნას შორის ტრადიციული ბარიერების მოშლის საკითხზე. დიუი ცალსახად უარყოფს აბსოლუტური ჭეშმარიტების ძიებებს ტრადიციული ფილოსოფიის ისტორიულ პანორამაში. მისი მიზანმიმართული ძალისხმევა მიმართულია ფილოსოფიასა და კონკრეტულ ქმედებას შორის ურთიერთშეღწევადობის დემონსტრირებაზე. თავად დიუი ამგვარად განმარტავს „რეკონსტრუქცია არის ნებისმიერი ჰუმანიტარული და მორალური საკითხის კვლევისათვის იმგვარი მეთოდის გამოყენება (დაკვირვება, ჰიპოთეზების შექმნა და ექსპერიმენტული გადამოწმება), რომლის წყალობითაც ჩვენ უკვე მივედით ფიზიკური ბუნების გაგების თანამედროვე დონემდე“ (Dewey, 1971:3).

იმისათვის, რომ ფილოსოფიის პრაქტიკამ აქტიური როლი შეასრულოს ადამიანისათვის სასიცოცხლო თემების ჩამოყალიბებაში, მან უნდა გადალახოს ის, რასაც დიუი მიიჩნევს ტრადიციული ჭვრეტითი აზროვნების წარუმატებლობად: „ისტორიული ინტელექტუალიზმი, აზრი, იმის თაობაზე, რომ ადამიანი ოდენ ცოდნის მა-

ყურებელია, არის წმინდად კომპენსატორული დოქტრინა, რომელიც შექმნეს ადამიანებმა საკუთარი თავის ნუგეშისცემის მიზნით, აზროვნების მიერ სინამდვილის მიწოდებისა და სოციალური უძღურების გამო, რომელსაც ისინი ერთგულებენ“ (Dewey, 1971:117). ეს „იმპოტენცია“ მომდინარეობს იქიდან, რომ სიღრმისეულად არ გვესმის ადამიანური პრობლემების სანყისები. ტრადიციული ფილოსოფია პრობლემებს განიხილავს, როგორც ჩვენი უუნარობის პროდუქტს, მას მიაჩნია, რომ საჭიროა, ჩავწვდეთ საგნების ჭეშმარიტ ბუნებას, მივაღწიოთ მის ყოვლისმომცველ გაგებას, წმინდა გონების პრივილეგიურებული პერსპექტივიდან გამომდინარე, იგი წარმოჩნდება სამყაროს მიღმა. ამის საპირისპიროდ, დიუი ამტკიცებს, რომ პრობლემები წარმოიქმნება გარემო მუდმივცვლადებადი ვითარებების გამო, იმ რთული დილემური სიტუაციების შედეგად, რომელიც წარმოიშობა ადამიანის ძირითად მოთხოვნილებებსა და სურვილებს და ინდივიდების ბუნებრივ მიკერძოებას შორის.

თუ ფილოსოფიის მთავარი საკითხი არ არის აბსოლუტური ჭეშმარიტების გაგება, მაშინ რა არის? დიუი ამტკიცებს, რომ ფილოსოფია არის საუკეთესო ინსტრუმენტი ადამიანის გამოცდილების აღდგენისთვის. იდეა იმის შესახებ, თუ რას წარმოადგენს „რეკონსტრუირებული გამოცდილება“, არის განზრახ ფართო იდეა; იგი მოიცავს ნარატიული თამაშისა და ადამიანის შრომის უამრავ ფორმას, რომლის მეშვეობითაც „კონკრეტული გარემო გარდაიქმნება სასურველი მიმართულებით“ (Dewey, 1971:120-1). რეკონსტრუირებული გამოცდილება არ არის ადამიანებისათვის ყოველდღიური სტრესის მოხსნის ან უბრალოდ ყურადღების გადატანისთვის საჭირო დამხმარე საშუალება; იგი დაგროვილი ცოდნისა და ენერგიის შედეგია, რომლითაც ჩვენ ჭკვიანურად მივდივართ სამყაროს ჩვენი სურვილის შესაბამისად შეცვლის მიმართულებით. ამ თვალსაზრისით, ფილოსოფია შეუძლებელია მეცნიერული აღმოჩენებითა და გამოყენებითი უნარებით ჩართულობის გარეშე. იმის გამო, რომ მეცნიერული გაგება და ადამიანური თემების ჩამოყალიბებისა და შენარჩუნების მეთოდები ყოველთვის განხორციელდება კონკრეტულ პირობებში და ექვემდებარება ცვლილებას დროთა განმავლობაში, ფილოსოფიამ უნდა შეასრულოს უკეთესი და უარესი პერსპექტივების და მიღწევების გზების ანალიზისა და გარჩევის როლი, რითიც მიუთითებს წინსვლის გზაზე, როდესაც სწორი გზა გაურკვეველი ჩანს: „ფილოსოფიის მთავარი ფუნქციაა გამოცდილების, განსაკუთრებით კოლექტიური ადამიანური გამოცდილების შესაძლებლობების რაციონალიზაცია“ (Dewey, 1971:122).

თანამედროვე კონტექსტში, დიუის ხედვის რეალიზაცია ნაწილობრივ შეიძლება გავიგოთ, როგორც ადამიანური ცოდნისა და მისწრაფებების შეჯამება, რომელიც ხელმისაწვდომი გახდა მრავალფეროვანი მედიის საშუალებით. ნებისმიერს, ვინც ჩართულია წარმატებულად ცხოვრების გზების პატიოსნად გამოძიებაში, აგრეთვე მიღებული გაკვეთილების ან შეძენილი უნარების ჩაწერასა და გავრცელებაში (სხვებისთვის გამოცდილების საკუთარი მოდაში აღდგენის შესაძლებლობების შექმნა), შეუძლია, მნიშვნელოვანი როლი შეასრულოს ფილოსოფიურ ძიებაში. ეს მტკიცება – რომ ფილოსოფიის პრაქტიკა შეიძლება გაფართოვდეს თითქმის ყველასთვის – ალბათ, დიუის ყველაზე რადიკალური და იმედისმომცემი პრეტენზიაა.

ის ხელახლა აყალიბებს ჩვენს წარმოდგენებს იმის შესახებ, თუ ვინ არის კვალიფიცირებული, რომ წვლილი შეიტანოს ფილოსოფიურ დისკურსში და გვაფიქრებინებს, ვიმსჯელოთ ადამიანური ინსტიტუტებისა და ასოციაციების ღირებულებაზე იმ გზებით, რომლითაც ისინი ხელს უშლიან ან ხელს უწყობენ ექსპერიმენტული რეკონსტრუქციის აყვავებას, ან, როგორც დიუი ამბობს: „რა როგორი ინდივიდები იქმნება?“ (Dewey, 1971:198).

დიუის რეკონსტრუქციის გადამწყვეტი ელემენტია მეცნიერული პრინციპების გამოყენება მორალური და სოციალური ცხოვრების გაგებაში. დღევანდლობამ აჩვენა, რომ ეს ბევრად უფრო რთული აღმოჩნდა, ვიდრე დიუი ელოდა.

1948 წელს ხელახლა გამოცემული ნიგნის შესავალში, რომელიც ავტორის მიერ დასათაურებულია „რეკონსტრუქცია ოცდახუთი წლის შემდეგ“ დიუი წერს, რომ დღეს სათაური „ფილოსოფიის რეკონსტრუქცია“ უფრო რელევანტური იქნებოდა, ვიდრე „რეკონსტრუქცია ფილოსოფიაში“. ამ ხნის განმავლობაში განვითარებულმა მოვლენებმა ნათლად გაამჟღავნა ტექსტის მთავარი იდეა, კერძოდ, რომ ფილოსოფიაში პრიორიტეტული ხდება ის საკითხები/პრობლემები, რაც მწვავედ დაისმის ადამიანის წინაშე და რასაც წამოწევს წინ სოციალურ ცხოვრებაში მიმდინარე სირთულეები (Dewey, 1971:8).

ჟურნალის ამ ნომერში წარმოდგენილია რვა თავიდან შემდგარი ნაშრომის ერთი თავი, რომელიც ეხება მორალურის სფეროში არსებული ცნებების ტრანსფორმაციის საკითხს.

დიუი თვლიდა, რომ ვერც ტრადიციული მორალური ნორმები და ვერც ტრადიციული ფილოსოფიური ეთიკა ვერ გაუმკლავდნენ დრამატული გარდაქმნების შედეგად წამოჭრილ პრობლემებს. ტრადიციული ზნეობრივი ნორმები ადაპტირებული იყო იმ ვითარებებთან, რომელნიც დღევანდლობაში აღარ არსებობდა. მას, როგორც კონსერვატულად ფუნდამენტალისტურსა და არარეფლექსურს, არ შეეძლო, შეეცვალა ახალი გარემოებებით წამოჭრილი პრობლემები. ტრადიციული მეტაეთიკა დოგმატური მეთოდებით ცდილობდა, აღმოეჩინა და გაემართლებინა ფიქსირებული მორალური მიზნები და პრინციპები. მორალური ხედვის სხვადასხვა წყაროების ერთიან ფიქსირებულ პრინციპზე დაყვანასთან აბსორბციას ადამიანების პრაქტიკულ სერვისების სუბორდინაცია, დარწმუნებულობის, სტაბილურობისა და სიმარტივის უშედეგო ძიება მოჰყვა. პრაქტიკაში, როგორც ტრადიციული მორალი, ასევე მეტაეთიკა ხალხის უმრავლესობის ხარჯზე ემსახურებოდა ელიტების ინტერესებს. დიუი ასაბუთებს, რომ სოციალური ცვლილებების შედეგად წამოჭრილი პრობლემების გადასაჭრელად, მორალურ პრაქტიკას სჭირდებოდა ახალ გარემოებებზე გონივრული რეაგირების უნარი. დიუი ხედავს ფილოსოფიური ეთიკის რეკონსტრუქციას, როგორც საშუალებას პრაქტიკული რეკონსტრუქციის განსახორციელებლად.

დიუის ეთიკა ცვლის მიზნის ან უზენაესი ეთიკური პრინციპის იდენტიფიცირების მიზანს ღირებულებითი განსჯის გაუმჯობესების მეთოდით. დიუი ამტკიცებდა, რომ ეთიკური კვლევა არის რეფლექსური ინტელექტის გამოყენება ჩვენი გადწყვეტილების გადასახედად მათზე მოქმედების შედეგების გათვალისწინებით.

ღირებულებითი მსჯელობები იქცევა ქცევის კორექციის ინსტრუმენტებად იმ შემთხვევაში, თუ ჩვევები წარუმატებელია. როგორც ინსტრუმენტები, ისინი შეიძლება შეფასდეს ინსტრუმენტულად. ჩვენ ვამონმებთ ჩვენს ღირებულებით მსჯელობებს პრაქტიკაში და ვაკვირდებით, არის თუ არა შედეგები დამაკმაყოფილებელი, რამდენად წყვეტენ ისინი ჩვენს პრობლემებს, მისაღებია სავარაუდო გვერდითი ეფექტები, დამაკმაყოფილებელია პასუხები ახალი პრობლემების გადასაჭრელად, არის ალტერნატიული ღირებულებითი მსჯელობის შესაბამისად ცხოვრება მეტად დამაკმაყოფილებელი და შედეგიანი? მორალურ პროგრესს მივალწევთ, თუ მივიღებთ ღირებულებითი მსჯელობების რეფლექსურად გადახედვის ჩვევებს ყველასთვის, ვინც მათ მისდევს ყველაზე ფართო შედეგების პასუხად. ღირებულებითი მსჯელობის გარანტიის პირობები მდგომარეობს ადამიანის ქცევაში და არა ნებისმიერ აპრიორულად ფიქსირებულ ქცევის მიღმა არსებულ ნიშნულში, როგორიცაა: პლატონური ეიდოსები, წმინდა გონება, ან ბუნება. დიუი გვთავაზობს ღირებულებითი მსჯელობის ნატურალისტურ მეტაეთიკას. მისი მეტაეთიკა დაფუძნებულია განვითარებასა და სოციალურ ფსიქოლოგიაზე.

წინამდებარე თარგმანი დიუის ამ ნაშრომის ქართულად გადმოტანის პირველი მცდელობაა.

Anastasia Zakariadze

DEWEY- RECONSTRUCTOR OF TRADITIONAL SCHEME OF PHILOSOPHY

Reconstruction in Philosophy is not one of Dewey's finest or most famous works. It is an illuminating if rather cursory snapshot of Dewey's post-WWI, pre-WWII ideas about the future of philosophy. As found in his other works, Dewey sees the project of reconstructing philosophy as largely a matter of breaking down traditional barriers between abstract and practical knowledge. His tireless efforts to demonstrate the interpenetration between philosophical theory and concrete action, as well as his unequivocal rejection of philosophy's historical search for Absolute Truth, reveal Dewey as a figure both rooted in and well ahead of his time.

In order for the practice of philosophy to play an active role in shaping healthy human communities, it must overcome what Dewey perceives as the failings of the traditional contemplative life: "Historic intellectualism, the spectator view of knowledge, is a purely compensatory doctrine which men of an intellectual turn have built up to console themselves for the actual and social impotency of the calling of thought to which they are devoted". This "impotency" springs from a deep misunderstanding of how human problems arise. Traditional philosophy has viewed problems as a product of our inability to grasp the true nature of things, to achieve a state of understanding so all-encompassing that it stands outside the world, judging from a privileged perspective of Pure Reason. Conversely, Dewey argues that problems arise from the complex relationship between fluctuating environmental conditions, the basic needs and desires of human communities, and the natural biases of individuals. This is hardly a controversial claim today, but we do well to remind ourselves that this is so precisely because of Dewey and other like-minded thinkers.

If philosophy's proper role is not to grasp any Absolute Truth, then what is it? Dewey posits philosophy as our best tool for reconstructing human experience. The idea of what constitutes "reconstructed experience" is an intentionally broad one; it includes myriad forms of narrative play and human labor through which "The concrete environment is transformed in the desired direction". Reconstructed experience is no mere distraction or salve to help humans bear quotidian stress, but the result of accumulated knowledge and energy with which we intelligently go to work reshaping the world according to desire. In this sense, philosophy is impossible to pursue without engagement with scientific findings and applied skills. Because scientific understanding and methods for establishing and maintaining human communities are always implemented in particular conditions and subject to change over time, philosophy must play the role of analyzing and distinguishing between better and worse perspectives and modes of accomplishment, thereby pointing the way forward when the proper path seems unclear: "The prime function of philosophy is that of rationalizing the *possibilities* of experience, especially collective human experience".

In a modern context, the realization of Dewey's vision can be understood in part as the summation of human knowledge and aspirations that have become accessible through a wide variety of media. Anyone engaged in honest inquiry into ways of living successfully, as well as the recording and dissemination of lessons learned or skills acquired (creating opportunities for others to reconstruct experience in their own fashions), can play a meaningful role in philosophical exploration. This assertion—that the practice of philosophy can be broadened to include almost anyone—is perhaps Dewey's most radical and hopeful claim. It reformulates our notions about who is qualified to contribute to philosophical discourse, and prompts us to judge the value of human institutions and associations by the ways in which they hinder or promote the flourishing of experiential reconstruction, or, as Dewey puts it: "What sort of individuals are created?"

A crucial element of Dewey's reconstruction is the application of scientific principles to our understanding of moral and social life. I suspect he'd be pleased to learn that, nearly a century on, that process is well under way. However, it has proved considerably more difficult than Dewey anticipated, and the question of how to properly apply scientific thinking to aspects of human life not easily assessed through quantitative means is still very much a live one. Dewey does not seem to presage the problem of interpretation that allows for divergent conclusions drawn from a single set of data, nor does he adequately apply the confounding effect of psychological biases (of which he is well aware) to the reality that scientific data is collected, interpreted, reported and applied by fallible individuals. This may become less true as methods for data collection and processing become increasingly automated, but that will not emancipate us from a scientific landscape colored by the flaws and virtues of its human inhabitants.

Reconstruction in Philosophy also suffers from a somewhat contradictory interpretation of freedom. While Dewey's mantra that freedom is synonymous with knowledge is all to the good, he also glosses over potential conflicts between individual and collective freedom: "Since society can develop only as new resources are put at its disposal, it is absurd to suppose that freedom has positive significance for individuality but negative meaning for social interests". This position is galling given that Dewey lived through the first Gilded Age, and stings with even greater potency now that 21st century citizens are living through a second. History has made clear that combina-

torial instantiations of human will (states, corporations, unions, religions, etc.) often reach a point of critical mass after which their actions reflect the collective's self-perpetuating interests, which are no longer necessarily consonant with the interests of its constituents. Individuals, for their part, are also prone to habitual behaviors that are not necessarily conducive to the furtherance of communal goods.

Freedoms granted to certain individuals and groups *can and do* have concretely negative consequences for others. The zero-sum game may not be the only game in town, but it is quite possible for freedoms to have "positive significance for individuality but negative meaning for social interests." Dewey is correct that maximization of individual freedom is crucial to the maintenance of vibrant human communities, but offers little insight about how and at what point such freedoms ought to be checked to preserve the public good. The extent to which institutions ought to be restrained in order to preserve individual liberties is also unclear. Dewey would no doubt argue that these matters can be resolved only by analyzing the particulars of a given situation – a sincere if rather unsatisfactory rejoinder. However, as these questions comprise what is perhaps the single most difficult problem of modern governance, it is uncharitable to hold Dewey responsible for their resolution.

Dewey is a progressive of the highest order, and his thinking is shot through with the conviction not only that human life is improving and improvable, but that to take part in this ameliorative process despite tremendous obstacles is amongst our highest callings. *Reconstruction in Philosophy* is special to me insofar as it illuminates and reinvigorates my personal transition from academic pursuits to more mundane and practical ones. In my continuing search for ways to positively transform my environment, I strive to never lose sight of the sublime dance between thought and action – a dance Dewey understood most profoundly.

In this issue a reader meets Georgian translation of one chapter of Dewey's "Reconstruction in Philosophy". It is the first attempt to translate this work in Georgian.

References:

1. Dewey, John (First ed, 1920), *Reconstruction in philosophy*; Boston. Beacon.
2. Shneider, Herbert (First ed 1946), *A History of Philosophy*, New York: Columbia University Press
3. Murray, Murphey G., Flower, E., (1976-1978), *A History of Philosophy in America*. v. I-II. Harvard,
4. Stuhr, John J. (1989), *Classical American Philosophy*, Harvard U.P.

სიკვდილის წყურვილი

ზოგჯერ გვინევს ხოლმე, ან სხვას განუმარტოთ, ან თვითონ გავიაზროთ, თუ რა არის ფაშიზმი. და ვხვდებით, რომ ეს უაღრესად მოუხელთებელი კატეგორიაა: ფაშიზმი არ არის მხოლოდ ძალადობა, ვინაიდან ბევრნაირი ძალადობა არსებობს; არც მხოლოდ კორპორაციული მართვის პრინციპზე დამყარებული სახელმწიფოა; მოგეხსენებათ, არაფაშისტური კორპორატივიზმიც არსებობს; და, ასევე, იგი არც მხოლოდ დიქტატურა, ნაციონალიზმი ან მილიტარიზმია, ვინაიდან ყველა ეს მანკი სხვა იდეოლოგიებსაც ახასიათებს.

ამგვარად, არსებობს საფრთხე, რომ ნებისმიერი ჩვენთვის უცხო იდეოლოგია „ფაშიზმად“ შევრაცხოთ, მაგრამ არის ერთი მახასიათებელი, რომლითაც მისი ნებისმიერი გამოვლინება უტყუარად ამოიცნობა და რომლის მიხედვითაც დანამდვილებით შეგვიძლია ვთქვათ, რაა ფაშიზმი: ესაა სიკვდილის კულტი.

არცერთ სხვა პოლიტიკურ და იდეოლოგიურ მოძრაობას ასე ცხადად არ გაუიგივებია თავისი თავი ნეკროფილიასთან, არ უქცევია ნეკროფილია რიტუალად და სიცოცხლის საზრისად.

მრავალი ადამიანი თავს სწირავს ამა თუ იმ იდეას, ბევრი ადამიანი სხვებს სწირავს იდეალებს ან სარგებლს, მაგრამ როდესაც სიკვდილი არა რამის მიღწევას ან მოპოვებას ისახავს მიზნად, არამედ თვითონ იგი ცხადდება თვითკმარ ღირებულებად, მაშინ ჩვენ წინაშე ფაშიზმის ჩანასახია და მაშინ უნდა ვუწოდოთ ფაშიზმი ყოველივე იმას, რაც ხელს უწყობს ასეთ მიზანსწრაფვას. მე სიკვდილის, როგორც დამოუკიდებელი ღირებულების, დამკვიდრებისაკენ სწრაფვას ვგულისხმობ.

არ ვგულისხმობ იმ სიკვდილს, რომლისთვისაც ცხოვრობს ფილოსოფოსი, ვინც იცის, რომ მისი გარდუვალობითა და მიღებით იძენენ შინაარსს სხვა ღირებულებები; არც იმ მორწმუნე კაცის სიკვდილს ვგულისხმობ, ვინც არ უარყოფს საკუთარ მოკვდავობას და მას განგების ნებად და სიკეთედ მიიჩნევს, ვინაიდან სწორედ მისი წყალობით ეზიარება ახალ სიცოცხლეს. მე ვსაუბრობ ისეთ სიკვდილზე, რომელიც განიცდება როგორც ბედნიერების, ქეშმარიტების, განწმენდის მომტანი გადაუდებელი „საჭიროება“ მაშინაც, როდესაც სხვებისთვისაა გამიზნული და მაშინაც, როდესაც საკუთარი თავისკენაა მიმართული.

ორტეგა-ი-გასეტი იხსენებდა, რომ კელტიბერები ანტიკურ ხანაში ერთადერთი ხალხი იყო, რომელიც სიკვდილს განადიდებდა. იმის თქმა როდი მინდა, რომ კელტიბერები უძველესი ფაშისტები იყვნენ, მე იმას ვამბობ, რომ სამოქალაქო ომის დროს სწორედ ესპანეთში გაისმა შეძახილი – „Viva la muerte!“.

თავდაპირველმა და საგმირო ხანის ფაშიზმმა სამხედრო ჩაცმულობა, პერანგი, ფესიცი, თვით მუნდირიც ძაძისფერად შემოსა; მოინდომა პირში ყვავილით შეგებებოდა სიკვდილს, ჩვენს და სიკვდილზეც ემსჯელა, ოღონდ არა ფრანცისკ ასიზელის გაგებით და თან სულაც არ ანალვლებდა სიკვდილის საშინელებას (არა მგონია,

რომ მატეოტის¹, როსელის² ან სალვო დეაკვისტოს³ არ ანალვლებდათ ის საზარელი ხვედრი, რაც მათ ერგოთ).

და თუ შემახსენებთ, რომ არაერთ რელიგიურ ტრადიციაში შემუშავებულია დაკრძალვის ისეთი წეს-ჩვეულებები, რომელშიც მონანიების განცდა საგრძნობლად არის აღრეული ნეკროფილიასთან, მაშინ თამამად შემიძლია გითხრათ, რომ იქაც, ისევე, როგორც ჰოლოკოსტისა და იაპონური სამხედრო ტრადიციის, ჰარაკირის ხოტბის შემთხვევაში, ფაშიზმის შესაძლებლობის მარცვალი იწყებდა გაღვივებას.

სიკვდილის ნეკროფილური ტრფობა იმას გულისხმობს, რომ სიკვდილის მიღება და თავის სასიკვდილოდ გადადებაც დიდებულია და კიდევ უფრო მშვენიერი და წმიდათანმიდა რამაა, თუ მისი წილმხვედრნი სხვებიც ხდებიან; ეს იმას ნიშნავს, რომ სიკვდილის მხოლოდ გულცივად მიღება გვანიჭებს კმაყოფილებას, უმჯობესია, თუ ეს სხვისი სიკვდილია, მაგრამ უარეს შემთხვევაში საკუთარიც გამოდგება.

სიკვდილის ტრფობა (რასაც ასევე დიდი ადგილი უკავია ნარკოდამოკიდებულების პრაქტიკაში) საკუთარი ცხოვრების „ფეხებზე დაკიდებას“ სიკეთედ წარმოაჩენს.

იმისათვის, რომ ეტრფოდეს სიკვდილს, აუცილებელია, უზომოდ გძულდეს სიცოცხლე (არსებობენ მონამენი და თავდადებულები, მაგრამ ისინი სიცოცხლის სიძულვილის გარეშე კვდებიან, მეტიც, სიცოცხლისადმი განსაკუთრებული სიყვარულის გამო კვდებიან). გიყვარდეს სიკვდილი, ნიშნავს გულით გჯეროდეს, რომ ის ბევრ რამეს აგვარებს, თანაც – უკეთესად.

სწორედ ეს სიკვდილის სუნი, სიკვდილის ეს ამაზრზენი მოთხოვნილება იგრძნობა დღეს იტალიაში; ამას ოდენ ტერორიზმი აკლდა (რომელიც იმთავითვე, ჩანასახშივე დაჯგუფებისაკენ მიისწრაფვის) და ამასაც მოვესწარი. ამან ბიძგი მისცა სიღრმისეულ ძვრებს, სხვადასხვაგვარად შენიღბულ ფაშიზმებს, რომელიც მათთვისაც კი უცნობი იყო, ვისაც ისინი ქვეცნობიერში ჰქონდა მიმალული. ყოველივე ამან თავგზა აუბნია მრავალმხრივ უწყინარ და უკეთილშობილეს ადამიანებსაც კი, რომლებიც აჰყვნენ *Madri oscure*⁴-ს მოწოდებას და დაავინყდათ, რომ ლორეტოს მოედანზე მუსოლინის ფეხებით ჩამოკიდება და ტყვიებით დაცხრილვა, შესაძლოა, სამართლიანი იყო, მაგრამ ეს არ იყო სიკეთის გამოვლინება.

ბეკარიას⁵ მკითხველები ლავკრაფტივით ამეტყველდნენ. მგონი, ამ ხალხს საკუთარი თავისგანაც კი სჭირდება დაცვა, ვინაიდან თავად არ იციან, რა სურთ, ეს

¹ ჯაკომო მატეოტი (1885-1924) – იტალიელი სოციალისტი, რომელიც საპარლამენტო არჩევნების გაყალბების მხილებისათვის ფაშისტებმა მოკლეს.

² კარლო როსელი (1899-1937) – იტალიელი ჟურნალისტი, ანტიფაშისტური მოძრაობის დამფუძნებელი, რომელიც მუსოლინის რეჟიმის დავალებით მოკლეს.

³ სალვო დეაკვისტო (1920-1943) – იტალიელი კარაბინიერი II მსოფლიო ომის დროს, რომელმაც გერმანელების მიერ დატყვევებული 22 სამოქალაქო პირის გადასარჩენად, ჩრდ. იტალიაში მონყობილი აფეთქება საკუთარ თავზე აიღო, რის შედეგადაც ყველა დატყვევებული პირი გადარჩა, ხოლო თვითონ, 22 წლისა, დახვრიტეს.

⁴ მინიშნებაა დედის კარლ იუნგისეული არქეტიპის ნეგატიურ ასპექტზე.

⁵ ჩეზარე ბეკარია (1738-1794) – იტალიური განმანათლებლობის ერთ-ერთი უდიდესი წარმომადგენელი, ავტორი ნაშრომისა „დანაშაულისა და სასჯელისათვის“.

არც ის ერთობაა, რომლისკენაც მიისწრაფვოდნენ და არც პრობლემათა მოგვარების სწორი გზაა.

ის დედები ბავშვებით ხელში, რომლებიც მონაწილეობდნენ ხელმონერებში ბოლონიაში, ის ტაქსისტიც, რომელიც მეუბნება, „კედელთან უნდა მივაყენოთ ეგენი, ხოლო ტყვია-ნამლის საფასური მათმა ოჯახებმა აანაზღაურონ!“, ისეთნაირადვე მსჯელობენ, როგორც Prima Linea-ს,¹ ის მიმდევარი, რომლისთვისაც ტობაჯის² სიკვდილი ერთგვარი მოწოდება, შეგონება, გაფრთხილება და მანიფესტია.

კანონის წინაშე, ცხადია, სხვადასხვა პასუხისმგებლობას იმსახურებენ, მაგრამ ყოველი მათგანი დარწმუნებულია, რომ სიკვდილი ის თავისთავადი აუცილებლობაა, რომლისკენაც უნდა იცხოვროს ადამიანი, არამედ სიკვდილი განწმენდის პრაქტიკაა, რომლის განხორციელება ბუნებას უნდა დავასწოროთ.

და არ აქვს მნიშვნელობა, ამას სახელმწიფო ახორციელებს თუ შეიარაღებული ბანდა, სიკვდილი მაინც სისაძაგლეა, როდესაც განწმენდის საშუალებაა მიჩნეული და თანაც გარკვეულწილად კმაყოფილების მომგვრელიცაა.

რაც შეეხება კეთილ, ანუ ბუნებრივ სიკვდილს, მას არავისთვის არავითარი სიამოვნება არ მოაქვს, არც მისთვის, ვინც კვდება და არც მისთვის, ვინც რჩება და რომელზეც ვერაფერს იტყვის: „ღირსი იყო!“. ამასწინათ ამ საკითხზე რამდენიმე ახალგაზრდას ვესაუბრე, რომლებმაც სიცოცხლის სიყვარულის გულისათვის სიკვდილით დასჯის მომხრეებს დამპალი კვერცხები ესროლეს. დამპლით დამპალთან დაპირისპირებას სარგებელი არ მოაქვს.

მე მათ ქალაქში გრძელი სამგლოვიარო პროცესიების მოწყობა ვურჩიე, შავი კაპიუშონებითა და სანთლებით, ხელში დიდი ტრანსფარანტებით, სადაც გამოსახული იქნებოდა დახვრეტილი კომუნარების, ვილარბასეს³ ჯალათების, დოქტორ გილიოტინის შედევრის მეშვეობით მოჭრილი თავები, მათი სახეებიც, ვინც გაზის კამერებში ელოდება, როდის ჩავარდება აბი მუჟავით სავსე აუზში.

გამოსახეთ-მეთქი აგრეთვე გრაფი დრაკულას მიერ სარზე წამოცმული ბავშვებისა და კუდიანებად გამოცხადებული კოცონზე აყვანილი გოგონების სახეები, ასევე, ალდო მოროსი⁴, ვიტორიო ბაშელეტის⁵, ვალტერ ტობაჯის, ემილიო ალესანდრინის⁶ და კიდევ რამდენიმე ებრაელის; მოაწყვეთ ჩვენს ქალაქებში სიკვდილის

¹ მარქსისტულ-ლენინური ტერორისტული დაჯგუფება 1970-იანი წლების იტალიაში.

² ვალტერ ტობაჯი (1947-1980) – იტალიელი ჟურნალისტი და მწერალი, რომელიც ულტრამემარცხენე დაჯგუფების მიერ მოწყობილ ტერორისტულ აქტს შეენირა.

³ ვილარბასეს სისხლისღვრა – 1945 წლის 20 ნოემბერს ტურინის მხარეში მომხდარი ათი კაცის სასტიკი მკვლელობა. დამნაშავე ოთხი სიცილიელი 1947 წლის 4 მარტს სიკვდილით დასაჯეს, რაც იტალიური კანონმდებლობის ისტორიაში სიკვდილით დასჯის ბოლო შემთხვევა იყო.

⁴ ალდო მორო (1916-1978) – იტალიის ქრისტიანულ-დემოკრატიული პარტიის ერთ-ერთი დამფუძნებელი, ქვეყნის ხუთგზის პრემიერ-მინისტრი, რომელიც წითელმა ბრიგადებმა გაიტაცეს და მოკლეს.

⁵ ვიტორიო ბაშელეტი (1926-1980) – იტალიელი იურისტი და პოლიტიკოსი, ქრისტიან-დემოკრატიული პარტიის წევრი, რომელიც წითელმა ბრიგადებმა მოკლეს.

⁶ ემილიო ალესანდრინი (1942-1979) – იტალიელი პროკურორი, რომელიც ექსტრემისტულმა კომუნისტურმა დაჯგუფებამ, პრიმა ლინეამ, მოკლა.

დიდი სანახაობა: აგრძნობინეთ ხალხს სიკვდილის სუნი, მისი გემო, ხელშესახები გახადეთ ხრწნადი სხეულის ცხვირიდან და ყურებიდან გამომავალი ჩირქის ოხშივარი, აგრძნობინეთ ხალხს ზიზლი ნებისმიერი სამართლიანობის სახელით ჩადენილი და განზრახ გამოწვეული სიკვდილის მიმართ. იყავით საზიზღარნი, გული აურიეთ ფეხმძიმე ქალებს, აიძულეთ ხალხი, იძახდნენ: – ფუი ეშმაკს! – რამე იღონონ გათვალვის წინააღმდეგ, შინ ისე დაბრუნდნენ, თითქოს კომენდანტის საათი გამოცხადდა. ეს ყველაფერი მხოლოდ ერთი დღით, რათა ქვეყანაში ყველამ შეიგნოს, რას ნიშნავს სიკვდილის ტრფობა და ყველა დაფიქრდეს, ხომ არ გავგიჟდით.

მერე კი შეწყვიტეთ, რადგან სიკვდილთან გადაჭარბებულმა თამაშმა შეჩვევა იცის.

*„ლა რეპუბლიკა“, 14 თებერვალი, 1981
იტალიურიდან თარგმნა სალომე კენჭოშვილმა.*

უმბერტო ეკო – ფილოსოფოსი, შემოქმედი და მარადიული ფაშიზმის მამხილებელი

უმბერტო ეკო (1932-2016), იტალიელი კულტუროლოგი, სემიოტიკოსი, ფილოსოფოსი და მწერალი XX საუკუნის იმ მეცნიერთა და შემოქმედთა რიგს განეკუთვნება, რომელთაც განსაკუთრებული წვლილი მიუძღვით თანამედროვეობის როგორც ინტელექტუალური დარგების, ასევე ლიტერატურის ახალი, კერძოდ, პოსტმოდერნიზმის მიმართულებით განვითარებაში.

ეკოს მოღვაწეობა მრავალი ხნის მანძილზე ბოლონიის უნივერსიტეტთან იყო დაკავშირებული. ამასთანავე, კითხულობდა ლექციებს ტურინის, მილანის, ფლორენციის, ოქსფორდის, ჰარვარდის, იელის, კოლუმბიის უნივერსიტეტში, იყო ბოლონიის მეცნიერებათა აკადემიისა და ამერიკის ლიტერატურისა და ხელოვნების აკადემიის წევრი, მსოფლიო მრავალი ქვეყნის სასწავლო ცენტრის საპატიო დოქტორი, სხვადასხვა ლიტერატურული პრემიის ლაურეატი და საფრანგეთის საპატიო ლეგიონის ორდენოსანი.

ეკოს ეკუთვნის ფუნდამენტური გამოკვლევები მედიევსტიკის დარგში – „თომა აქვინელის ესთეტიკა“ (1956), „ხელოვნება და სილამაზე შუა საუკუნეებში“ (1959), „ნიშნის შუასაუკუნეობრივი თეორიის შესახებ“ (1989), ფილოსოფიის, ესთეტიკის, სემიოტიკის, პოსტმოდერნიზმისა და მასობრივი კომუნიკაციის საკითხებისადმი მიძღვნილი ნაშრომები – „ღია ნაწარმოები“ (1962), „აპოკალიფსური და ინტეგრირებული“ (1964), „არარსებული სტრუქტურა“ (1968), „ნიშანი“ (1971), „სემიოტიკის თეორია“ (1975), „სემიოტიკა და ენის ფილოსოფია“ (1984), „მოგზაურობა ჰიპერრეალობაში“ (1986), „სრულყოფილი ენის ძიებისას“ (1993), „კანტი და იხენისკარტა“ (1997). ესთეტიკისა და ლიტერატურის საკითხების გააზრებისას ეკო პოსტსტრუქტურალისტად და პოსტმოდერნიზმის თეორეტიკოსად გვევლინება.

ეკოს აკადემიურ ინტერესთა შორის გამორჩეული ადგილი შუა საუკუნეებს ეთმობა, რადგან, მისი თქმით, შუა საუკუნეები ჩვენი ბავშვობაა, რომელსაც ამნეზიისაგან თავის დასაცავად გამუდმებით უნდა ვუბრუნდებოდეთ. იგი ყურადღებას ამახვილებდა იმ გარემოებაზე, რომ თანამედროვე კულტურის მრავალი არსებითი მახასიათებელი (საბანკო სისტემა, ეროვნული ენები, სხვადასხვაგვარი ექსტრემიზმები თუ დამოკიდებულება ჰომოსექსუალიზმისადმი და სხვ.) შუა საუკუნეებში იღებენ სათავეს. ეკოს თანახმად, ჩვენი თანამედროვეობა რენესანსის წინამორბედ ხანას იმით ენათესავება, რომ ორივე შემთხვევაში თავს იჩენს მისწრაფება მაღალ, ელიტარულ და მასობრივ კულტურას შორის ზღვარის ნაშლისაკენ; ის ფუნქცია და გავლენა მასებზე, რომელსაც ამჟამად მედიის საშუალებანი ასრულებენ, თავის დროზე არქიტექტურას, სახვით ხელოვნებასა და კარნავალებს ჰქონდათ. შუა საუკუნეების აზროვნების თეორიული საკითხების კვლევისას ეკო დიდ ყურადღებას

უთმოვს იმ დროის ისეთ სემიოტიკურ გამოვლინებებს, როგორებიცაა: ტაძრები, ლიტურგიკა, მაგია, ალქიმია და სხვ.

სტრუქტურალიზმის კრიტიკისკენაა მიმართული ეკოს „არარსებული სტრუქტურა“ (1968), რომელშიც გატარებულია ის აზრი, რომ სტრუქტურა იმდენად მოუხელთებელი და მრავალნახნაგოვანია, რომ არ ექვემდებარება ინტელექტუალურ წვდომას და ამ მიმართულებით ყოველგვარი ძიება, სქოლასტიკის მსგავსად, სქემატური მოდელის სახეს იძენს. თავის გამოკვლევაში „ინტერპრეტაციის საზღვრები“ (1990) ეკო უპირისპირდება ყოველგვარ ისეთ თეორიას, მათ შორის დეკონსტრუქტივიზმის ისეთ გაგებას, რომელიც ხელს უწყობს ტექსტის ინტერპრეტირების უსასრულო ნაკადის წარმოქმნას.

ეკოს მეცნიერულ შემოქმედებაში დიდი ადგილი უკავია ელიტარული და მასობრივი კულტურის ტრადიციული ურთიერთმიმართების საკითხს; იგი იცავს იმ იდეას, რომ კულტურის ნებისმიერი გამოვლინება ყოველთვის კონტრკულტურაა, იმდენად, რამდენადაც ყოველთვის არსებული სოციალური, მეცნიერული და ესთეტიკური პარადიგმების გარდაქმნა-განახლებისაკენაა მიმართული.

უმბერტო ეკოს თეორიული იდეები პოსტმოდერნიზმის თავისებურებაზე მხატვრულ ნაწარმოებში თავიანთ პრაქტიკულ გამოვლინებას პოულობენ მის რომანებში, რომლებშიც წაშლილია ზღვარი „მაღალ“ და „დაბალ“ ჟანრებს, ელიტარულ და მასობრივ ლიტერატურას შორის და მკითხველთა სხვადასხვა კატეგორიისათვის მისაწვდომი რამდენიმე სემანტიკური პლანისაგან შედგება. ეკოს ერთ-ერთი მთავარი ლიტერატურული ქმნილება, რომლითაც იგი საქვეყნოდ აღიარებული მწერალი გახდა, არის რომანი „ვარდის სახელი“ (1980). ეს რომანი, რომელიც ფრანცისკელი ბერის მიერ XIV საუკუნის ჩრდილოეთ იტალიის ერთ-ერთ მონასტერში მომხდარ მკვლელობათა შესახებ გამოძიებაზე მოგვითხრობს, ზოგი მკითხველისათვის ისტორიულ ფონზე გაშლილი დეტექტიური ჟანრის ნაწარმოებია. მკითხველთა უფრო ვიწრო აუდიტორიისათვის „ვარდის სახელი“ შუა საუკუნეებისა და თანამედროვე ადამიანის მსოფლგანცდის, რელიგიის არსისა და ლიტერატურის დანიშნულების ფილოსოფიურ-კულტუროლოგიური განსჯაა. ეკოს რომანის კიდევ ერთი თავისებურებაა პოსტმოდერნისტული პროზისათვის ნიშანდობლივი ისეთი მომენტი, როგორიცაა ეთიკური და ფილოსოფიური ტექსტების ციტირებისა და ალუზიებისა და, ზოგადად, ინტერტექსტობრივი კავშირების მაღალი სიხშირე. ასე, მაგალითად, ეკოს რომანში მკვლელობათა გამოძიება, რომელსაც საბოლოოდ საიდუმლოებით მოცულ ბიბლიოთეკამდე მივყავართ, ლაბირინთისა და მინოტავრის მითოლოგიური თემის გააზრებისაკენ გვიბიძგებს. სტრუქტურულად ამავე პრინციპითაა აგებული ეკოს მეორე გამორჩეულად მნიშვნელოვანი რომანი „ფუკოს ქანქარა“ (1988). აქაც გამოყენებულია მასობრივი ლიტერატურის, კერძოდ, დეტექტიური რომანისათვის დამახასიათებელი სიუჟეტური ხაზი, რომელიც მკითხველს საშუალებას აძლევს, დამოუკიდებლად არკვიოს, თუ სად გადის ზღვარი სინამდვილესა და გამონაგონს, მეცნიერებასა და ოკულტიზმს შორის და დაფიქრდეს ისეთი მცდარი იდეოლოგიური, ეთიკური, პოლიტიკური და ინტელექტუალური ორიენტირების საფრთხეზე, როგორიცაა, მაგალითად, ათასგვარი უსაფუძვლო შეთქმულების თე-

ორიები ან ისტორიული ფაქტებისადმი მანკიერი და უზნეო მიდგომა (მაგალითად, „სიონის ბრძენთა ოქმების“ ებრაელებთან დაკავშირება, ჰოლოკოსტის ან გოლოდომორის უარყოფა და სხვ.).

ეკო არა მხოლოდ მეცნიერი და მწერალი, არამედ ამასთანავე პუბლიცისტი იყო, რომელიც თანამედროვეობის მწვავე და საჭირობო საკითხებს ეხმაურებოდა. სანიმუშოდ შეგვიძლია, გავიხსენოთ მისი დღესაც აქტუალური ესსე „მარადიული ფაშიზმი“ (1995), რომელშიც იგი ფაშიზმის 14 ნიშან-თვისებას აყალიბებს და აცხადებს, რომ თუ რამდენიმე მათგანია მოცემული, შეგვიძლია, ვილაპარაკოთ, რომ საზოგადოება მძიმედაა დაავადებული. ესსე „სიკვდილის წყურვილი“, რომლის თარგმანსაც ქვემოთ ვიძლევი, განეკუთვნება ეკოს კრებულს „წყურვილის შვიდი წელიწადი“ (*Sette anni di desiderio*) (1983), რომელშიც 1977-1983 წლებში იტალიის მთავარ ჟურნალ-გაზეთებში დაბეჭდილი სტატიები შევიდა.

„სიკვდილის წყურვილი“ იმ დროს ეხმაურება, როდესაც იტალიაში თავი იჩინა ნეოფაშისტური ტალღის მომძლავრებამ ულტრამემარჯვენე და ულტრამემარცხენე დაჯგუფების სახით. დღეს ეს ესსე ახალ აქტუალობას იძენს იმ პირობებში, როდესაც ევროპის ერთ-ერთ უდიდეს ქვეყანაში, რუსეთში, ფაშიზმი მრავალი მახინჯი სახით გამოვლინდა. ამ ესსეს მთავარი დებულება ისაა, რომ ფაშიზმის არსს სიკვდილის კულტი, მისი თავყვანისცემა განაპირობებს. მართლაცდა, ამის მოწმენი ვართ დღეს რუსეთში, რომელმაც უკრაინის წინააღმდეგ წამოწყებულ ომში სასიკვდილოდ განირა არა მხოლოდ მეზობელი, არამედ საკუთარი ქვეყნის ათეულ ათასობით ახალგაზრდა.

უმბერტო ეკო მკვეთრად განასხვავებს ერთმანეთისაგან სიკვდილის, თავგანწირვის ორ სახეობას: ერთია თავდადება სიკეთისთვის, სიცოცხლის დამკვიდრებისათვის, რაც საზოგადოების ნორმალური მდგომარეობისთვისაა დამახასიათებელი. სრულიად საპირისპირო ხასიათისაა ფაშიზმისათვის დამახასიათებელი სიკვდილის კულტი. ფაშიზმისათვის, აღნიშნავს ეკო, სიკვდილი მიზნების მიღწევის გზა და ერთგვარი კათარზისის ფორმაა: „სიკვდილი განწმენდის პრაქტიკაა, რომლის განხორციელება ბუნებას უნდა დავასწოროთ“.

ეკოს „ფაშიზმის წყურვილი“ კიდევ ერთხელ შეგვახსენებს ფაშიზმის იდეოლოგიასთან, მის თუნდაც ჩანასახობრივ ფორმებთან ბრძოლის აუცილებლობას.

Salome Kenchoshvili

UMBERTO ECO – PHILOSOPHER, WRITER AND INTERPRETER OF ETERNAL FASCISM

Summary

Umberto Eco (1932 – 2016), an Italian semiotician and advocate of the science of culture, philosopher and writer, made a great contribution to the development of humanities and literature of the 20th century in a new direction.

Eco's fundamental research in the field of medieval studies are "The Aesthetics of Thomas Aquinas" (1956), "Art and Beauty in the Middle Ages" (1959), "On the Medieval Theory of the

Sign” (1989). According to him, Middle Ages is our “childhood”, to which we must constantly return in order to avoid amnesia. He drew attention to the fact that many essential features of modern culture originate in the Middle Ages; in both cases there is a desire to blur the line between high, elite and mass culture.

To Eco belong researches devoted to the problems of philosophy, aesthetics, semiotics, post-modernism and mass communication: “The Open Work” (1962), “Apocalypse Postponed” (1964), “The Absent Structure” (1968), “A Theory of Semiotics” (1975).

In his work “The Absent Structure” directed towards the criticism of structuralism Eco suggests that any search for structures takes the form of a schematic model similar to scholasticism. In his study “The Limits of Interpretation” (1990) Eco challenges any theory, including such understanding of Deconstruction, that promotes an endless stream of text interpretations.

In Eco’s works the problem of the relationship between elite and mass culture occupies a large place. He defends the idea that any manifestation of culture is always counter-cultural, since it is always aimed at transforming and updating existing social, scientific and aesthetic paradigms.

Umberto Eco’s theoretical ideas about the peculiarity of postmodernism in literature find their practical embodiment in his novels, in which the line between “high” and “low” genres, elite and mass literature is erased; they consist of several semantic plans, to varying degrees accessible for the different categories of readers.

The masterpiece of Eco is the novel “The Name of the Rose” (1980) about a 14th-century investigation of a series of murders in a monastery in northern Italy by a Franciscan friar. The novel is, for some readers, a detective story set against a historical background. For a narrower audience of readers, it is a philosophical and cultural interpretation of the medieval and modern worldview, the essence of religion and the purpose of literature. Another peculiarity of this novel is such a characteristic feature of postmodern prose as the high frequency of quotations and allusions from religious and philosophical texts and, in general, a wide range of intertextuality. So, for example, the investigation of the series of murders in the novel eventually leading to a mysterious monastery library turns into a mythological theme of the labyrinth and the minotaur.

Umberto Eco’s the second and also important novel “Foucault’s Pendulum” (1988) is structurally built on the same principle. It also uses a storyline characteristic of mass literature, in particular, a detective novel, which allows the reader to independently find out where the line between reality and fantasy, between science and the occult lies, and to think about the danger of such false ideological, ethical, political and intellectual orientations as a thousand baseless conspiracy theories or a vicious and immoral approach to important historical facts (for example, linking the “Protocols of the Elders of Zion” with Jews, denial of the Holocaust or the Holodomor, etc.).

Eco was not only a scientist and writer, but also a publicist who responded to the acute and topical issues of our time. As an example, one can recall his still relevant essay “Ur-Fascism” (1995), in which he identifies 14 characteristics of fascism and states that if there are present any of a few of them, one can say that society is seriously ill.

The essay “The Thirst for Death”, our translation of which into Georgian is being published below, is included in Eco’s collection “Seven Years of Thirst” (Sette anni di desiderio, 1983), consisting of his essays published in major Italian magazines and newspapers between 1977 and 1983.

“The Thirst for Death” echoes the rise of the neo-fascist wave in Italy in the form of ultra-right and ultra-left groups. Today this essay is gaining a new relevance in the conditions when in one of the largest countries in Europe, Russia, fascism has found its practical manifestation in the most aggressive forms. The main thesis of this essay is that the essence of fascism is determined by the worship of cult of death. This is exactly what we are seeing today in Russia, which, unleashing a war against Ukraine, condemned to death tens of thousands of young people not only of its neighbor, but also of its own country.

Eco sharply distinguishes two types of death: one is self-sacrifice for the good, for the establishment of life, which is characteristic of the normal humanistic state of society. Completely opposite is the cult of death characteristic of fascism. Eco notes that for fascism death is a way to achieve goals of a kind of catharsis: “Death is a purification practice, the implementation of which nature should allow us.”

Umberto Eco’s “The Thirst for Fascism” once again reminds us how dangerous and inhuman is the ideology of fascism and even its rudimentary forms.

ნომრის ავტორები

მარიკა ერქომაიშვილი, თსუ გამომცემლობის სამეცნიერო გამოცემათა მენეჯერი, ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი

მიხეილ მახარაძე, პროფესორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოსოფიის დეპარტამენტი

ვალერიან რამიშვილი, თსუ ფილოსოფიის ინსტიტუტი, პროფესორი

ნოდარ ბელქანია, პროფესორი, თსუ სოციალურ და პოლიტიკურ მეცნიერებათა ფაკულტეტი

ლელა ალექსიძე, პროფესორი, ფილოსოფიის ინსტიტუტი, თსუ

მამუკა დოლიძე, თსუ ასოცირებული პროფესორი

მირიან ებანოძე, პროფესორი, აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

ხათუნა ამალაშვილი, პროფესორი, სოხუმის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

ამირან ბერძენიშვილი, პროფესორი, თსუ სოციალურ და პოლიტიკურ მეცნიერებათა ფაკულტეტი

კახა ქეცბაია, ასოც. პროფესორი, სოციალურ და პოლიტიკურ მეცნიერებათა ფაკულტეტი

მაია კიულე, ფილოსოფიურ მეცნიერებათა დოქტორი, ემერეტუს პროფესორი, ფილოსოფიისა და სოციოლოგიის ინსტიტუტის დირექტორი, რიგა, ლატვია

მორის კიულისი, ფილოსოფიურ მეცნიერებათა დოქტორი, ფილოსოფიისა და სოციოლოგიის ინსტიტუტი, ლატვიის უნივერსიტეტი, რიგა

ვარდო ბერიძე, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოსოფიის დეპარტამენტის ასოც. პროფესორი

ბადრი ფორჩხიძე, ასოცირებული პროფესორი, ანსუ

სოფიკო კვანტალიანი, ასოცირებული პროფესორი, საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტი

ირაკლი ბრაჭული, ასოცირებული პროფესორი, ფილოსოფიის ინსტიტუტი, თსუ

ნაპო კვარაცხელია, ასოცირებული პროფესორი, ფილოსოფიის ინსტიტუტი, თსუ

ანასტასია ზაქარიაძე, ასოცირებული პროფესორი, ფილოსოფიის ინსტიტუტი, თსუ

ელიზბარ ელიზბარაშვილი, ასოცირებული პროფესორი, თსუ

ნანა გულიაშვილი, ასისტენტ-პროფესორი, თსუ

დემურ ჯალაღონია, პროფესორი, ფილოსოფიის ინსტიტუტი, თსუ

თათია ბასილაია, ჩარლზის უნივერსიტეტი, პრაღა, ჩეხეთი, დოქტორანტი, II კურსი

დავით გალაშვილი, ფილოსოფიის ინსტიტუტის დოქტორანტი, თსუ

სალომე ბელქანია, დოქტორანტი, თსუ

Authors of the Issue

Marika Erkomaishvili, Doctor of Philology, Scientific Publications Manager of TSU Publishing House

Mikheil Makharadze, Professor, Department of Philosophy, Shota Rustaveli Batumi State University

Valerian Ramishvili, Professor, Institute of Philosophy, TSU

Nodar Belkania, Professor, Faculty of Social and Political Sciences, TSU

Lela Alexidze, Professor, Institute of Philosophy, TSU

Mamuka Dolidze, Associate Professor, TSU

Mirian Ebanoidze, Professor, Akaki Tsereteli Kutaisi State University

Khatuna Amaghlobeli, Professor, Sokhumi State University

Amiran Berdzenishvili, Professor, Faculty of Social and Political Sciences, TSU

Kakha Ketsbaia, Associate Professor, Faculty of Social and Political Sciences, TSU

Maija Kūle, Dr. habil. of Philology, Emeritus Professor, Head of the Institute of Philosophy and Sociology, Riga

Moris Kūlis, Doctor of Philosophy, Institute of Philosophy and Sociology, University of Latvia, Riga

Vardo Beridze, Associate Professor, Department of Philosophy, Shota Rustaveli Batumi State University

Badri Porchkhidze, Associate Professor, Akaki Tsereteli Kutaisi State University

Sofiko Kvantaliani, Associate Professor, Georgian Technical University

Irakli Brachuli, Associate Professor, Institute of Philosophy, TSU

Napo Kvaratskhelia, Associate Professor, Institute of Philosophy, TSU

Anastasia Zakariadze, Associate Professor, Institute of Philosophy, TSU

Elizbar Elizbarashvili, Associate Professor, Institute of Philosophy, TSU

Nana Guliashvili, Assistant Professor, TSU

Demur Jalaghonia, Professor, Institute of Philosophy, TSU

Tatia Basilaia, PhD, second year student, Charles University, Prague

David Galashvili, PhD student, Institute of Philosophy, TSU

Salome Belkania, PhD student, TSU

გამოცემაზე მუშაობდნენ:
რუსუდან მიქენაია
მარინა ჭყონია
თინათინ ჩირინაშვილი
ლალი კურდღელაშვილი
მარინე ერქომაიშვილი

Published by:
Rusudan Mikenaiia
Marina Chkonia
Tinatin Chirinashvili
Lali Kurdghelashvili
Marina Erkomaishvili

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო
უნივერსიტეტის გამომცემლობა
თბილისი, 2023

0128 თბილისი, ი. ჭავჭავაძის გამზირი 1
1, Ilia Tchavtchavadze Ave., Tbilisi 0128
Tel 995(32) 225 04 84, 6284/6279
<https://www.tsu.ge/ka/publishing-house>



2023

N 13