

თბილისის უნივერსიტეტის ფილოსოფიის ფაკულტეტი
სახელმწიფო უნივერსიტეტი

ე ღ უ ა რ ღ კ ო ღ უ ა

ექსისტენციალიზმი
ფილოსოფიის არსების
შესახებ



თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა
თბილისი 1984

წიგნში განხილულია ექსისტენციალიზმის ადგილი ევროპული აზროვნების განვითარებაში; ნაჩვენებია თანამედროვე ბურჟუაზიული კულტურის კრიზისი და მისი მიზეზები; გაანალიზებულია ფილოსოფიის საგნის, ფილოსოფიისა და მეცნიერების მიმართების საკითხში მარტინ ჰაიდეგერი-სა და კარლ იასპერსის თვალსაზრისი.

რედაქტორი ნ. ბერძენიშვილი
რეცენზენტები: მ. ბაკურია
რ. გორდენიანი

© თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1984

10506

K

№ 608(06)-84

წინასიტყვაობა

არის პრობლემები, რომლებიც ფილოსოფოსობის გასაღებს წარმოადგენენ, რომელთა გარეშე ფილოსოფიას ვერ ჩასწვდები და რომელთა განხილვა ყოველგვარი ფილოსოფოსობის ამოსავალია. ისინი ყოველთვის პრობლემურნი რჩებიან: ასეთთა რიცხვს მიეკუთვნება ფილოსოფიის არსების პრობლემა, რომელიც ფილოსოფოსობის ამოსავალიცაა და ბირთვიც. საკითხის დასმა — რა სახის ნააზრევთან გვაქვს საქმე — შეუძლებელია, თუ არ გავარკვეით, როგორაა მასში გაგებული ფილოსოფიის არსება. ეს პრობლემა ყოველთვის იყო აქტუალური, მაგრამ იმანსაკუთრებული სიმწვავე მე-20 საუკუნეში შეიძინა, რაც მრავალმა ვითარებამ განაპირობა — პირველ რიგში ფილოსოფიაზე მეცნიერების შეტევამ, მეცნიერების განვითარებასთან, სციენტრიზმსა და პოზიტივიზმის მიერ ფილოსოფიის უარყოფის ცდასთან ერთად ყველაფრის მიმართ პრაქტიკული საარგებლიანობის კრიტერიუმით მიდგომამ, მომხმარებლური საზოგადოების პრაქტიციზმმა. ასეთ ვითარებაში განსაკუთრებულ სიმწვავეს იძენს არა მარტო კითხვა — „რა არის ფილოსოფია?“ — არამედ ისიც, თუ „რისთვისაა იგი საჭირო?“. გამოვიდა კრებული „რისთვის ფილოსოფია?“.

ჯერ კიდევ საუკუნის დასაწყისში ცხრა ავტორის ერთობლივ კრებულში ცხოვრების ფილოსოფიის წარმომადგენლებმა დასვეს საკითხი ფილოსოფიის არსებისა და მომავლის შესახებ. ამ პრობლემატიკამ შემდგომი განვითარება და გამწვავება მიიღო ექსისტენციალიზმში. ყოველ შემთხვევაში, ჰაინრიხის მინერ ძირითადად მიჩნეული კითხვა — „რა არის ფილოსოფია?“ — მე-20 საუკუნის ფილოსოფიურ ლიტერატურაში ერთ-ერთ მნიშვნელოვან პრობლემას წარმოადგენს. მხოლოდ ზოგიერთი შრომის დასახელებაც საკმარისია ამის საილუსტრაციოდ — მარტინ ჰაიდეგერის: „ფილოსოფიის შესავალი“, „ფილოსოფიის ძირითადი საკითხები“, „რა არის ეს, — ფილოსოფია?“. მას აქვს ანალოგიური ხასიათის სხვა შრომებიც, მაგალითად, „რა არის მეტაფიზიკა?“. უნდა აღინიშნოს, რომ ჰაიდეგერის სხვა შრომებიც, განსაკუთრებით „ყოფიერება და დრო“, „მეტაფიზიკის შესავალი“

ლი“, „შელინგის მოძღვრება თავისუფლების შესახებ“ და სხვა, თავიანთი შინაარსით იმავე განზომილებაში მოძრაობენ, ყოველი მათგანი არის პასუხი კითხვაზე — რა არის ფილოსოფია? ესპანელი ექსისტენციალისტი ხოზე ორტეგა ი გასეტი კითხულობ: ლექციების ციკლს საზოგადოების წინაშე თემაზე: „რა არის ფილოსოფია?“, რომელიც შემდეგ ცალკე შრომად გამოსცა. ამავე კითხვას სვამენ სხვა ფილოსოფოსები — ვინდელბანდი, რიკერტი, იაკოვენკო და სხვ. შემთხვევითი არაა, რომ ეს საკითხი მარქსისტულ ლიტერატურაშიც გაცხოველებული განხილვის საგანია.

20-იან წლებში ფილოსოფიის მიმართ ჩვენს ლიტერატურაშიც გამოვლინდა ნიპილიზმი — ენგელსისა და პლენხანოვის დებულებების არასწორი ინტერპრეტაციით გამოპქონდათ დასკვნა, რომ სპეციალურ მეცნიერებათა გვერდით ფილოსოფია ზედმეტი ხდება. 30-იანი წლებიდან კი იწყება ფილოსოფიური პრობლემების, განსაკუთრებით ფილოსოფიის ღირებულებათა, რევალუაცია.

დასავლურ აზროვნებაში ექსისტენციალიზმი არის ერთ-ერთი სენტიმენტული ცდა ფილოსოფიის გამართლებისა და დასაბუთების, მისი კეშმარიტი არსების დადგენის და ამ გზით ეპოქის ღირებულებათა შორის მისთვის კუთვნილი ადგილის მონახვისა. ექსისტენციალიზმმა მახვილი ფილოსოფიის ნეოპოზიტივისტიზმ — უარყოფის წინააღმდეგ წარმართა, თავის მხრივ, ნეოპოზიტივიზმის მთავარი წარმომადგენლები ჩაებნენ ექსისტენციალისტებთან პოლემიკაში. ეს მიუთითებს, რამდენად მნიშვნელოვანია ფილოსოფიის არსების საკითხში ექსისტენციალისტური პოზიციის გარკვევა და იმის გაგება, თუ რა არგუმენტებით უარყოფს იგი ხეოპოზიტივიზმს. ამავე დროს, ექსისტენციალიზმი იბრძვის ფილოსოფიის მეცნიერულობის წინააღმდეგ. რომელიც მარქსისტული ფილოსოფიის ერთ-ერთი ძირითადი ნიშანია, მარქსიზმი ამ საკითხში ემყარება ჰეგელიდან მიღებულ მემკვიდრეობას. ჰეგელი „გონის ფენომენოლოგიაში“ მიზნად ისახავს ფილოსოფიის აყვანას მეცნიერების რანგამდე, რადგან ფილოსოფია ცოდნაა, ცოდნა კი კეშმარიტების ქონებაა, ხოლო ეს უკანასკნელი მხოლოდ მეცნიერული შეიძლება იყოს. «Истинной формой, в которой существует истина, может быть лишь научная система её. Моим намерением было — способствовать приближению философии к форме науки — к той цели, достигнув которой она могла бы отказаться от своего имени любви к знанию и быть действительным знанием. Внутренняя необходимость того, чтобы знание было наукой, заключается в его природе, и удовлетворительное объяснение этого дается только в изложении самой философии. Показать, что настало время для возведения философии в ранг науки, было бы поэтому единственно истинным оправданием попыток, преследующих эту цель, по-

тому что оно доказывало бы необходимость цели. больше того, оно в месте с тем и осуществляло бы ее».¹

ექსისტენციალიზმიც ფენომენოლოგიურ მეთოდს ემყარება და ხშირად ჰეგელის „გონის ფენომენოლოგიის“ პრინციპებს იყენებს, მიუხედავად იმისა, რომ ფილოსოფიის მეცნიერულობის საკითხში ჰეგელის და მარქსიზმის საპირისპირო გზით მიდის.

ექსისტენციალისტური ფილოსოფიის წარმომადგენლებიდან განსაკუთრებული მნიშვნელობის ფიგურაა ჰაიდეგერი. იგი მე-20 საუკუნეში არა მარტო ექსისტენციალისტური აზროვნების ფუძემდებლად გვევლინება, არამედ ექსისტენციალისტური ფილოსოფიის მიერ განვლილი ევოლუციის სარკეცაა. შემთხვევითი არაა, რომ ექსისტენციალიზმის მიმდევრებიც და მოწინააღმდეგეებიც ექსისტენციალიზმის დადებით და უარყოფით მხარეზე ჰაიდეგერის მიხედვით მსჯელობენ. მისით ზომავენ ამ მსოფლმხედველობის აე-კარგს. ამავე დროს, ჰაიდეგერის ნააზრევი, ისე როგორც საერთოდ ექსისტენციალიზმი, ორი უკიდურესად საპირისპირო შეფასების საგანი ხდება. ერთნი განადიდებენ მას და თვლიან „ეპოქის მოაზროვნედ“, „ერთადერთ ჰეგემონიკ ფილოსოფოსად“, მეორენი მის მოძღვრებას მიიჩნევენ „ალოგიკურ, ეტიმოლოგიურ ჩხირკედელაობაზე აგებულ დებულებათა გროვად“. ერთთათვის ჰაიდეგერი არის ეპოქის სულიერი ცხოვრების განმსაზღვრელი, რადგან, მათი აზრით, დღევანდელ მოაზროვნეთაგან „ვერც ერთმა ვერ შეძლო თანამედროვეობის სულიერი ცხოვრების ისე სტაბილურად განსაზღვრა, როგორც ეს მან გააკეთა. მისი ნაშრომები გავლენას ახდენს არა მხოლოდ ფილოსოფიაზე, არამედ სწვდება თეოლოგიას, ანთროპოლოგიას, ფსიქოლოგიას და ლიტერატურის მეცნიერებას. შეიძლება დავასახელოთ სხვა დისციპლინებიც“². განსაკუთრებით ამაღლებულ შეფასებას იმსახურებს ჰაიდეგერი იმ ავტორებისაგან, რომლებიც შევიდნენ მისი 80 წლის თავისაღმი მიძღვნილ საიუბილეო კრებულში. ამ კრებულის შემდგენის ვისერის შესავალი წერილი იწყება შემდეგი სიტყვებით: „მარტინ ჰაიდეგერი — გონით სამყაროში ბევრს როდი ერგო მასთან შედარებადი წონა. ჩვენი ეპოქა არაა ლარიბი დიდი ადამიანებით, დიახ, არც დიდი აზროვნებით, მაგრამ იგი არაა მდიდარი დიდი მოაზროვნეებით. ჰაიდეგერისთვის, რომელსაც ერთმა „მოწყურებული ეპოქის მოაზროვნე“ უწოდა (ლაპარაკია ჰაიდეგერის

¹ Гегель, Сочинения, т. IV, 1959, стр. 3.

² Franz Zimmermann, Einführung in die Existenzphilosophie, Darmstadt, 1977, S. 90.

შესახებ კარლ ლოვიტის წიგნის სათაურზე -- ე. კ.), აზროვნება იქცა ცხოვრებისეულ საქმედ¹.

ჩემი აზრით, ამბობს ჰაიზენბერგის მოწაფე ვაიცეკერი, მარტინ ჰაიდეგერი მე-20 საუკუნის უმნიშვნელოვანესი ფილოსოფოსია, — შეიძლება ითქვას, — მე-20 საუკუნის ფილოსოფოსი². ვისერის აზრით, ასეთი შეფასების საფუძველი ისაა, რომ, „ჰაიდეგერის აზროვნებაში ნივთები კვლავ იმად იქცევა, რაც ისინი არიან“, რომ მისი მსჯელობა — ეს არის „აზროვნების პასუხისმგებლობა ადამიანებისა და მათი საქმეებისათვის“³. ვისერის აზრით, ტოტალური სუბიექტივიზმის პირობებში „ჰაიდეგერმა თავისი აზროვნებით შეძლო ადამიანი გაეთავისუფლებინა დამატულობისაგან და კვლავ იმასთან მიმართებაში მოეყვანა, რაც მისთვის აუცილებელია — თავისი არსების ჰეგემონიკურობასთან, იმასთან, რომ ის ყოფიერების ღიაობით ექსისტირებს⁴. ასეთ შეფასებათა გვერდით ჰაიდეგერის ნააზრევის საპირისპირო შეფასებებიც მრავალია, რომლებიც ძირითადად პოზიტივიზმის წარმომადგენელთაგან მოდის. მათ წინამდებარე ნაშრომში განვიხილავთ როგორც ექსისტენციალიზმის საპირისპირო არგუმენტაციებს.

ყოველივე ეს აძლიერებს ინტერესს ჰაიდეგერის ნააზრევისადმი, რომელსაც ჩვენ არსებითად ერთ განზომილებაში განვიხილავთ — ეს იქნება ჰაიდეგერის პოზიცია ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის და ამით საკუთრივ ფილოსოფიის მიმართ.

მე-20 საუკუნის ექსისტენციალიზმის ცენტრი ორი პიროვნებითაა წარმოდგენილი. ჰაიდეგერის გვერდით დგას იასპერსი — ექსისტენციალიზმის ორი ძირითადი ნაკადიდან თუ ერთი ჰაიდეგერთან იღებს სათავეს, მეორე იასპერსიდან ამოდის. ათეისტური და რელიგიური ექსისტენციალიზმი ჰაიდეგერისა და იასპერსის ნააზრევის შედეგია. ანტიტომ ჩვენს ნაშრომში მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია იასპერსის ნააზრევსაც ფილოსოფიის არსების საკითხში. „რა არის ფილოსოფია?“ — ეს არის კრებულის სათაური, რომელშიც თავმოყრილია იასპერსის აზრები ფილოსოფიის არსებაზე, მის ვითარებაზე თანამედროვე სამყაროში, მის წარსულსა და მომავალზე. ამ კრებულში, რომელიც იასპერსის სიკვდილის შემდეგ გამოსცა მისმა ერთ-ერთმა მოწაფემ ჰანს ზანერმა, არ შესულა იასპერსის სამტომიანი „ფილოსოფიის“ ნაწილები, რადგან იგი მთლიანად ფილოსოფიის არსების გარკვევას წარმოადგენს. სამაგიეროდ ყველა დანარჩენი შრომიდან მასალები ისეა შერჩეული.

¹ Martin Heidegger im Gespräch, Herausgegeben von Richard Wisser, Freiburg, München, 1970, S. 9.

² იქვე, გვ. 13.

³ იქვე, გვ. 52.

⁴ იქვე, გვ. 54.

რომ მკითხველი ნათლად წარმოიდგენს იასპერსის ნააზრევს ფილოსოფიის არსებაზე. ამ მიმართულებით განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია „ფილოსოფიის შესავალი“, რომელიც მთლიანადაა შესული, და საერთოდ, იასპერსის განცხადებით, მას ორი ძირითადი შრომა აქვს: „ფილოსოფია“¹ და „ქვეშეპირების შესახებ“. კრებულში წარმოდგენილია მეორე შრომის ნაწილი.

ჩვენი ნაშრომის მიზანია ფილოსოფიის არსების იასპერსისეული გაგების რამდენიმე ასპექტის წარმოჩენა. ძირითადად ეს საკითხი გამოქვეყნებული გვაქვს ორი მიმართულებით: პირველია ფილოსოფიის არსება და მისი დროული ვითარებანი და მეორე — ფილოსოფიის მიმართება მეცნიერებასთან. რამ გამოიწვია ასეთი არჩევანი? პირველ ყოვლისა იმან, რომ ამ გზით არსებითად შესაძლებელია ფილოსოფიის არსების დახასიათება, ეს განაპირობა, აგრეთვე, ფილოსოფიის სიტუაციაშიც. თანამედროვე დასავლურ აზროვნებაში პოზიტივიზმის ბატონობის პირობებში სულ უფრო მეტად იჩენს თავს ნიჰილიზმი ფილოსოფიისა და ფილოსოფოსობის მიმართ, რომელსაც ძირითადად თანამედროვეობის პრაქტიციზმი ასაზრდოებს — ყოველივეს პრაქტიკული სარგებლიანობის თვალსაზრისით უდგებიან და, როდესაც ფილოსოფიაში ვერ ხედავენ პრაქტიკულ სარგებლობას, მას ზედმეტად შიიხნევენ. ჯერ კიდევ ჩვენი საუკუნის დასაწყისში შენგლერმა გამოაცხადა ფილოსოფიის, როგორც თეორიის, დასაძრული და მის ფილოსოფიას „უქანასქნელი—არაფილოსოფიური ფილოსოფია“ უწოდა. იასპერსს და საერთოდ ექსისტენციალიზმს გაცნობიერებული აქვს პრაქტიციზმის დამლუპველობა და აჩვენებს, რომ ამ კრიტერიუმით ფილოსოფიის შეფასება მცდარია.

ფილოსოფიაზე მეორე ძირითადი შეტევა ხორციელდება მეცნიერების პოზიციებიდან. სციენტრიზმის ბატონობის პერიოდში, როდესაც მეცნიერება გააფეტიშეს, მეცნიერებისადმი უსაზღვრო რწმენა გაჩნდა — რომ მეცნიერებას ყველაფრის ახსნა შეუძლია, რომლის პირველი ფორმულირება ჯერ კიდევ პოზიტივიზმის მამამთავარმა კონტმა სამსტადიურობის კანონის სახით ჩამოაყალიბა. ეს პრინციპი დღეს მადომინირებელი იგახდა, ამ ვითარებაში ფილოსოფიის შეცვლას ცდილობ-

¹ ნაშრომი „ფილოსოფია“ იასპერსს მიაჩნია არა მარტო უძირითადესად, როგორც მისი მსოფლმხედველობის გადმოცემა, არამედ უსაყვარლესადაც. „ფილოსოფიის“ ერთ-ერთი გამოცემის ბოლოსიტყვაობაში იასპერსი წერდა: „ფილოსოფია“ ჩემი წინგზიდან ჩემთვის ყველაზე საყვარელია“. იასპერსის ამ განსაკუთრებულ სიყვარულს ხსნიან „ფილოსოფიის“ მის ბიოგრაფიასთან კავშირით. „ფილოსოფიით“ იასპერსმა გააკეთა ნახტომი ფსიქიატრიიდან, ფსიქოლოგიაზე გავლით, ფილოსოფიის სფეროზე, რაც მძიმე ღატყმა იყო იასპერსის ისეთი მოწინააღმდეგისთვის, როგორცაა რიკერტი, მაგრამ ეს იყო აგრეთვე ფილოსოფიის ტრადიციულ გაგებაზე უარის თქმა და მისი ახალი გზებით წარმართვა. იასპერსის სხვა შრომებში „ფილოსოფიის“ მიერ გაკვალული გზის გაფართოებას და შემდგომ სრულყოფას წარმოადგენს.

ბენ მეცნიერებით — ფილოსოფიის ანალიზისთვის ერთადერთ კრიტიკულად შეცნიერებულობაა მიზნული. იასპერსი ებრძვის ამ ტენდენციასაც, არა იმ აზრით, რომ უარყოფს მეცნიერებას, არამედ იმ გაგებით, რომ დაადგინოს მეცნიერების საზღვრები, აჩვენოს ფილოსოფიის მეცნიერებისაგან დამოუკიდებლობა, ანა მარტო მეცნიერებით ფილოსოფიის უარყოფის შეუძლებლობა, არამედ ფილოსოფიის მეცნიერებათა მწკრივში შეყვანისა და მეცნიერული ფილოსოფიის აგების შეუძლებლობაც.

იასპერსის ნააზრევი ფილოსოფიის არსებაზე მხოლოდ ორ ასპექტში რომ გვაქვს გადმოცემული, ეს არ ნიშნავს, თითქოს სხვა ასპექტები არ არსებობს. ფილოსოფიის არსების იასპერსისეული პოზიციის უფრო სრულად წარმოსადგენად საჭირო იყო ფილოსოფიისა და რელიგიის, ფილოსოფიისა და ხელოვნების მიმართების იასპერსისეული გაგების ანალიზიც.

იასპერსის შესახებ პირველ წერილში არსებითად ოთხი საკითხი იქნება განხილული: რა არის ფილოსოფია, ფილოსოფია მის ისტორიულობაში, ფილოსოფია დღევანდელ სამყაროში და ფილოსოფიის მომავალი. რასაკვირველია, საკითხზე — რა არის ფილოსოფია? — პასუხი ნაწილობრივ მეორე წერილშიც იქნება წარმოდგენილი, ისე როგორც მსოფლმხედველობის დახასიათებისასაც, თუმცა ეს პასუხები სხვადასხვა განზომილებაშია და ამით ვეცადეთ თავიდან აგვეცილებინა განმეორება. ამ მიზნით, ამ ორი წერილის წყაროდაც სხვადასხვა შრომები გამოვიყენეთ — მეორე წერილის წყაროა „ფილოსოფია“, ხოლო პირველისა — იასპერსის ყველა დანარჩენი შრომა.

ნაშრომში იასპერსის თვალსაზრისი განხილულია, აგრეთვე, მსოფლმხედველობისა და ფილოსოფიის მიმართების საკითხში. აქ იასპერსის ნააზრევი ცალკე არაა გამოყოფილი, მაგრამ მას დიდი ადგილი უკავია მსოფლმხედველობისა და ფილოსოფიის მიმართების შესახებ თავში, ეს კი, ბუნებრივია, წარმოადგენს ფილოსოფიის არსების ერთ-ერთ ძირითად ასპექტს და, ამდენად, ავსებს ზემოთ სხენებულ ორ განზომილებას.

ამრიგად, ჩვენი მიზანია საკითხის დასმა — თუ როგორ არის ფილოსოფიის არსება გაგებული ექსისტენციალიზმში, რაც ბუნებრივად შოთხნოვს ფილოსოფიის ძირითადი პრობლემეტიკის ექსისტენციალისტური გადაწყვეტის დემონსტრირებასაც, რადგან, როგორც ოიზერმანიც აღნიშნავს: „საკითხის ეს „გადაწყვეტა“ ფილოსოფიის არსების შესახებ აღმოჩნდა ექსისტენციალისტური ფილოსოფიის მოკლე გადნოცემა“¹.

¹ Т. И. Ойзерман, Проблемы историко-философской науки, М., 1969, стр. 87.

ეპისტენციალიზმი კრიზისის ფილოსოფიაა

როგორც ჰეგელი ამბობდა, ფილოსოფია არის ეპოქის ასახვა აზრებში; ეპისტენციალიზმიც ეპოქის გამოხატულებაა, რამდენადაც იგი უპასუხებს ეპოქის მიერ დასმულ კითხვებს და აცნობიერებს მის ძირითად ნიშნებს. ეპისტენციალიზმი, როგორც ძველიც უნდა იყოს მისი ისტორიული ფესვები, მთლიანად და სავსებით თანამედროვე ფილოსოფიაა. ეპისტენციალური იდეები, მთელ ფილოსოფიის ისტორიას რომ გასდევს სოკრატეს, პასკალის, ნიცშეს, კირკეგორის, დოსტოევსკის მეშვეობით, დროზე ადრე წარმოშობილი მოვლენა იყო. როგორც ცნობილია, მეცნიერება და ტექნიკა ანტიკურობაშიც არსებობდა, მაგრამ ისინი არ განსაზღვრავდნენ ანტიკურობის ყოფიერებას. ასევე ეპისტენციალიზმშიც გაუსწრო თავის ეპოქას, მაგრამ ვერც სხვა ეპოქის მაჯისცემა გახდა. როგორც მხოლოდ თანამედროვეობაა მეცნიერებისა და ტექნიკის ბატონობის ეპოქა, ასევე ეპისტენციალიზმიც მხოლოდ დღევანდლობის გონის დამახასიათებელია, მიუხედავად იმისა, თანამედროვე ევროპული გონის პირმშო და სურათია.

როდესაც თანამედროვე ეპოქაზე ვლაპარაკობთ, უნდა განვაზღვროთ ეს მონაკვეთი. როგორც კ. მარქსი აღნიშნავდა: „აღამიანთა საზოგადოების ეპოქებს შორის აბსტრაქტულად მტკიცე გამმიჯნელი ხაზები ისევე არ არსებობს, როგორც დღემიწის ეპოქებს შორის“¹. თანამედროვე ეპოქა, ფართო მნიშვნელობით, არის მეოცე საუკუნის განვლილი გზა, ეს არის ეპოქა, როდესაც ისტორიულ და ადამიანურ ყოფიერებაში ჩნდება მისი ხასიათის განმსაზღვრელი ახალი ნიშნები. ამ გზამ განაპირობა ფილოსოფიის, როგორც ეპოქის გონითი სურათის, არსებითი შეცვლა. ევროპულ ფილოსოფიურ სისტემებს მეცხრამეტე საუკუნეში ახასიათებდა პოზიტივიზმისა და გნოსეოლოგიზმის ბატონობა. ყოფიერების პრობლემატიკა დაიჩრდილა, ონტოლოგიური

¹ კ. მარქსი, კაპიტალი, ტ. I, 1954, გვ. 470.

სისტემები განიღვენა. ფილოსოფიამ დაკარგა თავისი არსებითი ფუნქცია — ის, რაც მას აძლევდა საშუალებას, ყოფილიყო „პირველი-ფილოსოფია“, გამოეხატა ყოფიერება; რუსოს, ფიხტესა და კულტურის ფილოსოფიის სხვა წარმომადგენელთა მიერ დაწვებული საქმეც დავიწყებან ძიეცა, ისე როგორც მოწოდება: „შეიცან თავი შენი“. გარე სამყაროს შემეცნება, მისი შედეგების გააზრება და შემეცნების შესაძლებლობის ფარგლების დადგენა მადომინირებელი გახდა. მოხდა ისტორიული სისტემების რევიზიაც. კანტის ფილოსოფიიდან, რომლია სულისკვეთებით ვითარდებოდა მეცხრამეტე საუკუნის ბურჟუაზიული ფილოსოფიური სისტემები, ოთხი ძირითადი კითხვა შეცვალა სამმა; ნეოთხე კითხვა, კითხვა ადამიანის შესახებ, დავიწყებულ იქნა. ნაწილობრივ ალბათ ეს იმით აიხსნება, რომ სამი ძირითადი კითხვა კანტმ ჩამოაყალიბა „წმინდა გონების კრიტიკაში“, რომელმაც განსაკუთრებული ადგილი დაიკავა, როგორც კანტის ნააზრევში ისე მისით განსაზღვრულ ფილოსოფიის შემდგომ განვითარებაში. უდავოა, რომ კანტის გავლენა არსებითად მისი სამი „კრიტიკით“ განისაზღვრება, ესენია: „წმინდა გონების კრიტიკა“, „პრაქტიკული გონების კრიტიკა“ და „მსჯელობის უნარის კრიტიკა“. განსაკუთრებული მნიშვნელობა კანტის კრიტიკულ პერიოდს მიენიჭება, მასში კი მის თეორიულ ფილოსოფიურ ნააზრევს, რომელმაც საფუძველი დაუდო ფილოსოფიის გნოსეოლოგიის მიმართულებით განვითარებას. სწორედ ამ თეორიულ ფილოსოფიაში დასვა კანტმა სამი ძირითადი კითხვა: „ჩემი გონების ყველა ინტერესი (საეკულატური, ისევე როგორც პრაქტიკული) ერთდება შემდეგ სამ კითხვაში:

1. რა შემოძლია ვიცოდე?
2. რა უნდა გავაკეთო?
3. რისი იმჟღი შეიძლება მქონდეს?!”

მართალია, კანტი ამ სამი კითხვით არ შემოფარგლულა და მინლექციებში ლოგიკის შესახებ, რომელიც შემდეგ იეშემ გამოსცა, სამ ზემოთ აღნიშნულ კითხვას დაუმატა მეოთხე — „რა არის ადამიანი?“, მაგრამ სალექციო კურსმა ვერ მოახდინა ისეთი გავლენა, როგორაც „წმინდა გონების კრიტიკამ“ და მეოთხე კითხვა ნაწილობრივ ამ გარემოების გამო დარჩა ჩრდილში. თუმცა მთავარი მიზეზი, რის

¹ იმანუელ კანტი, წმინდა გონების კრიტიკა, თბ., 1979, გვ. 463.

² კანტი განასხვავებს ფილოსოფიის სასკოლო და მსოფლიო მნიშვნელობას. ჟიანასენლოს ოთხი კითხვიდან განმსაზღვრელად მიიჩნევს მეოთხეს, რადგან პირველი სამი დაიყვანება მეოთხეზე. იგი წერს:

«Сферу философии в этом всемирно-гражданском значении можно подвести под следующие вопросы:

1. Что я могу знать?

გამოც მეოთხე კითხვა მიივიწყებს, იყო ადამიანის პრობლემის მოუმწიფებლობა ამ პერიოდისათვის, და თვით ფილოსოფიის განვითარების ტენდენციაც, რომელიც ძირითადად გარე სამყაროზე იყო ორიენტირებული. კანტის ინტერპრეტაცია მოხდა გნოსეოლოგიზმისა და პოზიტივიზმის პოზიციებიდან: კანტი, რომელიც ახალი მეტაფიზიკის აგების გზებს ეძებდა, მიიჩნევს ანტიმეტაფიზიკოსად, — ეს იყო ფილოსოფიის პასუხი ეპოქის მოთხოვნებზე. (მეცხრამეტე საუკუნე აღსავსე იყო მეცნიერებისა და პროგრესისადმი რწმენით და ყველაფერს მათი მასშტაბით უღებოდა. შოპენჰაუერი, ნიცშე, კირკეგორი საუკუნემ ვერ გაიგო, რადგან ისინი არ გამოხატავენ მის სულისკვეთებას. მეოცე საუკუნე გახდა ახალი ყოფიერებისა და ახალი გონითი სიტუაციის მაუწყებელი, შესაბამისად გაფორმდა ახალი ცნობიერება ექსისტენციალურის სახით. ექსისტენციალური ცნობიერება არ შემოიფარგლება ფილოსოფიით. ის გონითი მოძრაობის ყველა დარგში დომინანტური გახდა. ხელოვნება და ტრადიციული რელიგიური აზროვნება სულ უფრო მეტად ლეზულობს ექსისტენციალურ ხასიათს იმდენად, რომ თანამედროვე ხელოვნების ყველა დარგი, ისე როგორც რელიგიური ცნობიერების ყველა ნაკადი, გამსჭვალულია ექსისტენციალური იდეებით. ფილოსოფიაში კი ექსისტენციალიზმი დაუპირისპირდა პოზიტივიზმს და იგი თავისი განშტოებებით მეორე პლანზე გადაიყვანა. ყოველ შემთხვევაში, ექსისტენციალიზმმა ევროპის კონტინენტს გონი მთლიანად დაიპყრო და თავისი იდეები გაავრცელა ამერიკისა და აზიის კონტინენტებზეც. ეს უჩვეულო პორიზონტი გამოწვეული იყო იმით, რომ ექსისტენციალიზმმა ყველაზე კარგად გამოხატა ადამიანისა და ეპოქის სურათი და შეძლო ჩასწვდომოდა თანამედროვე ყოფიერების საწყის საფუძვლებს. ექსისტენციალიზმმა გაიაზრა თანამედროვე ბურჟუაზიული ევროპის კულტურა და მისი მატარებელი ადამიანის ყოფიერება, დაადგინა მათი სპეციფიკა და ძირითადი ნიშნები. ფილოსოფია დაუბრუნდა თავის უპირველეს ამოცანას — ყოფიერების გაგებას და შეძლო საკუთარი ეპოქისა და კულტურის ასახვა.

მეოცე საუკუნე არის გადასვლა ძველიდან ახალზე არა მხოლოდ იმ აზრით, რომ დამთავრდა მეცხრამეტე საუკუნე და დაიწყო მეოცე, არამედ იმ გაგებითაც, რომ განვითარება დაასრულა ძველმა სამყარ-

2. Что я должен делать?

3. На что я смею надеяться?

4. Что такое человек?

На первый вопрос отвечает метафизика, на второй — мораль, на третий — религия и на четвертый — антропология. Но в сущности все это можно было бы свести к антропологии, три первых вопроса относятся к последнему» (И. Кант, Трактаты и письма, Москва, 1980, стр. 332).

რომ, ძველმა კულტურამ, ძველმა ღირებულებებმა და წარმოიშვა და იზრდება ახალი. ყოველი გადასვლა ძველიდან ახალზე აგონიური, კრი-
ზისული ხასიათისაა, და ყოველივე ეს აისახა კრიზისის ფილოსოფია-
ში — ექსისტენციალიზმში. მეოცე საუკუნის უპირველესი და უდიდე-
სი ექსისტენციალისტები, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, არიან გერმა-
ნელი მოაზროვნეები: კარლ იასპერსი და მარტინ ჰაიდეგერი. მათ ფი-
ლოსოფიურ ზონებებს შორის არსებულ განსხვავებათა მიუხედავად,
ისინი ერთ ძირითად განზომილებაში მოძრაობენ. ფილოსოფია მათ
ესახებათ როგორც ყოფიერების თეორია, რომელმაც უნდა გააზროს
ყოფიერების თანამედროვე სიტუაცია. ეს ყოფიერება არის ადამიან-
ური, ადამიანისა და კულტურის სახით, ეს არის ეპოქა მისი ძირითა-
დი ნიშნებით: მეტაფიზიკაში (ფილოსოფიაში — ე. კ.) ხორციელდება
ყოფიერების არსების გააზრება და კეშმარტების არსების გადაწყვე-
ტა. მეტაფიზიკას აფუძნებს ეპოქა, საუკუნე, რომელსაც აშუქებს მე-
ტაფიზიკა, და მასში მოცემულია საუკუნის სპეციფიკის გამომხატვე-
ლი ყველა მოვლენა. ამ მოვლენათა გააზრებისათვის კი აუცილებელია
მეტაფიზიკის საფუძვლების შეცნობა¹.

მაშასადამე, ფილოსოფიას წარმოშობს ეპოქა იმისათვის, რომ გა-
მოხატოს მისი წარმომშობი, იყოს მისი სურათი და ხატი. იასპერსის
შრომების — „ეპოქის გონითი სიტუაცია“ (1931), „ისტორიის წარ-
მოშობისა და მიზნის შესახებ“ (1949), „ატომური ბომბი და ადამიან-
ის მომავალი“ (1956), „საით მიდის გერმანია?“ (1964) და სხვა — ძი-
რითადი საკითხი ეპოქის დახასიათებაა. მისი აზრით, შემეცნების ფარ-
თო ჰორიზონტები, რომლებიც დასახა მეცნიერების უმაგალითო გან-
ვითარებამ, აბსოლუტურად ვერ სწვდება ეპოქასა და ადამიანს, მათ
ნეუძლიათ მხოლოდ სამყაროში ორიენტირება, მაგრამ ეს არაა საკმა-
რისი... ცალკეულმა უნდა იცოდეს, რა სურს მას „პირადად, ზად ცხოვ-
რობს და რისთვის მოღვაწეობს“².

იასპერსის აზრით, მეცნიერული შემეცნება, როგორი ფართოც არ
უნდა იყოს იგი, ვერ სწვდება ადამიანის ყოფიერების საზრისს და მი-
ზანს; ცხოვრების მთელს ვერ მიმოვიხილავთ, რადგან ჩვენ უდგავართ
მასში. „ვერავითარი ყოვლისმომცველი შემეცნებით ვერ ვწვდებით
მთელის საზრისსა და მიზანს, მაგრამ მთელში ვცხოვრობთ და გადა-
წყვეტილებას ვიღებთ შესაძლებლობათა ფარგლებში, მრავალფერო-
ვან ჰორიზონტებში იმ ძალთა ბრძოლაში, რომელთაც ვერ მიმოვიხი-
ლავთ, რადგან მათში ვიმყოფებით“³. მისი აზრით, ეპოქის გონითი სი-

¹ M. Heidegger, Holzwege, Frankfurt am Main, 1963, S. 69.

² Jaspers K., Die Atombombe und die Zukunft des Menschen, München, 1962, S. 17.

³ იქვე, 23-395.

ტუაციის გააზრება არ არის ახალი, „ეპოქის კრიტიკა ისევე ძველია, როგორც მისი გამცნობიერებელი ადამიანი“, მაგრამ უკანასკნელ ხანებში სულ უფრო მწვავედ დგება ადამიანის წინაშე ეს საკითხი — თუ აქამდე იგი ყოველი თაობის მხოლოდ მცირე ნაწილს აწუხებდა, დღეს ყოველი ადამიანი ამ კითხვის წინაშე დგას¹.

ჰაიდეგერის აზრით, უნდა განისაზღვროს ახალი დროის ძირითადი ნიშნები და დადგინდეს, რა მოუტანა მან ადამიანის ყოფიერებას.

ახალი დროის არსებით მოვლენათაგან იგი ასახელებს შემდეგს: პირველი — მეცნიერება. მეცნიერება წარსულშიც არსებობდა, მაგრამ ახალი დროის მეცნიერება არსებითად განსხვავებულია. ძველა ზერძული მეცნიერება არასდროს ყოფილა სიზუსტის ნიშნის მქონე, მხოლოდ ახალ დროში ხდება მეცნიერება მკაცრად ზუსტი. თანამედროვე მეცნიერების არსება კვლევაა. ახალი დროის მეცნიერებას განსაზღვრავს წარმოება. ყოველივე ეს არის გარე სამყაროში ორიენტირების, გარე სამყაროზე ბატონობის გზა. მაგრამ მას არ ძალუძს ყოველი დროისა და ქვეშეობის არსების დადგენა — ეს უნდა გააღწიოს მხოლოდ მეტაფიზიკამ, რომელიც დააფუძნებს ახალი დროის მეცნიერების არსებასაც.

მეორე — ახალი დროის მოვლენებში მეცნიერების თანაბარმნიშვნელოვანი მოვლენაა ნანქანური ტექნიკა. იგი პრაქტიკის და ადამიანის ყოფიერების შეცვლაა.

მესამე — ბელოვება ესთეტიკის ჰორიზონტშია. ბელოვება, როგორც ადამიანის ცხოვრების გამოხატვა, მნიშვნელობის მქონეა.

მეოთხე — ადამიანური საქმიანობის გაერთიანება და განხორციელება კულტურის ნიშნით. კულტურა ვლინდება როგორც უმაღლეს ღირებულებათა რეალიზაცია.

მეხუთე — გაულმერთობა — ეს არ ნიშნავს ათეიზმის მიერ ღმერთის დაძლევას. ჰაიდეგერის აზრით, აქ იგულისხმება „ღმერთის შესახებ გადაწყვეტილების უქონლობის ვითარება: გაულმერთობა არ გამოირიყბავს რელიგიურობას, სწორედ მასზე გაივლის გაულმერთობის გზა. როდესაც ღვთისადმი მიმართება რელიგიურ განცდად გარდაიქმნება, ადამიანს ეუფლება სიტყვიერე, რომელსაც ავსებს მითები“. ჰაიდეგერის აზრით, ამ მოვლენების საფუძველზე მეტაფიზიკამ უნდა გასცეს პასუხი კითხვას — როგორია ყოფიერებისა და ქვეშეობის არსება?²

ანალოგიურია საკითხის დასმა იასპერსთანაც. მისი აზრით, თანამედროვე ადამიანის ძირეული სიტუაცია ის არის, რომ ჩვენ თავს ეპოქაობით სამყაროში, მაგრამ არ ვიცით, საიდან და საით? თანამედ-

¹ Jaspers K., Die geistige Situation der Zeit, Berlin, 1965, S. 5,7.

² M. Heidegger, Holzwege. S. 69—78.

როვე სიტუაციის ძირითადი ნიშანია. ადამიანის განკარგულებაში მისივე მოსპობის საშუალებათა არსებობა. ამავე დროს, ამ ეპოქას ახასიათებს სწრაფვა არცოდნისაკენ, არა მეცნიერების, არამედ ლაშიზროებისათვის გვერდის ავლის თვალსაზრისით, რაც კიდევ უფრო ზრდის საშიშროებას. ისტორიის დაისი დგება: რადგან აღარ არიან დიდი პიროვნებანი, მოხდა ნიველირება, არ არის ახალი მიმართულებანი ხელისუფლებაში, პოეზიასა და ფილოსოფიაში. ყველა სფეროში ცარიელი ფორმებია, გონითს ცვლის მოდა და მანერა¹. გაქრა ერთიანობა მმართველთა და იმათ შორის, ვისაც მართავენ; ტექნიკასა და მეცნიერებაში გამოგონებებს ახდენენ არა დიდი პიროვნებანი, არამედ ფუნქციონირები, რომელთა აზროვნება შეზღუდულია სპეციალობით და არა-ფილოსოფიურია. მოხდა გაუგონარი და არნახული ცენტრალიზაცია, ბიუროკრატიზაცია და აპარატიზირება, სახელმწიფომ ტოტალური ბატონობა დააყარა.

დედამიწის მიმოსვლის საშუალებათა განვითარებამ ორი მოვლენა დააყენა დღის წესრიგში: ადამიანთა დედამიწაზე გავრცელების უკუმიგება და კოლონიების განთავისუფლება, მაგრამ არც ერთი არ არის მიღწეული. ეპოქის შემდეგი ნიშანი, იასპერსის აზრით, არის რწმენის დაკარგვა — „Man“ დეფორმირებული ადამიანია, რომელიც თავს გრძნობს უნიადაგოდ. მოხდა აზროვნების დესტრუქცია, ტექნიკური განვითარების სწრაფი ტემპი იწვევს ადამიანის ყოფიერების რადიკალურ შეცვლას. ტექნიკამ ადამიანი დააყენა გაუთვალისწინებელ სიტუაციათა წინაშე, ადამიანმა შეძლო ტექნიკის შექმნა, მაგრამ ვერ ფლობს საკმაო ძალებს მისი წარმართვისათვის. ყოველივე ამის შედეგად ადამიანის ვითარება უთანაბრდება არაადამიანურობას, აპარატიზირებას². აქედან გამომდინარე, იასპერსის აზრით, აუცილებელია დაისვას რადიკალური ხასიათის კითხვები, სახელდობრ: 1. რა არის ადამიანი საზოგადოდ? 2. რა პირობებშია იგი დღეს ჩაყენებული? 3. შერჩა თუ არა ჰუმანიზმი. ადამიანს? და 4. რა უნდა ვაკეთო, როგორც ინდივიდუუმმა? პირველი სამი კითხვა იასპერსმა ჩამოაყალიბა შრომაში — „ახალი ჰუმანიზმის პირობებისა და შესაძლებლობების შესახებ“, ხოლო მეოთხე კითხვა დასვა 1956 წ. რადიოთი გამოსვლისას, რომლის ნაწყვეტები ღართული აქვს მის შრომას — „ატომურ ბომბსა და ადამიანის მომავალზე“, როგორც ჰაიდგერის, ისე იასპერსის მიერ დასმული კითხვების საერთო პასუხის ასეთია: ადამიანური სამყარო განიცდის ღრმა კრიზისს, რომელიც შეუღარებელია ისტორიაში არსე-

¹ Jaspers K. Die Atombombe und die Zukunft des Menschen, S. 88.

² იქვე, გვ. 399—400.

ბულ კრიზისებთან. ეს არის ადამიანური სამყაროს გაარადამიანურების გზით მისი დაღუპვისაკენ მსვლელობის გზა. „ადამიანის მუნყოფიერება მიდის დასასრულისკენ, მას არაფერი ეშველება“, — ამტკიცებდა იასპერსი თავის გამოსვლაში. მისი აზრით, თანამედროვეობა იმყოფება არა მხოლოდ გონით კრიზისში, არამედ რეალური სამყაროს მთლიანად მომცველ კრიზისში: „კაცობრიობის ისტორიის მანძილზე აშკარად ვიმყოფებით სიტუაციაში, რომელიც განიცდის არა მხოლოდ გონით, არამედ რეალურ კრიზისს, რასაც მოსდევს კაცობრიობის დაღუპვა, რომელიც თვით ადამიანის ყოფიერების ახალი სინამდვილეა“¹.

წმ კრიზისის გამოხატულებაა ადამიანის ყოფიერების ვითარება. თავისი ყოფიერების მიხედვით ადამიანი თავისუფალი არსებაა. რა პირობებით გამოირჩევა თანამედროვე ადამიანი? — კითხულობს იასპერსი და პასუხობს: „ტექნიკით, პოლიტიკით, ევროპული გონის მსხვერვით“. „ეპოქის ძირითადი ნიშანია ის, რომ ადამიანი გახდა მანქანის ფუნქცია“, იგი არ არის ერთადერთი განუმეორებელი არსება; ის შეეცვალა მანქანის ნაწილივით, მან დაკარგა თავი და გახდა უპიროვნო, ფუნქციობს აპარატში².

ანალოგიურად ახასიათებს ჰაიდეგერი თანამედროვე ადამიანის გაარადამიანურებას, სოციალური ყოფიერების კრიზისულობას და მის „სიკვდილისთვის ყოფიერებას“. „მეტაფიზიკის შესავალში“ ჰაიდეგერი ანალიზებს ბერძნულ მითოლოგიას და მასში ხედავს ადამიანის მუნყოფიერების ახსნას, მისი აზრით, ამ მითოლოგიაშია პირველად დანახული ადამიანის გამოუვალი მდგომარეობა, მისი უგზობა. ეს უგზობა იმის შედეგი კი არაა, რომ ის გარეგან ძალებს დაეჯახა ან გარეგანი გზები ამოიწურა, პირიქით, უგზობა იმაშია, რომ ის მუდამ საკუთარი ძალით გარეგან გზაზე უკუგდებულა. ის მასში დატყვევებულია, დაბნეულია და ამ ტყვეობაში, დაბნეულობაში, მის სამყაროსთან მიმართებაში მოჩვენებაშია გახლართული და ამოვარდნილია ყოფიერებიდან. ადამიანი ქმნის ისტორიას, რათა დაამსხვრიოს ეს მოჩვენებითობა, მიანიჭოს მას რეალობა და დაძლიოს ეს უგზობა, რომელშიც თავი ჩაიგდო, მაგრამ ადამიანის ყველა ცდა იმსხვრევა ერთ გოლემზე, — ეს არის სიკვდილი. ის ამთავრებს ყველა სრულყოფილებას და მოხაზავს საზღვრებს. იგი ადამიანს ეძლევა აღზევებისა და დაცემის გარეშე. ადამიანი გამოსავლის გარეშე სიკვდილის პირისპირაა პირველად მაშინ კი არა, როდესაც სიკვდილი დგება, არამედ მუ-

¹ Jaspers K., Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. S. 252.

² Jaspers K., Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus. Stuttgart, 1965, S. 30, 31.

დამ და არსებითად. რამდენადაც ადამიანი არის, იგი დგას სიკვდილის უგზოობის წინაშე) ასეა მუნყოფიერება მიუსაფარი ხდომილება (იგი: დასაწყისში დაფუძნებულია როგორც მუნყოფიერება)¹. ჰაიდეგერის აზრით, ადამიანი არის მიუსაფარი აღმატებით ხარისხში: ის არის (ყველაზე მიუსაფარი მიუსაფართა შორის)². ეს „მიუსაფრობა“ არ ნიშნავს, რომ ადამიანისათვის ის ერთ-ერთი ნიშანია სხვათა გვერდით, პირიქით, ამ მიუსაფრობით განისაზღვრება ადამიანის არსება. იგი მისი ძირეული ნიშანია, რომლითაც აღნიშნულია ყველა დანარჩენი ნიშანიც. ბერძნული გამოთქმა—„ადამიანი არის ყველაზე მიუსაფარი“,—ჰაიდეგერის აზრით, ყველაზე ღრმა ადამიანის გაგების მრავალრიცხოვან ცდებს შორის.

ექსისტენციალისტური ფილოსოფია, როგორც ეპოქის ყველაზე საჭირობო პრობლემის გააზრება ადამიანის ყოფიერების სახით, ყოველ შემთხვევაში თავისი წარმოშობის პერიოდში, მთლიანად და სავსებით ადამიანის გაუცხოების ფენომენის გააზრებას წარმოადგენს. ამდენად ის ხდება დასავლეთის სამყაროს გონის წარმმართველი ძალა. თუ გვინდა პასუხი გავცეთ კითხვაზე, — შენიშნავს ექსისტენციალიზმის პირველი ისტორიკოსი ფრიც ჰაინემანი, — არის თუ არა ექსისტენციალური ფილოსოფია ეპოქის გონის წარმმართველი? საჭიროა გამოვიკვლიოთ მისი წარმოშობა და მიმართულება — „საიდან და საით“. ჰაინემანი ფიქრობს, რომ ექსისტენციალიზმის „ამოსავალი პუნქტი“ გაუცხოების ფაქტი და პრობლემა, მისი მიზანი კი — გაუცხოებისაგან განთავისუფლება³.

გაუცხოება, როგორც ამოსავალი (ადამიანის გაუცხოების სახით) და ადამიანის ყოფიერების შეუსაბამობა მის არსებასთან, მოცემული აქვს ჰაიდეგერს თავის შრომაში — „ყოფიერება და ღრო“. ეს არის „მუნყოფიერების ანალიტიკის“ საგანი.

ჰაიდეგერი და იასპერსი არ არიან ერთადერთი ექსისტენციალისტები, რომლებმაც კრიზისი გააცნობიერეს. საერთოდ ევროპული ექსისტენციალიზმი როგორც ევროპის კრიზისის ცნობიერება, ხასიათდება კრიზისის ფიქსირებით და ძირითადი ნიშნების ჩამოყალიბებით. თუ ავიღებთ ფრანგი ექსისტენციალისტის კამიუს ნააზრევს — როგორც მისი ფილოსოფიური, ისე მხატვრული ნაწარმოებები ადამიანური სამყაროს კრიზისის ნათელი დახასიათება: კამიუ მიუთითებს, რომ თა-

¹ M. Heidegger, Einführung in die Metaphysik, Tübingen, 1966, S. 121.

² იქვე, 83. 144.

³ Heinemann F. Existenzphilosophie lebendig oder tot?. Stuttgart, 1971, S. 17.

ნამედროვე ადამიანი აჯანყებულია ევროპული გონითი ღირებულებების წინააღმდეგ. ჩვეულებრივი ევროპული ცხოვრების რიტმის წინააღმდეგ. კამიუს ნაშრომის „აჯანყებული ადამიანის“ ერთ-ერთი გამოცემის წინაიტყვაობის ავტორი ჰერბერტ რიდი აღნიშნავს, რომ ეს შრომა არის „დაკვირვება დღევანდელი ევროპის აქტუალურ სიტუაციაზე, რომელიც ნასაზრდოებია გასული ორი საუკუნის სოციალური განვითარების მკვეთრი ისტორიული ფაქტებით, ეს არის ვითარებაში გარკვევის ცდა“. რა დასკვნა გამოაქვს კამიუს ევროპულ სინამდვილეზე დაკვირვებიდან? ავტორი წიგნის შესავალს ასე იწყებს: „ჩვენ წინასწარგააზრებული და სრულყოფილი ბოროტმოქმედების ეპოქაში (საუკუნეში) ვცხოვრობთ.: ამ ნარკვევის მიზანია ერთხელ კიდევ გავერკვეთ დღევანდელ სინამდვილეში, რომელიც ლოგიკური ბოროტმოქმედებაა, და დაწვრილებით განვიხილოთ მისი არგუმენტები, ეს არის ცდა იმ დროის გაგებისა, რომელშიც მე ვცხოვრობ. შეიძლება ვინმემ იფიქროს, რომ ეს პერიოდი, 50 წელი, რომელიც ფესვიანად თხრის, იმონებს და კლავს 70 მილიონ ადამიანს, აუცილებლად უნდა დაიგმოს, მაგრამ აუცილებელია მისი დანაშაულის გაგება... ყველა თანამედროვე მოქმედებას, პირდაპირ თუ არაპირდაპირ მიეყავართ მკვლევლობამდე... საინტერესოა ის კი არ არის, რომ დაეიწყოს ამ მოვლენების საწყისების ძიება, არამედ სამყაროს გაგება და იმის ცოდნა, თუ როგორ ეიცხოვროთ მა.ში, ეპოქაში, რომელშიც ყველაფერს უარყოფენ. საინტერესოა იყო იმ პოზიციების გარკვევა, რომლებიც ეხებოდა თვითმკვლევლობას. იდეოლოგიის ეპოქაში ჩვენ უნდა გადავწყვიტოთ მკვლევლობის საკითხი, თუ მკვლევლობას აქვს გონიერული საფუძვლები, მაშინ ჩვენც და ჩვენს დროსაც აქვს საზრისი. თუ მას არა აქვს ასეთი საფუძვლები, ჩვენ სიგიჟეში ვართ გადავარდნილი და ერთადერთი გზა ცხოვრების საზრისის გამოხაზვა ანდა არსებობის შეწყვეტა. ორივე შემთხვევაში ვალდებული ვართ გავკეთო სწორი პასუხი იმ კითხვებზე, რომელთაც ჩვენი საუკუნის ომები და მკვლევობები გვისვამს“. კამიუს აზრით, ჭამყარო, რომელშიც ვცხოვრობთ, აბსურდულია, ამიტომ პრობლემატურაა, რომელსაც ტრადიციული ფილოსოფია განიხილავდა, უნდა შეიცვალოს, უნდა გამოინახოს ის ძირითადი კითხვა, რომელიც განსაზღვრავდა ყველა ჩვენს მოქმედებას. ამ თვალსაზრისით ნიცშე და შოპენჰაუერი გაცილებით ახლოს იყვნენ ქვეყნარტებასთან. დღევანდელი ევროპელის წინაშე მთელი სიღრმით აყენებს პამლეტისეულ ყოფნა-არყოფნის საკითხს. „არის მხოლოდ ერთი სერიოზული ფილოსოფიური პრობლემა — თვითმკვლევობა. ფილოსოფიის ძირითად საკითხს უპასუხებს გადაწყვეტილება, ღირს თუ არა ცხოვრება,

¹ C. Amus A. The Rebel, London, 1962, p. 11.

ყოველივე დანარჩენი—აქვს თუ არა სამყაროს სამი განზომილება და გონს ცხრა თუ თორმეტი კატეგორია—შემდგომი საკითხია. ჯერ საკვიროა ძირითად კითხვას გაეცეს პასუხი... კამიუს აზრით, ამ კითხვის ძირითადობას განსაზღვრავს ის გარემოება, რომ მასზეა დამოკიდებული ჩვენი ყოფნა-არყოფნა. ონტოლოგიური დასაბუთებისათვის არავინ მომეკედარა — ამბობს კამიუ—გალილიემ ადვილად უარყო მის მიერვე მოპოვებული მნიშვნელოვანი ჰემეარიტება, როცა მის სიცოცხლეს ამის გამო საფრთხე დაემუქრა და კარგადაც მოიქცა, იგი კოცონის ფასად არ ღირდა. მზე ბრუნავს ლედამიწის გარშემო, თუ ლედამიწა მზის გარშემო—ეს არსებითად სულ ერთია... სამაგიეროდ ბევრი იკლავს თავს იმის გამო, რომ ფიქრობს: ცხოვრება არა ღირს იმად, რომ იცხოვრო¹.

კითხვა, რომელსაც კამიუ სვამს, ცხოვრების საზრისის საკითხია; მას ორი ასპექტი გააჩნია: ინდივიდუალური და ჰოციალური. კამიუს ნააზრევში ორივე ასპექტია გათვალისწინებული, რადგან დღეს პრობლემურია არა მხოლოდ ინდივიდუალური ცხოვრების საზრისი, არამედ სოციალურ ერთობათა ცხოვრების საკითხიც, მაგრამ ამ პრობლემურობას ყველაზე მწვავედ ინდივიდი განიცდის, რადგან სწორედ იგი ეჭახება მისთვის უცხო სამყაროს, არაადამიანურს, რომელშიც თვითონაც უცხოა. სწორედ ამ სამყაროში „თვითმკვლელობა ნიშნავს იმას, რომ ცხოვრებამ გაგვისწრო ან იგი არ გვენსის“. ეს არის იმის აღწერება, რომ ცხოვრება ტანჯავს და იმდენად ძლიერი, რომ არ ღირს მისი გაგრძელება. ესაა ის, რასაც კამიუ აბსურდს უწოდებს. კამიუ სვამს კითხვას: რა გვიბიძგებს თვითმკვლელობისაკენ, „რადღა ეს ძალა, რომელიც ართმევს გონს სიცოცხლისათვის აუცილებელ ძალას? სამყარო, რომლის ახსნა შესაძლებელია თუნდაც არასწორი გზით, არის ინტიმური, მაგრამ უნივერსუმში, რომელიც განძარცულია ილუზიებისაგან, ადამიანი უცხოდ გრძნობს თავს. ეს განდევნილობა უსაშველოა, რადგან იგი მოკლებულია დაკარგულ სამშობლოზე მოგონებებს, ან აქტიური ქვეყნის იმედს. ეს განხეთქილება ადამიანსა და ცხოვრებას, მსახიობსა და დეკორაციას შორის არის სწორედ აბსურდულის გრძნობა. ყოველი ნორმალური ადამიანისათვის, რომელსაც თვითმკვლელობაზე უფიქრია, ნათელია, რომ ამ გრძნობასა და არარაობისაკენ მისწრაფებას შორის პირდაპირი კავშირია“².

კამიუს ამ შრომაში პრობლემად დგას ის, რაც აკავშირებს აბსურდსა და თვითმკვლელობას. კამიუს აზრით, ცხოვრების ძირითადი ნიშანი გახდა მექანიზება, ის იქცა ერთი და იმავე პროცესების უსასრუ-

¹ Camus A. Der Mythos von Sisyphos, München, 1972, S. 9.

² იქვე, 83. 11.

ლოდ და უაზროდ განმეორებად, რიტმად. ადამიანის არსებობა დაიყვანება პროცესებზე: ადგომა, ტრამვაი, ოთხი საათი ბიუროში ან ქაზინოში, ჭამა, ოთხი საათი მუშაობა, ჭამა, ძილი, ორშაბათი, სამშაბათი, ოთხშაბათი, ხუთშაბათი, პარასკევი, შაბათი, იგივე რიტმი. ამ გრძელ გზაზე ერთ დღეს წარმოიშობა დაღლილობის შეგრძნება და კითხვა „რატომ?“ რა აზრი აქვს ამის გაგრძელებას? თუ ოდნავ ღრმად ჩაიხედავთ, შევეამჩნევთ, რომ სამყარო „ვიწროა“, რომ ვიწყოფებით უცხო გარემოში, აღმოჩნდება, რომ „ყოველგვარი სილამაზის სიღრმეში ბატონობს რაღაც არაადამიანური და ემსგავსება დაკარგულ სამოთხეს“. „სამყაროს მტრობა, რომელიც ათასწლეულებში არსებობს, კვლავ აღსდგება ჩვენ წინააღმდეგ. დგება მომენტი, როცა ჩვენ აღარ გვესმის სამყარო. საუკუნეების განმავლობაში სამყაროს ცნებაში გვესმოდა მხოლოდ ის, რასაც მასში წინასწარ ვათავსებდით, რადგან მისი გაგებისათვის ძალები აღარ გვეოფნის, სამყარო გაგვირბის, ის ხდება თავისთავადი... არის დღეები, როდესაც ახლობელი ქალი, რომელიც წლების განმავლობაში გვიყვარდა, უცხოდ გვეჩვენება¹. კამიუს აზრით, ერთი რამ ცხადია, — უცხოობა და სივიწროვე არის აბსურდი. ადამიანები თვით წარმოშობენ არაადამიანურობას. მათი ქესტები და ქცევა უაზროდ უღინდება, ისე როგორც იმ კაცისა, რომელიც ტელეფონით გამკვირვალე ტიხრის მიღმა ლაპარაკობს, ვხედავთ მიმიკას, მაგრამ არ გვესმის მისი და ჩვენთვის მისი არსებობა უაზროა; ვეკითხებით ჩვენ თავს—რატომ ცხოვრობს ის?—ესაა დაცემულობა არაადამიანურობის წინაშე, რომელიც „გულისამრევია“. იგი აბსურდია იმის წინაშე, რაც ჩვენ გემართავს, ეს კი არის „სისხლიანი მათემატიკა, რომელიც ჩვენზე ბატონობს“, დრომ მოიტანა სხეულის განძარცვა გონისაგან. „იგი არის აბსურდული გრძნობის შინაარსი. მასში თავს იჩენს ამაოება. არა ვართ მართალი, არც არავითარი ცდა არ არის აბორიორულად გამართლების ღირსი სისხლიანი მათემატიკის წინაშე, რომელიც ჩვენს მდგომარეობას განაგებს². არ უნდა ვიფიქროთ, რომ ზემომოყვანილი მსჯელობები ცალკეული, პესიმიზმში გადავარდნილი ადამიანების გრძნობაა. ევროპული აზროვნების თანამედროვე დონისთვის ის მიჩნეულია შუქად, რომელიც იძლევა იმედს ადამიანისთვის. „აქანყებელი ადამიანის“ ზემოთ აღნიშნული გამოცემის წინასიტყვაობაში რიდი, აფასებს რა კამიუს ამ შრომას, აღნიშნავს: „ღრუბელი, რომელიც ევროპულ აზროვნებას საუკუნის განმავლობაში ფარავდა, იფანტება, ქრება ამ წიგნის გამოქვეყნებისთანავე. მღლეარების, უიმელობისა და ნიჰილიზმის საუკუნის შემდეგ კიდევ ერთხელ გვეძლევა

¹ Camus A. Der Mythos von Sisyphos, München, 1972, S. 16.

² იქვე, S. 19.

საშუალება, ვიქონიოთ კაცობრიობის იმედი და ვირწმუნოთ მისი მომავალი. კამიუს მსჯელობები რიტორიკული ფრაზები კი არაა, არამედ ღრმად გააზრებული მსჯელობებია¹.

როგორც აღენიშნეთ, ჰაიდეგერის, იასპერსის, კამიუს და სხვათა მოსაზრებანი აზროვნების განვითარების მსვლელობაში უნადაგოდ არ აღმოცენებულა. ისინი წარსულის მოაზროვნეთა მემკვიდრეობას ემყარებიან. ამ თვალსაზრისით ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ფიგურაა დოსტოევსკი. აქ მოვიტანთ „ეშმაკის“ ერთ-ერთი გმირის კრილოვის მხოლოდ ერთ მსჯელობას, სადაც ექსისტენციალისტური პრობლემატიკა მთელი სიღრმითაა წარმოდგენილი; მასში დასმულია ადამიანის საზღვრით სიტუაციასთან, და საერთოდ ექსისტენცთან, დაკავშირებული ყველა ძირეული პრობლემა — ყოფიერების საზრისის, აზარას წინაშე შიშის, თავისუფლების, ღმერთის და სხვა; გადმოცემულია ექსისტენციალიზმის ძირითადი პრინციპები, სახელდობრ საკითხის დასმა: რომ თვითმკვლელობის პრობლემა ცენტრი, რომლის გარშემო მოძრაობს ჩვენი ცნობიერება, რომ ადამიანი გამოირჩევა სხვა არსებათაგან უშუალო მიზეზის არმქონე შიშით, რომ ადამიანის არსება თავისუფლებაა, რაც სიკვდილის შიშის დაძლევაში მდგომარეობს, რომ ღმერთი არ არსებობს და არსებითად იგი მხოლოდ შიშის ღმერთია, და რომ საჭიროა ადამიანი თვითონ გახდეს ღმერთი, იმით, რომ დაძლევს სიკვდილის შიშს, რაც იქნება თავისუფლების განხორციელება ანუ ადამიანური ექსისტენციის რეალობა. ეს დიალოგი მოცულობით დიდია, მაგრამ მისი სრული ზახით წარმოდგენა აუცილებელია. კირილოვი აცხადებს: „მე მხოლოდ მიზეზებს ვეძებ, რად ვერ ბედავენ ადამიანები თავის მოკვლას, მეტი არაფერი, მაგრამ ესეც სულ ერთია.

— ვერ ბედავენო? განა ცოტა იკლავს თავს?

— ძალიან ცოტა...

— მაშ, თქვენის ფიქრით, რა უშლის ხელს ადამიანებს, თავი მოიკლან? — ვკითხე მე...

— მე... მე ვერ ცოტა ვიცი... ისე კი ორი რამ უშლის, მხოლოდ ორი: ერთი ძალიან პატარა, მეორე ძალიან დიდი. მაგრამ ეს პატარაც ძალიან დიდია.

— პატარა რაღაა?

— ტკივილი.

— ტკივილი? ნუთუ ასე ბევრს ნიშნავს... ამ შემთხვევაში?

— ძალიან ბევრს. გვხვდება ორი ჭურის ხალხი: ვინც დიდი მწუხარებისა თუ გაბოროტებისაგან იკლავს თავს, ან შეშლილობით მოსდით, თუ რაღაც სხვა მიზეზით. ისინი ბევრს არ ფიქრობენ, უცებ გადაწყვე-

¹ Camus A. The rebel (Foreword), p. 7.

ტენ ხოლმე, ტკივილი ნაკლებ ადარდებთ: მაგრამ თუ 'არულ გონებაზე' მყოფი იკლავს თავს. — ის ბევრს ფიქრობს.

— ვითომ შეიძლება სრულ გონებაზე მყოფმა მოიკლას თავი?

— ძალიან ბევრი იკლავს. ტკივილის შიში რომ არა, უფრო მეტიც იქნებოდა. ძალიან ბევრი, ყველა.

— ვითომ ყველა?

— განა არ შეიძლება, უმტკივნეულოდ მოიკლა თავი?...

— წარმოიდგინეთ, თქვენ ქვემოთ დგახართ, ზემოდან კი ვეება, სახლისოდენა ლოდი საცაა უნდა დაგეცეთ თავზე. რომ დაგეცეთ, გეტკინებათ?

— ვეება ლოდი? რა თქმა უნდა, შემეშინდება.

— შიშზე არ გეკითხებით. გეტკინებათ თუ არა-მეთქი.

— შილიონი ფუთი, მთის ხელა ლოდი? ცხადია, ტკივილს ვერც ვიგრძნობ

— ხოლო მართლა რომ მის ქვეშ იდგეთ, ძალიან შეგეშინდებათ, მეტკინებათ! გინდ პირველი მეცნიერი იყოთ და გინდ პირველი ექიმი, შიშით მაინც შეგეშინდებათ. იცი, არ გეტკინება, და მაინც გული გაგეწურება, მეტკინებათ.

— მეორე დიდი მიზეზი რაღაა?

— ხაიქიო.

— ესე იგი სასჯელი, არა?

— რაც გინდათ დაარქვით, ისე კი საიქიოს ფიქრია, — მხოლოდ საიქიოსი.

— ხომ არიან ათეისტები, საიქიოსი რომ არა სწამთ?..

— იქნებ საკუთარი თავით ჰჯით?..

— ყველა საკუთარი თავით სჯის. სავსებით თავისუფალი მაშინ ხარ, როცა სიკვდილ-სიცოცხლე შენთვის სულ ერთია. აი, თავი და თავი მიზანი.

— მიზანით? მაშინ ეგებ არც არავის მოუხდეს სიცოცხლე?

... არავის, — თქვა გადაჭრით.

— ადამიანს სიცოცხლე უყვარს და სიკვდილის იმიტომ ეშინია, შე ასე მესმის, ბუნებაც ამას გვოკარნახებს.

— ეგ არის მისი ვერაგობა, სწორედ ამით ატყუებს ადამიანს!...

— სიცოცხლე ტკივილი და შიშია, ადამიანი კი უბედურია. ახლა ყოველივე ტკივილი და შიშია. ახლა ადამიანს სიცოცხლე უყვარს, რამეთუ ტკივილი და შიში უყვარს. ასე მოუწყვეს. სიცოცხლე ახლა ტკივილისა და შიშის ფასად ეძლევა ადამიანს, აი, ამით აბრმავებენ ხოლმე. ახლა ადამიანი ჭერ კიდევ ის ადამიანი არ არის. გაჩნდება სხვა, ახალი ადამიანი, ბედნიერი და ამაყი და მისთვის სულ ერთი იქ-

ნება სიკვდილ-სიცოცხლე. ვინც ტკივილსა და შიშს დაძლევს, ის თვითონ გახდება ღმერთი. ის ღმერთი კი აღარ იქნება.

— აქვენის აზრით, მაშ ის ღმერთი მაინც არსებობს?

— ის არ არსებობს, მაგრამ მაინც არის. ლოდში ტკივილი არ არის, მაგრამ ლოდის შიშში არის ტკივილი. ღმერთი სიკვდილის შიშია. ვინც შიშსა და ტკივილს დაძლევს, ის თვითონ ღმერთი იქნება. მაშინ დაიწყება ახალი ცხოვრება, მაშინ შეიქმნება ახალი ადამიანი, მაშინ ყოველივე ახლებურად იქნება... მაშინ ისტორია ორ ნაწილად გაიყოფა: გორილადან ღმერთის მოსპობამდე და ღმერთის მოსპობიდან...

— გორილამდე?

—...დედამიწისა და ადამიანის ფიზიკურ გარდაქმნამდე. ადამიანი ღმერთი გახდება და ფიზიკურად გარდაიქმნება. ქვეყნიერებაც გარდაიქმნება, სულ სხვა აზრები და გრძნობები შეიქმნება. როგორ გონია, ადამიანი მაშინ ფიზიკურად შეიცვლება?

— თუ სიკვდილ-სიცოცხლე ერთი გახდება, მაშინ ყველა თავს მოიკლავს და ალბათ ცვლილებაც ეს იქნება.

— მაგას მნიშვნელობა არა აქვს. ტყუილს ხომ მოკლავენ. ვისაც თავისუფლება ყველაფერს ურჩევნია, იმან უნდა გაბედოს თავის მოკვლა, ვინც გაბედავს თავის მოკვლას, ის ჩასწვდება ტყუილის არსს. ამის მიღმა თავისუფლება არ არსებობს. ყოველივე აქ არის, ამის იქით აღარაფერია. ვინც გაბედავს და თავს მოიკლავს, ის ღმერთია. ახლა ყველას შეუძლია ისე გააყეთოს, აღარც ღმერთი იყოს და აღარც არაფერი. მაგრამ ჭერჯერობით ეს არავის გაუყეთებია.

— თავის მკვლელები მილიონობით იყვნენ.

— ოღონდ ამიტომ არა, ყველას შიში აიძულებდა და არა ის, შიში მოეკლა. ვინც მხოლოდ შიშის მოსაკლავად მოიკლავს თავს, უმალ ღმერთი გახდება¹.

თანამედროვე ევროპული გონისა და კულტურის კრიზისის ეს გაცნობიერება არ არის მხოლოდ ექსისტენციალისტების კუთვნილება, მას სხვადასხვა მიმართულების მკვლევარები სწვდებიან. აქ თანაბრად შეიძლება საქმე გვექონდეს როგორც ცხოვრების ფილოსოფიის წარმომადგენელთან, ისე თეოლოგთანაც, იგი არაა ადამიანისა და კულტურისადმი უბრალო სიძულვილის გამოხატვა—ადამიანისა და კულტურაზე დაფიქრების შედეგია. მე-20 საუკუნის ერთ-ერთი უდიდესი ჰუმანისტი, ალბერტ შვეიცერი თეორიულადაც და პრაქტიკულადაც ადამიანის ყოფიერების უდიდესი დამცველი და მატარებელია, მაგრამ კრიზისის აღიარება და დიაგნოზი ევროპის მრავალსაუკუნოვანი კულტურის მიმართ მასთანაც იმავე ნიშნებით ზასითდება როგორც ექსისტენ-

¹ თ. ლოსტოვესკი, ეშმაკნი, თბილისი, 1967, გვ. 120—123.

ტენცილისტებთან. შვეიცერი ორ განზომილებაში განიხილავს თანამედროვე სამყაროს კრიზისს: კულტურისა და ადამიანის სფეროში. კულტურის კრიზისულობას იგი, ისე როგორც მრავალი სხვა ევროპელი მოაზროვნე, უკავშირებს გარესამყაროს შემეცნებაში წარმატებებს ადამიანის სამყაროს გაგებაში ჩამორჩენასთან შედარებით. ადამიანმა მეცნიერებისა და ტექნიკის განვითარების გზით მიაღწია ტექნიკური პროგრესის მაღალ დონეს, მაგრამ ამას არ მიუყვანია იგი ადამიანობის პროგრესამდე, პირიქით, უმაგალითო ტექნიკური პროგრესი აღმოჩნდა უმაგალითო არაადამიანურობასთან ერთიანობაში. თანამედროვე ადამიანი პოზიციასა და მსოფლმხედველობრივ საყრდენს მოკლებული, ფსიქიკურად ტრავმირებული არსებაა, რომელსაც დაკარგული აქვს თავისუფლება, მაშასადამე, იგი არაადამიანურია, რაც მისი ყოფიერების ძირითადი ნიშანია. ასეთი არსების ქმნილება კულტურის სახით ისეთივე კრიზისულია, როგორც მისი შემქმნელი.

ადამიანთა საქმიანობას აკლია შემოქმედებითი და გონითი საწყისები. მათ ცვლის საყოველთაო ავტომატიზაცია. ავტომატიზებული ადამიანის ქცევაც, იგი თოჯინაა სოციალური ძალების ხელში. იგი ხდება ავტომატი, რომელიც მოქმედებს არა საკუთარი ნებელობით, არამედ ანონიმიური ძალებით. შვეიცერის მთელი მსჯელობის ამოსავალი პრინციპია დებულება—„ჩვენი კულტურა მძიმე კრიზისს განიცდის“¹. კულტურა უნდა ემსახურებოდეს სამყაროსა და ადამიანის სრულყოფის საქმეს, რაც ადამიანებს, დიდი ხანია, დაავიწყდათ. ამიტომ ისინი არაფერს აკეთებენ მისთვის, კულტურამ გონითი საწყისი დაკარგა და გადაიქცა მატერიალურ წარმატებათა არენად, მაგრამ მატერიალური წარმატების ზრდა თავისთავად კულტურის ზრდის მაჩვენებელი არაა და ამის დავიწყება, შვეიცერის აზრით, არის სწორედ კრიზისის სიმპტომი.

დღეს კრიზისის გაცნობიერების პრიმატი თუ ექსისტენციალიზმს და სიცოცხლის ფილოსოფიას ეკუთვნის, იგი არ არის ამ მიმართულებათა საკუთრება. თანამედროვე ევროპული ლიტერატურა და პუბლიცისტიკა საკმაოდ ფართოდ წარმოადგენს ამ კრიზისის სიმპტომებს, გარდუეალად მიიჩნევენ მათ საფუძველზე ევროპული კულტურის დაღუპვას. მრავალთა შორის შეიძლება ერთ-ერთი მეტად მკაფიო მაგალითი გავაანალიზოთ: 1971 წელს ინგლისელმა პუბლიცისტმა მალკოლმ მაგერიჯიმ გამოაქვეყნა აპოკალიფსური ხასიათის წერილი—„ლიბერალური მისწრაფება სიკვდილისაკენ“. ავტორი ეპოქისა და საუკუნის ტენდენციას გამოთქვამს შემდეგი სიტყვებით: „მე მგონია, რომ სიკვდილისაკენ სწრაფვა, რომელიც ლიბერალიზმის ნიღაბს ეფა-

¹ A. Швейцер, Культура и этика, М., 1973, стр. 97.

რება, აგერ უკვე საუკუნეზე მეტია ხრავს დასავლეთის ცივილიზაციას, ამჯერად კი ეს პროცესი თავის აპოგეას უახლოვდება“¹.

მაგერიჯი ამტკიცებს, რომ წინა ცივილიზაციების დაღუპვა ხდებოდა შემოსეული ბარბაროსების მეშვეობით. თანამედროვე ცივილიზაციამ თვითონ შეუწყო ხელი საკუთარ სიკვდილს თავისი ინტელექტუალური ელიტის გონებით. ავტორის აზრით, ეს სიკვდილი არ არის მომზადებული იმით, რომ თანამედროვე კულტურა რაიმე სიღუბნურს განიცდის, პირიქით, არც ერთ ცივილიზაციას არ ჰქონია იმდენი სიმდიდრე და იმდენი მიღწევა, რამდენიც თანამედროვეს. დღეს ყველა პირობაა საიმისოდ, რომ ცივილიზაცია ბედნიერად გრძნობდეს თავს და, ამავე დროს, ყველაფერი კეთდება იმისათვის, რომ ეს ბედნიერების შეგრძნების წყარო მისი სიკვდილის გზად იქცეს. მაგერიჯი აღნიშნავს, რომ თუ საუკუნეების შემდეგ არქეოლოგები აღმოაჩენენ ჩვენი სულიერი საზრდოს ნაშთებს: ტელეპროგრამებს, გაზეთებსა და ჟურნალებს, პოპანსამბლთა და კინოქრონიკათა ჩანაწერებს, ბესტსელერებსა და კინოაფიშებს—თუ ყველაფერი ეს გადარჩა და არ ავაფეთქეთ პლანეტა (ესეც გამორიცხული არ არის, — ამბობს მაგერიჯი), მაშინ ჰიპოთეზური არქეოლოგები დაასკვნიან, რომ „არასოდეს, ადამიანთა არც ერთ თაობას, რომელიც ესწრაფოდა ბედნიერებას, არ ჰქონია თავის განკარგულებაში ბედნიერად გახდომის ასეთი საშუალება. მაგრამ ამის საწინააღმდეგოდ სადღაც ჩანს, რომ ეს თაობა ცნობიერად ესწრაფოდა რაღაც საპირისპიროს: არა წესრიგს, არამედ ქაოსს, არა სტაბილურობას, არამედ კრახს, არა სიცოცხლეს, შემოქმედებასა და სინათლეს, არამედ სიკვდილს, ნგრევასა და სიბნელეს“². ადამიანების ამ უკულმართობის მიზეზად ავტორი თვლის თანამედროვე მეცნიერებასა და ტექნიკას. ავტორის აზრით, „ამ ორმა ურჩხულმა — ტყუპისცალმა აქცია სწორედ მსოფლიო უნაყოფო უდაბნოდ, მოწამლა ზღვები, მდინარეები და ტბები, დაასხეულა მთელი პლანეტა და ყოველი მასზე მცხოვრები“³.

ავტორი მისტირის წარსულს, როდესაც ქრისტიანობა ბატონობდა ევროპის გონზე, ამჟამად ქრისტიანობა აღარ არის გაბატონებული გონითი ძალა, ახლა არსებობს მხოლოდ ერთადერთი საზრუნავი — ცხოვრების პირობების გაუმჯობესება, რამაც გამოიწვია, მორალურ-ეთიკური სიცარიელის წარმოშობა. მეცნიერება შეიქრა ყველა სფეროში იმდენად, რომ შესაძლებელი გახდა ადამიანის შეცვლა კომპიუტერით.

¹ Малькольм Маггеридж, Либералистское стремление к смерти, Литературная газета, 1971, № 13.

² იქვე.

³ იქვე.

ადამიანის ორგანოთა გადანერგვაც და ბრძოლა ადამიანის სიცოცხლის განხგრძობისათვის ავტორს ეჩვენება როგორც ადამიანის გაარადამიანურების, მანქანად ქცევის სიმპტომი, ადგილი აქვს ლაბორატორიის ტერორიზმს, როდესაც: „ლაბორატორიებში ადამიანები ღმერთებისდარად მუშაობენ ჩვენი სხეულის ნაწილების გადაკეთებისათვის; ტვინი შეცვალეს კომპიუტერებმა, კაცთა მოდემის გამრავლება სინჯარებში ხდება. და აი, ჩვენ თავისუფლად შეგვიძლია სურვილისაინებო დავტყბეთ ჩვენი სტერილობებული სხეულებით. ვილაც... იგონებს ჩვენთვის უკვდავებას: ჩვენ მარადიულად ვიმოძრაებთ სამარკო ავტომობილივით, ააქირო იქნება მხოლოდ გაცვეთილი ორგანოების — თირკმლების, გულის, ფილტვების, გენიდალიების, ტვინისაც კი — შეცვლა უფრო ახალი მოდელების სათადარიგო ნაწილებით“¹.

ავტორის აზრით, უბედურების ერთ-ერთი წყაროა დაუოკებელი მისწრაფება განათლებისაკენ, რომელიც მიაჩნიათ ყველა უბედურებისაგან ხსნის გზად, მაშინ, როდესაც ფაქტობრივად ის არის ყველა დროთა ერთ-ერთი უდიდესი გაიძვერობა. მისი აზრით, რაც უფრო წინ მიდის მეცნიერება და ტექნიკა, განათლება, მით უფრო უახლოვდება კაცობრიობა სიკვდილს. სიკვდილისაკენ დიდი ლიბერალური სწრაფვა ხორციელდება ეტლით, რომელშიც შებმულია სამი აპოკალიფსური ცხენი: პროგრესი, ბედნიერება და სიკვდილი.

გასაგებია, რომ აქ ავტორი აპოკალიფსურ ცნობიერებას რელიგიური მოტივებიდან გადაიყვანს სოციალურზე და ყოველივე იმას, რასაც ღირებულად თვლის კაცობრიობა, წარმოადგენს როგორც კაცობრიობის დასასრულამდე მიმყვანს. ამ თვალსაზრისის საინტერესო ანალიზი აქვს მოცემული ცნობილ საბჭოთა ეკონომისტს იური ოსტროვიტანოვს იმავე ნომერში მოთავსებულ საპასუხო წერილში. აღნიშნავს რა იგი მაგერიჯის თვალსაზრისის აპოკალიფსისთან მიახლოებას, მიუთითებს: „თუმცა ქურჩალისტიის მისნობა განსაკუთრებული ტიპის ესქატოლოგიაა, იმდენად წინასწარმეტყველება კი არ არის, რამდენადაც კონსტატაცია, საკუთარი სიღრმისკენ მიმართული დაკვირვებულ მზერა, სოციალური და სულიერი დაშლის კონცენტრირებული გამოხატვა. მაგერიჯის აპოკალიფსისი ერთი გაუთავებელი კრუნჩხვაა, განწირული ღამეული კვილია, ნახტომია ფანჯრიდან, საყოველთაო, მაგრამ უნაყოფო, ორგანოშია, მოყირკების კონველსიაა, ახალ შეგრძნებათა ძიებაში შერყეული ფსიქიკა და ნერვები. ეს თვითმკვლელო-

¹ М а л ь к о л ь м М а г г е р и д ж. Либералистское стремление к смерти, Литературная газета, 1971, № 13.

ბის მანიაა, რომელიც სამომხმარებლო კულტურის ზედმეტობებზეა შეა¹.

საინტერესო ისაა, რომ აპოკალიფსური ცნობიერება, რომლის წყარო რელიგია იყო, ამჟამად რელიგიური ფილოსოფიის და თეოლოგიების ნააზრევში ვლინდება. თანამედროვე ევროპის თეოლოგიური აზროვნება სულ უფრო ხშირად უბრუნდება ანტიქრისტეს პრობლემას და მას აყენებს არა ტრადიციული რელიგიური აპოკალიფსის სულსკვეთებით, არამედ თანამედროვე ევროპის სოციალურ სამყაროზე ორიენტირების გზით. ჭერ კიდევ ჩვენი საუკუნის მიჯნაზე რუსული რელიგიური ფილოსოფიის მამამთავარმა ვლადიმერ სოლოვიოვმა შექმნა თავისებური სოციალური თეორია ანტიქრისტეს შესახებ. მისა აზრით, საზოგადოების განვითარების ისტორიაში მეოცე საუკუნე უკანასკნელი, დიდი მასშტაბის ომებისა და გადატრიალებათა ეპოქაა. შემდგომ იწყება იაპონური პანმონგოლიზმის ბატონობა, რაც წარმოშობს ევროპის წინააღმდეგობას. ამ დროს იბადება ზეადამიანი—ოცდამეერთე საუკუნის ადამიანის სახით. მას ამოძრავებს ქრისტეს მიმართ შური და სიძულვილი, უკავშირდება ეშმაკს, მაგრამ ევროპელები ვერ ხედავენ მის ნამდვილს სახეს და, პანმონგოლიზმით შეწუხებული, ქმნიან სახელმწიფოთა ფედერაციას მომავლის ადამიანის მეთაურობით. ეს ზეაახელმწიფო შეუძლებელს გახდის ომებს, უზრუნველყოფს მშვიდობას; ყველა მიიღებს უნარის მიხედვით, დამყარდება „ს ა ყ ო ვ ე ლ თ ა ო ს ი მ ა ძ ლ რ ი ს თ ა ნ ა ს წ ო რ ო ბ ა“. მაგრამ ჭეშმარიტი ქრისტიანები არ ერწმუნებიან ანტიქრისტეს და უდაბნოში გადაახვეწებიან, ბოლოს ჭვარზე გაკრული ქრისტე დაამხოვს ანტიქრისტეს ბატონობას.

ის, რაც სოლოვიოვმა წარმოადგინა, ძირითადად მიმართული იყო იმ საზოგადოების წინააღმდეგ, რომლის იდეალია მშვიდობა, თავისუფლება, ბუნების საიდუმლოებათა გახსნა და გონებრივი განვითარება. ასეთ საზოგადოებას ვ. სოლოვიოვი ანტიქრისტეს ბატონობად მიიჩნევს. ანალოგიურ აზრებს ავითარებენ ევროპის რელიგიური ფილოსოფიის თანამედროვე წარმომადგენლები. ერთ-ერთი მათგანია გერმანელი მოაზროვნე იოზეფ პიპერი. მისი აზრით, ისტორიის ფილოსოფიამ უნდა დასვას კითხვა აწმყოსა და მომავლის შესახებ, წარსული მას არ ეკუთვნის, იგი ისტორიკოსის სფეროა. თუ ისტორიკოსს აინტერესებს საკითხი — როგორ მოხდა მოვლენა, ისტორიის ფილოსოფოსს აინტერესებს ისტორიული პროცესის მიმართულება, უფრო ჭწორად კითხვა ისტორიის დასასრულის შესახებ. პიპერის აზრით, ისტორიის დასასრული არ ნიშნავს პლანეტათა კატასტროფას. ისტორიის დასასრუ-

¹ Ю. Островитянинов, Погребальные колокола консервативной критики, Литературная газета, 1971, № 13.

ლი უნდა მოხდეს ასტრონომიულ ხდომილებთა არითმიის გარეშე, როგორც შიდაისტორიული მოვლენა. იგი არაა აბსოლუტური დასასრული. მისი აზრით, ამის ცოდნა შეუძლებელია, მაგრამ უნდა გეწამდეს, რომ აბსოლუტური დასასრული უაზროდ გახდიდა ყოველივეს, ღმერთი კი ამას ალბათ არ დაუშვებს. პიპერს ამით დაძლეულად მიაჩნია ნიპილიზმი. მისი აზრით, ისტორიის დასასრულში არც „ევროპის მზის ჩასვენება“ იგულისხმება, ისტორიის დასასრული უფრო რადიკალური ხასიათისაა — იგი არის დროისა და ისტორიისათვის წერტილის დასმა. რა იქნება შემდგომ, ამ საკითხს ისტორიის ფილოსოფია ვერ გადაწყვეტს, ეს პრობლემა თეოლოგიის სფეროა. გამოცხადებაში ლაპარაკია ისტორიის მომავალ მსხვერველზე და იგი აუცილებელია, როგორც ისტორიის ფინალი, მაგრამ, პიპერის აზრით, ისტორიის გარეთ უნდა ვეძებოთ ფინალური მიზანი — მარადისობა. ისტორიის მსხვერველის აუცილებლობა ანტიქრისტესთანაა დაკავშირებული, რადგან, პიპერის აზრით, თანამედროვეობა ხასიათდება ანტიქრისტეს ბატონობით, რისი ნიშანიც ტოტალიტარული რეჟიმები და ტოტალური ომებია. ანტიქრისტე პიპერს ესმის როგორც „მთელ კაცობრიობაზე გავრცელებული პოლიტიკური ხელისუფლება. ის არის მ ს ო ფ ლ ი ო ს მ პ ყ რ ო ბ ე ლ ი“¹. მისი აზრით, ანტიქრისტე აპოკალიფსში ორი სახით გვევლინება: პირველი — ცხოველის სახით, რომელსაც სხვადასხვა მხეცის ორგანოები აქვს და მეორე — ლამას სახით. პირველს შეესაბამება ტოტალიტარული სახელმწიფო, მეორეს — პროპაგანდა. მეორე სახის ანტიქრისტეზე აპოკალიფსში ნათქვამია: „ის ჰგავს ლამას, მაკრამ ლაპარაკობს, როგორც დრაკონი“². ეს ორი ანტიქრისტე მსოფლიოში აბატონებს ბოროტებას³.

როგორც უნდა იყოს კრიზისის სურათი, რომელსაც დასავლეთის მოაზროვნეები სახავენ, ერთი რამ ცხადია: კრიზისის გაცნობიერებასა და ფიქსაციის ექსისტენციალიზმმა და სიცოცხლის ფილოსოფიამ ყველა სხვა დასავლურ მიმართულებაზე მეტს მიაღწია. ამას მოწმობს კრიზისის ის სურათი, რომელიც სიცოცხლის ფილოსოფიის და ექსისტენციალიზმის ერთიანად გამააზრებელს — ორტეგა გასეტს ეკუთვნის. გასეტი მეოცე საუკუნის დასაწყისში გამოვიდა ასპარეზზე, მაგრამ კრიზისის ცნობიერება, რომელიც მის ნააზრევშია, არანაკლებ სრულყოფილია, ვიდრე შემდგომი პერიოდის ექსისტენციალისტებთანაა მოცემული⁴.

ბურჟუაზიული ევროპის მოაზროვნეთა კრიზისის ცნობიერებას,

¹ Pieper J. Über das Ende der Zeit, München, 1950, S. 149.

² იქვე, გვ. 156.

³ ე. კ ო ლ უ ა, ისტორიის საზრისის საკითხისათვის, 1976, გვ. 141—189.

როგორი სრულიც-არ უნდა იყოს, ერთი არსებითი ნაკლი მაინც ახასიათებს: ის მალავს ამ კრიზისის რეალურ მიზეზებს ან აუხსნელად ტოვებს მას და ცდილობს კრიზისის მიზეზები ეძებოს სხვა განზომილებაში. ასე მაგალითად, ერთი ჭგუფი ფიქრობს, რომ კრიზისის მიზეზი ადამიანის მარადიულ არსებაში უნდა ვეძებოთ და რომ კრიზისიდან გამოსავლის პოვნა შეიძლება მხოლოდ მაშინ, როცა ადამიანის ბუნება შეიცვლება. ფაქტობრივად ადამიანის ბუნება კი არაა მიზეზი, არამედ ის სოციალური ურთიერთობანი, რომლებიც გამორიცხავენ ადამიანის ნამდვილი ბუნების გამოვლენას თავისუფლების სახით. კრიზისული ცნობიერება, გვერდს უვლის ადამიანის უბედურებათა ნამდვილ სოციალურ მიზეზებს და ცდილობს, აქცენტი გადაიტანოს განათლებაზე და მეცნიერულ-ტექნიკურ რევოლუციაზე. ისინი ხედავენ, რომ მეცნიერულ-ტექნიკურმა რევოლუციამ შექმნა ადამიანის მოსპობის საფრთხე, მაგრამ არ უწყევენ ანგარიშს იმ გარემოებას, რომ იმავე ფენომენს შეუძლია კაცობრიობა გადაარჩინოს დედამიწის რესურსების ამოწურვით დღეუპვისაგან. კრიზისის მიზეზებს ისინი ეძებენ ბუნებისა და ადამიანის დაპირისპირებაში, ბუნებაზე ადამიანის ბატონობის შეუსაბამობაში; და ბოლოს, რაც მთავარია, მათთვის დამახასიათებელია კრიზისის განხილვა არაისტორიულად, «კონკრეტული სოციალურ-ეკონომიკური კონტექსტის გარეშე». ისინი კრიზისის სახავენ გლობალურად, საერთო-საკაცობრიოდ. ამ მიმართულებით კრიზისის ცნობიერებას კარგად აკრიტიკებს საბჭოთა ფილოსოფოსი მ. ანტონოვიჩი, მაგრამ არ შეიძლება მას დავეთანხმოთ მტკიცებაში—თითქოს «საზოგადოების კრიზისის» კონცეფციას ახალი არაფერი შეჰქონდეს თანამედროვე ევროპაში სოციალური განვითარების თავისებურებათა ანალიზში და წარმოადგენდეს «კაპიტალიზმის აპოლოგეტიკის იდეურ-პოლიტიკური არსენალის შევსებას»¹. ჰემმარტებაა საპირისპირო მტკიცება, რომ საზოგადოების კრიზისის თანამედროვე დასავლური თეორიები კარგად აშიშვლებენ კაპიტალიზმით გამოწვეულ წყლულებს ისე, როგორც თანამედროვე ეპოქაში ადამიანის ყოფიერების სიძნელებებს. ბევრ რამეში ავსებენ და ავითარებენ თანამედროვე გაუსზოებული ადამიანის სურათს, აჩვენებენ: მომხმარებლურ საზოგადოებაში, ურბანიზაციის, ნივთებისადმი მონობის, შემოქმედებითი საწყისების ამოწურვის და სხვა გზით ადამიანთა გაარაადამიანურებას. კიდევ მეტი, ზოგიერთი არამარქსისტი დასავლურ აზროვნებაში სწორად ხედავს თანამედროვე სამყაროს ორ სისტემად გათიშულობასთან ერთად ორი — კრიზისული და აღმავალი — კულტურის არსებობას. ანალიზებს და-

¹ М. И. Антонович, Критика буржуазных концепций «Кризиса общества». Вопросы философии, 1975, № 8, стр. 67.

საეკლესიო კულტურის კრიზისს და მუთითებს სოციალისტური სისტემის პროგრესულ კულტურაზე. კულტურის კრიზისის პრობლემა ერთ-ერთი მნიშვნელოვანია ცნობილი ინგლისელი მეცნიერის და მწერლის ჩარლზ პერსი სნოუს ნააზრევში.

სნოუ იშვიათი გამონაკლისია თანამედროვეობაში. მას ერთგვარად შეუძლია სრული უფლებით იმსჯელოს როგორც მეცნიერმა, როგორც სახელმწიფო მოღვაწემ და როგორც მწერალმა. თანამედროვე კულტურის ვითარება სნოუს ინტერესებში ფართო ადგილს იკავებს. ამ მხრივ განსაკუთრებით საგულისხმოა მისი მხატვრული ქმნილებები, მაგრამ თანამედროვე კულტურის ვითარების გააზრება განსაკუთრებით პროდუქტული იყო 1959 წელს კემბრიჯის უნივერსიტეტში წაკითხულ ლექციებში, რომელმაც ფართო გამოხმაურება პოვა მსოფლიოში. ამ ლექციების ძირითადი მოტივია ის, რომ განსხვავებით თანამედროვე დასავლეთის სხვა კულტუროლოგთაგან, რომლებიც მსჯელობენ საერთოდ თანამედროვე სამყაროზე, კულტურის კრიზისზე, სნოუ გამოყოფს დასავლეთის კულტურას და მსჯელობს მის კრიზისზე. რაც შეეხება სოციალიზმის ბანაკს, და კერძოდ საბჭოთა კავშირს, მას იგი არ შეეხება კრიზისული კულტურის მატარებელთა რიცხვში, რადგან იქ ვერ ხედავს კულტურის გათიშულობას და დაპირისპირებას. სნოუს აზრით, სსრ კავშირში ორივე კულტურის? წარმომადგენლებს საერთო ამოცანები აქვთ და ესმით ერთიმეორის¹.

მაშასადამე, სნოუს ანალიზი ეხება დასავლეთის კულტურას. ძირითადად ინგლისის და ნაწილობრივ აშშ-ის მაგალითზე ხდება დასავლური კულტურის კრიზისულობის ანალიზი. სნოუ კარგად არკვევს თანამედროვე სოციალური სამყაროს ძირითად ნიშნებს: მძათვის ნათელია, რომ თანამედროვე ისტორიული ვითარება არსებითად განსხვავდება წარსულის ყველა ვითარებათაგან ყოფიერების ტრაგიკულობით და სოციალურ ცვლილებათა იმ უჩვეულო ტემპით, რომელსაც არ იცნობდა წარსულის არც ერთი საზოგადოება. აჩქარების მნიშვნელობა, — ამბობს სნოუ, — შეიძლება დღეს ბევრს არ ესმოდეს, მაგრამ იგი სოციალური სამყაროსთვის მეტად მნიშვნელოვანი ფაქტია.

სნოუს მტკიცებით, მე-20 საუკუნეში ამოტივტივდა ახალი ფაქტორები, რომლებიც განსაზღვრავენ ეპოქას. ეს არის ატომური და წყალბადის იარაღის ქონება, შეუსაბამობა სურსათის მარაგსა და მოსახლეობის სწრაფ ზრდას შორის. ატომური იარაღი ემუქრება საერთოდ სოციალურ სამყაროს. განსხვავებით იმათგან, ვინც უარს ამბობს ამ საფრთხის რეალურ შესაძლებლობაზე, ან კიდევ გარდუვალად მიაჩნია ამ იარაღით კაცობრიობის დაღუპვა, სნოუ ფიქრობს, რომ საფრთხე

¹ Чарлз Перси Сноу, Две культуры, М. 1973, стр. 46.

რეალურია და უნდა გაცნობიერდეს, მაგრამ არა იმისათვის, რომ ველოდოთ კაცობრიობის დაღუპვას, არამედ—რომ ვიბრძოლოთ მის წინააღმდეგ. სნოუ, ერთი მხრივ, შეიარაღების, ატომური და წყალბადის იარაღის შემცირების მომხრეა, მეორე მხრივ, უშეუბნებლად კატასტროფის შესაძლებლობას. პირველი დაკავშირებულია დიდ რისკთან — მეორე კი კატასტროფაა. ამ ორს შორის ერთ-ერთი უნდა აირჩიოს ჯანსაღად მოაზროვნე ადამიანი. ასევე რეალურად უდგება სნოუ ხალხთა მასების ზრდისა და მათი მატერიალური პირობების შეუსაბამობას. მისი აზრით, არის ეგრეთ წოდებული მესამე სამყაროს და კოლონიური ქვეყნების პრობლემა, რომლის გადაჭრის რეალური გზა ამ ქვეყნების ინდუსტრიალიზაციაა. მათდამი დახმარებაც სწორედ ამ მიმართულებით უნდა ხდებოდეს.

სნოუს აზრით, ამ მხრივ სსრ კავშირი რეალურ გზას ადგას.

კულტურის კრიზისი ამ პრობლემებთანაა დაკავშირებული, მაგრამ მათზე არ დაიყვანება. იგი გამოყოფს დასავლეთის კულტურას აღმოსავლურისაგან და ძირითად პრობლემას დასავლეთის კულტურის კრიზისის კოლიზიებში ხედავს. დასავლეთის კულტურა მას აგონებს ვენეციის რესპუბლიკას თავისი არსებობის უკანასკნელ პერიოდში. დასავლეთი სამყაროს ტიპური სახელმწიფოს—ინგლისის მსგავსად ვენეციაც იყო ზღაპრული სიმდიდრის მქონე; ინგლისივით ისიც შემთხვევით გამდიდრდა; ორივეს მოქალაქეებს ახასიათებდათ პოლიტიკური მოქნილობა და უყვარდათ თავიანთი სამშობლო; ვენეციელებმაც, ისევე როგორც ინგლისელებმა, კარგად იცოდნენ, რომ მათი გემი ისტორიის მდინარების წინააღმდეგ მიდიოდა, ისინიც ეძებდნენ გადარჩენის გზას, რომლის გამონახვა შეეძლოთ საკუთარი ტრადიციების დამსხვრევით, მაგრამ მათაც ისევე უყვარდათ თავიანთი ტრადიციები, როგორც ინგლისელებს.

სნოუს აზრით, დასავლეთის სამყაროს სიძლიერის შერყევსა და კრიზისულობის ძირითადი წყაროა მის წიაღში—ორი დაპირისპირებული კულტურის განვითარება. როდესაც კულტურაზეა მსჯელობა, სნოუს პირველ რიგში მხედველობაში აქვს გონითი სამყარო, ინტელიგენცია და მისი საქმიანობა. იგი ამტკიცებს, რომ დასავლეთის ინტელიგენცია და მისი გონითი პროდუქცია გაითიშა ორ ერთიმეორის საპირისპირო და ერთიმეორესთან კომუნიკაციას მოკლებულ ნაკადად. ერთ პოლუსზე არიან მხატვრული ინტელიგენციის წარმომადგენლები, მეორეზე — მეცნიერები, ძირითადად ფიზიკოსები. სნოუ უყურადღებოდ არ ტოვებს ტექნიკურ ინტელიგენციასაც, რომელნიც ხშირად ლიტერატორებზე ნაკლებ როდი არიან დაშორებულნი თეორეტიკოს მეცნიერებს, მაგრამ, მისი აზრით, ეს არ არის საკმაოდ საფუძველი იმისათვის, რომ გამოიყოს კულტურას მესამე ნაკადი. ერთი ტიპის კულტურ-

რას ქმნის სამყაროსადმი იგივეობრივი დამოკიდებულება. საერთო ამოცანები და მომავლისადმი საერთო პოზიცია. ვისაც ეს მომენტები იგივეობრივი აქვს, ისინი ერთ კულტურაში ექცევიან. ორი კულტურის ცნება სწორედ შეიმუშავა განსხვავებული ჯგუფის ადამიანებთან მუდმივი ურთიერთობის პროცესში. ღრივე ჯგუფი ეკუთვნის ერთ რასას, აქვთ სავესებით შესაფერისი ინტელექტი და თითქმის ერთნაირი საარსებო საშუალებანი, დიდად არ განსხვავდებიან სოციალური წარმოშობით და, მიუხედავად ამისა, ერთმანეთთან კომუნიკაციის უნარი იმდენად დაკარგული აქვთ, რომ ოკეანის გადალახვა უფრო ადვილი ჩანს, ვიდრე მათი გათიშულობისა. სწორედ სვამს კითხვას: რაა ამ გათიშულობის საფუძველი? სად არის ეს ორი კულტურა? ამ კითხვაზე პასუხი საინტერესოა: კაპიტალიზმის შიგნით ორ კულტურაზე მსჯელობდა ვ. ი. ლენინი, რომელიც აპირისპირებდა ორი საწინააღმდეგო კლასის გონით სამყაროს. სწორედ არ არის მარქსისტი. კულტურათა კლასობრივი გათიშულობის საფუძველებს ის არც იცნობს და არც ეჭვებს. სოციალური სტრუქტურის თვალსაზრისით, სწორედ მიერ დაახლებულ ჯგუფებს შორის არაა განსხვავება, მით უმეტეს დაპირისპირება. ამ ჯგუფებს შორის დაპირისპირების საფუძველი სხვა განზომილებაშია, სახელდობრ მათ დამოკიდებულებებში სოციალურ ღირებულებებთან. მხატვრული ინტელიგენცია ეკუთვნის ეგრეთ წოდებულ ტრადიციულ კულტურას, მისი წარმომადგენლები თვითონაც განსაზღვრულნი არიან ტრადიციებით, და ყოველი სიახლე, რომლითაც თანამედროვეობა ხასიათდება, მათთვის გაუგებარი და მიუღებელია. ისინი ცოცხლობენ წარსულით, დაკარგული აქვთ აწმყოს იმედი და ვერ ხედავენ მომავალს. სწორედ აზრით, ამან გამოიწვია ის ფაქტიც, რომ მხატვრული ინტელიგენცია პირდაპირ თუ არაპირდაპირ გახდა ყველაზე ცუდი სინამდვილის — ფაშიზმის — ხელშემწყობი. ისინი, როგორც ტრადიციული კულტურის წარმომადგენლები, არა მარტო თვითონ არიან მოკლებული მომავლის ხედვას, არამედ სხვისგანაც მოითხოვენ, ზურგი აქციონ მომავალს, იყონ ნიპილისტები და პესიმისტები. ისინი უპირისპირდებიან მეცნიერულ ინტელიგენციას იმის გამო, რომ მეცნიერები ხედმეტად რატეპიმისტები არიან, რომ მათ სწამთ მომავალი, თუმცა მომავლის ყოფიერება თუ ტრაგიზმით არა, ბურჟუაზია მოცული.

სწორედ აზრით, განსაკუთრებით მწვავედ ვლინდება დაპირისპირება ამ ორ კულტურას შორის. ადამიანის ყოფიერებისადმი დამოკიდებულებაში ორივე კულტურა ამოდის იმ ფაქტის აღიარებიდან, რომ ადამიანის ყოფიერება ტრაგიკულია. «Участь каждого из нас трагична. Мы все одиноки. Любовь, сильные привязанности, творческие порывы иногда позволяют нам забыть об одиночестве, но эти триумфы лишь светлые оазисы, созданные нашими соб-

სტვენქნიმი რუკანი, კოიცი ჯე უტი ვსეღა იბრუვანეა ვო მრ-
კე: კაჟდჳი ვსტრეანეა სმერტი იდჳი ნა იდჳი¹!

დამოკიდებულება ამ ტრაგიკულობისადმი და ამ ფაქტიდან გამო-
ტანილი დასკვნები განასხვავებს ორი კულტურის წარმომადგენლებს.
მხატვრულ ინტელიგენციას პიროვნების ტრაგიზმიდან გამოყავს სპე-
ციაროს ტრაგიკულობა. მათი აზრით, რადგან ყოველი ინდივიდის სი-
ცოცხლე სიკვდილით მთავრდება, კაცობრიობის ბედზე ტრაგიკულია.
ისინი აიგივებენ ინდივიდისა და კაცობრიობის ბედს. მეცნიერები კი
განასხვავებენ ამ ორ ფაქტს, ფიქრობენ, რომ ინდივიდის მოკვდავობა
ჩვენი ყოფიერებისათვის გარდაუვალია და მისი შეცვლა არ შეიძლება.
მაგრამ იგივე არ ითქმის კაცობრიობაზე — უნდა ვებრძოლოთ იმ
წყლულებს, რომლებიც კაცობრიობას აწუხებენ, არსებობს კაცობრიო-
ბის უბედურებათაგან გამოსავალი და საჭიროა მათი გადალახვა. ამა-
შია მათი ოპტიმიზმი.

ერთ-ერთი ძირითადი ნიშანი, რომლითაც ორი კულტურა ერთიმე-
ორეს უპირისპირდება, ეს არის დამოკიდებულება მეცნიერულ-ტექნი-
კურ რევოლუციასთან. მეცნიერთა ოპტიმიზმი ემყარება იმ ვითარე-
ბას, რომ შესაძლებელია დაძლეულ იქნეს კაცობრიობის ერთ-ერთი
უპირველესი პრობლემა — შიმშილი. ამის საშუალებად მათ მიანიათ
მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუცია. ისინი არიან ამ რევოლუციის
განმხორციელებელნი. სწოუხს აზრით, წარსულში კაცობრიობის ისტო-
რიაში ორი დიდი ნახტომი მოხდა: სპოოფლო-სამეურნეო რევოლუცია
მიწათმოქმედებაზე გადასვლისას და სამრეწველო რევოლუცია. ეს
უკანასკნელი დაიწყო მე-18 საუკუნეში და გრძელდებოდა მე-20 საუ-
კუნის დასაწყისამდე. სამრეწველო რევოლუციაში სწოუ გულისხმობს
მანქანების დანერგვას, ქალებისა და კაცების ფაბრიკების მუშებად
გადაქცევას, სოფლის მოსახლეობიდან ქვეყნის გადაქცევას ქალაქის
მოსახლეობად, რომელთა უმრავლესობა დასაქმებულია სამრეწველო
პროდუქციის წარმოებითა და გასაღებით. მე-20 საუკუნის სამრეწვე-
ლო რევოლუციას მოჰყვა მეცნიერული რევოლუცია. იგი ინდუსტრი-
ისა და თეორიული მეცნიერების დაკავშირების შედეგია. მის დასაწყი-
სად სწოუ თვლის ატომის ნაწილაკების საკვლევი აპარატურის დანერ-
გვას მრეწველობაში.

მაშინ, როდესაც მეცნიერების კულტურა აფუძნებს და ავითარებს
ახალ რევოლუციას, რომელიც ვრცელდება მეცნიერებასა და ტექნი-
კაზე, ხელოვნების კულტურა ავლენს საპირისპირო ტენდენციას, ხე-
ლოვნება რჩება ამ სოციალურ ცვლილებათა მიღმა. ხელოვნებაში ეს
პროცესები ვერ პოულობს ასახვას. თუ მეცნიერების რომელიმე ცნე-

¹ С по у. Две культуры, стр. 21—22.

ბა შემთხვევით შეიკრება რომელიმე ხელოვნებაში, იგი საესებით და-
მახინჯებულ და ყალბ გამოსახვას იღებს და იქმნება კუროზული ვი-
თარება.

ხელოვნების მუშავეები ისე შორს არიან მეცნიერის პრობლემები-
დან, როგორც ნეანდერტალელი ადამიანი თანამედროვე ადამიანისაგან.
ვენი საუკუნისათვის დამახასიათებელი ისტორიულ და სოციალურ
ცვლილებათა აჩქარებული ტემპი და საერთოდ სოციალური ყოფიერე-
ბის მსვლელობის დაჩქარება მხედველობის გარეშე რჩებათ ტრადიციუ-
ლი ხელოვნების წარმომადგენლებს.

კულტურის პოლარიზაცია, სწოფს აზრით, არის იმ დიდი პრაქტიკუ-
ლი და შემოქმედებითი დანაკარგების მიზეზი, რომელიც დასავლეთის
საზოგადოებისათვის ტრაგიკულ ხასიათს ატარებს. ეს დანაკარგები ეხე-
ბა არა მარტო ტრადიციული კულტურის წარმომადგენლებს, არამედ
მთელ საზოგადოებას. ყოველ მოვლენას თავისი მიზეზი აქვს და, ბუ-
ნებრივია, თავისი მიზეზი გააჩნია კულტურათა დაპირისპირებასაც.
იგი უნდა ვეძებოთ განათლების სისტემაში. თანამედროვე ვითარება
ისეთია, რომ ახალგაზრდა თაობის აღზრდა ხდება სპეციალიზაციის
შოთხოვნათა შუაგულში გათვალისწინებით. აღზრდას ცალმხრივი ხასიათი
აქვს, იგი ძირითადად აგებულია მეცნიერებათა ღრმად დაუფლების
ამოცანის გათვალისწინებით, ამიტომ პიროვნების მხრივ შეუძლებელი
ხდება კულტურულ ღირებულებათა მთლიანი ათვისება. ეს ნიშნავს,
რომ შეუძლებელია გათიშული კულტურის ერთიანობის აღდგენა. ეს
შეუძლებლობა „არა მხოლოდ საწყენია, არამედ ტრაგიკულიცაა“.

სწოფ რეალურად უყურებს დასავლეთის სამყაროს წინააღმდეგო-
ბებს, ანალიზებს მის მიზეზებს და ცდილობს მისგან გამოსავალ-
გზების დასახვას. მისთვის ნათელია, რომ დღევანდელი შოთხლილი ორ-
სისტემის შეჯიბრებისა და წინააღმდეგობის სახით არსებობს. მათ შო-
რის გამარჯვება მიაღწევს ის, რომელიც უფრო კარგად გაიგებს თანა-
მედროვე ამოცანებს და თავის ძალებს წარმართავს მათ გადასაწყვე-
ტად. აქ ერთ-ერთი მნიშვნელოვანია ჩამორჩენილი და განვითარებადი
ქვეყნების საკითხი. ისინი განსაკუთრებით მწვავედ განიცდიან შეუსა-
ზამობას, მონახლეობის რაოდენობასა და სურსათის მარაგს შორის.
ამ ქვეყნებისათვის გამოსავალი იგივე უნდა იყოს, რაც იყო განვითარე-
ბული ქვეყნებისათვის, სახელდობრ: სამრეწველო რევოლუცია და ინ-
დუსტრიალიზაცია, მაგრამ თანამედროვე ეტაპზე მათ ამის განხორციე-
ლება დახმარების გარეშე არ ძალუძთ. სურსათის მიწოდება არ წყვეტს
საკითხს, მათ უნდა მიეცეთ საშუალება, განავითარონ საკუთარი მრეწ-
ველობა, ამისათვის საჭიროა ტექნიკით, ფულადი სახსრებითა და სპე-
ციალისტებით დახმარება.

სწოფ დასავლეთის კულტურის წარმომადგენელია და მისი მომხ-

რეც. მას უნდა, დასავლურმა კულტურამ გააკეთოს ის, რაც დღევანდლობის მოთხოვნაა. და თუ ეს არ გაკეთდა. მაშინ ამას გააკეთებენ სოციალისტური ქვეყნები — ეს კი, სწორედ აზრით, დასავლეთისათვის იქნებოდა „პრაქტიკულად და მორალურად სრული კრახი“. უკეთეს შემთხვევაში, დასავლეთი აღმოჩნდება მისთვის უცხო სამყაროს ოკეანეში, როგორც არქიპელაგი, რომლის ერთ-ერთი კუნძული იქნება ინგლისი. ასეთ შემთხვევაში ისტორიის შემქმნელი არ იქნება დასავლეთის სამყარო. ეს რომ არ მოხდეს, სწორედ მოითხოვს გადაისინჯოს ღირებულებანი, გადაიღახოს ორ კულტურას შორის არსებული უფსკრული და ამ მიზნით გატარდეს განათლების სისტემის რეორგანიზაცია.

მარქსისტული თვალთახედვით, სწორედ მოსაზრებანი დასავლურ კულტურაზე საინტერესოა როგორც ამ კულტურის კრიზისულობის აღიარება მისივე წარმომადგენლის მიერ, აღიარება, რომ სოციალისტური სამყარო უკეთეს ვითარებაშია და საჭიროა დასავლეთის ღირებულებათა გადაფასება. თუმცა სწორედ ვერ ხედავს დასავლეთის კულტურის კრიზისიდან გამოსვლის რეალურ გზებს და ღირებულებანი, რომელთა გადაფასებასაც იგი მოითხოვს, მხოლოდ მეორადია. მათი წევრთა ვერ გამოიყვანს დასავლეთს კრიზისულობიდან. უნდა შეეცვალოს ის საფუძველი, რომელიც წარმოქმნის როგორც კულტურის გათიშვას, ასევე განათლების სისტემის ისეთ ორგანიზაციას, როცა ადამიანი ცალმხრივად ვითარდება და როდესაც შეუძლებელი ხდება ტრადიციისა და სიახლის დაკავშირება. ეს ნიშნავს, რომ შეიცვალოს დასავლეთის სამყაროს მთელი სოციალური სისტემა და არა რომელიმე მეორადი კომპონენტი. მაგრამ სწორედ ვერ გააკეთებს ამ დასკვნას, რადგან მისი მიზანია არსებულ სოციალურ სისტემაში გაუმჯობესების შეტანა და არა მისი რევოლუციური გარდაქმნა. მისი აზრით, რეორგანიზაცია მხოლოდ მეცნიერებაში და ტექნიკაში ხდება. მას არ სურს დაიხახოს კლასობრივი ანტაგონიზმი და, მიუხედავად ამისა, სოციალური სამყაროს ვითარების თვალსაზრისით ის მრავალ საინტერესო მოსაზრებას აყენებს. ინტერესს მოკლებული არ არის სწორედ მოსაზრებანი იმის შესახებ, რომ მომავლის გრძობის დაჩუქნება საზოგადოებას ხდის ექსისტენციალისტურს, რომელიც გადასულია საკუთარი ყოფიერების ტრაგიკულობის განაზრებაზე და მხოლოდ აწმყოს ინტერესებით ცოცხლობს.

სწორედ მოითხოვს საზოგადოების მეცნიერულ მართვას და ამ მართვაში მეცნიერთა აუცილებელ მონაწილეობას, რაც შესაძლებელს გახდის საზოგადოების მომავლისაკენ წარმართვას.

სწორია სწორედ მოსაზრება — რომ თანამედროვე მეცნიერებაზე დამოკიდებულია მომავლის ბედი, მაგრამ მეცნიერებზე კი არა, რადგან

გადაწყვეტილება გამოაქვთ პოლიტიკოსებს. მეტად მნიშვნელოვანია სწორედ მოსაზრებანი მეცნიერთა პასუხისმგებლობაზე და ამ პასუხისმგებლობის გაცნობიერების აუცილებლობაზე. სწორედ სასტიკად ებრძვის იმ მეცნიერებს, რომელნიც თავიანთ თავს ნეიტრალებად თვლიან.

ყოველივე ეს არის სიტუაციის ფხიზელი შეფასების შედეგი და წინასწარ გათვალისწინება იმ შედეგებისა, რაც მოჰყვებოდა პასუხისმგებლობის გრძნობის დაკარგვას და გულგრილობას კაცობრიობის ზედისადმი. ასეთია ექსისტენციალიზმიც — სხვაგვარად შეუძლებელია, რადგან ყოველი ცნობიერება ყოფიერების გაცნობიერებაა და ამიტომ „ცნობიერების ექსისტენციალისტური სურათიც არ შეიძლება სხვა რამე იყოს, თუ არა განსაზღვრული წესით გაცნობიერებული თანამედროვე აღმშენებლის საზოგადოებრივი (და ინდივიდუალური, რომელიც თავისი ბუნებით ყოველთვის საზოგადოებრივია) ყოფიერება. (ადამიანის თავისუფლება კითხვის ქვეშაა — გააკეთებს იგი ახალ, გადამწყვეტ ნაბიჯს წინ, იმ თავისუფლებასთან შედარებით, რომელიც მიღწეული იყო... თუ დაიღუპება ომისა და კონტრრევოლუციის ცეცხლში. იქნებ მას უწერია ჩაქრეს უსახო „ყოველდღიურობაში“, სადაც თითოეული ცხოვრობს. მსჯელობს და მოქმედებს, ისე როგორც „ყველა სხვა?“ თანამედროვე კაპიტალისტური საზოგადოების ყველა ფილოსოფიურ მიმდინარეობათაგან ექსისტენციალიზმმა ყველაზე უკეთ დაიჭირა და სხვებზე ნათლად გააშუქა ეს კითხვები შემოფოთებული გონებით“¹.

როგორც ვხედავთ, აპოლეგეტიკით არ ამოიწურება კულტურის კრიზისის დასავლური თეორიების არსება; მათში არის მითითება კრიზისის რეალურ ნიშნებზე და კრიზისულობის საკმაოდ ღრმა ანალიზიც. ეს ბუნებრივია, რადგან ყოველი ფილოსოფია ეპოქითაა განპირობებული და ექსისტენციალიზმიც ეპოქის პროდუქტია. ექსისტენციალიზმის ეპოქასთან მიმართების დახასიათებისთვის ამოსავალი უნდა იყოს ფილოსოფიისა და ეპოქის მიმართების მარქსისტული დახასიათება.

«Философы не вырастают как грибы из земли, они — продукт своего времени, своего народа. самые тонкие, драгоценные и невидимые соки которого концентрируются в философских идеях. Тот же самый дух, который строит железные дороги руками рабочих, строит философские системы в мозгу философов; философия не витает вне мира, как и мозг не находится вне человека, хотя он и не лежит в желудке, но, конечно, философия сперва связана с миром посредством мозга, и лишь потом она становится яна земле ногами; между тем, многие другие сферы человеческой деятельности уже давно обеими ногами упираются в землю и срывают руками земные плоды, не подо-

¹ Современная буржуазная философия и религия, М., 1977, стр. 140.

зрелая даже, что и «голова» принадлежит этому миру, или что этот мир есть мир головы. Так как всякая истинная философия есть духовная квинтэссенция своего времени, то с необходимостью наступает такое время, когда философия не только внутренне, по своему содержанию, но и внешне, по своему проявлению вступает в соприкосновение и во взаимодействие с действительным миром своего времени. Философия перестает тогда быть определенной системой по отношению к другим определенным системам, она становится философией вообще по отношению к миру, становится философией современного мира. Внешние проявления, свидетельствующие о том, что философия приобрела такое значение, что она представляет собой живую душу культуры, что философия стала мирской, а мир философским, — во все времена были одни и те же¹.

1 კრიზისული ცნობიერების ცემა განსხვავებულ მნიშვნელობას აღებს სხვადასხვა მკვლევართან. ზოგიერთი კრიზისულ ცნობიერებას აიგივებს კაპიტალიზმის აპოლოგეტიკასთან. ასეთია არა მარტო ზემოთ განხილული ანტონოვიჩის, არამედ გერმანელი მარქსისტის კორფის აზრიც. თუმცა კორფი მართებულად შენიშნავს, რომ „მე-20 საუკუნის მიჯნაზე ჩასახული კრიზისული ცნობიერება გაძლიერდა კაპიტალიზმის საერთო კრიზისის დაწყებასა და შემდგომ განვითარებასთან ერთად და ამჟამად ბურჟუაზიული ფილოსოფიური აზრის ერთ-ერთ ძირეულ ნიშანს წარმოადგენს“². მაგრამ ეს კრიზისული ცნობიერება გაგებული აქვს ისეთ რამედ, რაც „პრაქტიკულად პროლეტარიატის კლასობრივი ბრძოლის პარალიზებას ემსახურება და მიზნად ისახავს არსებული წყობილების აპოლოგიას“. თუმცა ავტორი იქვე აღნიშნავს, რომ კრიზისის თეორიებს უჭირავთ „კრიტიკული პოზიციები კაპიტალისტური სისტემის განსაზღვრულ კერძო მხარეთა მიმართ“³. ავტორი გვთავაზობს კრიზისული ცნობიერების ცნების შემდეგ განსაზღვრებას: „კრიზისული ცნობიერება ნიშნავს „საერთო კრიზისის ცალკეულ ფორმათა გამოვლენის მეტად თუ ნაკლებად დამახინჯებულ იდეურ ასახვას, როგორც კაპიტალისტური სინამდვილის ზედამიჯნულ მდებარე ზოგიერთი ფაქტით უკმაყოფილების გამოხატვა“⁴. ავტორი ზედმეტად ამკირებს კრიზისული ცნობიერების მნიშვნელობას. სრულიად შეუძლებელია კრიზისული ცნობიერება დავსახოთ ზერელედ,

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. I, М., 1954, стр. 105.

² Г. Корф, Критика теорий культуры Макса Вебера и Герберта Маркузе, М., 1975, стр. 7.

³ იქვე, გვ. 6.

⁴ იქვე, გვ. 54.

რადგან იგი ეხება სოციალური სინამდვილის სუბიექტს, ანალიზებს ადამიანის კრიზისულობას, მის მიერ ადამიანობის დაკარგვას, გაუცხოებას. კიდევ უფრო უცნაურია კრიზისული ცნობიერების გამოცხადება კაპიტალიზმის აპოლოგეტიკად. საერთოდ კრიზისული ცნობიერების სპეციფიკა უნდა ვეძებოთ არა მის ზერელობაში, ან სამსახურებრივ ფუნქციაში, არამედ იმაში, რომ კრიზისის გაცნობიერება ხედავს რა სიტუაციის უვარგისობას და უარყოფს მას, მისგან გამოსავალს ვერ ხედავს და თვითონაც კრიზისული ხდება.

II ტ ა ვ ი

ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი მარტინ ჰაიდეგერის ნააზრევში

ადამიანის გონებას განსაკუთრებული ბედი დაჰყოლია მისი: ცოდნის ერთგვარობაში. მას აწუხებს ისეთი საკითხები, რომელთა მოცილება არ ძალუძს, რადგან ისინი მისთვის თვით გონების ბუნებას მოუხვევია თავს, მაგრამ არც პასუხის გაცემა შეუძლია, ვინაიდან ისინი აღემატებიან ადამიანის გონების ყველა უნარს.

o. კანტი

ფილოსოფიის ძირითად საკითხს იმდენი ხნის ისტორია აქვს, რამდენიც ფილოსოფიას. არსებითად ფილოსოფია არსებობას იწყებს მაშინ, როცა დაისმის ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი: საკითხი სამყაროს არსების, მისი ყოფიერების ბუნების, მისი სუბსტანციის შესახებ. წინა ფილოსოფიურ აზროვნებაში — რელიგიასა და მითოლოგიაში — ეს კითხვა არ იყო გამოწვევებული სხვა პრობლემებიდან, იგი მხოლოდ მაშინ გამოცალკევდა, როცა ფილოსოფია საკუთარ ნიადაგზე დადგა. ამ კითხვაში დასმულ პრობლემატიკას გარკვეულად უპასუხებს მითოლოგიაც და რელიგიაც, მაგრამ არც ერთი მათგანი ფილოსოფია არაა, რადგან ეს კითხვა არაა მათში გამოყოფილი, მათთვის ძირითადი და განმსაზღვრელი.

ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის ისტორიაში შეიძლება გამოვყოთ სამი პერიოდი: 1. მოსამზადებელი ანუ წინაფილოსოფიური, როდესაც ეს პრობლემა ასე თუ ისე დგას, მაგრამ შერწყმულია ადამიანის წინაშე მდგარ სხვა პრობლემებთან და დამოუკიდებელი მნიშვნელობა არ გააჩნია; 2. საკუთრივ ფილოსოფიური — იწყება პირველი ფილოსოფიური სისტემებიდან, რომლებშიც დგება სამყაროს მრავალფეროვნების ერთიანი საწყისის, მისი არხეს, სუბსტანციის საკითხი; 3. როდესაც არა მარტო დგას ძირითადი საკითხის გადაწყვეტის პრობლემა, არა-

ზედ მასზე რეფლექსია და თეორიული ანალიზი წარმოებს. საკითხის, ფილოსოფიამდელი დასმა განსხვავდება საკუთრივ ფილოსოფიურისაგან იმითაც, რომ წინაფილოსოფიურში საკითხი ეხება სამყაროს დროულ საწყისს, იმას, რისგანაც წარმოიშვა ყოველივე ოდესლაც, და იგი ანთროპომორფისტულ გადაწყვეტას პოულობს, ე. ი. სამყაროს საწყისი გაიგივებულია ადამიანის მისი წინაპრებისაგან წარმოშობასთან, საკითხის დროულ ასპექტში განხილვა და ანთროპომორფიკტული გადაწყვეტა ერთ-ერთი ძირითადი მიჯნაა წინაფილოსოფიურიდან ფილოსოფიურ განხილვაზე გადასვლაში. ამის საუკეთესო დასაბუთებას იძლევა პროფ. ს. დანელია. იგი აღნიშნავს, რომ პირველმა ბერძენმა ფილოსოფოსმა „თაღესმა გაკათა სრულიად ახალი გზა სამყაროს შესაცნობად და ამაშია მისი დიდი მნიშვნელობა. სამყაროს გაგების ცდა კაცობრიობის განვითარების დაბალ საფეხურებზედაც გვხვდება... ამ ცდის ნაყოფია სწორედ მითოლოგიური კოსმოგონიები ჰესიოდესი, ეპიმენიდესი, ფერეკიდესი და სხვ. სამყაროს გაგების პრობლემა ამ კოსმოგონიებში შემდეგ საკითხად ისახება — „რისგან გაჩნდა სამყარო“. ავტორი აანალიზებს ჰესიოდეს კოსმოგონიაში სამყაროს დროში წარმოშობის ანთროპომორფისტულ სურათს, რომელშიც ფანტაზია და თვითნებურება ავსებს ერთმანეთს და აღნიშნავს, რომ კოსმოგონისტებისაგან არსებითად განსხვავდება თაღესი, რომელიც მიზნად ისახავს სამყაროს გაგებას, მაგრამ „იმას კი არ იკვლევს, თუ რისგან გაჩნდა ოდესლაც სამყარო, არამედ იმას, თუ რისგან ჩნდება ახლა საგნები. აშკარაა ამ ორი საკითხის განსხვავება. პირველი ეძებს რა იყო უწინ, უხსოვარ უამს, სანამ გაჩნდებოდა სამყარო, მეორე კი ეძებს რა ხდება ამჟამად არსებულ სამყაროში“¹. თაღესის ნააზრევში მთავარია საკითხი სამყაროს ერთიანი საფუძვლის; მისი არსებობის არსების, „არსეს“ შესახებ. სხვა საკითხები ამ საკითხის გაშლას და გააზრებას ემსახურება ასეთია მაგალითად, კითხვა — რისგან შედგება ყოველივე? რადგან თაღესისათვის ამოსავალია. წინამძღვარი; რისგანაც შედგება ყოველივე, იგი უნდა იყოს ყოველივეს საფუძველი, მასთან ამ კითხვას თავისთავადი ღირებულება კი არა აქვს, არამედ მან უნდა მოგვეცეს გასაღები იმ კითხვის პასუხად, რომელიც ეძიებს ყოველივეს საფუძველს. სიმრავლეში ერთიანი არის ამ სიმრავლის განმსაზღვრელი. ჰაიდელგერის აზრით, ესაა საკითხის ნამდვილად ფილოსოფიურ დონეზე დაყენება, ე. ი. პრობლემის დასმა ყოფიერის, როგორც ასეთის, შესახებ და არა ყოფიერის ამა თუ იმ სახეობაზე. სწორედ ამით განსხვავდება ფილოსოფოსი ყველა სხვა დარგის წარმომადგენლისაგან და ეს იწვევს ფილოსოფოსისად-

¹ ს. დანელია, ანტიკური ფილოსოფია სოკრატეს წინ, თბ., 1926. გვ.

მი საყვედურსაც — რომ ის გვერდს უვლის უშუალოდ მოცემულს და ეძებს მის მიღმა მყოფს. ამით ხსნის ჰაიდეგერი იმ ანეკდოტურ შემთხვევასაც, რომელსაც თალესზე გადმოგვცემს პლატონი „მეტაფიზიკა“¹: თალესი ყველგან ეძებდა ყოველი საგნის მთლიან ბუნებას. ასეთი ძებნისას იგი ორმოში ჩავარდნილა, რის გამოც მისთვის დაუცინია კიდევ ფრაიელ მსახურ ქალს. თალესი ცდილობს იცოდეს ის, რაც ცაშია და ვერ ამჩნევს იმას, რაც მის ცხვირწინაა. სოკრატეს პირით გამოთქმული ეს დაცინვა, პლატონის აზრით, ყველა ფილოსოფოსს ეხება. ფილოსოფოსისაგან დაფარულია ის, რას აკეთებს მისი მეზობელი ადამიანი და არის თუ არა ის საერთოდ ადამიანი, მაგრამ იგი ეძებს რა არის ადამიანი საერთოდ? როგორია მისი ბუნება? ფილოსოფიის ორიათასხუთასწლიანი ისტორიის მანძილზე ეს კითხვა, სხვადასხვა ფორმულირებით და ვარიაციებით, ყოველთვის იღვა ფილოსოფოსთა წინაშე. მათ ესმოდათ ამ კითხვის არსებითობა. ჯერ კიდევ არისტოტელე „მეტაფიზიკაში“ ნათლად აყენებს ამ კითხვას. მისი აზრით, არსებულს სწავლობს ყველა სფერო და, ამავე დროს, იგი შეიძლება იყოს ანალიზის ობიექტი მრავალმხრივ: რაოდენობრივად, თვისებრივად, მდგომარეობით და სხვა.² არის არსებულის ერთი განსაკუთრებული მხარე, რომელსაც ფილოსოფია ანალიზებს — არსებულის არსება. არსებულის არსება არის ის, რაც არსებობს პირველ რიგში, რაც პირველია ყველა მიმართებით: ცნების, შემეცნების და დროის თვალაზრისით; არც ერთი სხვა განსაზღვრულობა მის გარდა არაა დამოუკიდებელი. შემეცნების სისრულე მიიღწევა მხოლოდ მაშინ, როცა ვიციტ საგნის არსება, ამიტომ არსებულის არსება ყოველთვის იყო და არის ძიების საგანი. ამ კითხვამ უნდა შეგვამეცნებინოს არსებულის არსება, ანუ არსებული საერთოდ. „როგორც უწინ, ახლაც და ყოველთვის საკვლევია და სადავო, თუ რაა არსებული, ე. ი. სუბსტანცია... ამიტომაც ჩვენც ასევე, მეტწილად და უპირველესად ყოვლისა, როგორცა ვთქვით, მხოლოდ არსებულის არსებობას ვიკვლევთ“².

ყოველივე არსებულის არსება არის ერთიანი. ერთიანისა და არსების ბუნება ერთმანეთს ემთხვევა. ამიტომ ერთიანი არის არსებული როგორც ასეთი. სწორედ ეს არსებული, როგორც ასეთი, და არა ამა თუ იმ სახით არსებული არის ფილოსოფიის საგანი. „არსებობს რაღაც მეცნიერება, რომელიც განიხილავს არსებულს როგორც არსებულს, და იმას, რაც მას თავისთავად ახასიათებს. ის არაა არც ერთი კერძო მეცნიერებათაგანი, რადგან არც ერთი მათგანი არ სწავლობს ზოგადად არსებულს, როგორც არსებულს... რადგან საწყისებსა და უკანასკნელ-

¹ П л а т о н, Соч., т. II, М., 1970, стр. 268.

² ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე, მეტაფიზიკა, თბ., 1964, 1028, ხ 5.

მიზეზებს ვეძებთ, ცხადია, რომ ისინი რაღაც თავისთავად ბუნებას უნდა წარმოადგენდნენ. ამრიგად, ვინც არსებულთა ელემენტებს ეძებს, ის აუცილებლად ისეთ საწყისებს ეძებს, რაც არაა შემთხვევითი, არამედ ქვეშაირიტად არსებული საგნების ელემენტებია. ასევე ვეძებთ ჩვენც არსებულს, როგორც არსებულის, პიოველ მიზეზებს¹.

ამრიგად, არისტოტელე ფილოსოფიის საგნად თვლის არსებულს, როგორც ასეთს, ანუ არსებულის არსებას და ფიქრობს, რომ მის მიმართ უნდა დაისვას კითხვა — რა არის არსებული, როგორც ასეთი? ანუ როგორია მისი ერთიანი არსება? ეს არაა რიგითი კითხვა, იგი, რომელიც თავისი არსებითი ფორმით ჭერ კიდევ პირველმა ფილოსოფოსებმა დასვეს და იმდენად ზუსტად, რომ თანამედროვე ვარიაციები დიდად არაა განსხვავებული მაშინდელისაგან, განმსაზღვრელია ფილოსოფიური აზროვნებისათვის. მე-17 საუკუნის მოაზროვნე სპინოზა 'შრომაში' — მეტაფიზიკური აზრები — მიზნად ისახავს არსებულის შესახებ ზოგადი მეტაფიზიკის ძირითადი პუნქტების გადმოცემას და აღნიშნავს, რომ იგი ცდილობს არა მეტაფიზიკის საგნის განსაზღვრას, არამედ უბრალოდ მეტაფიზიკის ზოგიერთი ბუნდოვანი მომენტის გაშუქებას და ამ მიზნით, უპირველეს ყოვლისა, საკითხს სვამს არსებულის (ყოფიერის) შესახებ, რომელსაც აიგივებს ყოფიერებასთან (არსთან). „ამრიგად, მე ვიწყებ ყოფიერებით (არსებულებით, არსებით), რომელშიც ვგულისხმობ ყოველივე იმას, რაც ნათელი და ცხადი აღქმისას აუცილებლად არსებობს ან, უკიდურეს შემთხვევაში, შეიძლება არსებობდეს“².

თუ ავიღებთ თანამედროვე ფილოსოფიის რომელიმე წარმომადგენლის, თუნდაც ავენარიუსის, ემპირიოკრიტიკულ სისტემას, რომელიც ჩვენი საუკუნის მიჯნაზე შეიქმნა, არც აქ განუცდია ამ კითხვას არსებითი ცვლილება და იგი შემდეგი ფორმითაა გამოხატული: „რა არის ყოველივე?“ ამ კითხვით ავენარიუსი მიზნად ისახავს შეიმუშაოს „ფილოსოფიური ცნება სამყაროზე ბუნების მეცნიერულის საპირისპიროდ“³.

ყველა ეპოქის ფილოსოფია ამ კითხვის გარშემო მოძრაობს, კითხვისა, რომელსაც აღმოჩენა არ სჭირდება, ის ფილოსოფიასთან ერთად აღმოაჩინეს. მაგრამ მისი თეორიული ანალიზი — არა მასზე პასუხის გაცემის აზრით, არამედ საკითხის სტრუქტურისა და მასში ცალკეული მომენტების მიმართების ანალიზის აზრით — მე-19 საუკუნემდე არ მომხდარა. ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი პირველად ფიქრბახმა გააცნობიერა „ლექციებში რელიგიის არსების შესახებ“. მე-13 ლექციაში

¹ არისტოტელე, მეტაფიზიკა, თბ., 1964, 1003 a 21—38, 1003 b—22—1004.

² Б. С п и н о з а, Избр. произведения, М., 1957, стр. 267.

³ Р. А в е н а р и у с, Человеческое понятие о мире, М., 1909, стр. 2—3.

აღნიშნულია, რომ „საკითხი, შექმნა თუ არა ღმერთმა სამყარო, და საერთოდ, საკითხი ღმერთის დამოკიდებულებისა სამყაროსადმი, არის პრობლემა სულიერის დამოკიდებულებისა გრძნობადისადმი, საერთოსი ან აბსტრაქტულისა — ნამდვილისადმი, გვარისა — ინდივიდუალისადმი, ამიტომ ერთი საკითხი არ შეიძლება გადაწყდეს მეორის გარეშე.

ეს არის ადამიანის შემეცნებისა და ფილოსოფიის უმნიშვნელოვანესი და, ამასთანავე, ურთულესი საკითხი, რაც ნათელია უკვე იქიდანაც, რომ ფილოსოფიის მთელი ისტორია მოძრაობს მის გარშემო, რომ კამათი სტოელებისა და ეპიკურელებს, პლატონისა და არისტოტელეს მიმდევრებს, სკეპტიკოსებსა და დოგმატიკოსებს შორის უძველეს ფილოსოფიაში, ნომინალისტებსა და რეალისტებს შორის — შუა საუკუნეებში, იდეალისტებსა და რეალისტებს (უახლეს პერიოდში ემპირისტებს) შორის მთლიანად დაიყვანება ამ საკითხამდე, მაგრამ ეს ერთ-ერთი ურთულესი საკითხია არა მხოლოდ იმის გამო, რომ უახლოესმა ფილოსოფოსებმა ამ მატერიაში შეიტანეს უსასრულო არეულობა, სიტყვათა ყველაზე თვითნებური გამოყენებით, არამედ იმის გამოც, რომ ენის, თვით აზროვნების (რომელიც მოუცილებადია ენისაგან), ბუნებას ტყვეობაში ვყავართ და გვაბნევს, რადგან ყოველი სიტყვა გამოხატავს რაღაც ზოგადს; ამიტომ ბევრს ეჩვენება, რომ ენა, რომელიც არ იძლევა რაიმე ერთეულის გამოხატვის საშუალებას მიუთითებს ერთეულისა და გრძნობადის არარაობაზე. დაბოლოს, ამ საკითხსა და მის გადაჭრაზე არსებითი გავლენა მოახდინა ადამიანთა განსხვავებამ მათი გონის საქმიანობის, მისწრაფებებისა და ტემპერამენტის მიხედვითაც“¹.

ე. ი. ლენინმა ამ ნაშრომის დაკონსპექტებისას ამოიწერა ეს ადგილი და მთლიანად გაიმეორა ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის დასურათება მთელი ფილოსოფიის ისტორიის მანძილზე. აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის ანალიზში ჩვენ ვამტკიცებთ მარქსიზმის პრიმატს, მაგრამ ეს მოსაზრება დაზუსტებას მოითხოვს. ყოველ შემთხვევაში საკითხის დაყენების მრავალმხრივობით და სიღრმით ეს პრიმატი უდავოა, მაგრამ არა ისტორიულად.

ფაქტობრივად, ფოიერბახის ზემოთ ციტირებულ ნაშრომში მოცემულია ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის ფორმულირება, რომელიც ენგელსისეულ ვარიანტს ნახევარი საუკუნით უსწრებს. ალბათ, ისიც არ იყო შემთხვევითი, რომ ენგელსმა ძირითადი საკითხის ფორმულირება ფოიერბახის შესახებ ნაშრომში მოგვცა. რასაკვირველია, ენგელსმა გა-

¹ Людвиг Фейербах, Избранные философские произведения. т. II, Москва, 1955, стр. 623.

აღრმაცა, უფრო ზუსტად ჩამოაყალიბა და მისი სტრუქტურაც გააანალიზა; მაგრამ პრიმატი ამ საკითხში მაინც ფოიერბახს ეკუთვნის. სწორედ ამას აღნიშნავდა ვ. ი. ლენინი, როდესაც ფოიერბახის ნაშრომის ზემოთ მითითებული ადგილის დაკონსპექტებისას მიუთითებდა, რომ იგივე მოცემულია ფ. ენგელსის „ლუდვიგ ფოიერბახში“¹. თუ შევადარებთ ერთმანეთს ძირითადი საკითხის ფოიერბახისეულ და ენგელსისეულ რედაქციებს, აღმოჩნდება რომ ძირითადი საკითხის გაგება ორივესთან ერთნაირია. მაგრამ ძირითადი საკითხის ანალიზის და შესაბამისი ცნებების გაშუქების მხრივ ამ ორ მოაზროვნეს შორის დიდი განსხვავებაა. ფოიერბახის მიერ ძირითადი საკითხის გაცნობიერებას არ მოჰყოლია მისი არსებითი მხარეების და მომენტების შესაბამისი ცნებების ანალიზი. ლენინის სიტყვებით რომ ვთქვათ, ისე როგორც სხვა შემთხვევაში, აქაც „ფოიერბახი კაშკაშაა, მაგრამ არა ღრმა, ენგელსი უფრო ღრმად განმარტავს მატერიალიზმის განსხვავებას იდეალიზმისაგან“². ფოიერბახმა ძირითადი საკითხის გადაჭრაში განმსაზღვრელად მიიჩნია მრავალი სუბიექტური ფაქტორიც, მაგალითად ტემპერამენტი, რომელიც შემდეგ ჯემსთან ფილოსოფიურ სიტყვამათა დაპირისპირებაში განმსაზღვრელ როლს თამაშობს, ფოიერბახს არ გამოუვლენია საკითხის გადაჭრის მრავალი ობიექტური და არსებითი ფაქტორი. ენგელსმა კი ძირითადი საკითხის ანალიზი ისეთ თეორიულ დონეზე აიყვანა, რომ მისი გადალახვა ფილოსოფიის გახვითარების შემდეგ მსუღეულობაში არ მომხდარა. განსხვავება აგრეთვე ისაა, რომ ენგელსს ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი და მისი სტრუქტურა აინტერესებს მატერიალიზმისა და იდეალიზმის რაობის, შემეცნების შესაძლებლობისა და აგნოსტიციზმის თვალსაზრისით. ფოიერბახს კი აინტერესებს ძირითადი საკითხის იგივეობა ზოგადისა და ერთეულის საკითხთან ისტორიულ კრილში.

ენგელსმა ჩამოაყალიბა ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი, გააანალიზა და მიუთითა მის მნიშვნელობაზე. ფრიდრიხ ენგელსმა ყოფიერებისა და აზროვნების მიმართება განსაზღვრა როგორც ძირითადი საკითხი და მას ორი მხარე მოუნახა: ყოფიერებისა და აზროვნების მიმართება სუბსტანციურობის თვალსაზრისით და ყოფიერებისა და აზროვნების მიმართება აზროვნების მიერ ყოფიერების შემეცნების შესაძლებლობის თვალსაზრისით. ეს რომ ერთი საკითხის ორი მხარეა და არა ორი საკითხი, ამის გააზრება ენგელსს ეკუთვნის. აქვე შეიძლება აღინიშნოს, რომ ენგელსის ფორმულირებაში აზროვნების და ყოფიერების მიმართების ყველა მხარე არაა განხილული. მხედველობაში მისაღებია ის ფაქტი, რომ

¹ ვ. ი. ლენინი, თბ., ტ. 38, გვ. 61.

² იქვე, გვ. 57—58.

აზროვნება არ არსებობს დამოუკიდებელი სახით, იგი ყოველთვის მხოლოდ ადამიანის, სუბიექტის აზროვნებაა, ამიტომ აუცილებლობით უნდა დაისვას საკითხი მოაზროვნე სუბიექტის მიმართების შესახებ გარე სამყაროსადმი. შემეცნებითი მიმართება სუბიექტ-ობიექტის მიმართებაა, მაგრამ სუბიექტ-ობიექტის მიმართება არ დაიყვანება შემეცნებითზე. ადამიანი უპირველესად პრაქტიკული არსებაა. ის შემეცნებელი ხდება გარე სამყაროსთან პრაქტიკული მიმართების პროცესში. ადამიანის დამოკიდებულება სამყაროსთან უპირველესად პრაქტიკულია. ამიტომ შეუძლებელია სუბიექტ-ობიექტის მიმართება სრულყოფილად იყოს წარმოდგენილი შემეცნებითი დამოკიდებულებით. ადამიანი არა მარტო იმეცნებს გარე სამყაროს, არამედ გარკვეულად აფასებს მას, რაც გულისხმობს გარკვეულ ღირებულებით იერარქიას. ეს მომენტი მოცემული აქვს კარლ მარქსს ფოიერბახის შესახებ თეზისებში, რომელიც ავსებს ფრიდრიხ ენგელსის მიერ აღნიშნული ძირითადი საკითხის მხარეებს. კ. მარქსი მატერიალიზმს უსაყვედურებდა, რომ „იგი საგანს, სინამდვილეს, გრძნობიერებას მხოლოდ ობიექტის ანუ გაანკვერეტის ფორმაში განიხილავს და არა როგორც ადამიანის გრძნობად მოქმედებას, პრაქტიკას, არა-სუბიექტურად“¹. ამრიგად, ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი მოიცავს სუბიექტის ობიექტთან პრაქტიკულ დამოკიდებულებას. საკითხი აქ შეიძლება ეხებოდეს იმას, რომელია განმსაზღვრელი, გარემო, სუბიექტი, თუ მათ შორის ურთიერთქმედება. ერთი შეხედვით ეს საკითხი მარტივი ჩანს, რადგან მატერიალიზმი აღიარებს ობიექტური ყოფიერების პრიმატს,—ეს უნდა ნიშნავდეს, რომ იგი განსაზღვრავს მოქმედ სუბიექტსაც, მაგრამ საკითხი ასე მარტივი არ არის. ობიექტი—სამყარო, რომელთანაც საქმე აქვს სუბიექტს, ყოველთვის სუბიექტის მოქმედების კვალს ატარებს, სუბიექტი ბუნებრივი სახით კი არ იღებს გარე სამყაროს, არამედ გარდაქმნის მას და ამდენად მის ყოფიერებას ამკვიდრებს გარე სამყაროში, ადამიანურებს მას. ამიტომ, ამბობს მარქსი, „მატერიალისტური მოძღვრება, რომ ადამიანები გარემოპირობებისა და აღზრდის პროდუქტები არიან..., ივიწყებს, რომ გარემოპირობებს სწორედ ადამიანები ცვლიან და რომ აღმზრდელი თვით უნდა აღიზარდოს“².

სუბიექტისა და ობიექტის ამ პრაქტიკულ დამოკიდებულებაში განმსაზღვრელია ადამიანის ღირებულებითი ორიენტაცია — ღირებულებათა სისტემა, რომლითაც იგი უდგება გარესამყაროს როგორც ნივთთა, ისე სხვა ადამიანთა სახით. აქ მთავარია განისაზღვროს ღირებულებ-

¹ ფრ. ენგელსი, ლუდვიგ ფოიერბახი და კლასიკური გერმანული ფილოსოფიის დასასრული, თბ., 1970, გვ. 64.

² იქვე, გვ. 65.

ბათა სკალა, რომელიც ქმნის და აფორმებს კულტურას. ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის ასეთი გაგება შესაძლებელს ხდის, ადამიანის პრობლემამ თავისი ადგილი დაიკავოს ფილოსოფიაში და ფილოსოფია აბსტრაქტული თეორიიდან გახდეს სინამდვილეზე ზემოქმედებისა და მისი გარდაქმნის იარაღი, რასაც მარქსი მოითხოვდა „პეველს სამართლის ფილოსოფიის კრიტიკის შესავალში“ და „თეზისებში ფოიერბაჩის შესახებ“.

ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის ამ მომენტებმა ანტიკურობაშივე იჩინა თავი. ფილოსოფია დაიწყო ონტოლოგიური პრობლემის დასმით, შემდგომ დაისვა გნოსეოლოგიური პრობლემა. საერთოდ, ონტოლოგიისა და გნოსეოლოგიის ყველა თანამედროვე მიმართულებას ანტიკურობაში ჩაეყარა საფუძველი. ანტიკურ ფილოსოფიაში არც მესამე მხარე დარჩენილა უყურადღებოდ—ცხოვრების საზრისის კითხვის დასმა და ფილოსოფიის პრაქტიკულ რელსებზე გადაყვანა ხდება ეპიკურეიზმში, სტოიციზმში, აკადემიასა და პერიპატეტიკურ სკოლაში. როგორც პროფ. ს. დანელია აღნიშნავს, (ხელნაწერ შრომაში „ემოციის ბუნება“) „ამ დროს ფილოსოფიის მთავარი საკითხი იყო, როგორ უნდა ეცხოვრა ადამიანს ბედნიერად“. მთელი ელინისტური ფილოსოფია წარმოადგენს ადამიანის გარესსამყაროსთან პრაქტიკული მიმართების შესაბამისად, ადამიანის ღირებულებითი სამყაროს და მისი ყოფიერების პრობლემათიკის შესახებ კითხვის დასმას¹. ამიტომ შეეძლო ეთქვა ენ-

¹სინტერესოა პროფ. ს. დანელიას მოსაზრება, რომელიც ღირებულებითი თვალსაზრისის პირველ ფორმას და ადამიანის ფილოსოფიურ განხილვასაც ხედავს ელეატური მეტაფიზიკის ფუძემდებელ ქსენოფანეს კოლოფონელთან. ს. დანელიას აზრით, ქსენოფანეს ფილოსოფიის ყველაზე არსებითი და მნიშვნელოვანი მომენტია ამ ფილოსოფიის ღირებულებითი ხასიათი. თუ მიღებულია ფიზიკა იყო საკანთა ფიზიკური არსის (არხეს), ანუ მათი ბუნების კვლევა, ელემენტები იკვლევენ საკანთა ლოგიკურ არსს, მათ აზრს. „ რ ა ა რ ი ს ი ს , რ ა ე ა მ ლ ე ე ს ა ზ რ ს ს ა გ ნ ე ბ ს დ ა ქ მ ნ ი ს მ ა თ გ ა ნ ი მ ა ს , რ ა ე ი ს ი ნ ი ნ ა მ დ ე ი ლ ა დ ა რ ი . ა ნ “ (ს. დანელია, ქსენოფანე კოლოფონელის მსოფლმხედველობა, გვ. 6). ელეატელებს მიეწერება გრძნობადი სამყაროს ზეგრძნობადი საზრისის ძიება. ქსენოფანე არის პირველი ფილოსოფოსი, რომელიც ზნეობრივ პრინციპებს აქცევს ყურადღებას. მისთვის ადამიანის ღირებულება ფიზიკურ თვისებებში კი არაა, არამედ გონებრივი. აქ მას შემოაქვს ზეგრძნობიერი ძალა, როგორც მართალი ცხოვრების წყარო. „ეს ცვლილება უდადესი მოვლენაა მთელ ისტორიაში. ეს არის გაჩენა ზნეობისა, რომელიც აზროვნებასთან ერთად იშვა. კარჩაკეტილი პატრიარქალური საზოგადოება ჩვეულებით ცხოვრობდა, მაგრამ ზნეობას, ამ სიტყვის ნამდვილი მნიშვნელობით, ის არ იცნობდა, ვინაიდან იქ, სადაც ადამიანი გათვითცნობიერებული არ არის, ზნეობაც შეუძლებელია“ (იქვე, გვ. 90).

ქსენოფანე იყო პირველი ამ მიმართულებით. მას ჭერ კიდევ არა აქვს ზნეობის ფილოსოფია, რომელიც სათავეს სოკრატესთან იღებს, როგორც იდეალური მნიშვნელობის თეორია და გრძელდება პლატონთან. მაგრამ ქსენოფანე არის პირველი მაცნე ამ მიმართულებათა და მათი წინამორბედი. ქსენოფანეს ფილოსოფია გრძნობაჯამყაროსა და ზნეობას შორის წინააღმდეგობის შეგრძნების შედეგია. ქსენოფანეს-

გელსს, რომ თანამედროვე ფილოსოფიის ყველა ძირითადი მიმართულება უკვე ანტიკურობაში ჩაიპახა. ამრიგად, ფილოსოფიის ისტორიაში არ არსებობს მოძღვრება, რომელსაც ფილოსოფიის ძირითად საკითხთან არ ჰქონდეს საქმე, მაგრამ ერთი გარემოება უნდა გავითვალისწინოთ: ზოგიერთ ფილოსოფოსთან ძირითადი საკითხის ესა თუ ის მხარეა წარმოდგენილი და არის ცდა ძირითადი საკითხის კლასიკური ფორმის გარეშე წარმოდგენისა. ასეთი იყო ნიცშესთან ძირითად საკითხად განხილული ცხოვრების ღირებულების პრობლემა, რომლის პირველ დამას ის ანტიკურ ტრადიციაში ხედავდა. ამ მიმართულების თავისებური გაგრძელებაა ძირითადი საკითხის კამიუსეული ფორმულირება, რომელიც ზემოთ იყო აღნიშნული.

ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის მარქსისტული ფორმულირების ჩამოყალიბების პირველი დღიდანვე მის უარყოფას ცდილობენ პოზიტივიზმის სხვადასხვა ნაკადის წარმომადგენლები. ყოველ შემთხვევაში ძირითადი საკითხის ონტოლოგიურ მხარეს უაზროდ, გადაუწყვეტადად და მეტაფიზიკურად მიიჩნევენ როგორც ნეოპოზიტივისტები, ისე პრაგმატისტები, რასაც თავისი ისტორიული ძიებები აქვს: კანტის სისტემის საფუძველზე შექმნილი ნეოკანტიანური სკოლები ფილოსოფიას გნოსეოლოგიზმის მიმართულებით ავითარებდნენ. ამ ცალმხრივმა გნოსეოლოგიზმმა განაპირობა ონტოლოგიური პრობლემატიკის დევალაცია ნეოპოზიტივიზმსა და პრაგმატიზმში.

ჩერ კიდევ საუკუნის დასაწყისში ჩამოყალიბდა ეს ანტიფილოსოფიური ნეოპოზიტივისტურ-პრაგმატისტული პოზიცია ფილოსოფიის მიმართ. ამის ერთ-ერთი ნიჰიზმა აბელ რეის ნაშრომი „თანამედროვე ფილოსოფია“ (რომელიც ლენინს დაუკონსპექტებია და შენიშვნებიც დაურთავს), მასში მოცემულია ფილოსოფიის პოზიტივისტური უარყოფის, მეცნიერებამდე დაყვანის და მეცნიერებათა უსაზღვრო ბატონობის გამართლების ყველა ძირითადი ნიშანი. რეი პირველ რიგში ყოფიერების საკითხის დაყენებას მოძველებულად აცხადებს. „დავა გარესამყაროს რეალობის შესახებ, იდეალიზმის, სპირიტუალიზმის, მატერიალიზმის, მექანიზმის, დინამიზმის შესახებ სულ უფრო და უფრო მოძველებული და უნაყოფო თამაშის შთაბეჭდილებას ახდენს, თამაშისა, რომელიც უნდა დავეთმოთ კლასიკურ ფილოსოფიას, გავიგებთ რა ამ გა-

თან გრძნობადი არარაობად ცხადდება. ერთადერთი რეალობა ღვთაებაა, რომლის დაშვება შესაძლებლად ზღის ზნეობას. ქსენოფანეს კვლევის ძირითადი საკითხია „ღირებულების ანუ მნიშვნელობის პრობლემა“ (იქვე, გვ. 200), საკითხი იმის შესახებ, „რა არის ღირსეული და კარგი“. მისი მოძღვრება არის პირველი „მეტაფიზიკა, როგორც მოძღვრება ღირებულებათა სისტემაზე“. ქსენოფანედან დაწყებული, პარმენიდეს მეშვეობით ეს მიმართულება პლატონამდის აღწევს. და იდეათა თეორიის სახეს იღებს“ (იქვე, გვ. 203—204).

მოთქმას... გიმნაზიის უფროსი კლასებისათვის განკუთვნილი ფილოსოფიის მნიშვნელობით¹. რეი აღიარებს რომ ეს პრობლემა სამი ათასი წლის მანძილზე იყო კაცობრიობის ყოველი თაობის განხილვის საგანი და მაინც ჩვენ ამ საკითხში „ისევე ისე ცოტათი წავეიწით წინ, როგორც სულ დასაწყისში“. ამ ვითარებიდან გამომავალი, რეის აზრით, იმის გაცნობიერებაშია, რომ შეიცვალოს ჩვენი ღირებულებითი ორიენტაცია. ტრადიციულად ფილოსოფიაზე ორიენტირების ნაცვლად უნდა მოხდეს ორიენტირება მეცნიერებაზე. ეს ნიშნავს, რომ ყოველი ფაქტი მეცნიერულად უნდა აიხსნას: არც ერთი მათგანის შეცნობა არ შეიძლება ობიექტურად, ე. ი. ნამდვილად, სხვაგვარად თუ არა მეცნიერულ დისციპლინათა შემწეობით². ნიშნავს თუ არა ეს იმას, რომ „ფილოსოფია განწირულია!“ ხომ არ გადაიქცა იგი სიტყვად, „რომელსაც დაკარგული აქვს აზრი და შინაარსი?“ ამ კითხვაზე რეი, ფილოსოფიის კლასიკური გაგების აზრით, დადებით პასუხს იძლევა. მაგრამ საერთოდ ფილოსოფიის მიმართ ამის თქმა არ მიაჩნია მართებულად, რადგან ფიქრობს, რომ თანამედროვე ფილოსოფია ტრადიციულისაგან განსხვავებულ ტენდენციას ავლენს. ეს არის მისი ანტიმეტაფიზიკური ხასიათი. ყოველივე ეს გვიჩვენებს არა მარტო იმას, რომ „თანამედროვე ფილოსოფია სულ უფრო უახლოვდება მეცნიერებას და მის სულ უფრო საუკეთესო ნაწილს შეადგენს, არამედ იმასაც, რომ შესაძლებელია მივიღოთ ფილოსოფიის მეცნიერულ კონცეფციამდე; იგი იქნებოდა მხოლოდ მეცნიერების აუცილებელი დამატება. მიატოვებდა რა ინდივიდუალური წარმოსახვის მეტაფიზიკურ პოვნებს, იგი გახდებოდა მეცნიერთა, ისტორიკოსთა და კრიტიკოსთა კოლექტიურ თანამშრომლობად³. რეის აზრით, მეტაფიზიკის დრო წავიდა. მას თანამედროვეობისათვის მხოლოდ ესთეტიკური მნიშვნელობა შეიძლება ჰქონდეს და სავსებით გამართლებულია, რომ მეცნიერებმა ფილოსოფია მეტაფიზიკიდან მეცნიერებისაკენ შეჰოაბრუნეს. რეის აზრით, ღირებულებათა გადაფასება ნიშნავს იმას, რომ თუ აღრე მეცნიერება ცხადდებოდა ფილოსოფიის დამხმარე საშუალებად, ამჟამად ფილოსოფიამ უნდა შეასრულოს მეცნიერების მსახურის როლი. ამ ვითარებაში ფილოსოფიის ტრადიციულ სამყაროს ზოგად კონცეფციას ცვლის მისწრაფება — შეაესონ ან გააშუქონ მეცნიერების ცდა ნაწილობრივი ჰიპოთეზებით. აქედან გამომდინარე, ფილოსოფია უნდა იყოს „ზოგადი სინთეზი ყველა მეცნიერული ცოდნისა, ცდა იმისა, რომ წარმოადგინოს უცნობი ნაცნობის ფუნქციებით, რათა დაეხმაროს მის აღმოჩენას და ხელი შეუწყოს მეცნიერულ სულს მის ნამდვილ ორიენტირე-

¹ ე. ი. ლენინი, ფილოსოფიური რეკულები, თბზ., ტ. 38, გვ. 437.

² იქვე, გვ. 488.

³ იქვე.

ბაში“. ეს ნიშნავს, რომ ფილოსოფიის თეორია მხოლოდ ზოგადობის ხარისხით იქნება განსხვავებული მეცნიერულისაგან და მოიხსნება ფილოსოფიური თვალსაზრისის დაპირისპირებულთა მეცნიერულთან. მაშასადამე, ასკენის რეი, „მეცნიერება არ უნდა განსხვავდეს ფილოსოფიისაგან არც საგნით... არც მეთოდით... არა, მათ შორის სხვაობა მხოლოდ თვალსაზრისშია“. ეს ნიშნავს, რომ ფილოსოფიური თვალსაზრისი უფრო ზოგადია. მაშასადამე, ფილოსოფია როგორც მეცნიერებას დაქვემდებარებული მიზნად ისახავს, მოახდინოს „მეცნიერთა ძალღონის კოორდინაცია და ემსახუროს აღმოჩენებს შთაშავსებელი ჰიპოთეზებით... და შექმნას მეცნიერების პროგრესისთვის აუცილებელი ატმოსფერო“. რეის აზრით, არა მარტო ფილოსოფიის აწმყო ვითარება, არამედ მისი მომავალიც უჩვენებს ფილოსოფიის ამ მიმართულებით განვითარებას. „მე მგონია, რომ ფილოსოფიის მომავალი ძეგს ამ მხარეზე, ვინაიდან ამ მხარეზე იმყოფება კეშმარტება“. რეი თვითონვე აჯამებს თავის თვალსაზრისს ფილოსოფიაზე და აღნიშნავს, „ფილოსოფიური პოზიციისათვის, რომელიც მოხაზული იყო ამ მოკლე ნარკვევების მანძილზე, შეიძლება გვეწოდებინა რაციონალური პოზიტივიზმი, აბსოლუტური პოზიტივიზმი ან სციენტიზმი“¹. აღსანიშნავია, რომ ლენინი თავის შენიშვნებში რეის ამ მოსაზრებებს უარყოფით შეფასებას აძლევს. ჩვენთვის რეის ნაზრევის მნიშვნელობა ის იყო, რომ მისი გზით ვაჩვენეთ საუკუნის დასაწყისში ფილოსოფიაში პოზიტივისტური სციენტიზმის ტენდენციის ბატონობა.

ასეთი იყო ვითარება დასავლეთის ფილოსოფიაში, როდესაც 20-იან წლებში ექსისტენციალიზმმა დაიწყო ჩამოყალიბება. ბუნებრივია. მას თავისი პოზიცია უნდა გამოემუშაებინა როგორც ფილოსოფიური პრობლემატიკისა და მათ შორის ძირითადი საკითხის, ასევე თანამედროვე ფილოსოფიური სისტემის მიმართ. ძირითადი ფილოსოფიური საკითხის მიმართ ექსისტენციალიზმი ახლებური პოზიციაა და ეს ნათლად ჩანს პაიდეგერის ნაზრევში და მაინც განსახილველი საკითხი უამრავ სიძნელეს შეიცავს. ჯერ ერთი, როდესაც ვლადიმერაკობთ ექსისტენციალიზმზე, არ უნდა ვიფიქროთ, რომ იგი როგორც საკითხების დასმით, ისე მათი გადაწყვეტით ერთიანი მოძღვრებაა. მის შიგნით არსებობს მრავალი განშტოება, რომელნიც განსხვავებული განზომილებით განიხილავენ და წყვეტენ ფილოსოფიის პრობლემატიკას. არ არის ექსისტენციის ერთიანი გაგება ექსისტენციალისტებს შორის, მით უმეტეს არ არის ერთიანობა ექსისტენციის, — სამყაროსა და ტრანსცენდენციისადმი მიმართების საკითხში. განსხვავებულად ესმით ტრანსცენდენციის ცნებაც. ამ სიძნელეებს აღრმავებს ის ფაქტი, რომ ექსისტენ-

¹ ვ. ი. ლენინი, ფილოსოფიური რკულები, თბზ., ტ. 38, გვ. 491.

ციალიზმის აღიარებული ფუძემდებელი — ჰაიდეგერი უარს აცხადებს ექსისტენციალიზმზე. იგი უარყოფს მისი ფილოსოფიის ექსისტენციალისტურ ხასიათს და საერთოდ, 30-იანი წლებიდან, ჰაიდეგერის აზროვნებაში ხდება მობრუნება და, როგორც პერმანი აღნიშნავს, ეს მობრუნება ეხება მთელ მის ფილოსოფიას, რაც ქმნის სიძნელეებს ჰაიდეგერის გაგების საკითხში. ამ ვითარებას აღნიშნავს ექსისტენციალიზმის პირველი ისტორიკოსი ფრიც ჰაინემანი. იგი სვამს საკითხს — „არის თუ არა ჰაიდეგერი ორიგინალური მოაზროვნე და გონითი მოძღვარი“. მისი აზრით, ამ კითხვაზე პასუხის გაცემამდე უნდა დაისვას წინარე კითხვა: „არის თუ არა ჰაიდეგერი ექსისტენციალისტი-ფილოსოფოსო? ამ კითხვაზე პასუხის გაცემა არაა ადვილი. გარკვეულ ფარგლებში ჰაიდეგერის, როგორც ექსისტენციალისტ-ფილოსოფოსის, სურათი, — ამბობს ჰაინემანი, — ჩემი ქმნილებაა. ჩემს წიგნში იგი აღნიშნული იყო, როგორც ექსისტენციალისტ-ფილოსოფოსი და განსაკუთრებით, როგორც ექსისტენციალისტ-ონტოლოგი. ამ გზით მე ხელი შევუწყვე ექსისტენციალისტური ფილოსოფიის მიმართულების განვითარებას, რომელიც 1930 წლისთვის ბატონობდა გერმანიაში. მაშინ, როდესაც 1929 წლის მარტში დავოზერის უმაღლესი სკოლის კურსებზე აზროვნებისთვის ღირსსახსოვარ შეხვედრისას კანტისა და მეტაფიზიკის შესახებ კასირერსა და ჰაიდეგერს შორის დისკუსიაში ჰაიდეგერმა პროტესტი განაცხადა არაოფიციალურად ასეთი მიკუთვნების გამო. შემდეგ მან ეს პროტესტი საჯაროდ გაიმეორა, მაგრამ უშედეგოდ. იმდენად დიდია სიტყვებისა და აზრების ძალა, და საერთოდ იმ კონსტრუქციებისა, რომელთაც ჩვენს ჭოხურ ცდაში წესრიგი შეაქვს, რომ ჰაიდეგერის სურათი, როგორც ექსისტენციალისტ-ფილოსოფოსისა, რჩება გაბატონებული. როგორც გერმანიაში, ასევე საფრანგეთში მისი გავლენა ეფუძნება მის ფაქტობრივ თუ წარმოსახვით ექსისტენციალიზმს. ექსისტენციალისტური თუ თანამედროვე ფილოსოფიისადმი მიძღვნილი ყველა წიგნი მას არეგისტრირებს როგორც ექსისტენციალისტ-ფილოსოფოსს, ან ხდის მას მთელი მოძრაობის მეთაურად. რითი ხსნიან ამას?“ ეს სიძნელე ჰაიდეგერის ფილოსოფიის გაგებაში არაა შემთხვევითი, იგი გამოწვეულია მისი პოზიციის შეცვლით, რომელიც „რადიკალურ ხასიათს“ ატარებს. რამდენად საპირისპიროა გვიანდელი ჰაიდეგერის პოზიცია ადრეული ჰაიდეგერის მიმართ, ეს კარგად აქვს ნაჩვენები სიმონ მოზერს შრომაში — „მეტაფიზიკა“. მოზერი უჩვენებს ცვლილებას, რომელიც მოხდა „ყოფიერება და დროის“ გამოხვლიდან „პუმანიზმის შესახებ წერილის“ გამოხვლამდე¹. ჰაიდეგერის პოზიციის ამ ცვლილე-

¹ Fritz Heinemann, *Existenzphilosophie lebendig oder tot?* S. 86-87.

² Simon Moser, *Metaphysik einst und Jetzt*, S. 103-116.

ბის გამო ჰაინემანი შენიშნავს: — „ფილოსოფიის ისტორიაში მე არ ვიცილობ არც ერთ მაგალითს, რომელშიც ავტორს განვითარების გვიანდელ სტადიაში თავისი ძირითადი ნაწარმოები ისე ახლებურად განუმარტოს, რომ ეს ახლებური ინტერპრეტაცია ეწინააღმდეგებოდეს არა მხოლოდ ყველა ადრეულ ახსნას, არამედ, ორიგინალის სავსებით ცხად საზრისსაც. ზუსტად ეს ხდება აქ“¹. ჰაინემანი აღარებს ძველი და ახალი თვალსაზრისის ძირითად პუნქტებს და ამის საფუძველზე განასხვავებს ჰაიდეგერის ნააზრევის განვითარებაში სამ პერიოდს — ექსისტენციალურს, ონტოლოგიურს და ეკ-სისტენციალისტიურს. ამის შემდეგ ის სვამს კითხვას ჰაიდეგერის ვინაობის შესახებ და აღნიშნავს, რომ წინა პლანის ჰაიდეგერი მუნყოფიერების ონტოლოგი და ინტერპრეტატორია, უკანა პლანის ჰაიდეგერი კი სუფთა ონტოლოგია, რომელიც აახლებს კითხვას ყოფიერების საზრისის შესახებ. ჰაინემანის აზრით, წინა ფასადი შეღებილია გაკვეთილი და ნათელი ფერით, მაშინ როდესაც უკანა ფასადი რჩება უფორმო და ბუნდოვანი².

ჰაინემანის აზრით, ჰაიდეგერი — ექსისტენციალისტი და ონტოლოგი — სინთეზირდება ეკ-სისტენციალისტში. ჰაიდეგერის ნააზრევის ორ ძირითად პერიოდს უფრო ლაკონიურად ახსიათებს ჰერმანი. იგი აღნიშნავს, რომ ჰაიდეგერის განვითარებაში ადრეული პერიოდი არის ექსისტენციალ-ტრანსცენდენტალური, ხოლო გვიანდელი — ალეთოლოგიურ-კოსმოლოგიურ-ეკ-სისტენციალური. პირველში ჰაიდეგერი ეძებს მუნყოფიერების ყოფიერებას, მეორეში — ყოფიერების კეშმარიტობას³.

საერთოდ, ყოველი მოაზროვნის ნააზრევი განიცდის ცვალებადობა-განვითარებას, თუნდაც იმის გამო, რომ აზროვნების პროცესში ადამიანი თავიდანვე ვერ პოულობს თავის თავს, როგორც გაკვეთილი მიმართულების მოაზროვნეს — იგი იწყებს რომელიმე მოაზროვნიდან აღებული წანამძღვრით და ამ გზით მიდის საკუთარ ნააზრევამდე. შეგვიძლია გავიხსენოთ მარქსის ნააზრევის ევოლუცია — მარქსი ჰეგელიანელი, ფოიერბახიანელი და ბოლოს, საკუთრივ მარქსი. ეს მთლიანად და სავსებით ეხება ექსისტენციალისტებსაც. ამ მომენტს მართებულად აღნიშნავს მიულერ შვეფე: „არავინ იწყებს თავისი თავით—ეს ეხება იმათაც, ვინც აზროვნებს. მართლაც სწორედ აზროვნებით მიდის ადამიანი უმრავლეს შემთხვევაში თავის მესთან, როცა ის სხვათა აზროვნებიდან ძალუმაღ ამოდის. ვინც ჩვენი დღეების აზროვნებითაა დაკა-

¹ F. Hainemann, Existenzphilosophie, ..S. 91.

² იქვე, 83-90.

³ Friedrich Wilhelm von Hermann, Die Selbstinterpretation Martin Heideggers, S. 260—2, 264.

ვებულო, მუდამ ხედება აზროვნებაში მემკვიდრეობითობის შედეგებს. იასპერსმა და ჰაიდეგერმა, სარტრმა და მარსელმა თავიანთი თავიდან კი არ დაიწყეს, როდესაც ისინი ექსისტენციაზრებდნენ, არამედ თავიანთი აზროვნების საშუალებად და ძრავად აიღეს კირკეგორის ექსისტენცია¹.

ამრიგად, ჰაიდეგერის ნააზრევში არა მარტო ის უნდა განვასხვავოთ. რაც გვიანდელ ჰაიდეგერს ახასიათებს ადრინდელისაგან განსხვავებით. არამედ ისიც, რაც ადრინდელ ჰაიდეგერთან ფილოსოფიის წინაგანვითარების პერიოდიდან არის აღებული და რაც მის ფილოსოფიაში მემკვიდრეობის შედეგია. ყოველ შემთხვევაში, ის აზრი, რომ ჰაიდეგერის ნააზრევში არსებობს ორი პერიოდი, მკვლევარებში დავას არ იწვევს. ამავე დროს, შეუძლებელია ადრეული პერიოდი განვიხილოთ როგორც განვლილი და კვლევა მხოლოდ გვიანდელზე შეჩერდეს, გვიანდელი პერიოდი ხომ ადრეულის თავისებური გაგრძელებაა, მის მემკვიდრეობას ემყარება და, ამავე დროს, განსხვავებულ განზომილებას აქვს. თანამედროვე ფილოსოფიის ერთ-ერთი ცნობილი ისტორიკოსი ბოლნოვი აღნიშნავს, რომ ექსისტენციალიზმის განვითარება უფრო კარგად ჩანს 60-იან წლებში, ვიდრე 40-იანში, როდესაც პირველად იქნა საკითხი დაყენებული გერმანულ ექსისტენციალიზმში განვითარების საფეხურების შესახებ. 60-იან წლებში ამისთვის უფრო მეტი მასალა არსებობს. მათ რიცხვს „ეკუთვნის ჰაიდეგერისა და იასპერსის არა მხოლოდ გვიანდელი შრომები, რომელნიც საშუალებას გვაძლევს ორივე მოაზროვნესთან მათი შეხედულებების არა მარტო არაარსებითი ცვლილებანი და წინსვლა შევიშვენიოთ... არამედ ასევე კარგად დამოუკიდებელი და ახალი წანამძღარი, რომელმაც გამოხატულება პოვა ჰანს ლიფსთან, რომელმაც მაშინ მიუყენა ექსისტენციალისტურ ფილოსოფიას „მეორე ფაზის“ ცნება. ასე აღმოცენდა ექსისტენციალისტური ფილოსოფიის ისტორიის ახალი ამოცანა, რომელიც ექსისტენციალიზმის განსხვავებულ ფორმებს მის დროულ და საგნობრივ კავშირებში შედარებით ფორმაში წარმოადგენს... იგი, თავის მხრივ, იქნება ისეთ სისტემატურ კავშირში წედომა, რომელიც ზედმეტად არ გახდის ექსისტენციალისტური ფილოსოფიის განვითარების პირველ სტადიას (იასპერსისა და ჰაიდეგერის მაშინდელ შრომებში) წინამდებარე სახით ისე, როგორც იგი აქ არის ნაცადი. პირიქით, ის რჩება ფაქტობრივ აუცილებლობად, რადგან აქ მის პირველ ფორმაში და ამავე დროს, ყველაზე წმინდა სახით არის განხორციელებული. მასშია ის საფუძვლები ჩაყრილი, რომელზეც აიგო მთელი შემდგომი განვითარება და ყველა შემდგომ

¹ Hans-Rudolf Müller Schwefe, *Existenzphilosophie*, S. 9.

გარდაქმნასთან მიმართებაში რჩება¹. ჰაიდეგერთან განსხვავება არსებობს არა მარტო ადრეულ შრომებსა და გვიანდელს შორის (გვიანდელი შრომებიდან განსაკუთრებით აღსანიშნავია „წერილი ჰუმანიზმის შესახებ“, „პლატონის მოძღვრება ჰემარიტიზმზე“, „მეტაფიზიკის შესავალი“ და სხვ.), არამედ გამოქვეყნებულსა და გამოუქვეყნებელს შორისაც. როგორც ამაზე მოუთხოვს ჰერმანი². ზოგჯერ ერთი და იგივე შრომაც კი, თუ მისი ნაწილები სხვადასხვა დროსაა დაწერილი, განსხვავებულად წყვეტს საკითხებს. მხედველობაში გვაქვს ჰაიდეგერის „რა არის მეტაფიზიკა?“ (1928). მასში განვითარებული იდეები განსხვავებულადაა ინტერპრეტირებული ამ შრომისათვის 1943 წელს დაწერილ ბოლოსიტყვაობასა და 1949 წელს დაწერილ შესავალ წერილში. ჰაიდეგერმა მისი მსოფლმხედველობის ეს ცვლილება აღნიშნა, როგორც რადიკალური ბასიათის მოვლენა, რომელსაც შემობრუნება უწოდა. მკვლევრის წინაშე ისმის საკითხი არა მარტო ამ შემობრუნების ძირითადი პუნქტების შესახებ, არამედ იმის თაობაზეც, ეს შემობრუნება თავიდანვე იყო დაგეგმილი, თუ იგი აუცილებელი გახდა საკითხების გააზრების პროცესში. როგორც ჰერმანი აღნიშნავს, „ჩვენ ვდგავართ საკითხის წინაშე, იყო თუ არა საერთოდ „შემობრუნება“, „ყოფიერება და დროის“ კომპოზიციაში დაგეგმილი და რა სახით უნდა ყოფილიყო იგი განხორციელებული“³. ჰერმანის აზრით, ეს არ ყოფილა წინასწარ დაგეგმილი, იგი აზროვნების განვითარების შედეგი იყო. როგორც არ უნდა იყოს საკითხის გადაწყვეტა, ცხადია, „შემობრუნება“ ქმნის გარკვეულ დაბრკოლებებს მკვლევართათვის, რომლებმაც მიზნად დაისახეს როგორც ჰაიდეგერის ნააზრების საერთო დახასიათება, ისე მასთან ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის გაგება, რადგან ეს „შემობრუნება“ ეხებოდა როგორც მთლიან ნააზრებს, ისე ფილოსოფიის ძირითად საკითხსაც.

ჰაიდეგერის ნააზრებში გარკვევა და ძირითადი ფილოსოფიური საკითხის ჰაიდეგერისეული ფორმულირების გაშიფვრა ძნელდება იმიტომაც, რომ ის თვითნებურად ექცევა ენობრივ ნორმებს, ქმნის ახალ სიტყვებს, ზოგჯერ გრამატიკისა და ლოგიკის მოთხოვნათა გაუთვალისწინებლად. უფრო მეტად მიმართავს სიტყვის ეტიმოლოგიურ მნიშვნელობას და ნაკლებად უწევს ანგარიშს თანამედროვე მნიშვნელობას. განსაკუთრებით მწვავედ დგება ეს საკითხი ტრადიციულ მეტაფიზიკასთან დაპირისპირებაში, რომელსაც ის ბრალად სდებს ყოფიერების პრობლემის დავიწყებას და ყოფიერის სფეროში დარჩენას.

¹ Bollnow O. F. Existenzphilosophie. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1969, S. 7—8.

² Hermann. Selbstinterpretation.... S 286, 287.

³ იქვე. S. 264.

აქ ძირითადი მნიშვნელობა ენიჭება ყოფიერსა და ყოფიერებას შორის განსხვავებას. მაგრამ, როგორც ჰაინემანი აღნიშნავს, განსხვავება ყოფიერსა და ყოფიერებას შორის გერმანულ ენაში შეიძლება შემთხვევითი იყოს, რადგან „ინგლისურ ენაში ის საერთოდ არაა, ფრანგულ ენაზე კი მხოლოდ ნაძალადევად ითარგმნება“¹. საერთოდ, სწორად აღნიშნავენ, რომ ჰაიდეგერი არის „მეამბოხე თანამედროვე ფილოსოფოსებს შორის“. ის „აჯანყებულია ტრადიციული მეტაფიზიკის წინააღმდეგ“. იგი არის „პეროიკული სიჭიუტით“ ავსებული, რომელიც აზროვნებს და წერს „ტრადიციული ტერმინოლოგიის, გრამატიკის, მეტაფიზიკის, ლოგიკის და ეთიკის საწინააღმდეგოდ. ამასთან, გრამატიკული ენის გამოყენების მაგიერ შემოაქვს ქარგონი“². ყოველივე ამის გამო ჰაიდეგერის ნააზრევი რადიკალურად განსხვავებულ შეფასებებს იმსახურებს. ზოგიერთი მის ნააზრევს უაზრობად, აბსურდად მიიჩნევს, ასეთია ჰაიდეგერის ნეოპოზიტივისტური კრიტიკა რასელის, კარნაპისა და სხვათა მიხედვით.

თანამედროვე ფილოსოფოსთა უმრავლესობა ჰაიდეგერის ნააზრევს მაღალ შეფასებას აძლევს. ჰაიდეგერს აცხადებენ მოაზროვნედ, რომლის „ფილოსოფია ახალ ეპოქას ქმნის ევროპული აზროვნების ისტორიაში“ (შმიდტი). ჰაინემანის თვალსაზრისით, ის არის ეპოქის გონითი მოძღვარი, რომელსაც აქვს სურვილი, იყოს „ჩვენი დროის არისტოტელე“. ფიქრობენ, რომ გერმანიაში და საფრანგეთში ფართოდ გავრცელებული ექსისტენციალისტური ფილოსოფია, ხელოვნება და ლიტერატურა სათავეს ჰაიდეგერიდან იღებს (ბოლნოვი). ზოგიერთი აღიარებს ჰაიდეგერის ნააზრევის წინააღმდეგობრივ ხასიათს, რომელსაც გენიალობასთან ერთად ბანალობაც ახლავს: „ჰაიდეგერის აზროვნება არის დრამა, მაგრამ, ამავე დროს, უფსკრულისებური... ის არის თანმიმდევრული, ნათელიც, ამავე დროს, ბნელეთი, ის არის მამაცი და წინ მიაბიჯებს. ამის გამო მუქარისა და საფრთხის ქვეშაა, ის არის გენიალური და თვითნებური, ნებელობითი და ზოგჯერ, ბანალურიც“³. ყოველივე ეს ნიშნავს, რომ ჰაიდეგერის ნააზრევის კვლევა მრავალ სირთულეს ხვდება, მაგრამ ეს არაა საბაბი მისი ნააზრევის ანალიზზე უარის თქმისათვის. ყოველი მსოფლმხედველობა თავისებური შიფრაა, რომლის უტყუარი გასაღები უკეთეს შემთხვევაში მხოლოდ ავტორს შეიძლება ჰქონდეს, უარეს შემთხვევაში ისიც არაა გამორიცხული, რომ ავტორმაც ვერ გაშიფროს. ყოველ შემთხვევაში, ერთი რამ უდავოა, ჰაიდეგერის ნააზრევის გაშიფვრისა და ანალიზის მრავალი ცდა არსებობს და

¹ Heine mann. Existenzphilosophie... S. 104.

² იქვე, გვ. 106.

³ Müller Schwefe, Existenzphilosophie... S. 54.

ყოველი მათგანი შეიძლება გამოვიყენოთ მისი კრიტიკული განხილვისათვის. საინტერესოა ის გარემოებაც, რომ ჰაიდეგერის ნააზრევს ზოგჯერ მარქსის თეორიას უახლოებენ. ყოველ შემთხვევაში ფიქრობენ, რომ ჰაიდეგერისა და მარქსის პრობლემატიკა ერთ განზომილებაშია (ჰაინემანი). მიუღწევე ამტკიცებს, რომ მარქსმა და ნიცშემ მე-19 საუკუნეში გააკეთეს ნახტომი ექსისტენცში. ეს იყო პირველი თაობა, რომელმაც ექსისტენცია აღმოაჩინა და აზრობრივად გამოთქვა. მე-20 საუკუნეში შემდეგმა თაობამ ამ მემკვიდრეობას სახე შეუცვალა, კრიტიკულად გადაამუშავა, მაგრამ მაინც ექსისტენციის სფეროში დარჩა. ესენი არიან ჰაიდეგერი და იასპერსი. მათთვის მარქსი და ნიცშე მამები იყვნენ ისე, როგორც ჰაიდეგერი და იასპერსი მამები იქნებიან იმათთვის, ვინც ახლა იწყებს¹. ამ ავტორის მტკიცებით, მარქსის საყვედური იდეალიზმისადმი, რომ ის მხოლოდ სამყაროს ახსნას იძლეოდა, მაგრამ არ ესწრაფოდა მის გარდაქმნას, ჰაიდეგერზე არ ვრცელდება. ჰაიდეგერმა განახორციელა მარქსის მოთხოვნა, რადგან მის პოზიციაში გაერთიანებულია ინტერპრეტაცია და მოქმედება². ამ მტკიცებებზე პასუხის გაცემისათვის აუცილებელია მარქსისა და ჰაიდეგერის ნააზრევის შედარებითი ანალიზი და მათი არსებითი განსხვავების ჩვენება. ამავდროს, ჰაიდეგერის პოზიცია აქ განხილული იქნება მხოლოდ ერთი მიმართულებით, სახელდობრ, ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის ფორმულირების და მისი გაგების აზრით, ამ ერთ ასპექტშიც გამოჩნდება მარქსისა და ჰაიდეგერის ნააზრევთა წინააღმდეგობა.

ფილოსოფიის ძირითად საკითხში ჰაიდეგერის პოზიცია პირველ რიგში უნდა განვიხილოთ ტრადიციულ ფილოსოფიასთან მიმართებაში, რათა ვაჩვენოთ ჰაიდეგერის დამოკიდებულება ისტორიულ მემკვიდრეობასთან, მისი ადგილი ფილოსოფიის ისტორიულ განვითარებაში, შემდეგ კი, შეიძლება გაკეთდეს შედარებითი ანალიზი საკითხის მარქსისტულ დასმასთან. ორივე ეს მომენტი მნიშვნელოვანია, რამდენადაც, ერთი მხრივ, ჰაიდეგერს აქვს პრეტენზია, რომ ის ფილოსოფიის ძირითად საკითხს სვამს სავსებით ახლებურად და, საერთოდ, ახდენს ტრადიციული მეტაფიზიკის დაძლევას და მეორე მხრივ, იმდენად, რამდენადაც ცდილობენ მარქსისა და ჰაიდეგერის დაახლოებას.

ჰაიდეგერის ნააზრევში განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება საკითხის დასმას. იგი ცდილობს საკითხის სწორად დაყენების ფორმულა შეიმუშაოს, რადგან ფიქრობს, რომ ეს არის ერთადერთი გზა საკითხის გადასაჭრელად. „პირველი, რასაც შევეცდებით, არის საკითხის

¹ Müller Schwefe, Existenzphilosophie... S. 9—10.

² იქვე, 33. 58.

ნათლად გამართულ გზაზე მიყვანა¹. რას ნიშნავს ეს დებულება? ჰაიდეგერისთვის „კითხვა არის გზა“, რომელითაც უნდა ვიაროთ. მისი საწყისი ანტიკურობაშია და მიემართება ჩვენი გავლით მომავლისაკენ. მთავარია ამ გზაზე ყოფნა. ამ გზას შედგომა და კითხვის სფეროში ყოფნა შესაძლებელი ხდება გაკვირვებით. გაკვირვება, რომელსაც არისტოტელეს მიიჩნევდა ფილოსოფოსობის ამოსავლად. არაა მხოლოდ სტიმული ამ გზაზე დგომისათვის, იგი ყოველთვის თან ახლავს აზროვნებას: „გაკვირვება არის არხე, იგი განაგებს ფილოსოფიის ყოველ ნაბიჯს“. გაკვირვება არის ის, რაც გვაიძულებს, შევჩერდეთ და უკან დავიხიოთ ყოფიერების წინაშე, ჩაეხედოთ მასში, ის არის კითხვის დასმის მასტიმულირებელი და მუდმივად განმსაზღვრელი. იგი სუბიექტის უბრალო ფსიქიკური ვითარება კი არაა, არამედ მანძილის დაქვერება იმის მიმართ, რაც მას იწვევს და, ამავე დროს, მისით განისაზღვრება. „გაკვირვება არის დისპოზიცია, რომელშიც და რომლისთვისაც ყოფიერის ყოფიერება ახსნება“². ჰაიდეგერის აზრით, გაკვირვებით აღწევდნენ ბერძნები ყოფიერის ყოფიერებასთან შესაბამისობას. გაკვირვების ვითარება წარმოშობს კითხვას, მაგრამ არა ყოველგვარი, არამედ მხოლოდ ფილოსოფიური კითხვაა მათი ინტენციური ყოფიერის ყოფიერების გზაზე, და ისიც მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როდესაც კითხვა სწორადაა დასმული.

გაკვირვებისა და კითხვის მნიშვნელობა შემეცნების პროცესში, თანამედროვე ფილოსოფიის წარმომადგენლებთან მრავალმხრივ არის განხილული. ავიღოთ თუნდაც ავენარიუსის მოძღვრება შემეცნებაზე: შემეცნება, მისი აზრით, იწყება წონასწორობის დარღვევით, როდესაც არაჩვეულებრივი იჭრება ჩვეულებრივ სიტუაციაში, რაც იწვევს გაკვირვებას და კითხვას — „რა არის ეს?“ ავენარიუსის მტკიცებით, კითხვაზე ყოველგვარი პასუხი, რომელიც აღადგენს დარღვეულ წონასწორობას, არის შემეცნება. ეს ხდება არაჩვეულებრივის ჩვეულებრივზე უცნობის ნაცნობზე დაყვანით.

ჰაიდეგერი სხვა მიმართულებით ავითარებს კვლევას. არა ყოველგვარი, არამედ მხოლოდ ნათლად და სწორად დასმული კითხვაა აუცილებელი, „რათა ფილოსოფიაზე ყოველგვარ და შემთხვევით წარმოდგენებში არ მოშობინეთ“. ჰაიდეგერს არ იტაცებს საკითხის ისტორია. მისთვის ძირითადია კითხვის დასმის არა ისტორიული ფორმა, არამედ ის გზა-დარბაზი, რომელიც გაგვარკვევს პრობლემის თანამედროვე ვითარებაში.

მაშინაც, როდესაც ხაზს უსვამს კითხვის ისტორიულობას, მისთვის

¹ ჰაიდეგერი, რა არის ეს—ფილოსოფია?, მიმოხილველი, 1972, № 6—9, გვ. 433.

² იქვე. გვ. 444.

ეს ისტორიულობა კი არაა კვლევის მიზანი, არამედ მხოლოდ საშუალებაა კითხვაზე პასუხის გასაცემად. ფილოსოფიის საკითხი პლატონმა და არისტოტელემ დააყენეს, ჰაიდეგერი თავის მიზნად აცხადებს ამ ისტორიული კითხვის მოძრაობაში მოყვანას, არა იმისთვის, რომ გასაგები გახდეს, როგორ იყო მაშინ, არამედ იმისთვის, რომ გადავწყვიტოთ, როგორ არის იგი დღეს პოზიტიურად¹. ჰაიდეგერის აზრით, კითხვა ამოუწურავია. იგი, როგორც არხე, მუდამ ახლავს ფილოსოფოსობას, იმდენად, რომ „ფილოსოფია არის კითხვა, რომელიც თავის თავსაც საკითხად აყენებს და ამით მუდამ წრეში ტრიალებს“². ისტორიულად დასმულ ფილოსოფიურ კითხვათა ინტერპრეტაცია და კვლავ მათ სფეროში დაბრუნება არის ნახტომი, რომლისთვისაც აუცილებელია საწყისი პოზიციის სისწორე. „ნახტომის გაკეთება შეუძლია მხოლოდ იმას, ვინც სწორ სტარტს იღებს. ამ სტარტზე გადაწყდება ყველაფერი, რადგან იგი ნიშნავს, რომ ჩვენ კითხვას ნამდვილად ვსვამთ და ამით პირველად ვქმნით ხედვით პორიზონტს“³ (Blickbahn).

ის, რაც ქმნის ფილოსოფიის ხედვის პორიზონტს და განსაზღვრავს მას, გარდუვალად განსაზღვრავს ფილოსოფოსობასაც და ჰაიდეგერს ასეთად ესახება ფილოსოფიური კითხვა. ჰაიდეგერი თავისებურად აკავშირებს სწავლელობაზე სოკრატეს ცნობილ თეზისს ჰერაკლიტეს დებულებასთან — რომ ბევრის ცოდნა არაა მეცნობრება, თუ ადამიანი არაა მაძიებელი და ამტკიცებს რომ მრავალი ცნობის ქონება მხოლოდ დაბნეულობის წყარო შეიძლება იყოს, საკუთრივ ცოდნას კი არ იძლევა, რადგან ნამდვილი ცოდნა ნიშნავს დასწავლის შესაძლებლობას. ჰაიდეგერი ილაშქრებს ყოველდღიური განსჯის წინააღმდეგ, რომელიც ცოდნას იმას მიაწერს, ვინც არ საჭიროებს სწავლას, რადგან სწავლულად თვლის თავის თავს. „მეცოდნე არის მხოლოდ ის, ვისაც ესმის, რომ ის მუდამ უნდა სწავლობდეს და ვინც ამის საფუძველზე ასკვნის, რომ ის მუდამ შეიძლება სწავლობდეს... დასწავლის შესაძლებლობა კი გულისხმობს კითხვის დასმის შესაძლებლობას... კითხვა არის ზემოთ განმარტებული ცოდნის ნებელობა“⁴. ჰაიდეგერი ითვალისწინებს კითხვის დასმას და მასზე პასუხთან დაკავშირებულ სიძნელეებს, მაგრამ ამას თვლის საქმისათვის სასარგებლოდ, რადგან სიძნელეები ხელს უწყობს კითხვის დაზუსტებასა და ჩამოყალიბებას — ეს კი არის გზა პასუხისაკენ, რომელშიც დაფარული საკითხავი ღია ხდება და განცხადდება.

¹ M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, Tübingen, 1962, S. 38.

² იქვე, გვ. 37.

³ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, 1968, S. 134.

⁴ იქვე, გვ. 17.

დაბრკოლებანი კითხვას აზუსტებენ და ამით აახლოებენ პასუხსაც, რადგან „ყოველი სწორი კითხვა არის ხიდი პასუხისაკენ. არსებითი პასუხები კითხვის მხოლოდ უკანასკნელი ნაბიჯებია, მაგრამ ეს უკანასკნელი ნაბიჯები განუხორციელებელი რჩება პირველი და უახლესი ნაბიჯების გარეშე. არსებითი პასუხი არის პასუხის გაცემის საწყისი. მასში კითხვა უფრო პირველად წამოიჭრება, ამიტომ ზუსტი კითხვა არ იხსნება ნაპოვნი პასუხით“¹. ამრიგად, სწორი ფორმით დასმული ფილოსოფიური კითხვა ამოუწურავია, ასე რომ, მასზე არც ერთი პასუხი არ არის საბოლოო და კითხვის მომხსნელი. ყოველი საფუძვლიანი პასუხი კითხვასთან მიახლოებაა. თვით კითხვა „არის ერთადერთი ზუსტი და სწორი წესი ჩვენი მუნყოფიერების უმაღლესი რანგის პრობლემურობისა“. კითხვა ისაა, რაც ჩვენთან ყველაზე ახლოსაა და ამიტომაც ყველაზე გვიან ეწვდებით მას. მაშინაც, როდესაც იგი ნაპოვნი, უხერხულობის განცდას იწვევს. ამის საბუთია მთელი ისტორიული ფილოსოფოსობა. აღნიშნული მიუთითებს შემეცნების პროცესში კითხვის მნიშვნელობის განუსაზღვრელობაზე, იმაზე, რომ შემეცნება ზოგიერთ დედა კითხვათა უსასრულო რიგში, არა მარტო კითხვათა სიმრავლის, არამედ ყოველი კითხვის უსასრულო მეტამორფოზისა და პასუხთა ვარიანტების გამო. მაგრამ, კითხვას არც საერთოდ, და არც, მით უმეტეს, ფილოსოფიაში არა აქვს ერთნაირი მნიშვნელობა და ღირებულება. არის კითხვა, რომელიც განსაზღვრელია ფილოსოფოსობის ამა თუ იმ მომენტისათვის, ეხება ერთ რომელიმე ასპექტს და არის კითხვა, რომელიც განსაზღვრავს ფილოსოფოსობას საკუთრივ მის მთლიანობასა და არსებობაში. ასეთი კითხვა გამოიყოფა სხვებისაგან, როგორც ძირითადი ფილოსოფიური კითხვა. იმისათვის, რომ ჰაიდეგერთან სწორედ ამ ძირითადი კითხვის ანალიზი მოვახდინოთ, პირველ ყოვლისა, საჭიროა განისაზღვროს ფილოსოფიის ძირითადი კითხვის მნიშვნელობა ჰაიდეგერთან, შემდეგ კი დადგინდეს, რატომ გამოყოფს იგი ფილოსოფიის კითხვათა სიმრავლეში კითხვას, რომელსაც მიაწერს ძირითადობას, ეს ორი ასპექტი განსხვავებულია, პირველში ძირითადი კითხვა აღებულია როგორც გამოსავალი ვითარება და ზღვება მისი მნიშვნელობის ანალიზი, მეორეში ზღვება კითხვათა სიმრავლეში ძირითადის შერჩევა და იმისი დასაბუთება, რატომაა რომელიმე მათგანი ძირითადი. განვიხილოთ ეს ორი ასპექტი: ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის მნიშვნელობა აიხსნება იმ ადგილითა და როლით, რომელიც მას უკავია ფილოსოფიაში. ჰაიდეგერის აზრით, ფილოსოფიას (მეტაფიზიკას) მთლიანად მოიცავს ეს კითხვა. რადგან იგი ძირითადია, „მო-

¹ Heidegger M. Was ist Metaphysik? Frankfurt am Main, 1965. S. 44.

იცავს მეტაფიზიკის პრობლემატიკის მთელს“ და „თითონაა ეს მთელი“. ჰაიდეგერი შრომას — „რა არის მეტაფიზიკა?“ — ამოცანად უსახავს გაანალიზოს მეტაფიზიკის ძირითადი კითხვა — ეს ნიშნავს, რომ ჰაიდეგერისთვის მეტაფიზიკის გარკვევის გზაა მეტაფიზიკის ძირითადი კითხვა. იგი წერს, ამ შრომის სათაური წარმოშობს მოლოდინს. რომ მსჯელობა იქნება იმაზე, თუ რა არის მეტაფიზიკა, მაგრამ ამაზე „ჩვენ უარი ვთქვით“, მის ნაცვლად აფხსენით გარკვეული მეტაფიზიკური კითხვა, რითაც „გადავდით მეტაფიზიკაში და მისი სწორი წარმოდგენის შესაძლებლობა შეექმენით“¹. ჰაიდეგერის აზრით, მეტაფიზიკა, ყოველ შემთხვევაში მის საფუძვლებში, და მისი ძირითადი კითხვა ერთი განზომილების მოვლენებია, რადგან ფუნდამენტურ ონტოლოგიაში მეტაფიზიკის ძირითადი კითხვა არის საკითხი მეტაფიზიკის საფუძვლებიდან და ხორციელდება როგორც ამ საფუძვლების შესახებ კითხვა². ჰაიდეგერის სხვა შრომებიც — „მეტაფიზიკის შესავალი“, „ნიეთის საკითხისათვის“ — არსებითად მეტაფიზიკის ძირითადი საკითხის შემუშავებას ისახავს მიზნად, არა მარტო ესენი, არამედ ჰაიდეგერის ძირითადი ნაშრომიც — „ყოფიერება და ღრო“ — ავტორის აღიარებით, ფაქტობრივად ძირითადი საკითხის შემუშავებაა. აღნიშნული შრომის წინასიტყვაობაში ჰაიდეგერი წერს: „ამ ნაწარმოების მიზანია „ყოფიერების“ საზრისზე საკითხის კონკრეტული დამუშავება“³. ამავე აზრს იმეორებს შრომაში — „რა არის მეტაფიზიკა?“ „აზროვნების დაყენება გზაზე, რითაც ის ყოფიერების ქვეშარიტებასთან მიმართებაში აღწევს ადამიანის არსებას, აზროვნებისათვის იმ ხაზის პოვნა, რომლითაც ის ყოფიერებას თვით მის ქვეშარიტებაში გაიზარებდა — ამაშია „ყოფიერება და ღროში“ ნაცადი გზა“⁴ და ეს არის ძირითადი საკითხი. მის მნიშვნელობას განსაზღვრავს ის გარემოება, რომ ევროპული გონი კრიზისულ სიტუაციაშია, რომელშიც მისი ფარული საფუძველი არის სწორედ ძირითადი საკითხი: „ძირითადი საკითხი ხდება ევროპის გონითი ისტორიის ჰედერი, რადგან მასშია ჩვენი ისტორიული მუწყოფიერების დაფარული საფუძველი“⁵. ამ კითხვის გარეშე ევროპა გულგრილობაში უნდა ჩაიძიროს. ჰაიდეგერის აზრით, სწორედ ეს კითხვა მიგვანიშნებს ევროპის გაცრეცილი რეალობის უკანასკნელ ამოსუნთქვაზე⁶. ევროპის გონითი დაცემულობა, რო-

¹ Heidegger M. Was ist Metaphysik? Frankfurt am Main, 1965, S. 24.

² იქვე, გვ. 22.

³ M. Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen, 1967, S. 1.

⁴ M. Heidegger, Was ist Metaphysik? S. 18.

⁵ M. Heidegger, Einführung in die Metaphysik, Tübingen, 1966, S. 71.

⁶ იქვე, გვ. 65.

შელიც მისი კრიზისის ნიშანია, ჰაიდეგერის აზრით, შეიძლება გაირკვეს მხოლოდ ამ კრიზისის ნიშნების ჩვენებით, ეს კი მოხდება ჩვენი მუნყოფიერების გააზრებით. ამის გარეშე ევროპა დაქარგავდა საკუთარ ყოფიერებას. ამ გააზრების გზა კი ძირითადი საკითხია. მაშასადამე, ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი მოიცავს თითონ კითხვის დამსშელსაც და ახსნის მის ყოფიერებისეულ ვითარებას.

ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის შინაარსობრივ განხილვამდე, აუცილებელია თითონ გამოთქმის — „ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი“ — სტრუქტურა განვიხილოთ. ეს აუცილებლობა იმის შედეგია, რომ ჰაიდეგერი მრავალ გამოთქმას იყენებს: „ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი“, „მეტაფიზიკის ძირითადი საკითხი“, „ონტოლოგიის ძირითადი საკითხი“, „ფუნდამენტური ონტოლოგიის ძირითადი საკითხი“. კითხვა ისმის: აქ სხვადასხვა რამეზეა მსჯელობა, თუ „ფილოსოფიას“, „ონტოლოგიას“, „ფუნდამენტურ ონტოლოგიას“ და „მეტაფიზიკას“ ერთი მნიშვნელობა აქვს.

ეს საკითხი შეიძლება ორი გზით გაირკვეს: 1. შეიძლება ავიღოთ ფილოსოფიის, მეტაფიზიკის, ონტოლოგიის, ფუნდამენტური ონტოლოგიის განსაზღვრებანი და შევადაროთ ერთმანეთს, 2. შეიძლება ავიღოთ ფილოსოფიის, მეტაფიზიკის, ონტოლოგიის და ფუნდამენტური ონტოლოგიის ძირითად საკითხთა ფორმულირებანი და გავანალიზოთ მათი შინაარსი. არსებითად ეს ორი საკითხი კი არაა, არამედ ერთი საკითხისადმი მიდგომის ორი ფორმა, რადგან ფილოსოფიის განსაზღვრებაში ფიგურირებს მისი ძირითადი საკითხი, გარდა ამისა, ძირითად საკითხში ჩანს ფილოსოფიის არსება, რომელიც ფილოსოფიის განსაზღვრებაში პოულობს ასახვას. თუ ორივე გზამ ერთი და იგივე შედეგი მოგვცა, ამით გაიზრდება საკითხის გადაჭრის სარწმუნოება.

ჰაიდეგერის აზრით, პასუხი კითხვაზე — რა არის ფილოსოფია? — შეიძლება მრავალი განზომილებით იყოს ნაძებნი. პირველ რიგში შეიძლება შევხარდეთ ისტორიას და ავიღოთ მაგალითად არისტოტელეს განსაზღვრება, რომ ფილოსოფია არის მოძღვრება არსისა და აზრის პირველი საფუძვლების შესახებ, მაგრამ საკითხის ისტორიულ განასერში ფანხილვა ჰაიდეგერს არ მიაჩნია კითხვაზე პასუხის მისაღებ ნამდვილ გზად. ისტორიული გზით „მოვიპოვებთ მრავალგვაროვან, საფუძვლიან და სასარგებლო ცნობებსაც კი იმის შესახებ, თუ როგორ წარმოიდგინებოდა ფილოსოფია მისი ისტორიის მანძილზე. მაგრამ ამნაირი გზით ჩვენ ვერასოდეს მივიღებთ ნამდვილ, ე. ი. კანონიერ პასუხს კითხვაზე: რა არის ეს—ფილოსოფია? პასუხი უნდა იყოს მხოლოდ ფილოსოფიური“¹. მაშასადამე, ამოცანაა ფილოსოფიური პა-

¹ ჰ. ჰაიდეგერი, რა არის ეს—ფილოსოფია?, მიმოხილველი, № 6—9, გვ. 440.

სუხის მიღება კითხვაზე — რა არის ფილოსოფია? და საკითხი ისმის, როდის არის ამ კითხვაზე პასუხი ფილოსოფიური? ჰაიდეგერის აზრით, მაშინ, როდესაც ფილოსოფოსებთან ვაწარმოებთ დიალოგს — თუ რაზე მსჯელობენ ისინი, და არ ვჩერდებით იმაზე, რას უწოდებენ ფილოსოფიას. ჰაიდეგერი ამ გზით მიდის ფილოსოფიის არსების განსაზღვრებასთან. ფილოსოფია უნდა განვითარდეს ყოფიერის ყოფიერების ძიების მიმართულებით. ეს ნიშნავს, რომ ფილოსოფია არის მოძღვრება ყოფიერის ყოფიერებაზე. „ყოფიერის ყოფიერებასთან შესაბამისობა არის ფილოსოფია“. ამრიგად, ფილოსოფიის მიზანია ყოფიერის ყოფიერება, ამ ყოფიერების საზრისის დადგენა. „ყოფიერების საზრისის შესახებ სახელმძღვანელო (leitende) საკითხის კვლევა დგას საერთოდ ფილოსოფიის ფუნდამენტურ საკითხთან“¹. ფილოსოფია როგორც ფენომენი, ისე როგორც მისი სახელწოდებაც, ჰაიდეგერის აზრით, ბერძნულია. ბერძნული წარმოშობისაა ტერმინი მეტაფიზიკაც და გამოხატავს ფილოსოფიას, რამდენადაც იგი წარმოადგენს საკითხის დასმას ყოფიერის ყოფიერებში შესახებ. ეს ნიშნავს, რომ „მეტაფიზიკის არსებასა და კეშმარტებიდან ყოფიერების კეშმარტებაზე ვაზროვნებთ“². ფილოსოფიისა და მეტაფიზიკის დამთხვევა გამოთქმული აქვს ჰაიდეგერს შრომაში: „პლატონის მოძღვრება კეშმარტებაზე“. ჰაიდეგერი აღნიშნავს, რომ სიტყვა „ფილოსოფიას“ ბერძნული ენა იცნობდა პლატონამდე და იყენებდა ცოდნისკენ მისწრაფების აღსანიშნავად. პლატონთან კი ეს ზიტყვა აცხადებს პრეტენზიას, იყოს ყოფიერში ყოველი გარკვეულობის აღმნიშვნელი, რომელიც, ამავე დროს, განსაზღვრავს ყოფიერის ყოფიერებას როგორც იდეას. „აზროვნება პლატონიდან იქცევა ყოფიერის ყოფიერებაზე „ფილოსოფიად“, რადგან ის არის იდეის ჰერეტიკა. მაგრამ პლატონიდან დაწყებული მა ფილოსოფიამ შემდგომ სხვა ხასიათი მიიღო, რასაც მოგვიანებით მეტაფიზიკა ეწოდა“³. მეტაფიზიკის ძირითადი ფორმა პლატონმა გახადა აღქმადი, თვით სიტყვა მეტაფიზიკაც გამოძერწილია პლატონთან იმით, რომ იგი ლაპარაკობს იდეაზე, რომელიც ყოველივე იმის მიღმაა, რაც აჩრდილისებურია. ისტორიულად მეტაფიზიკა რჩებოდა ყოფიერის სფეროში, ჰაიდეგერი ფიქრობს, რომ მეტაფიზიკის კეშმარტი გაგება გვაქვს, თუ იგი სვამს კითხვას ყოფიერის ყოფიერების კეშმარტებაზე. ისტორიულად „მეტაფიზიკა მუდამ მოძრაობს ყოფიერის კეშმარტების სფეროში“⁴. ჰაიდეგერის აზრით, ანალოგიური

¹ Heidegger, Sein und Zeit, S. 27.

² Heidegger, Was ist Metaphysik? S 23.

³ Heidegger, M. Wegmarken, Frankfurt am Main, 1967, S. 140-141.

⁴ იქვე, 33-44.

მნიშვნელობა აქვს ტერმინს — ონტოლოგია, იგი წარმოიშვა მე-17 საუკუნეში და გამოხატავდა ყოფიერის შესახებ ტრადიციულ ფილოსოფიურ დისციპლინას. ონტოლოგიის სხვადასხვა გაგება არსებობდა ზოგადი და სპეციალური ონტოლოგიების სახით, მაგრამ თუ ონტოლოგიას ავიღებთ უზოგადესი აზრით, ამ შემთხვევაში „ონტოლოგია“ ნიშნავს მისწრაფებას — ყოფიერება გამოვიცნოთ სიტყვაში, მივიღეთ მასთან, როგორც ყოფიერებასთან, კითხვით. ონტოლოგია არის მოძღვრება ყოფიერების უზოგადეს განსაზღვრულობებზე და რადგან ეს განსაზღვრულობანი კატეგორიებში გამოიხატება, ამიტომ ყოფიერების შესახებ მოძღვრება იქცევა კატეგორიების თეორიად — „ყველა ონტოლოგიის მიზანი არის მოძღვრება კატეგორიებზე“¹. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ფილოსოფიისა და მეტაფიზიკის ამოცანად ჰაიდეგერი სახავს ყოფიერის ყოფიერებას. ანალოგიურად ესახება მას ონტოლოგიის ამოცანაც: შრომაში — „ყოფიერება და ღრო“ — არკვევს რა მეცნიერებათა განსხვავებას ფილოსოფიისაგან და მეცნიერებათა საფუძვლად აცხადებს ფილოსოფიას, როგორც ონტოლოგიას, ჰაიდეგერი აღნიშნავს: „ყოველი ონტოლოგია, რომელიც კატეგორიათა მდიდარ და შეკრულ სისტემას ფლობს, რჩება ბრმა და ამახინჯებს თავის მიზანს, თუ ის წინასწარ არ გაარკვევს ყოფიერების საზღვრის და არ გაიგებს მას, როგორც თავის ძირულ ამოცანას“². უფრო ლაკონიურად ეს პრინციპი ასე გამოიყურება: „ონტოლოგიის ამოცანაა ყოფიერების გამოყოფა ყოფიერისაგან და ყოფიერების ახსნა“³. ჰაიდეგერთან ერთ-ერთი ამოცანაა, ონტოლოგია გაიარკვევს არა მარტო ამოცანის, არამედ საგნის მიხედვითაც. მისი აზრით, „საერთოდ არ უნდა იყოს საკმარისი მოცემული დისციპლინის ამოცანა, არამედ პირიქით, განსაზღვრული საკითხის საგნობრივი აუცილებლობიდან და „თვით საგნებიდან“ მოთხოვნილი წესი შეიძლება ადგენდეს დისციპლინას“⁴. ეს ნიშნავს, ონტოლოგია განხილულ იქნეს იმ წესთან კავშირში, რომლითაც იგი უდგება შესასწავლ ობიექტს და რომელი განხილვის წესიც თვით საგნებიდან მომდინარეობს. ასეთ შემთხვევაში საქმე გვაქვს ფენომენოლოგიასთან და მისი დაკავშირება ონტოლოგიასთან ნიშნავს ფენომენოლოგიურ ონტოლოგიას. „საგნობრივად აღებული ფენომენოლოგია არის მეცნიერება ყოფიერის ყოფიერების შესახებ — ონტოლოგია“⁵. ფენომენოლოგია და ონტოლოგია ერთიანია, არა განსხვავებულთა ერთიანობის, არამედ ერთის ორი მხარის აზრით. „ონტო-

¹ Heidegger, Einführung... S. 142.

² Heidegger, Sein und Zeit, S. 11.

³ იქვე, გვ. 27.

⁴ იქვე.

⁵ იქვე, გვ. 37.

ლოგია და ფენომენოლოგია ორი განსხვავებული ფილოსოფიური დისციპლინა კი არაა, რომლებიც... ფილოსოფიას ეკუთვნიან, — ეს ორი სახელი ახასიათებს ფილოსოფიას მისი საგნისა და განხილვის წესის მიხედვით. ფილოსოფია არის უნივერსალური ფენომენოლოგიური ონტოლოგია¹.

ჰაიდეგერი ონტოლოგიის ზოგადი ცნებიდან გამოაყალიკვებს ფუნდამენტურ ონტოლოგიას. ეს უკანასკნელიც ყოფიერის ყოფიერების თეორიაა, მაგრამ განსაკუთრებული ყოფიერისა მუნყოფიერების სასით. ამიტომ ფუნდამენტური ონტოლოგია ნიშნავს „მუნყოფიერების ონტოლოგიურ ანალიტიკას“. „ფუნდამენტური ონტოლოგია, რომლიდანაც ყველა დანარჩენი შეიძლება აღმოცენდეს, დაიძებნება მუნყოფიერების ექსისტენციალურ ანალიტიკაში“².

საბოლოოდ, ჰაიდეგერის აზრით, ტერმინ ონტოლოგიის გამოყენება არ არის მიზანშეწონილი, რადგან მას მრავალი მნიშვნელობა ჰქონდა ისტორიულად, ამ მხრივ უპირატესობა ენიჭება მეტაფიზიკას, რომელიც ცნებობრივადაც და ტერმინოლოგიურადაც შეესაბამება აღსანიშნავ სფეროს — ფილოსოფიას. იგი ძირითადად იცავს მის მიერ წამოყენებულ თეზისს — რომ „მომავალში უკეთესია უარი ვთქვათ „ონტოლოგიის“ და „ონტოლოგიურის“ გამოყენებაზე“³. მაშასადამე, მსჯელობა ფილოსოფიის ძირითად კითხვაზე ერთნაირად ეხება როგორც მეტაფიზიკის, ისე ონტოლოგიის კითხვას, რადგან ფილოსოფია, მეტაფიზიკა და ონტოლოგია ერთი და იგივეა. გაირკვა, რას ნიშნავს ცნებები: „საკითხი“, „ფილოსოფია“; გასარკვევი დარჩა, რას ნიშნავს გამოთქმაში — „ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი“ — ცნება „ძირითადი“. რატომღაც საკითხი ძირითადი, ამაზე ქვემოთ ვიმსჯელებთ, ჯერჯერობით განვიხილავთ იმას, რამდენად გვაქვს უფლება, ვილაპარაკოთ ძირითად საკითხზე.

ჰაიდეგერთან ძირითადობა გამონატულია მრავალი ტერმინით: ზემოძღვანელი საკითხი (leitende Frage), ფუნდამენტური კითხვა (fundamentale Frage), ძირითადი საკითხი (Grundfrage), მთავარი საკითხი (Hauptfrage) და კარდინალური პრობლემა ანუ საკითხი. ამ უკანასკნელზე ჰაიდეგერი წერს: „ფუნდამენტურ ონტოლოგიას თემად აქვს ონტოლოგიურ-ონტიურად გამოკვეთილი ყოფიერის მუნყოფიერება, ისე, რომ მიგვიყვანოს კარდინალური პრობლემის, საერთოდ ყოფიერების საზრისის, საკითხთან“⁴. შელინგის შესახებ შრომაში იგი-

¹ Heidegger, Sein und Zeit, S. 38.

² იქვე, გვ. 13.

³ Heidegger, Einführung... S. 31.

⁴ Heidegger, Sein und Zeit, S. 37.

ყოფიერების კეშმარიტებას უწოდებს ყოფიერების საზრისს და აღნიშნავს, „რომ საკითხი მის შესახებ არის საერთოდ ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი“ (und die Frage danach ist die Grundfrage der Philosophie überhaupt)¹.

სანამ უშუალოდ ძირითად საკითხს შევეხებოდეთ, საჭიროა აღვნიშნოთ ერთი მომენტი: პაიდეგერის უშუალოდ ძირითადი საკითხის ანალიზით არ იწყებს, მას მიაჩნია, რომ ძირითად საკითხს გააჩნია წინარე კითხვა (Vorfrage), რომელსაც დამოუკიდებელი მნიშვნელობა არა აქვს, მაგრამ იგი წარმოადგენს ძირითადი საკითხის თავისებურ შემზადებას, მისი დასმის ბიძგს, რომელიც სტიმულს აძლევს ძირითადი საკითხის დასმას, მაგრამ თითონ არ შეუძლია იყოს ძირითადი საკითხის გარეშე. „კითხვები და მით უმეტეს ძირეული კითხვები არ გვხვდება ისე, როგორც ქვა და წყალი, კითხვები არაა ფეხსაცმლის, ტანსაცმლის ან წიგნების მსგავსად. კითხვები არის და არის ისე, როგორც მათ შესახებ კითხულობენ. ამიტომ ძირეულ კითხვაში შესვლა არ ჰდება ისე, თითქოს სადმე იდგეს ან ილოს, არამედ იგი პირველადმა კითხვამ უნდა გამოიწვიოს და შექმნას კითხვითი მიმართება, წინარე კითხვა“². წინარე კითხვამ უნდა შექმნას ფონი ძირითადი კითხვის დასმისთვის, ძირითადი კითხვა არაა ერთხელ და სამუდამოდ პრობლემურობის გარეშე მოცემული, ეს პრობლემურობა არის საწყისი ძირითადი კითხვის გამომუშაებისათვის. მაგრამ თითონ პრობლემურობაც ზომ უნდა გამოიხატოს რაღაც ფორმით და სწორედ მისი გამოხატვის ფორმაა წინარე კითხვა. პაიდეგერის თქმით შეუძლებელია ზანძრის მიზეზის ძებნა დაიწყონ ზანძრის გარეშე, პრობლემას აყენებს რაღაც, რაც ჩვენთვის უცნობია და, ამავე დროს, რასაც შევხვედრივართ. პირველ ყოვლისა, ევროპული გონის კრიზისული სიტუაცია მიუთითებს მისი განახლების აუცილებლობაზე. ევროპამ უნდა ეძიოს გონის განახლების გზა, მაგრამ როგორ? თუ ის არ შეიგდნობს ამის საჭიროებას, არ ექნება გააზრებული ევროპის ყოფიერების ვითარება. თვით განახლების აუცილებლობაც როგორ დადგება, თუ არ გვაქვს გაცნობიერებული ყოფიერება და მისი შესაძლებლობანი, ამიტომ შეტაფიზიკის ძირითადი კითხვის მიმართ პაიდეგერი აყენებს წინარე კითხვას — „როგორაა ყოფიერების საქმე?“

განსხვავებით ჩვეულებრივად გაგებული წინარე კითხვისაგან, რომელიც უსწრებს შემდგომს და მანამდე ამოიწურება, ფილოსოფიაში ძირითადი კითხვის წინარე კითხვა „არ ამოიწურება, აქ წინარე კითხვა

¹ Heidegger, Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit, Tübingen, 1971, S. 77.

² Heidegger, Einführung... S. 89.

ძირითადის გარეშე კი არ დგას, არამედ ის ძირითად კერაშია. გაღვივებული კერიის მსგავსად მთელი კითხვის კერაა, ამით იმის თქმა გვინდა, რომ ძირეული კითხვის უპირველეს კითხვაში შემოდის აგრეთვე ისიც, რომ ჩვენს კითხვაში მის წინარე კითხვასთან გადამწყვეტ მიმართებაში ვართ, აქ ვპოულობთ არსებით საყრდენს. ამიტომ ვაყენებთ ყოფიერებაზე კითხვას ევროპის ბედთან კავშირში, სადაც პლანეტის ბედი გადაწყდება ამასთან, ევროპისთვის ჩვენი ისტორიული ყოფიერება ვლინდება როგორც ცენტრი. წინარე კითხვა ამბობს: ყოფიერება შიშველი სიტყვაა და მისი მნიშვნელობა „ანაორთქლი“, თუ სიტყვა „ყოფიერებით“ აღნიშნულში იფარება ევროპის ბედი?“, კითხვა — „როგორაა ყოფიერების საქმე?“ — არაა ძირითადი კითხვის უბრალო სიტყვიერი დანამატი. გარდა იმისა, რომ იგი ძირითადი კითხვის დაყენების ბიძგია, გარკვეულად პრობლემურად აყენებთანამედროვე სიტუაციას, გვიაძულებს, გავიაზროთ ეს სიტუაცია, თვით წინარე კითხვის დასმა მიუთითებს იმაზე, რომ ჩვენ ყოფიერებაში შერყეულები ვართ, არამყარად ვდგავართ. „კითხვა — როგორაა ყოფიერების საქმე, ფარდას ხდის აგრეთვე კითხვას, როგორაა ისტორიაში ჩვენი მუნყოფიერების საქმე, ვდგავართ ისტორიულში თუ ვქანაობთ? — მეტაფიზიკურად დანახული ვქანაობთ. ყოფიერის შიგნით ვართ და არ ვიცით, როგორაა ყოფიერების საქმე. ჩვენ არ ვიცით ნამდვილად, რომ ჩვენ მეტად არაფერი ვიცით“². ამ განზომილებაში წინარე კითხვა ექცევა ისტორიის სფეროში და მას გარკვეული მიმართება აქვს მსოფლიო ისტორიის გადამწყვეტ კითხვასთან, მაგრამ ეს წინარე კითხვა არ დაიყვანება მსოფლიო ისტორიული ვითარების გააზრებაზე და არც შეუძლია მისგან მიიღოს პოზიცია და საყრდენი. მას კავშირი აქვს ისტორიულობასთან და არსებითიც, მაგრამ ამით არ ხდება ისტორიული, არც ფილოსოფია იქცევა ისტორიულ, ან საერთოდ რომელიმე სხვა სახის მეცნიერებად. ჰაიდეგერი ამტკიცებს, რომ „წინარე კითხვაში დასმული კითხვა, ე. ი. მეტაფიზიკის ძირითადი საკითხის კითხვა, სავსებით და სრულიად ისტორიულია, მაგრამ ამით მეტაფიზიკა, და საერთოდ ფილოსოფია, ხომ არ იქცევა ისტორიის მეცნიერებად?“ რასაკვირველია არა, რადგან „ისტორიის მეცნიერება იკვლევს დროულს, მეტაფიზიკა ზედროულს“. „მეტაფიზიკა და ფილოსოფია არაა საერთოდ მეცნიერება და ვერც გახდება ასეთი, იმის გამო, რომ მისი საკითხი ისტორიულია“³, ჰაიდეგერის აზრით, ისტორიული ყოფიერება კი არ განსაზღვრავს ყოფიერების შესახებ წინარე

1. ¹ Heidegger, Einführung...: S. 32.

² იქვე, გვ. 154.

³ იქვე, S. 33.

კითხვას, არამედ პირიქით, ყოფიერებითაა განსაზღვრული ისტორიული ყოფიერება და ისტორიული ყოფიერების საკითხს წინ უსწრებს მეტაფიზიკის ძირითადი და მისი წინარე კითხვა. წინარე კითხვა აუცილებელაა თვით ყოფიერების სიტყვიერი მნშვნელობის განსაზღვრისათვისაც. მან უნდა აჩვენოს, ყოფიერება ცარიელი სიტყვაა, შინაარსისაგან დაცლილი, უაზრო აბსტრაქცია, თუ მას აქვს სავსებით განსაზღვრული შინაარსი, რომელიც უნდა იყოს კვლევის მიზანი და რომლის გაცნობიერებიდან უნდა იღებდეს კვლევა საწყისს.

„მეტაფიზიკის ძირითადი საკითხის პირველი განვითარება გვაიძულებს, დავსვათ წინარე კითხვა—როგორაა საერთოდ ყოფიერების საქმე?“ (Wie steht es überhaupt mit dem Sein?). ყოფიერება, რომელიც დასაწყისში ჩანდა ცარიელი და არაპრობლემური, აღმოჩნდა ყველაზე პრობლემური და სრული შინაარსის მქონე: „ყოფიერება არის ძირეული ხდომილება, რომლის საფუძველზე ისტორიული ყოფიერება პირველად ხდება ჭეშმარიტი ღიაობა ყოფიერში. ისტორიული მუხყოფიერების ამ პრობლემატიკის საფუძველს მისი ღირსებისა და რანგის შესაფერისად განვიცდით მხოლოდ მაშინ, როცა მას საკითხად ვაყენებთ. შესაბამისად ვაყენებთ წინარე კითხვას: „როგორაა ყოფიერების საქმე?“¹. წინარე კითხვა გამოწვეულია იმ ვითარებითაც, რომ ყოფიერებაში ვართ და არ გვაქვს გარკვეული საკუთარი ყოფიერება. ჩვენი საუკუნე თითქოსდა მეტაფიზიკის განახლების ეპოქაა და ყოფიერების საკითხი უნდა ჰქონდეს დაყენებული, მაგრამ ყოფიერების პრობლემა დავიწყებულია და იგი ბნელითაა მოცული. „ყოფიერება და დრო“ ყოფიერების საკითხის აუცილებლობის და მისი კვლავ დაყენების მოთხოვნით იწყება. ყოფიერების „საკითხი აშკამად დავიწყებულია, თუმცა ჩვენი დრო ითვლება პროგრესულად მეტაფიზიკის კვლავ დამტკიცებაში“².

ზემოთ გაიკვია ძირითადი კითხვის შემადგენელ ცნებათა შინაარსი, წინარე კითხვის სახით გაანალიზდა ძირითად კითხვამდე მისვლის გზა. შეიძლება გადავიდეთ ძირითადი კითხვით დასმული პრობლემის შინაარსზე, ე. ი. დავსვათ კითხვა — რა არის ჰაიდეგერისათვის ფილოსოფიის ძირითადი კითხვა, რამდენია ძირითადი საკითხი, რა ფორმულირებით გამოიხატება და არის თუ არა ძირითადი საკითხის დასმაში „მობრუნება“ და ჰაიდეგერის ნააზრევის განსხვავებული ეტაპები. ერთი შეხედვით ძირითადი საკითხი ჰაიდეგერთან მრავალი უნდა იყოს, რადგან ერთიანი ფორმულირება მას არა აქვს, მრავალი ფორმით ელინდება ძირითადი საკითხი და კითხვა ისმის: ეს ფორმულირებათა განსხვავებაა ერთი და იმავეს გამოსახატავად, თუ მრავალი ფორმულირება მრავალ შინაარსს და შესაბამისად მრავალ ძირითად საკითხს გადმოგვცემს. სა-

¹ Heidegger, M. Einführung.. S. 154.

² Heidegger, Sein und Zeit, S. 2.

კითხზე პასუხის მისაღებად განვიხილოთ ძირითადი საკითხის ფორმულირებანი. შეიძლება დავიწყოთ პირველ შრომაში — „ყოფიერება და დროში“ მოცემული ფორმულირების ანალიზით.

წინარე კითხვამ მხოლოდ მიგვითითა კვლევის მიმართულება, მაგრამ არ განუსაზღვრავს, რაა საკვლევი. ეს ამოცანა ძირითადად საკითხმა უნდა გადაწყვიტოს. ჰაიდეგერი ასე აყენებს ძირითად საკითხს: „გვაქვს თუ არა ჩვენ დღეს პასუხი კითხვაზე — რას ვგულისხმობთ სიტყვა „ყოფიერში?“ არავითარ შემთხვევაში. ამიტომ მნიშვნელოვანია საკითხის აკლავ დაყენება ყოფიერების საზრისის შესახებ. ... ამ ნაწარმოების თემაა „ყოფიერების“ საზრისზე კითხვის კონკრეტული დამუშავება¹. ჰაიდეგერი აქ განიხილავს კითხვის სტრუქტურულ ანალიზს, ანუ „ყოფიერების შესახებ კითხვის ფორმალურ სტრუქტურას“. „უნდა დაისვას კითხვა ყოფიერების საზრისზე, თუ ის ერთ-ერთი, ან სავსებით ფუნდამენტური, კითხვაა. ასეთი კითხვა კი მოითხოვს შესაბამის გაგებას: უნდა განიმარტოს, რა ეკუთვნის საერთოდ კითხვას, რათა ამათ ყოფიერების საკითხის განსაკუთრებულობა ნათელგყოთ“². ჰაიდეგერის აზრით, კითხვას, როგორც შემეცნებით ძიებას, აქვს უპირველესად ის, რასაც ვეკითხებით — შეკითხული (Gefragtes), კითხვა არის გამოკითხვა (Angefragtes), და ის, რაც გამოიკითხება ანუ დაკითხული (Befragtes). პირველ ყოვლისა, უნდა მოიხაზოს სფერო, რომლიდანაც გამოიკითხება რაღაც, რადგან შეკითხულში არის საკითხავი, კითხვის მიზანი. ჰაიდეგერი მიუთითებს გარკვეულ სიძნელეზე საკითხის დასმაში. კითხვა არ გაჩნდება, თუ რაიმე სახით არ იქნება წინასწარ გააზრებული საკითხავი. ყოფიერების საზრისზე რომ დაისვას კითხვა, მასზე გარკვეულ წარმოდგენა უნდა გვქონდეს, მაგრამ თუ ვიცით, მოცემულია, მაშინ რა საჭიროა კითხვა? თითქოს წრეში ვართ, მაგრამ ეს მხოლოდ მოჩვენებითია. რადგან საკითხის დასმისას და მისი დასმის შემდეგ ჩვენი წარმოდგენა საკითხავზე არაა ერთი და იგივე. უბრალოდ დასაწყისში „საკითხი ყოფიერების შესახებ არ არის სავსებით უცნობი, თუმცა სავსებით და მთლიანად გასაგებიც არაა“. „ფაქტობრივად აღნიშნული საკითხის დასმაში არავითარი წრე არაა, რადგან ყოფიერი მის ყოფიერებაში შეიძლება გაირკვეს ყოფიერების საზრისის ცნების მიუხედავად. ეს რომ ასე არ ყოფილიყო, არ იქნებოდა არავითარი ონტოლოგია, რომლის ფაქტობრივ არსებობას არავინ უარყოფს. ყოფიერება ყოველ ონტოლოგიაში წანამძღვარია, მაგრამ არა როგორც ცნება, არა როგორც ის, რაც ნაპოვნია. ყოფიერების „წანამძღვარობას ყოფიერებაზე წინასწარ თვალის მოვლების ხასიათი აქვს“³. კითხვა ისმის ყოფიერებაზე, რომელიც

¹ Heidegger, Sein und Zeit, S. 1.

² იქვე, გვ. 5.

³ იქვე, გვ. 7—8.

ყოფიერისაა მაგრამ არაა მისი იგივეობრივი. ამიტომ ყოფიერების შესახებ საკითხის დასმა არსებითად განსხვავდება ყოფიერის შესახებ საკითხის დასმისაგან. ყოფიერებისთვის საჭიროა გამოაშკარავების, თავისი თავის ჩვენების საკუთარი ხერხი, რომელმაც უნდა უზრუნველყოს ყოფიერების საზრისის წვდომა. ის, რაც ახალია ჰაიდეგერის მიერ საკითხის დაყენებაში, გამოიხატება ყოფიერისა და ყოფიერების განსხვავებაში; „ონტოლოგიის ამოცანაა ყოფიერების გამოყოფა ყოფიერიდან და ყოფიერების ახსნა“. ყოფიერი არის ყოველივე ის, რაზედაც ვმსჯელობთ, რასაც ვგულისხმობთ, რასთანაც რაიმე სახის მიმართებაში ვიმყოფებით. ყოფიერია ადამიანიც. მოკლედ, ყოფიერი საზოგადოდ არსებულის იგივეობრივია, რეალური იქნება ეს არსებობა თუ წარმოსახვითი, სულ ერთია. როცა ყოფიერია და ყოფიერების განსხვავებას აღნიშნავს, ჰაიდეგერი მოხაზავს ყოფიერების ცვლევის გზას და მიუთითებს ორი გზის არსებობაზე, საზოგადოდ ყოფიერის ყოფიერების გარკვევაზე და რომელიმე უპირატესი ყოფიერის ყოფიერების დადგენაზე, რომლიდანაც გასაკვები გახდება ყველა სხვა ყოფიერის ყოფიერება. ამ ორ გზაზე ის მსჯელობს შრომაში — „კანტი და მეტაფიზიკის პრობლემა“. რაც შეეხება შრომას, — „ყოფიერება და დრო“, — აქ ერთი გზაა დასახული: მუნყოფიერება ანუ ადამიანური ყოფიერება. კითხვაზე — „რომელი ყოფიერებიდან უნდა ამოვიკითხოთ ყოფიერების საზრისი?“ ჰაიდეგერი უპასუხებს, რომ ეს უნდა მოხდეს მუნყოფიერებიდან. ამით ზოგადი საკითხი ყოფიერის ყოფიერებაზე მოდიფიცირდება გარკვეული სახის ყოფიერის ყოფიერების საზრისის შესახებ საკითხად. ამის საფუძვლად მას მიაჩნია ადამიანური ყოფიერის განსაკუთრებულობა და უპირატესობა ყველა დანარჩენ ყოფიერთა მიმართ: ეს უპირატესობანი რამდენიმე მიმართულებითაა განხილული. უპირველესად იგი ასახელებს ონტიურ უპირატესობას, რაც გამოიხატება იმაში, რომ მუნყოფიერების ყოფიერება ექსისტენციითაა განსაზღვრული. მუნყოფიერება საკუთარ ყოფნა-არყოფნას თვითონ განსაზღვრავს, მისი ყოფიერება მისითვე განისაზღვრება. ეს ნიშნავს, რომ მხოლოდ მუნყოფიერებაა ექსისტენციური; მეორე უპირატესობა ონტოლოგიური ანუ მუნყოფიერება ექსისტენციურობის გამო თავის თავშია „ონტოლოგიური“; მესამე უპირატესობა ისაა, რომ მუნყოფიერება არის ყოველი ონტოლოგიის შესაძლებლობის ონტიურ-ონტოლოგიური პირობა, რადგან მუნყოფიერება ერთადერთია, რომელსაც შეუძლია დასვას საკითხი და დაადგინოს როგორც საკუთარი, ისე ყველა სხვა ყოფიერთა ყოფიერების საზრისიც. აქედან გამომდინარე, ყველა ონტოლოგიათა შორის უპირატესია მუნყოფიერების ონტოლოგია, ეს ნიშნავს, რომ იგი, როგორც ფუნდამენტური ონტოლოგია, ყველა დანარჩენ ონტოლოგიათა არსებობის პირობაა; აქამებს რა ამ მოსაზრებებს, ჰაიდეგერი აღნიშნავს:

„ონტოლოგიის ამოცანის მოცემულ ახსნაში აღნიშნულია ფუნდამენტური ონტოლოგიის აუცილებლობა, რომელსაც თემად აქვს ონტოლოგიურ-ონტიურად გამორჩეული ყოფიერი — მუნყოფიერება, სახელდობრ ისე, რომ ის მიდის საერთოდ ყოფიერების საზრისის შესახებ საკითხის კარდინალურ პრობლემასთან“¹. ამდენად იგი შემოიფარგლება მუნყოფიერების ყოფიერების საზრისის საკითხით და იმუშავებს მის სტრუქტურასა და მეთოდოლოგიას. ამ საკითხის დამუშავების ჰორიზონტად ჰაიდეგერი აცხადებს დროის პრობლემას, რომელიც კანტმა დასვა, მაგრამ დეკარტის ონტოლოგიით შეზღუდული დარჩა „სქემატიზმის ბნელეთში“. ეს არის საკითხის დამუშავების პოზიტიური მხარე, მაგრამ მას ნეგატიური მხარეც გააჩნია, კერძოდ კრიტიკა ტრადიციული ონტოლოგიისა, რომელიც ვერ მივიდა საკითხის მართებულ გაგებაზე. ეს არის ე. წ. ტრადიციული ონტოლოგიის დესტრუქცია, რომლის განხილვაც შეიძლება საერთოდ ძირითადი საკითხის ფორმულირებათა განხილვის შემდეგ — ჯერჯერობით განხილული იყო ძირითადი საკითხის ერთი ფორმულირება.

ძირითადი საკითხის მეორე ფორმულირება მოცემულია 1928 წელს გამოსულ შრომაში — „რა არის მეტაფიზიკა?“, რადგან ამ შრომის შესავალი და ბოლოსიტყვაობა გვიანდელ პერიოდს ეკუთვნის და მათში ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის განსხვავებულ ფორმულირებას ხედავენ მკვლევრები, ამიტომ აქ მხოლოდ შრომის ძირითად ნაწილს განვიხილავთ.

შრომაში ჰაიდეგერი საკითხს სვამს მეტაფიზიკის შესახებ. მას აინტერესებს გაარკვიოს — „რა არის მეტაფიზიკა?“, მაგრამ ამ საკითხზე პასუხის ნაცვლად, როგორც თითონ აღნიშნავს, შემოიფარგლება მეტაფიზიკის ძირითადი საკითხის შემუშავებით, ეს ხდება მეცნიერებებთან დაპირისპირებაში. მეცნიერებას საქმე აქვს მხოლოდ ყოფიერთან; ყველა მეცნიერება; როგორც სამყაროსადმი გარკვეული მიმართება, ეძიებს ყოფიერს“; მეცნიერებისთვის ყოფიერით ამოიწურება ყველაფერი, რადგან მის მიღმა არაფერია. „ყოფიერი და სხვა არაფერი“. მაგრამ სწორედ ყოფიერის არარსაგან ამ გამიჯვნაში დაშვებულია ყოფიერის გარდა არარა. რადგან ამოცანა ყოფიერია და არა არარა, მეცნიერება მიუთითებს არარაზე, როგორც არარსებულზე, ამით მის ფაქტობრიობაზე. „რა გვაწუხებს არარას გამო? არარა უარიყოფა მეცნიერების მიერ და ფასდება როგორც არაფერი (nichtige), მაგრამ არარას შეფასებით არარას ვიძლევიტ კიდევ“². ამრიგად, მეცნიერებამ არარას წინაშე შემონაზღვრა თავისი სამფლობელო და ამით საფუძველი შექმნა კითხვისათ-

¹ Heidegger, Sein und Zeit, S. 57.

² Heidegger, Was ist Metaphysik? S. 26.

ვის: „როგორაა არარას საქმე?“ ეს კითხვა ჰგავს იმ წინარე კითხვას, რომელზეც ზემოთ იყო საუბარი და რომელიც შემდეგნაირად გამოითქმის: „როგორაა ყოფიერების საქმე?“ გეცნეობა. როგორც ლოგიკაზე დაფუძნებული, არ დასვაშა ლოგიკის საწინააღმდეგო საკითხს, „არარას“ საკითხი კი სწორედ ალოგიკურია. ეს ნიშნავს, რომ მეცნიერება და ლოგიკა არარას წინაშე შემოთარგლავენ მოქმედებებს სტერუმს. კითხვის დასმა არარას შესახებ საქიროებს არარას რაღაცნაირ მოცემულობას. თვით საკითხის დასმა — „როგორაა არარას საქმე?“ — არის ძირითადი კითხვის მოშაადება და მისი ფორმულირების განმსაზღვრელი. ჰაიდეგერის აზრით, არარას წინაშე დგომა, ანუ არარას მოცემულობა აისახება განსაკუთრებულ განწყობილებაში, რომელსაც ეწოდება ძრწოლა. ადამიანი ძრწის არარას წინაშე, თუმცა არარა არ არსებობს კონკრეტული მიზეზის სახედ. განსხვავებით გარკვეული მიზეზით გამოწვეული შიშისაგან (Furcht), ძრწოლა (Angst) არსებითად სხვა განზომილებისაა. მისი გზით გვეცხადება არარა და ჩვენ წინ ისმის კითხვა — „როგორაა არარას საქმე?“ — არარა არც ყოფიერია, არც საგანია, არც ძრწოლაშია მოთავსებული და მაინც მხოლოდ ძრწოლის გზით გვეცხადება: არარა ყოფიერში ელინდება და მაინც არ ითქვიფება მასში, არც ყოფიერთან მიმართება ქირდება, „არარა თვითონ არარაობს“. არარაში მუნყოფიერება დამაგრებულთა, მასში დგას, და ამით მუნყოფიერება ყოფიერის გარეთ იმყოფება, რასაც ჰაიდეგერი ტრანსცენდენტს უწოდებს. ჯერჯერობით ჰაიდეგერს შეუძლია მხოლოდ თქვას, რომ „არარას თავდაპირველი ღიაობის გარეშე არავითარი თვითყოფიერება და თავისუფლება არაა“ — ეს ნიშნავს, რომ არარა არარაობს ყოფიერის ყოფიერებაში. აქ შეიძლება ბევრი რამე გაუგებარია, სიტყვათა ხელოვნური დაჯგუფებისა და უზარო დაკავშირების ელფერი დაკრავს მთელ ამ მსჯელობას, მაგრამ ეს ჰაიდეგერს არ მიაჩნია მკრეხელობად, მან თავიდანვე უარყო ლოგიკა მეტაფიზიკის სფეროში სწორედ იმისათვის, რომ თავისუფლად ემოძრავა და როგორც მისი კრიტიკოსები აღნიშნავენ, დაეხვავებინა ეს „უზარობანი, აბსურდები“. ჰაიდეგერის აზრით, არარას გააზრება სიძნელეებს უკავშირდება, იგი ვერ ეტევა ჩვეულებრივი ენის ფარგლებში და ამითაა ეს უცნაური გამოთქმები გამოწვეული. ჰაიდეგერი ამტკიცებს, რომ არარა ღია ხდება, როდესაც დაფარულობიდან დაიხსნის თავს. მუნყოფიერება არარაშია ფარული ძრწოლის საფუძველზე, რითაც ის ახდენს ტრანსცენდირებას. ეს ნიშნავს, რომ მუნყოფიერება არარას არენაა (Platzhafter). სწორედ ესაა მუნყოფიერების უპირატესობა სხვა ყოფიერთან შედარებით. სწორედ არარას შესახებ კითხვაა მეტაფიზიკური, რადგან არარა არის ყოფიერის სფეროდან გასვლა და მეტაფიზიკაც ხომ, სიტყვიერი მნიშვნელობით, ფიზიკურის მიღმას ნიშნავს. ეს ნიშნავს რომ მეტაფიზიკურ კითხ-

ვაში საკითხად დგას შემკითხველი, მუნყოფიერება. მაშასადამე, კითხვამ არაბას შესახებ მიგვიყვანა მუნყოფიერებამდე და დაგვაყენა მუნყოფიერების ყოფიერების საკითხის წინაშე. ამის საფუძველია ყოფიერებისა და არაბას იგივეობა, რაც კარგად შეამჩნია ჰეგელმა, მაგრამ მან ეს ყოფიერების არაბაში გადასვლით ახსნა. სინამდვილეში აქ ასეთი ვითარებაა: ყოფიერება თავისი არსებით სასრულია და თავის თავს არაბაში აცხადებს. არაბას გაგება ჰქონდათ ანტიკურობაშიც და ქრისტიანულ სამყაროშიც, მაგრამ, ჰაიდელგერის აზრით, არც ერთს არ ესმოდა იგი როგორც ყოფიერება და, მაშასადამე, არაბას ჰქმნარიტი სურათი უცნობი დარჩა—ანტიკურობა ამტკიცებდა, რომ არაბადან არაფერი წარმოიშობა; ქრისტიანობამ ღმერთს არაბადან შეაქმნევინა სამყარო, მაგრამ არაბა ღმერთის საპირისპიროდ გამოაცხადა. ამიტომ ჰეგელია არაბას მეტაფიზიკური მნიშვნელობის პირველი გამცნობიერებელი, თუმცა არასწორად ესმის იგი. ჰაიდელგერის აზრით, ყოფიერი არაბას საფუძველზე ყოფიერობს, ამიტომ მეცნიერება, როგორც ყოფიერის თეორია, მეორადია, არაბას თეორიასთან, ე. ი. მეტაფიზიკასთან შედარებით. მეტაფიზიკა როგორც არაბაში გასვლა „ადამიანის ბუნებას“ ეკუთვნის, მისი ძირითადი კითხვის სრული ფორმაა: „რატომ არის საზოგადოდ ყოფიერი და არა, პირიქით. არაბა?“— ამ საკითხამდე მიგვიყვანა ჰაიდელგერმა ამ შრომის ძირითად ნაწილში და ნაცულად პასუხისა კითხვაზე: „რა არის მეტაფიზიკა?“, უპასუხა კითხვას: „რა არის მეტაფიზიკის ძირითადი საკითხი?“ ეს საკითხი თავის შემდგომ ფორმულირებას და სტრუქტურულ ანალიზს პოულობს შრომაში— „მეტაფიზიკის შესავალი“. ზემოთ განხილულ შრომაში კი მხოლოდ ფორმულირებაა კითხვისა, მისი სტრუქტურის ანალიზის გარეშე. ეს უკანასკნელი ახალი შრომის საკითხია, შრომისა, რომელიც 7 წლის შემდეგ შექმნა. „მეტაფიზიკის შესავალი“ ერთგვარად მეტაფიზიკის სისტემაა, რადგან მასში ჰაიდელგერი განსაზღვრავს არა მარტო ფილოსოფიის ძირითად საკითხს, არამედ გადმოსცემს მისი სისტემის ძირითად ცნებებსაც. არსებითად ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი ამ შრომაში პირველ პარაგრაფშია დასმული. „მეტაფიზიკის ძირითადი საკითხი“ უხება სწორედ ამ პრობლემას. შემდგომ პარაგრაფში კი წარმოდგენილია ფილოსოფიის გარკვეული ინტერპრეტაცია, მისი დამოკიდებულება ცოდნის სხვა სფეროებზე, დასმულია საკითხი ყოფიერების არსებაზე, მისი მიმართებისა აზროვნებასა, ქმნადობასა, მოჩვენებასა და ჭეშარსობასთან. ამდენად, მთელი შრომა წარმოადგენს ფილოსოფიის არსების ექსისტენციალისტური კონცეფციის გადმოცემას.

ჰაიდელგერისთვის ფილოსოფიური შემეცნების უპირველესი გზაა ფილოსოფიის არსების დადგენა მისი საგნის მიხედვით. ეს საგანო ჰაიდელგერთან განისაზღვრება იმით, თუ რა კითხვა ისმის მის მიმართ. ფილო-

სოფლის საგნის განსაზღვრება ხდება ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის ანუ მეტაფიზიკის ძირითადი კითხვის საშუალებით. ამიტომ შემთხვევითი არაა ის გარემოება, რომ ჰაიდეგერთან მეტაფიზიკის (ონტოლოგიის) არსების ექსპლიკაცია მისი ძირეული კითხვის განმარტებით ხდება. „მეტაფიზიკის შესავალში“ ეს ძირეული კითხვა ასეა ფორმულირებული: „რატომ არის საერთოდ ყოფიერი და არა, პირიქით, არარა?“ ამ საკითხის ბუნების დადგენა ფილოსოფიის ბუნების დადგენაც არის, რადგან სწორედ ესაა ფილოსოფიის ძირითადი კითხვა. ჰაიდეგერის აზრით, ეს კითხვა არის უპირველესი არა დასმის დროის მიხედვით, არამედ მნიშვნელობის, რანგის მიხედვით. ის უპირველესია ყველა იმ კითხვათა შორის, რომელთა დასმა ადამიანს შეუძლია. რას ნიშნავს, რომ ეს კითხვა არის უპირველესი? (ბუნებრივია, რომ შესაბამისად ამ კითხვის შესახებ მოძღვრებაც უპირველესი უნდა იყოს ცოდნის სისტემაში). ეს ნიშნავს, რომ მისი ძირეულადობა გაშუქდება სამ განზომილებაში. კითხვა — „რატომ არის საერთოდ ყოფიერი და არა, პირიქით, არარა?“ — რანგობრივად პირველია, ჯერ ერთი, როგორც უფართოესი, მეორე, როგორც უღრმესი და, მესამე, როგორც თავდაპირველი (ursprünglich). ჰაიდეგერი განმარტავს თითოეულ განზომილებას. იგი კითხვას სვამს: რას ნიშნავს, რომ მეტაფიზიკის ეს საკითხი არის უფართოესი? პასუხი: ეს კითხვა თავიღი გავრცელების სფეროთია უფართოესი. მას არც ერთ ყოფიერთან არა აქვს ზღვარი, არ ჩერდება რომელიმე ცალკეულ ან განსაკუთრებულ ყოფიერზე. იგი მოიცავს ყოველივე ყოფიერს და არა მხოლოდ აწმყაში, არამედ წარსულშიც, მომავალშიც. კითხვის უსაზღვრობა ნიშნავს, რომ არ არის ყოფიერი, რომელიც მის გარეთ რჩებოდეს და რადგან ის ყოველივე ყოფიერის შესახებ არის საკითხის დაყენება, ამდენად ეჭახება არარას, როგორც საზღვარს, ყოფიერის ზღვარი არარაა, მაგრამ ყოფიერის მთლიანობის განხილვა მოითხოვს მის არარასთან მიმართებაში გაშუქებას. ამდენად, არარაც შემოდის ამ კითხვის სფეროში. ეს ნიშნავს, რომ ამ კითხვის განვრცობის სფერო გადაულახავია.

საკითხის ეს სიფართოვე მიუთითებს მის სიღრმეზეც ანუ იმ მეორე განზომილებაზე, რომელიც ზემოთ დასახელებული იყო, როგორც ამ საკითხის მახასიათებელი. ამ კითხვაში საკითხავია არა ესა თუ ის ყოფიერი და მისი ყოფიერება, არამედ — „რატომ არის საზოგადოდ ყოფიერი, რატომ და, ამასთან, რა არის საფუძველი? რა საფუძვლისკენ მიემართება იგი?“ ამ კითხვათა ყოველი მომენტი მიუთითებს იმაზე, რომ საკითხი ეხება ყოფიერს საზოგადოდ და არა ამა თუ იმ ყოფიერს, არა ამა თუ იმ არსებობის საფუძველს. ზემოთ ჩამოთვლილი კითხვები ამ ერთი კითხვის მომენტებია და ეძიებენ ყოფიერის საფუძველს, რამდენადაც ის ყოფიერია. საფუძვლის ძიება კი ნიშნავს დაფუძნებას, საკი-

თხის დასმას კეშმარტ დაფუძნებაზე. ეს კითხვა ზედაპირზე კი არ მოძრაობს, არამედ საფუძველში იჭრება და ბოლომდე მიჰყვება მას: „იგი ზურგს აქცევს ყოველგვარ ზედაპირს და სიმეჩხრეს, ისწრაფვის რა სიღრმეში, როგორც უფართოესი. იგი, ამავე დროს, არის ღრმა საკითხებში უღრმესი“¹.

მესამე განზომილება მიუთითებს ამ კითხვის პირველადობაზე და გამოდინარეობს ზემოთ დასახელებული ორი განზომილებიდან. ეს კითხვა პირველადია იმიტომ, რომ უფართოესი და უღრმესია, იმიტომ რომ ის ამა თუ იმ სახით არსებულის სფეროს არ ეხება და მოიცავს ყოველგვარ არსებობას. ის არ ჩერდება კითხვის დამსმელის წინაშე, რადგან ისიც განსაკუთრებული ყოფიერია. ჰაიდეგერი ვრცელ დასაბუთებას იყენებს იმისთვის, რომ გადალახოს ადამიანი როგორც ამ საკითხის საზღვარი. მისი აზრით, ყოფიერის სფეროში ადამიანი ისეთივე პატარა ნაწილაკია, როგორც ქვიშის მარცვლი უდაბნოში. ამავე დროს, რამდენადაც კითხვა ყოფიერს მის მთლიანობაში ეხება, ამდენად იგი ადამიანთან მიმართებაშია, არა მხოლოდ როგორც კითხვის დამსმელთან, არამედ, როგორც კითხვით საძიებლის საზრისთან. ე. ი. „ეს კითხვა უპირველესია ამ სამი აზრით: კითხვათა შიგნით, როგორც ყველა სხვა კითხვის დამფუძნებელი და, როგორც თვით დაფუძნებადი; ის მონაწილეობს ყველა კითხვაში. ვერც ერთი კითხვა და ვერც ერთი მეცნიერული პრობლემა ვერ გაიგებს თავისთავს, თუ მას არ ესმის ყველა კითხვის კითხვა“. ჰაიდეგერი იყენებს ბერძნულ სიტყვათა ეტიმოლოგიურ ანალიზს და ასაბუთებს, რომ ჯერ რომაელმა, შემდგომ კი ევროპელმა ფილოსოფოსებმა გააყალბეს ბერძნული ფილოსოფიის თავდაპირველი აზრი ფაქტობრივად ბერძნულ ფილოსოფიაში მეტაფიზიკა არსებობის ენაზე უნდა გავიგოთ, როგორც საკითხის დასმა ყოფიერის ყოფიერების შესახებ, იმ ყოფიერების შესახებ, რომელიც ყოფიერის მიღმაა. ფილოსოფიას აინტერესებს არა ყოფიერი, არამედ ყოფიერის ყოფიერება ანუ ყოფიერი როგორც ასეთი. ჰაიდეგერი იმოწმებს თავის შრომას — „ყოფიერება და დრო“, სადაც ამ საკითხის დაწვრილებითი ანალიზია მოკემული და აღნიშნავს, რომ „მეტაფიზიკის შესავალში“ აგრძელებს ამ ანალიზს, მიყავს ის ბოლომდე როგორც ფილოსოფიის არსების გაშუქება. მაგრამ ადვილი დასანახია, რომ აქ უკვე უარყოფილია მთელი რიგი დებულებებისა „ყოფიერება და დროიდან“. იქ ლაპარაკი იყო მუნყოფიერებისადმი კითხვის დასმაზე, აქ კითხვა ისმის საერთოდ ყოფიერის მიმართ. მაშასადამე, ჰაიდეგერი მეორე გზით მიდის; „ყოფიერება და დროში“ მტკიცდებოდა მუნყოფიერების განსაკუთრებულობა — ონ-

¹ Heidegger, M. Einführung in die Metaphysik, Tübingen, 1966. S. 2—3.

ტიური, ონტოლოგიური, ონტიურ-ონტოლოგიური, აქ მუნყოფიერება გამოცხადებულია ერთ-ერთ რიგით ყოფიერებად; იქ მტკიცდებოდა, რომ მუნყოფიერების გაგება საკმარისია ყველა სხვა ყოფიერთა გაგებად, „მეტაფიზიკის შესავალში“ ეს მტკიცებაც მოხსნილია. ყოველ შემთხვევაში ჰაიდეგერისთვის ძირითადი საკითხის ამ წესით დასმა ფილოსოფოსობის იგივეობრივია. „დასაწყისში ჩვენ დავასახელებთ კიბხვა: „რატომ არის საზოგადოდ ყოფიერი და არა, პირიქით, არარა?“ ვამტკიცებდით, რომ კითხვის დასმაა ფილოსოფოსობა“¹.

ჰაიდეგერი თავიდანვე მეტაფიზიკის ძირითად კითხვას სრული სიბრტყეზე აყენებს — „რატომ არის საზოგადოდ ყოფიერი და არა, პირიქით, არარა?“, მაგრამ აღმოჩნდება, რომ მეტაფიზიკამ არა მარტო ამ კითხვაზე უნდა გასცეს პასუხი, არამედ თვით კითხვაც უნდა განმარტოს. მეტაფიზიკამ უნდა უჩვენოს ამ კითხვის ადგილი ყოფიერების შესახებ საკითხთა სისტემაში. ამავე დროს, უნდა მოახდინოს მისი სტრუქტურის ექსპლიკაცია. ზემოთ აღნიშნული იყო, რომ ჰაიდეგერის აზრით, ფილოსოფოსობა იწყება „რატომ?“ კითხვის დასმით. ეს „რატომ?“ მეტაფიზიკის ძირითადი საკითხის სტრუქტურის პირველი ელემენტია. ამიტომ ჰაიდეგერი სვამს კითხვას: „რატომ არის „რატომ?““. ეს უბრალოდ სიტყვების თამაში კი არაა, არამედ ამ საკითხის არსებაში შეჭრის გზაა. „რატომ არის „რატომ?“ — ეს არ საჭიროებს საკუთარი საზღვრებიდან გასვლას, მის მიმართ არაა საჭირო წინარე კითხვა და ასეთი არც შეიძლება იყოს, რადგან ეს კითხვაა უპირველესი. „რატომ?“ თვით ამ კითხვაშია და „რატომ არის რატომ?“ კითხვაზე თვითრეფლექსიანია. უფრო დაწვრილებით ეხება ჰაიდეგერი მეტაფიზიკის ძირითადი საკითხის სტრუქტურის შემდეგ ელემენტს: საკითხის პირველი ნაწილი „რატომ არის საზოგადოდ ყოფიერი?“ საჭიროებს თუ არა „და არა, პირიქით, არარა?“ დამატებას. „რატომ“ კითხვა აქაც არ ჩერდება, მით უმეტეს, როდესაც საკითხს თვითონ აყენებს. ჰაიდეგერს საკითხის დაყენებაში ესმის შემდეგი: 1) ის, რაც შეიკითხება, 2) იმაზე მითითება, რისგანაც ვკითხულობთ საკითხავს, 3) ის, რისთვისაც იკითხება. ეს ჰაიდეგერთან ასეა ფორმულირებული: „Warum ist überhaupt Seiendes?“ Damit ist eigentlich die Frage gestellt. Zur Fragestellung gehört: 1. die bestimmte Angabe dessen, was in die Frage gestellt wird, befragt wird; 2. die Angabe dessen, woraufhin das Befragte befragt wird, wonach gefragt ist² საკითხს ეს სტრუქტურა იმუოროებს რმ სქემას, რომელიც „ყოფიერება და დროშია“ მოცემული.

¹ Heidegger, M. Einführung in die Metaphysik, Tübingen, 1966. S. 10.

² Heidegger, Einführung... S. 17.

ამის შემდეგ ჰაიდგერი სვამს საკითხს: რატომ უნდა შევიტანოთ კითხვის დაყენებაში „და არა, პირიქით, არარა?“ ხომ არაა ის უბრალოდ სიტყვიერი ფორმა, რომელიც იმავეს გამოხატავს, რაც პირველ ნაწილშია. ჰაიდგერი ამტკიცებს, რომ ტრადიციულად ონტოლოგიაში, ისე როგორც საერთოდ ფილოსოფიაში, არსებობდა ცრურწმენა, რომლის მიხედვითაც მეტაფიზიკის ძირითად საკითხში „არარას“ შესახებ საკითხის დასმა უაზრობად ლოგიკურობის დარღვევად იყო მიჩნეული. ჰაიდგერი დაწვრილებით გააჩვენებს ამ ცრურწმენის არგუმენტაციას. აღნიშნავს, რომ „არარას“ შესახებ საკითხის დასმის წინააღმდეგ მოუთითებენ, თითქოს ის არაფერს გამოხატავს, რადგან „არარაზე“ ვერაფერს მოვიზარებთ გარდა იმისა, რომ არარა არის არარა. ამ ცრურწმენის მიხედვით ყოფიერის შემეცნებას არარას შემოტანა არაფერს მატებს. არარაზე მსჯელობით ცდილობენ არარა გახადონ რაღაცად, რაიმედ და არ იციან რას აკეთებენ, ამით საკუთარ თავთან წინააღმდეგობაში ვარდებიან. ეს ნიშნავს, რომ არარაზე ლაპარაკი არალოგიკურია, რაც არამეცნიერულობაზეც მიუთითებს. ფილოსოფიაში ლოგიკა საკუთარ სახელშია, არარაზე მსჯელობით კი ცდილობენ სახლიდან მის გაძევებას. რა აზრი უნდა ჰქონდეს არარაზე მსჯელობას? — კითხულობენ არარას მოწინააღმდეგენი და პასუხობენ — არაეითარი. ვინც არარაზე მსჯელობს, ის არარას იცავს: გვევლინება კულტურისა და რწმენის დამანგრეველად და ნიჰილიზმში ვარდება.

ჰაიდგერი აღნიშნავს, რომ ტრადიციული ფილოსოფია არ სვამდა საკითხს არარას შესახებ. იგი შემოიფარგლებოდა ყოფიერის შესახებ კითხვით. ყოველივე ეს ხომ არაა იმის ნიშანი, რომ მეტაფიზიკის ძირითადი საკითხიდან ამოვიღოთ გამოთქმა: „და არა, პირიქით, არარა?“ და შემოვიფარგლოთ გამოთქმით: „რატომ არის საზოგადოდ ყოფიერი?“ — ჰაიდგერი ამაზე უარყოფითად პასუხობს. იგი ებრძვის იმათ, ვინც ფიქრობს, რომ არარას შესახებ საკითხის დასმა შეუძლებელია, მაგრამ არა იმ განზომილებაში, რომელშიც ეს საკითხი შეუძლებლად ცხადდება. ჰაიდგერი ეთანხმება იმას, რომ ეს კითხვა არაა ჩვეულებრივ კითხვათა რიგში, რომ იგი არ ექვემდებარება „ლოგიკას“ და არ არის მეცნიერული ხასიათის, მაგრამ ყოველივე ეს, ჰაიდგერის აზრით, არ ნიშნავს, რომ არარას შესახებ კითხვა უაზროა, პირიქით, ეს კითხვა აუცილებელია იმისათვის, რომ ფილოსოფია ნამდვილი ფილოსოფია იყოს.

კითხვა ყოფიერზე თავისი სიღრმით, სიფართოვით და პირველადობით სრული სახით მხოლოდ მაშინ წარმოგვიდგება, როდესაც ის არარას განზომილებაშია დასმული. კიდევ მეტი, ჰაიდგერის აზრით, არარაზე კითხვა ყოფიერის შესახებ კითხვის საზომი და ნიშანია. ამიტომ მხოლოდ სრული სახით ფორმულირებული გადმოიცემა მეტაფიზიკის ძირითადი საკითხის ნამდვილი საზრისი. არარას გარეშე კითხვის დასმა ნიშ-

ნავს ყოფიერების საკითხის დაეწეებას. არაა რომ ლოგიკას არ ექვემდებარება, ეს არააა წინააღმდეგ კი არ მეტყველებს. არამედ ლოგიკის წინააღმდეგ. ლოგიკა არის მეცნიერების საკითხებს მასშტაბი, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ მის ყოფიერების საკითხის მასშტაბად გამოდგება. ფაქტობრივად ლოგიკის მიხედვით აზროვნებას არ შეუძლია ყოფიერის ყოფიერებაზე ჰეშმარიტად ფილოსოფიური კითხვის დასმა. მით უფრო ნაკლებად შეუძლია მას პასუხის გაცემა ამ კითხვაზე. ლოგიკა, რომლის პოზიციებიდან უარყოფენ არააა საკითხს, არის ნივთიერი სამყაროს ლოგიკა, მაშინ, როდესაც არააა ნივთთან არაფერი აქვს საერთო. არააა განსილვა როგორც ნივთის ან საგნისა შეუძლებელია. არააა მეცნიერების გარეთ დგას. მეცნიერული მსჯელობისთვის მიუწვდომელია. ამიტომ არაააზე მსჯელობა ყოველთვის არამეცნიერულია. ეს უბედურება იქნებოდა, თუკი მეცნიერული აზროვნება გამოცხადდებოდა ერთადერთად და ფილოსოფიური აზროვნების მასშტაბად. ფაქტობრივად, ვითარება საწინააღმდეგოა, მეცნიერება კი არ ატუქნებს ფილოსოფიას, არამედ ფილოსოფია მეცნიერებას. მეცნიერება მოწესრიგდება ფილოსოფიის გზით. ფილოსოფია არ აღმოცენდება მეცნიერებიდან, და საერთოდ, იგი მეცნიერებისაგან განსხვავებულ განზომილებაშია. ფილოსოფია, ჰაიდეგერის აზრით, პოეზიის რიგშია. არაააზე საკითხის დასმა მხოლოდ ფილოსოფიას და პოეზიას შეუძლიათ. ჰაიდეგერი იმოწმებს კნუტ ჰამსუნის ნაწარმოებს, რომელშიც მთავარი გმირი მარტოდმარტოა, სადაც მთებში და მარტობაში გრძნობს თავის განპარტული მუნყოფიერების „ჰეშმარიტ სიცარიელეს“, რომელშიც „არააა ხედება არააა და არაფერი არაა“.

ჰაიდეგერის ფილოსოფიის ერთ-ერთ მხიშველოვან მომენტს წარმოადგენს ყოფიერის ყოფიერების შესახებ საკითხის დასმაში განსხვავება ყოფიერის ყოფიერებასა და მის საზრისს შორის. ყოფიერის ყოფიერების შესახებ კითხვა ისმის იმიტომ, რომ მათი სფეროები არ ემთხვევა ერთმანეთს. ყოფიერი არაა თავისი თავის ყოფიერება და ყოფიერება არაა ყოფიერის ეგიგობრივი. რომ გაარკვიოს მათ შორის მიმართება, ჰაიდეგერი სვამს საკითხს: „როგორაა ყოფიერების საქმე?“ (Wie steht es um Sein?) პირველი დებულება ამ მიმართულებით შემდეგია: ყოფიერის ყოფიერებას უშუალოდ ყოფიერში ვერ წვედებით. იგი უფრო მეტია, ვიდრე ყოფიერი და მისგან განსხვავებულია. ჰაიდეგერი საილუსტრაციოდ იღებს ასეთ მაგალითს: ქუჩის ერთ მხარეს დგას უმაღლესი რეალური სასწავლებლის შენობა. ის არის რაღაც ყოფიერი, შეიძლება ეს შენობა დაეთავალიეროთ შიგნდან და გარედან, აღწეროთ მისი ყოველი დეტალი. მაგრამ ეს იქნება უბრალოდ ყოფიერის აღწერა და არა მისი ყოფიერება. მართალია, ეს ყოფიერება ყოფიერს ეკუთვნის, მაგრამ არაა მასში უბრალოდ. ის არც აღქმადია, არც

აღქმავს დამოკიდებულად ყოველი კონკრეტული ნივთის არსებობა მისაწვდომია, მაგრამ სადაა მისი ყოფიერება? ჰაიდელგერი მრავალ ფაქტს და მოვლენას ასახელებს როგორც ყოფიერს და კითხვას სვამს მათი ყოფიერების შესახებ. ის აღნიშნავს, თითქოს ჰიციარელებს ვკიდებთ ხელს, როდესაც ვეძებთ ყოფიერის ყოფიერებას. მართლაც, ყოფიერება, რომლის შესახებაც აქ კითხვა იხმის, ისეთივეა, როგორც არაა. ჰაიდელგერის მტკიცებით არაა ყოფიერების სიცარიელის მაჩვენებელი კი არაა, არამედ ევროპის გონის ბედია, ევროპისა, რომლის უმაგალითო ტექნიკურმა მიღწევებმა კიდევ უფრო მწვავედ დასვა მის წინაშე არარას საკითხი. საერთოდ, მთელი ევროპის ისტორიის მანძილზე მუდამ დგას კითხვა — რისთვის? საით? და შემდეგ რა? ჰაიდელგერის აზრით, ყოფიერების რეალური დასაბამი შეუძლებელია; მისი სხვაგვარი დასურათება არ შეიძლება თუ არა ნიცშესებური, რომელმაც მას ორთქლივით, კვამლივით გაქრობადი უწოდა. ამით ნიცშემ ყოფიერების ჰეგელიანური ბუნება გამოიხსნა. ყოფიერების შესახებ მოძღვრება ტრადიციულად გაგებული იყო როგორც „ონტოლოგია“. ეს ტერმინი მე-17 საუკუნიდან არსებობს, მაგრამ ერთგვარად შეზღუდულად გამოხატავს აღსანიშნავ დისციპლინას. ამიტომ უკეთესია „მეტაფიზიკა“ როგორც ფილოსოფიის სინონიმი. ის ჯარემოება, რომ მეტაფიზიკის ძირითად კითხვაზე პასუხი განიხილება ევროპის ისტორიასთან მიმართებაში, ჰაიდელგერის აზრით, მეტაფიზიკას ქრ დასაქციებს ისტორიულ მეცნიერებად. მეტაფიზიკა საერთოდ არაა მეცნიერება და მას მეცნიერებად ვერ ვახდის მისი საკითხის ისტორიულობა. ისტორიის მეცნიერება თვითონ ემყარება მეტაფიზიკის კითხვის პირველადობას. მეტაფიზიკაც რომ ისტორიისადმი გარკვეული მიმართებაა, ეს არ ნიშნავს მეტაფიზიკის საგნის საგნობრიობას. ისტორია არ აფუძნებს ისტორიისადმი მიმართებას. ის უბრალოდ ამუქებს იმას, რაც უკვე დაფუძნებულია. ამრიგად, ჰაიდელგერი ცდილობს დააფუძნოს მეტაფიზიკის პირველადობა ისე, რომ არ ჩააყენოს ის მეცნიერებათა რიგში, არ გახადოს ეპოქისეული ამოცანების გამაზრებელი, არ დაუკავშიროს ადამიანის რაიმე პრაქტიკულ საქმიანობას. ჰაიდელგერი ფიქრობს, რომ მეტაფიზიკის ასეთი გაგება მან პირველმა დააფუძნა. ფილოსოფიის ისტორიაში პირველად დაისვა და განვითარდა საკითხად კითხვა ყოფიერების საზრისზე. აქ კანონზომიერად დაისმის კითხვა — როგორი იყო, ჰაიდელგერის აზრით, საკითხის დასმა წარსულში და რით განსხვავდება მის მიერ დასმული საკითხი ტრადიციულისაგან, განსაკუთრებით მარქსისტულისაგან. ამ საკითხს ჰაიდელგერი თავისი მოღვაწეობის უკანასკნელ წლებში ერთხელ კიდევ უბრუნდება რიპარდ ვისერთან საუბარში. აქ მრავალი საკითხია დასმული, მაგრამ ყველა ეს საკითხი მოძრაობს ფილოსოფიის ჰაიდელგერისეული გაგების და ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის ინტერპრეტაციის გარშემო. ჰა-

იდეგერის აზრით, ის სიახლე, რომელიც მან ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის გაგებაში შეიტანა, პირველ რიგში ეხება იმას, რომ ფილოსოფია არ განიხილება სუბიექტ-ობიექტის დაპირისპირების განზომილებაში. ეს აუცილებელი პირობაა ქეშმარიტი ფილოსოფოსობისა. თუ ფილოსოფია მოძრაობს სუბიექტ-ობიექტის განზომილებაში, იგი ვერ შეძლებს თავისი ამოცანის განხორციელებას, ვერც თავისი არსების გამოვლენას. ჰაიდეგერის აზრით, ამის მაგალითია ტექნიკის არსების და ტექნიკური სამყაროს გაგება. „ჩემი აზრით, — ამტკიცებს ჰაიდეგერი, — ეს არ შეიძლება განხორციელდეს (ე. ი. ტექნიკის არსების და ტექნიკური სამყაროს გაგება, ე. კ.) მანამ, სანამ ფილოსოფიურად სუბიექტ-ობიექტის განზომილებაში ემოძრაობთ. ეს ნიშნავს, მარქსიზმიდან შეუძლებელია ტექნიკის არსების გაგება“¹. ამრიგად, მარქსიზმთან დაპირისპირება ფილოსოფიის ძირითად საკითხში, ჰაიდეგერის აზრით, იმაში მდგომარეობს, რომ მარქსიზმი ძირითად საკითხად თვლის სუბიექტ-ობიექტის, ცნობიერებისა და ყოფიერების მიმართებას მისი ასპექტებით. მაშინ, როდესაც ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი უნდა იყოს ყოფიერების პრობლემა. ჰაიდეგერი ზაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ ის აქამდე ლაპარაკობდა ყოფიერების დაეიწყებულობაზე და, როგორც ჩანს, გამორჩა ჩვენი ბედის ნიშანი, რომელშიც ჩვენ ვიმყოფებით და ფაქტია, რომ „ყოფიერების კითხვა, რომელიც მე დავაყენე, ჭერაც არაა გაგებულში“²—ამბობს იგი. ჩვენი ყოფიერება არის არა დაცემულობის ისტორია, არამედ ყოფიერების გასაგება, რომელსაც შეცნობიერება განიხილავს, და რომელიც სამყაროს ტექნიკურ დაძლევაში მდგომარეობს. მაშასადამე, ის არის „არა დაცემის ისტორია, არამედ ყოფიერების დაკარგვა, რომელშიც ჩვენ ვდგავართ“. ჰაიდეგერი ვისერის კითხვის — რა მიმართულებით ავითარებთ თქვენს პასუხს კითხვაზე — „რატომ არის ყოფიერი და არა, პირიქით, არაა?“³—პასუხად აღნიშნავს, რომ ყოფიერების საკითხის დასმაში იგარკვეული სიცხადე უნდა შევიტანოთ, ვინაიდან „ყოფიერების კითხვა ორი მნიშვნელობისაა: ერთ შემთხვევაში ყოფიერების კითხვა ნიშნავს, ყოფიერის, როგორც ყოფიერის, შესახებ კითხვას და ამ კითხვაში განისაზღვრება—რა არის ყოფიერი. პასუხი ამ კითხვაზე იძლევა ყოფიერების განსაზღვრას, მაგრამ ყოფიერების კითხვა შეიძლება გავიგოთ, აგრეთვე, იმ აზრით, თუ რას ეფუძნება ყოფიერის შესახებ კითხვაზე პასუხი, ე. ი. რაზეა დაფუძნებული ყოფიერების დაუფარაობა?“. ჰაიდეგერი აღნიშნავს, რომ უკვე ანტიკურობიდან უძებნენ იმ კითხვის პასუხს ღროის განზომილებაში და მისი გზაც ეს არის, მაგრამ მან შეიცვალა ღროის ცნება ისევე, როგორც თვით ძირო-

¹ M. Heidegger im Gespräch, Herausgegeben von Richard Wisser, Freiburg/München, 1970, S. 74.

² იქვე, გვ. 71.

თადი საკითხის ფორმულირებაც, რომელიც ლაიბნიციდან და შელინგი-
დან მოდის, მხოლოდ ფორმალურად მეორდება ჰაიდეგერთან მის ნაშ-
როში — „რა არის მეტაფიზიკა?“. ჰაიდეგერის აზრით, საკითხის ამ
ფორმულირებაში შეცვლილია მისი არსება. სახელდობრ, ლაიბნიცისა
და შელინგისთვის, როცა ამ კითხვას სვამდნენ, მთავარი იყო — „რა-
ტომ არის საზოგადოდ ყოფიერი და არა, პირიქით, არარა?“, ეს
ნიშნავს, სადაა იმის მიზეზი ანუ საფუძველი, რომ არის
ყოფიერი და არა არარა. მე პირიქით ვსვამ კითხვას—რატომ არის
საზოგადოდ ყოფიერი და არა, პირიქით, არარა? რატომ აქვს
ყოფიერს უპირატესობა, რატომ არ მოიაზრება არარა ყოფიერების ილ-
ენტურად? ეს ნიშნავს, რატომ ბატონობს და საიდან მოდის ყოფიერების
დავიწყებულობა? მაშასადამე, ეს არის სრულიად სხვა კითხვა, ვიდრე
მეტაფიზიკური კითხვაა. მე კითხვას ვსვამ — „რა არის მეტაფიზიკა?“,
მე ვკითხულობ არა მეტაფიზიკურ საკითხს, არამედ კითხვას მეტაფიზი-
კის არსებაზე“¹.

ჰაიდეგერი განსაზღვრავს ფილოსოფიის ადგილს ცნობიერების ფო-
რმათა სისტემაში. ხაზს უსვამს ფილოსოფიის უწანამძღვრობას, ფილო-
სოფიას აცხადებს ისეთ თეორიად, რომელიც დაუსაბუთებლად არაფერს
იღებს და ყოველივეს მიმართ სვამს კითხვას — „რატომ?“ რითაც
იგი უპირისპირდება რელიგიას. რელიგია არის დოგმათა ერთობლიო-
ბა. მისი არც ერთი დებულება არ მიიღება კითხვის — „რატომ?“ —
გზით. რელიგიაში ყოველგვარი ექვი გამორიცხულია და, ფილოსოფი-
ური აზრით, საკითხავე არც არის არაფერი. ამდენად, ფილოსოფიასა და
რელიგიას შორის არავითარი იგივეობა არ არსებობს და გამორიცხულია
შესაძლებლობა, წარმატებით დამთავრდეს რელიგიურ მოაზროვნეთა
კდა ფილოსოფიისა და თეოლოგიის დაახლოებისა, რელიგიური ფილო-
სოფიის შექმნისა, რადგან ეს ისეთივე უაზრობაა, როგორც ხის რკინა ან
მრგვალი კვადრატი. მორწმუნისთვის რწმენაში დაექვეება ურწმუნობას
ნიშნავს, მაშინ, როდესაც ფილოსოფიაში ყველაფერი ექვზეა და-
ფუძნებული. ფილოსოფიურ კითხვაში რაც საკითხავეა, სახელდობრ,
„რატომ არის საზოგადოდ ყოფიერი და არა, პირიქით, არარა?“, ეს რწმე-
ნისათვის სისულელეა. დებულება — „ღმერთმა დასაწყისში შექმნა ცა
და დედამიწა“ — არაა პასუხი ამ კითხვაზე. კიდევ მეტი, მას ამ კითხ-
ვასთან არავითარი მიმართება არა აქვს.

ჰაიდეგერი მკაცრად გამიჯნავს ფილოსოფიას და მეცნიერებასაც, მი-
სი აზრით, მეცნიერების საქმეა ყოფიერის ამა თუ იმ სფეროს ახსნა.
მაშინ, როდესაც ამა თუ იმ სახით ყოფიერთან ფილოსოფიას არავითა-
რი საქმე არა აქვს. მეცნიერების საქმეა მოგვეცეს ტექნიკური, გამოყე-

¹ M. Heidegger im Gespräch, Herausgegeben von Richard Wis-
ser, Freiburg/München, 1970, S. 75—78.

ნებითი ცოდნა მეცნიერება ყოველთვის პრაქტიკული დანიშნულების მქონეა, მაშინ, როდესაც ფილოსოფია მოკლებულია ყოველგვარ პრაქტიკულ საწყისებს. ის წმინდა თეორიული სფეროა. ჰაიდეგერის აზრით, ყოველგვარი მეცნიერება ეპოქალურ ამოცანებს ისახავს და ეპოქის მოთხოვნილებებზეა პასუხი. მაშინ, როდესაც, ფილოსოფია არათუ არ ექვემდებარება ეპოქის ამოცანებს, და არ წარმართება ამ ამოცანათა მიხედვით, არამედ, პირიქით, ეპოქას წარმართავს თავისთავის მიხედვით. ფილოსოფიის კითხვა სრულიადაც არაა თანამედროვე. ის ეპოქასთან თანაქდერადობაში როდია. ეს იმიტომ, რომ ის თანამედროვეობას არ წამოუყენებია და დღესაც თავის ადრეულ საწყისთანაა კავშირში. თუ ფილოსოფია ეპოქალურ ხასიათს იღებს და მოდური ხდება, იგი კარგავს საკუთარ ბუნებას.

ჰაიდეგერი (ორი მიმართულებით ეძებს ფილოსოფიის გაყალბებას: პირველი, როდესაც ფილოსოფიას, რომელიც საწყისების შესახებ მოძღვრებაა, სთხოვენ დააფუძნოს ეპოქა და კულტურა, კულტურის ნაგებობის საძირკველი გახდეს და რომ ვერ აღწევენ ამას ფილოსოფიით, ამიტომ მას გამოებენ. მაგრამ ეს ისევე უმართებულოა, როგორც ის შემთხვევა, როცა შალაშინით რომ ვერ ფრენს ადამიანი, ამიტომ მოითხოვს მის დაგმობას ან ლიკვიდირებას. ფილოსოფიის ძალები არ უნდა შეფასდეს გადაჭარბებით, მას ვერ მოვთხოვთ ისტორიული ვითარების ამაღლებას და ისტორიულ ძალთა წამოწევას. ერთადერთი, რაც ფილოსოფიას შეუძლია იყოს და არის კიდევ, იმ გზებისა და ჰორიზონტების გახსნა, რომელშიც ხალხი თავის მუნყოფიერებას გაიგებს ისტორიულ გონით სამყაროში. ჰაიდეგერის აზრით, მეორე გაყალბება ფილოსოფიას იმათგან ემუქრება, ვინც ცდილობს, იგი გამოიყენოს კულტურის ნაგებობის შემსუბუქებისა და წარმართვისათვის. ფაქტობრივად, ფილოსოფია კი არ ამსუბუქებს ნივთებს, არამედ ამძიმებს, კი არ გახსნის კვანძებს, არამედ უფრო ხლართავს. ამ გზით ის წვდება ხალხთა და ადამიანთა მუნყოფიერების ბედს. ფილოსოფია ვერ იქნება პრაქტიკული გამოყენების საშუალება ტრანსპორტის ან სამკურნალო კურორტების მსგავსად. უკეთესია თითქოსდა გამანადგურებელი, მაგრამ ფაქტობრივი ვითარების ამსახველი პრინციპით ვიხელმძღვანელოთ, რომ „ფილოსოფიით არაფრის დაწყება არ შეიძლება“, რომ მოსგან „არაფერი არ მიიღება“. საერთოდ ფილოსოფია უნდა გამოვიციხოთ ყოველდღიურობის მოთხოვნათა დაკმაყოფილების საშუალებებიდან. ის არ ეხება ჩვეულებრივ სამყაროს. ჰაიდეგერის მტკიცებით, ნიცშე შარათლი იყო, როდესაც ამბობდა, რომ „ფილოსოფოსი ის ადამიანია, რომელიც მუდამ არაჩვეულებრივს განიცდის, ხედავს, ისმენს, იმედოვნებს, ოცნებობს“. სწორედ ფილოსოფია არის კითხვა არაჩვეულებრივის შესახებ, თვით კითხვა არაჩვეულებრივია, ის ყოფიერების ჩვეულებრივ რიგში არ დგას,

საგნებით თვითნებურია და აიგება თავისუფლებაზე. ამრიგად. ფილოსოფოსობა არაჩვეულებრივის შესახებ არაჩვეულებრივი კითხვის დასმა.

ფილოსოფიის არსების ჰაიდეგერისეული გაგების ანალიზი არ აღასტურებს ჰაიდეგერის პრეტენზიას. ფილოსოფიის არსებად ყოფიერის ყოფიერების საზრისის წვდომა და საერთოდ ყოფიერებისადმი მიმართვა ახალი რომ არაა, ამას ჰაიდეგერიც არ უარყოფს. ყოველ შემთხვევაში ის იმოწმებს საკითხის დასმას პლატონთან, არისტოტელესთან, ლაიბნიცთან, შელინგთან. მართალია, ამტკიცებს, რომ ეს საკითხი ახალ დროში გააყალბეს, მაგრამ გამყალბებლებში არ შედის ნიციშე, რომელმაც, ჰაიდეგერის აზრით, ამ საკითხის ქვეშაირი დასმა შეძლო. ჰაიდეგერის ამოსავალი პუნქტი იყო მტკიცება, რომ ფილოსოფია არაა ეპოქალური, რომ მას საერთოდ არაფერი აქვს ეპოქის ამოცანებთან, მაგრამ ფაქტობრივად, მთელი მისი ნააზრევი, რომელსაც ის ქვეშაირი ფილოსოფიად თვლის, განსაზღვრულია ეპოქის მოთხოვნილებებით, მის გააზრებას წარმოადგენს. ჰაიდეგერის მიერ აღამიანის ყოფიერების და ევროპის გონითი სიტუაციის დახასიათება, როგორც გაყალბებულობაში, გაუცხოებაში არსებობისა, წარმოადგენს მომხმარებლური საზოგადოების, აღამიანის არსებობის მის ყოფიერებასთან მიმართებაში დახასიათებას. ამიტომ საესებით ეპოქალური და ევროპის სურათის გადმოცემაა. ჰაიდეგერი თვითონაც აღიარებს, რომ მეტაფიზიკის ძირითადი კითხვა მას დაყენებული აქვს „ევროპის ბედთან კავშირში, სადაც აღამიანის ბედი გადაწყდება, ამასთან, ევროპისთვის ჩვენი ისტორიული ყოფიერება დგინდება როგორც ცენტრი“¹. აქ მითითებული წინააღმდეგობა ლოგიკას ემყარება, რომელიც ჰაიდეგერის აზრით, მეცნიერებისთვისაა სავალდებულო და არა ფილოსოფიისთვის, მაგრამ რადგან ჰაიდეგერს ფილოსოფიის ლოგიკა არ შეუქმნია, ხოლო არსებულ ლოგიკას მისი ნააზრევი ეწინააღმდეგება, ამდენად შეგვიძლია ვთქვათ — მისი ნააზრევი შინაგანი წინააღმდეგობის მატარებელია.

ამაზე ქვემოთ უფრო დაწვრილებით ვილაპარაკებთ. აქ მთავარია ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის მეორე ფორმულირება: „რატომ არის საზოგადოდ ყოფიერი და არა, პირიქით, არარა?“ ეს უნდა შევადაროთ ძირითადი საკითხის პირველ ფორმულირებას — საკითხის დასმას ყოფიერის ყოფიერების საზრისზე. შედარებითმა ანალიზმა გვიჩვენა, რომ მსჭელობა იგივეობრივ განზომილებაში ხდება; ორივეში ლაპარაკია ფილოსოფიის ანუ მეტაფიზიკის ძირითად საკითხზე, მის პირველადობაზე, იმაზე, რომ ის უარსებითესი, უფართოესი და უღრმესია. ორივე ეშახურება ამ ძირითადი საკითხის განმსაზღვრელი მომენტების — ყოფიერებისა და არარას — დახასიათებას, როგორც ყოფიერის საფუძვლისა

¹ Heidegger, Einführung... S. 32.

და შესაპამიად მეტაფიზიკა (მოძღვრება ყოფიერების შესახებ) ცხადდება მეცნიერების (მოძღვრება ყოფიერის შესახებ) საფუძვლად. ორივე შემთხვევაში ძირითად საკითხს მივყავართ მუხყოფიერებაზე, დაბოლოს, აღმოჩნდება, რომ მუხყოფიერების ყოფიერება არის არარა და საკითხი მუხყოფიერების ყოფიერებისა და მუხყოფიერებაში არარას შესახებ ერთი და იგივე ყოფილა, როგორც თავისი შინაარსის. ისე იმ რელითაც, რომელსაც თამაშობს მეტაფიზიკასა და მეცნიერებაში. ამრიგად, პირველი ორის ფორმულირება არ ავლენს რაიმე არსებით განსხვავებას.

საკითხი დგება ძირითადი საკითხის შემდგომი ფორმულირების შესახებ. ფორმულირებანი, რომელნიც ზემოთ განვიხილეთ, არც ყოფილა მიზნეული განსხვავებულად. მაგრამ არის ძირითადი საკითხის ფორმულირება, რომელზეც ფიქრობენ, რომ იგი გამოხატავს ჰაიდეგერის კვლევის მიმართულების არსებით შეცვლას, „შემობრუნებას“ მის ფილოსოფოსობაში, მეორე პერიოდს ა. შ. ეს ეხება ძირითადი საკითხის ფორმულირებას, მოკეზულს გვიანდელ შრომებში, როგორცაა: „პლატონის მოძღვრება ქეშმარიტების შესახებ“, შრომის — „რა არის მეტაფიზიკა?“ — შესავალი, „წერილი ჰუმანიზმის შესახებ“ და სხვა. განვიხილოთ ძირითადი საკითხის ფორმულირება გვიანდელი პერიოდის შრომებში: შრომაში. — ხაზების შესახებ“, — რომელსაც შემდეგ „ყოფიერების საკითხისათვის“ უწოდა, ჰაიდეგერი განმარტავს შრომის — „რა არის მეტაფიზიკა?“ — ძირითად იდეებს, ისევე ხაზს უსვამს ტრადიციული ონტოლოგიის ნაკლს, რომელიც ყოფიერის იქით არ მიდიოდა, მაშინაც, როდესაც ყოფიერებაზე მსჯელობდა. ფილოსოფია მსჯელობდა ყოფიერებაზე და განიხილავდა ყოფიერს, ამიტომ მას ყოფიერება საკითხის გარეთ რჩებოდა, მაგრამ საკითხის მცდარი დასმითაც ნიადაგი მომზადდა ნამდვილი მეტაფიზიკისათვის, როგორც ყოფიერების ქეშმარიტი გააზრებისათვის¹. ჰაიდეგერი ამ შრომაში ცდილობს უარყოს მის წინააღმდეგ წამოყენებული ბრალდება — რომ არარას ცენტრალურ პრობლემად გამოცხადებით ნიჰილიზმში ვარდება. ჰაიდეგერი განმარტავს ნიჰილიზმს, აღნიშნავს მის მნიშვნელობას და ამბობს, რომ ის კარგად გამოიხატება გამოთქმით: არსებობს ნულოვანი წერტილები, რომელშიც ნული არარას და სიცარიელეს გამოხატავს. სადაც უცელაფერი არარაზე დაყავთ, იქ ნიჰილიზმი ბატონობს. ნიჰილიზმია ნიშნის მოძღვრებაც „უ მ ა ლ ლ ე ს. ღ ი რ ე ბ უ ლ ე ბ ა თ ა გ ა უ ფ ა ს უ რ ე ბ ა ზ ე“. ჰაიდეგერის აზრით, ნიჰილიზმი ეპოქებს შორის ზღვარია, თუმცა განსხვავებული მნიშვნელობით. ერთ შემთხვევაში ნიჰილიზმი შეიძლება ნიშნავდეს არარადან არარაში მოძრაობას, მეორეში კი —

¹ Heidegger M., Zur Seinsfrage. Frankfurt am Main, 1959, S. 5.

ყოფიერების ახალი გამოყენების სფეროში გადასვლას. ორივე შექთხევაში, ნიცშეს გამოთქმას თუ ვიხმართ, ფილოსოფოსები გამოდიან „კულტურის მკურნალად“, რადგან ისინი სვამენ დიაგნოზსა და პროგნოზს. ამ აზრით, ნიჰილიზმი, როგორც მართებულია შენიშნავდაო ნიცშე, — ამბობს ჰაიდეგერი, — კაცობრიობის ნორმალური მდგომარეობაა.

ფაქტობრივად ამით ჰაიდეგერი არ უარყოფს ნიჰილიზმის ნი:დაგზე დგომას, ეს უფრო დასტურდება იმით, რომ ჰაიდეგერი მაშინაც, როდესაც ამტკიცებს ნიჰილიზმის დაძლევის აუცილებლობას, ღიად ტოვებს უკან ნიჰილიზმში დასაბრუნებელ კარებს. ჰაიდეგერის აზრით, მისი ახალი მეტაფიზიკა არააადან ყოფიერებისკენ, როგორც ტრანსცენდენტისაკენ, მიდის. ნამდვილი მეტაფიზიკა სწორედ ტრანსცენდენტურს გულისხმობს. „იცვლება მეტაფიზიკის შინაგანი ფორმა, რაც იმას ემყარება, რასაც ტრანსცენდენტს უწოდებენ“¹. ტრანსცენდენტი არის ყოფიერიდან ყოფიერებაზე გადასვლა, „ტრანსცენდენტი ნიშნავს აგრეთვე ექსისტენცს“², თვით უ მ ა ლ ლ ე ხ ყ ო ფ ი ე რ ს, რომელიც ყოფიერებაა“³. ისე როგორც ადრე, აქაც ჰაიდეგერი არააას გარშემო ტრიალებს, იხსენებს ლეონარდო და ვინჩის დებულებებს არაარას შესახებ — რომ მას არა აქვს საზღვარი, ის უდიდესი ყოფიერებაა და აღნიშნავს: ყოფიერის ყოფიერების საკითხს სვამდნენ ლაიბნიცი და შელინგიც და მათგან განსხვავებით საკითხს ისე სვამს, რომ კითხვის საგანი ზდება ყოფიერება მისი არსების მიხედვით, როგორც არააა. ჰაიდეგერის აზრით, ნიჰილიზმის დაძლევის წინ უნდა უსწრებდეს საკუთარი ყოფიერებიდან გასვლა, რაც ნიჰილიზმის ფარგლებში ზორციელდება, ნიჰილიზმი უნდა გადაილახოს როგორც ყოფიერების დავიწყებულობა. ამ გადალახვის საკითხს ჰაიდეგერი უფრო გარკვეულად აყენებს — „რა არის მეტაფიზიკა?“ — შრომისათვის დაწერილ შესავალში, სადაც ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის ის ფორმულირებაააა მოცემული, რომელიც „მობრუნებადაა“ მიჩნეული. ჰაიდეგერი იყენებს დეკარტისეულ მეტაფორას და საკითხს სვამს იმ ფესვების შესახებ, რომელნიც ასაზრდოებენ ფილოსოფიის ზეს. საკითხი „ეხება მეტაფიზიკას, დანახულს მისი საფუძვლებიდან“. და კითხვა ისმის: „რა არის მეტაფიზიკათვის საფუძველში?“—ჰაიდეგერის აზრით, ყოფიერების ყველა რეალური და შესაძლო გაგება—ყოფიერი როგორც სული სპირიტუალიზმში, მატერია და ძალა მატერიალიზმში, ქმნადობა და სიცოცხლე. წარმოდგენა, ნებისყოფა, სუბიექტი, ენერჯია, მუდმივი წრებრუნვა,—ყველა შემთხვევაში ყოფიერი გვევლინება როგორც ყოფიერების შუქზე და საფუძველზე ყოფიერი. ყოფიერება არის მისადგომი დაუფარაობისა, რო-

¹ Heidegger M., Zur Seinsfrage, Frankfurt am Main, 1954, S. 18.

² იქვე.

ზელოც ალეთიანა. ის კეშმარიტების სადგომია, ამიტომ ყოფიერზე გაჩე-
რება ნიშნავს ალეთიანის წინაშე გაჩერებას, ყოფიერების დაუფარაობის
გახსნის გარეშე დატოვებას. მოკლედ ტრადიციული მეტაფიზიკა, მატე-
რიალისტიკური და იდეალისტიკური, ერთნაირად ტოვებს განხილვის
გარეშე ყოფიერების კეშმარიტებას. მაშინ, როდესაც ყოფიერების
კეშმარიტება არის ის საფუძველი, ის ფესვი, რომელსაც ემყარება ფი-
ლოსოფიის მთელი ნაგებობა. აზროვნება მეტაფიზიკის გზაზე უნდა იყ-
ოს ყოფიერების კეშმარიტების გააზრება. კანტის მსგავსად ჰაიდეგერი
მეტაფიზიკის დაძლევის მიიჩნევს ახალი კეშმარიტი მეტაფიზიკის აგე-
ბის გზად. მისი აზრით, პირველად მასთან ხდება მეტაფიზიკა მოძღვრე-
ბად ყოფიერების კეშმარიტებაზე¹. მეტაფიზიკის ძირითადი კითხვაა: რა-
შია ყოფიერების კეშმარიტება, ანუ როგორ ხდება ყოფიერების დაფა-
რული საფუძველი გაცხადებული? ჰაიდეგერი ამტკიცებს, რომ საკითხ-
ის ასეთი დაყენება მან პირველად „ყოფიერება და ღროში“ მოახდინა.
მეტაფიზიკა იმიტომ უნდა დაძლეულიყო, რომ მას ყოფიერება არ ჰქონ-
და გააზრებული მის კეშმარიტებაში და კეშმარიტება მის არსე-
ბაში².

ამ მტკიცებაში მთავარია ჰაიდეგერის მიერ ყოფიერების კეშმარიტე-
ბის საკითხის დაყენებად „ყოფიერება და ღროში“ მოცემული საკითხის
დასმის მიჩნევა. ამ შრომაში კი ლაპარაკია ყოფიერების საზრისზე და
მაშასადამე ეს მისთვის ორი განსხვავებული საკითხი კი არაა, არამედ
ერთი საკითხის ორი ფორმულირება. ასევე ძველი მეტაფიზიკის დაძლე-
ვის ამოცანაც ადრეულ და გვიანდელ შრომებში გამომდინარეობს არა
ორი საკითხიდან, არამედ ერთი საკითხიდან, სახელდობრ იმის აღიარე-
ბიდან, რომ ძველი მეტაფიზიკა არ სვამდა ყოფიერების საზრისის, ე. ი.
კეშმარიტების საკითხს. ჰაიდეგერის აზრით, „ყოფიერება და ღროში“
საკითხის დასმა ნამდვილად არის ყოფიერების კეშმარიტების საკითხ-
ის დაყენება, რომელიც უნდა გადაწყდეს ადამიანის ყოფიერებას-
თან მიმართებაში. „ყოფიერება და ღროსი“ ამოცანად ჰაიდეგერი აც-
ხადებს აზროვნების დაყენებას იმ გზაზე, რომელზეც იგი ყოფიერების
კეშმარიტებასთან მიმართებაში აღწევს ადამიანის არსებას³. ამ კეშმარი-
ტების „ადგილი“ მუნყოფიერებაა და ამიტომ გამოიკითხება იგი მუნ-
ყოფიერებისაგან, ეს მუნყოფიერება კი ექსისტენციია, მაშასადამე, ყო-
ფიერების კეშმარიტების საკითხი დგას ექსისტენციის მიმართ. ჰაიდე-
გერის აზრით, არა თუ ყოფიერების კეშმარიტების და საზრისის სა-
კითხი არაა განსხვავებული, არამედ კითხვაც — „რატომ არის საზოგა-

¹ Heidegger, Was ist Metaphysik? S. 9.

² იქვე, გვ. 10.

³ იქვე, გვ. 13.

დოდ ყოფიერი და არა, პირიქით, არაა? — არ განსხვავდება მათგან. სწორედ ეს კითხვა გამოხატავს ყოფიერების საზრისის თუ კეშმარიტების საკითხს. ამიტომ, თუ დასვამენ კითხვას, როგორ მოხდა, რომ ამოცანად დავისახეთ აზროვნება ყოფიერების კეშმარიტებაზე, აქედან გადავედით არააზე — მეტაფიზიკის არსებაზე, და ბოლოს, მეტაფიზიკის ძირითად კითხვაზე, განა ის უფრო მნიშვნელოვანია, ვიდრე შიში და არაა?, ჰაიდეგერის აზრით, პასუხი იქნება: ძირითადი კითხვა და საერთოდ ყოველგვარი კითხვის საწყისი — „რატომ?“, დაფუძნებულია ამ კითხვაში. ის, რაც მეტაფიზიკის ძირითად კითხვად არის დასახელებული, ფუნდამენტურ-ონტოლოგიურად არის კითხვა მეტაფიზიკის საფუძვლებიდან და ხორციელდება როგორც კითხვა ამ საფუძვლების შესახებ. ფაქტობრივად საკითხი ეხება ყოფიერებას და არააას, ყოფიერების კეშმარიტებას¹. ეს უფრო ნათლად გამოთქვა ჰაიდეგერმა შრომაში — „წერილი ჰუმანიზმის შესახებ“, რომელიც საინტერესოა ჰაიდეგერის პოზიციით ჰუმანიზმის მიმართ, მის მიერ ჰუმანიზმის ისტორიულ ფორმათა შეფასებით და სხვა მრავალი მიმართებით — ჩვენ გვაინტერესებს ძირითად საკითხთან მიმართებით. ჰუმანიზმი აუცილებელია როგორც ადამიანისათვის ადამიანობის დაბრუნება, ადამიანის ადამიანობა კი მის არსებაშია. ადამიანის არსებას მეტაფიზიკა ადგენს, მაშასადამე ჰუმანიზმი ეფუძნება მეტაფიზიკას, ასეთია ჰაიდეგერის მსჯელობა. თავის მხრივ, თუ მეორე მიმართებით შევხედავთ, მეტაფიზიკა დაფუძნებულია ჰუმანიზმზე, რადგან ადამიანის არსების კეშმარიტება მეტაფიზიკურია. დასკვნა ასეთია: ყოველი ჰუმანიზმი მეტაფიზიკურია და ყოველი მეტაფიზიკა ჰუმანიზტური. ჰაიდეგერი კვლავ უბრუნდება საკითხს მეტაფიზიკაში ყოფიერების დავიწყებულობის შესახებ, არკვევს — „რა არის მეტაფიზიკა?“, რომლის წედომის გზად მიაჩნია ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი შემდეგი ფორმულირებით: საკითხი უნდა დაისვას ყოფიერის ყოფიერების კეშმარიტებაზე, სახელდობრ: უნდა გაირკვეს, რა წესით ეკუთვნის ადამიანის არსება ყოფიერების კეშმარიტებას². ყოფიერების კეშმარიტებაზე საკითხის დასმის გარდა მობრუნების ნიშნად მიჩნეულია კიდევ „ექსისტენციის“ ნაცვლად „ეკ-სისტენციის“ შემოტანა და გამიჯვნა სარტრის ექსისტენციალიზმისაგან. რამდენად მართებულია ასეთი მტკიცება, ვაჩვენებთ ექსისტენციისა და ეკ-სისტენციის შინაარსობრივი შედარებით. ფაქტობრივად აქ ჰაიდეგერი პოზიციას კი არ იცვლის, არამედ აზუსტებს მას და გამიჯნავს მისი მიმდევრების ინტერპრეტაციისაგან. ჰაიდეგერი ასაბუთებს, რომ „ეკ-სისტენცი“ არ განსხვავდება „ყოფიერება და დროში“ მოცემული „ექსისტენციის“ გაგებიდან, ორივე კი

¹ Heidegger, Was ist Metaphysik? S. 22—23.

² Heidegger M, Brief über den „Humanismus“, im Wegmarken, Frankfurt am Main, 1967, S. 153—164.

არსებითად განსხვავდება ექსისტენციის სარტრისეული გაგებიდან. ექსისტენცი, ჰაიდეგერის გაგებით, არის ადამიანური, ყოველთადაც დახარჩენი არსებობს, მაგრამ არ ექსისტირებს. ექსისტენცია არის მხოლოდ ადამიანური, იმიტომ რომ მხოლოდ ადამიანი იმყოფება ყოფიერების საზრისის შუქში. ამ შრომაში ლაპარაკია, რომ მხოლოდ ადამიანი იმყოფება ყოფიერების კვამარტების შუქში. „რადგან ყოფიერების შუქში დგომას მე ვუწოდებ ადამიანის ექსისტენციას. ... მხოლოდ ადამიანის ყოფნის ეს სახეობა... ექსისტენცია ნიშნავს, რომ მხოლოდ ადამიანური წესით არსებობაზეა ლაპარაკი... მხოლოდ ადამიანია ექსისტენციაში ჩასმული“¹. სარტრის ექსისტენცია ტრადიციულად გაგრილებულია, რომელშიც ექსისტენციისა და ესენციის მიმართებაა, რომელშიც ექსისტენცია აქტუალობას ნიშნავს, „ყოფიერება და დროის“ ექსისტენცია კი ყოფიერების კვამარტებაში ყოფნაა, ე. ი. იგივე, რაც ექსისტენცია, ამიტომ ადამიანის არსება ეფუძნება ექსისტენციას². ჰაიდეგერი აქ მსჯელობს „მობრუნებაზე“, რომელიც განხორციელდა „ყოფიერება და დროიდან“ „დრო და ყოფიერებაზე“, გადასვლით, მაგრამ ეს თვალსაზრისის შეცვლა კი არაა, არამედ იმ სიახლის გამოკვეთა, რაც, მისი აზრით, ჰაიდეგერმა შეიტანა მეტაფიზიკაში, სახელდობრ: ტრადიციული ყოფიერის მეტაფიზიკა რომ შეცვალა ყოფიერის ყოფიერების მეტაფიზიკით³.

ჰაიდეგერი აქვე განმარტავს მის პოზიციას ჰუმანიზმის მიმართ. კრიტიკა მას ბრალად სდებდა ანტიჰუმანიზმს, ნიჰილიზმთან ერთად. მისი საფუძველი ჰუმანიზმის წინააღმდეგ ჰაიდეგერის მრავალგზის გალაშქრება იყო. ამ შრომაშიც ჩანს მისი კვალი, მაგრამ აქ ჰაიდეგერი მაინც ცდილობს დაასაბუთოს, რომ ის არ არის ჰუმანიზმის მტერი, არამედ აკრიტიკებს ტრადიციულ ჰუმანიზმს და მის ფორმებს ქრისტიანობის, ნიცშეს, მარქსისა და სარტრის ჰუმანიზმის სახით. ჰაიდეგერი აღიარებს, რომ ჩამოთვლილთაგან ყველაზე მაღალი ფორმა არის მარქსის ჰუმანიზმი, თუმცა არ მოსწონს, რომ მარქსს ადამიანის ადამიანობის განხორციელება შესაძლებლად მიაჩნია კოლექტივში; ჰაიდეგერი არ უწყევს ანგარიშს იმ გარემოებას, რომ ადამიანი სოციალური არსებაა, თავისი ადამიანობა სწორედ კოლექტივში კოლექტივის გზით უნდა დაიბრუნოს და შეინარჩუნოს. ჩვენი აზრით, ამ შრომაში ერთ-ერთი ძირითადი, ჩვენთვის საინტერესო, ფილოსოფიის ძირითად საკითხთან დაკავშირებით, არის ჰაიდეგერის მიერ ყოფიერე-

¹ Heidegger M., Brief über den „Humanismus“, im Wegmarken Frankfurt am Main, 1967, S. 155.

² იქვე, გვ. 157.

³ იქვე, გვ. 159.

ბის საზრისისა და კეშმარიტების საკითხის გაიგივება, ეს ჩანს „მეტა-ფიზიკის შესავალში“ და „ჰუმანიზმის შესახებ წერილში“. პირველში „ყოფიერება და დროიდან“ მოტანილია ყოფიერების საზრისის განმარტება და აღნიშნულია, რომ „ყოფიერების საზრისი“ და „ყოფიერების კეშმარიტება“ ერთსა და იმავეს გამოხატავენ („Sinn von Sein“ und „Wahrheit des Seins“ Sagen das selbe). ამასვე ამტკიცებს შრომაში—„წერილი ჰუმანიზმის შესახებ“. აქაც იმოწმებს „ყოფიერება და დროის“ 230-ე გვერდზე მსჯელობას ყოფიერების საზრისზე და აღნიშნავს: „გამოთქმა პირველად „საზრისიდან“ ნიშნავს: ყოფიერების კეშმარიტება“ გაგებულ იქნეს ისე, როგორც არის ყოფიერება“ („Erst aus dem „Sinn“, das heist aus der Wahrheit des Seins, zu Verstehen sie, wie, Sein ist!“):

ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის სხვა ფორმულირებანიც აქვს ჰაიდეგერს. განვიხილოთ ორი მათგანი: ერთ-ერთი მათგანი მოცემულია შელინგის შესახებ შრომაში. ჰაიდეგერი ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის ფორმულირებაში შელინგს სხვა ფილოსოფოსებზე უფრო მაღლა აყენებდა, მაგრამ სპეციალურად ამ საკითხში შელინგის პოზიცია აღნიშნულ შრომამდე არ განუმარტავს, აქვე გადმოსცემს საკუთარ პოზიციასაც ამ საკითხში. არისტოტელედან მომდინარე, ძირითადი საკითხის ფორმულირება როგორც ყოფიერების შესახებ საკითხისა, შელინგთან არსებითად იცვლება. ფილოსოფიის ძირითად საკითხს შელინგთან ადამიანის თავისუფლების ბუნება წარმოადგენს. შელინგი თავისუფლებას განიხილავს როგორც ადამიანის არსებას და მას განიხილავს თეოლოგიის განზომილებაში, იგი ქმნის ონტო-თეოლოგიას. არსებითად საკითხი უნდა განიხილებოდეს ადამიანურ განზომილებაში. კითხვა ადამიანის თავისუფლების შესახებ, ჰაიდეგერის აზრით, ერთადერთი ძირითადი კითხვაა, მაგრამ ეს არ უნდა აეურითონებელობის თავისუფლების საკითხში. თავისუფლება ადამიანის თვისება კი არაა, ადამიანი თვითონაა თავისუფლების კუთვნილება, „ამიტომ თავისუფლება ადამიანის არსებაა, რითაც ადამიანი ადამიანად ხდება“. ეს ნიშნავს — „ადამიანის არსება დაფუძნებულია თავისუფლებაზე“. თავისუფლების განხილვა ადამიანის ყოფიერების არსების განხილვაა თავისუფლების შესახებ საკითხს, ისე როგორც საერთოდ ფილოსოფიას, არ სჭირდება არავითარი დასაბუთება. „ფილოსოფია თავისუფლებიდან ხორციელდება და მისი განხორციელება თვითონ არის უმაღლესი თავისუფლება“².

¹ Heidegger M., Brief über den „Humanismus“. Im Wegmarken Frankfurt am Main, 1967, S. 168.

² Heidegger, Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit, Tübingen, 1971, S. 12.

ჰაიდეგერის აზრით, ჩვენი ფილოსოფოსობისათვის ბიძგი გარედან კი არ მიიღება, არამედ ჩვენი მუნყოფიერების მდგომარეობიდან. მუნყოფიერების კრიზისი აუცილებელს ხდის მის გააზრებას, ადამიანის მუნყოფიერების კრიზისი უსაზრისობაში, სიყალბით ცხოვრებაში, ქვეშარტიტების დაკარგულობაშია. ადამიანის მუნყოფიერების ქვეშარტიტება, საზრისი თავისუფლებაა, ამიტომ თავისუფლების საკითხი ყოფიერების ქვეშარტიტების საკითხია. ჰაიდეგერი ერთხელ კიდევ იმეორებს ყოფიერების საზრისისა და ქვეშარტიტების იგივეობის შესახებ მტკიცებას. „ყოფიერების ქვეშარტიტებას, იმას, რაც ყოფიერებას თავის არსებაში ღიას და გაგებადს ხდის, ეუწოდებთ ყოფიერების საზრისს და მის შესახებ კითხვა არის საერთოდ ფილოსოფიის ძირითადი კითხვა“¹. ეს კითხვა უფრო თავდაპირველია, ვიდრე არისტოტელეს შიერ დანმული კითხვა ყოფიერის შესახებ. თანამედროვეობა ძალიან ბევრს მსჯელობს, ონტოლოგიაზე, მაგრამ ამის მიუხედავად „აქამდის კითხვა ყოფიერების ქვეშარტიტებაზე არ იყო მიღებული და გაგებული“. ჰაიდეგერი აღნიშნის ღირსად თვლის ნიკოლაი ჰარტმანისა და კარლ იასპერსის საქმიანობას ამ მიმართულებით. პირველი ცდილობს ონტოლოგიის გაუმჯობესებას, მეორე კი მას აიგივებს წარსულ ონტოლოგიასთან. ჰაიდეგერის აზრით, იასპერსის დამსახურება ისაა, რომ ეთიშება წარსულ ონტოლოგიას, ყოფიერების ქვეშარტიტების საკითხის უგულვებლყოფის გამო. შელინგმა ჰაიდეგერის ყურადღება დაიმსახურა იმით, რომ გააცნობიერა ონტოლოგიის აუცილებელი კავშირი ძირითად საკითხთან, მთავარია ონტოლოგია გაგებულ იქნეს როგორც „კითხვა ყოფიერების ქვეშარტიტებისა და საფუძვლის შესახებ“².

ჰაიდეგერის გვიანდელ ნააზრევში, რომელიც ცნობილია, როგორც მისი აზროვნების მეორე პერიოდი, ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი უცვლელად ფიგურირებს, რაც მიუთითებს იმაზე, რომ იმ მოაზროვნებთანაც კი, რომელნიც ძირითადი საკითხის ისეთსავე ფორმულირებას იძლეოდნენ, როგორსაც ჰაიდეგერი, კითხვას სვამდნენ: „რატომ არის საერთოდ ყოფიერი და არა, პირიქით, არარა?“ საკითხის გააზრებაში განსხვავებული გზაა ისინი რჩებიან ტრადიციული ონტოლოგიის ფარგლებში, რადგან მათთვის ამ კითხვის პირველი ნაწილია განმსაზღვრელი, მაშინ, როდესაც, ჰაიდეგერისთვის არსებითია კითხვის მეორე ნაწილი.

მაგრამ არ შეიძლება ასეთივე გზით გადაწყდეს მეტაფიზიკისადმი ჰაიდეგერის დამოკიდებულების საკითხი. განსხვავებით პირველი პე-

¹ Heidegger, Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit, Tübingen, 1971, S. 77.

² იქვე, გვ. 79.

რიოდისაგან, როდესაც ის ლაპარაკობდა ტრადიციული მეტაფიზიკის ლექსტრუქციასზე, და აგებდა ახალ მეტაფიზიკას, მეორე პერიოდში საერთოდ მეტაფიზიკის წინააღმდეგ ილაშქრებს. ყოველ შემთხვევაში, მოითხოვს, რომ მეტაფიზიკა საკუთარ თავს მივანდოთ. ამ დასკვნამდე ის მიიყვანა ყოფიერების გააზრების ახალმა გზამ. შრომაში — „დრო და ყოფიერება“ — ჰაიდელგერი აღნიშნავს, რომ თანამედროვეობაში გაგებადობის პრეტენზია შეიძლება დავეკარგოთ ფერწერული ტილოების, პოეზიის ნიმუშების, და ჰაინენბერგის მოძღვრების მიმართაც — აზროვნება მოითხოვს სხვაგვარ წარმართულობას. ამავე დროს, ფილოსოფიამ თითქოსდა, არ უნდა დაეკარგოს ეს გაგებადობა, რადგან იგი ცხოვრების სიბრძნეა, მაგრამ ფაქტობრივად, უშუალოდ გაგებადობის კრიტიკიკულში ფილოსოფიაშიც გამოუსადეგარი ჩიება და როგორი შემადარწუნებელიც არ უნდა იყოს ეს ფაქტი, იგი უნდა ვალიართ. ეს ეხება ჰაიდელგერის მიერ ადრე დასმულ პრობლემას ყოფიერების ყოფიერიდან გააზრების შესახებ. „ყოფიერება და დროში“ საკითხი დგას ყოფიერიდან (Seiende) გავიგოთ ყოფიერების (Sein) საზრისი (Sinn): შრომაში — „დრო და ყოფიერება“ — ვითარებაა ცვლის — მოითხოვს, უარი ვთქვათ ყოფიერიდან ყოფიერების გაგებაზე. ყოფიერება გავიგოთ ყოფიერით დაფუნდებულობის გარეშე. საკითხი ისმის, რა გზას გვთავაზობს ჰაიდელგერი ყოფიერების გასაგებად, თუ უარს ამბობს ყოფიერიდან მის გაგებაზე? ჰაიდელგერის აზრით, ყოფიერებას გასაგებად უნდა ამოვიღეთ ყოფნიდან (Anwesen), ყოფნიდან, რომელიც აწმყოსეულია. ამიტომ ყოფიერების საკითხს მივყავართ დროსთან — „ყოფიერება განისაზღვრება, როგორც დროის გზით ყოფნი“. მაგრამ აქვე წამოიჭრება კითხვა — რატომ, რა წესით და საიდან ლაპარაკობს ყოფიერებაში დრო? დრო ჩვეულებრივ გაგებულა როგორც საგანთა, ნივთთა, პროცესთა განსაზღვრულობა. ვამბობთ, რომ ყოველ ნივთს აქვს თავისი დრო, მაგრამ ყოფიერების მიმართ როგორ უნდა გამოვიყენოთ იგი თუ ყოფიერება არაა ნივთისებური ყოფნის მქონე? როგორ იქნება ყოფიერება ნივთივით დროში? და საერთოდ, შეიძლება თუ არა ვარაუდო, რომ ყოფიერება არის? ჰაიდელგერი უარყოფს ყოფიერებისა და დროის ნივთივით ყოფნის შესაძლებლობას. ამ შემთხვევაში ჰაიდელგერის დასაბუთება უახლოვდება ენგელსისას, დროის, სივრცისა და მოძრაობის მიმართ რომ აღნიშნავდა — დრო და მოძრაობა უნდათ დაინახონ როგორც ნივთები და თუ ამას ვერ აღწევენ, უარყოფენ მათ არსებობას. ენგელსი მიუთითებდა ზოგადის ერთეულისაგან განსხვავებულ არსებობის წესზე და ჰაიდელგერიც ამასვე აკეთებს. ყოფიერება როგორც ზოგადი არ არის მოცემული ნივთივით. არც დრო როგორც ზოგადი არ არის ნივთივით, მაგრამ მათ მიმართ ვიყენებთ იმავე გამოთქმას, რასაც ნივთების მიმართ — „არის“. ყო-

დღიერება რომ ყოფილაყო, ის ყოფიერი იქნებოდა და ვიპოვიდით და-
ნარჩენ ყოფიერებას ამყაროში. ვამბობთ—ეს აუდიტორია არის, აუ-
დიტორია არის განათებული, განათებულ აუდიტორიაში ჩვენ ვართ
როგორც ყოფიერი, მაგრამ აუდიტორიაში არ შეგვიძლია ვიპოვოთ
„არის“. ეს ნიშნავს, რომ ნივთებს შორის ყოფიერება არაა პოვნადი.
ყოველ ნივთს აქვს დრო, მაგრამ ყოფიერება არაა ნივთი და არ არის
დროში. ამავე დროს, ყოფიერება რჩება, როგორც მყოფი, ე. ი. აწმ-
ყოს გზით დროულ განსაზღვრულობაში: რაც დროშია, ეს დროითია
და აქვს გარდამავალი ხასიათი. დრო თვითონ გარდამავალია და მაინც
დრო ამ წარმავლობაში დროდ რჩება. მაშასადამე, თუ რჩება, ის მყო-
ფობს და ეს ნიშნავს, რომ დრო ყოფიერების გზით განსაზღვრება,
მაგრამ როგორ განსაზღვრება ყოფიერება დროის გზით? ისევე, რო-
გორც დრო წარმავალი დროიდან, „დროის წარმავლობის მარადისობი-
დან გვეხმიანება ყოფიერება“, მაგრამ არც დრო და არც ყოფიერება
არაა ნივთის მსგავსად.

ჰაიდელგერი აღნიშნავს იმ წინააღმდეგობას, რომელიც ყოფიერებ-
სა და დროის მიმართებას ეხება. ყოფიერება არაა ნივთი, ამიტომ არც
დროითია და მაინც, როგორც არსებული, განსაზღვრება დროით.
დრო არაა ნივთი, ამიტომ არც ყოფიერი, მაგრამ მის წარმავლობაში
რჩება მარად იმის გარეშე, რომ იყოს რაღაც დროითი. ჰაიდელგერი ამ-
ტკიცებს ყოფიერებისა და დროის ურთიერთგანსაზღვრულობას. მაგ-
რამ ისე, რომ არც ყოფიერება განსაზღვრება როგორც დროითი და
არც დრო როგორც ყოფიერი. ჰაიდელგერისთვის მთავარია იმის მტკი-
ცება, რომ დრო და ყოფიერება არაა ნივთი და მაინც განხილვის სა-
განია. ამიტომ მათ უნდა ეწოდოს საქმე¹ (die Sache), მაგრამ არა ნი-
ვთის, ან ნივთთა ვითარების, არამედ აზროვნების თვალსაზრისით. მა-
შასადამე, ყოფიერება საქმეა, მაგრამ არაყოფიერი, დრო საქმეა, მაგ-

¹ ჰაიდელგერის ნააზრების სიბრტულე მრავალ განზომილებაში ვლინდება, მაგრამ
განსაკუთრებით ტერმინების გამოყენებაში იგი ხელშესახები. ძალზე რთულია მი-
სი ქართულად თარგმნა. ამ შემთხვევაში die Sache ჩვეულებრივ ითარგმნება,
როგორც ნივთი. ჰუსერლის შემდეგ ეს ტერმინი მტკიცედ დამკვიდრდა, როგორც
მეთოდოლოგიური მოთხოვნის გამოხატველი, Zur Sache selbst „თვით ნივთები-
საკენ“. ჰაიდელგერთანაც ასე ვიყენებით ამ ტერმინს, მაგრამ მის ნააზრებში არის
ადგილები, სადაც შეუძლებელია ამ ტერმინის ნივთის მნიშვნელობით გამოყენება.
თვითონაც აღნიშნავს, რომ Sache არ ნიშნავს Ding-ს. მისი ერთ-ერთი შრომის სა-
თაურია — „Zur Sache des Denkens“, აზროვნების მიმართ კი ნივთობა არ გამოი-
ყენება. ვეცადეთ, სხვა სიტყვით შეგვეცვალა და გამოვიყენეთ „საქმე“, როგორც
Sache-ს ერთ-ერთი მნიშვნელობა, მაგრამ ალბათ წარუმატებლად, რადგან ჰუსერ-
ლის მოთხოვნის საზრისი „თვით ნივთებისაკენ“ არ ვაღმოიკვამ დებულებით —
„თვით საქმისაკენ“. იქნებ ჯობდა ზოგჯერ „ნივთის“ და ზოგჯერ „საქმის“ გამოყენე-
ბა, მაგრამ ყველა შემთხვევაში ეს განმარტებას მოითხოვს.

რამ არადროითი. იმისათვის, რომ ყოფიერებისა და დროის ყოფნა განასხვავოს ნივთთა ყოფნიდან, ჰაიდეგერი მოითხოვს, ნივთთა ყოფნის მიმართ ვისმართ „არის“, ხოლო ყოფიერებისა და დროის მიმართ — „არაინ“ (Es gibt) და მივიღებთ: ყოფიერება — Es gibt, დრო — Es gibt. სიძნელე, რომელზეც აქ ჰაიდეგერი მიუთითებს, ყოფიერებისა და დროის არსებობის წესს ეხება. აქვე აღნიშნულია, რომ „არის“ ყოველთვის არ ნიშნავს არსებობას, რომ მას შეიძლება განსხვავებული მნიშვნელობანი ჰქონდეს, რაზეც „ყოფიერება და დროში“ იყო ლაპარაკი. ცვლილება, რომელიც აქ ჰაიდეგერს შემოაქვს, იმას ეხება, რომ ყოფიერება განისაზღვრება ყოფნიდან და არა ყოფიერიდან. ყოფნა კი ნიშნავს ყოფიერების შესაძლებლობას, ეს კი — მის დაუფარაობას. ჰაიდეგერის აზრით, ყოფიერების მის საკუთრივობაში გააზრებისთვის აუცილებელია იგი დავტოვოთ მხედველობის გარეშე, რადგან ყოფიერება ყოველ მეტაფიზიკაში ყოფიერიდან ფუნდდება და ახსნება. მაშასადამე, ჰაიდეგერი აქ აკრიტიკებს მეტაფიზიკას არა იმ მოსაზრებით, რომ საერთოდ უარყოფს მას, არამედ იმიტომ, რომ ყოფიერებას იაზრებს მხოლოდ ყოფიერის ჰორიზონტში. მაშინ, როდესაც ყოფიერება უნდა გავიაზროთ არსებულის შესაბამისად დროის ჰორიზონტში, მაგრამ ის, რომ ყოფიერება ყოფნიდან გაიზარება, არათუ მეორე პერიოდის, არამედ საერთოდ ჰაიდეგერის კუთვნილებას არ წარმოადგენს. თვითონ ჰაიდეგერი აღნიშნავს, რომ ყოფიერების ყოფნით გამოხატვა დიდი ხნის მონაპოვარია და იგი იწყება ბერძნული აზროვნებიდან¹. ყოფიერება, როგორც ყოფნა, არა მარტო ისტორიული გზითაა მოცემული, არამედ ყოფიერის სახეზე ყოფნისა და ხელყოფნის ყველა სიტუაციიდანაც. ხელყოფნა ისე, როგორც სახეზე ყოფნა, ყოფნის სახეა. თვით: არყოფნაც ყოფნითაა განსაზღვრული. ყველა სახის სუბსტანცია, ჰაიდეგერის აზრით, ყოფნის სახეობაა. ისტორიულად ყოფიერების შინაარსი იცვლებოდა, მაგრამ ეს არაა ყოფიერების ისტორია სახელმწიფოს ან ხალხის ისტორიის მსგავსად. ყოფიერების ისტორიულობა მხოლოდ და მხოლოდ Es gibt-ით განისაზღვრება. ჰაიდეგერს ყოფიერების გააზრება Es gibt-ის გარეშე შეუძლებლად მიაჩნია. და რადგან ადრე ასე არ ფიქრობდნენ, ამიტომ ყოფიერების გაგებში ჰორიზონტი ყოველთვის დახშული რჩებოდა. ეს ნიშნავს, რომ გაუგებარი დარჩა პარმენიდეს დებულება: „ეს არის სახელდობრ ყოფიერება“. ჰაიდეგერი Es gibt-ს უკავშირებს ბედს და ეპოქას არა ისტორიული ეპოქის, არამედ ბედის ძირეული განსაზღვრულობის აზრით. აღნიშნავს, რომ ეს ყოფიერება დაფარული რჩებოდა და აქვე განმარტავს „დესტრუქციის“ ცნების შინაარსს. „ამ დაფარულობათა გაშლა ნიშნავს „დესტ-

¹ M. Heidegger, Zur Suche des Denkens, Tübingen, 1969, S. 6.

რუქციის“. რომელიც აზროვნებას უქმნის იმის წინასწარხედვას, რაც შემდეგ გამოაშკარავდება როგორც ყოფიერების ბედი“. აქ ჰაიდეგერი მიუთითებს თავისი ბოლო პერიოდის ნააზრევის კავშირზე „ყოფიერება და დროში“ მოცემულ ნააზრევთან და აღნიშნავს: „რჩება ერთადერთი გზა — „ყოფიერება და დროდან“ ამოსვლით გვიანდელ ნააზრევამდე ყოფიერების ბედის შესახებ, აზროვნება განვიხილოთ, როგორც იმის გააზრება, რაც „ყოფიერება და დროში“ წარმოდგენილი იყო, ყოფიერის ყოფიერების, ონტოლოგიური მოძღვრების დესტრუქციის სახით“¹. ჰაიდეგერი ისტორიული მეტაფიზიკის სისტემებს უტოვებს უფლებას, იყვნენ ყოფიერების ძიება, მხოლოდ მათ ცალმხრივ განსაზღვრულობებად თვლის. „როცა პლატონი ყოფიერებას სახავდა როგორც რდეას, არისტოტელე როგორც ალეთებას, კანტი როგორც პოზიციას, ჰეგელი როგორც აბსოლუტურ ცნებას, ნიცშე როგორც ძალაუფლებისადმი ნებელობას, მაშინ ესენი შემთხვევითი შეხედულებანი კი არ არიან; არამედ პასუხებია თავისთავში დაფარული ბედის შეხშიანებისა Es gibt ყოფიერებაში“². ჰაიდეგერი მათ საყვედურობს იმისათვის, რომ ყოფიერებას არ განიხილავენ ჩვეულებრივი წარმოდგენისაგან განსხვავებით და, რომ საჭიროა ყოფნის პორიზონტიდან განხილულ ყოფიერებას მიემართოს ასეთივე წესით განხილული დრო. თუ ყოფიერება განისაზღვრება ყოფნიდან, დრო განისაზღვრება აწმყოდან. აწმყო კი ყოფნადობის მაჩვენებელია. დრო უნდა შედგებოდეს ახლათა თანმიმდევრობისაგან, აქაც ყოფიერების მსგავსი ვითარება გვაქვს, დრო არსად არაა ხელშესახებად გამოთვლადი, თუმცა ჩვენ ქრონომეტრების, საათების, თუ სხვა ხელსაწყო-მაჩვენებლის მეშვეობით შეგვიძლია დავადგინოთ, რომ ახლა 20 საათი და 50 წუთია. მაგრამ დროის მაჩვენებელი საათის, ისე როგორც ქრონომეტრის, ვერც ერთ მონაცემთში ვერ ეპოვით მას. პარადოქსულია, მაგრამ ფაქტია, რაც უფრო ზუსტად აჩვენებს ხელსაწყო დროს, მით უფრო ნაკლებადაა საბაზი დროის საკუთრივობის გააზრებისთვის. დრო არც მოცემულობაა და არც არარაა, მის მიმართ შეგვიძლია მხოლოდ იმის თქმა, რომ დრო Es gibt. ჰაიდეგერი განასხვავებს აწმყოს ყოფნის აზრით, აწმყოსაგან ახლას აზრით და მოითხოვს, რომ დრო განისაზღვროს აწმყოთი ყოფნის აზრით ისე, როგორც ყოფიერება განისაზღვრებოდა მყოფობიდან. მისი თქმით, შეუძლებელია დავსვათ კითხვა დროის ადგილზე, ვთქვათ, სადაა დრო, რადგან საკუთრივ დრო წინავერცული ადგილობაა, რომელიდანაც ხდება შესაძლებელი „სად“. ჰაიდეგერი აკრიტიკებს კლასიკურ მეტაფიზიკას იმისთვის, რომ იგი დროს არხეს უკავშირებდა და

¹ M. Heidegger, Zur Sache des Denkens, Tübingen, 1969, S. 9.

² იქვე.

ფიქრობდა: დრო არ შეიძლება იყოს არხეს, სულის, ცნობიერების, გონის, ადამიანის გარეშე. რას ნიშნავს ადამიანის გარეშე? ადამიანი დროს იძლევა თუ აღიქვამს? — ამ განზომილებაში ისმებოდა კითხვა. ფაქტობრივად დრო, არაა ადამიანის ქმნილება და არც ადამიანია დროის ქმნილება. ჰაიდელგერი აანალიზებს დროს და მიდის დასკვნამდე, რომ დრო მაგვიყვანს გამოთქმამდე — Es gibt ყოფიერება. ამით დროსა და ყოფიერების მყოფობის პოზიტივიზაციის განხილვის აუცილებლობა დასაბუთებული. თუ რას ნიშნავს „Es“ და რა მნიშვნელობა აქვს მას ასეთ ფორმაში. ამაზე ჰაიდელგერი არ პასუხობს. ფიქრობს, რომ ეს არ გადაწყდება იმპერსონალიზებზე მითითებით და არც ჩვეულებრივი ლოგიკისა და გრამატიკის ფარგლებში, რადგან ისინი „Es“-ის მნიშვნელობას უარყოფენ. თუ განვიზრახავთ მის განმარტებას, მივალთ დასკვნამდე, რომ Es gibt ყოფიერება ნიშნავს—ყოფიერება არის ყოფიერება, მაგრამ ყოფიერება ისევე არ არის, როგორც დროც. საერთოდ, ჰაიდელგერის აზრით, Es ნაკლებად ხდება გასაგები.

ჰაიდელგერი დროისა და ყოფიერების მათ საკუთრივობაში დასახსიათებლად შემოიტანს კიდევ ერთ ცნებას — ხდომილებას (Ereignis): „ხდომილება არის ის, რაც დროს და ყოფიერებას ერთმანეთს აკუთვნებს, რაც ორივეს არა მარტო ერთმანეთის საკუთრივობასთან მიიყვანს, არამედ აკავშირებს მათ“¹. ორივე — Es gibt ყოფიერებაში და Es gibt დროში—იწარმოება როგორც ხდომილება. კითხვა—რა არის ხდომილება, ჰაიდელგერის აზრით, უმარტებლოდ უნდა ჩანდეს, რადგან ამით კითხვას ესვამთ ყოფიერებაზე, არსებაზე, იმაზე, თუ როგორ არის ყოფიერება და შესაძლებლობა გვეძლევა ვაჩვენოთ, როგორ არ უნდა გავიზროთ ხდომილება, მაგრამ მისი პოზიტიური დახასიათება, ისე როგორც ყოფიერებისა, შეუძლებელია.

ერთ-ერთი პუნქტი, რაშიც ჰაიდელგერი ტრადიციას უპირისპირდება, ისაა, რომ მანამდე ფილოსოფია ყოფიერიდან იაზრებდა ყოფიერებას, როგორც იდეას, ალეთებას, აქტივობას, ნებას. ახლა შეუძლია გაიზროს როგორც ხდომილება. ასე გაგებული ხდომილება ყოფიერების ნეცესილი ინტროსპექციაა, რაც მეტაფიზიკის წინსვლაა. როგორც ვხედავთ, აქ ლაპარაკია არა მეტაფიზიკის, ე. ი. ფილოსოფიის უარყოფაზე, არამედ მეტაფიზიკის წინსვლაზე, ახალ განზომილებაში გადაყვანაზე. სწორედ ამ წერილის ბოლოში არის ფრაზა, რომლის განმარტებაც უნდა იყოს ყოველივე ზემოთქმული: „ყოფიერება გავიზროთ ყოფიერის გარეშე, იმას ნიშნავს, რომ ყოფიერება გავიზროთ მეტაფიზიკისადმი უკუხედვის გარეშე. ასეთი უკუხედვა ბატონობს ჯერ კიდევ მეტაფიზიკის დაძლევის ცდაში ამიტომ მასთან კიდილს

¹ M. Heidegger, Zur Sache des Denkens, Tübingen, 1968, S. 20.

თავი უნდა დაეანებოთ და იგი თავისთავს მიეანდოთ“¹. მართალია, უარიყო ყოფიერების ყოფიერიდან ძიება, მაგრამ აქ ლაპარაკია არა მეტაფიზიკის უარყოფაზე, არამედ უარყოფაზე მისი ძველი გზისა, ყოფიერებას ყოფიერიდან რომ იაზრებდა და რომელზეც ყურადღების მიქცევა არაა საჭირო, მაგრამ ის, რაც კეთდება, ისევ მეტაფიზიკის პორიზონტშია — კერძოდ, ყოფიერების საკითხის დასმა არაებულის, ცხოველობის, ხდომილების განზომილებაში. ჰაიდეგერის აღნიშნული წერილის ასეთი ინტერპრეტაცია რომ სწორია, ამას ადასტურებს ამ წერილზე დართული სემინარული მასალის ოქმი — შედგენილი ჰაიდეგერის მსმენელის მიერ. აქ აღნიშნულია წერილის ძირითადი საკითხი, მისი მიმართება „ყოფიერება და დროსთან“, ის სიახლე. რაც „დრო და ყოფიერებაში“ შეიტანა საკითხის განხილვაში. ნათქვამია, რომ: „დრო უკვე „ყოფიერება და დროში“ არის გააზრებული ალეთიასთან (დაუფარაობასთან) მიმართებაში და ბერძნული ყოფილიან. „ყოფიერება და დროის“ ძირეული გამოცდილება, ყოფიერების დავიწყებულობა... ეს ფაქტი აღინიშნება, როგორც წარსული აზროვნების შეცდომა. ამ შეცდომას ბოლო ედება ყოფიერების საზრისზე კითხვის დასმით“. ჰაიდეგერი მიზნად ისახავს, მიუთითოს წარსული მეტაფიზიკის ნაკლოვანებაზე, ყოფიერების დავიწყებულობაზე და ნიადაგი მოამზადოს ახალი მეტაფიზიკისათვის. ეს კი შესაძლებელი ხდება კითხვის დასმით ყოფიერების საზრისზე. „ჰაიდეგერის აზროვნება უნდა გავიგოთ როგორც იმ საძირკველის მომზადება, რომელზედაც დამკვიდრდება ყველა მეტაფიზიკა და ისე, რომ ამ გზით მოიხსნება აქამდე არსებული ყოფიერების დავიწყებულობა“². ძველი მეტაფიზიკის არსება სწორედ ამ ყოფიერების დავიწყებულობაშია და მისი მოხსნით იცვლება მეტაფიზიკის არსებაც. ამ აზრით, აღნიშნული წერილი, როგორც ოქმშია მითითებული, კვლავ მიგვიყვანს „ყოფიერება და დროის“ გააზრებამდე. ოქმში განმარტებულია, რომ „დრო და ყოფიერების“ ძირითადი ამოცანაა „ყოფიერება გავაზროთ ყოფიერისადმი მიმართვის გარეშე, ყოფიერების ყოფიერით დაფუძნების გარეშე. ეს არ ნიშნავს, რომ ყოფიერებისათვის ყოფიერთან მიმართება არაარსებითია, რომ ამ მიმართებიდან განრიდება ხდება. პირიქით, იგი ნიშნავს, რომ ყოფიერება არ იქნება გააზრებული მეტაფიზიკის იმ სახეობაში, რომელიც ყოფიერებას ყოფიერისაგან აფუძნებს“³. ამრიგად, ჰაიდეგერი უარყოფს არა მეტაფიზიკას, არამედ მეტაფიზიკის სახეობას, რომელიც

¹ M. Heidegger, Zur Suche des Denkens, Tübingen, 1969, S. 85.

² იქვე, გვ. 31.

³ იქვე, გვ. 35.

ყოფიერებას ყოფიერიდან იაზრებს და ეძებს მეტაფიზიკას, რომელიც ყოფიერებას მყოფიდან გაიაზრებს.

აღსანიშნავია, აგრეთვე ჰაიდეგერის მოულოდნელი მობრუნებ-
კითხვის დასმაში 1964 წელს პარიზში წაკითხულ ლექციაზე. ამ შრო-
მის, რომელიც ფრანგული გამოცემის შემდეგ გამოვიდა გერმანულა-
დაც, — სათაური თავდაყირა აყენებს ჰაიდეგერის ფილოსოფიას. თუ
აქამდე ნათქვამი ეხებოდა ჰაიდეგერის მიერ ახალი მეტაფიზი-
კის დაფუძნებას, ტრადიციულის მსხვერველს და მეტაფიზიკური სა-
კითხის ახლებურად დაყენებას, ამ შრომაში ლაპარაკია მეტაფიზიკის
დასასრულზე. ეს პოზიტივისტური ფრაზა, ეპოქის ყველაზე დიდ მეტა-
ფიზიკოსს შრომის სათაურადაც აულია. „ფილოსოფიის დასასრული
და აზროვნების ამოცანა“ — ასე ჰქვია ამ შრომას. როგორც ჩანს, ეს
სათაური არ უნდა გავიგოთ პირდაპირი მნიშვნელობით. ჰაიდეგერი
ეისერთან საუბარში აღნიშნავს, რომ იგი ფრანგებმა გამოსცეს. გარდა
ამისა, შრომა ეხება ფილოსოფიის მომავალს, ხოლო მომავალზე, ჰაი-
დეგერის აზრით, არაფერს შეუძლია დანამდვილებით თქვას რაიმე. „რო-
გორი იქნება აზროვნების ბედი, არაფერს იცის“. ამ შრომაში კი, ჰაიდე-
გერის აზრით, ძირითადია განსხვავება „ფილოსოფიას, ე. ი. მეტაფი-
ზიკას, და აზროვნებას შორის, როგორც იგი მე მესმის“¹. აქ ჰაიდეგერი
იგივე საკითხს აყენებს — არსებითად, ყოფიერების ძიებას ცვლის
აღეთიას ძიებით და თუ ფილოსოფია მიაჩნია ყოფიერების ძიებად,
აზროვნებას თვლს აღეთიას ძიებად. „ეს აზროვნება მეტაფიზიკურ-
თან მის მიმართებაში გაცილებით უფრო ადვილი საქმეა, ვიდრე
ფილოსოფია, მაგრამ, სწორედ სიმარტივის გამო, განხორციელების
გზები გაცილებით უფრო ძნელია“². ჰაიდეგერის აზრით, იგი არის
ძხოლოდ მომავლის რაკურსი, რომელიც მოითხოვს ენისადმი ახალ
მიდგომას არა მარტო ტერმინის გამოგონების, არამედ ჩვენი საკუთ-
რივი ენის თავდაპირველ შინაარსთან დაბრუნების აზრით. ეს კი მომა-
ვალი თაობების საქმეა. ყოველ შემთხვევაში, ბიშოპის აზრით, ამ შრო-
მაში ორი მიმართულებაა ნაჩვენები: წარსულისკენ ხედვა, რომელიც
ფილოსოფიით, როგორც მეტაფიზიკითაა, დაკავებული და მომავლის
ხედვა, რომელსაც თავისთავი აღარ ესმის უკვე როგორც მეტაფიზიკა.
რატომ? მეტაფიზიკა იკვლევდა ყოფიერის ყოფიერებას, მყოფის სა-
ფუძველს, როგორც მისი გზით დაფუძნებულობას — იქნება ეს მარქ-
სის წარმოების პროცესი, ნიშნებს ძალაუფლების ნებელობა, ჰეგელის
აბსოლუტური გონის დიალექტიკა თუ სხვა. რას ნიშნავს ფილოსოფიის
დასასრული? ეს არ უნდა გავიგოთ როგორც შეწყვეტა სიკვდილის.

¹ M. Heidegger im Gespräch, München, 1970, S. 76—77.

² იქვე, გვ. 77.

აზრით, არამედ, პირიქით. იმ ადგილად, სადაც მთელი თავისი ისტორიის უკიდურეს შეაძლებლობებს აჯამებს. ეს არის, ამავე დროს, მისი დასრულება, მაგრამ არა სრულყოფის, არამედ დასასრულთან მისვლის აზრით (Zum — Ende — kommen).

განვიხილოთ თვით შრომაში დაყენებული საკითხები და მათი გადაწყვეტის გზები, რაც ნათელ წარმოდგენას შეგვიქმნის მათში განვითარებული იდეების ჰაიდეგერის ადრეულ ნააზრევთან მიმართებაზე. ავტორი ამ შრომის დანიშნულებას ხედავს იმაში, რომ თავიდან გაიზაროს ის, რაც „ყოფიერება და დროში“ იყო გააზრებული, რათა სხვა კუთხით შეხედოს მასში დაყენებულ საკითხებს. როგორც თვითონ აღნიშნავს, ეს არის „ყოფიერება და დროში“ მოცემულის იმანენტური კრიტიკა. ამ მიზნით ჰაიდეგერი სვამს ამ შრომის შინაარსის განმსაზღვრელ ორ ძირითად კითხვას: პირველი „თანამედროვეობაში რამდენადაა ფილოსოფია მისული მის დასასრულამდე და მეორე—რა ამოცანები რჩება აზროვნებას ფილოსოფიის დასასრულთან ყოფნისას“. პირველ კითხვაზე პასუხად ჰაიდეგერი ახასიათებს ფილოსოფიას როგორც მეტაფიზიკას. მას საქმე აქვს ყოფიერის მთლიანობასთან სამყაროს, ადამიანის და ღმერთის სახით—ყოფიერის ყოფიერებასთან. „მეტაფიზიკა იაზრებს ყოფიერს, როგორც ყოფიერს“. ყოფიერის ყოფიერება გავლდის როგორც არხე, სუბსტანცია, პრინციპი, რომელიც ყოფიერს გვაძლევს ისე, როგორც ის არის და რაც არის. ყოფიერის ყოფიერება ელონდება ყოფნაში მყოფში. ეს არის მეტაფიზიკა. საკითხი დგება, რას ნიშნავს ასე გაგებული მეტაფიზიკის მიმართ დებულება ფილოსოფიის დასასრულზე? ჰაიდეგერი გამორიცხავს მეტაფიზიკის დასასრულის გაგებას, როგორც ნეგატიური, ასევე წინსვლის აზრითაც, ე. ი. სრულყოფის მნიშვნელობით. იგი აკრიტიკებს რაიმეს დასასრულის გაგებას, ნეგატიური აზრით, როგორც შიშველი შეწყვეტისას, როგორც წინსვლის შეჩერებისას, თუ მთლად დაცემის და შეუძლებლობად გაგებით არა. ამის საპირისპიროდ ფილოსოფიის დასასრულზე მსჯელობა ნიშნავს მის დასრულებას¹. მაშასადამე, დასასრული არაა მოსპობა. გაუქმება, შეწყვეტა და ა. შ. დასასრული ყოფილა დასრულება (vollenden). თუ დასასრული არ ნიშნავს დასრულებას მოსპობის აზრით, არც წინსვლას ნიშნავს. იგი უარყოფს ფილოსოფიაში პროგრესს. მიაჩნია, რომ ყველა ფილოსოფია თავისთავში ახორციელებს მის შეაძლებლობებს და სხვა ფილოსოფია მას არ აგრძელებს, არ ავითარებს. პლატონის აზროვნება არაა უფრო სრულყოფილი, ვიდრე პარმენიდესი, პეგელის ფილოსოფია არაა უფრო სრულყოფილი, ვიდრე კანტის. მაშასადამე, ჰაიდეგერის აზრით, „დასრულება ნიშნავს დასასრულყოფილ-

¹ M. Heidegger, Zur Sache des Denkens, S. 62.

ბას, რომლის შედეგად ფილოსოფია უმაღლეს სრულყოფას მიაღწევდა მ.სი დასასრულით. საერთოდ შეუძლებელია მეტაფიზიკის ამ წესით "შეფასება"¹. ჰაიდეგერი მიმართავს ეტიმოლოგიურ ანალიზს და აღნიშნავს, რომ დასასრული თავდაპირველი მნიშვნელობით ნიშნავდა ადგილს, და როდესაც ვლამარაკობთ ფილოსოფიის დასასრულზე, ვგულისხმობთ, რომ ფილოსოფიამ მიაღწია იმ ადგილს, სადაც ის აჯამებს ყველა თავის შესაძლებლობას. დასასრული (Ende) არის დასრულება (Vollendung), რომელიც ნიშნავს შეჯამებას. ჰაიდეგერის აზრით, მთელი ფილოსოფიის რატორია პლატონის გარშემო მოძრაობაა, ნიციშეს ფილოსოფია შებრუნებული პლატონიზმია. ბიშელის აზრით, ჰაიდეგერმა ნიციშეს მიანიჭა ფილოსოფიის ამ მსვლელობაში უკიდურესი ადგილი. მაგრამ ჰაიდეგერი ნიციშეს კი არა, მარტას მიაწერს ამას, რადგან მეტაფიზიკის გადატრიალებით, რომელიც კარლ მარტსმა განახორციელა, მიღწეულია ფილოსოფიის უკიდურესი შესაძლებლობა. ის მის დასასრულში შევიდა"². ჰაიდეგერის აზრით, მარტსის შემდეგ ფილოსოფიური აზროვნება მხოლოდ ეპიგონობაა, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ფილოსოფიის დასასრული გავიგოთ როგორც მისი აზროვნების წესის შეწყვეტა. „ასეთი დასკვნა ნაჩქარევი იქნებოდა“—წერს ჰაიდეგერი. დასრულება, რომელიც უკიდურეს შესაძლებლობათა შეჯამებაა, ნიშნავს იმას, რომ დასრულდა კლასიკური ფილოსოფიის მსვლელობა, რომლის ძირითადი ნიშანი იყო მეცნიერებათა საფუძველად ყოფნა, მას გამოეყოფოდა მეცნიერებანი. ეს პროცესი სრულყოფილია და რეჩანს როგორც ფილოსოფიის შეწყვეტა (Auflösung), მაგრამ ფაქტობრივად მისი დასრულებაა (Vollendung). მეცნიერებათა საფუძველი ფილოსოფია ზედმეტი ხდება, რადგან მეცნიერებათა საფუძველი გახდა კიბერნეტიკა. ამიტომ მთავრდება (Endet) ფილოსოფია თანამედროვე ეპოქაში, როგორც ტექნიკური საზოგადოების კიბერნეტიკულ-ტექნიკური ხასიათის პირობებში კიბერნეტიკათა შეცვლილი: მეცნიერებათა საყოველთაო ბატონობის პირობებში ისიც კი, რაც ტრადიციულად ფილოსოფიის კუთვნილებად ითვლებოდა, — კატეგორიათა სისტემა — მეცნიერებებმა თავიანთ საზღვრებში მოაქციეს. ცალკეულ სფეროთა ბუნების, ისტორიის, სამართლის, ხელოვნების, ონტოლოგიის ადგილი დაიკავა შესაბამის სფეროთა მეცნიერულმა ძიებამ. მეცნიერებანი ცდილობენ უარყონ მათი ფილოსოფიიდან წარმოშობა, თუმცა ამას ვერ აღწევენ, მაგრამ ტრადიციული ფილოსოფია რომ შთანთქმეს, ეს უეჭველია, რაც იმის მაჩვენებელია, რომ დასავლეთეგროპული აზროვნება მსოფლიო ცივილიზაციის ეტაპზეა. ჰაიდეგერის აზრით, ეს არ ნიშნავს.

¹ M. Heidegger, Zur Sache des Denkens, S. 69.

² იქვე, გვ. 62.

რომ კიბერნეტიკულ-ტექნიკურ ეპოქაში აზროვნების შესაძლებლობანი და ფილოსოფიის ამოცანები ამოიწურა. ამის გარკვევის მიზნით უნდა დაისვას მეორე კითხვა: რა ამოცანა რჩება აზროვნებას ფილოსოფიის დასასრულს? როდესაც ჰაიდეგერი ფილოსოფიის ნაცვლად აზროვნების ამოცანის საკითხს სვამს, და გამოდის, რომ რაც მეცნიერებას და ფილოსოფიას არ შეუძლია გააკეთოს, ის უნდა შეძლოს აზროვნებამ, სომ არაა ფილოსოფია ამით უარყოფილი? ვფიქრობ, რომ არა. როგორც ჰაიდეგერი აღნიშნავს, ფილოსოფია აზროვნების საქმეა და აზროვნებაზე ამოცანის გადატანა არ ნიშნავს ფილოსოფიაზე მალა დადგომის ქედმალლურ ცდას. აზროვნების ყოველი ამოცანა ფილოსოფიაზე უკუსდევით უნდა განხორციელდეს. აზროვნება, ჰაიდეგერის აზრით, შეიძლება უფრო ვიწროდ დავსახოთ, ვიდრე ფილოსოფია. თუ ეპოქა უარს ეუბნება ფილოსოფიას, ის კიდევ უფრო მეტად უარყოფს აზროვნებას. ამიტომ, ჰაიდეგერის აზრით, აზროვნებაზე ამოცანის დასმა ნიშნავს ფილოსოფიის ჰორიზონტში მოძრაობას. პირველი, რაც აზროვნებას მოეთხოვება, ეს არის ნივთი (Sache). ფილოსოფიამ ახალ დროში წამოაყენა თეზისი — Zur Sache Selbst. ჰეგელის მიერ „გონის ფენომენოლოგიაში“ წამოყენებული ეს პრინციპი ახალ საფეხურზე აიყვანა ჰუსერლმა, რომელმაც იგი ფილოსოფიით გამართლებულ მეთოდად აქცია. ჰაიდეგერის დებულება მოძრაობს ჰუსერლს მიერ წამოყენებული თეზისის გარშემო, რომ „კვლევამ ბიძგი უნდა მიიღოს არა ფილოსოფიისაგან, არამედ ნივთთა და პრობლემათაგან“. ფილოსოფიური კვლევის საქმე, ჰაიდეგერის აზრით, ერთნაირად ესმით ჰეგელს და ჰუსერლს, ეს არის „ცნობიერების სუბიექტურობა“. მაშასადამე, ჰაიდეგერი მოითხოვს მეთოდის პრობლემის წინ წამოწევას. აყენებს მეთოდის უპირატესობის თეზისს. ეს მეთოდი ფილოსოფიის ძირითადი ამოცანიდან ყოფიერის ყოფიერებიდან თუ მყოფობიდან განისაზღვრება. ფენომენოლოგიურ ტრანსცენდენტალური რედუქციის ტრანსცენდენტალური დედუქციის გზით უნდა გააზრებულ იქნეს ის. რაც გაშუქებას ექვემდებარება. ესაა ღიაობა, რომლის გამომხატველია ალეთია. იგი არ უიგივდება ქვეშაირტებას. ალეთია შესაბამისობა კი არაა, არამედ ყველა პრინციპთა პრინციპის Zur Sache Selbst განხორციელება. აზროვნების ამოცანაა გაშუქება (Lichtung), მაგრამ გაშუქდება ის, რაც შეიცავს შუქს (Lichte), ის თავისთავიდან გაშუქდება თავისთავში. თუ ადრე ფილოსოფია იცნობდა მხოლოდ გონების სინათლეს, ამჟამად საკითხი დგება იმის შესახებ, რომ მან დაინახოს ყოფიერების ნათება. ეს არის ალეთიის საქმე. „ალეთია, დაუფარაობა უნდა ვიპოვოთ ჩვენ, როგორც გაშუქება“. ამის გარეშე აზროვნებაზე ყველა მსჯელობა უსაფუძვლოა. ჰაიდეგერი არ ამტკიცებს, რომ ეს ამოცანა ფილოსოფიისთვის ახალია, პირიქით,

იგი ფიქრობს, რომ ალეთეია ფილოსოფიის დასაწყისშივე იყო მოაზრებული, მაგრამ მისი გააზრება არასწორად წარიმართა იმის შედეგად, რომ ის კემშარიტებას, როგორც შესაბამისობას, გაუიგივდა და თვით ფილოსოფიამაც დაამახინჯა თავისი ამოცანა ყოფიერზე, როგორც ასეთზე, შეჩერებით¹. ჰაიდეგერი ფიქრობს, რომ აზროვნებამ, თუ ის ნამდვილად მეტაფიზიკურია, ე. ი. ყოფნად მის ყოფნადობაში გამოიკითხავს, უნდა დასვას საკითხი ალეთეიას შესახებ კემშარიტებისაგან განსხვავებით. „ყოველ შემთხვევაში ერთი რამ ცხადია — კითხვა ალეთეიაზე, დაუფარაობაზე, როგორც ასეთზე, არ არის კითხვა კემშარიტებაზე. ამიტომაც საქმისთვის შეუსაბამო და შეცდომაში შემყვანი, როცა ალეთეიას განათების აზრით, კემშარიტებას უწოდებენ“². აქამდე საკითხი ასე არ დამდგარა. ამჟამად საკითხი დგება ყოფიერების საკუთრივი შუქით ალეთეიას დაუფარაობის, ღიაობის გაშუქების შესახებ. ამით ფილოსოფიის დასასრულს აზროვნებამ მიაგნო თავის ამოცანას. ეს ნიშნავს, აზროვნების ამოცანაა ყოფნადობის გაშუქება. მაგრამ საიდან, როგორ არის ეს გაშუქება, რა გამოითქმება ამ Es gibt-ში“³ — ყველაფერი ამის გარკვევაა იმ, რაც ჰაიდეგერს თავიდანვე მინდა ჰქონდა დასახული და რაც შემდგომ უფრო დააზუსტა. მართლაც, რაზეა აქ ლაპარაკი? ჰაიდეგერის ეს აზრები არ ეწინააღმდეგება მის ფილოსოფოსობას. იგი უარყოფდა ძველ მეტაფიზიკას, მიზნად ისახავდა მის დესტრუქციას. ამ შრომაში კი იგი დასრულებულად მიიჩნევს ტექნიკური ეპოქის მეტაფიზიკას. რაშიც იგულისხმება არა-ექსისტენციალისტური ფილოსოფიის მეტაფიზიკური მიმართულებანი, რომელთაც აერთიანებთ მეცნიერულობის პრეტენზია. ჰაიდეგერი ფილოსოფიას ეძებს მეცნიერებისა და მეცნიერულობის ფარგლებს გარეთ. ამიტომ მისთვის სწორედ მეცნიერული ფილოსოფიის დასასრულის მაჩვენებელია ტექნიკის ეპოქა. ამას მოწმობს მისი მოაზრებანი აზროვნების მომავალ ამოცანებზე. ჰაიდეგერი მომავლის ფილოსოფიას წეთოდით განსაზღვრულად მიიჩნევს, რომელიც ღია იქნება, რომელიც უნდა გაშუქდეს; შუქი უნდა აშუქებდეს. ეს კი შესაძლებელია მეთოდის გზით. შუქით გაშუქება ღიაობას გულისხმობს. იგი ამ ღიაობას აშუქებს. „ფილოსოფოსობა არის გაშუქების თავისუფლებაში ყოფნა. თუმცა ფილოსოფიამ ჯერაც არაფერი იცის გაშუქების შესახებ“⁴. ბიშელის სამართლიანი მტკიცებით აქ იგივე მეორდება, რასაც ჰაიდეგერი ადრე ყოფიერების დავიწყებულობით გამოხატავდა. გაშუქება რჩება ფილოსოფიაში გაუაზრებელი და ამოცანა მისი გააზრებაა.

¹ M. Heidegger, Zur Sache des Denkens, S. 76.

² იქვე, გვ. 77.

³ იქვე, გვ. 87.

„სწორედ ალეთია და დაუფარობა უნდა გავიზროთ ჩვენ როგორც გაშუქება“ (Lichtung) — ამბობს ჰაიდეგერი. ეს ნიშნავს, რომ ჰაიდეგერისთვის ამ მომენტშიც ძირითადია ის, რაც თავიდანვე იყო ასეთი — ყოფიერება და ჰეშმარიტება. ბიძელი აქ ყურადღებას აქცევს ერთ გარეშობას, რომ „ჰაიდეგერთან თუ ადრე ყოფიერება და ჰეშმარიტება რალაც გაორებული გამოდიოდა, ალეთია წარმოგვიდგება. როგორც ყოფიერებისა და ჰეშმარიტების მატარებელი“¹. როგორც უნდავთ, ჰაიდეგერის თვალსაზრისი კი არ შეცვლილა, იგი დაზუსტდა და უფრო მონისტური ფორმა მიიღო. სწორედ იმის გამო, რომ თითქოს ჩანდა, ჰაიდეგერი ერთ პერიოდში ყოფიერებიდან ამოდიოდა, მეორეში ჰეშმარიტებიდან. ჰაიდეგერმა არა მარტო მათ იგივეობას გაუსვა ხაზი, არამედ ხცადა გამოენახა ის ერთი, რომელიც ამ ორს გაერთიანებდა და ასეთად დასახა გაშუქება.

აქ კიდევ ერთი საკითხი შეიძლება წამოიჭრას. თავიდან ჰაიდეგერი ლაპარაკობდა ადამიანის პრობლემაზე, მის ექსისტენციალობაზე. ექსისტენციალიზმი მიმართული იყო ადამიანის ყოფიერებაზე. შემდგომ სჯელობაში თითქოსდა მთლიანად დაივიწყა დასაწყისში წამოყენებული ეს პრინციპი. იგი კითხვას სვამს არა მუნყოფიერების ყოფიერების საზრისზე, არამედ საერთოდ ყოფიერის ყოფიერების საზრისზე, მის ჰეშმარიტებაზე. ხომ არაა ეს რადიკალური ცვლილება? ვფიქრობთ, რომ არა! რადგან დასაწყისში წამოყენებული პრინციპი განსაზღვრავს ჰაიდეგერის აზროვნებას ბოლომდე. აქ შეიძლება გავიხსენოთ ჰაიდეგერის პასუხი ვისერისადმი, რომელშიც ჰაიდეგერი მისი კრიტიკოსების მიხამართით აღნიშნავს: „ეს კრიტიკა დიდი გაუგებრობაა, რადგან ყოფიერების საკითხი და ამ საკითხის გენითარება გულსხმობს სწორედ მუნყოფიერების ინტერპრეტაციას, ე. ი. ადამიანის არსების განსაზღვრას და ჩემი აზროვნების ძირეული აზრი სწორედ ისაა, რომ ყოფიერება საჭიროებს ადამიანის ყოფიერების ღიარებას და პირიქითაც — ადამიანიც ადამიანია მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ის ყოფიერების ღიარებაში იმყოფება“². ამრიგად, ყველა მიმართებით ჰაიდეგერი საკითხებს განმარტავს სხვადასხვა მხრივ, მაგრამ არ ცვლის მის პოზიციას ამ საკითხების მიმართ.

შელინგის შესახებ შრომაში ჰაიდეგერი საკითხს იწყებს თავისუფლების განხილვით, აღმოჩნდა რომ ეს იგივე ყოფიერების ჰეშმარიტების საკითხია, ამიტომ ძირითადი კითხვა აქაც არ ავლენს რაიმე სიახლეს ზემოთ განხილულთან შედარებით. ამ საკითხის დასმა უფრო განსხვავებულ ფორმას ღებულობს შრომაში — „ნივთების შესახებ“. სა-

¹ Walter Biemel, Heidegger, Hamburg, 1978, S. 147.

² M. Heidegger im Gespräch... S. 69.

ერთოდ ჰაიდეგერის კრიტიკისათვის მრავალი მასალა მის ნააზრევში, ისე როგორც მრავალმხრივი ინტერპრეტაციისათვის. ეს გამოწვეულია ერთი და იმავე საკითხის მრავალი ფორმულირებით, ხშირად ერთიმეორის საწინააღმდეგოდ დებულებათა სახითაც. ნაწილობრივ ეს აიხსნება იმითაც, რომ ჰაიდეგერის ფილოსოფოსობა პროცესის სახისაა, იგი ერთსა და იმავე საკითხს მრავალჯერ უბრუნდება და ყოველთვის განსხვავებული ფორმით გადმოსცემს: გარდა ამისა, ეს სხვადასხვაგვარი განხილვა თავიდანვე არაა მასთან „დაგეგმილი“. როგორც სამართლიანად შენიშნავს ერთ-ერთი კრიტიკოსი ფილოსოფიის ძირითად საკითხზე, ამ შრომაშიც ასეა. საკითხი დაყენებულია ფილოსოფიის ძირითად საკითხებზე და აღნიშნულია, რომ ნივთების საკითხი მათ შორის ერთ-ერთია¹. აქამდე კი მსჯელობა იყო ფილოსოფიის ძირითად საკითხზე. ჰაიდეგერი ნივთების საკითხს განხილავს ორ — ფილოსოფიურ და მეცნიერულ-ასპექტში და აჩვენებს მათ განსხვავებას.

ნივთებთან მიმართება, ჰაიდეგერის აზრით, პირველ რიგში პრაქტიკულია, ჩვენს განკარგულებაში არსებულ ნივთთა ნაწილი გამოიყენება, ნაწილი უკუივდება, ამით იწყება ნივთებთან მიმართება და არა კითხვით საერთოდ, ან კითხვით: „რა არის ნივთი?“ და არც ფილოსოფიით არ შეიძლება რამის დაწყება. კითხვა — „რა არის ნივთი?“ გამოწვეულია მისი მრავალი მნიშვნელობით; მათგან ყველაზე ჩვეულებრივია ნივთის, როგორც აღქმადის და შეგრძნებადის, გაგება, მაგრამ პირველი სიმწლე წარმოიშობა, როცა დაისმის კითხვა: არის თუ არა ნივთი რიცხვი 5? ან წინადადება „დღეს ცუდი ამინდია“, ან ჩვენი პოზიცია. ჰაიდეგერის აზრით, ფართო გაგებით ნივთად შეგვიძლია მივიჩნიოთ ყოველივე, რაც რალაცნაირად გვეძლევა, ნივთის მესამე და უფართოესი მნიშვნელობა არის მისი გაგება, როგორც ყოველივე იმისა, რაც რაღაცაა, თუნდაც ის ჩვენთვის არ იყოს. ასეთი გაგება საფუძველს იღებს კანტის ნივთიდან თავისთავად. ამ აზრით ყველაფერი, რაც არაა არარა, ნივთია. მაშასადამე, ნივთს აქვს სამი მნიშვნელობა: 1. ნივთი ხელთმყოფის აზრით, 2. ნივთი გეგმების, მოსაზრებების, პოზიციის აზრით, 3. ყველაფერი, რაც რალაცაა და არა არარა.

ნივთის საკითხის ფილოსოფიურ დაყენებას მეცნიერულისაგან ჰაიდეგერი შემდეგნაირად მიჯნავს: მეცნიერებას აინტერესებს — რა არის გრანტი, ცეცხლი, ხე, არსება და სხვა. ყველა შემთხვევაში ის რაიმე სახის ნივთზე სვამს კითხვას, ფილოსოფიას კი აინტერესებს ის, რაც განაპირობებს ნივთის ნივთობას (Dingheit des Dinges). ნივთის ნივთობის განმაპირობებელი თვითონ არ შეიძლება იყოს ნივთი და არც განპირობებული (bedingtes) ნივთობა უნდა იყოს რალაც გაუპირობებე-

¹ M. Heidegger, Die Frage nach dem Ding, S. 1.

ლი (Un-bedingtes) და სწორედ მას კითხულობს ფილოსოფია¹. არც ყოველდღიური და არც მეცნიერული წარმოდგენა არ ეხება ნივთის ნივთობას; რა არის ნივთად ყოფნა და როგორ განისაზღვრება ნივთის ქეშმარიტება — ეს მათი საკითხი არაა². ჰაიდეგერი ჰეგელის „გონის ფენომენოლოგიის“ გამოყენებით მსჯელობს იმაზე, რომ „აქ“ და „ეს“ ყველა ნივთს მიუღდება, რადგან გამოხატავს ჩვენს პოზიციას; რაც სუბიექტისეულია, ეს ნიშნავს, რომ ნივთის ნივთობის საკითხი ნიშნავს ყოფიერების ქეშმარიტების კითხვას, იმ ყოფიერებისას, რომლის პოზიციაც არის ნივთობის განმსაზღვრელი. მაშასადამე, ნივთის პრობლემაში მიგვიყვანა ადამიანის მუნყოფიერების ქეშმარიტების საკითხამდე. ეს ნიშნავს, რომ კითხვა — „რა არის ნივთი?“ — არის გზა კითხვისა: „რა არის ადამიანის ყოფიერების ქეშმარიტება?“ საკითხის დასმა: „რა არის ნივთი?“, შესავალი იყო კითხვისა: „რა არის მუნყოფიერების ყოფიერების ქეშმარიტება?“³ საერთოდ ონტოლოგია, როგორც ყოფიერის ყოფიერების შესახებ კითხვა, მიზნად ისახავს ყოფიერის ყოფიერების განსაზღვრულობათა დადგენას და კატეგორიებში გამოსახვას. მხედველობაში მისაღებია ის გარემოებაც, რომ ჰაიდეგერის ნააზრევს პრეტენზია აქვს, იყოს ახალი სიტყვა და მობრუნება ფილოსოფიაში, რომელმაც მიაღწია ფილოსოფიური აზროვნების მანამდე არნახულ სიმაღლეებს. ამ მხრივ ნიშანდობლივია ბიშოპის მიერ მოტანილი შედარება: „ჰაიდეგერის ნაწარმოებები არის მათათა ჯაჭვი, რომლის დაძლევა ჩვენ ჯერაც არ ძალგვიძს. ჩვენ შეგვიძლია ერთი ან მეორე ბილიკის მონაცემთის გასწვრივ ვიაროთ და ამასთან რაღაც გაუგონარი და ამაღლებელი შევნიშნოთ, მაგრამ ეს დიდად დაშორებულია ქედის საოცარ კლდოვან თხემს. წინამდებარე ნაშრომი მხოლოდ ბიძგი უნდა იყოს მიახლოებისათვის. მე თვითონ მცირედი ტექსტებით შემოვიფარგლე და ისინიც ვერ შევძელი ამომწურავად გადმომეცა“⁴. ავტორის აზრით, ჰაიდეგერის გაგების დრო „ჯერაც არ დამდგარა“, როგორც ამბობდა ჰაიდეგერის სულიერი ნათესავი ჰიოლდერლინი თავის ლექსში — „ტიტანები“. თუ ამ მსჯელობას დაეუმატებთ ჰაიდეგერის მოსაზრებას, რომ მისი 80 წლის თავზე ის ჯერაც არაა გაგებულნი, ცხადი უნდა იყოს, რომ ჰაიდეგერის არათუ ამომწურავად, არამედ ერთმნიშვნელოვნად გაგების ყოველგვარი ცდა მხოლოდ პრეტენზიად უნდა რჩებოდეს. საერთოდ კი გერმანელ ფილოსოფოსებს, როგორც ჩანს, მეტად უყვართ მათი სისტემის სირთულის, სიმაღლისა და მიუღწევლო-

¹ M. Heidegger, Die Frage nach dem Ding, S. 7,

² იქვე, გვ. 10.

³ იქვე, გვ. 40.

⁴ Walter Biemel, Heidegger, Hamburg, 1978, S. 149.

ბასთვის ხაზის გასმა. შეუძლებელია არ გავგახსენდეს ჰაიდეგერის მასწავლებლის ჰუსერლის და მისი მეუღლის მოსაზრებანი გამოთქმული პროფ. კ. ბაქრაძესთან საუბარში. კ. ბაქრაძე გერმანიიდან მეუღლეს, ნინო დიასამიძეს სწერდა: „მივედი ჰუსერლთან... მომიხდა მოცდა, ორი იაპონელი პროფესორი ჰყავდა. გამოვიდა ჩემთან, ბოდიში მოიხადა, ცოტა უნდა მოითმინოთო. ისარგებლეთ ჩემი წიგნთსაცავით, წაიკითხეთ რამეო, ერთბაშად იღება კარი და ფრუჟ ჰუსერლი გამოიბრძანდა... ვაბა ლაპარაკი ჩემი კაცი დიდ რალაცას წერსო, თავისი სისტემა გააუმჯობესაო. წინათ ცალმხრივად ჰქონდაო დაწერილი, ისე როგორც, მაგალითად, თქვენთან თბილისში ყაზბეგზე რომ ავიდეს კაცო და მერე ეს მთა აღწეროს მხოლოდ ერთი მხრიდან, საიდანაც თბილისიო. ეს სწორი აღწერაა მაგრამ ცალმხრივიო, ახლა ჩემმა კაცმა მეორე მხარეც დაინახა და იმაზეც წერსო. ბოლოს გამოვიდნენ იაპონელები და შევედი მე. დაიწყო ლაპარაკი, ვინდა თუ არა, ერთი წლის განმავლობაში ჩემი წიგნები იკითხეო, სხვაში არ ჩაიხედოო. მკითხა, თუ წაიკითხეთ ჩემი წიგნები კალმით ხელში, ვუთხარი — „ლოგიკური გამოკვლევები“ წავიკითხე-მეთქი. როგორ თუ წაიკითხეო, ორ თვეში რას გაიგებდითო. დილთაიმ მითხრაო, რომ ერთი წელიწადი კითხულობდა და ძლივს გაიგოო და თქვენ ორ თვეში რას გაიგებდითო. ფილოსოფოსებს არ ესმითო. სულ თავისთავზე ლაპარაკობდა, როგორ წავიდა წინ, როგორ შეცვალა ცნებები. ჩასაკვირველია, წინანდელი შეცდომა არ იყო, მხოლოდ ცალმხრივი იყოო. როგორც, მაგალითად, კაცი კავკასიის რომელიმე მთაზე ავიდა, შემდეგ შეგიძლია ამას ფრუჟ ჰუსერლის სიტყვები მიუმატო, იგივე იქნება; სიტყვა-სიტყვიო ჰუსერლის ნათქვამი დაემთხვა ფრუჟ ჰუსერლისას. მერე დამიწყო თავის ფენომენოლოგიაზე ლაპარაკი. ამბობენ, რომ კოლუმბმა ამერიკა აღმოაჩინაო. მართლა ამერიკა კი არ აღმოაჩინა, არამედ ერთი პატარა კუნძული, მიწის პატარა ნაწილი და მერე კი მთელი ამერიკა სხვებმა დაიარეს და აღწერესო, ასე რომ, ყველა შემდეგ მოსულმა იგივენაირი აღმოჩენა გააკეთაო. კოლუმბმა მხოლოდ საფუძველი მისცაო. ფენომენოლოგიაც ასეაო. აქ დიდი სამუშაო ველია. მე მხოლოდ მეთოდი აღმოვაჩინე და პირველად გამოვიყენე. ახლა ყველას, თქვენც შეგიძლიათ იმ უზარმაზარ ველში თქვენი აღმოჩენები გააკეთოთ. თქვენ ჩემი წიგნები იკითხეთო. თუ გითხრეს, ან სადმე წაიკითხოთ, რომ მე ეცდები, არ დაიჯეროთო, ვინც ამას იტყვის, „ვერ ხედავსო“. ჩემს ფენომენოლოგიაში კი მთელი საქმე „ხედვაშიაო“. მე რომ გეუბნებით, უნდა დამიჯეროთ, იმიტომ კი არა, რომ მე ვთქვი, არა მე ძალიან ბევრი შეცდომა დავუშვიო, მაგალითად, რედუქციების განმარტებაში. ძალზე ვიწროდ მესმოდა ფენომენოლოგიაო და სხვებიც ჩამომითვალა. ჩემი მოწაფეები იმისთანა რამეს დაინახავენ, რომელსაც

მე ვერ ვხედავდიო და შეტყვიან—ეს ასე კი არ არის, არამედ ისეო¹. ეს ამონაწერი არა მარტო იმაზე მეტყველებს, როგორი წარმოდგენა ჰქონდათ მე-20 საუკუნის გერმანელ ფილოსოფოსებს თავიანთ სისტემაზე, არამედ ექსისტენციალიზმის განვითარების ხაზზეც მიუთითებს. ჰაიდეგერი, როგორც ჰუსერლის მოწაფე, მისი საქმის ერთ-ერთი გამგრძელებელი იყო. მან სწორედ ფენომენოლოგია დაუდო საფუძვლად ფუნდამენტურ ონტოლოგიას და მეტაფიზიკის იმ ახალ დასაბუთებას, რომელიც მთელი მისი სისტემის ღერძია. თუ როგორ სერიოზულად ეკიდებოდა თავიდანვე ჰაიდეგერი ჰუსერლის ფილოსოფიას, ეს მან მისი ავტობიოგრაფიიდან, რომელშიც წერს: „როცა მე 1919 წელს აწავლა-სწავლით, ჰუსერლის სიახლოვეს ავითვისე ფენომენოლოგიისადმი ხელდა და, ამავე დროს, სემინარზე არისტოტელეს სხვანაირი გაგება ვცადე, ჩემი ინტერესები წარიმართა ახალ „ლოგიკურ გამოკვლევებზე“—პირველ რიგში პირველი გამოცემის მეექვსე თავზე. აქ შემუშავებული განსხვავება გრძნობად და კატეგორიულურ ჰერეტიკას შორის ჩემთვის გადაიხსნა მთელ მის მნიშვნელობაში „ყოფიერის მრავალსახოვან მნიშვნელობათა“ განსაზღვრისათვის. ჰუსერლის ლოგიკურ გამოკვლევებს ვამუშავებდით ძველ მოსწავლეებთან ერთად, ჩემთვის ასეთი წინასწარი სამუშაო ყველაზე ნაყოფიერი გამოდგა. ამასთან, შევიგრძენი, რომ, რაც ფენომენოლოგიისთვის ცნობიერების აქტით, როგორც თავისთავის თვით ცნობებით ხორციელდება ფენომენოლოგიაში, უფრო პირველად არისტოტელესა და მთელი ბერძნული აზროვნების მიერ მოაზრებული იყო როგორც ალეთთა, როგორც მყოფის დაუფარაობა, რომლის გაშიშვლებამ უნდა გვიჩვენოს მისი თავი, რაც ფენომენოლოგიურმა გამოკვლევებმა კვლავ აღმოაჩინა, როგორც აზროვნების მნიშვნელოვანი პოზიცია, გაბატონდა როგორც ბერძნული აზროვნების თუ მთელი ფილოსოფიის, როგორც ასეთის, არაძირითადი ნიშანი. რაც უფრო გადამწყვეტად იყო ეს ჩემთვის ნათელი, მით უფრო დაეინებით იყო კითხვა — საიდან განისაზღვრება, რა პრინციპად უნდა იქნეს განკდილი ფენომენოლოგია, როგორც „თვით ნივთი“ („Die Sache selbst“). არის ეს ცნობიერება და მისი საგნობრიობა, თუ ყოფიერის ყოფიერება მის დაფარულობასა და დაუფარაობაში? ასე დავადექი მე ყოფიერების საკითხის გზას, ფენომენოლოგიური პოზიციით განათებული, განაალებული ვიღრე სხვა, ადრე ბრენტანოს დისერტაციიდან ამოსული კითხვებით დაკმაყოფილებული. მაგრამ საკითხის გზა იყო უფრო გრძელი, ვიდრე მე ვფიქრობდი². ამის აღნიშვნა საინტერესოა

¹ კ. ჰაქრაძის წერილი ნინო დიასამიძისადმი. 1924 წლის 27 აპრილით დათარიღებული, ინახება კ. ჰაქრაძის პირად არქივში.

² M. Heidegger, Zur Sache des Denkens, Tübingen, 1969, S. 67.

იყო იმ მხრივაც, რომ მე-20 საუკუნის დასაწყისში ჰუსერლის ნააზრევმა სხვებთან ერთად, ჰაიდეგერის გარდა, განსაზღვრა ჩვენი ორი თანამემამულის — შ. ნუცუბიძისა და კ. ბაქრაძის ნააზრევის ჩამოყალიბება. ყოველმა მათგანმა თავისებურ ამოსავლად აიღო ფენომენოლოგიის აქტორის პოზიცია. თუ ჰაიდეგერი ამ ამოსავალმა მიიყვანა ყოფიერის ყოფიერების პრობლემამდე, რომელიც ალეთიას ანუ თავისთავადი ჰეგემარიტების აღიარებაა, შ. ნუცუბიძე ალეთოლოგიურ რეალიზმამდე, რომელიც თავისთავადი ჰეგემარიტების ბრენტანო-ჰუსერლისეული თვალსაზრისითაა განსაზღვრული, კ. ბაქრაძე, აზროვნების აქტისა და შინაარსის განსხვავებით, ჰეგემარიტების ობიექტურობის დასაბუთებისა და ანტიფსიქოლოგიურ პოზიციამდე, რის შესახებ მას ვრცელი წერილი მოსწერა პოლონელმა ფილოსოფოსმა შადამა, „ნარკვევების“ გამოსვლასთან დაკავშირებით, რომელშიც აღნიშნავდა, რომ თქვენ, როგორც ჩანს, ჰუსერლის ანტიფსიქოლოგისტური პოზიციის გავლენის ქვეშ იმყოფებით და ფენომენოლოგიისკენ ობრებით, მე კი უფრო ვენის წრიდან გამოსული პოზიცია მიზიდავსო.

როგორც ვხედავთ, ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის ყველა ვარიანტი წარმოადგენს ერთისა და იმავეს სხვადასხვა ფორმით გამოთქმას, და ამ საკითხამდე სხვადასხვა გზით მისვლას. ჰაიდეგერის ფილოსოფიის კრიტიკული ანალიზი მრავალი მიმართულებით წარმოებს, მაგრამ ძირითად საკითხზე მისი ნააზრევის კრიტიკა შედარებით მკრთალად გამოიყურება. მარქსისტულ ლიტერატურაში ამ მხრივ ერთადერთია პროფ. კ. ბაქრაძის ნაშრომში — „ეკსისტენციალიზმი“ — ძირითადი საკითხის გაგებაში სპეციალური დაპირისპირება მარქსიზმის და ჰაიდეგერისეული თვალსაზრისებისა. ბურჟუაზიული ფილოსოფიის წარმომადგენელთაგან ძირითად საკითხს ეხებიან: ნიკოლაი ჰარტმანი, ალვინ დიმერი, რუდოლფ კარნაპი და სხვა.

ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი იმავე მეტაფიზიკის საკითხია და მისი გადაწყვეტა ნიშნავს მეტაფიზიკის პრობლემის გადაჭრას. თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში მეტაფიზიკისადმი ორი დამოკიდებულებაა: ერთნი უარყოფენ მეტაფიზიკას, როგორც ცდის და ზეცნიერების საზღვრების გადალახვას, მეორენი ასაბუთებენ და კვლავ აღადგენენ მას თავის უფლებებში. ჰაიდეგერი მეორეთა ჯგუფის ლიდერია, მაგრამ, ამავე დროს, ზოგიერთი ნიშანი აერთიანებს ანტიმეტაფიზიკოსებთან. სახელდობრ, ტრადიციული მეტაფიზიკისადმი უარყოფითი დამოკიდებულება, მისი დესტრუქციის მოთხოვნა, მაგრამ ეს ორი პოზიცია არაფრით არაა იგივეობრივი; ერთი მეტაფიზიკის ყოველგვარ ფორმას უარყოფს და ანტიმეტაფიზიკაა, მეორე ტრადიციულ მეტაფიზიკას უარყოფს როგორც არა ნამდვილს, და აგებს „ჰეგემარიტ მეტაფიზიკას“. ამ ორი თვალსაზრისის შედარება საინტერესოა იმ

მხრივაც, რომ აქ გამოჩნდება მეტაფიზიკისა და მისი ძირითადი საკითხის საწინააღმდეგო არგუმენტაციაც. შრომაში — „მეტაფიზიკის დაძლევა ენის ლოგიკური ანალიზით“ — კარნაპი განიხილავს ანტიმეტაფიზიკის ისტორიას ბერძნული სკეპტიციზმიდან მე-19 საუკუნის ემპირიზმამდე.

მათი პოზიცია განსხვავებული გზებით ვითარდებოდა. ერთნი მეტაფიზიკას ყალბად აცხადებდნენ, როგორც ცდითი შემეცნების საწინააღმდეგოს; მეორენი მას არასარწმუნოდ მიიჩნევდნენ, რადგან მის საკითხთა წრე სცილდება ადამიანის შემეცნების ფარგლებს: მესამენი მეტაფიზიკურ პრობლემებს თვლიდნენ უნაყოფოდ, როგორც საჭიროებას მოკლებულთ. კარნაპის აზრით, არც ერთი მათგანი არაა მეტაფიზიკის უარყოფა ზუსტი დასაბუთებით. ეს შესაძლებელი გახდა მხოლოდ თანამედროვე ლოგიკის განვითარებით. ლოგიკა, რომელიც მიზნად ისახავს წინადადებების და სიტყვების მნიშვნელობის გაშუქებას, მივიდა პოზიტიურ და ნეგატიურ შედეგებამდე. პოზიტიური შედეგები მიღებულია ემპირიულ მეცნიერებათა ანალიზში. „მეტაფიზიკის სფეროში“ (ღირებულების ფილოსოფიისა და ნორმატიულ მეცნიერებათა ჩათვლით) ლოგიკურმა ანალიზმა მიგვიყვანა ნეგატიურ შედეგებამდე, სახელდობრ, ამ სფეროს მოჩვენებითი წინადადებები მთლიანად უსაზრისონი არიან. ამით მეტაფიზიკა რადიკალურად იქნა დაძლეული. რაც აღრეული ანტიმეტაფიზიკური თვალსაზრისიდან შეუძლებელი იყო¹. მეტაფიზიკის უაზრობა არ ნიშნავს მცდარობას, არამედ რომ მოცემული ენის შიგნით, სიტყვათა ამ რიგით, არავითარი წინადადება არ შეიძლება, მათგან მხოლოდ მოჩვენებითი წინადადება მიიღება. მეტაფიზიკის უაზრობა მეტაფიზიკურ სიტყვათა უსაზრისობის გზით საბუთდება, ამისთვის გამოყენებულია ონტოლოგიური კატეგორიები, რომელნიც ფილოსოფიის ძირითადი საკითხისა საფუძველია. კარნაპის აზრით, სანიმუშოა პრინციპის, ანუ არხეს, სუბსტანციის საკითხი, მის ყოველგვარ ფორმაში. დაწყებული გონით და დამთავრებული ჰაიდეგერის ყოფიერის ყოფიერებით. ეს დებულება წინადადების ფორმით იქნება „ x არის y -ის პრინციპი“. საკითხის მის ამ წინადადების კვშმარტება-მცდარობის, ე. ი. პრინციპის დეფინიციის შესახებ. მეტაფიზიკოსი განმარტავს ამ წინადადებას როგორც x -დან y -ის გამომდინარეობას ან კიდევ — რომ y შედგება x -საგან. მაგრამ ეს განმარტებანი მრავალმნიშვნელოვანია, კონკრეტული არაა, რადგან არაემპირიულია. ანალოგიურია ღმერთის ცნებაც: მისი სამი მნიშვნელობიდან — მითოლოგიური, მეტაფიზიკური და თეოლო-

¹ R. Carnap, Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache. „Erkenntnis“ 1931. B. 2. H. 1. S. 225.

გიური—მხოლოდ პირველია ასე თუ ისე გასაგები. კარნაპის დასკვნა ასეთია: „ისე როგორც განხილული მაგალითები, — „პრინციპი“ და „ლმერთი“ — დანარჩენი სპეციფიკურად მეტაფიზიკური ტერმინების უმრავლესობაც, — მაგალითად: „იდეა“, „აბსოლუტა“, „უპირობო“, „უასარულო“, „ყოფიერის ყოფიერება“, „არყოფიერება“, „ნივთი თავისთავად“, „აბსოლუტური გონი“, „ობიექტური გონი“, „მე“, „არამე“ და სხვა—მნიშვნელობას მოკლებულია“¹.

მეტაფიზიკის წინადადებათა მეორე ჯგუფი შედგენილია აზრიანი სიტყვებისაგან, მაგრამ შედგენიას, ლოგიკური სინტაქსის დარღვევის გამო, მიიღება უაზრო წინადადებანი. ამის ნიშნულად კარნაპს მოაქვს ჰაიდეგერის „რა არის მეტაფიზიკიდან?“ ვრცელი ამონაწერი, რომელშიც მსჯელობა ეხება არარას. კარნაპი აქ არჩევს „მოჩვენებით წინადადებათა“ სამ ჯგუფს და აღნიშნავს, რომ მათ ულოგიკობას არ უარყოფს ჰაიდეგერიც. კარნაპი არასაკმარისად მიიჩნევს მეტაფიზიკის გამოცხადებას ტვინის ქყუცტად ან ზღაპრად, რადგან ორივე ლოგიკურია, მეტაფიზიკა არის სავსებით უაზრო. ის „ცრურწმენა“ კი არაა, არამედ—უაზრო სიტყვათა რიგი². კარნაპის არგუმენტაცია მეტაფიზიკის ძირითადი საკითხით იწყება, მაგრამ ეხება ყველა საკითხს, ისე როგორც ჰაიდეგერის მეტაფიზიკის კრიტიკით იწყება, მაგრამ უარყოფს მეტაფიზიკის ყველა ფორმას; კარნაპის ანტიმეტაფიზიკა ისეთივე უკიდურესობაა, როგორც ჰაიდეგერის მიერ მეტაფიზიკის უნივერსალიზაცია, მაგრამ ჰაიდეგერის და საერთოდ მეტაფიზიკის ზოგიერთი ნაკლი მითითებულია ამ კრიტიკაში. კარნაპის ცალმხრივი პოზიციის საფუძველია მისი ოადიკალური ემპირიზმი, მტკიცება, რომ მხოლოდ ვერიფიციკრებადი დებულებებია ჰაზრისიანი, რომ მხოლოდ ემპირიულ ცოდნას აქვს საფუძველი, ხოლო „რაც განცდის მიღმა, მისი არც გამოთქმა, არც გააზრება და გამოკითხვა არ შეიძლება“³. კარნაპის აზრით, „საერთოდ შეუძლებელია საზრისიანი მეტაფიზიკური დებულებები. ეს გამოზღინარეობს ანოციანიდან, რომელსაც მეტაფიზიკა ისახავს. მას სურს იპოვოს და წარმოადგინოს შემეცნება, რომელიც მიუწვდომელია ემპირიული მეცნიერებისათვის“⁴.

სხვა შრომაში კარნაპი უშუალოდ აანალიზებს მეტაფიზიკის ძირითად საკითხს და საერთოდ კითხვის დასმის წესებს. ის ამ საკითხს განიხილავს აბსტრაქტული ობიექტების პრობლემასთან კავშირში. კარნაპის აზრით, არსებობს თუ არა აბსტრაქტული ობიექტები—ეს კით-

¹ R. Carnap. Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache, „Erkenntnis“ 1931. B. 2. H. 1. S. 227.

² იქვე, 83-232.

³ იქვე, 83-226.

⁴ იქვე.

ხეა ემპირიზმში უფრო ნომინალიზმის პოზიციებიდან წყდება. ემპირიზმში ცდილობს თავი აარიდოს პლატონურ მეტაფიზიკურობას, ონტოლოგიისკენ დასაბრუნებელ გზას. კარნაპი ცდილობს აჩვენოს, რომ აბსტრაქტული ობიექტების მიღება არაა ემპირიზმის გარეთ გასვლა. პლატონურ მეტაფიზიკურ ონტოლოგიაში ჩავარდნა. სამაგიეროდ, აბსტრაქტული ობიექტების მიღება ხელს შეუწყობს ნომინალიზტურ ეკვეთა გაფანტვას. როგორია გზა, რომლითაც კარნაპი ცდილობს დასახული ამოცანის განხორციელებას? მისი აზრით, საკითხის გასარკვევად -- არსებობს თუ არა თვისებები, კლასები, რიცხვები, მსჯელობები -- აუცილებელია ვაღიაროთ ორი სახის კითხვებს შორის ფუნდამენტური განსხვავება, რომლებიც ეხებიან ობიექტთა არსებობას ანუ რეალობას. თუ ვინმეს სურს ლაპარაკი თავის ენაში ახალ ობიექტებზე, მან ამ ენაში უნდა ააგოს ობიექტთა აღსანიშნავად ახალი ენობრივი კარკასი. ე. ი. მეტყველების ახალი წესის სისტემა, რის შემდეგაც უნდა გაირჩეს არსებობაზე კითხვების ორი ფორმა: 1. მოცემულ კარკასში ახალი სახის განსაზღვრულ ობიექტთა არსებობის შესახებ, რომელთაც ეწოდებათ შინაგანი კითხვები და 2. საკითხები, რომლებიც ეხებიან, ობიექტთა მთელი სისტემის არსებობას ანუ რეალობას და ეწოდებათ გარეგანი საკითხები. შინაგანი კითხვები და მასზე პასუხები, ფორმირდება გამოთქმის ახალ ფორმათა საშუალებით და მათი პასუხები მოწმდება ლოგიკური ან ემპირიული მეთოდებით, იმისდა მიხედვით, კარკასი ლოგიკურია თუ ფაქტობრივი. კარნაპი ამ სფეროში არაფერს ხედავს პრობლემატურს. პრობლემატურობა დამახასიათებელია გარეგანი კითხვებისათვის. სანიშნოდ იგი იღებს ნივთთა სამყაროს: ყოველდღიურობაში შიშობება გვაქვს მრავალ ნივთთან. თუ მივიღებთ ნივთთა ენას, შესაბამისი კარკასით შეგვიძლია დავსვათ შინაგანი კითხვები და ეუპასუხოთ მათზე. მაგალითად, „არის თუ არა ჩემს მავიდაზე ქალაქის ნაჭერი?“, „ნამდვილად ცხოვრობდა თუ არა მეფე არტური?“ „მარტორქები და კენტავრები ნამდვილი თუ წარმოსახვითი არსებანია?“ და სხვა. ამ კითხვებზე უნდა ეუპასუხოთ ემპირიული გზით. შეიძლება აქ დაკვირვება აღმოჩნდეს აკამარისი ან, კიდევ გარკვეული წესები შეეკმნათ და ამ გზით განვიხილოთ ეს საკითხები. კარნაპის აზრით, ერთი რამ ცხადია: „რეალობის ცნება, რომელიც ამ შინაგან კითხვებში გვხვდება, ემპირიული, მეცნიერული, არამეტაფიზიკური ცნებაა“. კითხვათა მეორე სახეა გარეგანი კითხვები ნივთთა სამყაროს რეალობაზე. მას აყენებენ ფილოსოფოსები და ორგვარად უპასუხებენ: რეალისტები დადებითად წყვეტენ ამ საკითხს, სუბიექტური იდეალისტები -- უარყოფითად. დავა გრძელდება საუკუნეთა განმავლობაში უმე-

Г. Карнап, Значение и необходимость, Москва, 1959, стр. 300.

დევგოდ—ამ საკითხის გადაწყვეტა შეუძლებელია, რადგან იგი არა-
სწორადაა დასმული. საკითხი უნდა ისმოდეს არა სამყაროს არსებობა-
არარსებობაზე, არამედ გარკვეულ ენობრივ სტრუქტურაში, ენობრივ
კარკასში მივიღოთ თუ არა გამოთქმის ეს წესები, ე. ი. საკითხი თეო-
რიული ასპექტიდან უნდა გადავიყვანოთ პრაქტიკულ ენობრივ ასპექ-
ტში: ვიხმაროთ თუ არ ნივთთა ენა, თუ შემოვიფარგლოთ გრძნობად
მონაცემთა და ფენომენურ ობიექტთა ენით. ნივთთა ენის მიღება შე-
იძლება ჩვეთვალთ სამყაროს მიღებად, მაგრამ არა იმ აზრით, რომ
ვალდართ ნივთთა სამყაროს რეალობა, არა, რადგან ეს თეორიული
კითხვა არაა, არამედ პრაქტიკულია და ეხება მხოლოდ ენობრივ კარ-
კასს. თეზისი ნივთთა სამყაროს რეალობაზე არ შეიძლება მივიღოთ,
რადგან ნივთთა ენაზე მისი ფორმულირება შეუძლებელია და, საერ-
თოდ არც ერთ თეორიულ ენაზე არაა იგი შესაძლებელი. ნივთთა ენის
ეფექტურობა არ ადასტურებს ნივთთა სამყაროს რეალობას, არამედ,
უბრალოდ მიზანშეწონილს ზღის ნივთთა ენის მიღებას.

შემდეგ კარნაპი ყოველი ცალკეული სფეროს მიმართ გახიზილავს
შინაგანი და გარეგანი კითხვების წრეს და ყოველ მათგანში უჩვენებს
მეტაფიზიკურ-ონტოლოგიური კითხვის არამეცნიერულობას, ფსევდო-
კითხვის ფორმას გადაიყვანს მის მეცნიერულ ენაზე და ჩათვლის მხო-
ლოდ ენობრივი კარკასის შიგნით მისაღებ თუ მიუღებელ სფეროდ.
ასე მაგალითად, იგი იღებს რიცხვთა არსებობის ანუ რეალობის ფილო-
სოფიურ კითხვას შინაგანი კითხვის სახით, აჩვენებს ამით, რომ ახალი
სისტემა არაა ცარიელი და ხმ აზრით არავინ უარყოფს რიცხვთა არ-
სებობას, მაგრამ ფილოსოფოსებს, რომელთაც რიცხვთა არსებობის
უარსაყოფად თუ სამტკიცებლად მთელი არგუმენტაცია გააჩნიათ,
მხედველობაში აქვთ არა შინაგანი, არამედ გარეგანი კითხვა, რომე-
ლიც ეხება რიცხვთა ონტოლოგიურ სტატუსს, იმას, აქვს თუ არა რი-
ცხებს განსაზღვრული მეტაფიზიკური დახასიათება, რომელსაც ეწო-
დება — რეალობა (მაგრამ იდეალური რეალობა, განსხვავებით ნივთთა
სამყაროს მატერიული რეალობისაგან). აქვთ თუ არა არსებობა ანუ
სტატუსი „დამოუკიდებელი ობიექტებისა“ „სამწუხაროდ ამ ფილოსო-
ფოსებს არ მოუციათ ჭერ კითხვის ჩვეულებრივ მეცნიერულ ენაზე
ფორმულირება, ამიტომ არც რაიმე შემეცნებითი შინაარსი ჩაუდვიათ
გარეგან კითხვაში და მასზე შესაძლო პასუხებში... სანამ ისინი ამას
არ გააკეთებენ, ჩვენ უფლება გვაქვს ვიფიქროთ, რომ მათი კითხვა
ფსევდოკითხვაა, ე. ი.—კითხვა თეორიულ ფორმაში გადაცემული, მა-
შინ როცა იგი არაა თეორიული“¹. ანალოგიურია მსჯელობათა არსე-
ბობა პრობლემაც: შინაგანი კითხვის სახით ის ტრივიალურია, ხოლო

¹ Г. Карнап, Значение и необходимость, Москва, 1959, стр. 304.

გარეგანის აზრით—არაშემეცნებითი. ასეთივე ვითარებაა თვისებათა მიმართ: არსებობს წითელი ფერი, წითელი არის თვისება, სხვა დანარჩენი შინაგანი მტკიცებანია. მათ აქვთ ემპირიული ფაქტობრივი ბუნება, „მაგრამ გარეგანი მტკიცება თვისებათა რეალობაზე შემეცნებით შინაარსს მოკლებულია“. შემდეგ კარნაპი იმავეს უჩვენებს დროისა და სივრცის მიმართ, რომელთა შესახებ შინაგანი კითხვა ემპირიულია და ემპირიულ პასუხს მოითხოვს, ხოლო ფიზიკური დროისა და სივრცის რეალობაზე გარეგანი კითხვა ფსევდოკითხვაა. კარნაპის აზრით, ენობრივ კარკასში ახალი ენობრივი ფორმების მიღება საერთოდ შეუძლებელია შეფასდეს შემეცნებით განზომილებაში კემპარიტება-მცდარობის ნიშნით, რადგან მტკიცებას არ წარმოადგენს. იგი შეიძლება შეფასდეს როგორც ნაყოფიერი, მიზანდასახული, რომელიც მიზნებამდე მიგვიყვანს. ამრიგად, ასკენის კარნაპი, გადამწყვეტია „ არა წარმოსახვითი კითხვა აბსტრაქტული ობიექტების არსებობაზე, არამედ საკითხი იმაზე, არის თუ არა აბსტრაქტულ ენობრივ ფორმათა მიღება... ნაყოფიერი და სემანტიკური ანალიზის მიზნებისთვის გამოსადეგა“¹. ეს ნიშნავს, რომ, კარნაპის თვალსაზრისით, ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი სამყაროს ყოფიერებაზე, მის რეალობაზე არ შეიძლება იყოს დასმული და გადაჭრილი, რადგან ის არაა შინაგანი კითხვა, რომელიც ლოგიკურ ან ემპირიულ გადაწყვეტას ექვემდებარება. იგი, აღებული როგორც გარეგანი კითხვა, რომელიც ონტოლოგიურ რეალობას ეხება, გადაუწყვეტადია და ამდენად უაზროა. ამით კარნაპი უარყოფს ყოველგვარ მეტაფიზიკას ჰაიდეგერის მეტაფიზიკის ჩათვლით.

ზემოაღნიშნული გვიჩვენებს, რომ კარნაპისა და საერთოდ პოზიტივიზმის ანტიმეტაფიზიკური კონცეფცია არსებითად განსხვავდება ჰაიდეგერისა და სხვა თანამედროვე მეტაფიზიკოსების მიერ ტრადიციული მეტაფიზიკის დაძლევის, მისი დესტრუქციის განხორციელებრიგან. მაჰს მიუღერი ახალი დროის მეტაფიზიკას სამართლიანად აკავშირებს კლასიკურთან, მაშინაც, როდესაც ახალი დროის მეტაფიზიკა კლასიკურის დაძლევის ისახავს მიზნად. იგი ფიქრობს, რომ „ჰაიდეგერის მხრივ მეტაფიზიკის დაძლევის მცდელობა არის მეტაფიზიკის შემდგომი მსვლელობის პროცესი“². ჰაიდეგერი ანგრევს მეტაფიზიკას, რათა ახალი ააშენოს, ამიტომ შემთხვევითი არ არის, რომ მიუღერი არ იხსენიებს პოზიტივიზმს მეტაფიზიკის დამძლევეთა შორის (რადგან იგი უბრალოდ უარყოფელია). მისი აზრით, არსებობს კლა-

¹ Г. Карнап, *Значение и необходимость*, Москва, 1959, стр. 311.

² Max Müller, *Klassische und moderne Metaphysik, oder Sein als Sinn*. კრებულში: *Sinn und Sein*. S. 11.

სიკური მეტაფიზიკის დაძლევის სამი ფორმა: 1. ტრანსცენდენტალური (კანტი), 2. ფენომენოლოგიური (ჰუსერლი), 3. ექსისტენციალური (ჰაიდეგერი)¹.

ჰაიდეგერის კრიტიკა ფილოსოფიის ძირითად საკითხთან დაკავშირებით პირველ რიგში მოითხოვს ვაჩვენოთ შეუსაბამობა ჰაიდეგერის პრეტენზიასა და ფაქტობრივ ვითარებას შორის. ჰაიდეგერის მტკიცება, რომ მან ძირითადი საკითხი კლასიკურ მეტაფიზიკასთან შედარებით სავსებით ახალ განზომილებაში დააყენა, არ შეესაბამება სინამდვილეს. მეტაფიზიკა დასაწყისიდანვე სვამს ყოფიერისა და ყოფიერების საკითხს, პარმენიდეს მეტაფიზიკა სწორედ რომ ყოფიერების თეორიაა, მისი ბუნების გარკვევა², ისე როგორც არისტოტელეს მიერ „საერთოდ ყოფიერის“ შესახებ საკითხის დასმა ყოფიერების კვლევაა (არაფერს ვამბობთ პლატონზე, რომელთანაც „ნამდვილი ყოფიერი“ ყოფიერის ყოფიერებაა). ასეთივე პრობლემა დგას ახალ ფილოსოფიაშიც. მჭიდრება პასუხში ვეძიოთ განსხვავება, მაგრამ საკითხის დაყენებაში ჰაიდეგერის მოძღვრება არ ხასიათდება „რადიკალური სიახლით“. მართებულია ლეინ დიმერის აზრი, რომ ყველა ონტოლოგიის თავისთავად ცხადი რწმენაა, რომ იგი ყოფიერს და მის ყოფიერებას იკვლევს — არისტოტელედან დღემდე ეს ასე იყო. დიმერის სამართლიანი მიაზრებით, მეტაფიზიკათა თანამედროვე გათიშვა უფრო არეულობას იწვევს. ვიდრე საკითხის ერთმნიშვნელოვან დასმას³. დიმერი განიხილავს პარმენიდედან დაწყებული ყოფიერების როგორც პირველი მიწების საკითხის დასმას და მიუთითებს, რომ აქედან აღმოცენდება ყოფიერის ყოფიერების, ანუ ყოფიერების საზრისის შესახებ საკითხის დასმის შესაძლებლობა. საკითხის ასეთი დაყენება თანამედროვე ონტოლოგიას არ ეკუთვნის. ეს კითხვა დასმული იყო უკვე არისტოტელესთან, როდესაც ეს კითხვას აყენებდა — რა არის ყოფიერი. დიმერი ხაზგასმით აღნიშნავს: „ონტოლოგიურად სულ მცირედი განსჯება აც არ არის არისტოტელესა და ჰაიდეგერის ამოსავალ პრინციპებს და ყოფიერების ყველა იმ გაგებას შორის, რომელიც ისტორიულად მათ შორისაა“⁴, რადგან ისინი ყოფიერების საზრისს განსაზღვრავენ.

ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის ჰაიდეგერისეული დაყენების ნაკლი ის არის, რომ არ იკვლევს ყოფიერების სტრუქტურას, მიმარ-

¹ Max Müller, *Klassische und moderne Metaphysik, oder Sein als Sinn*, კრებულში: *Sinn und Sein*, S. 311.

² ს. და ნ ე ლ ი ა, პარმენიდეს მეტაფიზიკისათვის.

³ *Sinn und Sein*, S. 281.

⁴ ი კ ვ ე. გვ. 233—234.

თებას სტრუქტურულ ელემენტებს შორის. მასში ადგილს ვერ პოულობს შემეცნების პრობლემის დაყენება.

ჰაიდეგერს აქვს მოძღვრება ჰეგელმარტებზე და იგი ყოფიერების პრობლემაშია, რამდენადაც საბოლოოდ ძირითადი საკითხი ყოფიერების, ჰეგელმარტებაა, მაგრამ ეს ჰაიდეგერთან ონტოლოგიზებულია. აქ ორმხრივი შეუსაბამობაა: ჰეგელმარტების ონტოლოგიზება და გნოსეოლოგიის უგულვებლყოფა.—ეს არის ონტოლოგიის, მეტაფიზიკის აბსოლუტიზაციის, მთელი ფილოსოფიის მეტაფიზიკაზე დაყენის შედეგი.

ჰაიდეგერის მიერ საკითხის დაყენების ერთ-ერთი ძირითადი ნაკლი ის არის, რომ ძირითადი საკითხი დაყენებულია მხოლოდ განსაკუთრებულს: ყოფიერების, — ადამიანის მიმართ, ფილოსოფია გამოცხადებულია ექსისტენციის თეორიად, ექსისტენციალური ყოფიერება კი მხოლოდ ადამიანურია, ამიტომ ფილოსოფიის ძირითადი საკითხია გარეშე რჩება ყველა დანარჩენი ყოფიერი. დანარჩენი ყოფიერიც რომ არსებობს, ეს ჰაიდეგერისათვის უეჭველია ისე. როგორც იმის, რომ მათი არსებობა არ არის ექსისტირება, მაგრამ განა ამის გამო უფლება გვეძლევა დავტოვოთ ისინი ძირითადი საკითხის მიღმა? ჰაიდეგერი თვითონაც გრძნობს, რომ ადამიანისადმი მიმართებით მისი ფილოსოფია ცალმხრივად ორიენტირდება და თავს იცავს, რომ მისი მეტაფიზიკა ანთროპოლოგია არ არის, რომ ის ადამიანს იხილავს მეტაფიზიკურად და არა ანთროპოლოგიურად. თუნდაც, რომ მივიღოთ ჰაიდეგერის ეს მტკიცება, ამით არაფერი ეშველება იმ სინამდვილეს, რომელიც ადამიანის მეტაფიზიკის მიღმა რჩება და რომლისთვისაც ფაქტობრივად არ არის ადგილი ჰაიდეგერის ფილოსოფიაში. ამიტომ მართებულია ნ. ჰარტმანის მიერ ჰაიდეგერის კრიტიკა ამ საკითხში. ჰარტმანი სწორად მიუთითებს, რომ ჰაიდეგერმა ფაქტობრივად მოხსნა ყოფიერის, როგორც აეთის, საკითხი, რადგან მხოლოდ ადამიანური ყოფიერი გამოაცხადა უპირატესად და მისგან მოითხოვა ყველა სხვა ყოფიერის გაგება, რადგან ეს ყოფიერები არიან მხოლოდ როგორც მუდამ ჩემი ყოფიერები: ამით ჰაიდეგერმა ერთმანეთში არია ყოფიერება და ყოფიერების მოცემულობა.

ჰარტმანის აზრით. შეცდომაა ძირითად საკითხად „ყოფიერების საზრისის“ გამოცხადება, „საზრისი“ მრავალი მნიშვნელობის მქონე სიტყვაა. „ყოფიერების საზრისი“ გულისხმობს. რომ შეიძლება ყოფიერების ახსნა. ამიტომ საზრისის კითხვა ფორმალურია, მისი გზით ვერაფერს ვიძინებთ. საზრისის შეიძლება ლოგიკური მნიშვნელობა ჰქონდეს და ის მეტაფიზიკას არ გამოადგება. მისი მეტაფიზიკური მნიშვნელობა შეიძლება იყოს ღირებულებითი ხასიათისა და მაშინაც ონტო-

¹ Hartmann N., Zur Grundlegung der Ontologie, Berlin, 1965, S. 40.

² იქვე, 33-41.

ლოგიური საკითხის დაყენება იკარგება¹. ყოფიერს რომ ეხება, შაძინაც საზრისი შეიძლება იმ ყოფიერს ნიშნავდეს, რომელსაც ჩვენ ვქმნით, მეტაფიზიკა კი ამაზე არ დაიყვანება. პარტმანი ასკენის: „ყოფიერების საზრისის მოჩვენებითად ამხსნელი კითხვა მის მრავალმნიშვნელობაში საკლებით საზრისის აღმრევია. მის უნებლიე მნიშვნელობებში იგი ზედმეტია, მის მარტო შინაარსიან მნიშვნელობაში იგი შეცდომაში შემყვანია“. პარტმანის აზრით:

1. სანამ „ყოფიერების საზრისის“ კითხვას დავსვამდეთ, უნდა გაირკვეს „საზრისის“ საზრისი, რადგან—რა არის საზრისი, არ არის უფრო გასაგები, ვიდრე ყოფიერება, მაგრამ ამ გზით უსასრულობაში წავალთ და ყოფიერების კითხვამდე ვერ მივალწვეთ.

2. ყოველი საზრისი რაიმე ყოფიერის საზრისია, მას უნდა ჰქონდეს გარკვეული ყოფიერების წესი. თუ ეს არა აქვს, საერთოდ არაფერი არ არის. ყოველ ყოფიერს თავისი საზრისი აქვს და კითხვის დასმა ყოფიერების საზრისზე საერთოდ ყოფიერების საკითხი კი არ იქნება, არამედ განსაზღვრული, კონკრეტული ყოფიერებისა.

3. საზრისია ის, რაც „ჩვენთვის“ არის, თავისთავადი საზრისი უაზროა. ყოფიერებას ყოველთვის ვინმესთვის აქვს საზრისი, მაგრამ თუ ასეთი არის, ის არ არის მისი „ყოფიერება“. ყოფიერის ყოფიერება ანდიფერენტულია ყოველივეს მიმართ, რაც ვინმესთვის შეიძლება ყოფიერი იყოს. აქაა ჰაიდეგერის რელატივიზმის საფუძველი. მისი „სამყარო“ ცალკეული ადამიანის სამყაროა². როგორც ნათელია, ჰაიდეგერის მიერ საკითხის დაყენება მიუღებელია არა მარტო ანტიმეტაფიზიკოსებისათვის, არამედ იმათთვისაც, ვინც მეტაფიზიკას აგებს და აფუძნებს.

ჩვეულებრივ თითქმის მთელი ფილოსოფიის ისტორიის ძირითად მიმართულებათა გასწვრივ ასეთი ტენდენცია შეინიშნება: ფილოსოფიური სისტემა, რომელიც ყველაზე არსებითი იყო როგორც თეორიული, ისე ისტორიული თვალსაზრისით, კრიტიკის საჯანი ხდებოდა სწორედ იმ პუნქტში, რომელიც მის მთავარ უპირატესობას და სიახლეს წარმოადგენდა. პარმენიდეთი და პლატონით დაწყებული კლასიკური მეტაფიზიკური სისტემები ანტიკურობიდანვე სვამენ ფილოსოფიისათვის ყველაზე არსებითს—ყოფიერების პრობლემას, ეძიებენ ნამდვილ ყოფიერებას და აზროვნებას აყენებენ კეშმარტივი ფილოსოფოსობის დონეზე. სწორედ ამით არიან ისინი დღესაც მნიშვნელოვანი ფილოსოფიური აზროვნებისათვის. ამავე დროს, ამ უღრმესი და ურთულესი პრობლემატიკის გამო ხდებიან კრიტიკის ობიექტებიც.

¹ Hartmann N., Zur Grundlegung der Ontologie, Berlin, 1965, S. 41.

² იქვე, გვ. 42.

არსისა და ქმნადობის, ელეატური მეტაფიზიკისა და პერაკლიტე ბნელის დაპირისპირება, პლატონის „ნამდვილი სინამდვილე“, და არისტოტელეს არგუმენტაცია მის წინააღმდეგ მხოლოდ ცალკეული ფრაგმენტებია იმ საერთო ფილოსოფიის ისტორიული ტენდენციისა, რომელიც ყოველი სისტემის სიახლეს და არსებას იმავე სისტემის ნაკლოვანებთა გამოვლენის წყაროდ თუ არენად აქცევს. ფილოსოფიის ისტორიული სისტემებისადმი მიდგომის იმ კონცეფციას თუ გავიხდით ამოსავლად, რომლითაც კ. ბაქრაძე ხელმძღვანელობდა თავის გამოკვლევებში, უნდა შევეცადოთ დროებით მაინც დაედგეთ გასაანალიზებელი მოაზროვნის პოზიციაზე და მისი თვალებით შევხედოთ პრობლემატიკას. ეს პრინციპი უნდა მივეუყენოთ ჰაიდეგერის ნააზრევსაც და ამ პრინციპით უნდა შევაფასოთ მისი დამოკიდებულება წარსულ ფილოსოფიურ აზროვნებასთან. აღმოჩნდება, რომ მის მიერ იმ სისტემების შერჩევა ხდება, რომლებმაც განაპირობეს ფილოსოფიის ნამდვილ გზაზე დაყენება და ამის საფუძველია ამ ფილოსოფოსების ნააზრევის ბირთვი, მათდამი ინტერესს რომ განსაზღვრავს. მართალია, ფილოსოფიის ისტორიული სისტემებისადმი მიდგომაში ფილოსოფოსი არასდროს არაა თავისუფალი ფილოსოფიის საკუთარი გაგებისაგან და ამდენად ფილოსოფიის ისტორიულ მოძრაობაში არსებითად მიიჩნევა იმას, რაც წარსულს თავის სისტემასთან აკეშირებდა, მაგრამ ეს თავისებური პრეზენტიზმი არ უკარგავს წარსულს ისტორიულობას, რადგან სწორედ წარსულისაგან აიღება ის მხარე თუ მომენტი, რომელიც მოაზროვნისთვის საინტერესოა პლატონის შემთხვევაში შეიძლება მრავალი თვალსაზრისი არსებობდეს. ერთნი ფიქრობენ, რომ პლატონის ნააზრევის ბირთვია ზოგადის პრობლემის დაყენება; მეორენი—ცოდნას წამოწევენ წინ; ჰაიდეგერი უფრო ღრმად იჭრება ამ ფილოსოფიაში და გამოყოფს პრობლემას, რომლიდანაც გამომდინარეობს როგორც ზოგადის, ისე ცოდნის პრობლემა. ეს არის პლატონის ონტოლოგია—მოძღვრება ყოფიერებაზე. შემთხვევითი არაა, რომ ჰაიდეგერის „ყოფიერება და დრო“ იწყება პლატონის „სოფისტედან“ აღებული დებულებით: «Так как мы теперь в затруднении, то скажите нам четко, что вы желаете обозначить, когда произносите «бытие» ...Мы думали, что знаем, а теперь вот затрудняемся»¹.

აქედან ჰაიდეგერი ასკვნის, არ არის ნათელი, თუ რას ეგულისხმობთ სიტყვა „ყოფიერება“, „ამიტომ მნიშვნელოვანია საკითხის კვლავ დაყენება ყოფიერების საზრისის შესახებ“. პლატონის ფილოსოფიის ღირებულებას ჰაიდეგერი ხედავს სწორედ მეტაფიზიკის ძირითადი პრობლემის ყოფიერების საკითხის დასმაში, რომლის სიძნელებიც გაცნობიერებული ჰქონდა პლატონს. ჰაიდეგერ-

¹ П л а т о н, Соч., т. II, стр. 361.

რის აზრით, პლატონმა და არისტოტელემ ონტოლოგიის საგნის—ყოფიერების განხილვა იმ დონემდე აიყვანეს, რომ ფილოსოფია ჰეგელამდე მათით არსებობდა. მაგრამ, საინტერესოა, რომ ჰაიდეგერი პლატონის და არისტოტელეს ნააზრევს აკრიტიკებს სწორედ იმ პუნქტში, რომლითაც ისინი გამორჩეულია ფილოსოფიაში — სახელდობრ იმისათვის, რომ მეტაფიზიკა დაიყვანეს ყოფიერის შესახებ მოძღვრებაზე და ვერ ჩასწვდნენ ყოფიერის ყოფიერების საზრისის თუ ჰეგელის მიხედვით საკითხს. ასევე მალალ შეფასებას აძლევს იგი ჰეგელისა და შელინგის მხრივ ყოფიერებისა და არაარს საკითხის დასმას და, ამავე დროს, აკრიტიკებს მათ იმისათვის, რომ მახვილი არ გადაიტანეს არაარაზე და დარჩნენ არსებულის სფეროში. ჰაიდეგერი აფასებს წინამორბედ მოაზროვნეებს იმის გამო, რომ მათ ფილოსოფია მოაბრუნეს ადამიანისაკენ. ის ხაზს უსვამს ამ საკითხში, არა მარტო სოკრატეს დამსახურებას, არამედ განსაკუთრებულ მნიშვნელობას მიაწერს მარქსსაც, იმდენად მნიშვნელოვანს, რომ მისი ნააზრევის წინამორბედთა შორის მარქსის ნააზრევს ასახელებს. შემდეგი მომენტი, რასაც ჰაიდეგერი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს, ფენომენოლოგიური მეთოდია. ამ მხრივ, ჰაიდეგერი დიდად აფასებს ჰუსერლის ნააზრევს. ყველა შემთხვევაში ჰაიდეგერი ამ ფილოსოფოსთა ნააზრევის ღირებულების აღიარებასთან ერთად აკრიტიკებს მათ იმაში, რაც ღირებულად ესახება. ჰაიდეგერის დამოკიდებულება სხვა მოაზროვნეებთან უნდა მივიჩნიოთ მორალური იმპერატივის განხორციელებად, რომლის მიხედვითაც სხვას იგი უნდა მოექცე, როგორც შენ ისურვებდი მოგქცეოდნენ. ჩვენც ეს პრინციპი შეიძლება გავიხადოთ ამოსავლად ჰაიდეგერისადმი კრიტიკულ მიდგომაში—იგი ხომ მოაზროვნეებს, რის გამოც აფასებდა, სწორედ იმაში აკრიტიკებდა.

ჰაიდეგერის დამსახურება თანამედროვე აზროვნების წინაშე რამდენიმე არსებითი მომენტით შეიძლება გამოითქვას: 1. ჰაიდეგერის ნააზრევმა გარკვეული მობრუნება მოახდინა ფილოსოფიურ აზროვნებაში და ის იმავე განზომილებაში მოძრაობს, რომელშიც იყო სოკრატეს, კანტის, ნიცშეს, კირკეგორის, ფოიერბახის, და განსაკუთრებით მარქსის, ნააზრევი — ესაა ფილოსოფიის მობრუნება ადამიანისაკენ. რევოლუცია ფილოსოფიაში, რომელიც პერიოდულად იფეთქებს იმით, რომ აზროვნებაში ახდენს რადიკალურ გადატრიალებას, თუ მობრუნებას, ეს იყო პირველ რიგში ობიექტური ყოფიერებიდან სუბიექტისკენ მობრუნება. ჰაიდეგერის ნააზრევიც ასეთი ხასიათისაა — მისი დამსახურება იყო ფილოსოფიის მიმართვა ადამიანისკენ და მისი დაცენება ფილოსოფიური კვლევის ცენტრში. აქაც განსაკუთრებული სიტუაცია შეიქმნა, განსხვავებით სხვა ეპოქებისაგან, რომლებშიც ფილოსოფია წარმართებოდა ადამიანზე, მაგრამ ამას იმდენად დიდი რეზონანსი

არ მოპყვებოდა, რომ ამ საქმის პიონერის ნააზრევის მიმართულებით მის უასლოეს მიმდევრებს შეძლებოდათ ფილოსოფიის განვითარება (მოკრატეს ანთროპოლოგიური ნააზრევი პლატონთან ვერ პოულობს გაგრძელებას—ადამიანის პრობლემას პლატონი ცვლის საერთოდ ყოფიერების თეორიით; კანტის ანთროპოლოგიური ნააზრევი ნეოკანტიანელებთან იკარგება).

ყველაფერი ეს ხდება იმის გამო, რომ ეპოქები, რომლებშიც ეს მოაზროვნეები მოღვაწეობდნენ, არ სვამდნენ ადამიანის პრობლემას. ისე მწვავედ, როგორც თანამედროვე ეპოქაში. გენიოსებმა თავიანთ ეპოქებს გაუსწრეს, ხოლო მიმდევრები ეპოქის ამოცანებით შემოიზღულდნენ. ამიტომ დაიყვანეს ნეოკანტიანელებმა კანტის კოპერნიკისებური გადატრიალება სუბიექტში შემეცნების შესაძლებლობის საზღვრების ძიებამდე და ვერ გაიგეს ის, რომ კანტმა სცადა ფილოსოფია წარემართა ადამიანის არსების კვლევაზე. ამავე მიზეზით ვერ გაიგო მისმა ეპოქამ ნიცშე და დავიწყებას მისცა კირკეგორი, რომელიც მე-20 საუკუნემ წარმოაჩინა კვლავ.

ჰაიდეგერის ნააზრევის მნიშვნელობა და მასობრიობაც, მის მიერ არა მარტო ფილოსოფიის, არამედ ხელოვნების არენის დაპყრობა დიდად განაპირობა იმან, რომ ჰაიდეგერის მოღვაწეობა დაემთხვა ადამიანის კრიზისის ეპოქას და მისი ცნობიერება იყო ეპოქის ძირითად მოთხოვნათა და პერსპექტივათა გაცნობიერება. ეპოქას სჭირდებოდა ადამიანის პრობლემის დასმა და ჰაიდეგერმა გააკეთა ეს. ისიც არაა შემთხვევითი, რომ მე-20 საუკუნეში ადამიანის ფილოსოფია ორი ფორმით — ექსისტენციალიზმისა და ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის სახით — ჩამოყალიბდა: ორივემ მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა ეპოქის აზროვნებაში. თუნდაც ის ფაქტი, რომ ფილოსოფიამ ადამიანზე რეფლექსია ორი განსხვავებული მიმართულებით მოახდინა, მიუთითებს ამ პრობლემის აქტუალობაზე ჩვენს ეპოქაში. ამ ორი მიმართულების სათავეში მდგომი ჰაიდეგერი და შელერი საუკუნის მოაზროვნეებია. საინტერესოა და საყურადღებო ამ მხრივ ჰაიდეგერის ლოვიტისეული დახასიათება როგორც „მოწყურებული ეპოქის მოაზროვნისა“, ისე როგორც ჰაინემანის მიერ მისი „ეპოქის გონით მოძღვრად“ დასახვა. მაგრამ სწორედ იმ პუნქტში, რომელშიც მისი დამსახურებაა, მდგომარეობს ჰაიდეგერის ფილოსოფიის არსებითი ნაკლიც: ფილოსოფიის ადამიანისკენ წარმართვამ, ადამიანობის დასმამ ფილოსოფოსობის ცენტრში ჰაიდეგერთან უკიდურესი ფორმა მიიღო, რადგან ყველა სხვა ყოფიერება, მუნყოფიერების გარდა, უყურადღებოდ დატოვა. ჰაიდეგერის ნააზრევი ანთროპოლოგიზმის ფორმა მიიღო. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ჰაიდეგერი არაა ანთროპოლოგიით დატყვევებული. იგი ცდილობს გადალაჭოს ანთროპოლოგიზმის ჩარჩოები და ფილოსოფია

გაიყვანოს უფრო ფართო ასპარეზზე, გადააქციოს იგი საერთოდ ყოფიერების თეორიად, მაგრამ ჰაიდეგერის ნააზრევნი ამ მიმართულებით მხოლოდ მცდელობაა განხორციელების გარეშე. ყველა შემთხვევაში რეალურია ექსისტენციალიზმისა და ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის მიმართების პრობლემა. ამდენად საკვებით კანონზომიერია ლანდმანის მიერ საკითხის დასმა ანთროპოლოგიისა და ექსისტენციალური ფილოსოფიის მიმართების შესახებ. „როგორ მიმართებაში არიან ერთმანეთთან ანთროპოლოგია და ექსისტენციალური ფილოსოფია?“ — კითხულობს ლანდმანი და პასუხისთვის განიხილავს ჰაიდეგერისა და იასპერსის ნააზრევს. ლანდმანი ფიქრობს, რომ იასპერსი უარყოფს ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას, ხოლო „ჰაიდეგერი პირიქით, — ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის უფლებას სადავოდ არ ხდის, თუმცა, მის მიხედვით, ადამიანის მცირედ ძირეულ ნიშნებზე დამყარებული „ექსისტენციალური ანალიტიკა“... ანუ „მუნყოფიერების მეტაფიზიკა“, როგორც მას „გი უწოდებს, გაცილებით უფრო შორს მიდის, რადგან ადამიანის ყოფიერებისეულობას და ამით ყოფიერებასაც, როგორც ასეთს, გადაგვიშლის“¹.

ექსისტენციალური ფილოსოფიის ლანდმანისეულ დახასიათებაში აშკარად ჩანს მისდამი კნინობითი დამოკიდებულება: იგი ცდილობს უარყოს მისი თეორიული მნიშვნელობა და, ამავე დროს, თუ რამე მნიშვნელოვანია, დაიყვანოს ანთროპოლოგიაზე. „ექსისტენციალური ფილოსოფია მხოლოდ ნახევრადია თეორია, მეორე ნახევრით ეთიკური აპელირებაა, ეს აპელირება გარდაუვალია, მისი შედეგი დაფუძნებულია, მაგრამ რამდენადაც იგი თეორიაა მთლიანად და საკვებით შემთხვევა ანთროპოლოგიას; მისთვისაც, როგორც აღვნიშნეთ, ადამიანი შინაგანი პლასტიკირებიდან ამოსვლით თავის თავს შეიძლება და უნდა განსაზღვრავდეს“². რამდენად მართებულია ლანდმანის მოსაზრებანი, ამაზე ქვემოთ, ჭერჭერობით კი გავარკვიოთ, რატომ გახდა ჰაიდეგერი 20-21 საუკუნის ფილოსოფოსი არა მხოლოდ თარიღის, არამედ მნიშვნელობის მიხედვითაც. ზემოთ აღვნიშნეთ ერთი მომენტი — ფილოსოფიის ორიენტირება ადამიანზე და ფილოსოფიის ამოცანად ინდივიდის, ყოფიერების საზრისის თუ ქვეშეობის პრობლემის დასმა მეცნიერების განუსაზღვრელი ბატონობისა და ზოგადის თუ გვარობითის გაბსოლუტურების ეპოქაში იყო დიდი შემოზარუნება, რომელიც ჰაიდეგერმა გააკეთებინა ფილოსოფიას. თუმცა მარტო ამით ვერ აცხსნით მის მნიშვნელობას. ანალოგიური განზომილებით წარიმართა მაქს შელერის მიერ შექმნილი ფილოსოფიური ანთროპოლოგიაც, მაგრამ მ-

¹ M. Landmann, *Elementare Anthropologie*, Bonn, 1971, S. 47.

² იქვე, 23. 49.

დომინირებელი ექსისტენციალიზმი გახდა. ეს ნიშნავს, რომ ჰაიდეგერის ნააზრევი უფრო მეტი იყო, ვიდრე ანთროპოლოგია. ეს მეტი, პირველ ყოვლისა, არის ფილოსოფიის მობრუნება გნოსეოლოგიზმის და პოზიტივიზმის (რომელნიც შემეცნების და მეცნიერების გააბსოლუტურებას ეწეოდნენ) ბატონობიდან ყოფიერების პრობლემისაკენ, ანტიმეტაფიზიკის გადალახვა ტრადიციული მეტაფიზიკისაგან გამიჯნით და ახალი ტიპის მეტაფიზიკის პრინციპების წამოყენება. ჰაიდეგერის მეტაფიზიკასთან ერთად, ამ პერიოდში არსებობდა ჰარტმანის „კრიტიკული ონტოლოგია“, რომელიც იმდენად მნიშვნელოვანი მოვლენა იყო, რომ მე-20 საუკუნის დიდ მეტაფიზიკოსებში მართებულად განიხილავენ ორ მოაზროვნეს: ჰაიდეგერსა და ნიკოლაი ჰარტმანს. ნაშრომში, რომელიც მიზნად ისახავს „ყოფიერების საკითხის დასმის დემონსტრირებას არისტოტელედან თანამედროვეობამდე“, სიმონ მოზერი აღნიშნავს, რომ „1900 წლიდან მეტაფიზიკური ტენდენციები სულ უფრო ძლიერად ამოტივტივდება“, მაგრამ ამ შრომაში „თანამედროვე ფილოსოფიიდან ლაპარაკია მხოლოდ ზოგიერთ თვალსაჩინო ნიმუშზე, როგორცაა ნიკოლაი ჰარტმანისა და მარტინ ჰაიდეგერის ონტოლოგია, რომელთა მიერ ყოფიერების გააზრება ამ წიგნის ფარგლებში განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს“¹. მიუხედავად ამისა, ჰაიდეგერის ნააზრევი უფრო მაღლა დგას, სწორედ ონტოლოგიის ანთროპოლოგიასთან შერწყმის გამო. ერთ-ერთი ძირითადი სიახლე, რაც ჰაიდეგერმა შემოიტანა, ეს იყო ფუნდამენტური ონტოლოგიის ანუ ანთროპოლოგიური მეტაფიზიკის გააზრება. ეს არ იყო ანთროპოლოგიისა და მეტაფიზიკის უბრალო კავშირი, არამედ რაღაც ისეთი, რაც ერთიანია მეტაფიზიკურ და ანთროპოლოგიურ განზომილებაში.

ბოლოს, კიდევ უნდა აღინიშნოს ერთი არსებითი მომენტი, რომელმაც მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა—ესაა ფენომენოლოგიური მეთოდი. ჰუსერლის მიერ შემუშავებული ეს მეთოდი ჰაიდეგერმა დაუკავშირა ანთროპოლოგიურ მეტაფიზიკას და სრულიად ახალი როლი შეასრულებინა. ამის დასამოწმებლად შეიძლება მოვიტანოთ ჰაიდეგერის შრომიდან—„ყოფიერება და დრო“—რამდენიმე ადგილი: „ფენომენოლოგია იმისადმი მიდგომის სახეობაა, თანაც იმის სახეობის დასაბუთებლად განმსაზღვრელი, რაც ონტოლოგიის თემა უნდა გახდეს“; შემდეგ „ონტოლოგია შესაძლებელია მხოლოდ როგორც ფენომენოლოგია“; „ფაქტობრივად აღებული ფენომენოლოგია არის მეცნიერება ყოფიერის ყოფიერებაზე — ონტოლოგია“; „ონტოლოგია და ფენომენოლოგია ფილოსოფიის კუთვნილ სხვა დისციპლინათა შორის ორი განსხვავებული დისციპლინაა კი არაა, ორი-

¹ S. Moser. Metaphysik einst und jetzt, Berlin, 1958, Vorwort.

ეს სახელწოდება ახასიათებს თვით ფილოსოფიას საგნისა და განხილვის წესის მიხედვით¹. და ბოლოს „ყოფიერება და დროს“ უკანასკნელ პარაგრაფში, რომელიც ეხება „საზოგადოდ ყოფიერების საზრისის ფუნდამენტურ ონტოლოგიურ კითხვას“, ჰაიდეგერი ამტკიცებს, „ფილოსოფია უნივერსალური ფენომენოლოგიური ონტოლოგიაა, იგი, როგორც ექსისტენციის ანალიტიკა, მუწყოფიერების პერმენენტურიდან ამოსვლით ყველა ფილოსოფიური კითხვის სახელმძღვანელო ძაფის ზოლოს იქ ამაგრებს, საიდანაც აღმოცენდება და სადაც ბრუნდება“².

როგორც ვხედავთ, ფენომენოლოგია ჰაიდეგერის ფილოსოფოსობის ამოსავალი მეთოდია. იგი აგებს ფენომენოლოგიურ ონტოლოგიას. ამ მომენტებით განისაზღვრება ჰაიდეგერის უპირატესობა მე-20 საუკუნის არამარქსისტული ფილოსოფიის სხვა წარმომადგენელთა წინაშე. მივყავთ ჰაიდეგერის დამოკიდებულების პრინციპს სხვა თეორიებთან: იგი აღიარებს, რომ პლატონიდან და არისტოტელედან, უფრო ადრეც პარმენიდით დაწყებული და თანამედროვე ფილოსოფიით დამთავრებული, ფილოსოფია გარკვეულწილად მიდის მეტაფიზიკის გზით, მაგრამ არ არის არც ერთი სისტემა, რომელსაც ჰაიდეგერი კრიტიკის გარეშე დატოვებს. ყოველი მათგანისთვის აუცილებელი რჩება შემდეგი საფეხური და ასეთი ისტორიული ექსკურსით მზადდება მისი საკუთარი ნააზრების აუცილებლობა, ასეთ ისტორიულ ექსკურსებში იგი გვევლინება თეორიულ სისტემათა მკაცრი კრიტიკოსის როლში. როგორც აღვნიშნეთ, ჰაიდეგერისთვის დამახასიათებელია კრიტიკა იმ პუნქტებში, რომელშიც მნიშვნელოვნად თვლის სხვათა ნააზრებს, იმავე პრინციპით უნდა მივუღვეთ ჰაიდეგერის კრიტიკასაც. ამით, დატული იქნება მორალური იმპერატივის მოთხოვნა ჰაიდეგერის მხრივ, ასევე მის მიმართაც. ამიტომ თუნდაც მხედველობის გარეშე დავტოვოთ მისი ნააზრების სხვა მხარეები, კრიტიკული შენიშვნები შეიძლება შემოვფარგლოთ მისი თეორიის უპირატესობებით.

ჰაიდეგერის მსოფლმხედველობის ძირითადი ნაკლი, პირველ რიგში, ისაა, რომ მან ანთროპოლოგიის გზით ფილოსოფიის განვითარებაში ვერ შეძლო თავი დაედგინა ანთროპოლოგიზმისაგან, მისი დასაბუთება ადამიანის ყოფიერების უპირატესობაზე გადაიქცა. ადამიანის ყოფიერების კვლევის გააბსოლუტურებად. ამდენად, მის მიმართ ანთროპოლოგიზმის ბრალდება საფუძვლიანია, მაგრამ ეს როდი ნიშნავს, რომ ჰაიდეგერის ფილოსოფია „მთლიანად და სავსებით ემთხვევა ანთროპოლოგიას“. როგორც ლანდმანი ამტკიცებდა, ეს მეორე უკი-

¹ M. Heidegger, Sein und Zeit, zweites Kapitel, § 7.

² აქვე, გვ. 436.

დურესობაა. ჰაიდგერი იმ დონის მოაზროვნეა, რომ მას არ გამოპარ-
 ვია თავისი ფილოსოფიის ნაკლი, რომელსაც მკითხველი თუ კრიტი-
 ცოსიც ხელება. მთელი მისი ფილოსოფიური ევოლუცია, მობრუნება,
 თუ მისი ნააზრევის მეორე პერიოდი, ისე როგორც საერთოდ პირველი
 პერიოდიც, არის ანთროპოლოგიზმის გადალაზვის ცდა. მის მიერ ფილო-
 სოფიის ძირითადი საკითხის ფორმულირებაში — „რატომ არის საერ-
 თოდ ყოფიერი და არა, პირიქით, არაა?“ — არ ჩანს ანთროპოლოგიზ-
 მი და არც თეორიული ფილოსოფიის ღირებულება დაკარგული. ამი-
 ტომ მიუღებელია ლანდმანის მტკიცება ჰაიდგერის ნააზრევის სანა-
 ხევრო თეორიულობაზე და მთლიან ანთროპოლოგიურობაზე. ვფიქრობთ,
 რომ ჰაიდგერის კრიტიკა უნდა ემყარებოდეს განსხვავებას მის მიერ
 საკითხის დასმასა და გადაწყვეტას შორის. „ყოფიერება და დროის“
 დასაწყისში საკითხის დასმა და გადაწყვეტა ანთროპოლოგისტურია,
 მაგრამ საკითხის შემდგომი გაფართოება და მეტაფიზიკის პრობლემის
 დასმა საკითხის დაყენებაში ანთროპოლოგიზმის დაძლევაა. მხოლოდ
 იგი არ ყოფილა ხორცშესხმული შესაბამისი მეტაფიზიკის შექმნით.
 რა დონეზედაც ჰაიდგერმა საკითხის დასმა განაეითარა, იმ დონის მე-
 ტაფიზიკა რომ შეექმნა, მაშინ მის მიმართ ანთროპოლოგიზმის ბრალ-
 დება უსაფუძვლო იქნებოდა. ფაქტობრივად მოხდა იმე, რომ ჰაიდგ-
 გერმა დასვა და თავისებურად გადაწყვიტა ადამიანის ყოფიერების ანუ
 მუხწყოფიერების საზრისის თუ ჰემშარიტების პრობლემა. შემდეგ სა-
 კითხი გააფართოვა და დასვა საერთოდ ყოფიერისა და არაარს პრობ-
 ლემა. რადგან არაა მიაჩნდა ყოფიერის ყოფიერებად, იმავე განზომი-
 ლებით წარმართა კითხვა მთელი ყოფიერების მიმართ, მაგრამ შესაბა-
 მისი მეტაფიზიკა მას არ აუგია; თვითონაც აღიარებს: შრომაში მეტა-
 ფიზიკის შესახებ, იმის ნაცვლად, რომ გაცა პასუხი კითხვაზე — „რა
 არის მეტაფიზიკა?“, დაკმაყოფილდა მეტაფიზიკის ძირითადი საკითხის
 ფორმულირებით. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ძირითადი საკითხის
 სტრუქტურის ისეთ ანალიზს იძლევა, ყოველგვარ საფუძველს აცლის
 ამ კითხვაზე პოზიტივისტებისა და პრაგმატისტების მრავალმხრივ შე-
 ტევას. მოკლედ რომ ვთქვათ, ჰაიდგერთან მეტაფიზიკის კითხვის დას-
 მა ანთროპოლოგიური საკითხის გადალაზვაა, მაგრამ მეტაფიზიკის შე-
 საბამისი ნაგებობის უქონლობის გამო ძირითადად მისი ნააზრევი და-
 რა მუხწყოფიერების მეტაფიზიკის დონეზე. ის, რასაც ჰაიდგერი
 გვიპირდებოდა — რომ „ყოფიერება და დროის“ შემდეგ შეიქმნებოდა,
 „დრო და ყოფიერება“, არსებითად არ განხორციელებულა. რასაც
 „დრო და ყოფიერება“ ეწოდა ფაქტობრივად არ არის ის, რაც უნდა
 ყოფილიყო. ამიტომ ჰაიდგერმა საბოლოოდ ვერ დაძლია ანთროპოლო-
 გიზმი და ვერ შექმნა ყოფიერების ონტოლოგია, მაგრამ ეს არ
 ნიშნავს, რომ მისი ნააზრევი გავაიგივოთ ფილოსოფიურ ანთროპოლო-

გიასთან. მისი ხანჯა-ელივი სიცოცხლის განმავლობაში იგი ესწრაფოდა ცალმხრივობის დაძლევის და ცდილობდა, პრობლემა ყოველმხრივ და ყველა მიმართულებით განეხილათ, აგებდა ახალ ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობას. მაგრამ, როგორც ჩანს, ერთი სიცოცხლე არაა ამ საქმისთვის საკმარისი, თუნდაც ისეთი მრავალმხრივი შესაძლებლობის ადამიანისა, როგორც ჰაიდეგერი იყო. მისი ფილოსოფია არ დასრულებულა და საკუთარი ყოფიერების არარას ფორმაში გადასვლაში იგი არ შეჩერებულა თავის ფილოსოფიურ ძიებებში. მისი აზროვნება დასმული პრობლემის გარშემო კი არ დამთავრებულა, არამედ შეწყდა სიკვდილის მიზნით. ალბათ ფილოსოფიის ისტორიაში არ მოიხსენიება მოაზროვნე, რომელსაც თავისი სისტემა დაემთავრებინოს ისე, რომ ყოველმხრივ დასრულებული ყოფილიყო. ასევეა ჰაიდეგერის შემთხვევაშიც—მან დასვა მეტაფიზიკის ძირითადი საკითხი, უჩვენა, რომ ის არაა დამოკიდებული ემპირიულ გადაწყვეტაზე, საერთოდ ვერიფიცირებადობით საკითხის შემოფარგვლა ფილოსოფიაზე უარის თქმას ნიშნავს. მას მიაჩნია, რომ მეტაფიზიკის და მეცნიერების კრიტიკიუმები განსხვავებულია. ჰაიდეგერმა იმდენად ფართოდ დასვა მეტაფიზიკის პრობლემატიკა, რომ დაჩრდილა მისი თანამედროვე მეტაფიზიკური სისტემები, მაგრამ, როგორც აღვნიშნეთ, ვერ შეძლო დასმულ საკითხთა შესაბამისი მეტაფიზიკის აგება. აქედან გამომდინარე, მის ნააზრევში განუხორციელებელი დარჩა ადამიანის ყოფიერების პრიმატზე აგებული სოფიერის ყოფიერების საზრისის თუ კვამარტების კვლევა.

ლენინი დიალექტიკის ერთ-ერთ პირველ ელემენტად ასახელებს განხილვის ობიექტურობას. იგი მოითხოვს გასაკრიტიკებელი თეორიის გადმოცემას ისე, როგორც ის არსებობდა. აქედან გამომდინარე, საესებით მართებულად შენიშნავს პროფ. კ. ბაქრაძე: „რომელიმე თეორიის კრიტიკა მაშინ იქნება მართებული, თუ ეს თეორია სწორადაა გაგებული და გადმოცემული“¹. ჩვენ ვცდილობდით ამ პრინციპებით გვეხელმძღვანელა ჰაიდეგერის კრიტიკული ანალიზის პროცესში. ამ მიზნით, შევეცადეთ არა მარტო განსახილველი პრობლემატიკა დაგვენახა ავტორის თვალსაწიერიდან, არამედ მის მიმართ წაყენებული კრიტიკული არგუმენტაციისთვისაც შეგვეხედა ამ კუთხით. ზემოთ ვრცლად დავახასიათეთ ჰაიდეგერის საწინააღმდეგო მოსაზრებანი იმისთვის, რომ გვეჩვენებინა მათი სახე, მაგრამ არ გამოგვითქვამს მათდამი დამოკიდებულება. ხშირად, ჰაიდეგერის კრიტიკა იმავე ცალმხრივობით ხასიათდება, რაც მის ნააზრევსაც ახასიათებს. გამოდის, რომ ერთ უციდურესობას უარყოფენ მეორე უციდურესობით. ავიღოთ ჰაი-

¹ კ. ბაქრაძე, რჩული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 5. გვ. 487.

დეგერის მიმართ ყველაზე გავრცელებული კრიტიკული მოსაზრებანი, რომ იგი ენას ენობრივ ნორმებს თავისუფლად ექცევა, რომ მისი ანალიზი ხშირად ჩხირკედელაობის შთაბეჭდილებას ქმნის. ამას ამტკიცებენ არა მარტო ჰაიდეგერის უკიდურესი ოპოზიციის წარმომადგენლები—კარნაპი და სხვა პოზიტივისტები,—არამედ ჰაიდეგერის ექსისტენციალიზმისადმი დადებითად განწყობილი მოაზროვნეებიც; თუმცა უფრო რბილ ფორმაში, ვიდრე პოზიტივისტები. ავიღოთ თუნდაც ყოფიერისა და ყოფიერების განსხვავების ხელოვნურობის მტკიცება, რომელიც ზოგიერთ ენაში ძნელად გამოიხატება ან, შეიძლება სულაც არა. მხედველობაში უნდა მივიღოთ, რომ ყოველი ენა თავისი ლექსიკური ფონდით ემსახურება აზრის გამოხატვას. ზოგიერთ შემთხვევაში ერთი მნიშვნელობისთვის რამდენიმე სიტყვაა ენაში, ზოგჯერ კი რამდენიმე მნიშვნელობას ერთი სიტყვა გამოხატავს. ეს ერთნაირადაა როგორც ნაკლებად განვითარებულ, ისე მაღალი განვითარებისა და ტრადიციების მქონე ენებშიც. საინტერესოა იმის აღნიშვნა, რომ ჰაიდეგერის ფილოსოფიის ამოსავლად გამხდარი განსხვავება Seiende-ს Sein-სა და Dasein-ს შორის ქართულში გამოიხატება სიტყვათა ორი ჯგუფით: ერთი მხრივ, *აჩსებულა*, არსი და მუნარსი, მეორე მხრივ, *ყოფიერა*, *ყოფიერება* და *მუნყოფიერება*. მაგრამ ისეც ხდება, რომ ზოგიერთ ენაში, ორი მნიშვნელობა ერთი ტერმინით გამოიხატება, რაც ხშირად არეულობას იწვევს. ამის ერთ-ერთი ნიმუშია გერმანული სიტყვა Wert. ის ერთი მხრივ გამოხატავს ღირებულებას მატერიალურ ღირებულებათა სახით, საერთოდ ღირებულების ეკონომიკურ მნიშვნელობას და ამ აზრით, მარქსის ეკონომიკური თეორია ღირებულების თეორიაა. რუსულში მას შეესაბამება стоимость, მარქსის „ზედმეტი ღირებულების თეორია“ გერმანულად გამოიხატება Mehrwerttheorie-თ. რუსულში — Теория прибавочной стоимости, მაგრამ გერმანულში ეს სიტყვა გამოხატავს კიდევ სულიერ ღირებულებებს, იმას, რაც მნიშვნელოვანია—სოციალურ ნორმებს ეთიკური თუ ესთეტიკური აზრით და შესაბამის იდეალებს და პრინციპებს, მათ მნიშვნელობას. ამ მნიშვნელობითაა ვინდელბანდთან და რიკერტთან ღირებულების ფილოსოფიის ცნება და ღირებულებათა სისტემა. სწორედ ამ მნიშვნელობით ლაპარაკობს ღირებულებებზე ნიცშე, როდესაც ღირებულებათა გადაფასების თეზისს აყენებს. ამ ორ არსებითად განსხვავებულ მნიშვნელობას გერმანულში გამოხატავს ერთი სიტყვა; ქართულშიც ამ ორი მნიშვნელობის გამოხატვა დამკვიდრდა ერთი სიტყვით—„ღირებულებით“; ერთი სიტყვით აღვნიშნავთ ნიცშეს ღირებულებათა გადაფასების პრინციპს, ნეოკანტიანელთა ღირებულების ფილოსოფიას და მარქსის ღირებულების თეორიას, მაშინ, როდესაც აქ ორ, არსებითად განსხვავებულ მნიშვნელობასთან გვაქვს საქმე. რუსულ ენაში.

ამ ორი მნიშვნელობის გამოსახატავად ორი ტერმინი არსებობს. მიუხედავად ამისა, ჩვენი საუკუნის დასაწყისში და მთელ პირველ შესამდგომელშიც თავი იჩინა ამ ტერმინთა აღრევამ. 1913 წელს გამოვიდა პეტრე სტრუვეს წიგნი «Хозяйство и цена», რომელშიც აღნიშნული იყო, რომ იგი არის „ზუსტ ცნებათა და ნათელ განსხვავებულობათა ზედმეწეწებით გამოუმუშავება“, ამ „სიზუსტეში“ ლენინმა ერთ-ერთი დიდი უზუსტობა აღმოაჩინა: აღრევა *стоимость*-ისა და *ценность*-ის. — სტრუვე ყველგან ხმარობდა *ценность*-ს მაშინ, როდესაც საქმე ეხებოდა ეკონომიკურ ღირებულებებს; ლენინი კრიტიკულად აფასებს ამ აღრევას და სტრუვეს შრომის დასაწყისიდან, როდესაც ციტირებას ახდენს, სიტყვა *ценность*-ის შემდეგ ასწორებს და აღნიშნავს: «От нормативного этического понимания ценности» (*стоимости*; г. Струве упорно употребляет неправильную терминологию, говоря «ценность» вместо «стоимость», хотя неправильность эта давно была ему доказана)». და შემდეგ ლენინი აღნიშნავს: «Между прочим, признавая, что «позднейшие» (по сравнению с средневековыми канонистами) экономисты имеют в виду как раз объективную «ценность», г. Струве сразу выдает неправильность своего субъективистского наставания на слове «ценности» в противоположность «объективной» «стоимости»¹. ასეთი ნათელი გამოიჭენის მიუხედავად, *стоимость*-ისა და *ценность*-ის აღრევას შემდგომ პერიოდშიც ჰქონდა ადგილი. ამის ნიმუშია 1928 წელს მოსკოვში გამოცემული ნათარგმნი ნაშრომი ფრანც პეტრისა «Социальное содержание теории ценности». სადავო არაა, რომ *ценность*-ს სოციალური შინაარსი აქვს, მაგრამ ის, რაზედაც პეტრის შრომაშია მსჯელობა, ფაქტობრივად *ценность* კი არაა, არამედ *стоимость*-ია, რადგან პეტრი აქ აკრიტიკებს მარქსის მსოფლმხედველობის ეკონომიკურ მხარეს. კრიტიკა იწყება მარქსის მეთოდოლოგიური დუალიზმის დახასიათებით. პეტრი მარქსის მეთოდოლოგიურ დუალიზმს ხედავს არა მარტო მარქსის მსოფლმხედველობრივ მეთოდოლოგიაში, არამედ მარქსის მიერ ეკონომიკური კვლევის პროცესში გამოყენებული მეთოდების დაპირისპირებაშიც. პეტრის აზრით, „ეს მეთოდოლოგიური დუალიზმი მსკვალავს მარქსის ეკონომიკურ თეორიასაც“. მაგალითად, მარქსის მიერ ღირებულების ორი სახის განსხვავება საცვლელი და სახმარი ღირებულების სახით „მარქსის მეთოდოლოგიური დუალიზმის მაჩვენებელია, რადგან ღირებულებანი საგნის თვისებების გამოხატველნი კი არ არიან, არამედ სუბიექტის კვლევით პოზიციას გამოხატავენ საგნების მიმართ. განსხვავება საცვლელ და სახმარ ღირებულებებს შორის კლა-

¹ В. И. Ленин. Еще одно уничтожение социализма, т. 25, изд. 5, М., 1961, стр. 35—36.

სიკოსებთან ორი ემპირიული მოვლენის განსხვავების მაჩვენებელი იყო, მარქსთან კი იგი გახდა განხილვის მეთოდთა დაპირისპირებად“.

ჩვეულებრივად, ქართულ ენაში, მიუხედავად იმისა, რომ არსებობს ორი განსხვავებული სიტყვა ამ განსხვავებულ მნიშვნელობათა გამოსახატავად — „ღირებულება“ და „ფასეულობა“—ძირითადად ღირებულებას იყენებენ.

ყოველივე ეს იმიტომ აღვნიშნეთ, რომ არსებობს აზრის ადეკვატურად გამოხატვასთან დაკავშირებული ენობრივი სიძნელეები—ასე ვთქვათ, აზრი არ ეტყევა რომელიმე ბუნებრივი ენის ჩარჩოში. ასეთი რამ ჰაიდეგერთან ძალზე ხშირად გვხვდება, ამიტომ ის ქმნის ახალ სიტყვებს, ზოგჯერ ძველის ბაზაზე, ზედსართავეებსა და ნაწილაკებასაც კი არსებით სახელად აქცევს და მრავალ სიახლეს გვთავაზობს, ძნელია, რასაკვირველია, ჰაიდეგერის მიყოლა ამ ანალიზში — გრამატიკული ნორმების „დესტრუქციაში“, მაგრამ ეს გამართლებულია ჰაიდეგერის მიზანდასახულობით. მას სურს, აზრის სიღრმე არ დაკარგოს ენობრივ გამოხატვის საშუალებათა უქონლობის გამო და ყოველ აზრობრივ მნიშვნელობას მოუნახოს ენობრივი შესატყვისი. ჰაიდეგერი მრავალ გზას მამართავს: ერთ შემთხვევაში ახალ სიტყვებს ქმნის, მეორეში სიტყვათა თავდაპირველ მნიშვნელობას გამონახავს, ძველ გერმანულში თუ ვერ ეტყვა, ძველ ბერძნულს მიმართავს და სიტყვის დაკარგულ მნიშვნელობას აღადგენს; ზოგჯერ ეტიმოლოგიურ მნიშვნელობას მოიშველიებს—ყველა შემთხვევაში მის მსჯელობას ახლავს დასაბუთება. საერთოდ, მკვლევარს აქვს ამის უფლება, მით უმეტეს იმ დროს, როცა ბუნებრივ ენებში რომ ვერ ეტყვიან მეცნიერების წარმომადგენლები, ხელოვნურს მიმართავენ. ნეოპოზიტივისტები კი მთელ ფილოსოფიას ენის ლოგიკური ანალიზით წარმართავენ, რომელშიც ბუნებრივი ენა უკანა პლანზე გადადის. ასეთ ვითარებაში რატომ უნდა იყოს ჰაიდეგერის საწინააღმდეგო არგუმენტი ის მცირერიცხოვანი რეფორმები, რომელთაც იგი ბუნებრივი ენის ჩარჩოების შესაბამისად ახორციელებს სიტყვათა სამყაროში, თანაც იმათგან, ვინც ხელოვნურ ენათა სისტემას ქმნიან.

თანამედროვე ფილოსოფიურ ლიტერატურაში განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა სიტყვათა ეტიმოლოგიურ ანალიზს და სიტყვის მნიშვნელობის კავშირს ცნების შინაარსთან, იმის ჩვენებას, როგორ გადადის სიტყვის ყოველდღიური მნიშვნელობა ცნებობრივში. ასეთი ანალიზი მრავლადაა როგორც ნეოპოზიტივისტებთან, ისე ექსისტენციალისტებთან. საკმარისია გავიხსენოთ ჰაიდეს სპეციალური შრომები, მიძღვნილი საზრისისა და ღირებულების სიტყვიერ და ცნებობრივ მნიშვნელობათა გარკვევასადმი. სანიმუშოდ შეიძლება დავასახელოთ ფ. ენგელსის შრომა „ოჯახის, კერძო საკუთრებისა და სახელმწიფოს

წარმოშობის“ შესახებ. სადაც სიტყვის ეტიმოლოგიური ანალიზი გამოყენებულია პირველყოფილი გვაროვნული წყობილების ამსახველი კატეგორიების მნიშვნელობათა გასარკვევად. ასეთია, მაგალითად, ოჯახის აღმნიშვნელი Familia-ს მნიშვნელობის ისტორიული ანალიზი, რომელშიც გამოვლენილია მისი თავდაპირველი საზრისის განსხვავებულობა შემდგომ შექმნილისაგან. ასევე ფართოდაა წარმოდგენილი გვარის გამომხატველი სიტყვები გერმანულ, ლათინურ, ბერძნულ, სანსკრიტულ, ანგლოსაქსურ, ძველ სკანდინავიურ და სხვა ენებში. ანალოგიურია მეფის, ბაზილევსის, უხუცესის აღმნიშვნელი სიტყვების ანალიზი. ყოველი მათგანი დაკავშირებულია თანამედროვე ცნებობრივ მნიშვნელობასთან მათი თავდაპირველი სიტყვიერი მნიშვნელობის მოლიფიკაციით.

კიდევ ერთ გარემოებას უნდა გაეცვას ხაზი — ჰაიდეგერი თავის ფილოსოფიას გადმოსცემს გერმანულ ენაზე და მისი რეფორმებიც ამ ენაში ხდება, როდესაც ჰაიდეგერის ნააზრევი უნდა გადმოიცეს სხვა ენაზე, სიძნელეები კიდევ უფრო იზრდება. ეს ასეც უნდა იყოს. შეუძლებელია არ გავიხსენოთ ორტეგა გასეტის სიტყვები: „ლაპარაკობენ ზოგიერთი ფილოსოფოსის თარგმანის შეუძლებლობაზე. მე კი ვფიქრობ, ხომ არაა თარგმანი საერთოდ უიმედო და უტოპიური შრომა?... ისე, როგორც ყოველ მოაზროვნეს, ყოველ ენას თავისი სტილუ აქვს და შეუძლებელია ერთიდან მეორე ენაზე რამე ზუსტად გადავიტანოთ. ეს ეხება არა მარტო ფილოსოფიას, არამედ ბუნებისმეცნიერებასაც, შეიძლება უფრო ნაკლებად, მაგრამ მაინც ეხება. სხვა ენა თარგმანში ფსევდოენაა“¹. ექსისტენციალიზმის, და მათ შორის ჰაიდეგერის ნააზრევის, გადმოცემა ძნელდება არა მარტო იმისთვის, ვინც მხოლოდ ნაწერებით იცნობს მას, არამედ იმისათვისაც, ვისაც მისთვის მოუსმენია და მასთან აზრობრივი კონტაქტები ჰქონია. ერთ-ერთი მათგანი — კ. ბაქრაძე, რომელიც მას გერმანიაში სამი წელიწადი უსმენდა, და, რომელმაც ერთ-ერთმა პირველმა ახსენა ჰაიდეგერის ნააზრევი თანამედროვე ევროპული ფილოსოფიის ძირითად მიმართულებებში (1928 წ.), აღნიშნავს რა ჰაიდეგერის გადმოცემის სირთულეს, წერს: „არც ერთი ძირითადი ფილოსოფიური ცნება, შემუშავებული ფილოსოფიის ისტორიის განვითარების პროცესში, ექსისტენციალიზმისთვის არ არის სავალდებულო: ისინი ქმნიან ახალ ტერმინებს, ანდა ფილოსოფიაში დამკვიდრებულ ტერმინებში განსხვავებულ, ხშირად ბუნდოვან და გაუგებარ შინაარსს გულისხმობენ.“

¹ Jose Ortega y Gasset, *Glanz und Elend der Übersetzung*, მოსკოვ კრებულში: *Die Vertreibung des Menschen aus der Kunst*. München, 1964, S. 72—73.

არ შეიძლება მკითხველმა არ მიაქციოს ყურადღება იმ უცნაურ და გაუგებარ გამოთქმებსა და მსჯელობებს, რომლებიც დამახასიათებელია ექსისტენციალისტების შრომებისათვის; როგორ შეიძლება გაგება, მაგალითად, ასეთი დებულებებისა: 1) „წინადადება—აღამიანი არსებობს“—ნიშნავს: აღამიანი არის ყოფიერება, რომელიც ხასიათდება ღია ყოფნით გახსნილ ყოფიერებაში, რომელიც გაიხსნება ყოფიერებიდან და ყოფიერებაში“. 2) „რწმენა არის ყოფიერება, რომელიც ეჭვობს საკუთარ ყოფიერებას, და რომელსაც შეუძლია თავისი თავის რეალიზაცია მხოლოდ თავის მოსპობით, რომელსაც ძალუძს გააგებინოს თავის თავს საკუთარი თავის შესახებ მხოლოდ იმით, რომ უარს იტყვის თავის თავზე. ეს არის ყოფიერება, რომლისთვისაც ყოფნა ნიშნავს გამოვლენას, ხოლო გამოვლენა—უარის თქმას თავის თავზე. მჭერა—ეს ნიშნავს, რომ არ მჭერა“. ამგვარი გამოთქმებით, უცნაური და გაუგებარი მსჯელობებით საესეა ექსისტენციალისტების ნაწერები¹. შემდეგ ავტორი დაიმოწმებს შრავალ მკვლევარს და თვით ექსისტენციალისტებსაც, რომ მათ ერთმანეთის გაგება უჭირთ და ასკვნის: „ყველა ასეთი დახასიათება ექსისტენციალისტური ფილოსოფიისა მაჩვენებელია იმ სირთულისა, რომელიც ახლავს ამ ფილოსოფიურ თეორიას და ძალზე აძნელებს მის სწორად, დაუმახინჩებლად გადმოცემას; ამიტომ ყოველი ასეთი გადმოცემა ექსისტენციალიზმის აზრების გარკვეულ ინტერპრეტაციას წარმოადგენს, რომელსაც თვით ექსისტენციალისტები შეიძლება არ დაეთანხმონ“².

ასეთ ვითარებაში ჰაიდეგერის თვალსაზრისის გადმოცემას და კრიტიკას ჩვენ მიერ შეიძლება არ დაეთანხმონ, მაგრამ ზემოთქმულის მიუხედავად ერთი რამ ცხადია: ჰაიდეგერის მიერ დასმული კითხვა არის საესებით კანონზომიერი მოთხოვნა, პასუხი გავცეთ იმ საკითხებს, რომლებიც გვაწუხებდნენ, როგორც შემეცნებითი, ისე ემოციური თვალსაზრისით. ეს „წყველი კითხვები“ ეპოქამ წარმოშვა ხშირად მათზე პასუხები ემოციურად გეაკმაყოფილებს, მაგრამ ქეშმარიტებას მოკლებულია, თუმცა მაინც ამგვარი კითხვები არაა უაზრო: „შეიძლება ვერც შევძლოთ მათზე პასუხის პოვნა, სანამ თავიდანვე არ გავაანალიზებთ ამ კითხვებს და არ დავაზუსტებთ მათ... აღამიანური აზროვნების პროცესი გამომთვლელი მანქანების სქემებს როდი მიჰყვება, რომელთაც აქვთ პასუხი კითხვაზე, თუ იგი სწორადაა დასმული. ჩვენ არ შეგვიძლია ვუპასუხოთ ყოველ სწორად დასმულ კითხვას... პასუხის ძიებაში მნიშვნელობებს აღმოვაჩინთ და ვპოულობთ იმას, რასაც ვეძებდით... ეს არის მეცნიერული შიღვომა. არ ელოდოთ პასუხს, სანამ არ მონა-

¹ კ. ზ ა ქ რ ა მ ე, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 5, გვ. 464—465.

² ი ე ვ ე. გვ. 406.

ხავთ ცხად მნიშვნელობებს, მაგრამ არ უკუაგდოთ არანათელი კითხვე-
ნი, ისინი მხედველობაში გქონდეთ, სანამ არ გექნებათ მათი ახსნის
და მათზე პასუხის საშუალებანი¹. ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის
მიმართ რაიხენბახის ეს მოსაზრებანი საცხებით მართებულად ჟღერს
ყველა ვითარებაში. მაშინაც, როდესაც ფილოსოფიის ძირითადი კითხ-
ვა ფორმულირებათა მრავალფეროვნებით ჩასიათდება, მაშინაც, როდეს-
აც მასზე პასუხის სიძნელეები აღინიშნება და მაშინაც, როცა მიგვაჩ-
ნია, რომ კითხვა სწორადაა დასმული და პასუხიც ნაპოვნი. არც ერთ
შემთხვევაში ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი არ ხდება ზედმეტი და მი-
სი შემდგომი ანალიზი არის ფილოსოფიის ბილრმეში ჩაწვდომის ცდა.

¹ Г. Рейхпбах, Направление времени, Москва, 1962, стр. 12—13.

III ტაკი

ინსპერსი ფილოსოფიის არსების შესახებ

§ 1 ფილოსოფიის რაობა

ყოველი ფილოსოფოსობის საფუძველია ფილოსოფიის განსაზღვრული გაგება. შეუძლებელია ფილოსოფოსობა ცნობიერად თუ არაცნობიერად, ფილოსოფიის ცნების გარკვეული მნიშვნელობით მოხმარების გარეშე. ამიტომ ყოველი ფილოსოფოსის ნააზრევში ჩაწვდომის უპირველესი გზაა კითხვის დასმა — როგორ ესმის მას ფილოსოფია. ამ კონკრეტულ ვითარებაშიც, როდესაც ინსპერსის ფილოსოფოსობის გასაღებია საძიებელი, ეს უნდა განხორციელდეს კითხვის დასმით მის მიმართ — რა არის ფილოსოფია? სწორედ ამ თვალსაზრისით შეადგინა ზანერმა ინსპერსის შრომების მიხედვით ქრესტომათა სათაურით: „რა არის ფილოსოფია?“ აღსანიშნავია, რომ ამ კითხვის დასმით იწყება ინსპერსის ნაშრომი — „ფილოსოფიის შესავალი“, რომლის პირველი თავის სათაურია — „რა არის ფილოსოფია?“ ინსპერსი ანალიზებს ფილოსოფიის მიმართ დასმული ამ კითხვის განვითარებას და აღნიშნავს: „რა უნდა იყოს ფილოსოფია და რა ღირებულება უნდა ჰქონდეს მას; ამაზე დავობენ, მისგან მოელიან განსაკუთრებულ დანასაკვს, ან მას თელიან უსაგნოდ და უკუაგდებენ, ანდა შიშით შეჰყურებენ და არაჩვეულებრივ ადამიანთა საქმიანობად მიიჩნევენ, ან კიდევ სძულთ როგორც ოცნებათა ზედმეტი გროვა, ან ყოველი ადამიანის საქმიანობისთვის აუცილებლად თელიან, ან კიდევ, ისე რთულად აცხადებენ, რომ უიმედოდ მიიჩნევენ მისით დასაქმებას. ის, რაც ფილოსოფიის სახელით გამოდის, ფაქტობრივად იძლევა საფუძველს ასეთი განსხვავებული შეფასებებისთვის“¹. ანალოგიურადაა საკითხი დაყენებული ინსპერსის საუბარში ჰოკეპელთან, სადაც საკითხის ეს ფორმულირება გვხვდება ჰოკეპელის კითხვები მოძრაობს ერთ გან-

¹ K. Jaspers, Einführung in die Philosophie, München, 1977, S. 9

ზომილებაში. ის ფიქრობს, რომ ფილოსოფია დასრულდა ან დასრულების გზაზეა, რომ ფილოსოფია სიკვდილს განიცდის და იასპერსი ამ ვითარების გასარკვევად ჰოკეპელის ერთ-ერთ კითხვას ასეთ ფორმულირებას აძლევს: თქვენ გაინტერესებთ—„რა არის ფილოსოფია?“— ესაა კითხვა, რომელიც ყოველ სხვა კითხვათა მსგავსად ორ მომენტს შეიცავს: ეპისტემოლოგიურს და იმპერატიულს. პირველს ამ კითხვის, შემეცნებითი მხარე აინტერესებს, მეორეს მოთხოვნა იმის მიმართ, ვისაც კითხვას უსვამენ, ე. ი. მან უნდა გასცეს პასუხი კითხვაზე, მაგრამ, იასპერსის თქმით, პასუხი ამ კითხვაზე არც მზა ხასიათისაა და არც რეცეპტივითაა. ამ კითხვაზე მრავალი პასუხი შეიძლება იყოს გაცემული და არც ერთი არ აკმაყოფილებდეს კითხვის შემეცნებით მხარეს, შესაბამისად არც იმპერატიული მომენტის ამომწურავი იქნება. ეს იმიტომ, რომ კითხვა მოითხოვს ფილოსოფიის დეფინიციას, რაც შეუძლებელია, რადგან ფილოსოფია არაა დასრულებული სახის ქმნილება და არც გვარობითი ინსტანცია გააჩნია, რომლიდანაც შესაძლებელი იქნებოდა მისი გაგება. ფილოსოფია პროცესუალური ხასიათისაა, განუწყვეტლობით ხასიათდება. იგი არის *philosophia perennis*, რომელიც ყველა ფილოსოფიას მოიცავს და რომელსაც არავინ ფლობს, თუმცა ყოველი ფილოსოფოსი მასში მონაწილეობს, მიუხედავად იმისა, შეიძლება თუ არა მიაღწიოს ყველასთვის მნიშვნელად ერთადერთი ჭეშმარიტების აზრობრივ ნაგებობას¹.

იასპერსი აანალიზებს ტრადიციულად გამხდარ ფილოსოფიის ეტიმოლოგიურ მნიშვნელობას და აღნიშნავს, რომ ფილოსოფია შექმნილია, როგორც სოფოსის საპირისპირო. იგი ნიშნავს, ცოდნის მოყვარულს, იმის საპირისპიროდ, ვინც ცოდნას ფლობს და თავისთავს მცოდნეს უწოდებს. ამ ეტიმოლოგიურმა მნიშვნელობამ შეინარჩუნა ფილოსოფიურ ცნებობრივ საზრისში თავისი მნიშვნელობა, ფილოსოფიის არსება ჭეშმარიტების ძიებაშია და არა მის ქონებაში. იმრიგად, ფილოსოფოსობა არის გზადყოფნა. მასში მთავარია კითხვის დასმა და არა პასუხი მასზე. ასე რომ, თავის მხრივ, ყოველი პასუხი იქცევა კითხვად. ფილოსოფიის გზადყოფნა გამოხატავს ადამიანის ყოფიერების ისტორიულ განხორციელებას. ფილოსოფიის საზრისი მდგომარეობს იმაში, რომ ადამიანის ყოფიერების სიტუაცია გააანალიზოს ფილოსოფიას და ადამიანის ყოფიერებას საერთო ნიშანი ახასიათებთ: ის, რომ ორივე ღიაა, პროცესია, რომელიც უსასრულოდ გრძელდება. ფილოსოფიაც და ადამიანის არსებაც გზადყოფნაა, ისე როგორც ფილოსოფია არაა დასრულებადი და ამომწურავადი, ადამიანის არსებაც მუდმივ ქმნადობაშია და არის თვითყოფიერების, მისი განცდისა და

¹ K. Jaspers, Was ist Philosophie, München - Zürich, 1976, S. 193.

ვაშუქების უსასრულო განხორციელება. იასპერსის სიტყვებით, „ცხოვრების ფილოსოფიურად წარმართვის მიზანი ყალიბდება როგორც მიღწეადი და განხორციელებადი ჩვენი ვითარებანი ჩვენივე ექსისტენციის, ან მასზე უარის თქმის მოვლენებია მხოლოდ. ჩვენი არსება არის გზადყოფნა“¹.

იმის თქმა, რომ ფილოსოფია გზადყოფნაა, არ ამოწურავს ფილოსოფიის საზრისს, ეს მხოლოდ მისი ერთი მომენტია. იასპერსი მიმოიხილავს ფილოსოფიის არაეების მრავალ გაგებას და აღნიშნავს, რომ წარსულს ეკუთვნის გაგება ფილოსოფიისა როგორც ბედნიერებისაკენ ლტოლვისა, ცოდნათა ცოდნისა, ხელოვნებათა ხელოვნებისა, დღეს ფილოსოფიისაგან მოითხოვენ, რომ ის იყოს სინამდვილის აღქმა მის პირველადობაში, სინამდვილის წვდომა იმ წესით, როგორც „მე“ არის საკუთარ თავთან შინაგან მოქმედებაში, „მე“-ს ღიაობა მომცველისათვის. ადამიანის ადამიანთან კომუნიკაცია, ქვეშაირიტების სიყვარულით ბრძოლა, გონების დაცვა უარყოფელთაგან. დაბოლოს, ფილოსოფია არის კონცენტრირება, რომელშიც ადამიანი ადამიანად ხდება, ნამდვილდება². იასპერსის აზრით, ჩვენს ეპოქაში ფილოსოფია დგას სამსჯავროს წინაშე და მან უნდა გაიმართლოს თავი. ეს გამართლება არ შეიძლება სხვა ინსტანციიდან მოდიოდეს, იგი საკუთრივ ფილოსოფიამ უნდა შექმნას. ეს კი მოხდება იმით, რომ ფილოსოფია ადამიანს ადამიანთან დააკავშირებს, რომ ის იქნება კომუნიკაციის გზა. ადამიანისთვის მთავარია სწვდეს თავის ყოფიერებას, რათა შეეძლოს იარსებოს მისი ყოფიერების შესაბამისად. ამის გზა კი მხოლოდ ფილოსოფიაა.

ფილოსოფიის ერთ-ერთ არსებით ნიშანს შეადგენს მისი პროცესუალობა, ღიაობა, დაუსრულებლობა. ამას განაპირობებს, პირველ ყოვლისა, ის, რომ ფილოსოფია არის ცალკეული ადამიანის ექსისტენციის კუთვნილება. ფილოსოფია როგორც ექსისტენციის თვითგააზრება ფილოსოფოსობის გარეშოა, რომელიც არც კვლევის შედეგია და არც გამოთქმადია, არამედ ჩვენი ცნობიერების პოზიციაა, რომელშიც განმსაზღვრელია თვითცნობიერება. ეს ხდება ყოველი ფილოსოფოსობის ძირეულ ნიშნად, რომლის გამო სინამდვილე მხოლოდ განსაზღვრული აზროვნების გარემოში მოიღება. ადამიანი ამაღლდება მომცველში. რაც ჩვენი მუნყოფიერების საფუძველს იძლევა. რაც ჩვენს საქმიანობას და ცხოვრებას საზრისს ანიჭებს. ყოველივე ეს ცნობიერდება საკუთარი თავის შემგრძნობი მე-დან. ასეთი ფილოსოფოსობა თავისუფლებაა, რადგან ის არ არის გარეგანით განსაზღვრული. ფილოსოფოსობა უნდა იყოს ადამიანის დამოუკიდებლობის გამოხატვა. ეს კი შესაძლებელია

¹ K. Jaspers, Was ist Philosophie, München-Zürich, 1976, S. 109.

² იქვე, გვ. 37.

მხოლოდ იმ გზით, თუ ვალიალებთ შეუძლებლობას,—რომელიმე ფილოსოფიური სკოლა ან ჰეგელიანობა გახდეს ერთადერთი პრინციპი. რაღაც მზა ფილოსოფიას კი არ უნდა ვესწრაფოდეთ, არამედ ფილოსოფოსობას, როგორც მოძრაობით ჩაღრმავებას, რომელიც იქნება ბრძოლა ჰეგელიანობისა და ადამიანობისათვის უპირობო კომუნიკაციაში. ადამიანი უნდა ითვისებდეს წარსულს, უსმენდეს თანამედროვეთ და ღია იყოს ყველა შესაძლებლობისათვის, მაგრამ იმ ზომით, რომ მისი დამოუკიდებლობა არ დაკარგოს, არც წარსული უნდა ბატონობდეს მასზე, არც აწმყო და არც მომავლის მსახური უნდა იყოს. მან უნდა შეძლოს თავისი ყოფიერების საზრისის სწვდეს საკუთარ ფილოსოფოსობაში. ამდენად, იასპერსის აზრით, ფილოსოფია არაა მეცნიერული ცოდნა, რომელიც ყველასათვის სავალდებულოა. ფილოსოფია, როგორც საკუთარი ყოფიერების გახსნა მეცნიერული ცოდნის გვარად სხვებისგან არ შეიძლება. მეცნიერებით დასაქმება არაა ყველასათვის სავალდებულო, მაშინ, როდესაც ფილოსოფოსობა აუცილებელია ადამიანისათვის, თუ მას უნდა, იყოს ადამიანი. იგი ყველა ეპოქაშია. იასპერსის აზრით, ფილოსოფოსობა ადამიანს თავისთავად ახასიათებს. მისი ჩანასახები შეიძლება ვეძიოთ ბავშვებში. ბავშვის მიერ დასმული კითხვა—რატომაცა, რომ მე ყოველთვის მინდა ვიპოვო? რომ მინდა ვიყო სხვა და ისევე ისა ვარ?—მიგვითითებს ბავშვის მიერ თვითყოფიერების გაცნობიერებაზე, იმაზე, რომ მას უყვირს „მე“ ყოფიერების გამოცანა. როდესაც ბავშვი გაიგებს, რომ ღმერთმა შექმნა სამყარო, ის სვამს კითხვას—რა იყო ამ შექმნამდე?—ამით იგი უსასრულოს საკითხს აყენებს. იასპერსი მრავალ მაგალითს მოიტანს ბავშვთა ცნობიერებიდან, რომლებშიც ჩანს ფილოსოფოსობის პირველი ელემენტები, თუმცა ისინი ყოველთვის ვერ პოულობენ განვითარებას მოზრდილებში. ფილოსოფოსობის თანდაყოლილობას იასპერსი ასაბუთებს სულით ავადმყოფებზე მითითებითაც: გიჟი ხშირად მეტაფიზიკურ ჰეგელიანობას გამოთქვამს და ზოგჯერ იმ ზომით, რომ საერთოდ აზროვნებას შეარყევს, როგორც ეს იყო პოეტ ჰილდერლინის, ან მხატვარ ვან გოგის შემთხვევაში. ფილოსოფია არის ყველაში, ყველა დროსა და ყველა ფორმაში: რწმენაში, მითში, პოლიტიკურ შეხედულებებში. იასპერსის აზრით, ფილოსოფია როგორც თვითყოფიერების ცნობიერება, მოუცილებადია ადამიანისაგან, რომელიც სხვა არსებათაგან სწორედ თვითყოფიერების ცნობიერებით გამოირჩევა და მაინც, იგი დამოუკიდებლობის ქონება კი არაა, არამედ მისი სკოლაა. ცალკეული ცხოვრების ფილოსოფიურად წარმართვარ გზით ცდილობს თავი დააღწიოს დაკარგულობის განცდას, სიცარიელეს, ბნელეთს, რომელთაც თანამედროვე ეპოქა კიდევ უფრო აძლიერებს. ფილოსოფია აფხიზლებს ადამიანს და სამყაროს სიცარიელით შეძრწუნებულს დაასმევიანებს კითხვას—„ვინ ვარ

მე? რა გავუშვი ხელიდან? და რა უნდა ვაკეთო?" მოკლედ რომ ვთქვათ, ფილოსოფია არის ექსისტენციის გაშუქება და ეს არის ადამიანის ოკთონობის, მისი დამოუკიდებლობის წყაროც და ნიშანიც. მაგრამ, იასპერსის აზრით, ადამიანი არაა მთლიანად და სავსებით დამოუკიდებელი. რაც არის ის. მთლიანად საკუთარი თავიდან როდია. ადამიანი და მისი თავისუფლების წყარო სხვაშია. ეს სხვა არის ღმერთი. ამიტომ ადამიანის შიერ საკუთარი თვითონობის ვააზრება არ იქნება სრული, თუ ის არ სწვდა მისი თავისუფლების წყაროს და საზღვრებს. ეს ნიშნავს, რომ ფილოსოფია ვერ შეჩერდება „მე“-ს ვააზრებაზე. მან უნდა განაგრძოს ექსისტენციის გაშუქება ტრანსცენდენტზე. ამის გარეშე ექსისტენციის გაშუქებაც ვერ იქნება სრულყოფილი, რადგან ექსისტენციის ექსისტენციალობა ტრანსცენდენტითაა განპირობებული. ტრანსცენდენტის შესახებ ანტიკურობიდან ორი წყარო არსებობს: ბიბლია და ანტიკური ფილოსოფია. ერთი ამოდის ღმერთისადმი რელიგიური რწმენიდან, მეორე ღმერთის არსებობას ასაბუთებს. არც ერთი და არც მეორე გზა არ გამოდგება. დასაბუთება გამორიცხულია, რადგან ეს მეცნიერების გზაა, ღმერთი კი არაა შემეცნების საგანი. რელიგიური რწმენაც ვერ აღწევს მიზანს, რადგან იგი ემყარება ღმერთის გამოცხადებას წინასწარმეტყველთა წინაშე. ღმერთის რწმენა უნდა ემყარებოდეს ადამიანის თავისუფლებას, თავისი თავისუფლების გამცნობიერებელი ადამიანი ღმერთშიც დარწმუნებულია. ღმერთი და თავისუფლება დაუცილებელია, რადგან ცხადია, რომ ჩემს თავისუფლებაში მარტო ჩემი გზით არა ვარ თავისუფალი. მე რომ ვარ თვითონ, ეს ჩემი გზით კი არა, არამედ ნაბოძებია და, ამდენად, ტრანსცენდენტთან ღრმა კავშირზე მიუთითებს. ადამიანის თავისუფლება მისი ექსისტენცია. ეს კი ღმერთის სიცხადიდან მოიღება, რადგან თავისუფლების სიცხადე ღმერთის სიცხადის მაჩვენებელია. თავისუფლების უარყოფა დაკავშირებულია ღმერთის უარყოფასთან. როცა ღმერთის გარეშე თავისუფლებას ამტკიცებენ, მაშინ ადამიანს აღმერთებენ, აბსოლუტურებენ „მე“-ს ნებელობას, რითაც ფაქტობრივად თავისუფლება სიცარიელეში აღმოჩნდება. იასპერსი აკრიტიკებს ნიცშეს დებულებას, რომლის მიხედვითაც ადამიანის თავისუფლების პირობაა ღმერთის არარსებობა, რადგან, თუ ღმერთი არის, ადამიანი არ იზრდება, ის მხოლოდ ღმერთში მიმდინარეობს. იასპერსი პირიქით ფიქრობს. მისი აზრით, უღმერთოდ ადამიანი მოძრაობს სიცარიელეში, ადამიანი მხოლოდ ღმერთის გზით ამალდება ცხოვრების არარობაზე. ისე როგორც ადამიანის თავისუფლება უნდა განხორციელდეს სამყაროში და სამყაროს გზით, ასევე უნდა განხორციელდეს ეს თავისუფლება ღმერთში და ღმერთის გზით. იასპერსის აზრით, ეს არის ადამიანის თვითონად გახდომის, მისი დამოუკიდებლობის წყარო. პირველი დებულება გასაგებია და მისაღებიც. ბუ-

ნებრივია, თავისუფლებას უნდა იყოს სამყაროში და სამყაროს გზით. მისგან მოწყვეტით თავისუფლება ვერ განხორციელდება, მაგრამ მიუღებელია და გაუგებარია იმავეს მტკიცება ღმერთის მიმართ. სამყაროშია თავისუფლების შესაძლებლობა და მისი უარყოფა, მაგრამ რატომ ჭირდება ღმერთი ადამიანს თავისუფლებისათვის, ეს გაურკვეველია: ან რატომ უბოძა ღმერთმა თავისუფლება ადამიანს და თუ უბოძა, რატომ არის თავისუფლების დაკარგვის შესაძლებლობა, ან საერთოდ, როგორ შეიძლება თავისუფლება იყოს ნაბოძები; ხომ არ შეიძლება, რომ ადამიანმა თავისი თავისუფლების წყარო უარყოს, ამით ხომ თავისუფლებასაც უარყოფენ, მაგრამ თუ ეს წყარო მაინც ხდება უარყოფის საგანი, ხომ არ მეორდება აქ ის ვითარება, რომელიც აღწერა დოსტოევსკიმ დიდი ინკვიზიტორის საუბარში ქრისტესთან. ინკვიზიტორიც ხომ ზედმეტად მიიჩნევს ქრისტეს მოსვლას და ეუბნება კიდევ: შენ, რაც გასაკეთებელი იყო, უკვე გაკეთებული გაქვს, დანარჩენი ჩვენი საქმეა და შენ არა ხარ საქირი¹. იასპერსთან ანალოგიური ვითარებაა: იკვ ფილოსოფიის პროცესუალურ, დაუსრულებელ ხასიათს ასაბუთებს საკუთარი ბიოგრაფიითაც. ფილოსოფოსობას ის აცხადებს 'ზღვის ანალოგიურად, რომლის ნაპირებთან გაუტარებია ბავშვობა.

¹ დოსტოევსკი კვლავ უბრუნდება ამ საკითხს „მწერლის დღიურში“ და აღნიშნავს:

«Римское католичество... когда надо было, оно, не задумавшись, продало Христа за земное владение. Провозгласив как догмат, «что христианство на земле удержаться не может без земного владения папы», оно тем самым провозгласило Христа нового, не прежнего, не похожего, прельстившегося на третье дьяволово искушение, на царства земные: «Всё мне отдам тебе, поклонись мне!»... И вот, в самое последнее мгновение; когда отшатнулся от него последнюю десятину его земного владения, владыка католичества, видя смерть свою, вдруг восстает и изрекает всю правду о себе всему миру: «Это вы думали, что я только титулом государя Папской области удовольствуюсь? Знайте же, что я всегда считал себя владыкой всего мира и всех царей земных, и не духовным только, а земным, настоящим их господином, властителем и императором. Это я — царь над царями и господином над господствующими, и мне одному принадлежат на земле судьбы, времена и сроки; и вот я всемирно объявляю это теперь в догмате моей непогрешимости». Нет, тут сила; это величаво, а не смешно, это — воскрешение древней римской идеи всемирного владычества и единения, которая некогда и не умирала в римском католичестве; это Рим Юлиана Отступника, но не побежденного, а как бы победившего Христа в новой и последней битве. Таким образом, продажа истинного Христа за царства земные совершилась» (Ф. М. Достоевский. Сочинения, т. 22, Ленинград, 1981, стр. 88—89.).

მისი აზრით, ზღვა არის თავისუფლებისა და ტრანსცენდენტ-ს იგივეობა. ისე როგორც ზღვა არაა მყარი და მუდამ მოძრაობს, ფილოსოფოსობის მოთხოვნაც იმაშია, რომ არასდროს არ ვიდგეთ მყარ ნიღაბზე და ეს ზღვისებური ლივლივი იძლევა ყოფიერების წედომის საშუალებას. ზღვა არის ფილოსოფოსობის არა გაქვევებულობის, არამედ მარადიული მოძრაობის განსახიერება და ამიტომ იასპერსს ბუნებრივად ეჩვენება, რომ თალესმა ფილოსოფია წყალს დაუკავშირა.

ფილოსოფიის ერთ-ერთი ძირითადი ნიშანი, იასპერსის მიხედვით, რწმენაა. თუ ჰაიდეგერი რელიგიურ ფილოსოფიას ხის რკინად აცხადებს და შეუძლებლად მიაჩნია რელიგიისა და ფილოსოფიის, რწმენისა და გონების შეთავსება, იასპერსთან პირიქითაა, მისი ფილოსოფოსობის „ამოსავალი და საფუძველი ბიბლია და ბიბლიური რელიგიაა“. ეს იმით, რომ ჰაიდეგერისაგან განსხვავებით, რომელიც უკანასკნელ ინსტანციად ექსისტენცს მიიჩნევს, იასპერსი ექსისტენცს განაჯრცობს ტრანსცენდენტამდე, რომელიც მასთან ღმერთია. ღმერთის გარეშე ექსისტენცი არ ექსისტირება, რადგან ექსისტენციას არსება — თავისუფლება — ღმერთის ნაჩუქარია იასპერსის ფილოსოფოსობისთვის ღმერთის არსებობის დებულება აუცილებელი ამოსავალი პრინციპია. ღმერთის შესახებ კი ცოდნა შეუძლებელია გქმონდეს, ღმერთი მხოლოდ რწმენის გზით გვეძლევა. თუ იასპერსის მიხედვით ფილოსოფია არაა მეცნიერება, რადგან მისი საგანი არ შეიძლება ცოდნის საგანი გახდეს, და ფილოსოფიის ნიშანია რწმენა, ხომ არ ნიშნავს ეს ფილოსოფიისა და რელიგიის გაიგივებას? ამაზე უარყოფითად უნდა ვუპასუხოთ. იასპერსი მიჯნავს არა მარტო ფილოსოფიას და მეცნიერებას, არამედ ფილოსოფიას და რელიგიასაც. რწმენა ორივესთვის საერთოა, მაგრამ განსხვავება არის თვით რწმენის ხასიათში, ე. ი. რელიგიური და ფილოსოფიური რწმენა განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან. რელიგიური რწმენა არის გამოცხადების დებულებების აღიარება მათ მიმართ კითხვის დასმის გარეშე, ავტორიტეტის ძალით; ფილოსოფიური რწმენა კი არის ინდივიდის მიერ ღმერთის არსებობის საკუთარი განცდა. ფილოსოფიური რწმენა ექსისტენციის საკუთარი არსებისაგან განუყოფელია, მაშინ როდესაც რელიგიური რწმენა გარეგანი გზითაა მიღებული. იასპერსი იღებს რწმენის ხუთ ძირითად ფილოსოფიურ დებულებას: 1. ღმერთი არის, 2. არსებობს უპირობო მოთხოვნები; 3. ადამიანი არის სასრული და არასრულყოფილი; 4. ადამიანს შეუძლია ცხოვრობდეს ღმერთით წარმართული; 5. სამყაროს რეალობას ღმერთსა და ექსისტენცს შორის ქრობადი მუნყოფიერება გააჩნია: ამ ხუთი დებულებიდან არც ერთი არ დასაბუთდება ცოდნის საგნის მსგავსად და მათ შესახებ მეცნიერული ცოდნაც არ მიიღება, მაგრამ ფილოსოფია ამ ხუთი დებულებიდან არც ერთს არ მი-

იღებს დოგმის მსგავსად, რომელსაც გეიკარნახებს გამოცხადების ავტორიტეტი. „მე მათ ვიზიარებ არა იმის გამო, რომ ავტორიტეტს ევმორჩილები, არამედ იმიტომ, რომ მათი ქეშმარიტება არ შემძლია დაეაშორა ჩემს არსებას“¹. აქ მთავარია აზროვნება, რომელიც ორგვარ შესაძლებლობას უშვებს. მათ შორის იმართება ბრძოლა, დიკუსია, რომელიც მიზნად ისახავს საკითხის ნათლად გახდომას, ქეშმარიტების ზიჯადეს. ამიტომ ფილოსოფიაში საკითხად დგება ღმერთის ყოფიერება, მუნყოფიერების უპირობო მოთხოვნების არსებობა, ადამიანის არასრულყოფილება, ღმერთის მიერ ჩვენი მართვა და სამყაროს ყოფიერების ქრობადობა. ამ კითხვებზე პასუხს გვაძილებს რწმენის უქონლობა, რომელიც იგივე განმანათლებლობაა. განმანათლებლობა უარყოფს ღმერთის არსებობას, უპირობო მოთხოვნების არსებობას, ამტკიცებს ადამიანის სრულყოფილობას, უარყოფს ღმერთით ადამიანის მართვას და მოითხოვს, რომ ადამიანი საკუთარ თავს ემყარებოდეს; მიაჩნია, რომ სამყარო ყველაფერია, იგაერთადერთი რეალობაა. იასპერსის აზრით, ფილოსოფიის ამოცანაა ახსნას განმანათლებლობის წარმოშობის მიზეზები და გაიგოს რწმენის ქეშმარიტების საზრისი. თვით განმანათლებლობა ორი სახისაა: რწმენის უქონლობის გარდა, რომელიც ყალბი განმანათლებლობაა, არსებობს ქეშმარიტი განმანათლებლობაც. ყალბი განმანათლებლობა მხოლოდ განსჯას ემყარება და მის მიღმა უარყოფს ყოველივეს. ქეშმარიტი კი ხედავს განსჯის საზღვრებს. ამიტომ თუ ყალბი განმანათლებლობა ტრადიციის მსხერევა და ნიჰილიზმია, იგი მხოლოდ ცოდნის სფეროშია, ქეშმარიტი განმანათლებლობა ემყარება რწმენას და არ აიგივებს ადამიანის ცნობიერებას განსჯასთან. თუ ცოდნის შემთხვევაში მნიშვნელობა არა აქვს ინდივიდის დამოკიდებულებას ცოდნასთან, რადგან ეს დამოკიდებულება ცოდნაში არაფერს ცვლის, რწმენაში განმსაზღვრელია მორწმუნის დამოკიდებულება რწმენის საგნის მიმართ.

ფილოსოფია, როგორც განსაკუთრებული სახეობის ფილოსოფიური რწმენა, განსხვავებულია არა მხოლოდ რელიგიური რწმენისა და მეცნიერული ცოდნისაგან, არამედ ფილოსოფიის სახელით არსებული ფენომენებისაგანაც, რომელნიც გვევლინებიან დემონოლოგიისა და ნიჰილიზმის ფორმით. იასპერსის აზრით, ფილოსოფია უპირისპირდება არაფილოსოფიას. ფილოსოფიის ზღვარია არაფილოსოფია, რომელიც „გამოდის როგორც ფილოსოფია, თავისთავი ესმის, როგორც ფილოსოფია და სხვებიც ფილოსოფიად აღიარებენ“, მაგრამ ფაქტობრივად ეს არის ფილოსოფიის სამოსში გახვეული ფილოსოფიის უარყოფის ერზაც. წარმონაქმნთა არენაა, რადგან მისი არსება რწმენის უქონლო-

¹ K. Jaspers, Was ist Philosophie? S. 81.

ბაა. იგი დგას აბსოლუტური იმანენტობის თვალსაზრისზე და უარყოფს ტრანსცენდენტს. იასპერსის აზრით, ფილოსოფიური ურწმუნოება მრავალი სახით არსებობს. ეს არის პირველ ყოვლისა: დემონოლოგია, ადამიანის გაღმერთება და ნიჰილიზმი. დემონოლოგიის შიგნით არსებობს ოთხი სახეობა. ყველა მათგანისთვის საერთოა ტრანსცენდენტური ღმერთის უარყოფა და იმანენტურზე დამყარება. იასპერსის აზრით, მაშინაც, როდესაც იმანენტური გაგებულება როგორც ლეთიური ძალა იმანენტურ-ტრანსცენდენტურის სახით. მაინც დემონოლოგიას აქვს ადგილი. დემონოლოგიის ყველა სახეობისთვის საერთო ნიშნებია: 1. ტრანსცენდენტის უარყოფა—უღმერთოები და მრავალღმერთიანობებიც ერთნაირად რჩებიან ტრანსცენდენტის გაზეშე. 2. ადამიანი იკარგება, რადგან მისი ადამიანურობის და ჰუმანურობის კრიტერიუმში ტრანსცენდენტის სახით უარყოფილია. ამიტომ ადამიანი გულგრილია ყოველივეს მიმართ; 3. რადგან ერთი როგორც აბსოლუტი იკარგება, მრავალსახიანობაში იმსხვრევა ადამიანი და ყველაფერს ენებები წარმართავს; 4. დემონოლოგია ბუნებაშია ჩაძირული, რადგან ბუნება ცხადდება უკანასკნელ მომცველად; 5. დემონოლოგიაში აღრეულია ეთიკა და ესთეტიკა და ცხოვრება შესაძლებლობათა სიმრავლეში ინგრევა; 6. დემონოლოგია მოხაზავს საშუალო ყოფიერებას, რომელიც არც ემპირიული რეალობაა და არც ტრანსცენდენტური სინამდვილე.

იასპერსის აზრით, არაფილოსოფიის მეორე ფორმა, ადამიანის გაღმერთებაც, მრავალი ნიშნით ხასიათდება, მაგრამ მთავარია ის, რომ ადამიანს ზედადამიანად აღაზევებენ და მასში ხედავენ იდეალის განხორციელებას. ამ გზით ტირანებს აღმერთებენ. ადამიანის გაღმერთება მაშინაც, როცა ეს ტირანებს არ ეხებათ, ფაქტობრივად ადამიანის მითიზირებაა, რომელიც რელიგიათა წყარო ხდება. ფილოსოფიური რწმენა არის საშუალება ადამიანის გაღმერთების გამოაშკარაებისა, რადგან ის გეახსენებს, რომ ადამიანი არის სასრული და არასრულყოფილი არსება. ყოველგვარი ცდა ადამიანის გაღმერთებისა ადამიანს უკარგავს თავისუფლებას, მოუსმინოს ღმერთს. ადამიანის ვალია, შიფრი იპოვოს და ღმერთის გზით თავისთავთან მივიდეს. ეს მხოლოდ ფილოსოფიური რწმენითაა შესაძლებელი.

თუ დემონოლოგია და ადამიანის გაღმერთება რწმენის ერზაცია, არსებობს ურწმუნოების უკიდურესი ფორმა, რომელსაც ნიჰილიზმი ეწოდება. ის შეუნიღბავად ქადაგებს რწმენის უქონლობას. მისთვის არაფერი არაა უპირობო და თავისთავადი აბსოლუტური ღირებულების მქონე. ნიჰილიზმი არაჩას განცდაა. იასპერსს ფილოსოფიის ამოცანად მიაჩნია გამოაშკარაოს ამ არაფილოსოფიის ბუნება, აჩვენოს მისი წარმოშობის მიზეზები და წყარო, მაშასადამე, ნამდვილი ფილოსოფია განსხვავებულია როგორც კოდნის და რელიგიის რწმენისაგან, ასევე

არარწმენისეული, არანამდვილი ფილოსოფიისაგან. ის სპეციფიკური ფორმის რწმენაა ფილოსოფიურის სახით. ამ საკითხს იასპერსი შეეხო ჰოკეპელთან საუბარშიც. ჰოკეპელის კითხვაზე — იასპერსის მიერ უკანასკნელ საკითხებად გამოცხადებული მეცნიერებისთვის მიუწვდომელი პრობლემები შეიძლება თუ არა გადაწყდეს რწმენით, თუ მხოლოდ ფილოსოფიური რწმენა წყვეტს მათ? — იასპერსი პასუხობს, რომ საკითხის დაყენება მართებულაა. აღნიშნული საკითხები არც ცოდნით და არც რწმენით არ გადაწყდება — ისინი ფილოსოფიური რწმენის კუთვნილებაა. „ფილოსოფოსობა ფილოსოფიურ რწმენაში ნიშნავს ჩვენი ექსისტენციალური გადაწყვეტილებების სიცხადეს და მათ განხორციელებას, ნიშნავს, რომ ჩვენ საკუთრივ სიტუაციაში ყოველთვის შეიძლება განვხორციელდეთ ფილოსოფიური აზროვნების მეშვეობით, როგორც ცალკეული, შეუცვლადი, ნამდვილი ექსისტენცია“¹. იასპერსი აქ ასეთ მეტაფორას მიმართავს: ფილოსოფიური აზრები შეიძლება შევადაროთ ერთ ფრთას, რომელიც ცალკეულ ისტორიულ ექსისტენცთან. როგორც მეორე ფრთასთან, ერთიანობაში იქცევა იმ ძალად, რომელსაც შეუძლია ფილოსოფიის აღზევება მისთვის ორივე ფრთაა აუცილებელი. ჰოკეპელი ერთხელ კიდევ უბრუნდება ფილოსოფიური რწმენის საკითხს და აღნიშნავს, რომ ფილოსოფიური რწმენით მოპოვებული სპეციფიკა ფილოსოფიას ათავსებს მეცნიერებასა, ხელოვნებასა და რწმენას შორის ისე, რომ არც ერთ მათგანს არ ეკუთვნის. ხომ არ გვეკარგება ამით ფილოსოფია? იასპერსის პასუხი ასეთია — ფილოსოფიის დაკარგვის საშიშროება მხოლოდ მაშინ ჩნდება, როდესაც ყველაფერი უნდათ აქციონ საგნად და ცოდნად. საქმე კი პირიქითაა, ფილოსოფოსობა ეს არის მოძრაობა შემეცნებას, ხელოვნებასა და რელიგიას შორის. ყოველ მათგანთან აქვს შეხების წერტილი, მაგრამ არცერთში არ ითქვიფება.

ფილოსოფიის დახასიათებისთვის არსებითი მნიშვნელობა აქვს ფილოსოფიის თუ ფილოსოფოსობის წყაროების ანალიზს, რომელნიც განსაზღვრავენ მისი ყოფიერების ფორმას.

იასპერსი ფილოსოფიური წყაროების დახასიათებას იწყებს წყაროსა და საწყისის განსხვავებით. ფილოსოფიის საწყისი არის ისტორიული, რომელიც შემდგომი პერიოდების წანამძღვრებს მოიცავს. წყარო კი არის იმპულსი, რომელიც ფილოსოფოსობას იწვევს. იასპერსი პირველ რიგში ანალიზებს ფილოსოფოსობის სამ წყაროს: გაკვირვება, ექვი და საკუთარი მე-ს გაცნობიერება. გაკვირვება, პლატონიდან და არისტოტელედან დაწყებული, გაცნობიერებულია როგორც ფილოსოფოსობის უპირველესი იმპულსი. გაკვირვებაში ვაცნობიერებ, რომ მე

¹ K. Jaspers, Was ist Philosophie? S. 156.

ვარ არმცოდნე და ვეძებ ცოდნას. ეს გაკვირვება და სუბიექტის ვარსამყაროზე წარმართულობა ფილოსოფიურია მაშინ. როდესაც იგი არის განსაზღვრული პრაქტიკული მიზნებითა და მოთხოვნილებებით: ფილოსოფოსობა თავის წყაროს იღებს პრაქტიკული მიზნებისაგან თავისუფალი. მის მიერ დასმული კითხვა აკმაყოფილებს მხოლოდ ჩვენს ცნობისმოყვარეობას; რაა ყოველივე და საიდანაა? — ამ კითხვაზე პასუხი არ ემსახურება ადამიანის საჭიროების დაკმაყოფილებას.

ფილოსოფოსობის მეორე მოტივი და სტიმული არის ეჭვი. ყოველი გაკვირვება იწვევს ეჭვს — იმის მიმართაც, რაც ჩვენ გვგონია, რომ ვიცით. ამიტომ ფილოსოფოსობა არის ეჭვის გზით უეჭველის ძებნა. ანუ დეკარტის cogito-ს გზა — როცა ეჭვი იქცევა მეთოდურ ეჭვად. რადიკალური ეჭვის გარეშე არაა ქვეშაირი ფილოსოფოსობა.

ფილოსოფოსობის მესამე წყაროა საკუთარი მე-ს გაცნობიერება ჩემს სიტუაციებში. საზღვრითი სიტუაცია — ბრალი, შემთხვევა, სკვადილი, სამყაროს არასაიმედოობა — გვიჩვენებს შერყეულობას და დაკარგულობას. ამ შერყეულობიდან წარმოიშობა კითხვა საკუთარ თავზე; განსხვავებით ჩვეულებრივი სიტუაციებიდან, რომელიც არ წარმოშობენ კითხვას საკუთარი ყოფიერების მიმართ, საზღვრითი სიტუაციები წარმოადგენენ იმპულსს კითხვის დასასმელად: რა უნდა ვაკეთო? ვინ ვარ? სად არის გზა საკუთარი ყოფიერებისაკენ? ფილოსოფოსობა არის ამ გზის ძიება და თუნდაც ვერ პოულობდეს ის ამ გზას, ეს მოძიება მაინც გამართლებულია, რომელიც ცალკეულის ქვეშაირების ძიებაა. ზემოთ ვანვიხილეთ სამი ძირითადი მოტივი: გაკვირვება, ეჭვი და ყოფიერების შერყეულობა. მაგრამ ეს არ ამოწურავს ფილოსოფოსობის წყაროებს.

ფილოსოფია შეიძლება დავსახოთ როგორც კითხვა-პასუხის სფერო. ამით ფილოსოფია უპირისპირდება რელიგიას, რომელიც კითხვებს მოკლებულია და ამავე ნიშნით იგი განსხვავდება მეცნიერებისგანაც, თუმცა მეცნიერებაც კითხვა-პასუხის სფეროა. მეცნიერებაში კითხვის წყარო გაკვირვება და ეჭვია. ფილოსოფიასაც აქვს ეს წყაროები. მაგრამ მათ გარდა გააჩნია სპეციფიკურიც. ფილოსოფიის და ფილოსოფიურ კითხვათა ერთ-ერთი ძირითადი და სპეციფიკური წყარო — ეს არის კომუნიკაციის ნებელობა, არც რელიგიასა და არც მეცნიერებაში ეს წყარო არაა ქმედითი. რელიგია ტოტალიტარული მისწრაფებებით ხასიათდება. იგი ცდილობს რწმენის საყოველთაო გავრცელებას ყველა საშუალებით და მორწმუნისაგან მოითხოვს უსიტყვო მორჩილებას. მაშინ, როდესაც ფილოსოფიისთვის ერთიც და მეორეც უცხოა. ფილოსოფია არის თანასწორის თანასწორთან, თავისუფალის თავისუფალთან კომუნიკაციის გზა, ყოველ შემთხვევაში ამ კომუნიკაციის ნებელობა. ფილოსოფოსობის საწყისი ფორმა გაკვირვებაა, მაგრამ იგი, პირველ

ყოელისა, საკუთარ თავზეა მიმართული, თვითრეფლექსიაა, რომელშიც ეპიკური ალიძერის საკუთარი ყოფიერების მიმართ. „მსოფლმხედველობა-თა ფსიქოლოგიის“ წინასიტყვაობაში იასპერსი აღნიშნავს: „ამ წიგნს საზრისი აქვს მხოლოდ იმ ადამიანისთვის, რომელიც იწყებს გაკვირვებას თავისთავით. თავისთავზე ახდენს რეფლექსირებას, ხედავს მუცყოფიერების საეჭვობას“. ეს ნიშნავს, რომ ფილოსოფიისთვის წანამძღვარს წარმოადგენს „საკუთრივ ადამიანური ყოფიერება, საკუთარი ბედი და ცდა“, მაგრამ ყველაფერი ეს ემსახურება კომუნიკაციის ნებელობას. ეს არაა კომუნიკაცია განსჯისა განსჯასთან, გონისა გონთან. ეს სფეროები მათი არაპიროვნული შინაარსით ნამდვილი კომუნიკაციისთვის მხოლოდ გარემოა. ნამდვილი კომუნიკაცია—ეს არის ექსისტენციის ექსისტენტთან, თავისუფლების თავისუფლებასთან მიმართება, ეს არის გაზიარება, როგორც ქეშმარიტი ყოფიერების აუცილებელი ნიშანი. „პირველად კომუნიკაციაში მიიღწევა ფილოსოფიის მიზანი, რომელზეც საბოლოოდ დაფუძნებულია ყველა სხვა მიზანი, ყოფიერების შინაგანად გახდომა, სიყვარულის გაშუქება, სიმშვიდის სრულყოფა“. ფილოსოფიის ერთ-ერთი სტიმული შეიძლება იყოს ნიჰილიზმიც, რადგან ნიჰილიზმი, როგორც აბსოლუტურობის და ქეშმარიტების პრეტენზიის დაკარგვა, როგორც არარას გაცდა, გვაიძულებს ვიპოვოთ ყოფიერება და ვეძებოთ მისი ქეშმარიტება. „ჩვენი ფილოსოფიური აზროვნება ამ ნიჰილიზმის გზაზე გადის, ნიჰილიზმისა, რომელიც საკუთრივ ყოფიერებისთვის განთავისუფლებაა“. ამიტომ, იასპერსის აზრით, ნიჰილიზმი ისევე ძველია, როგორც ფილოსოფია, თუმცა ნიჰილიზმი თავიდან როდი გამოდიოდა მის წყაროდ. ექსისტენციალიზმი ნიჰილიზმს იყენებს, როგორც ტრადიციის ათვისებას, როგორც ქეშმარიტების მიღწევის გზა და მანც ექსისტენციალისტები აღიარებენ, რომ ნიჰილიზმი მხოლოდ მისდამი დაპირისპირებაში გვაძლევს ქეშმარიტების ძიების საშუალებას და ამდენად ის ფილოსოფიისთვის თავისებური უარყოფითი სტიმულია. ფილოსოფიის პოზიტიური სტიმული, ზემოთ დასახელებული, ოთხია: გაკვირვება, ექვი, საზღვრითი სიტუაციები და კომუნიკაციის ნებელობა. მათგან ყველაზე მნიშვნელოვანი კომუნიკაციის ნებელობაა. იასპერსის აზრით, ფილოსოფია თავის ძირითად სპეციფიკას აელენს იმით, რომ ის კომუნიკაციის თეორიაა. ფილოსოფია, როგორც საკუთარი ყოფიერების გააზრება, არ არსებობს კომუნიკაციისადმი სწრაფვის გარეშე. კომუნიკაცია არის ის საშუალება, რომელიც ახორციელებს ყველა ქეშმარიტებას, რომელშიც მე, როგორ თვითონობა, არამარტო ეცოცხლობ, არამედ შევიგრძნობ კიდევ ამ სიცოცხლეს. ფილოსოფიის ყველაზე დიდი ამოცანა ადამიანის ადამიანთან დაკავშირებაა. იგი ესწრაფვის გაზიარებას. ეს უკანასკნელი კი უშუალოდაა დაკავშირებული

¹ K. Jaspers, Was ist Philosophie? S. 45

ქვეყნის ყოფიერებასთან. კომუნიკაცია არის არა მარტო ადამიანის ადამიანთან, არამედ, თუმცა არაპირდაპირ, მაგრამ მაინც, ადამიანის ღმერთთან დაკავშირების ფორმაც, რადგან ეს დაკავშირება შეუძლებელია ადამიანის ადამიანისადმი სიყვარულის გარეშე. სიყვარული კი არის ღმერთის მოთხოვნა, დამშვიდება საკუთარი ყოფიერების განცხადებით, ერთგულება ყოფიერებისადმი ბოროტების მიუხედავად. ფილოსოფოსობა ეს არის დროში მარადიულის ძიება, თავისუფლების წყაროსთან შეხების და, მაშასადამე, ყოფიერებაში შესვლა სურვილი. ყოველივე ეს ხდება კომუნიკაციის გზით. „რაც კომუნიკაციაში არ ხორციელდება, არაფერი არაა“, კომუნიკაციის გარეშე ყველაფერი უსაფუძვლოა, ქვეყნისებობა გაორებულია, ამიტომ ფილოსოფიის აუცილებელი მოთხოვნაა კომუნიკაცია — თვითდამკვიდრება სხვასთან დაკავშირების გზით. ფილოსოფოსობისთვის კომუნიკაცია იმდენად არსებითია, რომ „ფილოსოფოსობა სრული კომუნიკაციის ვითარებაში შეიძლება იყოს უზრუნველყოფილი, თუ ის ცოცხლობს და მოქმედებს კომუნიკაციისადმი რწმენით“¹. ფილოსოფიის კომუნიკაციასთან უცილობელი კავშირი მრავალი მიმართებით ელონდება, პირველ რიგში, ფილოსოფიის მიმართულებით ადამიანის ყოფიერებაზე. გარდა ამისა, ფილოსოფიური რწმენით და იმითაც, რომ ფილოსოფიასა და კომუნიკაციას ერთი ცენტრი აქვთ—გონება. განსჯას არ შეუძლია არც ფილოსოფოსობის და არც კომუნიკაციის განხორციელება. მხოლოდ გონება ახორციელებს ფილოსოფოსობას და წარმოადგენს უსაზღვრო კომუნიკაციის ნებელობას. იასპერსი ხაზს უსვამს „ადამიანის ყოფიერების ადამიანთა შორის კომუნიკაციასთან უნაშთოდ დაკავშირებულობას“. იასპერსის აზრით, ყოველივე ნამდვილად ადამიანური ისტორიულია. ეს კი კომუნიკაციის შედეგია. ფილოსოფია, როგორც კომუნიკაციის თეორია, აყალიბებს კომუნიკაციის ძირითად მოთხოვნებს, რომელთა რიცხვი იასპერსთან ზუთამდეა აყვანილი. მისი აზრით, კომუნიკაციის ძირითად მოთხოვნებს მიყვარათ როგორც ადამიანის თვითყოფიერებისკენ, ისე ფილოსოფიური რწმენისკენაც, რადგან „ფილოსოფიური რწმენა მოუწყვეტადია უნაშთო კომუნიკაციისათვის მზადყოფნიდან“. ეს ნიშნავს, რომ საკუთრივ ქვეყნისებობა ადამიანში რწმენისა და მომცველის ურთიერთდაკავშირებაშია და მაშასადამე, „მხოლოდ მორწმუნეს შეუძლია განახორციელოს კომუნიკაცია“. იასპერსი უარყოფს იმათ მოსაზრებებს, ვინც ცდილობს გათიშოს ფილოსოფიური რწმენა და კომუნიკაცია იმის საფუძველზე, რომ ადამიანებს ამოძრავებთ არა კომუნიკაციის ნებელობა, არამედ ვნებები და ინტერესები, ძალაუფლებისადმი სწრაფვა. იასპერსს ასეთი მტკიცება განსაკუთრებით საშიშრად მიიჩნია. ჩვენს ეპოქაში, როდესაც ყველაზე მეტად არის აუცილებელი

¹ K. Jaspers, Was ist Philosophie? S. 108.

კომუნიკაციის განხორციელება. იასპერსის აზრით, კომუნიკაცია უტოპია კი არაა, არამედ ის შესაძლებლობაა, რომლის განხორციელებისთვის უნდა ვიბრძოდეთ. ადამიანს ყოველგვარი ფორმის კომუნიკაცია. მისი არსების საფუძველზე ახასიათებს. იმდენად კომუნიკაცია ყველა დროში შესაძლებელი რჩება, რადგან ადამიანის არსება ადამიანისაგან მოუცილებადია. განსხვავება შეიძლება იყოს მხოლოდ კომუნიკაციის განხორციელების საზღვრებში. მოთხოვნა უნდა იყოს უსაზღვრო კომუნიკაცია, არა როგორც პაექრობა, არამედ, როგორც მომცველის ნებელობა, რაც დააფუძნებს კომუნიკაციას. უსაზღვრო კომუნიკაცია ცოდნის ხასიათის კი არაა, იგი რწმენაა იმისა, რომ ადამიანებს ნამდვილად შეუძლიათ ერთად ცხოვრება და ერთმანეთთან საუბარი, რაც მათ აპოვნიებს ჰეგელიანობას და გახდის თვითონად. ამიტომ „ფილოსოფოსობის მთავარი თემაა კომუნიკაციის გაშუქება. ფილოსოფიური ცხოვრების სადღეისო ამოცანაა, კომუნიკაცია ყველა მის შესაძლებლობაში განხორციელებას მიუახლოვოს“¹. თუმცა იასპერსთან კომუნიკაცია ფილოსოფოსობის ერთ-ერთი ნიშანია და ფილოსოფია კომუნიკაციის გზაა, მაგრამ ფილოსოფიასა და კომუნიკაციას შორის არაა იგივეობა იმ აზრით, რომ ფილოსოფია ემთხვეოდეს კომუნიკაციას. საქმე ისაა, რომ ფილოსოფია სამყაროში ფილოსოფიური ორიენტირებაცაა, ექსისტენციის გაშუქებაცაა და ტრანსცენდენციისადმი მიმართვა. ამ სფეროდან კომუნიკაცია მხოლოდ ერთს ეხება: ექსისტენციას, მის „კოექსისტენციას სხვა ექსისტენტებთან“. ამიტომ კაუფმანი სწორად შენიშნა, რომ „იასპერსი კომუნიკაციას თვლის საკუთრივ ექსისტენციის აქტად, როგორც თვითონბათა შორის დიალოგში... თვითგანხორციელების დრამას. კომუნიკაციის პიროვნებათაშორისი ხასიათის გამო მისგან გამორიცხულია ბუნებაც და ტრანსცენდენციც. ბუნება კომუნიკაციაზე დაბლაა, ტრანსცენდენცი კომუნიკაციაზე მაღლა“². კაუფმანი მაინც აკეთებს რადიკალურ დაშვებას, რომელიც ფილოსოფიას გააიგივებს კომუნიკაციასთან იმით, რომ კომუნიკაციის ცნებას აფართოებს, წარმოადგენს მას უნივერსალურად და აღნიშნავს, რომ „ფართო აზრით კომუნიკაციაზე შეიძლება ლაპარაკი ბუნებასთან და ღმერთთანაც. რადგან ადამიანი ყოველივესთანაა მიმართებაში... ესთეტიკა არის ბუნებასთან, ხოლო რელიგია ღმერთთან კომუნიკაციის ფორმა“. კომუნიკაციის ასეთი გაგება ამ ცნებას უსაფუძვლოდ აფართოებს, რადგან ჰეგელიანობა კომუნიკაციაა, როგორც მარტოობის გადალახვის გზა და თავისუფალის თავისუფალთან მიმართება, შეიძლება იყოს მხოლოდ იმის დამახასიათებელი, ვინც თავისუფალია და მარტოობას გრძნობს.

¹ K. Jaspers, Was ist Philosophie? S. 179.

² Fritz Kaufmann. Karl Jaspers und die Philosophie der Kommunikation, წიგნი: Karl Jaspers, S. 219.

ასეთი კი არც ბუნებაა და არც ღმერთი. თავისუფლება, მარტოობა და ურთიერთგაზიარება მხოლოდ ადამიანისეულია და კომუნიკაციაც მხოლოდ იქაა შესაძლებელი, სადაც ორივე მხარე გაუგებს და აღიარებს ერთმანეთს. ეს კი ბუნების და ღმერთის მხრივ ადამიანის მიმართ შეუძლებელია. მაშასადამე, კომუნიკაციაც გამორიცხულია მათ მიმართ. კაუფმანი, რომელიც ლაპარაკობს „უნივერსალურ კომუნიკაციაზე“, იმასაც აღნიშნავს, რომ ადამიანის მიმართება ბუნებასა და ღმერთთან „არაა საკუთრივი აზრით თანაბარის თანაბართან კომუნიკაცია, რომლის დროსაც ადგილი აქვს ორ დამოუკიდებელ თვითონობას შორის კომუნიკაციას“¹.

კაუფმანი კომუნიკაციას ურევს მიმართებაში. ადამიანს მიმართება აქვს ბუნებასთან და ღმერთთან, მაგრამ ეს არაა კომუნიკაცია, რადგან ფილოსოფია ეხება სამყაროს, ღმერთს და ადამიანსაც, ამიტომ შეუძლებელია კომუნიკაცია დავსახოთ, როგორც მთელი ფილოსოფოსობის ნიშანი, ის მხოლოდ ადამიანზე ფილოსოფოსობის სფეროშია, მაშინ, როდესაც ფილოსოფია მოიცავს მომცველის ყველა წესს, ამიტომ იასპერსი პოკეპელთან საუბარში ადამიანზე ფილოსოფოსობას ფილოსოფიის ერთ მომენტად თვლის. პოკეპელის კითხვაზე — შეიძლება თუ არა ფილოსოფია რჩებოდეს როგორც უსაზღვრო კომუნიკაციათა ნებელობა, როგორც ექსისტენციის გაშუქება? იასპერსი პასუხობს: „ფილოსოფიის დაყვანა უსაზღვრო კომუნიკაციებზე ნიშნავს მის შემოფარგლას ექსისტენციალური სინამდვილით. ეს არაერთაა შემთხვევაში არაა ასე. არა ყოველივე, რაც შესაძლებელია როგორც ფილოსოფია, არის ექსისტენციის გაშუქება ან აპელირება. ისინი ფილოსოფოსობის შიგნით არიან, მეტაფიზიკურ წარმონაქმნთა დიდი ტრადიციული მასალა არის ყოფიერების შიფრისეული მოცემულობა“².

ფილოსოფიის რაობაზე საკითხის ერთ-ერთი ძირითადი მომენტი კეშმარიტებასთან მიმართება. ფილოსოფიისთვის ეს მომენტი იმდენად ძირითადი ხდება, რომ, იასპერსის აზრით, „ფილოსოფიის არსებაა კეშმარიტების ძიება“. ტრადიციული ფილოსოფიაც კეშმარიტების თეორია იყო. თითქოს აქ ახალი არაფერია ნათქვამი, მაგრამ ექსისტენციალიზმში კეშმარიტების საკითხი ტრადიციულისაგან განსხვავებულ განზომილებაში დგას. იგი ჩვეულებრივ გნოსეოლოგიურ პრობლემებზე კი არ ორიენტირდება, არამედ მძთერის განმსაზღვრელია სამყაროს უსასრულობაში უსასრულო კეშმარიტებისკენ სწრაფვა კეშმარიტებისაკენ სვლა არის უსასრულო პროცესი, რომელიც ხორციელდება ფილოსოფოსის, როგორც ექსისტენციის სხვა ექსისტენციებთან ბრძოლა-

¹ Fritz Kaufmann, Karl Jaspers und die Philosophie der Kommunikation. წიგნში: Karl Jaspers, S. 232, 233, 235.

² K. Jaspers, Was ist Philosophie? S. 153.

სა და კომუნიკაციაში. ეს არაა საყოველთაო, ყველასთვის საცლდებულ ჰეშმარიტება. არამედ ცალკეული ექსისტენციების ცალკეულობის, მათი განსაკუთრებულობის დანახვაა. იასპერსის აზრით, ჰეშმარიტების ხედვა განსაზღვრავს ადამიანის ღირსებას, „მხოლოდ ჰეშმარიტების გზით ეხდებით თავისუფალი და მხოლოდ თავისუფლება გვძლევს ჰეშმარიტებისთვის მზადყოფნა“: იმდენად განუყოფელია ფილოსოფოსობა. ექსისტენცი ანუ თავისუფლება და ჰეშმარიტება, რომ ისე, როგორც თავისუფლება არის ადამიანის ექსისტენცი და განხორციელება, მაშასადამე, მისი საზრისი, — ჰეშმარიტებაც არის ადამიანის უკანასკნელი მოთხოვნა და საზრისი. ფილოსოფოსობა ნიშნავს ჰეშმარიტებისთვის ცხოვრებას, „ფილოსოფია არის ჰეშმარიტების სიყვარულის და გონების განხორციელების ასპარეზი“. როცა ფილოსოფია არ ეტებს ჰეშმარიტებას, იგი კარგავს საკუთარ თავს. ფილოსოფიას აკისრებენ, სწვდეს მარადიულ ჰეშმარიტებას, მაგრამ ჩვენ ვერ ვპოულობთ მას, როგორც საყოველთაოს. იგი ჩვენი ყოფიერების გადაშლდა, რომელიც დროში რჩება, დროში კი სრულყოფილი ჰეშმარიტება არ მიიწვდომება. მთავარია არა ჰეშმარიტების ქონება, რაც კანტსაც შეუძლებლად მიანდა, არამედ ლტოლვა ჰეშმარიტებისაკენ. ისე როგორც ფილოსოფია არაა დასრულებული და ჰეშმარიტი ფილოსოფიის არსება ფილოსოფოსობაა როგორც პროცესი, ასევე ჰეშმარიტებაც არაა დასრულებული. ის დროულ მოვლენებში ყოველ ცალკეულ ექსისტენცს ეძლევა ინდივიდუალობაში, განსაკუთრებულობაში. ფილოსოფია ცალკეულისადმი მიმართავა, იგი თავს კი არ ახვევს ვინმესთვის ჰეშმარიტებებს, არამედ მხოლოდ მიმართავს, ე. ი. აპელირებას ახდენს. „ფილოსოფია ქმნის იმთ თავისუფალ ერთობას, ვინც ჰეშმარიტების ნებელობაში ერთმანეთს ეყრდნობიან, ფილოსოფოსობით ამ ერთობაში შეიძლება შესვლა“. ყოველი ცდა ფილოსოფიის ინსტიტუტიზირების ჰეშმარიტების დაკარგვას უდრის. სხვაგვარად არ შეიძლება, რადგან ის, რაც ფილოსოფია შეიძლება იყოს, ჩვენს სამყაროშია. ფილოსოფია იჭრება სამყაროში, რათა უსასრულოში იმოძრაოს, მაგრამ კვლავ ბრუნდება, რათა სასრულში პოვოს ისტორიული ნიდადაგი. იგი აწმყოსეულს მარადიულში განიცდის მხოლოდ იმ გზით, რომ განიხილავს ადამიანის ექსისტენცს მის კონკრეტულობაში აქ და ახლა. ამდენად ფილოსოფია, როგორც ცალკეული ადამიანის ყოფიერების გააზრება, ყოველი ცალკეულის მხრივ მუდამ ინდივიდუალური, არასყოველთაო ჰეშმარიტების ცნობიერებაა, და ის განუყოფელია ასეთი ჰეშმარიტებისაგან; სადაც ჰეშმარიტება კარგავს ინდივიდუალობას, იქ ფილოსოფიაც იკარგება. საყოველთაოობის პრეტენზია მეცნიერული ჰეშმარიტების საქმეა და არა ფილოსოფიურის.

ფილოსოფიის ამ მიმართებით დახასიათება მოითხოვს იმის ჩვენე-

ბას, — რა კავშირშია იგი ცხოვრების ინდივიდუალური წესით წარმართვასთან. მის ინდივიდუალურ განცდასთან. მეცნიერება აბსტრაქციას ახდენს ცხოვრების ინდივიდუალობისა და მისი განცდის წესებიდან. მეცნიერება მხოლოდ საყოველთაოს გვაწვდის, მაშინ, როდესაც ფილოსოფიის ამოცანაა დაინახოს ცალკეულის ინდივიდუალობა და განსაკუთრებულობა, რომლის ძალით იგი არის სწორედ ეს, შეუცვლადი, განუყოფადი, ინდივიდი. ფილოსოფიის წანამძღვარია საკუთრივ ადამიანური ყოფიერება. ეს ხიზნავს, რომ ფილოსოფიური აზროვნება ყველა ეპოქაში უნდა იყოს თავდაპირველი იმ აზრით, რომ „ყოველმა ადამიანმა ის თვითონ უნდა განახორციელოს“. იასპერსის აზრით, შეუძლებელია საკუთარი ექსისტენციის გაშუქება სხვების მიერ შემუშავებული ფილოსოფიური დებულებების დასწავლით. ექსისტენციის მიმართება ექსისტენტთან და ტრანსცენდენტთან არის ინდივიდის ინდივიდთან და პირიველ ღმერთთან მიმართება. ორივე შემთხვევაში იგი ხორციელდება ინდივიდუალური წესით, ამიტომ შეუძლებელია სხვა ექსისტენტისათვის მათი ყოფიერების გამშუქებელი იყოს, თუნდაც დიდი ფილოსოფოსის ნააზრევით. ყოველი ექსისტენცი ინდივიდის წესით გაშუქდება და ყოველი ექსისტენციისთვის ღმერთის ენა ინდივიდუალური შიფრით გაიშიფრება. იასპერსი ამოცანად ისახავს, ინდივიდის ცხოვრება გაასაზრისიანოს. ეს კი შესაძლებელია იმ შემთხვევაში, როდესაც ადამიანი თვითცნობიერებით ხელმძღვანელობს და არ იკარგება საყოველთაო მდინარებაში. სადაც გარეგანი მოწესრიგებულობაა — ადამიანს ეუფლება მოწყენილობა და შიში, გულგრილი ხდება, იგი მოძრაობს უსაყვარლოდ, ეს არის ადამიანის დამახერეულობა, რომლიდან გამოსავალს იასპერსი ხედავს ცხოვრების ფილოსოფიურად წარმართვაში. ეს კი შესაძლებელია ჩემი მე-ს შესაძლებლობებისა და ამოცანების გარკვევით; მე-ს შესახებ კითხვები განსაკუთრებით მწვავედ უნდა დაისვას ტექნიკურ ეპოქაში, როცა იგი ყველა გზით ამსხვრევს ინდივიდს, რომელშიც ყველაფერი და ყველა ერთი რიტმით მოძრაობს, როდესაც ადამიანი თავს გრძნობს მანქანის ნაწილად, ისე, რომ მისგან არაფერი იწყება და მისით არაფერი კეთდება. ამ ვითარებიდან გამოსვლა და ადამიანისთვის ადამიანობის დაბრუნება უნდა მოხდეს ადამიანის მიერ საკუთარი თავის კვლავ მოპოვებით, საკუთარი ძალების მოქმედებით. ამის პირობა კი მხოლოდ საკუთარ თავში ჩაღრმავებაა მარტოობისა და კომუნიკაციის განცდით. ფილოსოფიური გააზრება არც რაიმე წესებისა და საყოველთაო ნორმების მიხედვით ხდება და არც ადგენს ანეთ ნორმებსა და წესებს. ფილოსოფიური გააზრების შინაარსი იასპერსს სამი მომენტით წარმოუდგება: პირველია თ ვ ი თ რ ე ფ ლ ე ქ ს ი ა — ყოველდღიურობის დაქაჩვა იმით, თუ რა ვიყავი მე ამა თუ იმ დღეს, რა გავაკეთე, გავიზარე და შევიგრძენი, რაში ვიყავი ჩემს თავთან იგივეობრივი და

რამი არა. საკუთარ თავზე მსჯელობა და იმ პრინციპების დადგენა, რომლითაც ჩემი საკუთარი თავის წარმართვას ვისურვებდი, არის თვითრეფლექსიის ამოცანა; მეორე მომენტია მ ა ტ რ ა ნ ს ც ე ნ დ ი რ ე ბ ე ლ ი გააზრება, რომელშიც წარმოდგინება საკუთარი ყოფიერების ღვთიურობა. პოეზიითა და ხელოვნებით ხდება ყოფიერების შიფრის გა-
ნოკითხვა, ჩემი თავისუფლების წყაროს ძიება, ე. ი. დროში მარადიულის ძიება მესამე მომენტია საკუთარი თავის გააზრება იმის მი-
მართ, რაც უნდა ვაკეთო. აქ რაიმე საბოლოო პრინციპები არაჩრებობს. ყოველი მოქმედების გეგმა კომუნიკაციაში დაეკვებით დგება. ამ სამი
ნოქენტის ერთიანობაში ჩემთვის ცხადი ხდება სიყვარულის ძალა, რომე-
ლიც მაძლევს საყრდენს და ამოვეყვარ ტექნიკურ სამყაროში გაუცხოე-
ბულობიდან, თავს ვალწევ უნიადგობას და ვიძენ საზრისს. ამ გზას მივე-
ყავარ ჩემი საზღვრისა და სიკვდილის გაცნობიერებამდე, მის მიმართ
შიშის დაძლევა ამ გზით უნდა მოხდეს. სწორედ „ფილოსოფოსობა
არის სიცოცხლის შინაგანად დასწავლა და სიკვდილის შესაძლებლობის
დაერთად მუნყოფიერების საშიშროებათა შინაგანი გააზრება“. სიკვდი-
ლის შესაძლებლობა და სიცოცხლის დასწავლა ერთ განზომილებაშია,
რადგან ფილოსოფოსობა, როგორც სიკვდილის შესაძლებლობის გააზ-
რება, არის სწორი ცხოვრების პირობა. ყველაფერი ეს მიიღება აზროვნე-
ბის გზით, ამიტომ აზროვნება არის ადამიანის ყოფიერების საწყისი.
ოვით აზროვნება ორი სახისაა: მეცნიერული და ფილოსოფიური. მეცნი-
ერული ის ზღვარია, რომლის მიღმა იწყება ფილოსოფიური აზროვნება-
ფილოსოფოსს მოეთხოვება, რომ მან საკუთარი ცხოვრებით იცხოვროს.
ეს ნიშნავს, რომ მას არა აქვს წესების კრებული, რომელშიც მოაქცევა
საკუთარ ყოფიერებას. პირიქით, მთელი მისი ცხოვრება საკუთარი ფი-
ლოსოფოსობიდან უნდა წარიმართოს. ამდენად დაუცილებელია ადამიან-
ის ფილოსოფოსობა და ყოფიერება. ფილოსოფოსობა, როგორც ინდი-
ვიდის მიერ ინდივიდუალური ცხოვრების განცდა, მუდამ შეცდომათა
საშიშროების ქვეშაა და მის მიმართ ბრალიც თანდართულია. ამიტომ
ფილოსოფოსობა ყოველთვის კრიტიკულია და არც ერთ მომენტში არ
არის მშვიდი ნავესყუდელის მქონე. ჩვენი არსება, როგორც გზადყოფ-
ნა, გვამსგავსებს ფარვანას, რომელიც გემს ხედავს და მას რომ მიად-
წიოს, წყალში იკრება, მაგრამ ვერ აღწევს და უმწეოდ ფართხალებს.
ადამიანი ფარვანას მსგავსად მუდამ დაუკმაყოფილობლობისა და მოუ-
ვენრობის ვითარებაშია, რომლის გაცნობიერებაც ფილოსოფოსობა. იგი
სხვა არაფერია, თუ არა საზღვართან კითხვებით დგომა.

ფილოსოფიის არსების ზემოდასახელებული მომენტებიდან გამომ-
დინარეობს იასპერსის მიერ ყოველი საყოველთაოდ მნიშვნელოვანი,
როგორც თვითონ უწოდებს, ტოტალიტარული ფილოსოფიის უარყოფ-
ფა. მისი აზრით, ფილოსოფია არ შეიძლება იყოს საყოველთაო მნიშვნე-

ნელობის და ამ გაგებით დაკანონებული. რწმენისა და სახელმწიფოს ერთ-ერთ ნაკლად იასპერსი თვლის მათ ტოტალიტარულ მიდრეკილებებს. თუ ფილოსოფიაზეც ვაერცელებს ეს ნიშანი, იგი დაკარგავს თავის არსებას და იქცევა იმის საწინააღმდეგოდ, რაც უნდა იყოს. ფილოსოფია მოწოდებულია, იყოს ადამიანის ადამიანობის, თავისუფლების, კომუნუიკაციისა და დამოუკიდებლობის გამოხატველი. თუ მას დაეკისრება საყოველთაოობის ფუნქცია, იგი გახდება ადამიანის დამონების, მისი მეობის დაკარგვის საშუალება. ამიტომ იასპერსი ებრძვის ფილოსოფიური პრობლემებისადმი ისეთ მიდგომას, რომელიც ამ პრობლემებს თავისთავად გასაგებად. ან კიდევ, ერთხელ და სამუდამოდ ყველასთვის გადაწყვეტილად მიიჩნევს. ასეთ შემთხვევაში იკარგება ადამიანის დამოუკიდებლობა, მაშინ როდესაც, „ფილოსოფოსობა ნიშნავს ყველა ვითარებაში საკუთრივი შინაგანი დამოუკიდებლობისათვის პრძოლას“. ეს დებულება ერთ-ერთი ძირეულია იასპერსის მიერ ფილოსოფიის არსების გაგების საკითხში. ამიტომ ის დაწერილებით აანალიზებს ამ „შინაგანი დამოუკიდებლობის“ ცნებას. ფილოსოფოსი დამოუკიდებელია — ეს ნიშნავს, რომ არსებითად ის სოციალური სამყაროს ყოველდღიურობისაგან დაშორებით და მასზე მალა დგას. მისი დამოუკიდებლობა პირველ რიგში გამოიხატება ასეკტური ცხოვრებით, არ იბრძვის ყოველდღიურ მოთხოვნებთან დაკმაყოფილებისათვის, არ ჰყვება ინსტინქტებს.

ფილოსოფოსის დამოუკიდებლობის იასპერსისეული დახასიათება ნაწილის პლატონიდან იღებს. ფილოსოფოსის ტიპის პირველი სისტემური აღწერა, რომელიც პლატონმა დაგვიხატა, გახდა საერთოდ ფილოსოფოსთა შესახებ წარმოდგენის საფუძველი მთელი შემდგომი ისტორიის მანძილზე. დიალოგ „გორგიაში“ კალიკლე ახასიათებს ფილოსოფოსს ჩვეულებრივ ბრბოში ვაერცელებული თვალსაზრისის მიხედვით, ყოველდღიურობის პოზიციიდან. მისი აზრით, ფილოსოფოსობა აუცილებელია, როგორც განათლების საშუალება ახალგაზრდობაში, მაგრამ დამლუპველია მთელი ცხოვრების დახარჯვა ფილოსოფოსობისთვის. ფილოსოფოსს არა აქვს ცხოვრებისეული გამოცდილება, არც შეხება მისი ღირსება და პატივისცემა. მან არ იცის თავისი ქალაქის კანონები. ფილოსოფოსობა კალიკლეს წარმოუდგება ბავშვურ ტიტინად, რომელიც ბავშვის პირიდან სასაამოვნო მოსასმენია, მაგრამ როცა მოზრდილი ფილოსოფოსობს — ეს იგივეა, რომ იგი ბავშვურად ტიტინებდეს და გაწყველას იმსახურებს, კალიკლე სოკრატეს ურჩევს, თავი დაანებოს ფილოსოფოსობას და იცხოვროს მდიდრულად ცხოვრებისეული ყველა სიყვითით. სოკრატეს პასუხში

1 Платон, Сочинения, т. I, Москва, 1968, стр. 309—311.

სადავოდ ხდება არა ის, რომ ფილოსოფოსს არა აქვს ცხოვრებისეული გამოცდილება, არამედ ის, რომ ფილოსოფოსობა სასირცხვილოა. ფილოსოფოსის ტიპის დახასიათება, რომელსაც პლატონი გვაძლევს სოკრატეს პირით დიალოგ „თეეტეტში“, ემთხვევა კალიკლესეულს. მაგრამ განსხვავდება მისდამი დამოკიდებულებით. ფილოსოფოსები ცხოვრებაში სასაცილონი არიან, მაგრამ ვინც ფილოსოფიის გარეშე დგანან ისინი მონურად არიან აღზრდილი. დამმონებელი სიმღერად და საზოგადოებრივი მდგომარეობაა, ფილოსოფოსები კი თავისუფლად არიან აღზრდილნი. ამიტომ მათ არ იციან კანონები, არ ცდილობენ თანამდებობის მიღებას, თავის გამოჩენას და დროატარებას. ფილოსოფოსის მხოლოდ სხეულია საზოგადოებაში, სული კი ესწრაფვის ციურ სიმაღლეებს. ის, რაც თალესს დაემართა—ციურ სხეულებზე დაკვირვებისას ორმოში რომ ჩაეარდა,—ყველა ფილოსოფოსის დამახასიათებელია, რადგან ფილოსოფოსებმა არ იციან, რას აკეთებენ მათი ახლობლები, მაგრამ მათ აინტერესებთ, რა არის ადამიანი და რას უნდა აკეთებდეს იგი საკუთარი ბუნების შესაბამისად. ფილოსოფოსისთვის არა აქვს მნიშვნელობა, ვის რამდენი ჭონება აქვს და როგორი გენეალოგია გააჩნია, მისთვის უცხოა მეფეთა და ტირანთა ქება. ის ცხოვრების მიმართ თავისებური ასკეტიზმით ხასიათდება, მაგრამ ცხოვრებისეული პოზიციის არქონება ფილოსოფოსს მხოლოდ ბრბოს თვალში ხდის სასაცილოდ. ფაქტობრივად, ეს გამოწვეულია ფილოსოფოსის ბრბოზე ამაღლებით, მის მიერ ბრბოს ღირებულებათა უარყოფით. იგი ბრბოზგან დამოუკიდებელია და „ღვთიური ადამიანია“. დიალოგ „სოფისტეში“ პლატონი ამოცანად ისახავს, განსაზღვროს სოფისტის, პოლიტიკოსის და ფილოსოფოსის ცნება. პირველ ორს იგი მიჯნავს ფილოსოფოსისაგან, მაგრამ ფილოსოფოსის ცნება მაინც არა აქვს გარკვეულად დახასიათებული და გვიპირდება, რომ მას უფრო დაწვრილებით განიხილავს. როგორც ჩანს, მას განზრახული ჰქონდა ფილოსოფოსზე დაეწერა სპეციალური დიალოგი—„სოფისტეს“ მსგავსი. თუმცა ეს განზრახვა არ განხორციელებულა, ფილოსოფოსის დახასიათება მაინც მოგვცა ნაწილობრივ „სოფისტეში“, უფრო სრულად „სახელმწიფოში“. „სოფისტეში“ პლატონი აღნიშნავს, რომ „ფილოსოფოსი გონებით მუღმივად ყოფიერების იდეას მიმართავს“. მისი განხილვის საგანია „ყოფიერება და არყოფიერება, მათთან ერთად მოძრაობა და უძრაობა“¹. დიალოგ „სახელმწიფოში“ სპეციალური ქვეთავია „ფილოსოფიური სულის თვისებებზე“, რომელშიც ფილოსოფოსის სწრაფვის საგანია დასახელებული, ყოფიერების სახით. „ფილოსოფოსთა ბუნების შესახებ ჩვენ უნდა დავეთანხმოთ იმას, რომ ისინი შეუპოვრად ესწრაფვიან შემეცნებას, რომელიც

¹ П л а т о н, Соч., т. II. стр. 376—377.

ნათთვის ღიად ხდის მარადიულად არსებულ წარმოშობა-მოსპობას რომ არ ექვემდებარება იმ ყოფიერებას¹. ფილოსოფოსებს ყოფიერებისადმი სწრაფვის გარდა, პლატონის აზრით, ახასიათებთ სიმართლე, ყოველგვარი სიცრუის უარყოფა, სიძულვილი სიცრუისადმი და ჭეშმარიტების სიყვარული. ფილოსოფოსი ესწრაფვის ჭეშმარიტებას და ამდენად სიბრძნეს, რადგან სიბრძნე ჟანუყოფელია ჭეშმარიტებისაგან. ნამდვილი ფილოსოფოსი ჭეშმარიტების შემეცნებით სულიერ სიამოვნებას იღებს და უარს ამბობს სხეულებრივ სიამოვნებაზე. ამიტომ ის გონიერია, თავისუფალია, სულგრძელია, მისთვის ცხოვრების ტრფიალი და სიკვდილის შიში არ არის დამახასიათებელი. ამავე დროს, მას ახასიათებს სამართლიანობა, კომუნიკაბელობა და ზომიერება. ფილოსოფოსი მეგობრობს ჭეშმარიტებასთან, სამართლიანობასთან, სიმამაცესა და გონიერებასთან². იასპერსის აზრით, ფილოსოფოსის დამოუკიდებლობას განაპირობებს ისიც, რომ მას შეცნობილი აქვს აპოკალიფსურ-რელიგიურ თეორიათა არაქეშმარიტი ხასიათი და არ არის მოცული შიშით. მისი დამოუკიდებლობის წყაროა ისიც, რომ არ მონაწილეობს სახელმწიფო საქმეებში: და პოლიტიკაში, არ არის დაინტერესებული ამა თუ იმ სახელმწიფოს თუ ერის საქმეებით და ცხოვრობს როგორც მსოფლიოს მოქალაქე. ყველაზე არსებითად მისი დამოუკიდებლობა ვლინდება საკუთარი ნააზრებისადმი მიმართებაში. ის დამოუკიდებელია, როცა მის ნააზრევს განიხილავს არა როგორც დოგმას, რომელსაც უნდა დაექვემდებაროს, არამედ მასზე თვითონ ბატონდება. ერთი შეხედვით, ადამიანის დამოუკიდებლობა აქ უმაღლეს საფეხურზეა აყვანილი, მაგრამ ყველაფერი ეს მნიშვნელობას მოკლებულია, რადგან იასპერსი ლაპარაკობს დამოუკიდებლობის მრავალ საზღვარზე და გაარჩევს წარმოსახვით და ნამდვილ დამოუკიდებლობას. მისი აზრით, დამოუკიდებლობას უაზრობად აქცევს გაბსოლუტურება. „დამოუკიდებლობა თავის საპირისპიროდ იქცევა, როცა მას აბსოლუტურად წარმოადგენენ“. იასპერსი აკრიტიკებს ნიცშეს, რომელიც ადამიანის დამოუკიდებლობის გზად თვლიდა ტრანსცენდენტრიდან დამოუკიდებლობას, ღმერთის ნაცვლად ადამიანის გაღმერთებას. სამყაროს გარეთ დამოუკიდებლობის საფუძვლის ძიება იასპერსს კანონიერად ეჩვენება. ამის გზად კი მიაჩნია არა ადამიანის გაღმერთება, არამედ ტრანსცენდენტირება. მისი აზრით, საკუთარ აზრებზე ბატონობა, როგორც ფილოსოფოსის დამოუკიდებლობის მაჩვენებელი, შეიძლება ორაზროვანი იყოს. ერთ შემთხვევაში ის თვითნებობას ნიშნავს და ბატონობის ნაცვლად ისევ მონობა მიიღება.

¹ П л а т о н, Соч. т., III, ч. I, стр. 286.

² იქვე, გვ. 288—290.

მეორე შემთხვევაში ის ტრანსცენდენტთან დაკავშირებაა და თავისუფ-
 ლების უზრუნველყოფა. იასპერსი ანალოზებს მოჩვენებით დამოუ-
 კიდებლობათა სახეებს, რომელნიც გვაგვლებენ გულგრილობაში, გვარ-
 თმევენ კომუნიკაბელობას და გაუცხოების წყაროდ ხდებიან. იასპერ-
 სი მოითხოვს დამოუკიდებლობის საზღვრების გაცნობიერებას. ასეთა
 საზღვარი ძირითადად სამია: დამოუკიდებლობის პირველი საზღვარი
 ის სამყაროა, რომელშიც ვიმყოფებით. მის გარეშე არავითარი დამო-
 უკიდებლობა არაა, დამოუკიდებლობა არ განხორციელდება სამყაროს
 დატოვებით. სამყაროში დამოუკიდებლობა ნიშნავს სამყაროსთან მი-
 მართებას, მასთან შერწყმას ისე, რომ მასში ვიყოთ და მის გარეთაც;
 დამოუკიდებლობის მეორე საზღვარია მისი წყარო. თვით მისგან რომ
 არ აღმოცენდება, არამედ განპირობებულია ტრანსცენდენტით: „ფი-
 ლოსოფოსობით სამყაროში აღმოცენდება დამოუკიდებლობა, რომე-
 ლიც მისი ტრანსცენდენტთან ონტოლოგიური დაკავშირებულობის
 იდენტურია“. ღმერთი აღამალლებს ადამიანს ცხოვრების ხდომილე-
 ბებზე და არარაობაზე; დამოუკიდებლობის მესამე საზღვარი თვით
 ადამიანურ კონსტიტუციაშია, მისი ცნობიერების მხრივ შეცდომების
 შესაძლებლობაში. ეს ვლინდება გაუცხოების მრავალ სახეობაში. იას-
 პერსი სვამს კითხვას—შეიძლება თუ არა დაძლეულ იქნეს ეს გაუც-
 ხობანი, რათა მივალწიოთ დამოუკიდებლობას? მისი აზრით, გამოსა-
 ვალია ტრანსცენდენტზე მითითება, რომელიც უნდა დაგვეხმაროს
 და, ამავე დროს, პრინციპში ტრანსცენდენტის აღიარების შემთხვევა-
 ში შესაძლო ფილოსოფოსობის დამოუკიდებლობა უნდა გავიგოთ
 არა როგორც რომელიმე ფილოსოფოსის თუ ფილოსოფიური სკოლის
 შესაძლებლობა, გამოთქვას აბსოლუტური ჭეშმარიტება ან დაიკავოს
 საყოველთაო მნიშვნელობის პოზიცია. არავითარი ფილოსოფია არაა
 აქ გამონაკლისი. საჭიროა ფილოსოფოსობა, როგორც ცალკეულის
 საქმიანობაში ჩაღრმავება, იმის გააზრება, რას აკეთებს ცალკეული,
 რა იყო და რა იქნება სხვა ადამიანებთან კავშირში. ამიტომ „ფილო-
 სოფოსობა არის დამოუკიდებლობის სკოლა და არა დამოუკიდებლო-
 ბის ქონება“. იასპერსისთვის ამოსავალია იმის აღიარება, რომ, განს-
 ხვავებით რელიგიისაგან, ფილოსოფიაში არა გვაქვს კანონიერი წიგ-
 ნები, ავტორიტეტი, რომელსაც უნდა მივყვეთ, არც საბოლოო ჭეშმა-
 რიტება. იასპერსი თავისი ფილოსოფოსობით მიზნად ისახავს ებრძო-
 ლოს ტოტალიტარიზმს ყველა სფეროში, დაწყებული პოლიტიკით და
 დამთავრებული აზროვნებით. მას გაცნობიერებული აქვს აზროვნების
 თავისუფლების კავშირი და დამოუკიდებულება სოციალურ წყობასთან.
 მისი აზრით, სოციალური სამყარო ორ საპირისპირო სურათს ავლენს:
 თავისუფლებასა და ტოტალიტარიზმს. ეს ორი სოციალური სინამდვი-
 ლე საჭიროებს ფილოსოფიურ გაცნობიერებას, რადგან მათი გზით

განისაზღვრება ფილოსოფიაც. თავისუფლება გულისხმობს კვლევისა და დაპირისპირებულთა ბრძოლის თავისუფლებას, აზროვნების მიმართულებათა მრავალფეროვნებას. ტოტალიტარიზმი კი ერთი გონის განუყოფელი ბატონობაა ყოველგვარ დისკუსიათა და მიმართულებათა გარეშე. მასში მრავალფეროვნებას ცვლის ერთფეროვნება და ერთიანობა, რომელშიც ზუბიექტები ისევე არ განიჩნევიან, როგორც კიანკველები თავიანთ ბუდეში. იასპერსის აზრით, ტოტალიტარიზმი დაკავშირებულია ისტორიის წარმოდგენასთან ერთიან პროცესად, რომელიც ექვემდებარება ერთიანი დაგეგმვით მსვლელობას. ეს დაგეგმვა ტოტალიტარულ ცოდნას ემყარება. ამიტომ ადამიანები ასეთ სისტემაში გვაძებს უფრო წარმოდგენენ, ვიდრე საკუთრივ ადამიანებს. ტოტალიტარიზმი სპობს ფილოსოფიას. იასპერსი აკრიტიკებს ნაციონალ-სოციალიზმს, როგორც ტოტალიტარიზმის ძირითად ფორმას, რომლის შედეგები თვით იასპერსმაც იწვინია. იასპერსი ბოლო პერიოდში ხმას იმალლებდა დასავლეთ გერმანიაში ყოველგვარი ტოტალიტარიზმის აღდგენის წინააღმდეგ, და საესეებით სამართლიანად, რასაც დადებითად შეხვდა გერმანიის დემოკრატიული რესპუბლიკის პრეზიდენტი „...დიდი ყურადღებით წავიკითხე თქვენი საინტერესო ნაშრომში „საითკენ მიემართება ფედერაციული რესპუბლიკა?“. ზოგიერთ საკითხზე მე სხვა მოსაზრებისა ვარ, ვიდრე თქვენ. მაგრამ თქვენმა ნაშრომმა დამარწმუნა, რომ თქვენც იგივე საზრუნავი გალღეებთ, რომელიც გვაიძულებს მე და ჩემს პოლიტიკოს მეგობრებს, გამოვიყენოთ ყველა შესაძლებლობა, რათა უზრუნველყოთ მშვიდობა გერმანიაში და გერმანიისათვის.

მიუხედავად ჩვენი განსხვავებული პოლიტიკური მიზნებისა და მსოფლმხედველობისა, მაინც გამოიკვეთა მსგავსი შეხედულებები ძირითად საკითხებში.

...თქვენი შენიშვნებიდან გამომდინარე, გამომაქვს დასკვნა, რომ თქვენც მხარს უჭერთ შეხედულებათა დაახლოებასა და ურთიერთგაგებას გერმანიის ერთიან სოციალისტურ პარტიასა და გერმანიის სოციალ-დემოკრატიულ პარტიას შორის.

...თქვენ, ბატონო პროფესორო, ისე ხსნით და მართებულად არის, ხალხთა ფართო მასების განწყობილებას გერმანიაში, თითქოს გაურკვეველობა და შიში მატულობდეს. „რა არის მოსალოდნელი და რა უნდა შეიცვალოს, რომ კატასტროფას თავი აუარილოთ“,—ასე ფიქრობს ბევრი მოქალაქე დასავლეთ გერმანიაში.

ჭუმანურად მოაზროვნე ყველა ადამიანისათვის დადგა დრო წინააღმდეგობის გაწევისა. ჩვენ მივესალმებით იმას, რომ თქვენ და თქვენთან ერთად ბევრი სხვა სწავლულიც შეუფოთებით იმალლებთ ხმას საშიში განვითარების წინააღმდეგ, იბრძვით ხალხის უფლებებისა

და ინტერესებისათვის. მისი სამშვიდობო მისწრაფებების განხორციელებისათვის.

თქვენს სტატიაში, ღრმად პატივცემულ პროფესორო, თქვენ აღნიშნავთ, რომ არ უნდა არსებობდეს არაერთი წინაპირობები დიალოგისათვის, თუ მისი მიზანი სიმართლისაკენ და, აქედან გამომდინარე, მშვიდობისაკენ მისწრაფებაა.

მე ვიზიარებ თქვენს აზრს.

...მე გეთანხმებით იმაში, რომ აზრთა და არგუმენტთა გაცვლაში წინა პლანზე სასურველია იდგეს მიღწევები სულიერი ცხოვრების სფეროდან.

...მე მზად ვარ, ვალიაო თქვენი მინიშნება იმის თაობაზე. რომ ეკონომიკის განსხვავებული ფორმებისდა მიუხედავად თანამშრომლობა გამორიცხული არ არის.

...აი, ზოგიერთი ის მოსაზრება, რომელიც მე თქვენთვის გერმანულ დიალოგებთან დაკავშირებით მინდოდა გამეზიარებინა, მიუხედავად იმისა, რომ ის თქვენს ინტერესებშიც არის¹.

მაგრამ იასპერსის ნააზრევი ამ საკითხში მცდარი წანამძღვრებიდან ამოდის, როდესაც მარქსისტულ აზროვნებასაც აიგივებს ტოტალიტარიზმთან, რადგან იგი მეცნიერულობის, ე. ი. ყველასთვის მნიშვნელობადობის პრეტენზიის მქონეა და, ამავე დროს, კლასობრივი დოქტრინაა. იასპერსი ამ შემთხვევაში ერთმანეთს უპირისპირებს მარქსისა და პლატონის მოძღვრებას ჭეშმარიტებაზე, როგორც სოციალურით განსაზღვრულსა და სოციალურისაგან, თავისუფალ უკლასო ადამიანის ჭეშმარიტ ცნობიერებაზე. იასპერსის აზრით, ტოტალიტარიზმი ფანატოზმის ფორმაა მეცნიერების სამოსში. ანალოგიურად. აფასებს იგი ფსიქოანალიზსაც. მისი აზრით, ყველა ზემოთ დასახელებული თეორიის ნაკლია კრიტიკული ხედვის თვითგააზრებისა და ნამდვილი კვლევის უქონლობა. იასპერსის აზრით, ერთიანი, ყველასათვის მისაღები ჭეშმარიტების პრეტენზიის ცოდნა, არ შეუძლია ფილოსოფიას მოგვეცეს არც ერთ პრობლემასთან დაკავშირებით და არც ფილოსოფიის განსაზღვრების საკითხში. შესაძლებელია თუ არა იმის თქმა, რა არის ფილოსოფია? იასპერსის აზრით, არ არსებობს ინსტანცია, რომლიდანაც შეიძლება ამის გარკვევა. იმიტომ რომ „ფილოსოფიის თვითდღეინირება ხორციელდება ყოველი ადამიანის მიერ, რომელიც ფილოსოფოსობდნენ საუკუნეების განმავლობაში“. ყოველ შემთხვევაში, იასპერსის აზრით, ფილოსოფიის გარეთ არ არსებობს ინსტანცია, რომელიც დაადგენდა, რომ ეს არის ფილოსოფია და არა ის. ფილოსოფიის შიგნით

¹ „Neues Deutschland.“ 1936, 10/VI, ვალტერ ულბრიხტის წერილი პროფესორ კარლ იასპერსისადმი.

კი შეუძლებელია ყველასთვის საერთო მნიშვნელობის მქონე პრინციპის მიღწევა. ამიტომ პასუხი კითხვაზე — რა არის ფილოსოფია? — არასდროს არაა არათუ სრულყოფილი, არამედ საყოველთაოც.

იასპერსის აზრით, ფილოსოფიის ორიენტირება თავისუფლებაზე და მისთვის თავისუფლების მოთხოვნა საკიროებს მოიხსნას ფილოსოფიის ტოტალიტარული გაგება. ეს კი სამი ამოცანის წინაშე გვაყენებს: 1. დაძლეულ იქნეს ტოტალიტარულ ფილოსოფიური ცოდნა, როგორც თითქოსდა მეცნიერული, რაც შეიძლება განახორციელოს მეცნიერებაში; 2. მიღწეული უნდა იქნეს მეცნიერებათა სიწმინდე; 3. ფილოსოფია უნდა დამუშავდეს მეცნიერებისაგან გამოჩენით და, ამავე დროს, მასთან კავშირში, რადგან მეცნიერებისა და ფილოსოფიის სიწმინდე მათი ერთობლივი ღონისძიებით შეიძლება განხორციელდეს.

იასპერსის ამ ნააზრევში მრავალი უსაფუძვლო მტკიცებაა, ამავე დროს, — მრავალი უზუსტობაც. იასპერსი ურევს ერთმანეთში მარქსისტული ფილოსოფიის მეცნიერულობას და ტოტალიტარიზმს. თუ მარქსისტული ფილოსოფიის ის ნიშანი, რაც მას მეცნიერებად ხდის, ე. ი. ჭეშმარიტების ობიექტურობა და საყოველთაოობა ტოტალიტარიზმს მაჩვენებელია, მაშინ ყველა მეცნიერება ტოტალიტარული უნდა იყოს, რადგან მათი ჭეშმარიტებანი ხასიათდება ობიექტურობითა და საყოველთაო მნიშვნელობით. იასპერსი ურევს ერთმანეთში მარქსისტული ფილოსოფიის პარტიულობას, რომელიც ობიექტური ჭეშმარიტების მოთხოვნაა და ისეთ ტენდენციურობას, რომელიც ჭეშმარიტების მიმართ პროკრუსტეს სარეცლის როლში გამოდის (ეს თვალსაზრისი იასპერსს ალებული აქვს მაქს ვებერიდან, რომლის შრომათა კრიტიკული ანალიზი ამ საკითხში მოცემულია შრომაში — „ლიტერატურული მატერიალიზმი“, თბილისი, 1970, გვ. 30—34). აქ ჩვენ გვინდა შევეხოთ იასპერსის იმ მოსაზრებას, რომლის მიხედვითაც ფილოსოფიის და ადამიანის მემართება ისეთია, რომ ფილოსოფია მხოლოდ ინდივიდის კუთვნილება შეიძლება იყოს, მაგრამ არა სოციალური ერთობის, მაშინაც, როდესაც ეს სოციალური ერთობა ინდივიდთა იგივეობრივი ნიშნების საფუძველზე მიიღება. ეს მტკიცება არ არის მართებული. სოციალური ერთობა ადამიანებს მრავალი განზომილებით აერთიანებს: მათი მდგომარეობით, პრესტიჟით, სტატუსით. ინტერესებით და სხვა. ერთ-ერთ ასეთ გამაერთიანებელს წარმოადგენს მათი აზროვნების წესი და ღირებულებითი ორიენტაცია, რის გამოც სამყაროს განხილვა და სამყაროსადმი დამოკიდებულება იგივეობრივ ფორმას იღებს. ეს კი ნიშნავს, რომ ფილოსოფია როგორც სამყაროს აზრობრივი ნაგებობა და მისდამი გარკვეული პოზიცია, ბუნებრივია, ერთიანი ექნება საერთო ინტერესებისა და სოციალური მდგომარეობის, ერთი სოციალური სტრუქტურის მქონეთ. რადგან

იასპერსის სურს უარყოფს ფილოსოფიის სოციალურ ერთობებთან დაკავშირების შესაძლებლობა, მან უნდა აჩვენოს, რომ სოციალური ერთობანი არ არიან დაკავშირებული ერთმანეთთან მათი სტატუსითა და ღირებულებით, სამყაროს აღქმის და შეფასების წესით და, რომ ყოველი ინდივიდის აზროვნების წესი არ შეიძლება რაიმეთი იყოს საერთო სხვა ინდივიდის აზროვნების წესისთვის, რომ ინდივიდთა აზროვნებაში ანალოგს არ შეიძლება ადგილი ჰქონდეს. ამის დასაბუთება რეალურად შეუძლებელია და არც იასპერსს მოუცია ასეთი რამე. ამიტომ თუ ინდივიდს აქვს უფლება — ჰქონდეს საკუთარი ფილოსოფია, სოციალურ ერთობასაც უნდა მიეცეს უფლება, იქონიოს თავიანთი ფილოსოფია. ასეთი ფილოსოფია არაა სავალდებულო დავსახოთ როგორც დასრულებული და უძრავი; ცვალებადობა და არასრულყოფილება განვითარებასთან ერთად ახასიათებს როგორც ინდივიდის, ისე სოციალური ერთობის ფილოსოფიას. ის, რომ ფილოსოფიის ერთიანი დეფინიცია არ არსებობს, არ ნიშნავს, იმას, რომ ფილოსოფიის დეფინიციათა სიმრავლეში არ იყოს იგივეობრივი მომენტები და არც იმას, რომ ერთ დეფინიციას არ იზიარებდეს მრავალი ადამიანი, მაშინაც, თუ ერთიანი დეფინიციას მიაღწევენ, არ იქნება გამორიცხული მისი განვითარება და პროცესუალური ხასიათი. იასპერსის არგუმენტი ფილოსოფიურ მოძღვრებათა განსაკუთრებულობისა და ინდივიდუალური ხასიათის გააბსოლურებებას ემყარება, მაშინ, როცა იგი მთლიანად უარყოფს ფილოსოფიურ ნააზრევთა იგივეობრივ მომენტებს. ეს ისეთივე ცალმხრივობაა, როგორც ფილოსოფიურ მოძღვრებათა განსაკუთრებულობისა და ინდივიდუალობის უარყოფა მათი საერთო მომენტების საფუძველზე.

ფილოსოფიის არსების საკითხში იასპერსის ნააზრევი ხშირად უპირისპირდება კლასიკური ანტიკურობის თუ ახალი დროის ფილოსოფოსთა მიერ საკითხის გადაწყვეტას. ზოგჯერ იმავე დებულებებს ასაბუთებს, რომელთაც მარქსიზმი იზიარებს, მაგრამ მაშინაც იასპერსის მოსაზრებანი მარქსიზმის საპირისპიროა. ამის ნიმუშია ფილოსოფიის მასობრიობის საკითხის გადაწყვეტა. მარქსის დებულება, რომ იდეები მატერიალურ ძალად იქცევა, როდესაც მასებს დაეუფლება და რომ ფილოსოფია პროლეტარიატის თავია, რომ იგი ყველას კუთვნილებას უნდა წარმოადგენდეს, არის ფილოსოფიის მასობრიობის დასაბუთება. იასპერსიც ფილოსოფიის მასობრიობას ასაბუთებს. იგი მოითხოვს, რომ ფილოსოფია ყველასთვის მისაწვდომად იქნეს აღიარებული. ის ადამიანის ყოფიერებაში პოულობს თავის საზრისს. ეს კი განისაზღვრება იმით, თუ რამდენად ხდის ამ ყოფიერებას და საკუთარ თავს ადამიანი ფილოსოფიაში ცხადს. იასპერსი მოითხოვს, ფილოსოფიური აზროვნება უნდა იყოს თავდაპირველი და ყველა ადამიანის მიერ

განსორცელებული. მას მიაჩნია, რომ ფილოსოფოსობა შეიძლება ყველა ასაკსა და მდგომარეობაში. იასპერსი სასტიკად ებრძვის ფილოსოფიის გადაქცევას რჩეულთა ხვედრად, იქნება ეს პროფესორებზე თუ ელიტები. განსაკუთრებით მწვავედ ილაშქრებს იგი პროფესორული ფილოსოფიის წინააღმდეგ და მიაჩნია, რომ ეს არის არა ფილოსოფია და ფილოსოფოსობა, არამედ მათი გაყალბება. იგი მოითხოვს, „გავთავისუფლდეთ იმ წარმოდგენიდან, რომ ფილოსოფოსობა არსებითად პროფესორობაა. ფილოსოფოსობა არის ადამიანის საქმე ყველა პირობასა და ვითარებაში, მონა იქნება იგი თუ ბატონი“¹. იასპერსი სვამს კითხვას, „ფილოსოფია ყველა ადამიანისთვისაა თუ მხოლოდ ელიტისთვის?“ და უპასუხებს, რომ ფილოსოფია ყველას კუთვნილებს. მისი აზრით, პლატონი და სპინოზა ცდებოდნენ, როდესაც ფილოსოფიას რჩეულთა ხვედრად, მცირედთა კუთვნილებად მიიჩნევდნენ, იასპერსის აზრით, ფილოსოფიის მასობრივი ხასიათი პირველად კანტმა გააცნობიერა და ამ საკითხში იგი კანტის მიმდევარია. კოველ ცალკეულში, როგორც მოფილოსოფოსო არსებაში, ხდება გადაწყვეტილების გამოტანა, რომელიც მისი ყოფიერებისთვის ძირითადია. ესაა ფილოსოფიის მასობრიობის მაჩვენებელი. მასობრიობის ამ პრინციპს იასპერსი უპირისპირებს რელიგიაში რწმენის მასობრიობას და მარქსიზმში მასების მიერ ფილოსოფიის დაუფლების პრინციპს. რელიგია რწმენის მასობრიობას ხდის ადამიანებზე ბატონობის გზად, რადგან მორწმუნის მიერ გააზრებულ და გამომუშაებულ რწმენაზე კი არაა ლაპარაკი, არამედ ეკლესიის მამების მიერ დადგენილ და დაკანონებულ პრინციპებზე, რომელნიც ყველამ უნდა გაიზიაროს. იასპერსი, რომელიც ძალადობის ყოველგვარი გამოვლინების წინააღმდეგ იბრძვის, ბუნებრივია, ვერ ურიგდება რწმენის გავრცელების და დანერგვის იმ გზებს, რომელსაც რელიგია და ეკლესია იყენებს. იასპერსი წინააღმდეგია მასობრიობის იმ გზისაც, რომლის არსება იმაშია, რომ დებულება ცხადდება ჭეშმარიტად და მარადიულად იმის გამო, რომ მას მასები იზიარებენ. საყოველთაო გაზიარების ჭეშმარიტების კრიტერიუმად გამოცხადება, იასპერსის აზრით, ფორმალური დემოკრატიზაციაა, რომელიც აყალბებს ჭეშმარიტებას და თავსუფლებას. შეიძლება აზრი ერთეულის კუთვნილება იყოს და ჭეშმარიტებით ხასიათდებოდეს, მაგრამ შეიძლება აზრი მასას დაეუფლოს და არ იყოს ჭეშმარიტი. იასპერსის მოსაზრებანი ამ შემთხვევაში ანალოგიურია იმ მოსაზრებებისა, რომელთაც ლენინი აყენებდა წინააღმდეგ ბოვდანოვისა, რომელმაც სცადა ჭეშმარიტების კრიტერიუმად აზრის საყოველთაოობა გამოეცხადებინა. იასპერსი აქ აყენებს მართე-

¹ K. Jaspers, Was ist Philosophie?, S. 112

ზულ პრინციპს: „რაც მცირედთა წრეშია ნამდვილი, შეიძლება ეპოქის ზემოლესი სინამდვილე გახდეს, რასაც ვერ ვერ მიულწევეია მასამდე, მან შეიძლება მომავალში გამსჭვალოს იგი. მასამდე გზა სიცხადეში ჰუმანიტეტების თავისუფლებისთვის გარდუვალია“¹. მაგრამ იასპერსის მიერ ფილოსოფიის მასობრიობის აღიარება არ ნიშნავს, რომ ყველა იზიარებს ამა თუ იმ ფილოსოფიას, არამედ იმას, რომ ყველა ფილოსოფოსობს და საკუთრივ ფილოსოფოსობაში არის მოქცეული. მაგრამ როგორ შეიძლება ამ საკუთარ ნაქუქში ჩაკეტილი ცნობიერებათა კომუნიკაცია და როგორ შეიძლება მხოლოდ ჩემი ყოფიერების ცნობიერება გახდეს სხვისი ყოფიერების ცნობიერებისთვის ცხადი, ე. ი. განხორციელდეს კომუნიკაცია, რომლის გარეშე ადამიანი არაა ადამიანი, ეს იასპერსს არ უჩვენებია და ვერც გვიჩვენებდა, რადგან ყოველი ინდივიდი საკუთარ თავში ჩაკეტა და მათი ცნობიერებათა მკაფიურებელი ხიდი არ აღმოჩნდა. ამიტომ ფილოსოფიის მასობრიობის იასპერსისეული თეორია, თუმცა სწორად აკრიტიკებს ფილოსოფიის ელიტისადმი კუთვნილების მოძღვრებას და ფორმალურად სწორ პრინციპს ემყარება — ფილოსოფიის ყველას კუთვნილებად გადაქცევის, — ფაქტობრივად ამის გზას გამოიციხავს, რადგან ყველასგან მოიხზოს საკუთარ ფილოსოფოსობას, რომელიც არ შეიძლება გახდეს სხვათა გაზიარებისა და აღიარების საგანი.

ფილოსოფიის არსება პირველ რიგში, მის ძირითად ნიშნებშია, რომელთაგან ერთ-ერთი განმსაზღვრელია ის, რომ ფილოსოფია არის „მთელით დასაქმებულობა“. ფილოსოფია, იასპერსის აზრით, თავიდანვე მთელის შემეცნება იყო და ამ მხრივ თითქოს არაფერი არაა ახალი, მაგრამ ფილოსოფია, როგორც მთელით დასაქმებულობა, იასპერსთან უპირისპირდება ფილოსოფიის, როგორც მთელით დასაქმებულობის, ისეთ ყოვლისმომცველ გაგებას, როგორცაა რიკერტის თეორია. ეს დაპირისპირებულობა ვლინდება არა მარტო იმაში, რომ რიკერტს ჰამყაროს მთელის მეცნიერული შემეცნება მიაჩნდა შესაძლებლად (და, მასადადამე, მეცნიერული ფილოსოფიაც, მაშინ, როდესაც იასპერსისთვის მთელი შეუმეცნებადია და ფილოსოფიაც არაა მეცნიერული), არამედ თვით მთელის გაგებაშიც. რიკერტისთვის მთელი ერთია, — ესაა სამყარო, რომელიც არის სინამდვილის და მის მიმართ მნიშვნელად ღირებულებათა ერთობლიობა. იასპერსისათვის მთელი არის მომცველი, რომლის მრავალი წესი არსებობს. სამყარო ამ მომცველთა შორის ერთ-ერთია. მომცველი არის ის ყოფიერება, რომელიც ცოდნაში არ გვეძლევა და მხოლოდ მითითებული რჩება; ის ცოდნის პორიზონტში არაა, მაგრამ ყველა პორიზონტი მისგან აღ-

¹ K. Jaspers, Was ist Philosophie?, S. 125.

მოცენდება, ის, რაც თავს გვაცნობს საგნობრივ პორიზონტში ისე, რომ
 თუაონ არ ხდება საგნობრივი და არც ცოდნადი. მომცველი არის
 სამყარო, ცნობიერება საზოგადოდ, მუნყოფიერება, გონი, ექსისტენ-
 ცი და ტრანსცენდენცი — ყველა ესენი მომცველთა სხვადასხვა წე-
 სებია. იასპერსის აზრით, ისე როგორც მეცნიერება გვაორიენტირებს:
 ყოფიერის სამყაროში, ასევე ფილოსოფიაც სამყაროში ორიენტირე-
 ბაა, მაგრამ ყოფიერის მიღმა სამყაროში. სახელდობრ: ყოფიერების
 ანუ მომცველთა სამყაროში. ამ ორიენტირებას ფილოსოფია ახორ-
 ციელებს იმით, რომ აღდგენს განსხვავებას მომცველთა წესებს შორის.
 ისე, როგორც კანტმა დაადგინა განსხვავება მოვლენასა და თავისთა-
 ვად ნიეთს შორის, შემეცნებადსა და შეუმეცნებადს შორის, უნდა
 დადვრდეს განსხვავება ყოფიერისა და ყოფიერების სფეროებს შო-
 რის, შემდეგ კი, თვით ყოფიერების სახეებს შორის. პირველი ნაბიჯი
 ამ მიმართულებით იქნება ორი წესის ყოფიერების განსხვავება მომც-
 ველში, რომელშიც თვითონ ყოფიერება ვლინდება — ესაა სამყარო,
 მეორე კი სუბიექტია როგორც მომცველი. შემდგომი ნაბიჯია „მე“-ს
 დანაწევრება. რომლის პირველი მომცველი იქნება ცნობიერება სა-
 ერთოდ. შემდეგ აღმოჩნდება, რომ შიშველი ცნობიერების გარდა „მე“
 ვარ ნაწილი მუნყოფიერება დასაწყისითა და დასასრულით. იმე-
 დითა და შიშით, ბრძოლითა და განცდით. „მე“ ვარ ნამდვილი გონი.
 მომცველის ეს წესი ემყარება იმას, რომ „მე“ მუნყოფიერებაა. ამრი-
 გად, მივიღეთ მომცველთა გარკვეული იერარქია, სამყარო, ცნობი-
 რება საზოგადოდ, მუნყოფიერება, გონი. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ
 ეს სამყარო არაა ამით ამოწურული, ცნობიერება საზოგადოდ, ყო-
 ფიერება და გონი ტოვებს მათ გარეთ „მე“-ს სფეროს, რომელიც
 თვითყოფიერებაა, თავისთავთან თვითონაა მიმართებაში. ეს არის ექ-
 სისტენცი; გადასვლა ექსისტენცზე არის ნახტომი. ის „მე“ ყოფიერე-
 ბის იმანენტურის სფეროს უმაღლესი საფეხურია და, ამავე დროს,
 ტრანსცენდენტურისკენ ნახტომის მაჩვენებელიცაა. რადგან ექსისტენ-
 ცის ექსისტენციალობა არ მიიღება ტრანსცენდენციის გარეშე. ექსისტ-
 ტენცი, როგორც თავისუფლება, ტრანსცენდენციის ნაბოძებია და ამ
 ბოძებულობის გაცნობიერებას მივყავართ ტრანსცენდენცამდე — ეს
 არის ნახტომი იმანენტურიდან ტრანსცენდენტურზე. ექსისტენციის
 სფეროც ამ ნახტომს ეკუთვნის. მომცველთა დანაწევრება ამ სამი ნა-
 ბიჯით არის დაფუძნებული. პირველი არის საერთოდ მომცველიდან
 გამოყოფა იმისა, რაც ვართ ჩვენ და ყოფიერება თავისთავად. მეორეა
 — მომცველიდან, რაც ჩვენ ვართ, იმის განსხვავება, რაც ჩვენ ვართ
 როგორც მუნყოფიერება, როგორც ცნობიერება საზოგადოდ და რო-
 გორც გონი ანუ „მე“-ში სამი მომცველის გამოყოფა. ასე რომ, „მე“
 რჩება იმანენტურის სფეროში. მესამე ნაბიჯია — ნახტომი იმანენტუ-

რიდან ტრანსცენდენტურისკენ, რომელიც შემოიყვანს ექსისტენცსა და ტრანსცენდენცს¹. ეს პროცესი, რომელიც მდგომარეობს მომცველის წესთა სფეროში ორიენტირებასა და მომცველთა იერარქიის დადგენაში, არის სწორედ სამყაროში ფილოსოფიური ორიენტირება, რომლათაც ფილოსოფიური ორიენტირება ემიჯნება მეცნიერულს, როგორც ყოფიერის სფეროში ორიენტაციას.

§ 2. ფილოსოფია დროულ განზომილებაში

ფილოსოფიის არსების იასპერსისეული გაგება უფრო სრულად რომ წარმოვადგინოთ, აუცილებელია ფილოსოფიის განხილვა დროსთან მიმართებაში. სახელდობრ იმის ჩვენება, თუ როგორ იყო ფილოსოფია წარსულში, როგორ ესმით იგი დღეს, რა ამოცანებს უსახავენ და როგორია მისი მომავალი. ექსისტენციალიზმი, რომელიც სიცოცხლის ფილოსოფიის ტენდენციებს აგრძელებს და უპირისპირდება ნეოკანტიანელთა ბადენის სკოლას, ფილოსოფიის არსების საკითხშიც ავლენს ამ თავის ხაზს. ჯერ კიდევ საუკუნის დასაწყისში სიცოცხლის ფილოსოფიის წარმომადგენლებმა დასვეს ფილოსოფიის არსების პრობლემა. მათ ერთობლივ კრებულში — ფილოსოფიის პრობლემებზე — პირველ რიგში დასმულია „ფილოსოფიის არსების“ საკითხი. როგორც დილთაი აღნიშნავს, ფილოსოფიის ცნება „უმალეს სრულყოფას მიაღწევს, თუ ფილოსოფიის არსება პოვეს მასში თავის ადეკვატურ გამომხატულებას“². დილთაი ფილოსოფიის არსების საკითხს ორი მიმართებით სვამს — თეორიული და ისტორიული. თეორიული ანუ სისტემური თვალს-ზრისით მას აუცილებლად მიაჩნია ყველაფერი იმასთან კავშირში განიხილოს, რასაც ფილოსოფიას და ფილოსოფიურს ვუწოდებთ. ისტორიულ განსაყრში კი იმის „გადასაწყვეტად, თუ რა ზომით შეიძლება მსჯელობა ფილოსოფიის არსებაზე, ამ ცნების ცალკეულ მოაზროვნებებთან განსაზღვრებიდან უნდა გადავიდეთ თვითონ ფილოსოფიის ისტორიულ მონაცემებზე. მათშია მოცემული მასალა, აუცილებელი იმის გასაგებად, თუ რა არის ფილოსოფია“³. ფილოსოფიის ამ ორი განზომილების განხილვის შემდეგ კრებულში მოცემულია ფილოსოფიის მომავლის პროგნოზი. პაულსენის წერილით — „ფილოსოფიის ამოცანები მომავალში“ — დასმულია საკითხი იმავე განზომილებით, რომელშიც ექსისტენციალიზმი გადაიყვანს შემდგომ პრობლემას. ეს ეხება, პირველ რიგში, ფილოსოფიაზე პოზიტივის-

¹ K. Jaspers, *Existenzphilosophie*, Berlin, 1964, S. 17.

² В. Дильтей, *Сущность философии*, კრებულში: *Философия в систематическом изложении*, С-Петербург, 1909, стр. 1.

³ იქვე, გვ. 2.

ტურ და მეცნიერულ შეტევას. პაულსენი ამტკიცებს, რომ მეცნიერებაში ვერ შეიძლება ყველა პრობლემის გადაწყვეტა, თვით მეცნიერების პრობლემატიკაში ყველაფერი ექვს ექვემდებარება. მეცნიერების განვითარებამ კიდევ უფრო ნათელი გახადა ფილოსოფიის აუცილებლობა და კახით დამთავრდა ცდა, წარსულში მოეთავსებინათ ფილოსოფია, რომელსაც მომავალი არ გააჩნია. პაულსენი სვამს კითხვას: „აქვს აუ არა ფილოსოფიას მომავალი?“ და უპასუხებს — მოვლენათა მსკლელობა გვიკარნახებს, რომ ფილოსოფია აღზევებას განიცდის. ისე ჩანს, თითქოს „კვლავ ახლოვდება ახალი ფილოსოფიური საუკუნე“. ყოველ შემთხვევაში, პაულსენის აზრით, „პოზიტივიზმი უკან ახევს ყველა მიმართულებით; პოზიტივიზმი, რომელსაც მიაჩნდა, რომ ზუსტი მეცნიერებანი გადაწყვეტდნენ სამყაროს და ცხოვრების ყველა პრობლემას“¹. საკითხების დასმაც და მათი გადაწყვეტაც იასპერსთან. ისე როგორც საერთოდ ექსისტენციალიზმში, აღნიშნული ცხოვრების ფილოსოფიის მიერ დაყენებული და გადაწყვეტილი მიმართულებით მიდის. იასპერსიც ორ მიმართებაში სვამს ფილოსოფიის არსების საკითხს: თეორიულსა და ისტორიულში. აქამდე რაც აღნიშნული იყო. ებებოდა საკითხის სისტემურ განასერაში გააზრებას. ახლა საკირთა იგი შეეავსოთ საკითხის ისტორიულ განზომილებაში გაშუქებით ანუ ფილოსოფიის დროულ პარამეტრებში განხილვით. იასპერსთან ეს დროული განზომილება იმავე პრინციპებს ამკვიდრებს, რასაც საკითხის სისტემური ასპექტი. ეს ნიშნავს, რომ ფილოსოფია როგორც უნდა იყოს ცნების მიხედვით, ისეთი იყო ისტორიულადაც და იქნება მომავალ განზომილებაში. მისი ისტორია მისივე ყოფიერების განხორციელების არენაა და მიმართულებაც საკუთარი ყოფიერების ვაშუქებაა. პირველ რიგში ფილოსოფიის ისტორიული ქმნადობა მისი წარსულთა, ამიტომ იასპერსიც ამ მიმართულებით სვამს საკითხს; როგორი იყო ფილოსოფიის წარსული? ამ კითხვაზე პასუხი ორ თვალსაზრისზე მიგვანიშნებს — წარსულში ფილოსოფიის მიმართებაზე ცოდნასთან და ფილოსოფიის ისტორიასთან.

როგორია ფილოსოფიის წარსული, მისი ქმნადობის სურათი, ამ საკითხზე ჯერ კიდევ საუკუნის დასაწყისში, გარკვეული პოზიცია დაიჭირა ნეოკანტიანელთა ბადენის სკოლამ და ეს თვალსაზრისი მადონინირებელი გახდა ფილოსოფიის წარსულის გააზრებაში. ვინდელბანდმა ამოცანად დაისახა პასუხი გაეცა კითხვაზე — „რა არის ფილოსოფია?“. ამისთვის მას აუცილებლად მიაჩნდა ფილოსოფიის გეარობითი ცნების მონახვა. ვინდელბანდის ორიენტაცია მეცნიერებაზე იყო აღებული. მას მიაჩნდა, რომ ფილოსოფია მეცნიერების გზით უნდა განისაზღვროს, თუმცა ვინდელბანდს კარგად ესმოდა სა-

¹ Паульсен, Задачи философии в будущем, იმავე კრებულში, გვ. 413.

კითხის ამგვარ გადაწყვეტასთან დაკავშირებული სიძნელეები. იგი აღნიშნავს, რომ ფილოსოფიას, როგორც მეცნიერებას უარყოფენ არა მარტო ის ფილოსოფოსები, რომელნიც შეუძლებლად მიიჩნევენ ფილოსოფიის მეცნიერულობას, არამედ ზოგიერთი იმათგანიც, ვინც ფორმალურად ამტკიცებს ფილოსოფიის მეცნიერულობას და ფაქტობრივად უარყოფს მას. ვინდელბანდს მხედველობაში აქვს პოზიტინისტიური ფილოსოფია. პოზიტინიზმის პოზიციაც ფილოსოფიის მეცნიერულობის მტკიცებაა, მაგრამ ფილოსოფიის სპეციფიკის უარყოფის ხარჯზე. ვინდელბანდს უნდა დასაბუთოს, რომ ფილოსოფია ნეცნიერებაა და შეუნარჩუნოს მას სპეციფიკაც. ვინდელბანდის მიზანია წარსულზე რეფლექსიით დასაბუთოს ფილოსოფიის მეცნიერულობა. მისი აზრით, წარსული ორი გზით შეიძლება განვიხილოთ: ერთ შემთხვევაში კრიტერიუმის გარეშე მივუდგეთ მას და ყველაფერი გადმოვცეთ, რაც იყო ფილოსოფიის ისტორიაში; მეორე შემთხვევაში ავიღოთ გარკვეული კრიტერიუმი, რომელიც მკვლევრის თვალსაზრისის განხორციელებაა და მისი გზით შევარჩიოთ წარსულის ფილოსოფიური სისტემები. ვინდელბანდი ირჩევს უკანასკნელ გზას. მისი აზრით, წარსულში რას და ვის ეწოდებოდა ფილოსოფია და ფილოსოფოსი, ამის მიხედვით შეუძლებელია დავადგინოთ ფილოსოფიის ერთიანი არსება. ფილოსოფოსები ისეთსავე ვითარებაში არიან, როგორც „პავლე“ სახელის მატარებელი ადამიანები — ისე როგორც ვერაჟინ დაადგენს საერთო ნიშანს, რომლის მიხედვითაც ადამიანებს ჰქვიათ „პავლე“, ასევე ვერაჟინ დაადგენს საერთო ნიშანს, რომლის გამო ეწოდებოდათ ფილოსოფოსები. ეს ნიშნავს, რომ „ფილოსოფიის სახელის ზოგადობას მისი არსების რაიმე ლოგიკურად განსაზღვრებად ერთიანობა არ შეესაბამება“, მაგრამ თუ ამ დასკვნაზე შევჩერდით, ფილოსოფიის ისტორია დაკარგავს მნიშვნელობას, ამიტომ ის ეძებს კრიტერიუმს, რომელიც გააერთიანებდა ფილოსოფიის ისტორიულ სისტემებს ერთ არსებაში. ასეთი კრიტერიუმი, მისი აზრით, მეცნიერებაა. ვინდელბანდი ხედავს ამ გზის ნაკლოვანებებსაც, მაგრამ ის სხვაზე უკეთესად მიაჩნია. «И если рискованно подводить без остатка философию под родовое понятие науки, то уже совершенно невозможно искать это родовое понятие в других формах культурной деятельности, вроде искусства, поэзии и. т. д. таким образом, приходится отказаться от надежды найти для философии ближайшее высшее понятие»¹.

ვინდელბანდი ფიქრობს, რომ მიუხედავად სიტყვა „ფილოსოფიის“ ისტორიული მრავალმნიშვნელოვანობისა, მისი ისტორიის გაცნობა დაგეგმვარება ფილოსოფიის არსების გარკვევაში და იმის დადგენაშიც,

¹ В. В и н д е л ь б а н д, Прелюдии, С.-Пб. 1904, стр. 9.

თუ რა ფენომენები გახდებიან მომავალში ამ სახელის კანონიერი მატარებლები. ვინდელბანდი როგორც სიტყვას, ისე შესაბამის ფენომენსაც „ფილოსოფიის“ სახით, ბერძნულ მოვლენად თვლის. სიტყვა ფილოსოფია, მისი აზრით, პლატონის ეპოქაში გამხდარა ტექნიკური ტერმინი და ნიშნავდა იმას, რასაც ჩვენ ამჟამად აღვნიშნავთ სიტყვით — „მეცნიერება“, ვინდელბანდი შეუძლებლად თვლის, ძველ ბერძნებთან ფილოსოფია გავიგოთ პირდაპირ თანამედროვე მნიშვნელობით, რადგან თანამედროვე მნიშვნელობა მეტად ვიწროა წარსულთან შედარებით. ამის დასასაბუთებლად ის იყენებს პლატონის დებულებას: „აკობრუობის უბედურებანი მანამდე არ შეწყდება, ვიდრე ძალაუფლებს ნქონენი არ იფილოსოფოსებენ ან ფილოსოფოსნი არ იბატონებენ, ე. ი. მანამ ერთ ხელში არ გაერთიანდება ფილოსოფია და პოლიტიკური ძალაუფლება“. ფილოსოფოსობას აქ თანამედროვე მნიშვნელობით თუ გავიგებთ, ე. ი. გავაიგივებთ მეტაფიზიკასთან, ხოლო ფილოსოფოსებად არაპრაქტიკულ პროფესორებს და ეულ სწავლელებს ჩავთვლით, როგორც ეს დღესაა მიღებული, მაშინ, ვინდელბანდის აზრით, პლატონის დებულება სასაცილო გახდება. მაგრამ თუ სწორად გადავთარგმნით ამ ცნების მნიშვნელობას, მაშინ გამოვა, რომ პლატონი ეოითხოვდა — ძალაუფლება პქონოდათ განათლებულ ადამიანებს, რითაც მან იწინასწარმეტყველა ევროპული ცხოვრების განვითარება.

ვინდელბანდის აზრით, აღმოსავლეთშიც არსებობდა ცოდნა, მაგრამ მხოლოდ პრაქტიკული. ცოდნა — თავისუფალი ცხოვრების საჭიროებათაგან, ცოდნა ცოდნისათვის მხოლოდ საბერძნეთში წარმოიშვა და ამიტომ ბერძნები გახდნენ მეცნიერების შემოქმედნი. ამრიგად, „ბერძნული ფილოსოფიის ისტორია არის მეცნიერების ჩასახვის ისტორია, ამაშია მისი უღრმესი საზრისი და უქცნობი მნიშვნელობა“¹. თალესიდან არისტოტელემდე აზროვნების საგანია მეცნიერება. ზგი ჯველაფერზეა მიმართული, რაც შემეცნების საგანი შეიძლება გახდეს. ეს ნიშნავს, რომ „საბერძნეთში ფილოსოფია არის ერთიანი განუყოფელი მეცნიერება“², ამავე დროს, ეს ერთიანი მეცნიერება არადიფერენცირებულია, თუმცა გამონაწევრებულია მითოლოგიის, პრაქტიკული ცოდნისა და ცხოვრებისეული გამოცდილებისაგან. ამ მეცნიერების წარმოშობით დაიწყო დიფერენცირება, რომელიც შემდგომ მის წიაღში გაგრძელდა იმით, რომ ერთიანი ფილოსოფიიდან გამოიყო მრავალი „ფილოსოფია“. ყოველმა მათგანმა საგნის მიხედვით მიიღო საკუთარი სახელწოდება და რა ბედი ეწია ზოგად ფილოსოფიას?

¹ В. Виндельбанд, Прелюдии, С.-Пб. 1904, стр. 11.

² იქვე, გვ. 12.

არისტოტელემ დაასრულა ეს დიფერენციაცია იმით, რომ შექმნა პირველი ფილოსოფია სხვა მეცნიერებათა გვერდით. სტოელებთან ფილოსოფიამ ამოცანა შეიცვალა — იგი გახდა ბენდიერების მიღწევის საშუალება; შემდეგ ფილოსოფიის ეთიკური სამოსი რელიგიურმა შეცვალა და ფილოსოფია გახდა ღმერთის შემეცნება; შემდეგ რწმენის მსახური ფილოსოფია რელიგიურ რწმენათა მეცნიერული განვითარება და დაფუძნებაა; საშუალო საუკუნეებიდან იწყება სწრაფვა ცოდნისაკენ, ფილოსოფია სპეციალურ მეცნიერებათა გვერდით ხდება დამოუკიდებელი ღირებულების მქონე როგორც სამყაროს ზოგადი შემეცნება. ფილოსოფია იქცა მეტაფიზიკად, შემდგომში ის დაყვანილ იქნა შემეცნების თეორიამდე, რომელიც უარყოფს მეტაფიზიკის შესაძლებლობას და ამ გზით „თვითონ ანგრევს თავისთავს“. ამის შედეგად მე-18 საუკუნეში დაისვა საკითხი — „რა საჭიროა ფილოსოფიის ცარელი სახელი? ყველა განსაკუთრებული საგანი სპეციალურ მეცნიერებებს დაურიგდა. ფილოსოფია დაემსგავსა პოეტს, რომელსაც დაავიანდა სამყაროს დანაწილებაზე“¹. პოზიტივიზმის მიერ ფილოსოფიად წოდებული ცალკეულ მეცნიერებათა შედეგების განზოგადება ვინდელბანდს არ მიაჩნია ფილოსოფიად, ამიტომ „ფილოსოფია დაემსგავსა მეფე ლირს, რომელმაც მთელი თავისი ქონება შეიღებს დაურიგა და შემდეგ, როგორც ლატაკი, ქუჩაში გააგდეს“². მაგრამ მეტაფიზიკის შეუძლებლობის დასაბუთებას მოჰყვა კვლევის ახალი სფეროს შექმნა, რომლის საგანია მეცნიერება. იგი წარმოადგენს მეცნიერების თეორიას. ფილოსოფიის წოდება მასზე გადავიდა. ფილოსოფია უკვე აღარაა სამყაროსა და ცხოვრებაზე მოძღვრება, ის არის ცოდნის თეორია ე. ი. არა ნივთთა არამედ ცოდნის მეტაფიზიკა.

ვინდელბანდი აანალიზებს ფილოსოფიის მიერ განვლილ გზას და აღნიშნავს, რომ იგი ყოველთვის როდი იყო მეცნიერება, მაშინაც, როდესაც უნდა ყოფილიყო, მაგრამ ერთი მაინც უდავოა, რომ „სახელწოდება „ფილოსოფიის ისტორია“ არის მეცნიერების კულტურული მნიშვნელობის ისტორია“³, რომ თავისი განვითარების ყველა ეტაპზე ფილოსოფია იყო მეცნიერების იგივეობრივი, მაშინაც, როდესაც საწყის საფეხურებზე მეცნიერული აზრი გვევლინება როგორც ცოდნა ცოდნისათვის, როდესაც იგი იწოდება ფილოსოფიად, ასევე მაშინაც, როდესაც მეცნიერება იყოფა შტოებად და ფილოსოფია არის სამყაროს უკანასკნელი განზოგადებული შემეცნება, და, მაშინაც, როდესაც მეცნიერული აზრი გამოდის ეთიკური აღზრდის, ან რელიგიური ქვრების საშუალებად და ფილოსოფია იქცევა ცხოვრების შესახებ მეცნიე-

¹ В. В и н д е л ь б а н д, Прелюдии, С.-Пб. 1904, стр. 15.

² იქვე, გვ. 16.

³ იქვე.

რებად, ან რელიგიურ მრწამსთა ფორმულირებად. როგორც კი მეცნიერული აზრი თავისუფლდება ამ ვითარებიდან, ფილოსოფია ცვლავ იღებს სამყაროს დამოუკიდებელი შემეცნების ფორმას, როცა-ამაზე უარს აცხადებს, იგი იქცევა მეცნიერების თეორიად: «Составляя первоначальную саму науку и всю науку, философия есть позднее либо резюме всех отдельных наук, либо учение о том, на что нужна наука, либо, наконец, теория самой науки».¹

მოკლედ, ვინდელბანდის აზრით, ყველა ეპოქის ფილოსოფია მეცნიერების ღირებულების საზომია. ამრიგად, ფილოსოფიის განვითარების ოთხი ძირითადი ეტაპიდან არც ერთი არ სცილდება მეცნიერების მნიშვნელობას. მეცნიერების ცნების ცვლილებასთან ერთად იცვლება ფილოსოფიაც. ასეთია ვინდელბანდის თეორია. ფილოსოფიის წარსულის ამ თეორიამ მნიშვნელოვანი აღიარება პოვა მარქსისტ ფილოსოფოსთა შორისაც. იგი ერთ-ერთმა პირველმა გაიზიარა პროფ. კ. ბაქრაძემ. ამ თვალსაზრისის მიხედვით ანტიკურობაში ფილოსოფია ცოდნის სინონიმია. ამის არგუმენტად ჩვეულებრივ მოაქვთ ცოდნის არადიფერენცირებულობა ანტიკურ სამყაროში, ასევე პლატონის გამოთქმა — „გეომეტრია ან სხვა რომელიმე ფილოსოფია“ (იხ. პლატონი, თხზ., რუსულ ენაზე, ტ. 2, გვ. 227). ისიც, რომ არისტოტელესთან მთელი ცოდნა იყოფა პირველ და მეორე ფილოსოფიად. პირველ ფილოსოფიაში იგულისხმება მოძღვრება არსისა და აზრის საფუძვლების შესახებ, ხოლო ყველა დანარჩენი ცოდნა გაერთიანებულია მეორე ფილოსოფიაში. ამ თვალსაზრისის მიხედვით, ფილოსოფიიდან ცოდნის ცალკეული დარგების გამოყოფა იწყება არისტოტელეს მოწაფეებთან, მაშინ, როდესაც ფილოსოფიას გამოეყო რიტორიკა, გრამატიკა და სხვა. შემდეგ ეს გამოყოფის პროცესი შეფერხდა ისე, როგორც საერთოდ შემეცნების განვითარებაც, რადგან გაბატონდა თეოლოგია. ფილოსოფიას მხოლოდ თეოლოგიის მსახურის როლი ეკისრებოდა. აღორძინებიდან გამოყოფის პროცესი სწრაფად ვითარდება. მას ხელი შეუწყო ორმაგი კეშმარტების თეორიის ჩამოყალიბებამ, რომელმაც თეოლოგიის გვერდით მეცნიერულ კეშმარტებასაც მიუჩინა ადგილი. ახალ დროში კი ეს პროცესი სწრაფად განვითარდა. ჩვენი მხრივ ამას შეგვიძლია დავუმატოთ ფილოსოფიის განმარტება სოკრატეს მიერ ფედროსთან საუბრისას პლატონის დიალოგიდან — „ფედროსი“: «Лисию и всякому другому, кто сочиняет речи, да и Гомеру и всякому другому, кто слагал стихи для пения и не для пения, а в-третьих, и Солону и всякому, кто писал сочинения, касающиеся гражданского устройства, в виде речей, и назвал эти речи законами: если такой человек составил свои произведения, зная, в чем заключается истина, и может защитить их, когда

¹ В. В и д е л ь б а н д, Прелюдии, С.-Пб. 1904, стр. 17.

кто-нибудь станет их проверять, и если он сам способен устно указать слабые стороны того, что он написал, то такого человека следует называть не по его сочинениям, а по той цели, к которой были направлены его старания.

Федр: Как же ты предлагаешь его называть?

Сократ: Название мудреца, Федр, по-моему, для него слишком громко и пристало только богу. Любитель мудрости — философ или что-нибудь в этом роде — вот что больше ему подходит и более ладно звучит!¹

როგორც ამ ციტატიდან ჩანს, ფილოსოფოსი ნიშნავს მკოდნეს.

იასპერსი უარყოფს ვინდელბანდის მიერ წამოყენებულ და თითქმის დაკანონებულ მოსაზრებას მეცნიერებათა ფილოსოფიისაგან დიდფერენციაციის შესახებ. იასპერსის აზრით, მეცნიერება და ფილოსოფია ერთიმეორის გვერდით ვითარდებოდა, მაგრამ მათ შორის გენეტიური კავშირი არ არსებობდა, ამიტომ უაზროდ მიაჩნია საკითხის დასმა მეცნიერებათა განვითარების შედეგად ფილოსოფიის უსაგნოდ დარჩენის შესახებ. ან კიდევ, მტკიცება იმაზე, რომ ფილოსოფიას ნაშთის სახით მაინც დარჩა რაღაცა. იასპერსი ფიქრობს, რომ ფილოსოფია არაა მოძღვრება მეცნიერებათა ნაშთის შესახებ და რომ არც ერთი ფილოსოფიური პრობლემა არ შეისწავლება მეცნიერებაში, რომ პროგრესი საერთოდ ფილოსოფიას არ ეხება, მას მხოლოდ მეცნიერება განიცდის.

იასპერსი ებრძვის ფილოსოფიის ყოველგვარ უარყოფას, პოზიტივისტურის ჩათვლით. ამ პოზიციებს ის ორ ძირითად ტენდენციად აჯგუფებს: ერთნი ფილოსოფიას უარყოფენ იმით, რომ ფილოსოფია ამოწურულად მიაჩნიათ, და დარჩენილად აცხადებენ ფილოსოფიის ისტორიულ პრობლემატიკას, იგი თავის მხრივ განიხილება, როგორც ფილოსოფიის შეცდომათა ისტორია, რომელშიც ფილოსოფიამ თავისთავი ზედმეტი გახადა. ამ თვალსაზრისის წარმომადგენლებს ფილოსოფიის ისტორია მეცნიერულ კვლევებებს მოკლებული, მხოლოდ ესთეტიკურად მიაჩნიათ საინტერესოდ, როგორც წარსულზე ცნობების მომწოდებელი. მეორე თვალსაზრისი ფილოსოფიას უარყოფს აქამდე არსებული ფორმით და მეცნიერებათა წარმატების შეუქმედილობს, ფილოსოფია ზუსტ მეცნიერებად გახადოს. ამ აზრით, ფილოსოფიაში რჩება ლოგიკა, შემეცნების თეორია და ფენომენოლოგია. ფილოსოფიას ევალება მეცნიერების სამსახური და გააზრება. ორივეს მიმართ იასპერსი უარყოფით პოზიციას იჭერს, რადგან მიაჩნია, რომ ორივე ფილოსოფიის უარყოფაა. ფილოსოფია არ დაიყვანება არც ფილოსოფიის ისტორიაზე და არც მეცნიერებაზე. საერთოდ ფილოსოფიას არ სჭირდება მეცნიერების სათვალე. მას კვლევების

¹ П л а т о н, Соч., т. II, стр. 221.

საკუთარი ხედვა აქვს. ამრიგად, ისე როგორც ფილოსოფიის თეორიულ გაგებაში, ფილოსოფიის წარმოშობის საკითხშიც უპირისპირდება იასპერსის ვინდელბანდ-რიკერტის სკოლას. მისი აზრით, ფილოსოფია და მეცნიერება არა მარტო დღეს, არამედ ყოველთვის გამორიცხავდნენ ერთმანეთს. ისინი ისტორიულად ერთიმეორის გარეთ იყვნენ. თუმცა ვინდელბანდი და რიკერტი ფილოსოფიის არსებობის უფლების დასაბუთებას ცდილობდნენ, იასპერსი მათ ნააზრევსაც ისევე მიუღებლად თვლის, როგორც ჰერშის მტკიცებას „ფილოსოფიის გზის ილუზიურობაზე“.

იმის აღიარება, რომ ფილოსოფიიდან მოხდა მეცნიერებათა დიფერენციაცია, ამოსავალია არა მარტო იმათთვის, ვისაც ფილოსოფიისათვის უნდა არსებობის შენარჩუნება, არამედ იმათთვისაც, ვინც ფილოსოფიის გამოფიტვას ამტკიცებს. ჰაინრიხის აზრით, დღეს ფილოსოფია შეიძლება არსებობდეს როგორც ფილოსოფიის ისტორია, მაგრამ არა როგორც ფილოსოფიის თეორია.

რადგან ფილოსოფია როგორც თეორია აუცილებლობით დაკავშირებულია მის წარსულთან, შეუძლებელია სრულად წარმოვანინოთ იასპერსის თვალსაზრისი ფილოსოფიის არსებაზე, თუ არ ვაჩვენებთ, როგორ ესმის მას ფილოსოფიის ისტორია. ფილოსოფიის თეორიული გაგება განსაზღვრავს მისი ისტორიული სურათის კონტურებსაც. თუ ფილოსოფია გაგებულია, როგორც მეცნიერება, მისი ისტორიაც ერთიანი, პროგრესულად მდინარებადი პროცესის სახით წარმოგვიდგება, როგორც ეს ვნახეთ ვინდელბანდთან; მაგრამ იასპერსი გამორიცხავს ფილოსოფიის მეცნიერებობას, საერთოდ ფილოსოფიის ერთმნიშვნელოვანებას. მას ფილოსოფია პლურალისტურად ესმის და ამდენად ფილოსოფიის ისტორიასაც პლურალისტურად განიხილავს. ეს ეხება ფილოსოფიის წარმოშობასაც. იასპერსი უპირისპირდება ფილოსოფიის ისტორიის საწყისის მონისტურ გაგებას, უარყოფს ფილოსოფიის წარმოშობის ერთიან ცენტრს და მიაჩნია, რომ, ისე როგორც ისტორიას საერთოდ ჰქონდა მრავალი ერთიმეორისაგან დამოუკიდებელი და პარალელური წყარო თუ საწყისი, ფილოსოფიასაც აქვს ერთიმეორისაგან დამოუკიდებელი სამი ცენტრი: ძველჩინური, ინდური და ბერძნული. ეს ერთმანეთისაგან გამომდინარე განვითარების ხაზები კი არაა, არამედ ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელი ფილოსოფიის სამი საწყისია. მათ შორის არავითარი მემკვიდრეობა არაა. ისინი ერთმანეთის მიმართ ლოკალურნი არიან. ამიტომ კითხვაზე: არსებობს თუ არა ფილოსოფიის მსოფლიო ისტორია, პასუხის გაცემამდე, იასპერსს აუცილებლად მიაჩნია ამ კითხვაში განასხვავოს სამი ასპექტი: პირველი — არის თუ არა ფილოსოფიის მსოფლიო ისტორია, როგორც სინამდვილე, ერთიანი თავის თავში, ერთმანეთთან შერწყმადი ცვალებ-

დი ისტორია; მეორე—შეიძლება თუ არა ფილოსოფიის მსოფლიო ისტორიაში მრავალფეროვან დამოუკიდებელ განვითარებათა რიგის გაგება როგორც ერთიანი მთლიანობისა, ე. ი. შეიძლება თუ არა დაიძებნოს ერთიანობა კითხვათა და პასუხთა კავშირში; და მესამე—შეიძლება თუ არა მოცემული იყოს ფილოსოფიის ისეთი მსოფლიო ისტორია, რომლითაც ამჟამად შესაძლებელი იქნებოდა კაცობრიობის უნივერსალურა გონითი კომუნიკაციის განხორციელება? იასპერსი სამივე კითხვას სხვადასხვა მოტივთა საფუძველზე უარყოფითად წყვეტს. პირველის მიმართ უარყოფითი პასუხი განპირობებულია შემდეგი გარემოებით: ფილოსოფიის ისტორიის ძირეული ფაქტია, რომ მის წარმოშობას სამი დამოუკიდებელი საწყისი აქვს — ჩინეთში, ინდოეთსა და საბერძნეთში (ჩვ. წელთაღრიცხვამდე 700—600 წლები). სამივეგან თითქმის ერთდროულად აღმოცენდა იგი როგორც მითური ცნობიერება. იასპერსს ვარაუდობს, რომ პირველი შეიძლება ინდოეთი ყოფილიყო. მაგრამ გამორიცხავს იმის დადასტურების საშუალებას, რომ აქედან გავრცელდა ჩინეთსა და საბერძნეთში. ეს სამი წყარო ფილოსოფიისა პლატონად ახალი წელთაღრიცხვის შემდეგ დაუკავშირდა ერთმანეთს, რის შედეგადაც ინდურმა მოახდინა გავლენა ჩინურზე ბუდიზმის გზით და ალექსანდრიის მეშვეობით ნეოპლატონიზმსა და პითაგორიზმზე... და მაინც, იასპერსის აზრით, სამივემ შეინარჩუნა დამოუკიდებლობა. ისინი არ შერწყმულან ერთიან ნაკადად. ამ სამმა კულტურამ გონიერული მიმართება დაამყარა, მაგრამ «ამას გადამწყვეტი მნიშვნელობა არ ჰქონია მათი ფილოსოფიისთვის»¹. იასპერსის პასუხი მეორე კითხვაზეც უარყოფითია, რადგან ფიქრობს, რომ არც კითხვები და არც პასუხები არა თუ სამი რეგიონისთვის, არამედ თითოეულის შიგნითაც არ შეიძლება იყოს საერთო. ყოველი ფილოსოფოსი კითხვას სვამს მისი მეობიდან ამოსვლით და პასუხსაც ინდივიდუალურს ღებულობს. ეს ნიშნავს, რომ ფილოსოფიის წარსულსაც ყოველი ფილოსოფოსი საკუთარი პოზიციიდან იაზრებს. ეს პოზიციები არასდროს არაა იგივეობრივი და ამდენად არც ფილოსოფიის ისტორიის სურათი იქნება ასეთი. იგივეობრივი შეიძლება იყოს მხოლოდ ტექსტები მასალის სახით, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ამ მასალაზე დაყრდნობით შევძლებთ საყოველთაოდ მნიშვნელად საგნობრივი სურათის დადგენას. მესამე კითხვა საკითხს სვამს ერთიანი კაცობრიობის ტექნიკურ შესაძლებლობებთან დაკავშირებით, რაც შესაძლებელი გახდა მიმოსვლის შესაძლებლობათა სრულყოფით. ნიშნავს თუ არა ეს, რომ შეიქმნა კაცობრიობის ერთიანი კომუნიკაცია ფილოსოფიის გზით? ეს კითხვა, იასპერსის აზრით, განსაკუთრებით მტკივნეულია, რადგან ტექნიკურმა პროგრესმა ფილოსოფიის მსოფლიო ისტორიის შესაძ-

¹ K. Jaspers, Was ist Philosophie? S. 138.

ლებლობა კი არ გაადიდა, არამედ, პირიქით, იმდენად შეამცირა, რომ შესაძლებელი გახდა საკითხის დასმა არა მსოფლიო ისტორიის დასაწყისზე, არამედ მის დასასრულზე. დღეს კითხვას სვამენ—ქარბი მოსახლეობის, ტექნიკური საშუალებების, უნივერსალური კომუნიკაციების შესაძლებლობათა პირობებში, რკინის ფარდების და ტოტალიტარული ვითარებების გზით ხომ არ იმსხვრევა და კვდება ფილოსოფია? ფილოსოფიას მსხვრევა ემუქრება მაშინაც, როდესაც ის ადგას რელიგიისა და მეცნიერების გზას. ორივე შემთხვევაში ის კარგავს თავის არსებას, რათა ტოტალიტარული ფორმა მიიღოს. ყველაფერი ეს საფრთხეა და მისი გაცნობიერება, იასპერსის აზრით, საშუალებას მოგვცემს, ფილოსოფია წარემართოთ სწორი გზით და შესაბამისად — ფილოსოფიის ისტორიაც. მიზანი უნდა იყოს წარსულის გაგება და ათვისება უნივერსალური კომუნიკაციის ფილოსოფოსობაში კაცობრიობის მომკველზე კეთილი გავლენის აზრით, ასე რომ, „ფილოსოფიის მსოფლიო ისტორია არის ის ამოცანა, რომელიც ადამიანის ყოფიერების გონით მსვლელობაში მონაწილეობს“¹. ეს მდგომარეობა განხორციელდება, თუ შევძლებთ, დავიცვათ ფილოსოფიის არსება, როგორც ცალკეულის პოზიცია. ისე როგორც ფილოსოფიის შემთხვევაში, ფილოსოფიის ისტორიის საკითხშიც იასპერსი ურთიერთგამომრიცხავ პრინციპებს აყენებს. ერთი მხრივ, იგი მოითხოვს, რომ ფილოსოფიის ისტორია ერთიანი მსოფლიო ფილოსოფიის ისტორიად ქცევით მთელი კაცობრიობისთვის იყოს კომუნიკაციის საშუალება, რათა ტექნიკური პროგრესის ვითარებაში ერთმანეთისაგან რკინის ფარდებით დაცილებული ადამიანების დაკავშირება შეძლოს. მაშასადამე, ამოცანა ესაა, მაგრამ, ამავე დროს, იასპერსი ამატებს, რომ ფილოსოფიის ისტორიის ერთიანი სურათი იქნებოდა ტოტალიტარული და ფილოსოფიის ისტორიას დაუკარგავდა საკუთარ ყოფიერებას, რომ ფილოსოფიის ისტორია უნდა იყოს ინდივიდის მიერ წარსულის საკუთარი პოზიციიდან ათვისება და ამ პოზიციის გზით იმის განსაზღვრა, რას მიიღებს წარსულიდან მემკვიდრეობით. ეს ნიშნავს ფილოსოფიის ისტორიის იმდენ გაგებას, რამდენი მსოფლმხედველობის მქონე ინდივიდი შეუძლებს მის აღქმას. მოკლედ, ეს არის პლურალიზმისა და რელატივიზმის დაფუძნება, რაც შეუთავსებელია მსოფლიო ფილოსოფიის ისტორიის განხორციელების ამოცანებთან. იასპერსი ფიქრობს, რომ ინდივიდის მიერ ფილოსოფიის ისტორიის აღქმა საკუთარი პოზიციებიდან უზრუნველყოფს ინდივიდის თავისუფლებას წარსულის მიმართ, მაგრამ ფაქტობრივად ეს ნიშნავს ინდივიდის თვითნებობას და არა თავისუფლებას. ეს ორი არაა ერთი და იგივე. ან რატომ აქვს ფილოსოფიის ისტორიას წართმეული შესაძლებ-

¹ K. Jaspers, Was ist Philosophie? S. 141.

ლობა — იყოს მეცნიერება, თუნდაც იმის გამო, რომ მასალა, ტექსტები ერთია ყველასთვის და რატომ უნდა განისაზღვროს ამ მასალის გაგება ინდივიდის მსოფლმხედველობით და არა იმ ეპოქისა და მასალის მონაცემებით და ღირებულებებით, რომლებზეც ვმსჯელობთ ამ კითხვაზე იასპერსის ნააზრევში მხოლოდ იმაზე შეგვიძლია მიუთითოთ, რომ ეს იქნებოდა ყველასთვის მნიშვნელოვანი კვლევების დადგენა, რაც გამორიცხულია, მაგრამ რატომაა გამორიცხული, ეს ღიად რჩება. მითუმეტეს, იასპერსი თვითონ ამტკიცებს: „ფილოსოფიური აზროვნება და მოაზროვნებები უნდა ვიკვლიოთ მათ სხეულებრივ სინამდვილეში“. „ფილოსოფიის ისტორიას იქ ვეხებით, სადაც ნაწარმოებებს ძირეულ მოძღვრებას განვიხილავთ იმ სამყაროსთან კავშირში, რომელშიც იგი აღმოცენდა, და რაც შეიძლება ახლოს ვართ ამ სამყაროსთან“¹. ეს მართებული დებულებები ჰაერში გამოკიდული რჩება, როცა იასპერსი ამტკიცებს ფილოსოფიის ისტორიისთვის ფილოსოფოსის ინდივიდუალობის განმსაზღვრელობას. ფილოსოფიის ისტორია არაა ერთი რომელიმე მიმდინარეობის ქმნადობა, მასში მრავალი მიმართულება ებრძვის ერთმანეთს და სავსებით მართებულია იასპერსის მტკიცება, რომ ფილოსოფიის ისტორია არის არენა, სადაც მიმდინარეობს „უსასრულო დისკუსია, ძალთა ურთიერთდაჯახება“, რომ მასში ერთიმეორის გვერდითაა „ღრმა კვლევებისა და შეცდომათა ქაოსი“, „ამაღლებული ქმნილებანი და ნიველირება“, რომ ფილოსოფიის ისტორიულ ცოდნაში ვიძინთ იმ ჩარჩოს სქემას, რომელშიც ფილოსოფიურ აზრებს თავიანთი ისტორიული ადგილი აქვს. მხოლოდ მსოფლიო ფილოსოფიის ისტორია აჩვენებს როგორ ელინდება ისტორიულად ფილოსოფია განსხვავებულ საზოგადოებრივ და პოლიტიკურ ვითარებებსა და პიროვნულ სიტუაციებში“². მაგრამ ეს სრულიადაც არ ნიშნავს იმას, თითქოს ფილოსოფიის ისტორიაში ყველაფერი ქაოსურად იყოს, არ შეიძლებოდეს ამ სისტემათა ურთიერთბრძოლის ისტორიის მოწესრიგებულად გადმოცემა. თვითონ იასპერსი იძლევა ასეთი გადმოცემის ნიმუშს. მას აქვს არა მარტო მსოფლიო ფილოსოფიის ისტორიის საწყისის თავისებური გაგება, არამედ ევროპული ფილოსოფიის განვითარების საკუთარი სქემაც, რომელიც ბევრ რამეში ემთხვევა სხვა სქემებს. მისი აზრით, ევროპული ფილოსოფია ნაწევრდება ოთხ ერთიმეორის შემდგომ საფეხურად. პირველია ბერძნული ფილოსოფია, რომლისთვისაც დამახასიათებელია გადასვლა შითოქიდან ლოგოსზე, მასში მოცემულია ევროპის შემდგომი აზროვნებისთვის დამახასიათებელი ძირეული ცნებები: ყოფიერება,

¹ K. Jaspers, Was ist Philosophie? S. 112.

² იქვე.

სამყარო, ადამიანი და მათ მიმართ შესაძლო პოზიციები; მეორე საფეხურია ქრისტიანული შუასაუკუნეობრივი ფილოსოფია. იგი მოდის ბიბლიური რელიგიიდან, გამოცხადებიდან თეოლოგიამდე. მასში, სქოლასტიკის გვერდით, მოაზროვნეთა მთელი პლეადაა, რომელთათვის რელიგია და ფილოსოფია ერთიანია: პავლე, ავეუსტანე, ლუთერი—ქრისტიანობის საიდუმლოება ამ მოაზროვნეებშია მოჭკეული; მესამეა ახალი ევროპული ფილოსოფია. იგი ავტორიტეტის საპირისპიროდ აღმოცენდა როგორც მეცნიერებისა და ადამიანის პიროვნული დამოუკიდებლობის გამოხატვა. კეპლერი და გალილეი, ბრუნო და სპინოზა აზროვნების ახალი გზების ძიებაა, რომელთა ნააზრევში უნდა ვეძიოთ მეცნიერებისა და თავისუფლების საზრისი; მეოთხეა გერმანული იდეალიზმი ფილოსოფია. ლესინგიდან და კანტიდან ჰეგელამდე და შელინგამდე მიდის გზა მოაზროვნეთა, რომელნიც ამაღლდნენ ევროპაში მანამდე არსებულ სააზროვნო დონეზე.

იასპერსის მიერ შემოთავაზებულ ამ სქემაში ბევრი რამეა ისეთი, რასაც ყველა დაეთანხმება, თუნდაც ის, რომ ბერძნული ფილოსოფია მრავალი მსოფლმხედველობის საწყისია, რომ მთელი შემდგომი აზროვნება განსაზღვრულია ბერძნული ფილოსოფიის საწყისებით. ისიც უდავოა, რომ გერმანული ფილოსოფია ამაღლდა მანამდე არსებულ სისტემებზე, მაგრამ გაუგებარია, როგორ შეუძლია იასპერსს ასეთი დებულებების წამოყენება, თუ იგი ამტკიცებს, რომ ფილოსოფია არ განიცდის პროგრესს, რომ „შეცდომაში შემყვანია ფილოსოფიის, როგორც ტოტალური განვითარების წინსვლის, პროცესის განხილვა“. ამაზე უფრო დაწერილებით ქვემოთ შევჩერდებით. აქ კი გავაგრძელებთ იასპერსის მიერ დახატული ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიული ქმნადობის სურათის გადმოცემას. მისი აზრით, მთელი ევროპული აზროვნება მე-17 საუკუნემდე წარიმართებოდა ანტიკურობის, ბიბლიის, ავეუსტინეს მიერ დასახული გზით. ამ გზაზე წყვეტილი იყო მე-18 საუკუნე, რომელმაც ანტიისტორიული, საკუთარ გონზე დამყარებული პოზიცია გამოიმუშავა. მე-19 საუკუნეში დადგა დასასრულის ცნობიერება და დაისვა კითხვა ფილოსოფიის შესაძლებლობის შესახებ, მაგრამ იმავე საუკუნემ კირკეგორისა და ნიცშეს სახით წარმოშვა ეპოქის განმსაზღვრელი ფილოსოფოსები. იასპერსი განსაკუთრებული მნიშვნელობის ფილოსოფოსად აცხადებს მარქსსაც, რომელმაც ყველას „გადააპარბა მასებზე გაელენით“. როგორც აღვნიშნეთ, ფილოსოფიის ისტორიის ამ სურათს ბევრი აქვს საერთო წარსულის სხვა სურათებთან, რაც იმას მოწმობს, რომ ფილოსოფიის ისტორია შეუძლებელია განვიხილოთ როგორც ინდივიდის მიერ წარსულის ინდივიდუალური განცდა.

იასპერსი ფილოსოფიის ისტორიას განიხილავს მეცნიერებასთან მიმართების გარეშე, მაშინ როდესაც ცნობიერების სხვა ფორმებთან კავშირს აჩვენებს. ეს ხელოვნურ სახეს აძლევს მის სქემას. ასე მაგალითად, იასპერსს განსაზღვრულ ეტაპად მიაჩნია სახალი ევროპული ფილოსოფია კეპლერის, გალილეის და ბრუნოს სახით, მაგრამ როგორ შეიძლება მათი განხილვა მეცნიერებასთან მიმართების გარეშე, ან კიდევ გერმანული კლასიკური იდეალიზმის მოწყვეტა მეცნიერებისაგან. განა კანტის მიერ დასმული კითხვები მეცნიერებათა შესაძლებლობას არ ეხებოდა? ან კიდევ, ანტიკურობაში მითოსიდან ლოგოსზე გადასვლა ხომ იყო გადასვლა ცოდნაზე. ყველაფერი ეს ავლენს იასპერსის სქემის ნაკლოვანებებს.

იასპერსი კრიტიკულად აანალიზებს ფილოსოფიის ისტორიის მიმართ არსებულ იმ შეხედულებებს; რომლებიც მას განვითარებად სისტემად წარმოადგენენ. ამ თვალსაზრისთა პრინციპებიდან იასპერსი რამდენიმეს განიხილავს. ერთ-ერთია მტკიცება „ფილოსოფიის ისტორიის ერთიანობის შესახებ“. როგორც აღნიშნული იყო, იასპერსს ეს მიუღწეველ ამოცანად მიაჩნია, რადგან ყოველი ერთიანობის ცდას მიეყვარათ კერძო სურათთა სიმრავლემდე. მისი აზრით, ყოველი ფილოსოფიის ისტორიული კონსტრუქცია არის მისი დანახვა რომელიმე მოაზროვნის შუქზე. მაგალითად, ფილოსოფიის ისტორიას განიხილავენ როგორც გერმანულ ფილოსოფიასთან მიმყვანს, რომლის მწვერვალი ჰეგელია, მაგრამ ასეთი კონსტრუქცია ვერ ხედავს იმას, რაც ფილოსოფიის ისტორიიდან ჰეგელში მკვდარია, სხვა მოაზროვნეებისთვის კი არსებითია. იასპერსი სწორად აღნიშნავს შეუძლებლობას განმხილველის თვალსაზრისით განსახილველის პროკრუსტეს სარეცელში მოთავსებისას, მაგრამ ეს არ გამორიცხავს ფილოსოფიის ისტორიული მსვლელობის ობიექტურ განხილვას ისე, რომ განმხილველი არ დავსახოთ ცენტრალურ წევრად. ყოველი ფილოსოფიური სისტემის საკუთარი ეპოქისა და ღირებულებათა ჩარჩოში განხილვა შესაძლებელს ხდის ობიექტურობას ფილოსოფიის ისტორიაში.

ერთ-ერთი პრობლემა, რომელიც, იასპერსის აზრით, შეუძლებელს ხდის ფილოსოფიის ობიექტურ ისტორიას, არის საწყისისა და მისი მნიშვნელობის საკითხი. აზროვნების საწყისი დროშია, მაგრამ ეს დროული საწყისი ყველას თავისებურად ესმის და ამიტომ ყოველთვის გაყალბებულია რეტროსპექტიულობის გამო. ზოგი საწყისს წინასაკრატულ აზროვნებაში ეძებს, ზოგი ქრისტიანობაში, ზოგი ბუდიზმში. იასპერსის აზრით, მრავალი საწყისის დასახვა შეიძლება, მაგრამ აბსოლუტური არც ერთი არ იქნება. ესეც მტკიცვლებს ერთიანი ფილოსოფიის ისტორიის წინააღმდეგ. მით უმეტეს, თუ გავითვალისწინებთ, რომ ისტორიული ხედვა ყოველთვის განსაზღვ-

რულია იმით, რაც შემონახულია და არა იმით, რაც დაფარულია. ე. ი. იგი ყოველთვის ფაქტობრიობისაგან დაშორებულია ისტორიულ მცხსიერებაზე დამოკიდებულობის გამო.

ფილოსოფიის ისტორიის სისტემატურობის წინააღმდეგ ერთ-ერთ არგუმენტად იასპერსი იყენებს ფილოსოფიის ისტორიის განუთარებების შეუძლებლობას. მისი აზრით, ფილოსოფიის ისტორიული სურათის განვითარების სახით წარმოდგენა, სადაც ერთიდან გამომდინარეობს მეორე და შემდგომი წინაზე მალა დგას, იმ სინამდვილის საპირისპიროა, რომელსაც იგი ძიეწერება. გზის ყოველი მონაკვეთი—სოკრატედან არისტოტელემდე, ლოკიდან იუმამდე, კანტიდან ჰეგელამდე, უფრო დიდი მონაკვეთებიც—არ გამოხატავს რაიმე კავშირს. „ახალი შეუძლებელია გაგებულ იქნეს წარსულიდან, რადგან არსებითი წინაში ხშირად დავიწყებულია ისე, რომ ერთხელაც არ ყოფილა გაგებული“. განვითარების წინააღმდეგ მეტყველებს ისიც, რომ ფილოსოფიის ისტორიაში განსხვავებული ეპოქები არსებობს, ისეთი, რომელშიც ცალკეული ფილოსოფოსები ამბობენ თავიანთ სიტყვას—ე.ა. ცოცხალი, საწყისი აზროვნების ეპოქები, მაგრამ მათ გვერდით არის უბრალოდ განმანათლებლობის ეპოქაც, რომლის ერთ-ერთი რიგითი ელემენტია ფილოსოფია, და ბოლოს, ისეთი ეპოქებიცაა, სადაც ფილოსოფია სულ არ იჩენს თავს. ფილოსოფიის ისტორია ხელოვნების ისტორიის ანალოგიურია მის ქმნილებათა შეუცვლადობით და ერთგვადობით. მართალია, იასპერსი აღიარებს შემოქმედებით ეპოქებსაც, მაგრამ გონის სხვა ფორმათაგან განსხვავებით ფილოსოფიის დამახასიათებელია ის, რომ დაცემის ეპოქაშიც შეიძლება არსებობდნენ დიდი ფილოსოფოსები. ასეთები იყვნენ: პლოტინი მე-3 საუკუნეში და დუნს სკოტი მე-9 საუკუნეში. ფილოსოფია ცალკეულის ქმნილებაა, და როგორც ასეთი, ის გონითი თვალსაზრისით უნაყოფო და კატასტროფულ ეპოქაშიც ინარჩუნებს თავისთავს. ამიტომ მის მიმართ გამოუსადეგარია დასასრულის ცნება. ფილოსოფიის ისტორიას განვითარებას ვერ მივაწერთ იმის გამოც, რომ ყოველი დიდი ფილოსოფია საკუთარ თავში სრულდება და თვითმყოფადია ისტორიულ კემმარტებასთან მიმართების გარეშე. ის, რაც განვითარებაა, დამახასიათებელია მეცნიერებისთვის, რომლის ყოველი ნაბიჯი კიბის საფეხურია, და რომელსაც მივეყვართ შემდგომისაკენ. „ფილოსოფია კი თავისი საზრისის მიხედვით ცალკეულ ადამიანში უნდა გახდეს მთლიანი, ამიტომ უსაზრისოა ფილოსოფოსებს, როგორც გზის საფეხურების განხილვა“¹.

იასპერსი არ უარყოფს ფილოსოფიის ისტორიაში ტრადიციის და-

¹ K. Jaspers, Was ist Philosophie?, S. 116.

ლას, მაგრამ არ თვლის მას კანონიკურად, რადგან ტრადიციის ამოცანა მხოლოდ ის შეიძლება იყოს, რომ საკუთარ თავთან მიგვიყვანოს. წარსული თვითონ არ შეიძლება ჩვენი იყოს, იხე როგორც ხელოვნების ნაწარმოები არ შეიძლება განმეორდეს. წარსულით განსაზღვრულობა მისი ასლის გადაღება იქნებოდა. წარსულში ჩაძირულობა არ იძლევა აწმყოს და არც ყოფიერებასთან გვაახლოებს. მხოლოდ ერთი სინამდვილე არსებობს — აწმყო, აქ და ახლა. ყოველი დღე მნიშვნელობის მქონეა და ერთი მომენტი შეიძლება იყოს ყველაფერი. ჩვენი ამოცანები განუხორციელებელი რჩება თუ ვრჩებით წარსულის ან მომავლის განზომილებაში, მარადიულთან შეხება მხოლოდ აწმყოთა შესაძლებელი. ფილოსოფიის ისტორიის პლურალისტური ტენდენციები გამოირიცხავს განვითარებისათვის აუცილებელ მონისტურ ხაზს. ყველაფერი ეს, იასპერსის აზრით, მეტყველებს ფილოსოფიის ისტორიის მიმართ განვითარების ცნების გამოუყენებადობაზე.

მიუხედავად იმისა, რომ იასპერსმა ფილოსოფიის ისტორიის ზოგიერთი მომენტი სწორად დაინახა, მაგალითად, ის, რომ არის ეპოქები და არიან მოაზროვნეებიც, რომლებიც არ შეიძლება განვიხილოთ როგორც წინსულა წინასთან შედარებით, მაგრამ აქედან გამოტანილი დასკვნები არაა მართებული. ფილოსოფიის ისტორიის განვითარება არ იშინავს კიბისებურ აღმავლობას, ისე როგორც საერთოდ განვითარება არაა სწორხაზობრივი — ახასიათებს ზიგზაგები და უკან დახევვა, რომელშიც გზას იკავავს წინსულის ტენდენცია. შეუძლებელია ფილოსოფოსმა მის ნააზრევში დასმული პრობლემატიკა ისე ამოწუროს. რომ მისი შემდგომი განვითარებისთვის არ რჩებოდეს ადგილი. ყოველი ფილოსოფია ღია სისტემაა, რომელშიც, როგორც კანტის ნააზრევის მიმართ ხატოვნად აღნიშნავდა სერჯი დანელია, აუზის მსგავსად მრავალი მდინარე ჩაედინება და მრავალი გამომდინარეობს. თვით იასპერსი და სხვა თანამედროვე ექსისტენციალისტებიც არ უარყოფენ, რომ მათს ფილოსოფოსობას, თვითმყოფადობის მიუხედავად, გააჩნია წყაროები და წინამძღვრები, რომ მათი ფილოსოფოსობა პლატონისა და არისტოტელეს ხაზის გაგრძელებაა და დაფუძნებულია სოკრატეს, პანკალის, კანტის, ჰეგელის, ნიცშეს, კირკეგორის, ჰუსერლის და სხვათა წყაროებზე. „მსოფლმხედველობათა ფსიქოლოგიის“ წყაროებს რომ განვიხილავს, იასპერსი აღნიშნავს: ანალოგიური ცდა ჰქონდა ჰეგელს „გონის ფენომენოლოგიაში“. „ჩვენი განხილვისთვის ის ნაყოფიერია... ჩვენ მას ვიყენებთ როგორც სამშენებლო მასალას“, ამავე დროს, იასპერსი მიუთითებს ჰეგელის სისტემასთან დაპირისპირებულობაზე და, მიუხედავად ამისა, არ უარყოფს მასთან კავშირს, ისე როგორც სხვა მოაზროვნეებთან. „ამ ნაწარმოებზე გავლენა მოახდინა ჰეგელმა, მაგრამ „მსოფლმხედველობათა ფსიქოლოგიისთვის“. გადამ-

წყვეტი მნიშვნელობის მოძღვრებანი მომდინარეობს კანტიდან, კირკეგორიდან, ნიცშედან და მაქს ვებერიდან¹. მონოგრაფიაში ნიცშეს შესახებ იასპერსი ამოცანად ისახავს ნიცშეს მეგკვიდრეობის ათვისებას: „როდესაც საზრისია ნიცშეს მიერ ჩემდამი მოცემული იმპულსი, ნიცშე ალებულია არა ესთეტიკურად, არამედ სერიოზულ ფილოსოფიურად... ჩვენ თუ მას ვწვდებით უშეცდომოდ. უნდა ვაჩვენოთ ჩვენი თავი მისი გზით ჩვენს არსებაში... ნიცშე ხდება აღმზრდელი“. კიდევ მეტი, იასპერსის მიხედვით, „შესაძლო ექსისტენციის მთელი წონა, რომელიც შიშველ მუნყოფიერებაზე დევს და ნამდვილი აზროვნების სამუშაო ტვირთი, რომელსაც ექსისტენციალური შესაძლებლობანი ატარებენ და უნდა ატარებდნენ, პირველად ფუნქცია ნიცშესადმი კეშმარტი მამართებაში“². ანალოგიურია მიმართება კირკეგორთან: „კირკეგორმა და ნიცშემ ისურვეს სამყაროს გამოფხიზლება, თუმცა მათი მიზანი დღესაც არაა მიღწეული... ორივემ მოიტანა უღრმესი კეშმარტი... მომავალში ფილოსოფიის არავითარი კეშმარტი განვითარება არ იქნება, თუ განხორციელდა ამ ორი მოაზროვნის წყარომდე მიმყვანი გაგება“³. მასასადამე, მეგკვიდრეობა და წარსულთან კავშირი აუცილებელია ყოველი ინდივიდუალურად მოაზროვნე ექსისტენციალისტისთვისაც. მეგკვიდრეობა ნიშნავს იმას, რომ აწმყო წარსულის მხრებზე დგას, რაც არ იქნება ფილოსოფიის ისტორიის შემოქმედებითი ათვისების გარეშე.

ფილოსოფიის დროულ განზომილებაში განხილვა მოითხოვს წარსულის გარდა აწმყოსა და მომავლის პერსპექტივების განსაზღვრასაც. ფილოსოფიის აწმყოს დასახასიათებლად მნიშვნელოვანია იასპერსის ორი წერილი: „ფილოსოფიის ამოცანა აწმყოში“ (1958) და „ფილოსოფია სამყაროში“ (1964), ხოლო ფილოსოფიის მომავლის პერსპექტივების განხილვის თვალსაზრისით „ფილოსოფია მომავალში“ (1947), რომელიც 1948 წელს შევიდა შრომაში — „ფილოსოფიური რწმენა“ და საუბარი ვილი ჰოკეპელთან საკითხზე: „არის ფილოსოფია დასასრულთან?“ (1961).

ფილოსოფიის ამოცანები აწმყოში განხილულია ორ განზომილებაში. თანამედროვეობის მიმართება ფილოსოფიასთან და ფილოსოფიის მიმართება თანამედროვეობასთან. ფილოსოფია იკრება ადამიანთა სამყაროში, რათა წვდეს ადამიანთა მუნყოფიერებას. ამ მხრივ ფილოსოფიის არსების ზემოთ მოცემული დახასიათება მთლიანად და საესეებით ემთხვევა მის აწმყო ვითარებას. ყოველ შემთხვევაში, სანამ

¹ K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, S. 13—14.

² K. Jaspers, *Nietzsche*. Berlin - New York, 1974. S. 450, 451.

³ K. Jaspers, *Was ist Philosophie?*, S. 172—173.

ზემოთქმულს რაიმეს დაუემატებდეთ, განვიხილოთ, როგორ აფასებს იასპერსი სამყაროს მიმართებას ფილოსოფიასთან. იგი აღნიშნავს იმ ვითარებას, რომელიც გამოიწვია ტექნიკურმა პროგრესმა და კულტურის მთლიანად ტექნიკურ მეცნიერებებზე ორიენტაციამ. ასეთ ვითარებაში ჯერ კიდევ არ შეუწყვეტია ფილოსოფიას ფაქტობრივი არსებობა, მაგრამ იგი დგას სამსჯავროს წინაშე. თუმცა უნივერსიტეტებში არსებობს ფილოსოფიური კათედრები, მაგრამ მათგან პერსპექტიულ ფილოსოფიას არავინ მოელის. საერთოდ ფილოსოფიაზე არსებობს შეხედულება, რომ რაიმე მნიშვნელოვანის გამოთქმა მას არ ძალუძს და არც პრაქტიკული მნიშვნელობა აქვს. ფილოსოფიას წშირად თავს არიდებენ იმ მოტივით, რომ ის რთულია, სპეციალისტების საქმეა, ან კიდევ „მე“-ს არ ეხება. ყოველი ასეთი მიდგომა დასაშვებად მიიჩნევა ადამიანის დატოვებას ნიუთონა პრაქტიკული ღირებულებების სფეროში მათ საზრისზე კითხვის დასმის გარეშე. იასპერსი აანალიზებს ისეთ ვითარებასაც, როდესაც ფილოსოფიის გარეშე უკეთ გრძობენ თავს. ასეთია ხშირად პოლიტიკოსების, ფუნქციონერების და მასების საქმიანობა, რომელნიც აზროვნების ნაცვლად ემყარებიან გაწვრთნილ გონებას. კონფორმიზმი, ეკონომიკური წარმატებებით დაკმაყოფილება, მეცნიერების ტექნიკური მასშტაბებით გაზომვა, თვითკმაყოფილება, ბრძოლა ძალაუფლებისათვის — ყველაფერი ეს გამოირიცხავს ფილოსოფიურ ატმოსფეროს და მტკიცდება არაფილოსოფიაში, რომელიც „ფილოსოფიის ყველაზე ცუდი სახეობაა“ და მხოლოდ პროფესორულ, არაფრისმთქმელ ფილოსოფიას შეიძლება შეეძაროს. იასპერსი ამტკიცებს, რომ ნამდვილი ფილოსოფოსობა ქეშმარიტების ნებელობაა, რომელიც ადამიანის ღირსების მაჩვენებელია, რადგან ქეშმარიტება გვათავისუფლებს და ამით ქეშმარიტება ემთხვევა სიყვარულს.

საკითხი აწმყოს ფილოსოფიასთან დამოკიდებულების შესახებ უნდა გადაწყდეს იმისდა მიხედვით, ამოიწურა თუ არა ფილოსოფიის ამოცანა დღევანდელ სამყაროში. იასპერსის აზრით, თანამედროვე ადამიანთა სამყარო შეიძლება ორი გაბატონებული ტენდენციით დახასიათდეს — ტოტალიტარული და თავისუფალი სამყაროს სახით. ტოტალიტარული სამყარო ფილოსოფიის და ფილოსოფოსობის წინააღმდეგია, რადგან ფილოსოფოსობა თავისუფალი აზროვნებაა, ფილოსოფია კი თავისუფლების ცნობიერება. ტოტალიტარულ სამყაროში ერთიც და მეორეც გამოირიცხულია. ეს ნიშნავს, რომ ფილოსოფიამ უნდა გამოაფხიზლოს ადამიანის ცნობიერება, რათა დაუბრუნოს მას ადამიანობა. იასპერსი ნაციონალ-სოციალიზმის ბატონობის პერიოდში თავის „მე“ ყოფიერების ერთ-ერთ ნიშანს—პასიურ წინააღმდეგობას, როგორც თვითონ ამბობს, ტოტალიტარული მანქანის წინაშე

„დუმილს“ მიიჩნევს მრავალი ადამიანის ხვედრად და მინც ფილოსოფია უნდა იყოს მოწოდების სიმალეზე. ეს ნიშნავს, მან უნდა განხორციელოს მისი ამოცანა, რაც იმაში მდგომარეობს, რომ „თავისი აზროვნების წესით გააძლიეროს შინაგანი წინააღმდეგობის ძალები პროპაგანდის, ცინიზმისა და ერთნოტიანად გამხდარი საზოგადოებრივი აზრის წინააღმდეგ, აბსურდის რწმენაში ჩაეარდნის წინააღმდეგ“¹. სწავსადამე, უკიდურესად არაფილოსოფიურ ატმოსფეროში ფილოსოფიას არა აქვს ამოწურული თავისი თავი და მისი მოსპობის ცდას უნდა დაუპირისპირდეს მისივე ამოცანების განხორციელება. სხვა ვითარებაა თავისუფლების სამყაროში, სადაც დაშვებულია თავისუფალი დისკუსია და აზროვნების პლურალიზმი. აქ ფილოსოფიის ნეგატიური ამოცანაა—ებრძოლოს იმ ძალებს, რომელთაც სურთ თავისუფლების დამსხვრევა და ესწრაფვიან ბატონობას. ეს ლუციფერისეული ძალები უნდა გამოააშკარაოს და დაძლიოს ფილოსოფიამ. ამავე დროს, იასპერსი მოითხოვს—თავისუფლებისათვის ბრძოლა განხორციელდეს მხოლოდ ისეთი საშუალებებით, რომლებიც თვითონ არ იქნებიან არათავისუფალი სამყაროს გამოვლენა და დამკვიდრება. ძალადობის წინააღმდეგ ბრძოლაში არ უნდა იქნეს გამოყენებული ძალადობის საშუალებანი, წინააღმდეგ შემთხვევაში კომუნიკაციის ნებელობას შეცვლის კომუნიკაციის დამსხვრევა, ტოლერანტობას — ტოტალური არატოლერანტობა. ფილოსოფიამ უნდა დააკეშიროს ადამიანები და არ იყოს ბატონობის იარაღი. იასპერსი აკრიტიკებს ბერტრან რასელს, რომელიც კაცობრიობის განვითარების ამ ეტაპზე გამაერთიანებელ ძალად მიიჩნევს არა ფილოსოფიას, არამედ მეცნიერებას. ფილოსოფიის ამოცანების შესახებ თავისი მოსაზრებების დაჯამებისას იასპერსი აღნიშნავს: „დასაწყისში მინიშნებული პოზიციის საპირისპიროდ, რომელიც ფილოსოფიის დასასრულს ამტკაცებდა, მე ვფიქრობ, მივუთითე საკუთრივი ამოცანები, რომელნიც ფილოსოფიას დღეს ადამიანის, როგორც ადამიანის, საქმედ აქცევენ. ტოტალიტარული ცოდნის საპირისპიროდ ფილოსოფიის ამოცანაა ცალკეულის თვითგააზრება და ამით თვითყოფიერების გამოფხიზლება, რომელიც ტოტალიტარული ძალებით არის გაფაშრებული. იგი ყოველ ცალკეულს შოაგონებს, რომ შეუძლია იყოს „თვითონობა“. როცა თვითონობაზე უარს ეუბნებიან, ცალკეული წყვეტს ადამიანად ყოფნას“².

ფილოსოფიის აწმყოსეული ვითარების იასპერსისეული სურათი უფრო სრულად რომ დავახასიათოთ, აუცილებელია შევეხოთ ვილი ჰოკეპელის საუბარს იასპერსთან. ამ საუბარში ძირითადია საკითხი

¹ K. Jaspers, Was ist Philosophie? S. 131.

² იქვე, გვ. 136.

ფილოსოფიის დასასრულთან ყოფნის შესახებ. პოკეპელი თითქმის ყოველმხრივ ანალიზებს იმ მოსაზრებებს, რომელთაც შეუძლიათ გამოიწვიონ მტკიცება ფილოსოფიის დასასრულზე. იგი ამ საუბარს წარმართავს ფილოსოფიის უარყოფელთა პოზიციიდან და ცდილობს არც ერთი მოტივი არ გამოტოვოს, რომლის გამოყენება შეიძლება ფილოსოფიის დასასრულის მაჩვენებლად. იასპერსს სწორედ ეს აძლევს საშუალებას, სრულყოფილად წარმოაჩინოს თავისი თვალსაზრისი ამ საკითხზე და ერთხელ კიდევ გაემიჯნოს როგორც ფილოსოფიის უშუალო უარყოფას, ასევე მისი „მეცნიერების“ ფილოსოფიით“ შეცვლის პოზიტივისტურ გზას, რომელიც ფაქტობრივად ტრადიციული ფილოსოფიის უარყოფაა.

პოკეპელი ფილოსოფიის დასასრულის ერთ-ერთ ნიშნად მიიჩნევს უმაღლესი სასწავლებლების ფილოსოფიის კათედრათა მნიშვნელობის დაქვეითებას, აკადემიური ფილოსოფიის დაცემას. იასპერსი ადასტურებს, რომ უმაღლეს სასწავლებლებში ფილოსოფია დაცემის გზაზეა, რომ აქ ფილოსოფიური მოღვაწეობის ძირითადი ხაზი დაყვანილია ფილოსოფიის ისტორიაზე. იასპერსის აზრით, ესეც სასარგებლო საქმეა, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ საქირო არ იყოს ფილოსოფოსობა, რომელსაც დღეს ყველაზე ნაკლებად ეწევა აკადემიური ფილოსოფია. აკადემიური ფილოსოფიის დაცემის ერთ-ერთ მიზეზად იასპერსი თვლის საყოველთაო მნიშვნელობის პრეტენზიას; როდესაც ფიქრობენ, რომ ჰაბილიტირება არის ფილოსოფოსობის მაჩვენებელი, მაშინ წარმოიქმნება მოჩვენებითი ფილოსოფოსობა. იასპერსის აზრით, პროფესორობა არასოდეს ყოფილა კემშარიტი ფილოსოფოსობის გზა. ლაიბნიცმა უარი თქვა პროფესორობაზე, სპინოზამ თავი აარიდა უნივერსიტეტს, მაგრამ ამით არც ერთის ფილოსოფოსობას არ შეშლია ხელი. დღეს კი უამრავი დოქტორი და პროფესორია კათედრებზე, მაგრამ მათ აკლიათ ფილოსოფოსობა.

პოკეპელის მეორე კითხვაზე — ზომ არ გაქრა დღეს ფილოსოფიისადმი ინტერესი? იასპერსი პასუხობს, რომ ეს შეიმჩნევა საუნივერსიტეტო ფილოსოფიის მიმართ, რომლის წარმომადგენელთა შრომები დოქტაციებს საჭიროებს და ნაკლებად იკითხება, მაგრამ ეს არ ნიშნავს საერთოდ ფილოსოფიისადმი ინტერესის გაქრობას. ეს ინტერესი შენარჩუნებულია. ადამიანებს სწყურიათ ფილოსოფია, თვით ეპოქა ფილოსოფიას მოწყურებული და ეს იმაშიც ჩანს, რომ ყოველთვის ეძიებენ ფილოსოფიას ან მის ანალოგიურ ფენომენებს.

პოკეპელთან საუბარში ძირითადია ფილოსოფიის პოზიტივისტური გაგებისადმი იასპერსის დამოკიდებულების გარკვევა. ამ მიზნით პოკეპელი სვამს კითხვას — ფილოსოფიის დასასრულთან ყოფნის მაჩვენებლად ზომ არ უნდა ჩაითვალოს მისგან ცალკეულ მეცნიერებათა (უკა-

ნასკნელ პერიოდში ლოგიკისა და ფსიქოლოგიის) გამოყოფა და ის ფაქტი, რომ ფილოსოფიურ პრობლემებს ხშირად ბუნებისმეტყველები სვამენ? იასპერსის აზრით, ეს მოსაზრებანი არ არის მართებული, ფილოსოფიიდან ლოგიკისა და ფსიქოლოგიის გამოყოფა ფილოსოფიის დასასრულზე კი არ მიუთითებს, არამედ იმაზე, რომ მეცნიერებანი აზუსტებენ თავიანთ სფეროს და ამით ფილოსოფიაც პოულობს თავის თავს, ხოლო ბუნებისმეტყველთა მიერ დასმული კითხვები ფილოსოფიური კი არა, მეცნიერულია. მათ უბრალოდ აქვთ ფილოსოფიური მნიშვნელობა, ისე როგორც ყოველ დიდ მეცნიერულ კითხვას.

ჰოკეპელი ტრადიციული ფილოსოფიის დასასრულის მაჩვენებლად თვლის „მეცნიერების ფილოსოფიის“ წარმოშობას. ამ ცნებას დღეს არსებითი მნიშვნელობა აქვს პოზიტივიზმის ექსისტენციალიზმთან დაპირისპირებაში და ამიტომ ჰოკეპელიც ამ საკითხს მრავალჯერ უბრუნდება. განსაკუთრებით ხაზს უსვამს „მეცნიერების ფილოსოფიის“ შექმნაში რაინენბახისა და ვიტგენშტეინის დიდ დამსახურებას. იასპერსი ადასტურებს, რომ ორივე მოაზროვნე კოლორიტული ფიგურაა, მაგრამ მიაჩნია, რომ „მეცნიერების ფილოსოფიის“ და „მეცნიერული ფილოსოფიის“ ცნებები არის ფილოსოფიის სახელით იმის აღნიშვნა, რაც თავის არსებით არაფილოსოფიურია. ჰემმარიტი ფილოსოფიის ამოცანად იასპერსს ესახება ამ მცდარი ტენდენციის უკუგდება. იასპერსი აკრიტიკებს ნეოპოზიტივიზმის ცდას, ფილოსოფიის ისტორია დაიყვანოს პოზიტივიზმის ისტორიაზე და სამი ათასი წლის ისტორიის მქონე ფილოსოფია გამოაცხადოს მე-19 საუკუნის ნაყოფად. ასევე უარყოფითად ეკიდება იასპერსი ფილოსოფიის სახელის შეცვლას ანთროპოლოგიით თუ ანთროპოლოფიით; მისი აზრით, ფილოსოფია, როგორც ფენომენი, არსებობდა მისი სახელის შექმნამდეც და ფილოსოფიის მთელი ისტორია ამ ფენომენის უწყვეტობის მაჩვენებელია. ამიტომ არ არსებობს არავითარი საფუძველი ამ ტერმინის შესაცვლელად.

ჰოკეპელი გარკვეულად წინააღმდეგობას ხედავს იასპერსის მტკიცებაში, რომ ფილოსოფია გაუზიარებადია, ინდივიდის საკუთარი კუთვნილებაა, არ გადაიცემა და არ გამოითქმის და, ამავე დროს, მის გარეშე ცხოვრება შეუძლებელია. იასპერსის აზრით, აქ არავითარი წინააღმდეგობა არაა. ფილოსოფია არ შეიძლება იყოს საყოველთაო მნიშვნელობის, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ის არაა ყველასათვის აუცილებელი. ფილოსოფიის ყოფიერებას იგი ადარებს ჰაერს, რომელიც უხილავია, მაგრამ რომლის გარეშე სიცოცხლე შეუძლებელია. როგორც ჰაერით სუნთქავენ და ცხოვრობენ ადამიანები, ასევე ფილოსოფიით სუნთქავენ და ცხოვრობენ ისინი.

ჰოკეპელის ცდაზე, წარმოადგინოს სხვადასხვა მიმართულების ფილოსოფოსთა პოლემიკა, როგორც ფილოსოფიისთვის საზიანო სიმპ-

ტომი, იასპერსი უარყოფით რეაგირებას ახდენს, რადგან ფიქრობს, რომ სანამ არის ფილოსოფია, ეს პოლემიკა მუდამ იქნება. დღევანდელი ვითარება პოლემიკის გაძლიერებას კი არა, შესუსტებას უფრო უჩვენებს. იასპერსი უკმაყოფილოა რომ დღეს არ იგრძნობა საკუთრივ ფილოსოფიური პოლემიკა.

ბოლო კითხვაში ჰოკეპელი აჯამებს მისი საუბრის აზრს, რომელიც მოძრაობდა ერთი საკითხის გარშემო: არის თუ არა ფილოსოფია დასასრულთან? და იმეორებს ამ ძირითად მოტივს. იასპერსი ეთანხმება, რომ ყველა დასმული კითხვა ამ ერთი კითხვის განშტოებანია და საპირისპიროებს პასუხს კითხვაზე—რა არის ფილოსოფია? იასპერსის აზრით, აქ გადაწყვეტია იმის ფიქსირება, რომ ფილოსოფია არ არის მეცნიერება და არც მეცნიერების ფილოსოფია, რომ ის არის არა შემეცნება, არამედ მისი ნებელობა. და რომ ფილოსოფია არ არის დასასრულთან და არც შეიძლება იყოს, სანამ ადამიანი არის სამყაროში. დასასრულთან შეიძლება იყოს ამა თუ იმ სკოლის, ან გარკვეული წრის ფილოსოფია, — საუნივერსიტეტო, აკადემიური, — ან დასასრული შეიძლება ნიშნავდეს ყოველი სკოლის ფილოსოფიის დასასრულს, მაგალითად პლატონის სკოლის ან კიდევ საერთოდ სასკოლო ფილოსოფიის დასასრულს. დასასრულთან დგას საყოველთაო მეცნიერული ფილოსოფია, მაგრამ არა ფილოსოფია საერთოდ. ასეთია ფილოსოფიის დახასიათება თანამედროვეობაში იასპერსის წარმოდგენით.

როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, ექსისტენციალიზმი ფილოსოფიის მომავლის საკითხში აგრძელებს სიცოცხლის ფილოსოფიის ტრადიციებს. ფრიდრიხ პაულსენის წერილში — „ფილოსოფიის ამოცანები მომავალში“ — დასმულია კითხვა: „აქვს თუ არა ფილოსოფიის მომავალი?“ პაულსენის აზრით, ამ კითხვაზე ნახევარი საუკუნის წინ ბევრი უპასუხებდა უარყოფითად. ისე ჩანდა, რომ ფილოსოფიამ ამოწურა თავისთავი, დარჩა მხოლოდ აკადემიური ფილოსოფია, რომელიც წარსულში ეძიებს გამოსავალს და არ იხედება მომავლისაკენ. ფილოსოფიის მეტაფიზიკური სასკოლო ამოცანები დანაწილებული აღმოჩნდა მეცნიერებათა შორის. მეცნიერებებს აქვს მომავალი, ფილოსოფიას კი — არა. პაულსენის აზრით, ასეთი პასუხი ადრე შეიძლებოდა, მაგრამ არა დღეს, რადგან „ფილოსოფიით კვლავ დაინტერესდნენ და თითქოს ახლოვდება ახალი ფილოსოფიური ეპოქა“¹. მეცნიერების განვითარების მიუხედავად, პაულსენის მტკიცებით, პოზიტივიზმს მოუხდა უკან დახევა, ვერც მეცნიერებამ და ვერც პოზიტივიზმმა ვერ შეცვალეს ფილოსოფია და ვერ გადაკრეს მისი საკითხები.

ამ საკითხზე იასპერსის მოსაზრებანი პაულსენის კითხვა-პასუხის

¹ Философия в систематическом изложении, стр. 413.

გაგრძელება. ჰოკეპელთან საუბარი — არსებითად ეს იყო მსჯელობა ფილოსოფიის მომავალზე. ამ საუბრის დასასრულს იასპერსი აღნიშნავს, რომ შეუძლებელია ფილოსოფიის მომავლის წინასწარმეტყველება, რადგან ასეთი წინასწარმეტყველება იქნებოდა მომავლის ფილოსოფიის შექმნა და მიანც გარკვეულად შეიძლება ფილოსოფიის მომავლის ზოგადი კონტურების მოხაზვა. რადგან ეს მომავალი იმავე ამოცანებიდან ამოდის, რომლებიც ჰქონდა ფილოსოფიას წარსულში და აქვს აწმყოში. ეს არის ადამიანის ყოფიერების, მისი თვითონობის გაახრება. რომელაც მუდამ იქნება ამოცანა, სანამ ადამიანი არის. ამიტომ, აღნიშნავს იასპერსი, „ჩვენ ვებდავთ, ვთქვათ, ფილოსოფია არ შეწყვეტს არსებობას, სანამ ადამიანი ცხოვრობს. ფილოსოფიას აქვს პრეტენზია. სამყაროში ყველა მიზანზე ამაღლებული და ყველა მიზანთა მომცველი საზრისი შეგვიძინოს, სიცოცხლის მიზანი სადღესო გახადოს, რითაც მომავალსაც მოემსახურება. ფილოსოფიის მიზანია არ დაუშვას ადამიანის ადამიანისთვის საშუალებად გახდომა. ფილოსოფიის მყარი და გარდუვალი ამოცანაა, ადამიანი დარჩეს საკუთრივ ადამიანად იმით, რომ ყოფიერებისათვის შინაგანი იქნება და ღმერთის სიცხადით თვითონობად გახდება. ამ ამოცანას იგივეობრივი ნიშნები აქვს, ე. ი. ყველა დროში უნდა შესრულდეს¹. ფილოსოფიის მომავალზე მსჯელობა შეუძლებელია მისი ამოცანების დამახინჯებით. თუ ფილოსოფიისაგან მოითხოვენ, რომ მან კაცობრიობა იხსნას, და აღნიშნავენ, რომ ასეთი ამოცანა მას არასოდეს განუხორციელებია, რომ პლატონმა ვერ უშველა ბერძნებს, პირიქით, ხელი შეუწყო მათი მზის ჩასვენებას, ამიტომ ფილოსოფია უპერსპექტივოა, ეს იქნებოდა ყალბად გაგებული ფილოსოფიის ამოცანების საფუძველზე ფილოსოფიის უარყოფა. სწორია, რომ პლატონმა ბერძნებს თავისი ფილოსოფიით ვერ უშველა, მაგრამ ფილოსოფია არ იყო და ვერც იქნება პრაქტიკული საყრდენი. ეს შეუძელია განგაში ატეხოს ადამიანის გაარადამიანურების გამო, მაგრამ უშუალოდ ვერ იხსნის მას გაარადამიანურებისაგან. ფილოსოფია ესწრაფვის კომუნიკაციას და თავისუფლებას და ამით იგი ემსგავსება ერთ-ერთი მწერლის მიერ დახატულ ადამიანს, რომლის მიხედვითაც „ეს არის ადამიანი, რომელმაც იცის, რომ ეს არ გამოვა და მიანც აგრძელებს“. ამით თავის კეთილშობილებას ამტკიცებს და არა უძლურებას. ფილოსოფოსობა ჰუმანიტარით აზრით, არის ექსისტენცში საკუთრივი გონების კვლავ დაფუძნება. ეს მოთხოვნა წამოაყენეს ნიცშემ და კირკეგორმა, დოსტოევსკიმ და პასკალმა და ამ მოთხოვნამ უნდა განსაზღვროს მომავალი ფილოსოფოსობაც. მისი განხორციელების გზა:

¹ K. Jaspers, „Was ist Philosophie,? S. 109.

1. სიმშვიდის ძიება მუდმივი განგაშის ატეხვით; 2. ნიპილიზმის გზით ტრადიციის ათვისება; 3. მეცნიერებათა სიწმინდით ფილოსოფოსობის კუთხითი წინამძღვრების დადგენა; 4. გონების გადაქცევა უსაზღვრო კომუნიკაციათა ნებელობად. ყველაფერი ეს განსაზღვრავს ფილოსოფოსობას აწმყოში და არის მისი განმსაზღვრელი მომავალშიც. მომავალში ფილოსოფიის ამოცანა კი არ შესუსტდება, არამედ კიდევ უფრო გაიზრდება მეცნიერებისა და ტექნიკის ფონზე, რომელნიც ადამიანის თვითყოფიერებას უტევენ და გაუცხოებულ ადამიანს იმის ნაცვლად, რომ საკუთარი ყოფიერება გაიაზროს, გარესამყაროზე წარმართავენ. რადგან ადამიანი და ფილოსოფია დაუცილებელია, მომავლის ადამიანსაც ისევე დასჭირდება ფილოსოფია, როგორც დღევანდელს,—ასკენის იასპერსი.

§ 3. იასპერსი ფილოსოფიისა და მეცნიერების მიმართების შესახებ

იასპერსის მრავალრიცხოვან შრომებში ყველა აქტუალური ფილოსოფიური პრობლემაა განხილული. ამ მრავალმხრივ პრობლემატიკაში ერთ-ერთი ძირეულია ფილოსოფიის დაფუძნება, მისი არსებობის გამართლება და ამ თვალსაზრისით მისი მიმართების განხილვა ისეთ მომიჯნავე სფეროებთან, როგორიცაა მეცნიერება, რელიგია და ხელოვნება. განსაკუთრებით ვრცლად ეხება იასპერსი ფილოსოფიისა და მეცნიერების მიმართებას, რადგან უკანასკნელ პერიოდში ფილოსოფიისა და მეცნიერების განვითარებამ, განსაკუთრებით მეცნიერების სწრაფმა წინსვლამ, აუცილებელი გახადა ამ საკითხის გადაწყვეტა. შემეცნების საგნის დიფერენციაციამ, რასაც შედეგად მოჰყვა მთელი სინამდვილის განაწილება ცალკეულ მეცნიერებებს შორის, ფილოსოფოსთა წინაშე დასვა კითხვა: ხომ არ დარჩა ფილოსოფია უსაგნოდ? ამ კითხვის დასმას ხელს უწყობდა ისეთი მძლავრი ფილოსოფიური მიმდინარეობის განვითარება, როგორიცაა პოზიტივიზმი, რომელმაც ტრადიციული ფილოსოფიური კითხვები ყოფიერების შესახებ „მეტაფიზიკურ საკითხებად“ გამოაცხადა და ფილოსოფია მეცნიერებათა თეორიამდღე დაიყვანა.

საერთოდ, ახალ დროში, ე. წ. სციენტისმის ხანაში, ერთადერთ ძალად მეცნიერება და ტექნიკა გამოცხადდა. ამ ეპოქის გამააზრებელთა შორის შპენგლერმა ერთ-ერთმა პირველმა აღიარა ფილოსოფიურ ღირებულებათა გადაფასების აუცილებლობა. მან ამოწურულად ჩათვალა ყოველგვარი სულიერი მოღვაწეობა.

ასეთ ვითარებაში ექსისტენციალიზმი კვლავ შეეცადა ფილოსოფიის არსებობის გამართლებას. მან ამოცანად დაისახა სციენტისმის კრიტიკა და ფილოსოფიური მეტაფიზიკის დასაბუთება. ეს პრობლემა ერთ-

ერთი მთავარი რგოლია ექსისტენციალიზმის თეორიაში, მაგრამ განსაკუთრებით დიდი ადგილი მას დათმობილი აქვს იასპერსის ფილოსოფიაში, რომელიც მეცნიერებისა და ფილოსოფიის მიმართების მთელი ექსისტენციალისტური ხაზის გამომხატველად შეიძლება ჩაითვალოს. ეს საკითხი იასპერსთან ყველაზე სრულყოფილადაა გადმოცემული. კოლინსის აზრით, ამ პრობლემებს უმთავრესი ადგილი უკავია იასპერსის ორ ძირითად შრომაში: „ფილოსოფია“ და „ქეშმარიტების შესახებ“. მარქსისტი მკვლევრის სოლოვიოვის თვალსაზრისით, ექსისტენციალისტთა შეხედულებებს შორის დიდი განსხვავებაა, მაგრამ, „ამავე დროს, ყველა ექსისტენციალისტურ შრომაში არსებობს თავისებური „საერთო მნიშვნელი“. ყველა ექსისტენციალისტი ცდილობს გაამართლოს არსებობა იმ ფილოსოფიისა, რომელიც უპირისპირდება „მეცნიერების ფაქტზე ორიენტირებულ ფილოსოფიას“.

ექსისტენციალიზმისთვის დამახასიათებელი ეს საერთო განწყობა უფრო სრულ და სისტემურ ასახვას პოულობს „ყოფიერების ფილოსოფიის“ გერმანელ წარმომადგენლებთან, უპირველეს ყოვლისა, კარლ იასპერსთან¹. იასპერსის ძირითადი ფილოსოფიური ნაშრომის — „ფილოსოფიის“ პირველი ტომი მთლიანად ეძღვნება მეცნიერებათა არსების გარკვევას, მეცნიერებათა, როგორც სამყაროში ორიენტირების, მათი კლასიფიკაციისა და მიჯნების დადგენას, ამ მიჯნების გადალახვის აუცილებლობასა და, ამდენად, ფილოსოფიის გამართლებას. ამ ანალიზის საფუძველზე პირველი ტომის ბოლო ნაწილში ცალ-ცალკე განიხილება ფილოსოფიის მიმართება მეცნიერებასთან, ხელოვნებასა და რელიგიასთან. მაშასადამე, ტომი წარმოადგენს ფილოსოფიის უფლების დასაბუთებას მეცნიერების გვერდით. ამ საკითხს იასპერსი ისევ უბრუნდება თავის ფუნდამენტურ გამოკვლევაში „ქეშმარიტების შესახებ“. ბოლოს, თავისი ცხოვრების უკანასკნელ წლებში, კვლავ აყენებს ამ პრობლემას და შრომაში — „ახალი ჰუმანიზმის პირობებისა და შესაძლებლობის შესახებ“ ერთ-ერთ წერილს უძღვნის მეცნიერებისა და ფილოსოფიის მიმართების გარკვევას. ამ პრობლემას იგი ეხება პოეპელთან საუბარშიც. იასპერსი აყენებს ფილოსოფიის თავის უფლებებში აღდგენის საკითხს, მოითხოვს მეცნიერების ბატონობის შეზღუდვას. ამ პრობლემამატიკამ ცენტრალური ადგილი დაიკავა იასპერსის მოძღვრებაში, რასაც ობიექტური პირობების გარდა, სუბიექტური მოტივებიც უწყობდა ხელს. საზოგადოდ, იასპერსის ფილოსოფიის პრობლემემატიკა მარტო ეპოქის მოთხოვნილებებით როდია გაპირობებული. იგი იასპერსის ბიოგრაფიის არსებითი შემადგენელი ნაწილია და მის

¹ Соловьев Э. Ю., Экзистенциализм и научное познание, Москва, 1966, стр. 4.

მიერ ცხოვრების მანძილზე გადატანილ სიძნელეთა გამოძახილსაც წარმოადგენს.

იასპერსის პირველი სერიოზული შრომა „ზოგადი ფსიქოპათოლოგია“ და მისი მოღვაწეობა ფსიქიატრიულ კლინიკაში, რასაც ის მთელი გატაცებით ეწეოდა, მაჩვენებელი იყო იმისა, რომ მას თავდაპირველად ფილოსოფოსობა არ განუზრახავს, მაგრამ, როგორც თვითონ აღიარებს, სწორედ ამ პერიოდში დარწმუნდა, რომ მეცნიერებას არ შეუძლია ყველა პრობლემის გადაჭრა, რომ ის პრინციპულად ვერ გასცემს პასუხს ყველა კითხვაზე ფსიქიკური დაავადების კვლევისას, იასპერსს საქმე ჰქონდა, ერთ მხრივ, ბუნებასთან, მეორე მხრივ, ადამიანის სულთან. ფსიქიატრია, როგორც სულის მეცნიერება, ვერ წყვეტდა სულიერი დაავადების საკითხს; საჭირო იყო მისი უფრო ფართო გაგება ან მის საზღვრებს გარეთ გასვლა, რადგან ადამიანი უბრალოდ სულიერი არსება კი არაა, არამედ უფრო მეტია; ის პიროვნებაა, რომელიც არ უდრის ფიზიკურ და ფსიქიკურ მონაცემთა ჯამს. მას პიროვნული მთლიანობა განსხვავებულ ბუნებას ანიჭებს მის შემადგენელ ელემენტებთან შედარებით. ამიტომ, იასპერსის თქმით, მან აქ პირველად დაინახა, თუ რა შეეძლო მოეცა ფილოსოფიასა და ფსიქოლოგიას სულიერად დაავადებულთა მკურნალობისათვის. იასპერსის აღიარებით, „ზოგადი ფსიქოპათოლოგიის“ დაწერაში მას დაეხმარა ორი ფილოსოფოსი: პუსერლი — ფენომენოლოგიაში განვითარებული არსების ჰერეტის მეთოდით და დილთაი—გაგებითი ფსიქოლოგიით¹. ამ პერიოდს მიაკუთვნებს იასპერსი თავისი ფილოსოფიის ამოსავალი დებულების შემუშავებას იმის შესახებ, რომ „ადამიანი ყოველთვის უფრო მეტია, ვიდრე მან თავისთავზე იცის და შეუძლია იცოდეს“. ფსიქიატრიის საგანი ადამიანია, მაგრამ ის სამყაროს ყველა ნივთისაგან განსხვავდება იმით, რომ სამყაროს ანალოგიურად, როგორც მთელი, ვერ გახდება შესწავლის საგანი. შეიცნობა მხოლოდ რაღაც ნაწილი მისი არსებისა, ხოლო მთლიანად — ვერა. ადამიანის ყოველი ტოტალური შემეცნება ელინდება როგორც შეცდომა, რაც გამოიხატება იმაში, რომ განხილვის ერთი ხერხი ერთადერთად იქცევა, ერთი მეთოდი — უნივერსალურ მეთოდადმდე ამალდება². ეს დასკვნა ლაიტმოტივი იყო იასპერსის ფსიქიატრიული მოღვაწეობის მთელი პერიოდისა, რამაც იგი მიიყვანა მეცნიერების არასაკმარისობისა და ფილოსოფიის აუცილებლობის აღიარებამდე, ის, რაც მის ადრეულ მოღვაწეობაში თეორიული ანალიზის გარეშე რჩებოდა, შემდგომში მთელი მისი ფილოსოფიის განმპირობებელი გახდა.

¹ Jaspers K., Philosophische Autobiographie. კრებულში „Karl Jaspers“, Stuttgart, 1957, S. 12.

² იქვე, გვ. 14.

იასპერსის ფილოსოფიის შესახებ არსებულ ლიტერატურაში მეცნიერებისა და ფილოსოფიის საკითხი მრავალი განზომილებით განიხილება, თუმცა ზოგიერთი არ გამოყოფს ამ საკითხს ცალკე კვლევის ობიექტად და მას განიხილავს იასპერსის ფილოსოფიის ძირითად ცნებათა სისტემაში (შეარცი) ამ საკითხის სპეციალური კვლევა დაუსახავს მიზნად სოლოვიოვს. იგი წერს: «В настоящей работе произведения Ясперса представлены в центр внимания. Но нас интересуют не индивидуальные особенности его учения, а то, как проявляется в нем одна из существенных черт экзистенциализма в целом: Стремление обосновать философию, ориентирующую личность на почве критики научно-теоретического знания»¹.

შედარებით უფრო კონკრეტულად და მრავალწახნაგოვნად განიხილება მეცნიერებისა და ფილოსოფიის მიმართება ამერიკელი ფილოსოფოსის კოლინის წერილში — «მეცნიერება და ფილოსოფია იასპერსთან». როგორც ავტორი აღნიშნავს, მას ამ საკითხიდან ოთხი პუნქტი აქვს განხილული: 1. მიმართება ფილოსოფიასა და მეცნიერებით განსაზღვრულ ჩვენს ეპოქას შორის, 2. დეკარტისა და ნიცშეს პოზიცია მეცნიერების წინააღმდეგ, 3. იასპერსის მიერ მეცნიერების არსების ფილოსოფიური ინტერპრეტაცია და 4. მეცნიერებისა და ფილოსოფიის მიმართება.

მეცნიერებისა და ტექნიკის ეპოქაში ფილოსოფიაზე შეტევა წარმოებს მეცნიერების პოზიციებიდან. ამიტომ არსებითად საკითხი ეხება ფილოსოფიისა და მეცნიერების მიმართებას, ე. ი. შეიძლება თუ არა ფილოსოფია არსებობდეს მეცნიერების გვერდით, თუ იგი მეცნიერებათა რიგშია, ანდა შემოფარგლულია მეცნიერებათა თეორიის პრობლემებით. საკითხი აქ ორი ასპექტით განიხილება: არის თუ არა ფილოსოფია მეცნიერება; თუ არის, მაშინ დგება არა ფილოსოფიისა და მეცნიერების, არამედ მეცნიერების მიმართების საკითხი მეცნიერებასთან; თუ ფილოსოფია არ არის მეცნიერება, მაშინ ისმება კითხვა მის მიმართებაზე მეცნიერებასთან. ეს კითხვა ორ თვალსაზრისს მოიცავს — ფილოსოფიის მიმართებას თავის თავთან და მეცნიერებასთან. ორივე ეს თვალსაზრისი ყოველთვის მართებულია, როგორც არ უნდა იყოს საკითხის გადაწყვეტა, რადგან აქ კითხვა ეხება იმას, არის თუ არა ფილოსოფია მეცნიერება და როგორც არ უნდა გადაწყდეს ეს საკითხი, ფილოსოფიამ მაინც უნდა გაარკვიოს თავისი მიმართება მის მიღმა არსებულ მეცნიერებებთან.

უპირველეს ყოვლისა, უნდა განისაზღვროს ექსისტენციალიზმის

¹ С л о в е с ь е в Э. Ю., Экзистенциализм и научное познание, стр. 5.

პოზიცია ფილოსოფიის საგნის საკითხში. ექსისტენციალიზმი ტრადიციული ფილოსოფიის ნიადაგზე დგას ფილოსოფიის საგნის გაგებაში. იგი ყოფიერების პრობლემას ფილოსოფიის ძირითად საკითხად მიიჩნევს და აკრიტიკებს იმ თეორიების ცალმხრივობას, რომლებმაც ფილოსოფია დაიყვანეს გნოსეოლოგიაში. ექსისტენციალიზმი არის გნოსეოლოგიაში გაბატონებული ტენდენციების უარყოფა და ონტოლოგიის აღდგენა, ყურადღების ცენტრში ყოფიერების პრობლემის დაყენება. ამით ის ეხმარება არისტოტელესა და პლატონის ფილოსოფიურ პრობლემებს. მაგრამ ექსისტენციალიზმი არაა უბრალოდ ტრადიციული ონტოლოგიის აღდგენა. ექსისტენციალისტები ხაზს უსვამენ მათ ნააზრეთა განსხვავებას ტრადიციული ონტოლოგიური სისტემებისაგან. ყოფიერების შესახებ საკითხის დასმა ჯერ კიდევ არ ნიშნავს ფილოსოფიის მიმართულების გარკვევას, თუ არაა ნათელი, რას წარმოადგენს ყოფიერება. ექსისტენციალიზმი განსაკუთრებით ხაზს უსვამს იმის გარკვევის აუცილებლობას, თუ რა სახის ყოფიერებისაკენ უნდა წარიმართოს ფილოსოფია. ექსისტენციალიზმი არ კმაყოფილდება ყოფიერების გამოცხადებით ფილოსოფიის საგნად. საზოგადოდ ეს გზა, მათი აზრით, აბსტრაქტული განხილვის სფეროს ვერ სცილდება, რადგან არსებითად არავითარი განხილვა არ ხდება, ანდა კიდევ ყოფიერების საერთო სახელით ყოფიერების სხვადასხვა სახეთა აღრევას აქვს ადგილი. ამ შემთხვევაში ფილოსოფიის საგნად მიჩნეულია ყოფიერების ის სახეები, რომლებიც, ფილოსოფიური თვალსაზრისით, ღირებულებას მოკლებულია.

ფილოსოფიის საგანი რომ ყოფიერებაა, ეს ექსისტენციალიზმის საერთო დებულებაა. იასპერსის აზრით, თანამედროვე ფილოსოფოსობა, ისევე როგორც ყოველი დროისა, ყოფიერების განხილვაა. საერთოდ, ყოველი ფილოსოფოსობის საზრისი ყოფიერების ცნობიერებაა¹. ფილოსოფოსობა, იასპერსის აზრით, არის არსებული სიტუაციიდან ყოფიერების გაცნობიერების ცდა, კითხვის დასმა იმის შესახებ, რა არის ყოფიერება? რატომაა რაიმე, რატომ არაა არაქა? ვინა ვარ მე? რა მსურს მე საკუთრივ?² სიტუაცია, რომელშიც ადამიანი იმყოფება. აჩვენებს მას, ნივთთა წარმავლობას, დროის სრბოლას. იმას, რომ ის არ იყო დასაწყისში და არ იქნება ბოლოს. ყოველივე ეს იწვევს მასში ძრწოლას და მისი ცნობიერების წინაშე დგება კითხვა—როგორ მოხვდა ის ბნელეთიდან სამყაროში და როგორ გაქრება ისევ ბნელეთში? ყოველივე წარმავალია, თუ არის რაიმე მარადიული? მოკლედ,

¹ K. Jaspers, Philosophie, Bd. 1, Berlin-Heidelberg-New York 1973, стр. IX.

² იქვე, გვ. 1.

არის თუ არა ისეთი ყოფიერება, რომელიც არ შეიძლება გაქრეს? ამ-
რიგად, როგორც სამართლიანად მიუთითებს კნაუსი, „იასპერსის ფი-
ლოსოფიაც ყოფიერების საკითხიდან ამოდის“ და საეკსტაზით ონტოლო-
გიური ხასიათისაა, თუმცა ტრადიციული ონტოლოგიისაგან განსხვავე-
ბული. ძირითადი კითხვა ეხება იმას, თუ როგორ არსებობს ყოფიერება.

ექსისტენციალიზმი თავისებურ მნიშვნელობას ანიჭებს ტრადი-
ციული ონტოლოგიიდან აღებულ ყოფიერების ცნებას და ამ გზით
ტრადიციულისაგან განსხვავებული მიმართულებით წარმართავს ფი-
ლოსოფიის კვლევის სფეროს. თუ ტრადიციული ფილოსოფია ყოფიე-
რებაში აერთიანებდა მთელ სამყაროს და საკითხი ეხებოდა არსისა და
აზრის მიმართებას, ექსისტენციალიზმი ცდილობს გადალახოს ფილო-
სოფიის ეს ტრადიციული გაგება.

იასპერსი განასხვავებს ობიექტ-ყოფიერებას, მე-ყოფიერებას და
თავისთავად-ყოფიერებას. ამ სამი სახის ყოფიერებიდან იასპერსი ფი-
ლოსოფიის სფეროდან გამორიცხავს ობიექტ-ყოფიერებას, თელის მას
მეცნიერების შემეცნების ობიექტად, უარყოფს უშუალოდ თავისთა-
ვად-ყოფიერებასთან მისვლის შესაძლებლობას და ფილოსოფიას უტო-
ვებს უპირველესად მე-ყოფიერების სფეროს. ზემოთ აღნიშნული იყო,
რომ ყოფიერება, რომელზეც იასპერსი აორიენტირებს ფილოსოფიას,
განსხვავებულია სხვა სახის ყოფიერებათაგან. ეს განსხვავებულობა
უპირველესად იმაშია, რომ ფილოსოფიის გასააზრებელი ყოფიერება
არის მუნყოფიერება, როგორც ყოფიერების ცნობიერება ანუ ისეთი
ყოფიერება, რომელსაც აქვს უნარი, გააცნობიეროს ყოფიერება. მოკ-
ლედ რომ ვთქვათ, ფილოსოფიის საგანია ყოფიერების ცნობიერება,
მაგრამ არა ყოველგვარი ცნობიერება, რადგან ემპირიული ცნობიერე-
ბაც არსებობს. მუნყოფიერება იასპერსთან ცნობიერების იგივეობრი-
ვია, რადგან მე, როგორც ცნობიერება, მუნ ვარ. ამდენად, ჩემთვის ნივ-
თები ცნობიერების საგნებია. ეს ნიშნავს, რომ ცნობიერება არის ყო-
ველივეს მედღეში, რადგან ყველაფერი, რაც ჩემთვის არის (თავისთა-
ვადზე არაა ლაპარაკი), უნდა იყოს ცნობიერებაში. ამდენად. მუნ ყო-
ფიერების ანალიზი არის ცნობიერების ანალიზი.
ცნობიერება კი შეიძლება იყოს საგნის ცნობიერება, თვითცნობიერება
და მუნყოფიერების ცნობიერება. ცნობიერების ნიშანია ინტენციონა-
ლობა საგნისკენ გამააზრებლად მიმართულობა. მაგრამ შეიძლება ცნო-
ბიერების გააზრების საგანი იყოს თვითონ ცნობიერება. ეს თვითცნო-
ბიერების ფორმაა, რომელშიც გასააზრებელი და გამააზრებელი ემთ-
ხევა ერთმანეთს. ეს წარმოადგენს ფორმალურ მე-ს. ცნობიერება შე-
იძლება განვიხილოთ როგორც ცნობიერება საზოგადოდ, რომელიც
გვაძლევს საყოველთაო მნიშვნელობის ცოდნას ნივთებზე და საფუძე-
ლად უდევს მეცნიერულ შემეცნებას. ცნობიერება შეიძლება განვიხი-

ლოთ როგორც განცდა, რომელიც არ გამოითქმება. ცნობიერების ყველა შემთხვევაში ჩამოთვლილი ფორმა ფილოსოფიის გარეთ რჩება. მათ შეისწავლის ლოგიკა, ფსიქოლოგია და ცნობიერების ისტორია. ის, რაც ფილოსოფიის ინტერესებში შედის, არის თავდაპირველი. ექსისტენციალური ცნობიერება, როგორც ფილოსოფიის ამოსავალი პრინციპი, ასეთი ცნობიერება არის შემთხვევაში განხილული ცნობიერების ჰაბიტუალური ტიპიზაციის ანალიზითა ზღვარი და სწორედ მისით იწყება ფილოსოფია. იასპერსი ემიჯნება ტრადიციულ ონტოლოგიას ყოფიერების საკონსტრუქციო და მოითხოვს, რომ ონტოლოგია იყოს ყოფიერების როგორც არსის კვლევა. კითხვა — არის ყოფიერება. ეხება ნივთთა საწყაროს და წინასწარ გულისხმობს მოცემულობას. ამიტომ ეს არის კითხვა ექსისტენციალური და არა ექსისტენციალური და როგორცაა, რომელიც წინ უსწრებს კითხვას — არის ყოფიერება. კითხვა უნდა დაისვას ყოფიერების წესზე, ამიტომ, კნაუსის თქმით, პერიფერული ონტოლოგიის განსხვავება სხვა დანარჩენი ონტოლოგიისაგან იმაში მდგომარეობს, რომ ის კითხვას სვამს არა იმის შესახებ, თუ არის ყოფიერება, არაეღ იმაზე, თუ როგორი შეიძლება იყოს ყოფიერება ჩვენთვის¹. ამ საკითხში ჰაიდეგერის და იასპერსის ერთმანეთს ეთანხმებიან. ამიტომ, ამბობდა კნაუსი, თუ გვინდა იასპერსსა და ჰაიდეგერს შორის აზრთა შესაბამისობის ფიქსირება, მათ მიერ მიღებულ შედეგთა განსხვავების მიუხედავად, იგი ასე ფორმულირდება: „ორივეს ფილოსოფოსობა მოძრაობს ყოფიერებისა (თავისთავად) და ყოფიერის (ნივთების) განსხვავების წრეში“. ამრიგად, ექსისტენციალიზმი ფილოსოფიას წარმოადგენს განსაკუთრებული სახის ყოფიერებისკენ — ადამიანის ყოფიერებისაკენ. ექსისტენციალიზმის ეს ანთროპოლოგიური დაზუსტებას მოითხოვს. ჯერ ერთი, ექსისტენციალიზმის მიხედვით, ადამიანის ყველა სახის კვლევა როდია ფილოსოფიის საგანი; ადამიანი მეცნიერებათა ობიექტს წარმოადგენს. მას შეისწავლიან სოციალური, ფსიქოლოგიური, ბიოლოგიური და სხვა მეცნიერებანი. ფილოსოფიას არა აქვს საწინააღმდეგო, რასაც ადამიანის შესახებ ადგენენ და მასში ეძებენ მეცნიერებანი. ფილოსოფიას აინტერესებს არა ადამიანი უბრალოდ, არამედ ადამიანის ექსისტენცია, მისი ყოფიერების საზრისი. უფრო ნათლად რომ განახილოთ ადამიანი როგორც ფილოსოფიის საგანი მეცნიერების საგნისაგან, იასპერსი მე-ყოფიერების სხვადასხვა მნიშვნელობას ადგენს. პირველი — მე როგორც ემპირიული ინდივიდუალობა, როგორც ობიექტად ქცეული სუბიექტურობა; მეორე — მე როგორც ცნობიერება საზოგადოლოდ, რომლისთვისაც საგნები საყოველთაო მნიშვნელობისანი არიან;

¹ Gerhard Knauss, Der Begriff des Umgreifenden in Jaspers Philosophie. კრებულში: Karl Jaspers, გვ. 165.

მესამე—მე როგორც გონი, რომელიც აერთიანებს პირველი და მეორე მნიშვნელობით მიღებულ ცოდნას და მეოთხე -- მე როგორც შესაძლო ექსისტენცი. ფილოსოფიას საქმე აქვს მხოლოდ „მე“-სთან როგორც შესაძლო ექსისტენცთან, რომელიც არის გზა თავისთავისაყენ, ე. ი. ექსისტენციისაკენ.

ექსისტენციალისტები ფილოსოფიის ორიენტირებას ადამიანზე, ონტოლოგიის ანთროპოლოგიზებას აწარმოებენ იმ სისტემებთან დაპირისპირებით, რომელნიც ფილოსოფიას განიხილავენ, როგორც ობიექტისა და სუბიექტის, ყოფიერებისა და ცნობიერების მიმართების გარკვევას. იასპერსი ამოცანად ისახავს, ფილოსოფიის ახლებური გაგების გზით გადალახოს სუბიექტისა და ობიექტის მიმართების საკილხი.

ფილოსოფიის ორიენტირება ყოფიერებაზე, ყოფიერების განსაკუთრებული სახის გამოყოფა და მასში ექსისტენციის დანახვა, როგორც ფილოსოფიური გააზრების საყრდენი პუნქტისა, მხოლოდ იმ შემთხვევაში გამართლდება, თუ ნაჩვენებია, რომ ექსისტენცი არ წარმოადგენს მეცნიერების ან ცნობიერების სხვა რომელიმე ფორმის საგანს, თუ ისინი ვერ სწვდებიან ექსისტენცს და მათი არე შემოიფარგლება ექსისტენციის მიღმური სამყაროთი. ეს საკითხი განსაკუთრებით მწვავედ დგას მეცნიერების მიმართ, რადგან ეპოქის ძირითად ნიშანს წარმოადგენს რწმენა მეცნიერული შემეცნების უსაზღვრობისადმი. როგორც გოლო მანი აღნიშნავს, მე-18 საუკუნის დასასრულიდან ევროპის რელიგიური გონს ორი წანამძღვარი აქვს: ჩვენი ეპოქა ერთადერთია და შემეცნებადი. ერთადერთი იმ აზრით, რომ მისით იწყება რაღაც ახალი, წარსულისაგან აბსოლუტურად განსხვავებული; შემეცნებადი იმ გაგებით, რომ მასში გაბატონებულ განსხვავებულ ძალებს ზოგადი ცნებანი შეესაბამება. გოლო მანის თქმით, იასპერსს სჯერა ჩვენი ეპოქის ერთადერთობა, მაგრამ არ ეთანხმება იმას, რომ იგი შეიძლება უჩრევნოთ ყველა არსებით ასპექტში, ე. ი. არ იღებს მისი სრული შემეცნებადობის იდეას¹.

იასპერსი ამ მიმართულებით ებრძვის მეცნიერების ეპოქას და მეცნიერების ბატონობას. ერთი მხრივ, ის ადგენს საზღვრებს, რომლის მიღმა მეცნიერებას არ ძალუძს არაფრის თქმა და, მეორე მხრივ, უჩვენებს, რომ მეცნიერებისადმი უსაზღვრო ნდობამ ადამიანი მიიყვანა გამოუვალ მდგომარეობამდე, რომ მეცნიერების ეპოქამ ადამიანს დაავიწყა საკუთარი ყოფიერება და მისი ყოფიერების საკითხი საერთოდ ექვევშა დააყენა—შესაძლებელი გახდა ადამიანის ყოფიერების ზოს პობა. ამ რეალური საფრთხის ფილოსოფიური შეუფასებლობა, იას-

¹ Golo Mann. Freiheit und Sozialwissenschaft. კრებულში: Karl Jaspers, S. 544

პერსის აზრით, ყველაზე დამღუპველია ადამიანისათვის. ამიტომ იასპერსი უპირველესად ასაბუთებს მეცნიერების მიჯნებს და ეპოქის ფილოსოფიური გააზრების აუცილებლობას.

რას ნიშნავს მეცნიერების მიჯნების დასახვა და შეიძლება თუ არა იგი გავიგოთ როგორც მეცნიერების უარყოფა, რასაც იასპერსს მიაწერს ზოგიერთი მკვლევარი? იასპერსის აზრით, ადამიანი ყოველთვის გარკვეულ სიტუაციაშია. ეს სიტუაცია მას უყენებს ამოცანას—მოახდინოს ორიენტირება, გაერკვეს იმ გარემოსა და სამყაროს სახეობაში, რომელშიც უხდება ყოფნა. ცხოვრება ადამიანის წინაშე სვამს კონკრეტულ ამოცანას. ესაა გარემომცველი სამყაროს ნივთებისა და მიმართებების დაუფლება, რის გარეშეც ადამიანს არ შეეძლებოდა ამ სამყაროში არსებობა. ამ ამოცანის გადაჭრა ნიშნავს სამყაროში ორიენტირებას, მის ცალკეულ მხარეთა წვდომას. ეს არის ნივთიერი სამყარო, რაც შემეცნების გზით გვეძლევა.

ნივთიერი სამყაროს შემეცნების ამოცანა გამომდინარეობს ადამიანის პრაქტიკული მოთხოვნილებებიდან, რომლებიც ყველაზე მეტად ახალ ეპოქაში დაკმაყოფილდა. მეცნიერების უმაგალითო წარმატებანი ფიზიკაში, ბიოლოგიასა და სხვა დარგებში ცხადყოფს მათ უნარს — ჩასწვდნენ გარეგანი სამყაროს ობიექტურ ფორმებს. იასპერსის აზრით, ეს ობიექტური სამყარო, რომელსაც მეცნიერება შეიმეცნებს, არის მოკლენათა სამეფო. ჩვენს მოქმედებაში უპირველესი და უმარტივესია ობიექტური სამყაროს შემეცნება, რითაც დავიკმაყოფილებთ მოთხოვნილებებს და ვახდენთ სამყაროში ორიენტირებას. ეს არის პასუხი გაკვირებასა და ეკვზე, რომელსაც გარეგანი სამყაროს მოვლენები იწვევს ჩვენში. იასპერსი იზიარებს პარტმანის თვალსაზრისს სამყაროს ფენობრივი აგებულების შესახებ და ფიქრობს, რომ მეცნიერებისათვის მისაწვდომია თითოეული ფენა. მეცნიერული ცოდნისა და გონებრივი შემეცნებისათვის დამახასიათებელია ობიექტურობა და საყოველთაო მნიშვნელობა. ეს შემეცნება ყოველთვის საგნობრივია იმდენად, რომ „მუხყოფიერი საგნობრიობის ცოდნას ეწოდება სამყაროში ორიენტირება“, ხოლო „სამყაროში ორიენტირებას მკვლევარები მეცნიერებით ახორციელებენ“. მეცნიერება ემსახურება შემეცნებისადმი ლტოლვას. შემეცნების პრაქტიკული ორიენტირება თანამედროვე მეცნიერების არსებითი ნიშანია, იმდენად არსებითი, რომ მას პარალელი არა აქვს წარსულ მეცნიერულ სისტემებში.

იასპერსი იძლევა მეცნიერებათა არსების ანალიზს, აყალიბებს მათ ძირითად ნიშნებს, განიხილავს მეცნიერებათა ისტორიულ კლასიფიკაციებს და კლასიფიკაციის ძირითად პრინციპად მეთოდურს აღიარებს. იასპერსის ნააზრევში არ გვხვდება მეცნიერების უარყოფა და ფილოსოფიით მეცნიერების შეცვლის ცდა. მაგრამ იასპერსი არ იზიარებს იმ

თვალსაზრისს, რომ მეცნიერება და შემეცნება უსაზღვროა და სამყაროში ყოველივეს მეცნიერული ახსნა შესაძლებელია. მან მეცნიერებას მოვლენათა და საკითხთა გარკვეული სფერო მიუჩინა, — ესაა სამყაროს ცალკეული მოვლენებისა და ადამიანთა ემპირიული სამყარო. იასპერსისათვის მთავარია გარკვეულ ჩარჩოში მოაქციოს მეცნიერება. მისი აზრით, ასეთი ჩარჩო არსებობს როგორც იმ სინამდვილეში, რომელსაც მეცნიერება შეისწავლის, ასევე მეცნიერების ბატონობის ეპოქასა და თვით მეცნიერებაშიც. ყოველივე ამის ანალიზი ნიშნავს გაირკვეს ის სფერო, რომელსაც მეცნიერება ვერ სწვდება და რომლის იქით იწყება ფილოსოფიის სამეფო.

სინამდვილეში მეცნიერება, იასპერსის აზრით, ორმხრივია ზღვარდებული: ერთი მხრივ, სინამდვილის უმარტივესი ფორმით, ხოლო მეორე მხრივ — უმაღლესით. პირველი მატერიაა, მეორე — გონი. ორივე ზღვარი მეცნიერებისა და შემეცნებადობის მიღმა დევს; მაგრამ ძირითადი და მთავარი ისაა, რომ თუნდაც შეძლოს მეცნიერებამ ცალკეულ სფეროთა შემეცნება, მას მაინც არ ძალუძს შეიმეცნოს მთელი, როგორც ტოტალობა. მთელის მეცნიერული შემეცნების ყოველი ცდა ცრურწმენებისა და მცდარი შემეცნების წყაროა.

ყოფიერების სამი სფეროდან (ობიექტ-ყოფიერება, მე-ყოფიერება და თავისთავად-ყოფიერება), იასპერსის აზრით, მეცნიერებისათვის მხოლოდ პირველია მისაწვდომი. ობიექტ-ყოფიერებაში შედის ობიექტურ დროსა და სივრცეში ნივთები და პიროვნებანი, იარაღები და აზრები. ყოფიერების ეს სახე იასპერსთან არის მუნყოფიერება. მისი შემეცნების სრულყოფა და გაღრმავება არ ათავისუფლებს ადამიანს ამ სფეროს მიღმური კითხვებისაგან; პირიქით, რაც უფრო სრულყოფილი ხდება ეს შემეცნება, შით უფრო გარდუვალად დგება ამ შემეცნების გადალახვის საკითხი. ეს ნიშნავს, რომ სამყაროში ორიენტირება არის მეცნიერებათა მიჯნის შეცნობა. ეს მიჯნა, უპირველესად, არის სამყაროს მთლიანობა. ფილოსოფოსობა ორიენტირებულია სამყაროს მთლიანობაზე. „ფილოსოფოსობა არის აზროვნება მთელის შესახებ, ფილოსოფოსობაზე მსჯელობა შეიძლება მაშინ, როდესაც ამოცანად დასახულია ერთიანობისა და მთლიანობის წვდომა“. კნაუსის აზრით, ასეთი იყო ბერძნული ნატურფილოსოფია, რომელიც „ყოველივეს სუბსტანციად აცხადებდა წყალს, ჰაერს, ცეცხლს ან აპეირონს. ამ ტრადიციის გაგრძელებას წარმოადგენს იასპერსის ფილოსოფიაც, რომელიც აპეირონისა და სხვათა ნაცვლად სვამს „მომკველის“ ცნებას“¹.

რატომ იქცევა მთელი პრობლემად? სამყარო, როგორც მთელი, იქცევა პრობლემად იმის გამო, რომ ჩვენ ვართ სამყაროში და ვარსებობთ

¹ „Karl Jaspers“ S. 131.

სამყაროს გზით. შეუძლებელია არ დაისევას იმ ყოფიერების შესახებ კითხვა, რომელშიც ჩვენი ყოფიერებაა ჩართული. სამყარო, როგორც „მომცველი“, არის ყველა ვრცეულის საფუძველი ისე, რომ თვით მის სივრცობრიობაზე არ დაისმის კითხვა. „მომცველი“ ამ შემთხვევაში სამყაროს მთლიანობაა, რომელიც არც დასრულებული განცდის საგანია და არც კვლევის ობიექტი. „მომცველი“, როგორც სამყარო, არასდროს იქცევა საგნად და, მაშასადამე, შემეცნებადად. შეიმეცნება სამყაროს საგნები, მაგრამ არა თვით სამყარო. ამდენად, სამყარო, როგორც მთელი, მხოლოდ ფილოსოფიით შექცდება, რაც ნიშნავს, რომ მეცნიერების გვერდით ფილოსოფიაც უნდა არსებობდეს. მაგრამ სამყარო არ ამოწურავს ფილოსოფიის სფეროს. ის მხოლოდ ერთ-ერთია იმ მრავალთაგან, რომლებთანაც საქმე აქვს ფილოსოფიას. „თუ სამყაროს ვუწოდებ ყოველივე იმის ერთობლიობას, რასაც, როგორც ცოდნის შინაარსს, ვწვდები, მაშინ ისმება კითხვა: ამოწურავს თუ არა სამყაროს ყოფიერება ყველა სახის ყოფიერებას და მთავრდება თუ არა შემეცნებითი აზროვნება სამყაროში ორიენტირებით? სამყარო არ არის ის, რაც მითოლოგიურად სული და ღმერთია, ფილოსოფიურად კი — ექსისტენცი და ტრანსცენდენცი. ისინი სამყაროში არ არიან ნივთბივით შემეცნებადი. მაგრამ მათ შეუძლიათ სხვაგვარი არსებობა; თუმცა შემეცნებადნი არ არიან, მაგრამ არც არარას წარმოადგენენ. თუ არ შეიმეცნებიან, მოიაზრებიან მაინც. აქ დაისმის ძირეული ფილოსოფიური კითხვა: რაკი სამყარო არ არის, მაშ რას წარმოადგენენ ისინი?!

იასპერსი საკითხს ობიექტურის შესახებ ცვლის საკითხით კითხვის დამსმელის შესახებ. კვლევა ორიენტირებულია ადამიანზე როგორც კითხვის დამსმელზე და იწყება მისი ყოფიერების ანალიზი, მაგრამ ეს არ ეხება ადამიანის ემპირიულ ყოფიერებას. ადამიანი, როგორც ემპირიული არსება, ბიოლოგიური და სოციალური კვლევის ობიექტია. მაგრამ ადამიანი, როგორც თვითონობა, თვითყოფიერება, არაა ობიექტი. ის არ შეიძლება საგნობრივი იყოს: „ყოფიერება, რომელიც მუნყოფიერებაში არ არის, მაგრამ საერთოდ არსებობს, ვარ მე, როგორც ექსისტენცი. ვარ იმდენად, რამდენადაც არ ვხდები ობიექტი; ვიცი საკუთარი არსებობა ჩემი მეობის ქვერეტის გარეშე. ამის საფუძველზე ვარსებობ მე, მხოლოდ მისი განხორციელებისას ვარ „მე“. თუ ვისურვებ მის წვდომას, ის ქრება, რადგან არაა ფსიქოლოგიური სუბიექტი“¹. იასპერსი ერთმანეთს უპირისპირებს ჩემს მუნყოფიერებას, როგორც ჩემი არსებობის ობიექტურ მოვლენას და ჩემს მუნყოფიერებაში მყოფ შესაძლო ექსისტენცს. შესაძლო ექსისტენცი

¹ Jaspers, Philosophie, Bd. 2, S. 1

² იქვე, გვ. 1-2.

თავისი გადაწყვეტილებით დგამს ნაბიჯს ექსისტენცისაკენ. ექსისტენცის არსებითი განსხვავებულობა სხვა სახის ყოფიერებათაგან გამოიხატება მის თავისუფლებაში. ის მოკლებულია ემპირიულ მუნყოფიერებას და დროში დროზე მეტია, რადგან ადამიანის ყოფიერების საზრისი ისაა, რაც ქმნადობაშია, რაც შესაძლებლობათა განხორციელებაში არასდროს უდრის განხორციელებულს. ეს არის თავისუფლება როგორც ადამიანური ექსისტენცია. ადამიანი იმიტომაც უფრო მეტი, ვიდრე მეცნიერებას შეუძლია მასზე იცოდეს, რომ მისი არსება, მისი საზრისი თავისუფლებაა. თავისუფლება არ ექვემდებარება მეცნიერულ კვლევას, როგორც უსასრულო შესაძლებლობათა კომპლექსი. ამით იასპერსი ობიექტური სამყაროს საპირისპიროდ შემოიტანს „მომცველის“ ისეთ ძირითად სახეობას, როგორცაა ექსისტენცია. როგორც კნაუსი აღნიშნავს, ექსისტენცია როგორც „მომცველი“, იასპერსის ფილოსოფიაში მიღებულია უშუალოდ კირკეგორისაგან. კირკეგორმა აპეირონის, იდეისა და სხვათა ნაცვლად „მომცველად“ ექსისტენცია გამოაცხადა.

იასპერსი ადამიანის გაუცხოების ერთ-ერთ ნიშნად თვლის იმას, რომ მეტაფიზიკური და მანქანის ნაწილად ქცეული ადამიანი თავისთავს იკვლევს მეცნიერული მეთოდებით. ესაა ყოველივე ადამიანურის სოციოლოგიზება, ადამიანის შემეცნების ცდა ანკეტებითა და სოციოლოგიური კვლევის მეთოდებით. ფაქტობრივად, ადამიანური და ონტოლოგიური, ე. ი. ის, რაც ადამიანში არაა ობიექტური, არასოდეს შეიმეცნება. ეს, იასპერსის აზრით, თავისუფლებაა. თავისუფლებაზე ყოველგვარი რეფლექსია უკარგავს მას თავის სახეს. ის, როგორც ადამიანის ექსისტენცია, არ შეიძლება იყოს ობიექტი და ობიექტური. ობიექტური სამყაროს მიმართ ადამიანი სევამს კითხვას. ადამიანი ერთადერთია, რომელსაც შეუძლია დაუსვას კითხვა თავისთავს. ის, რაც მის არსებაში ობიექტივირებას ექვემდებარება მეცნიერულად პასუხგაცემადია; ის, რაც არაა ობიექტივირებადი და მოვლენას არ წარმოადგენს, მხოლოდ ფილოსოფიაში პოულობს პასუხს. როგორც ჰოფმანი წერს, „ექსისტენცის ცნების საშუალებით გამოხატვის ყოველი ცდა ორაზროვანი და პარადოქსულია. ნათელი დეფინიცია ექსისტენცის ხდის იმად, რაც ის არ შეიძლება იყოს — აზროვნების ობიექტად“. იგი შეუმეცნებადი, „ბნელი საფუძველია“, მაგრამ, ამავე დროს, არის „ღერძი, რომლის გარშემოც ტრიალებს ყოველივე, აგრეთვე ის, რაც მე ვარ და რაც სამყაროში ჩემთვის იძენს ყოფიერების საზრისს“. ფილოსოფიის გააზრების სფეროა არა მხოლოდ ექსისტენცის გაშუქება, არამედ შესაძლო ექსისტენციაზე მიმყვანი სიტუაცია. თუ ობიექტის გააზრებისათვის საკმარისია ეჭვი და გაკვირება, როგორც სტიმული, ექსისტენცის გააზრების სტიმული დაკავშირებულია საზღვრითი სიტუაციის განცდასთან.

იასპერსის აზრით, ადამიანი ყოველთვის განსაზღვრულ და მუდამ ცვალებად სიტუაციაში იმყოფება. სიტუაცია არაა მხოლოდ ნივთთა მიმართება ერთმანეთისადმი სივრცეში. სიტუაცია ბუნებრივად დასახული კი არაა, საზრისისადმი მიმართებაში მყოფი სინამდვილეა, რომელიც ფსიქიკურისა და ფიზიკურის ერთობლიობაა და ჩემთვის ნიშნავს პერსპექტივას ან შეზღუდვას. სიტუაციაში ყოფნა არ ნიშნავს მისდამი ჩვენს პასიურობას. ჩვენ ვქმნით სიტუაციებს ტექნიკური, პოლიტიკური, და სხვა სახის მოქმედებათა გზით.

ამრიგად, არსებობს ორი სახის სიტუაცია: სიტუაცია, რომელიც მემხედება, და ჩემით განპირობებული სიტუაცია.

განსხვავებით ჩვეულებრივი სიტუაციებისაგან, რომლებშიც იმყოფება ყოველი ადამიანი, როგორც ემპირიული მუნყოფიერება, არსებობს კიდევ საზღვრითი სიტუაციები. ჩვეულებრივ სიტუაციებთან საქმე აქვს მეცნიერებებს; საზღვრით სიტუაციათა წევრობა მხოლოდ ფილოსოფიის ამოცანაა. როგორც ლატცელი აღნიშნავს, „იასპერსის ფილოსოფიისათვის „საზღვრითი სიტუაციის“ ცნება არც ყველაზე ცენტრალურია, არც ყველაზე ღრმა, მაგრამ მაინც ყველაზე მეტად დამახასიათებელია მისი ფილოსოფოსობისათვის“¹. საზღვრითი სიტუაცია არ შეიძლება ცენტრალური იყოს, რადგან ასეთი მნიშვნელობისაა ექსისტენცი; მთელი ამ ფილოსოფიისათვის დამახასიათებელია საზღვრითი სიტუაციის გაგება, რადგან მის გარეშე არაა ექსისტირება. მხოლოდ საზღვრითი სიტუაციის ცნობიერება ნიშნავს ექსისტირებას. მართლაც ამ აზრით შეიძლება იყოს მართებული შვარცის მიერ საზღვრითი სიტუაციის ადგილის განსაზღვრა და დახასიათება იასპერსის ფილოსოფიაში: შვარცი წერს: „საზღვრითი სიტუაცია არის იასპერსის ფილოსოფიის ძირითადი ცნება; იგი გამოხატავს ისეთ მდგომარეობას, როდესაც ადამიანი დგას უფსკრულის პირას, უკიდურესი საზღვრის წინაშე, რაც მოითხოვს მთელი მისი ძალის დაძაბვას. საზღვრით სიტუაციაში მას შეუძლია დაეუფლოს თავის ფარულ შინაგან არსებას, ექსისტენცს; საზღვრით სიტუაციაში ადამიანი გადალახავს თავისი ყოველდღიური არსებობის სივიწროვეს, სწვდება საკუთარ თავს და მარადიულს, ტრანსცენდენტურს“².

იასპერსმა უკვე თავის პირველ შრომაში — „მსოფლმხედველობათა ფსიქოლოგია“ — დასვა საზღვრითი სიტუაციის საკითხი და მოგვცა როგორც საზღვრითი სიტუაციის დახასიათება, ისე მისი ცნების განსაზღვრება. მაგრამ უფრო სისტემურადაა გაშუქებული ეს პრობლემა

¹ Edwin Lutz, Die Erhellung der Grenzsituationen. Karl Jaspers, S. 149.

² Ш в а р ц Т., От Шопенгауэра к Хейдеггеру, Москва, 1964, стр. 221—222.

„ფილოსოფიაში“. ეს შრომა სრულ წარმოდგენას გვაძლევს იასპერსის მოძღვრებაზე საზღვრითი სიტუაციების შესახებ.

აღამიანი რომ სიტუაციის გარეშე არ არსებობს, ეს არ ნიშნავს, რომ მას ყოველთვის ეძლევა საზღვრითი სიტუაცია. ვიდრე აღამიანი თავის ყოველდღიურობაში ან მეცნიერების სამყაროში ცხოვრობს, ის გარკვეულ საბურველშია გახვეული. ამ საბურველს ამოფარებული აღამიანი მის მიღმა არ იყურება. იგი, როგორც მუნყოფიერება, შეიძლება იცვლიდეს ამ საბურველს, მაგრამ მის გარეთ არ გადის. ის ნაქუქშია მოქცეული. ცხოვრება მიმდინარეობს ამ ნაქუქთა გაფაშრების, დაშლისა და ახლის შექმნის პროცესში. ამ ვითარებაში აღამიანი ყოველდღიურობით კმაყოფილდება და არ იხედება მის მიღმა, მაგრამ როდესაც იგი ვარდება საზღვრით სიტუაციაში და განიცდის მას, ცხოვრების საბურველი იმსხვრევა და აღამიანი უშუალოდ აღმოჩნდება მთელის წინაშე. ამ ვითარებაში აღამიანი გადის ჩვეულებრივი სიტუაციიდან. აქ ხდება ის საზღვრით სიტუაციას. საზღვრითი სიტუაცია არის ყოველი ცნობიერების ცოდნის საზღვარი. საზღვრით სიტუაციებში ხდება ფილოსოფიური ორიენტირება და იძებნება ის საზღვარი, რომლის იქითაც არაფერია. „მე რომ მუდამ სიტუაციებში ვარ, რომ არ შემიძლია ბრძოლისა და ტანჯვის გარეშე ცხოვრება, ჩავდივარ დანაშაულს და აუცილებლად უნდა მოვკვდე, ამას ვუწოდებ საზღვრით სიტუაციებს“.

იასპერსის აზრით, საზღვრითი სიტუაციები უცვლელია და საბოლოოდაა დაკავშირებული ჩვენს მუნყოფიერებასთან. მათ მიღმა ჩვენს მუნყოფიერებაში არაფერია, ისინი კედლებია, რომლებზე დაჯახებით ეიმსხვრევიან. საზღვრითი სიტუაცია არა მარტო ჩემი ყოფიერების ზღვარია, არამედ ჩემი ცნობიერების წვდომის არესაც განსაზღვრავს. საზღვარი ცნობიერებისათვის ნიშნავს იმას, რომ იგი მას იქით ვერაფერს ხედავს. ის რჩება საზღვრის შიგნით. ამდენად, საზღვრითი სიტუაცია მხოლოდ ექსისტენციის კუთვნილებაა. ეს ნიშნავს, რომ საკითხი დგება საზღვრითი სიტუაციისა და ექსისტენციის მიმართების შესახებ. ჩვეულებრივ ემპირიული ყოფიერება ან თვალს ხუჭავს საზღვრით სიტუაციებზე, ანდა ცდილობს გაიხანგრძლივოს ყოფიერება. მაგრამ ერთიცა და მეორეც უძლურების გამოხატულებაა, რადგან საშიშროებაზე თვალის დახუჭვით მას ვერ ავიცილებთ ისევე, როგორც ყოფიერების გახანგრძლივებით თავს ვერ ავარიდებთ არაბოლოად ქცევას. შესაძლო ექსისტენციად ქცევით თავიდან კი არ ვიცილებთ საზღვრით სიტუაციებს, არამედ შეგნებულად შევდივართ მასში. ის მხოლოდ ექსისტენციისათვის არის მისაწვდომი. საზღვრით სიტუაციათა განცდა და ექსისტირება ერთი და იგივეა.

¹ Jaspers, Philosophie. Bd. II, S. 201.

გადასვლა მუწყოფიერებაში კითხვებიდან საზღვრით სიტუაციების შესახებ კითხვებზე და ექსისტენცად გახდომა არის ნახტომის შედეგი. ეს ნახტომი იასპერსს სამ საფეხურად აქვს წარმოდგენილი: პირველ ეტაპზე მე შემიძლია სამყაროში ყველაფერს დაუუპირისპირდე და ცხოვრებას შეეხედო ცხოვრების მიღმური სფეროდან. ამით მე ვექცევი აბსოლუტურ მარტობაში, საიდანაც, როგორც კუნძულიდან, ვიყურები სამყაროს ოკეანეში; თითქოს მე არაფერი მეხება და ძალაუნებურად ვიზირები. ასეთი უნივერსალური ცოდნა ჰგავს იმ თვალებს, რომლებიც ყველაფერს უმზერენ. მაგრამ აღმოჩნდება, რომ სამყარო ჩემთვის ცოდნის საგანი როდია; მე ვიმყოფები მასში. აღმოჩნდება, რომ არის სიტუაციები, რომელთაგან თავის დაღწევა არ შემიძლია; ჩემთვის ისინი, როგორც მთელი, არაა განკვერტადი. აქ ექსისტენცი შესაძლოა. ამით ხდება მეორე ნახტომი ცოდნიდან საზღვრითი სიტუაციების გაშუქებამდე, მაგრამ ეს გაშუქება არაა საზღვრით სიტუაციათა ექსისტენციალური განხორციელება. საზღვრით სიტუაციაში ყოფიერება ეხება ექსისტენციის მთლიანობას. აქ ხდება უკვე მესამე ნახტომი, რომელშიც შესაძლო ექსისტენცი ნამდვილდება, ძივილებთ ეთვითონ -ს ახალი აზრით. თვითყოფიერების შესაძლებლობიდან, რომლის წყაროც მე არ ვყოფილვარ, ვაკეთებ ნახტომს სინამდვილეში, სადაც ჩემს მეობას ცნობიერებად გარდავექმნი.

ეს სამი საფეხური აუცილებელია ექსისტენცამდე მისასვლელად. პირველი საფეხური — მარტობის განცდა — აუცილებელი პირობაა, რადგან ექსისტენცად მხოლოდ ის შეიძლება იქცეს, ვინც მარტო იყო. ექსისტენციის გაშუქების გარეშე იგი ბნელში რჩება. ამრიგად, სამყაროში გზა ყოფიერებიდან ექსისტენცამდე არის გაუცხოებული სამყაროდან ნამდვილზე გადასვლა ნახტომებით, რაც შეუძლებელია საზღვრითი სიტუაციების გარეშე. იასპერსის აზრით, ეს განსჯისათვის გაუგებარია, ვინაიდან ცნების გზით არ გადაიციემა, იგი მხოლოდ განიცდება. ლატცელის აზრით, აქ იასპერსი ორი სიმძნელის წინაშე დგას — როგორაა შესაძლებელი ფილოსოფოსობით სხვებს გაუზიარო შინაგანი ყოფიერება, თუ ეს საერთოდ ცნობიერების საგნობრივი აზროვნებით არ მიიწვდომება? როგორ უნდა დაეხმაროს „მეს“ თვითგანხორციელება სხვებს მათ თვითგანხორციელებაში?

იასპერსს, საზღვრითი სიტუაციების გაგებაში არსებითად არ შეუძელია პოზიცია მთელი სიცოცხლის მანძილზე. თუ მის პირველ შრომაში ჩამოყალიბებულ მოძღვრებას საზღვრით სიტუაციებზე შევადარებთ „ფილოსოფიაში“ მოცემულ მოძღვრებას, აღმოჩნდება, რომ ისინი ერთ-

¹ Edwin Latzel, Die Erhellung der Grenzsituationen, კრებულში: Karl Jaspers, S. 178.

თმანეთისაგან მხოლოდ არაარსებითი ცვლილებებითა და დალაგების თავისებურებით განირჩევიან. ლატცელი ახდენს ასეთ შედარებას და აღნიშნავს, რომ საზღვრითი სიტუაციების სქემა „მსოფლმხედველობათა ფსიქოლოგიაში“ შემდეგია:

1. ნუნყოფიერების ანტინომიური სტრუქტურა;
2. ტანჯვა;
3. ცალკეული საზღვრითი სიტუაციები:
 - ა) ბრძოლა,
 - ბ) სიკვდილი,
 - გ) შემთხვევა,
 - დ) დანაშაული (ბრალი)

აქ იასპერსი ტანჯვას განიხილავს როგორც ზოგადს ცალკეული სიტუაციების მიმართ. „ფილოსოფიაში“ იასპერსი განსხვავებულ სქემას წარმოადგენს:

1. ექსისტენციის ისტორიული განსაზღვრულობის საზღვრითი სიტუაცია;
2. ცალკეული საზღვრითი სიტუაციები:
 - ა) სიკვდილი,
 - ბ) ტანჯვა,
 - გ) ბრძოლა,
 - დ) დანაშაული (ბრალი)

ამ სქემაში იასპერსი პირველ საზღვრით სიტუაციად ასახელებს „მეს“, როგორც მუნყოფიერების ყოფიერებას „მ უ და მ განსაზღვრულ სიტუაციაში“, რომ მე ვარ არა საერთოდ, არამედ ამ ისტორიულ დროში, ამ სოციალურ მდგომარეობაში, ქალი ან კაცი, ახალგაზრდა ან მოხუცი. ცალკეულ სიტუაციებში შემთხვევის ნაცვლად იასპერსს შეაქვს ტანჯვა. ამ ცალკეულ სიტუაციათა შორის, ლატცელის აზრით, ის განსხვავებაა, რომ „სიკვდილი“ და „ტანჯვა“ არის საზღვრითი სიტუაციები, რომელთაც მე ვეჭვემდებარები ჩემი მოქმედების გარეშე. „ბრძოლა“ და „დანაშაული“ კი მე თვითონ შემომაქვს ჩემი აქტივობით.

იასპერსის აზრით, საზღვრით სიტუაციებს ჩემ მიმართ ორმაგი მნიშვნელობა აქვს. ისინი ნეგატიურნი არიან, ვინაიდან ჩემი მუნყოფიერების მსხვერველს, თავისუფლების საზღვარს წარმოადგენენ, რომელსაც ვეჭახები, მაგრამ, ამავე დროს, პოზიტიურნიც არიან, რამდენადაც მათში ყოფნით მოვიპოვებ ჩემს მუნყოფიერებას, ჩემს მეობას ნამდვილი სინამდვილეს ექსისტენციის სახით. ამდენად, საზღვრითი სიტუაცია არის ის, „რაც მზღუდავს და, ამავე დროს, აღმავსებს“.

საზღვრითი სიტუაციების ორმაგობის ფიქსირებას მოსდევს ცალკეულ საზღვრით სიტუაციათა დახასიათება. იასპერსი, უპირველეს

ყოველისა, განიხილავს სიკვდილს, როგორც საზღვრით სიტუაციას. სიკვდილი, როგორც ობიექტური ფაქტი, საზღვრითი სიტუაცია როდია, მაგალითად, ცხოველისათვის არ არსებობს საზღვრითი სიტუაცია, რადგან მან არ იცის მისი არსებობა. არც ადამიანისათვისაა სიკვდილი ყოველთვის საზღვრითი სიტუაცია. ვიდრე ადამიანი სიკვდილის წინაშე შიშით ცდილობს მას თავი აარილოს, მანამდე სიკვდილი არაა მისთვის საზღვრითი სიტუაცია. ადამიანი უბრალოდ ემყოფილდება დასასრულის დავიწყებით, ტანჯვით ახლობელთა გარდაცვალების გამო; სიკვდილი ისე ეჩვენება, როგორც გარეგანი. ექსისტენციისათვის კი სიკვდილი საზღვრითი სიტუაციაა, როგორც მისი კუთვნილება. მის გარეშე არაა ექსისტირება. სიკვდილი ექსისტენციის მუნყოფიერების აუცილებლობა, მისი არაჰეშმარიტი მოვლენის გაქრობაა. ექსისტენცი აცნობიერებს, რომ დროით მუნყოფიერებაში სიცოცხლესთან ერთად მოცემულია სიკვდილიც. არაფერი დარჩება იმისაგან, რაც არის. იასპერსის აზრით, ყალბი ოპტიმიზმი ბრმაა, რადგან სიკვდილსა და სიცოცხლეზე ისე ლაპარაკობს, თითქოს არავითარი მოკვდაობა და მსხვერვა არ არსებობდეს. ჰეშმარიტი ოპტიმიზმი კი, რომელიც არც ოპტიმიზმია და არც პესიმიზმი, იყურება რეალობის უფსკრულში, შეიგრძნობს მსხვერვას¹. სიკვდილი ყოველთვის კონკრეტულია. ის ეხება ან „მეს“ ახლობელს, ან „მეს“. რა განსხვავებაა მათ შორის? იასპერსის აზრით, ახლობლის სიკვდილი არის უღრმესი ჰრილობა. მე ვრჩები მარტო და უკანასკნელ მომენტში მარტო ვტოვებ მომავლედს. არ შემიძლია ბოლომდე მივყე მას. ყოველი კაცი მარტოა კვდება. სიკვდილის წინაშე მარტობას თვალნათლივ ხედავს როგორც მომავლადი, ისე დარჩენილი. აქ კომუნიკაცია შეიძლება უფრო ძლიერი იყოს, რადგან ის ხსნის აბსოლუტურ მარტობას. ჰეშმარიტი სიყვარული, როგორც კომუნიკაცია ექსისტენციალურად რჩება. ნამდვილი დანაკარგი ერთგულების სინამდვილედ იქცევა. ახლობლის სიკვდილისაგან განსხვავებით, რომლის განცდაც შემიძლია, ჩემი სიკვდილი არ არის ჩემთვის განცდადი. მე შემიძლია მხოლოდ შიში განვიცადო მის წინაშე, მაგრამ არა თვით სიკვდილი. შეიძლება მხოლოდ სიკვდილის წინა საფეხურთა განცდა. არარას წინაშე მე უძლური ვარ. ექსისტირება ნიშნავს აღმოვაჩინოთ, რომ შიში სიკვდილის წინაშე შეცდომაა, რომელიც ემყარება სიკვდილის შემდეგ ტანჯვით სავსე ყოფიერების წარმოდგენას; იგი შეიძლება ნიშნავდეს შიშს სიკვდილის წინაშე, რომელიც სავსებით შეუმჩნეველია, რადგან მაშინ ყველა ტყვილი ჰრება. „უნდა გავაცნობიეროთ: სადაც მე ვარ, ჩემი სიკვდილი არაა, ხოლო სადაც ჩემი სიკვდილია, მე იქ არა ვარ. ამიტომ ჩემი სიკვდილი მე სრულიადაც არ მეხება. შიში,

¹ K. Jaspers, Antwort, კრებულში: Karl Jaspers, S. 624.

რომელსაც განვიცდი, იმის მაჩვენებელია, რომ მე არ ვარ მზად მივიდე დასასრულამდე¹. იასპერსის აზრით, აქ მხოლოდ ერთი გამოსავალია: სიმამაცე სიკვდილის წინაშე, რომელიც ნიშნავს სიკვდილს თვით-მოტყუებათა გარეშე.

იასპერსის ეს აზრები საწყისს ეპიკურეს ნააზრევში იღებენ. სიკვდილის წინაშე შიშის დაძლევის ეპიკურე ქადაგებდა. ცნობილია მისი გამოთქმა: „რა დამოკიდებულება აქვს ჩვენთან სიკვდილს? არავითარი. სანამ ჩვენ ვარსებობთ, სიკვდილი არ არის, როცა სიკვდილი მოვა, ჩვენ თვითონ არ ვიქნებით“.

როგორც მარქსი აღნიშნავს, ეპიკურემ პრაქტიკულადაც დაადასტურა, რომ მას სიკვდილის შიში დაძლეული ჰქონდა: როდესაც მისი სიკვდილის უამრ მოახლოვდა, ჩავიდა თბილ აბაზანაში, მოითხოვა ნატურალური ღვინო და მეგობრებს ურჩია დარჩენილიყვენ ფილოსოფიის ერთგულნი. ისე როგორც ექსისტენციალიზმში, ეპიკურეც ფილოსოფიას, მიიჩნევს სიკვდილის შიშის დაძლევის გზად. ადამიანის სიკვდილისთვის მომამზადებლად. იასპერსის და საერთოდ ექსისტენციალიზმის ნააზრევს ბევრი რამ აკავშირებს ეპიკურესთან. ექსისტენციალიზმის მსგავსად ეპიკურეც მეცნიერებათა საზღვრებს ადგენს და მიაჩნია, რომ მეცნიერებით არ შეიძლება ყველაფრის წვდომა, რომ არ არსებობს თავისუფლების და ადამიანური ყოფიერების მეცნიერული გაგების გზა. მარქსი უპირისპირებს დემოკრიტეს და ეპიკურეს პოზიციას ფილოსოფიასა და მეცნიერებაზე და აღნიშნავს, ფილოსოფიით უკმაყოფილო დემოკრიტე მიმართავს ემპირიულ ცოდნას მაშინ, როდესაც «Эпикур презирает положительные науки. так как они, по его мнению, ничем не содействуют достижению истинного совершенства»². ეპიკურესადმი იმ უსაფუძვლო ბრალდებას, თითქოს ის იყოს მეცნიერების მტერი (რომელსაც ექსისტენციალისტებსაც უყენებენ), მარქსი უარყოფს და აჩვენებს, რომ ეპიკურე აფუძნებს თავისუფლებას, როგორც ადამიანური ყოფიერების განმსაზღვრელს და შემთხვევითობას, როგორც სამუალებას აუცილებლობათა ქსელიდან თავის დაღწევისას, ისე როგორც განგების ტყვეობიდან განთავისუფლების გზას: ეპიკურე ფილოსოფოსობას სწორედ თავისუფლების გზად მიიჩნევს და მასში ხედავს ადამიანის თვითცნობიერ ყოფიერებას. როგორც მარქსი სენეკაზე დამყარებით აღნიშნავს:

«В философии Эпикур находит удовлетворение и блаженство. «Ты должен служить философии, — говорит он, — чтобы»

¹ К. Ясперс, Philosophie, В. II, S. 224.

² К. Маркс, Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура. К. Маркс и Ф. Энгельс, Из ранних произведений. Москва, 1956, стр. 34.

достигнуть истинной свободы. Тому, кто подчинился и весь отдался ей, не приходится долго ждать; он тотчас же становится свободным. Ибо само служение философии есть свобода» (იქვე).

როგორც ჩანს, საერთოდ ექსისტენციალიზმის ისტორიული ძირებია ძიებისას ინტერესმოკლებული არ იქნებოდა ეპიკურეს ნააზრევთან შედარებითი ანალიზი. განსაკუთრებით ეპიკურეს მარქსისტული ინტერპრეტაციის გამოყენება თავისუფლებისა და ადამიანის ყოფიერების ფილოსოფიის არსებად დასახვის საქმეში, ფილოსოფიის ანთროპოლოგიების უპირატესობის ჩვენება სამყაროს მექანიკურ გაგებასთან შედარებით. როგორც ჩანს, არა მარტო „ეკონომიკურ-ფილოსოფიურ ხელნაწერებში“, ან „წმინდა ოჯახსა“ და „გერმანულ იდეოლოგიაში“, არამედ ანტიკური ფილოსოფიის ისტორიისადმი მიძღვნილ შრომაშიც, ჩანს მარქსის მსოფლმხედველობის ანთროპოლოგიური თრიენტაცია. ერთი სკოლის ორი წარმომადგენლიდან, დემოკრიტე-ეპიკურედან, მარქსი უპირატესობას ანიჭებს ეპიკურეს იმის გამო, რომ მან დემოკრიტესგან განსხვავებით ადამიანის ყოფიერებისა და თავისუფლების პრობლემები დააყენა.

იასპერსი აანალიზებს ტანჯვას, ბრძოლას და დანაშაულსაც. მათ, როგორც საზღვრით სიტუაციებს, ის მნიშვნელობა აქვთ, რომ სუბიექტს „მუნყოფიერების რადიკალური შენჯღრევის გზით ექსისტენციათვის აღვიძებენ“. ყველა ეს საზღვრითი სიტუაციები ანტინომიური ხასიათისანი არიან. ტანჯვა რომ არ იყოს, წმინდა ბედნიერება არ იარსებებდა. ბრძოლის გარეშე ექსისტენცი სხვებთან მიმართებას ვერ დაამყარებდა. დანაშაული ამსხვრევს ექსისტენციის თვითგამართლებას. პასუხისმგებლობა არის დანაშაულის საკუთარ თავზე აღების მზადყოფნა.

ყოველივე ეს არის იასპერსისეული გააზრების სფერო, რომელიც მისი აზრით, არ არის ცოდნისეული. აქ მხოლოდ ხორციელდება კომუნიკაცია შესაძლო ექსისტენცებს შორის, რომლებიც ამ გზით საკუთარ თავს აღგენენ. იასპერსის აზრით, ფილოსოფიის ამოცანაა დარწმუნება ამ კომუნიკაციის აუცილებლობაში. საზღვრითი სიტუაციების განცდის ერთ-ერთი მომენტია ძრწოლა. ტისენის თქმით, ექსისტენციალიზმის მიხედვით ძრწოლა ხდის ადამიანებს „ლიად“. საზღვრით სიტუაციებში განიცდება ძრწოლა და ექსისტენციის შეჭახება ზღვართან, რომელზეც ის იმსხვრევა. უკანასკნელ მსხვრევას შეესაბამება „უკანასკნელი ძრწოლა“. ეს არის „ძრწოლა, საიდანაც არ არსებობს გამოსავალი“. ექსისტენციის ამოცანაა გაიაზროს ამ უფსკრულის გარღვევალობა, რომელსაც ვერ ასცდება. უკან დასახვევი გზაც მოჭრილია. ამიტომ ადამიანმა უნდა შეიგნოს უფსკრულში გადაჩეხვის (სიკვდილის) აუცილებლობა და მოემზადოს მისთვის. ამდენად, ექსისტენციალისტური ფილოსოფიის ერთ-ერთი ამოცანაა ადამიანის მომზადება სიკვდილისათვის, რომ

მან შეძლოს მშვიდად გადაიტანოს აბსოლუტური მარტოობის ეს განცდა.

საზღვრითი სიტუაციის გააზრება ჩვეულებრივი ყოფიერების სფეროს სცილდება და მხოლოდ ფილოსოფოსობის გზით არის შესაძლებელი. ფილოსოფიის გაგებაში ექსისტენციალიზმის სპეციფიკურობა სწორედ ამ პუნქტში ვლინდება. ფილოსოფია ყოველთვის ადამიანზე იყო ორიენტირებული და ანთროპოლოგიზმი თავისთავად არაა ახალი. მაგრამ ექსისტენციალიზმი არ არის უბრალოდ ანთროპოლოგიზმის აღდგენა. ექსისტენციალიზმში ადამიანი არ განიხილება როგორც ემპირიული სუბიექტი ანდა როგორც ადამიანი საერთოდ. ექსისტენციალიზმს ადამიანში აინტერესებს მისი ერთჯერადობა, განუმეორებლობა, რაც მას აკავშირებს სამყაროსა და ტრანსცენდენტთან. ჩვეულებრივი ყოფიერებისაგან განსხვავებით ეს არის კითხვა შესაძლო ექსისტენცზე. ეს ექსისტენციალური ყოფიერება არაა ობიექტური და შემეცნებისათვის მისაწვდომი. იგი მხოლოდ ექსისტენციის გაშუქების გზით მიიწვდომება. ადამიანის თავისუფლება, მისი ერთჯერადობა, ინდივიდუალობა და შეუცვლადობა, კომუნიკაციურობა ხდის მას იმად, რაც მხოლოდ ექსისტენციის გაშუქებაა და რისი ფიქსირებაც არ შეიძლება. აქ ხდება მხოლოდ აპელირება, ე. ი. მიმართვა ადამიანისადმი — იყოს თავისუფალი და ჰქონდეს საკუთარი თვითონობა. მაგრამ ეს არაა ნორმა; ეს უბრალოდ გზის ჩვენებაა ექსისტენციისთვის, რომელიც არაა სავალდებულო და საყოველთაო. ფაქტობრივად ეს არის ექსისტენციალიზმის ბირთვადი პუნქტიც და მისი გამართლების ცდაც. მაშასადამე, ფილოსოფიის სფეროდ მას ხდის ექსისტენციის შეუცნობადობა.

უნდა აღინიშნოს, რომ ათვისებული ექსისტენციალიზმი ფილოსოფიის სფეროს განსაზღვრაში ექსისტენცს არ სცილდება, რელიგიურ ექსისტენციალიზმში კი ექსისტენცი არაა უკანასკნელი ინსტანცია. იასპერსის თქმით, ექსისტენცი არაა აბსოლუტურად თვითმყოფადი ყოფიერება, რომელიც შეიძლება ემყარებოდეს მხოლოდ თავისთავს და რომელზეც აიგება მთელი სამყარო. ექსისტენცს საფუძვლად სხვა რამ უდევს: ტრანსცენდენცი.

ცნობიერების მიერ ტრანსცენირება სამი გზით ხდება: 1. მოვლენიდან თავისთავად სამყაროზე გადასვლა; 2. ტრანსცენდირება ექსისტენცზე; 3. ტრანსცენდირება ტრანსცენდენცზე. თვით ექსისტენცში ყოფიერება მაჩვენებელია ტრანსცენდენცისა, რადგან ექსისტენცი არაა საკმარისი საკუთარი შემოქმედებისათვის. მას რომ შეეძლოს თავისთავის შექმნა, იგი თვითონ იქნებოდა ღმერთი. ექსისტენცი ეფუძნება ტრანსცენდენცს. ეს უკანასკნელი კი აბსოლუტური სინამდვილეა, რომელიც შეუძლებელია შესაძლებლობის ფორმით გამოვხატოთ. ექსისტენცი არის ის, რაც თავისთავთან და ამით თვით ტრანსცენდენცთან

მიმართებაშია“. ექსისტენცი და ტრანსცენდენცი „პეტეროგენულია, მაგრამ ერთმანეთთან მიმართებაში იმყოფებიან“. ამიტომ, ისე როგორც სამყარო და ექსისტენცი, ტრანსცენდენციც არაა საგნობრივი სფერო. იგი მხოლოდ ექსისტენციალისტური ფილოსოფიის გაშუქებას ექვემდებარება. „ფილოსოფოსობას შესაძლო ექსისტენციდან საბოლოო მიზნად ექსისტენცი არაა აქვს. იგი შორდება ექსისტენცს, რათა ტრანსცენდენცში შეძლოს შესვლა“¹.

ტრანსცენდენცი მხოლოდ შიფრის გზით ამოიკითხება. ამ ამოკითხვას არა აქვს საყოველთაო მნიშვნელობა. ყოველი ექსისტენცი მას თავისებურად გაშიფრავს, რაც ნიშნავს ტრანსცენდენციის განცდას, რომელიც იცვლება ექსისტენციის ისტორიულობაში. „არც ექსისტენცი და არც ტრანსცენდენცი არ არის მისაწვდომი კვლევისათვის. საგნობრივი ყოფიერება გაგებადია. ექსისტენცი და ტრანსცენდენცი ყოფიერების საპირისპიროდ იმაჟინარული პუნქტებია. ფილოსოფოსობა არის მოძრაობა მათ გარშემო. ამ მოძრაობას ცენტრად ექსისტენცი აქვს, მის გარშემო იყრის თავს ყოველივე, რაც ჩვენთვის აბსოლუტური მნიშვნელობის მქონეა“².

შემეცნებისა და მეცნიერებისაგან განსხვავებით, ფილოსოფოსობისათვის აუცილებელია „მომცველი“ როგორც ისტორიული ყოფიერება. ყოველი საგანი არსებობს სამყაროში, ყოველი პროცესი და სუბიექტი არის დროში. დროითი განზომილება, როგორც ისტორიული ერთგვარადობის ძირითადი ნიშანი, მოიცავს ყოველივეს, რაც დროშია დასაწყისსა და დასასრულს შორის, მათ რიცხვში მეც, როგორც ამ დასაწყისისა და დასასრულის გამაზრებელს. „როცა მე ისეთ საკითხებს ვსვამ, როგორიცაა: რა არის ყოფიერება? რატომაა რაიმე? რატომ არაა არაა? ვინ ვარ მე? რა მსურს? მაშინ ასეთი კითხვებით მე არა ვარ დასაწყისში, მათ ვსვამ სიტუაციიდან, რომელშიც ვიმყოფები, როგორც წარსულის შედეგი“³.

ყოველი „მე“ დროის გარკვეულ მონაკვეთში არსებობს; ის გრძნობს, რომ ისტორიულობა არ ამოიწურება მისი აწმყოთი, რომ არსებობს დასაწყისი და დასასრული, რომელიც მას, მართალია, არ ეძლევა შემეცნებაში, მაგრამ მისი გააზრება აუცილებელია, რადგან ისე ვერ გაიგებს, წარმავალია ყოველივე, თუ არის რაღაც მარადიული. ფილოსოფიის საქმეს წარმოადგენს კითხვის დასმა ამ დასაწყისსა და დასასრულზე, რადგან დასაწყისიცა და დასასრულიც არ შედის შემეცნების სფეროში. „არავითარი დასაწყისი და დასასრული არაა ემპირიულად

¹ K. Jaspers, *Philosophie*, B. I, S. 24.

² იქვე, 83. 25.

³ იქვე, 83. 1.

წედომადი; კვლევის საგნები დასაწყისსა და დასასრულს შორისაა; ყოველი ეპოქის, კულტურის, ისტორიული წარმონაქმნის, პიროვნულის მთელიც ამოუწურავია, როგორც საგანი. ობიექტად ქცეული აღარაა თავისთავი“¹.

ისტორია ღიაა ორივე მიმართულებით და მას არა აქვს დასრულებულობის ნიშანი. ის არაა ჩაკეტილი სამყარო და ამიტომ ვერ გახდება მეცნიერული შემეცნების ობიექტი. ისტორია უსაზღვრო შესაძლებლობათა სფეროა, ისტორიის მეცნიერება მხოლოდ იმას სწვდება, რაც დასაწყისსა და დასასრულს შორისაა. დასაწყისი და დასასრული არ ეკუთვნის ისტორიას. ისტორიულობის პროცესები შესაძლებლობათა რეალიზაციაა, რითაც ისტორიას ეძლევა საზრისი. ეს საზრისიც არაა ობიექტურად მოცემული, ის მუდამ განხორციელებადი და დაუსრულებადია, ამიტომ იგი არაა ობიექტი. ისტორიის საზრისის პრობლემა დასაწყისისა და დასასრულის საკითხთა ერთად ისტორიის ფილოსოფიის სფეროს ეკუთვნის. ესაა ისტორიის „მომცველის“ საკითხი. „მომცველის“ შეიდი წესიდან იგი ერთ-ერთ წესს წარმოადგენს.

ისტორიულობა არაა ადამიანისაგან დამოუკიდებელი პროცესი. კითხვის დასმა სამყაროს შესახებ იმით განსხვავდება ისტორიულზე კითხვის დასმისაგან, რომ ამ უკანასკნელ შემთხვევაში მე ვსვამ კითხვას ადამიანზე, რადგან ისტორია მხოლოდ ადამიანურია და კითხვის დასმა ისტორიის საზრისის შესახებ ადამიანის საზრისსაც ეხება.

ფილოსოფიის წარმოდგენა სრული სახით ნიშნავს, ვუჩვენოთ მისი როლი და მნიშვნელობა არა მარტო ზემოჩამოთვლილ პრობლემათა გააზრებისას, ფილოსოფიამ უნდა აგვიხსნას, როგორია ღრევიანდელი ჩვენი სამყარო, რა არის ღრევიანდლობის მამოძრავებელი. ეს არის ეპოქის გააზრებისა და მის მიმართ განსაზღვრული პოზიციის შემუშავების ამოცანა. მეცნიერება ეპოქაში ახდენს ვადატრიალებას, ეპოქას აქცევს მეცნიერულ ეპოქად, მაგრამ იგი არ აანალიზებს მას, არ აყალიბებს მის ძირითად ნიშნებს.

ჩვენი ეპოქა მეცნიერებისა და ტექნიკის ნიშნებით ხასიათდება, მაგრამ ეს დახასიათება არ მომდინარეობს მეცნიერებისა და ტექნიკისაგან; მას იძლევა ფილოსოფია. ეპოქის, როგორც მთლიანობის, წედომა მხოლოდ ფილოსოფიას შეუძლია. მეცნიერებამ გააფორმა ჩვენი ეპოქა და მისცა განსაზღვრული სახე, მაგრამ თუ რა შედეგი მოგვცა ამ გაფორმებამ და ეპოქაში მეცნიერების დომინირებამ, — ეს მეცნიერებას არ ეხება. იასპერსის ფილოსოფიის ერთ-ერთი ძირითადი ნიშანია ეპოქის კრიტიკული ანალიზი. ის ამოცანად ისახავს, გამოეხმაუროს ეპო-

¹ K. Jaspers. Die Atombombe und die Zukunft des Menschen, München 1962, S. 404—405.

ქის ყოველ ახალ მოძრაობას და გაარკვიოს მისი მნიშვნელობა. ამ გააზრების ერთ-ერთი სპეციფიკა ისაა, რომ ეპოქა განხილულია ადამიანის ბედთან, ეპოქის ძირითადი ნიშნებით გაპირობებული ადამიანის ექსისტენციის ცვლილებებთან მიმართებაში. იასპერსი მოითხოვს, რომ ფილოსოფოსობა იყოს მეგზური ადამიანისათვის ეპოქის მიერ დასახულ შესაძლებლობათა და საშიშროებათა ლაბირინთში. მისი მტკიცებით, ჩვენი ეპოქა თავს არიდებს საშიშროებათა გააზრებას, რაც კიდევ უფრო ზრდის საშიშროებას. ყველამ უნდა გააცნობიეროს ატომური ბომბით შექმნილი ტოტალური მოსპობის საფრთხე, მხოლოდ ამას შეუძლია ხელი შეუშალოს ბოროტებას. ამ ტოტალური საშიშროების გააზრებას კი ისევ ჩვენი ყოფიერების საზრისისაკენ მივყავართ.

ტექნიკის განვითარებამ შექმნა ახალი სიტუაცია, რომელიც ადამიანის წინაშე სვამს კითხვას: „რას ქმნის ის ამით, რა არის მისი შემქმნელის საზრისი?“ „ადამიანი თავის არსებობას მეცნიერებით (განსჯით) კი არ აცნობიერებს, არამედ ფილოსოფიით (გონებით)“. მთლიანობის საზრისი და მიზანი შემეცნებით არ მიიწვდომება. ჩვენ... მათი მიმოხილვა არ ძალგვიძს, რადგან მათში ვიმყოფებით¹, დღეს მთავარია ეპოქის გააზრება და ამ გზით ადამიანის დღევანდელი ვითარების, ყოფიერების გაგება. „ამჟამად ადამიანმა მიაღწია აქამდე არსებული მუნყოფიერების ფორმათა საზღვრებს, იგი უკიდურეს უნიადაგობას განიცდის, ფაქტობრივად მას შეუძლებელია ეშეგლოს“². ამრიგად, ფილოსოფიის ერთ-ერთ ძირითად ამოცანას წარმოადგენს ეპოქის გააზრება ადამიანის მუნყოფიერებასთან კავშირში და ამ გზით ადამიანის წინაშე მდგარი შესაძლებლობისა და საშიშროების ჩვენება. მეცნიერებანი, მართალია, გაიზარებენ გარესამყაროს, მაგრამ ისინი არ ახდენენ რეფლექსიას თავიანთ თავზე, არ იკვლევენ საკუთარ ბუნებას. იასპერსის აზრით, ფილოსოფიის ერთ-ერთ ამოცანას წარმოადგენს მეცნიერებათა გააზრება. ფილოსოფია აყალიბებს მეცნიერებათა ძირითად ნიშნებს, იძლევა მათ კლასიფიკაციას, იკვლევს მეცნიერული ცოდნის ბუნებას, ადგენს შემეცნების ძირითად გზებს, წყაროებსა და საზღვრებს. იასპერსის სიტყვებით, „მეცნიერების საზრისი არ არის მეცნიერულად დასაბუთებადი. მეცნიერების საზრისის გაშუქება არის ფილოსოფიის შესაძლებლობა“. „სამყაროს, როგორც ობიექტს, თავის თავში არა აქვს საყრდენი, ასევე მის შესახებ ცოდნასაც“³. მეცნიერების საზრისის კითხვა დაკავშირებულია მეცნიერებათა ერთიანობის საკითხთან. ამიტომ, „იას-

¹ K. Jaspers, Die Atombombe und die Zukunft des Menschen, München 1962, S. 395.

² იქვე, 33-401.

³ K. Jaspers, Philosophie, B. I, S. 129.

„ვერს აზრით, „საკითხი მეცნიერების საზღვრის შესახებ ძირითადად ფილოსოფოსობაში“. ფილოსოფია სვამს მეცნიერული ცოდნის ღირებულების საკითხს. ამდენად, ფილოსოფია არის მეცნიერებათა თეორიაც.

მეცნიერებათაგან განსხვავებით, რომლებიც არ ანალღებენ საკუთარ თავს. ფილოსოფია ანალიზს უკეთებს თავის ბუნებასაც. ის ახდენს თეორეტიკულსა და აყალიბებს ფილოსოფიის ძირითად ნიშნებს, ქმნის მოძღვრებას მის მსოფლმხედველობრივ ხასიათზე, მის დამოკიდებულებაზე სოციალური სამყაროს მიმართ, ანალიზებს ფილოსოფიური ცოდნის ხასიათსა და წყაროებს, განსაზღვრავს მის ადგილსა და როლს ადამიანის სამყაროში. ამდენად, ფილოსოფიას საკუთარი თავის გააზრებისთვის არ სჭირდება მის მიღმა მდგარი ინსტანცია. „ობიექტური განხილვა“ სამყაროში ორიენტირების გზით ვერ სწვდება ფილოსოფიის არსებას“, რადგან არაა არავითარი „გარეგანი წერტილი, რომლითაც შეიძლებოდა მისი განხილვა, განსაზღვრება და მიმოხილვა. ფილოსოფია უკანასკნელი ინსტანციაა“. „ფილოსოფიის ამოცანაა საკუთრივ ფილოსოფია“ — წერს იასპერსი ავტობიოგრაფიაში. სავსებით მართებულად მიუთითებს ლატცელი, რომ იასპერსის „ფილოსოფია არის ფილოსოფია ფილოსოფოსობაზე, მის შესაძლებლობასა და მეთოდზე“.

ზემოთ ნაჩვენები იყო სხვაობა ფილოსოფიასა და მეცნიერებას შორის მათი სფეროების განსხვავების გზით, მაგრამ ამით არ ამოიწურება მათი მიმართება. საკითხი შეიძლება დაისვას მათი, როგორც ცნობიერების განსაზღვრულ ფორმათა, არსების შესახებ. რა ნიშნებით ხასიათდება თითოეული და რა ბუნება აქვთ მათ? ეს არის ფილოსოფიისა და მეცნიერების არსებათა დახასიათების გზით მათ შორის მიმართების გარკვევა. ამ საკითხშიც იასპერსის ამოსავალი წერტილია ფილოსოფიისა და მეცნიერების დაპირისპირება, მათი ურთიერთგამორიცხვა. მეცნიერების ძირითადი ნიშნები ფილოსოფიის ძირითადი ნიშნების საპირისპიროა. მეცნიერება ამოწურავს შემეცნებისა და შემეცნებადის სფეროს. იასპერსის აზრით, მეცნიერების ობიექტები შესაძლებლობის თვალსაზრისით აბსოლუტურად შემეცნებადია, თუმცა ფაქტობრივად ბოლომდე არასოდესაა შეცნობილი. ეს გამოწვეულია მეცნიერების ობიექტთა მრავალფეროვნებით. აქ შეიძლება დაისვას კითხვა — არის თუ არა იასპერსი აგნოსტიკოსი? ზოგიერთი ავტორი იასპერსის აგნოსტიციზმს უარყოფს იმის გამო, რომ იგი შემეცნებადის სფეროსაც გონების გზით ადგენს, ე. ი. შემეცნების საზღვრებს შემეცნებით ადგენს (გოლო მანი). ამ არგუმენტით იასპერსის აგნოსტიციზმი არ უარყოფა. აგნოსტიციზმი შეიძლება გავიგოთ ორგვარად: 1) ყოველგვარი ცოდნის, შემეცნების უარყოფა (რადიკალური აგნოსტიციზმი), 2) შემეცნე-

¹ K. Jaspers, Philosophie, B. I, S 242.

ბის აღიარება გარკვეულ ფარგლებში (ნაწილობრივი აგნოსტიციზმი). იასპერსი არაა რადიკალური აგნოსტიციზმის წარმომადგენელი, მაგრამ ის მაინც აგნოსტიკოსია, რადგან უარს ამბობს ყოველივეს შემეცნების შესაძლებლობაზე და შემეცნებადობის მიღმა ტოვებს თავისთავად სამყაროს — ექსისტენცს და ტრანსცენდენტს, ზღუდავს შემეცნებას მიმართებათა სამყაროთი. მიმართებათა სამყაროს შიგნით იასპერსი შემეცნების მომხრეა. რაციონალური შემეცნება მას სავსებით საზრისიანად მიაჩნია, რადგან მეცნიერება შემეცნებაა, ფილოსოფია კი მისი საპირისპირო. ეს ნიშნავს, რომ ფილოსოფია შემეცნების მიღმა დგას. მაშ, რა არის ფილოსოფიის ძირითადი ნიშანი? ფილოსოფია არის სამყაროს, ექსისტენციისა და ტრანსცენდენტის გაშიფვრა არა შემეცნების, არამედ განცდის გზით. სამყაროს, როგორც მთელის ექსისტენციისა და ტრანსცენდენტის, საერთოდ „მომცველის“ შიფრის შინაგანი გაშუქება ხდება ფილოსოფოსის მიერ. მეცნიერება, როგორც შემეცნება, ზოგადი მნიშვნელობისაა. ის აღგენს კანონებსა და კატეგორიებს, რომელთაც ყველასათვის ერთნაირი მნიშვნელობა აქვთ. ფილოსოფია, როგორც შიფრის გაშუქება, მხოლოდ ინდივიდუალური მნიშვნელობის მქონეა. ის აღგენს მხოლოდ ჩემთვის მნიშვნელად ქვეშარიტებას მეცნიერების ობიექტური ქვეშარიტების საპირისპიროდ. მეცნიერების ცოდნის ობიექტურობა ამ ცოდნას საყოველთაო ხასიათს აძლევს. ადამიანი, სურს თუ არა მას, სულ ერთია, იძულებულია მიიღოს მეცნიერული ქვეშარიტება. ფილოსოფიას არათუ არა აქვს საყოველთაო ხასიათი, არამედ საერთოდ შეუძლებელია იგი თავს მოვახვიოთ თუნდაც ერთ ადამიანს. ფილოსოფია მხოლოდ შესაძლებლობათა ფორმით არსებობს. ფილოსოფია ინდივიდის მსოფლმხედველობაა, სამყაროს განცდა და აღქმა მის მიერ და არა გარეგანი ძალა.

მეცნიერული ქვეშარიტება შეიძლება ნებისმიერ პირს გადაეცეს, მაშინ როდესაც ფილოსოფიის შემთხვევაში ეს გამორიცხულია. იგი, როგორც ინდივიდის განცდა, ინდივიდში რჩება და მისი ობიექტივირება შეუძლებელია. მაგრამ ის, რომ ფილოსოფიას არა აქვს საყოველთაო მნიშვნელობა, არ მიუთითებს ფილოსოფოსობის თვითნებურ ხასიათზე. პირიქით, ფილოსოფიის ქვეშარიტება, მეცნიერულის საპირისპიროდ, არის უპირობო ქვეშარიტება, რომელშიც შესაძლო ექსისტენციის ცნობიერება ისტორიულ სინამდვილეს აღწევს. მაგრამ, მეცნიერული ქვეშარიტებისაგან განსხვავებით, ის არც გაიზიარება და არც დებულებით გამოიხატება. იგი, ასე ვთქვათ, მხოლოდ არაპირდაპირ გაიზიარება¹.

მეცნიერება სამყაროში ორიენტირებაა, ფილოსოფია კი — კომუ-

¹ K. Jaspers, Philosophische Autobiographie, კრებულში: Karl Jaspers, S. 57.

ნიკაია. ფილოსოფია ყოველ ექსისტენცს აძლევს სხვა ექსისტენცებთან კომუნიკაციის შესაძლებლობას და არკვევს მას საზღვრით სიტუაციებში. მეცნიერება არის ცოდნის სამეფო, ფილოსოფია — ცოდნის ნებელობა. ადამიანმა როგორც ფილოსოფოსმა იცის თავისი არცოდნის შესახებ და ესწრაფვის ცოდნას. მეცნიერებაში შებეცება და შემბეცებელი არაა ერთი და იგივე, ფილოსოფიაში კი ადამიანი თავის ფილოსოფიური აზროვნებისაგან განუყოფადია. ფილოსოფიაში არაფერია ისეთი, რისი მოწყვეტაც შეიძლება ადამიანისაგან. მეცნიერებაში წინა პლანზეა წამოწეული ნივთთა ვითარება, ფილოსოფია კი არ შემოიფარგლება ნივთთა გამოხატვით. ფილოსოფიაში კომუნიკაცია პიროვნულია და ობიექტურობაზე მისი დაყვანა ნიშნავს ფილოსოფიაზე უარის თქმას. ფილოსოფია კითხვას სვამს ყოფიერებაზე, რომელიც მე თ ვ ი თ ო ნ ვ ა რ, ამიტომ ფილოსოფიური ცოდნა დამოკიდებულია ჩემს ყოფიერებაზე. იგი მისი თვითდამოწმებაა.

მეცნიერების მიზანია შემეცნება, ფილოსოფია კი ახდენს ტრანსცენდირებას, ფილოსოფია მომთაზრებლის შინაგანი მოქმედებაა. მეცნიერება შემეცნების პროცესში ვითარდება. მეცნიერული ცოდნა სულ უფრო ფართო ხდება. მეცნიერება და ტექნიკა ნამდვილად ექვემდებარება პროგრესს. ფილოსოფიაში კი წინსვლას არა აქვს ადგილი. ფილოსოფია არის ძველ ჭეშმარიტებათა კვლავ აღდგენა. ფილოსოფიის სფერო არ ფართოვდება. ამიტომ, იასპერსის აზრით, ფილოსოფიის ისტორიის საზრისია წარსული ფილოსოფიის გარდაქმნა აწმყო ჭეშმარიტებად¹.

მაშასადამე, ფილოსოფია და მეცნიერება არსებითად განსხვავდება ერთმანეთისაგან წარსულის შეფასებითაც. მეცნიერებისათვის წარსული მხოლოდ მემკვიდრეობაა, რომელზეც იგი აშენებს ახალ შენობას. მეცნიერება გულგრილია შემეცნების ადგილისა და დროის მიმართ. ფილოსოფიაში კი ჭეშმარიტება წარსულში მიიწვდომება. იგი ჩვენ დავკარგეთ და ისევ მას ვუბრუნდებით. ფილოსოფია წარსულის მოგონება და გამეორებაა და ამიტომ განუყრელადაა დაკავშირებული თავის ისტორიასთან.

მეცნიერებისათვის უმნიშვნელოა ექსისტენციის დროული შემოსახლერულობა და ცალკეულობა, რადგან ის ესწრაფვის ობიექტურობას. ფილოსოფიისათვის კი არსებითია ექსისტენციის დროითი შემოფარგლულობა და მისი ცალკეულობა. ფილოსოფია ამ ცალკეულს ამზადებს სიკვდილისთვის, ასწავლის მას სიკვდილს. ის ცალკეულს მიმართავს ყოველთვის — როგორც კომუნიკაციის, ასევე საზღვრითი სიტუაციების განხილვისას. ფილოსოფია არის ზრუნვა თვითყოფიერებაზე, მისი მო-

¹ Karl Jaspers, Philosophie, B. I, S. 234.

თავსების ცდა კომუნიკაციასა და თავისუფლებაში. ფილოსოფია არის ჩემი ემპირიული სინამდვილის დაძლევა და შესაძლო ექსისტენციით კომუნიკაციისა და ექსისტენციის ძიება. ფილოსოფოსობა საკუთარი თვითყოფიერებიდან ამოსვლაა. ფილოსოფია „მე“-ს განხორციელება, მეცნიერება კი — „მე“-ს უგულებელყოფა და მისი დაქვემდებარება ზოგადისადმი.

იასპერსი იბრძვის, ერთი მხრივ, მეცნიერებაში ფილოსოფიის, ხოლო მეორე მხრივ, ფილოსოფიაში მეცნიერების აღრევის წინააღმდეგ. იგი მეცნიერებისა და ფილოსოფიის დაპირისპირებით ემიჯნება იმ მოაზროვნეებს, რომლებმაც სცადეს მეცნიერების უნივერსალიზაცია, დაუქვემდებარეს ფილოსოფია მეცნიერებას და გამოაცხადეს მის ერთ-ერთ სახეობად. ეს ეხება როგორც დეკარტს, რომელმაც მეცნიერების მეთოდი ფილოსოფიის მეთოდად გამოაცხადა, ასევე მეცნიერული ფილოსოფიის მომხრეებსაც—ჰუსერლს, რიკერტსა და სხვებს. იასპერსი უარყოფს იმათ თვალსაზრისსაც, ვინც მეცნიერებას უგულებელყოფს ან სციენტიზმის უარყოფის დროში უარყოფს მეცნიერებას. მაგრამ მათი რიცხვიდან გამორიცხავს ნიცშეს, რადგან, მისი აზრით, ნიცშე უარყოფდა სციენტიზმს და არა მეცნიერებას. იასპერსი თავის ფილოსოფოსობას ძირითადად წარმართავს პოზიტივიზმისა და, საერთოდ, ყველა იმათ წინააღმდეგ, ვინც სცადა ფილოსოფია დაეყვანა მეცნიერების თეორიამდე ან მისთვის მეცნიერული სახე მიეცა. ამ მხრივ ის განსაკუთრებით კრიტიკულადაა განწყობილი რიკერტის მიმართ. როგორც ავტობიოგრაფიაში აღნიშნავს, რიკერტთან მისი დაპირისპირება ძირითადად გამოწვეული იყო რიკერტის „ფილოსოფიის მეცნიერულობისა და საყოველთაო მნიშვნელობის პრეტენზიის გამო“. ფილოსოფიას საქმე აქვს ისეთ რაიმესთან, რაც უცხოა ყოველი მეცნიერებისთვის. აღსანიშნავია, რომ რიკერტმა იასპერსის წიგნი ნიცშეზე შემდეგი სიტყვებით დაახასიათა: „შესანიშნავი წიგნია; თუ ბოროტებად არ ჩამითვლით, ეს არის მეცნიერული წიგნი“ (იხ. იასპერსის ავტობიოგრაფია § 4, „რიკერტი“), მიუხედავად ამისა, იასპერსი ყოველთვის კრიტიკულად იყო განწყობილი რიკერტის მიმართ, და არ დაეთანხმა მას საკუთარი წიგნის მეცნიერულად გამოცხადებაშიც.

იასპერსი, განასხვავებს რა ერთმანეთისაგან ფილოსოფიასა და მეცნიერებას, ფიქრობს, რომ „შეუძლებელია ფილოსოფიისა და მეცნიერების სინთეზი“. მისი აზრით, „ფილოსოფია და მეცნიერება უნდა დავშორდენ ერთმანეთს, რათა უფრო ცხადი გახდეს მათ შორის კავშირი“. ზოგჯერ იასპერსის პოზიცია მეცნიერების მიმართ არასწორ ინტერპრეტაციას ღებულობს. ასე მაგალითად, შვარცის შეხედულებით, იასპერსი „მტრულად ეკიდება ტექნიკას და უარყოფს მეცნიერებას“. იასპერსი „მეცნიერების მტერია“. უფრო რბილად ამევე აზრს გამოთ-

ქვამს სოლოვიოვიც, რომელიც ექსისტენციალიზმს მიაწერს „ნდობის დაკარგვას შემშეცნებელი და კვლევითი აზროვნებისადმი“, რომ ექსისტენციალისტური ფილოსოფია აიგება „მეცნიერული თეორიული ცოდნის კრიტიკის ნიადაგზე“¹. რასაკვირველია, იასპერსის შრომებში ყოველთვის არაა ნათლად გამოხატული პოზიცია, რომელიც ავტორს უკავია მეცნიერებისა და ფილოსოფიის მიმართების საკითხში. ზოგჯერ, მაგალითად, იასპერსი ლაპარაკობს მეცნიერული ფილოსოფიის შესაძლებლობაზე, მაშინ, როდესაც ძირითადად მისი პოზიცია ამ შესაძლებლობის წინააღმდეგაა მიმართული. ამიტომ, როგორც კოლინსი აღნიშნავს, იასპერსის შრომების გაცნობით ზოგჯერ ისეთი შთაბეჭდილება რჩება, რომ თითქოს ის მეცნიერებისა და ფილოსოფიის მიმართებაზე ბუნდოვანი წარმოდგენისა იყოს, რადგან ზოგჯერ იცავს ფილოსოფიისა და სპეციალურ მეცნიერებათა დაშორების შესაძლებლობას, ზოგჯერ კი პირიქით, ხაზს უსვამს მათ მჭიდრო კავშირს, თანაც ისე, რომ მეცნიერება ფილოსოფიისათვის წინასწარი აუცილებლობაა².

მიუხედავად ზოგიერთი არათანმიმდევრულობისა, იასპერსი ამ საკითხში ძირითადად ერთ ხაზს იცავს. ეს არის მეცნიერებისა და ფილოსოფიის გამიჯვნა. მაგრამ ეს არ ნიშნავს არც მეცნიერების უარყოფას და არც მეცნიერებისა და ფილოსოფიის კავშირის იგნორირებას. იასპერსს არ შეეძლო უარყოფა მეცნიერება, რადგან აღიარა მეცნიერების კომპეტენტურობა ობიექტური სამყაროს მიმართ, სადაც ფილოსოფია უძლურია. იასპერსი უარყოფს ობიექტური ფილოსოფიის შესაძლებლობას და აღიარებს, რომ ობიექტური ცოდნა მხოლოდ მეცნიერული ფორმით არსებობს. გარდა ამისა, იასპერსი თვითონაც მეცნიერი იყო და მისი გადასვლა მეცნიერებიდან ფილოსოფიაში მოხდა იმის გამო, რომ მეცნიერებით ვერ ახსნა ყველაფერი და იძულებული იყო მიემართა ფილოსოფიისათვის. როგორც ავტობიოგრაფიაში აღნიშნავს, მისი ფილოსოფოსობა ორი წანამძღვრით იყო განპირობებული, სახელდობრ: მეცნიერული შემეცნება ფილოსოფოსობას გვერდს ვერ აუქლის, მეცნიერების გარეშე შეუძლებელია ჭეშმარიტება, მეცნიერებაში შემეცნებათა სისწორე სრულიად დამოუკიდებელია ფილოსოფიური ჭეშმარიტებისაგან, მაგრამ მეცნიერებას არ შეუძლია გაიგოს თავისი არსებობის აუცილებლობა. მეცნიერება არ გვიჩვენებს ცხოვრების საზღვრის, მას აქვს საზღვრები, რომლის დანახვა მეცნიერებასაც შეუძლია. მეორე წანამძღვრის მიხედვით, არის აზროვნება, რომელიც მეცნიერების მსგავსად საყოველთაო მნიშვნელობის არაა, მაგრამ აქვს ცოდნის

¹ Соловьев Э. Ю., Экзистенциализм и научное познание, стр. 3, 4, 5.

² James Collins, Wissenschaft und Philosophie bei Karl Jaspers, კრებულში: Karl Jaspers, S. 101.

ფორმა. ამ აზროვნებას, რომელსაც ფილოსოფიურს ვუწოდებთ, მიეყვანართ სუბიექტამდე. ის აღვიძებს ჩემში ძალას, რომელიც მეცნიერებასაც აძლევს საზრისს. მაშასადამე, ფილოსოფიური აზროვნება არაა მეცნიერების საწინააღმდეგო, იგი მუდამ კავშირშია მასთან. ის არაა ზემეცნიერება, თუმცა რადიკალურად სხვა სახის აზროვნების განხორციელებაა. იასპერსის თქმით, მას ორივე აინტერესებდა — მეცნიერება და ფილოსოფია¹.

მეცნიერება და ფილოსოფია იასპერსმა ერთმანეთს დაუპირისპირა არა იმ მიზნით, რომ უარყო მათი კავშირი, არამედ იმისათვის, რომ მათი განსხვავებით უფრო ნათელი გაეხადა ეს კავშირი. ის აღიარებს კიდევ, რომ „ფილოსოფია და მეცნიერება უნდა დაშორდნენ ერთმანეთს, რათა მათი კავშირი უფრო ცხადი გახდეს“. თუ როგორია ეს დაშორება, ზემოთ უკვე იყო ნაჩვენები; რაში მდგომარეობს მათი კავშირი?

სამყაროში ორიენტირებას მეცნიერება განსჯით ახორციელებს, რომელიც ორ წანამძღვარს ემყარება: ა) სამყარო მთლიანია, ბ) ყოველივე, რაც არის, უნდა იყოს საგნობრივი და ცოდნადი. მეცნიერება ამოდის ამ ორი წანამძღვრიდან ისე, რომ არც ერთ მათგანს არ ასაბუთებს, უფრო სწორად, ვერ ასაბუთებს. ფილოსოფია აწვდის ამ წანამძღვრებს მეცნიერებას. ფილოსოფიის ამოცანაა სამყაროს მთლიანობის მუნყოფიერების ანალიზი. ფილოსოფია განიხილავს სამყაროს არსებობის წესსა და ფორმას, მეცნიერება კი ამ სამყაროში არსებულ ნივთთა მიმართებებს შეიმეცნებს, ე. ი. სამყაროს არსებობა, რომელიც მეცნიერების წანამძღვარია, ფილოსოფიით საბუთდება. რაც შეეხება მეორე წანამძღვარს, ამ შემთხვევაში ფილოსოფიას უხდება ეპკვის შეტანა მეცნიერების გულუბრყვილო რწმენაში, რომ ყველაფერი ნივთიერია და შემეცნებადი. ფილოსოფია მეცნიერებას მიუთითებს ნივთიერისა და შემეცნებადის საზღვრებს და ამით მეცნიერების ჩარჩოებსაც განსაზღვრავს (სწორია თუ არა ეს საზღვრები, სხვა საკითხია, მაგრამ ფაქტია, რომ სამყაროს შემეცნებადობის საკითხი, მისი გადწყვეტის მიუხედავად, ფილოსოფიის საგანია).

იასპერსის აზრით, ფილოსოფიაც არ დგას მეცნიერების გარეშე. რადგან ობიექტური შემეცნება, როგორც სამყაროში ორიენტირება, მხოლოდ მეცნიერებათა გზით ხორციელდება და მის გარეშე შეუძლებელია ფილოსოფიური ორიენტაცია. შემეცნების გარეშე ფილოსოფოსობა არის უსაგნო, უმასალო². ფილოსოფია თავის კავშირს მეცნიე-

¹ K. Jaspers, Philosophische Autobiographie, კრებულში: Karl Jaspers, S. 27—28.

² K. Jaspers, Philosophie, B. I, S. 29.

რებებთან იმითაც ავლენს, რომ მისი ერთ-ერთი ძირითადი მხარეა მეცნიერებათა პრინციპებისა და მათი ერთიანობის საზრისის კვლევა. ექსისტენცს სამყაროში ორიენტირება ესაჭიროება იმისათვის, რომ თავისთავი იპოვოს და ღია იყოს ტრანსცენდენტისთვის. ამიტომ ექსისტენცია თავის აბსოლუტურ ისტორიულობაში სწედება სამყაროს მთლიანობას ცნობიერების სამყაროში ორიენტირების გზით და ამით მეტაფიზიკურ თვითგაშუქებას აღწევს. ადამიანი ესწრაფვის ცოდნით დაკმაყოფილებას და გარკვეულად კმაყოფილდება კიდევ, მაგრამ ეს არაა უკანასკნელი და საბოლოო, რადგან მასში არაა ექსისტენცია. «ცოდნა არ იძლევა არავითარ უკანასკნელ დაკმაყოფილებას, მაგრამ იგი არის გზა, რომლის საშუალებითაც ექსისტენცს შეუძლია მივიდეს თავის თავთან»¹.

იასპერსი მეცნიერებისა და ფილოსოფიის დაპირისპირებასა თუ კავშირს განმარტავს ორი დებულების ანალიზით, რომელთა დაპირისპირება მას მოჩვენებითად მიაჩნია. ერთი დებულება ამბობს: «მეცნიერება საზრისიანია მეტაფიზიკის გზით»; მეორეში მტკიცდება: «ზუსტი მეცნიერება მეტაფიზიკის გარეშეა». იასპერსი ორივე დებულებას ამართლებს მათთვის გარკვეული შინაარსის მიწერით. სახელდობრ, პირველი დებულება ნიშნავს, რომ მეცნიერებისათვის მეტაფიზიკა აუცილებელია, რადგან ის განასხვავებს ერთმანეთისაგან არსებითსა და არარსებითს, მეცნიერებას მიზანსა და იმპულსს აძლევს. ამით არის იგი მეცნიერების საფუძველი, მის გარეშე მეცნიერება არ იქნებოდა. მეორე დებულება კი ხაზს უსვამს მეცნიერების დამოუკიდებლობას მეტაფიზიკისაგან იმით, რომ მეცნიერება ობიექტურ ყოფიერებაზე ზოგად ცოდნას გვაწვდის და რაც უფრო მეცნიერულია ეს ცოდნა, მით უფრო გამოირიცხულია მეტაფიზიკა. ე. ი. მეცნიერება, მეტაფიზიკისაგან განსხვავებით, პოულობს თავისთავს, ამით ეძლევა მას მნიშვნელობა მეტაფიზიკური თვალსაზრისითაც². ზოგლენათა სამყარო, რომელიც არაა ყოფიერება თავისთავად და რომლიდანაც ტრანსცენდირებას ახდენს ფილოსოფია, იმყოფება ამ ტრანსცენდირების გზაზე. ეს ტრანსცენდირება არის სამყაროში ყველა ფილოსოფიური ორიენტირების საფუძველი. ფილოსოფოსობა არის მოვლენათა სამყაროს მიღმა ვასელა, რაც ნიშნავს ნახტომს სამყაროში ორიენტირებიდან თავისუფლებისაკენ. მაგრამ ეს არ ხდება მეცნიერების სამყაროს გარეშე, ამიტომ ფილოსოფია მეცნიერებათა სამყაროს გადალახვით მეცნიერებასთან რჩება დაკავშირებული.

იასპერსის აზრით, მეცნიერება ფილოსოფიისა და თეოლოგიისათვის საშუალება და ასპარეზია, მაგრამ ის უპირველესად ფილოსოფიას

¹ K. Jaspers, Philosophie, B. I, S. 134.

² იქვე, 33. 135.

ექვემდებარება, რადგან მხოლოდ ფილოსოფიაა მეცნიერების ღირებულების დამფასებელი. ფილოსოფია „მუდამ იყო მეცნიერების დაცვა და გამართლება მისთვის უცხო ძალების წინააღმდეგ“. იასპერსი შეცდომას ხედავს არა ფილოსოფიის მიერ მეცნიერების გამართლებაში, არამედ მეცნიერებისადმი ფილოსოფიის დაქვემდებარებაში, მეცნიერებასთან ფილოსოფიის გაიგივებაში. როდესაც ფილოსოფია მეცნიერების როლში გამოდის, ის თავისთავს შორდება და ჩავარდნილია სხვა სფეროში. ამ ჩავარდნილობიდან ფილოსოფიის ამოყვანა მიაჩნია იასპერსს დღევანდელობის ამოცანად¹. იასპერსი ფილოსოფიას მეცნიერებაზე მაღლა აყენებს, რადგან ფიქრობს, რომ მხოლოდ ფილოსოფიას შეუძლია ჩასწვდეს ექსისტენცს. ექსისტენცი კი არის ღერძი, რომლის გარშემოც ტრიალებს ყოველივე, რაც ვარ მე და რაც სამყაროში ჩემთვის იძენს ყოფიერების საზრისს. ექსისტენცს ეცხადება ტრანსცენდენციც. ანტიტომ ექსისტენცი სამყაროს ცენტრია და საფუძველი. ეს ნიშნავს, რომ თომას მანის გმირის — ლევერკიუნის სიტყვებით რომ ვთქვათ, «*философия — царица всех наук. Среди них... она занимает приблизительно такое же место, как орган среди музыкальных инструментов. Она их обозревает, сводит в духовное единство, систематизирует и проясняет результаты исследования во всех областях науки, тем самым создавая картину мира, всеобъемлющий и законополагающий синтез, определяющий смысл жизни и место человека в космосе*»².

ყოველი ფილოსოფიური სისტემა და სამყაროს გარკვეული ინტერპრეტაცია თავისი წარმოშობით დაკავშირებულია ეპოქის გარკვეულ მოთხოვნილებებთან და წარმოადგენს პასუხს გარკვეულ სიტუაციაზე. ეს ითქმის ექსისტენციალიზმზეც. ამ ფილოსოფიის სწრაფი გავრცელება გამოწვეულია ბურჟუაზიული ჰუმანიზმის კრიზისით, რაც გამოიხატა ბურჟუაზიული სამყაროს ღირებულებათა გადაფასებაში — ძველი ღირებულებები გაუფასურდა, მათ ადგილზე კი ახალი ჯერჯერობით არ ჩანს. ამ ვითარებაში პიროვნება ყოველგვარ ღირებულებას მოკლებული აღმოჩნდა. ჰუმანიზმისაგან გამარცხლმა ეპოქამ სცადა თავისი კრიზისი მეცნიერების განვითარებით აეხსნა. ამ ვითარების დასურათებაა თომას მანის თვალსაზრისი, რომელიც შეეხება ბურჟუაზიული სამყაროს სურათს საერთოდ:

«Живо чувствовались здесь и объективно определились: невероятная обесцененность индивидуума как такового в результате войны, невнимательность, с которой жизнь проходит теперь мимо отдельной личности и которая претворилась в людских

¹ K. Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, ქაბუღში: Karl Jaspers, S. 67.

² М а н н Т., Доктор Фаустус, Соч., т. V, Москва, 1962, стр. 107.

душах во всеобщее равнодушие к ее страданиям и гибели. Это невнимательность, это безразличие к судьбе одиночки могли показаться порождением только что закончившегося четырехлетнего кровавого иррешества; но никто не заблуждался: как во многих других аспектах, война и здесь лишь завершила, прояснила и нагляднейше преподала то, что давно уже намечалось и ложилось в основу нового жизнеощущения»¹.

განაგრძობს რა ამ ეპოქის დახასიათებას, თომას მანი წერს: «Чувство, что завершилась эпоха, не только охватывавшая девятнадцатый век, но восходившая к концу средневековья, к подрыву схоластических связей, к эмансипации индивидуума. К рождению свободы, эпоха, каковую я, собственно, должен был считать своим вторым духовным отчеством, словом, эпоха буржуазного гуманизма, ощущение, что час этой эпохи пробил, что жизнь меняется, что мир вступит под новые, еще безымянные созвездья, — это невероятно настораживающее чувство, рожденное, правда, не окончанием войны, а уже ее началом, через четырнадцать лет после смены столетий, и было первоосновой потрясения, страх перед судьбой. Известающего тогда такими, как я. Не удивительно, что всеразлагающее поражение довело это чувство до крайности, как не удивительно также, что в поверженной стране, в Германии, оно решительнее овладело умами, чем у народов-победителей»².

ამ ვითარებამ გამოიწვია ფილოსოფიისადმი ნიჰილისტური დამოკიდებულება. ფილოსოფიამ დაკარგა ეპოქის მაქსიმუმის საზომის როლი და მეცნიერება შეეცადა თვითონ განესაზღვრა თავისი ბატონობის ეპოქის ხასიათი. ამის საწინააღმდეგო რეაქციას წარმოადგენდა ექსისტენციალისტური ფილოსოფია. ექსისტენციალიზმმა სცადა კვლავ აღედგინა ბურჟუაზიული ჰუმანიზმის დაკარგული დიდება და პიროვნება ისევე წინა პლანზე წამოეწია. ექსისტენციალიზმი გამოვიდა პიროვნების ემანსიპაციის ფილოსოფიური მეგზურის როლში და ამან განაპირობა ჩასი ესოდენ დიდი პოპულარობა ბურჟუაზიულ სამყაროში. რასაკვირველია, ჭერ კიდევ არ იყო გაცნობიერებული ექსისტენციალიზმის ნაკლოვანებანი და მის მიერ დასახული მიზნების გადაწყვეტის შეუძლებლობა მისივე არცენალიდან. ეს ბურჟუაზიულ ფილოსოფიურ სამყაროში უფრო გვიან მოხდა და ჭერაც არაა დასრულებული. მაგრამ ერთი რამ ცხადი იყო: ბურჟუაზიული სამყაროს სულიერ კრიზისს კარგად შეეგუა მისი პირმშო და გამცნობიერებელი ექსისტენციალიზმი.

განვიხილოთ რამდენად შეეძლო ექსისტენციალიზმს გამოეყვანა ბურჟუაზიული ფილოსოფია იმ ჩიხიდან, რომელშიც ის მოაქცია მეცნიერებრს განვითარებამ, რის საფუძველზეც დაიწვეს მტკიცება, რომ

¹ М а н и Т., Доктор Фаустус, Соч., т. V, Москва, 1962, стр. 471.

² ი ქ ე ე, გვ. 456.

ფილოსოფია უნდა ყოფილიყო მეცნიერების თეორია, ანდა კაც-გაედა არსებობის უფლებას.

ასეთ მტკიცებათა საპირისპიროდ ექსისტენციალიზმი ცდილობს აღდგინოს ფილოსოფიის წარსული დიდება; იგი ონტოლოგიის პოზიციათა აღდგენის გზით ცდილობს დაასაბუთოს, რომ ფილოსოფია დგას მეცნიერებაზე მაღლა, მაგრამ სციენტრზმის ეპოქაში მეცნიერებაზე ფილოსოფიის გაბატონების აღდგენის ცდა უიმედო ღონისძიებაა.

თუ ათეისტური ექსისტენციალიზმი ფილოსოფიის უფლებისა და არსებობის გადაფასებაში ცდება და არ უწევს ანგარიშს მეცნიერებათა რეალურ როლს, კიდევ უფრო მცდარია რელიგიური ექსისტენციალიზმი; მან მეცნიერებაზე გაბატონებული ფილოსოფია დაუქვემდებარა მოდერნიზებულ თეოლოგიას — ტრანსცენდენტის რელიგიურ — ფილოსოფიურ გააზრებას. რელიგიურ ექსისტენციალიზმში მიმართება მეცნიერებასა და თეოლოგიას შორის შეიძლება გამოიხატოს თომას მანის ერთ-ერთი გმირის სიტყვებით:

«*Если хотите, есть все же дисциплина, в которой сама царница — философия — обращается в служанку или, выражаясь академическим языком, во вспомогательную науку, и эта дисциплина — богословие. Там, где любомудрие восходит к созерцанию высшего существа, первоисточника бытия, к учению о бже и божественном, надо полагать, достигается вершина научного достоинства, высшая, благороднейшая сфера познания, наивысшая точка мышления*»¹.

ფაქტობრივად ეს თვალსაზრისი აქვს გატარებული იასპერსს. მისთვის უკანასკნელი ინსტანცია და პირველი მიზეზიც ტრანსცენდენტია. ამ უკანასკნელთან მიუყვართ როგორც სამყაროში ორიენტირებას, ასევე ექსისტენციის გაშუქებას. ტრანსცენდენტის გარეშე არაა ექსისტენცი, რადგან ექსისტენციის საყრდენია ტრანსცენდენცი. ეს ვითარება უფრო ნათელს ხდის ექსისტენციალიზმის არასწორ პოზიციას მეცნიერებისადმი და ფილოსოფიის ფიქტიურ ამალებას.

ექსისტენციალიზმმა სწორად დასვა საკითხი ონტოლოგიის პრობლემეტიკის აღდგენის შესახებ, მაგრამ ძალზე შეზღუდა იგი. ყოფიერების პრობლემა დაიყვანა ადამიანის ყოფიერების პრობლემაზე. რა უპირატესობაც არ უნდა გააჩნდეს ადამიანის ყოფიერებას სხვა ყოფიერებათა მიმართ, ეს მაინც არ ხდის ადამიანის გარეშე ყოფიერებას ფილოსოფიისათვის უმნიშვნელოდ — ფილოსოფიის კვლევის ობიექტ. მთელი ყოფიერებაა და არა ყოფიერების ერთი სახეობა. ფილოსოფიამ უნდა გაამართლოს და დაასაბუთოს ყოველივე ის, რაც მეცნიერებისთვის მოცემულობაა ყოფიერების სახით. ფილოსოფია მთელის სურა-

¹ М а н и Т., Доктор Фаустус, Соч., т. V. Москва, 1962, гл. 108.

თია ჯა არა მხოლოდ მთელში განმსაზღვრელისა. ამიტომ ადამიანის ყოფიერების კვლევა არა მარტო იდეალისტური, არამედ მატერიალისტური ანთროპოლოგიური აზროვნების პოზიციებიდანაც არ აკმაყოფილებს თანამედროვე ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობას: „აი, რატომაც ვიწრო, — აღნიშნავდა ვ. ი. ლენინი — ფოიერბახისა და ჩერნიშევსკის ტერმინი „ანთროპოლოგიური პრინციპი ფილოსოფიაში“¹. რასაკვირველია. ეს კრიტიკა განმარტებას მოითხოვს. ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, რომ ჰაიდეგერი ცდილობს გადალახოს ადამიანით ფილოსოფიის შემოუარგვლა იმდენად, რომ ადამიანს ფილოსოფიის სამყაროში ერთ პატარა მონაკვეთად აცხადებს წინააღმდეგ მისივე მტკიცებისა, რომ ადამიანის ყოფიერება, როგორც ყველა სხვა ყოფიერებათა განმსაზღვრელი, არის ფილოსოფოსობის ცენტრი. ყოველ შემთხვევაში ჰაიდგერი მუნყოფიერების ანალიტიკას აუცილებელ, მაგრამ არასაკმარის, მომენტად მიიჩნევს. რაც შეეხება იასპერსს, იგი გამორიცხავს ანთროპოლოგიას, სოციოლოგიას და სხვა მეცნიერებებს იმ სფეროდან, რომლითაც შეიძლება ადამიანის გაგება, რადგან მათი არსებობა ადამიანის გასაგნობრიობა. იასპერსის აზრით, ადამიანის წვდომის ერთადერთი გზაა ექსისტენციალური ფილოსოფია. აღნიშნულის მიუხედავად, იასპერსის ნააზრევში არაა გამორიცხული ანთროპოლოგიური პრინციპები. და ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის მიმდევრები მიუთითებენ იასპერსის ანთროპოლოგიზმზე. ლანდმანის ზემოთ დასახელებულ შრომაში პარაგრაფი „ანთროპოლოგია და ექსისტენციალური ფილოსოფია“ იწყება სწორედ იასპერსის კრიტიკით. „იასპერსმა უკუაგდო ანთროპოლოგია, რადგან, იასპერსის მტკიცებით, ანთროპოლოგია ცდილობს ადამიანის არგასაგნებადი ბირთვის გასაგნებას, რადგან ანთროპოლოგია ადამიანს, რომელიც მუდამ ღია შესაძლებლობად რჩება, მოიაზრებს გარესამყაროს ანალოგიურად, როგორც ნივთიერ მყარ სიდიდეს. ამრიგად, მას ფარავს და ივიწყებს... რასაც იასპერსი ექსისტენციის ღიაობასა და გადაწყვეტილების თავისუფლებაზე ამბობს მთლიანად და სავსებით ეკუთვნის ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ძირეულ მოძღვრებას. იასპერსის შეხედულებათა ესენცია შეიძლება შენარჩუნებულ იქნეს მაშინაც, როცა მის გაცხარებას საგნობრიობის მიმართ არ ვიზიარებთ. ნიკოლაი პარტმანი მართალია იმაში, რომ ყოველივე ნამდვილი არსებითად ობიექტივირებადი. გასაგნობრიობას არ შეიძლება დაეუპირისპირდეთ, მაგრამ გასაგნობრიობა არ ნიშნავს ფიქსირებას—ღიაობა და პროცესიცი შეიძლება იქნეს გასაგნობრივებული“².

შეიძლება ბევრ რამეში მიუღებელი იყოს ლანდმანის მოსაზრებანი,

¹ ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 38, გვ. 74.

² M. Landmann, Fundamentals Anthropologie, S. 47.

მაგრამ ერთ რამეში ის მართალია — რომ ადამიანის ყოფიერებაზე ექსისტენციალიზმის მოძღვრებიდან ბევრი რამ ემთხვევა ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ შეიძლებოდეს ექსისტენციალიზმის გაიგივება ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიასთან, როგორც ამას ცდილობს ლანდმანი. ამის შესახებ ზემოთ უკვე აღნიშნული იყო ლანდმანის მიერ ჰაიდეგერის მიმართ გამოხატული პოზიციის კრიტიკისას. ამ საკითხში იასპერსის კრიტიკა ანალოგიურ განზომილებაში აქვს მოცემული მაკეი პოტემპას წერილში — „კარლ იასპერსის ფილოსოფიური ანთროპოლოგია“, რომელშიც ავტორი იასპერსის ფილოსოფიის ძირითად მომენტებს: მოძღვრებას მომკვლზე, საზღვრით სიტუაციებზე, ექსისტენცსა და თავისუფლებაზე მიიჩნევს ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიად. ავტორის აზრით, ამ წერილის თემაა „იასპერსის ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ძირითად იდეათა წარმოდგენის მცდელობა, რადგან ამ ფილოსოფოსის მთელი შემოქმედება შეგვიძლია ჩაეთვალოთ ანთროპოლოგიის ვაგრძელებად“¹. ისე როგორც ლანდმანთან პოტემპასთანაც გადაჭარბებაა, რადგან ის პუნქტები, რომელშიც იგი ანთროპოლოგიას ხედავს, ექსისტენციალიზმის ბირთვია და თუ ეს ანთროპოლოგიაა, ექსისტენციალიზმი კარგავს სპეციფიკას. მაგრამ ერთი რამ ცხადია, რომ ანთროპოლოგიის ელფერი გასდევს ექსისტენციალური ფილოსოფიის მრავალ მომენტს.

მეორე არსებითი შენიშვნა ეხება ფილოსოფიისა და მეცნიერების მიმართების იასპერსისეულ ვაგებას. იასპერსმა ფილოსოფიის სპეციფიკის ძიების პროცესში მეცნიერებასთან ფილოსოფიის დაპირისპირების უკიდურეს ზღვარს მიაღწია. არა მარტო იასპერსმა, საერთოდ ექსისტენციალიზმმა იმდენად განსხვავებულ განზომილებებში მოაქცია მეცნიერება და ფილოსოფია, რომ ვერ შეძლო მათ შორის კავშირის მონახვა. ამ კავშირის გარეშე კი შეუძლებელია დასაბუთდეს ექსისტენციალიზმის მტკიცება, რომ ფილოსოფიამ უნდა ეძიოს მეცნიერების საზრისი. თუ ფილოსოფია შემეცნების მიღმაა, მეცნიერება კი შემეცნების სფეროა, თუ ფილოსოფია ირაციონალურია, მეცნიერება კი რაციონალური, თუ ფილოსოფია მხოლოდ ინდივიდუალური განცდაა, მეცნიერება კი საყოველთაო მნიშვნელობის მქონე, — ეს ნიშნავს, რომ მათ შორის არ შეიძლება იყოს ერთიანობა. ამრიგად, მეცნიერებას არაფრის მიცემა არ შეუძლია ფილოსოფიისათვის, ისე როგორც ფილოსოფიას — მეცნიერებისათვის. ეს დასკვნა გამომდინარეობს ექსის-

¹ Acta universitatis. Iodziensis zeszyty naukowe Uniwersytetu Iodzkiego nauki humanistyczne i społeczne Seria I, zeszyt 61, 1979, გვ. 63.

ტენციალიზმის თეორიიდან, თუმცა მას ექსისტენციალისტები უარყოფენ.

იასპერსის ფილოსოფიის ძირითადი ამოცანაც—ადამიანის თვითყოფიერება როგორც ექსისტენცი აბსოლუტურად გამორიცხოს მეცნიერული შემეცნებადობის სფეროდან და ამ მიზნით უარყოს მისი საგნობრიობა,—შედევად მოიტანს იმას, რომ ექსისტენციის გაგების ყველა გზა დაკეტილი აღმოჩნდება.

„იასპერსის მთელი ნააზრევისათვის საბედისწეროდ უნდა ჩაითვალოს მტკიცება იმისა, რომ თვითყოფიერება არ არის საგანი, რომ ექსისტენცი დგას ცნებობრივი შემეცნების ფარგლებს გარეთ. იასპერსის ძირითადი ტენდენცია გასაგებია—მას სურს თვითყოფიერების სფერო გამოიწნოს ემპირიული ნივთების სფეროსაგან და ეს განზრახვა სრულიად კანონიერია: ადამიანის არსების განხილვის წესი თვისობრივად უნდა განსხვავდებოდეს ნივთების სამყაროს განხილვის წესისაგან. მაგრამ ეს გამოიწვნა უკიდურესად რადიკალურ ფორმაში სრულდება. ექსისტენცს ერთმევა საგნობრიობა, ეს კი ყოველგვარ ობიექტურობას ართმევს ექსისტენციის შესახებ მსჯელობას. აქედან გაუგებარი ხდება როგორ უნდა განხორციელდეს კომუნიკაცია ცალკეულ ექსისტენცებს შორის. კომუნიკაცია ურთიერთგაგებინებას გულისხმობს, გაგებინება კი, თავის მხრივ, მოითხოვს ობიექტურობის და ამდენად საგნობრიობის მინიმუმს მაინც. აბსოლუტური ინდივიდუალიზმის საფუძველზე შეუძლებელია ექსისტენციალური სოლიდარობის გამართლება“¹.

¹ თ. ბ უ ა ჩ ი ძ ე, კარლ იასპერსი, წიგნი მე-20 საუკუნის ბურჟუაზიული ფილოსოფია, თბილისი, 1970, გვ. 568.

IV თავი

მსოფლმხედველობა და ფილოსოფია

თანამედროვე მატერიალიზმი საერთოდ ფილოსოფიას კი აღარ წარმოადგენს, არამედ უბრალოდ მსოფლმხედველობას, რომელიც მტკიცდება და ხორციელდება არა ჯანსაყურებულ მეცნიერებათა მეცნიერებაში, არამედ რეალურ მეცნიერებებში. ამრიგად, აქ ფილოსოფია „მოხსნილია“, ე. ი. „ერთსა და იმავე დროს გადალახულია და შენარჩუნებულიც“; გადალახულია მისი ფორმის მიხედვით, შენარჩუნებულია მისი ნამდვილი შინაარსის მიხედვით.

ფ. ენგელსი

§ 1. მსოფლმხედველობის ცნება

ქრისტიანული რელიგიის ერთ-ერთი მითის მიხედვით ქრისტე რომის პროკურატორის პონტუს პილატეს წინაშე წარმდგარა დაკითხვაზე და აღუნიშნავს, რომ იგი იერუსალიმში მოვიდა, რათა ემცნო ჭეშმარიტება, თუ როგორ დაინგრევა ძველი რწმენის ტაძარი და დამკვიდრდება ახალი. მაშინ პილატე შეეკითხა: — რა არის ჭეშმარიტება? ეს მითი ხელოვნებასა და ლიტერატურაში მრავალჯერ გამხდარა რეფლექსიის საგანი. ამ თემაზე ცნობილმა რუსმა მხატვარმა ნ. გემ შექმნა სურათი „რა არის ჭეშმარიტება?“, რომელშიც უჩვენა პროკურატორის მიერ დასმული კითხვის სიძნელე. აქ ქრისტე წარმოდგენილია, როგორც ბრძენი, რომლის სხეული თითქოსდა დაფერფლილა ჭეშმარიტების ძიებაში, ხოლო პილატე — ჯანსაღი ადამიანური განსჯის ირონიული ეესტიკულირებით, ნიშნის მოგებით კითხვისდამსმელი, დარწმუნებული, რომ მის წინაშე მდგომს არ ექნება პასუხი. ეს თავისებური „წყევული“ კითხვაა, მაგრამ, ამჟამად დროს, ყველა კითხვათა ძირია და ის, რაც მითურის ფორმაშია მოქცეული, შეიძლება წარმოვიდგინოთ, როგორც ყოველგვარი აზროვნების აუცილებელი მომენტი, რადგან აზროვნები-

თი მიმართულება მოითხოვს იმის გააზრებას, რაც აზროვნების საგნად გვევლინება, იმის არსების გაგებას, რასაც ვიაზრებთ და იმ ფაქტში, რომ ქვეშარტების შექმნისას პილატემ კითხვით მიმართა — „რა არის ქვეშარტება?“ არის საკაცობრიო სიბრძნის მომენტი, რომელიც მოითხოვს საქმის არსში გარკვევას. ეს ვითარება გამოხატა მ. ბულგაკოვმა თავის რომანში: „ოსტატი და მარგარიტა“, როდესაც პილატეს მიერ ქრისტეს დაკითხვა დაგვიხატა. პილატეს კითხვაზე, — მართალია, თუ არა, რომ შენ იმუქრებოდი ტაძრის დანგრევით, — ქრისტე უარყოფითად პასუხობს. „მაინც რას ამბობდი ბაზარში ბრბოსთან ტაძარზე!“ — ეკითხება პილატე და ქრისტე პასუხობს: „მე ვამბობდი, რომ დანგრევა ძველი რწმენის ტაძარი და შეიქმნება ქვეშარტების ახალი ტაძარი“. მაშინ პილატე შეუბრუნებს კითხვას — „რატომ ლაპარაკობ ქვეშარტებაზე, რომელზედაც წარმოდგენა არა გვაქვს? რა არის ქვეშარტება?“.

აღსანიშნავია, რომ ფილოსოფიაში უფრო ადრე გაჩნდა ნახევრად მითური და ნახევრად რეალური ანალოგიური სიტუაცია — ჩვენს წელთაღრიცხვამდე მეხუთე საუკუნის მეორე ნახევარში, როდესაც სამოღვაწეო ასპარეზზე გამოვიდა ფილოსოფოსი სოკრატე. მისგან იწყება ცნებათი აზროვნების პერიოდი კაცობრიობის ისტორიაში. სწორედ სოკრატე იყო პირველი, ვინც მოითხოვდა, რომ საკითხის გააზრება ყოფილყო ცნებობრივი აზროვნების დონეზე. ეს იგივე მოტივია, რამაც სოკრატეს მისცა საბაბი, დაეწყო ფილოსოფოსობა და განესაზღვრა ბრძენის ცნება არა იმათი გზით, ვინც თავის საქმეს კარგად იცნობდა, არამედ, ვისაც ცოდნა ჰქონდა ამ საქმის შესახებ. აქაც მითური და რეალური შერწყმულია და ამ ნაწილში გადმოცემულია ბერძნული ფილოსოფიის უმნიშვნელოვანესი მომენტი, როდესაც ცნებობრივ აზროვნებას ეყრება საფუძველი. ეს ვითარება კარგად აქვს გადმოცემული პროფ. ს. დანელიას, რომლის მიხედვით ერთ-ერთი ათენელი შეეკითხა დელფოსის ორაკულს: არის თუ არა ეინმე სოკრატეზე უფრო ბრძენი? დელფოსის ორაკულმა უპასუხა: „არაეინ არის სოკრატეზე უფრო ბრძენი“. ამ პასუხმა დააფიქრა სოკრატე — როგორ შეეძლო დელფოსის ორაკულს, რომლის ფონტონზე ეწერა: „შეიცან თავი შენი“, სოკრატე ჩაეთვალა ბრძენად? ან სოკრატე მართლა ბრძენი ყოფილა, ან არც ერთი მათგანი, რომლებიც ბრძენებად ითვლებოდნენ, არ არის ამ სახელის ღირსი. საბერძნეთში ბრძენს უწოდებდნენ ყველას, ვინც თავისი უნარიანობით გამოირჩეოდა რაიმე სფეროში. ამიტომ სოკრატემ გადაწყვიტა, რომ ყველასათვის, ვისაც ბრძენად თვლიდნენ, ეკითხა — რა არის სიბრძნე. აღმოჩნდა, რომ არც ერთმა არ იცოდა სიბრძნის არსება. პოლიტიკის სფეროში ბრძენად წოდებულებმა არ იცოდნენ, რა იყო პოლიტიკა, ე. ი. არ იცოდნენ პოლიტიკის არსება. პოეზიის დარგში ბრძე-

ნად წოდებულებმა არ იცოდნენ პოეზიის არსება, მეცნიერების სფეროში ბრძენად წოდებულებმა არ იცოდნენ რა არის მეცნიერება. ბუნებრივია, რომ ვერც ერთი მათგანი ვერ იქნებოდა ნამდვილი ბრძენი, რადგან სიბრძნე არსების წვდომით განიზომება და მათ თუ არსების აღონაც არ გააჩნდათ, და არც იმას გებულობდნენ, რომ არ იციან არსება, მაშინ სოკრატეს უფლება ჰქონდა ეფიქრა, რომ ის ყველა მათგანზე ბრძენია; თუმცა მანაც არ იცის სიბრძნის არსება, მაგრამ გაცნობიერებული აქვს ეს არცოდნა და ეძებს არცოდნიდან ცოდნაზე გადასვლის გზას. ხოლო ვინც ვერ ხედავს ამ არცოდნას, ის არც ცდილობს თავი დააღწიოს მას, რადგან თავისთავი ბრძენად წარმოუდგენია. სოკრატეს მდგომარეობა იმით არის ყველაზე უკეთესი, რომ ის არ კარგავს სიბრძნისკენ ლტოლვას¹.

1. ყველა ამ მითოლოგიურ ხელოვნებისეულ, ლიტერატურულ თუ ფილოსოფიურ ძიებას ერთი საერთო მოტივი აქვს: იმის აღიარება, რომ საკითხი უნდა გავიაროთ მანამ, სანამ მას სხვა საკითხებზე მსჯელობის საშუალებად გავხდით, საკითხის არსება უნდა გვეჩვენოს გააზრებული, რომ, ვიზროვნოთ შესაბამისი ცნებებით; შეუძლებელია ვიმსჯელოთ პრობლემაზე, თუ არ გვესმის პრობლემის არსება, ვიმსჯელოთ ქვეშარიტებაზე, თუ არ გვესმის ქვეშარიტების არსება. ჩვენს შემთხვევაში საკითხს ვერ დავსვამთ მსოფლმხედველობის და ფილოსოფიის მიმართებაზე, თუ არ გვესმის მსოფლმხედველობის არსი, ე. ი. თუ არა გვაქვს ცნებობრივად გააზრებული მსოფლმხედველობა; თუ არა გვაქვს გაცნობიერებული მისი განსხვავება სხვა ფენომენთაგან. ასევე მსოფლმხედველობის ტიპები და ასპექტები. თითქოს თავისთავად ცხადია, რომ მსოფლმხედველობაში უნდა გვესმოდეს ის, რაც სამყაროს მთლიანობის ახსნაა, შემეცნება და გაგებაა, რასაც ჩვენი ხედვის ჰორიზონტი სწვდება. თვით სიტყვის ეტიმოლოგიური მნიშვნელობაც ამაზე მიუთითებს: მსოფლხედვა, მსოფლჭკვრეტა, მსოფლშეგრძნება, მსოფლგაგება და სხვა. მართლაც მსოფლმხედველობის ერთ-ერთი ძირითადი მომენტი ამით არის დაქერილი, რადგან მსოფლმხედველობა არის სწორედ პასუხი იმაზე, ჩვენი გარემომცველი სამყარო თვითმყოფადია თუ სხვა ზებუნებრივი სამყაროს შედეგი, ადამიანი და საერთოდ სოციალურობა ბუნების შედეგია თუ ზებუნებრივით არის გაპირობებული, არის თუ არა რაიმე ბუნებისა და საზოგადოების გარეთ საერთოდ, სამყაროს სასრულობა-უსასრულობა ბუნების ფარგლებში გადაწყდება თუ ბუნების გარეთ — ყველა ეს და სხვა ანალოგიური კითხვა მოითხოვს პასუხს, რომელიც სამყაროს შესახებ ცოდნას ქმნის და მაინც, ეს ცოდნა არ

¹ ს. დანელია, ნარკვევები ანტიკური და ახალი ფილოსოფიის ისტორიაში, თბილისი, 1978, გვ. 92—94.

ქმნის მსოფლმხედველობას, რადგან მსოფლმხედველობა უბრალო ცოდნა როდია. იქნება ეს მეცნიერული თუ არამეცნიერული ცოდნა სამყაროზე, ყველა შემთხვევაში სამყაროს მთელზე მსჯელობით და მის შესახებ ცოდნით მსოფლმხედველობის გარკვეულ კოიპონენტებს, აუცილებელ წინაპირობას თუ საფუძველს ვასახელებთ, მაგრამ არა საკუთრივ მსოფლმხედველობას, რადგან მსოფლმხედველობაში ძირითადია სწორედ პოზიცია სამყაროს მიმართ, სუბიექტის დამოკიდებულება სამყაროსადმი, რომლის შესახებ მას გარკვეული წარმოდგენა აქვს, ან როგორც ძიების საგნისა, ან როგორც მისი მომცველი გარემოსა.

მსოფლმხედველობა, როგორც ეთქვით, უბრალოდ ცოდნა კი არ არის, თუნდაც მთელის ცოდნის სახით, არამედ ამ მთელისადმი და ამ მთელში სუბიექტის გარკვეული პოზიციაც, მისი დამოკიდებულება გარემოს მიმართ — იქნება ეს ნივთთა თუ სხვა ადამიანთა სამყარო გარემოში. სუბიექტი არ არსებობს ამ პოზიციის გარეშე, არა მარტო იმ შემთხვევაში, როდესაც ის შემშვეცნებელია და სამყაროსთან მისი მიმართება განისაზღვრება შემეცნების თეორიული ამოცანებით, არამედ მაშინაც, როდესაც ის უბრალოდ მთელი ადამიანური. პრაქტიკული, ათეორიული სუბიექტია, გარკვეული ნებელობით წარმართული და ღირებულებებით ორიენტირებული ნივთებისა და სხვა ადამიანებისადმი. მსოფლმხედველობაში განმსაზღვრელი სწორედ ეს პოზიციაა, მაგრამ იგი არ გამომუშავდება ყოველგვარი, თუნდაც სამყაროს მთლიანობის შესახებ, ცოდნის ნიადაგზე. საქმე ის არის, რომ სამყაროს მთლიანობის მრავალი თეორია არსებობს და ადამიანმა შეიძლება ყველა ეს თეორია იცოდეს, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ მას მრავალი მსოფლმხედველობა აქვს და, შესაბამისად, მრავალი პოზიცია. მსოფლმხედველობაც და პოზიციაც ადამიანს მხოლოდ ერთი შეიძლება ჰქონდეს. სამყაროს მთლიანობის შესახებ ცოდნა პოზიციას უდევს საფუძვლად მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როდესაც ის არის ადამიანის ღრმა რწმენა, როდესაც მის ქვეშაირტებაში ადამიანს ექვი არ შეაქვს და მისი ცნობიერებაში ყოფნა უბრალო სურათის სახით კი არ არის, არამედ მისდამი რწმენით განმტკიცებული ადამიანის მრწამსს წარმოადგენს იგი აპროგრამებს ადამიანის მოქმედებას და საფუძვლად ედება მის პოზიციას სამყაროსადმი. თუ ადამიანს მხოლოდ ცოდნა აქვს სამყაროს მთელზე და არ არის დარწმუნებული მის ქვეშაირტებაში, ეს იქნება უბრალოდ შეხედულება თუ შეხედულებათა სისტემა. სიტყვა მსოფლმხედველობაში და მის სინონიმებში მოცემულია, ერთი მხრივ, მსოფლიო, სამყარო როგორც ის არის, რაც მოცემულია და ჩვენგან არ მომდინარეობს, და მეორე — გაგება, განჭვრეტა, ხედვა ამ მოცემულისა, რომელიც ჩვენი აქტივობის, „მეობის“ მოქმედების შედეგია. ამდენად, თვით სიტყვა მიუთითებს რამდენიმე მნიშვნელოვან მომენტზე, სახელდობრ: მსოფლმხედ-

ველობა არ შეიძლება მხოლოდ ჩემი იყოს იმ აზრით, რომ ჩემგან გასვლას არ მოითხოვდეს. იგი არ შეიძლება სუბიექტის სფეროთი შემოიფარგლოს, ეინაიდან მას აინტერესებს არა მხოლოდ გაგებები და სუბიექტი, არამედ სამყარო, მაშასადამე, მსოფლმხედველობა სუბიექტის გარეთ გასვლაა. მაგრამ მსოფლმხედველობა არ რჩება ობიექტურის სფეროშიც. იგი ობიექტურით არ კმაყოფილდება, არაა მხოლოდ ობიექტურის უბრალო ფიქსაცია, რადგან მას აინტერესებს მსოფლიო, როგორც მთლიანობა, რაც შეუძლებელია სუბიექტის გარეშე. მაშასადამე, სიტყვა „მსოფლმხედველობის“ მეორე ნაწილი ეხება ამ მთლიანობის გაგებას, მის ხედვას, მაგრამ არა გარეგანი ხედვისა და გაგების აზრით, არამედ ისე, რომ სუბიექტი თვით მასშია და გარკვეულ ადგილს იკავებს. ეს ნიშნავს, რომ მსოფლმხედველობით სუბიექტი საკუთარ პოზიციასაც, საკუთარ ადგილ-სამყოფელსაც განსაზღვრავს ამ მთელში. ამდენად სუბიექტი არ შეიძლება გულგრილი იყოს მთელის განსაზღვრისადმი. იგი მთელის ერთ-ერთ მომენტს წარმოადგენს და ცდილობს ეს მომენტი იყოს მაღომინირებელი ამ მთელში. ამით მსოფლმხედველობა მას ავალებს, იყოს აქტიური და შემოქმედითი სამყაროს მიმართ. მსოფლმხედველობა ნიშნავს შეხედულებათა სისტემას სამყაროზე, როგორც მთელზე. ის სამყაროს სურათია; მასში შედის როგორც სუბიექტური, ისე ობიექტური სამყარო. სამყაროს, როგორც მთელის, შემეცნება ნიშნავს, გავიგოთ არა მხოლოდ ის, რაც ჩვენგან დამოუკიდებელია, არამედ შემეცნებელიც. მსოფლმხედველობა, უპირველეს ყოვლისა, მთლიანობაზეა მიმართული და მოიცავს შემეცნებელსაც და შესამეცნებელსაც.¹

ზოგიერთი ავტორი მსოფლმხედველობის სინონიმური ტერმინების შესაბამისად ცდილობს გამოიწვიოს შესატყვისი ფენომენები და ამტკიცებს, რომ ერთმანეთისაგან განსხვავებულია სამყაროს მთლიანობის ასახვის ისეთი მომენტები, როგორცაა: „სამყაროს გაგება“, „სამყაროს აღქმა“, „სამყაროს შეგრძნება“, „სამყაროს ცოდნა“, „სამყაროს შეფასება“ და „სამყაროს ჭკრება“¹. ამ თვალსაზრისის დამცველნი მათ შორის განსხვავებას ხედავენ ამა თუ იმ სუბიექტის მიერ სამყაროს შემეცნების სპეციფიკურობასა და ასახვის დონეში. ასე მაგალითად, სამყაროს აღქმა და სამყაროს შეგრძნება დაკავშირებულია შემეცნების გრძნობად საფეხურებთან, სამყაროს ასახვის ფსიქოლოგიურ და სოციალურ-ფსიქოლოგიურ თავისებურებებთან. ისინი გამოხატევენ პოულობენ ფსიქიკის განსაზღვრულ მიმართულებაში, განსაზღვრულ გონებრივ განწყობილებაში, ოპტიმიზმს ან პესიმიზმში, როგორც ინდივიდუალური და საზოგადოებრივი ცნობიერების უმთავრეს ემოციურ ფენებში.

¹ Овчинников В. С. Мирозозрение как явление духовной жизни общества. Ленинград, 1978, стр. 23.

„მართებულად უნდა ვალიაოთ მსოფლმხედველობასა და მსოფლშეგრძნებას შორის რთული კავშირის ფაქტი, სამყაროს შეგრძნება წინ უსწრებდა მსოფლმხედველობის განვითარებულ ფორმებს, მაგრამ დღევანდელ პირობებში ამა თუ იმ ტიპის მსოფლქვერეტა თან ახლავს მსოფლმხედველობას და მისით წარმოიქმნება. სამყაროს შეფასება ღირებულებითი ხასიათის მოვლენაა. იგი მსოფლმხედველობის და მსოფლქვერეტის შემადგენელი ნაწილია“¹. ამ თვალსაზრისის ამოსავალია განსხვავებული ტერმინების არსებობის საფუძველზე შესაბამისი ფენომენების ძიება და ამ ფენომენებს შორის განსხვავების მტკიცება მათი გამომხატველი ტერმინების შემეცნების შესაბამის ფორმებთან და საშუალებებთან. გაიგივებით. იმის ფიქსირებით, რომ შეგრძნება გრძობადი შემეცნების ფორმაა და ამიტომ სამყაროს შეგრძნება გრძობადი ხასიათისაა და ბოლოს, მათი ამოსავალია მსოფლმხედველობის ფენომენტა განხილვა ოპტიმიზმისა და პესიმიზმის განზომილებაში.

არც ერთი ამ მოსაზრებთაგანი არ ასაბუთებს ამ ფენომენტა სიმრავლეს, რადგან მრავალი ტერმინის არსებობა არ ნიშნავს შესაბამისი განსხვავებული ფენომენების არსებობას. ეს ტერმინები უბრალოდ სინონიმებია. რომელიც ერთ ფენომენს გამოხატავენ. არც ისაა სწორი, რომ მათ შორის განსხვავების ძიებას ტერმინების შემადგენელ ელემენტებში განსხვავების შესაბამისად ცდილობენ. თუ ამ თვალსაზრისზე დავდგებით და „სამყაროს შეგრძნებას“ „სამყაროს ხედვისაგან“ განსხვავებულად მივიჩნევთ, აღმოჩნდება, რომ ხედვა და შეგრძნება ორივე გრძობადი შემეცნების ფორმებია და მათსადამე, მსოფლმხედველობა და მსოფლქვერეტა თუ მსოფლშეგრძნება არსებითად არ არიან ერთმანეთისაგან განსხვავებული. ყოველ შემთხვევაში შემეცნების ერთ საფეხურს მიეკუთვნებიან, მაშინ როდესაც არის კიდევ იმავე ფენომენის გამომხატველი სამყაროს გაგება, რომლის შემადგენელი ელემენტი „გაგება“, მიუთითებს არა გრძობად შემეცნებაზე, არამედ აბსტრაქტულზე და არსებითად ამ არგუმენტით ის უნდა განვასხვავოთ სამყაროს შეგრძნებისა და სამყაროს ხედვისაგან, და არა ეს ორი უკანასკნელისაგან. რაც შეეხება ოპტიმიზმისა და პესიმიზმის განზომილებაში განხილვას. იგი ერთნაირად მიუდგება მსოფლმხედველობას, მსოფლქვერეტას და ყველა ანალოგიურ სინამდვილეს და არაა რომელიმეს სპეციფიკის მაჩვენებელი. სწორედ მსოფლმხედველობათა ფილოსოფიისაგან განსხვავების მაჩვენებლად მიიჩნევენ ოპტიმიზმსა და პესიმიზმს. ერთადერთი, რაშიც ეს ავტორები სინამდვილეს უახლოვდებიან, არის მსოფლმხედველობის განსხვავება სამყაროს მეცნიერული სურათისაგან. სამყაროს

¹ Овчинников В. С. Мирозрение как явление духовной жизни общества, Ленинград, 1978, стр. 23.

მეცნიერული სურათი მიიღება კონკრეტულ მეცნიერებათა გზით მიღწეული შემეცნების შედეგების დაჯამებით. იგი ეხება მეცნიერების განვითარების ამა თუ იმ დონეზე სამყაროს სტრუქტურული ნაგებობის ცოდნას, იგი სამყაროს განზოგადებული სურათია. იგი არაა მსოფლმხედველობრივი განზომილების დონე, თუმცა მსოფლმხედველობა მის ძირითად ნიშნებს ითვისებს. სამყაროს მეცნიერული სურათი არა ყოველგვარი მსოფლმხედველობის, არამედ მხოლოდ მეცნიერული მსოფლმხედველობის შემადგენელი ელემენტია. სამყაროს მეცნიერული სურათი მრავალი მიმართებით განსხვავდება მსოფლმხედველობისაგან. შეუძლებელია ეს განსხვავება დაიყვანოთ სელენეზის მსგავსად მხოლოდ იმაზე, რომ მსოფლმხედველობა შეიცავს ადამიანის მიერ სამყაროს შეფასებას, სამყაროს მეცნიერული სურათი კი — არა.

ამ მიმართებით აუცილებელია ცნებათა დაზუსტება, რადგან ხშირად რამდენიმე ცნებას ურევენ ერთმანეთში. უნდა განვასხვავოთ სამყაროს სურათის, სამყაროს მეცნიერული სურათის და ფიზიკური სამყაროს მეცნიერული სურათის ცნებები. სამყაროს სურათი შეიძლება იყოს ფილოსოფიური, მეცნიერული, მითური, რელიგიური, ხელოვნებისეული. სამყაროს მეცნიერული სურათი სამყაროს სურათის ერთ-ერთი სახეობაა და წარმოადგენს სამყაროს გაგებას მეცნიერული შემეცნების ნიადაგზე. განსხვავებით სამყაროს სხვა სურათებისაგან, რომელნიც ანტიკურობიდან არსებობენ, სამყაროს მეცნიერული სურათი მეცნიერებათა განვითარების და მათში განმსაზღვრელად მოვლენილ მეცნიერებათა საფუძველზე აიგება და იგი მხოლოდ ახალი დროის კუთვნილებაა. მკვლევარები განარჩევენ სამყაროს ორ მეცნიერულ სურათს: მექანიკურს და თანამედროვეს. მექანიკური სურათი აგებული იყო ბუნების, საზოგადოების და ადამიანის მექანიკური კანონზომიერებით ახსნაზე. მისი ძირითადი ნიშნებია: მექანიკის კანონების უნივერსალიზაცია და მკაცრი დეტერმინიზმი. მასში ადგილი არ რჩება განვითარებისა, ალბათობისა, შემთხვევითობისა და თავისუფლებისათვის. სამყაროს სურათის თანამედროვე სახეობა ხასიათდება განვითარებით, ფარდობითობით და არამკაცრი დეტერმინიზმით. მის მიხედვით სამყაროში არსებობს ოგორც დინამიკური, ისე სტატიკური კანონები. თავისუფლება, შესაძლებლობა და შემთხვევითობა, რაც ასაზრისიანებს ადამიანის მოქმედებას სამყაროს გარდაქმნის მიზნით¹. არსებობს უფრო ვიწრო მოცულობის ცნებაც — ფიზიკური სამყაროს მეცნიერული სურათი. იგი მხოლოდ ბუნების პროცესებს მოიცავს. ასეთ სურათთა რიცხვი, პროფ.

¹ იხ. В. Еркович-Швилян. Наука, научная картина мира и мировоззрение, თეზისების კრებულში; Наука и общество Сегодня (Венгрия) 1981, გვ. 10—11.

კვდროვის აზრით, ოთხია: მექანიკური, ელექტრომაგნიტური, კვანტურ-მექანიკური და ბირთვული. როგორც არ უნდა იყოს აღნიშნული მოსაზრებანი, უდავოა, რომ სამყაროს მეცნიერული სურათი უფრო ფართო ცნებაა, ვიდრე ფიზიკური სამყაროს სურათი. არაა მართებული იმათი მოსაზრება, ვისაც სამყაროს მეცნიერულ სურათში ესმით ბუნების შესახებ განზოგადებულ ცოდნათა სისტემა, რომელიც არ ეხება საზოგადოებისა და ადამიანის არსებას, მსოფლმხედველობა ერთნაირად მოიცავს ბუნებას, საზოგადოებას და ადამიანს, არკვევს მათ არსებას და ურთიერთმიმართებას. მსოფლმხედველობაში ერთნაირად ძირითადია სამყაროს გაგება და იმის გარკვევა, რა ადგილი უკავია ადამიანს სამყაროში, და რა პოზიცია აქვს მას სამყაროს მიმართ, მსოფლმხედველობა გავლენას ახდენს სამყაროს მეცნიერულ სურათზე. თავის მხრივ, ეს უკანასკნელი, მნიშვნელოვანწილად განაპირობებს მსოფლმხედველობას. და სწორედ იმის გამო, რომ ეს ორი ფენომენი კავშირს და ურთიერთგანპირობებულობას ავლენს, არ შეიძლება მათ შორის იგივეობის ნიშნის დასმა. ყოველ შემთხვევაში ერთი რამ ფაქტია: სამყაროს მეცნიერული სურათი და მსოფლმხედველობა ორი განსხვავებული ფენომენია და მათ შორის მიმართება, როგორ არასრულყოფილადაც არ უნდა იყოს წარმოდგენილი, მათ შორის არსებული განსხვავება უდავოა, რასაც ვერ ვიტყვით მსოფლმხედველობის, მსოფლშეგრძნების თუ მსოფლქვერეტის მიმართ. მსოფლმხედველობა, იგივე მსოფლქვერეტა, მსოფლშეგრძნება ერთნაირად გულისხმობს ადამიანის პოზიციას სამყაროს მიმართ და არაა შემოფარგლული სამყაროს გარკვეული სურათით. ზემოთ განხილულ ავტორთა თვალსაზრისის ძირითადი ნაკლი ისაა, რომ ისინი წინასწარ მოცემულად თვლიან ფაქტს — ყოველ ტერმინს შესაბამისი ფენომენი უნდა შეესაბამებოდეს და ეტიმოლოგიური მნიშვნელობიდან ამოსვლით ცდილობენ იპოვონ შესაბამისი ფენომენები, პირიქით უნდა იყოს კი. განსხვავებული ფენომენების არსებობა უნდა იყოს განსხვავებულ ტერმინოლოგიურ ერთეულთა ძიების საფუძველი.

საერთოდ ყოველგვარი ცოდნა სუბიექტისათვის შინაგანი არ არის, ამიტომ ის მისი მამოძრავებელი არ არის და ვერც განსაზღვრავს მის პოზიციას. შემთხვევითი როდია ის გარემოება, რომ ადამიანის ცხოველისაგან განსასხვავებლად მიმართავენ ადამიანის შინაგან განსაზღვრულობას, იმას, რომ მისი მოქმედება გაპირობებულია საკუთარი გადაწყვეტილებებით. ამ გადაწყვეტილებებს ადამიანი იღებს არა რაიმე გარეგანი ძალით, არამედ საკუთარი რწმენის, საკუთარი დარწმუნებულობის საფუძველზე. ეს ნიშნავს, რომ ადამიანი მუდამ იმყოფება „რწმენათა დარწმუნებულობაში“. რწმენაში დარწმუნებულობა შეადგენს ადა-

მიანის ყოფიერებას. „ამიტომ ადამიანის, ხალხის, ეპოქის დიაგნოზი უნდა დაიწყოს მათ რწმენათა შესახებ რეპორტაჟით“.

რწმენაში დარწმუნებულობას განმსაზღვრელი მნიშვნელობა აქვს ადამიანის საქმიანობისათვის, ის საფუძველია ყოველივე დანარჩენისა; როგორც ესპანელი ჰუმანისტი ორტეგა გასეტი აღნიშნავს: „თუ გამოვიკვლევთ, რა უდევს საფუძვლად ცოდნას და მეცნიერებას, თუ აღმოვაჩინებთ ვიტალურ, სიცოცხლისადმი მომსახურე ფუნქციას, რომელსაც მოძრაობაში მოჰყავს ცოდნა, მაშინ აღმოჩნდება, რომ იგი სხვა არაფერია, თუ არა განსაკუთრებული ფორმა სხვა უფრო ღრმად და გადაძწყვეტად დაფუძნებული რწმენის სარწმუნოების ფუნქციისა“. მრწამსი, რწმენათა სარწმუნოება არ არის ცხოვრების ერთი რომელიმე მხარის განმსაზღვრელი. ის მოიცავს ცხოვრებას როგორც მთელს, „რწმენათა სარწმუნოება შეადგენს ჩვენი ცხოვრების არქიტექტონიკის უღრმეს საფუძველს“. ეს მრწამსი გარკვეულ იერარქიაში სტრუქტურდება; ამ იერარქიის აღმოჩენით ადამიანი ადგენს საკუთარი და სხვისი, დღევანდელი და წარსული ცხოვრების სტრუქტურას, რადგან რწმენაში დარწმუნებულობა უდევს საფუძვლად ცხოვრებას და განსაზღვრავს მის არქიტექტონიკას, რადგან რწმენაში დარწმუნებულობა არის ადამიანის ყოფიერება. ორტეგა გასეტი განასხვავებს ერთმანეთისაგან იდეებსა და მრწამსს, ანუ რწმენაში დარწმუნებულობას. იდეები აქვს ადამიანს, „რწმენაში დარწმუნებულობა კი ჩვენ არა მხოლოდ გვაქვს, ჩვენ ვართ ის“¹. გასეტის თქმით, სიმბოლურად ყოველი ადამიანის ცხოვრებას შეიძლება შევხედოთ როგორც ბანკს. ბანკი ცოცხლობს ოქროს რეზერვით, რომელსაც ის, ჩვეულებრივ, ვერასდროს ხედავს, რადგან რკინის საკანშია შენახული. სიფრთხილე აიძულებს ბანკის მენეჯერებს, დრო და დრო შეამოწმონ საკრედიტო მდგომარეობა. ამით გაიგება ბანკის სიცოცხლისუნარიანობა, ასევეა ადამიანის ცხოვრებაც, რომლის გასაკრეველად უნდა შევამოწმოთ მისი რწმენაში დარწმუნებულობის მდგომარეობა.

ადამიანისა და მისი ცხოვრების ცვლილება გამოიხატება რწმენაში დარწმუნებულობის ცვლილებით, ამიტომ კრიზისი სწორედ რწმენაში დარწმუნებულობის ცვლილებას ეხება. ადამიანი კრიზისის განიცდის, როდესაც ერთი რწმენიდან მეორეზე გადადის და დგას ორი რწმენის დარწმუნებულობას შორის ისე, რომ შინაგანად არც ერთის არ სჯერა. ადამიანი კრიზისშია მაშინაც, როდესაც კარგავს ერთი რწმენის სარწმუნოებას, არა აქვს მეორე და არც ჩანს მეორე-ქმედით რწმენაში სარწმუნოება. ადამიანს შეიძლება გააჩნდეს რწმენა, მაგრამ ის არ იყოს.

¹ ამ საკითხზე ორტეგა გასეტის თვალსაზრისი ვადაცემულია ნაშრომში: ე. კ. რ. დ. უ. ა., ისტორიის საზრისის საკითხისათვის, თბ., 1976, გვ. 154—156.

ქმედითი, ცოცხალი. ასეთი მკვდარი რწმენა კრიზისის მაჩვენებელია, რადგან იგი არ არის ცხოვრების წარმართველი.

სწორედ ნორმალური ვითარებაა მაშინ, როცა მრწამსად ქცეული ცოდნა განსაზღვრავს სუბიექტის პოზიციასაც და მოქმედებასაც.

მსოფლმხედველობის ზოგადი ცნება, შეიძლება ჩამოეყალიბოთ როგორც გარესამყაროსა და საკუთარ თავზე შეხედულებათა სისტემა და მათზე აგებული სუბიექტის პოზიცია, უფრო სწორად მსოფლმხედველობა სამყაროს სურათისა და მე-ს ყოფიერების დადგენის საფუძველზე შემუშავებული სუბიექტის პოზიციაა სამყაროსა და საკუთარი თავის მიმართ, სუბიექტის ადგილის გარკვევაა ამ სამყაროში, მაგრამ იგი შემდგომ ანალიზს საკიროებს, რადგან ამ აბსტრაქტულ განზომილებაში ჯერ კიდევ არ ჩანს ის მომენტები, რომელთა ერთობლიობა შეადგენს მსოფლმხედველობრივ ორიენტაციას გარესამყაროსთან მიმართებაში. მთავარია, რა პოზიცია უკავია ადამიანს ამა თუ იმ საზოგადოების სოციალური ღირებულებებისადმი, როგორია მისი დამოკიდებულება ზნეობრივი ნორმებისადმი, რომელიც საზოგადოებაში ბატონობენ; როგორია მისი პოზიცია შრომისადმი, რომელიც ადამიანის სოციალიზაციის ერთ-ერთი ძირითადი მაჩვენებელია; როგორია მისი მიზართება არსებული იდეოლოგიური და პოლიტიკური შეხედულებებისა და მათ შესაბამისი სოციალური ინსტიტუტებისადმი; როგორია მისი პოზიცია გარემომცველ ადამიანთა წრისადმი, ასევე, მისი დამოკიდებულება საზოგადოების მატერიალური დოვლათისადმი, დაბოლოს, როგორია მისი დამოკიდებულება საყოფაცხოვრებო და უშუალო ყოფითი საკითხებისადმი, რომლებიც მის არსებობას ეხება. ყოველივე ეს უფრო კონკრეტულ ფორმას იღებს ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში. ადამიანის მსოფლმხედველობის გაგება ამ სფეროთა მიმართ მისი პოზიციის გარკვევას მოითხოვს, იმ ღირებულებების დადგენას, რომლებიც ამოძრავებენ ადამიანს ცხოვრებაში.

თანამედროვე სოციოლოგია დ სოციალური ფსიქოლოგია მსოფლმხედველობის ერთ-ერთი ძირითადი მომენტის — პოზიციის — ცნებას მრავალი მნიშვნელობით იყენებს. სოციალური ფსიქოლოგიის წარმომადგენელთა ნაწილი პოზიციას განიხილავს, როგორც პიროვნების განწყობას, მის მზაობას გარკვეულ ღირებულებათა მისაღებად და შესაბამის მოქმედებათა შესასრულებლად. ზოგიერთი პოზიციას უფრო ფართო მნიშვნელობას აძლევს. წერილში — „პოზიცია და მისი ფორმირება“ — გერმანელი სოციოლოგი ფრიდრიხი წერს: „ტერმინი „პოზიცია“ გვესმის ძალზე ფართოდ — იგი გამოიყენება, როგორც ზოგადი ცნება ინტერესების, რწმენათა მიდრეკილებების, ქცევის წესთა, იდეალების, ცრურწმენების, ღირებულებით მიმართებათა, ქცევის განსაკუთრებულ თვისებათა ღირებულებით მიმართებათა აღმნიშვნელი.

პოზიცია გვესმის, როგორც ადამიანის ქცევის წესთა ერთობლიობა, რომელიც მოიცავენ გარემომცველი სინამდვილის განსაზღვრული ობიექტებისადმი ღირებულებით მიმართებას. ამრიგად, პოზიცია — ეს არის ადამიანის სოციალური ქცევის აღწერისა და ახსნის ცენტრალური კატეგორია. პოზიციები გამოხატავენ გარკვეული ობიექტის შეფასებას. შეფასებაში უნდა გავიგოთ ადამიანის ყოველი დადებითი ან უარყოფითი დამოკიდებულება რაიმე ობიექტისადმი, ყოველი „მნიშვნელოვანი განცდა“ დაკავშირებული მოცემულ ობიექტთან¹. სწორედ პოზიციაა მსოფლმხედველობის ცენტრალური მომენტი და ადამიანისთვის მისი განმსაზღვრელი მნიშვნელობის მიმნიჭებელი, რადგან პოზიცია გამოხატავს კონკრეტული ადამიანის არსებას ყოველ გარკვეულ ვითარებაში.

სუბიექტის პოზიცია არის მისი დამოკიდებულება გარესამყაროსთან, ნივთებსა და ადამიანებთან, მაგრამ არა მხოლოდ ეს. სუბიექტის პოზიცია არის დამოკიდებულება საკუთარ ყოფიერებასთანაც.

გარესამყაროსთან სუბიექტის დამოკიდებულებაზე მსჯელობისას მხედველობაშია სუბიექტის მიერ მისი გარემოს მიღება თუ უარყოფა. სუბიექტი შეიძლება თავის პოზიციას გარემოს მიმართ გამოხატავდეს არსებულ ღირებულებათა აღიარებით, მაგრამ შეიძლება სუბიექტის პოზიცია უარყოფითი იყოს არსებული გარემოს მიმართ. ეს უარყოფა ერთ შემთხვევაში შეიძლება ნიშნავდეს როგორც არსებულ, ისე შესაძლო გარემოზე უარს. მეორე შემთხვევაში კი მხოლოდ ამ სახით — შესაძლო გარემოთა უარყოფის გარეშე — არსებულზე უარის თქმას, პირველის ნიმუშია ტერენტი გრანელის პოზიცია სინამდვილის მიმართ, რაც განიხილა ყოველგვარი მიწიერის უარყოფასა და მისგან განლტოლების ნისწრაფებაში. მეორეს ნიმუშია პირველი პერიოდის გალაკტიონის პოეზია, რომელიც უარყოფს არსებულ სინამდვილეს, მაგრამ არა იმის გამო, რომ საერთოდ მიწიერს უარყოფს, არამედ მიწიერის საფუძველზე დარჩენილი ესწრაფვის ახალ სინამდვილეს. როდესაც ასეთი სინამდვილე განხორციელდა, გალაკტიონის პოეზია პირველი გამოეხმაურა მას. ორი პოეტის ამ პოზიციურ დაპირისპირებულობას გამოხატავს გრანელის სიტყვები:

„გალაკტიონში მიწა ანათებს
და ჩემში უფრო ზეცის სხივია“.

მაგრამ პოზიცია ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს იგი ეხება გარემოს, რომელიც სუბიექტის მიმართ რაღაც გარეგნულია და რომლის მიმართ დამოკიდებულების გადაწყვეტა შეიძლება ჩემი საკუთარი ყოფიერების

¹ В. Фридрих, Позиция ее формирование, კრებულში: Исследования проблем молодежи в ГДР, М., 1976, გვ. 121.

მიმართ დამოკიდებულების გარეშე. პოზიცია ეხება საკუთარ ყოფიერებასაც და ეს ორი ასპექტი—გარესამყაროსა და საკუთარ ყოფიერებასთან დამოკიდებულება—ერთი მედლის ორი მხარეა. თუ გარე ყოფიერებასთან დამოკიდებულებაში ლაპარაკია მის მიღება-მიუღებლობაზე, საკუთარი ყოფიერების მიმართაც ჩნდება ასეთი დილემა მას შემდეგ, რაც იგი ხდება გააზრების საგანი. შექსპირი ამას რადიკალურად გამოთქვამს სიტყვებით: „ყოფნა, არყოფნა — საკითხავი აი, რა არის“. გრანელმა ეს გამოხატა სიტყვებში:

...„რომ მდომოდა სიცოცხლე, სიკვდილს არ ვიწამებდი,
მიწა არ ჩქებოდა ჩემთვის შავი საბარე“.

პოეტი ვერ შერიგებია ყოფიერებას, სურს გაარღვიოს არსებობის ზღვარი და სწორედ ამ მიზნით ამბობს:

„არყოფნის ღამე, შენკენ მივიწვევ,
არყოფნის ღამე, შენ დამიფარე“.

თუმცა ისიც უნდა ითქვას, რომ, ჩვეულებრივ, აზროვნება ამ ორი უკიდურესობის განზომილებაში მოძრაობს: ისმება კითხვა სიკვდილ-სიცოცხლის მიმართებაზე. გრანელი კი სიკვდილს ანიჭებს უპირატესობას, მაგრამ არც მას მიიჩნევს ხსნად. მას უფრო მეტი უნდა, ვიდრე სიკვდილ-სიცოცხლის დილემას შეუძლია მისცეს. ის ეძებს რაღაც მე-სამეს, თუმცა არ იცის, რა უნდა იყოს ის, მაგრამ ფიქრობს, რომ ასეთი შესაძებ უნდა მოინახოს:

„ახლა სიცოცხლე ჩემთვის ღანდია,
რაღაც სხვა მინდა სიკვდილზე მეტი“.

ფილოსოფოსი ასეთ პოზიციას, ე. ი. დამოკიდებულებას საკუთარ ყოფიერებასთან ყველაზე არსებითად თვლის, როდესაც ამტკიცებს, რომ გარესამყაროსადმი მიმართება მეორადია და გამომდინარეობს საკუთარ ყოფიერებასთან დამოკიდებულებიდან. ეს დამოკიდებულება კი ხდება განაზრების საგანი, როდესაც ადამიანი საკითხს სევამს მისი ყოფიერების საზრისზე. თუ გრანელი ამბობს: „ვფიქრობ სიცოცხლის აზრზე“ და თუ მთელი მისი პოეზია კონცენტრირებულია ამის გარშემო, გალაკტიონი კიდევ უფრო ფართოდ სევამს ამ კითხვას. მისთვის სიცოცხლის საზრისის საკითხი განიხილება არა მარტო „მე“-სა და მის ყოფიერებასთან, არამედ „მე“-ს საქმიანობასთან, ერსა და სამშობლოსთან მიმართების თვალსაზრისითაც. ამ ვითარებას გამოხატავს გალაკტიონის ლექსი „სად?“, რომელშიც „მე“-სა და ერის ყოფიერების საზრისის საკითხია დასმული:

...საით მივყავარ ჩემს მოწყვნილ გზას,
სად ვპოვებ შეებას მიუსაფარი?
რას მომცემს ისეთს ჩემი სამშობლო,
და ან რას მისცემს მას ჩემი ქნარი?
არ ვცი... მაგრამ უმინობაში
ფოქრს ვერ ვაკავებ ცრემლად მონაქუნს...
ვწუხვარ... ვეძახი სიცოცხლის მიზანს,
მაგრამ არავინ იძლევა პასუხს“...

თუ მსოფლმხედველობა ამქვეყნიურის მიუღებლობით ხასიათდება, იგი, პირველ ყოვლისა, თვით სუბიექტის ყოფიერებასაც აუფასურებს, რადგან ამქვეყნიურის გარეშე ეს ყოფიერება სულაც არაა საჭირო. ამდენად მიწიერის უარყოფა სიცოცხლის იმანენტური საზრისის უარყოფაცაა და, რადგან სიცოცხლე მხოლოდ იმანენტურია, ამიტომ ის ცხოვრების უსაზრისობის მტკიცებად გვევლინება. შესაბამისად უარყოფა არა მარტო სამყაროს, არამედ „მე“-ს ყოფიერებაც. ამას გამოხატავს გრანელის სტროფი:

„...შენ, დედამიწავ, უფრო მაშინებ,
როცა ოცნებით ზეცას მოვიარ;
წმინდაო ლმერთო, რად გამაჩინე,
მე ხომ სიცოცხლე არ მითხოვია?“

და სწორედ იმის გამო, რომ სიცოცხლის ღირებულებაში არ არის დარწმუნებული, ფიქრობს თვითმკვლელობაზე... „ესენინივით მოვიკლა თავი? თუ სიცოცხლისთვის განვაგრძო ბრძოლა“.

და შემდეგ—

...„მე, თვითმკვლელობის გარდა, რა მიხსნის!“

შემთხვევითი არ არის ასეთი კითხვის დასმა, და არც ერთეული მოაზროვნის პოზიცია. იგი აღიარებულია ძირითად მოტივად ცხოვრების ფილოსოფიასა და ექსისტენციალიზმში. მსოფლმხედველობით სუბიექტი ახდენს სამყაროს მთელში ნიუთებისა და ადამიანების ადგილის განსაზღვრას, მათი როლისა და მნიშვნელობის გარკვევას. ის არა მარტო იმეცნებს სამყაროს, არამედ განსაზღვრავს აგრეთვე თავის დანიშნულებასა და ადგილს ამ სამყაროში. ფილოსოფია მსოფლმხედველობაა არა მხოლოდ იმის გამო, რომ ის სამყაროს, როგორც მთელს განიხილავს, და უზოგადეს ცოდნას იძლევა, არამედ მისი სპეციფიკა. სხვა მეცნიერებებთან მიმართებაში იმაშიც გამოიხატება, რომ ის არ კმაყოფილდება სამყაროს, როგორც მთელის, შემეცნებით. ის არის ამ სამყაროსადმი გარკვეული პოზიციის გამომუშავებაც, ისე როგორც მისი საზრისის ახსნაც. მსოფლმხედველობით სუბიექტი მიმართებას აწყა-

რებს გარესსამყაროსთან, იქნება ეს ნივთები, თუ სხვა ადამიანები. ამ მიმართებებში გამოძეშავებული მსოფლმხედველობა არის სამყაროს შემეცნებისა და მისი საზრისის ახსნის ცდა. ეს საზრისის ახსნა სამყაროს მნიშვნელობის გაგებაა და არაა ყოველთვის ერთგვარი. სამყაროს მნიშვნელობა დამოკიდებული არაა მხოლოდ ობიექტებზე, გარესსამყაროზე, არამედ სუბიექტზეც, რომლისთვისაც მნიშვნელობის მქონეა. სამყარო დამოკიდებულია იმ ინტერესებსა და ღირებულებებზე, რომლითაც სუბიექტი შედის სამყაროში, იმ ადგილზეც, რომელიც სუბიექტს უკავია სოციალურ სამყაროში, მის კუთვნილებაზე ამა თუ იმ სოციალური ჯგუფის, ერის, კლასის თუ ეპოქის მიმართ, მსოფლმხედველობით სუბიექტი არაა მხოლოდ გარესსამყაროს მნიშვნელობას არაკვეს, არამედ მის პოზიციასაც ამ გარესსამყაროს მიმართ, განსაზღვრავს, როგორი უნდა იყოს მისი დამოკიდებულება გარესსამყაროსადმი. ამდენად, მსოფლმხედველობა არის სუბიექტის მოქმედების განსაზღვრავი, იგი არაკვეს, რას ნიშნავს ნივთები მისთვის, რას უნდა მოელოდეს მათგან და როგორ მოექცეს მათ. მსოფლმხედველობა არის ორიენტირი სამყაროში. ამდენად, მსოფლმხედველობა უფრო მეტია, ვიდრე ობიექტური შემეცნება, რადგან საზრისის და მნიშვნელობის პრობლემებს ეხება. სუბიექტი სამყაროს სურათს სამყაროს „ხედვის“ გზით ქმნის. მას არ შეუძლია ამაღლდეს სამყაროზე. სუბიექტი, როგორც სამყაროს მომენტი, გარკვეული პორიზონტიდან, „ქუჭურტანიდან“ უზღერს სამყაროს და ეს განსაზღვრავს სამყაროს სურათს. რადგან ასეთი პოზიცია და პორიზონტი დროთა ვითარებაში და გარკვეულ სუბიექტებში იცვლება, ამდენად, მსოფლმხედველობანიც განსხვავებულია.

როგორც არსებობს ინდივიდუალური და საზოგადოებრივი, ყოველდღიური და თეორიული ცნობიერებანი, როგორც აზრები წარმოადგენს ინდივიდუალურსა და საზოგადოებრივს, ასევე მსოფლმხედველობა გვევლინება ორი სახით: ინდივიდუალურ-ყოველდღიური სტიქიური და ცნობიერი, შეგნებულად შემუშავებული თეორიული სახით. მსოფლმხედველობა, როგორც ჩვენი თვალთახედვისა და მოქმედების არის შემოსაზღვრა, არის სამყაროს გარკვეული გაგება/ყოველ ადამიანს აქვს სამყაროსადმი გარკვეული პოზიცია. მსოფლმხედველობის გარეშე არაა არც უფიცი და არც მეცნიერი, არც პოლიტიკოსი და არც ობივატელი, ამ თვალსაზრისით მართებულია რიკერტის გამოთქმა, რომ ტოლსტოის რომანის „აღდგომის“ გმირ ქალს, ზნედაცემულ მასლოვასაც აქვს თავისი მსოფლმხედველობა. ასევე მართებულია დილთაის მოსაზრება, რომ ცივილიზებულ თუ ველურ ადამიანს ერთნაირად აქვს მსოფლმხედველობა, რადგან ყოველი ცნობიერი არსება, ყოველი ინდივიდი გარკვეულად აღიქვამს მის გარემომცველ სამყაროს, იმუშაებს მასზე გარკვე-

ულ შეხედულებებს, რომელნიც საფუძვლად ედებოდა მის საქმიანობას და ამ აზრით ადამიანის მოქმედება დიდადაა დამოკიდებული მის მსოფლმხედველობაზე. იმდენად დიდია ეს დამოკიდებულება, რომ ერთ-ერთ მოაზროვნეს უფლება ჰქონდა ეთქვა: „ადამიანში ყველაზე მნიშვნელოვანი, ე. ი. პრაქტიკულად მნიშვნელოვანი — ეს მისი მსოფლმხედველობაა“. ეს ინდივიდუალური მსოფლმხედველობა ყოველდღიურ ურთიერთობებში ჩამოყალიბებულ შეხედულებათა ერთობლიობაა, და არა ცნებებში ფორმულირებული და სინტეზური ფორმით გადმოცემული. იგი უბრალოდ სუბიექტის ყოველდღიური ცხოვრების გამოცდილებაა: მისი წარმოდგენა ცხოვრებაზე, მის მნიშვნელობაზე, მისი დამოკიდებულება ახლობლებთან — იმ ადამიანებთან, რომლებთანაც რაიმე ურთიერთობა აქვს, და მიმართება ნივთთა სამყაროსთან. გარემო სამყაროსთან ყოველდღიურ ურთიერთობაში ადამიანი იმუშავებს გარესამყაროსადმი გარკვეულ პოზიციას და ამით არა ცნობიერად ქმნის თავის მსოფლმხედველობას, რომელიც „მეტად თუ ნაკლებად ბუნდოვანი გრძნობაა იმისა, თუ რას წარმოადგენს ცხოვრების სიღრმე, რა მნიშვნელობა აქვს ცხოვრებას... (მსოფლმხედველობა) კონსოლური ცხოვრების მაჯისცემის, აღქმის და შეგრძნების ჩვენი ინდივიდუალური წესია“¹.

ზემოთ მითითებული რიყერტის მოსაზრება, რომ მასლოვასაც თავისი მსოფლმხედველობა აქვს, შემთხვევით გამოთქმას არ მიეკუთვნება. „აღდგომის“ ავტორმა თავისი გენიალური ხედვით დაინახა ყოველი ადამიანის ღირებულებათა სისტემის განუყოფელი დაკავშირება ამ ადამიანის მოქმედებასთან, ამ ღირებულებებში მისი დარწმუნებულობა და ამით მისი ყოფიერების გამართლება, მისი საზრისიანად დასახვა. ეს ხდება არა მარტო საყოველთაოდ აღიარებულ ღირებულებათა სამყაროში, არამედ ცალკეული სუბიექტის ღირებულებებში, რომელთაც საზოგადოება უარყოფს. ასეთ სუბიექტებს საზოგადოების სხვა ნაწილზე ნაკლებად არ მოაქვთ თავი. და მათი ყოფის მნიშვნელობა სავსებით საზრისიანად ესახებათ. აი, როგორ გადმოგვცემს მასლოვას მსოფლმხედველობას ლ. ტოლსტოი: „მასლოვას არ რცხვენოდა... როსკიპობისა: პირიქით, კმაყოფილი იყო, თითქმის ამაყოზდა კიდევ. თუმცა არც შეიძლებოდა ეს სხვანაირად ყოფილიყო. ყოველ ადამიანს სამოქმედოდ ესაჭიროება რწმენა, რომ მისი მოქმედება მნიშვნელოვანი და კარგია. ამიტომ რა მდგომარეობაშიაც უნდა იმყოფებოდეს კაცი, ის აუცილებლად თავის გონებაში გამოიმუშავებს ადამიანთა ცხოვრებაზე საზოგადოდ და განამტკიცებს ისეთ შეხედულებას, რომლის მიხედვითაც მისი საქმიანობა მას მნიშვნელოვან და მშვენიერ მოღვაწეობად მოეჩვენება.

საზოგადოდ ფიქრობენ, რომ ქურდს, მკვლელს, ჯაშუსს, როსკიპს

¹ У. Д ж е м с, Прагматизм, 1910, С-Пб. стр. 9.

უნდა რცხენოდეს თავისი პროფესიისა, რადგან თითქოს თვითონვე ცუდ საქმედ მიაჩნია თავი. ი ხელობა. სინამდვილეში კი სრულებით საწინააღმდეგო რამ ხდება. ხალხი, რომელიც თავისი ბედით, თუ თავის შეცდომა-შეცოდებათა წყალობით ჩაყენებულია განსაზღვრულ მდგომარეობაში, რარიც უკუღმართიც უნდა იყოს ეს მდგომარეობა, ყოველთვის შეიმუშავებს და შეითვისებს ცხოვრებაზე, საერთოდ, ისეთ შეხედულებას, რომლის თვალსაზრისითაც თავისი ყოფა-ცხოვრება ეჩვენება კარგ და საპატიო მდგომარეობად. ამ შეხედულების განსამტკიცებლად ყოველი პიროვნება ინსტინქტურად უკავშირდება ადამიანთა იმ წრეს, რომელშიაც მათ მიერ შემუშავებულია ცნება ცხოვრებაზე და ამ ცხოვრებაში მათი ადგილის შესახებ. ჩვენ ამ მოვლენას განცვიფრებაში მოვყავართ, როცა საქმე ეხება ქურდებს, რომელთაც თავი მოაქვთ თავიანთი მოხერხებულობით, როსკიპებს—თავიანთი გარყვნილობით, ჭაშუშებს — თავიანთი უსაზღვრო უსინდისობით, მკვლელებს — თავიანთი უღმობელი სიმკაცრით. მაგრამ ყოველივე ამას განცვიფრებაში მოვყავართ მხოლოდ იმიტომ, რომ ასეთი წრეების სამყარო შეზღუდულია, თანაც, რაც მთავარია, ჩვენ ვიმყოფებით ამ წრეებს გარეშე. განა იგივე მოვლენას არ აქვს ადგილი მდიდართა შორის, რომელთაც თავი მოაქვთ თავიანთი სიმდიდრით, ე. ი. მძარცველობით, მხედართმთავრებს შორის, რომელნიც იკვებიან თავიანთ გამარჯვებას, ე. ი. მკვლელობას, ხელისუფალთა შორის, რომელნიც ტრაბახობენ თავიანთი ძლიერებით, ე. ი. ძალმომრეობით! ჩვენ ვერ ვამჩნევთ ამ ხალხის მიერ, თავიანთი მდგომარეობის გამართლებების მიზნით, ცხოვრების, სიკეთის და ბოროტების ცნებათა გაუკუღმართებას მხოლოდ იმიტომ, რომ ასეთ დამახინჯებულ ცნებათა მჭონე ადამიანთა სამყარო მეტად დიდია, და ჩვენც ამ სამყაროს ვეკუთვნით.

ასეთი შეხედულება ცხოვრებასა და თავის ადგილზე ცხოვრებაში შეუმუშავდა მასლოვასაც. ის კატორღამისცილი როსკიპი იყო, და მიუხედავად ამისა, ისეთი მსოფლმხედველობა შეიმუშავა, რომლის საშუალებითაც ამართლებდა თავის საქციელს და ხალხის წინაშე კიდევაც თავი მოჰქონდა თავისი მდგომარეობით.

მისი მსოფლმხედველობა გამოიხატებოდა შემდეგში: მოხუცებული კაცების, ახალგაზრდების, გიმნაზიელების, გენერლების, სწავლულების, უსწავლულების, განურჩევლად ყველა მამაკაცის უმთავრეს ბედნიერებას შეადგენდა ლამაზ ქალთან სქესობრივი კავშირის დაჭერა. და ამიტომ ყველა მამაკაცს, თუმც ისინი თვალთმაქცობენ და საჩვენებლად თავი ისე მოაქვთ, თითქოს გართულნი არიან სერიოზულ საქმეებში, არსებითად მხოლოდ ეს ერთი სურვილი აქვთ, ამისათვის იღვწიან, ამაზე ამოდით მათ მზე და მთვარე. თვითონ მასლოვა ხომ ლამაზი, მიმზიდველი ქალია. მის ხელთაა თილისმა — უნდა დააკმაყოფილებს, უნდა არ

დააკმაყოფილებს მამაკაცთა ამ სურვილს. ამიტომ, მაშასადამე, ის არის მნიშვნელოვანი და საჭირო ადამიანი. ამ შეხედულების სისწორეს ადასტურებდა მთელი მისი წარსული და ახლანდელი ცხოვრება.

ათი წლის განმავლობაში ყველგან, სადაც და ვისთანაც უნდა ყოფილიყო ის, დაწყებული ნეხლიუდოვიდან და ბებერი ბოქაულიდან, გათავებული საპატიმროს ზედამხედველებით, მასლოვა ხედავდა, რომ ყოველ მამაკაცს სჭირდება ის, მხოლოდ როგორც ქალი. მას არ ენახათაის ცხოვრების გზაზე ისეთი მამაკაცი, რომელსაც არ ჰქირდებოდეს მასლოვა ქალი. ამიტომ მამრობითი სქესის მთელი სამყარო მას წარმოდგენილი ჰყავდა როგორც ერთი მთლიანი კრებული ავხორცობით აბოტებული მამაკაცებისა, რომელნიც ყოველი მხრიდან უდარაჯებდნენ მას და ყოველი საშუალებით — მოტყუებით, ძალადობით, მოსყიდვით, ან რაიმე სხვა ხერხით, ცდილობდნენ მის ხელში ჩაგდებას მხოლოდ თავიანთი ვნებიანი სურვილის დასაკმაყოფილებლად.

მასლოვას ასე ჰქონდა შეცნობილი ცხოვრება. ცხოვრების ასეთი გაგების მიხედვით, მის წარმოდგენაში ის იყო არა უკანასკნელი, არამედ ძალიან მნიშვნელოვანი ადამიანი. ასეთ შეცნობას ცხოვრებისას, თავის ასეთ შეხედულებას მასლოვა უფრთხილდებოდა და ელოლიავებოდა ყველაფერზე უფრო ამ ქვეყანაზე. არც შეეძლო არ გაფრთხილებოდა, რადგან ეს შეხედულება რომ შეეცლოდა და დაჰკარგოდა, თვითონ მას ეკარგებოდა მნიშვნელობა და ის აღგილი საჭირო ადამიანთა შორის, რომელსაც მას ამქვეყნად ცხოვრების ასეთი გაგება ანიჭებდა. და რათა არ დაეკარგა თავისი მნიშვნელობა ცხოვრებაში, მასლოვა ინსტინქტურად ჩაჰიდებოდა ადამიანების იმ წრეს, სადაც ცხოვრებას უყურობდნენ ისე, როგორც ის¹.

გარესამყაროსადმი ეს პოზიცია ყალიბდება ადამიანის ზნე-ჩვეულებებსა და ტრადიციებში, რომლებიც მისთვის არაცნობიერი ხდება. ყოველდღიური მსოფლმხედველობისთვის დამახასიათებელია გაუცნობიერებლობა ან ნახევრად ცნობიერი ხასიათი, ინდივიდუალობა, რომელსაც ზოგადობის პრეტენზია არა აქვს. ყოველდღიური მსოფლმხედველობის ყველაზე მაღალი ფორმა ყალიბდება „ცხოვრებისეულ სიბრძნედ“, რომელიც შეუძლია მისმა მატარებელმა გაუზიაროს სხვას, მაგრამ საყოველთაო მნიშვნელობაზე პრეტენზია გამოიციხულია. ყოველდღიური მსოფლმხედველობით ადამიანს შეუძლია ზეგავლენა მოახდინოს თავის მახლობლებზე, თუკი მას აქვს ცხოვრების დიდი გამოცდილება, ასაკობრივი უპირატესობა, კოლექტივში მაღალი სოციალურა როლი და პრესტიჟი.

1 მსოფლმხედველობის მეორე სახეა თეორიული მსოფლმხედველობა.

¹ ლ. ტ. ო. ლ. ს. ო. ალგომა, თბილისი 1951, გვ. 156—165.

ეს არის აზრთა და შეხედულებათა სისტემა სამყაროსა და სამყაროში ადამიანის ადგილზე.

მეცნიერული და ყოველდღიური მსოფლმხედველობა ერთმანეთისაგან განსხვავდება არა მარტო სინამდვილის გამოხატვის ფორმით, ე. ი. იმით, რომ მეცნიერული მსოფლმხედველობის საფუძველია სამყაროს მეცნიერული სურათი, ხოლო ყოველდღიური მსოფლმხედველობისა სუბიექტის ყოველდღიური დაკვირვება და გამოცდილება.—არამედ იმიტაც, რომ მეცნიერული მსოფლმხედველობა შეგნებულად ფორმირდება, ყოველდღიური კი სტიქიურად. არ შეიძლება მართებულად მივიჩნიოთ მტკიცება, თითქოს კაპიტალიზმისა და სოციალიზმის პირობებში არ ხდებოდეს მსოფლმხედველობის სტიქიური ფორმირება იმის გამო, რომ ამ ფორმაციებს ადამიანზე ზემოქმედების მძლავრი ინფორმაციული საშუალებანი გააჩნია. ოჯინიკოვი ამ მტკიცებაში უფრო შორს მიდის. მას საერთოდ შეუძლებლად მიაჩნია ყოველდღიური მსოფლმხედველობის არსებობა. ის წერს: „ყოველდღიური ცნობიერების დონეზე მსოფლმხედველობის არსებობის თეზისი შემოწმებისა და კონკრეტული განხილვისას გამოცდას ვერ უძლებს“¹. ოჯინიკოვის ეს მტკიცება მცდარია, რადგან ყოველდღიური მსოფლმხედველობა უყალიბდება ადამიანს, როგორც მისი პოზიცია უშუალოდ გარემომცველ სინამდვილეზე, იმ ადამიანებზე, რომელნიც მის გარემოცვას ქმნიან ოჯახსა და საზოგადოებაში, იმ საქმეებზე, რომელსაც ის აკეთებს და აქედან გამომდინარე, მის თვალსაწიერში მოქცეულ სამყაროზე. შეუძლებელია ყველაფერი ეს მეცნიერული მსოფლმხედველობის შემადგენელი ელემენტი იყოს. ადამიანმა შეიძლება მეცნიერული მსოფლმხედველობის პრინციპები იცოდეს. თუნდაც იმ ინფორმაციათა წყაროები, გზით, რომელზეც მიუთითებს ოჯინიკოვი, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ეს მსოფლმხედველობა აუცილებლად გახდება მისი პოზიციის გამომხატველი. ადამიანი ინფორმაციის მძლავრი საშუალებების პირობებშიც შეიძლება ხელმძღვანელობდეს პრაქტიკულად ყოველდღიური მსოფლმხედველობით, ცხოვრობდეს საკუთარი გამოცდილებით შემუშავებულ ცხოვრების პრინციპებით და ცხოვრების საზრისის საკუთარი გზით დადგენილი-გაგებით. ეს რომ გამოჩინებული იყოს, მაშინ იდეოლოგიურ-აღმზრდელითი მუშაობის გაუმჯობესებისთვის ღონისძიებების დასახვა არც იქნებოდა საჭირო. უნდა აღინიშნოს, რომ ზოგიერთი ავტორი სამართლიანად მიუთითებს მსოფლმხედველობრივ ინდიფერენტიზმზე როგორც თავისებურ მსოფლმხედველობაზე. ცნობიერ მსოფლმხედველობრივ სისტემებს შეიმუშავენ ხელოვნების, რელიგიის, ფილო-

¹ В. С. Овчинников, Мировоззрение как явление духовной жизни общества, стр. 95.

სოფიის წარმომადგენლები; ისინი აზრის ჩამოყალიბებისა და გამოსახვის შესაბამის საშუალებებს ფლობენ. ყოველ მათგანს აქვს განსაზღვრული პრეტენზია ზოგად მნიშვნელობასა და საყოველთაოობაზე, რაც გველენას ახდენს მათ შორის მიმართებაზე. ძირითადად ეს მიმართება მოწინააღმდეგე მსოფლმხედველობებს შორის ბრძოლით განისაზღვრება და წარმოებს მათი ზოგადი ნიშნადობის აღიარებისათვის. თითოეულს სურს ჰეგემონიისა და მეცნიერულის ტიტული მოიპოვოს, ამიტომ ყოველი მათგანი ებრძვის და უარყოფს თავის საპირისპიროს. მსოფლმხედველობათა ისტორია არის მოპირისპირე სისტემათა ურთიერთბრძოლის ისტორია. შეიძლება თუ არა ეს ბრძოლა როდისმე შეწყდეს? ეს დამოკიდებულია იმაზე, არის თუ არა შესაძლებელი ისეთი საერთო მსოფლმხედველობის გამომუშავება, რომელიც მისაღები იქნება ყველასთვის. ასეთი რამ ხდება მეცნიერებაში. მეცნიერების დებულებებზე ერთმნიშვნელოვან გადაწყვეტას წარმოადგენს მას შემდეგ, რაც ამ დებულებათა ჰეგემონიას დაასაბუთებენ. მსოფლმხედველობის მიმართ ეს ნიშნავს ასეთი კითხვის დასმას: შეიძლება თუ არა მსოფლმხედველობრივი საკითხების ისეთი გადაწყვეტა, რომ მათი ჰეგემონიულობა დამტკიცდეს, შეიძლება თუ არა ფილოსოფია, როგორც მსოფლმხედველობა, მოექცეს მეცნიერებათა მწკრივში? თანამედროვეობისათვის ეს საკითხი განსაკუთრებით მტკივნეულია, რადგან ფილოსოფია, რომელიც ერთ დროს ერთადერთ მეცნიერებას წარმოადგენდა, შემდეგ კი მეცნიერებათა მეცნიერებად ითვლებოდა, ცალკეულ მეცნიერებათა განვითარების გამო მეცნიერების ფარგლებიდან განიღვენა; გაწყდა ფილოსოფიისა და მეცნიერების მაკავშირებელი ჯაჭვის რგოლი. „ფილოსოფია ამჟამად აღარაა ისე ამაყი, როგორც დავით იუშის ეპოქაში იყო. ის მეცნიერულის ტიტულს თვლის ყველაზე საპატიოდ და არათუ არ ოცნებობს პრიმატზე სხვა მეცნიერებების მიმართ, არამედ ბედნიერი იქნებოდა, თუ მას აღიარებდნენ თანაბარუფლებიან მოქალაქედ მეცნიერული აზრის თავისუფალ რესპუბლიკაში“¹.

ეს ვითარება კიდევ უფრო გაღრმავდა ნეოპოზიტივიზმის სხვადასხვა სკოლების ბატონობის პირობებში. ამ საკითხში, თანამედროვე ნეოპოზიტივიზმის და სციენტისმის წარმომადგენელთა ევოლუცია რომ წარმოვიდგინოთ, შეგვიძლია ერთმანეთს შევადაროთ 1930 წელს მორიცი შლიკის მიერ გამოქვეყნებული ფილოსოფიის დახასიათება და ოთხი ათეული წლის შემდეგ ჰაინრიხის მსჯელობა იმავე საკითხზე. შლიკი წერს: „რევოლუცია ფილოსოფიაში“ აღნიშნავს, „რა არის ფილოსოფია? რასაკვირველია, ის არაა მეცნიერება, მაგრამ არის რაღაც ძალზე მნიშვნელოვანი და დიდი, ისე რომ დღესაც შეიძლება ის ჩავთვალოთ

¹ Г. В. Плеханов, Соч., т. XVIII, стр. 324.

მეცნიერებათა დედოფლად, თუმცა ის თვითონ არაა მეცნიერება. არსად არაა ნათქვამი. რომ მეცნიერებათა დედოფალი თვითონ უნდა იყოს მეცნიერება. ამჟამად ჩვენ მასში ვხედავთ არა შემეცნების შედეგთა სისტემას, არამედ მოქმედების აქტთა სისტემას და ეს არის თანამედროვე ფილოსოფიაში დიადი გადატრიალების ნიშანი. ფილოსოფია — ესაა მოქმედება, რომლითაც მტკიცდება ან აიხსნება გამოთქმის საზრისი. ფილოსოფია ახსნის გამოთქმებს, მეცნიერებანი კი მათ ამოწმებენ¹. თუ ამ ეტაპზე ფილოსოფია, ჯერ კიდევ მეცნიერულობის დაკარგვის მიუხედავად, მეცნიერებათა დედოფლად ცხადდება სრულიად სხვა ვითარებაა 60-იან წლებში, სახელდობრ, ჰაინრიხის ნააზრევში, სადაც ფილოსოფიისადმი ნიპილიზმია გამოთქმული. იგი უპირველესად საკითხს აყენებს, პრაქტიკულად თუ შეუძლია, და უნდა შეინახოს თუ არა უნივერსიტეტებმა და საზოგადოებამ ფილოსოფოსები, უნდა აძლევდეს თუ არა მათ ხელფასს? რატომ იმავე საფუძვლით ყველა შარლატანს არ უნდა მიეცეს ხელფასი? ჰაინრიხის ითვალისწინებს ფილოსოფოსთა შეპასუხებას, რომ სარგებლიანობა არაა ერთადერთი კრიტერიუმი, მეცნიერება თავისი გზით უნდა მიდიოდეს, მას თავისუფლება უნდა ჰქონდეს და არ უნდა იყოს დამოკიდებული იმაზე, რა მოაქვს მას საზოგადოებისათვის. გარდა ამისა, ხომ არსებობს მთელი რიგი დისციპლინები, რომელთაც აგრეთვე უშუალო სარგებლობა არ მოაქვთ, მაგრამ მათ არ უარყოფენ. ჰაინრიხის ფიქრობს, რომ საპასუხოდ ასეთი მსჯელობა საქმეს ვერ შევლის, რადგან „კვლევის თავისუფლება“ არ შეიძლება აიროს „უსარგებლო მეცნიერებასთან“. გარდა ამისა, ფილოსოფოსს სხვა დისციპლინების დამოწმების უფლება არა აქვს, რადგან მათი არსებობის უფლებაც არაა დასაბუთებული. თანამედროვეებს შეუძლიათ მათ მიმართაც დასვან კითხვა—სანამდე უნდა ვასწავლიდეთ უნივერსიტეტებში ისეთ დისციპლინებს, როგორცაა: ფილოლოგია, ეთნოგრაფია, ხელოვნების ისტორია და საერთოდ ჰუმანიტარული სახელით მონათლული მრავალი საგანი. ისტორიულად იყო მათი მსგავსი რიტორიკა, რომელიც დიდი ხანია ამოღებულია და „ნაგებობის მსგავსი გაწმენდა“ ამჟამადაც არ ჩანს არაჩვეულებრივი. ფაქტობრივად საკითხი არ დგას ფილოსოფიის საუნივერსიტეტო გეგმებიდან ამოღების შესახებ, მაგრამ ამ დისციპლინას აქვს ერთი დიდი მოვალეობა — „დაასაბუთოს მეცნიერებათა საერთო „გუნდში“ თავისი ყოფნის უფლებამოსილება“. ასეთი აუცილებლობა სულ მცარე ორი ერთმანეთთან მკიდროდ დაკავშირებული გარემოებით მაინც არის დასაბუთებული: „ჯერ ერთი, ფილოსოფიას, განსხვავებით ყოველი სხვა მეცნიერებისაგან, არ

¹ M. Schlick, Die Wende der Philosophie, „Erkenntnis“ 1950—31, B. 1. S. 7, 11.

აქვს შემეცნების — ობიექტა — ნათლად მოხაზული დიაპაზონი. მეორეც, ფილოსოფოსისაგან, როგორც არ უნდა იყოს იგი, ჩვენ უფლება გვაქვს მოველოდეთ, რომ მან იცის, რით არის დაკავებული. სხვაგვარადა, რომ ვთქვათ, მას უნდა შეეძლოს პასუხი კითხვაზე — რატომ სწავლობს ის ფილოსოფიას¹.

ჰაინრიხის ემყარება იმ ვითარებას, რომ თუ ფილოსოფია ერთთათვის „მეცნიერებათა მეცნიერებაა“, მეორეთათვის, ის „უბრალოდ ფილოსოფიაა“, რაც იმას ნიშნავს, რომ იგი ვერ მოიცავს სინამდვილეს ზუსტი მეცნიერული მეთოდებით. გარდა ამისა, ფილოსოფია საექვო ჩანს არა მხოლოდ იმ ინსტანციებიდან, რომელნიც მასთან საერთოდ წინააღმდეგობრივ მიმართებაში არიან, ან რომელთაც მისი გაგება არ შეუძლიათ დამკვიდრებლად, არამედ ფილოსოფია საექვო ხდება თავისი საკუთარი პოზიციებიდანაც. ის „სულ უფრო მეტად ხდება, თითქოსდა, „პრობლემად თავისთავში“, თვით საკითხი — „რა არის ფილოსოფია?“ — გახდა მისი არსებითი შემადგენელი ელემენტი და ამ მეცნიერების ყველა დებულება განხილული უნდა იქნეს როგორც ამოსავალი პუნქტი ამ კითხვაზე პასუხისათვის². ჰაინრიხისთვის ცნობილია ფილოსოფიის წინაშე მდგომი სიძნელეები, მისი ისტორიული განვითარების ზიგზაგები და განსაკუთრებით ის ვითარება, რომლის შედეგად ფილოსოფიის არსებობის გამართლების აუცილებლობა კიდევ უფრო მწვავე გახდა. „საუკუნეთა განმავლობაში ფილოსოფია განიცდის ინტენსიური გამოფიტვის პროცესს, რომლის მსვლელობაში ის თანდათან კარგავს მთელ თავის ნივთიერ შინაარსს... ძნელი გასაგები არაა, რომ საკუთრივ ფილოსოფიის წილად არაფერი რჩება, როგორც ჩანს, დიადი გამოფიტვის პროცესი დასასრულს უახლოვდება... მისი გზით ფილოსოფია სულ უფრო ჩამოშორდება კვლევის ობიექტებს, რაც, თუ შეიძლება ასე გამოითქვას, მას გაწირავს ფუჭი მოძრაობისათვის³. „მაშასადამე, ამჟამად ყველაფერი დაიყვანება იმაზე, გამართლებულია თუ არა ჩვენს დროში ფილოსოფიის არსებობა, კვლევის რომელი სფერო რჩება მას? დღესთვის საყოველთაოდ აღიარებულია, რომ ფილოსოფიურ შეხედულებათა სისტემის გამოუმუშავება იმ ვითარებაში, რომელიც ჩამოყალიბდა გარემომცველ სამყაროში, იქნებოდა უადგილო და უშედეგო. ითვლება, რომ აზროვნების თანმიმდევრული სისტემა ლოგიკურ დასრულებულობამდე და სრულყოფილებამდე მიყვანილია ჰეგელის ფილოსოფიაში და, თუ უფრო გვიანდელმა ცდებმა ამ მიმართულებით ვერ მიგ-

¹ Юрген Гейрихс, Глупец или провидец? Литературная газета, 1968, № 45.

² იქვე.

³ იქვე.

ვიყვანეს ვერაფრამდე და მიტოვებულ იქნა, ალბათ, ეს არ მომხდარა უსაფუძვლოდ¹. ამრიგად, ფილოსოფიის ისტორია და დღევანდელი ვითარებაც, ჰაინრიხის აზრით, ფილოსოფიის წინააღმდეგ მეტყველებს. ყოველ შემთხვევაში ჰეგელის შემდეგ ფილოსოფიით დასაქმებულობას გამართლება არ უნდა ჰქონდეს, რადგან ფილოსოფია მოკვდა. ფილოსოფიის ეს სიკვდილი მას წარმოუდგენია არა როგორც არარაში გადასვლა, არამედ საკუთრივ ფილოსოფიის დამოუკიდებლობის დაკარგვა. ერთ-ერთ დისციპლინად, რომელსაც თავის სამფლობელოდან განდევნილი ფილოსოფია თავს შეაფარებს, ჰაინრიხი თელის ფილოსოფიის ისტორიას. მეცნიერებათა საყოველთაო სპეციალიზაციის პროცესში, როდესაც ფილოსოფიის მთელი სამფლობელო განაწილდა ცალკეულ მეცნიერებათა შორის, ჰაინრიხის აზრით, „გასაკვირი არაა, რომ ფილოსოფია თვითონ ცდილობს ჩაერთოს სპეციალიზაციის ამ პროცესში. და იმუქრება, რომ გახდება ისტორიული მეცნიერების დარგი, ფილოსოფიის ისტორია“². ხომ არ ნიშნავს ეს ჰაინრიხის მხრივ მისი ნიპილიზმიდან უკან დახევას? რასაკვირველია, არა. ფილოსოფია შეკვდარია ჰეგელის სისტემასთან ერთად, მაგრამ მიცვალებულსაც აქვს თავისი ისტორია. ფილოსოფიური სისტემების სასაფლაო არსებობს და მესაფლავებს შეუძლია ითამაშოს მათი ისტორიკოსის როლი, გვამცნოს თითოეული მათგანის მოღვაწეობასა და ბედზე. ასეთი ვითარება დღევანდელობისთვის სრულიადაც არაა ხელისშემშლელი, რადგან არც ერთ მიცვალებულს არ ძალუძს გამოცოცხლება. ფილოსოფია უწყინარი ზღვება მკვდართა სამყაროში და მხოლოდ მისი წარსული შეიძლება დარჩეს როგორც მისი არსებობის მოგონება. იგი მოკვდა იმ აზრით, რა აზრითაც ის ესმოდათ, როგორც სამყაროს მთლიანობის შესახებ მოძღვრება, რომლის ამოცანა იყო დაედგინა ქვეშაირიტება სამყაროს, როგორც მთელის, შესახებ. ჰაინრიხი სევამს კითხვას: „რა ზომით კარგავს თავის პოზიციებს ფილოსოფია, რომელიც უარს ამბობს ცდაზე — მოიცვას ყოველივე არსებულის ქვეშაირიტება? როგორ შეუძლია მას მიიღოს სწორი კერძობითი დასკვნები, როდესაც არა აქვს შეხედულებათა ყოვლისმომცველი სისტემა?“³. ჰაინრიხი მოხსნის რა ფილოსოფიის საკუთრივ არსებობას, მისთვის თავშესაფარს ეძებს ფილოსოფიის ისტორიის, ეთიკის, მეცნიერებათა სიძნელეების გამააზრებელი თეორიის თუ ადამიანისადმი მიმართვის სფეროში, მაგრამ, ჰაინრიხის აზრით, ფილოსოფია ყველგან ისეთივე სიძნელეების წინაშე დგება, როგორც საკუთარ სფეროში ჰქონდა და ამიტომ ის ყველგან არსებითად უცხო

¹ Юрген Гейрихс, Глупец или провидец? Литературная газета. 1968, № 45.

² იქვე.

³ იქვე.

რჩება. ავიღოთ ცალკეულ მეცნიერებათა პრობლემური სიძნელეები — მეცნიერებებში დგება საკითხები, რომლებზედაც პასუხები შეუძლებელი ხდება. ასეთ შემთხვევაში მსჯელობენ „საფუძველთა კრიზისზე“ და მიმართავენ ფილოსოფიას, მაგრამ აღმოჩნდება, რომ ეს უკანასკნელი „მოკლებულია ყოველგვარ ნივთიერ შინაარსს. თავისი წმინდა ფორმალური განსაზღვრებებით არ შეუძლია მოახდინოს მოსალოდნელი ზემოქმედება და ამის შედეგად ის კარგავს ნდობას“. არა მარტო მეცნიერული სისტემატიზაციის საკითხებში, არამედ ტრადიციულად ფილოსოფიურად წოდებულ და მეცნიერებათათვის აუცილებელ საკითხებშიც ფილოსოფია განიცდის კრახს. ასეთებია, მაგალითად, საკვლევი მოვლენის არსების, კეშმარიტების, შემეცნების, მეთოდის, ექსპერიმენტის, მოდელის და სხვა საკითხები. ფილოსოფია იძლევა მათ ზოგად გაგებას, მაშინ, როდესაც თითოეულ მეცნიერებას, თუ მეცნიერებათა ჯგუფს, სჭირდება მათი სპეციფიკური დახასიათება. ამდენად ის, რაც ფიზიკას გამოადგება, როგორც კეშმარიტების ან მეთოდის ინტერპრეტაცია, გამოუსადეგარია ბიოლოგიისთვის. ეს ნიშნავს, რომ ფილოსოფია იძულებულია დაკმაყოფილდეს მცირედით, მხოლოდ ზოგიერთ საკითხზე პასუხით, ისიც იმ შეგნებით, რომ ეს პასუხები შეზღუდულია და მოკლებულია კონკრეტულ უნივერსალობას. „ასეთ სიტუაციაში ფილოსოფოსი, რომელმაც დაკარგა იმედი ყოვლისმომცველი და სინამდვილის მთლიანობაში ამსახველი თეორიის მიღებისა, უნდა მისულიყო გულგატეხილობამდე, მაგრამ ფილოსოფია გარკვეულ იმედს პოულობს ბუნებისმეცნიერების განვითარებაში“. ის ცდილობს სინამდვილის გამარტივებით მონახოს რამენაირი გზა ახალი განზოგადოებებისთვის. ყოველ შემთხვევაში მოახდინოს სუბიექტისა და ობიექტის ჰარმონიზაცია. მაგრამ ამ სფეროშიც მას საშიშროება ელოდება, გულუბრყვილო პოზიტივიზმის თუ ფიზიკალიზმისა. აქაც რომ ვერ პოულობს ფილოსოფია სიძნელეთა გადალახვის გზას, ჰაინრიჰსის აზრით, ესეც არ უკარგავს ფილოსოფიას იმედს, რადგან კიდევ არის ერთი სფერო, სადაც ის ცდილობს თქვას თავისი სიტყვა—ესაა თავისუფლება. ამ საკითხს ჰაინრიჰსი ეთიკას მიაკუთვნებს. საკითხი ეხება ტექნიკის განვითარების თანამედროვე დონეზე წარმოქმნილ დილემას: შეინარჩუნებს თუ არა ადამიანი ტექნიკაზე ბატონობას და, მაშასადამე, თავისუფლებას, თუ ის იძულებული გახდება, დაექვემდებაროს მის მიერ შექმნილ ძალას; როდესაც ტექნიკა გამოვა მისი კონტროლიდან, არ დაექვემდებარება მის ნება-სურვილებს — ესაა ტექნიკური ეპოქის ცენტრალური პრობლემა. აქ ფილოსოფოსს ესახება გარკვეული იმედი. იგი ისწრაფვის, გავლენა მოახდინოს ტექნიკის მიზნობრივ წარმართულობაზე, ტექნიკისა, რომელიც მთელი ჩვენი ცხოვრების სამყაროს წარმართავს. იმისთვის, რომ ამ იმედის საფუძველი ჰქონდეს, ფილოსოფიამ მიზნად უნდა დაისახოს,

გამოიშვაოს ჩვენი დროის შესაბამისი „ეთიკა, რომლითაც იხელმძღვანელებდა ადამიანი თავის ქცევაში და რომლის საბოლოო მიზანი იქნებოდა „უმალღესი სიკეთის“ მიღწევა... საკითხი ადამიანის შესახებ ყოველთვის თავიდან დგება და ყოველთვის ფილოსოფია ლებულობს მას. ამ საკითხზე პასუხის გაცემის გადადება არ შეიძლება და ფილოსოფია, რომელიც თავს არიდებს მას, კაპიტულირებას ახდენს. კაცობრიობის ძირითადი ცდა — ადამიანის შესაძლებლობიდან დასვას კითხვები და აუცილებლობით იმოქმედოს, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, გონების თეორიული და ზნეობრივი სფეროები—აი რა არის ფილოსოფოსის მოღვაწეობის წანამძღვრები და რა აძლევს მას იმედი“¹. არც ამ სფეროში ზედაეს ჰაინრიხის ფილოსოფიის გაჩერების პუნქტს, მაგრამ ფიქრობს, რომ ფილოსოფიას კიდევ დარჩენია ერთი იმედი — ეს არის მისი რწმენის ქმედითობა. ფილოსოფიური საკითხების განხილვა და გადაწყვეტა ცოტასთვისაა მისაწვდომი, მაგრამ იგი ყოველთვის გათვალისწინებულია ყველასთვის. ეს უკანასკნელი იმედი მაინც უნდა შერჩეს ფილოსოფიას.

ჰაინრიხის კარდინალურად აყენებს საკითხს: „რისთვის ვასწავლით ფილოსოფიას? — ეს პრობლემა გარკვეული დროიდან კარგავს „წმინდა თეორიულ“ ხასიათს, რადგან საკითხის გვერდით — „რა არის ფილოსოფია?“—უკვე ხშირად აყენებენ მეორესადაც—„რისთვისაა ის საერთოდ საჭირო?“. ასე მკვეთრად დასმული საკითხი იძულებულია მან თავისთვის თვითონაც დაუსვას“². ჰაინრიხის მთელი ზემოთ მოყვანილი მსჯელობა ემსახურებოდა ყველა ამ კითხვაზე უარყოფითი პასუხის გაცემას. მისი აზრით, ფილოსოფიას არსად არ აქვს საიმედო საყრდენი. მან დაკარგა ყველა ბინა: „როგორც ვხედავთ, ფილოსოფია იმყოფება მძიმე მდგომარეობაში და საკუთარი თავის დაცვისთვის იძულებულია აპელაცია მოახდინოს განუხორციელებელ ოცნებებთან, იძულებულია იმედი იქონიოს კეთილგანწყობილებაზე, რასაც მით უფრო იმსახურებს, რაც უფრო მეტად აცნობიერებს თავის მდგომარეობას. ფილოსოფიას ყოველთვის მხედველობაში აქვს „მთელი“ და ამიტომ ის იძულებულია წავიდეს სამყაროში, რათა უფრო ნივთიერი გახდეს, მაგრამ, ამასთან ერთად, ის რისკს ეწევა— შეიძლება განიცადოს მარცხიც“³.

ანალოგიურია ეს ჰერმის მოსაზრებანი გამოთქმული ნაშრომში „ფილოსოფიის გზის ილუზია“, რომელსაც ანალიზებს იასპერსი. თუ დავაჯამებთ მოყვანილ მოსაზრებებს, აშკარა გახდება, რომ ეს ავტორები უარყოფენ ფილოსოფიას. მათ მიმართ შეიძლება გავიმეოროთ მარქსის

¹ Юрген Гейррихс, Глупец или провидец? Литературная газета. 1968. № 45.

² იქვე.

³ იქვე.

სიტყვები: «Если отдельные лица не могут переварить новейшую философию и умирают от философского несварения, то это так же мало говорит против философии, как мало говорят против механики отдельные случаи взрыва парового котла, в результате чего взлетает на воздух несколько пассажиров»¹.

ქართულ მსოფლმხედველობის ცნება მე-18 საუკუნეში წარმოიშვა, მსოფლმხედველობა უძველესი დროიდან არსებობს. მსოფლმხედველობა, როგორც სამყაროს გაგება, აერთიანებს სამყაროს მითოლოგიურ, რელიგიურ, ხელოვნებისეულ და სხვა სახის გაგებას. მსოფლმხედველობა არსებობს სამი ტიპის: თეორიული, მხატვრული და მითურ-რელიგიური. ფილოსოფია არის თეორიული მსოფლმხედველობის გამოხატვის ფორმა, ლიტერატურა და ხელოვნება მხატვრულ მსოფლმხედველობას გამოხატავს, ხოლო მითურ-რელიგიური მსოფლმხედველობა რელიგიასა და მითებში გამოიხატება. ყოველ მათგანს გარკვეული პოზიციიდან საკითხის შესაბამისი გადაწყვეტა აქვს. მაგალითად, სამყაროს დაღუპვისა და უიმედობის გამოხატვაა ფილოსოფიაში შპენგლერის „ევროპის მზის ჩასვენება“, ხელოვნებაში, მიქელანჯელოს „საშინელი სამსჯავრო“, რელიგიაში—ქრისტიანული რელიგიის აპოკალიფსი. სამივე სამყაროს დაღუპვის გარდუეალობის გამოცხადებაა მხოლოდ განსხვავებულ სფეროებში: ფილოსოფიაში, სახვით ხელოვნებაში და რელიგიაში. პესიმისტური მსოფლმხედველობის გამოსახატავად ყოველთვის როდინო აუცილებელი მთელი მოძღვრების არსებობა, ზოგჯერ ამის გამოხატვა ხდება პოეზიის ცალკეულ ნიმუშებშიც კი. ამის ერთ-ერთი ნიმუშია თედორე ტიუტჩევის „უქანასკნელი კატაკლიზმი“, რომლის ოთხ სტრიქონში გამოთქმულია სამყაროს დაღუპვის იდეა:

«Когда пробьет последний час природы,
Состав частей разрушится земных:
Все зримое опять покроют воды
И божий лик изобразится в них».

ანალოგიურ მოსაზრებას უფრო სრულად გამოხატავს ალექსანდრე ბლოკი:

Увижу я, как будет погнбать
Вселенная, моя отчизна.
Я буду одиноко ликовать
Над бытия ужасной тризной.

Пусть одиноко, но радостен мой век,
Я уничтоженне влюбленный,
Да, я, как не один великий человек,
Свидетель гибели Вселенной
(1900).

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., I, Москва, 1955, стр. 108.

დაღუპვის იდეა კოსმოსური მასშტაბებით გაიზარა გალაკტიონმა, რომელმაც სამყარო წარმოსახა როგორც სიცოცხლეს მოკლებული გუბე, რომელშიც გაჩერდა სისხლიან დღეთა შფოთიანი მდინარება და უშუალოდ დადგა აბოკალიფსური დრო, როდესაც ნამსხვრევებად ქცეულა კულტურა თავისი ქმნილებებით, კრეისერები და მათი დროშები ნაფოტებად დაეცურავენ გუბეში. წარღვნას წაულეკავს ყოველივე, კოსმოსურ ორომტრიალში დამხრჩვალ ადამიანებს ბუნება კვლავ გადმონთხევს, თითქოს გულზიდვას მოუცავს მთელი ბუნება, ეს ის დროა, როცა აშშორებულ გუბედ ქცეულა პლანეტა, დამდგარა განკითხვის უამი, რომელიც ეხება არა ცალკეულ ადამიანებს ან თუნდაც ხალხებს და ეპოქებს, არამედ მთელ კაცობრიობას, რომელსაც დაღუპვა დაუმსახურებია:

„აშშორდა გუბე, მაგრამ მკაცრი საათი რეკავს.
გამოიღვიძეთ შურისგება არყვეს ნობას —
გადაირღვევა ნაპირები... და გადაღვკავს
ძველს, ეხლა შაინც დაღუპვის ღირსს კაცობრიობას“...

დაღუპვის იდეა გააზრებულია მიზეზთა ფართო წრეში. იგი გავებულია როგორც ბუნების შეურისძიება ადამიანზე კოსმოსური მასშტაბებით, როდესაც ბუნების სიკვდილისათვის ბუნება ღუპავს კაცობრიობას. სწორედ ამ ვითარების ექოა თანამედროვე ეკოლოგიური კრიზისი, რომელიც ყველაზე მტკივნეული პრობლემაა კაცობრიობის პრობლემათა შორის .

წითლოლოგია, რელიგია და ხელოვნება, სამყაროს ახსნის გარდა, იძლევა სამყაროსადმი სუბიექტის განსაზღვრულ პოზიციასაც და, ამდენად, ყოველი მათგანი მსოფლმხედველობას წარმოადგენს. როდესაც ადამიანი სვამს ღმერთის საკითხს და მასზე მსჯელობს რწმენის გზით, ის გარკვეულ მსოფლმხედველობას შეიმუშავებს. ღმერთის დასახევა სამყაროს შემოქმედად ბუნებას და ადამიანსაც სამყაროში გარკვეულ ადგილს მიუჩენს და მთელის მიმართ პოზიციის გამომუშავებაცაა. ასეთი მსოფლმხედველობა რელიგიურია, მისი გზა რწმენაა.

რწმენა არ სვამს ფილოსოფიურ კითხვებს, მაგრამ ამ პრობლემატიკაზე პასუხი მზად აქვს. რწმენა საერთოდ არაა საკითხის დასმასთან დაკავშირებული, რადგან ეს უკანასკნელი მოითხოვს დასაბუთებას, რწმენა კი მას გამორიცხავს. რწმენა მხოლოდ გამოცხადებაა და მისი ქეშმარიტება ყოველგვარ კითხვაზე მალლა უნდა იდგეს. ამდენად, ის, რაც რწმენაში შეიძლება იყოს, არის მხოლოდ დოგმატური დებულებების ერთობლიობა, რომელთაც ემპირიულ სარწმუნობასთან არაფერი აქვთ საერთო. ავიღოთ სამყაროსა და ადამიანის შექმნის ახსნა შარდმანის წიგნიდან, რომელიც ციტირებული აქვს უზნაძეს: აი ეს შინაარ-

სიცი: „მოწყალე ღმერთი თავის ოქროს ტახტზე ბრძანდებოდა; ცაში ყველაფერი სიხარულისა და ბედნიერებისაგან ბრწყინავდა. დიდი ანგელოზები ტახტის გარშემო იდგნენ, წყნარად არხევდნენ თავიანთ გრძელ გედისებურ ფრთებს და გალობდნენ: „ცა აღავლენს საუკუნო დიდებასა!“ პატარა ანგელოზები კი თეთრ ღრუბლებში იხსნდნენ და უსმენდნენ ან ერთმანეთს ამბებს მოუთხრობდნენ, ან საუცხოო ცის ყვავილებს რწყავდნენ და ან კიდევ ფერხულს ან მალულობანას თამაშობდნენ. ერთი ხუკუქა და ვაშლივით ლოყებდაბერილი პაწაწა მოწყალე ღმერთის მოსახსამის კალთებქვეშ დაიმალა და იქ ვერავინ მიაგნო მას. და მოწყალე ღმერთი მისჩერებოდა თავის ანგელოზებს, დიდებსა და პატარებს, ხედავდა მათ ბედნიერ, კმაყოფილ სახეებს და თვითონაც კმაყოფილი იყო. სულ ახალ-ახალ სათამაშოებს იგონებდნენ, ახალ საგლობლებს გალობდნენ. მოწყალე ღმერთი ანაზღად თავისი ტახტიდან აბრძანდა და გაიარა მთელ ცის სივრცეზე მის უშორეს კუთხემდის და ეს ვერც ერთმა ანგელოზმა ვერ შეამჩნია. ცის ამ კუთხეში მან პატარა კარი ნახა, რომელიც მსხვილი რკინით იყო შემოკედილი. ის აჭრიალდა, როდესაც მოწყალე ღმერთი მას აღებდა, მაგრამ ანგელოზები ისე ხმამალა გალობდნენ, რომ ეს ვერავინ გაიგონა. აი აქ, ამ ღია კარებთან შეჩერდა მოწყალე ღმერთი, აქ ბოლო იყო ცისა, ძირს პირს აღებდა უძირო სიღრმე, რომელშიც არაფერი იყო, გარდა ბნელი. ჩუმი. უვარსკვლავო და უმთვარო ღამისა: ვერაფერი, გარდა სიბნელისა, ვერ დაინახა აქ ღმერთმა. დიდხანს ჩასჩერებოდა ის ქვევით ბნელ სიღრმეს. შემდეგ მოწყდა და გადაეშვა პირდაპირ ამ პირლია უკუნეთში. სულ ძირს ეშვებოდა იგი მანამდე, სანამდი არ შეიტყო, რომ იგი ვერც თავისი ხელებს არჩევდა, ვერც ანგელოზების სიმღერას ისმენდა და ვერც რას, გარდა თავისი საკუთარი სულისთქმისა. აი აქ შეაჩერა მან ფრენა და ჩუმად ბრძანა თავისთვის: „ცაში ყველგან სიხარული და ბედნიერებაა, აქ კი სიბნელეა, სიცარიელეა და უდაბნოა: აქ უბნელესი ღამეა, მაგრამ აქაც უნდა იქნეს ცა, აქაც მსურს ვკვრეტდე ბედნიერ სახეთ, ყველგან სინათლეს, სიხარულს, მხიარულებას და აღტაცებას. მე მეორე ცა უნდა შევქმნა“ და აი მაშინ „წარმოსთქვა მოწყალე ღმერთმა — იქნეს სინათლე!“.

და ნელა თანდათანობით უკუნი ბნელი დაიმორჩილა სინათლემ და განათდა აქაც ისე, როგორც ცაში. და იგი ვკვრეტდა, როგორ მოძრაობდნენ მის გარშემო თეთრი ღრუბლები, ეჭახებოდნენ ერთმანეთს და ერთად მოგროვდნენ, როგორ ღელავდა ყველაფერი უწესრიგოდა. და აი, მაშინ ცის ქვეშ გააკეთა ღმერთმა ნისლისაგან დიდი ფართო მიწა, რომელიც სილისა და ქვისგან შედგებოდა. მაგრამ წყალი მოეფინა მიწას და მთელი ნიადაგი დაასველა. ასე რომ ყველაფერი ატალახდა.

მაშინ გაიწოდა წინ მოწყალე ღმერთმა ხელები და ბრძანა: „წყალო,

იმდინარე დაბლობი ადგილებით. რათა მიწა მშრალი შეიქნეს, მაშინ წყალი დაეშვა მთებიდან და დაბლობში ერთ ადგილას მოგროვდა. ამგვარად. გაჩნდა დიდი ზღვა, ხოლო რუებს, მდინარეებს და ნაკადულებს მოწყალემ ნება დართო ემდინარათ მთელ მიწაზე, რათა ქვეყანა ერთიანად არ გამშრალიყო. და როდესაც ახლა ყველგან ცივსა და შავ მიწას და დიდ ყომრალ კლდეებს ხედავდა, მიხვდა, რა აკლდა მიწას და ბრძანა: „დაე, მიწა წარმოშობდეს ბალახს, ხეებსა და ბუჩქნარს“.

და აი გაჩნდნენ მცენარენი, ერთიმეორეს მოსდევდა ყვავილები, ირგვლოვ დიდი ჩრდილიანი ტყეები და ბუჩქნარები ჩნდებოდნენ. მაგრამ მალე ყვავილებიც დაქცნებოდა და ბუჩქებიც გახმებოდა, რომ მოწყალე ღმერთს წვიმაზე არ ეზრუნა და საკმარისი სითბო რომ ყოფილიყო, ამისათვის მოწყალე ღმერთმა შექმნა მზე, რომელიც ცაზე მოძრაობს, დამისათვის კი — მთვარე და ურიცხვი ვარსკვლავები.

ახლა, რადგანაც მზე ციდან სითბოს აგზავნიდა, მიწაზე მშვენიერება იყო და მოწყალე ღმერთი აქეთ-იქით დაიარებოდა, ყველაფერს უყურებდა: ნორჩ ამწვანებულ მინდორს, მრავალ ათას ყვავილს, ბნელ ტყეებს, მაღალ მთებს და ღრმა ქალებს, მღელვარე ზღვას და ოქროს მზეს.

აი. ის შედგა ერთ ადგილას და გაიხედა შორს სივრცეში: იქადაც მოესმა ხმამაღალი ტირილი, მოთქმა და ყვირილი: „სად არის ჩვენი ღმერთიო!“ — „მოწყალე ღმერთო. სად ხარო“. „ოჰ აღარ გეყავს მოწყალე ღმერთიო!“. ასეთი ხმები ყოველი მხრიდან ისმოდა. სიცილით აიხედა ღმერთმა მაღლა ცისკენ, ღია კარების მიმართულებით და კარებში მან ორი ძლიერ განცვიფრებული თვალი დაინახა, რომელიც მიწისკენ იცქირებოდა და როდესაც ღმერთმა ტაში დაუკრა და დაუძახა, მაშინ პატარა ანგელოზმა დაიყვირა: „მოდით აქ! ის აქ ყოფილა! მოწყალე ღმერთი აქ ყოფილა! შეხედე, რა მშვენიერებაა აქაო!“. მაშინ ანგელოზებმა დაიწყეს კარებში გამოძრომა, სწრაფად დაეშვნენ მიწისკენ და გაკვირებისაგან თვალები გაუშტერდათ, სიხარულისაგან ტაშს უკრავდნენ და დაუსრულებლად იძახდნენ: „ოჰ! რა საუცხოო მშვენიერებაა აქ! აქ ნამდვილი ცა არისო!“.

ეს მტკიცება არაა რაიმე კითხვის, ეჭვის, ან გაკვირების საფუძველზე მიღებული, არამედ — უწინამძღვროდ და კითხვის გარეშე. ამდენად რწმენის ერთ-ერთი თავისებურებაა საკითხის დასმის გარეშე მასზე პასუხის ქონება. მეორე თავისებურება თვით პასუხის ხასიათშია. იგი მოკლებულია ყოველგვარ ემპირიულ და ლოგიკურ საფუძველებს და სრული წარმოსახვის შედეგია. ის სასწაულებრივ ხასიათს ატარებს, დაუჭერებელია. ამავე დროს, რწმენა მოითხოვს: რომ იგი მიღებულ იქნეს ყოველგვარი გააზრების და ეჭვის გარეშე. ეს უკიდურესი დოგმატიზმი რწმენას სჭირდება დაუჭერებლის და არარეალურის რეალურად და ცხა-

დად აღქმის უზრუნველსაყოფად. რწმენის ეს ნიშანი კარგად გამოთქვა ტერტულიანემ დებულებაში: „მწამს, რადგან აბსურდია“. რამდენად აბსურდულია რწმენის დებულებები, ამას ტერტულიანე ასე აჩვენებს: „ე ლეთისა ჭვარს აცეეს, ჩვენ არ გვრცხევიან ამისი, იმიტომ, რომ ეს საძარცხეინოა. ე ლეთისა შოკვდა, საესებით გვჭვრა ეს, იმიტომ, რომ აბსურდია და მკედრეთით აღსდგა—ეს სწორია, იმიტომ, რომ შეუძლებელია“. მამასადამე, მითი და მასზე აგებული სარწმუნოებაც ერთნაირად გამორიცხავს როგორც კითხვის დასმას, ისე უოველგვარ ექვს საკითხის გადაწყვეტისადმი. თვით კითხვა გამოხატავს გარკვეულ დეკლარებას. უოველი კითხვა ექვის ელემენტს შეიცავს და რადგან მითსა და რელიგიაში გამორიცხულია ექვი, ბუნებრივია, კითხვაც გამორიცხულია. ამდენად, რწმენის ძირითადი ნიშანია დოგმატიზმი და ავტორიტეტის პრინციპი. მიუხედავად იმისა, რომ რწმენა თითქოსდა ვითარდება და მოდერნიზდება, თავის არსებაში იგი უცვლელი რჩება, რადგან დოგმატიზმი და ავტორიტეტის პრინციპი ერთნაირად ახასიათებს როგორც ძველს. ისე ახალ აღთქმასაც. ეს დოგმატიზმი ერთნაირად ახასიათებს, როგორც ძველ, ისე ახალ მითს. ევროპული (განსაკუთრებით სკანდინავიურ და გერმანულ) სამყაროს ორ მითში—„უფროსი ედა“ და „უმცროსი ედა“ — ერთნაირად მტკიცდება, რომ „ყოვლის შემძლე ღმერთმა დასაწყისში შექმნა ცა და დედამიწა და ყველაფერი, რაც მათ ეკუთვნით, ხოლო უკანასკნელად შექმნა ორი ადამიანი: ადამი და ევა — მათგან წარმოშვა ყველა ხალხი“¹. რელიგიური რწმენა და მითი არის ნაზავი შენათხზისა და ფანტაზიის ნაყოფისა. მათში შეიძლება რაიმე იყოს ჭეშმარიტებიდანაც, მაგრამ ის გახვეულია ფანტაზიისა და წარმოსახვის ფორმაში. როდესაც მითიდან გამოაცალკეებენ ჭეშმარიტების მომენტს, მაშინ მითის დემითიზირება ხდება და იგი კარგავს საკუთარ არსებას. „მითში გადაჭაჭვულია წარმოსახვა, რწმენა და ცოდნა, მაგრამ მითის არსება არ დაიყვანება არც ერთ მათგანზე“².

2. ი. ლენინმა მოწონებით აღნიშნა ჰეგელის ძეგრ მითის რწმენის და ცოდნის კავშირის ფიქსირება და განსხვავება ამ კავშირის ელემენტთა თანაფარდობაში ანტიკურობასა და თანამედროვეობაში: „NB კავშირი მეცნიერული აზროვნების ჩანასახებისა და ფანტაზიისა, მსგავსად რელიგიისა, მითოლოგიისა, ახლა კი! ასევე იგივე კავშირი, მაგრამ მეცნიერებისა და მითოლოგიის პროპორცია სხვანაირია“³.

რწმენისა და ფილოსოფიის დაპირისპირების ის მომენტები, რომელთაც რწმენა არავითარ კითხვას არ სვამს და ამდენად არც შეიძლება

¹ Младшая эда, Ленинград. 1970, гл. 9.
² Ф. Х. Кессиди, От мифа к логосу, Москва, 1972, стр. 39.
³ ვ. ი. ლენინი, ტ. 38, გვ. 225.

იყოს პასუხი ფილოსოფიურ საკითხზე, და როცა საკითხის გადაწყვეტა ერთ განზომილებაში ხდება, კარგად აქვს გაცნობიერებული მარტინ ჰაიდეგერს. ვინც ბიბლიის ნიადაგზე დგას, — ამბობს ჰაიდეგერი, — მას არ შეუძლია დასვას კითხვა — „რატომ არის ყოფიერი და არა, პირიქით, არაარა?“ — ისე, თუ არ დათმო მორწმუნის პოზიცია, რადგან კითხვის დასმა გულისხმობს გარკვეულ ექვს, ე. ი. ურწმუნობას. მაგრამ „რწმენა, თუ ის თავისში ურწმუნობის შესაძლებლობას უშვებს, არ წარმოადგენს რწმენას“. მაშასადამე, რწმენას ქეშმარიტების საკუთარ ფორმა გააჩნია და ბიბლიის დებულება, რომ ღმერთმა დასაწყისში შექმნა ცა და დედამიწა, არ წარმოადგენს პასუხს ჩვენს კითხვაზე, რადგან ამ კითხვასთან მას არავითარი მიმართება არა აქვს, — არც შეიძლება ჰქონდეს, რადგან რაც ფილოსოფიურ კითხვაში საკითხავია, რწმენისთვის იმის კითხვა სისულელეა. ფილოსოფია კი სწორედ ამ სისულელეშია.

ჰაიდეგერი არა მარტო თეოლოგიას, არამედ ქრისტიანულ ფილოსოფიასაც შეუთავსებლად თელის ფილოსოფიასთან. მისი აზრით. „ქრისტიანული ფილოსოფიის“ ცნება შინაგან წინააღმდეგობას შეიცავს, ისეთსავეს, როგორცაა „ხის რკინა“. მას ამოდ მიაჩნია რელიგიის ცდა — ფილოსოფიის გზით რელიგია ეპოქასთან შესაბამისობაში მოიყვანოს. ფილოსოფოსობა არაა კითხვის — „რატომაა ყოფიერი და არა, პირიქით, არაარა?“ — გარეშე. ეს კი რწმენაში გამორიცხულია, ისე როგორც საერთოდ ყოველი კითხვა, რომელიც იქცევა ექვად რელიგიის დოგმებისადმი.

სადაც კითხვა არაა და არც ექვი, რომელიც პრობლემას დასვამდა, იქ არც ფილოსოფოსობაა. ფილოსოფია იწყება იქ, სადაც იმის კითხვა და გამოითქმის ექვი. როგორც იასპერსი აღნიშნავს, სკეფსისის გარეშე არაა ფილოსოფოსობა, მაგრამ ეს არაა სკეპტიციზმის იგივეობრივი, ფილოსოფიის გზა არა ისეთი ექვი, რომელიც მიზანია, არამედ ისეთი, რომელიც საშუალებაა ძიების გზაზე. ექვი, როგორც მიზანი, გზას უნშობს ძიებას და გამორიცხავს კითხვის საზრისიანობას. ექვი, როგორც საშუალება, საკითხის დასმის გზაა და ერთნაირად უპირისპირდება როგორც სკეპტიციზმს, ისე დოგმატიზმს. ქეშმარიტმა ფილოსოფიურმა მსოფლმხედველობამ აზროვნება უნდა გამოატაროს სკეპტიციზმისა და დოგმატიზმის სცილასა და ქარბდას შორის.

რწმენის, მითის, ხელოვნებისა და ფილოსოფიის მსოფლმხედველობათა ტიპების განსხვავება ვლინდება სხვა მიმართებებშიც. ხელოვნებაში გამოხატული სახეები პირობითია, მაშინ, როდესაც რწმენასა და მითში მოცემული სახეები ფანტაზიის ნაყოფია, მაგრამ რეალურად არის მიჩნეული. რაც შეეხება ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობას, იგი შემეცნება და ხასიათდება სინამდვილის გამოხატვის პრეტენზიით. ამი-

ტომია, რომ „ის, რაც გასაგებია მიათლოვებოდა, რელიგიური, ან კიდევ მხატვრული თვალსაზრისით მიზეზობრივი ახსნის მიხედვით, თვითნებური და ხშირად უაზრო ჩანს“¹. მეორე სახის მსოფლმხედველობა ხელოვნება-ხეულია. ადამიანი ხელოვნებაში გამოთქვამს არა მარტო გარესამყაროს გარკვეულ გაგებას, არამედ მის დამოკიდებულებას გარესამყაროსა და ადამიანებისადმი. ის კითხვას სვამს ადამიანის ადგილზე ამ სამყაროში და შეიმუშავებს მის მიმართ განსაზღვრულ პოზიციას. ასე მავალითად, გოგენის ქმნილებაში — „საიდან ვართ, ვინ ვართ და საით მივდივართ?“ — მსოფლმხედველობის კარდინალური პრობლემატობა დასმული. ამ კითხვებით ცდილობს ადამიანი, იპოვოს პასუხი თავი-ლი ყოფიერების საზრისის კითხვაზე. თუ აღ მიანა არ იცის: „რა არის სამყაროში ნამდვილი“ და რა არის შესაძლებელი, როგორ უნდა იმოქმედოს მან საზრისიანად და დასახოს საზრისიანი მიზნები, იგი უბედურია“. ეს ნიშნავს, რომ მსოფლმხედველობა ფილოსოფიურ სისტემათა გარეშეც არსებობს. მსოფლმხედველობა უფრო ფართო ცნებაა, ვიდრე ფილოსოფია. რადგან ყოველი ფილოსოფია მსოფლმხედველობაა, ხოლო ყოველი მსოფლმხედველობა არაა ფილოსოფია. ფილოსოფიური სისტემები, რომლებიც უარყოფენ საკუთარ მსოფლმხედველობრივ ხასიათს, ფაქტობრივად მაინც მსოფლმხედველობად რჩება. ასეთია პოზიტივიზმის მდგომარეობა. სამყაროს გაგებაზე უარის თქმა, მეტაფიზიკის პრობლემების მოჩვენებითად გამოცხადება, ენობრივი სტრუქტურის ანალიზით შემოსაზღვრა — უკვე სამყაროს გარკვეულ გაგებას წარმოადგენს და გარკვეულ პოზიციასაც სამყაროს მიმართ. ისე როგორც შემეცნების შესაძლებლობის უარყოფა, აგნოსტიციზმი შემეცნების თეორიის გარკვეული სახეობაა.

ამდენად, სავსებით მართებულია პოზიტივიზმის, როგორც გარკვეული მსოფლმხედველობის, განხილვა გელნერის მიერ. მისი აზრით, „ლინგვისტიკა ფილოსოფიამ გაიარა სამი სტადია: პირველზე ის თავის თავს განიხილავდა როგორც ერთსა და ერთადერთ სწორ—Weltanschauung—მსოფლმხედველობას. მართლაც, ვიტგენშტაინი „ლოგიკურ ფილოსოფიურ ტრაქტატში“ იძლევა იმის რეკვიპტს, როგორ დავინახოთ სწორად სამყარო (იხ. აფორიზმი 654)². საერთო აზრით, სწორედ ეს „სამყაროს სწორი დანახვა“ იყო უცნაური, ამასთან გამოუთქმელი, და ემყარებოდა ენის რაღაც თეორიას, მაგრამ უდავოდ

¹ Ф. Х. Кессиди, От мифа к логосу, გვ. 41.

² აქ გელნერს შეეძლო დამოწმებინა, აღნიშნული აფორიზმის გარდა, ვენის წრის საპროგრამო დოკუმენტიც, რომლის სახელწოდებაც მიუთითებს მეცნიერული მსოფლმხედველობის პრეტენზიაზე. см. Artur Wolf, „Wissenschaftliche Weltanschauung“ des Wiener Kreises, Wien, 1929.

იყო სამყაროს ხედვა და, როგორც ეს შეეფერება Weltanschauungen-ს, შეიცავდა შესხედულებებს ეთიკაზე, ღირებულებაზე, ესთეტიკა-სა და მისტიკურზე¹. ამდენად მსოფლმხედველობის გარეშე არაა ფილოსოფია, მაშინ, როდესაც მსოფლმხედველობა არსებობს ფილოსოფიის გარეშეც.

მსოფლმხედველობის ცნების არსებითად განსხვავებულ და თავისებურ ინტერპრეტაციას იძლევა გერმანელი მოაზროვნე გომპერცი. მისი აზრით, ფილოსოფიიდან მეცნიერებათა გამოყოფის შედეგად, რომელიც დღესაც მიმდინარეობს, დადგა საკითხი — ფილოსოფია მეტაფიზიკა უნდა იყოს, თუ შემეცნების თეორია, ან ორივე ერთად. გომპერცის აზრით, ამ საკითხის გადასაწყვეტად უნდა მივმართოთ მსოფლმხედველობის ცნებას: „ფილოსოფია არის მოძღვრება მსოფლმხედველობაზე ან უკოსმოთეორია“². გომპერცის აზრით, ფილოსოფია რომ მსოფლმხედველობაზე მოძღვრებაა, ეს არ ნიშნავს, რომ მან უნდა შეისწავლოს მსოფლმხედველობა-სი, მათი ეკონომიკური, ისტორიული, ფსიქოლოგიური განპირობებულობანი. მსოფლმხედველობაზე მოძღვრება მის ასსანში კი არ მდგომარეობს, არამედ მისი შექმნის ცდაში, მაგრამ იმისათვის რომ უფრო ნათელი გახდეს ფილოსოფიის მსოფლმხედველობა, გომპერცს აუცილებლად მიიჩნია როგორც ფილოსოფიის, ასევე მსოფლმხედველობის ცნების დასუსტება. სიტყვა „მსოფლმხედველობა“ ბუნდოვნად იყენებენ, როდესაც სურთ, რომ, ერთი მხრივ, იგი გამოხატავდეს ინდივიდის პოზიციას შემეცნების უზოგადესი საკითხების მიმართ და, მეორე მხრივ, აღნიშნავდეს ქცევის უკანასკნელ პრინციპებს ნივთებისა და მოვლენების მიმართ. სახელდობრ, პრაქტიკული პოზიციის ასახვას თეორიული რწმენის სფეროში. გომპერცის აზრით, მსოფლმხედველობას უნდა დაუბრუნდეს თავდაპირველი, ბერძნული, მნიშვნელობა, რომელიც გამორიცხავს მისგან პრაქტიკულს. პრაქტიკულითვის იგი იყენებს გაგების ცნებას. ამრიგად, მსოფლმხედველობაზე მოძღვრებას გამოყოფს ცხოვრების გაგების შესახებ მოძღვრებისაგან. პირველს მიაკუთვნებს თეორიულ ფილოსოფიას, მეორეს პრაქტიკულს³. მას შემდეგ, რაც პრაქტიკულს გამოყოფს თეორიულიდან და აჩვენებს, რომ თეორიულ ფილოსოფიას გამოეყო ლოგიკა და ფსიქოლოგია, რჩება მეტაფიზიკა და შემეცნების თეორია, რომელთა მიმართ უნდა გაარკვიოს მსოფლმხედველობის მიმართება. გომპერცის აზრით, ფილოსოფია სპეციფიკურია

¹ Геллер Э., Слова и вещи, Москва, 1962, гл. 289—290.

² Г. Гомперц, Учение о мировоззрении, т. I, С. 116., 1904, гл. 15.

³ იქვე, გვ. 17—18.

სხვა მეცნიერებებთან შედარებით. მეცნიერებებს საქმე აქვთ ფაქტებთან. ფილოსოფიას კი არა ფაქტებთან, — არამედ მეცნიერებებთან.

ფილოსოფია, როგორც მსოფლმხედველობა, ფაქტებზე ცოდნის სფეროში წინააღმდეგობის დაძლევაა. მსოფლმხედველობა აღგენს მეცნიერებათა შორის არაწინააღმდეგობრივ კავშირებს. ეს კი არასდროს არ შეიძლება გახდეს ცალკეულ მეცნიერებათა ამოცანა. მაშასადამე, მსოფლმხედველობაზე მოძღვრება ფილოსოფიურ პრობლემათა ნაწილია და იგი არასდროს არ გახდება კერძო მეცნიერება, მაგრამ ფილოსოფიურ პრობლემებად წოდებულ ტრადიციულ საკითხებს შორის არის ორი საკითხი. რომლებიც ეხება არა აზრობრივ კავშირებს, არამედ ფაქტებს. ესაა ღმერთის ყოფიერებისა და არსების და სულის უკვდავების პრობლემა. ასეთი პრობლემები, როგორც ფაქტებისადმი კუთვნილი, ფილოსოფიამ უნდა გადასცეს სპეკულაციურ თეოლოგიას ან სპეკულაციურ ფსიქოლოგიას. გომპერცი ასკენის, რომ მოძღვრება მსოფლმხედველობაზე მხოლოდ ფილოსოფიის ნაწილია. ანალოგიურია მეტაფიზიკისა და შემეცნების თეორიის პრობლემები. თუ არ გვინდა გამოვიყენოთ მეტაფიზიკისა და შემეცნების თეორიის ცნებები, ისინი უნდა შეიცვალოს თეორიული ფილოსოფიის ცნებით. ამ თეორიული ფილოსოფიის ნაწილი იქნება მსოფლმხედველობა, რომლის ამოცანაა, შესაძლებელი გახადოს ფაქტთა არაწინააღმდეგობრივი გააზრება. გომპერცის ეს თვალსაზრისი მსოფლმხედველობის ცნებას მეტად ვიწრო და უცნაურ მნიშვნელობას ანიჭებს. არაწინააღმდეგობრივი აზროვნების უზრუნველყოფა ლოგიკის ფუნქციაა და არა მსოფლმხედველობისა. მსოფლმხედველობა შეუძლებელია სამყაროს სურათისა და ადამიანის პოზიციის გარეშე და ეს მარტო ფილოსოფიაში კი არაა, არამედ ხელოვნებასა და მითოლოგიაშიც.

მსოფლმხედველობისა და ფილოსოფიის კავშირი და განსხვავებულობა ვლინდება მათ კლასიფიკაციაშიც. ფილოსოფიური სისტემების კლასიფიკაცია ხდება ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის გადაწყვეტის მიხედვით: ერთი მხრივ, მატერიალისტური, იდეალისტური და დუალისტური ფილოსოფია, მეორე მხრივ, შემეცნების შესაძლებლობის აღიარება და აგნოსტიციზმი. მსოფლმხედველობათა კლასიფიკაცია მრავალი სახის არსებობს და განსხვავებულ საფუძველს ემყარება. ერთ შემთხვევაში მსოფლმხედველობათა კლასიფიკაცია წარმოებს ფილოსოფიური პრობლემატიკის გარკვეული გაგების, სამყაროს ზოგადი საკითხების გადაჭრის მიხედვით. ასეთ შემთხვევაში ისტორიულ მსოფლმხედველობათა სამ ტიპს არჩევენ: კოსმიზმს — ანტიკური ფილოსოფიის სახით, დეიზმს — საშუალო საუკუნეების ფილოსოფიის სახით და გნოსეოლოგიზმს — ახალი ფილოსოფიის სახით (იაკოვენკო). სხვა ტიპოლოგიაში განმსაზღვრელი გამოდის ბუნება და იდეა და მსოფლმხედ-

ველოზაა ტიპოლოგიაც გამოისახება ნატურალიზმითა და იდეალიზ-
მით (დილთაი). ზოგჯერ მსოფლმხედველობათა დაყოფის საფუძვლად
გამოდის სუბიექტის პოზიცია სამყაროს მიმართ, რადგან მსოფლმხედ-
ველობის ამოცანად გაგებულა ის, რომ „გვიჩვენოს როგორ ერთიან-
დება სუბიექტი და ობიექტი სამყაროს ერთიან ცნებაში. ე. წ. „მსოფლ-
მხედველობამ“ უნდა მოგვეცეს პასუხი ამ კითხვაზე. უნდა გვიჩვენოს
ადგილი, რომელიც გვიკავია სამყაროს მთელში“¹. მსოფლმხედველო-
ბათა კლასიფიკაციის უფრო ფართო და შედარებით სწორ გადაწყვე-
ტას წარმოადგენს მათი დაყოფა მათი ობიექტივიზმებელ და მასუბიექტივი-
ზმებელ მსოფლმხედველობებად. სამყარო, რომელიც მსოფლმხედვე-
ლობას ობიექტია, რიკერტის აზრით, შეიძლება ორი მიმართულებით
იყოს წვდომილი — ობიექტურისადმი დაქვემდებარებით და სუბიექ-
ტურიდან ამოსვლით. ეს ორი გზა იძლევა ორი ტიპის მსოფლმხედვე-
ლობას ისე, რომ მათი ობიექტივიზმები მსოფლმხედველობა არ ემთხვე-
ვა მატერიალიზმს, ხოლო მასუბიექტივიზმები — იდეალიზმს. ამრი-
გად. ეს კლასიფიკაცია არაა მატერიალიზმისა და იდეალიზმის დაპირის-
პირების გამოხატვა.

მსოფლმხედველობანი, როგორც ადამიანის პოზიცია სამყაროსადმი,
იყოფა ორ ტიპად: პესიმისტურად და ოპტიმისტურად. რაც განსხვავე-
ბულია ფილოსოფიაში მატერიალიზმისა და იდეალიზმის ტიპებისაგან.
მაგრამ ეს არ გამორიცხავს კავშირს ფილოსოფიასთან, რადგან მატე-
რიალიზმი და იდეალიზმი შეიძლება დახასიათდეს ოპტიმიზმისა და პე-
სიმის განზომილებითაც.

§ 2. მსოფლმხედველობა და ადამიანი

ინდივიდებისა და სოციალური ერთობების მსოფლმხედველობა
ცხოვრებაში ყოველთვის დიდ როლს ასრულებდა. სხვაგვარად შეუძ-
ლებელიც იყო, რადგან ინდივიდი და სოციალური ერთობაც მსოფლ-
მხედველობაში გამოხატავს თავის დამოკიდებულებას გარესამყაროს-
თან, მის მრწამსსა და მოქმედების პროგრამას, სამყაროს გარკვეულ გა-
გებას, მისი საზრისის ინტერპრეტაციას. პლატონისა და არისტოტელეს
მსოფლმხედველობანი საუკუნეების განმავლობაში განსაზღვრავდნენ
ევროპის საზაროვნო ბუნას, სამყაროს აღქმასა და გაგებას. ახალ დროში
დეკარტის რაციონალისტურმა მსოფლმხედველობამ განსაზღვრა ევრო-
პული გონის განვითარება მეცხრამეტე საუკუნის მეორე ნახევრამდე.
მეოცე საუკუნეში მსოფლმხედველობის როლი და მნიშვნელობა განსა-
კუთრებით გაიზარდა იმასთან დაკავშირებით, რომ ისტორიაში პირვე-

¹ Г. Риккерт. О понятии философии, Логос, 1910, № 1, стр. 21.

ლად გაჩნდა გლობალური საფრთხის სიტუაცია — როდესაც ადამიან-სა და სამყაროს ლოკალური მასშტაბები კი არ განსაზღვრავს, არამედ გლობალური ხასიათის მოვლენები და უნივერსალური ტენდენციები. ასეთი ვითარება მწვავედ აყენებს მსოფლმხედველობრივი პრობლემატიკის საკითხს, რადგან მხოლოდ მისი ჰორიზონტიდან ხდება შესაძლებელი თანამედროვე კულტურის შესაძლებლობებისა და საზღვრების გააზრება. შემთხვევითი არ არის ის პოზიცია, რომელიც კულტურის ბედს და თანამედროვე ვითარებას უკავშირებს მსოფლმხედველობრუ პრობლემატიკას და მიაჩნია, რომ მსოფლმხედველობრივი პრობლემატიკის დაერწყვებამ და საკუთარი მსოფლმხედველობის უქონლობამ მიიყვანა დასავლური კულტურა კრიზისამდე. ამ თვალსაზრისის მიხედვით თანამედროვე კულტურას არ გააჩნდა საკუთარი ნიადაგი მსოფლმხედველობის სახით და ნასესხებმა თუ ავტორიტარულმა მსოფლმხედველობამ მას ვერ შეუქმნა მყარი საფუძველი. შევიცერის აზრით, ამაშია თანამედროვე კულტურის კრიზისის გასაღები. მსოფლმხედველობა, როგორც ყოფიერების საზრისის გააზრება და ადამიანის პოზიცია გარე სამყაროსადმი, უნდა უზრუნველყოფდეს ადამიანის მიერ გარე სამყაროს მიზანდასახული გარდაქმნის მიმართულებით ორიენტირებას. მსოფლმხედველობა, რომელიც ამ მისიას ვერ ასრულებს, კულტურასაც ვერ დააფუძნებს. მარქსი სწორედ სამყაროს გარდაქმნის ამოცანას უსახედა მსოფლმხედველობას და ამ მიზნით შეიმუშავა ენგელსთან ერთად მატერიალისტური მსოფლმხედველობა.

ისტორიულად მრავალი მსოფლმხედველობა არსებობდა, მაგრამ მათგან ცოტას რგებია წილად ყოფილიყო განვითარების განმსაზღვრელი და ქმედითი. ამა თუ იმ მსოფლმხედველობის ქმედითობა განისაზღვრება იმით, თუ რამდენად ფართოდ მოიცავს იგი საზოგადოებას, როგორ დაეუფლება ფართო მასებს და გახდება მათი მოქმედების სახელმძღვანელო პრინციპი. მხოლოდ ასეთ შემთხვევაში შეძლებს მსოფლმხედველობა განახორციელოს სამყაროს გარდაქმნის ფუნქცია ასეთი ქმედითობა მარქსისტულ მსოფლმხედველობას მიანიჭა იმან, რომ იგი თავიდანვე გახდა ფართო მასების კუთვნილება. „ჩვენმა მსოფლმხედველობამ მას შემდეგ, რაც იგი პირველად მარქსის „ფილოსოფიის სილატაკესა“ და „კომუნისტურ მანიფესტში“ გამოქვეყნდა, ოც წელზე მეტი საინკუბაციო პერიოდი განვლო, ბოლოს „კაპიტალის“ გამოსვლის დღიდან მზარდი სისწრაფით მოედო სულ უფრო ფართო წრეებს, ხოლო დღეს ევროპის საზღვრებს იქითაც ყურადღებას და მომხრეებს იპყრობს ყველა ქვეყანაში, სადაც, ერთი მხრივ, პროლეტარები არსებობენ, ხოლო, მეორე მხრივ, შეუპოვარი მეცნიერი თეორეტიკოსები“¹.

¹ ფ. ენგელსი, ანტი-დუზინგი, 1952, გვ. 11.

ის, რაც ენგელსის დროს მარქსისტული მსოფლმხედველობის გავრცელების პორიზონტად ითვლებოდა, დღეს გაცილებით ფართოა. არ არსებობს დედამიწის არც ერთი დასახლებული კონტინენტი, რომლებზეც მარქსისტულ მსოფლმხედველობას არ ჰყავდეს თავისი მიმდევრები. დღეს ბურჟუაზიის იდეოლოგები აშკარად აღიარებენ, რომ მარქსისტული მსოფლმხედველობა ყველაზე ქმედითი იდეოლოგიაა, რომ ნისი შესადაარი მათ არაფერი გააჩნიათ. ამერიკელი სოციოლოგის მორენოს აზრით, დასავლეთმა უნდა შექმნას ისეთივე ძლიერი იდეოლოგია, როგორიც დაქსნტულია, მაგრამ დასავლეთის მსოფლმხედველობათა სიმრავლე, მათ შორის მძაფრი წინააღმდეგობა, მუთითუნს რმანე, რომ იქ ასეთი პერსპექტივააც არსებობს.

თანამედროვე ბურჟუაზიულ სამყაროს მსოფლმხედველობათა შორის ექსისტენციალიზმი არის ყველაზე ძლიერი თავისი გავლენით. და, ამავდროს, ისეთი, რომელსაც ესმის მსოფლმხედველობის დიდი როლი სოციალური სამყაროსთვის. ექსისტენციალიზმი იაზრებს მსოფლმხედველობის უშუალო კავშირს ეპოქის გონის მოთხოვნებთან და ეპოქის გონითი სიტუაციის მსოფლმხედველობით განპირობებულობას. ექსისტენციალიზმი ასახუთებს მსოფლმხედველობის პრინციპულ მნიშვნელობას და უარყოფს თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში არსებულ ანტიმსოფლმხედველობრივ ტენდენციებს, რომელნიც პოზიტივიზმიდან მომდინარეობენ. თუ პოზიტივიზმის წარმომადგენლები მსოფლმხედველობას წარსულის კუთვნილებად მიიჩნევენ და ამჟამად ერთადერთ ინსტანციად მეცნიერებას ასახელებენ, თუ მათთვის მსოფლმხედველობრივი პრობლემატიკა საკითხის გადაწყვეტის გარეშე ამოიწურა, ექსისტენციალიზმში პირიქითაა, ისინი მეოცე საუკუნეს მსოფლმხედველობის ეპოქად თვლიან. დადგა მსოფლმხედველობის დრო, ამტკიცებს ჰაიდეგერი, მომეცით უფლება ვიქონიო ჩემი მსოფლმხედველობა, — მოითხოვს ორტეგა გასეტი, მსოფლმხედველობის დაკარგვა კულტურის დაღუპვაა—ამტკიცებენ შპენგლერი და შვეიცერი.

გავარკვიოთ მსოფლმხედველობის საკითხში ექსისტენციალიზმისა და სიცოცხლის ფილოსოფიის პოზიცია და მათი ბრძოლა სხვა მიმდინარეობებთან, მოკლედ განვიხილოთ მსოფლმხედველობის გარშემო კამათი. თანამედროვე ვითარებაში განსაკუთრებით საინტერესოა, ერთი მხრივ, ექსისტენციალისტ შესტოვის პოლემიკა ჰუსერლთან და, მეორე მხრივ, რიკერტის პოლემიკა ჰაიდეგერთან.

როგორც აღინიშნა, ფილოსოფია როგორც მსოფლმხედველობა, ანტიკურობიდან არსებობს, ე. ი. იმ დროიდან, როცა დაისვა საკითხი არსისა და აზრის პირველ საფუძველზე და ადამიანის სამყაროსთან დამოკიდებულებაზე. მაგრამ მსოფლმხედველობის ცნება ახალი ფილოსო-

ფიის მონაპოვარია. ეს გამოწვეულია იმით, რომ ახალ ვითარებაში მეცნიერებათა დიფერენციაციისა და ფილოსოფიისაგან გამოყოფის შედეგად რეალურად დადგა საკითხი მეცნიერებისა და ფილოსოფიის მიმართებისა და ფილოსოფიის არსებობის უფლების დასაბუთებისა. კანტის კითხვა — შეიძლება თუ არა მეტაფიზიკა არსებობდეს როგორც მეცნიერება, მხოლოდ ახალ დროში შეიძლებოდა დასმულიყო. ფილოსოფიის წინაშე მდგარმა სიძნელეებმა, ერთი მხრივ, წარმოშვა ტენდენცია, რაც გამოიხატება ფილოსოფიის სწრაფვაში — დამდგარიყო მეცნიერებაზე მალა და გამხდარიყო მეცნიერებათა მეცნიერება. მეორე მხრივ, ფილოსოფია ცდილობს გაითქვიფოს მეცნიერებაში ან შემოიფარგლოს შემეცნების თეორიის პრობლემატიკით. უკიდურესი გზა მეცნიერებიდან განდევნილი ფილოსოფიისთვის არის ადამიანის პრაქტიკული სამყაროთი დაკმაყოფილება. ფილოსოფია იქცევა ცხოვრების ფილოსოფიად, რომლის ამოცანაა ადამიანის დამოკიდებულების გარკვევა გარესამყაროსთან, ცხოვრების ღირებულების გააზრება და მისი საზრისის გამოხატვა. აქ ფილოსოფია მეცნიერების საპირისპირო მსოფლმხედველობად იქცევა ცხოვრების ფილოსოფიის წარმომადგენელთა აზრით, „მსოფლმხედველობის უკანასკნელი ძირი ცხოვრებაა“, ადამიანი, როგორც „მე“, გარკვეულ მიმართებაშია გარემომცველ ადამიანებთან და ნივთებთან. მას აქვს გარკვეული პოზიცია მათ მიმართ, ასრულებს მათ მოთხოვნებს და ელოდება რაღაცას მათგან. ყოველივე გარკვეულ ადგილს იჭერს მის ცხოვრებაში. „ასე ყოველი ინდივიდის ცხოვრება თავისი თავიდან ქმნის საკუთარ სამყაროს“. ამ ფილოსოფიის ერთ-ერთი წარმომადგენელი ორტეგა გასეტი მსოფლმხედველობის საფუძვლად ცხოვრების დასახვას შემდეგნაირად ასაბუთებს: „ადამიანი ირჩევს თავის ცხოვრებას, ცხოვრება კი მისი ყოფიერებაა. მაშასადამე, ადამიანი თვითონ ირჩევს თავის ყოფიერებას“. რადგან ცხოვრება არის ადამიანის ყოფიერება, ამიტომ ის გამოდის როგორც ძირეული სინამდვილე, რომელთანაც მიმართებაში უნდა მოვიყვანოთ სინამდვილის დანარჩენი ფორმები. მაგრამ ცხოვრება, რადიკალური სინამდვილის აზრით, ნიშნავს არა ცხოვრებას საერთოდ, არამედ ცალკეულის ცხოვრებას, რომელშიც „მე“ არის განსაკუთრებული და პირველადი, ყოველივე დანარჩენს მხოლოდ მასთან მიმართებაში აქვს მნიშვნელობა: „მე“ გაუთქვეფავია სხვაში და სხვისი სინამდვილე „მე“-სთვის მხოლოდ მისი „მეობის“ ასპექტში არსებობს. ჩემი ცხოვრება, გასეტის აზრით, არის ნდობით აღჭურვილი ასპარეზი, სადაც ყველა სინამდვილეს შეუძლია გამოცხადება ღმერთის ჩათვლით. „მე“-ს ცხოვრება გადაუტანადია, რაც მას ხდის მარტოობის ასპარეზად, მაგრამ ეს მარტოკა „მე“ გარესამყაროშია და მისდამი მიმართებაში იმყოფება. დედამიწის ქვეშაირი ტი რეალობა ჩემი ცხოვრების გარემოშია. მეცნიერებაც მასში შემო-

დის, რადგან მეცნიერება ჩემი საქმიანობაა, ამიტომ ცხოვრებაზე პირველადი არაფერია. ეს ნიშნავს, რომ სამყარო არის ის, რაც ჩემი მიმართებებისაგან შედგება, რაც იარაღის ან ხელისშემშლელის როლს ასრულებს ჩემთვის. „ეს არის რადიკალური ქეშმარიტება სამყაროზე“, რადგან მასში სამყარო გამოდის როგორც ჩვენი ცხოვრების ელემენტი.

ცხოვრების ფილოსოფია ადამიანის ყოველდღიურ მიმართებას სამყაროსადმი ცხოვრების საშუალებიდან აამაღლებს ფილოსოფოსობის დონემდე იმით, რომ ადამიანის წინაშე დასმულ ამოცანად სახავს ცხოვრების გამოცანის გადაწყვეტას. ეს არის დაბადება და სიკვდილი, კითხვა: „საიდან და საით“. ცოცხალმა არსებამ იცის სიკვდილის შესახებ, მაგრამ არ ესმის სიკვდილის ფაქტი. ეს იწვევს ფანტასტიკურ გააზრებებს და ფილოსოფიურ სისტემებს. ასე რომ, დილთაის თქმით, ის საფუძვლად უდევს ეგვიპტელ და ბაბილონელ ქურუმთა აზროვნებას, ისე როგორც პერაკლიტესა და ჰეგელის აზროვნებასაც. ცხოვრების ფილოსოფიის წარმომადგენელთა აზრით, ფილოსოფია, როგორც მსოფლმხედველობა, ერთგვაროვანი აგებულებისაა. ის არის პასუხი კითხვებზე ადამიანის ცხოვრების საზრისის, მისი სამყაროს მნიშვნელობისა და ცხოვრების პრინციპების შესახებ. მსოფლმხედველობის სტრუქტურის ერთგვარობა დასმულ კითხვათა ერთგვარობის შედეგია, მაგრამ თვით მსოფლმხედველობანი სრულიად არაა ერთგვაროვანი, რადგან ისინი წარმოადგენენ პასუხებს, განსაზღვრულთ ადამიანის სამყაროსთან დამოკიდებულებით. ისინი განსაზღვრულნი არიან იმ მიზნებით, რასაც ადამიანი ისახავს—იქნება ეს ყოველდღიურით დაკმაყოფილება, თუ მარადისობისაკენ სწრაფვა. მსოფლმხედველობანი, ცხოვრების ფილოსოფიის წარმომადგენელთა აზრით, განპირობებულია ტემპერამენტით: „ფილოსოფიის აზრთა მსვლელობაზე ტემპერამენტი გაცილებით უფრო ძლიერად ახდენს გავლენას, ვიდრე რომელიმე ნამდვილად ობიექტური წანამძღვარი. ტემპერამენტზეა დამოკიდებული ფილოსოფიის მიერ ამა თუ იმ არგუმენტისადმი მიწერილი მნიშვნელობა და დამაზღმუნებლობა. ტემპერამენტი გავლენას ახდენს ფაქტების ან პრინციპების მსგავსად და ბიძგს გვაძლევს ავირჩიოთ სამყაროზე შედარებით რბილი ან მკაცრი თვალსაზრისი. ფილოსოფოსი ე ნ დ ო ბ ა თავის ტემპერამენტს და ამიტომ სწამს სამყაროს ნებისმიერი სურათი, რომელიც კი მას მოერგება“¹. რადგან ფილოსოფია, როგორც მსოფლმხედველობა, ინდივიდის ტემპერამენტზე დამოკიდებულად ცხადდება, მას არ შეიძლება ჰქონდეს საყოველთაო მნიშვნელობისა და ქეშმარიტების პრეტენზია. ფილოსოფიურ სისტემათა პლურალიზმი გამართლებულად ცხად-

¹ У. Д ж е м с, Вселенная с плюралистической точки зрения, М., 1911, стр. 4.

დება. ამიტომ მსოფლმხედველობათა დაეაში ყოველი მათგანი მართალია და ყველას თავისი ადგილი აქვს ადამიანთა სამყაროში. მსოფლმხედველობათა ბრძოლაში იმარჯვებს არა კვეშარიტი, არამედ ძლიერი მსოფლმხედველობა, რომლის ძლიერება გამოიხატება იმით, რომ იგი ადამიანს ეხმარება ცხოვრების გაგებაში, წინ მიჰყავს სასარგებლო მიზნებისათვის ბრძოლაში.

ცხოვრების ფილოსოფიისთვის მსოფლმხედველობის ფორმირებაში სინამდვილის შემეცნება შეიძლება ერთ-ერთი მომენტი იყოს, მაგრამ ერთადერთი და განმსაზღვრელი ვერ იქნება. მსოფლმხედველობა ძირითადად „ცხოვრებისადმი დაკავებული პოზიციის შედეგია“ და ფილოსოფოსების ცდა — დაამყარონ ერთმნიშვნელოვნება რომელიმე მსოფლმხედველობისა — მარცხით მთავრდება. დილთაის აზრით, ამ გზაზე კაცობრიობა ერთი ნაბიჯითაც არ წასულა წინ, მსოფლმხედველობათა შორის ბრძოლა არც ერთ პუნქტში არ დამთავრებულა რომელიმე მათგანის გამარჯვებით. ჯემსის აზრით, სხვანაირად არც შეიძლებოდა ყოფილიყო, რადგან, „რომელიც გინდათ ფილოსოფია არ შეიძლება უფრო მეტი იყოს, ვიდრე შემაჯამებელი მონახაზი, ს:მყაროს სურათი“. მეტაფიზიკურ მსოფლმხედველობათა წინააღმდეგობის წყაროსაც დილთაი ცხოვრებაში ეძებს. მსოფლმხედველობის ტიპი, მისი აზრით, არის გამოვლენა მისი შემქმნელის ინდივიდუალობისა. ასეთია სპინოზას, ფიხტეს, ეპიკურეს და ყველა დიდი მეტაფიზიკოსის სისტემები. ამიტომ მათი კლასიფიკაცია, დილთაის აზრით, უნდა მოხდეს ცხოვრებასთან დამოკიდებულებით, ხოლო რადგან ამ დამოკიდებულებას ტემპერამენტი განსაზღვრავს, საბოლოო ანგარიშით ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობათა ისტორია წარმოადგენს ადამიანთა ტემპერამენტების შერეინებათა ისტორიას. ჯემსის თქმით, „ფილოსოფია არის ადამიანის შინაგანი ხასიათის გამოხატულება, ხოლო სამყაროს ყველა განსაზღვრება მის მიმართ ცნობიერად მიღებული ადამიანის ხასიათთა რეაქციებია მხოლოდ“. ეს მდგომარეობა განაპირობებს იმას, რომ მსოფლმხედველობათა ისტორიაში „სისტემები დაიყვანება მთავარ ტიპთა მცირე რიცხვზე, რომელიც... წარმოადგენს სწორედ იმდენ შეხედულებას, რამდენი წესიცაა მთლიანად იმპულსის შეგრძნებისა და ცხოვრების მთლიანი მდინარების დანახვისა“¹.

„ცხოვრების ფილოსოფიის“ შეხედულებანი ფილოსოფიის და მსოფლმხედველობის არსებაზე მოითხოვს ამ მიმდინარეობის წარმომადგენელთა ნააზრევის დიფერენცირებულ და საფუძვლიან ანალიზს. აქ მხოლოდ კონტურები შეიძლება მოგვეხაზა, მაგრამ ამასაც ვერ

¹ У. Д ж е м с, Вселенная с плюралистической точки зрения, М., 1911, стр. 11.

მოვახერხებდით, თუ დილთაის გვერდით არ შეეხებოდით მაქს შელერს.

ყმეოცე საუკუნის პირველ მესამედში მრავალი მნიშვნელოვანი მოვლენა მოხდა ფილოსოფიაში და დიდი ფიგურები წარმოჩნდნენ, მაგრამ არც ერთს არ ჰქონია პატივი, ყოფილიყო ორი ახალი მეცნიერების ფუძემდებელი, მაქს შელერმა კი თითქმის ერთდროულად ჩაუყარა საფუძველი ცოდნის სოციოლოგიას და ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას. არანაკლებია მისი დამსახურება ფილოსოფიის არსების გააზრების საქმეში. ცოდნის სოციოლოგიისა და ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ამოცანების გარკვევით ერთგვარად ფილოსოფიის არსების საკითხიც დაისვა; რადგან ცოდნის სახეობათა ანალიზში, მეცნიერების მსოფლმხედველობის და ფილოსოფიის ცოდნის სახეთა გარკვევაში, ისე როგორც ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის პირველ და მეორე მეტაფიზიკას შორის მოთავსებაში, გარკვეულწილად მოცემულია ფილოსოფიის არსების ზოგიერთი ასპექტი, მაგრამ შელერი ამით არ კმაყოფილდება — ის სპეციალურად განიხილავს ფილოსოფიის არსების საკითხს. ანალიზებს ფილოსოფიის არსების დადგენასთან დაკავშირებულ სიძნელეებს, ეძიებს მათგან გამოსავალს და ფილოსოფიის არსების დასაბუთების ახალ გზას გვთავაზობს. იგი ამოდის კანტისა და ჰუსერლის პრინციპებიდან, მაგრამ თავის ფილოსოფიას მათგან გამოიჯენით აყალიბებს: კრიტიკული ფილოსოფიის პრინციპებიდან ამოსული შელერი კრიტიციზმს ბოლომდე ატარებს ფილოსოფიაში, მაგრამ ემიჯნება კანტის ფორმალურ ეთიკას; ჰუსერლის ფენომენოლოგიიდან ამოსული შელერი თავის ფენომენოლოგიურ ფილოსოფიას აგებს ჰუსერლის ფილოსოფიის, როგორც ზუსტი მეცნიერების, გაგების საპირისპიროდ. შელერი „ცხოვრების ფილოსოფიის“ წარმომადგენელია და ამ მიმართულების წინამორბედთაგან, განსაკუთრებით დილთაისგან, მემკვიდრეობით მიიღო ინტერესი ფილოსოფიის არსების პრობლემისადმი. ამას მოწმობს მისი შრომები: „ფილოსოფიის არსების შესახებ და ფილოსოფიური შემეცნების მორალურ პირობაზე“, „ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა“, „ერი და მსოფლმხედველობა“, „ცოდნის ფორმები და განათლება“, „ცოდნის ფორმები და საზოგადოება“ და სხვა.

ყ ფილოსოფიის არსების გააზრება შელერთან სხვადასხვა განზომილებით გვხვდება. პირველ რიგში ის ეძებს ფილოსოფიის სპეციფიკას მეცნიერებასა და რელიგიასთან მიმართებაში, ანალიზებს ეპოქის იდოლებს, რომლებიც ხელს უშლიან ამ სპეციფიკის გარკვევას, ასევე ყველა ეპოქისათვის საერთო ფილოსოფიის საკუთარი გზიდან გადაყვანის მცდელობას. შელერისთვის მთავარია ფილოსოფიის მსოფლმხედველობის, რელიგიის და მეცნიერების მიმართება მათ

მატარებელ სუბიექტებთან, იქნება ეს ადამიანი თუ სოციალური ერთობა. ემავე დროს, ის აანალიზებს ამ ფორმათა ურთიერთმომართებას, ცდილობს დაადგინოს თითოეულის შესაბამისი ცოდნის სახეობა და თითოეულის ცნება. ამ მხრივ, მნიშვნელოვანია ფილოსოფიის მსოფლმხედველობისა და მეცნიერების ცნებათა ანალიზი — ისე როგორც ფილოსოფიური, მეცნიერული და რელიგიური ცოდნის ფორმების ექსპლიკაცია.

ფილოსოფიის და მსოფლმხედველობის დადგენისას შელერი აჩვენებს ორი ფორმის სიძნელეს. სიძნელეთა ერთი სახეობა, ისე როგორც მათი გადალახვის ცდაც, ყოველთვის ახასიათებდა ფილოსოფიას — ესაა ფილოსოფიისათვის რალაც წანამძღვრის დასახვა, რომელიც ფილოსოფიას ახსნიდა, ეს კი, თავის მხრივ, ფილოსოფიის არსებას განსაზღვრავდა, ან შეიძლება გარკვეული სააზროვნო ბაზის შექმნას ფილოსოფოსობისთვის. მეცნიერებას აქვს ასეთი წანამძღვარი — ფილოსოფია. მეცნიერებას თავის კვლევაში ძეუძლია ამოვიდეს გარკვეული ცნებებიდან, რომელთაც ის არ აანალიზებს და რომელთა კვშმარტება არ ეეკვება, ისინი მისთვის წანამძღვრებია და მათზე რღულესაა კი არ სჭირდება. მათდამი მხოლოდ გამოყენებითი და არაშემეცნებითი მიმართება აქვს. მოკლედ, მეცნიერებას აქვს მეტაფიზიკური წანამძღვრები და ამის ანალოგიურად ცდილობენ ფილოსოფიასაც მოუნახონ წანამძღვარი. შელერის აზრით, ამას მივყავართ შეცდომებამდე. იგა იმას როდი ამტკიცებს, რომ მხოლოდ ფილოსოფიას გააჩნია სიძნელები და მეცნიერება თავისუფალია მათგან, არა, შელერისთვის მთავარია აჩვენოს, რომ ფილოსოფიას, ისე როგორც მეცნიერებასაც, ახასიათებს სიძნელები და, რომ ეს სიძნელები გაცილებით უფრო რთულია, ვიდრე მეცნიერებისა. ამ სირთულის წყაროა ფილოსოფიის უწანამძღვრობა; როდესაც მეცნიერებას აქვს წანამძღვრები, მას შეუძლია დაეყრდნოს ფილოსოფიურ ცნებებს, როგორცაა: მატერია, სხეული, ენერგია, ცნობიერება, ცხოვრება, სული, რომლებიც ფილოსოფიის პროდუქტები არიან. ფილოსოფიას არ აქვს ასეთი მზა აპარატი. მისთვის ერთადერთი გზაა თვითონსტიტუტივირება, რომელიც არსებითად წრეში ტრიალია, რამდენადაც ფილოსოფიამ უნდა გაიაზროს არსება, მაგრამ არაინ უთითებს იმ გზას, რომელიც არსების აზროვნების აუცილებლობამდე მიიყვანს. არაა ისეთი ინსტანცია, რომელიც მას მოუხაზავს სააზროვნო სფეროს ან კიდევ გაუცნობიერებს საკუთარ ყოფიერებას თუ არსებას. მეცნიერებას გარეინსტანცია აქვს ფილოსოფიის სახით, საიდანაც მისი არსება გაიაზრება. ფილოსოფიამ კი თვითონ უნდა გაიაზროს თავის არსებაც და, შესაბამისად, ყოველივეს არსება, რასთანაც მიმართება აქვს. აღნიშნული მიუთითებს იმაზე, რომ „ფი-

ლოსოფიის არსების შესახებ საკითხი დატყვევებულია სიძნელეებით, არა ადამიანის უძლურების, არაბედ თვით საგნის ბუნების გამო¹. ფილოსოფიამ საკუთარი ძალებით უნდა დაძლიოს ეს სიძნელე და პოვოს გამოსავალი მოჭადობელი წრიდან, რომელშიც ვარდება იმის გამო, რომ უწანამძღვრო შემეცნებაა. ფილოსოფიის ერთადერთი გამოსავალია თვითკონსტიტუტივირება და ამით ერთიანი საზრისის პოვნა. ამ თვითკონსტიტუტივირების ამოსავალი უნდა იყოს მისი უწანამძღვრობა: „ამოცანა, რომელსაც ფილოსოფიის არსების თვითონ ფილოსოფიის გზით თვითშემეცნებას ვუწოდებთ მის საკუთრივობაში, იმიტაც გაშუქდება, რომ ფილოსოფია უწანამძღვრო შემეცნებაა“².

ამ პრინციპის დავიწყება და ფილოსოფიისთვის რაიმე სახის შემეცნების წანამძღვრად დასახვა შეცდომის წყაროა და აყალბებს ფილოსოფიას. იმის მიხედვით, რა ხდება ამ გაყალბების მიზეზი, შეცდომის სურათი იცვლება: როდესაც ფილოსოფიის წანამძღვრად ხდიან ისტორიას, სულ ერთია, იქნება ეს საზოგადოდ ისტორია თუ ფილოსოფიის ისტორიული შემეცნება, შეცდომა იწოდება „ტრადიციონალიზმად“; როცა მეცნიერების შემეცნება ასრულებს ფილოსოფიის წანამძღვრის როლს, ასეთი გაყალბება იწოდება „სციენტიზმად“; როცა რელიგიური ცოდნა გამოდის ამ როლში, მაშინ საქმე გვაქვს „ფიდეიზმთან“; ხოლო როცა „სალი აზრი“ ანუ ბუნებრივი მსოფლმხედველობა — მაშინ საქმე გვაქვს „დოგმატიზმთან“. შელერი ამოცანად ისახავს გაათავისუფლოს ფილოსოფია ყველა სახის გაყალბებისაგან და ამ გზით მიანიჭოს მას ავტონომიურობა, რაც განხორციელდება იმ შემთხვევაში, თუ ფილოსოფია „მის არსებას და კანონზომიერებას მხოლოდ და მხოლოდ თავის თავში თავის გზით მოიძიებს და იპოვის“³. შელერის აზრით, შეიძლება თითოეულ ამ შეცდომას თავისი ეპოქა ჰქონდა, მაგრამ თანამედროვე აზროვნებაში ისინი ერთდროულად იჩენენ თავს, თუმცა ფილოსოფიის გაყალბების გზებს შორის განმსაზღვრელი მაინც სციენტიზმია. შელერისთვის ფილოსოფიის კონსტიტუტივირების ხელშემშლელ ფაქტორთა რიცხვი გაცილებით მეტია, ვიდრე ზემოთ იყო აღნიშნული. ის აანალიზებს თანამედროვე ვითარებას გერმანულ სამყაროში როგორც ეპოქისათვის ტიპურს და აღნიშნავს, რომ ფილოსოფიის და მეცნიერების ერთ-ერთი ძირითადი შეცდომაში შემყვანი ფაქტორია ცნებათა აღრევა —

¹ M. Scheler, Vom Wesen der Philosophie und der moralische Bedingung des philosophischen Erkennens, წიგნი: Vom Ewigen im Menschen, B. I, Leipzig, 1921, S. 58.

² იქვე, გვ. 60.

³ იქვე, გვ. 62.

როდესაც აიგივებენ ფილოსოფიას, მეცნიერებას, იდეოლოგიას და ცდილობენ, იდეოლოგია, რომელსაც კლასობრივი ხასიათი აქვს. დასახონ მეცნიერებად, მეცნიერულ ფილოსოფიად და კლასობრივ დაპირისპირებათა სფერო განავრცონ კლასობრივ მეცნიერებათა დაპირისპირებამდე, თითქოს შეიძლებოდეს კლასობრივი მეცნიერების არსებობა. მეორე საზიანო ნაკადად იგი თელის ახალი რომანტიკის ფორმებს, რომელიც მეცნიერებასა და ფილოსოფიას მოჩვენებით ფილოსოფიად, არანამდვილ მეცნიერებად აქცევს და მისტიკაში აგდებს. ამ ნაკადის წარმომადგენლად იგი ბერგსონს მიიჩნევს; მესამე საზიანო ნაკადია, მეცნიერებასა და ფილოსოფიაში დაეინებით რომ გზას იკვლავს, საეკლესიო სქოლასტიკა, რომელიც აცოცხლებს ათასი წლის წინათ მიცვალებულს: მეოთხე ნაკადია ოკულტისტური ნაკადი, ანთროპოსოფიური ფილოსოფიისა და მეცნიერების საწინააღმდეგო ფორმისა; მეხუთე ნაკადია — სახალხო-მასობრივ მოძრაობათა გონების დამაბნელებელი იდეოლოგია, რასათა აპრიორიზმი, რომელმაც სამყაროს პორიზონტები წყვედიადში მოაქცია: მეექვსე ნაკადია -- ეგოცენტრული მსოფლმხედველობის წარმომადგენელთა დილეტანტიზმი, რომელიც სულ უფრო კრიტიკული ხდება. რის გამოც იზრდება გადაგდებულობის სურვილი. „ყველაფერი ეს მსხვერვეა და დაცემაა“¹.

შეღერის აზრით, ამ ფილოსოფიურ იდოლოგიათა სიმრავლის მიუხედავად ფილოსოფიას განმსაზღვრელი საფრთხე მეცნიერებიდან ემუქრება. ეპოქა სციენტისტურია, მას თან, ახლავს მრავალი მეცნიერებისეული ცურვწმენა. ამას ამყარებს ისიც, რომ მადომინირებელი ხდება ე. წ. „მეცნიერული ფილოსოფიის“ მიმდინარეობანი — პოზიტივიზმი, ნეოკანტიანელობა, ისტორიზმი, რომელშიც შეღერი მარქსიზმსაც აერთიანებს. მისი აზრით, ფილოსოფია, რომელსაც მეცნიერებათა დედოფალს უწოდებდენ, საშუალო საუკუნეებშიც, როდესაც თეოლოგიის სამსახურში იყო, არ დაცემულა იმ დონემდე. როგორც დღესაა. საშუალო საუკუნეებში იგი ასე თუ ისე ინარჩუნებდა თავის ღირსებას და ნებაყოფლობით დაექვემდებარა რწმენას; ე. ი. თითონ შეიზღუდა საკუთარი თავი. დღევანდელი ფილოსოფია რწმენის უზურპაციაა და, ამავე დროს, მეცნიერების მსახური. მას ამოკანად უსახავენ ე. წ. „მსოფლმხედველობით“ (პოზიტივიზმი) ცალკეულ მეცნიერებათა შედეგების დაჯამებას. ან კიდევ, პოლიციის როლს აკისრებენ იმით, რომ მეცნიერებათა მეთოდების და წინამძღვრების ფიქსირებას ავალებენ ცრიტიკული ანუ, ე. წ. მეცნიერულა

¹ M. Scheler, Philosophische Weltanschauung, Bern und München, 1968, S. 20—21.

ფილოსოფია). შელერის აზრით, ასეთი მოძრაობა მოკლენათა მსვლელობის თავდაყირა დაყენებაა და ყველა სფეროში ღირებულებათა მსხვერველა: ეს არის ინტელექტუალურ სამყაროში მონათა აჭანყება; ეთოსში ინდივიდუალიზმის აღზევება სოლიდარობის წინააღმდეგ, მოთხოვნილებათა და მოხმარების ღირებულებათა — გონისა და ცხოვრების ღირებულებათა წინააღმდეგ; ინსტიტუტებში სახელმწიფოსი ეკლესიის წინააღმდეგ; ერისა — სახელმწიფოს წინააღმდეგ; ეკონომიკური ინსტიტუტებისა — ერისა და სახელმწიფოს წინააღმდეგ; წოდებებში — კლასებისა კლასების მიმართ; ისტორიის გაგებაში — ტექნიციზმისა და ეკონომიკური მოძღვრებისა ყველა სხვა მხარეთა წინააღმდეგ; ხელოვნებაში — აჭანყება ფორმის გაზიადების წინააღმდეგ და ა. შ. შელერის აზრით, საერთო სიმპტომა ღირებულებათა მთლიანი მსხვერველია. შელერი გამოდის ბაბილონის ენათა მსკავეს ამ ახალი აღრევის წინააღმდეგ. მას სურს ყველა ღირებულებას თავისი ადგილი მოუნახოს — იქნება ეს მეცნიერება, ფილოსოფია, მსოფლმხედველობა თუ ხელოვნება. ეს კი შესაძლებლად მიაჩნია ფილოსოფიისა და მსოფლმხედველობის მეცნიერულ ღირებულებათა იერარქიიდან განთავისუფლებით, რითაც უკუაგდებს ფილოსოფიის სციენტისტურ გაყალბებას, უზრუნველყოფს ფილოსოფიის ავტონომიას და თავისუფლებას, განსაზღვროს საკუთარი თავი მისი ბუნების შესაბამისად. ამ პუნქტში შელერი უშუალოდ ილაშქრებს ჰუსერლის წინააღმდეგ. ჰუსერლი ცდილობდა, ფილოსოფია გაეხდა ზუსტი მეცნიერება და ჩაეყენებინა მეცნიერებათა რიგში. შელერის აზრით, ეს შეუძლებელია. ფილოსოფია და მეცნიერებაც შემეცნებაა, ცოდნაა, მაგრამ განსხვავებული ტიპის. შელერის აზრით, პირველ რიგში ფილოსოფია უნდა განთავისუფლდეს მეცნიერების გზით თუ მასთან გაიგივებით დაფუძნების მცდელობისაგან. პირველი ამოცანა, რომელიც ფილოსოფიის არსების გარკვევისას დგება, მისი რაობის დადგენაა, მისი ადგილის და ბუნების განსაზღვრა ცნობიერების ფორმათა სისტემაში. მეცნიერებისთვის ამ ამოცანის გადაწყვეტის გზა მისი საგნობრივი სფეროს მოხაზვა და იმის ჩვენება, რასთან აქვს მას საქმე. ფილოსოფიისთვის ეს გზა გამორიცხულია. მას არა აქვს მარკვეული საგნობრივი სფერო და არც შეუძლია საგნობრიობიდან განსაზღვროს მისი არსება. მისი აზრით, არ არის შემოფარგვლადი საგნობრივი ქვეყნები, რომელნიც ფილოსოფიის საკუთრივი „საგანნი“ იქნებოდნენ. ფილოსოფიას მთელ სამყაროსთან აქვს საქმე. ის გამოირჩევა ამ სამყაროს ხედვით და შემეცნების შესაბამისი აქტით. ამიტომ ფილოსოფიის რაობის დასადგე-

1 M. Scheler, Vom Ewigen im Menschen, S. 78—79.

ნად უნდა ამოვიდეთ ფილოსოფოსებიდან. ფილოსოფიისთვის იმის დასახვა, რომ საგნობრივი სფერო უფრო ადვილი მოსახზავია, ვიდრე ფილოსოფოსის ტიპი, შელერის აზრით, მეცნიერული ცრურწმენაა. ფაქტობრივად, პიროვნულობის ტიპის განსაზღვრა უფრო ადვილია, რადგან იოლად შეგვიძლია შევთანხმდეთ იმაზე, არის თუ არა ესა თუ ის ადამიანი ხელოვანი ან წმინდანი, ვიდრე იმაზე, რა უნდა იყოს ხელოვნება და რელიგია. უფრო ადვილია საკითხის გადაწყვეტა: პლატონი, არისტოტელე, დეკარტი იყვნენ თუ არა ნამდვილი ფილოსოფოსები, რითაც ეპოვებთ იმ იდეას, რომელიც ადამიანს ფილოსოფოსად ხდის და მოგვცემს ფილოსოფიის გაგებას, რაც ფილოსოფიის ავტონომიურობასაც უზრუნველყოფს. ფილოსოფიამ რომ გაარკვიოს თავისი ამოცანა — რა არის სამყაროს არსება? და რომელია მისი შემეცნების შესაბამისი აქტები? — ამისთვის აუცილებელია ფილოსოფიური გონის პოზიციის დახასიათება. ფილოსოფიური შემეცნების აუცილებელ პირობად შელერს ესახება მორალური პრინციპი, რომელშიც ფილოსოფიური შემეცნება მიზნად ისახავს სამყარო შეიმეცნოს თავისთავად საკუთარ ყოფიერებაში, რომლის გზა სიყვარულია. პლატონი მას ეროსს უწოდებდა, ფილოსოფია, რომელიც არსებათა სიყვარულია, შეიძლება ითქვას, დღესაც ატარებს პლატონის გავლენას. მასთან ფილოსოფია ცხოვრებისეული პრობლემებისადმი თავისებურად ასეკტურია. ის თავისუფალია ცხოვრებისეული ამოცანებიდან და წმინდა შემეცნებით შემოიფარგლება. ამიტომ, შელერის აზრით, ყოველგვარი ფილოსოფოსობის საფუძვლად მდებარე გონის პოზიცია განისაზღვრება, როგორც „Liebesbestimmter Aktus der Teilnahme des Kernes einer endlichen Menschenperson am Wesenhaften aller möglichen Dinge“¹.

ფილოსოფიის არსების გაგებაში მთავარია მისი ავტონომიურობის შენარჩუნება, რომელსაც, როგორც აღვნიშნეთ, ემუქრება რელიგია, მეცნიერება, ჯანსაღი ადამიანური განსჯა და ისტორია. ამათგან პირველი ორი ფილოსოფიის ყოფიერების გაყალბების ყველაზე ძლიერი საშუალებანია. ყოველთვის ისმოდა საკითხი — ფილოსოფია რწმენაა თუ შემეცნება და ორივე შემთხვევაში საკითხი წყდებოდა ფილოსოფიის არსების საწინააღმდეგოდ. შელერი, როგორც ცოდნის სოციოლოგიის, ასევე ფილოსოფიის არსების ანალიზში მრავალ ერთი მიზნისკენ მიმართულ გზას იყენებს, რათა ფილოსოფია დააშოროს რწმენასაც და მეცნიერებასაც. რწმენისგან მიჯნავს იმით, რომ ფილოსოფიას აცხადებს შემეცნებად, რწმენა კი არაა შემეცნება, მაგრამ ფილოსოფიის შემეცნებად გამოცხადებით არ აახლოვებს

¹ M. Scheler, Vom Wesen der Philosophie, . . . S. 68.

მას მეცნიერებასთანაც, რადგან, მისი აზრით, ფილოსოფიური და მეცნიერული შემეცნება არსებითად განსხვავებული განზომილებანია. ფილოსოფია რომ შემეცნებაა და ფილოსოფოსი შემეცნებელი, ამის სადავოდ გახდომა მას შეუძლებლად მიაჩნია. „ყველა შემთხვევაში ფილოსოფია შე მე ც ნ ე ბ ა ა“ — წერს იგი. სხვაგვარად გამოუვალი მდგომარეობა იქმნება. თუ ადამიანის მონაწილეობა არსებებში არაა შემეცნება, ფილოსოფოსი არ იქნება შემეცნებელი, მაგრამ არც ფილოსოფია იქნება ადამიანის არსებებში მონაწილეობა. ფილოსოფიას შემეცნებისაგან განსხვავებულ ამოცანას ვერ დაუესახავთ. ამიტომ ის ინტელექტუალურია, მაგრამ აქედან არ გამომდინარეობს შესაძლებლობა, რომ ფილოსოფიიდან გამოიყვანონ „მეცნიერების მატერიალური შინაარსი“. ფილოსოფოსის მონაწილეობა არსებებში ლოგიკურ საფუძველზე კი არაა აგებული, არამედ მორალურზე — ის თავისუფლად ეძლევა ამ საქმეს. ფილოსოფიური შემეცნება განსხვავებულია მეცნიერულისაგან, რამდენადაც მეცნიერის მიზანია საგნის ყოფიერება, ფილოსოფოსისა — ყოფიერების საგნობრიობა. ეს უკანასკნელი საგნობრივ ყოფიერებაზე უფრო ფართოა. მათი გაიგივება ფილოსოფიის ავტონომიის დაკარგვას უდრის. იმის აღნიშვნა, რომ ფილოსოფია დაუინტერესებელი ცნობიერებაა, შელერს ფილოსოფიის ავტონომიისთვის არ მიაჩნია საკმარისად. იგი, „ცხოვრების ფილოსოფიის“ პრინციპებიდან ამოსული, ფილოსოფიას გამოიჩნავს როგორც მეცნიერებისგან, ასევე ღირებულებითი ფილოსოფიისაგან, რომელშიც ამოსავალია ღირებულება. შელერის აზრით, ამოსავალი მხოლოდ ცხოვრებაა. მასში კი ძირითადი მორალური მხარეა. მაშასადამე, ფილოსოფიის წინამძღვარი „მორალური პირობაა“ და მასთანაა დაკავშირებული როგორც ყოფიერების, ასევე აბსოლუტური ყოფიერებისადმი მიდგომა. ამიტომ ამოსავალია ყოფიერების მიმართ სიყვარულის პრინციპი. ამ საფუძვლით უარყოფს შელერი ჰუსერლის მოძღვრებას ფილოსოფიის, როგორც ზუსტი მეცნიერების, შესახებ, და ემიჯნება მას. „რადგან მე „ფილოსოფიას“ და „მეცნიერებას“ განსხვავებული მნიშვნელობით ვიყენებ და ამით გამოვრიცხავ შესაძლებლობას, რომ ფილოსოფია როგორც მეცნიერებათა დედოფალი მათი ქვემდებარე იყოს. ან კიდევ, შეიძლებოდეს ფილოსოფიის მეცნიერება ან მეცნიერული ფილოსოფია. ამ აზრის გასამართლებლად უნდა უარყოფთ ჰუსერლის მოსაზრება ფილოსოფიაზე, როგორც მეცნიერებაზე“¹. იგი ჰუსერლს უსაყვედურებს მეცნიერების ცნების მრავალი მნიშვნელობით გამოყენებას. ერთ შემთხვევაში ფილოსოფია როგორც მეცნიერება გამოდის არსების ჰერეტიკა, მეორე შემთხვევაში

¹ M. Scheler, Vom Wesen der Philosophie, . . . S. 80.

ფორმალური მეცნიერებანი, და ზოგჯერ ცდის მეცნიერებათა მიმართაც იყენებს ამ ცნებას. შელერი ვერ ხედავს საფუძველს, რატომ უნდა შეიცვალოს ფილოსოფიის, როგორც არსების შესახებ მოძღვრების, სახელწოდება მეცნიერებით. შელერის აზრით, მეცნიერებას აქვს საქმე ყოფიერებასთან, ის იმეცნებს ყოფიერების კავშირებს. ფილოსოფიას საქმე აქვს არსებებთან და მათი კავშირების შემეცნებაა. ფილოსოფია არსებათა რაშინაარსის შემეცნებაა. ეს რაშინაარსის შემეცნება არ იზრდება და არც მცირდება. ფილოსოფიაში აბსოლუტური ყოფიერებაა, რომლის მუნყოფიერება და არსება ერთმანეთს ემთხვევა. ფილოსოფიური შემეცნების მიმართვა აბსოლუტის და არსების სფეროზე, განსხვავებით შესაძლო ობიექტურ შემთხვევით ყოფიერთაგან, ფილოსოფიურ შემეცნებას პირველ ადგილზე აყენებს. ეს განასხვავებს მას მრავალრიცხოვან რელატიურ ყოფიერთაგან. აქედან გამომდინარე, „ფილოსოფია მისი არსების მიხედვით მკაცრად ცხადი, ინდუქციით გაუმრავლებადი და მოუსპობადი ყველა შემთხვევითი მუნყოფიერებისთვის „აპრიორულად“ მნიშვნელადია, რომელშიც არის ყველა ჩვენთაგანისთვის მისაწვდომ ყოფიერთა არსებანი და არსებათა კავშირები, ის რიგი და საფეხურთა სიმდიდრე, რომელიც მათ აქვთ აბსოლუტურ ყოფიერთან და მის არსებასთან მიმართებაში“¹.

შელერის აზრით, მეცნიერება და ფილოსოფია (როგორც მეტაფიზიკა და ლირებულების თეორია) არსებითად განსხვავებული კატეგორიებია და შეუძლებელია მეცნიერებას მსოფლმხედველობისთვის ჰქონდეს არსებითი მნიშვნელობა. მეცნიერებისა და ფილოსოფიის ეს გამოიჯანა ეხმაურება შელერის მოძღვრებას ცოდნის განსხვავებული სახეების შესახებ. მისი აზრით, არსებობს სამი სახის ცოდნა: ბატონობის, დაუფლების ანუ ფუნქციების, არსების ანუ განათლების, მეტაფიზიკური ანუ გამათავისუფლებელი თუ მხსნელი. პირველი სახის ცოდნა ემსახურება ბუნებას, საზოგადოებასა და ისტორიაზე ტექნიკურ ბატონობას. ის პოზიტიურ მეცნიერებათა ცოდნაა—მასში აღმოჩენილი კანონები გვაძლევს საშუალებას, გავბატონდეთ სამყაროსა და ჩვენს თავზე. ამ ცოდნის მიზანია, დაადგინოს დროულ-სივრცული კავშირები. აქ გამორიცხულია არსების საკითხი; ცოდნის მეორე სახეობა — არსების ცოდნა — ფილოსოფიურ მეცნიერებათა სფეროა, რომელსაც არისტოტელე „პირველ ფილოსოფიას“ უწო-

¹ M. Scheler, Vom Wesen der Philosophie, S. 121—122.

დებდა. ეს არის კითხვის დასმა არსებულის ყოფიერების სახეებზე და არსების სტრუქტურაზე, დროულ-სივრცულ კავშირთაგან და როგორობისაგან განყენებით. აქ კითხვა იქმნის — რა არის სამყარო, რა არის სხეული, ცოცხალი არსება, მცენარეთა, ცხოველთა და ადამიანთა არსება. ასევე, აზროვნების, მშვენიერების და სხვათა არსება. ამ სახის ცოდნის საერთო ნიშანია კითხვის დასმა არსების შესახებ. არსებულის არსება არის მისი მიზანი. ასეთი ცოდნა არ ემყარება ცდასა და ინდუქციას — ის მათ წინ უძღვის. „პირველი ფილოსოფიის“ მიერ ასეთი შემეცნება გონებისეულია, განსხვავებით გრძნობადად მოცემული შემეცნებისაგან, რომელიც განსჯაშია მოქცეული. ასეთი ცოდნა ორადი გამოყენების მქონეა: ერთი მხრივ, ის აღგენს პოზიტიურ მეცნიერებათა წინამძღვრებს, შემოსაზღვრავს მათ სფეროს და მათი „არსების აქსიომატიკას“, მეორე მხრივ, ის მნიშვნელოვანია მეტაფიზიკისთვის, და პეგელის ტერმინით რომ გამოვთქვათ, არის „ფანჯარა აბსოლუტში“. პირველი სახის ცოდნა ვერ ახსნის არსებას და არც სვამს მის შესახებ კითხვას. პოზიტიურ მეცნიერებათა სფეროდან გამორიცხულია საკითხი — რა არის ცხოვრება, როგორია სამყაროს არსების სტრუქტურა და მუნყოფიერება, რა არის აბსოლუტური ყოფიერება ან ადამიანური ყოფიერება; „პირველი ფილოსოფიის“ ცოდნა მხოლოდ ერთი სახეობაა — განსხვავებული არა მარტო მეცნიერების, არამედ მეტაფიზიკის ცოდნისგან. მეტაფიზიკისა, რომელსაც „პირველ ფილოსოფიასთან“ შედარებით შეიძლება ეწოდოს მეორე რიგის მეტაფიზიკა და რომელიც ცოდნის მესამე სახეობაა. ეს არის მეტაფიზიკური და წმინდანის ცოდნა. მისთვის „პირველი ფილოსოფია“ ტრამპლინია, მაგრამ არა საკუთრივ მეტაფიზიკა. პირველი ცოდნის მეორესთან დაკავშირებას და ამ უკანასკნელთა ღირებულების დისციპლინებთან მიმართებას მიეყვართ მეტაფიზიკამდე. იმის მიხედვით, რა არის სიცოცხლე, რა არის მატერია, ვლებულობთ „საზღვრით პრობლემებს“ და მათი გზით გადავიდვართ აბსოლუტის ანუ მეორე რიგის მეტაფიზიკაზე. „პირველ ფილოსოფიაში“ ფილოსოფიის ამოცანა მხოლოდ იწყება და თავის უმაღლეს დონეს აღწევს მეტაფიზიკაში, რომლის უმაღლესი მიზანია აბსოლუტი, თავისთავადი ყოფიერის ისე მოაზრება, რომ იგი შესაბამებოდეს „პირველ ფილოსოფიაში“ ნაპოვნ სამყაროს არსების სტრუქტურას. შელერის აზრით, ცოდნის ეს სახეობა თავისუფლების ანუ მხსნელი ცოდნაა, რადგან ადამიანი თავის ადამიანობას პოეზებს აბსოლუტის და თავისთავადი ყოფიერების ცოდნაში. ფილოსოფია თავისუფლების გზაა და ამით მიეყვართ მას ადამიანის არსებამდე. ამიტომ ბატონობის ცოდნის გააბსოლუტურება და მეტაფიზიკის უარყოფა, რაც ჩვენს ეპოქას ახასიათებს ნეოპოზიტივიზმის, ნეო-

კანტიზმის, ისტორიზმის, ანტიმეტაფიზიკის სახით, შელერს უკუგდებულად მიაჩნია იმის ჩვენებით, რომ ადამიანისთვის აუცილებელია ყველა სახის ყოფიერის საფუძვლად მდებარე აბსოლუტური ყოფიერების გააზრება. ადამიანი არაა არჩევანის წინაშე, იქონიოს თუ არა ასეთი ყოფიერების იდეა. მას ეს იდეა თან სდევს ყოველთვის და ყველა ვითარებაში, თუმცა ყოველთვის თავისებურად ესმის. მოკლედ, კანტის ენით რომ ვთქვათ, მეტაფიზიკა ადამიანის ბუნებაშია და მისგან მოუცილებადია. ადამიანი მეტაფიზიკური არსებაა — ეს ნიშნავს, რომ ადამიანის არსებას და თვითცნობიერებას ეკუთვნის ცნობიერების წინაშე აბსოლუტური ყოფიერების ქონება და იგი ადამიანის უმსხვრევეი არსებაა ენასთან, სინდისთან და სამყაროს ცნობიერებებსაჟან ერთად. ადამიანის ცდა, გამოაცარიელოს აბსოლუტის სფერო, მისი პიროვნებისა და გულის დაცარიელებასაც გამოიწვევს. აბსოლუტის ნაცვლად სასრული ნივთების გაღმერთება ფეტიშიზმია და მხოლოდ მაშინ, როცა ამ ნივთებს ადამიანი ნამდვილად გილს მიუჩენს, მასში კვლავ წარმოჩინდება აბსოლუტი და შესაძლებლობა ეძლევა, აბსოლუტის შესახებ დამოუკიდებლად ფილოსოფოსოს. ამრიგად, შელერმა ცოდნის სოციოლოგიაში ცოდნის სამი სფეროს განსხვავებითაც გამოიჩინა მეცნიერება და ფილოსოფია და იმავე დასკვნამდე მივიდა, რაც გააკეთა ფილოსოფიის არსების დადგენისას ფილოსოფოსებიდან ამოსვლით, როგორც იმ ტიპის მოაზროვნეებიდან, რომელნიც ესწრაფვიან მეცნიერებისაგან განსხვავებული ცოდნის სახეობას. ერთი შეხედვით შელერის მიერ სამი სახის ცოდნის გამოიყურება, რომ ფილოსოფიური ცოდნა განაწილდა ორ სფეროში და მათ შორის კავშირი დიკარგა, მაგრამ, შელერის აზრით, არსების და თავისუფლების ცოდნა ანუ პირველი და მეორე რიგის მეტაფიზიკა ერთმანეთს არაა მოწყვეტილი — მათ ერთმანეთთან აკავშირებს არა მარტო ის, რომ პირველი რიგის მეტაფიზიკა მეორე რიგის მეტაფიზიკისთვის ტრამპლინია, არამედ ისიც, რომ მათ შორის დევს მეცნიერება, რომელიც ერთნაირად განსაზღვრავს თავის დამოკიდებულებას ორივე მეტაფიზიკასთან — ეს არის ფილოსოფიური ანთროპოლოგია.

ზემოთ დასახელებულ ორ მეტაფიზიკას შორის „დგას კიდევ ერთი მეტად მნიშვნელოვანი დისციპლინა, რომელიც ამჟამად პოულობს სულ უფრო მეტ ინტერესსა და მნიშვნელობას — ფილოსოფიური ანთროპოლოგია“. მისი საგნის შესახებ კანტმა („ლოგიკა“) ერთხელ თქვა, რომ მასში ერთიანდება ყველა ძირეული ფილოსოფიური პრობლემა — ესაა საკითხი: „რ ა ა რ ი ს ა დ ა -

მიანი?¹“ შელერი აცნობიერებს ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის კავშირს თანამედროვე ეპოქის მოთხოვნებთან, მის განპირობებულობას ჩვენს ეპოქაში ადამიანის ვითარებით, მის შესაძლებლობებს ადამიანის შესახებ მეცნიერებათა რიგში. ადამიანის კრიზისული სიტუაცია და ეპოქით გამოწვეული ფილოსოფიური ანთროპოლოგია შელერს ევლინება როგორც ძირეული საფუძველმდებლური მეცნიერება ადამიანთმცოდნეობის ყველა სფეროს მიმართ. ნაშრომში — „ადამიანი და ისტორია“ — იგი ამის შესახებ წერს: „თუ არის ფილოსოფიური ამოცანა, რომლის გადაწყვეტას ჩვენი ეპოქა დაჟინებით მოითხოვს, მაშინ ეს არის ფილოსოფიური ანთროპოლოგია. მხედველობაში მაქვს საფუძველმდებლური მეცნიერება ადამიანის არსებობისა და ამ არსებობის სტრუქტურის შესახებ, მის მიმართებაზე ბუნების სამეფოსადმი (არაორგანული, მცენარეები და ცხოველები), ისე როგორც ყველა ნივთთა საფუძველებისადმი, მისი არსების მეტაფიზიკურ წყაროზე. ისე როგორც მის ფიზიკურ, ფსიქიკურ და გონით საწყისებზე სამყაროში, ძალებზე, რომელნიც მას ამოძრავებენ და რომელთაც ის ამოძრავებს, მისი ბიოლოგიური, ფსიქიკური, გონითი, ისტორიული და სოციალური განვითარების ძირითად მიმართულებებზე და კანონებზე, ასევე მის ესენციალურ შესაძლებლობებსა და სინამდვილეზე. აქ შედის სულისა და სხეულის ფსიქოფიზიკური და ნოეტურ-ვიტალური პრობლემა. მხოლოდ ასეთ ანთროპოლოგიას შეუძლია მისცეს ყველა მეცნიერებას, რომელთა საგანია „ადამიანი“, — ბუნების მეცნიერებებსა და სამედიცინოს, პრეისტორიულ და ეთნოლოგიურს, ისტორიულს და სოციალურ მეცნიერებებს, ნორმალურ და განვითარების ფსიქოლოგიას, ასევე ხარაქტეროლოგიასაც — ფილოსოფიური ხასიათის საბოლოო საფუძველი, იყოს მათთვის ფილოსოფიური ბუნების უკანასკნელი საძირკველი და მიანიჭოს მათ კვლევას განსაზღვრული და საიმედო მიზანი.

არც ერთ ეპოქაში არ ყოფილა ადამიანის არსებასა და წარმოშობაზე შეხედულებანი ესოდენ არასიამედო, გაურკვეველი და მრავალსახოვანი, როგორც ჩვენს ეპოქაშია. ადამიანის პრობლემებით მკვლევართა ხანგრძლივი და საფუძვლიანი დაინტერესება თუ დასაქმებულობა არის ასეთი მტკიცების საფუძველი. შემთხვევითი არაა, რომ ათასწლოვან ისტორიაში პირველად ვიმყოფებით ეპოქაში, რომელშიც მან მეტად არ იცის რა არის იგი, მაგრამ, ამავე დროს, იცის, რომ მან ეს არ იცის“². ფილოსო-

¹ M. Scheler, Philosophische Weltanschauung, Bern und München, 1968, S. 12—13.

² იქვე, გვ. 62.

ფიური ანთროპოლოგიის ორივე განსაზღვრებაში — პირველი შედარებით მოკლე და ლაპიდარულია, მეორე უფრო ვრცელი — გატარებულია ერთი საერთო ბირითადი იდეა, რომ ფილოსოფიური ანთროპოლოგია ადამიანის არსების შესახებ მოძღვრებაა. შემთხვევითი არ არის კანტზე მითითება, რადგან შელერის კითხვა ემთხვევა კანტისას, რომელიც პრობლემად აყენებს საკითხს — რა არის ადამიანი? მასში შევა ადამიანის არსების სტრუქტურის ელემენტთა მიმართება და მისგან გამომდინარე ყველა საკითხი. მაგრამ თუ არსებითად შევხედავთ საკითხს, აღმოჩნდება, რომ ფილოსოფიური ანთროპოლოგია არ იზღუდება ადამიანის არსების კვლევით და მისთვის ეს კვლევა თვითკმარი ამოცანა არაა, არამედ თავისებური ტრამპლინია მთელი სამყაროს არსების საწვდომად. ამ მიმართებით ფილოსოფიური ანთროპოლოგია იმავე ამოცანებს წყვეტს, რასაც ანთროპოლოგიური ფილოსოფია, რადგან მასთან ადამიანი, რომელიც განხილვის ცენტრია, მთელი ყოფიერების განმსაზღვრელია. — იქნება ეს საგნობრივი თუ ლეითური სამყარო. „მთელი საგნობრივი სამყარო და მისი არსებობის წესი არ წარმოადგენს „ყოფიერებას თავისთავად“. ის არის ადამიანის სულიერი და ფიზიკური ორგანიზაციის შესაბამისი ამონაჭერი თავისთავადყოფიერებიდან“. საბოლოოდ ეს თავისთავად ყოფიერება, რომელიც აბსოლუტური და მარადიულია, შელერთან ღმერთია და დანარჩენი სამყარო მის ამონაჭრად ცხადდება, მაგრამ შელერთან თვით ღმერთიც ადამიანშია და მისი გზით გვეცხადება. ამიტომ, ადამიანი დიდი სამყაროს ცენტრია და მის არსებაში გაიხსნება საგნობრივიც და ლეითურიც. შელერის აზრით, მთელი მაკროკოსმოსი, რომელიც მოიცავს ნივთიერს, გონითს და ლეითერს, მოცემულია ადამიანში როგორც მიკროკოსმოსში. ამიტომ მიკროკოსმოსის გაგებით მიიწოდომება მაკროკოსმოსიც. „რამდენადაც ადამიანი მიკროკოსმოსია, ე. ი. „მცირეში მოქცეული სამყაროა“, რადგან ყოფიერების არსების ყველა ფენა — ფიზიკური, ქიმიური, ცოცხალი, გონითი ყოფიერება გვხვდება და გადაკვეთილია ადამიანის ყოფიერებაში. ამიტომ ადამიანზე შეიძლება შესწავლილ იქნეს აგრეთვე „დიდი სამყაროს“ — მაკროკოსმოსის უმაღლესი საფუძვლები. ამიტომ ადამიანის ყოფიერება როგორც მიკროთეოსი არის პირველი მისადგომიც ღმერთთან¹. ეს ნიშნავს, რომ შელერთან მეტაფიზიკის და თეოლოგიის ადგილს იკავებს ანთროპოლოგია და პირველ და მეორე მეტაფიზიკას შორის მხოლოდ მაკავშირებელი რგოლი რჩება, არამედ მათი გარეგანამწვდომია, თავისებური. მეტაანთროპოლოგიაა,

¹ M. Scheler, Philosophische Weltanschauung, Bern und München, 1968, S. 12

ამიტომ, წერს იგი: „უახლესი მეტაფიზიკა, კოსმოლოგია და საგნობრივი მეტაფიზიკა კი არაა, არამედ მეტაანთროპოლოგია“¹. შელერის ანთროპოლოგიაში ადამიანისთვის ესოდენ არსებითი სუბსტანციურობის მინიჭება — ადამიანის მთელი სამყაროს გასაღებად გამოცხადება, სდება იმ გზით, რომ იგი ცდილობს, თვითონ ადამიანი აღმაღლოს მის ემპირიულ ყოფიერებაზე. და ყველა არსებული თეორია ვაშლიცხადოს ცალმხრივად, რომელთა სინთეზირებით მიიღება ადამიანის ჭერარსული სურათი. ჩვეულებრივ ემპირიულ ადამიანს კი არ მიეწერება სამყაროს ახსნის ფოკუსად ყოფნა, არამედ „ყოვლადადამიანი“ (Allmensch). რუსულ რელიგიურ ექსისტენციალიზმში ეს ფართოდ გავრცელებული ტერმინი შელერის ანთროპოლოგიაში გამოდის როგორც გარკვეული ჭერარსობა, „რომელშიც, როგორც მიკროკოსმოსში, მოცემულია არსებულის არსების ყველა სახეობა“. ეს ყოვლადადამიანი „ფაქტი კი არაა, არამედ პროცესის შესაძლო მართულება და, ამავე დროს, მარადიული ამოცანა, ბუნებრივ არსების მუდმივი შუქი“.

მაშასადამე, შელერისთვის ფილოსოფიის არსება, მეცნიერებებსთან დაპირისპირებაში დადგენილი, ნიშნავს იმას, რომ ფილოსოფიის საგანია, როგორც სამყაროს, ასევე მის ცალკეულ სფეროთა არსება, აგრეთვე, სამყაროს პირველი არსება. მეტაფიზიკა იწყება არსების წვდომით და მთავრდება აბსოლუტური არსების გააზრებით. ფილოსოფია ყოველთვის მთელის თეორიაა, მისი არსების ახსნაა, მეცნიერებანი კი მთელის ცალკეულ მხარეებს ეხება. აქედან გამომდინარეობს ის განსხვავებაც, რომ ფილოსოფია ერთია, მეცნიერებანი მრავალი. შელერი ფილოსოფიისა და მეცნიერების განსხვავებას წარსულისადმი მიმართებაშიც ეძებს — ფილოსოფიაც და მეცნიერებაც იზრდება და ივსება ახალი ცოდნით, მაგრამ განსხვავებული წესით: მეცნიერებაში ახალი ცოდნა ძველს უარყოფს, ფილოსოფიაში კი ახალი ძველს შემოინახავს და არ უქუაგდებს. შელერის აზრით, ფილოსოფიის მიმართება მეცნიერებისადმი ორმხრივია — ის განმსკვალავს მეცნიერებას და, თავის მხრივ, მეცნიერების მონაპოვარს აქცევს საკუთრივ თავისად.

შელერის აზრით, მეტაფიზიკა ისტორიულად განპირობებულია, ის ეპოქის გამოხატულებაა და ყოველ ეპოქაში თავისი სახე აქვს, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ფილოსოფია კარგავდეს ცოდნისუღბასათს ან უიგივებოდეს მსოფლმხედველობას.

შელერის აზროვნებისთვის დამახასიათებელია, მეცნიერებისა და

¹ M. Scheler, *Philosophische Weltanschauung*, Bern und München, 1968, S. 12.

ფილოსოფიის გვერდით, ფილოსოფიისა და მსოფლმხედველობის მიმართების ვარკვევა. ამ მიზნით ის ანალიზებს მსოფლმხედველობის ცნებას. მსოფლმხედველობათა ტიპებს და კრიტიკულად ეკიდება იმ მოძღვრებებს, რომლებშიც ფილოსოფია და მსოფლმხედველობა გაიგივებულია. მსოფლმხედველობის ანალიზიც შელერთან ორი მიმართებითაა—იგი მიზნად ისახავს „ახსნას“ მსოფლმხედველობა, განსხვავებით მსოფლმხედველობის შექმნისაგან. მსოფლმხედველობის ახსნაში შელერი, ერთი მხრივ, მიმართავს მსოფლმხედველობის სოციალურ სამყაროსთან მიმართების ვებერისეულ ანალიზს. მეორე მხრივ, მსოფლმხედველობის ახსნას ახდენს ფილოსოფიასა. მეცნიერებასა, ხელოვნებასა და რელიგიასთან მიმართებაში. მისი მიზანია არა მსოფლმხედველობრივი სისტემის წარმოდგენა, არამედ ამჟამად ქმედით მსოფლმხედველობათა ობიექტური საზრისისა და სუბიექტური ფორმების დადგენა. იგი ხაზს უსვამს მსოფლმხედველობის საყოველთაოობას. მისი აზრით, ყოველ ადამიანს, ყოველ პროფესიას, ყოველ კლასს, ყოველ ფენას, ერს საკუთარი მსოფლმხედველობა გააჩნია, ისე როგორც ყოველ სუბიექტს საკუთარი ენა. მთავარია ის, რომ ყოველი მათგანი, ინდივიდუალურად ან გარკვეულ სტრუქტურებში გაერთიანებული, აფასებს გარემომცველ სამყაროს და იმის მოუხედავად სამყაროზე ეს რეფლექსია ცნებობრივია თუ არა, იგი მაინც მსოფლმხედველობას წარმოადგენს. ისე როგორც მეცნიერების ანალიზის წანამძღვარი ფილოსოფიაა, მსოფლმხედველობის ანალიზიც ფილოსოფიიდან ხდება. ფილოსოფია, რომელიც მსოფლმხედველობის ერთ-ერთი სახეობაა, ცნებობრივი რეფლექსიის სახით აცნობიერებს მსოფლმხედველობათა ტიპებს. „საბოლოო ანგარიშით, მსოფლმხედველობის მოძღვრებაც მხოლოდ საგნობრივი ფილოსოფიიდან (Sachphilosophie) შეიძლება დაფუძნდეს, და რომ ფაქტობრივი მსოფლმხედველობანი მათს საზრისსა და შინაარსსში გაიგება და განიჭვრიტება რაციონალურად დაფუძნებული მსოფლმხედველობით“¹. ეს გამომდინარეობს იქიდან, რომ მსოფლმხედველობათა შორის ყველაზე მაღალი ფილოსოფიური მსოფლმხედველობაა და ისე როგორც საერთოდ მაღალს შეუძლია გაიგოს დაბალი, მაგრამ არა პირიქით, ისე როგორც ადამიანს შეუძლია „გაიგოს“ ქვის, ბაყაყის, შიშპანზეს „მსოფლმხედველობა“, მაგრამ არა პირიქით, ასეა ფილოსოფიისა და მსოფლმხედველობის მიმართებაშიც — ვინც მარადიული ფილოსოფიის პრობლემებითაა დაკავებული, მას შეუძლია წვდეს ფაქტობრივად არსებულ მსოფლმხედვე-

¹ M. Scheler. Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, Leipzig, 1923, S. VI.

ლობათა ჭგუფებს. მსოფლმხედველობის ანალიზში შელერი არსებობდა აგრძელებს ფილოსოფიის არსების გარკვევას, რამდენადაც ეს არის „ფილოსოფიის მიმართება არა ფილოსოფიური შემეცნების, ბუნებრივი მსოფლმხედველობის, მეცნიერების, ხელოვნების, რელიგიის და მითის მიმართ“¹. ისე როგორც ფილოსოფიისა და მეცნიერების მიმართების მსოფლმხედველობისა და „მსოფლმხედველობის ფილოსოფიის“ საკითხშიც შელერი უპირისპირდება ჰუსერლის პოზიციას და ვებერიდან ამოსული მსოფლმხედველობის დილთაისეულ ანალიზს იმოწმებს. შელერი განასხვავებს მსოფლმხედველობის ფაქტის და ტერმინ „მსოფლმხედველობის“ ისტორიას — პირველი ანტიკურობიდანვე არსებობს, მეორე კი დაკავშირებულია ჰუმბოლდტის სახელთან. მსოფლმხედველობის ცნების მნიშვნელობას იგი უკავშირებს სოციალურ მთლიანობათა (ხალხები, ერები, სოციალური წრეები, კულტურული ერთეულები) : მხრივ რეფლექსიას, (რომელიც არაა აუცილებელი, გაცნობიერებული და შეცნობილი იყოს), სამყაროს კვრეტის ფაქტობრივ ფორმებს, კვრეტისა და ღირებულებათა მონაცემების დანაწევრებას. შელერის აზრით, მსოფლმხედველობა მრავალ ფენომენში დაიძებნება — რელიგიაში, ეთოსში, ენის სინტაქსში; მსოფლმხედველობას მიეკუთვნება ბუნებრივი მეტაფიზიკა; მსოფლმხედველობის ყველაზე მაღალ ფორმას იგი ხედავს მსოფლმხედველობის ფილოსოფიაში, რომელიც დილთაისთან გონის მეცნიერებათა ფილოსოფიური საფუძვლის როლს თამაშობს. შელერი იძლევა მსოფლმხედველობათა ორიგინალურ კლასიფიკაციას. იგი ასხვავებს ბუნებრივ, ფილოსოფიურ და მეცნიერულ მსოფლმხედველობას. მისი აზრით, ბუნებრივი მსოფლმხედველობა ყველაზე მარტივი ფორმაა. იგი საყოველთაოა, რადგან ყველა ადამიანს და სოციალურ წრეს აქვს ბუნებრივი მსოფლმხედველობა. ბუნებრივი მსოფლმხედველობის უპირველესი ნიშანია ის, რომ მისი მატარებელი სუბიექტი საკუთარ გარესამყაროს წარმოსახავს, როგორც გარესამყაროს საზოგადოდ — იქნება ეს სივრცული, დროული, შიდა თუ გარეთა განზომილება. აქ შელერის მოსაზრება მოგვაგონებს შპენგლერის მიერ პროვინციალიზმის დახასიათებას, რომლის მიხედვით ველური ადამიანისთვის სამყარო ამოიწურება მისთვის ნაცნობი გარემოთი — ესაა მისი პორიზონტი, რომელიც ვრცელდება მის საარსებო სივრცეზე, ისე როგორც გულუბრყვილო ისტორიკოსისთვისაც ისტორია ამოიწურება მისთვის ცნობილი დროულ-სივრცული მონაკვეთით. მოკლედ, ბუნებრივი მსოფლმხედველობისთვის დამახასიათებელია „ყველა მიმართებით სუბიექტის (პიროვნება იქნება

¹ M. Scheler, Vom Wesen der Philosophie..., S. 96.

ის, თუ ჩვეუფი, სულ ერთია) ცხოვრების ორგანიზაციის გარკვეული განსაკუთრებული შინაარსის მქონე გარესამყაროს ესენციალური სტრუქტურის გადაქცევა საზოგადოდ გარესამყაროდ¹. მსოფლმხედველობის მომენტი, განჭვრეტა, შეღერის აზრით, სამი სახისაა: მსოფლჭვრეტა, თვითჭვრეტა და ღმერთის ჭვრეტა. პირველი აბსოლუტურად ბუნებრივი მსოფლმხედველობაა; მეორე — რელატიურად ბუნებრივი და ყველა სოციალური ჩვეულების განსხვავებული. ამ განსხვავების წყაროა პოზიციათა შეპირისპირება, ვიტალურ-ფსიქოლოგიური გარემოს და რასების განსხვავება; მესამე კი მაფორმირებელ-განმანათლებლური მსოფლმხედველობაა, რომელიც ცნობიერი მოღვაწეობით იქმნება და გამიზნულია მისი მიმდევრებისთვის. ბუნებრივი მსოფლმხედველობა მიიღება, როგორც „თავისთავად გასაგები“. ის დასაბუთებას არ საჭიროებს. ბუნებრივი მსოფლმხედველობა არაა ფილოსოფია და არც ფილოსოფიური მსოფლმხედველობაა. ფილოსოფია ყოფიერების და შემეცნების ფორმების შესახებ მოძღვრებაა, აბსოლუტური ყოფიერების ჩათვლით, რაც ბუნებრივი მსოფლმხედველობისთვის მიუღწევადია. ბუნებრივი მსოფლმხედველობაც გარესამყაროზე გარკვეული სურათია, მაგრამ უბრალოდ შეხედულების დონეზე — პლატონის დოქსას ანალოგიური. ის თავისი ბუნებით ალბათური და რელატიურია და არაა ნამდვილი ცოდნა. ბუნებრივი მსოფლმხედველობა ფილოსოფიური სურათისგან ისევე განსხვავდება, როგორც დოქსა ეპისტემისაგან. ბუნებრივი მსოფლმხედველობის სამყარო განსხვავებულია ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის სამყაროსაგან, რამდენადაც ამ უკანასკნელს საქმე აქვს არა სუბიექტის გარესამყაროსთან, არამედ მის მიღმა მდებარე სამყაროს საკუთრივ ყოფიერებასთან. ბუნებრივი მსოფლმხედველობა ვიტალური ყოფიერების სფეროთი შემოიფარგლება, ფილოსოფია კი ცდილობს შეიჭრას ყოფიერებაში იმ სახით, როგორც ის არის თავისთავად და თავისთვის. ბუნებრივ მსოფლმხედველობას საქმე აქვს რელატიურთან, ფილოსოფიურს კი აბსოლუტურთან. ეს უკანასკნელი გულისხმობს „მთელი გონითი აღამიანის სიყვარულს აბსოლუტური ღირებულებებისა და ყოფიერებისადმი“². რასაკვირველია, მას სჭირდება „თვითონ“-იც და ბუნებრივი მე-ც და სხვა პირობებით. მაგრამ განსაკუთრებით გამოიყოფა აბსოლუტურის აბსოლუტურობაზე მიმართულობა, რომელიც გადალახავს ბუნებრივი მსოფლმხედველობისთვის დამახასიათებელ „აღამიანის ბუნებრივ ეგოცენტრიზმს, ვიტალიზმს და ანთროპომორფიზმს“, რითაც იმსხე-

¹ M. Scheler, Vom Wesen der Philosophie., S. 103.

² იქვე, გვ. 106.

რევა რელატიურობის წყარო. ამ გზით ადამიანი მიდის სამყაროს არსების წმინდა „რამინაარსისაკენ“. ბუნებრივ და მეტაფიზიკურ მსოფლმხედველობას შორის აღნიშნული განსხვავება არ გამორიცხავს მათ ქვეშირს, ისე როგორც ფილოსოფიისა და მსოფლმხედველობის განსხვავება არაა მათი დაპირისპირების მაჩვენებელი. შელერის აზრით, ცოდნის სისტემაში მსოფლმხედველობის ადვილის განსაზღვრა ნიშნავს ელიტარობს, რომ ფილოსოფიური მეტაფიზიკა არის მსოფლმხედველობა, რომელიც შეიცავს შემეცნების სამ განსხვავებულ წყაროს: ბუნებრივ მსოფლმხედველობას, ფილოსოფიურ ეიდოლოგიას, მეცნიერებათა კორპუსს. თუ მაკავშირებელ რგოლს. მეტაფიზიკა სამყაროს შემეცნების ამ სამ ფორმას ანტეგრირებს. იგი უკუაგდება ბუნებრივ მსოფლმხედველობას, მაგრამ მოცემულად გულისხმობს ეიდოლოგიასა და მეცნიერებას როგორც ყოფიერების ფორმებზე მოძღვრებას. რაც შეეხება „მეცნიერულ მსოფლმხედველობას“, რომელიც ჰუ-ერლთან ფილოსოფიის სინონიმია, შელერისთვის წარმოადგენს მეცნიერებათა შედეგების შეჯამების პოზიტივისტური სურათის პრეტენზიას. შელერის აზრით, ისე როგორც ბუნებრივი მსოფლმხედველობა არ შეიძლება გაეაიგივოთ ფილოსოფიურთან, არც მეცნიერული მსოფლმხედველობა იქნება ფილოსოფიის იგივეობრივი. საკმარისია იმის აღნიშვნაც, რომ მეცნიერული მსოფლმხედველობა არ მიეკუთვნება ფილოსოფიური შემეცნების სფეროს — იგი მეცნიერების სფეროა. ფილოსოფიის არსება იმაშია, რომ მასში მთელი ადამიანი თავისი გონის უმაღლესი ძალების კონცენტრირებით პოულობს საკუთარ თავს. ის, როგორც მთელი ადამიანის გამოხატულება, ერთია სამყაროსთან მიმართებაში, მაშინ როდესაც მეცნიერებანი მრავალია. „ეს განსხვავება ერთისა და სიმრავლისა ფილოსოფიის მეცნიერებისაგან არსებითი განსხვავების ნიშანია“. შელერის აზრით, ისე როგორც ცალკეულ მეცნიერებათა, მეცნიერული მსოფლმხედველობის ამოსავალიც, დაუინტერესებელი ცნობიერებაა, მაშინ როდესაც ფილოსოფიის ამოსავალი მორალობაა. მეცნიერული მსოფლმხედველობა მეცნიერების კატეგორიებს აანალიზებს, ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა კი — აბსოლუტურ ყოფიერებას. შელერის აზრით, არის მთელი რიგი ნიშნებისა, რომელნიც გამორიცხავენ მეცნიერების გზით ნამდვილი მსოფლმხედველობის მიღების შესაძლებლობას. ასეთი ნიშნებია: 1. მეცნიერების არსებას ეკუთვნის შრომის დანაწილება — არსებობს არა მეცნიერება, არამედ მეცნიერებანი. მსოფლმხედველობა კი ერთია, — არსებობს შრომის განაწილების გარეშე; 2. მეცნიერება დედუქციური ან ინდუქციურია და ყველა ფორმით და უ მ თ ა ვ რ ე ბ ე ლ ი ა. ყველა მისი შედეგი სააღბათოა — დოქსაა და არა ეპისტემე. ახალი დაკვირვებებით და ექსპე-

რიმენტებით მუდამ გასწორებადია. მსოფლმხედველობა კი მიზნად ისახავს ცხადსა და საბოლოოს, რაც მიიღება არსებათა აპრიორული ცოდნის გზით (რომელიც განსხვავდება როგორც რწმენის, ასევე ალბათური ცოდნისაგან). იგი აგებს ყველა დროისთვის მისაღებ ნაგებობას; 3. მსოფლმხედველობის მიზანია სწვდეს სამყაროს მთლიანობას „ღია“ ან „დახურული“ სისტემის ფორმაში; 4. მეცნიერება ღირებულებისაგან თავისუფალია არა იმის გამო, რომ მის ნაგებობაში, როგორც ვებერი ფიქრობდა, არაა ობიექტური ღირებულება, არამედ იმიტომ, რომ უყურადღებოდ ტოვებს ღირებულებებს, რათა შეინარჩუნოს თავისი საგანი და მიზანი. ეს ნიშნავს, რომ ის სამყაროს იკვლევს ისე, თითქოს არავითარი თავისუფალი პიროვნებანი და მიზეზები არ იყოს; 5. მეცნიერებას საქმე არა აქვს არც ბუნებრივი მსოფლმხედველობის ანთროპოცენტრულ სამყაროსთან და არც ფილოსოფიის აბსოლუტურ მუნყოფიერებასთან, არამედ იგი სწავლობს მუნყოფიერებას, რომელიც ამ ორ საფეხურს შორისაა და რელატიურია გარესამყაროსადმი ბატონობის განზომილებით. იგი ადამიანისთვის საყოველთაოდ მნიშვნელადია, მიუხედავად პიროვნებათა, ხალხთა თუ სხვა სოციალურ ერთობათა. მეცნიერებაში მკვლევართან გვაქვს საქმე, მსოფლმხედველობაში კი მიზანი აბსოლუტის არსება და მუნყოფიერებაა და ამდენად ამ აბსოლუტისადმი პიროვნული მიმართების წესია. იგი განისაზღვრება პიროვნებით, რომელიც მკვლევარი კი არაა, არამედ მეტაფიზიკოსია¹. შელერის ნააზრების ეს მომენტი გარკვეულ რეფლექსიას მოითხოვდა: გამოდის, რომ შელერთან ფილოსოფიის საგანი, ერთი მხრივ, მარადიული არსებაა და მისი შესაბამისი ღირებულებანი, რომელნიც ობიექტურად მნიშვნელობენ. მეორე მხრივ, იგი ფილოსოფიის საგნად მიიჩნევენ სამყაროს და მის სტრუქტურას. ქმნის მოძღვრებას სამყაროს ფენობრივ ნაგებობაზე, ფილოსოფიას აცხადებს მთელი სამყაროს თეორიად. გარდა ამისა, შელერი ფილოსოფიის ამოცანად სახავს ადამიანის შემეცნებას, საბოლოოდ ყოვლადადამიანის სახით. — ესაა შელერის ერთ-ერთი ძირითადი სიახლე ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში, რომელმაც უნდა დააკავშიროს პირველი რიგის მეტაფიზიკა მეორე რიგის მეტაფიზიკასთან. საკითხი ისმის, ხომ არაა აქ ფილოსოფიის საგნის გაგებაში აღრევა? და ხომ არ ხდება ფილოსოფიის დიფერენციაცია ერთ-მეორისაგან დამოუკიდებელ სფეროებად. ამაზე პასუხი შელერის მთელი მოძღვრების ანალიზს მოითხოვს და სცილდება ჩვენი განხილვის ფარგლებს. აქ მხოლოდ ის შეგვიძლია აღვნიშნოთ, რომ შელერი

¹ M. Scheler, Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. S. 10—11.

ცდილობს არ დაკარგოს ფილოსოფიის ერთიანობა, არ გათიშოს სამყარო, ადამიანი და ღმერთი. ამ მიზნით ის მარადიულ არსებას აცხადებს ადამიანში განხორციელებულად. ღმერთს, როგორც უსასრულოს, მარადიულად აცხადებს ადამიანში. სამყარო კი სწორედ ადამიანიდან მიიწვდომება და მისით განისაზღვრება, რადგან სამყარო მაკროკოსმოსია, ხოლო ადამიანი მიკროკოსმოსი. ე. ი. ფილოსოფოსობის ცენტრი ადამიანია და ფილოსოფიის ყველა მომენტი ადამიანზეა კონცენტრირებული. ამიტომ, ამტკიცებდა შელერი კანტის დამოწმებით, რომ „ყოფიერების ყველა ფორმა დამოკიდებულია ადამიანზე, მთელი საგნობრივი სამყარო და მისი ყოფიერების წესი თავისთავადი ყოფიერება კი არაა, არამედ მხოლოდ ადამიანის სულიერი და ფიზიკური ორგანიზაციის შესაბამისი „ამონაქერია“ ამ თავისთავად და თავისში ყოფიერებიდან. მხოლოდ ადამიანის სახეობიდან ამოსვლით, რომელსაც იკვლევს ფილოსოფიური ანთროპოლოგია, შეიძლება გაკეთდეს დასკვნა ყველა ნივთთა უმაღლესი საფუძვლის კეშმარიტ ატრიბუტებზე¹. ეს მომენტი იმ მხრითაა საინტერესო, რომ აჩვენებს შელერის ნააზრვის არსებას. მისი ფილოსოფია არც კოსმოლოგიაა და არც თეოლოგია, არამედ ანთროპოლოგიაა, რომელიც აერთიანებს სამყაროსა და ღმერთის შესახებ მოძღვრებას. აქ ისეთივე ვითარებაა როგორც დოსტოევსკის შემთხვევაში, რომელსაც ბერდიაევი მიაწერს ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის პრობლემატიკის დაყენებას, მასში გაერთიანებულია ყველა მეტაფიზიკური პრობლემა. «У Достоевского был только один всепоглощающий интерес, только одна тема. Тема эта — человек и его судьба. Не может не поражать исключительный антропологизм и антропоцентризм Достоевского. Человек не есть для него явление природного мира, не есть одно из явлений в ряду других, хотя бы и высшее. Человек—микрокосмос, центр бытия, солнце, вокруг которого все вращается. Все—в человеке и для человека. В. человеке—загадка мировой жизни. Решить вопрос о человеке значит решить вопрос и о Боге. Все творчество Достоевского есть предстательство о человеке и его судьбе»². პარალელი დოსტოევსკისთან არც სხვა მიმართებითაა შემთხვევითი, რადგან შელერის მოძღვრება ყოველად ადამიანზე საწყისის დოსტოევსკისთან იღებს.

თუმცა შელერი „ცხოვრების ფილოსოფიის“ ნაკადის წარმომადგენელია, იგი კრიტიკულად ეკიდება ამ მიმდინარეობის სხვა წარმომადგენელთა რელატივიზმს. შელერი შეუძლებლად მიიჩნევს იმის დასაბუთებას, თითქოს ფილოსოფიის დაკავშირებულობა ეპოქასა და

¹ M. Scheler, Philosophische Weltanschauung, S. 11.

² Н. Бердяев, Мирозерцание Достоевского, Прага, 1923, стр. 35.

სოციალურ წრებთან იყოს მისი ქეშმარიტება-მცდარობის საწინააღმდეგო მოსაზრება. და საერთოდ იგი არ აიგივებს ფილოსოფიას და მსოფლმხედველობას. ფილოსოფია თვითონ წარმოადგენს მსოფლმხედველობის ანალიზს, განსაზღვრავს მის საზრისსა და შემეცნებით ღირებულებას. იგი მსოფლმხედველობის ფილოსოფიაა, იმის ანალოგიური, რასაც იასპერსთან მსოფლმხედველობათა ფსიქოლოგია ეწოდება.

შელერის მოძღვრებაში მსოფლმხედველობათა კიდევ ერთი კლასიფიკაცია გვხვდება — ეს არის მსოფლმხედველობათა დაყოფა დამდგენ *setzende* და მათორმირებელ *Bildung* მსოფლმხედველობებად. პირველი მსოფლმხედველობის ამოცანებსა და მიზნებს არკვევს, მეორე კი უმთავრესად, სამყაროს ფენომენურ აღწერასა თუ გაგებასთანაა დაკავშირებული. შელერი ამ ტიპის მსოფლმხედველობას ყოფს ოთხ ნაწილად: 1. უშუალოდ სამყაროს არსების ფენომენოლოგიასთან და ცნობიერების ფენომენთან დაკავშირებულ საერთოდ არსების მსოფლმხედველობის დისციპლინად; 2. წმინდა „საზრისის აღმწერ მსოფლმხედველობად“, რომელიც ფსიქოლოგიისაგან განრიდებით განიხილავს ობიექტური იდეალური საზრისის შინაარსს, მაგალითად, რელიგიას, ფილოსოფიას, სამართალს და ა. შ.; 3. სუბიექტური გაგებით მსოფლმხედველობად, რომელიც აანალიზებს გონით იდეალურ ტიპურ კავშირებს, როგორც პიროვნებათა და კულტურულ ერთობათა წყვეტებს; 4. მსოფლმხედველობათა ფსიქოლოგიურ-სოციოლოგიურ ანალიზად, რომელიც აგვიხსნის მსოფლმხედველობათა კავშირს სოციალურ ჯგუფებთან და პარტიებთან. ის ვერ გვიჩვენებს მსოფლმხედველობის შინაარსის საზრისს, მაგრამ მიგვანიშნებს მის კავშირზე სოციალურ ურთიერთობასთან. „ძმები კარამაზოვების“ შინაარსი სოციოლოგიურად არ აიხსნება, მაგრამ ეს რომ დოსტოევსკის რომანია და არა ეპოსი, ამას სოციოლოგია ახსნის. სოციოლოგიურად შოპენჰაუერის შინაარსი არაა ახსნადი, მაგრამ თუ რატომ არ იყო შოპენჰაუერი თავიდან ცნობილი და შემდეგ რატომ განდა ასეთი, ამას ახსნის მსოფლმხედველობის სოციოლოგია. მოკლედ, ამ გზით უნდა აიხსნას გონითი პროდუქციის „ღიღება“ და „მნიშვნელობა“ მაგრამ არა მისი საზრისი და ღირებულება. მსოფლმხედველობის ყველა ეს სახეობა განსხვავდება მისი ისტორიისაგან, რომელიც შელერის მოსაზრებით, მსოფლმხედველობათა სტუქტურაში კი არ შედის, არამედ კულტურის ისტორიაში.

მსოფლმხედველობაზე შელერის ამ ნააზრევში მრავლადაა ობიექტური შინაარსის თუ მსოფლმხედველობის ობიექტური მნიშვნელობის მომენტები.

იგი უარყოფს უკიდურეს რელატივიზმს ფსიქოლოგიზმსა და სუ-

ბიექტრეაზის მსოფლმხედველობათა გაგებაში, რომელიც „სიცოცხლის ფილოსოფიის“ სხვა წარმომადგენელთა ნააზრევში მადომინირებელია, მაგრამ საბოლოოდ შეღერმა ვერ დააღწია მას თავი, რამდენადაც მისი მოძღვრებაც „სიცოცხლის ფილოსოფიის“ ნაქადშია. ეს იმის მაჩვენებელია, რომ „ცხოვრების ფილოსოფიის“ წარმომადგენელთათვის ცხადი გახდა მსოფლმხედველობის უკიდურესად სუბიექტივისტური ინტერპრეტაციის შეუძლებლობა და სუბიექტივიზმის დასაძლევად პირველი ნაბიჯებიც მათ გადადგეს. მაგრამ უფრო ძლიერად ეს ნაკლი სხვა მიმდინარეობებში გაცნობიერდა და მის დასაძლევად არსებითი ნაბიჯიც მათთან გადაიდგა.

მსოფლმხედველობის გაგება ცხოვრების ფილოსოფიის პოზიციიდან ვიწრო აღმოჩნდა ფილოსოფიისათვის, რადგან მსოფლმხედველობის ორი მხრიდან — სამყაროს მთელის შემეცნებითი გააზრებისა და მისდამი პრაქტიკული მიმართებისაგან — ცხოვრების ფილოსოფია მხოლოდ უკანასკნელს განიხილავს. ამით ფილოსოფია დავიდა ცხოვრების საზრისის განხილვამდე. მაგრამ ცხოვრების საზრისის განხილვა თავისთავად საჭიროებს სამყაროში ჩემი „მე“-ს ადგილის გარკვევას, ეს კი შეუძლებელია არა მარტო სიკვდილის გამოცანის გადაჭრის, არამედ „მე“-ს გარემომცველი სამყაროს გაგების გარეშეც. ფილოსოფია იწყება იქ, სადაც ისმება საკითხი სამყაროში ადამიანის ადგილზე. ეს კი ნაოთხოვს „მე“-სა და სამყაროს ცნების ანალიზს. ამ მხრივ საგულ-საზნაო იასპერსის მიერ მრავალგზის მითითებული პასკალის სიტყვებია: „მე არ ვიცი, ვინ წარმომგზავნა ამ ქვეყნად, არ ვიცი რაა სამყარო, არ ვიცი, ვინა ვარ მე. ო, საშინელი და სრული უმეცრება ჩემი. მე არ ვიცი, რა არის ჩემი სხეული, ჩემი გრძნობა, ჩემი სული და ჩემი არსების ის ნაწილი, რომელიც ფიქრობს იმას, რასაც მე ვამბობ; რომელიც ცდილობს აზრით მისწვდეს და შეიცნოს ყველაფერი, შეიცნოს თავისი თავიც. მაგრამ უკეთ როდი იცნობს საკუთარ თავს, ვიდრე სხვა დანარჩენს. მე ვხედავ სამყაროს საშინელ სივრცეს, რომელშიაც ვარ ჩაკეტილი: მე ვგრძნობ, რომ მიჭაჭვეული ვარ ამ უვრცესი სამყაროს მხოლოდ ერთ კუნძულს, მაგრამ არ ვიცი, რად მხედა წილად სწორედ ეს კუთხე და არა რომელიმე სხვა ადგილი, ან რად ნებოძა სასიცოცხლოდ ერთი მსწრაფლ წარმავალი წამი მარადისობის სწორედ ამ და არა რომელიმე სხვა წერტილში, მარადისობისა, რომელიც უსწრებს ჩემს დასაბამს და რომელიც მოსდევს ჩემს დასასრულს.

ნე ეზრათერს ვხედავ ჩემ ირგვლივ. უსასრულობის გარდა, რომელშიაც ატომივით ვარ ჩაკეტილი... ჩემი სიცოცხლე მხოლოდ ჩრდილია. რომელიც წამით ევლინება უსასრულობას, რათა ამ წამის წარხდომისთანავე უკვალოდ გაქრეს.

მე მხოლოდ ის ვიცი, რომ მალე მოვკვდები, მაგრამ ყველაზე ნაკლებ ვიცნობ სწორედ ამ სიკვდილს, რომელსაც ვერ გავექცევი, ვერ ავიცილებ.

არ ვიცი, საიდან მოვედი; არ ვიცი, სად უნდა წავიდე.... რატომ ვარ აქ და არა იქ? რადგან არ არსებობს არაეითარი მიზეზი იმისა, რომ მაინცდამაინც აქა ვარ და არა იქ; არც იმისა, რომ სწორედ ახლა ვარ და არა სხვა დროს, გინდ წარსულში, გინდ მომავალში. ვინა ქნა ეს? ვისმა ბრძანებამ ან განგებამ გამისაზღვრა სწორედ ეს დრო და ეს ადგილი?... მე კვლავინდებურად არ ვიცი, ვინ ვარ და რა ვარ, კვლავინდებურად არ მესმის, რისთვის ვარ ან რატომ ვარ¹.

ამრიგად, თავდაპირველადვე ისმის არა მარტო „მე“-ს საკითხი, არამედ სამყაროს საკითხიც. როდესაც „მე“ არის ამოსავალი, მაშინაც სამყაროს გააზრების აუცილებლობამდე მივდივართ, რადგან იმისათვის, რომ „მე“ გაგებულ იქნეს და განისაზღვროს მისი ადგილი სამყაროში, საჭიროა იმ სამყაროს გაგება, რომელშიც „მე“-ს ყოფიერებაა მოცემული. ცხოვრების ფილოსოფიის სუბიექტივიზმი იყო რეაქტია წმინდა ობიექტივიზმის მსოფლმხედველობაზე, როგორც მოძღვრებაზე ობიექტური სამყაროს შესახებ. ასეთ ობიექტივიზმს განსაზღვრული უპირატესობანი ახასიათებდა. მას შეეძლო პრეტენზია ჰქონოდა მსოფლმხედველობის მეცნიერებამდე ამალლებისა, რადგან ცდილობდა მსოფლმხედველობა გამოეყვანა არა მისი სუბიექტურობიდან, არამედ სამყაროს მთელის განხილვიდან. როგორც რიკერტი ამბობს, „სამყაროს მთელი რომ ფილოსოფიის საგანია და რომ ფილოსოფია საბოლოო ანგარიშით ესწრაფვის იმას, რასაც ჩვენ აღენიშნავთ მცირე მნიშვნელობის, მაგრამ თითქმის შეუცვლელი, ცნებით — „მსოფლმხედველობა“, ამაზე ალბათ არავენ დაიწყებს დავას“.

ფილოსოფია როგორც მსოფლმხედველობა, არის მოძღვრება სამყაროს მთელის შესახებ. ამით ფილოსოფია თავის არსებაში ერთიანია, მაგრამ ეს ერთიანი ფილოსოფია, როგორც მსოფლმხედველობა, შემდეგ სხვადასხვა საზრისს იღებს იმის მიხედვით, თუ რას მიიჩნევენ სამყაროდ. რადგან ფილოსოფიას სამყაროსთან აქვს საქმე, ბუნებრივია, სამყაროს სხვადასხვა გაგება განსაზღვრავს სხვადასხვა ტიპის მსოფლმხედველობებს. არსებობს ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის ორი ძირითადი გაგება: ერთნი მსოფლმხედველობად მიიჩნევენ სამყაროს, როგორც მთელის სურათს, იმის სურათს, რაც ობიექტურია. ისევე როგორც მეცნიერება, მსოფლმხედველობაც სხვა არაფერს ნიშნავს, თუ არა ამ მთელის ობიექტურ კონსტატირებას და, მაშასადამე, ფილოსოფია, როგორც მსოფლმხედველობა, მეცნიერებაა. ფილოსოფიის ობიექტივიზმის და მისი მეცნიერებად გახ-

¹ ბ ლ ე ზ პ ა ს კ ა ლ ი, აზრები, თბილისი, 1981, გვ. 235, 239, 241—242.

დომის ერთ-ერთ ცდას იძლევა ჰუსერლი. მისი აზრით, „ფილოსოფია აღმოცენების მომენტიდანვე გამოვიდა ზუსტი მეცნიერების პრეტენზიით“. ეს პრეტენზია მას ყოველთვის ჰქონდა, მაგრამ ფაქტობრივად მისთვის არასდროს მიუღწევია. საკმარისი არაა იმის თქმა, რომ ფილოსოფია არასრულყოფილია მეცნიერების გზაზე, რადგან არასრულყოფილება ყველა მეცნიერებას ახასიათებს. საკიროა აღინიშნოს, რომ ფილოსოფიას საერთოდ არ ახასიათებს მეცნიერულობა. მეცნიერებაში ზოგიერთი რამაა სადავო, ფილოსოფიაში კი — ყველაფერი, ყველა ფილოსოფია დამოკიდებულია თვალსაზრისზე. მიუხედავად ამისა, ჰუსერლი ფიქრობს, რომ ფილოსოფია შეიძლება გახდეს მეცნიერება. აქამდე არსებულ ფილოსოფიას ის განიხილავს როგორც სამყაროს მკვრეტელ ფილოსოფიას, რომელსაც არა აქვს უფლება გამოვიდეს ფილოსოფიის მეცნიერების სახელით. წარსულის ფილოსოფია არის სიბრძნე და არა მეცნიერება. ფილოსოფია როგორც მეცნიერება, ჯერ არ არსებულა და მისი შექმნით სიბრძნე კარგავს მნიშვნელობას, რადგან თუ ბუნებაზე გვექნება მეცნიერული აზრი, მის გვერდით არაა საკირო სიბრძნე. ჯერ რომ ვერ ამოვხსენით სამყაროს და ცხოვრების გამოცანა, ეს გვაიძულებს ვიქონიოთ სიბრძნე, მაგრამ ეს გარკვეულ პასუხისმგებლობასაც გვაკისრებს. ჰუსერლის აზრით, „მსოფლმკვრეტათა შორის შეიძლება იყოს დავა, რომლის გადაწყვეტა მხოლოდ მეცნიერებას შეუძლია და რომელიც ატარებს მარადისობის ბეჭედს“ და შემდეგ: „ფილოსოფია უნდა დაუპირისპირდეს პრაქტიკულ სწრაფვას, მსოფლმკვრეტას, როგორც თეორიული მეცნიერება და სრული ცნობიერებით გაემიჯნოს მას“¹. ჰუსერლს შეუძლებლად მიაჩნია მათი კომპრომისი. მსოფლმკვრეტა როგორც მსოფლმხედველობა, ჰუსერლის აზრით, არის ცალკეული პიროვნების Habitus-ი და ქმნილება, მეცნიერება კი თაობათა კოლექტიური შრომაა. მსოფლმხედველობა, როგორც სიბრძნე, პიროვნებისეულია, მეცნიერება კი — უპიროვნო. მხოლოდ ამის გაცნობიერებით შეუძლია ფილოსოფიას მეცნიერების ფორმის და ენის მიღება. ფილოსოფია არის მეცნიერება საწყისებზე და მან უნდა მიაღწიოს ჭეშმარიტ საწყისებს. ჰუსერლი ფილოსოფიის ობიექტივიზმის მკაცრ დამცველად გამოდის. ასეთ ობიექტივიზმს გააჩნია არსებითი ნაკლოვანებანი, სახელდობრ: სუბიექტის გამორიცხვა მსოფლმხედველობის განხილვის სფეროდან და ასევე, მსოფლმხედველობაზე მსოფლმხედველობის შემმუშავებელი სუბიექტის გავლენის უარყოფა. ამ ნაკლის შევსების ცდამ წარმოშვა მეორე უკიდურესობა, რო-

¹ Э. Гуссерль, *Философия как строгая наука*, Логос, 1911, ч. I, стр. 52

მელიც ჳმნის მსოფლმხედველობის მეორე გაგებას ცხოვრების ფილოსოფიის სუბიექტივიზმის სახით. მსოფლმხედველობის ამ ორი უკიდურესობის დაძლევის ცდა იყო რიკერტის ფილოსოფია, რომელმაც სცადა გაეფართოებინა სამყაროს ცნება და სამყაროს რამდენიმე გაგებიდან (სამყარო, როგორც ობიექტური სამყარო, სამყარო როგორც სუბიექტური და სამყარო როგორც ობიექტურისა და სუბიექტურის ერთობლიობა) გადასულიყო სამყაროს ისეთ გაგებაზე, რომელიც ამ სუბიექტური და ობიექტური სამყაროს არსებობის გარდა, გააერთიანებდა ღირებულების, მნიშვნელობათა სამყაროს და ფილოსოფია იქნებოდა არსებულისა და მნიშვნელობის, რეალობისა და ღირებულების მიმართების, მათი მთლიანობის გარკვევა. ფილოსოფია, რიკერტის აზრით, იწყება იქ, სადაც ღირებულებათა სფეროა. ფილოსოფიამ რომ გაარკვიოს ადამიანის ყოფიერების საზრისი, მან უნდა ახსნას ადამიანის ღირებულებანი, რომელნიც ვლინდებიან არსებულში. ამდენად, ფილოსოფია არის მოძღვრება იმის შესახებ, თუ როგორ უკავშირდება არსებობას მოკლებული მნიშვნელობა არსებობას საზრისის გზით. სინამდვილის, ღირებულებისა და მათი მაკავშირებელი საზრისის — სამყაროს ამ სამი სფეროს გარკვევით, რიკერტის აზრით, ფილოსოფია შეასრულებს თავის მსოფლმხედველობრივ დანიშნულებას. რიკერტმა სცადა მსოფლმხედველობა აემალლებინა მეცნიერების დონემდე და დაესაბუთებინა, რომ „მე“-ს საკითხების თეორიული განხილვა იქნებოდა ღირებულებათა სამყაროს დახასიათება და ამით ფილოსოფია გადალახავდა ცხოვრების ფილოსოფიის ვიწრო ჩარჩოებს. მაგრამ არც რიკერტის ფილოსოფია აღმოჩნდა საკმარისი მსოფლმხედველობის ამოცანების გადაწყვეტისათვის. რიკერტმა თავიდანვე მოსწყვიტა ღირებულება და სინამდვილე ერთმანეთს და შემდეგ ვერ შეძლო მათი დაკავშირება. მისმა თეორიამ ცხადი გახადა, რომ ფილოსოფია ვერ იქნება მეცნიერული მსოფლმხედველობა, თუ ის სცილდება არსებულის სფეროს. ამან გამოიწვია ფილოსოფიის დაბრუნება არსებულთან, „მე“-ს პრობლემატიკამ სამყაროსთან მიმართებაში ისევ ცენტრალური ადგილი დაიკავა. ამას მოჰყვა ფილოსოფიის ექსისტენციალისტური გაგების პოპულარობა მეოცე საუკუნეში. ექსისტენციალიზმის მიერ დასმულ კითხვებს უკვე მის პირველ წარმომადგენლებთანაც მივყავართ მსოფლმხედველობის საკითხების კარდინალურ დაყენებასთან. ექსისტენციალიზმის ფუძემდებელ კირკეგორისთვის ძირითადი საკითხია — „სად ვარ მე, რას ნიშნავს სამყარო, ვინ გადამაგდო მე ამ მთელში და მომცა შესაძლებლობა ასე ყოფნისა: ვინ ვარ მე, როგორ მოვედი ამ სამყაროში?“ იმისათვის, რომ გაეცეს პასუხი კითხვას — „ვინ ვარ მე“, უნდა გაირკვეს — „სად ვარ მე“. ეს კი ინიშნავს სამყაროს საკითხის გარკვევას. მაგრამ,

ექსისტენციალისტების აზრით, ნივთთა სამყარო არაა მსოფლმხედველობის საქმე. ეს მეცნიერებებს სფეროა. მსოფლმხედველობამ უნდა გაიაზროს ექსისტენცია. მეცნიერებას, როგორც მოვლენათა სამყაროს შესახებ მოძღვრებას, არა აქვს უნარი წვდეს ექსისტენცის. ექსისტენციის გააზრება მხოლოდ ფილოსოფიას შეუძლია. ამიტომ ფილოსოფია, როგორც მსოფლმხედველობა, მეცნიერებაზე მეტია.

§ 8. იასპერსის მსოფლმხედველობის სტრუქტურის შესახებ

შემთხვევითი არ არის ის გარემოება, რომ ექსისტენციალიზმის დამფუძნებელმა კარლ იასპერსმა პირველი ექსისტენციალისტური ნაშრომი: „მსოფლმხედველობათა ფსიქოლოგია“ მიუძღვნა მსოფლმხედველობათა ბუნების გარკვევას. ეს ნაშრომი იწყება კითხვით: „რა არის მსოფლმხედველობა?“ ნაშრომი მთლიანად წარმოადგენს ამ კითხვაზე პასუხს. იასპერსმა თავიდანვე გააცნობიერა მსოფლმხედველობის ცნებისა და ფილოსოფიასთან მისი მიმართების გარკვევის აუცილებლობა, ეს იყო წინაპირობა, რაც შესაძლებელს გახდიდა ფილოსოფიის ექსისტენციალისტური გაგების დასაბუთებასა და გარკვეული პოზიციის გამომუშავებას ფილოსოფიისა და მეცნიერებათა მიმართების საკითხში. ის, რაც მეოცე საუკუნის ფილოსოფოსთა პოზიციების დაპირისპირებას იწვევდა მსოფლმხედველობის საკითხში, უკვე ამ შრომაში პოულობს კრიტიკულ ასახვას.

: იასპერსი აანალიზებს მსოფლმხედველობის ცნებას და მიაჩნია, რომ აუცილებელია გაირკვეს საკითხი, არის თუ არა სავსებითი მსოფლმხედველობის გაგებისთვის იმის აღნიშვნა, რომ იგი უზოგადესი ხასიათის ცოდნაა, შეიძლება თუ არა ეს ცოდნა იყოს მეცნიერული? იასპერსის აზრით, მსოფლმხედველობა სუბიექტ-ობიექტის მიმართების განზომილებაა. მასში მთავარია სუბიექტის პოზიცია სამყაროს მიმართ. ეს მტკიცება, რომელიც თავისი ფილოსოფოსობის დასაწყისში წამოაყენა იასპერსმა, გახდა განმსაზღვრელი როგორც მისი აზროვნების, ასევე საერთოდ ექსისტენციალიზმისა ამ საკითხში. ამდენად ამ ანალიზზე უფრო დაწვრილებით უნდა შევჩერდეთ.

იასპერსი განიხილავს ფილოსოფიის კავშირს მეცნიერებასთან. ეს აუცილებელია, რადგან ფილოსოფია შემეცნების მთელია, ხოლო ყოველი შემეცნება მრავალი გზით დაკავშირებულია მთელთან. იასპერსის აზრით, არც ფილოსოფია იქნება მეცნიერული ცოდნის გარეშე და არც მეცნიერული ცოდნა ფილოსოფიის გარეშე. ფილოსოფია უნივერსალური სფეროა და „მეცნიერული შემეცნების მოწყვეტა უნივერსალობიდან მისი სიკვდილია, რადგან შემეცნების ნაცვლად

რჩება ტექნიკა და რუტინა.“ საერთოდ იასპერსი გაუმართლებლად მიიჩნევს, როგორც ფილოსოფიის შექრას ცალკეულ მეცნიერებებში, ასევე მეცნიერებათა მხრივ ფილოსოფიის ამოცანებზე პრეტენზიას. მიაჩნია, რომ ორივე უკიდურესობა შეუძლებელს ხდის, როგორც ფილოსოფიის, ისე მეცნიერების ამოცანების განხორციელებას. თანამედროვე ეპოქა სწორედ ასეთი უკიდურესობით ხასიათდება. იასპერსის აზრით, ფილოსოფიის ერთ-ერთი ნიშანია უნივერსალობა. ასეთი უნივერსალობის გამოხატულებაა ლოგიკა, ფსიქოლოგია და სოციოლოგია, მაგრამ ფილოსოფია უფრო მეტია, ვიდრე უნივერსალური განხილვა. თუ უნივერსალური განხილვის სფეროში დარჩება, ფილოსოფია ვერ ამალდება მსოფლმხედველობამდე, რადგან ფილოსოფია იძლევა იმპულსს, აყენებს ღირებულებათა სკალას, ადგენს ადამიანის ცხოვრების საზრისსა და მიზანს, სამყაროს, რომელშიც ჩანერგილია ადამიანი—ამდენად იგი წარმოადგენს მსოფლმხედველობას. იასპერსი აკრიტიკებს პოზიტივიზმს, რომელსაც ფილოსოფია დაყავს უნივერსალურ განხილვამდე. იასპერსის აზრით, ამ გზით ვერ გავცილდებით ლოგიკის, ფსიქოლოგიისა და სოციოლოგიის სფეროს, ხოლო მათში დარჩენით ფილოსოფიას ვერ ვალწევთ. ფილოსოფიის აუცილებელი ნიშანია მსოფლმხედველობრიობა. ეს კი უნივერსალური განხილვით არ მიიღწევა. მსოფლმხედველობრივი დონე მოითხოვს, რომ ფილოსოფია იყოს სამყაროს გამფორმებელი და მამოძრავებელი. ასეთი აქტიურობით რომ ხასიათდება, იმ ფილოსოფიას იასპერსი აღნიშნავს ტერმინით—„პროფეტული ფილოსოფია“, იგი უნივერსალურ განხილვას, როგორც მისგან არსებითად განსხვავებული, იმით უპირისპირდება, რომ იძლევა მსოფლმხედველობას, გვიჩვენებს მნიშვნელობასა და საზრისს, აყენებს ღირებულებათა სკალას, როგორც ნორმებს და მნიშვნელობის მქონეს. მხოლოდ ეს ფილოსოფია იმსახურებს ფილოსოფიის სახელს¹. იასპერსის აზრით, თანამედროვეობაში უნივერსალური ცოდნა ფილოსოფიად რომ ცხადდება, ამით ნამდვილი ფილოსოფია შეცვლილია მისი სუროგატით. რადგან უნივერსალურ ცოდნაში არაა პასუხი მსოფლმხედველობრივ კითხვებზე — რისთვის და როგორ ვიცხოვროთ? რა ვაკეთოთ? და შეგვიძლია თუ არა სამყაროს საზრისის ცოდნა? უნივერსალური განხილვა ასეთ კითხვებს ცოდნის საზომით უდგება პოზიციის გარეშე, ეს კი ნიშნავს, რომ „პურის ნაცვლად მშვიერს ქვა მივაწოდოთ“. სინამდვილეში ფილოსოფია აუცილებლად გულისხმობს პოზიციას და ყოფიერების ექსისტენციალურ პირობებს, ამავე დროს, იგი არ შე-

¹ Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin, 1922. S. 2.

იძლება იყოს ცხოვრების მასწავლებელი. ფილოსოფია არის უცხო, გააზრება, თეორეტიკული, თავისთავით განცვიფრებაზე სიციცხლის პიროვნული განცდა. იგი სიციცხლეში ორიენტირებასაშუალებებს იძლევა იმის გარეშე, რომ გახდეს სიციცხლის ლებელი.

იასპერსი ფიქრობს, რომ მსოფლმხედველობათა ფსიქოლოგიით იგი სრულიად ახალ ამოცანას ისახავს, რომელიც არ ემთხვევა კლასიკურ ფილოსოფიას, ამავე დროს, მსოფლმხედველობათა ასეთ ანალიზს მსოფლიო წყაროები გააჩნია. პირველ რიგში ესაა ჰეგელის „გონის მენალოგია“. მსოფლმხედველობათა ფსიქოლოგიისთვის განსაკუთრებული მნიშვნელობის მქონეა კანტის ნააზრევო, „რომლის რამდენიმე იდეებზე საფუძველი ჩაუყარა მსოფლმხედველობათა ფსიქოლოგიას“. შემდეგი წყაროებია კირკეგორისა და ნიცშეს ნააზრევო, რამდენადაც მათ მუნყოფიერების პრობლემატიკა ორგანულად განიცადეს და ადამიანთა შესაძლებლობანი მსოფლმხედველობათა ფსიქოლოგიისათვის მისაღებ ფორმაში წარმოადგინეს. ისინი მივიდნენ ექსისტენციალიზმამდე, წვდნენ „მე“-ს პრობლემატიკას, საერთოდ სუბიექტური მუნყოფიერების დიალექტიკას. დაბოლოს, იასპერსი ასახელებს მაქს ვებერს. იასპერსი არ კმაყოფილდება მხოლოდ თეორიული წყაროების მითითებით. მისი აზრით, მსოფლმხედველობათა ფსიქოლოგია არაა დამახასიათებელი არა მარტო ყოველი მოაზროვნის, არამედ ყოველი ეპოქისთვისაც. იასპერსი განასხვავებს ორი სახის ეპოქას: ეპოქები, რომლებშიც ინდივიდის ღირებულება დაკარგულია და სოციალური ჯგუფები დომინირებენ. ესაა ავტორიტარული ჰეტერონომიული, შეკრული ეპოქები. მათში ინდივიდის განცდები და ცალკეული არაა აღქმადი, მათში მსოფლმხედველობა ყველასათვის იგივეობრივია და ამდენად შეიძლება მხოლოდ მსოფლმხედველობათა სოციალური ფსიქოლოგია, რომელიც გამოიკვლევს ავტორიტარული მსოფლმხედველობის ქმედებას. მეორეა ინდივიდუალურ-თავისუფალი ავტონომიური ეპოქები, რომლებშიც ინდივიდუალური თავისუფლება არსებობს და მსოფლმხედველობაც ცალკეულის გამომხატველია. სწორედ ასეთ ეპოქებში შეიძლება შედგინანი იყოს მსოფლმხედველობათა ფსიქოლოგია. ასეთია განმანათლებლობის, ახალი ინდივიდუალიზების ეპოქები. ასეთი იყო ბერძნული სამყარო პერიკლეს შემდეგ, რომის, საშუალო საუკუნეთა დასასრული და თანამედროვე სამყარო 1700 წლიდან.

იასპერსის ამოსავალია იმის აღიარება, რომ აზრების გზით ყოველი სისტემატიზაცია შეიცავს გამარტივებას, მრავალფეროვნების ერთფეროვნად წარმოდგენას, ამიტომ მსოფლმხედველობრივი პოზიციებიც ერთიანი ჩანს — თითქოს მსოფლმხედველობრივი ტიპის-

თვის ცალკეული ადამიანი არ იყოს გადამწყვეტი. რაც უფრო მეტად ბატონობს იდეები, მით უფრო ნაკლებად შეიმეცნება ცალკეული ადამიანი, და საერთოდ, იასპერსის აზრით, თავისთავადი საწყაო მიუწევდომელია. ყოველი საწყაო არის სუბიექტის მხრივ დანახული პერსპექტივა, რადვან იგი სისტემატიზაციის შედეგია, რომელიც ცოცხალს აქვავებს და მრავალფეროვანს ერთფეროვანზე დაიყვანს. იასპერსის აზრით, მთელი ცხოვრება მიმდინარეობს სუბიექტ-ობიექტის გათიშვასა და დაპირისპირებაში. მთავარია სუბიექტის განცდათა საწყაო, რომლის პერსპექტივაში უნდა განვიხილოთ ყოველივე დანარჩენი. ამ გზით მიიღება მასუბიექტივიზირებელი განხილვა. სუბიექტ-ობიექტის მიმართება მრავალფეროვანია: სული—საწყაო, მე—საგანი, განცდა—შინაარსი, პიროვნება—ნიეთი, ფსიქოფიზიკური ინდივიდუალუმი — ვრცეული გარემო. მათ შორის მიმართება არსებითია შესაძლო პოზიციათა დასახასიათებლად. ამიტომ იასპერსი განიხილავს ამ მიმართებებს. ასეთია მაგალითად, ფსიქოფიზიკური ინდივიდებისადმი მექანიკურად მოაზრებული გარესაწყაოს დაპირისპირება, მეორეა საზოგადოდ სუბიექტის დაპირისპირება საგნობრივის ტოტალობისადმი, მესამეა — სუბიექტ-ობიექტს შორის მიმართებათა უსასრულო ქსელი, მეოთხეა—სუბიექტიდან სულა საგნობრივი მრავალფეროვნების კვლევისკენ. ეს შეიძლება იყოს ესთეტიკური, რაციონალური, ტრანსცენდენტალური, აპრიორული და სხვა. ეს არის ობიექტით განსაზღვრული ფორმების სიმრავლე და ამდენად გონის შემეცნებისთვის მათ გამოკვლევას ისეთივე აზრი აქვს, როგორც სიცოცხლის შესასწავლად წყლის ანალიზს. არც ერთი, ზემოთ აღწერილ მიმართებათაგან, არ გამოდგება გონის საკვლევად. პირველი მიმართება გონზე საერთოდ ვერაფერს ვერ გვეტყვის. მეორეში—ლაპარაკია სუბიექტზე საზოგადოდ და არა ცალკეულზე. მესამეში — მიმართებათა მრავალრიცხოვნობაში ცალკეული დაკარგულია, მეოთხე—ობიექტით განსაზღვრულობის მაჩვენებელია, მხოლოდ მეხუთე შემთხვევაში ხდება შესაძლებელი ყურადღება წარმართოს პრინციპებსა, იდეებსა და გონზე. მართალია, ისინი შეუმეცნებლნი არიან, მაგრამ მიმართებათა ტიპიზირება და აღწერა შეიძლება. იასპერსი აკრიტიკებს გონის ჰეგელისეულ გაგებას, რომლის მიხედვითაც გონი ყველასთვის საერთო, აბსოლუტურად მნიშვნელადია. იასპერსის აზრით, ასეთი აბსოლუტური მნიშვნელობის ფორმები ექსისტენციის მიმართ ისევე გულგრილია, როგორც მათემატიკური შემეცნება. ყოველი ექსისტენციი შინაარსობრივად კონკრეტულია და ასეთივეა მისი შესაბამისი მსოფლმხედველობაც. ეს ნიშნავს, რომ ადამიანს, როგორც კონკრეტულ არსებას, არ შეუძლია გარედან მიიღოს საყოველთაო მსოფლმხედველობა, არამედ მხოლოდ საკუთარ ცხოვრებაში

უნდა განიცადოს გონისა და იდეის ძალა. იასპერსი არ გამოარჯხნავს ინდივიდუალურ მსოფლმხედველობათა განვითარების მწკრივად წარმოსახვას, მაგრამ იმ პირობით, რომ არ იქნეს დავიწყებული ამ მწკრივის აბსტრაქციის გზით მიღება, რომელიც არ ემთხვევა რეალურად არსებულს. იასპერსი მსოფლმხედველობრივ წარმონაქმნთა ცალკეული ექსისტენციდან გამომდინარეობით არკვევს ამ მსოფლმხედველობათა მიმართებას სუბსტანციასთან. სუბსტანცია ერთი და მთელია, მსოფლმხედველობანი კი მრავალი და ცალკეულია. და მანც სუბსტანციალობის იდეა აუცილებელია. აუცილებელია სისტემატიზირებისათვის, მაგრამ იგი არაა რეალურად წვდომადი. ჩვენ აღწერთ სუბსტანციურ ფორმებს, მაგრამ არა თვით სუბსტანციას. სუბსტანციის იდეა მომწესრიგებლის როლს თამაშობს და ის პოზიციის შედგენია. მრავალ სუბსტანციურ ფორმას შორის ადამიანს შეუძლია არჩევანი. რაც მისი მსოფლმხედველობრივი პოზიციის გამოხატულებაა. ამრგად, საყოველთაო და ყველასთვის მნიშვნელოვანი მსოფლმხედველობის უარყოფით იასპერსი აფუძნებს ცალკეული ექსისტენციის მსოფლმხედველობას და შესაბამის ცნებას. „მსოფლმხედველობას ვუწოდებთ როგორც სულის ფაქტობრივ ექსისტენცს, დანახულს მის ტოტალობაში, ასევე რაციონალურად გაფორმებულ მოძღვრებებს. იმპერატივებს, საგნობრივ სურათებს, რომელთაც სუბიექტი გამოაქვამს, საჭიროებს და იყენებს თავისი გამართლებისათვის“ (იქვე, 36).

იასპერსის აზრით, ის, რასაც მსოფლმხედველობის პრეტენზია აქვს და, ამავე დროს, არაა საკუთრივი, შინაგანი, არამედ გარედანაა თავს მოხვეული, ფაქტიურად იდეოლოგიაა და არა მსოფლმხედველობა. იასპერსი მიზნად ისახავს, ამ გზით შესაძლებელი გახადოს სუბიექტისთვის მისი ნამდვილი მსოფლმხედველობის აღწევა, განსხვავებით იდეოლოგიისაგან, რომელიც სუბიექტის მეობასთან არაა დაკავშირებული. იდეოლოგია, იასპერსის აზრით, განსხვავებით მსოფლმხედველობისაგან, აპოლოგეტიკური ხასიათისაა და ემყარება ავტორიტეტს. მსოფლმხედველობა პიროვნების ექსისტენციის სურათია. ეს ნიშნავს, რომ „გონითი, როგორც მსოფლმხედველობრივი, როგორც შინაარსი, მხოლოდ ობიექტური არასდროს არაა, არამედ სუბიექტურია“. მაშასადამე, მსოფლმხედველობა ფილოსოფიის ღრმამაშვიც წარმოადგენს სუბიექტის გამოხატვას. იასპერსი იმოწმებს კლასიკოსებს იმის დასადასტურებლად, რომ ყოველი დიდი ფილოსოფია მისი შემქმნელის გამომხატველია და თვითალიარებაა. შეუძლებელია მსოფლმხედველობა ცალკეულს ავაცილოთ და გავხადოთ ყველას ხედვად, რადგან ეს არის გააბსოლუტურება და ობიექტივიზირება.

მსოფლმხედველობათა ანალიზის აუცილებელ მომენტად იასპერსი

სახავს მათ სტრუქტურულ ანალიზს. ასეთი სტრუქტურის პირველი საფუძველი დევს სუბიექტად და ობიექტად გათიშულობაში, რომელიც გვაძლევს შესაძლებლობას, მსოფლმხედველობაში განვასხვავოთ სუბიექტური და ობიექტური მხარეები. სუბიექტის მომენტი მსოფლმხედველობაში იასპერსთან აღინიშნება განწყობით (Einstellung). რაც შეიძლება უდრიდეს პოზიციას ან თვალსაზრისს, რომელიც ალბათ უფრო კარგად გამოხატავს მსოფლმხედველობის ამ მომენტს, ამის საპირისპიროა ობიექტიდან მომავალი ელემენტი, რასაც იასპერსი სამყაროს სურათს (Weltbild) უწოდებს. შემდეგ თითოეულ მათგანს დაყოფს სახეებად. განწყობებებს თუ პოზიციებისა დაყოფით მიიღება: საგნობრივი, თვითრეფლექსიური, აქტიური. კონტემპლატური, რაციონალური და ესთეტიკური განწყობები თუ პოზიციები. სამყაროს სურათი დაყოფა გრძნობად ვრცეულად, ფიქლოლოგიურად და მეტაფიზიკურ-ფილოსოფიურ სამყაროს სურათად. იასპერსი მიუთითებს, რომ ეს ორი ელემენტი არ შეადგენს საკუთრივ მსოფლმხედველობას, თუმცა შემდგომ ანალიზში არაა ნაჩვენები, რატომ და არც სხვა ელემენტია დასახელებული. იასპერსის აზრით, ყოველი მსოფლმხედველობა განისაზღვრება ოთხი თვალსაზრისით, ნამდვილობის, ფორმალიზების, დიფერენცირების და გაანსოლუტურების. მსოფლმხედველობათა სუბიექტური ელემენტის სახეობების დახასიათებისას იასპერსი განსაკუთრებით დაწვრილებით ახასიათებს აქტიურ და კონტემპლატურ პოზიციებს. ეს დაყოფა აქტიურ და კონტემპლატურ პოზიციებად ემთხვევა მარქსის მიერ ფორიერბახის შესახებ პირველ თეზისში მოცემულ ფილოსოფიურ სისტემათა დაყოფას მჭკრეტელობით და მოქმედებით ანუ აქტივობის ფილოსოფიად. სამყარო, რომელსაც ადამიანი უპირისპირდება, თავისი პოზიციით მისგან დამოუკიდებელია, მაგრამ ეს დამოუკიდებლობა ერთ შემთხვევაში შეიძლება ნაკლები იყოს, რამდენადაც ამ სამყაროს გაფორმება რალაცა ზომით ადამიანზეც არის დამოკიდებული. აქტიური პოზიციის სამყაროს სურათი არაა განმხილველისაგან აბსოლუტურად დამოუკიდებელი, რადგან იგი პოზიციაში იქმნება, მაშინ, როდესაც კონტემპლატური სამყაროს სურათი აბსოლუტურად დამოუკიდებელი და უცხოა და მხოლოდ კვრეტის შედეგია. აქტიურ პოზიციაში სამყარო იმ ზომით გარდაიქმნება, რომ აქტიური მას თავის სამყაროდ გაიგებს. აქტიური პოზიციის ადამიანი აკეთებს ობიექტურად შესაძლებელს სუბიექტური უნარის მიხედვით. აქტიურ პოზიციაში სამყაროს კვრეტა საშუალებაა და არა მიზანი. იასპერსი აქტიური პოზიციის დასახასიათებლად მიმართავს მარქსის მეთერთმეტე თეზისს, რომელშიც სამყაროს გარდაქმნაა დასახული მიზნად, ხოლო მისი ახსნა საშუალებად. ამ თეზისისადმი დამოკიდებულებას

იასპერსი გამოთქვამს „ფილოსოფიის შესავალში“, „ფიქრობს, რომ ამ გზით ფილოსოფია საშიში ხდება“, რადგან სამყაროს შეცვლას მოითხოვს¹. აქტიური პოზიციის ერთ-ერთ ნიშნად მას მიაჩნია შედეგთა შეუსაბამობა განზრახულ მიზნებთან. ამ პოზიციაში ყოველთვის არის ირაციონალურის მომენტი, ისეთი რამ, რაც შეუძლებელია გათვალისწინებულ იქნეს. რაც უფრო მეტი შესაძლებლობა ვიცით. მით უფრო მეტია შიში შედეგების მიმართ, მაგრამ ეს შიში სიმამაცის ჯზაა. აქტიური პოზიციის ადამიანი ყოველთვის არჩევანის წინაშეა, ტოტალურ სიტუაციაში აქტიური პოზიცია გამორიცხულია. რადგან ყველაფერი არაა გამოთვლადი, ამდენად აქტიურ პოზიციაში თავს იჩენს პასუხისმგებლობა და ბრალი, კონტემპლატურში არც არჩევანია და არც პასუხისმგებლობა. იქ, სადაც პოზიცია აქტიურია და თავისუფლებაა, ადამიანი ირჩევს გადაწყვეტილების საფუძველზე. ეს კი დაკავშირებულია პასუხისმგებლობასთან, რადგან იგი თავისთავზე იღებს ბრალს ქმედების შედეგებისათვის. თუ გადაწყვეტილების გამოტანის და პასუხისმგებლობის წინაშე შიში ძლევს, მაშინ იკარგება აქტიური პოზიცია. შეიძლება არსებობს ფორმალური აქტივობა, მაგრამ იგი მოკლებულია მიზნებსა და საზრისს, მხოლოდ შინაარსობრივი აქტივობაა მიზნობრივი და საზრისიანი.

აქტიური და კონტემპლატური პოზიციები განსხვავებულ განზომილებაში მდებარეობენ, მაგრამ ერთმანეთის საპირისპირო მაინც არ არიან. ორივე პოზიტიური და სუბსტანციურია და ორივეს მოენახება ნეგატიური. აქტიურს უპირისპირდება პასიური, კონტემპლატურს — ბრმა. აქტიური პოზიციის დახასიათების შემდეგ იასპერსი ცალკე ახასიათებს კონტემპლატურს. მისი აზრით, კონტემპლატური პოზიცია ხასიათდება განხილვით და არა გაბატონებით, ხედვით და არა მიკუთვნებით, ჰერეტიკით და არა შექმნით. კონტემპლატურ პოზიციაში არის მრავალი სახეობის „დაუინტერესებელი“ მოცემულობა. იასპერსი ამ განსხვავებას პოზიციათა შორის, აანალიზებს ფილოსოფიის ისტორიული მასალის საფუძველზე. აჩვენებს როგორ აღიქმებოდა თითოეული მოაზროვნის მიერ განსხვავება აქტიურ და კონტემპლატურ პოზიციებს შორის. ამ პოზიციებთან ერთად იასპერსი აანალიზებს ინტუიციურს, ესთეტიკურს, რაციონალურს, მისტიკურს. მისტიკურის გარდა, რომელიც სუბიექტ-ობიექტის დაპირისპირებას მოხსნის, დანარჩენი ყველა პოზიცია სუბიექტ-ობიექტის დაპირისპირების სფეროშია. იასპერსის აზრით, მისტიკური პოზიცია იმითაც განსხვავდება სხვებისაგან, რომ იგი არაა დაკავშირებული საგნობრივის ჰერეტიკასთან და წარმოადგენს ერთიანის ირაციონალურ განცდას. მისტიკური პოზიციის ნიმუშად

¹ K. Jaspers, Einführung in die Philosophie, S. 39.

იგი თვლის ეკპარტის მოძღვრებას. ეკპარტი სრულ მარტოობაშია და იმდენად ახლოსაა არარასთან, რომ ღმერთის გარდა იქ არაფრისთვისაა ადგილი, მარტოობაში ჩვენი არსების საფუძველი რჩება საკუთარ თავთან. ამავე დროს, სრულყოფილ მარტოობასა და არაობას შორის არავითარი განსხვავება არაა. იასპერსი მისტიკურ პოზიციათა შიგნით განასხვავებს სხვადასხვა ტიპის მსოფლმხედველობას. სიცოცხლისადმი მიმართებათა განსხვავების მიხედვით მისტიკური შეიძლება იყოს აქტიური, პასიური, კვიეტისტური, ესთეტიკური, პრაქტიკული და სხვა. თავისთავად მისტიკური პოზიცია არც აქტიურია და არც კონტემპლატური.

ზემოთ განხილული პოზიციები მიმართული იყო გარეგნულზე, მაგრამ პოზიცია შეიძლება იყოს საკუთარი თავის მიმართაც — თვითრეფლექსირებადი. თვითრეფლექსირებადი პოზიციები იგივე სახეებით ხასიათდება და დაემატება კიდევ სპეციფიკურიც. თვითრეფლექსირებაში ადგილი აქვს თვითცნობიერებას, მისი საგანი ხდება მე, თვითონობა, პიროვნულობა. ცნობიერებიდან თვითცნობიერებაზე გადასვლა ისტორიულადაც და ლოგიკურადაც უფრო გვიან ხდება. თვითრეფლექსირების წინამძღვრად იასპერსი იღებს აგნოსტიკურ პოზიციას. ისე როგორც ნივთთა სამყაროს მიმართ, სადაც მხოლოდ ფენომენებთან და ცალკეულებთან გვაქვს საქმე, ხოლო თავისთავადი და მთელი, ჩვენი ხედვის გარეშე რჩება, თვითრეფლექსირებაშიც იგივე ვითარებაა. თვითრეფლექსირება, როგორც საკუთარი თავის დანახვა, ნიშნავს თვითონობის მხოლოდ ცალკეული ფენომენების ხედვას, რომელთაც ჩვენ ვაკავშირებთ მთელ თვითონად. მაშასადამე, „თვითონ“ სქემა ჩვენი ქმნილებაა, რეალური „თვითონ“ კი არასოდეს გვეძლევა. თვითშემეცნებაში მთელის დადგენის ყოველი ცდა შეცდომაა. თვითონის მოცემულობა და აღქმა არის კონტემპლატური თვითრეფლექსია. მის გვერდით არსებობს აქტიური თვითრეფლექსია, რომელშიც, განსხვავებით კონტემპლატურისაგან, ადამიანი არა მარტო აღიქვამს თავისთავს, როგორც მოცემულს, არამედ თვითმოქმედების იმპულსიც აქვს, ე. ი. თვითონობა გვევლინება როგორც ქმნადი. „თვითშემეცნება ყოფიერების დადგენა კი არაა, არამედ პროცესი, რომელშიც თვითშემეცნება თვითქმნადობის მედიუმია“¹. თვითრეფლექსიაში ორი პოზიცია ჩამოყალიბდება — განცხრომისა და ასკეტის. ერთი ხორციელი სიამოვნებით ზომავს სიცოცხლეს, მეორე კი უარს ამბობს ხორციელზე. ორივე პოზიცია ადამიანის თვითფორმირების საშუალებაა. თვითფორმირება ხორციელდება განსაზღვრული იდეალის მიხედვით. ადამიანი ცდილობს თავისი ყოფიე-

¹ K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, S. 92.

რება დაინახოს მთლიანობაში და დაუქვემდებაროს იმას, რაც ცხოვრებაში განმსაზღვრელად მიაჩნია, მაგრამ თვითფორმირება სიძნელეებს აწყდება — ჭერ ერთი. იდეალი იცვლება და, მეორე, იდეალთა შესაბამისობის მიღწევა თითქმის შეუძლებელია. ამიტომ ფაქტიური ყოფიერება არ ემთხვევა ნამდვილს. ნამდვილი ყოფიერება მაშინ გვაქვს, როცა იდეალი და ფაქტიური ყოფიერება ერთ-ზანეცაა შესაბამებიან, მაგრამ ასეთი შემთხვევა იშვიათი გამონაკლისია. თვითფორმირება ორ განზომილებაში წარმოებს: საკუთარი მეს ინტერესებისა და ღირებულებების და მთელის, ანუ საზოგადო ინტერესებისა და ღირებულებების, რომელთა დამთხვევა იშვიათი მოვლენაა. ადამიანის ტრაგედიაა გათიშვა ინდივიდუალურსა და საყოველთაოს შორის, რადგან ერთი მხრივ ადამიანი თავის თავს გრძნობს როგორც თვითნებურს, სუბიექტურს, მეორე მხრივ, აღიქვამს წესებს და ნორმებს როგორც საყოველთაოს, რომელნიც მისთვის გარეგნულია. იასპერსი უსაყვედურებს ევროპის დიდ ფილოსოფოსებს იმის გამო, რომ მას შემდეგ, რაც ისინი თვითფორმირდებიან, ცდილობენ ჰართონ. მათი მიმდევრები, რაც იწვევს ინდივიდთა მსხვერველს და ნიველირებას. მაგრამ იასპერსი გამოყოფს „პლასტიკურ პიროვნებებს“, რომელნიც არ ეძებდნენ მიმდევრებს. ნიცშე მოითხოვდა, რომ მისი მიმდევარი კი არ ყოფილიყვნენ, არამედ საკუთარი თავის, მაგრამ, იასპერსის აზრით, არც ეს მსოფლმხედველობრივი ფორმა უნდა გააბსოლუტურდეს. წინააღმდეგ შემთხვევაში თვითონ გახდება „ზოგადი სქემა“. უბრალოდ უნდა მოვიტხოვოთ, რომ თითოეულს ჰქონდეს საკუთარი თვითონობის უფლება. ასეთ ვითარებაში მსოფლმხედველობა არ მთავრდება საბოლოო მიზნით. იგი ყოველ მომენტში შინაგანი მიზნის შემცველია. იასპერსი პლასტიკურ პიროვნებას, რომელიც თავის მეობას ინარჩუნებს და სხვებს არ იზიდავს, უპირისპირებს წმინდანს, რომელიც პიროვნებას კარგავს სხვების მიზიდვის მიზნით. პლასტიკური პიროვნების ნიშნად მოყავს კირკვეგორი, რომელმაც თავისი პოზიცია განავითარა „ესთეტიკურ სტადიამდე“.

თვითრეფლექსიის და მსოფლმხედველობრივი პოზიციის ერთ-ერთ ძირითად ნიშნად იასპერსი მიიჩნევს დროსთან მიმართებას. აქ ორი განსხვავებული პოზიციაა შესაძლებელი: ერთი წარსულს და აწმყოს საზრისისაგან და ღირებულებისაგან განძარცვავს და მომავლის საშუალებად აქცევს, მეორე წამიერით, მომენტალურით კმაყოფილდება და მთელი ცხოვრების რეალობას ხედავს წამში, რომელიც უსასრულოდ მრავალფეროვანი შეიძლება იყოს. ის იმეორებს ლესინგის მოთხოვნას: ყოველ დღეს მიანიჭე დამოუკიდებელი მნიშვნელობა და შეიგრძენი მისი მომხიბვლელობა. ეს ნიშნავს, იცხოვრო ღირებულებით სავსე აწმყოში და არ გახდე მომავლის საშუალება. თავისთა-

ვისადმი ასეთი პოზიცია თვითრეფლექსირების ენთუზიასტურ სახეობას წარმოშობს. სწორედ ენთუზიასტურ პოზიციაში ადამიანი საკუთარ თავს თავის შინაგან სუბსტანციასა და არსებობაში გრძნობს. ენთუზიასტური პოზიციის ცენტრია მთელი ყოფიერების ცნობიერება. მისი ძირითადი ნიშნებია: 1. ერთიანობა, რაც მეტაფიზიკას ეფუძნება, სიღრმისეული შეგრძნებაა, მთელში და არსებაში ცხოვრებაა; 2. ენთუზიაზმი არის თვითონად გახდომა თავგანწირვით. ადამიანი თუ არჩევანით მიღის თავისთავის მსხვერპლად გაღებაზე, ამით იძენს თვითონობას. ეს პარადოქსია, მაგრამ ფაქტია; 3. ენთუზიაზმში საგანი სპეციფიკური წესითაა მოცემული და აღიქმება აბსოლუტთან დაკავშირებულობაში, როგორც უსასრულობაში დაფუძნებული; 4. ენთუზიაზმი ყოველთვის დაკავშირებულია რეალობასთან, იგი შენდება აქტიური, კონტემპლატური და რეფლექსიური პოზიციების ბაზაზე; 5. ენთუზიასტური პოზიცია არის სიყვარული. ეს ნიშანი იასპერსს განსაკუთრებით ყურადღებით აქვს განხილული. მისი აზრით, მთელი სიცოცხლე სიყვარულია და ის, რაც სიყვარულს ახასიათებს, ეკუთვნის ენთუზიასტურ პოზიციას. სიყვარული არის უნივერსალური. ის ისეთი იმპულსია, რომელიც ნებელობასთან კავშირში აფორმებს. მისწრაფებებს. სიყვარული ადამიანს აკავშირებს აბსოლუტთან, რადგან მისი საგანი დაინახება მთელში და უსასრულოდ მოიაზრება. ის, რაც შეიყვარება, ძვირფასია. მას სწორედ სიყვარული ხდის ძვირფასად და არა ძვირფასობა სიყვარულის საგნად. სიყვარულის საგანს სიყვარული ანიჭებს ღირებულებას. ინდივიდი, როგორც სიყვარულის საგანი, უსასრულობაა. სიყვარული არის სრულყოფილი გაგება, იგი ცხოვრებას მნიშვნელოვანს ხდის, პიროვნულობის მადისციპლინებელია და გამფორმებელი. სიყვარული არის ბრძოლა, მაგრამ არა ყოველგვარი. ბრძოლა სამი სახისაა — მუნყოფიერებისთვის, ძალაუფლებისთვის და ბრძოლა, როგორც სიყვარულის საშუალება. ეს უკანასკნელი არის ბრძოლა სუბსტანციის ვარშემო, თვითონისთვის, რათა სხვებს შინაგანად გავეხსნათ. სიყვარული მოითხოვს მე და შენ-ის, როგორც თანასწორის თანასწორთან, მიმართებას. იასპერსის აზრით, სიყვარულის ექსპლიკაცია განსაკუთრებული მნიშვნელობისაა. იგი არ უნდა ავურიოთ ადამიანებს შორის კეთილი დამოკიდებულების ყველა სახეობაში, მაგალითად, აღმზრდელსა და აღსაზრდელს შორის მიმართება აღმზრდელის მხრივ სიკეთით აღსაყვება, მაგრამ აქ არაა თანასწორის თანასწორთან დამოკიდებულება. აღმზრდელი გარკვეული ძალის მქონეა აღსაზრდელის მიმართ და არ თვლის საჭიროდ აღსაზრდელს გააცნოს ყველა ღონისძიება, რომელსაც მის მიმართ იყენებს. იასპერსი უკმაყოფილოა, რომ სიყვარული ფილოსოფიაში უფრო ვიწროდაა გაგებული, ვიდრე შეიძლება მისი გაგება. მისი

აზრით, უნდა განვასხვავოთ სიყვარულში სექსუალობა, ეროტიკა და მეტაფიზიკური სიყვარული. სექსუალობა ვიტალურია, ფსიქოფიზიკურია და არ შეიძლება იყოს მსოფლმხედველობის მამოძრავებელი. ეროტიკა, ვიწრო აზრით, უკავშირდება სიყვარულს, მაგრამ ვერ აღის მის დონეზე. ეროტიკის მსგავსია სიყვარული, რომელიც უნივერსალურია ინდივიდთან დაუკავშირებლად. მსოფლმხედველობა გონის გამომხატველია, გონი კი პიროვნულობაა. ვინც ამ ძირითად მსოფლმხედველობრივ პრინციპს განიცდის, მას შეუძლია უყვარდეს მხოლოდ პირი, რომელიც რეალურად სასრულია, მაგრამ სიყვარულის გზით იგი იქცევა უსასრულოდ.

სიყვარულში განიცდება აბსოლუტი, იდეა. ამისათვის კი აუცილებელია პიროვნების განსაკუთრებულობა. ეს ნიშნავს, რომ სიყვარული, როგორც მეტაფიზიკურის სხივი ადამიანში, მხოლოდ ერთხელ განიცდება, რადგან პიროვნება მხოლოდ ერთჯერაა ამ განსაკუთრებული ფორმით. სიყვარული არის ის ძალა, რომელიც არჩევანს მოკლებულ სექსუალობასა და პოლიგამიურ ეროტიკას ათავსებს მონოგამიაში. სექსუალობას და ეროტიკას მხოლოდ სიყვარულით ეძლევა ღირებულება. სიყვარული კი არის ენთუზიზმის წყარო. იასპერსის აზრით, სიყვარული ორ საპირისპირო მხარედ ითიშება: ერთ შემთხვევაში უყვართ ინდივიდი, მეორეში აბსოლუტი. როცა აბსოლუტი უყვართ, ინდივიდი იკარგება. ხოლო როცა ინდივიდი უყვართ, იგი წარმოდგება აბსოლუტის ნიადაგზე. ნამდვილი სიყვარული ამ ორის სინთეზშია. მეტაფიზიკური სიყვარულის ორ სახეს არჩევს იასპერსი — ენთუზიასტურს და მისტიკურს. ენთუზიასტური მიმართულია ობიექტზე, მისტიკური კი უსაგნო სიყვარულის გრძნობაა. სიყვარული ერთჯერადია, რის გამოც საყვარელი არსების დაკარგვის შემდეგ ეს გრძნობა ჩლუნგდება და შეუძლებელია იმ ძალით გამეორდეს სხვა ინდივიდის მიმართ. სიყვარულით განსაზღვრული ენთუზიასტური პოზიცია უსასრულობაზე მიმართული შემოქმედის პოზიციაა. იგი სხვადასხვა სფეროში სხვადასხვანაირად ვლინდება. ხელოვნებაში — სიმბოლოა, მეცნიერებაში — გზის გარკვეული მონაკვეთი, ფილოსოფიაში — მეტაფიზიკა. შემოქმედება ქმნის ახალს, რომელიც კანონებს არ ექვემდებარება. იგი აბსოლუტურად ინდივიდუალურია და არაშემეცნებადი. მისი მხოლოდ ჰერეტიკა შეიძლება. შემოქმედება, ისე როგორც ენთუზიზმში და სიყვარულში, საზღვრითი ცნებაა, სიყვარულის ანალიზისას იასპერსი ხშირად იმოწმებს პლატონს და ერთხელ მაქს შელერსაც. რა იყო პლატონის ნააზრევში სიყვარულზე, რომელიც იასპერსის ამოსავალი გახდა? პირველი — სიყვარულის გაგება, როგორც მთლიანობისკენ სწრაფვის; მეორე — სიყვარულის დაკავშირება შემოქმედებასთან და მესამე —

სიყვარულის უფრო ფართო ცნებად გამოცხადება, ვიდრე სქესობრივი სიყვარულია.

იასპერსის აზრით. ენთუზიაზმი, როგორც მსოფლმხედველობრივი, საწყისი, არ არსებობს მეტაფიზიკური სიყვარულის გარეშე.

ყოველივე ზემოთ თქმული, იასპერსის აზრით, გვაძინებს მსოფლმხედველობის სუბიექტურ მხარეს, იმას, რაც განწყობა თუ პოზიციია, რაც სუბიექტის მუნყოფიერების წვლილია მსოფლმხედველობაში, რომელშიც სუბიექტი ვლინდება.

იასპერსის აზრით, მსოფლმხედველობა რომ გაანალიზდეს, საჭიროა, სუბიექტურის გარდა, გეაანალიზოთ ობიექტური მხარეც. ეს არის სამყაროს სურათი. მსოფლმხედველობის ფსიქოლოგიური განხილვა სუბიექტიდან დანახული, პოზიციას გეიჩვენებს, ობიექტიდან კი სამყაროს სურათს. სამყაროს სურათის აღწერა მიზნად ისახავს საგნობრივი სახეების მიმართულებისა და ადგილის გაგებას. ეს ექსისტენციის საკუთარი სფერო კი არაა, არამედ მისი პირობა. სამყაროს სურათი არის საგნობრივი შინაარსის ერთობლიობა, რომელიც ადამიანს გააჩნია. იგი ადამიანის მიმართ პერიფერიაა, ადამიანი მუდამ ასეთ ნაგებობაში ცხოვრობს, მაგრამ ეს ნაგებობა ადამიანისთვის ერთ-ერთი შეიძლება იყოს და არა ერთადერთი. ყოველი აბსოლუტურებს სამყაროს საკუთარ სურათს და სხვებს მიაწერს ასეთს. ფაქტობრივად, სამყაროს ყოველი სურათი ინდივიდუალური პერსპექტივაა, რომლის გენერალობა არ შეიძლება, მაგრამ, მეორე მხრივ, ჩვენ ვუშვებთ აბსოლუტურს, ყოვლისმომცველ და საყოველთაო მნიშვნელობის მქონე სამყაროს სურათს, ანუ სამყაროს იერარქიულად მოწესრიგებულ სისტემას, რომლის მიმართ ცალკეული სურათი ფრაგმენტია, პერსპექტივაა. ფილოსოფია არის სამყაროს აბსოლუტური სურათის განხორციელების ცდა. მსოფლმხედველობათა ფსიქოლოგია იკვლევს, როგორ ცდილობენ სამყაროს სურათის გააბსოლუტურებას, როგორ წარმოიშობა სამყაროს ინდივიდუალური სურათები და რა აიძულებთ ადამიანებს მათთვის საყოველთაო მნიშვნელობის მიწერას. ცალკეულის მიერ სამყაროს დასურათება ორი წყაროთი ხდება: პირველი — იმით, რაც ცდისა და სიტუაციებიდან მომდინარეობს და მეორე — რაც სუბიექტის პერსპექტივებსა და არჩევანზეა დამოკიდებული. ეს უკანასკნელი ნიშნავს, რომ ყოველი საგნებში იმას ხედავს, რასაც ირჩევს, ამას გამოხატავს წინასწარტული ფილოსოფიის დებულება—მსგავსი მსგავსით შეიმეცნება. ფსიქოლოგიურმა განხილვამ უნდა უჩვენოს სამყაროს სურათის დაკავშირებულობა პიროვნებასთან, რაც საჭიროებს ადამიანის განცდის განხილვას. იგი შეიძლება სამი ფორმით არსებობდეს: 1. სულთან

¹ ი. პლატონის „ნაღიმი“, პლატონი, თბზ., ტ. 2, გვ. 130—139.

შეზრდილი სამყაროს განცდა, რომელიც საგნობრივად ცოდნად არ არის; 2. ობიექტივირებადი ცოდნისეული, ადამიანების მიერ წარმოდგენილი სამყარო; 3. უშუალოდ ცოდნადი, მაგრამ არა განცდილი სამყარო. იასპერსის აზრით, თუმცა სამყაროს სურათი ობიექტურს ეხება, იგი დიდადაა დამოკიდებული სუბიექტზე, ინდივიდუალურის უშუალო პორიზონტზე, მაშინაც, როდესაც აბსოლუტურ უსასრულობამდე ვრცელდება. იასპერსის აზრით, სამყაროს სურათთა დანაწევრება გვიჩვენებს სამ ელემენტს: სამყარო, სული, ღმერთი, ე. ი. ობიექტი, სუბიექტი და მათი ერთიანობა. ეს უკანასკნელი არის აბსოლუტი. პირველი ორის გამოსახატავად მრავალი ცნება არსებობს: ბუნება — გონი, ბუნება — კულტურა, ყოფიერება — აზროვნება, გარეგანი — შინაგანი, აუცილებლობა — თავისუფლება, უსაზრისო — საზრისიანი. ყველაფერი ეს შეიძლება დაეაჯამოთ დებულებაში: ობიექტის გვერდით არის სუბიექტი და მათზე მალა აბსოლუტი, როგორც მათი ერთიანობა.

იასპერსი აანალიზებს არა მარტო სამყაროს სურათთა ელემენტებს, არამედ თვით სამყაროს სურათთა სახეებსაც და ფიქრობს, რომ ეს სამია: 1) გრძობადვრცეული, 2) სულიერ-კულტურული და 3) მეტაფიზიკური სამყაროს სურათები. გრძობადვრცეული სამყარო არის ჩვენ გარშემო არსებული, რომელიც შემდეგ ელემენტებად დაიყოფა: ის, რაც არსებობს სულის გარეთ და არ მოქმედებს მასზე, და ის, რაც არის სულის გარეთ და იწვევს ზემოქმედებას — არის საგნობრივი სამყარო და სამყაროს სურათი. უშუალოდ განცდილი სამყაროს სურათი არის ამოსავალი ყველა დანარჩენისთვის. მისი გაფართოებით მიიღება კოსმოსური სამყაროს სურათი, რომელიც ორ სახეობად იყოფა: პირველი — ბერძნული — არისტოტელესა და პტოლომეოსის სურათები, რომლებშიც სამყარო წარმოდგენილია, როგორც სასრული და მეორე — უსასრულო სამყაროს სურათი — ჯორდანო ბრუნოსა და კოპერნიკისეული. უშუალოდ განცდაში არსებულ სამყაროს სურათებს იასპერსი ყოფს შემდეგ ტიპებად: ბუნებრივ-მექანიკური, ბუნებრივ-ისტორიული და ბუნებრივ-მითური. თითოეული მათგანი შეიძლება გახდეს სამყაროს ფილოსოფიური სურათი. პირველის ფილოსოფიური გამოხატულებაა დემოკრიტეს მატერიალიზმი, მეორის — პეგელის ნატურალიზმი, მესამესი — რომანტიკული ნატურფილოსოფია, თეოსოფია და ფეხნერის ფილოსოფია. სამივე სურათი აბსოლუტურობის პრეტენზიის მქონეა, მაგრამ ეს პრეტენზია მცდარია, რადგან სამყარო არ დაიყვანება არც მკვდარ მექანიზმზე, არც სიცოცხლეზე და არც მითურ წარმონაქმნებზე. პირველი სურათი წარმოშობს ტექნიკურ ფუნქციას, რომელიც აიგება მანქანური რაციონალიზების და გამოთვლადობის გზით — როცა ყველაფერი ორგანიზირდება, მექანიზდება და მხოლოდ რაოდენობრიობის მქონეა. მეორე წარმოშობს ირაციონალურ შესაძლებლობას, მესამე

მე კი—მაგიურ ქმედებას. იასპერსი დაწვრილებით ჩერდება სამყაროს ტექნიკურ სურათზე, რომლის შედეგია აპარატიზირება, რის გამოც ღირებულება ეკარგება ერთჯერადსა და ინდივიდუალურს და ადგილს იცვლიან მიზნები და საშუალებები. სულოერ-კულტურული სამყაროს სურათი ხასიათდება გაგებადობით და არა გამოთვლადობით. მისი დამახასიათებელია საზრისი. მასში უნდა განვასხვავოთ უშუალო სამყარო საკუთარივე სუბიექტისა, და სხვისი სამყარო. ადამიანი ღია ხდება სხვისი სამყაროს მიმართ საკუთარი მეობის დაკარგვის გარეშე. მესამე, მითური — ეს არის უსასრულობაზე ორიენტირება განცვიფრებისა და კითხვის გარეშე. რადგან ადამიანს არ შეუძლია წვდეს მთელის საზრისსა და მსვლელობას, ამიტომ წარმოიქმნება მითები. კულტურის ყოველი სურათი სოციალურია, ისე როგორც პიროვნებათა, რადგან დამოკიდებულია არა მარტო ობიექტურ მასალაზე, არამედ ჩვენი გაგების უნარზე და მოთხოვნილებებზეც. მითური სურათი მიიღება საკუთარი ან სხვისი ცხოვრების გააბსოლუტურებით, რაც ნიშნავს ადამიანის დამონებას და საკუთარი ექსისტენციის დაკარგვას. შემდეგი სახეობა არის მეტაფიზიკური სამყაროს სურათი. იგი ეხება აბსოლუტს, მთელს, უპირობოს. ისეთს, რომელიც საგნობრივად არასდროს არაა მოცემული. მეტაფიზიკური სამყაროს სურათისთვის მთავარია დადგინდეს: პირველი — რა ადგილი უკავია სამყაროს სურათებში მეტაფიზიკურ სურათს; მეორე — რა შინაარსი აქვს სამყაროს მეტაფიზიკურ სურათს და მესამე — რა ტიპები იაზრებენ ამ სურათს. პირველის მიმართ უნდა ითქვას, რომ ადამიანი ცხოვრობს მთელში, რომელიც გათიშულა სააქაოდ და საიქიოდ. ადამიანისთვის ყველაფერს აქვს მიმართება აბსოლუტთან, რომელიც მისი თავშესაფარია. იასპერსი განასხვავებს სამყაროს მითოლოგიურ და ფილოსოფიურ სურათებს. პირველი ემყარება ავტორიტეტს და რწმენას და არ საჭიროებს განაზრებებს და კითხვების დასმას. მეორე ემყარება განაზრებას და კითხვებს და გამორიცხავს ავტორიტეტს და რწმენას. იასპერსი აჩვენებს, ისტორიულად როგორ მოხდა მილეტის სკოლაში მითურიდან ფილოსოფიურ აზროვნებაზე გადასვლა. ამავე დროს, იასპერსი აანალიზებს კავშირ-მიმართებას მოაზროვნესა და ნააზრევის შინაარსს შორის. ამით იასპერსმა წარმოადგინა მსოფლმხედველობის სტრუქტურული ანალიზი.

იასპერსის ნააზრევიში მრავალი საკითხია დასმული და ნაჩვენებია მსოფლმხედველობათა ანალიზის გარკვეული გზა, რომელიც თავისებურად აგრძელებს და ავითარებს დილთაის მიერ დაწყებულ მსოფლმხედველობათა ტიპოლოგიურ ანალიზს. იასპერსთან საკითხთა მრავალმხრივი დაყენებაა და მიუხედავად ხშირად მათი გადაწყვეტის მცდარობისა, კითხვის დასმის იასპერსისეული წესი შეიძლება ამოსავალი გახდეს მსოფლმხედველობათა ანალიზისთვის.

იასპერსი არ კმაყოფილდება მსოფლმხედველობათა სტრუქტურის ანალიზით. ეს თავისებური შესავალია მსოფლმხედველობის პრობლემებს დაქენებისათვის. მსოფლმხედველობის ძირითად კითხვებს იასპერსი თავის „ფილოსოფიაში“ შემდეგი სახით აყალიბებს: „არა არის ყოფიერება? რატომ არის რაიმე, რატომ არაა არაფერი? ცნ ვარ მე?“¹ კითხვებზე, იასპერსის აზრით, აუცილებლობით წარმოიშობა ადამიანის არსებობის სიტუაციიდან, იმის გაცნობიერებიდან, რომ „მე არ ვიყავი დასაწყისში და არ ვარ დასასრულს. და თვით დასაწყისსა და დასასრულს შორის მე კითხვას ვსვამ დასაწყისსა და დასასრულზე“.

მსოფლმხედველობას იასპერსი მრავალ მნიშვნელობას მიაწერს. მსოფლმხედველობა, როგორც მთელის განხილვა, არაა უბრალოდ მთელის სურათი, იგი ჩემი აქტიური მოქმედების შედეგია. სამყაროს ჰერეტის მრავალი წესი სამყაროს მრავალ სურათს გვაძლევს, ამიტომაც არსებობს მრავალ მსოფლმხედველობა, რაც ნიშნავს იმას, რომ ფილოსოფია საჭიროებს მეცნიერებისაგან განსხვავებულ საზომს. მსოფლმხედველობა არაა მხოლოდ ცოდნა, ის არის ცალკეულის დამოკიდებულება ნივთებისადმი, მათი შეფასება და მოქმედება ამ შეფასების მიხედვით. „მსოფლმხედველობა არის ამ შეფასების, მოღვაწეობის, მოქმედების ზოგადი ფორმით გამომთქმელი პრინციპი“.

იასპერსის აზრით, მსოფლმხედველობა მოიცავს ტრანსცენდენტთან მიმართებასაც. აქ კი კრიტიკიუმი მხოლოდ რწმენაა. ყოველი სუბიექტი ერთი მსოფლმხედველობის მატარებელია მაშინაც, როცა მრავალ მსოფლმხედველობას იცნობს. მსოფლმხედველობა სუბიექტისათვის გადაუღალაბია, იგი არაა უბრალოდ თვალსაზრისი. თუ მსოფლმხედველობა არაა ჩემი, ეს ნიშნავს, რომ „მე არა ვარ თვით მე“, ჩემი მსოფლმხედველობა განსაზღვრულია იმით, რომ მე მე ვარ და არა სხვა, ჩემი „მეობა“ არაა იდენტური ზოგადობისა, მსოფლმხედველობა ჩემთვის შინაგანი სამყაროა, შინაგანი დარწმუნებულობაა ჩემს „მეობაში“. „მსოფლმხედველობის პირთვი არის რწმენა“. ჰეგელისებრი წედობის გზა არაა მხოლოდ აზროვნება, ის უნდა შეივსოს რწმენითაც. რწმენა კი დაუსაბუთებელია. რწმენისა და ურწმუნობის ბრძოლა არის ფილოსოფიის წყარო. ფილოსოფია წინ არ მიდის, ახალი აღმოჩენებით არ მდიდრდება, სამაგიეროდ, ფილოსოფია ექსისტენციის ცალკეულობისა და მთლიანობისკენაა მიმართული. ფილოსოფოსობა არის საკუთარ თავთან ყოფნა და მასზე ზრუნვა. ფილოსოფოსობით მე მინდა გავხდე ის, რაც მსურს ვიყო ჩემი შესაძლებლობით და ეს შესაძლებელია, რადგან მე ვაყალიბებ ჩემს ყოფიერებას. ფილოსოფიას იასპერსი მიაწერს სისტემის ნიშანსაც. იასპერსი უარყოფს სისტემის დასრულების შესაძლებ-

¹ K. Jaspers, Philosophie, B. I. S. 1.

ლობას. რადგან ფილოსოფია ექსისტენციის გააზრებაა, ექსისტენცი კი, როგორც თავისუფლება, მუდამ ღიაობით ხასიათდება. თუ მეცნიერებმაზე რეფლექსიას ფილოსოფია ახდენს, ფილოსოფიის გარეთ არაა რაიმე ინსტანცია, რომელსაც შეუძლია განსაზღვროს ფილოსოფიის ადგილი. ფილოსოფია თვითონ განიხილავს თავის თავს და ადგენს საკუთარ სამყაროს. ფილოსოფია მთელის მიმართ გამოთქვამს მხოლოდ შესაძლებლობებს, რომელთა მიღება არაა აუცილებელი. ეს ნიშნავს, რომ ფილოსოფია თავისუფლების პროდუქტია და თავისუფლებაში გაიგება. ფილოსოფიაში ნივთთა ვითარება კი არაა მთავარი, არამედ პიროვნება. ობიექტურობაზე დაყვანილი ფილოსოფია დაკარგავდა თავის თავს.

ფილოსოფია, როგორც მსოფლმხედველობა, არ ნიშნავს ყოველივეს ცოდნას. ის უფრო ცოდნისკენ სწრაფვია, ვიდრე ცოდნა. მეცნიერებისაგან განსხვავებით, რომელშიც ცოდნა გამორიცხავს მკვლევრის გავლენას და ობიექტურია, ფილოსოფიაში ყოფიერების საკითხი ისმის არა ისე, როგორც არის ფილოსოფოსისაგან დამოუკიდებლად, არამედ ისე, როგორც განიცდება ის ჩემი ყოფიერების გზით. განსაზღვრული ჩემი ყოფიერებაა, ფილოსოფია ჩემი ყოფიერების დადასტურებაა. იასპერსის აზრით, ფილოსოფია განსხვავდება მთელის წვდომის ისეთი ფორმისგანაც, როგორც არის ხელოვნება. ხელოვნება სწვდება განხორციელებულ მთელს. ფილოსოფიის მიზანი კი ექსისტენცია, რომელიც გზა უფასოა და არა განხორციელება. ამიტომაც ფილოსოფია ღია ყოველმხრივ, ის არის გზა ჩვენი ყოფიერებისა და საზრისისაკენ.

ისევე როგორც ცხოვრების ფილოსოფიაში, იასპერსის ექსისტენციალიზმშიც მეცნიერება და მსოფლმხედველობა შეუთავსებლად ცხადდება. ფილოსოფია ინდივიდუალური ექსისტენციის ინდივიდუალური წესით გაშუქებაა, თუმცა იასპერსი ლაპარაკობს მეცნიერულ ფილოსოფიაზე, იგი რწმენასთან უფრო ახლოა, ვიდრე მეცნიერებასთან. ასეთმა განხილვამ ფილოსოფია, როგორც მსოფლმხედველობა, აღადგინა თავის უფლებებში, მაგრამ დაუკარგა მეცნიერულობა, რის გარეშეც ის რჩება პლურალისტურ სიბრძნედ.

§ 4. ფილოსოფიის როგორც მსოფლმხედველობის გაგება რიკერტთან და მისი ბრძოლა ბაიდერგერის წინააღმდეგ

ყოველი ჩვენთაგანი იმყოფება გარკვეულ გარემოში, ნივთთა და ადამიანთა გარემოცვაში და ჩვენ წინაშე ისმის კითხვა: რას და ვის წარმოადგენს ეს ნივთები და ადამიანები ჩვენთვის? რას ველით მათგან და რა პოზიცია უნდა გვეკავოს მათ მიმართ? ეს ვითარება გვიძულებს გამოვიმუშაოთ გარე სამყაროსადმი გარკვეული პოზიცია, მისი იმდენი მოქმედების გარკვეული ფორმა. ეს შეხედულებანი შეადგენს ყო-

კელი მსოფლმხედველობის ბირთვს¹, მათ გარეშე წარმოუდგენელია სამყაროში არსებობა, ამიტომ შეუძლებლად მიგვაჩნია მართებულად ჩავთვალოთ მტკიცება, თითქოს მსოფლმხედველობრივმა პრობლემებმა ამოწურა თავისი თავი. „ამ წესით მსოფლმხედველობრივმა პრობლემებმა თავისი თავი თვითონ ამოწურა. მაგრამ არა იმით, რომ მიაგნო პასუხს, არამედ იმ უბრალო მიზეზის გამო, რომ უსაგნო ვახდა“². საქმის ვითარება კი პირიქით მეტკველებს: თანამედროვე ეპოქისთვის უფრო ნიშანდობლივია მსოფლმხედველობრივი პრობლემატიკის წინ წამოწევა და იმის აუცილებლობა, რომ ადამიანური მუხყოფიერების გააზრება მოხდეს სამყაროში მისი ადგილის გარკვევით. როგორც ზემოთ იყო ნაჩვენები, მსოფლმხედველობისაკენ ასეთი მკვეთრი მობრუნებისთვის მრავალი მიზეზი არსებობს, ამიტომ არ შეიძლება ანგარიში არ გავუწიოთ რუსი ლოგიკოსის — ვედენსკის მტკიცებას, რომ მსოფლმხედველობა ყველასთვის აუცილებელია, რადგან იგი სუამს ყველა ადამიანისთვის საჭირობოროტო საკითხებს: „ყოველ ადამიანს, თუ იგი გონებაჩლუნგი არ არის, და არსებობისათვის ბრძოლით არ არის შთანთქმული, ამასთანავე მოეპოვება მცირეოდენი თავისუფალი დროც. ძალიან ადრე, სიყმაწვილის დასასრულს კი აუცილებლად. წამოეკრება მრავალი მწვავე საკითხი, მაგალითად: როგორია საგანთა არსი და პირველწყარო, როგორია სამყაროს აგებულება, ხორციელდება თუ არა მასში რაიმე საზრისი ან მიზანი, ან, პირიქით, ხომ არ მართავს მას ბრმა, წმინდა მექანიკური მიზეზები? რისგან შედგება ადამიანი? ნუთუ მარტო სხეულისაგან და სული მხოლოდ მოჩვენებითია, თუ სულისა და სხეულისაგან, იქნებ მხოლოდ სულისაგან და, მამასადაქვე. სხეული და ყველა მატერიალურია მოჩვენებითი? როგორია ადამიანის ბედი, მისი დანიშნულება, ე. ი. როგორია მისი არსებობის აზრი და მიზანი, ანდა როგორია ადამიანის მოვალეობა და ა. შ. ეს კითხვები, რასაკვირველია, წარმოშობს სხვა დამხმარე კითხვებსაც. ამ კითხვებზე პასუხთა ერთობლიობას მსოფლმხედველობა ეწოდება. ისინი თავიანთი მნიშვნელობის გამო დიდ ყურადღებას იქცევენ და მოითხოვენ რაიმე პასუხს, ე. ი. გააჩნიათ მეცნიერული ხასიათი. ამიტომ ყოველ ადამიანს, ყოველ ხალხს აუცილებლად აქვს რაიმე მსოფლმხედველობა“³.

ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში ფილოსოფიის, როგორც მსოფლმხედველობის, საკითხში, ორი მკვეთრად დაპირისპირებული პოზიცია ჩამოყალიბდა. თითოეული მათგანი ახასიათებს ფილოსოფიის არსებას

¹ У. Д ж е м с, Прагматизм, С.-Пб, стр. 9.

² Topitsch Ernst, Vom Ursprung und Ende der Metaphysik, Wien 1958, S. 313.

³ Введенский А. И. Логика, стр. 13.

და წარმოდგენს მის გარკვეულ ინტერპრეტაციას. პირველი კონცეფცია დაკავშირებულია ფილოსოფიის, როგორც მსოფლმხედველობის, მეცნიერებად აღიარებასთან. ეს თვალსაზრისი ემყარება იმას, რომ ფილოსოფია, როგორც მსოფლმხედველობა, წეშეცნებაა, იგი იწვევს ცოდნას და ეს შეშეცნება არ შეიძლება სხვაგვარი იყოს, თუ არა მეცნიერული. ამიტომ ფილოსოფია მეცნიერებაა, თუმცა განსაკუთრებული სახის — როგორც მსოფლმხედველობა. მეორე კონცეფცია აღიარებს, რომ ფილოსოფია მსოფლმხედველობაა, მაგრამ სწორედ ამ საფუძველზე უარყოფს იმას, რომ ის მეცნიერებაა. ფილოსოფია იწყება იქ, სადაც მთავრდება მეცნიერება. მეცნიერებას საქმე აქვს ყოფიერთან, ფილოსოფიას — ყოფიერებასთან, რომელიც ყოფიერის გარეთაა, მის მიღმა. მეცნიერება საყოველთაოა, ფილოსოფია — ინდივიდუალური. ფილოსოფია უფრო მაღლა დგას, ვიდრე მეცნიერება, რადგან მეცნიერების საგანს (ყოფიერს) არ შეუძლია არსებობა ფილოსოფიის საგნის (ყოფიერების) გარეშე. როგორც ერთ, ისე მეორე კონცეფციას ახასიათებს მრავალი არგუმენტაცია, რომელთა ნაწილი უკვე აღნიშნული იყო. ამიტომ საინტერესოა განვიხილოთ პირველი (რიკერტი) და მეორე (ჰაიდეგერი) თვალსაზრისის წარმომადგენელთა წინააღმდეგობანი აღნიშნულ საკითხზე. სანამ ჰაიდეგერი და იასპერსი სამოღვაწეო ასპარეზზე გამოვიდოდნენ, რიკერტს უკვე საუკუნის დასაწყისში გამოქვეყნებულა ჰქონდა ამ საკითხისადმი მიძღვნილი რამდენიმე შრომა, რომლებშიც ამტკიცებდა, რომ ფილოსოფიაში შეთავსებულია მეცნიერება და მსოფლმხედველობა. მაშინ იგი ეკამათებოდა სიცოცხლის ფილოსოფიის წარმომადგენლებს, მაგრამ ჰაიდეგერისა და იასპერსის შრომების გამოსვლის შემდეგ (მათში მკვეთრად იყო გამოიჩნული ფილოსოფია და მეცნიერება) რიკერტი „ლოგოსის“ ფურცლებზე 1933 წელს ისევ დაუბრუნდა ამ საკითხს და მიუძღვნა სპეციალური შრომა, რომელიც ძირითადად ჰაიდეგერის ექსისტენციალისტური კონცეფციის კრიტიკაა აღრე წამოყენებულ არგუმენტთა შექმნა.

რიკერტი უარს აცხადებს ფილოსოფიის არამეცნიერულობის შესახებ მტკიცების ისტორიულ ანალიზზე და თავის ამოცანას ფარგლავს თანამედროვე ფილოსოფიაში იმ მტკიცების უარყოფით, რომ ფილოსოფია არ არის მეცნიერება, რომ ის უფრო მეტია, ვიდრე მეცნიერება. რიკერტის აზრით, ასეთი მტკიცება ფილოსოფიას საფრთხეს უქმნის. იგი იმონუმებს კანტს, რომ ყველას, ვინც ფილოსოფიას გულთან ახლოს მიიტანს, ასეთი მტკიცებანი საზრუნავით აღაფრთხილებს. რიკერტის აზრით, საკითხის სწორად დასაყენებლად საჭიროა მისი შემოფარგვლა. სახელდობრ, იმის ჩვენება, თუ რომელი თვალსაზრისის კრიტიკაა კონკრეტულად მიზანი. ფილოსოფიის მეცნიერულობის უარყოფა ორი გზით წარმოებს: პირველი, როდესაც უარყოფენ რაციონალურ შეშეცნებას,

მეცნიერებას საერთოდ და ვარდებიან ანტიმეცნიერულობისა და ირაციონალიზმის ტყვეობაში. ეს უკიდურესი თვალსაზრისია, რომელიც ცდილობს „თეორიული ადამიანი“ გაუფასუროს მოღვაწეობის ყველა სფეროში. ამ თვალსაზრისის რიკერტი არ განიხილავს, რადგან მიაჩნია, რომ ვისაც საერთოდ არ სურს მეცნიერება, მას მეცნიერულად არ უნდა მიუუღდეთ. მისი კრიტიკის საგანია მეორე თვალსაზრისი, რომლის წარმომადგენელი აღიარებენ ცალკეულ მეცნიერებათა არსებობას, მაგრამ უარყოფენ ფილოსოფიას, როგორც მეცნიერებას, რადგან იგი სხვა მეცნიერებათაგან განსხვავებულია. საკითხის დაყენება, რიკერტის აზრით, მოითხოვს იმის აღნიშვნას, რომ ფილოსოფია მართლაც განსხვავებულია სპეციალურ მეცნიერებათაგან. ამ განსხვავების ილუსტრაციას რიკერტი ახდენს ნაწილისა და მთელის ცნებებით. ნაწილი და მთელი ურთიერთს განაპირობებს. ცალკეულ მეცნიერებათა „საგანია“ „სამყარო“, მთლიანობის ესა თუ ის მომენტი, ნაწილი. ფილოსოფიას კი საქმე აქვს სამყაროს მთლიანობასთან. ფილოსოფიასა და ცალკეულ მეცნიერებას შორის ეს განსხვავება ფაქტია, მაგრამ აქედან არ გამომდინარეობს ფილოსოფიის მეცნიერებათა გარეთ გატანის შესაძლებლობა. სანამ არ დაასაბუთებენ, რატომ არ შეიძლება სამყაროს, როგორც მთელის, მეცნიერული შემეცნება და, რატომ მოითხოვს ზემეცნიერულ მოღვაწეობას საერთოდ ამ მთლიანობის წევრობა. ფილოსოფიის მეცნიერების გარეთ გატანისთვის არგუმენტად იყენებენ იმას, რომ ფილოსოფია მსოფლმხედველობაა. „უწოდებენ ფილოსოფიას მსოფლმხედველობას და დარწმუნებული არიან, რომ ის არ ამეცნიერული ცოდნა-ფილია“¹. რიკერტის აზრით, აქ არეულია ფილოსოფიისა და მსოფლმხედველობის ორი სახე. არსებობს მეცნიერული მსოფლმხედველობა, რომელიც სამყაროს მთელს შემეცნებს და რომლის დროსაც შემეცნებელი არის თეორიულად მოაზროვნე სუბიექტი. ასეთი თეორიული სუბიექტის გზით შემეცნებული სამყაროს მთელის ცოდნა ისეთივე ხასიათისაა, როგორც ცალკეულ მეცნიერებათა შემეცნება. არის მსოფლმხედველობის მეორე სახე, რომელსაც კმნის არა თეორიული სუბიექტი, არამედ მთელი ადამიანი მის ყოველმხარობაში. ერთი შეხედვით. მათ შორის საერთოა ის, რომ ორივე სამყაროს მთელს ეხება. განსხვავება კი მეცნიერულობასა და არამეცნიერულობაშია. ფაქტობრივად, განსხვავება ეხება ამ ორი სახის მსოფლმხედველობის ობიექტსაც. საქმე ისაა, რომ მეცნიერების გარეშე მსოფლმხედველობა არის ადამიანის, როგორც მთელის, პოზიცია მისი გარესამყაროსადმი და არა საერთოდ სამყაროს მთელისადმი. იგი იაზრებს სამყაროს, რომელსაც სწვდება

¹ Heinrich Rickert, *Wissenschaftliche Philosophie und Weltanschauung*; Logos B. XXII H. 1. 1933. Tübingen, S. 89.

მისი ცხოვრებისეული პორიზონტით. ეს სამყარო მისი ყოფიერების სა-
 მეფოა. ამ ტომ ის იგებს იმას, რასაც „ცხოვრებას“ (Leben) ეძახიან.
 ასეთი მსოფლმხედველობისთვის მთავარია გამოხატოს სამყაროს მთელ-
 ში მთელი ადამიანური მუნყოფიერების საზრისი, ანუ მნიშვნელობა. ეს
 გაგება უნდა გახდეს ამ ადამიანის ცხოვრების მასშტაბი. ასეთი მსოფლ-
 მხედველობის სფეროშია „პირველ ყოვლისა, ის, რაც დილთაისთან
 „მთელი ადამიანია“, ნიცშესთან — „ცხოვრება“, კირკეგორთან — „ექ-
 სისტენცი“ და რითაც ნაგულისხმევია ადამიანის მთელი ყოფიე-
 რება“¹. ექსისტენციისთვის ძირითადია გრძნობა და ნებელობა, საერ-
 თოდ ალოგიურობა, და აგრეთვე, ქერეტა, რომელიც ხელოვნებისეული
 გზა და რწინაა, რომელიც რელიგიურია. ამით აიხსნება, რიკერტის აზ-
 რით, ამ ტიპის მსოფლმხედველობათა ალოგიზმი. იგი ფიქრობს, რომ
 ეს პოზიცია ერთ რამეში გამართლებულია, სახელდობრ იმაში, რომ ასე
 აღქმული ადამიანის ყოფიერების სურათი არ შეიძლება საყოველთაო
 მნიშვნელობისა იყოს და, მაშასადამე ქეშმარიტი. რიკერტის აზრით,
 ცხოვრების მრავალსახიანობა შეუძლებელია ისე მოწესრიგდეს, რომ
 მასში ყველამ იცურაოს. სავსებით მართებულია ხელოვნების, რელიგი-
 ისა და პოლიტიკის გამიჯვნა მეცნიერებისაგან, შესაბამისად ხელოვნები-
 სეული რელიგიური და პოლიტიკური მსოფლმხედველობისაც მეცნიე-
 რულისაგან, მაგრამ ამისთვის ალოგიზმი არ არის საჭირო. ასეთი გამიჯ-
 ვნა უნდა მოხდეს ლოგიკისა და მეცნიერების პოზიციებიდან, უნდა და-
 ვაპირისპიროთ მთელი ადამიანის მიერ გააზრებული მისი ყოფიერების
 ამსახველი მსოფლმხედველობა და მეცნიერული შემეცნება. თანამედ-
 როვე მოაზროვნეთა შეცდომა, მისი აზრით, იმაშია, რომ ისინი აიგივე-
 ბენ ამ ტიპის მსოფლმხედველობას ფილოსოფიასთან. „ფილოსოფიისა-
 გან ჰლითხოვენ — შექმნას მთელი ადამიანისთვის მასშტაბური მსოფლ-
 მხედველობა. ანუ აიგივებენ ფილოსოფიას მსოფლმხედველობასთან და
 შემდეგ ადვილად ამართლებენ დებულებას, რომ ფილოსოფია არ შე-
 იძლება იყოს მსოლოდ მეცნიერება“². რიკერტის მსჯელობა, პირველ
 ყოვლისა, მარტინ ჰაიდეგერის წინააღმდეგაა მიმართული, რიკერტს იგი
 სერიოზულ მოაზროვნედ მიაჩნია, მაგრამ არ ეთანხმება. მხედველობაში
 აქვს. პირველ რიგში, ჰაიდეგერის შრომა — „რა არის მეტაფიზიკა?“ ამ
 შრომაში ჰაიდეგერი ამტკიცებს, რომ ფილოსოფია უფრო მეტია, ვიდრე
 მეცნიერება. და ფილოსოფია არასოდეს გაიზომება მეცნიერების მასშ-
 ტაბით. ფაქტობრივად, ის, რაც აქ მეტაფიზიკის, ანუ ფილოსოფიის ქვეშ
 არის გაგებული, წარმოადგენს მთელი ადამიანის მსოფლმხედველობას.

¹ Heinrich Rickert, Wissenschaftliche Philosophie und Weltan-
 schauung. Logos B. XXII H. 1. 1933. Tübingen, S. 41.

² იქვე, გვ. 41.

რიკერტის აზრით, არ უნდა ვიდავოთ იმაზე. შეიძლება თუ არა ასეთ რამეს ეწოდოს ფილოსოფია, ან თუ შეიძლება მსოფლმხედველობა ეწოდოს; მაშინ, ფილოსოფიაც რომ ვუწოდოთ, ესეც არ იქნება დიდი ნაკლავი. შეცდომა ისაა, რომ ამ ტიპის მსოფლმხედველობას აიგივებენ საერთოდ ფილოსოფიასთან. დავა იმას კი არ ეხება, რომ ისტორიულად ფილოსოფია გაიგივებული იყო მეცნიერებასთან და ამის გამო არ შეიძლებოდა მისი მნიშვნელობის შეცვლა (ყოველ ეპოქას აქვს უფლება, შეცვალოს ცნების მნიშვნელობა). არამედ მთავარი ისაა, რომ განხილვის ერთი შესაძლებელი წესი ცხადდება ერთადერთად. ფაქტობრივად დღეს არსებობს ფილოსოფიის ორი ერთმანეთისაგან განსხვავებული გაგება: ექსისტენციალური, რომელიც ექსისტენცს იაზრებს მეცნიერების გარეშე მდგარი მსოფლმხედველობით და სამყაროს მთელის წვდომა წმინდა თეორიული აზროვნებით. ჰაიდეგერის ცალმხრივობას რიკერტი ხედავს მტკიცებაში, რომ ფილოსოფია არ სცილდება მთელი ადამიანის ყოფიერებას, ანუ „ექსისტენცს, რომელშიც არის მუნყოფიერების მთლიანობის შესაძლებლობანი“. რიკერტის აზრით, ჰაიდეგერი თავიდანვე ერთადერთ შესაძლებლად მიიჩნევს მეტაფიზიკას, როგორც ექსისტენციის გააზრებას და გამორიცხავს მეცნიერულ ფილოსოფიას, ამიტომ მასთან არ დგას არამეცნიერული და მეცნიერული მსოფლმხედველობის გაერთიანების პრობლემა. ეს ისეთივე ცალმხრივი პოზიციია, როგორც იმათი, ვინც თავიდანვე გამორიცხავს ექსისტენციის გააზრების შესაძლებლობას და ერთადერთად თვლის მეცნიერულ ფილოსოფიას. რიკერტი ისტორიულად მიმოიხილავს ამ საკითხს და ამტკიცებს, რომ იყო დრო, როცა მეცნიერება და ფილოსოფია გაიგივებული იყო, მათი გზა კი ინტელექტზე გადიოდა. ასეთი იყო ბერძნული ფილოსოფია. მისთვის ინტელექტით მიიწვდომებოდა როგორც სამყაროს, ასევე ცხოვრების პრობლემები. კანტის მიხედვით კი სამყაროს არსება, როგორც ნივთი თავისთავად, ინტელექტით თეორიულად მიუწვდომადია. აქ მხოლოდ მორალურ ნებელობას აქვს ძალა. ამდენად, ადამიანის ცხოვრების მთლიანობის შესახებ მსოფლმხედველობაც არ ემთხვევა მეცნიერულ ფილოსოფიას. „ცხოვრება“, „ექსისტენცია“, „მთელი ადამიანი“, როგორც ირაციონალური, ინტელექტით განუსაზღვრებადად გამოცხადდა. ამიტომ განასხვავებენ დღეს მეცნიერულ ფილოსოფიასა და მსოფლმხედველობას. ექსისტენციალისტების შეცდომა იმაშია, რომ უფლებამოსილად თვლიან მხოლოდ მსოფლმხედველობას და არსებობის უფლებას ართმევენ მეცნიერულ ფილოსოფიას. ერთი შეხედვით მათი არგუმენტაცია დამაჯერებელი ჩანს. ისინი ამტკიცებენ, რომ მთელი ადამიანის მიერ ცხოვრების მთლიანობის გააზრება მას უფრო მეტ სიკეთეს უქადის, ვიდრე სამყაროს მთელზე მეცნიერული აზროვნება, მაგრამ ეს სრულიადაც არ ნიშნავს, რომ სამყაროს მთელის თეორიული

შემეცნება ღირებულებას მოკლებული იყოს. ექსისტენციალისტები ვერ გასცემენ პასუხს კითხვაზე — რატომ უნდა შეჩერდეს მეცნიერული შემეცნება სამყაროს ცალკეულ მხარეებზე და არ გაიხადოს საგნად სამყარო, როგორც მთელი. თუ ისინი ფიქრობენ, რომ სამყაროს მთლიანობა უსასრულოა და მას სრულყოფილად ვერავინ შეიმეცნებს, მათ უნდა ეუბასუხოთ, რომ სამყაროს ყოველი მომენტიც უსასრულოა, მაგრამ ამის გამო მათ შემეცნებას არ უარყოფენ. საერთოდ, არც ერთი მეცნიერება არ ამოწურავს თავისი საგნის ინდივიდუალობას და ერთჯერადობას. ყოველი ინდივიდუალური საგნის შემეცნება საჭიროებს არსებითის არაარსებითისაგან განსხვავებას და ორიენტირებას მხოლოდ არსებითზე. „ამრიგად მასალის პრინციპული ამოუწურაობა ტოტალურის შემეცნებისკენ სწრაფვას არ ხდის უსაზრისოდ“¹. საბუთად არც ის გამოდგება, რომ სამყარო, როგორც მთელი, არ აღიქმება და საგნობრივად არ გვეძლევა, რადგან ეს არ გამორიცხავს მისწრაფებას მისი შემეცნებისაკენ. რიკერტის აზრით, ლოგიკურადაც არ არის გამართლებული სამყაროს მთელის შემეცნებაზე უარის თქმა, რადგან საგნის შეუმეცნებადობის მტკიცება გულისხმობს ამ საგნის ცნებას და, მაშასადამე, უნდა ეფუძნებოდეს ამ საგნის შემეცნებას, ე. ი. თუ სამყაროს მთელის ცნება არა გვაქვს, ისე ვერც მის შეუმეცნებადობას დავასაბუთებთ. ამიტომ „სამყაროს მის ტოტალობაში მეცნიერების გზით თეორიული წვდომის მისწრაფება რჩება ამოცანად, რომელსაც თეორიული საფუძვლები უდავოდ ამართლებს“². სხვა საკითხია, რა ზომითაა ეს ამოცანა გადაწყვეტილი და რა მეთოდები უზრუნველყოფს სამყაროს ნაწილებიდან მთელის შემეცნებაზე გადასვლას. რიკერტი აღნიშნავს, რომ იგი ამ საკითხს განიხილავს ახალ წიგნში — „ფილოსოფიის ძირეული პრობლემები“ და აქ კმაყოფილდება მხოლოდ იმის აღნიშვნით, რომ მან დაასაბუთა, შესაძლებელი და აუცილებელია ფილოსოფიის, როგორც მეცნიერების, არსებობა, რადგან მას აქვს შემეცნების საკუთარი საგანი — სამყარო როგორც მთელი, რომლის გარეშე ცალკეული მომენტების შემეცნებაც შეუძლებელი იქნებოდა, რადგან მთელი და ნაწილი ერთმანეთთან მიმართებით არსებობენ და მათი ახსნაც ერთმანეთთან მიმართებაში უნდა იყოს. მაშასადამე, ფილოსოფია როგორც მეცნიერება და ცალკეული მეცნიერებანი ურთიერთდაკავშირებულია.

მას შემდეგ, რაც დასაბუთდა ფილოსოფიის, როგორც მეცნიერების, არსებობა, რიკერტის აზრით, აუცილებელია დაისვას კითხვა ფილოსოფიის, როგორც მეცნიერებისა და გარეშე მეცნიერული მსოფლმხედვე-

¹ Heinrich Rickert, *Wissenschaftliche Philosophie und Weltanschauung*; Logos B. XXII H. S. 1. 46.

² იქვე, გვ. 47.

ლობის მიმართების შესახებ. ექსისტენციალიზმი არ სვამს ამ კითხვას. იგი თავიდანვე გამორიცხავს ფილოსოფიას როგორც მეცნიერებას და აღიარებს მხოლოდ გარემოცნიერულ მსოფლმხედველობას. რიკერტის აზრით, ორივეს აქვს არსებობის უფლება, ოღონდ გასარკვევია მათ შორის მიმართება. იგი ამტკიცებს, რომ ფილოსოფიას როგორც მეცნიერებას გარეშე მეცნიერულ მსოფლმხედველობასთან შედარებით უპირატესობა გააჩნია, რაც განსაზღვრავს მათ განსხვავებასაც და ადგილსაც ცნობიერ პროცესებში, თუმცა ზოგიერთი რამ, რასაც მეცნიერების გარეშე მსოფლმხედველობა იძლევა, მეცნიერული ფილოსოფიისათვის მიუწვდომელია. მაგრამ მაინც ამ უკანასკნელს გააჩნია ორი ძირეული უპირატესობა — ერთი გამომდინარეობს მისი საგნიდან, მეორე სუბიექტიდან. ექსისტენციალისტები კი ფიქრობენ, რომ თეორიული ადამიანი, რომელიც მეცნიერულ შემეცნებას ეწევა, უფრო ნაკლები მნიშვნელობისაა და ცალმხრივია, ვიდრე ათეორიული: მათი აზრით, სამყაროს, მის უნივერსალობაში, მხოლოდ მთლიანი ადამიანი წვდება. ამასთან, როგორი პარადოქსულიც არ უნდა ჩანდეს, რიკერტის აზრით, ქეშმარიტებაა საპირისპირო: თეორიული ადამიანი უპირატესობის მქონეა ათეორიულთან შედარებით, თუმცა მისთვის უცხო რჩება ნებელობითი და გრძნობითი საქმიანობა; ის მათ ვერ ს ე ა მ ს საკუთარი „ცხოვრების“ ჩარჩოში და მისი სფეროს გარეთაა; ესენია: რელიგია, პოლიტიკა, ხელოვნება. იგი სცილდება ცხოვრებას, მაგრამ მაინც გააჩნია უპირატესობა, რომელიც განისაზღვრება იმით, რომ მისი ამოცანაა ქეშმარიტება, რომლის მიღწევის გზა არის საკუთარ თავსა და ცხოვრებაზე ამაღლება. თეორიული და ათეორიული ადამიანის განსხვავება იმაშიცაა, რომ ორივე მიმართულია სამყაროსაკენ, მაგრამ მათი სამყაროები არსებითად განსხვავებული მოცულობისა და განზომილებისანი არიან. ათეორიული ადამიანი დაინტერესებულია თავისი სამყაროთი და როგორი მრავალმხრივიც არ უნდა იყოს ის, ერთ-ერთია „სუბიექტთა“ სამყაროებს შორის, ყველა ისინი სამყაროს მთელის ნაწილებია. რიკერტი იმოწმებს მეფისტოფელის სიტყვებს, რომ დიდ სამყაროში შეიძლება პატარა სამყაროს შექმნა. მთელი ადამიანი-ექსისტენცია თავის „პატარა“ სამყაროს ვერ სცილდება. ყოველი ადამიანის სამყარო განსხვავებულია. წინამეცნიერული და მეცნიერების გარეშე ადამიანის დამახასიათებელია ის, რომ სამყაროდ მხოლოდ იმას თვლის, რაც არსებით კავშირშია მის საკუთარ ცხოვრებასთან, ხოლო ყოველივე დანარჩენი მისი ინტერესებისა და მხედველობის ველის გარეშე რჩება. მეცნიერულად მოაზროვნე ფილოსოფოსს არ აკმაყოფილებს ეს „პატარა სამყაროები“, მისი ინტერესის საგანია სამყარო, როგორც მთელი, რომელსაც იგი თავისი ყოველდღიურობიდან განრიღებით და საკუთარ ექსისტენცზე ამაღლებით განიხილავს. ამით ის სწვდება სამყაროს, რო-

შელიც არაა შემოსაზღვრული მისი ცხოვრებისეული ინტერესებით. ეს არის სამყარო, რომელშიც „ჩვენ ყველანი ვართ“. ამრიგად, მხოლოდ ათეორიული ცხოვრებისა და ექსისტენციისაგან მოწყვეტილი თეორიული ადამიანი აღწევს იმ თავისუფლებასა და დამოუკიდებლობას, რომელიც აუცილებელია სამყაროს მთლიანობის ჩვენი მხედველობის არეში მოსაქცევად. „მაშასადამე, სამყაროს შესახებ მის ტოტალობაში შეუძლია იაზროვნოს მხოლოდ ცალმხრივად თეორიულმა და არა მთელი ცხოვრების ინტერესებით წარმართულმა ადამიანმა“¹. ფილოსოფია იმის საპირისპიროს მოითხოვს, რაც ჰაიდელგერს მიანიჭა აუცილებლად. ფილოსოფიამ განყენება უნდა მოახდინოს ექსისტენციიდან. ეს ნიშნავს, რომ გრძნობადი, ექსისტირებადო ადამიანი თეორიულზე დაბლა დგას. სამყაროს განხილვის ყოველმხრიობის პირობა აღმოჩნდა მისადმი ცალმხრივი თეორიული მიდგომა. ამ გაგებით, თუ დაეცა ერთ აუცილებელ პირობას, შეიძლება გაეიზაროთ ეს. რაც „საკუთარ ადამიანურ მთლიანობას“ ეხება, კერძოდ, როდესაც ადამიანს სურს სამყაროს მთელის წვდომა, მას არ შეუძლია იმავე დროს ექსისტირებდეს როგორც მთელი ადამიანი, არამედ იგი მასზე მალა უნდა იდგეს და ეს სიმადლე არის სწორედ თეორიული აზროვნება. რიკერტის აზრით, ეს არ გამოირიცხავს საკუთარი სამყაროსა და ექსისტენციის არსებობის უფლებას, მაგრამ ისინი არ უნდა ცვლიდნენ სამყაროს მთელს და თეორიულ ადამიანს. ყოველივეს გარემომცველად იგი თვლის ინტელექტს, რადგან მისი გზით მიიწვდომება ირაციონალურიც კი. აქედან გამომდინარე, მას დასაშვებად მიაჩნია მეცნიერული და არამეცნიერული მსოფლმხედველობის ერთიმეორის გვერდით არსებობა, მაგრამ იმ პირობით, რომ მათ შორის განმსაზღვრელი უნდა იყოს მეცნიერული ფილოსოფია. ეს გარკვეულ სიძნელეებთანაა დაკავშირებული, რადგან მეცნიერული ფილოსოფია ხშირად კონფლიქტში მოდის ჩვენს საკუთარ მსოფლმხედველობასთან, „საკუთარ თავთან“ (ამის ნიმუშია ფიხტეში მომხდარი კონფლიქტი, რომელიც იდგა ერთ-ერთი მათგანის პოზიციებზე და, ამავე დროს, უნდოდა ემოქმედა თავისუფლად. აქედან რიკერტი დაასკვნის, რომ ყველა ადამიანისათვის არ არის სავალდებულო მეცნიერული ფილოსოფია, არამედ მათ შეიძლება ჰქონდეთ არამეცნიერული მსოფლმხედველობა, მაგრამ იგი არ უნდა წარმოიდგინონ, როგორც ფილოსოფიის ერთადერთი შესაძლო ფორმა. სამყაროს მთლიანობა მხოლოდ თეორიული ადამიანისთვისაა მისაწვდომი.

მარქსისტული თვალსაზრისით, ერთი იდეალისტის მიერ მეორის კრიტიკა არყვეს საერთოდ იდეალიზმის საფუძვლებს და ამიტომ მატე-

¹ Heinrich Rickert. Wissenschaftliche Philosophie und Weltanschauung; Logos B. XXII II. 1 1933. Tübingen, S. 50.

რიალიზმისთვის ხელსაყრელია. ბევრი რამ, რაც რიკერტის კრიტიკაშია აღნიშნული, ერთნაირად ეხება როგორც საერთოდ ექსისტენციალიზმს, ასევე სიცოცხლის ფილოსოფიასაც, პრაგმატიზმსაც, ნეოსქოლასტიკასაც და სხვ. პოზიცია, რომლიდანაც წარმოებს ეს კრიტიკა რაციონალიზმისა და ინტელექტუალიზმის პოზიციიდან, არის ბრძოლა ირაციონალიზმისა და ანტიინტელექტუალიზმის წინააღმდეგ, აგრეთვე ემსახურება მეცნიერული შემეცნების უსაზღვრობის განმტკიცებას და, ამდენად, მისაღებია, მაგრამ ზოგიერთი ხარვეზი ამ კრიტიკას მაინც ახასიათებს. ცნობილია, რომ რიკერტის პოზიცია სიცოცხლის ფილოსოფიის მიმართ უფრო ადრე გამოვლინდა (1910 წელს „ლოგოსში“ დაბეჭდილი სტატია „ფილოსოფიის ცნების შესახებ“, რომელიც გაფართოებული სახით წარმოდგენილი იყო წიგნში—„ფილოსოფიის სისტემა“. შემდგომ მან სპეციალური შრომა მიუძღვნა სიცოცხლის ფილოსოფიის კონტრკულანალიზს.—(„სიცოცხლის ფილოსოფია“). უკვე იმ დროიდან, როცა გამოჩნდა იასპერსის პირველი შრომები ექსისტენციალიზმი, როგორც სიცოცხლის ფილოსოფიის ხაზის გაგრძელება, რიკერტის უარყოფით და მოკიდებულებას იწყევდა. საფიქრებელია, რომ ექსისტენციალიზმი რიკერტს ან ბოლომდე არ ჰქონდა გააზრებული, ან კრიტიკის გაადვილების მიზნით მისი არსება სხვაგვარად დასახა. ერთ რამეში რიკერტი უსათუოდ სწორად აღიქვამს ექსისტენციალიზმს — მას იგი არ მიაჩნია მეცნიერებისა და მეცნიერული შემეცნების უარყოფად, რასაც ზოგიერთი კრიტიკოსი დღესაც მიაწერს ექსისტენციალიზმს. რიკერტი მართებულად თვლის, რომ ექსისტენციალიზმი შემეცნების გარკვეულ საზღვრებში მოქცევაა, მაგრამ რიკერტს არასწორად ესმის ეს საზღვრები. რიკერტის აზრით, ექსისტენციალიზმისთვის მეცნიერება მთავრდება სამყაროს ცალკეული ნაწილების შემეცნებით, რაც შეეხება სამყაროს მთელს, იგი შემეცნებისთვის მიუწვდომელია და ფილოსოფიის სფეროა. უნდა აღინიშნოს, რომ ასეთი მოსაზრება ექსისტენციალიზმის გაჩენამდე არსებობდა. რიკერტმა ჯერ კიდევ 1910 წ. გააკრიტიკა და დაასაბუთა, რომ ფილოსოფია, როგორც სამყაროს მთელის შესახებ მოძღვრება, განსხვავებულია სხვა მეცნიერებათაგან, მაგრამ მაინც მეცნიერებაა. ექსისტენციალიზმის ცალკეული წარმომადგენლები იყენებენ რიკერტის მიერ გაკრიტიკებულ არგუმენტს, მაგრამ მათ თეორიაში ძირითადი ეს არ არის, მით უმეტეს, ჰაიდეგერის შრომაში — „რა არის მეტაფიზიკა?“—წარმოებს ფილოსოფიის არსების გარკვევაც, მეცნიერებისა და ფილოსოფიის მიმართების დადგენაც; მეცნიერების საზღვრებზეც არის მსჯელობა, მაგრამ ეს არ ხდება მთელისა და ნაწილის შუქზე. ჰაიდეგერი ამ შრომაში ამოდის დეკარტის ცნობილი დებულებიდან, რომ მეტაფიზიკა არის ცოდნის ხის ფესვი, ტანი — ფიზიკა, შტოები — სხვა მეცნიერებანი და საკითხს სვამს ფილოსოფიის მასაზრდოებელი წყა-

როს შესახებ, საყრდენის შესახებ, რასაც ემყარება ფილოსოფიის ნაგებობა. ფილოსოფია ისტორიულად გაგებული იყო როგორც მეტაფიზიკა, ამიტომ ფილოსოფიის შესახებ კითხვა აქ დასმულია მეტაფიზიკაზე კითხვის ფორმით. იგი შესაძლებელია აღნიშნავს, რომ ჩვენ კითხვას ვსვამთ, რა ნიადაგზე პოულობს ფილოსოფიის ხის ფესვები თავის საყრდენს, რა საფუძვლებიდან იღებს ფესვები და მათი გზით მთელი ხე მკვებავ ენერჯიასა და ძალას, რაში მოძრაობს და რას ემყარება მეტაფიზიკა? რა არის მეტაფიზიკა დანახული მისივე საფუძვლებიდან, რა არის საერთოდ მეტაფიზიკა?¹

ჰაიდეგერის აზრით, მეტაფიზიკა არის ყოფიერის, როგორც ასეთის, გააზრება, მაგრამ ყოფიერი როგორც ასეთი, როგორადაც არ უნდა იყოს ის გაგებული (როგორც სული—სპირიტუალიზმის აზრით, ან როგორც მატერია და ძალა — მატერიალიზმის აზრით, ან როგორც ქმნადობა და სიცოცხლე, ან როგორც წარმოდგენა და ნებისყოფა, ან როგორც სუბსტანცია, ან როგორც სუბიექტი, ან როგორც ენერჯია, ან კიდევ როგორც ერთი და იმავეს მარადიული წრებრუნვა), ყოველთვის გვევლინება ყოფიერების შუქზე. ამიტომ მეტაფიზიკაში ყოფიერის წარმოდგენა უნდა ნიშნავდეს ყოფიერების გაშუქებას, მაგრამ ყოფიერება მეტაფიზიკისთვის დაფარული რჩება და არ მოიაზრება მის ჰეგელიანურ კონსტრუქციასთან. თუმცა ყოფიერება არის საფუძველი, რომელსაც ემყარება მეტაფიზიკა ყოფიერის, როგორც ასეთის, გააზრებაში, მაგრამ ყოფიერება მას მხედველობის გარეშე რჩება: „რადგან მეტაფიზიკა გამოიკითხავს ყოფიერს. როგორც ყოფიერს, იგი ყოფიერთან რჩება და არ მიმართავს ყოფიერებას, როგორც ყოფიერებას“². ჰაიდეგერის აზრით, მეტაფიზიკის საფუძველი ყოფიერებაა, მაგრამ ისტორიულად იგი გააზრების გარეშე რჩებოდა. საკუთარი საფუძვლის გააზრების გარეშე დამტოვებელ მეტაფიზიკას უარყოფს ჰაიდეგერი. იგი ამოცანად ისახავს მის დაძლევის ახალი, საკუთარი საფუძვლის გამააზრებელი მეტაფიზიკის სასარგებლოდ. ეს ნიშნავს, რომ ფილოსოფია, როგორც ყოფიერის მთლიანობის შესახებ მოძღვრება, ჰაიდეგერის აზრით, უარსაყოფია, იგი ისტორიულია, არისტოტელესეულია, მაგრამ არ შეესაბამება საკუთარ თავს, რადგან ყოფიერის, როგორც ასეთის, საფუძველი ყოფიერებაა და ფილოსოფია; რომელიც არ იკლავს ან ივიწყებს ყოფიერებას, არაა ნამდვილი ფილოსოფია. ამიტომ „აზროვნებაში ყოფიერების ჰეგელიანური დაძლეული მეტაფიზიკა“ და მანინ „მეტაფიზიკის ეს დაძლევა არ უკუაგდებს მეტაფიზიკას“. საკითხი ეხება არა მეტაფიზიკის უარყოფას,

¹ M. Heidegger, Was ist Metaphysik? Frankfurt am Main, 1965, S. 7.

² იქვე, გვ. 8.

რომელიც კანტის თქმით, შეუძლებელია თუნდაც იმტომ, რომ მეტაფიზიკა ადამიანის ბუნებას ეკუთვნის, არამედ საკითხი ეხება წარსული, ფილოსოფიური საფუძვლების არგამაზრებელ მეტაფიზიკის დაძლევის¹. ეს დაძლევა არასგზით არ უნდა გავიგოთ როგორც მეტაფიზიკის, ანუ ფილოსოფიის უარყოფა. საკითხი ეხება ანაქსიმანდრედან ნიშემდეგ გაბატონებული ტენდენციის მოკვეთას, რომელიც არ იძლეოდა საშუალებას გამომყდენებელიყო ყოფიერების ქეშმარიტება. ჰაიდეგერის აზრით, გამონაკლისები მხოლოდ არისტოტელე და კანტია, მაგრამ ისინიც დარჩნენ ზოგადი მეტაფიზიკის ფარგლებში. თანამედროვე მეტაფიზიკაც. როდესაც ყოფიერების საკითხს სვამს, ფაქტობრივად არ პასუხობს მასზე, რადგან ყოფიერებაში გულისხმობს ყოფიერს, როგორც ასეთს. ყოფიერს განვსაზღვრავთ როგორც მთლიანობას თუ ნაწილს, — ამით მეტაფიზიკის ანუ ფილოსოფიის სფეროში არ შევდივართ, ყოფიერი ყველა ფორმით ფილოსოფიის მიღმაა. ფილოსოფია იწყება იქ, სადაც დგება ყოფიერების საკითხი (ეს მეტყველებს რიკერტის წინააღმდეგ, რომელიც ყოფიერის მთლიანობის შემეცნებაში ხედავს ფილოსოფიის ამოცანას). ამრიგად, ჰაიდეგერი კითხვას სვამს ყოფიერის ყოფიერებაზე და იქვე აღნიშნავს, რომ ყოფიერების საკითხის დაიწყებულობიდან მის კვლავ დაყენებამდე გზა მიგვიყვანს თვითონ გამაზრებლად. აზროვნებამ ყოფიერის ქეშმარიტებასთან მიმართებაში უნდა მიაღწიოს ადამიანის არსებას, რადგან ყოფიერების დაიწყებულობაში ყოფიერების დაუფარაობა ეკუთვნის ადამიანის არსებასთან ყოფიერების მიმართებას (რიკერტს ეს აქვს მხედველობაში, როდესაც ექსისტენციალიზმს უსაყვედურებს, რომ ის განიხილავს არა სამყაროს მთლიანობას, არამედ ექსისტენცს). ჰაიდეგერის აზრით, თავისთავის გამაზრებელი ადამიანური ყოფიერება არის მუნყოფიერება, რომელიც ყოფიერების ქეშმარიტების სამყოფელია. ამიტომ თელის ის ძირითადად შემდეგ დებულებას: „მ უ ნ ყ ო ფ ი ე რ ე ბ ი ს ა რ ს ე ბ ა მ ი ს ე ქ ს ი ს ტ ე ნ ც შ ი ა“. თითქოს მივედით დებულებამდე, რომელსაც რიკერტი ექსისტენციალიზმისთვის ძირითადად მიიჩნევს, რომლის მიხედვითაც ფილოსოფიის საგანი დაიყვანება ადამიანის მუნყოფიერებაზე. სინამდვილეში ექსისტენციალიზმის ასეთი გაგება მისი ეწირო ფარგლებით შემოსაზღვრავს. ჰაიდეგერი ამტკიცებს, რომ იგი ეძიებს ყოფიერების ქეშმარიტებას, რომელიც მოცემულია მუნყოფიერების არსებაში, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ „ქეშმარიტების ეს ყოფიერება მასში (ექსისტენცში) ამოიწურებოდეს“². საქმე ისაა, რომ ჰაიდეგერთან

¹ M. Heidegger. Was ist Metaphysik? Frankfurt am Main 1965, S. 9.

² იქვე. გვ. 15.

მუნყოფიერების მეტაფიზიკა მეტაფიზიკის მხოლოდ ერთი სახეა, მის გვერდით მას რამდენიმე სახე აქვს დასახელებული. როგორც ჰერმანი მიუთითებს, აღნიშნული შრომის „ფარგლებში ჩვენ შეგვიძლია განვასხვავოთ ოთხი მნიშვნელობა, რომელთაც ჰაიდეგერი „მეტაფიზიკას“ მი-აწერს და ყველა ისინი ერთმეორეს ეკუთვნიან“¹. უპირველესი მათგანი არის მეტაფიზიკა „ზოგადი აზრით“, საწყისი სიტყვის ბერძნულ მნიშვნელობაშია: „ფიზიკის მიღმა“; მისი კითხვაა საკითხის დასმა ყოფიერის მიღმურზე, ყოფიერის გასაგებად. ეს მნიშვნელობა აქვს შრ.ო-მის სათაურსაც — „რა არის მეტაფიზიკა?“ მეორე მნიშვნელობით ჰაიდეგერთან მეტაფიზიკა ნიშნავს ტრადიციულის ანალოგიურს, მხოლოდ მისგან განსხვავებით გაარჩევს ყოფიერს და მის ყოფიერებას. სანამ კითხვა ასე არ დგას, მეტაფიზიკა ვერ გახდება საკუთრივი მეტაფიზიკა. მესამეა საკუთრივი მეტაფიზიკა, რომელიც ამოდის ყოფიერის და ყოფიერების განსხვავებიდან და ორიენტირდება ყოფიერებაზე. მეოთხე მნიშვნელობით, მეტაფიზიკა არის ის, რაც იკვლევს ადამიანის ყოფიერების კონსტიტუციას და რომელიც ქმნის საერთოდ მეტაფიზიკის შესაძლებლობას². მაგრამ მეტაფიზიკა მასზე არ დაიყვანება, იგი ყოველი მეტაფიზიკის მხოლოდ საფუძველია, ფუნდამენტური ონტოლოგიაა. რიკერტი ამ ოთხი მნიშვნელობიდან ძირითადად მიმართავს მეოთხეს და დანარჩენის იგნორირებას ახდენს. ფაქტობრივად კი გადაწყვეტი მნიშვნელობა აქვს იმას, რომ ჰაიდეგერი მიუხედავად ადამიანის მეტაფიზიკის ფუნდამენტურად გამოცხადებისა, არ უარყოფს მეტაფიზიკის სხვა მნიშვნელობებსაც. აღიარებს ზოგად მეტაფიზიკასაც, რომლის კითხვა სცილდება მუნყოფიერების ყოფიერების ფარგლებს. ეს განსაკუთრებით ნათლად ვლინდება მეტაფიზიკის ძირითადი კითხვის ფორმულირებაში. „რატომ არის საზოგადოდ ყოფიერი და არა, პირო-ქით, არარა?“ ჰაიდეგერი ფიქრობს, რომ „ამ კითხვით ჩვენი თავი გადავსვით მეტაფიზიკაში და შევქმენით მისი სწორად წარმოდგენის ერთადერთი შესაძლებლობა“³. ამ კითხვაში კი საკითხი დგას საერთოდ ყოფიერის ყოფიერებაზე და არა მხოლოდ მუნყოფიერებაზე, რომლის შესახებ კითხვა ფუნდამენტურია, მაგრამ არ ცვლის მეტაფიზიკის ძირითად კითხვას.

კითხვის დასმა ყოფიერის ყოფიერების შესახებ არის ყოფიერის სფეროდან გასვლა, რადგან ყოფიერის ყოფიერება ჰაიდეგერისთვის არარაა. არარა სწორედ ის არის, რაც ყოფიერის საზღვარია, რის მიღმა

¹ Friedrich Wilhelm von Hermans, die Selbstinterpretation Martin Heideggers, Meisenheim am Glan 1964, S. 243.

² იქვე, გვ. 243—244.

³ M. Heidegger, Was ist Metaphysik? S. 24.

ყოფიერი არც ერთი წესით არ არის. სწორედ აქ გაირკვევა მიმართება მეცნიერებასა და ფილოსოფიას შორის. თუ რიკერტი ამტკიცებს, რომ ჰაიდეგერთან და ექსისტენციალიზმში საერთოდ მეცნიერება და ფილოსოფიის მიმართება ყოფიერის ნაწილებისაგან მთელის, ანუ ყოფიერის, როგორც ასეთის, შესწავლის ამოცანათა განსხვავებაშია, ჰაიდეგერთან ასეთი აზრის საფუძველი არ არსებობს. იგი მეცნიერებასა და ფილოსოფიას იმით კი არ განასხვავებს, რომ ერთს ყოფიერის ნაწილთან აქვს საქმე და მეორეს ყოფიერის მთელთან, არამედ იმით, რომ ერთი ყოფიერს შეისწავლის, მეორე ყოფიერებას, ანუ არაარსს. ჰაიდეგერის აზრით, მეცნიერებათა შორის არსებობს განსხვავება მათი საგნებისა და ამ საგნების განხილვის წესის მიხედვით, მაგრამ მათთვის საერთო ის არის, რომ «ყველა მეცნიერებაში ჩვენ მივიღივართ თვითონ ყოფიერთან... ყველა მეცნიერება, როგორც სამყაროსადმი გარკვეული მიმართება, იკვლევს ყოფიერს... ყოფიერთან ადამიანს მეცნიერების გარეშე აქვს საქმე, მაგრამ მეცნიერება განსაკუთრებულ, მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი წესით გვაძლევს ნივთებს»¹. მეცნიერება როგორც სამყაროსადმი მიმართება, ვრცელდება მხოლოდ ყოფიერზე. სამყაროსადმი მიმართებაში ყველა პოზიცია ყოფიერიდან იღებს საფუძველს, ძირითადი ამოცანაა «გამოკვლეულ იქნეს ყოფიერი და არა არაა, მხოლოდ ყოფიერი და არა არაა, ერთადერთი ყოფიერი»². მეცნიერების პოზიცია ყოფიერის გარეთა სფეროს მიმართ აბსოლუტურად უარყოფითია, «არაა უარყოფა მეცნიერების მიერ და ფასდება როგორც არაფერი. მეცნიერება ამტკიცებს, რომ ის მხოლოდ ყოფიერის გარეშემო მოძრაობს, არაა მისთვის საფრთხობელა და ფანტაზტიკა»³. მეცნიერება თავისთვის ამოწურავს ყოფიერში, არაა მას ესახება, როგორც საზღვარი, რომელზეც გადასვლა არ შეიძლება. მაშასადამე არაა მეცნიერების გარეთა და ყველა მეცნიერული საქმიანობის შემდეგ რჩება კითხვა — «როგორაა არაარს საქმე?» ამ კითხვაზე პასუხს წარმოადგენს მეტაფიზიკა და ამით განსხვავდება იგი მეცნიერებისაგან. როგორც პერმანი ალნიშნავს, ჰაიდეგერი «კითხვას სვამს იმაზე, რაც მეტაფიზიკად იწოდება და ევროპული ფილოსოფიის ბირთვის წარმოადგენს. იგი კითხვას სვამს მეტაფიზიკის არსებაზე, რომელშიც თავის ძირითად კითხვას, კითხვას ყოფიერის ყოფიერებაზე, გაშლის და პასუხობს არაარსს შესახებ კითხვის სახით. იგი ყოფიერის ყოფიერების შესახებ კითხვას სვამს როგორც არ არაა, ზღვარს ყოფიერების განსხვავებას ყოფიერისაგან გაიაზრებს ისე, რომ ყოფიერება და არაა ერთი და იგი-

¹ M. Heidegger, Was ist Metaphysik? S 26.

² იქვე, გვ. 26.

³ იქვე, გვ. 26—27.

ჯეა¹. ჰაიდეგერის აზრით, არაარას სფერო წმინდა მეტაფიზიკურია, რომელშიც ისეთი ვითარება იქმნება, რომ „არ არის საჭირო მეცნიერებაზე მითითება“. ამრიგად, მეცნიერებისა და ფილოსოფიის განსხვავება ყოფიერისა და ყოფიერების განსხვავებაშია და არა ყოფიერის შიგნით ნაწილსა და მთელს შორის.

საინტერესოა, რომ, მიუხედავად მეცნიერებისა და ფილოსოფიის არსებითად გამოიყვანისა, ჰაიდეგერს მათ შორის კავშირი მაინც გარკვეულად ესახება. მხოლოდ ეს კავშირი ჰაიდეგერთან მეცნიერების ნაკლოვანებისა და მის მიმართ მეტაფიზიკის უპირატესობის მაჩვენებელია. საკითხი ენება მტკიცებას, რომ არაარა არის ყოფიერის ყოფიერება და მაშასადამე, ყოფიერი, როგორც მისი ყოფიერებით განსაზღვრული, დამოკიდებულია არაარაზე. შესაბამისად, ყოფიერის შესახებ მოძღვრება გაპირობებულია არაარას თეორიით. ჰაიდეგერის აზრით, მეცნიერების სისუსტე იმაშია, რომ მას ყოფიერთან აქვს საქმე და არაარას უარყოფს, მაშინ როდესაც არაარას შესახებ საკითხმა გახადა ცხადი, რომ მეცნიერული მუხყოფიერება ჩაქერილია არაარაში და მისი გზითაა შესაძლებელი. ამიტომ მისი გაგება შესაძლებელია მხოლოდ არაარას ღირებულების აღიარებით. მხოლოდ არაარას სიცხადიდან შეუძლია მეცნიერებას იკვლიოს ყოფიერი, და მისი ცდა, არაარა არასერიოზულად განიხილოს, სსააცილოა. არაარას საფუძველზე აღმოცენდება ყოველი მეცნიერების ძირეული კითხვა — „რატომ?“ ეს ნიშნავს, რომ „მეცნიერება მეტაფიზიკით არსებობს და მისგან შეუძლია თავისი არსებითი ამოცანის მიღებაც“². ეს ნიშნავს, რომ მეცნიერებისთვის ფილოსოფია საფუძველია. „ვერც ერთი ზუსტი მეცნიერება თავს ვერ დააღწევს მეტაფიზიკას, ფილოსოფია კი არასდროს არ შეიძლება გაიზომოს მეცნიერების იდეის მასშტაბით“³. ასეთია ჰაიდეგერის დასკვნა. ამიტომ ჰაიდეგერის კრიტიკაც ამ პოზიციის დაძლევათ უნდა მოხდეს. რიკერტი კი ამას არ აკეთებს. რიკერტს უნდა ეჩვენებინა, რომ ყოფიერის ყოფიერება, ანუ არაარა შესაძლებელია შემეცნებულ იქნეს მეცნიერულად. ან რომ ყოფიერის ყოფიერება არ არის არაარა. ექსისტენციალიზმის კრიტიკა აუცილებლობით მოითხოვს არაარას გააზრებას, იმის ჩვენებას, რომ ყოფიერის ყოფიერება, არაარა არ შეიძლება იყოს მეცნიერების გარეთ, ან ყოველ შემთხვევაში, მეცნიერული მსოფლმხედველობის მიღმა. ჰაიდეგერის ნააზრევში არის მომენტი, რომელიც გარკვეულად ამართლებს რიკერტს—ესაა დებულება არაარას ყოფიერის მთელში გამოვლენის შესახებ. ძრწოლა არაარას ავლენს ყოფიერის მთელში, „არაარა გვხვდება

¹ Hermann. Selbstinterpretation M. Heideggers, ... S. 240.

² იქვე, გვ. 40—41.

³ იქვე, გვ. 41.

ძრწოლაში ყოფიერის მთლიანობასთან ერთად... არაა საკუთრივ ცხადდება ყოფიერის მთელით და ყოფიერის მთელთან ერთად¹. ჰაიდეგერის აზრით, არაა ყოფიერის მთელს კი არ უარყოფს, არაშედ მიუთითებს მთელში ჩაძირულ ყოფიერზე. არაა თვითონ არაარაობს. იგი ყოფიერის მთელში ვლინდება, როგორც აქამდე დაფარული უცხოობა, არაა ყოფიერის, როგორც ასეთის, ღიაობის შესაძლებლობა, არაას არსება იმაშია, რომ იგი მუხყოფიერებას აყენებს ყოფიერის, როგორც ასეთის, წინაშე². ეს ადგილები ჰაიდეგერიდან არ იძლევა იმის საბუთს, რომ იგი ფილოსოფიის არსებას ეფებდეს ყოფიერის, როგორც მთელის, განხილვაში. არაა ვლინდება ყოფიერის მთლიანობის მიმართ—ეს არ ნიშნავს, რომ იგი ყოფიერის მთელშია, იგი ტრანსცენდენტურია ყოფიერის მთელის მიმართ ისევე, როგორც რიკერტის ღირებულება ვლინდება არსებულში, მაგრამ მის მიმართ ტრანსცენდენტურია. ამიტომ შეეძლო ეთქვა რიკერტს — „ტრანსცენდენტური მოკვდა, გაუმარჯოს ტრანსცენდენტურს“. ჰაიდეგერის ნააზრევში არააა სწორედ ყოფიერის, როგორც მთელის მიმართ ტრანსცენდენტური. „ყოფიერის გარეთ ამ ყოფნას ვუწოდებთ ჩვენ ტ რ ა ნ ს ც ე ნ დ ე ნ ც ს... მუხყოფიერება თავისი არსების საფუძვლით რომ არ ტრანსცენდირებდეს და თვითონ იგი რომ არ იყოს არაააში ჩაპერილი, მაშინ არასდროს არ შეეძლებოდა ყოფიერთან მიმართებაც და მაშასადამე, არც თავის თავთანაც... არაა არც საგანია და არც ყოფიერი საზოგადოდ“³. ამრიგად. ჰაიდეგერის კონცეფციის კრიტიკა განსხვავებულ განზომილებაში განხილვას მოითხოვს, თუმცა რიკერტის ზოგიერთი არგუმენტი ძალაშია ჰაიდეგერის მიმართ. ზაზი უნდა გაეხვას იმას, რომ რიკერტის პოზიციიდან შეუძლებელია ჰაიდეგერის ნააზრევის სრული დაძლევა. ამ უკანასკნელისთვის საჭიროა ჰაიდეგერის ნააზრევის სწორი გაგება და მის საფუძველზე უარყოფა.

ფილოსოფიის მსოფლმხედველობრიობის საკითხის ამ ორი საპირისპირო გადაწყვეტის გვერდით არსებობს შუალედური პოზიციაც, რომლის მიხედვითაც ფილოსოფია არც მეცნიერებაა და არც ხელოვნება ან რელიგია, რომ ის არის შუალედური ცოდნასა და რწმენას შორის, რომ მასში მოცემულია რწმენისა და მეცნიერების ელემენტები, რის გამოც ის ამ ორ საპირისპირო პოლუსს შორის თავსდება. ეს თვალსაზრისი პირველად დილთაიმ გამოთქვა. მისი აზრით, ფილოსოფიას ორი საპირისპირო ამოცანა აქვს. ერთი მხრით, ის არის ცდა სინამდვილის, როგორც მთელის. ახსნისა, მეორე მხრივ, ის ცდილობს ამ საკითხზე გასცეს ზოგადსაკაცობრიო პასუხი. ფილოსოფია, როგორც „მეტაფიზიკა, დილ-

¹ Hermann, Selbstinterpretation M. Heideggers, 31.

² იქვე, გვ. 34.

³ იქვე, გვ. 35.

თაის აზრით, გასაოცრად ორმაგი არსებაა. მისი მისწრაფება მიმართულია სამყაროსა და ცხოვრების გამოცანებზე. მისი ფორმაა ზოგადსავალდებულობა. თავისი სახის ერთ მხარეს ის მიმართავს რელიგიისა და პოეზიისაკენ, მეორეს — ცალკეული მეცნიერებებისაკენ. ცალკეულ მეცნიერებათა აზრით, ის თვითონ არ არის მეცნიერება, არც ხელოვნება ან რელიგია¹. ფილოსოფიის შუალედური მდგომარეობის შესახებ მოსაზრება შემდგომში უფრო გამოკვეთილად გამოხატა ბერტრან რასელმა. სამყარო და ცხოვრების ფილოსოფიური კონცეფციები, რასელის აზრით, ორი ფაქტორის შედეგია — ეთიკურ-რელიგიურისა და მეცნიერულისა. ამიტომ „ფილოსოფია... წარმოადგენს რაღაც შუალედურს თეოლოგიასა და მეცნიერებას შორის. თეოლოგიის მსგავსად ის არის სპეკულაცია საგნებზე, რომელთა მიმართ აქამდე ზუსტი ცოდნა მიუწვდომელი აღმოჩნდა, მაგრამ მეცნიერების მსგავსად ის ეხმარება უფრო ადამიანის გონებას, ვიდრე ავტორიტეტს, იქნება ეს ტრადიციის. თუ გამოცხადების ავტორიტეტი. ჩემი აზრით, მთელი ზუსტი ცოდნა ეკუთვნის მეცნიერებას. ყველა დოგმა, რამდენადაც ისინი ზუსტ ცოდნას გადააქარბებენ, ეკუთვნის რელიგიას, მაგრამ თეოლოგიასა და მეცნიერებას შორის არის საარვისო მიწა, რომელზეც ორივე მხრიდან მიაქვთ იერიში. ეს საარვისო მიწა არის ფილოსოფია“².

ბურჟუაზიულმა აზროვნებამ მრავალი გზა მოსინჯა ფილოსოფიის ადგილის გასარკვევად, მაგრამ ვერ შეძლო ამოცანის გადაჭრა, რადგან ფილოსოფია, როგორც მსოფლმხედველობა, თავიდანვე შეუთავსებლად ჩათვალა მეცნიერულობასთან. ამიტომ, როდესაც ფილოსოფიის მეცნიერულობას ამტკიცებდნენ, ეს ხდებოდა იმის საფუძველზე, რომ ფილოსოფია კარგავდა მსოფლმხედველობრივ ხასიათს და ის ფაქტობრივად დაჰყავდათ ცალკეულ მეცნიერებებზე. როდესაც ფილოსოფიას უნარჩუნებდნენ მსოფლმხედველობრივ ხასიათს, შეუძლებელი ჩანდა ფილოსოფიის მეცნიერებად ყოფნა. შუალედური გზის ძიებამ საკითხის გადაჭრას ვერ უშველა, რადგან ფილოსოფია გამოკიდებული დარჩა მეცნიერებასა და რწმენას შორის.

მარქსისტული ფილოსოფია ერთადერთი იძლევა იმ გზას, რომლითაც ფილოსოფიაში გაერთიანდება მსოფლმხედველობა და მეცნიერულობა. ფილოსოფია, როგორც მსოფლმხედველობა, მოიცავს არა მარტო ჩემგან დამოუკიდებელ ობიექტურ სამყაროს, არამედ ჩემს „მე“-საც. მაშასადამე, მსოფლმხედველობამ უნდა განსაზღვროს ობიექტურისა და სუბიექტურის ერთიანობა, „მე“-ს ადგილი სამყაროში. ამ განსაზღვრის გზაა, „მე“-ს განხილვა ამაღლდეს მისი ყოველდღიური მსოფ-

¹ Философия в систематическом изложении, С.-Пб., 1909, стр. 59.

² Рассел, Б. История западноевропейской философии, стр. 67.

ლმხედველობრივი ჰორიზონტიდან მეცნიერული განხილვის დონემდე. „მე“-ს ადგილი სამყაროში განისაზღვროს ისე, რომ „მე“ განთავისუფლდეს იმ ცრურწმენათაგან, რაც მას აქვს სამყაროსა და თავისთავის მიმართ.

მარქსისტული ფილოსოფია წარმოადგენს როგორც ობიექტური სამყაროს, ასევე ამ სამყაროში სუბიექტის ადგილის ობიექტურად განხილვის შედეგს. ამით ის აღწევს მსოფლმხედველობის მეცნიერულ ხასიათს და ობიექტური სამყაროს განსაზღვრისას ამოდის მეცნიერებათა მონაცემებიდან, რითაც უზრუნველყოფს სუბიექტისაგან დამოუკიდებელი რეალობის ობიექტურ განხილვას. ამასთან, მარქსისტული ფილოსოფია არ მოიცავს მართო მოძღვრებას ობიექტური რეალობის შესახებ; რადგან იგი სამყაროს ზოგად სურათს წარმოადგენს და ამ სამყაროში სუბიექტის ადგილსაც განსაზღვრავს; ამ გზით იძლევა პასუხს კითხვაზე — რა ღირებულებები ამოძრავებს სუბიექტის სამყაროს და რა არის მისი ცხოვრების საზრისი. ეს არის მსოფლმხედველობის, როგორც მთელის, შესახებ, მოძღვრების ამოცანა. მართებულად სვამს საკითხს შევიცერი იმის შესახებ, თუ რა არის მსოფლმხედველობა და რა კითხვებზე იძლევა პასუხს. „რა არის მსოფლმხედველობა? — საზოგადოებასა და ადამიანებს რომ ალელვებთ იმ აზრთა ერთობლიობა, გარემომცველ სამყაროს არსებაზე, მასში კაცობრიობისა და ადამიანის მდგომარეობასა და დანიშნულებაზე; რას ნიშნავს საზოგადოება, რომელშიც მე ვცხოვრობ და თვითონ მე სამყაროში მცხოვრები? რას უნდა ვხედავდეთ სამყაროში? რას მოველით მისგან?“¹.

მარქსისტული ფილოსოფიის თვალსაზრისით, მეცნიერულ გადაწყვეტას ექვემდებარება არა მხოლოდ ობიექტური სამყაროსა და ყოფიერების საკითხები, არამედ ადამიანური სამყაროს მუნყოფიერების საკითხებიც. ცხოვრების საკითხების გადაწყვეტა აყვანილია მეცნიერული გადაწყვეტის დონემდე: მეცნიერული პასუხი შეიძლება გაიცეს არა მხოლოდ კითხვაზე — რა არის სამყარო და რა კანონზომიერებებს ექვემდებარება იგი, არამედ ისეთ კითხვებზეც, როგორცაა: „ვინ ვარ მე“, „რა ადგილი მიჭირავს სამყაროში“, „რა საზრისი აქვს ჩემს ყოფიერებას“ და „რა უნდა გავაკეთო იმისათვის, რომ ჩემი ყოფიერების საზრისი განვახორციელო“. ამ საკითხების გადაწყვეტისას ამოსავალია „მე“-ს ყოფიერების გარკვევა, მისი ბუნების გაგება. ეს ყოფიერება ადამიანის იმ სპეციფიკურ არსებაშია, რაც მას განასხვავებს ყველა სხვა არსებისაგან და ქმნის მისი ადამიანობის ბირთვის. ეს არის ადამიანის, როგორც იარაღისმკეთებელი და შემოქმედი არსების, ბუნება თავისუფლების სახით. „მე“-ს ყოფიერება მის თავისუფლებაშია. ეს კი ნიშ-

¹ А. Швейцер, Культура и этика, М., 1973, стр. 78—79.

ნავს, რომ ადამიანის დანიშნულება, მისი საზრისი არის არა გარეგანი ძალების მორჩილება, არა ბუნებისა და ღმერთისადმი დაქვემდებარება, არამედ ადამიანური სამყაროს შექმნა თავისუფალი სამყაროს სახით. ადამიანის ცხოვრების საზრისი არის მოღვაწეობა მისი ყოფიერების განხორციელებისათვის. ამით მარქსისტული ფილოსოფია, როგორც მსოფლმხედველობა, მეცნიერულ პასუხს იძლევა იმ კითხვებზე, რომლებიც მხოლოდ სუბიექტივიზმის პოზიციიდან შექდებოდა ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში. მსოფლმხედველობა აქ გაგებულია როგორც შეხედულებათა მთლიანი სისტემა, რომელიც მოიცავს არა მხოლოდ ონტოლოგიურ და გნოსეოლოგიურ, არამედ სუბიექტისა და ობიექტის მმართველის ყველა სოციალურ ასპექტს საზრისისეულის ჩათვლით. მსოფლმხედველობა გვევლინება არა მხოლოდ წარსულისა და აწმყოს, არამედ მომავლის თვალთახედვის სახით. იგი ისტორიის მსვლელობის მთელი სურათია და მისი განხორციელების გზების ჩვენებაც. სწორედ ამის გამო არის იგი ადამიანის მოქმედების ორიენტირი, იარაღი სამყაროს გარდაქმნისათვის. სწორედ ამის გამო აღნიშნავდა ვ. ი. ლენინი, რომ მეცნიერული მსოფლმხედველობის გარეშე შეუძლებელია სწორად განისაზღვროს პრაქტიკული რევოლუციური საქმიანობა. «თუ არ გაგაჩნია რევოლუციური კლასობრივი ინსტინქტი, თუ არ გაგაჩნია მთლიანი, მეცნიერების დონეზე მდგომი, მსოფლმხედველობა, ... მაშინ სახიფათოა გაფიცივებში მონაწილეობაც— შეიძლება ამან ეკონომიზმი გამოიწვიოს, საპარლამენტო ბრძოლაში მონაწილეობაც — შეიძლება ეს საპარლამენტო კრეტინიზმით დამთავრდეს»¹. ამრიგად, მსოფლმხედველობა, როგორც სამყაროზე მეცნიერულ შეხედულებათა ერთობლიობა, ადამიანს აძლევს სამყაროში ორიენტირების შესაძლებლობას, უზრუნველყოფს მისი თავისუფალი მოქმედების პირობებს, არკვევს იმ ამოცანებში, რომლებიც ისახება ადამიანის წინაშე სამყაროს განვითარების შედეგად.

¹ ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 8, გვ. 349—350.

შ ი ნ ა ა რ ს ი

წინასიტყვაობა	3
I თ ა ვ ი. ექსისტენციალიზმი კრიზისის ფილოსოფიაა	9
II თ ა ვ ი. ფილოსოფიის ძირითადი, საკითხი მარტინ ჰაიდეგერის ნაზრევეში	38
III თ ა ვ ი. იასპერსი ფილოსოფიის არსების შესახებ	127
§ 1. ფილოსოფიის რაობა	127
§ 2. ფილოსოფია დროულ განზომილებაში	156
§ 3. იასპერსი ფილოსოფიისა და მეცნიერების მიმართების შესახებ	178
IV თ ა ვ ი. მსოფლმხედველობა და ფილოსოფია	<u>214</u>
§ 1. მსოფლმხედველობის ცნება	214
§ 2. მსოფლმხედველობა და ადამიანი	<u>247</u>
§ 3. იასპერსი მსოფლმხედველობის სტრუქტურის შესახებ	<u>224</u>
§ 4. ფილოსოფიის როგორც მსოფლმხედველობის გაგება რიკერტთან და მისი ბრძოლა ჰაიდეგერის წინააღმდეგ	292

Кодуа Эдуард Иванович

ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ О СУЩНОСТИ ФИЛОСОФИИ

(на грузинском языке)

Издательство Тбилисского университета
Тбилиси 1984

გამომცემლობის რედაქტორი თ. გაბელაია
მხატვრული რედაქტორი ი. ჩიქვინიძე
ტექნიკური რედაქტორი ი. ხუციშვილი
კორექტორი ე. თოფჩიაშვილი

სბ 766

გადაეცა წარმოებას 26.11.82. ხელმოწერილია დასაბეჭდად 19.04.84
უე 00989 საბეჭდი ქაღალდი 60×90^{1/16}. პირობითი ნაბეჭდი
თაბახი 19,5. სააღრ.-საგამომც. თაბახი 18,62.

ტირაჟი 1000 შეკვეთის № 392.

ფახი 2 მან. 20 კაპ.

თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა,
თბილისი, 380028, ი. ჭავჭავაძის პროსპექტი, 14.
Издательство Тбилисского университета,
Тбилиси, 380028, пр. И. Чавчавадзе, 14.

თბილისის უნივერსიტეტის სტამბა,
თბილისი, 380028, ი. ჭავჭავაძის პროსპექტი, 1.
Типография Тбилисского университета,
Тбилиси, 380028, пр. И. Чавчавадзе, 1.