

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია  
ფილოსოფიის ინსტიტუტი

ბ. მარგველაშვილი

ფინალოვის პრობლემა ნიკოლაი  
ჰარტმანისა და მარტინ ჰაიდუგერის  
ონტოლოგიებში



გამომცემლობა „მეცნიერება“  
თბილისი  
1983

ნაშრომში განხილულია ჰარტმანის შრეობრივი ონტოლოგია და ჰიდერგერის ეზისტენციალურ-ონტოლოგიური თეორია, რომლებიც გვიჩვენებენ ფინალობის ერთმანეთისაგან პრინციპულად განსხვავებულ გაგებას. თუ პირველი თეორია ცნობს მიზნობრივს, არსებითად მხოლოდ როგორც ცნობიერების თეზისს, მეორე თეორია ავითარებს მიზნობრიობის ორგანიზმილებიან, ონტო-დიალექტიკურ ცნებას, ანუ ცნებას თეტური (თემატური) და არათეტური (არათემატური) მიზნობრიობის ერთობლიობისა. ვინაიდან, მისი, უპირატესად ტრანსცენდენტალურ-დროითი რაქურსის გამო, ექსისტენციალური ანალიტიკა თვითონ სპეციალურად არ გადმოსცემს თავისი ექსისტენციალობის ფინალურობის თავისებურ საზრისს, გამოკვლევის მთავარი ამოცანა ამ საზრისის განმარტება. შრომაში მოცემულია ფინალობის ცნების კრიტიკული ანალიზი ისე, როგორც ოგი მოცემულია შრეობრივ ონტოლოგიაში, მითითებულია ონტოლოგიური მომენტის არარსებობაზე, როგორც მისმთავარ ნაკლზე. ანალიზის შედეგად იკვეთვა, რომ ფინალობის შრეობრივი გაგების საფუძველზე არ შეიძლება გადაწყდეს ერთეულ, ნამდვილ ეგზისტენცსა და ეგზისტენციალური სმყაროს არანამდვილ მთლიანობას შორის კომპლექსიან პრობლემად და რომ ასეთი გადაწყვეტა შესაძლებელია, გამოძინარე თეტური და არათეტური მიზნობრიობის ონტოლოგიის ცნებიდან.

წიგნი დაინტერესებს სპეციალისტ-ფილოსოფებს, აგრეთვე ფილოსოფიის საკითხებით დაინტერესებულ პირთ.

## 1. არათეატრული ეგზისტენციალურ-მიზნობრივი და თანა-ყოფიერების ტელეოლოგიური პრობლემა

ეგზისტენციალურ ონტოლოგიაში ადამიანის შესახებ ნათქვამია, რომ იგი შორეთის არსება (Wesen der Ferne) და რომ მხოლოდ მისთვის პირველად სიშორეთა (ursprüngliche Fernen) საფუძველზე შეიძლება მასში ჩნდებოდეს და ვითარდებოდეს ქეშმარიტი სიახლოვე საგნებთან<sup>1</sup>. პირველადი სიშორის ეს ცნება, რომელიც ეგზისტენციას შეიძლება ქეშმარიტ სიახლოვედ ექცეს, ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიურ აზროვნებას ახასიათებს როგორც ტელეოლოგიურს, რადგან მიზანი (ტელოსი) ზომ სწორედ ისაა, რაც ჯერ შორსაა, ხოლო შემდეგ (რაკი მიიღწევა) ახლოსაა ჩვენთან. ჰაიდეგერის მოძღვრებაში ეგზისტენციალობის ეს ტელეოლოგიაში გამოყოფილია მისი ძირითადი უნარის სახით, რომ ისმინოს და შეიმეცნოს შორი, ანუ მიზნობრივი (das Hörenkönnen in die Ferne)<sup>2</sup>. ეგზისტენციალობის ამ ასპექტის დაკონკრეტებისათვის საჭიროა ყურადღება მივაპყროთ ამ ტელეოლოგიურობის თავისებურ საზრისს, რომელიც იმაში მდგომარეობს, რომ ეგზისტენციას შორეულის სმენის პირველადი უნარი აქვს; როგორც ჩანს, აქ ტელოსი არ გაიგება თეატრული ცნობიერების მიერ შექმნილ რაიმედ, არ გაიგება როგორც მისი თეზისი, არამედ, უპირველეს ყოვლისა, როგორც რალაცია ისეთი, რომელიც ეგზისტენციისთვის არის ყოველგვარი მიზანდასახვის კონკრეტულ აქტამდეთუ მიზნობრივის ეგზისტენციალური შემეცნება სმენას ემყარება, ეს მიზნობრივი თვითონ არაა Dasein-ის წარმოქმნილი, მისი დასახული, არამედ, პირიქით, ამ კონცეფციის თანახმად, იგი არსებობს როგორც პირველადი მონაცემი (მისი წარმოშობისათვის არაა საჭირო რაიმე აზროვნებითი ძალისხმევა ეგზისტენციის მხრიდან), ანუ ისეთი, რომელსაც ძალუძს „ეგზისტენციას თავისთავი უსიგნალოს“, ძალუძს,

<sup>1</sup> Martin Heidegger, Vom Wesen des Grundes, Frankfurt, A. M., 1949, გვ. 50.

<sup>2</sup> იქვე.

გაგონილ იქნეს, ხოლო შემდეგ დაუფლობულ იქნეს, თუ ეგზისტენციას საამისოდ ძალა ეყო. ამგვარად, ტელოსის ეგზისტენციალური ცნების განსაზღვრა ამ ცნების მთელი ონტოლოგიური თავისებურების განმარტების, კერძოდ, მისი იმ სტრუქტურული საზრისის განმარტების გზით უნდა ხდებოდეს, რომელსაც ჰაიდეგერი ყოველივე თეტური ცნობიერების ფარგლებს იქით გულისხმობს. მაგრამ ჩვენი გამოკვლევებისათვის ფინალობის ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიური გაგების პრობლემატიკის ეს უთუოდ მთავარი ასპექტი ერთადერთი არაა. ამ პრობლემატიკას ჩვენ ამასთანავე, და არანაკლები ყურადღებით, ვმლით იმ საინტერესო კავშირიდან გამომდინარე, რომელიც ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიური ტელოსის ამავე ონტოლოგიის ერთ-ერთ ფუნდამენტალურ ცნებასთან — თანა-ყოფიერების (Mitssein) ცნებასთან აღმოჩნდება. ეს კავშირი ეგზისტენციალურ ონტოლოგიაში მხოლოდ იმ ზომით განისაზღვრება, რამდენადაც ეს ემსახურება ძირითად მიზანს — ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიური ტელოსის სამყაროული საზრისის ძირითადი წარმოდგენის შემუშავებას. თუ, მაგალითად, ზემოდამოწმებულ წროცაში ჰაიდეგერი წერს, რომ ეგზისტენციის უნარს, ისმინოს (შემიმეცნოს) შორეული (ეგზისტენციალურ - მიზნობრივი), ძალუძს სათანადო პასუხი (Antwort) გამოიწვიოს ამ უკანასკნელის თანა-ყოფიერების მხრიდანაც<sup>3</sup>, ეს, არსებითად, მხოლოდ იმის მითითებაა, რომ შესაძლებელია ეგზისტენციალური სამყაროს განახლება (ein neuer Weltentwurf) ეგზისტენცილობის ტელეოლოგიურ საფუძველზე, რომ შესაძლებელია ამგვარი ფინალობის ფაქტობრივი თანყოფიერებითი შედეგის არსებობა, და არა თანა-ყოფიერებაზე, როგორც იმ გარკვეულ პირობათა სტრუქტურულ ცნებაზე, მითითება, რომლებიც აუცილებელია ეგზისტენციალური ტელოსის წარმოქმნისათვის. უნდა ითქვას, რომ ამ თავისი მნიშვნელოვანი მხრით თანა-ყოფიერების ცნებას ჰაიდეგერთან სათანადო ექსპლიკაცია არ მიუღია და რომ, როგორც სამყაროსკენ ეგზისტენციალური ტრანსცენდირების ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიური ცნების ერთ-ერთ უძირითადეს სტრუქტურულ კომპონენტს, ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიური მოძღვრება მას მხოლოდ ზოგადად აღნიშნავს. ამ აზრით, ამ ცნებამ აქ სავესებით გზა მისცა ამ თეორიის მისწრაფებას, დაადგინოს, პირველ ყოვლისა, სამყაროს კონსტრუირების ტრანსცენდენტალურ-ეგზისტენციალური ცნება, ეგზისტენცია საკუთარი სამყაროს შემქმნელად (weltbilden-

<sup>3</sup> იქვე.

de) წარმოგვიდგინოს. ამგვარი მიდგომისას ეგზისტენციალური ტელოსის მნიშვნელობა დაიყვანება ტრანსცენდენტობის საზრისზე ეგზისტენციალური სამყაროს ცნებაში და ამ ტრანსცენდენტობის ტრანსცენდენტალურ ექსპლიკაციაზე (მის გამოყვანაზე თვით ეგზისტენციიდან), როგორც კონკრეტულ (არაეგზისტენციალურ) ყოფიერებაზე არსებითად ამაღლებულიდან (როგორც Übersteigende-დან და ა. შ.)<sup>4</sup>.

ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიური თეორიის ამ და სხვა ამის მსგავსი პასაჟებისათვის ძალიან დამახასიათებელია ისიც, რომ ჰაიდეგერი აქ პირდაპირ იყენებს „ტრანსცენდენტალურის“ კანტისეულ ცნებას<sup>5</sup>. ხომ არ ნიშნავს ეს, რომ თავისი მოძღვრების ტელოლოგიურად მნიშვნელოვანი ნაწილების დაბუშავეებისას ჰაიდეგერმა საკუთრივ ონტოლოგიური დონიდან ტრანსცენდენტალურ-ლოგიკურზე გადმოინაცვლა? ხომ არ უნდა ვიფიქროთ, რომ ტრანსცენდენტალურ-ლოგიკური პოზიცია ეგზისტენციალური ტელოსის ჰაიდეგერისეულ გაგებაში სკარბობს ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიურს? თუ რამდენად შეიძლება იყოს გამართლებული ასეთი აზრი, ამაზე ისიც შეტყვევებს, რომ ეგზისტენციალური ონტოლოგია (მართალია, თავის იმ ნაწილში, რომელიც კანტის შემკვიდრების კრიტიკულ ათვისებას ეძღვნება) გამოყოფს პროექციისა (Entwurf) და კონსტრუქციის (Konstruktion) ცნებებს, როგორც ეგზისტირების ორ ძირითად მომენტს (Grundmomente des Existierens)<sup>6</sup>. განა ამ ცნებათა ასეთი „აბსოლუტური“ დახასიათება არ შეიცავს ეგზისტენციალური ონტოლოგიურობის ტრანსცენდენტალურ-თეტურ ლოგიკასთან გაიგივების საშიშროებას, რომელიც, როგორც ცნობილია, აგრეთვე „აკონსტრუირებს“ სამყაროს? განა ვერ შეუწყობს იგი ხელს ეგზისტენციალურ ტელოსის გაგებაში ტრანსცენდენტალურ-ლოგიკური საზრისის გაძლიერებას ონტოლოგიურის (ამ თეორიით — უფრო პირველადის) ხარჯზე?

ეგზისტენციალური ტელოლოგიური ცნების ტრანსცენდენტალურ მსოფლგაგებაზე დამოკიდებულობის მეორე და არანაკლებ ძლიერ საბუთად შეიძლება გამოგვადგეს ჰაიდეგერის თეორიის ის აშკარა ტრანსცენდენტალიზმი, რომელიც ვლინდება მის მიერ ეგზისტენციალური ტელოსის პრობლემატიკის დაქვემდებარებაში საფუძვლისა (des Grundes) და ასეთი ტელოსის დაფუძნების (der Begründ-

<sup>4</sup> Heidegger, იქვე გვ. 41 და მისივე გაგრძელება.

<sup>5</sup> შტრ. Heidegger, იქვე, გვ. 39, 41, 43, 44.

<sup>6</sup> Martin Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik. Bonn, 1929, გვ. 223.

ndung) პრობლემატიკისათვის? განა ეს ფაქტი არ ჰგავს კანტის თეორიის მიერ ფინალობის ცნების დაქვემდებარებას ტრანსცენდენტალური ლოგიკისადმი, უფრო ზუსტად — მისი მასინთეზიოებელი (საპეიფიფურ, რეგულატურ პრინციპთა შემქმნელი) მსჯელობის უნარისადმი (Urteilstkraft), როგორც ტრანსცენდენტალური ცნობიერების საფუძვლისადმი? ეგზისტენციალობის ტელეოლოგიური ასპექტის დამუშავება, როგორც მისი ტრანსცენდენტალური საფუძვლის პრობლემატიკა, ტრანსცენდენტალური ლოგიკის გამოცდილებას მეთოდოლოგიურად მაინც მისდევს, ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ამგვარი მიდგომისას თვით ყოფიერებაც (ეგზისტენცია) შეიძლება ფილოსოფიური რეფლექსიის მხოლოდ მეორეხარისხოვან (დაქვემდებარებულ, დამხმარე) საშუალებად გვექცეს.

ჰაიდეგერი, როგორც ჩანს, თვითონაც გრძნობდა ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიური ტელეოლოგიურობის ცნების ამ „ტრანსცენდენტალური“ დამუშავების ხსენებულ ნაკლს. სხვაგვარად ვერ ავხსნით, თუ რატომ დაამთავრა საკითხის დამუშავება თანაყოფიერებაზე მითითებით, „რომლის პასუხისგანაც“ (Antwort des Mitseins)<sup>7</sup> დამოკიდებულია ეგზისტენციის ფინალობის მთელი ნამდვილი საზრისი. ამის აღნიშვნა აქ იმიტომაა მნიშვნელოვანი, რომ ტელოსის როგორც საფუძვლის, ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიური გაგების ტრანსცენდენტალურ დალაგებაში ჰაიდეგერის მიერ არაფერია ნათქვამი თანაყოფიერების ამ „მოპასუხე“ მნიშვნელობაზე ეგზისტენციალობის ტელეოლოგიური ფუნდამენტისთვის. ასეთი უეცარი ონტოლოგიური შემობრუნება საკითხის დამუშავების დასასრულს საკმარისად მოწმობს, რამდენად მოუცველია ჯერ ეგზისტენციალური ტელოსის ცნებაში ონტოლოგიური ასპექტი, რამდენად ესაჭიროება ჯერ ამ დამუშავების მთელ საზრისს თავისი ონტოლოგიური დასრულება.

მაგრამ ეს ხარვეზი მთელი სისრულით მაშინ გამოჩნდება მხოლოდ, როცა გავითვალისწინებთ, რომ ეგზისტენციალური თანაყოფიერების ტელეოლოგიური საზრისი არც ჰაიდეგერის მთავარ შრომაში — „ყოფიერებასა და დროში“ დალაგებულა უფრო დაწვრილებით, რომ აქაც, სადაც მოსალოდნელი იყო და საჭირო იყო, აეტორს ამ მნიშვნელოვანი ეგზისტენციალის „მოპასუხე ფუნქციის“ ვრცელი განმარტება მოეცა, ჰარბობს ტრანსცენდენტალური

<sup>7</sup> Heidegger, Vom Wesen des Grundes, გვ. 41.

<sup>8</sup> Heidegger, იქვე გვ. 50.

მოსაზრებები Mitsein-ის ისტორიულობის შესახებ, რომლებიც ხელს უშლან მისა, როგორც ყოფიერების პრობლემის, ტელეოლოგიური საზრისის ექსპონარებას. აქაც ჰაიდეგერის მთავარი აქცენტი ისევ Dasein-ის ისტორიულობის კონსტიტუციურ საფუძველს (Grundverfassung der Geschichtlichkeit) მოუდის, ანუ იმას, რაც მისი კონცეფციის ჩანაფიქრის თანახმად წინ უნდა უსწრებდეს ყოველივე ისტორიული ბედისწერის რეალიზაციას, როგორც მისი აუცილებელი სტრუქტურული შესავალი. სხვა სიტყვებით: აქ Dasein-ის ისტორიულობის ტელეოლოგიური მომენტი, სახელდობრ, მისი უნარი ეგზისტენციის ბედისწერად გამოსვლისა (schicksalhaftes Geschick)<sup>9</sup>, საკვებით ემორჩილება ფილოსოფოსის ინტერესს იმ აპრიორულ (ტრანსცენდენტალურ)-ონტოლოგიური საფუძვლისადმი თვით ეგზისტენციალობაში, რომელთაც, მისა აზრით, განპარობებულია ამგვარი ისტორიული ტელეოლოგიზმის შესაძლებლობა. ამ საფუძველს ჰაიდეგერი განსაზღვრავს როგორც ეგზისტენციის დროითობას (Zeitlichkeit)—მის უნარს იყოს „ტემპორალური ველი“, ანუ დროითი გრძივობა, რომელიც შედგება (მისგან საკვებით გაცნობიერებული) მისი მომავლისა, წარსულისა და აწმყოსაგან. მხოლოდ საკუთარი ტემპორალობის ამ საკვებით გაცნობიერებულ კალაპოტში შეიძლება განვითარდეს და ნამდვილი გახდეს ჭეშმარიტად ონტოლოგიური ეგზისტენციის შესაძლებლობა, მხოლოდ აქ შეიძლება მოხდეს ეს განვითარება და ეგზისტენციის (თვით სიცოცხლის) ფასად შეიძლება გაჩნდეს და ცოცხლობდეს მპრძანებელი, მაგრამ ამასთანავე არსებითად სასრული საზრისი მისა ისტორიულობისა<sup>10</sup>. ძნელი არაა შევნიშნოთ, რომ ინტერპრეტაციის ამგვარი რაკურსისას იკარგება თანა-ყოფიერება (das Miteinandersein), ეგზისტენციალური ტელოსის (ეგზისტენციალური ბედისწერის) ცნების შემადგენელი ძირითადი ფუნქციონალური ფაქტორი, რომ იგი ადგილს უთმობს ეგზისტენციალური ტემპორალობის უზოგადეს, ტრანსცენდენტალურ ცნებას. რომელშიც იგი არსებითად გაზავებას განიცდის, ან უკანა პლანზე მაინც გადადის.

ამაში ვერაფერს ცვლის თანა-ყოფიერების ის მცირეოდენი დამოწმებები, რაც ჰაიდეგერის მიერ ეგზისტენციალური ისტორიულობის ფენომენის ზემოხსენებულ „ტრანსცენდენტალურ“ განხილვაში გვხვდება. ეს დამოწმებები, პირიქით, მოწმობს თანა-ყოფიერების, როგორც ეგზისტენციალის, საზრისის მეორეხარისხოვნე-

<sup>9</sup> Martin Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen, 1967, გვ. 384.

<sup>10</sup> Sein und Zeit, გვ. 385.

ბას Dasein - ის ტემპორალური სტრუქტურიდან (ამ სტრუქტურის თავისებურებიდან) ისტორიულობის ცნების გამოყვანის პროცესში. თუ, მაგალითად, პაიდევერი მოუთითებს, რომ ერთსა და იმავე სამყაროში თანა-ყოფიერებითა და გადაჭრითი ღიაობით გარკვეული (ისტორიული) შესაძლებლობებისათვის კონსტრუირდება ამა თუ იმ ერის ბედი (Im Miteinandersein in derselben Welt und in der Entschlossenheit für bestimmte Möglichkeiten sind die Schicksale im vorhinein schon geleitet)<sup>11</sup>, ამით მხოლოდ უზოგადეს ფორმაშია გამოთქმული, რომ თანა-ყოფიერება კავშირშია კონკრეტულ ისტორიულ შესაძლებლობებთან და რომ ასეთი ურთიერთკავშირიდან ტელეოლოგიური შედეგი (ბედი) იშობა. აქ გვაკლია თანა-ყოფიერების დახასიათება, როგორც იმ ეგზისტენციულობისა, რომელიც მხარს უჭერს ასეთ ტელეოლოგიურ პროგრამას, პასუხობს მას. ამ თანა-ყოფიერების პასუხზე, მის პასუხისუწარმადობასა და სურვილზე ხომ ეგზისტენციუალური ტელოსის მთელი სიცოცხლე, მთელი რეალური ყოფიერებაა დამოკიდებული, ისევე როგორც ისტორიული ბედის გაჩენა ამა თუ იმ ხალხის ცხოვრებაში ან ეგზისტენციუალურ სამყაროში.

რატომ ვერ მიიღო „ყოფიერებასა და დროში“ სათანადო განმარტება თანა-ყოფიერების ამ უმწრწინელოვანესმა, „მოპასუხეობის“ თვისებამ, რომელიც როლს თამაშობს ეგზისტენციუალური ტელოსის ქმნალობაში? რატომაა, რომ აქ აქცენტირებულია მხოლოდ ეგზისტენციუალობა, რომელიც თანა-ყოფიერებას ინფორმაციას აძლევს არსებული ეგზისტენციუალურ-ტელეოლოგიური პროგრამის შესახებ, რატომ გამოიყოფა ამ კონტექსტში მხოლოდ ცნება Mitteilung და რატომ არ დგინდება აქ ეს ცნება თანა-ყოფიერების სრული ონტოლოგიური დათვალისწინებით, რომელიც შესაბამისად (ან არაშესაბამისად) რეაგირებს (პასუხობს)?<sup>12</sup> იმიტომ, რომ ეგზისტენციუალური ტელეოლოგიურობის ამ არსებითად ტრანსცენდენტალურ-ლოგიკური განხილვის ცენტრში დგას ტრანსცენდენტალურად აქტიური ცნება ეგზისტენციუალობისა, ანუ ეგზისტენციუალობა, როგორც ამგვარი პროგრამების, ანუ ტელოსების წინასწარმომხაზველი (entwerfende) ინსტანცია, იმიტომ, რომ „ყოფიერებისა და დროის“ მთელი ეს პასაჟი ინფორმირებადი თანა-ყოფიერების

<sup>11</sup> Sein und Zeit, გვ. 384.

<sup>12</sup> იქვე.



შესახებ მხოლოდ გადასვლაა ეგზისტენციალური ტელეოლოგიურობის ექსპლიკაციისაკენ, Dasein-ის ტემპორალური კონსტიტუციიდან, როგორც მისი საფუძვლიდან, გამომდინარე<sup>13</sup>. ფინალობის ცნების ეგზისტენციალურ - ონტოლოგიური ინტერპრეტაციის ეს აშკარად ცალმხრივი რაკურსი, ისევე როგორც ზემოაღნიშნული ფაქტი, რომ თვით ჰაიდეგერს, როგორც ჩანს, სავსებით გაცნობიერებული აქვს თავისი ანალიზის ეს ცალმხრივობა (იხ. გვ. 6), წინამდებარე გამოკვლევას ამოცანად უსახავს, გაარკვიოს „მოპასუხე“ („მარეაგირებელი“) თანა - ყოფიერების როლი ეგზისტენციალური ტელოსის რეალიზაციაში, გაანალიზოს ამ ტელოსის ცნება არა იმდენად ეგზისტენციალობის ტრანსცენდენტალურ-დროითი აზრით, რამდენადაც მისი, როგორც ისეთი თანა - ყოფიერების გათვალისწინებით, რომელსაც ძალუძს, გაიგოს და მიიღოს ეგზისტენციალური ტელოსი და მის მქონედ გამოვიდეს ეგზისტენციალურ სამყაროში.

აქ შემდეგი ექვი შეიძლება გაჩნდეს: არის თუ არა საკითხის ამგვარი დასმა ჯერ კიდევ იმ ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიური ანალიტიკის საქმე, რომელიც ცნებებად ჩამოაყალიბა ჰაიდეგერმა? ასე ხომ არ არის საქმე, რომ მან მხოლოდ ზოგადად მიუთითა თანა-ყოფიერების მოპასუხე (მარეაგირებელ) ბუნებაზე სამყაროში ეგზისტენციალური ტელოსის გაშლის პროცესში და ამით იგულისხმბა, რომ ამგვარი კონკრეტიზაცია უკვე მისი მოძღვრების საკუთრივ ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიური თემატიკის ფარგლებს გარეთ ძევს? რისკს ხომ არ გავწევთ, — თუ თანა-ყოფიერების მხოლოდ ამ ერთ ასპექტზე დავსვამთ აქცენტს, — რომ პრობლემის სულ სხვა კრილში აღმოვჩნდებით, ამით მივატოვებთ განხილვის ონტოლოგიურ დონეს და სულ სხვა დონეზე, ვთქვათ, სოციოლოგიურ, ფსიქოლოგიურ დონეზე ჩამოვალთ? და განა თვით ჰაიდეგერი საგანგებოდ არ გვაფრთხილებს, რომ მისი ანალიტიკა არ უნდა იქნეს ინტერპრეტირებული როგორც მსოფლიო-ისტორიული ხდომილების (des weltgeschichtlichen Geschehens) რალაცა ახალი გაგების ნიშნში, განა თვითონ არ უსვამს ხაზს, რომ მისი ანალიზის მიზანია, საკითხი დასვას მხოლოდ ამგვარ ხდომილებათა დინამიკურობის ონტოლოგიური საიდუმლოს შესახებ (die Bewegtheit des Geschehens)<sup>14</sup>? ეს შიში იმიტომაა უსაფუძვლო, რომ თანა-ყოფიერების, როგორც ეგზისტ-

<sup>13</sup> Sein und Zeit გვ. 385 და მისივე გაგრძელება.

<sup>14</sup> იქვე, გვ. 389.

ტენციალურ-ტელეოლოგიური პროგრამის შემსრულებელი (ან არ-  
შემსრულებელი) ინსტანციის საკითხი სწორედ იმ ძირითად საკით-  
ხთა წრეს ეკუთვნის, რომელსაც იხილავს ჰაიდეგერის ეგზისტენცია-  
ლურ-ონტოლოგიური მოძღვრება — უსაფუძვლოა იმიტომ, რომ  
ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიურად მნიშვნელოვანი ხდომილებე-  
ბის სპეციფიკური დინამიკურობის ჰაიდეგერისეულ ცნებას ვერ გა-  
ვიგებთ, თუ არ გავითვალისწინებთ ეს არსებითი მახასიათებელი Mit-  
sein-ის ზოგად საზრისში, რომ ამ დინამიკურობის ცნება, თუნ-  
დაც გამოცანის სახით, საკმარისად მოხაზული არ იქნება, თუკი მას-  
თან ერთად და მასთან კავშირში არ მოგვეპოვება თუნდაც უზოგადე-  
სი წარმოდგენა თანა-ყოფიერების, როგორც თავისი ისტორიის ეტაპე-  
ბის გავლისას მორეაგირის (მოპასუხის), სტრუქტურული, მაშასადა-  
მე, ტელეოლოგიური არსების შესახებ. ამგვარად, ეგზისტენციალური  
ონტოლოგია ამ საკითხს თავისთვის გარეშე საკითხად ვერ მიიჩნევს.  
ეს საკითხი შეიძლება მხოლოდ ამ ონტოლოგიისეული ძირითადი გან-  
ხილვის მეთოდის ტრანსცენდენტალურ-დროითი ფარგლების გარეთ  
აღმოჩნდეს. თუ ეს ასეა, მაშინ მით უფრო აუცილებელია თანა-  
ყოფიერების ეს პრობლემა შემოყვანილ იქნეს ამ ჩარჩოში, ანუ ეგ-  
ზისტენციალური ტელოსის თანა-ყოფიერებითი განხორციელე-  
ბის საკითხი გაშლილ იქნეს როგორც ეგზისტენციალურად გაგებუ-  
ლი ისტორიის დინამიკურობის ზოგად-ფენომენოლოგიური პრობ-  
ლემის ნაწილი.

ამ კონტექსტში არანაკლებ საინტერესო უნდა იყოს იმის გარკვე-  
ვა, რა ახლის შემომტანი შეიძლება იყოს ეს მიდგომა ეგზისტენციალუ-  
რი ყოფიერების ტრანსცენდენტალურ-დროითს კონცეფციაში — ამ  
კონცეფციის ჰარმონიული დანამატი იქნება ეს მხოლოდ (ამის ვარა-  
უდი კი აქ, სულ ცოტა, შესაძლებელი მაინც არის), თუ ეს იქნება  
უფრო არსებითი, სახელდობრ, კრიტიკული წვლილის შეტანა მის  
სტრუქტურაში. ეს უკანასკნელი, რა თქმა უნდა, უფრო სასურვე-  
ლია და უფრო მოსალოდნელიც არის, თუ გავითვალისწინებთ, რომ ეგ-  
ზისტენციალური ტელოსის ცნების ონტოლოგიური დამუშავება,  
ანუ მისი დამუშავება უპირატესად თანა-ყოფიერებისა და მისი მარეა-  
გირებელი ქცევის გათვალისწინებით, ამ ყოფიერებას გვიჩვენებს  
როგორც ეგზისტენციალურ-ისტორიული პროექტის მასალას და ში-  
ნაარსს, ეს კი უკვე ახალი რამ იქნებოდა, თუ არ საწინააღმდეგო  
ჰაიდეგერის კონცეფციისა, რომელიც, როგორც ცნობილია, აიგო  
როგორც ეგზისტენციის წმინდა მოდალური თეორია. რა თქმა უნდა,

ეგზისტენციალურ-ტელეოლოგიურ პროცესში თანა-ყოფიერების როლის საკითხის დასმა არ უნდა წარმოადგენდეს გადახვევას იმ ონტოლოგიური პლანიდან, რომლიდანაც ჰაიდეგერს ნაწარმოები აქვს *Mitsein*-ის ცნება, მიუხედავად ეგზისტენციალური ცნობიერების (ეგზისტენცილობის) და ეგზისტენციალური სამყაროს სხვადასხვა ასპექტებთან მჭიდრო კონტაქტის ყველა შესაძლებლობისა. მიუხედავად სხვა კონცეპტუალურ დონეებზე თავისი გავრცელების ყველა შესაძლებლობისა, რაც ამგვარ მიდგომას შეიძლება მოჰყვეს, საკითხის ეს დასმა მაინც უნდა დარჩეს და უნდა ვითარდებოდეს მხოლოდ მისი საკითხისათვის შესაბამის ფარგლებში — მხოლოდ ეგზისტენციალური ტელოსისა და თვით ეგზისტენციის, როგორც თანა-ყოფიერების, ონტოლოგიური პრობლემატიკის ფარგლებში.

ასეთი მიზანი რომ პრინციპში მიღწეულია სხვა მეთოდოლოგიურ საშუალებათა გამოუყენებლადაც, რომ, მაგალითად, თანა-ყოფიერებაზე, როგორც ეგზისტენციალური ფინალობის მასალასა და შინაარსზე, ლაპარაკი შეიძლება არა აუცილებლად მარტო ამ ყოფიერების ფსიქოლოგიურ და სოციოლოგიურ კრილში, არამედ ეგზისტენციალურ - ონტოლოგიურშიც (ანუ ისეთში, რომელსაც მკაცრად მიჰყვება ეგზისტენციალური ანალიტიკა), ეს ცხადად გამომდინარეობს ამ მოძღვრების მრავალი დებულებიდან. საკმარისია გავიხსენოთ, მაგალითად, ჰაიდეგერის განცხადება, რომ „ენა ყოფიერების სახლია, რომელშიც ცხოვრებითაც ადამიანი ეკ-სისტირებს, ისმენს რა ყოფიერების ქეშმარიტებას, იცავს, ინახავს რა მას და ეკუთვნის რა მას“ (*Vielmehr ist die Sprache das Haus des Seins, darin wohnend der Mensch existiert, indem er der Wahrheit des Seins, sie hütend, gehört*)<sup>15</sup>. უეკვილია, რომ თანა-ყოფიერება (ეგზისტენცია) აქ გამოხატულია როგორც ენის შინაარსი, რომელიც (ენა) თავის მხრივ—ერთობ ხატოვნად — წარმოდგენილია ყოფიერების სახლად. მაშასადამე, ეგზისტენციალურ ონტოლოგიაში დაშვებულია ეგზისტენციის წარმოდგენაც როგორც შინაარსისა. საკითხი აქ იმაში მდგომარეობს, როგორ იქნეს იგი გაგებული ამ აზრით. ამგვარად, ეგზისტენციალურ ონტოლოგიაში დაშვებულია აგრეთვე ეგზისტენციის წარმოდგენა როგორც ენის მასალისა, მატერიისა, უფრო ზუსტად — ეგზისტენციალურად მნიშვნელოვანი „სუბრის“ მატერიისა, რადგან ენა, პირველ ყოვლისა, რალაციისთვისაა გამოხატვის საშუა-

<sup>15</sup> M. Martin Heidegger, *Über den Humanismus*, Frankfurt, A. M., 1947, გვ. 22.

ლება, ანუ იმისთვის, რაც ამ კონტექსტში მის მასალადაც (მატერიალაც) შეიძლება ჩაითვალოს. თქმულიდან ჩანს, რომ არაფერი უდგას წინ აგრეთვე თანაყოფიერების ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიურ გააზრებას როგორც მატერიისას. მართალია, აქ ყველაფერი იმაზეა დამოკიდებული, როგორ და საიდან ამოსვლით მოვახდენთ ამ გააზრებას. ეგზისტენციალური ტელოსის, როგორც, არსებითად, თანაყოფიერებითობის მომენტზე დამყარებულის, პრობლემისადეკვატური ექსპოზიციისათვის აუცილებელი იქნება, ამგვარად, გავითვალისწინოთ ჰაიდეგერის გამონათქვამებიც ენისროლზე ეგზისტენციალურ-სამყაროში, განსაკუთრებით, მის სტრუქტურულ მნიშვნელობაზე ამ სამყაროს ისტორიულობისთვის. ამ აზრით, ეგზისტენციალურ-ტილოლოგიური პროექციის პროცესში თანაყოფიერების მოპასუხე ბუნების საკითხის დამუშავება ამასთანავე უნდა წარმოადგენდეს ჰაიდეგერისეული დებულების სათანადო ინტერპრეტაციას ენის, როგორც ყოფიერების სახლის შესახებ (Haus des Seins) ეგზისტენციალური შეტყობინების (Mitteilung) დონეზე. ეგზისტენციალური ტელოსის ცნების ეს ასპექტები რომ თვით ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიაში სრულებით ხელშეუხებელი დარჩა, ეს მოუთითებს არა მარტო მათი შესწავლის საჭიროებას, არა მარტო ეგზისტენციულობის შესახებ ახალი დამატებითი მონაცემების მიღების შესაძლებლობას, არამედ ისეთი რეზულტატების გამომუშავების საკმარის აღბათობასაც, რომლებიც ვეღარ დაეტევა ჰაიდეგერისეული ფილოსოფიური ჩანაფიქრის ჩარჩოებში, არამედ მოითხოვს ახალ-ონტოლოგიურ დაფუძნებას.

## 2. ფინალობა ეგზისტენციალური და შრიული

### ონტოლოგიის ინტერპრეტაციაში

#### ა) ეგზისტენციალური და შრიული ონტოლოგიების პარალელიზმები ფინალობის ინტერპრეტაციაში

მესამე და უკანასკნელ ძირითად პუნქტს მონიშნულ საკითხთა რიგში წარმოადგენს ის კონტრასტული და საინტერესო მიმართება, რაც ტილოსის ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიურ გაგებასა და ფინალობის ნიკოლაი პარტმანისეულ გაგებას შორის არსებობს, კერძოდ, იმ გაგებას, რომელიც მოკლებულია ამ უკანასკნელის შრომაში „ტელეოლოგიური აზროვნება“<sup>16</sup>. ამ ორი გაგების შედარებას აქ სპეციალური ინტერესი აქვს უპირველესად იმ მხრივ, რომ ორივე ეს გაგება — მართალია, სხვადასხვა აზრით — ონტოლოგიურია, ორივე ცდილობს ტელეოლოგიური წარმოადგინოს მინც რეალური სამყაროს ერთი გარკვეული ზოგად-ონტოლოგიური ინტერპრეტაციის ჩარჩოში. ასე, პაიდეგერის ონტოლოგიურ თეორიაში, როგორც ვნახეთ, ეგზისტენციალური ტელოსი დაყვანილია თანა-ყოფიერების ცნებაზე (Mitsein), რომელიც ამ თეორიისათვის ძირითადია. იგი ამ ცნებასთან გადახლართულია ერთი გარკვეული და ძალიან არსებითი აზრით, რომელიც თვით ამ ონტოლოგიაში არასაკმარისადაა გაშუქებული და რომლის გარკვევასაც წინამდებარე გამოკვლევაში შევეცდებით. მაგრამ პარტმანის თეორიაც ფინალობას უმთავრესად უკავშირებს ყოფიერების გარკვეულ სახეს — გონითს (geistiges Sein)<sup>17</sup>, ანუ ამტკიცებს ფუძემდებელი კავშირის არსებობას ფინალობასა და გონს, როგორც ყოფიერების გარკვეულ შრეს (Seinsschicht) შორის, რომელიც, ამ მოძღვრებით, უმაღლესია ოთხი ძირითადი და ურთიერთგანსხვავებული ყოფიერების — არაორგანული მატერიალურის,

<sup>16</sup> Nicolai Hartmann, Teleologisches Denken, Berlin, 1951.

<sup>17</sup> იქვე, გვ. 71, 73, 78.

ორგანულის, სულიერისა და გონითის — შროულ სტრუქტურაში<sup>18</sup>. ამგვარად, ორივე თეორიაში ფინალობა უპირატესად ონტოლოგიური განხილვის საგანია და გაიგება ყოფიერების გარკვეული ცნებიდან გამომდინარე.

ეს საერთო ტენდენცია თავის პრობლემათა ონტოლოგიური გააზრებისა, უთუოდ, განსაზღვრავს ამ ორი სისტემის იმ მსგავსებასაც, რომელიც არსებობს მათში, ერთი მხრივ, ეგზისტენციალობის და, მეორე მხრივ, გონითობის განსაზღვრებას შორის. თუ, მაგალითად, ჰეგელის დებულებას, რომ გონი არსებითად ისაა, რადაც მან თავისთავი იცის, ჰარტმანი მცდარად აცხადებს და, პირიქით, მიაჩნია, რომ, მიუხედავად თავისი თვითცნობიერების ჩვეულებრივად დაბალი დონისა, გონი მაინც გონია, როგორც „სხვის“ (ანუ იმის, რაც თვითონ იგი არაა) ცოდნა<sup>19</sup>, ეს თითქმის პირდაპირი შესატყვისია იმ ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიური პრინციპისა, რომლითაც das Man-ი (ნიველირებული ეგზისტენცია, რომელმაც არაფერი არსებითი არ იცის თავისთავზე და მთლიანად ჩანთქმულია კატეგორიულური, ანუ ონტოლოგიურად სხვაგვარი ყოფიერების მოპოვებაში) ეგზისტენცი-ალია და, როგორც ასეთი, ეგზისტენციალობის პოზიტიურ კონსტიტუციას ეკუთვნის<sup>20</sup>. საერთოდ, შეიძლება ითქვას, რომ ჰარტმანის მთელი მსჯელობა გონის მიერ თავისთავის უპირატესი იგნორირების შესახებ (Selbstverkenntnis ნაცვლად Selbsterkenntnis-ისა)<sup>21</sup> ძალიან გვაგონებს ეგზისტენციალური ონტოლოგიის მსგავსსავე პოზიციას, რომელიც ასხვავებს თავისთავის არანამდვილ გაგებას (Man selbst) და ნამდვილ გაგებას. პირველი არის თავისთავის გაგება სხვებიდან და გასაშუალოებული ყოველდღიურობის იმ კატეგორიული ნორმებიდან ამოსვლით, რომლითაც das Man აწეება ეგზისტენციალობას, ამორებს მას მის ნამდვილ თვითობას<sup>22</sup>.

დასასრულ, ჰარტმანის მიერ გონის ყოველდღიური ანუ თავისთავის მაიგნორირებელი ცნობიერების განსაზღვრა, როგორც სამყაროს ცნობიერებისა (Weltbewusstsein)<sup>23</sup>, თითქმის პირდაპირი შესატყვისია იმ პირველადი და მაკონსტიტუირებელი მიმართებისა

<sup>18</sup> Nicolai Hartmann, Das Problem des geistigen Seins, Berlin, 1933, გვ. 13, 14.

<sup>19</sup> იქვე, გვ. 45.

<sup>20</sup> Sein und Zeit, გვ. 129.

<sup>21</sup> Hartmann, იქვე.

<sup>22</sup> Sein und Zeit, იქვე.

<sup>23</sup> Hartmann იქვე, გვ. 46.

სამყაროსადმი, რომლითაც აღჭურვილია ეგზისტენცია ჰაიდეგერის თეორიაში, ანუ თეორიაში, სადაც, როგორც ცნობილია, ეგზისტენცია წარმოდგენილია სამყაროში-ყოფნადაც, რომელიც ინტერპრეტირებულია და მოწყობილია მისი, როგორც ყოფიერების არასაკუთრივი (ყოველდღიური და ნიველირებული) მოდუსის, მოთხოვნილებათა შესაბამისად<sup>24</sup>. ამგვარად, ჰაიდეგერისა და ჰარტმანის ონტოლოგიაში მათთვის საერთო ორ:ენტაცია მათ მიერ ნაკვლევი საგნის ყოფიერებაზე უდავო წყაროა არაერთი მნიშვნელოვანი პარალელი-სათვის მათ შორის.

ბ) განსხვავება უოფიერებისა და ღრვის ეგზისტენციალურ და კატეგორიულურ ანალიზს შორის და ამ ცნებათა ტრანსცენდენტალური გააზრების უკმარისობა ეგზისტენციის თეორიაში

მაგრამ ამ ორი თეორიის ძირითადი ურთიერთმიმართების განსაზღვრისათვის უფრო მნიშვნელოვანია და გადამწყვეტია ის, რითაც ისინი განსხვავდებიან ერთმეორისაგან. ეს ისაა, რის საფუძველზეც შეგვიძლია მათი დახასიათება როგორც მოპაექრე, პრინციპში ურთიერთმოპირისპირე ონტოლოგიებისა, რომელთა შორისაც კომპრომისი შეუძლებელია. უთანხმოების საგანია თვით ყოფიერების გაგება. ჰარტმანთან იგი მოთაზრება როგორც ფაქტობრივად მყოფის რეალურ სამყაროში მოცემულის მახასიათებელი. ეს კარგად ჩანს, მაგალითად, ჰარტმანის მიერ ტერმინ Dasein-ის ინტერპრეტაციაში, რომელიც მას ესმის სწორედ ყოფიერის სახეზე-მყოფ ყოფიერებად, როცა წერს, რომ არა მარტო აღამიანს, არამედ ცხოველსაც და ქვასაც ასეთი ყოფიერება აქვთ. ამიტომაც, ჰარტმანის მიხედვით, გამოდის, რომ ამ ტერმინის გამოყენება აღამიანური, ანუ გონითი ყოფიერების გამოსაცალკეებლად მოკლებულია ყოველივე საზრისს<sup>25</sup> (მის თხზულებებში უპირატესად იხმარება ტერმინი «Sein» ყოფიერების ყველა შრის აღსანიშნავად). უეჭველად, რომ ეს ნათქვამია პირველ ყოვლისა ჰაიდეგერის ონტოლოგიური თეორიის კრიტიკის მიზნით, რომელიც, როგორც ცნობილია, სწორედ ამგვარი გამოცალკეების დამცველია<sup>26</sup>. ამგვარი რადიკალური ონტოლოგიური რეალი-

<sup>24</sup> Sein und Zeit, იქვე.

<sup>25</sup> Hartmann, Das Problem des geistigen Seins, 41.

<sup>26</sup> Sein und Zeit, გვ. 11.

ზმის საწინააღმდეგოდ ეგზისტენციალური ონტოლოგია მკვეთრად მიჯნავს კატეგორიალურ ყოფიერებას, როგორისგანაც ბუნება (Natur) შედგება, ერთი მხრივ, და ეგზისტენციალობას, როგორც საკუთრივ „სამყაროულ“ ყოფიერებას (საკუთარ სამყაროთა შექმნის, თავისი ყოფნის შესაძლებლობის მიხედვით აგებულ სამყაროებში ეგზისტირების აპრიორული უნარით აღჭურვილ ყოფიერებას), მეორე მხრივ. ამ აზრით ბუნების ყველა მოვლენა მხოლოდ შიდა-სამყაროულ მოვლენად ჩაითვლება, ბუნება კი — ყოველივე შიდა-სამყაროულად მოცემულის (des innerweltlich Vorhandenen) ზოგად-კატეგორიალურ ცნებად.

ტრადიციული ონტოლოგია (ანუ, ჰაიდეგერით, ისეთი, როგორც ავითარებს ჰარტმანი) ცდებოდა, როცა სამყაროს ინტერპრეტაციას ცდილობდა შიდა-სამყაროულად მოცემული ყოფიერების კატეგორიალობიდან გამომდინარე; სწორედ ეს შეცდომა იწვევდა იმას, რომ იგი მუდამ გამოტოვებდა ხოლმე (Überspringen „გადახტომა“) სამყაროს ფილოსოფიურ პრობლემას<sup>27</sup>. ეტყობა, ამ ორი ონტოლოგიის ძირითადი დაპირისპირება იმაზე დაიყვანება, რომ ერთი იფარგლება ყოფიერების, როგორც სახეზე მყოფი ყოფიერის, სფეროს ცნებით, მეორე კი, პირიქით, მიუთითებს სამყაროში ორი არსობრივად განსხვავებული ყოფიერის — კატეგორიალურისა და ეგზისტენციალურის არსებობას. პირველია ყოფიერებაში სახეზე-მყოფი (vorhandenes) ყოფიერი, მეორე კი ის, რომელიც სამყაროში არსებობს როგორც არა სახეზე-მყოფი (nicht durch Vorhandensein Bewirktes). ამგვარად, ეგზისტენცია ის არის, რაც იგი არ არის, მაგალითად, საკუთრივია. მისი საკუთრივი შესაძლებლობები ყოფნისა, მაშინ ჯერ კიდევ აღმოსაჩენია არასაკუთრივი წესის საფარველს ქვეშ. სანამ არაფერი გვიღონა მათ აღმოსაჩენად (არ გაჩენილა ეგზისტენციალური ძრწოლა არარას წინაშე, არ მომხდარა სინდისის ზემოქმედება ეგზისტენციალობაზე და ა. შ.), მაშასადამე, ეს შესაძლებლობები, ბუნებრივია, ჯერ ფაქტიური არაა, სახეზე-მყოფი არაა.

მაგრამ მაშინაც, როცა ეგზისტენცია აღმოაჩენს მათ და მათკენ ისწრაფვის, ეს შესაძლებლობები ეძლევა მას არა როგორც სახეზე-მყოფი ყოფიერი, არამედ როგორც მისი თავისებური, სინთეტური ტემპორალობის საზრისი, როგორც საზრისი მხოლოდ ისეთი ეგზისტენციისა, რომელიც შეძლებს ერთდროულად იყოს თავისივე წარ-

<sup>27</sup> იქვე, გვ. 65



სული (რომლიდანაც უნდა აღორძინდებოდეს მისი საკუთრივი შესაძლებლობები ყოფნისა,) თავისივე მომავალი (რომელშიც უნდა პროეცირდებოდნენ ეს შესაძლებლობანი) და თავისივე აწმყო (რომელშიც აუცილებელია მათი რეალიზაცია). დროთა ასეთი შეკრებილობა ერთ არსებაში, ჰაიდეგერით, იმის ნიშანია, რომ ეს არსება არსებობს არა კატეგორიულურად (არ არსებობს როგორც სახეზე-მყოფი ყოფიერი, რომელიც ან აღრეა, ან შემდეგაა, ან ჯერ არაა, ან აღარაა)<sup>28</sup>, არამედ ეგზისტენციულურად, ანუ სწორედ ისე, როგორც კატეგორიულური ვერ იარსებებს დროში. რამდენადაც ეგზისტენციულობის საკუთრივ პოტენციულურ საზრისს გაჩენა და ყოფნა მხოლოდ ასეთი არაკატეგორიულური (სინთეტური) ტემპორალობის საფუძველზე შეუძლია, ამდენად იგი აუცილებლობითვე არაკატეგორიულურია, არაა სახეზე-მყოფი, როგორც კატეგორიულურ-დროითი. მაგრამ ეგზისტენციულობის არასაკუთრივი მოდუსიც (das Man), ჰაიდეგერით, არაკატეგორიულური (არა სახეზე-მყოფი) ყოფიერების მოდუსია. მართალია, ამ მოდუსში ეგზისტენცია ყველაზე მეტად ექვემდებარება კატეგორიულური ყოფიერების გავლენას, მაგრამ მაინც არაა მისი იდენტური. როგორც აღნიშნულია ეგზისტენციულურ ანალიტიკაში, ეგზისტენციულობის სრული გასაშუალოება, რომლითაც ხასიათდება Dasein-ი თავისი ყოფიერების არასაკუთრივ მოდუსში, ისეთი რამაა, მისი მსგავსიც არაა კატეგორიულურ ყოფიერებათა სფეროში, სადაც ყოველი ასეთი ყოფიერი მაინც გამოიყოფა სხვათაგან რაღაც სპეციფიკურით, კონკრეტულით (გარკვეულით). ხოლო Man-ისეულ ეგზისტენციულურად-არასაკუთრივ მოდუსში, როგორც ეგზისტენციაზე სხვათა ტოტალური ძალაუფლების ფორმაში, ყველა „სხვები“ საესებით გახსნილან და გამჭრალან სრულ გაურკვევლობასა და დაუდგენადობაში (Nichtfeststellbarkeit), მაშინ როცა ყოფიერების ასეთი „აბსოლუტურად ნეიტრალური“ ფორმა ყველა კატეგორიულურად ყოფიერებისათვის უცხოა. აქედან გამომდინარე, ჰაიდეგერი უარყოფს Man-ის სტატუსის გაიგივების შესაძლებლობას ეგზისტენციულობის „გვაროვნული ნიშნის“ ცნებასთან (ასეთ შემთხვევაში ეს მუდმივი იარსებებდა როგორც კატეგორიულურად სახეზე-მყოფი გარკვეულობა, რაც ამ კონცეფციით შეუძლებელია) და ხაზს უსვამს აგრეთვე პრინციპულ (grundsätzliche) ონტოლოგიურ განსხვავებას არასაკუთრივ ეგზისტენციასა და ყოველივე კატეგორიულურ (სახე-

ზე-მყოფ) ყოფიერს შორის<sup>29</sup>. ამგვარად, ეგზისტენციის ჰაიდეგერი-სეული თეორია წარმოგვიდგას ისეთ თეორიად, რომელიც გამოყოფს ეგზისტენციალობას როგორც არაკატეგორიალური. (არა სახეზე-მყოფი) ყოფიერების ცნებას და რომელიც, ამ აზრით, უპირისპირდება მთელ ტრადიციულ ონტოლოგიას, სწორედ ასეთი ყოფიერება რომ აქვს თავისი ანალიზის ცენტრად.

მაგრამ აქ უაღრესად მნიშვნელოვანია იმის აღნიშვნა, რომ, თუმცა აშკარად და პრინციპულად აძლევს უპირატესობას „არა სახეზე — მყოფს“ (არაკატეგორიალურს), ეს თეორია მაინც თავის შემეცნებათა რეალურ ღირებულებას ამტკიცებს. ჰაიდეგერი ხაზს უსვამს, რომ ეგზისტენცია სწორედ თავის არა სახეზე-მყოფ მოღუსებშია *ens realissimum* (ურეალურესი ყოფიერი), თუ, რა თქმა უნდა, რეალობაში ვიგულისხმებთ ეგზისტენციალურად (არა სახეზე-მყოფად) არსებულ ყოფიერსა<sup>30</sup>. რა საფუძველზე ვამტკიცებთ აქ არა-სახეზე-მყოფის რეალობას? განა რეალობა იგივე არაა, რაც სახეზე-ყოფნა ამა თუ იმ ფორმით, სწორედ სახეზე-მყოფ ყოფიერად ყოფნა (*Vorhandensein*)? განა ჰაიდეგერის საბუთები თავისთავად საკმარისად დამაჯერებელია? ის არასახეზე-მყოფიც, რომელზედაც ჰაიდეგერი ლაპარაკობს, ხომ როგორღაც უნდა „სახეზე-იყოს“ თუნდ თვითონ ეგზისტენციალური ანალიტიკისათვის, რათა სულაც იყოს! ხომ არ სჭირდება ეგზისტენციალურისა და კატეგორიალურის ჰაიდეგერისეულ გამიჯვნას კიდევ რაღაც დამატება, რომელიც უკეთ და უფრო ვასაგებად გაგვიმართავს ეგზისტენციალურის, როგორც არა სახეზე-მყოფის რეალობის საზრისს? თუ მართლაც ასეა, მაშინ წინამდებარე გამოკვლევა ამ დამატებით მონაცემებს მოიპოვებს მხოლოდ ეგზისტენციალობის ტრანსცენდენტალური საფუძვლებიდან ყველა ჩვენთვის საჭირო იმპლიკაციის გამოყვანით. არაა გამორიცხული, რომ ტრანსცენდენტალურ-დროითი აპრიორი ეგზისტენციალობის სტრუქტურაში ასე ვადაამყვებტი მნიშვნელობისა და ასე კონსტიტუციური აღარ აღმოჩნდეს.

რა საზრისი შეიძლება ჰქონდეს სახეზე-მყოფი და არასახეზე-მყოფი ყოფიერების მიმართ ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიური პოზიციის ასეთ დაკონკრეტებას ან ონტოლოგიის შედარებას ჰარტმანის ონტოლოგიურ რეალიზმთან? არასახეზე-მყოფის ცნებაში უფრო კონკრეტული გარკვევა აქ, პირველ ყოვლისა,<sup>1</sup> იმიტომაა სა-

<sup>29</sup> Sein und Zeit, გვ. 126—130.

<sup>30</sup> იქვე, გვ. 128.

კირო, რომ ჰაიდეგერისაგან დადგენილი სახით ამ ცნებას არ ძალუძს საქმარის არგუმენტად გამოდგეს ისტორიის ჰარტმანისეული კატეგორიალური ანალიზის წინააღმდეგ, რადგან სინთეზური ტემპორალობა, რომელიც ამ ცნებას საფუძვლად უდევს (შდრ. ზემოთ, გვ. 16, 17), ჰარტმანის მოძღვრებაში ფიგურირებს, სადაც იგი იგულისხმება, მაგალითად, ისტორიაში წარსულის აქ-და-აწმყო ხასიათის (Gegenwärtigkeit) ცნებაში<sup>31</sup>, რადგან მხოლოდ სინთეზური დროის წარმოდგენა, რატრანსცენდენტალურ მოსაზრებებსაც არ უნდა ემყარებოდეს იგი, არ კმარა ეგზისტენციალობის სტრუქტურული ავტონომიის დასახლებულად, რამდენადაც მას კატეგორიალური ინტერპრეტაციებიც უხერხდება. ეგზისტენციალურ-დროითი საზრისის ამ უკმარობას არასახეზე-მყოფი ყოფიერების ცნებაში ისიც ამახვილებს, რომ ჰარტმანი „სინთეზურ ტემპორალობას“, ანუ „სხვადასხვა დროითობათა ურთიერთშერწყმას“, არსებითად, დროულობისგარე განზომილებად აცხადებს, როგორც დროის მდინარეების საწინააღმდეგოდ მიმდინარე პროცესს<sup>32</sup> (quer zur Zeitlichkeit, senkrecht zur Zeit), რომლითაც, მისი მოძღვრებით, გამოიხატება ისტორიის შრიული ხასიათი, ამგვარად, ჰარტმანისეულ კატეგორიალურ ანალიზში სინთეზურ ტემპორალობას ეძლევა არასაკუთარივე ტემპორალობის, არადროითი ან ზედროითი სტრუქტურის აზრი. რას დაუპირისპირებს ეგზისტენციალური ონტოლოგია სინთეზური ტემპორალობის ამგვარ გაგებას, თუკი არასახეზე-მყოფი ყოფიერების ცნების მთელი საზრისი მისთვის ამ დროზე დაიყვანება? ხომ არ უნდა მოგვეჩვენოს ასეთ შემთხვევაში ეს ცნება მეტისმეტად არასაიმედო საყრდენად ეგზისტენციალობის ავტონომიური სტრუქტურის ჩვენებისათვის? და ხომ არ აუფასურებს ეს არასაიმედობა ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიური ტელეოლოგიურობის მთელ ისტორიულ საზრისს, რომელიც ეგზისტენციის სინთეზური (ველისებური) დროიდან იქნა გამოყვანილი (შდრ. ზემოთ გვ. 70)? ასეთი გაუფასურების კონკრეტულ გამოხატულებად უნდა ჩაითვალოს ჰარტმანის განცხადება, ისტორიული ყოფიერების მრავალშრიული სტრუქტურა (Mehrschichtigkeit des geschichtlichen Seins) ისტორიის ფილოსოფიის კი<sup>33</sup> მარტივი საგანიაო და სწორედ ამის გამო ჰმართებს ამ ფილოსოფიას, ხელი აიღოს ამ საგნის ტელეოლოგიურ ახსნაზე, ისევე როგორც, საერთოდ, დროში განვითარების საკითხის კვლევაზე<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> Hartmann, Das Problem des geistigen Seins, გვ. 30.

<sup>32</sup> იქვე, გვ. 19, 37.

<sup>33</sup> იქვე გვ. 18, 19.

შეიძლება. გაუზვიადებლად ითქვას, რომ პარტმანისა და ჰაიდეგერის ონტოლოგიის ყველა არსებითი უთანხმოება გამწვავებულ გამოხატულებას პოულობს ტელოსის საკითხში, განსაკუთრებით, ისტორიის ტელეოლოგიური საზრისის საკითხში. თუ, მაგალითად, ჰაიდეგერი, ამოდის რა ეგზისტენციალობის ტრანსცენდენტალურ-დროითი საფუძვლის თეზისიდან, მიდის იმ დასკვნამდე, რომ მხოლოდ საკუთრივ ეგზისტენციას შეუძლია იყოს ისტორიული საკუთრივი აზრით, ანუ შეუძლია ქმედება თავისი მემკვიდრეობად მიღებული საკუთრივი შესაძლებლობების რეალიზაციისათვის, რომ თავის საკუთარ (სინთეტურს) დროში იყოს<sup>34</sup>, პარტმანი, პირიქით, ეყრდნობა რა ყოველივე ფინალურის შრიული დეტერმინირებულობის პრინციპს თეტური (ადამიანური) ცნობიერების დონეზე, ამტკიცებს, რომ ისტორიაში ზოგადი იზანი და ზოგადი საზრისი არ არსებობს, და მიზნობრივი მოტივაციის მონაწილეობას აქ მხოლოდ პოლიტიკოსთა და სახელმწიფო მოღვაწეთა ინდივიდუალური თეტური ცნობიერების მოკლლობით სცნობს<sup>35</sup>. შემდეგ, თუ ჰაიდეგერი, მიუთითებს რა ყოფნის საკუთრივ შესაძლებლობათა წინასწარ განსაზღვრულ როლს ამა თუ იმ ეგზისტენციალობის ისტორიული ბედის ჩამოყალიბებაში, იმის კონსტატაციას ახდენს, რომ ისტორიული პროცესი სპეციფიკური ტელეოლოგიური დინამიზმით ხასიათდება, რომ იგი არის Sichertwerden („თავისთავის წინასწარ მოხაზვა“), როგორც Bewegtheit („მოძრავად ყოფნა“)<sup>36</sup>, პარტმანი, პირიქით, პრინციპულად ეჭვის ქვეშ აყენებს ისტორიაში რაიმე გარკვეულ და საყოველთაო მიმართულებათა (Tendenzen) არსებობას<sup>37</sup>, ამოდის რა თავისი ონტოლოგიის იმავე შრიული პრინციპიდან, რომლის მიხედვითაც ყოველივე მიზანდასახულობა (Zweckläufigkeit) ადამიანის ისტორიაში საესებით დამოკიდებულია მის ფინალურ ცნობიერებაზე (Zweckbewusstsein, Zielbewusstsein). თუ ჰაიდეგერი, რომელსაც ეგზისტენციალობის სინთეტური ტემპორალობა მის სამყაროში-ყოფნად ესმის, მსოფლიო ისტორიის ცნებას (Welt—Geschichte) განმარტავს როგორც (ეგზისტენციალური) სამყაროს შე-

<sup>34</sup> Sein und Zeit. გვ. 385.

<sup>35</sup> Hartmann. Teleologisches Denken, გვ 98, 99.

<sup>36</sup> Sein und Zeit. გვ. 385, 389.

<sup>37</sup> Hartmann. იქვე, გვ. 35, 98.

ქმნის პროცესს ამ სამყაროს არსებით ერთიანობაში მის მაკონსტიტუირებელ ეგზისტენციასთან<sup>38</sup>, ჰარტმანი, პირიქით, გმობს სამყაროსა და ადამიანის არსებობის ფინალურ ერთიანობაში გააზრების ცდას, როგორც სამყაროს ფინალისტატიკას. თავისი ყოფიერების (თავისი ეგზისტენციის) საზრისი ადამიანს თვით ჰოაქვეს სამყაროში, რომელიც ნეიტრალურია ამ საზრისის მიმართ<sup>39</sup>.

თუ ჰაიდეგერი ამოდის ენის, როგორც ადამიანის ეგზისტენციალურ ლიაობაში დაფუძნებული ფაქტორის. როგორც ამ ლიაობის თანამაკონსტიტუირებელი ფაქტორის, ცნებიდან და ხაზს უსვამს მეტყველების პროცესისა და ეგზისტენციალური შეტყობინების მომენტის ფუძემდებელ მნიშვნელობას ეგზისტენციალობის საკუთრივი და არასაკუთრივი მოღუსების ფორმირებისათვის<sup>40</sup>, ჰარტმანი, პირიქით, ებრძვის რა ანთროპომორფისტულ ფინალიზაციას, ენაში (რომლის სტრუქტურაც მრავალ შემთხვევაში ანთროპომორფულია, მაგალითად, მოვლენათა უგამონაკლისო კლასიფიკაციით „სქესთა“ მიხედვით) ხედავს ბუნებრივ საშუალებას სხვადასხვა ტელეოლოგიზმთა სამყაროში გამოსაყვანად. მისი მსჯელობა მკვეთრად უპირისპირდება აზროვნებას, რომელიც ენობრივ კრიტიციუმებს ემორჩილება (sprachgeformtes Denken)<sup>41</sup>. მის მიერ ამ კონტექსტში ჰაიდეგერის მიერ გამოყოფილ ხელთქონილ ყოფიერთა<sup>42</sup> დამოწმება აშკარად მოწმობს, რომ ჰარტმანის პოზიციიდან ეგზისტენციალური ონტოლოგია სწორედ ასეთ აზროვნებად წარმოგვიდგება.

ღ) არასახეზო-მყოფი ცნების სხვადასხვა შეფასება ეგზისტენციალურ და ურთულ ონტოლოგიაში როგორც მათი უთანხმოების საფუძველი ცნობიერების ფინალური ყოფიერების საკითხში

ჰაიდეგერისა და ჰარტმანის ონტოლოგიათა ამ შეპირისპირებით მათი უთანხმოების ზოგი ძირითადი პუნქტისდა მიხედვით ნათლად ჩანს, რამდენად შეურთიგებელია ეს ორი თეორია და ამ შეურთიგებლობის რამდენად ზოგად გამოხატულებად წარმოგვიდგება აქ ყოფიერებაში ტელოსის არსებობის საკითხი. ასევე ნათელი უნდა იყოს ისიც,

<sup>38</sup> Sein und Zeit, გვ. 389.

<sup>39</sup> Hartmann, იქვე, გვ. 57.

<sup>40</sup> Sein und Zeit, გვ. 160 და გვ. 384.

<sup>41</sup> Hartmann, იქვე, გვ. 132.

<sup>42</sup> Hartmann, Teleologisches Denken, გვ. 130.

რომ ყველა ამ პრინციპული უთანხმოების საფუძველია ყოფიერების ღრმად განსხვავებული გაგება, რომ ამ მოძღვრებათა ყველაზე ძირითადი განსხვავება ყოფიერებაში სახეზე-მყოფობისა და არასახეზე-მყოფობის პრინციპულად სხვადასხვა ინტერპრეტაციაზე დაიყვანება. ასე, სინთეტური დროისა (პაიდევერი) და თეტური ცნობიერების, ანუ შეზნის დამსახველი ცნობიერების (პარტმანი) დაპირისპირებაში, როგორც ორი ამდენადვე ძირითადი და განსხვავებული კრიტერიუმისა ფინალობისათვის ისტორიის სფეროში, ნათლად გამოსჭვივის ამ ორი კონცეფციის ეს სხვადასხვა დამოკიდებულება ყოფიერის სახეზე-მყოფობისა და არასახეზე-მყოფობის ცნებისადმი. სინთეტური ტემპორალობის პაიდევერისეული პრინციპი ეგზისტენციალური გრძივობის ერთ ცნებაში აერთიანებს არასახეზე-მყოფის ორ დროს („უკვე“ და „ჯერ კიდევ“), ანუ წარსულსა და მომავალს, და მესამეს — აწმყოს, რომელიც ამგვარი სინთეზის წყალობით აგრეთვე აღარაა უბრალოდ სახეზე-მყოფის დრო. ეგზისტენციალურ აწმყოში თვით ეგზისტენცია არსებობს არა კონცენტრირებულად, ანუ იგი არ სახეზე-მყოფობს ამ დროში როგორც არა ეგზისტენციალური (კატეგორიალური) ყოფიერი, არამედ იგი მოცემულია მასში დეკონცენტრირებულად, მაგალითად ა) თავის საკუთრივ, მაგრამ ამ პროცესამდე ჯერ კიდევ არასაკუთრივი ყოფიერებით შებურულ ყოფიერების შესაძლებლობათა თავისი წარსულიდან თავის მომავალში პროეციების პროცესში, ბ) როგორც თავისი აწმყოს გაგება მხოლოდდამხოლოდ თავისი საკუთარი წმინდა პოტენციალობის ტემპორალური პორიზონტიდან ამოსვლით. ამ მოეგზისტირე დეცენტრალიზებულობას, ანუ გაჭიმულობას (Erstreckung) დროებში ეგზისტენციალური ონტოლოგია საფუძვლად უდებს ისტორიის ტელეოლოგიურ გაგებას.

ამას უპირისპირდება პარტმანის თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც ყოველივე ფინალური კავშირის ძირითადი ფაქტორია თეტური ცნობიერება (setzendes Bewusstsein, Setzer des Zweckes)<sup>43</sup>. ამ აზრით ფინალობა „ზედნაგები ფორმა“ (Überformung) მიზეზობრიობის ზემოთ, რომელიც (მიზეზობრიობა) არსებობს როგორც უფრო დაბალი შრე, რომელსაც ყველა ფინალური პროცესი ეყრდნობა. პაიდევერთან შეპირისპირებისთვის აქ არსებითი ისაა, რომ ცნობიერება, როგორც მიზანთა დამსახველი, აღებულია იმ ინსტანციის აზრით, რომელიც ქმნის მიზნებს როგორც თავისებურ ობიექტებს

<sup>43</sup> Hartmann, იქვე, გვ. 71.

1 (საგნებს) თავისივე ფინალური ინტენციისათვის. ეს საგნებია წარმოდგენები მიზნობრივის შესახებ, რომლებსაც, მართალია, მიმართება აქვთ მომავალ დროსთან, მაგრამ, როგორც წარმოდგენები, მაინც მხოლოდ (ცნობიერების) აწმყოში არიან მოცემულნი, ისევე როგორც ყოველი სხვა, მხოლოდ სახეზე-ყოფი ყოფიერი. უფრო მეტიც, ამ აზრით თვით ცნობიერებაც გაიზრება როგორც მხოლოდ აწმყოში მოოპერირე (მიზანთა დამსახველი), ისევე და ისევე უბრალოდ სახეზე-ყოფი ყოფიერთა მსგავსად. ამას თვით ჰარტმანიც მიუთითებს, როცა წერს, რომ გონი მუდმივად დაკავშირებული თავის რეალურ აწმყოსთან — მაშინაც, როცა იგი დროითად ახლობელს და შორეულს ააწმყოებს (vergegenwärtigt)<sup>44</sup>. მართალია, აქედან ვერ დავასკვნით, რომ ჰარტმანს არა აქვს არასახეზე-ყოფის ცნება და ვერ იყენებს ამგვარ ცნებას თავისი ონტოლოგიის აგებისას. მის თეორიაშიც განსხვავებულია იდეალურად სახეზე-ყოფისა და არასახეზე-ყოფის ცნებები. პირველს იგი გამოყოფს Wesensschau-ს („არსების ქვრეტი“) ფენომენოლოგიური მეთოდით, მეორეს გულისხმობს როგორც იდეალურ (ლოგიკურ) სინამდვილეს, მაგალითად, მათემატიკაში, სადაც გამოთქმით „არსებობს“, „ადგილი აქვს“ (es gibt) გულისხმობენ ყოველივე მათემატიკურის ლოგიკურ სინამდვილეს, განურჩევლად იმისა, არის თუ არ არის ამგვარი შესაძლო შინაარსი მისი მაინტენდირებული კონკრეტული მათემატიკური ცნობიერების კორელატი (მაგალითად, შეიძლება, ვიცოდეთ, რომ უნდა არსებობდეს რაღაც გარკვეული რიცხვის ლოგარითმი, მაგრამ არ შემეძლოს მისი გამოყვანა, იდეალურ სახეზე-ყოფად ქცევა და ა. შ.)<sup>45</sup>, აქედან ჩანს, რომ ჰარტმანის თეორიაშიც არასახეზე-ყოფს თავისი ადგილი აქვს მიკუთვნებული.

მაგრამ აქ ეს ცნება მიეყენება ყოველივე იმას, რაც იდეალური (zeitlose) ყოფიერების არადროითი ან ზედროითი (ideales Sein) სფეროს ფარგლებში იგულისხმება, რის არსებობასაც კი ეს მოძღვრება უშვებს. ამისგან განსხვავებით, არასახეზე-ყოფის ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიური ცნება გადაჯაჭვულია ეგზისტენციალობის დროითი კონსტიტუციის წარმოდგენასთან. აქ იგი აღნიშნავს იმ „ჯერ არა“-ს (Noch—nicht), ანუ იმ არსებითად არასახეზე-ყოფს, რასაც

<sup>44</sup> Hartmann, Das Problem des geistigen Seins, გვ. 82.

<sup>45</sup> Nicolai Hartmann, Möglichkeit und Wirklichkeit, Meisenheim a. Glan, 1949, 314—316.

პილდგერისთვის წარმოადგენს ყოველი Dasein-ი, როგორც ასეთი<sup>46</sup>. არასახეზე-მყოფის ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიური ცნების ეს საზრისი კიდევ უფრო კონკრეტულად გამოიყოფა პილდგერისა და პარტმანის პოზიციების მეორე ძირითად დაპირისპირებაში — ყოფიერების საკუთრივი შესაძლებლობებისა და ფინალური ცნობიერების, როგორც ადამიანურ ყოფიერებაში ფინალურობის ფუნდამენტის, დაპირისპირებაში.

ე) ეგზისტენციალური სიკვდილის სხვადასხვა შეფასება  
ეგზისტენციალურ და ზრიულ ონტოლოგიაში და ამ სხვადასხვაობის  
მნიშვნელობა მათი უთანხმოებებისთვის ცნობიერების ფინალური  
ყოფიერების საკითხზე

ყოფნის საკუთრივი შესაძლებლობები ეგზისტენციალურ ონტოლოგიაში წარმოდგენილია როგორც ეგზისტენციის თავისებური სინთეტური ტემპორალობის სტრუქტურული საზრისი (შდრ. ზემოთ, გვ. 20), რომელიც (ეს ეგზისტენცია) არასახეზე-მყოფი არსებობის (შდრ. ზემოთ, გვ. 22) დროითი მოდუსია. მაგრამ თავისი საკუთრივობის მთელი წონადი და განუმეორებელი მნიშვნელობა ამგვარ შესაძლებელს იმის წყალობით ენიჭება, რომ იგი დაკავშირებულია იმ უკანასკნელ „წინგაუსწრობსა“ და ყველაზე დიდი აზრით „საკუთარ“ შესაძლებლობასთან, რაც კი ეგზისტენციას აქვს, — მის შესაძლებლობასთან, რომ თავისივე სიკვდილი იყოს. საკუთრივად ცხოვრება და თავისი შესაძლებლისათვის ბრძოლა ეგზისტენციას მხოლოდ მაშინ ძალუძს, თუ იგი თავისთავის რისკსაც ეწევა, თუ, — მიისწრაფვის რა ამგვარი შესაძლებლისკენ, — მას არ ეშინია, რომ თავის უკანასკნელ შესაძლებლობად გახდება<sup>47</sup>, მხოლოდ მაშინ, თუ ეგზისტენცია ახდენს თავისთავის პროეცირებას თავის ამ უკანასკნელ შესაძლებლობაში, არის შესაძლებელი, რომ ყოველივე ფაქტობრივად შესაძლებელი, რომელიც შეიძლებოდა, რომ ეგზისტენციისთვის კონკრეტულ ან ზოგად (ისტორიულ) ამოცანად ყოფილიყო, მისთვისვე გასაგები და მისი თავისუფალი არჩევანის საგანი გახდეს<sup>48</sup>. რა თქმა უნდა, ეს პროცესი ყველგან ერთნაირად არ მიმ-

<sup>46</sup> Sein und Zeit, გვ. 244.

<sup>47</sup> იქვე, გვ. 250. და მისივე გაგრძელება.

<sup>48</sup> იქვე, გვ. 264.



დინარეობს, პირიქით, იგი სულ სხვადასხვაგვარია თვით ეგზისტენციის საკუთრივობის ხარისხისდა მიხედვით, რომელსაც თავისი ხვედრის მიღებისათვის ბრძოლა გადაუწყვეტია. მაგრამ რაც უფრო გადაწყვეტით უპირისპირდება იგი თავის უკანასკნელ შესაძლებლობას, რომ იყოს, მით უფრო სააღბათოა, რომ მის მიერ შესაძლებლის არჩევაში რამე შემთხვევითობა იქნება<sup>49</sup>.

სულ სხვა მნიშვნელობა ენიჭება ეგზისტენციალური სიკვდილის ფაქტორს გონის შემოქმედებით (ფინალურ) მოქმედებასთან დაკავშირებით, როგორც იგი პარტმანს ესმის. გონის ორიენტირებულობა „უკანასკნელზე“ ყველა შესაძლებლობას შორის აქ, პირიქით, დაგმობილია როგორც თვითმოსპობის აქტი, ხოლო ამგვარი აქტის შესაძლებლობა გამოიყვანება გონისთვის არსებული აუცილებლობიდან, რომ თავის მიზანს თავისი სხეულებრივი საფუძვლის (შრის) ხარჯზე მიაღწიოს<sup>50</sup>. როცა გონი ასეთ დამანგრეველ კავშირში ებმება თავის სასიცოცხლოდ აუცილებელ მატერიალურ საფუძველთან, იგი იზრდება თავისთავისდა საზარალოდ (wuchert)<sup>51</sup>. მაშინ იგი ნთქამს ყველა რეზერვს, რაც კი ხალხს კიდევ აქვს, ანუ მისი მოსახლეობის მთელ „ჯანმრთელ“ და გონის მხრივ ჯერ კიდევ დაუხარჯავ ნაწილს, რომლიდანაც ნორმალურ ვითარებაში ყოველი ქვეყნის ინტელიგენცია უნდა ივსებოდეს.—ინტელიგენცია, ანუ ის კლასი, რომელსაც მისი საქმიანობის თავისთავის გამანადგურებელი ხასიათის გამო ყველაზე უფრო მეტად ემუქრება გადაშენება<sup>52</sup>. აქედან ცხადია, რომ პარტმანისეულ ინტერპრეტაციაში ეგზისტენციალური სიკვდილის ფენომენი გაგებულა იმისაზრით, თუ რა შეიძლება დაემართოს, რა „მოუვა“ უსათუოდ გონს, თუ არ იქნა მიღებული სიფრთხილის აუცილებელი ზომები. მაგრამ სწორედ აქაა ამ ფენომენის არაეგზისტენციალური გაგება, ანუ მისი გაგება ისეთ რამედ, რაც ჯერ არაა, მაგრამ უსათუოდ იქნება სახეზე-მოცემული შემდეგში, როგორც ჯერ კიდევ არა სახეზე-მყოფი (noch nicht Vorhandenes)<sup>53</sup>. ამგვარი გაგებით ეგზისტენციალური სიკვდილი მხოლოდ გარედანაა შეყვანილი ფინალური ყოფიერების სტრუქტურაში, შემოყვანილია როგორც,

<sup>49</sup> იქვე. გვ. 384.

<sup>50</sup> Hartmann, Das Problem des geistigen Seins, გვ. 91.

<sup>51</sup> იქვე, გვ. 92.

<sup>52</sup> იქვე, გვ. 91 და მისივე გაგრძელება.

<sup>53</sup> Sein und Zeit, გვ. 250.

მართალია, უკიდურესად სახიფათო, მაგრამ მაინც მხოლოდ გარეგანი ფაქტორი ამ სტრუქტურისა.

ეგზისტენციალურ ონტოლოგიას ამ საკითხში საპირისპირო პოზიციას უჭირავს. მას, პირიქით, მიაჩნია, რომ ეგზისტენციალური სიკვდილი „ჩაწმენბულია“ ეგზისტენციალობის ფინალური ყოფიერების სტრუქტურაში, რომ იგი, როგორც მისი „უკანასკნელი შესაძლებლობა“, ცნობიერების მიუცილებელი პორიზონტია (და მოლოდინისაც კი) და მხოლოდ მის ფონზე გამოიყოფა ყოველივე, რაც კი ეგზისტენციისთვის ფაქტობრივად და საკუთრივი აზრით მისაწვდომია — მაშასადამე, მიაჩნია, რომ თვით არსებობის „არასახეზე-ყოფობითი“ კატეგორიალური მოდუსიც, რომელიც ამ სტრუქტურის განმასხვავებელია, მთლიანად და სავსებით ვრცელდება სიკვდილზე. ეს ჩანს, მაგალითად, ჰაიდეგერის განცხადებიდან, რომ ეგზისტენცია დარწმუნებულია თავისი აღსასრულის უთუო (ბუნებრივ) აუცილებლობაში, მაგრამ არა იმ აპოდიქტიკური დარწმუნებულობით, რომელიც სახეზი-მოციმულ გარემოებათა სფეროს ეკუთვნის, არამედ იგი დარწმუნებულია ამაში, როგორც არასახეზე-ყოფში, როგორც იმაში, რაც მხოლოდ „ოდესმე“ იქნება, ანუ როგორც დროითაც განუსაზღვრელში (in der Unbestimmtheit seines Wann)<sup>54</sup>. ეგზისტენციალური ონტოლოგიის ერთ-ერთი ძირითადი დებულების თანახმად, სიკვდილის ფენომენი სულაც არ მოიცავს სახეზე-ყოფობისებრი ევიდენტობის შესაძლებლობას<sup>55</sup> (Evidenzen über Vorhandenes). ამგვარსავე პრინციპულ განსხვავებას სახეზე-ყოფისა და არასახეზე-ყოფის გაგებაში ემყარება მესამე მთავარი განსხვავებაც ფინალური ყოფიერებების ჰაიდეგერისეულ და ჰარტმანისეულ კონცეფციას შორის, რომელიც ეხება სამყაროს ცნების სხვადასხვა მნიშვნელობას ფინალობის გაგებისათვის.

3) ეგზისტენციალური სამყაროს ტელეოლოგიური სტრუქტურა  
და ჰარტმანის ემპირიკული მსოფლგაგება

ფინალურად მოქმედი ეგზისტენციალობის ძირითად მიზანს ჰაიდეგერისთვის ყოველთვის წარმოადგენს რაღაცა გარკვეული ეგზისტენციალური სამყარო, რომელში შესვლასაც ან რომლის „შექმნა-

<sup>54</sup> იქვე, გვ. 258.

<sup>55</sup> იქვე, გვ. 205.

საც“ ეს ეგზისტენციალობა ესწრაფვის. პირველი შემთხვევა უფრო ჩვეულებრივია, რამდენადაც ეგზისტენციალობის ყოველდღიურ საქმიანობას ეკუთვნის. მოხმარების ამა თუ იმ საგნის შექმნის სურვილის რეალიზაციას ადამიანისთვის შეიძლება აზრი ჰქონდეს მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მას ესმის ეს საგანი, იცის, როგორ მოეპყროს მას. მაგრამ ამისთვის საჭიროა, ზოგადად მაინც იყოს დაუფლებული მისი მოხმარების წესებს, რასაც იმ იარაღთა და სხვა აპარატურის სპეციალური სამყარო უქარნახებს, რომლებისგანაც გაჩნდა ეს საგანი. ამგვარად, რა 'კონკრეტულადაც არ უნდა წარმოგვიდგებოდეს ტელოსი ეგზისტენციის პრაქტიკულ საქმიანობაში, იგი ყოველთვის გამონასკველთა ხელთ-ქონილ ყოფიერთა რაღაცა გარკვეულ (უმრავლეს შემთხვევაში — სპეციალურ) მიკროსამყაროში, რომელშიც ეგზისტენციას ორიენტირება უნდა შეეძლოს „ზოგადად“ მაინც, თუ სურს, თავისი შენაძენით სარგებლობა ნახოს. ამგვარად, ეგზისტენციის, როგორც სამყაროში-ყოფნის, ძირითადი მიზანია სამყაროს გაგება (Verstehen von Welt)<sup>56</sup>, თავისთავის განხორციელება აგრეთვე როგორც სხვადასხვა სამყაროებში-ყოფიერებისა (მისი კონკრეტული ინტერესების შესაბამის სამყაროში). ასეთ სამყაროდ მას შეიძლება ჰქონდეს ხელოვნების (გარკვეული ქმნილების) სამყაროც, რომელშიც ყოველ ეგზისტენციას, მისკენ სერიოზული სწრაფვის მქონეს, ისევე „შესვლა“ სჭირდება. დასასრულ, ეგზისტენციალური სამყაროს სახეს წარმოადგენს ყოველი სახელმწიფოც, რომელმაც შეძლო თავისთავის, როგორც სამყაროში ყოფიერების, დამტკიცება. მაშინ მისი სამყაროს განმტკიცება და განვითარება ყველა ერთგული ქვეშევრდომის ძირითადი მიზანია და ა. შ.

ამ კონტექსტში არსებითია, დასასრულ, ისიც, რომ ჰაიდეგერისთვის ეგზისტენციალური სამყარო, პრინციპში, არასახეზე-მოცემულად მყოფი რამ არის (და არა კატეგორიალურად მყოფი). ეს, პირველ ყოვლისა, გამომდინარეობს ჰაიდეგერის მიერ ეგზისტენციალური სამყაროს განსაზღვრიდან როგორც პირველ რიგში ხელთქონილ ყოფიერთაგან შემდგარისა, ანუ როგორც თავისებური ხელთქონილ-სამყაროული ყოფიერებისა (Zuhandensein)<sup>57</sup>, მეორეც, ეს იქიდან ჩანს, რომ იგი ხელთ-ქონილ ყოფიერთა ამ სამყაროს წარმოდგენას აფართოებს ყველა იმ ფინალურ-მიზეზობრივ მნიშვნელობათა (Bewan-

<sup>56</sup> იქვე, 88- 86.

<sup>57</sup> იქვე, 82- 81 და მისივე გავრთლება.

dlnisganzheit, Bedeutsamkeit)<sup>58</sup> ერთობლიობის ზოგად ცნებად, რომლებიც საფუძვლად უდევს ასეთ სამყაროს და არსებობს როგორც ეგზისტენციის სინთეტური ტემპორალობის დონეზე პროექტირებული. ამ პროექციაზე „ყოფიერებასა და დროში“ მიგვითითებს იმის აუცილებლობის დამოწმება, რომ ყოველ ფინალურ მიზეზობრიობას (Bewandtnis, Bewendenlassen) აუცილებლად აქვს ფესვი გადგმული ეგზისტენციალობის ექსტატურ ერთიანობაში, როგორც მისი ურთიერთდაკავშირებული და ერთდროულად წარმოშობადი მიმართებების ტემპორალურ სინთეზში, რომლებიც სამი დროის შინაარსს ეხება (gewärtigend-behaltendes-Gegenwärtige<sup>59</sup>), აგრეთვე მის მიერ იმის ხაზგასმა, რომ ეგზისტენციალური სამყარო მთელი თავისებური ფინალური სემანტიზმით (Bedeutsamkeit) ტრანსცენდენტალურად დამოკიდებულია ეგზისტენციის ტემპორალურ-სინთეტიკურ კონსტიტუციაზე, ანუ მასზე (ეგზისტენციაზე), როგორც სამი დროითი პორიზონტის (წარსული, აწმყო, მომავალი), ერთობლიობაზე, როგორც ტემპორალურ ღიაობაზე და ექსტატურობაზე (Ausser-sich)<sup>60</sup>. ეგზისტენციალური სამყაროს ზოგადი და ტემპორალურად განსაზღვრული სემანტიზმის ამ ფენომენს ჰაიდელგერი იმ დასკვნამდე მიჰყავს, რომ ეს სამყარო, როგორც მთელი, ვერ იქნება ვერც უბრალოდ სახეზე-ყოფი და ვერც ხელთ-ქონილი ყოფიერება, არამედ იგი მთლიანად და სავსებით ემთხვევა ყოველთვის ეგზისტენციალობის იმ სახეს, რომელმაც იგი თავისთავიდან წარმოშვა<sup>61</sup>.

ამგვარ მსოფლგაგებას ჰარტმანის მოძღვრება ანთროპოცენტრისტულს უწოდებს და მას თვლის არაგონითი ცნობიერების (geistloses Bewusstsein) რუდიმენტად ფილოსოფიურ აზროვნებაში<sup>62</sup>. ესაა ცხოველური ცნობიერება, რომელიც სამყაროს თავისთავზე აორიენტირებს, რომელსაც იგი (სამყარო) აქვს მხოლოდ როგორც თავისი გარემო (Umwelt)<sup>63</sup>. ცხოველის ცნობიერება, როგორც არსებითად ცენტრული, მთლიანად ჩაბმულია „თავის“ გარემო სამყაროში და სავსებით იფარგლება მისით, ყოველი ასეთი „ცენტრული“ სამყარო გარკვეული აზრით უპასუხებს ცხოველის ორგანიზმის ყველა მოთ-

<sup>58</sup> იქვე, გვ. 83 და მისივე გაგრძელება.

<sup>59</sup> იქვე. 355.

<sup>60</sup> Sein und Zeit, გვ. 365.

<sup>61</sup> იქვე.

<sup>62</sup> Hartmann. Das Problem des geistigen Seins, გვ. 97.

<sup>63</sup> იქვე, გვ. 96.

ხოენილებას. იგი გარკვეული აზრით მართლაც „მისი“ სამყაროა. მაგრამ არც ერთი ასეთი სამყარო არ წარმოადგენს რეალურ სამყაროს, რომელიც მთელ თავის უსაზღვრობაში მხოლოდ ექსცენტრულ ცნობიერებას გაეხსნება, ანუ ისეთ ცნობიერებას, რომელიც აობიექტებს სამყაროს და იცის, რომ თვითონ არაა ამ სამყაროს ცენტრი, მისი საზომი<sup>64</sup>. ჰარტმანი აღნიშნავს, რომ ცხოველური ცენტრიზმი (რომელიც ადამიანის ცნობიერებაშიცაა, როგორც მისი ქვედა შრე) დღემდე შემონახული ფილოსოფიაში, სადაც იგი სუბიექტივიზმის, რელატივიზმისა და იდეალიზმის ყველა სახეში ვლინდება. თავისი ძირითადი ტენდენციით აქვე შემოდის პრაგმატიზმიც და ფილოსოფიურ-მსოფლმხედველობითი ისტორიზმიც<sup>65</sup>. ამ უკანასკნელში ჰარტმანი გულისხმობს, როგორც ჩანს, ჰაიდეგერის ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიურ თეორიასაც. რა თქმა უნდა, ასეთი ობიექტური სამყარო, როგორადაც მას ჰარტმანი ხატავს, წარმოუდგენელიცაა როგორც ეგზისტენციის ფინალური მოქმედების წარმონაქმნი. იგი შეიძლება მხოლოდ ობიექტი იყოს იმ გარკვეული ცვლილებებისა, რასაც მასში ეგზისტენცია შეიტანს. როგორც ცნობიერების ობიექტურ ფორმას, ჰარტმანი ექსცენტრულ პოზიციას იმ გნოსოლოგიურ საფუძველად აცხადებს, რომლის წყალობითაც ადამიანს უჩნდება თავისუფლება და თავისი სიტუაციური გარემოს გარდაქმნის (Gestaltung) შესაძლებლობა<sup>66</sup>.

ზ) დროისა და სამყაროს კავშირის სხვადასხვა გაგება  
ეგზისტენციალურ და ურთულ ონტოლოგიაში და ჰარტმანის  
ენაენციალიზმი არასახეზ-მყოფის სამყაროული საზრისის საკითხში

ჰარტმანისთვის რეალური სამყაროს ცნებისა და დროის ცნების ურთიერთკავშირი ტოტალურია. მისი მოძღვრება აყენებს დროის კატეგორიის ონტური ერთიანობის თეზისს რეალური სამყაროს ყველა შრეში. ყველა ონტოლოგიურად სხვადასხვაგვარი პროცესი, ყოფიერების უდაბლეს თუ უმაღლეს დონეზე ერთსა და იმავე საყოველთაო დროულ ნაკადში მიედინება (in demselben zeitlichen Gesamt-

<sup>64</sup> იქვე. გვ. 95 და მისივე გარკველება.

<sup>65</sup> იქვე. გვ. 97.

<sup>66</sup> იქვე. გვ. 98.

fluss)<sup>67</sup>. ჰარტმანი დიდ შედლომად თვლის იმ, მისი სიტყვით, დღეს გავრცელებულ თვალსაზრისს, რომ ეგზისტენციალური დრო, რომელითაც ადამიანი არსებობს, სხვაა, ვიდრე ის, რომელშიც მოცემულია და მიედინება საგანთა სამყარო. ეს უკანასკნელი წარმოიდგინება ერთგვაროვან ნაკადად (Gleichfluss), პირველი — მომავლის წინასწარ-მოლოდინად და წარსულის შენახვად (Vorgriff და Bewahren). ასეთი სხვაობა, ჰარტმანით, მართლაც არის. მაგრამ ეს დროის მხრივ სხვაობა კი არაა, არამედ ყოფიერთა დროში ქცევის მხრივ. მიუხედავად ყველა იმ თავისებურებისა, რასაც ამ მხრივ ამჟღავნებენ სხვადასხვა ყოფიერი, ყველა მათგანი მაინც ერთსა და იმავე დროშია მოცემული და ერთსა და იმავე დროში არსებობს<sup>68</sup>. ეს თეზისი, საფიქრებელია, თავის მოწინააღმდეგედ გულისხმობს ჰაიდელგერის ტემპორალურ სპეციფიკას კატეგორიალურ ყოფიერთაგან განსხვავებით (იხ. ზემოთ, გვ. 16 და მომდ.).

ზემოხსენებული განსხვავებებისდა კვალად წყდება ჰარტმანთან არასახეზე-მყოფი, ანუ „არარეალურად-საგნობრივი“ სამყაროს საკითხიც და ეს გადაწყვეტაც მკვეთრად განსხვავდება ამავე საკითხის ჰაიდელგერისეული ინტერპრეტაციისაგან. ჰარტმანის ფილოსოფიაშიც ლაპარაკია ისეთ სამყაროზე, რომელსაც ვერ მიეყენება რეალურად არსებულ ყოფიერთა ონტოლოგიური მასშტაბები. განსხვავება აქ ისაა, რომ ჰარტმანს არ შემოჰყავს დრო ამგვარი სამყაროს არასახეზე-მყოფობის (არასახეზე-მყოფად ყოფიერების) საფუძველში<sup>69</sup>. მისი მოძღვრებით ეს უკანასკნელი წმინდა ესენციითა (ზოგად კანონთა და ცნებათა) იდეალურ სფეროს წარმოადგენს, რომლებიც გონს იმავე წესით კი არ ეძლევა, რაც გარეგანი აღქმის ობიექტები, არამედ წმინდად თანა-შესაძლებელის (des Kompossiblen) იდეალურ სინამდვილეში<sup>70</sup>. ჰარტმანისთვის პრიდიკატები „არასახეზე-მოცემული“, „არასახეზე-მყოფი“ საზრისიანია მხოლოდ წმინდა ესენციითა იდეალურ სამყაროსთან (ყოფიერებასთან) კავშირში, ესენციალიზმთან კავშირში მისი იმ სახით, როგორცაც მას პლატონისა და ლაიბნიცის ფილოსოფიაში ვხვდებით: ამგვარად, არასახეზე-მყოფი სამყარო, ჰარტმანის აზრით, არაეგზისტენციალური სამყაროა, ანუ ისეთი, რომელშიც — მისი სიტყვითვე, — გონი ვერ

<sup>67</sup> იქვე, გვ. 75.

<sup>68</sup> Hartmann, იგივე თხზულება, გვ. 74.

<sup>69</sup> იქვე, გვ. 85.

<sup>70</sup> Hartmann, Möglichkeit und Wirklichkeit, გვ. 316. და მი-

იკოცხლებს<sup>71</sup>. ამგვარად, ეს ისეთი სამყაროა, რომელსაც ვერას-  
გზით ვერ მოვარიგებთ არასახეზე-მყოფი ეგზისტენციალური სამ-  
ყაროს ჰაიდეგერისეულ ცნებასთან (nicht vorhandenen und nicht  
zuhandenen Welt).

თ) ჰაიდეგერისა და ჰარტმანის მიერ ცნობიერების ფინალური  
უოფიერებისათვის ენის მნიშვნელობის სხვადასხვა გაგება

ჰაიდეგერისა და ჰარტმანის უთანხმოების მეოთხე და წინამდე-  
ბარე გამოკვლევებისათვის ყველაზე მნიშვნელოვანი პუნქტია ენა,  
მისი როლი და მნიშვნელობა ადამიანური ყოფიერების ფინალურ  
სტრუქტურაში. ეს საკითხიც დაიყვანება ამ ფილოსოფოსთან მიერ  
სახეზე-მყოფური და არასახეზე-მყოფური არსებობის სხვადასხვა  
გაგებაზე.

ჰაიდეგერს თავისი ცნება ენისა გამოჰყავს ადამიანური ყოფი-  
ერების ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიური კონსტიტუციიდან. ეს ცნე-  
ბა ეგზისტენციალურ ანალიტიკაში გაანალიზებულია, პირველ ყოვ-  
ლისა, როგორც მეტყველება, რომელსაც აქ ეგზისტენციის სამყა-  
როში-ყოფიერების სპეციფიკური მოდელის საზრისი ენიჭება<sup>72</sup>. ეს  
ეგზისტენცია თავისი ძირითადი კონსტიტუციური მნიშვნელობით  
არის თავისთავსგარეთ-სხვაგვარ (არაეგზისტენციალურ, კატეგორია-  
ლურ) - ყოფიერებთან-ყოფნა, ის პირველადი ეგზისტენციალურ-  
ონტოლოგიური ექსტაზი, რომელშიც ეგზისტენცია ჩნდება, როგორც  
თავისთავის თავის ყოფიერების შესაძლებლობებში მპაროცირე-  
ბელი, რაც იმას ნიშნავს, რომ იგი ყოველთვის ჩნდება როგორც  
(გარკვეული) გაგება არაეგზისტენციალური (კატეგორიულური) ყო-  
ფიერისა, როგორც უნარი იმ ხელთქონილ ყოფიერთა ფინალურ  
კავშირებში გარკვევისა (მათი ინტერპრეტაციისა, შევსებისა, მათ-  
ში რაღაცის განვითარებისა), რომლებსაც მისი ეგზისტენციალური  
სამყარო შედგება<sup>73</sup>. ჰაიდეგერით, მეტყველება ამ ძირითადი ექსტა-  
ზის თანამაკონსტიტუირებელი ფაქტორია. როგორც აქტი, იგი ეგ-  
ზისტენციას განსაზღვრავს სწორედ ამ აზრით, როგორც თავისთავის  
გამომთქმელს (als Sichaussprechen), როგორც მოლაპარაკე თავის-

<sup>71</sup> Hartmann, Das Problem des geistigen Seins, გვ. 85.

<sup>72</sup> Sein und Zeit, გვ. 160 და მისივე გაგრძელება.

<sup>73</sup> იქვე, გვ. 148 და მისივე გაგრძელება.

გარეთ-მყოფობას, რომელიც ამასთანავე ყოველთვის სხვა ეგზისტენციებთან თანა-ყოფიერებაცაა. ყველაფერი გამოთქმული გარეთ-მყოფობაა (Draussensein) და თავისებურად გვიმოწმებს ეგზისტენციის ფუძემდებელ ონტოლოგიურ ღიაობას (Erschlossenheit)<sup>74</sup>. მხოლოდ ყოფიერების ამ ექსტატურ საფუძველზე შეიძლება გაჩენილიყო ენა. ამ ექსტატურობის (ღიაობის) ფინალური აზრით ენა და მეტყველება ემსახურებიან პირველ რიგში შეტყობინებას (Mitteilung გაზიარებას), ეგზისტენციების, როგორც თანა-ყოფიერების, ურთიერთ-გაგებას. ამ ფუნქციებშიც ისინი სავსებით დამოკიდებულნი არიან Dasein-ის სინთეზურ ტემპორალობაზე. „ყოფიერებასა და დროში“ ნათქვამია, რომ მეტყველებას თავისი ფესვები ეგზისტენციალური დროითობის ექსტატურ ერთიანობაში აქვს<sup>75</sup>. ეს მხოლოდ იმას შეიძლება ნიშნავდეს, რომ მეტყველება როგორც მნიშვნელადი (გარკვეული საზრისის გამომხატველი) შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ მხოლოდ ისეთი ტემპორალობის ჩარჩოში, როგორცაა შეტყობინებულის საუბეტური ველი, ანუ მნიშვნელადი, „სემანტიკური“ დროის სეგმენტი, რომლის კვლავ შექმნაც და „გავლაც“ შეუძლია აზროვნებას<sup>76</sup>. მეტყველების ფენომენის ეს დაკავშირება ეგზისტენციალობის დროით საფუძველთან, ანუ იმასთან, რისი წყალობითაც ეს უკანასკნელი არსებობს როგორც არასახეზე-მყოფი (არაკატეგორიალური), ნათლად გვიჩვენებს, რომ ჰაიდეგერის კონცეფციით მეტყველება და, საერთოდ, ენა მიჩნეულია არასახეზე-მყოფური, ანუ ეგზისტენციალური ყოფიერების სპეციფიკურ ფორმებად. ისე როგორც თვითონ ეგზისტენციალობა, მეტყველებაც არ ავსებს აწმყო დროს (მეტყველების აქტისას) ისე, როგორც მას ავსებენ კატეგორიალური ყოფიერნი. იგი არაა კონცენტრირებული ამ დროის, როგორც თავისი მაქსიმალური მოცემულობის, ფარგლებში, არამედ, პირიქით, იგი ყოველთვის დეკონცენტრირებულად არსებობს — მეტყველების აქტთა წარსულ და მომავალ დროში, ანუ უკვე არასახეზე-მყოფისა და ჭერ-არ-სახეზე-მყოფის დროში, და მხოლოდ მისი ეს გადაჭიმვა სამსავე დროზე ერთდროულად წარმოადგენს მის თავისებურ, სახელდობრ, არაკატეგორიალურ (არასახეზე-მყოფ) რეალობას. ამიტომაც ჰაიდეგერი, გვაფრთხილებს რა მეტყველების პროცესის არა-

<sup>74</sup> იქვე, გვ. 162.

<sup>75</sup> იქვე, გვ. 349.

<sup>76</sup> შტრ. Г. Т. Маргвелашვილი, Сюжетное время и время экзистенции Тбилиси, 1976, გვ. 7 და მისივე, გაგრძელება.



ეგზისტენციალური, ანუ, მისი სიტყვით, არასწორი ინტერპრეტაციებისაგან. რომლებიც ანგარიშს ვერ უწევენ ამ რეალობას, მიუთითებს, რომ ამგვარმა ინტერპრეტაციებმა შეიძლება ენა „სახეზე-მყოფ საგან-სიტყვებად (vorhandene Wörterdinge) დაამსხერიონ“<sup>77</sup>.

პარტმანის თვალსაზრისი აქაც დიამეტრულად საწინააღმდეგოა. აქ გონის მიერ გამოჩენილი ფინალობის სტრუქტურაზე მსჯელობისას ენა (მეტყველება) არ იხსენიება როგორც ცალკე თანაგანმსახლვრელი ფაქტორი. ფინალური ნასკვის პარტმანისეული კატეგორიალური ანალიზი კმაყოფილდება თეტური ცნობიერების ფინალურ ქმედებათა აღწერით (აქ განსახილველად მიზანდასახვის აქტი, დროის ნაკადზე გადახტომა, მიზნის მისაღწევ საშუალებათა ანტიციპაცია და სელექცია)<sup>78</sup>. პარტმანის მიერ ენისა და მეტყველების ეს პრინციპული ამორიქება ფინალობის კატეგორიალური ანალიზიდან მოწმობს მის მთავარ ტენდენციას, ამ ფაქტორებს არ მიაწეროს რაიმე განმსახლვრელი აზრი ამ ნასკვის მიმართ. პირიქით, ფინალური მნიშვნელობა, რომელიც მათ შეიძლება ჰქონდეთ, აქ უარყოფილია როგორც ყალბი, როგორც ადამიანის მსოფვლაგებაში ანთროპომორფულ ტელეოლოგიზმთა წყარო. ამ წყაროს ქმედითობის სადემონსტრაციოდ დამოწმებულია არისტოტელეს მიერ აქტიური ქმედების (ποίησις) და პასიური ვნებულობის (πάθησις) წყვილი ცნებების შემოტანა მის კატეგორიათა ტაბულაში<sup>79</sup>. მაგრამ პარტმანისამ ცოტა დაუდევარ დამოკიდებულებას ენისა და მეტყველების ფენომენისადმი ადამიანურ ყოფიერებაში კიდევ უფრო ღრმა მიზეზი აქვს. ასე, ცნობილია, რომ პარტმანმა ლოგიკას ფრიად დაქვემდებარებული, შეიძლება ითქვას — „არათანასწორუფლებანი“ ადგილი დაუთმო თავისი ონტოლოგიური კონცეფციის სისტემაში. პარტმანისთვის ლოგიკა პრედიკატული ყოფიერების (prädikatives Sein) სფეროა, რომელსაც, იგი წინააღმდეგ ფილოსოფიის რაციონალისტური ტრადიციისა, ტოტალურ გარკვეულობას მოკლებულად თვლის. მართალია, დასკვნის უბანი აქ ლოგიკურ აუცილებლობას გვიჩვენებს, მაგრამ იგი არ ემთხვევა მსჯელობის უბანს, არ ფარავს მას. სილოგისტური თანამიმდევრობა სულაც ვერ იმორჩილებს მსჯელობათა ყველა სახეს. მეცნიერებებ-

<sup>77</sup> Sein und Zeit, გვ. 161.

<sup>78</sup> Hartmann, Teleologisches Denken, გვ. 68 და მოიხე ვაგრძელება.

<sup>79</sup> იქვე, გვ. 133, 32.

ში ყველგან იჭრება ასერტორული აპოდექტიკურში<sup>80</sup>, ვინაიდან პრედიაკტული ყოფიერება არ არის ყოფიერება საკუთრივი აზრით, იგი არაა თავისთავად-ყოფნა (kein Ansich-Sein), არამედ მხოლოდ მსჯელობაში დადგენილი ყოფიერებაა<sup>81</sup>. პრედიაკტულ ყოფიერებას არა აქვს ტოტალური გარკვეულობის ის სიმყარე, რომელიც ახასიათებს რეალურ ყოფიერებას (სადაც მხოლოდ ის შეიძლება იყოს შესაძლებელი, რასაც თავისი განხორციელების პირობათა სრული რიგი გააჩნია)<sup>82</sup> და იდეალურ ყოფიერებას (სადაც დროის გარეთ, აზრისა და ცოდნისაგან დამოუკიდებლად, ცნებებისა და მსჯელობების გარეთ თანაარსებობს მხოლოდ ის, რაც არსებობდა შესაძლებელია)<sup>83</sup>. ამგვარად, სამყაროს მოდალობათა შრიულ სტრუქტურაში პრედიაკტული ყოფიერება „დარბილებული ყოფიერების“ (erweichtes Sein) სფეროა, რომლიდანაც ირეალურის საუფლო იწყება და რომელიც, მაშასადამე, არ შეიძლება თავის სტრუქტურაში არ გვიჩვენებდეს ამგვარი სასაზღვრო ზონის ყველა ნაკლოვანებას. მართალია, ეს უკვე ირეალური პლანის ყოფიერებაა, მაგრამ მაინც ჯერ კიდევ არაა ტოტალური არსებრივი (იდეალური) დეტერმინაციის ზონა.

ჩვენი საკითხისთვის ყოველივე ამას მნიშვნელობა აქვს პირველ ყოვლისა იმდენად, რამდენადაც ენა (მეტყველება) მთლიანად პრედიაკტული ყოფიერების სფეროს ეკუთვნის, რადგანაც იგი ძირითადად პრედიაკტული სტრუქტურაა და როგორც ასეთი, ყოველთვის გაიგებოდა (და გაიგება) როგორც ცნებათა გამონატვისა და მსჯელობათა აგების საშუალება. ყველა საფუძველი გვაქვს ვიფიქროთ, რომ ჰარტმანი, ამოდიოდა რა სწორედ ამგვარი გაგებიდან და ემყარებოდა რა თავის კონცეფციას ფენომენალური სამყაროს აღნაგობის შრიული პრინციპის შესახებ, რომლის მიხედვითაც ყოფიერების უფრო დაბალი საფეხურები უფრო მყარია, უფრო თხოდა ონტოლოგიურად უფრო მაღალი შრეების, — მაგალითად, ყველა პრედიაკტული მოდალობის, ენის ჩათვლით, — აყვანას კონსტიტუციური მნიშვნელობის რანგამდე სხვა შრეების მიმართ, და რომ სწორედ ამ პრინციპულმა თვალსაზრისმა მიიყვანა იგი ყველა სახის პრედიაკტულ მოდალობათა რაიმე განმსაზღვრელი საზრისის უარყოფამდე მთლიანად სამყაროს მიმართ. მისი თეორია კატეგო-

<sup>80</sup> Hartmann, Möglichkeit und Wirklichkeit, გვ. 295, 96.

<sup>81</sup> იქვე.

<sup>82</sup> იქვე, გვ. 158.

<sup>83</sup> იქვე, გვ. 311.

რიულად უარყოფს „დარბილებული ყოფიერების“ უნარს, ყოველდ-  
 განმსაზღვრელი ძალა იყოს როგორც სამყაროს შრიული მთლიანო-  
 ბის მიმართ საერთოდ, ისე ამავე ყოფიერების „საკუთარი“ საფეხუ-  
 რის (ანუ ადამიანური გონისა და საზოგადოებრივი ისტორიის) მი-  
 მართ. ეს რომ ასეა, ჩანს ჰარტმანის მკვეთრი გამოხატულებიდან ყვე-  
 ლა სახის ფინალობისათვის კაუზალური ნასკვის ფუძემდებელი მნი-  
 შვნელობის დამკირების წინააღმდეგ<sup>84</sup>, საზრისის მეტაფიზიკისეუ-  
 ლი ტელეოლოგიზმებისა<sup>85</sup> და ისტორიაში ტელეოლოგიზმების წი-  
 ნააღმდეგ<sup>86</sup>. ამგვარად, ჰარტმანის მიერ ენისა და მეტყველების მნი-  
 შვნელობის ეს იგნორირება ონტოლოგიის საკითხებზე მსჯელობი-  
 სას აიხსნება მისი კონცეფციის მთელი ზოგადონტოლოგიური შინა-  
 არსით, შრიული ყოფიერების პრინციპით, რომელიც ამ ონტოლო-  
 გიის მთავარი აზრია. აქედან გასაგები უნდა გახდეს, თუ რატომ  
 ვერ გამოდგებოდა აქ დრო პრედიკატული ყოფიერების, როგორც  
 განსაკუთრებული, ანუ ონტოლოგიურად მნიშვნელადი განსაზ-  
 ღვრების ფორმის ახსნის კრიტერიუმად (ჰაიდეგერის თეორიაში  
 პირიქით, მეტყველება ისაა, რაც თავისი შინაგანი სინთეტური დრო-  
 ით შეესაბამება ეგზისტენციალობას, წინასწარგანსაზღვრულია მის  
 მიერ. შდრ. ზემოთ, გვ. 32). ირეალურის სფეროში ხომ დრო, ჰარტ-  
 მანის კონცეფციით, გაწყვეტილია იდეალური ყოფიერების ზღურ-  
 ბლზე (რომელიც ამ თეორიაში სრული დეტერმინაციის სფეროდაა  
 აღიარებული). იგი (დრო) აქ დაშვებულია მხოლოდ როგორც პრე-  
 დიკატული ყოფიერების ნიშანი, რომელიც (ეს ყოფიერება) თავის  
 „დარბილებულობის“ გამო აქ ონტოლოგიურად განმსაზღვრელი  
 მნიშვნელობისა ვერ იქნება. ამავე განსხვავებით აიხსნება ისიც, თუ  
 რატომაა ჰარტმანთან პრედიკატული ყოფიერება (და, მაშასადამე,  
 ენაც) მხოლოდ ყოფიერება სახეზე-მყოფობის აზრით. არასახეზე-  
 მყოფად (კონკრეტული დროისა და სივრცის გარეთ არსებობის აზ-  
 რით) ხომ აქ წარმოსადგენია მხოლოდ იდეალური ყოფიერება (შდრ.  
 ზემოთ, გვ. 8). ამგვარად, შრიული ყოფიერების თეორიაში პრედი-  
 კატული ყოფიერება მიეკუთვნება სახეზე-მყოფ ყოფიერთა საფე-  
 ხურს, ანუ იგი აქ მხედველობაში მიღებულია მხოლოდ როგორც  
 ა) ამგვარ ყოფიერთა გამოხატვის სტრუქტურა და ბ) სტრუქტურა,

<sup>84</sup> Hartmann, *Teologisches Denken*, გვ 57.

<sup>85</sup> იქვე, გვ. 110. და მისივე გაგრძელება.

<sup>86</sup> იქვე, გვ. 98. და მისივე გაგრძელება.

რომელიც იდეალურს სახეზე-მყოფად ხდის, ანუ მას მსჯელი აზრის კონკრეტულ დროითს ნაკადში ჩართავს, სათანადო სიტყვათა იმ კონკრეტული რიგის წევრად გახდის, რომლიდანაც მსჯელობა შედგება. პარტმანის თეორიაში პრედიკატული ყოფიერება განიხილება მხოლოდ როგორც სახეზე-მყოფის დეფინიცია (როგორც *Vorhandenheitsbestimmung*)<sup>87</sup>.

---

---

<sup>87</sup> ამ ტერმინს თაობაზე შდრ. Sein und Zeit, გვ. 157, 58.

### 3. ეგზისტენციალურ-დროითი ტრანსცენდენტალიზმი და ეგზისტენციალურ-ისტორიული ფინალოგის ცნება

- ა) ჰაიდეგერისა და ჰარტმანის კამპრობა როგორც მათი უთანხმოება არასახეზე-მყოფობისა და ტემპორალური ყოფიერების შემთავსების პრობლემაზე

ზემოთ მოცემულმა მოკლე ანალიზმა რამდენადმე უფრო დეტალურად გვიჩვენა, რაში მდგომარეობს ჰაიდეგერისა და ჰარტმანის ძირითადი უთანხმოება ყოფიერის ყოფიერების ფილოსოფიურ საკითხში. ესაა ამ ფილოსოფოსთა ძირშივე განსხვავებული შეხედულება ფინალობის ფენომენზე, რაც განსაზღვრულია მათ მიერ ონტოლოგიური პრობლემისთვის სახეზე-მყოფისა და არასახეზე-მყოფის ცნებათა ვალენტობის ამდენადვე სხვადასხვაგვარი გაგებით. ოთხივე მთავარი ცნებისათვის, რომელთა საფუძველზეცაა წამოყენებული Dasein-ის, როგორც ფინალური ყოფიერების ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიური კონცეფცია (ესენია დროის, შესაძლებლობის, სამყაროსა და ენის ცნებები) ჰარტმანის თეორიაში საპირისპირო თვალსაზრისი არსებობს, ხოლო ამ დაპირისპირების ფესვია ამ ორი ონტოლოგიური თეორიის მიერ ხსენებულ ცნებებთან არასახეზე-მყოფობითი ყოფიერების მნიშვნელობის პრინციპულად სხვადასხვა დაკავშირება, ამ მნიშვნელობის სხვადასხვა მოცულობა ამ ონტოლოგიებში. ჰარტმანის ეგზისტენციალური ონტოლოგიისათვის (რომელიც არსებითად ტრანსცენდენტალურია) არასახეზე-მყოფობითი ყოფიერების მნიშვნელობა განივრცობა Dasein-ის ფინალობის ოთხივე ძირითად ცნებაზე. ჰარტმანის შრიული ონტოლოგიისთვის კი (რომელიც, გარკვეული აზრით, იმეორებს იდეალურისა და მატერიალურის განსხვავების პლატონისეულ პრინციპს) არასახეზე მყოფობითი ყოფიერება მხოლოდ იდეალური ყოფიერება შეიძლება იყოს, რომელიც, როგორც „შრი“, დროის ზემოთ მდებარეობს (დროითი სამყაროსა და ყველა მისი ტემპორალური აზროვნებითი პროცესების, მეტყველებისა და ყოფნის მრავალგვარი სხვადასხვა შესაძლებლობების

განხორციელების ზემოთ). ამგვარად, ხსენებულ მოძღვრებათა პრინციპული უთანხმოება ფინალობის საკითხში მჭიდროდაა დაკავშირებული იმასთანაც, თუ როგორ ესმით ამ თეორიებს დრო, და იმ განსხვავებულ შეფასებასთანაც, რომელსაც ისინი აძლევენ დროს ყოფიერის ყოფიერებაში არასახეზე-მყოფობის მოდელსთან დაკავშირებით. ჰაიდეგგერი არასახეზე-მყოფობას ეგზისტენციის სინთეზური ტემპორალობის ერთ-ერთ არსებით მახასიათებლად აცხადებს, რითაც მოიპოვებს ეგზისტენციალურ-ტრანსცენდენტალურ საფუძველს თავისი კონცეფციის ასაგებად. თავის მიერ ფინალური Dasein-ის აღწერაში გამოყენებული ოთხივე მთავარი ცნება ეგზისტენციალურ ანალიტიკას ბოლოს დაჰყავს ამ საფუძვლამდე, ანუ ეგზისტენციალურ დრომდე, როგორც ეგზისტენციის არასახეზე-მყოფობის (არაკატეგორიალობის) ძირითად მოდელსამდე.

ჰარტმანი, პირიქით არასახეზე-მყოფობას მხოლოდ იდეალურ ყოფიერებასთან აკავშირებს, ანუ ისეთთან, რომელიც, მისი თეორიით, არ იმყოფება კონსტიტუციურ კავშირში არც დროსთან, არც ეგზისტენციალურ შესაძლებლობასთან! (რომელიც ალტერნატიულად არის ან როგორც ხელიდან გაშვებული, ან როგორც ჯერკიდევ განსახორციელებელი), არც რეალურ სამყაროსთან და, მით უმეტეს, არც ენასა და მეტყველებასთან (რომლებიც უკავშირდებიან ამ სამყაროს, ყველა მის თვითნებობასა და შემთხვევითობას). მის თეორიაში არასახეზე-მყოფობა, პირიქით, დაკავშირებულია ყოველივე იდეალურის წმინდა თანა-შესაძლებლობის ცნობასთან, რომელიც არ არის თეტურად როგორც მისი მაინტენდირებული ან შემქმნელი ცნობიერების საგანი, არამედ არის მხოლოდ როგორც წმინდა, ანუ, — როგორც თვით ჰარტმანი იტყვის, — „შეუზღუდველი“ არაწინააღმდეგობრიობა<sup>88</sup>. მაგალითად, ის, რომ სახეთა გარკვეული რაოდენობა მიმართებაშია გვართან და პირიქით, ჰარტმანით, თანა-შესაძლებლობაა, დაშვარებული წმინდა არაწინააღმდეგობრიობაზე, რომელიც იდეალურის არსებობისათვის საკმარის საფუძველს წარმოადგენს. ამგვარი ყოფიერება, ამ თეორიით, შეიძლება თვითონაც არასახეზე-მყოფობდეს, ანუ არ იყოს ცნობიერებისათვის აღმოჩენილი, მაგრამ, მოუხედავად ამისა, იგი არის. მაგრამ ჰარტმანი არ ცნობს იდეალურ ყოფიერების იმ ყოვლისგანმსახლრელ ძალას, რომელსაც მას მიაწერდა პლატონი. როგორც მხოლოდ ურთიერთმიმართებათა და წმი-

<sup>88</sup> H a r t m a n n. Möglichkeit und Wirklichkeit, გვ. 317.

ნდა იდეალური დასრულებულობის სფერო, პარტმანისთვის იდეალური ყოფიერება მხოლოდ გათავისუფლებული ყოფიერებაა და დეპოტენცი-  
რებული ყოფიერებაც კი (verdünntes und gleichsam depotenzier-  
tes Sein)<sup>89</sup>. ამიტომ ნათელია, რომ მისი თვალსაზრისით იდეალურის  
ეს სფერო ვერ გამოვა განმსაზღვრელ ტელოსად რეალური სამყაროს  
ვერც ერთი შრისთვის, თვით გონის დონისთვისაც კი. შრიული ონ-  
ტოლოგიის სისტემაში გამორიცხულია ყოველგვარი მიმსწრაფი (ვან-  
ვითარებადი) მოძრაობა სამყაროს „ქვედა ფენებიდან“ „მაღლისკენ“,  
უფრო და უფრო სრულყოფილი ფორმებისაკენ. რეალურ სამყარო-  
ში ონტოლოგიურად სხვადასხვა შრეები ერთიმეორეზე დაშენდება,  
ორგანული დაშენდება მატერიალურს, ცნობიერების შრე — ორგა-  
ნულს და გონითი სამყარო — ცნობიერების შრეს. პარტმანი ხაზს  
უსვამს, რომ ყოველ შრეში იწყება პრინციპულად (ონტოლოგიურად)  
ახალი რამ, რომელიც არანაირად არ წარმოდგება უფრო დაბალი ონ-  
ტოლოგიური ფუნდამენტიდან<sup>90</sup>. ბუნებრივია, რომ ასეთი მსოფლგა-  
გება ვერ იქნება მონისტური, მაგალითად, ერთი ტელეოლოგიურად  
განვითარებადი სამყაროს, ერთი პროგრესირებადი სამყაროული პრო-  
ცესის წარმოდგენის სახით. მართალია, პარტმანი არ უარყოფს სამ-  
ყაროს, როგორც მთელის უწყვეტობას. მის თეორიაში ეს უწყვეტო-  
ბა გამოხატულია თეზისით ფუნდამენტალური კატეგორიების შესახებ,  
რომლებიც ყოფიერების ყველა შრეში გვხვდება<sup>91</sup>. მაგრამ ამ უწყვე-  
ტობის ცნება აქ თავისი მნიშვნელობის მხრივ ჩამოუვარდება სამყა-  
როს მთლიანობის შრიული სისტემის ცნებას. ამ თეორიით, ფუნდამენ-  
ტალურ კატეგორიათა არსებობა ვერაფრით ცვლის იმ ფაქტს, რომ  
ყოველ შრეში სრულებით ახალი და წინა შრიდან აუხსნადი სუბსტ-  
რანტი გვაქვს<sup>92</sup>. ამას ისიც შეიძლება დავსძინოთ, რომ პარტმანით ეს  
ფუნდამენტალური კატეგორიები რეალურ სამყაროში სხვაგვარადაა  
მოცემული, ვიდრე იდეალურში. პირველში, ანუ რეალურ სამყარო-  
ში genus (გვარი) და species (სახე) ერთსა და იმავე დონეზე მდგომად  
წარმოგვიდგება, ანუ აქ ესენი არ ქმნიან ორ, თავისი ზოგადობის მხრივ  
განსხვავებულ ონტოლოგიურ საფეხურს. ერთეულის მიღმა ზოგ-

<sup>89</sup> იქვე.

<sup>90</sup> იქვე, გვ. 330.

<sup>91</sup> Nikolai Hartmann, Der Aufbau der realen Welt, Berlin, 1940, გვ. 206.

<sup>92</sup> Nicolai Hartmann, Neue Weage der Ontologie, Stuttgart, 1968, გვ. 56.

აღს აქ რეალობა აღარა აქვს. იდეალურის სფეროში, პირიქით, არსებობს სხვადასხვა სიმაღლეები (Höhenlagen), რომლებიც თავით იდეალურის ზოგადობის სხვადასხვა ხარისხებით განირჩევიან<sup>93</sup>.

ამგვარად, იმ ინტერპრეტაციის მიხედვით, რომელსაც ეს თეორიები აძლევენ არასახეზე-მყოფის ცნებას ადამიანის ფინალურ ყოფიერებასთან დაკავშირებით, ერთიმეორის უარყოფას წარმოადგენს: პარტმანის მოძღვრება მოპლატონე მოძღვრებაა, რომელმაც არასახეზე-მყოფობა რეალური სამყაროს ფარგლებს გარეთ გაიტანა. ჰაიდეგერის თეორია კი ამტკიცებს მის შესაძლებლობას ეგზისტენციის რეალურ არსებობაში. პარტმანისათვის არასახეზე-მყოფობის მოდუსი შეუთავსებადია ტემპორალურ ყოფიერებასთან, ჰაიდეგერისთვის, პირიქით, ასეთი შეთავსება საეხებით ბუნებრივია.

ბ) ტემპორალობის ეგზისტენციალური და კატეგორიალური ანალიზი.  
დრო, როგორც უოფიერების კატეგორია და როგორც უმეცნების კატეგორია

ამ ორი ფილოსოფიის კონცეფციაში, როგორც დავინახეთ, არასახეზე-მყოფობის ტემპორალურ პრობლემას<sup>94</sup> სხვადასხვა ინტერპრეტაცია ეძლევა. სწორედ ესაა მათ შორის უთანხმოების საფუძველი, განსაკუთრებით გონის ფინალობის სფეროში. უნდა ვაღიაროთ, რომ ჰაიდეგერის ეგზისტენციალურ ონტოლოგიაში ვერ ვიპოვით საკმარისად მძიმე არგუმენტს პარტმანის წინააღმდეგ, როცა კამათი ეხება დროის მნიშვნელობას ფინალური ყოფიერებისათვის. რასაც კი ეგზისტენციალური ონტოლოგია აქ დაუპირისპირებს შრიულს, დაიყვანება მის ცენტრალურ დებულებაზე ეგზისტენციალობის სინთეტური დროის შესახებ, რომელიც, მართალია, შეიძლება გაიგოთ და აუცილებელიც კია, რომ გავიგოთ როგორც არასახეზე-მყოფობითი (არაკატეგორიალური) პლანის ფენომენი, როგორც ისეთი დროითი მოდუსი, რომელსაც მართლაც ვერ აღვნიშნავთ არაეგზისტენციალურ (კატეგორიულ) ყოფიერებთან. რამდენადაც ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიური მოძღვრება, როგორც ეგზისტენციალობის დროითი ყოფიერების ტრანსცენდენტალური გამოკვლევა, იმოწმებს, სინთეტურ ტემპორალობას, როგორც Dasein-ის საფუძველს, მას არ გააჩნია სხვა არგუმენტები პარტმანის წინააღმდეგ.

<sup>93</sup> Hartmann, Möglichkeit und Wirklichkeit, გვ. 330, 31.



ყოველ შემთხვევაში, არ მოეპოვება ასეთები თავის დადგენილ ცნებითა და ტერმინოლოგიურ აპარატში.

მაგრამ ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიური თეორიის ამ თეზისს პარტმანის ონტოლოგია უარყოფს სინთეტური ტემპორალობის, როგორც შემმეცნებელი გონის უპირატესი ატრიბუტის, რელატურ ხასიათზე მითითებით, მისი რეალური დროის ნაკადისადმი კუთვნილობის აღნიშვნით, რომელთანაც განუყრელად დაკავშირებულია ადამიანის არსებობა<sup>94</sup>. ამ ნაკადს ზემოთ, რომელშიც ყოველ ადამიანურ არსებობას თავისი გარკვეული და თავისი ნებით შეუცვლადი ადგილი (Zeitstelle) აქვს დამკვიდრებული, აღმართულია უფრო მაღალი და ონტოლოგიურად უფრო მნიშვნელოვანი შრე — სინთეტური ტემპორალობა, რომელსაც პარტმანი ჰერეტიკის დროს (Anschauungszeit) უწოდებს და რომელშიც გონს, მართალია, თავისუფლად მიმოქცევა ძალუძს ამ ნაკადის ყველა მიმართულებით, შეუძლია ანტიციპაცია, მაგრამ ამით არ მოიხსნება გონის პრინციპული შეკავშირებულობა რეალურ დროსთან<sup>95</sup>. რომელიც, როგორც უფრო „მყარია“ კატეგორია, როგორც მისი ფაქტობრივი ფუნდამენტი ყოფიერების შრიულ სტრუქტურაში, — გონის არსებობას „ქვემოდან“ განსაზღვრავს. ამ აზრით, პარტმანის თანახმად, აუცილებელია დროის ყველა ანალიზი დავახსიათოთ როგორც უღმარისი და როგორც უხეში ვერგაგება ამ რთული ფენომენის შრიული ბუნებისა, რომელიც (ეს ვერგაგება) ჰაიდელგერის ონტოლოგიური თეორიის ეგზისტენციალური ანალიტიკის მსგავსად ერთიმეორეში ურევს რეალურ დროსა (და ჰერეტიკის დროს, რომელშიც გონი ჰერეტიკის მის მიერ წარმოდგენილ წარმოსახულ) საგნებს<sup>96</sup>. თუ პარტმანს დავუჩივრებთ, ჰაიდელგერმა, არ გუწია რა ანგარიში გონის ტემპორალობის შრიულ მრავალგვარობას, რეალური დროის კატეგორიალური მომენტები გადაიტანა ჰერეტიკის დროში. მხოლოდ კატეგორიალურ ნიშანთა ამგავმართლებელ აღრევის შედეგად შეიძლება გვეჩვენოს, რომ რეალურ დროსთან დაკავშირებულ Dasein-ს ძალუძს „თავისთავს უსწრებდეს“. სწორედ ესაა, რაც მას არ შეუძლია. Dasein-ს მხოლოდ ის ძალუძს, რომ თავის (მანტიციპირებელ) ჰერეტიკაში, თავის წინასწარხედვაში (Vorausschauen) რბოდეს თავის წინ (vor sich her laufen), მაგრამ ამასთან მისი უოფიერება მაინც რეალურ (აწმყო) დროს-

<sup>94</sup> Hartmann, Das Problem des geistigen Seins, გვ. 82, 129.

<sup>95</sup> იქვე. გვ. 129.

<sup>96</sup> იქვე.

თან დაკავშირებული რჩება, რომლითაც მთელი კოსმოსი მიემართება და მხოლოდ ეს ტემპორალური მიბმულობისა და ტემპორალური თავისუფლების მიხედვით განსხვავებულაა, საფუძვლად რომ უდევს ეგზისტენციის ზრუნვასა და მის ყველა მოქმედებას<sup>97</sup>.

ამ არგუმენტის მოგვრება ეგზისტენციალურ ონტოლოგიას მხოლოდ იმით შეუძლია, რომ იგი დაიმოწმებს ეგზისტენციის დროითი საფუძვლის ტრანსცენდენტალობას, ანუ თავის თეზისს წმინდა დროის, როგორც თვითაფექციის შესახებ<sup>98</sup>. ამ თეზისის თანახმად, სინთეტური ტემპორალობა შეიძლება მხედველობის (ჭკრეტის) არეს წარმოადგენდეს მხოლოდ თავისი პირველადი, ეგზისტენციისათვის ონტოლოგიურად ფუძემდებელი ექსტატურობის ძალით, ანუ იმის ძალით, რომ ეს დრო არსებობს როგორც ეგზისტენციალური ყოფიერის (წარსულ, აწმყო და მომავალ) ექსტაზთა ერთიანობა, სახელდობრ, როგორც ისეთი განზომილება, რომელიც იგივეობრივს დაანაწევრებს — „აქედან რალაციკენ“ და „ამ ინტენდირებულ რალაციდან კვლავ აქეთკენა, თვით ინტენციის წყაროკენა“ — მოდუსებად<sup>99</sup>. ეს რომ სწორედ ასეა, ჰაიდეგერიტ ყველაზე უფრო მკაფიოდ გამოსჭვივის ეგზისტენციალურ მომავალში. ამ დროს ყველა აღიქვამს როგორც „თავისას“ და ამავე დროს როგორც ყველა თავის მფლობელთან უწყვეტად მომსვლილს (ანუ როგორც თავისთავთან მომსვლელს, თავისთავის მათეცირებელს, als Auf-sich-Zukommen) და, როგორც ასეთი, იგი საფუძვლად უდევს Dasein-ის მიერ თავისთავის გაგებას.<sup>100</sup> ეგზისტენციალური დრო არის როგორც თავისთავის აფიცირება (როგორც ეგზისტენციალური ყოფიერის მიერ თავისთავის აფიცირება) და მხოლოდ ამ ტრანსცენდენტალური გარემოების წყალობითაა, რომ ეგზისტენციას ძალუძს რალაციის დანახვა (ჭკრეტა) ამ დროში, შეუძლია აფიცირება სხვადასხვა (მის მიერვე განსენებული, აღქმული ან ანტიციპირებული) შინაარსებით თავის სხვადასხვა ეგზისტენციალურ დროებში. ამ თეზისის შროული ონტოლოგია გზიდან იცილებს როგორც თავისი თვალსაზრისისათვის, უბრალოდ, გაუქმებულს, როგორც კატეგორიათა მოძველებული, მცდარი გაგების ნიმუშს. ამ შეფასებაზე მას ხელი ვერ ააღებინა ვერც ჰაიდეგერისეული ტრანსცენდენტალურ-დროითის ცნების უფრო რეალისტურმა მომენტებმა,

<sup>97</sup> იქვე.

<sup>98</sup> Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, გვ. 180.

<sup>99</sup> იქვე, 2. გვ. 181.

<sup>100</sup> Sein und Zeit, გვ. 336.

რომლებიც ამ ცნების უდავო აპოსტერიორულ განპირობებულობაზე მოუთითებენ. მაგალითად, ეგზისტენციალურ ანალიტიკაში ნათქვამია, რომ საშუალო ექსტაზი — აწმყო დროისა, — რომელშიც ეგზისტენცია, ჩვეულებრივ, თავის გარემო სამყაროს ექვთენის ხოლმე, დანარჩენ ტემპორალურ ექსტაზებთან შედარებით პრივილეგირებული დროითი ფორმაა<sup>101</sup>. ეგზისტენციალურ-დროითი ანალიზის ამ და ზოგ სხვა პასაჟში გამოსქვივი<sup>1</sup> გარკვეული კომპრომისული დამოკიდებულებაც ეგზისტენციის რეალური მიბმულობისადმი სამყაროს მთელის (აწმყო) დროზე. მაგრამ ყველა ასეთი „რეალიზმები“ ვერ იცავენ ეგზისტენციალურ-ტრანსცენდენტალურ ანალიზს კრიტიკისაგან შრიული ონტოლოგიის მხრათ. ამ უკანასკნელისათვის ტრანსცენდენტალობის ესა თუ ის სახე მნიშვნელოვანი შეიძლება იყოს მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ტრანსცენდენტალიზმი საერთოდ (მაშასადამე, თავის იმ ფორმით, რომელიც მას კანტთან ჰქონდა) ფილოსოფიაში გაჩნდა როგორც მკვეთრი ხელისაღება ძველ მეტაფიზიკაზე, რომლისთვისაც ყოფიერების არსება (essentia) სამყაროს პროცესის საყოველთაო ტელეოლოგიურ განსაზღვრულობას წარმოადგენდა და სწორედ ასეთად შეიმეცნებოდა (დედუციკრდებოდა) განსჯის გზით. კანტის აპრიორიზმები, როგორც მხოლოდ მოვლენებზე გავრცელებადი, ამასთან შედარებით ბევრად უფრო შემოფარგულელია<sup>102</sup> და ამ აზრით მათაც „გაწმინდეს“ გზა სამყაროს წყობის შრიული ინტერპრეტაციისაკენ, რომელსაც ერთ-ერთ არსებით წინამძღვრად იდეალურის საყოველთაო „ტელეოლოგიურად მოქმედი და განმსაზღვრელი“ ძალის იგივე კატეგორიული უარყოფა აქვს. და, მოუხედავად ამისა, შრიული ონტოლოგიის პრინციპი არა თუ ვერ უთანხმდება ტრანსცენდენტალურ მსოფლგაგებას, არამედ მისი უმკვეთრესი მოპირისპირებაა. ამ გაგებაში ხომ იდეალურის პრიმატი ყოფიერების მიმართ მოხსნილი კი არაა, არამედ მხოლოდ მოდიფიკირებული, დეკარტიდან დაწყებულ სუბიექტივიზმს მეტაფიზიკაში, რომელიც მას აქვთ სულ ძლიერდებოდა, ესენციის (essentiae) ძველი ცნების მთელი ყოვლისგანმსაზღვრელი ქმედითობა ადამიანის ინტელიქტზე გადმოჰქონდა. ეს პროცესი დასრულდა კანტის თეორიაში, რომელიც ამტკიცებდა განსჯის წმინდა ცნებათა, როგორც საგნების (ყოფიერების) შესაძლებლობის პირობათა არსებობას. ტრანსცენდენტალური პრინციპი სრული დამთხვევისა ყოფიერების კატეგორიებასა და შემეცნების კატეგორიებს შორის ნეოკანტანელობის გზით

<sup>101</sup> იქვე, გვ. 349.

<sup>102</sup> Hartmann, New Wege der Ontologie, გვ. 10.

გადაეცა ფენომენოლოგიასაც — მოძღვრებას, რომელმაც ჩვენს საუკუნეში აღადგინა თეზისი არსებათა (Wesenheiten), როგორც ყოფიერის ყოფიერების წინასწარგანმსაზღვრელთა შესახებ<sup>103</sup>. მაშასადამე, შროლი ონტოლოგიისათვის, რომელიც, პირიქით, ნაწილობრივი დამთხვევის (partiale Identität)<sup>104</sup> პრინციპიდან ამოდის, ტრანსცენდენტლობა ვერ იქნება ახსნის მისაღები კრიტერიუმში. ამ პრინციპის თანახმად, მაგალითად, ისეთ კატეგორიას, როგორცაა, დრო, ერთი მნიშვნელობა აქვს როგორც ყოფიერების კატეგორიას (უწყვეტი და შეუქცევადი ნაკადის მნიშვნელობა) და მეორე აქვს როგორც შემეცნებისას (კვრეტისას) (აქ მას იმ განზომილებისაზრი აქვს, რომელშიც შესაძლებელია „თავისუფალი მიმოქცევა“, ანუ თავისუფლად წარმოდგენა სხვადასხვა შინაარსებისა დროის ერთ-ერთ სამ „მიმართულებათაგანში“). ზემოხსენებული კატეგორიულური განსხვავებით აღინიშნება, ამ თეორიის თანახმად, სხვადასხვა სიმაღლეებით სამყაროს შრიულ სტრუქტურაში.

ბ) ფინალური თანა-ყოფიერების საკითხის განახლავის  
აუცილებლობის შესახებ, ეგზისტენციალობის ონტოლოგიალური  
საფუძვლიდან გამომდინარე

შრიული ონტოლოგიის თვალში ჰაიდეგერისეულ ტრანსცენდენტალურდროით გამოკვლევას შეიძლება ჰქონდეს მხოლოდ ცდის მნიშვნელობა, რომ განახლდეს ძველი და ონტოლოგიურად, არსებითად, მცდარი მეთოდი ყოფიერებისა და ცნობიერების კატეგორიათა ურთიერთიგეგობრივად გაგებისა — მხოლოდ ფილოსოფიური აზრის რეგრესის მნიშვნელობა ყოველივე არსებულის ყოფიერების იდეალური წინასწარგანმსაზღვრულობის პრინციპისაკენ, რომელმაც ისტორიულად ამოწურა თავისთავი.

თუ ამჯერად დაფორმულებული წესით არსებულ ჰაიდეგერიისეულ ეგზისტენციალურ თეორიაში მართლაც არ მოიპოვება რაიმე საკმარისად დამარწმუნებელი არგუმენტი ჰარტმანის წინააღმდეგ, თუ, ამგვარად, ამ არსებული გამონახატულების დონეზე ეგზისტენციალურ-დროითი ცნებებისა და არასახეზე-მყოფობითი ყოფიერების პრობლემის ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიური გადაჭრის ნამ-

<sup>103</sup> Harlmann. Der Aufbau der realen Welt, გვ 45.

<sup>104</sup> იქვე, გვ. 114 და მისივე გაგრძელება.

დვილობა, პირველ ყოვლისა, იმაზეა დამოკიდებული, თუ როგორ აღიქმება ამ გადაჭრისა და ამ ცნებების ტრანსცენდენტალური დაფუძნება (პოზიტიურად თუ ნეგატიურად), მეორე მხრივ, ისიც უნდა ვალიართ, რომ თავისი დეტალურად დაუმუშავებელი (საგანგებოდ დაუფორმულებელი) საზრისით ეს თეორია არ გამოიყურება ასე უილაჯოდ შრიული ონტოლოგიის პირისპირ, როგორც პირველი შეხედვით შეიძლება გვეჩვენოს. საჭიროა ოლონდ გამოიყოს ხსენებული საზრისი, მოხდეს მისი უფრო სრული დამუშავება, რათა დავრწმუნდეთ ამ პარტმანისეული საყვედურის სრულ უსაფუძვლობაში, რომელიც შეეხება ჰაიდეგერის თეორიაში რეალური დროის კატეგორიისა და ჰერეტის დროის აღრევას, ამ თეორიაში ყოფიერების კატეგორიათა პრინციპულ დაქვემდებარებას შემეცნების კატეგორიებისადმი. ამ გზით გამოირკვევა ბევრი მნიშვნელოვანი რამ ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიური თეზისების სასარგებლოდ, რომლებიც ადამიანური (ეგზისტენციალური) ყოფიერების არსებითად არასახეზე-მყოფურ ყოფიერებას და ისტორიის პროცესისათვის, როგორც პროგრამულად მართვადი მოძრაობისათვის ინფორმაციის მნიშვნელობას შეეხება. მართალია, ასეთი ჩაღრმავება ჰაიდეგერისეული ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიური თეორიის ხსენებულ საზრისში ვერ დარჩება ამ თეორიის ტრანსცენდენტალურ-დროით ჩარჩოებში. იძულებულნი გავხდებით, გავცდეთ ეგზისტენციალურ-დროითი ტრანსცენდენტალიზმის ფარგლებს და ეგზისტენციალობის ცნების ყველა ის იმპლიკატი, რაც ჩვენს ამოცანას სჭირდება, გავშალოთ არა ადამიანური ყოფიერების ტემპორალურ ბაზაზე, როგორც იგი ესმის და როგორც მას აღწერს ჰაიდეგერისეული ეგზისტენციალური თეორია. ეს არსებითი გადახვევა ეგზისტენციალური ონტოლოგიიდან არ იქნება თვითნებური ნაბიჯი, არამედ იქნება თვით ამ ჩანაფიქრიდან, ანუ მისი იმ დიალექტიკური და (არა ტრანსცენდენტალურ-დროითი) პოტენციიდან გამომდინარე შედეგი, რომელმაც ვერ ჰპოვა — და, ალბათ, ვერც იპოვიდა სათანადო გამოხატულებას ამ ონტოლოგიის ცნებით სტრუქტურაში. ამას მისი ტრანსცენდენტალურ-დროითი პოზიცია კრძალავდა. უნდა ითქვას აგრეთვე, რომ არასახეზე-მყოფობის ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიურ პრობლემა-საც ეგზისტენციალობის იმ განსხვავებულ (არა ტრანსცენდენტალურ-დროით) კრილში, რომელსაც ქვემოთ წარმოვადგენთ, სრულეებით ახალი საზრისი მიეცემა: იგი წარმოგვიდგება არა იმდენად მოდალურ, რამდენადაც სპეციფიკურად მატერიალურ პრობლემად ეგზისტენციის თეორიაში.

დასასრულ, ეგზისტენციალური ტელოსის ცნებამაც წინამდებარე კვლევის მსვლელობაში უნდა განიცადოს გადაადგილება თავისი ტრანსცენდენტალურ-დროითი საფუძვლიდან სხვა, ონტოლოგიურად მისთვის უფრო შესაბამის, დიალექტიკურ ფუნდამენტზე, ეს კი სავსებით მიღწევადია ინფორმაციის (Mitteilung) მომენტის სათანადო აქცენტირებისას Dasein-ის ფინალობის ეგზისტენციალურ-ისტორიული ცნების მომარჯვებისას. ეგზისტენციალური დროისა და ეგზისტენციალური არასახეზე-მყოფობის ონტოლოგიკტიკურად გაფართოებულ ცნებათა აუცილებელი და ყოველმხრივი დაკავშირება ეგზისტენციალურ-ისტორიული ტელოსის ფენომენს დაგვანახვებს მთელს მის თავისებურებაში, რომელიც თანა-ყოფიერებისათვის განმსაზღვრელია, ეს დაკავშირება ამ ყოფიერების, როგორც თავისი ისტორიული ამოცანების შესახებ ინფორმირებულისა და ამგვარ ეგზისტენციალურ-ისტორიულ ინფორმაციებზე მოპასუხის ფინალური საზრისის სრული გამოხატულობა იქნება, ისტორიულად მაპროგრამებული და პროგრამირებული ეგზისტენციის გამოხატულება. არ გაძნელდება ამ ინტერპრეტაციის შეთანხმებაც ისტორიის პრინციპულად არატელეოლოგიკტიურ გაგებასთან, მაგალითად, მის მარქსისტულ გაგებასთან როგორც პროცესისა, რომელიც თავის ობიექტურად-რეალური კანონების მიხედვით მიმდინარეობს ძირითადად ცნობიერების გარეთ (მისგან დამოუკიდებლად). ეს გაგებაც ხომ არ გამოირიცხავს გეგმაშეწონილი მოქმედების აუცილებლობას კლასობრივ ბრძოლაში, იგი მკვეთრად გმობს კიდევ სპონტანობას ამ ბრძოლასთან დაკავშირებით. ასეთი გეგმაშეწონილების ერთი სახეა, მაგალითად, ისტორიის ობიექტურად-რეალური კანონების გაცნობიერება და მათ საფუძველზე საბრძოლო პროგრამის შექმნა და ა. შ. წინამდებარე გამოკვლევა თავის ამოცანას იმაში ხედავს, რომ ეგზისტენციალური ტელოსის ცნების მოცულობა შემოფარგლოს გეგმაშეწონილების ონტოლოგიკტიკური საზრისით, რომლითაც გამსჭვალულია ნებისმიერი ისტორიული გამოსვლა (კლასისა ან ხალხისა), დაამტკიცოს თვით შესაძლებლობა ასეთი შემოფარგვლისა; მართალია, ამ ამოცანის გადასაჭრელად მოგვიხდება ეგზისტენციალური ტელოსის ცნებაში ვიპოვოთ ამ ინტერპრეტაციისათვის საჭირო ყველა მნიშვნელობა, ხოლო ვინაიდან ამ უკანასკნელთა შესახებ თვით ეგზისტენციის თეორიაში ბევრი არაფერია ნათქვამი, ეგზისტენციალურ-ისტორიული ფინალობის თავისებური გეგმაშეწონილებითი ასპექტის ექსპონირებისათვის დაგვჭირდება მისი (ამ ფინალობის) სრულებით ახლებური გააზრება, თუ გადააზრება არა.

ზემოთქმულის გამო შეიძლება შემდეგი ერთის შეხედვით საესებით გამართლებული ექვი აღიძრას: თუ Dasein-ის ფინალობის საკითხის ონტოლოგიალური დასმისათვის წინამდებარე გამოკვლევას ამ ტელეოლოგიის ტრანსცენდენტალურ-დროითი ფარგლებიდან გასვლა მოუხდება, თუ ამ საკითხის ონტოლოგიალური დამუშავებისათვის მას Dasein-ის არასახეზე-ყოფობის ისეთი ცნება დასჭირდება, რომელიც არსებითად იქნება განსხვავებული მისი იმ გაგებისაგან, რომელიც ეგზისტენციის თეორიაში გვაქვს, და თუ ეგზისტენციალურ-ისტორიული ტელეოლოგიურობის (გეგმაშეწონილების) ეს ახალი გააზრება ემყარება ისეთ წარმოდგენას ეგზისტენციალური ინფორმაციის აქტის შესახებ, რომელსაც აგრეთვე არ მოეპოვება შესატყვისი ეგზისტენციალურ ონტოლოგიაში, მაშინ განაწინამდებარე შრომა ჩაითვლება კიდევ ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიური მოძღვრების გამოკვლევად, ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიური ფინალობის ანალიზად? განა მას კიდევ შეეძლება, რაიმე განმარტება მოგვეცეს ჰაიდეგერისა და ჰარტმანის პაექრობის გამო ისტორიის ტელეოლოგიური საზრისის თაობაზე, განა იგი არ გასცდა უკვე ამ პაექრობის ფარგლებს და ამ თემატიკის ისეთ ასპექტში არ გადაიქრა, რომელიც ნაკლებ არსებითია ორივე მოპაექრე ონტოლოგიისათვის და რომელსაც, შესაძლოა, ისინი სულაც არ ეხებოდნენ? ამგვარი შიში უსაფუძვლოა. ჰაიდეგერისეული ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიური თეორიის ერთი არსებითი შტრიხი ხომ სწორედ ისაა, რომ მისი თემატიკის (ეგზისტენციალური ყოფიერების) დამუშავებას, გარდა ტრანსცენდენტალურ-დროითისა, დალაგების სხვა ასპექტიც ახასიათებს, სახელდობრ, ონტოლოგიალური, რომელიც, თუნდაც არ იყოს საგანგებოდ დამუშავებული ამ თეორიის მიერ, არ იყოს აქ წარმოდგენილი მისი ჩანაფიქრის ძირითად კლაპოტად, — მაინც საკმარისად საგრძნობია მის ყველა ძირითად პასაჟში, განსაკუთრებით კი იმაში, სადაც ლაპარაკია ეგზისტენციალობაზე, როგორც გარკვეულსა და საზრისის მიხედვით პოლარულ ექსტაზებზე<sup>105</sup>. ამიტომ თუ წინამდებარე გამოკვლევა ამ ასპექტით შემოიფარგლება და აბსტრაქტიზდება ეგზისტენციის თეორიის ტემპორალური ტრანსცენდენტალიზმისაგან, თუ, იგი, ჩაუღრმავდება რა ეგზისტენციალურ-ისტორიული ფინა-

<sup>105</sup> იმის თაობაზე, თუ როგორ გადმოსცემს ექსისტენციის თეორია ამ ონტოლოგიალურ ასპექტს, შდრ. გ. მარტენელაშვილი, „ყოფიერების დიანობის ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური პრინციპი და ქმნადობის ცნება ჰეგელთან“. თბილისი, 1979, გვ. 109. (წიგნი „განწირულობის ფილოსოფია“).

ლობის ცნებას, გამოყოფს და შეისწავლის მხოლოდ მის ონტოდიალექტიკურ საზრისს, იგი ამით არ გადასცდება ეგზისტენციალური ონტოლოგიის პრობლემატიკას, როგორადაც იგი ზოგადად განსაზღვრულია და გაშლილია ჰაიდეგერის მიერ „ყოფიერებასა და დროში“.

დასასრულ, უნდა დავსძინოთ, რომ მიუხედავად თავისი აშკარა ინტერესისა ეგზისტენციალური ონტოლოგიის ზოგი პოზიციისადმი, წინამდებარე გამოკვლევა ვერ შეფასდება და არც უნდა შეფასდეს როგორც პირწმინდა უარყოფა შრიული ონტოლოგიის ცდისა ცნობიერების (გონის) ყოფიერების, მისი ფინალობის (განსაკუთრებით ისტორიაში) და წმინდა იდეალურ საგანთა არასახეზე-ყოფობითი ხასიათის (წმინდა აბსტრაქციის) პრობლემასთან დაკავშირებით. ჰაიდეგერისეულ მსოფლგაგებასთან შედარებით ამ ცდას თუნდაც ის უდავო უპირატესობა აქვს, რომ იგი ყოველივე არსებულის (არა მხოლოდ „ეგზისტენციალურის“, არამედ აგრეთვე „კატეგორიალურის“) ყოფიერების სტრუქტურული გააზრების ცდაა. ეგზისტენციალურ ონტოლოგიაში არაეგზისტენციალური ყოფიერის (ყოფიერების) ანალიზი მხოლოდ ძალიან მკირედაა ჩატარებული, ყოფიერების ამ ორი ძირითადი უბნის ურთიერთკავშირი არაა ნაკვლევი სათანადო სიღრმით, რაც, უდავოდ, ამ თეორიის დიდი ხარვეზია. მაგრამ თუ შრიული ონტოლოგიის გამოცდილება ამ მიმართულებით შეუდარებლად უფრო მდიდარია, მაინც ვერც იმას უარყოფთ, რომ მისი კონცეფცია ცნობიერების ფინალობისა მეტისმეტად გამარტივებული და ცალსახა ჩანს იმ ფართო პერსპექტივასთან შედარებით, რომელსაც აქ ინტერპრეტაციისათვის ეგზისტენციალური ფენომენოლოგია შლის. უნდა ვალიაროთ, რომ ცნობიერების, ანუ „გონის“ გეგმაშესაბამისობის (განსაკუთრებით კი ისტორიულად მნიშვნელოვანი გეგმაშესაბამისობის) ფენომენის შესწავლისათვის ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიურ მოძღვრებაში ბევრად უფრო მეტი შესაძლებლობები არსებობს, ვიდრე შრიული ყოფიერების თეორიაში. წინამდებარე გამოკვლევას საერთო შედეგად ექნება ჰაიდეგერისეული თეორიის აშკარა უპირატესობის ჩვენებაც ამ საკითხში.

დ) ეგზისტენციალობა, როგორც ყოფიერების ფინალური პროგლევა,  
და გამოკვლევის ზოგადი გეგმა

ზემოთქმული უფლებას გვაძლევს დავაფორმულოთ ჩვენი გამოკვლევის პროგრამა, მისი ზოგადი აზრი, როგორც ცდა ისტორია-



ში გეგმაშეწონილების ფაქტორის (ისტორიულად მოქმედი ეგზისტენციის) ონტოლოგიური საფუძვლების შესახებ. უეპკველია, რომ ყველა კანონზომიერება, რაც ამ კონტექსტში გამოჩნდება, ძალაში დარჩება გეგმაშეწონილად მოქმედი ყველა სხვა სახის ცნობიერებისთვისაც. მაგრამ ჩვენი ანალიზისთვის ისტორიულად მნიშვნელოვან გეგმაშეწონილებას პრივილეგია ენიჭება იმიტომ, რომ ჩვენ გეგმაშეწონილის ონტოლოგიური დაფუძნების საკითხს უპირატესად თანა-ყოფიერების, როგორც ეგზისტენციალურ-ისტორიულ ინფორმაციაზე მოპასუხის (მასზე მარეაგირებელის) ჰაიდეგერისეული ცნებიდან ამოსვლით და ჰაიდეგერ-ჰარტმანის იმ პაექრობიდან გამომდინარე ვსვამთ, რომელიც ეხება დროის მნიშვნელობას ეგზისტენციალური (ადამიანური) ყოფიერების გეგმაშეწონილი ხასიათის ქმნადობისა და განვითარებისათვის. რამდენადაც ამ საკითხის დამუშავება ყველაზე ადვილი და დამაჯერებელი იქნება Dasein-ის ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიური ცნების ისტორიულ კრილში, ამდენად ჩვენს კვლევაში აქცენტი იქნება დასმული სწორედ ეგზისტენციალური ტელოსის ისტორიულ ასპექტზე. მისი ანალიზისთვის ამ გეგმაშეწონილების ყველა სხვა მხარეს მხოლოდ მეორეხარისხოვანი, დამხმარე, უკიდურეს შემთხვევაში — მოამაზადებელი მნიშვნელობა ექნება.

პირველი საკითხი ჩვენი გამოკვლევებისთვის იქნება იმ თავისებური არათეორიული საზრისის საკითხი, რომელიც ჰაიდეგერის მიერ დაშვებულია ეგზისტენციალური ტელოსის ცნებაში. ესაა საკითხი, თუ რამდენად ძალგძს (და ჰმართებს) ფინალურად მოქმედ ეგზისტენციალობას, ხელმძღვანელობდეს „შებურული“ (მისგან გაუცნობიერებელი) მიზნებით, ანუ არათეორიული (მიზანთა არადამსახველი) ცნობიერებით. ამასთან, ჩვენი ანალიზის ძირითადი მიზანი იქნება ეგზისტენციალური ტელოსის ცნებაში გარკვეული ონტოლოგიკტიკური პოზიციის გამოყოფა, რომელიც არ გამხდარა კვლევის საგნად „ყოფიერებასა და დროში“, რომელიც მეტისმეტად ტრანსცენდენტალურად წარმართულ ეგზისტენციალურ ანალიტიკაში ადგილს უთმობს სხვადასხვა ეგზისტენციალურ მოდალობათა ცნებებს, ხოლო შემდეგ სულაც იკარგება ამ კონცეფციის ტრანსცენდენტალურ-დროითი ჩანაფიქრის მიღმა. ამ თემის გაშლისათვის აუცილებელი იქნება, პირველ ყოვლისა, ყველა ობიექტურად არსებული, მაგრამ ამასთანავე შეფარული ფინალური განმსაზღვრელების გათვალისწინება, რომელთაგანაც, ჰაიდეგერით, დგება ეგზისტენციალური სამყაროს ერთი

მნიშვნელოვანი, უფრო მეტიც — ფუძემდებელი ნაწილი. აქ ჩვენი ანალიზი, პირველ ყოვლისა, შეეხება ნიშნისა და ნიშნობრიობის იმ საზრისის ეგზისტენციალურ-ფენომენოლოგიურ ინტერპრეტაციას, რომელიც მას ეგზისტენციისთვის აქვს, და, რა თქმა უნდა, ეგზისტენციალური სამყაროს ტელეოლოგიური ცნების ზოგად-სტრუქტურულ განმარტებასაც „ყოფიერებასა და დროში“. შემდეგ გადავალთ ეგზისტენციალური სივრცის, როგორც ეგზისტენციალური ტელოსის პრინციპული დაფარულობის (ფარულად მოქმედი ფინალური განწყობილებების, რომლებიც, ამ თეორიით, ეგზისტენციალობის უმთავრესი განსაზღვრელია) ძირითადი გამოხატულების განხილვაზე. ამას მოჰყვება არასაკუთრივი ყოფიერების ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიური მდგომარეობის (მოდუსის), როგორც ფარული (არავეისგან გაცნობიერებული) ფინალურობის განზომილების დახასიათება. შევჩერდებით ეგზისტენციისეული თვითმპაროქტირებელი გაგების, როგორც არათეტური ფინალობის განსაკუთრებული სახის, ჰაიდეგერისეულ ეგზისტენციალურ ცნებაზე. იგივე ფინალობა კიდევ იქნება ჩვენი ანალიზის საგანი, მაგრამ ამჟერად ჰაიდეგერის მიერ ზრუნვის სტრუქტურის (Sorgestruktur) ცნებად გაშლილ ეგზისტენციალობასთან დაკავშირებით. სიკვდილის ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიური თემატიკიდან გამოყვავით მისი, როგორც საკუთრივი, თავისი ყოფიერების საკუთარი შესაძლებლობებისთვის მებრძოლი ეგზისტენციისათვის მდგარი არათეტური ტელოსის, საზრისი. სინდისის ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიურ ცნებასთან დაკავშირებით ჩვენთვის განსაკუთრებულ მნიშვნელობას შეიძენს ის ფაქტი, რომ ჰაიდეგერის თეორიაში ეს ცნებაც არათეტური (არათემატიზებული, არათემატურის აზრით) ტელოსის პრინციპზეა დამყარებული. ძალიან საინტერესო იქნება აქ თვალის გადავხედავ არათეტური ფინალობის საზრისისათვის Dasein-ის დროითი ლიობის ჰაიდეგერისეულ ცნებაში. კერძოდ, ეგზისტენციალური მომავლის, როგორც ეგზისტენციის გამოსყიდვის ონტოლოგიკურად გააზრებული დროის ცნებაში. დასასრულს, მკითხველის ყურადღებას იმას მივაპყრობთ, რომ ეგზისტენციალობის ყველა ტრანსცენდენტალურ-დროითი განსაზღვრებები ჰაიდეგერთან მოცემულია ორ უმთავრეს ასპექტში — მისი ღია (თეტური) და ფარული (არათეტური) საზრისის ასპექტში. მიმოხილვა დასრულდება ისტორიულად მოძრავი ეგზისტენციალური სამყაროს, როგორც Dasein-ის არათეტური და თეტური ფინალობის ყველაზე მწვავე და საპასუხისმგებლო გამოვლენის, ადგილის ჰაიდეგერისეულ გაგებაზე მითი-

თეზით. ყველა ამ ანალიზის შედეგად გაირკვევა, რომ ეგზისტენციის ფინალურ საზრისში არათეორიული ზოღუსი ვანსაზღვრავს თეტურს და რომ ეს დაპირისპირება დაიყვანება კიდევ უფრო საფუძვლისეულ ონტოლოლოექტიურ სტრუქტურაზე: ეგზისტენციოლობის მთელს მრავალგვარ ფინალურ მნიშვნელობაში, სახელდობრ, თემატურისა და არათემატურის დიალექტიკაში, რომლითაც ეგზისტენციოლოგიური Dasein-ი განსაზღვრება როგორც თავისთავის პროექცია თავისი ყოფიერების ყველა (საკუთრივსა და არასაკუთრივს) შესაძლებლობებზე, რომელიც (ეს პროექცია) შესაძლებელსა და ქმედითს ზღის ეგზისტენციოლოგიური სამყაროს ყველა ძირითად ტელეოლოგიურ პოზიციას და რომელიც, ფაქტიურად, პირველსაფუძველია მისი უნივერსალური ტელეოლოგიური საზრისისთვის. ვაჩვენებთ, რომ ეგზისტენციის ყველა თეორიული და არათეორიული ფინალობა ფესვგადგმულია ეგზისტენციის ყველაზე პირველ შესაძლებლობაში, ანუ მის უნარში, იყოს, როგორც მიმართებაში დგომა თემატურთან და არათემატურთან ერთდროულად. ნაჩვენები იქნება, რომ ზღდმივი გადასვლა ამ ერთი პოლორობიდან მეორეში სულაც იმ მოძრაობას წარმოადგენს, რაც ავასიათებს ეგზისტენციოლოგიურ-ონტოლოგიურ ტელეოლოგიურობას, მისი არსობრივი (ყოველივე ეგზისტენციოლოგიურის დამაფუძნებელი) დინამიკაა. მაგრამ ჩვენი ამ პირველი შედეგიდან ისიც გამოჩნდება, რომ ეგზისტენციის ჰაიდდეგერისეული თეორია არ იყენებს თავისი ამ კონცეციის ონტოლოლოექტიურ შინაარსს, როცა თავის ფინალურ სტრუქტურათა ექსპლიკაციას ახდენს, რომ მისი ანალიზები არ სცდება ფინალური Dasein-ის ტემპორალურ გარკვეულობას, ეგზისტენციოლოგიური ყოფიერების დროითი საზრისის გამოყოფას. ეს გარემოება უთითებს ამ გამოკვლევის მთავარ ამოცანას, ანუ მისი ჩაღრმავების აუცილებლობას ეგზისტენციოლოგიური ფინალობის თავისებურ დიალექტიკურ შინაარსში, ხოლო რამდენადაც ეს ფინალობა ყველაზე მეტ ქმედითობას საზოგადოებრივ ისტორიაში ავლენს, ჩვენი კვლევა, პირველ ყოვლისა, ეგზისტენციოლოგიურ-ისტორიული ტელეოლოგიის სპეციფიკურ დიალექტიკაში ჩაღრმავებას, ეგზისტენციოლოგიური ანალიტიკის შედეგთა ფინალური Dasein-ის ონტოლოლოექტიურ საფუძველზე გადაყვანას (ან მის ცდას მაინც) უნდა წარმოადგენდეს. არაა გამოირიკხული, ამ გადაყვანით ამ შედეგებმა სულ სხვა ონტოლოგიური საზრისი შეიქმნონ, ვიდრე ისაა, რომელიც მათ ჰაიდდეგერის ეგზისტენციოლოგიურ-ტრანსცენდენტალურ მოძღვრებაში აქვთ.

მაგრამ ამ პრობლემებისაკენ მიმავალ გზაზე, პირველ ყოვლისა, მივადგებით ჰარტმანის მიერ ფინალური ყოფიერების (დროის) ეგ-

ზისტენციალურ-ონტოლოგიური ცნების კრიტიკის საკითხს, როგორც მეორე მთავარ თემას. ეს თემა უნდა გაიშალოს, უპირველესად, მოპირისპირე პარტმანიუსული კონცეფციიდან ამოსვლით, რომელიც სამყაროს შრიულ სტრუქტურაში გონის (ადამიანური ყოფიერების) მნიშვნელობას ეხება. მთავარი ყურადღება მიექცევა პარტმანის მიერ გონის ფინალობის ცალმხრივ, მხოლოდ თეტურ გაგებას, როგორც ამ კონცეფციის მთავარ ნაკლს. ამგვარად, შრომის ეს მონაკვეთი იქნება, პირველ ყოვლისა, ფინალური ნასკვის პარტმანიუსული კატეგორიალური ანალიზის კრიტიკა, რომელიც (ეს ანალიზი), არსებითად, სხვა არაფერია, თუ არ ფინალობის განსაზღვრა როგორც კატეგორიალურად სახეზე-მყოფი (თეტური) მოცემულობისა. ეს კრიტიკა გვიჩვენებს, რომ ცნობიერების ფინალური პოზიციის შრიული ინტერპრეტაციისას, ანუ ფინალობის მიჩნევისას მის საფუძვლად, მის „აუცილებილ ქვედა შრედ“ ფინალობა ფაქტობრივად სტრუქტურულ კავშირშია დაყენებული კატეგორიალურ ყოფიერთათვის დამახასიათებელი ყოფიერების წესთან და ამით თავის ონტოდიალექტიკურ სპეციფიკას კარგავს. იგი კატეგორიალური ყოფიერების სახედ (გამოხატულებად) იქცევა. ამ კონტექსტში გამოირკვევა იმ საყვედურის უმართებულობაც, რომლითაც პარტმანი ეგზისტენციალურ ონტოლოგიას მიმართავს ყოფიერებისა და შემეცნების კატეგორიების „აღრევის“ თაობაზე — რეალური დროის კატეგორიის კვრეტის დროსთან აღრევაზე. ფინალობის ონტოდიალექტიკური საფუძვლის (მისი თემატიზმისა და არათემატიზმის დიალექტიკიდან გამოყვანადობის) სათანადო გათვალისწინება შესაძლებელს გახდის კვრეტის დროის წარმოდგენასაც ადამიანური ყოფიერების ონტოლოგიურად მნიშვნელად ტემპორალურ განზომილებად. პარტმანი რომ ხაზს უსვამს კვრეტის დროის აუცილებლობას ფინალური ნასკვის გაჩენისათვის, ამით იგი არსებითად მხოლოდ იმას იმეორებს, რასაც ეგზისტენციალური ონტოლოგიაც ამტკიცებდა, სახელდობრ, იმას, რომ აუცილებელია ფინალობის გააზრება ცნობიერების სათანადო ტემპორალური კონსტიტუციის საფუძველზე. განსხვავება მხოლოდ ისაა, რომ შრიული ონტოლოგია ამ დროს მხოლოდ გნოსეოლოგიურ მნიშვნელობას აკეთვინებს, ჰაიდგერისთვის კი იგი ნამდვილია ონტოლოგიური აზრით. ჩვენი კვლევის ერთი მთავარი ამოცანაა, დავასაბუთოთ ამ ონტოლოგიური თვალსაზრისის პრინციპული მართებულობა ფინალური ყოფიერებისათვის დროის მნიშვნელობის საკითხში, თუმცა, მართალია, არა ტრანსცენდენტალურ-დროითი საფუძვლებიდან ამოსვლით, არამედ ფინალობის ონტოდიალექტიკური საფუძვლიდან გამოძინარე.

აქ ჩვენი ანალიზები გვიჩვენებს, რომ მიზანშესაბამისობის (Zweckmässigkeit) და მიზნობრივი ქმედების (Zwecktätigkeit) განსხვავება, რომელსაც პარტმანი ამყარებს, არსებობდა არაფერია, თუ არ განსხვავება, ერთი მხრივ, მხოლოდ თემატურად არსებულ ყოფიერთა, და, მეორე მხრივ, თემატურად და არათემატურად (თემატურ-არათემატურის დიალექტიკაში) არსებულ ყოფიერთა საფუძვლზე მოცემულ მიზნობრივ შორის, რომ პარტმანი, თუმცა კი იგი შორსაა ფინალობის ონტოლოგიკური გააზრებისაგან და მიზნობრივის თემატურად გამარტივებული ცნებით ოპერირებს, მაინც ფაქტურად ჰაიდელგერის გზით მიდის, ანუ არაფინალური (კატეგორიალური) ყოფიერების ფინალურისაგან (ეგზისტენციალურისაგან) გამოჩევის, — ერთი მხრივ, ყოფიერთა როგორც უზრალოდ დროში სახეზე-ყოფთა, და მეორე მხრივ, იმ ყოფიერთა, გამიჯნის გზით, რომლებს-თვისაც არასახეზე-ყოფი არსებითაა. ჩვენი თემის უკანასკნელი პუნქტი იქნება ისტორიისა და ისტორიული ცნობიერების იმ გავების კრიტიკა, რომელიც შრიულმა ონტოლოგიამ გამოიღეშავა ფინალობის მეტად ვიწრო (ცალმხრივი) გავების ბაზაზე — იმის ჩვენება, რომ ტრმინი „ობიექტივაცია“, რომელიც პარტმანთან გამოხატავს კულტურის გარკვეულ ფასეულობათა შრიულ ურთიერთმიმართებას ცოცხალი გონის სხვადასხვა დროებში, თავისთავად არასაკმარისია ისტორიის პროცესის ონტოლოგიური ახსნისათვის, რომ ეს ტრმინი და მისგან გამომდინარე ყველა იმპლიკაცია სამყაროს შრიული კონცეფციისათვის ჩრდილავს და გვიკეტავს გზას ამ პროცესის თავისებური ონტოლოგიკური არსების შემეცნებისაკენ.

ეს შენიშვნები შესაძლებელს გახდის კვლევის მესამე თემაზე გადასვლას — ცდაზე, რომ განისაზღვროს ონტოლოგიკურის ადგილი და როლი ისტორიაში, გამოვლინდეს ის ფუძემდებელი მიზეზები, რომლებითაც განსაზღვრულია ხალხთა ყველა კერძო, ისტორიული აზრით ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანი მდგომარეობები, როგორც სპეციფიკური პროგრამირებული ყოფიერება. ნაჩვენები იქნება, რომ ყოველი ხალხი არსებობს თავისი ონტოლოგიკური საფუძვლის წყალობით (თემატიზმისა და არათემატიზმის ერთიანობის, როგორც ცნობიერებისეული ყოფიერების დიალექტიკის, წყალობით) როგორც ამგვარი პროგრამაციის შესაძლებლობა, რომ ეს ონტოლოგიკური საფუძველი ადამიანურ ყოფიერებაში ტელეოლოგიურიც არის იმ აზრით, რომ იგი აუცილებელი სტრუქტურული წანამძღვარია ამ ყოფიერების პროგრამირებისთვის (მისი მიმართვისთვის

ნებისმიერი, პირველ ყოვლისა კი ისტორიული მიზნებისკენ). ამ საკითხის ანალიზისათვის დავემყარებით ეგზისტენციალური ანალიტიკის სათანადო შედეგებს: ჭერ ერთი, შეტყობინების მნიშვნელობას თანყოფიერების ამაღლებისათვის საკუთრივი ისტორიულობის დონემდე, რასაც ეგზისტენციალური ანალიტიკაც ხაზს უსვამს, მეორეც, თანყოფიერების ამავე ანალიტიკის მიერ მითითებულ თვისებას, რომ პასუხობდეს (რეაგირებდეს) ამგვარ შეტყობინებაზე. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ეს გამოკვლევა მაინფორმირებელსა და ინფორმირებულს შორის არსებული კავშირის ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიურ საზრისს გამოიყენებს ისტორიის ფინალობის ახსნისათვის. მაგრამ გამოიყენებს არა ისეთად, როგორადაც მას აფორმულირებს და ავითარებს ეგზისტენციალური ონტოლოგია, არა ეგზისტენციალობის ტრანსცენდენტალურ-დროითი სტრუქტურის გათვალისწინებით, არამედ ონტო-დიალექტიკურად: ცნობიერების (ყოფიერების) თამატიზმ-ათემატიზმის დიალექტიკის გათვალისწინებით, რომელიც საფუძვლად უდევს ყოველ ინფორმირებას და რომელიც უპირველესი განმსაზღვრელია ყველა ისტორიულად მნიშვნელოვანი განცხადებისა, ყოველი ისტორიულად დაპროგრამებული და ამაღლებული თანა-ყოფიერებისა. ამ აზრით, ჩვენი კვლევა იმის ცდაც იქნება, რომ მოვახდინოთ ეგზისტენციალური ონტოლოგიის დიალექტიზაცია, მის მიერ ისტორიის გაგებაში გარკვეული (ონტოდიალექტიკური) კორექცია შევიტანოთ.

ჩვენი გამოკვლევის მეოთხე და უკანასკნელი საკითხია ტელეოლოგიური აზროვნების ისტორიაში ონტოდიალექტიკური სანარისის საკითხი. ამ აზრით, ყველა ის ტელეოლოგიზმი, რაც გამოუმუშავებია და რაც ახსნათებს ტრადიციულ შეტაფიზიკას, ფილოსოფოსთა მიერ ცნობიერების ონტოდიალექტიკური სტრუქტურის გაცნობიერების სხვადასხვა ხარისხთა გამოხატულებად წარმოგვიდგება. ამ თვალსაზრისით ტელეოლოგიური აზროვნების ისტორია ინტერპრეტირებული იქნება არა მხოლოდ ნეგატიურად, ანუ არა მხოლოდ როგორც მცდარი გზა, რომელზედაც თეორიულმა აზროვნებამ შეცდომების გარდა ვერაფერი ნახა, არამედ პოზიტიურადაც, როგორც პერიოდი, როცა გადაიდგა პირველი ფუძემდებელი ნაბიჯი არათემატიკურის, როგორც ასეთის — მაშასადამე, როგორც ადამიანური ყოფიერების პოზიტიური (სტრუქტურული) ფაქტორის, გაცნობიერებისათვის. თუ ეს ყოფიერება, კატეგორიალური არსებობისაგან განსხვავებით, ყოფიერებაა, რომელსაც არათემატიკურის სფეროში ტრანსცენდირება ძალუძს (აფიცირებულობა, ისეთი პრობლემების ხელ-

ყოფა, რომლებიც მისთვის უშუალოდ თემატიზებულია და თემატიზებადის ფარგლებს გარეთაა), მაშინ უნივერსალურ ტელოსთა ყველა სახე, ყველა ფინალური დეტერმინაცია, რაც კი ტრადიციულ მეტაფიზიკაში გვხვდება, პირველ ყოვლისა, უნდა ჩაითვალოს აზროვნების მიერ ეგზისტენციალური ყოფიერების არათემატური ფუნდამენტის გარკვეული ათვისების მაჩვენებლად, იმის ნიშნად, რომ ხდება ამ ყოფიერების ათვისება როგორც აზროვნებისთვის ერთსა და იმავე დროს თემატურად მყოფისადმი (თემატიზებულია და თემატიზებადისადმი) და მისთვის არათემატურად მყოფისადმი (ჯერ-არათემატიზებულია და ჯერ-არათემატიზებისადმი) მიმართებაში მდგომისა. ტელეოლოგიის ეს გაგება დაუპირისპირდება ჰარტმანისას, რომლის თანახმადაც ტელეოლოგიური აზროვნება უნდა გაჩენილიყო ცნობიერების მიერ თავისი უფრო მაღალი კატეგორიალური ფორმის — ფინალობის — თვითნებური გადატანით ისეთ მოვლენებზე, რომლებიც მხოლოდ კაუზალობით არიან განსაზღვრულნი (ყოფიერის ყოფიერების უფრო დაბალ, კაუზალურ ფორმაზე). მაგრამ ასეთი გადატანა მოხდებოდა მხოლოდ გარკვეული მიზნით, — მაგალითად, იმ მიზნით, რომ სამყარო გაგებულ იქნეს როგორც მთელი, ანუ მხოლოდ როგორც ფინალური ქმედება, და ჰარტმანისეული ახსნა ფინალობისა არსებითად ტავტოლოგიაა, ანუ წრეა, სახელდობრ, ფინალობის ფინალობითვე ახსნაა. ამისგან განსხვავებით, ჩვენი გამოკვლევა მკითხველს შესთავაზებს ცნობიერების თემატიზმისა და არათემატიზმის ონტოლოგიკურ როგორც ტელეოლოგიური აზროვნების ფენომენის ახსნის მთავარ კრიტერიუმს. იგი შეეცდება დაასაბუთოს, რომ ამ აზროვნების დიდი მნიშვნელობა იმაში მდგომარეობს, რომ იგი სხვადასხვა გზით გამოყოფს ადამიანის, როგორც ისეთი არსების ცნებას, რომელსაც ჯერ-არა-თემატიზებულის და ჯერ-არა-თემატიზებადის თემატიზება ძალუძს, რომლისთვისაც არათემატიზებულის თემატიზაცია<sup>106</sup> ფუძემდებელი ნიშანია, და დაასაბუ-

<sup>106</sup> აქვე უნდა ვივლით იმ არათემატურობის ყოველი შესაძლო სახეობა, უბრალო უკვე — ანდა ჯერ-იქვე — არათემატიზებულისა, ჯერ-არათემატიზებადისა, საერთოდ-არათემატიზებადისაგან (ასე მაგალითად, აუხსნელ შემთხვევითობათაგან) მოყოლებული, ვიდრე იმ ყოველივემდე, რაც თემატიზების ჩვეულებრივ ხერხებით თემატიზებად არ არის (ასე, მაგალითად, ყოველი ისტორიულად კონცეფტირებული გვარობა აბსოლუტისა). აქვე მითვლება თავისთავადვე არათემატიზებადრიც (არათემატურის ეს ვარიაცია განსახიერდა თავისთავადი ნივთის კანტისეულ ცნებაში). რამდენადმე შერბილებული ფორმით იგივე გამოსკვევის იმ აბსოლუტური ქვეშარატების ცნებაშიც მართოდენ ფარდობითად, ე. ი. ფარდობით ქვეშარატებათა უზღერო სუმირების გზით რომ შეიძინება.

თებს აგრეთვე, რომ სამყაროს ფინალიზაციას საფუძვლად უდევს არა ერთი კატეგორიების გადატანა მეორეებზე, არამედ ონტოლოგიური საზრისი თვით არათემატურობისა, რომელთანაც მიმართებაში დგას ეგზისტენციალური ყოფიერება, — საზრისი თვით არათემატურის პერსპექტივისა, რომელიც ღიაა ამგვარ ყოფიერებაში. ეს ის უცილობელი საზრისია, რომ ამ პერსპექტივაში ეგზისტენციალური და კატეგორიალური ყოფიერების ყველა საიდუმლოთა ამოხსნა იმალება. ამ მიმართულებით თემატიზაციის მრავალმა ცდამ რომ ფილოსოფოსები ისეთ დასკვნებამდე მიიყვანა, რომელთა უსაფუძვლობაც შემდეგ მეცნიერულმა პროგრესმა ცხადყო, ეს ჩვენს თემასთან მიმართებაში მხოლოდ მეორეხარისხოვანი ფაქტია. სამყაროს ფინალიზაციის საფუძველი სხვა ვერაფერი იქნებოდა, თუ არ ცნობიერების არათემატური პერსპექტივის აბსოლუტური ონტოლოგიური მნიშვნელობა, მისი ონტოდიალექტიკური სტრუქტურა, მხოლოდდამხოლოდ მისი ღიაობა ამ პერსპექტივისკენ, როგორც ეგზისტენციის თემატური (თემატიზებული ან თემატიზებადი, აქ შეგვიძლია ვთქვათ — „ემპირიული“) სამყაროს ზოგად, და უკანასკნელ ფუნდამენტთა დამფარველისკენ (ან არადამფარველისკენ). როგორც ორდინარული თემატიზებისთვის არათემატურნი (არათემატიზირებადნი), ეს ფუნდამენტები მეტაფიზიკურ რადმე წარმოგვიდგებოდნენ და, თავისი ამ რაგვარობის წყალობით, რა თქმა უნდა, სათანადო, კერძოდ მეტაფიზიკურ თემატიზაციასაც მოითხოვდნენ. ასეთად გამოდგებოდა მხოლოდ ფინალური (ტელეოლოგიური) მსოფლგაგება, მხოლოდ ფინალური ახსნა, და ეს პირველ ყოვლისა, იმიტომ, რომ ფინალობა, როგორც თემატიზების ხერხი, არსობრივადა დაკავშირებული შემეცნების არათემატურ პერსპექტივასთან, იგი უპირატესად ეხება ჯერ კიდევ არათემატიზებულს და არათემატიზებადს, ყოველივე არათემატურს, რომელიც შეიძლება (და უნდა) გახდეს ცნობიერების საგანი. ყველა ამ გარემოებათა უფრო დაწვრილებითი განმარტებით ჩვენი გამოკვლევა გამოიმუშავებს სამყაროს ფინალიზაციის ონტოდიალექტიკური განპირობებულობის ზოგად ცნებას, ანუ იმის შესაძლებლობასა და აუცილებლობაზე მიუთითებს, რომ ეს პროცესი გაგებულ იქნეს თემატიზმისა და არათემატიზმის დიალექტიკიდან, როგორც ადამიანური ყოფიერების ერთ-ერთი ძირითადი სტრუქტურული პრინციპიდან გამომდინარე.

ამ თემის უკანასკნელი პუნქტი იქნება იმის ახსნა, თუ რატომ იღებს აზროვნება ხელს სამყაროს ფინალიზაციაზე, ამგვარი ფინალიზაციის ონტოდიალექტიკური განპირობებულობიდან ამოსვლით. აქ



ჩვენი ამოცანა იმის ჩვენება, რომ ამგვარი ხელისაღების თანამაკონსტიტუირებელია თემატურის ცნების შინაარსში მომხდარი ცვლილება, ძირეული შემობრუნება ამ ცნების ინტერპრეტაციისა თეორიული აზროვნების მიერ — რომ აქ მოხდა არათემატურის, როგორც მეტაფიზიკურისა და მეტაფიზიკურად თემატიზებადის საზრისის შეცვლა არათემატურის, როგორც მეტაფიზიკურის, მაგრამ მეტაფიზიკურად არათემატიზებადის საზრისით (არათემატურობის ეს უკანასკნელი გაგება გამოიხატა ტრანსცენდენტალური საგნის კანტისეულ გაგებაში), რომ მოხდა ფილოსოფიის მიერ ცნობიერების თემატიზმ-არათემატიზმის დიალექტიკის შეცვლა მათი გნოსეოლოგიური ოპოზიციით და რომ ეს რადიკალიზმი ამ დიალექტიკის ინტერპრეტაციაში კვლავ ის ფუნდამენტია, რომელსაც დემეტაფიზიციურებული აზროვნება ემყარება, მაგალითად, ისეთი, რომელიც რეალურ და ნამდვილ რადმე მხოლოდ შეფარდებითად თემატიზებადისა და აბსოლუტურად არათემატიზებადი არათემატურის კორელაციას სცნობს. არათემატურის (მეტაფიზიკურის) მეტაფიზიკური თემატიზებადობის რწმენის დაკარგვას ერთ-ერთ გარდაუვალ შედეგად ის ჰქონდა, რომ შემდეგ თეორიულმა აზროვნებამ ხელი აიღო ფინალობაზე, როგორც ამგვარი თემატიზების ერთ უმთავრეს საშუალებაზე.

ამ გარემოებათა უფრო დეტალური მითითებით დასრულდება ეს შრომა, მიიღწევა მისი მთავარი ამოცანა, — აჩვენოს ცნობიერების ონტოლოგიური სტრუქტურის (მისი თემატიზმ-არათემატიზმის დიალექტიკის) გადამწყვეტი მნიშვნელობა ფინალური აზროვნების ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიური პრობლემისათვის, ისევე როგორც ფინალურობის პრობლემისათვის საერთოდ. მაგრამ ამას ისიც უნდა დავსძინოთ, რომ ხსენებულ საკითხთა კომპლექსში ეგზისტენციალობის ცნების მიზნობრივი ასპექტი და, განსაკუთრებით, მისი ონტოლოგიური (ონტოლოგიური) იმპლაცაციები ჩვენი ანალიზისას წინა პლანზე იქნება წამოწეული. ფინალობის ცნება ჩვენი განხილვის საგანი გახდება მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც იგი ტელოსის საკითხის ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიურ დასმას და ამ დასმის კრიტიკულ ათვისებას უკავშირდება.

4. ეგზისტენციალური ტელოსის დიალექტიკური ცნება და  
მისი დაჩრდილვა ეგზისტენციის თეორიის ტემპორალური  
ტრანსცენდენტალიზმის მიერ

ა) არათეატრული ფინალობის მომენტი ნიშნის ეგზისტენციალურ-  
ონტოლოგიურ გაგებაში

ეგზისტენციალური ანალიტიკა რომ უპირატესად არათეატრული, ანუ არათეატრული ფინალობით ხელმძღვანელობს, იგი რომ ამ ცნების ექსპლიკაციის სახითაც კი იშლება, ეს „ყოფიერებისა და დროის“ იმ მსჯელობებიდან ჩანს, რომლებიც ეხება ენისა და, საერთოდ, ნიშნობრიობის გაგებას ეგზისტენციალურ სამყაროში. ეს მსჯელობა მოსდევს მონაკვეთს, სამყაროში-ყოფნის როგორც ეგზისტენციის არათეატრული გახსნა-დაშლის შესახებ (unthematiches Aufgehen) მის სასიცოცხლოდ აუცილებელ ხელთქონილ ყოფიერთა (Zuhandenheit ihres Zeugganzen) სასიცოცხლოდ აუცილებელ ურთიერთდაკავშირებულ ფუნქციებში. ეს გახსნა-დაშლა გულისხმობს ეგზისტენციის ყველა შემთხვევაში გარკვეულ (თემატურ) საქმიანობებსაც, ანუ ისეთს, რომლებსაც იგი მხოლოდ კონკრეტულ შედეგებთან მიჰყავთ; თუ ეს უკანასკნელები მიიღწევა მხოლოდ თეატრული ფინალობის წყალობით (შესაბამისი კონკრეტული მიზნის დასახვის ან თემატიზაციის წყალობით), მაშინ ეგზისტენციის გახსნა-დაშლა სამყაროში, ანუ მისი რაც შეიძლება სრული ინტეგრაცია ყველა მის ხელთქონილ ყოფიერთა ფინალურ მთლიანობასა და ქმედითობაში, რომლებითაც იგი გარშემორტყმულია (რომლებიც აკონსტიტუირებენ მის სამყაროს), მისი ძირითადი, მაგრამ ამისთანავე არათემატურა (ჩვეულებრივი, თვით მის მიერვე ნაკლებ ვაცნობიერებული) მიზანია. სრული აზრით თემატური (ვაცნობიერებული) ეს მიზანი მხოლოდ მაშინ ხდება ხოლმე, თუ რომელიმე ხელთქონილი ყოფიერი წყობიდან გამოვიდა და ამით ეგზისტენციალური სამყაროს პროდუქტიულობა შესამჩნევად დაქვეითდა ან სულაც გაქრა<sup>107</sup>. ეგზისტენციისთვის, როგორც სამყაროული არსებისათვის (ანუ ისეთისთვის,

<sup>107</sup> Sein und Zeit, გვ. 72—76

რომელიც მისი სპეციფიკური სამყაროს მაკონსტიტუირებელ, მის მიერ ხელთქონილ ყოფიელთა ფუნქციონალურ ურთიერთკავშირებში გახსნილი ცხოვრობს) სწორედ მისი დაუბრკოლებელი ყოფნა ამ სამყაროში წარმოადგენს ძირითადს (პირველადს, მაგრამ ამასთანავე არათემატურს, მისთვის უშუალოდ არა სახეზე-მყოფურს) მიზანს. ეს ისაა, რითაც წინასწარგანსაზღვრულია ყველა მისი წმინდად თემატური ქმედება, მთელი მისი მრავალგვარი კონკრეტულ-თეატური ფინალობა.

ეგზისტენციის სამყაროში თეატური და არათეატური ფინალობის ეს მნიშვნელოვანი ურთიერთმიმართება კიდევ უფრო ზეკაფიოდ ჩანს ნიშნური მითითების (Verweisung des Zeichens) | ჰაიდეგგერისეულ ანალიზში. ხელთქონილ ყოფიერთა შორის, რომლებსაც განაცემენება ეგზისტენციალური სამყარო, გამოიყოფა ისეთებიც, რომლებიც ეგზისტენციას ემსახურებიან ნიშნით: ფუნქციონირებენ, როგორც Zeigzeug (საჩვენებელი ინსტრუმენტი), როგორც ჰაიდეგგერი ამას განმარტავს წითელი საეკომობილო ნიშნის (წითელი ისრის) მაგალითზე. ასეთი მიმითებელი მოწყობილობის ფუნქციას ყველასთვის, ვინც ამგვარ ნიშანს ღებულობს, უზრუნველყოფს უშუალოდ ამის გარშემო მყოფი ეგზისტენციალური სამყაროს ხედვა, მასში სრულ ცნობიერებამდე მიიყვანოს მისი ამ სამყაროში ყოფნა, მაგალითად, ქუჩაში, სადაც მანქანები ერთიმეორეს მისდევენ გარკვეული მიმართულებით, სადაც გვერდზე გაწევის საშუალება არის ან არ არის და ა. შ.<sup>108</sup> მაგრამ აქ მნიშვნელოვანი და დამახასიათებელი ისაა, რომ გარემო ვითარების ასეთი სრული ხედვა ნიშნის მიერ თემატიზებულია როგორც ისეთი რამ, რაც მანმდისაც არსებობდა (არსებულად იგულისხმებოდა) ცნობიერების მიერ არათემატიზებულ მდგომარეობაში, როგორც ის, რაც სწორედ თემატიზაციას საჭიროებდა, რათა ეგზისტენციას გაფრთხილება მიეღო. ეს სპეციფიკური თემატიზაცია (Auffallenlassen von Zeugganzem) მხოლოდ ერთი შემთხვევაა იმ პირველადი და უზოგადესი მიზნის გამოვლენისა, რომელიც ყოველ ეგზისტენციას აქვს როგორც, საერთოდ, არათემატიზებული, მის მიერ საგანგებოდ გაუცნობიერებელი. ეს მიზანია, სახელდობრ, ეგზისტენციის „გლუვი“ მორგება მის საკუთარ სამყაროსთან (მისი დაუბრკოლებელი დაშლა-გახსნა ამ სამყაროს მრავალფეროვან გარემოებებში). უფრო მეტიც: ყველა ამგვარი ნიშანი და მითითება იმას

<sup>108</sup> ჰაიდეგგერისეული, 79.

მოწმობს, რომ ეს საერთო, მაგრამ საგანგებოდ არათემატიზებული მიზანი (თავისთავად არათეტური ანუ თეტურად არასახეზე-მყოფი) მუდმივად მოქმედებს ყველა გარემოებაში, რომელიც კი შეიძლება შეექმნას ეგზისტენციას, რადგან წინააღმდეგ შემთხვევაში ვერაფერია ნიშანი და მითითება ვერ იკმარებდა, რომ წამსვე განეპირობებინა ეგზისტენციის სათანადო ორიენტირება მის სამყაროში. ამგვარი სიგნალები ხომ მხოლოდ იმის უკიდურეს აქტივიზაციას (პირდაპირ თემატიზაციას) ემსახურება, რაც უკვე არის ყოველ ეგზისტენციაში როგორც მისი არათემატური ფინალური მიმართება თავის უსაფრთხოებასთან საკუთარ ეგზისტენციალურ სამყაროში. ამგვარი ნიშნისმიერი თემატიზაცია ყოველთვის გულისხმობს ეგზისტენციალობის ფუძემდებელ კავშირს საკუთარ სამყაროში უსაფრთხოდ ყოფნასთან, როგორც ყველა მისი ქცევის არათემატურად (არათეტურად) მოქმედ ტელოსთან. ამასთან ერთად ამგვარი თემატიზაციები გვიჩვენებენ სხვა რამესაც, ამ კონტექსტში უმნიშვნელოვანესს, — სახელდობრ, იმას, რომ ყოველ ასეთ ნიშნობრიობას საფუძვლად უდევს არათემატურისა და თემატურის დიალექტიკა (ერთი გარკვეული, მაგრამ, ჩვეულებრივ, არათემატიზებული ფინალური განწყობილებისა და მისი სათანადო ნიშნისმიერი თემატიზაციის დაპირისპირებულობა და ურთიერთკავშირი)<sup>109</sup>. აქ ისიც უნდა ითქვას,

---

<sup>109</sup> აქვე, შესაძლოა, აუცილებელი შეიქნეს მიუხეითთთ არსობრივი სხვაობა ეგზისტენციალურ ყოფიერებასა და ცხოვლთა ყოფიერებას შორის. ცხოველთა ყოფიერებაც ყოფიერებაა, — რაღა თქმა უნდა, ყოფიერება, მზრუნველი თავისი უსაფრთხოებისა გამო და, შესატყვისად მაფრთხილებელ ნიშანთა მიმართ მარეაგირებელი. ოლონდ ცხოველს, პრინციპში, მხოლოდ თავისთვის თემატურის (სიცოცხლისათვის აუცილებელის), თემატიზაციის უნარი აქვს. ცხოველს არსებითად უნარი არ შესწევს (თავისთვის) არათემატურის თემატიზაციისა, არ ძალუძს. ვთქვათ, იცხოვროს, (ისე როგორც ცნობიერება ცხოვრობს) თემატაზმისა და არათემატიზმის დიალექტიკით. ამიტომაც მაფრთხილებელი ნიშანი ამგვარი ყოფიერებისათვის ანტითემატურობის ბაუწყებელი ნიშნის ტოლძალაა, ანუ ტოლძალაა იმის ცნობებისა, რაც სასიკვდილო საფრთხეა ცხოველისათვის. ამიტომ ამგვარი ნიშანს ძალუძს მხოლოდ ადგილიდან მოსხლიტოს, განდევნოს, ანდა გააღიზიანოს ცხოველი. ამიტომაც, რომ არა თემატურ ნიშანთა აზრი ცხოველს, როგორც წესი, დიდი სიძნელითა და შეზღუდვით ჩაენერგება ხოლმე მხოლოდ ხელოვნურად დრესირების გზით. ეს ნიშანდობლივი უუნარობა ცხოველისა, — დადებითად ჯათვალისწინოს არათემატური, არის კიდევ მიზეზი იმისა, რომ ყოველი ელემენტარული „ფინალური მოქმედება“, მის მიერ გამოვლენილი, ბრმა ქმედება არის აუცილებლობითვე (შედევია ცხოველის უბრალო მოთხოვნილებისა და ინსტინქტისა). ხოლო ადამიანის ყოფიერება ამიტომ გამოირჩევა არათემატურის თვისსავე თემაში ინტეგრირების უნარით, რომ მას

რომ ეგზისტენციალური ანალიტიკისათვის ის დიალექტიკა არ წარ-  
შოდგენს კვლევის საგანს. ამიტომ, მიჰყვება რა თავის ტრანსცენ-  
დენტალურ-დროით ჩანაფიქრს, მას მაშინვე გადააქვს ყურადღება  
ამ ნიშნობრიობის ტემპორალურ მნიშვნელობაზე, მაგალითად, „აპ-  
რიორული პერფექტის“ მნიშვნელობაზე, რომელიც ამ თეორიით  
აგრეთვე განსაზღვრავს ხელთქონილი ყოფიერის ნიშნურ ხასიათს<sup>110</sup>.  
ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიური თემატიკის განვითარებაში ეს ერთ-  
ერთი პირველი ფაქტია ამ თემატიკის დიალექტიკური არსების მი-  
ტოვებისა დროითის სასარგებლოდ, ამ არსების სრული დაჩრდილვი-  
სა კვლევის ტრანსცენდენტალურ-დროითი ინტერესის მიერ.

**ბ. არათეზური და თეზური ფინალოზის საზრისი როგორც  
ძირითადი ფაქტორი ეგზისტენციალური სივრცის კონსტიტუირებაში**

უაღრესად საინტერესოა სწორედ ეგზისტენციის გარკვეულ ფი-  
ნალურ განწყობილებათა თვალსაზრისით სივრცის ეგზისტენციალურ-  
ონტოლოგიური ინტერპრეტაცია. ეს უკანასკნელი აქ განიხილება არა  
განყენებული აზრით, როგორც განუსაზღვრელი (ან განსაზღვრული)  
რაოდენობა ადგილებისა ნებისმიერი საგნების განსალაგებლად (არა  
Stellenmannigfaltigkeit für beliebige Dinge-ის აზრით<sup>111</sup>). სივრცის  
ასეთი გაგება არსებითად მეორეულია და, ამ თეორიის თანახმად,  
ყოველთვის მაჩვენებელია ეგზისტენციალური საზრისის დაკარგვისა  
ან დაუდევარი უგულვებელყოფისა ვრცეულობის ცნებაში, როგორც  
ადგილთა გაოკვეული რაოდენობისა ასევე გარკვეულ (ეგზისტენცი-  
ისთვის ცნობილ) ხელთქონილ ყოფიერთათვის, ამგვარ ყოფიერთა  
ერთობლიობისათვის (Platzmannigfaltigkeit zu einem Zeuggan-  
zen)<sup>112</sup>. სივრცეს, ამგვარი სრული ფუნქციონალური დეტერმინირე-  
ბულობისა და დასახელებულობის აზრით, ეგზისტენციალური ანალი-

ძალუძს, გაითვალისწინოს არათემატურის არათემატურობა და ძალუძს არათემა-  
ტურობის არათემატურში რედუცირება (შონაღირებ, თუ ნადირის მომწყვედევა სურს,  
კიდევ უნდა უწყოდეს, სად და როგორაა ვაჩვენული ესა თუ ის მხეცი, ანდა, მეც-  
ნიერი სულაც, რაიმე ახალი საკითხის წამოყენებისას მეცნიერებისათვის ამ საკითხის  
ჭერ-არათემატიზებულობას, მეცნიერებისათვის მის არათემატურობას: ეფუძნება და  
ა. შ.).

<sup>110</sup> Sein und Zeit. გვ. 85.

<sup>111</sup> იქვე, გვ. 112.

<sup>112</sup> იქვე, გვ. 102, 103.

ტიკა უწოდებს მიდამოს (Gegend)<sup>113</sup>, და ეს საზრისი მას მიაჩნია ეგზისტენციალურ ყოფიერებაში ვრცეულის გაგების ფუძემდებელ (პირველად) სახედ. ვრცეულის ამ პირველად შეგრძნებაში ყველა „სად“ გაგებულია, რაღაცა ისეთი ეგზისტენციისათვის სასარგებლოდ ან გამომდინარე, რაც იქ გვხვდება; ანუ რაიმე ხელთქონილი ყოფიერიდან გამომდინარე, რომელიც იქ იმყოფება (და რომელსაც ეგზისტენცია იყენებს). ერთი მიდამოს ყველა „სად“ ურთიერთგადახლართულია და მხოლოდ მათი ფუნქციონალური ერთობლობის, როგორც ყოველივე სასარგებლოს ერთიანობის საფუძველზე, რომელიც იქ როგორღაც დაფიქსირებულია (შენიშნული ან დადგენილია) გარკვეულ ადგილზე, მიდის ეგზისტენცია თავის პირველ (პირველად და, რატომღაც, ამასთანავე ძალიან კონკრეტულ) ცნებებამდე, რომლებიც მის სასიცოცხლო სივრცეს ეხებოდა. ასე, მაგალითად, მზე თავის ამოსვლა-ჩასვლის სისტემატური მონაცვლეობით ეგზისტენციალურ სამყაროში ყველგან ქმნის სიბრტყის სხვადასხვა ხარისხის მქონე (წლის და დღის დროისდა მიხედვით) ადგილთა ზუსტად დადგენად რაოდენობას. შესაბამისად ეხსნება ეგზისტენციას ყველა ადგილიც თავისი მიდამოს შიგნით როგორც მეტ-ნაკლებად ნათელი (თბილი), და ამის შესატყვისად აგებს იგი თავის სახლებს და ეკლესიებს, თავის სასაფლაოებს<sup>114</sup>. ეგზისტენციას, როგორც სამყაროში-ყოფნას, ვრცეულის ცნება უჩნდება, პირველ ყოვლისა, კონკრეტულად, ანუ თვით მასთან, როგორც თავისთვის სასარგებლოში — როგორც მისი გარემოს ამგვარი სასარგებლო ადგილებისა და მიდამოების მნიშვნელობებში — გახსნადთან, კავშირში.

ჩვენთვის საინტერესო კითხვასთან დაკავშირებით, რომელიც ეხება არათეტურ (არასახეზე-ყოფურ) ფინალობას ეგზისტენციაში და ეგზისტენციალურ სამყაროში, ჰაიდელგერის ყველა მსჯელობას ე. წ. „მიდამოზე“, როგორც ეგზისტენციალურად მნიშვნელოვანი (ეგზისტენციისთვის ამა თუ იმ ზომით ნაცნობი და მნიშვნელოვანი) ადგილების განსაზღვრული რაოდენობისაგან შემდგარ სივრცეზე, მხოლოდ მომამზადებელი მნიშვნელობა აქვს. მაგალითად, ეგზისტენციალური ანალიტიკის შემდგომ მსვლელობაში ირკვევა, რომ ყოველ ასეთ მიდამოს თავის ძირითად სტრუქტურულ მახასიათებლად აქვს მანძილი სათანადოდ გაყოფილი და ინტერპრეტირებული

<sup>113</sup> იქვე, გვ. 103.

<sup>114</sup> იქვე, გვ. 102—4.

გერმანული სიტყვის Ent-fernung („გან-შორება“) აზრით. ამ აზრით მანძილი გაგებულია არა უბრალოდ როგორც დისტანცია ორ წერტილს შორის. ასეთი მნიშვნელობა წარმოადგენს არაეგზისტენციალური ყოფიერის კატეგორიულ გრძელდებას, რასაც გულმოდგინედ ემიჯნება ეგზისტენციალური ანალიტიკა ამ შემთხვევაში<sup>116</sup>. Ent-fernung-ის საზრისში, რომელსაც ხაზს უსვამს ეს ანალიტიკა, აქ აქტივიზებულია ზმნისწინის «Ent» ნეგატიური მნიშვნელობა და მთელი კომპოზიტი ითარგმნება როგორც „სიშორის მოცილება“, „გაუშორებება“ (Verschwindenmachen der Ferne)<sup>117</sup>. ამ აზრით „მომცილებელი“, რა თქმა უნდა, თვით ეგზისტენცია გამოდის, რომელიც, ჰაიდეგერისიული განსაზღვრების თანახმად ხასიათდება არსობრივი ტენდენციით სახლოვისკენ (wesenhafte Tendenz auf Nähe). მას თავისი პირველადი ცნებები და წარმოდგენები სიშორის შესახებ შეიძლება ჰქონდეს მხოლოდ იმ თავისი ეგზისტენციალური ქვალიტეტის წყალობით, რომ იგი არის (არსებობს) როგორც ყოველივეს თავისთავთან მომახლოებელი. ამასთან დაკავშირებით უნდა აღინიშნოს ამ ქვალიტეტის ერთი არანაკლებ მნიშვნელოვანი საზრისი, რომელშიც ეგზისტენციალური ანალიტიკა საგანგებოდ არ მსჯელობს. ეს საზრისია თავისებური (არათიტური, არათემატური) ფინალობა. როგორც მანძილის მომცილებელი არსება. ეგზისტენცია მოქმედებს ფინალურად, სახედობრ: იმის მიმართულებით, რასთან მიახლოებაც სურს (ამა თუ იმ ხელთქონილი ყოფიერის, თავისი მიდამოს სხვადასხვა სასარგებლო მოვლენების მიმართულებით<sup>117</sup>). მაგრამ არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ მანძილთა მოცილების ფინალურ აქტს ჰაიდეგერი იაზრებს ონტოლოგურად, ანუ როგორც ეგზისტენციალობის თვით ყოფიერების არსებით ნიშანს, როგორც Ent-fernungsgsstruktur des In-der-Welt-seins<sup>118</sup>. ასეთი უკიდურესად განზოგადებული აზრით ფინალური მნიშვნელობა დისტანციითა მოცილების აქტში ჯერ იქნება თეტური (ფაქტური). პირიქით, აქ იგი უნდა გაიგებოდეს როგორც წმინდა (ფაქტურად არასახეზე-მყოფობითი) პოტენციალობა, ანუ როგორც არათეტურობა, რომელიც ერთადერთი შესაძლო საფუძველია ამგვარი მოცილების კონკრეტულ-თეტურ (მათემატიზებელ) აქტთა გაჩენისათვის.

<sup>116</sup> Sein und Zeit., გვ. 105.

<sup>116</sup> იქვე.

<sup>117</sup> იქვე, გვ. 108.

<sup>118</sup> იქვე.

ამ არათეატრობის ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიური საზრისის სწორად გაგებისათვის აუცილებელია იმის აღნიშვნაც, რომ მანძილთა მომცილებელი ქმედება (das Entfernen) ჰაიდეგერთან წარმოდგენილია როგორც ერთი კონკრეტული გამოვლენა ძირითადი ღიაობისა (არა-ფარულობისა, Unverborgenheit, ἄ-λήθεια), რომელსაც იგი ადამიანურ ყოფიერებაში ხედავს. ამ აზრით სიშორე (die Ferne) ყოფიერების ფარულობაცაა, ხოლო მისი მოცილება გაგებულია როგორც ეგზისტენციის ძირითადი (მუდმივი) მოღუსი, როგორც მისი სამყაროში-ყოფნის სტრუქტურული საზრისი, ანუ როგორც ის ონტოლოგიურად ღია მოღალობა, რომლის წყალობითაც ეგზისტენცია არსებობს თავის ყოველ მიდამოში (Gegenden) როგორც მიმართება იქ მყოფ სხვადასხვა მისთვის სასარგებლო ყოფიერებთან. ამიტომ ამ კონტექსტში ისიც შეიძლება ითქვას, რომ მიზნობრივის არათეატრობა (არათემატურობა) დისტანციის მოცილების ეგზისტენციალურად გაგებულ აქტში ტოლძალია თვითონ ყოფიერების ღიაობის ბუნებრივი არათემატურობისა, რომელიც თავისი სათანადო თემატაზებისთვის ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიურ მიდგომას საჭიროებს. დასასრულ, აქ მნიშვნელოვანია ისიც, თუ ეგზისტენციალური ონტოლოგიის გაგებით როგორ ხორციელდება კონკრეტულად მანძილის მოცილების აქტი ფინალურ-თეატური (თემატური) აზრით. როგორც ფინალური თემატაზების აქტი იგი შეიძლება ხორციელდებოდეს მხოლოდ ყოველი მიდამოს თავისებური დაყოფით (Aufsplitterung) ეგზისტენციისათვის სასარგებლო მნიშვნელობის მქონე სხვადასხვა ადგილებად<sup>119</sup>, მაშასადამე, სხვადასხვა მანძილებადაც, რომლებიც აქ სპეციალურად იმისთვისაა, რომ მოცილებულ იქნენ ეგზისტენციის მიერ, „უცდიან“ მის მომცილებელ მიმართებას მათთან. ამგვარად, ეგზისტენციას მხოლოდ იმიტომ შეუძლია თავის სამყაროში ხან მათემატაზებლად, ხან მადეთემატაზებლად მოძრაობა (ხან მოცილება მანძილებისა რალაცა მიზნებისაყენ, ხან მათი აღარმოხსნა), რომ ა) ეს სამყარო (ეს მიდამო) ფინალურ სტრუქტურათა მანძილთა) ერთობლიობაა, რომელიც არის როგორც თავისი მრავალგვარი თეატური ფინალობის ამდენადვე მრავალგვარი საგანი, და ბ) თავისი პირველადი ღიაობის გამო (როგორც მომცილებელი ქმედებისა, რომელიც პრინციპში სობს ყოველგვარ სიშორეს და რომელიც ამ უზოგადესი აზრით მასში გამოვლენილია არათემატურად — როგორც

<sup>119</sup> Sein und Zeit, გვ. 104.



არათეტური ფინალობა) იგი ყოველთვის იძთავითვე ჩანასკეულია თავისი სამყაროს (Gegend), როგორც მთელის, ფინალურ სტრუქტურებში (მანძილებში). როგორც გარკვეულ მიზნობრივ მანძილთა ერთიანობა, ეს სამყაროული მთელი ყოველთვის ეგზისტენციალობის მიერ ინტენდირებული ანუ მის მიერ აღმოჩენილი სამყაროული ფარულობის სახით არსებობს<sup>120</sup>, რომელიც, მოუხედავად ამისა, ამ აზრით მაინც არაა მისი თემა (ობიექტი მისი ნაირგვარი მზრუნველი მიმართებისა ყოფიერთადმი), არამედ მხოლოდ მისი არათემატური (არათეტური) მიზანია. მაგრამ, ამ თეორიით, ეს მიზანი რეალურ არსებობას და სიცოცხლეს ანიჭებს ყველა შესაძლო სხვა კონკრეტულ (ფინალურ-ტეტური) მიზნებს, რომლებიც კი შეიძლება ჩნდებოდეს ეგზისტენციისთვის, როდესაც იგი გახსნილია თავისი (კონკრეტული) მიდამოს, თავისი განსაზღვრული ეგზისტენციალური სამყაროს ფინალურ მანძილებში.

ამგვარად, სივრცის ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიურ ცნებაშიც (ეგზისტენციალობის გარშემო გადაჭიმული ეგზისტენციალური სამყაროს აზრით) და Ent-fernung-ის ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიურ-ცნებაშიც, როგორც ამ სივრცეში ეგზისტენციის ორიენტირების ძირითადი საშუალებისაში და მისი ძირითადი ქცევისაში, აღმოჩნდა არათემატური (არათეტური) და თემატური (ტეტური) ფინალობის დიალექტიკა მთავარი განმსაზღვრელი მომენტის ფუნქციით. როგორც თავისი უზოგადესი ონტოლოგიური აზრით თავისი სამყაროს ყველა ფარულ შორეთთან მიმართებაში მდგომი, ხოლო თავისი უკონკრეტესი აზრით ამ სამყაროს ფარგლებში მყოფ ყოფიერთაგან ამ ფარულობის (სიშორის) მომხსნელი, ეგზისტენციალობა თავის მოქმედებებში მხოლოდ დიალექტიკურად შეიძლება იქნეს წარმოდგენილი, როგორც ისეთი, რომელსაც არათეტური (არათემატური) და თეტური (თემატური) ფინალობის ერთიანობა ამოძრავებს. მაგრამ აქ ისიც უნდა ითქვას, რომ თემატურად და არათემატურად (თეტურად და არათეტურად) ფინალურის ეს დიალექტიკური საზრისი, ისევე როგორც, საერთოდ, მთელი ის ფინალური მნიშვნელობა, რაც ეგზისტენციის მიერ მანძილთა მოცილების აქტებში დევს, ჰაიდეგერს

---

<sup>120</sup> და დაფარულობის, როგორც ეგზისტენციალური ონტოლოგიის ერთ-ერთი ძირეული ტერმინის გამო, შდრ. გ. მარგველაშვილი, „ყოფიერების ლიბოს ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიური პრინციპი და ქმნადობის ცნება ჰეგელთან. წიგნში: „განწიარულობის ფილოსოფია“, თბილისი, 1979, გვ. 92 და მისივე გაგრძელება.

სპეციალურად არ უკვლევია. ამის ნაცვლად ეგზისტენციალურ ანალიტიკაში აქცენტირებულია ამ პრობლემის სივრცითი ასპექტი. ისმის კითხვა, როგორ ჩნდება მანძილთა მოცილების ამ პირველადი აქტის საფუძველზე ვრცეულის თვალთ განსაზღვრა და გაზომვა, და ყველა ანალიზი აქ, უმთავრესად, მხოლოდ იმისთვის მიმდინარეობს, რომ მთელი ეგზისტენციალური სივრცითობა ეგზისტენციალობის ტრანსცენდენტალურ-დროითი საფუძველიდან (უმთავრესად, ეგზისტენციის საშუალო ტემპორალური ექსტაზიდან) გამოიყვანოს<sup>121</sup>. ეგზისტენციალური ანალიტიკის ასეთმა განვითარებამ იგი თემატურად და არა თემატურად (თეტურად და არათეტურად) ფინალურის ერთიანობის იმ დიალექტიკური საზრისის უგულვებელყოფამდე მიიყვანა, რომელიც ჯერ კიდევ მის დასაწყის პასაჟებში გამოსჭვივის.

გ) ეგზისტენციალური თანა-ყოფიერება, როგორც ორგანი —  
ათათემატური და თემატური — ფინალობის ასახვა

არასაკუთრივ (ყოველდღიურ) ეგზისტენციალურ თანა-ყოფიერებას (das Man) რომ ახასიათებს, ჰაიდეგერი მეურვეობის (Fürsorge „მზრუნველობა“) ცნებას იყენებს უაღრესად სპეციფიკურ და, შეიძლება ითქვას, — უჩვეულო აზრით. ეს ცნება აქ ემსახურება ეგზისტენციალობის, როგორც სხვა ეგზისტენციებთან თანაყოფიერების (როგორც Mit-sein-ის), კონკრეტულ გამოხატვას, ამასთან, „მეურვეობას“ ჰაიდეგერი, გარდა ზემოხსენებულისა, ამგვარი თანა-ყოფიერების ყველა უკმარისი და ინდიფერენტული მოდალობების აღსანიშნავადაც ხმარობს, როგორცაა, მაგალითად, განურჩევლობა (Gleichgültigkeit), აგდებულ-მფარველობითი დამოკიდებულება (Nachsehen) და სრული უყურადღებობა ერთმანეთისადმი (das Einander-nichtsangehen)<sup>122</sup>. შემდეგ, ჩვენი საკითხისთვის უაღრესად მნიშვნელოვანია ჰაიდეგერის მითითება, რომ, როგორც სხვა ეგზისტენციათა გაგების (არსებობის) გარკვეული სახე, მეურვეობა და, საერთოდ, ეგზისტენციალობის ყველა თანაყოფიერებითი ქცევა არ გამომდინარეობს მისი შემეცნების აქტიდან, არამედ ეს ყოფიერების პირველადი (ეგზისტენციალური) წესია, რომელიც ყველა მი-

<sup>121</sup> Sein und Zeit, გვ. 368, 69.

<sup>122</sup> იქვე, გვ. 121.

სი შემეცნებისა და ყველა მისი ცოდნის პირველი პირობაა<sup>123</sup>. ამ კონსტატაციით მთელი ეგზისტენციალური ანალიტიკა თანა-ყოფიერების მეურვეობის გამო ფაქტიურად ცხადდება ანალიზად, რომელიც თავის საგანს ეგზისტენციის პირველად არათემატურობასთან კავშირში იაზრებს და იკვლევს. უფრო მეტიც: რამდენადაც მეურვეობა (Fürsorge) ისეთი ცნებაა, რომელსაც ფინალური საზრისი აქვს (მეურვეობის საგნისთვის უზრუნველყოფილ იქნეს გარკვეული პირობები), ამდენად, აუცილებელია ვალაიროთ ისიც, რომ თანა-ყოფიერებაზე მეურვეობის პრობლემაში ეგზისტენციალური ანალიტიკა ამ თანაყოფიერს წარმოიდგენს ეგზისტენციის ფინალობის არათეტურ მოდუსში, როგორც თემატურად არა მოცემულ (არა დასახულ, არა სახეზე-ყოფ), ანუ არათემატურ ტელოსს. არათეტური ფინალობის ამ აზრით, თანაყოფიერებაზე მეურვეობის ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიური პრინციპი განსაკუთრებით მკაფიოდ ვლინდება თავისი ნეგატიური მოდუსებით — განურჩევლობითა და უცნობობით. განურჩევლ და უცნობ ადამიანებზე ხომ ვერაფერ ვერასოდეს იფიქრებს, რომ მისი მღვრვეობის ობიექტები არიან. მაშასადამე, თუ ეგზისტენციის განურჩევლი დამოკიდებულება სხვა (უცნობი) ეგზისტენციებისადმი მართლაც შეიცავს სხვებზე პოზიტორი მეურვეობის გარკვეულ ფინალურ აზრს, ეს უკანასკნელი თვით მისთვის აობატეტური (არათემატური) უნდა იყოს. სწორედ ასეთ არათეტურ (არათემატიზირებულ) ფინალობას გულისხმობს ჰაიდეგერი თანა-ყოფიერებაზე, როგორც განურჩევლზე და უცნობზე, მეურვეობის ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიური ცნების უკან<sup>124</sup>. აქ ეს ფინალობა იმაში მდგომარეობს, რომ განურჩევლობისა და უცნობობის მოდუსები ეგზისტენციალობის, როგორც სხვა ეგზისტენციებთან თანაყოფიერების, პირველადი მოდუსებია, იმაში, რომ ამ მოდუსების წყალობით ეგზისტენცია ყოველთვის იმთავითვე თანა-ყოფიერებითადაა მოცემული — სხვებთან თავსებადობაში და იმაშიც, რომ ამ მოდუსთა აზრით, უზრუნველყოფილ ეგზისტენციალური ყოფიეობების, როგორც სხვებთან თანა-ყოფიერების, პლურალისტური სტრუქტურა, ამ სტრუქტურის უნივერსალური მნიშვნელობა ეგზისტენციალური სამყაროსთვის.

<sup>123</sup> იქვე, გვ. 123, 24.

<sup>124</sup> ის, რომ თანა-ყოფიერება, როგორც განურჩევლი და უცნობი რამ შესაძლოა მაინც თანა-ყოფიერებადღე რჩებოდეს, მკვეთრად განარჩევს მას განურჩევლობის კატეგორიალურ ფორმათაგან, მაგალითად, თვითმნებლურად განზნუნულ და ერთმანეთსადაც არაერთარ მიმართებაში არყოფი ნიეთთა გროვისაგან. ამის თაობაზე შდრ. აგრეთვე Sein und Zeit, გვ. 121 და მისივე გაგრძელება.

სწორედ როგორც ეგზისტენციალური თანა-ყოფიერებითობის ასეთი ფუძემდებელი ფორმები, წარმოადგენენ ეს მოდუსები, ჰაიდეგერით, იმ პირველად საშუალებას, რომლითაც ეგზისტენცია აფუძნებს და უზრუნველყოფს თავის სოციალურობას. მას ესენი იმიტომ აქვს, რომ მათში ყველა სხვა ეგზისტენცია მას მასთანვე მიმართების უზოგადესი ფორმით ეძლევა, მაშასადამე, იმისთვის აქვს, რომ ჰყავდეს ყველა სხვა (მართალია, არათემატურად), როგორც უზოგადესი ერთობლიობა თავისი ანალოგიური არსებებისა. ამრიგად, განუჩჩველობის და უცნობობის მოდუსები პირველადი გამოხატულებებია ეგზისტენციის მეურვეობისა თავისი თანა-ყოფიერების, როგორც არათემატურის, მიმართ თავისი ფინალობის სათანადო არათეტურ (არათემატურ) დონეზე. ეს ასეც შეიძლება ითქვას: როგორც ეგზისტენციალურ-პოზიტიური, ეს მოდუსები მოწმობენ ეგზისტენციის არსობრივად მნიშვნელოვან მისწრაფებას, რაც შეიძლება ფართოდ მოიცვას ყველა თავისი მსგავსი, რაც ამ სწრაფვის მეტისმეტი საყოველთაობის გამო განხორციელებადი იქნება მხოლოდ უკიდურესად არათემატურად, როგორც შინაარსის, ისე (ფინალური) ფორმის მხრივ.

მაგრამ ყველა ეგზისტენციის, მთელი ეგზისტენციალური სამყაროს ეს (არათემატური) მოცვა არათეტური (არათემატური) ფინალობის დონეზე ეგზისტენციალურ ონტოლოგიაში ამის საპირისპირო მოდუსშიც — თემატიზაციისაშიცაა ნაჩვენები, როგორც თემატიზებული არათემატურობა, რომელიც ფარულად სუფევს მთელ საზოგადოებაში, როგორც ეგზისტენციის ნიველირებულსა და საშუალოებულ მოდუსში. ამ მოდუსში იგი ჩვეულებრივ, მოცემულია სხვების, როგორც განუსაზღვრელი (არათემატური) ერთობლიობის (კონკრეტულად არათემატიზებული საზოგადოებრივი ძალის) ძალაუფლებაში მყოფი, Man-ის ტყვეობაში მოქცეული, მისგან მოცული<sup>125</sup>. როცა ეგზისტენცია თავის სამყაროში მომხდარზე მხოლოდ ისე მსჯელობს, როგორც სხვები, როცა მხოლოდ იმას კითხულობს, რასაც „ყველა“, და ყველაფერში ისე იქცევა, როგორც მის გარშემო მყოფნი, ეს ნიშნავს, რომ იგი უნაშთოდაა მოცული გარემო სამყაროს საზოგადოებრივი აზრით, როგორც ანონიმური ერთობლიობით (რომელიც არა თუ თემატიზებული, თემატიზებადაც კი არაა). სხვა სიტყვებით, იგი აქ განიცდის ისეთსავე არათემატურ მოცვას, როგორც თვითონ განახორციელა: ყველა სხვის მიმართ განუჩჩველობისა და უცნობობის პირველად მოდუსებში. ერთადერთი

<sup>125</sup> Sein und Zeit, გვ. 126.

განსხვავება აქ ისაა, რომ ეგზისტენცია ამ მოცვას შესაბამისად ააზრანებს, სახელდობრ უღარესად გაურკვეველ (არათემატურ) ფორმაში, როცა იგი, მაგალითად, თავისი თვალსაზრისის გასამართლებლად ამბობს, „ასე ამბობს, სჯის, ფიქრობს ყველაო“ (dass «man» so denkt, urteilt, handelt usw). ამ თემატიზაციას არათემატური (არათეტური) ფინალობის საფუძველზე, რა თქმა უნდა, ეგზისტენციის თეორიაში კიდევ უფრო სრულყოფილი ფორმები აქვს (უფრო და უფრო, ბოლოს კი სავსებით თემატური), ანუ ისეთი ფორმები, რომლითაც უცნობ სახეთა არათემატური (და კონკრეტულად არათემატიზებადი) მასიდან ეგზისტენციალურ სამყაროში ამოირჩევიან ცალკეული პერსონაჟები, რათა არა საკუთრივი ან საკუთრივი მეურვეობის საგანი გახდნენ (პირვლ შემთხვევაში ეგზისტენცია სავსებით აიყვანება მეურვეობაში და კარგავს თავის თავისთავადობას. მეორეში მეურვეობის აზრი იმაში მდგომარეობს, რომ, პირიქით, ეგზისტენციაში თავის თავადობა განავითაროს)<sup>126</sup>. ამგვარად, არათეტური (არათემატური) პრინციპი გადამწყვეტი აღმოჩნდა Dasein-ის არასაკუთრივი ყოფიერების ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიური დახასიათებისას, ეს ყოფიერებაც წარმოგვიდგა როგორც სავსებით დამყარებული თემატურისა და არათემატურის ერთიანობის ონტოლოგიკტიკურ საზრისზე, ეგზისტენციის თემატიზმისა და არათემატიზმის დიალექტიკაზე. მაგრამ „ყოფიერებასა და დროში“ ეს მნიშვნელოვანი დიალექტიკური საზრისი ექსპლიკაციის საგანი არ გამხდარა. აქ იგი, პირიქით, იყარება ეგზისტენციალური არასაკუთრივობის ტრანსცენდენტალურ-დროითი გააზრების შედეგად, ეს არასაკუთრივობა აქ საშუალო ტემპორალური ექსტაზიდან — აწმყო დროის ექსტაზიდან გამოიყვანება, განსაკუთრებით gegenwärtig-ის ცნებიდან, რომლითაც ეს თეორია არასაკუთრივ Dasein-ს აღწერს მხოლოდ როგორც ძირითადად მოწყვეტილს თავისი საკუთარი დროითობისაგან<sup>127</sup>.

დ) თემატიზმისა და არათემატიზმის დიალექტიკა ეგზისტენციალურ თვითგაგებაში

ეგზისტენციალურ ონტოლოგიაში ეგზისტენციის გაგებისა და თვითგაგების აქტები ახსნილია როგორც მისი პირველადი თვით-

<sup>126</sup> იქვე, გვ. 122.

<sup>127</sup> იქვე, გვ. 346.

პროექცია თავისი ყოფიერების შესაძლებლობებში. ამ აზრით, გაგება ეგზისტენციალურად პირველადი რამ არის (ursprüngliches Verstehen)<sup>128</sup>, რაც არა მარტო კატეგორიალური სუბიექტურობის დონეზე ჩნდება (არა მარტო სუბიექტ-ობიექტისკორელაციის ფარგლებში, როგორც აღქმის შინაარსზე განსჯის მახასტრაპირებელი ზემოქმედების შედეგი), არამედ თვით ეგზისტენციის ყოფიერების დონეზევე, ანუ საკუთარ ყოფიერებაზე ზრუნვის იმ სპეციფიკურ სტრუქტურაში (Sorgestruktur), რომელიც იგი, არსებითად, არის<sup>129</sup>. ყოფიერება ასეთ სტრუქტურაში, ანუ ეგზისტენციალური ყოფიერება, როგორც უთითებს ჰაიდეგერი, შეიძლება მხოლოდ პოტენციალური იყოს (primäres Möglichsein). პოტენციალობის ამ ცნებიდან, ჰაიდეგერით, უნდა გამოირიცხოს ყოველგვარი წარმოდგენა რეალურად შესაძლებლისა, რომელიც არის, უბრალოდ, როგორც ის, რაც ჯერ კიდევ რეალური არაა და მხოლოდ კატეგორიალურად სახეზე-მყოფის შოდუსია<sup>130</sup>. როგორც პოტენციალური, ეგზისტენციის ყოფიერება არის შესაძლებლის შესაძლებლობა, სახელდობრ, — საკუთარი ყოფიერების შესაძლებლობებში თავისთავის პოვნის შესაძლებლობა<sup>131</sup>. ხოლო ეს შესაძლებლობა რეალიზდება არა რაიმე (კატეგორიალური) აუცილებლობით, არამედ იმის საფუძველზე, რომ თვით ეგზისტენცია თავისუფალია თავისი საკუთარი პოტენციური ყოფიერებისათვის; თავისუფლებისათვის, რომელიც, თავის მხრივ, ასეთივე წმინდა (ეგზისტენციალური) პოტენციალობაა: იგი შეიძლება იყოს და შეიძლება არ იყოს, მისი რეალიზაცია არ ექვემდებარება ზუსტ (კატეგორიალურ) პროგნოზირებას ეგზისტენციალობის ყველა ცალკეულ შემთხვევაში. როგორც ჰაიდეგერი აღნიშნავს, ეგზისტენცია არის ყოფიერება, რომელსაც თავისთავი ესმის როგორც თავის ყოფიერების შესაძლებლობათა პოვნის (განხორციელების) შესაძლებლობა, როგორც შესაძლებლის შესაძლებლობა. ეს ეგზისტენციალური ყოფიერების — გაგება (ეგზისტენციის მიერ თავისთავის გაგება), ჰაიდეგერით, ლოგიკამდელი (მეცნიერებამდელი) პლანის გაგებაა, ანუ პირველადი ონტოლოგიური გაგება, რომელიც ეგზისტენციასთან ერთად ჩნდება და რომლის წყალობითაც ეგზისტენციამ ყოველთვის იცის, რომ შეუძლია (ან არ შეუძლია) გახდეს ის,

<sup>128</sup> იქვე, გვ. 143.

<sup>129</sup> იქვე.

<sup>130</sup> იქვე.

<sup>131</sup> იქვე, გვ. 144.

რაც იგი არის<sup>132</sup>. სწორედ ეს ცოდნა ეგზისტენციის მიერ თავისთავის პროექტირება (Entwurf) თავის შესაძლებელზე. ასეთი „პროექტი“ სხვაგვარად ვერ იქნება, თუ არა როგორც ფინალობა, როგორც ინტენცია, ეგზისტენციალურად შესაძლებლის შესაძლებლობაზე დამოხრებული. მაშასადამე, ეგზისტენციის პოტენციური თვითგაგების ცნება გარკვეულ ტელეოლოგიურ საფუძველზეა განვითარებული<sup>133</sup>.

მაგრამ ჩვენი საკითხისთვის ამ კონტექსტში მთავარია პრინციპული ათემატურობა (ათეტურობა) ეგზისტენციის ამ პირველადი პოტენციალურად-ფინალური ცოდნისა თავისთავის შესახებ, ეს ჰაიდეგერის მიერ არაერთხელ ხაზგასმული აბსოლუტური განუსაზღვრელობა ყოველივე ეგზისტენციალურად-შესაძლებლისა, რომელზედაც პროექტირდება გასაშუალებული ეგზისტენციალური თვითგაგება. სახალხო განათლების სისტემა ამ ეგზისტენციის პოტენციალურ თვითგაგებაში არსებული ფუძემდებელი განუსაზღვრელობის ფაქტობრივ გამოხატულებას წარმოადგენს, რამდენადაც ეს სისტემა აგებულია განუსაზღვრელ (ზოგად) წანამძღვარზე, რომ ყოველი ადამიანი შეიძლება გახდეს ეს ან ის, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, იგი თვითონაა დამყარებული ეგზისტენციის მიერ თავისთავის პოტენციალურ გაგებაზე, როგორც არათემატური ფინალობისა, რომელიც ჭერ კიდევ უნდა დაკონკრეტდეს აღზრდის პროცესში — უნდა თემატური გახდეს. ამგვარად, — როგორც ამას კვლავ ხაზს უსვამს ჰაიდეგერი, — ეგზისტენციალურ-პოტენციალური თვითგაგების ფინალობის შემთხვევაში ჩვენ საქმე გვაქვს არა წინასწარ ჩაფიქრებულ გეგმასთან<sup>134</sup>, არამედ გაგების სპეციფიკურ განუსაზღვრელ სახესთან, რომელიც, პირველ ყოვლისა, თავისთავიდან ამოდის, როგორც არათემატური (ჭერ კიდევ არა თემატიზებული) შესაძლებლობიდან. რამდენადაც ეგზისტენციალური თვითგაგება უპირატესად ასეთი განუსაზღვრელი შესაძლებლობის ცნებით ხელმძღვანელობს, გამართლებულია იმის თქმა, რომ იგი თავისი შესაძლებლობებისკენ თავდაპირველად მხოლოდ აბსტრაქტუ-

<sup>132</sup> ეგზისტენციალურ-შესაძლებელი, როგორც ძირითადი საზრისი ეგზისტენციის თვითგაგებისა და, საერთოდ, ჰაიდეგერისეული ტემპორალური ჰერმენევტიკისა, მინიმუმებული აქვს აგრეთვე გ. ცინცაძეს წიგნში „გაგების მეთოდი ფილოსოფიაში და პიროვნების პრობლემა“. თბილისი, 1975, გვ. 227 და მისივე ვაგრძელება.

<sup>133</sup> ამგვარი გაგების ტელეოლოგიური საზრისის შესახებ შდრ. აგრეთვე გ. ცინცაძის მოხსენებული ნაშრომი, გვ. 228.

<sup>134</sup> Sein und Zeit, გვ. 145.

ლად მიისწრაფვის, ანუ ეს შესაძლებლობები თვალწინ აქვს არა როგორც კონკრეტულად დასახული (თეტური) მიზანი, არამედ მხოლოდ როგორც ჯერ თავისთვის არათემატიზებული, სახელდობრ, როგორც არათეტური მიზანი. თუ იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ ჰაიდეგერის თეორიით ეგზისტენციის ეს არათემატური შესაძლებლობა (არათეტური მიზანი) საფუძველსაც წარმოადგენს, მისი მათემატიზებელი არჩევანისათვის შესაძლებელთა შორის, განსაკუთრებით კი თავისი ყოფიერების შესაძლებლობათა არჩევანისათვის<sup>135</sup>, მაშინ ნათელი უნდა გახდეს, რომ ეგზისტენციალურ-ფინალური თვითგაგება ისეთი გაგებაა, რომელსაც ეგზისტენციალობის თემატიზმ-ათემატიზმის დიალექტიკა ამოძრავებს, და რომ როგორც გარკვეული ტელეოლოგიური პრინციპი, ეს გაგება დიალექტიკური უნდა იყოს ამავე აზრით.

მაგრამ, ეგზისტენციალური ანალიტიკისთვის ეს აზრი არ წარმოადგენს კვლევის საგანს ეგზისტენციალობის ამ კრილში. „ყოფიერებასა და დროში“ ეგზისტენციალური თვითგაგების ცნება გაშლილია არა თავისი დიალექტიკური იმპლიკაციების მიხედვით, არამედ ეგზისტენციის შესახებ მთელი ონტოლოგიური მოძღვრების ტრანსცენდენტალურ დროითი ჩანაფიქრის მიხედვით. ასეთი გაშლის შედეგად ეგზისტენციალური თვითგაგების პოტენციალური მოდუსი გადაყვანილი აღმოჩნდება დროით მოდუსში, სახელდობრ, თვით გამგები ეგზისტენციის საკუთრივი და არასაკუთრივი მომავლის ცნებებში<sup>136</sup>, რაც ამ თეორიაში მომამზადებელი საფეხურია მთელი ეგზისტენციალური ყოფიერების დასყვანად ეგზისტენციალური დროითობის ექსტატურ-პორიზონტალურ სქემათა ერთიანობის ცნებაზე, როგორც თვით ეგზისტენციალობის და მისი ეგზისტენციალური სამყაროს<sup>137</sup> ტრანსცენდენტალურ საფუძველზე. ასეთი შემობრუნება ეგზისტენციალურ ანალიტიკაში ტოლძალია ეგზისტენციალობის კონსტიტუციაში დიალექტიკური საზრისისათვის ზურგის შექცევისა და ხსენებული ანალიტიკის გადასვლისა ისეთი ცნებებისაკენ, რომლებსთვისაც ეს საზრისი ნაკლებ მნიშვნელოვანია, მაგალითად, ისეთისაკენ, როგორცაა „ეგზისტენციის პირველადი ბოლოვანი დროითობა“ (ursprüngliche, endliche Zeitlichkeit), დროის, როგორც უსასრულო ნაკადის ნიველირებული ცნებისაგან<sup>138</sup> განსხვავებით და ა. შ.

<sup>135</sup> იქვე, გვ. 264.

<sup>136</sup> იქვე, გვ. 336, 37.

<sup>137</sup> იქვე, გვ. 364 და მისივე გაგრძელება.



ახასიათებს რა ეგზისტენციულობას, როგორც ზრუნვის სტრუქტურას (Sein des Daseins als Sorge), ჰაიდეგერი აღნიშნავს, რომ ეგზისტენციის მიერ თავისთავის პროექცირება თავის ყოფიერების შესაძლებლობებზე — ანუ, მისივე სხვა გამოთქმა რომ ვიხმაროთ, ეგზისტენციის თავის-წინ-ყოფნა (Sich-vorweg-sein) გულისხმობს ეგზისტენციას როგორც, ამასთანავე, საკუთარ ყოფიერებაზე მზრუნველს<sup>138</sup>. ამ კონტექსტში ჰაიდეგერი მიდის ძალიან საინტერესო გარჩევამდე მსურველ (wollende) და მნატრელ (wünschende) ეგზისტენციას შორის, როგორც მის არათეტურსა და თეტურ ფინალობას შორის. სურვილი და ნატვრა თავისთავის მაპროექცირებელი ეგზისტენციულობის, როგორც თავის ყოფიერების შესაძლებლობებზე ზრუნვის, ეგზისტენციუალური მოდიფიკაციებია<sup>139</sup>. თუ ეგზისტენციულობას გასაშუალოებული სახე აქვს, მაშინ სურვილი კმაყოფილდება ყოველივე იმით, რისი მოპოვებაც ძალუძს ეგზისტენციას, რის ქონასაც მას დაანებებს მისი ყოველდღიური ყოფის ნიველირებული (გასაშუალოებული) პირობები. ასეთი სურვილი, ჰაიდეგერის სიტყვით, „ბრმა“ (mōglichkeitsblind) ყოველი ისეთი შესაძლებლისათვის, რომელიც მისი დონის მაღლა ძევს, იგი კმაყოფილია არსებულით (რეალურად სახეზე-მყოფით)<sup>140</sup>. როგორც თავისთავად შეზღუდული, სურვილის ეს სახე ცნობიერების გარკვეული (ფინალური) აზრით მიზანმოსწრაფე, მაშასადამე — მათემატიზებული (თემატური) აქტია.

მაგრამ (და სწორედ ესაა ეგზისტენციუალური ანალიტიკის ის პასაჟი, რომელიც ჩვენი საკითხისთვის ყველაზე მნიშვნელოვანია) ასეთ, უეიდურესად თემატიზებულ სურვილს გასაშუალოებულ ეგზისტენციულობაში ჩვეულებრივ თან ახლავს ზოლმე მისი ფინალური ყოფიერების სხვა სპეციფიკური მოდუსიც, სახელდობრ, მისი სურვილი უკეთ იცხოვროს (უკეთესი იყოს), ვიდრე სინამდვილეში ცხოვრობს (არის). როგორც ამას ხაზს უსვამს ჰაიდეგერი, არასაკუთარივე სურვილის ეგზისტენციუალურ მოდუსში ასეთი სასურველი არა თუ არ ფიგურირებს, არამედ იგი თავისთავადვე სრულებით აბსტრაქ-

<sup>138</sup> იქვე, გვ. 191.

<sup>139</sup> იქვე, გვ. 194, 95.

<sup>140</sup> იქვე, გვ. 195.

ტული რამ არის, რისგანაც არც მოელიან, რომ იგი ოდესმე ასრულდება, იგი სულაც არ წარმოადგენს ეგზისტენციისთვის თემას მის (შესაძლო) რეალიზაციასთან დაკავშირებით<sup>141</sup>. სამყაროში-ყოფნა, რომელიც პროეცირდება უპირატესად როგორც ნატვრათა სამყარო (Wunschwelt), არსებითად დაკარგულია რეალურ სინამდვილეში, რომელსაც იგი (ეგზისტენცია) შეიძლება აღიქვამს კიდევ მის მთელს ნაკლოვანებაში, მაგრამ ამასთანავე მაინც ფატალურად ეს-მის როგორც თავისთავად უცვლელი რამ, როგორც მარადისობა. სამყაროში-ყოფნა, როგორც Wunschwelt, ეგზისტენციულობას უკეტავს ყველა გზას მისი კუთვნილი შესაძლებლობებისკენ, რომ შეცვალოს რეალური სამყარო. ასეთი ყოფიერებაც თავისებური გამოხატულებაა იმ პრინციპული ზრუნვისა, რომელსაც ეგზისტენცია იჩენს საკუთარი ყოფიერების მიმართ. ეს ზრუნვა, მართალია, პრაქტიკული არაა, რეალური არაა, რამდენადაც მისი დაკმაყოფილებისათვის ნატვრა კმარა, მაგრამ იგი მაინც ყოფიერების ეგზისტენციალური შესაძლებლობებისათვის ზრუნვაა<sup>142</sup>. მაგრამ თუ ნატვრა შემადგენელ ნაწილად შედის ეგზისტენციულობის, როგორც საკუთარ ყოფიერებაზე ზრუნვის, სტრუქტურაში, ეს მხოლოდ იმას შეიძლება ნიშნავდეს, რომ იგი ამ სტრუქტურის ფინალურ საზრისს ეკუთვნის, რომ იგი ფინალობაა. ეგზისტენციების ნატვრათა წმინდად იდეალური სამყარო, ანუ ისეთი სამყარო, რომელიც პრაქტიკულად არ ხორციელდება და განუხორციელებადია, მართალია, ვერ წარმოიდგინება ფინალურ-თეტური (თემატური) აზრით, როგორც კონკრეტულად განუხორციელებელი ტელოსი, რომლის რეალიზაციასაც ესწრაფვის მსურველი ეგზისტენციულობა. მაგრამ სამაგიეროდ აქ იგი შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ როგორც არათეტური ფინალობა, რომელიც — როგორც უკვე დავინახეთ რიგ სხვა ანალოგიურ შემთხვევაში, — ეგზისტენციის ჰაიდვერისეულ თეორიაში განსაზღვრავს თეტური (თემატური) მიზნის შესაძლებლობას. მართლაც: ნატვრათა ფანტასტიკური სამყარო, — და, საერთოდ, აუხლომელი ნატვრის ყოველი თავისუფალი აქტი, — ჰაიდვერით, სხვა არაფერია, თუ არ ეგზისტენციულობის, როგორც თავისი ყოფიერების შესაძლებლობებისათვის ყოფნას (Sein zu den Möglichkeiten) მოდიფიკაციები, ანუ ისეთი მოღუსები, რომლებითაც ეგზისტენციალურის პოტენციალური ყო-

<sup>141</sup> იქვე.

<sup>142</sup> იქვე.

ფიერება კი არ მოიხსნება, არამედ მხოლოდ სხვა ფინალური საზრისით წარმოგვიდგება: Das Wünschen ist eine existenzielle Modifikation des verstehenden Sichertwerfens<sup>143</sup>. ეს მიზნობრივის არათეტური (არათემატური) საზრისია, ანუ სწორედ ისეთი ფინალობაა, რომელიც ეგზისტენციისთვის მხოლოდ თავისი უაბსტრაქტულესი (უგანუსაზღვრელესი) სახით არსებობს და, რომელიც თავისი უზოგადესობის გამო მისი ფინალური სტრუქტურის ყველაზე არსებით (განმსაზღვრელ) ნაწილს წარმოადგენს, მის იმ ძირითად პოტენციალურ პორიზონტს, რომლისკენაც გამიზნულია ყველა მისი საკუთრივ თემატური (მაინტენდირებული) აქტებიც, თუკი მან (ამ ეგზისტენციამ) თავისთავში იპოვა იმის ძალა, რომ სათანადო მოდიფიკაცია უყოს თავის ზრუნვას საკუთარი ყოფიერებისათვის — თუ იგი მხოლოდ მნატვრელი ეგზისტენციალობიდან ახლის (მაგალითად, საკუთრივის, საკუთრივად ყოფნის) სეროოზულად მსურველ ეგზისტენციალობად განვითარდა.

ზემოთქმულიდან ნათელია, რომ Dasein-ის, როგორც ზრუნვის სტრუქტურის, ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიური გაგებაც სავეებით დამყარებულია დიალექტიკურ საფუძველზე, ანუ ეგზისტენციის თემატური და არათემატური (თეტური და არათეტური) ფინალობის ერთიანობის პრინციპზე. ეს ფინალობა აქ შესაბამის გამოხატულებას პოულობს ტელოსის, როგორც მისი სურვილის ობიექტისა და მისი ნატვრის ობიექტის, სახით. მაგრამ ამ შემთხვევაშიც საკვლევი სტრუქტურის დიალექტიკური ფუნდამენტი ეგზისტენციალურ ანალიტიკას მხედველობის გარეთ დარჩა. მისდევს რა თავის ტრანსცენდენტალურ კერსს, ეს ანალიტიკა იშლება როგორც ზრუნვის ეგზისტენციალური სტრუქტურის ტემპორალური ექსპლიკაცია, ანუ მას აინტერესებს. არა იმდენად დიალექტიკური, რამდენადაც დროითი ერთიანობა ამ სტრუქტურისა.<sup>144</sup> ეგზისტენციალობის ონტოლოგიური საწყისის სათანადო გააზრებისათვის ასეთი განვითარება მხოლოდ ნაკლოვანი შეიძლება ყოფილიყო. წარსულის, აწმყოსა და მომავლის ეგზისტენციალურ ცნებაში და, მით უფრო, ყველა ამ ეგზისტენციალურ დროითობათა სინთეტურ ცნებაში თავისთავის მაპროეცირებელი ეგზისტენციის თემატიზმისა და არათემატიზმის ერთიანობის დიალექტიკური საზრისი (რომელიც სურვილისა და ნატვრის ეგზისტენციალურ ცნებებში ჯერ კიდევ თვალსაჩინო იყო) — სავეებით დაჩრდილულია ტრანსცენდენტალურ-დროითი საზრისის მიერ.

<sup>143</sup> იქვე.

<sup>144</sup> Sein und Zeit, გვ. 326.

თემატიზმისა და არათემატიზმის ონტოლოგიური გარკვეულობა და არანაკლებ მნიშვნელოვან გამოხატულებას ეგზისტენციალობის ტელეოლოგიურ სტრუქტურაში წარმოადგენს ეგზისტენციალური ანალიტიკის ის პასაჟები, რომლებიც არკვევენ თავისთავის მაპროექტირებელი ეგზისტენციის, როგორც სიკვდილისთვის საკუთრივი ყოფნის, ცნების საზრისს<sup>145</sup>. ეგზისტენციალურ სიკვდილს რომ ამ ანალიტიკისათვის ასე დიდი მნიშვნელობა ენიჭება, ეს იმ საკვანძო საზრისით აიხსნება, რომელსაც იგი „ყოფიერებასა და ღრეში“ იძენს ეგზისტენციალობის, როგორც პოტენციალურად-ფინალური სტრუქტურის ცნების უიმდგომი დამუშავების დროს. როგორც თავის საკუთრივ ყოფიერების შესაძლებლობათა შესაძლებლობა, ეგზისტენცია თავისთავის გაგებას მაშინ იწყებს, როცა მას თავისი პოტენციალური ყოფიერების საბოლოო შეწყვეტის შესაძლებლობის, ამ ყოფიერების სასრულობის შიში გაუჩნდა, ანუ როცა იგი შეუპყრია ძრწოლას საკუთარი სიკვდილის, როგორც თავისი უკანასკნელი ეგზისტენციალური შესაძლებლობის (რომელსაც მეტად ვეღარ გადაუსწრებს) წინაშე<sup>146</sup>. როგორც მიუთითებს ჰაიდეგერი, ასეთ ძრწოლას არაფერი აქვს საერთო მხდლურ შიშთან (Furcht), რომელიც, მისი თეორიის ცნებებით, მხოლოდ არასაკუთრეს ეგზისტენციას ახსიათებს, ანუ ისეთ ეგზისტენციალობას, რომელიც სულ გაურბის საკუთარი აღსასრულის შესაძლებლობის ფიქრს, უარს ამბობს თავისი სიკვდილის ფინალიზაციაზე, მის შესახებ, როგორც თავის გარდუვალად და დაუნდობლად მომლოდინე ბოლოს შესახებ, ფიქრზე<sup>147</sup>. ეგზისტენციალური ძრწოლისას (Angst), რომელსაც ეგზისტენცია მაშინ განიცდის, როცა ხდება მისი შემობრუნება არასაკუთრივი ყოფიერებიდან საკუთრივისაკენ, „თავის საკუთარი სიკვდილი“ მისთვის მნიშვნელოვანია, პირველ ყოვლისა, იმ აზრით, რომ იგი მთელი მისი ეგზისტენციალურ-პოტენციალური (ფინალური) ყოფიერების დასასრულს ნიშნავს, ანუ ეს, არსებითად, მისი ძრწოლაა თავისი საკუთრივი ყოფიერების შესაძლებ-

<sup>145</sup> იქვე, გვ. 260 და მისივე გაგრძელება.

<sup>146</sup> იქვე, გვ. 266.

<sup>147</sup> იქვე, გვ. 252 და მისივე გაგრძელება.

ლობათა გამო, მათი რეალიზაციის შესაძლებლობის გამო<sup>148</sup>. მართალია, აზრი თავისი უკანასკნელი შესაძლებლობის (საკუთარი სიკვდილის) შესახებ ამ ძრწოლისთვის მთავარია, მაგრამ ასეთია იგი მხოლოდ როგორც ის მოტივი, რომელიც ეგზისტენციას აიძულებს, კონცენტრაცია მოახდინოს სხვა, გაცილებით უფრო მნიშვნელოვან ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიურ აზრზე თავისი საკუთრივი ყოფიერების შესაძლებლობათა შესახებ (მათი რეალიზაციის შესაძლებლობის შესახებ). როგორც ეს მითითებულია ჰაიდეგერის ონტოლოგიურ მოძღვრებაში, საკუთარი აღსასრულის, როგორც მთელს ეგზისტენციალურ-პოტენციალურ ყოფიერებაში უკანასკნელი შესაძლებლობის, აზრის აღმოცენებისათავე ეს ყოფიერება აქტივობება თავისი საკუთრივი საზრისით და ყველაზე უფრო გარკვეულ აზრად იქცევა ეგზისტენციის ცნობიერებაში. საკუთარი სიკვდილის ფინალიზაცია, ანუ მისი წარმოდგენა, მისი მოაზრება როგორც იმ უკანასკნელი მიზნისა, რომელთანაც იგი ოდესმე გარდუვალად უნდა მივიდეს, ესმარება ეგზისტენციას თავისი საკუთრივი ყოფიერების გაგებაში, მის დაუფლებაში<sup>149</sup>. სწორედ საკუთარი სიკვდილის ფინალიზაციის, მისი თავის გარდუვალ დასასრულად მოაზრების (წარმოადგენის) ეს წესია ჩვენთვის უყიდურესად საინტერესო, რადგან იგი კიდევ ერთი თვალსაჩინო მაგალითია იმ არათემატური (არათეტური) ფინალობისა, რომლის ცნებითაც ხელმძღვანელობს ჰაიდეგერის მთელი ეგზისტენციალური ანალიტიკა.

საკუთარი სიკვდილის ფინალიზაცია ზემოხსენებული აზრით სრულებითაც არ ნიშნავს მის, როგორც რაღაცა გარკვეულად შესაძლებლის, ფინალიზაციას, რომლის რეალიზაციაც გვსურს. ეს ხომ ეგზისტენციის, როგორც იმ კონკრეტული პოტენციალური და საკუთრივი ყოფიერების გაქრობა იქნებოდა, რომლის შენარჩუნებაც და სათანადო გამოვლენაც ძირითადი სტიმულებია მისი ზრუნვისა

<sup>148</sup> ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიური დებულებანი სიკვდილის შესახებ არ შეიძლება ჩაითვლოს ბიოლოგიზმის, ანდა, საერთოდ, ემპირიზმის გამოვლინებად, რადენადაც ამ დებულებათა მთავარი აზრია — ეგზისტენციალური სიკვდილის ფენომენის ტრანსცენდენტალიზება და ეგზისტენცილობის პოტენციალურ ფინალურ სტრუქტურაში მისი დადებითი, მამობილიზებული მნიშვნელობის წარმოჩინება. გარდა ამისა, ეგზისტენციალური სიკვდილი დახასიათებულია ჰაიდეგერის მოერ მხოლოდ როგორც უკანასკნელი შესაძლებლობა ეგზისტენციალური ყოფიერებისა და, არა როგორც ამ ყოფიერების რადიკალური შეწყვეტა (შდრ. Sein und Zeit, გვ. 246 და მისივე გაგრძელება).

<sup>149</sup> Sein und Zeit, ვ. 264.

და მისი ძრწოლისა<sup>150</sup>. საკუთარი სიკვდილის ფინალიზაცია აქ ნიშნავს მის წარმოდგენას მხოლოდ როგორც შესაძლებლისა, საკუთარ თავში მისი, როგორც მხოლოდ შესაძლებლის, დასტურების განვითარებას. პაიდევერი მიუთითებს, რომ ეს იგივეა, რაც აზრი საკუთარი სიკვდილის, როგორც ისეთი შესაძლებლობის შესახებ, რომელიც ხიფათში აგდებს ყოფიერების ყველა საკუთრივ შესაძლებლობას, რაც კი ეგზისტენციას ჯერ კიდევ გააჩნია<sup>151</sup>. ასეთ მაფინალიზებელ დამოკიდებულებას სიკვდილისადმი ვერ გამოხატავს მსჯელობა „ყველანი მოკვდავნი ვართ“, „ყველა ადამიანი ოდესმე მოკვდება“ და ასე შემდეგ, რადგან ყველა ამ კონსტატაციით და მათი მსგავსით სიკვდილი გააზრება სწორედ რომ არა ეგზისტენციალურად, არამედ როგორც ის, რაც ოდესმე რეალურად მოვა, ანუ გააზრება მომავალი სახეზე მყოფობის (als möglich Wirkliches) კატეგორიალურ მოდუსში. ამიტომ სიკვდილის ფინალიზაციის ეს მეთოდი, ისევე როგორც ყველა შესაბამისი მსჯელობა, ეგზისტენციას ჩვეულებრივ ადგება ხოლმე მხოლოდ როგორც გამართლება მისი არასაკუთრივ ყოფიერებაში მიკარგულობისათვის<sup>152</sup>. საკუთარი სიკვდილის ფინალიზაციის საკუთრივი წესისას კი სიკვდილი ეგზისტენციისთვის არის ერთსა და იმავე დროს უეჭველი და გაურკვეველი რამ (unbestimmt gewiss)<sup>153</sup>. სწორედ ასეთად შეიძლება იგი წარმოადგენდეს იმ ფონს, რომელზედაც ეგზისტენცია გამოყოფს თავისთვის ყველაზე მთავარს — საკუთარი ყოფიერების შესაძლებლობებს, ან თუნდაც ასეთი შესაძლებლის შისაძლებლობას (რისთვისაც დამახასიათებელია ასეთი მსჯელობები „ამდენი წლისა ვარ და ჯერ ვერაფერს მივალწი“ და ა. შ.). მხოლოდ ამ აზრით, უღრესად განუსაზღვრელი (ოდენ პოტენციური) თვალსაჩინოების აზრით გაგებულს, ძალუძს, საკუთარი სიკვდილის შესაძლებლობას, რომ — ნაცვლად ეგზისტენციალური ცნობიერების მოდუნებისა ამ შესაძლებლობის, როგორც (მომავალი) ფაქტის გამოუსავალი რეალურობით, — პირიქით, ეგზისტენციის მთელი საკუთრივი (მანამდე გამოუყენებელი, უფრო მეტიც — აღმოუჩენელი) პოტენციულობის მამობილიზებელი ძალა გახდეს, მისი ზრუნვის არასაკუთრივი სტრუქტურა საკუთრივად — თავის საკუთრივი ყოფიერების შესაძლებლობებზე ზრუნვად აქციოს.

<sup>150</sup> იქვე, გვ. 261 და მისივე გაგრძელება.

<sup>151</sup> იქვე, გვ. 265.

<sup>152</sup> Sein und Zeit, გვ. 255 და მისივე გაგრძელება.

<sup>153</sup> იქვე, გვ. 265.

ახლა კი უკვე აღარ უნდა შეგვეპაროს გჭკვი იმაში, რომ საკუთარი სიკვდილის შესაძლებლობის ასეთი განუსაზღვრელი ფინალიზაცია მისი არათეტური (არათემატური) ფინალიზაციის საშუალებაა. ეგზისტენციას, რომელიც თავის უკანასკნელ ეგზისტენციალურ შესაძლებლობას ასე განუსაზღვრელად წარმოადგენს, არა აქვს ეს შესაძლებლობა, არ აფიქსირებს მას თეტურ (თავის მიერვე დასახულ) მიზნად (ასეთ შემთხვევაში იგი თვითმკვლელობისაკენ მოსწრაფე იქნებოდა). პირიქით, ყოველი „თავისი“ სიკვდილის შესაძლებლობა ამ შემთხვევაში ფინალიზებულია არა როგორც ეგზისტენციალობის თემა, არამედ არათემატურად (არათეტურად), ანუ, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ: აქ უკანასკნელი ყველა ეგზისტენციალურ შესაძლებლობათაგან ფინალიზებულია მხოლოდ როგორც არა თემა, როგორც არათემატური რამ. ამიტომ ამგვარი ფინალიზაციის მთავარი მახასიათებელია უადრესი განუსაზღვრელობა. ეგზისტენციის ამ ქცევის არათემატურობას (არათეტურობას) მიუთითებს ისიც, რომ ჰაიდეგერი მისი დახასიათებისას გაურბის სიტყვებს „აზრი“, „მოაზრება“. ტრადიციული გაგებით ხომ ეს ცნება აღამიანის მათემატიზებული (ფინალურ-თეტური) მოქმედების გამომხატველია. მაშასადამე, აღნიშნულ კონტექსტში ეს ცნება არ იხმარება მხოლოდ იმიტომ, რომ მკითხველს არ უნდა გაუჩნდეს ასოციაცია ასეთ მოქმედებასთან. ამის ნაცვლად ჰაიდეგერი ხმარობს საკუთარ ტერმინს „წინმორბედობას“ (Vorlaufen), რომლითაც აქცენტირებულია აზროვნების არა იმდენად მათემატიზებული, რამდენადაც მოდალური თვისება, ანუ ის, რომ იგი სცდება აწმყოს ფარგლებს, ეგზისტენციის მომავალში იჭრება. ამგვარად, ტერმინი Vorlaufen ეგზისტენციალურ ანალიტიკაში აზროვნებას ეკუთვნის, მაგრამ (და ესაა სწორედ მთავარი) — დასახულ მიზანთა არა მათემატიზებელს, არა თეტურ-ფინალურს, არამედ არამათემატიზებელს (არათეტურს), ანუ ისეთს, რომელიც, პირველ ყოვლისა, იმით ხასიათდება, რომ საგნად (თემად) შეიძლება ჰქონდეს თვითონ განუსაზღვრელი, კონკრეტულად გამოუყოფელი (უზოგადესი და თავისთავად არამკაფთო) რამ. სწორედ ეს მახასიათებელია, ჰაიდეგერით, უძირითადესი სტრუქტურული ფაქტორი ეგზისტენციალური ცნობიერებისათვის, Bewusst-Sein - ისთვის, რომელსაც იმად, რაც იგი არის, ყოფნა მხოლოდ იმის წყალობით შეუძლია, რომ მას ძალუძს, გადაკვეთოს თავისი თემატურად განსაზღვრულის საზღვარი, გადავიდეს არათემატიზებულში, არათემატურში (ჯერ-არაფრით-არა-ცხადში) და იქ სულ ახალი თემატიკა ჰპოვოს. დასასრულ, საკუთარი სიკვდილის შესაძლებლობის

ფინალიზაციის ეს წესი ეგზისტენციალურ ანალიტიკაში ერთადერთი არაა. იგი მხოლოდ პირველი (თუმცა, მართალია, ფუძემდებელი) საფეხურია საკუთარი (საკუთრივი) ყოფიერების შესაძლებლობათა ფინალიზაციის მეორე თეტური სახისა. იმ ზომით, რა ზომითაც ფინალიზაციის პირველი, ძირითადი სახე ეგზისტენციალობას აღიკვებს მისი საკუთარი სიკვდილისათვის, როგორც ყველაზე საკუთარისთვის მის ყველა ეგზისტენციალურ შესაძლებლობათა შორის, აფიცირდება და მობილიზდება მისი საკუთარი (საკუთრივი) პოტენციალობაც. ეს უკანასკნელი ამბავი, რა თქმა უნდა, გულისხმობს უკვე კონკრეტულად მათემატიზებელ პროცესს, ანუ ისეთს, რომელიც ეგზისტენციის შესაძლებლობის თემატური (თეტური) ფინალიზაციის მოდულში მიმდინარეობს.

ამგვარად, ეგზისტენციალობის, როგორც სიკვდილისთვის ყოფიერების, ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიური ცნება ჩვენ წარმოვიდგა როგორც თავისი საზრისით ონტოლოგიკური, ანუ ისეთი ცნება, რომელიც, პირველ ყოვლისა, გამოხატავს არათემატურისა (არათეტურის) და თემატურის (თეტურის) ერთიანობის დიალექტიკურ პრინციპს, რომლითაც ეგზისტენციის საკუთარი (საკუთრივი) ყოფიერების ფინალიზაცია ხდება. მაგრამ ამ კონტექსტშიც აუცილებელია იმის კონსტატაცია, რომ „ყოფიერებასა და დროში“ არ ექვემდებარება ეგზისტენციალური ანალიტიკის ამ მთავარი ცნების დიალექტიკურ საფუძველს. ამ ცნების დიალექტიკაში ჩაღრმავებისა და ეგზისტენციალობისთვის მისი ფუძემდებელი მნიშვნელობის ჩვენების ნაცვლად ეს ანალიტიკა წამსვე გადადის უკვე მიღწეულის ტემპორალიზაციაზე, ანუ Vorlaufen-ის ცნებაში ტრანსცენდენტალურ-დროითი მნიშვნელობის გახსნაზე<sup>154</sup>. ეს იმას ნიშნავს, რომ ხსენებული დიალექტიკაში მას არსებითად მიუტოვებია, უფრო მეტიც — გადაუგდია ჰაიდეგერის მოძღვრების, როგორც მთელის, ტრანსცენდენტალური ჩანაფიქრის სასარგებლოდ.

\*) თემატურისა და არათემატურის დიალექტიკა ეგზისტენციალური სინდისის, როგორც ბელეოლოგიური სტრუქტურის ცნებაში

ჩვენი გარჩევის შემდეგი პუნქტი უნდა იყოს სინდისის ფუნდამენტალური ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიური ინტერპრეტაცია, რომელიც ერთ-ერთი მთავარი კომპონენტია მთელი ეგზისტენციალური პრობ-

<sup>154</sup> Sein und Zeit, გვ. 326.



ლემატიკის დიალექტიკურ განვითარებაში, ამ პრობლემატიკის, როგორც ეგზისტენციის ქცევათა არათემატური (არათეტური) და თემატური (თეტური) ტელოსების ერთიანობისა და მოქმედების საკითხის, ექსპოზიციაში სინდისის ჰაიდეგერი იყვლევს, პირველ ყოვლისა, მისი, როგორც მოწოდების საზრისის (Rufsinn) მხრივ<sup>155</sup>, ანუ ფინალურად, რადგანაც ვილაკის მოწოდება მხოლოდ გარკვეული მიზნით შეიძლება. სინდისის ეს ფინალური საზრისი ეგზისტენციალურ ანალიტიკაში იშლება ეგზისტენციალობიდან, როგორც პოტენციალური სტრუქტურიდან ამოსვლით (როგორც Seinkönnen). ამ თვალსაზრისით, განმსაზღვრელი მნიშვნელობა ეძლევა იმ ფაქტს, რომ ეგზისტენციალობა პოტენციალური შეიძლება იყოს მხოლოდ როგორც თავის ყოფიერების შესაძლებლობათა ერთი ნაწილის გამომტოვებელი: იგი არსებობს ყოვლთვის როგორც ისეთი, რომელსაც შესაძლებლობათა ერთი ნაწილი აურჩევია და მეორეზე ხელი აუღია<sup>156</sup>. მაშასადამე, ეგზისტენციის პოტენციალური ყოფიერება რაღაცა გარკვეული და ძალიან არსებითი აზრით თავისთავის მიმართ ნეგატიურიც (რადაცას მოკლებულიც) არის (ამ ნეგატიურობას ჰაიდეგერი უწოდებს Nichtigkeit, Nichtheit-ს)<sup>157</sup>. რამდენადაც ბრალი გულისხმობს საკუთარი ნეგატიურობის საფუძვლად ყოფნას, ამდენად ეგზისტენციის პოტენციალური ყოფიერება ყველაზე უფრო პირველადი (წმინდა სტრუქტურული) აზრით ბრალიანია (als solches schuldig), ანუ ბრალიანი თავისივე პოტენციალობის წინაშე<sup>158</sup>. ჰაიდეგერი უთითებს, რომ ეს ბრალიანობა ეგზისტენციალობას ახსიათებს მასში რაიმე ფაქტიური ბრალის გაჩენამდე (ეგზისტენციის თეორიაში იგი ინტერპრეტირებულია აგრეთვე როგორც ფაქტიური დანაშაულობების სტრუქტურული პირველპირობა)<sup>159</sup>.

ამ ანალიზებში ჩვენი საკითხისთვის: ყველაზე არსებითი ახლანისაა, რომ „ყოფიერებასა და დროში“ ზემოხსენებული ეგზისტენციალური ბრალიანობა უფრო პირველადია მიჩნეული, ვიდრე საკუთარი ბრალიანობის ცოდნა<sup>160</sup>. ეს მხოლოდ იმას შეიძლება ნიშნავდეს,

<sup>155</sup> იქვე. გვ. 274 და მისივე გაგრძელება.

<sup>156</sup> იქვე. გვ. 285.

<sup>157</sup> იქვე.

<sup>158</sup> იქვე.

<sup>159</sup> იქვე. გვ. 286

<sup>160</sup> იქვე.

რომ ეგზისტენციის პირველადი პოტენციალური ნეგატიურობა (მოკლებულობა) ამ თეორიისთანახმად თვით ეგზისტენციისთვის არათემატური (არათემატიზებული) რამ არის, ანუ ისეთი რამ, რაც თემატიზების ფარგლებს გარეთ იმყოფება მის ყოველდღიურ (გასაშუალებულ) ყოფიერებაში. ამდენადვე არსებითია ჩვენთვის ის, რომ ამ თეორიით ეგზისტენციის პირველადი პოტენციალური ბრალალობის (ნეგატიურობის) ეს უკიდურესად არათემატური, სრულებით განუსაზღვრელი საზრისია სწორედ, რაც თავისთავად მათემატიზებული სინდისისმიერი მოწოდების, როგორც Ruffin-ის, საზრისს შეადგენს. ამ გაგების თანახმად, სინდისი აღამიანს მოუწოდებს, ძირითადად, მხოლოდ იმისკენ, რომ თავისთავი ბრალაობა იკრძალოს ამ ყველაზე პირველადი, ყველაზე განუსაზღვრელი (სრულებით არათემატიზებული, არათემატური) აზრით, ანუ იმისკენ, რომ გაიცნობიეროს თავისი ბრალი საკუთარი (საკუთრივი) პოტენციალობის წინაშე, რომელსაც (ამ ბრალს), — რამდენადაც იგი ჭერ თვით ეგზისტენციას არ შეუმჩნევია, — ჭერ ვერ ექნება ეგზისტენციალური ცნობიერებისათვის რაიმე გარკვეულობის ნიშანი, რომელიც, მაშასადამე, ამ ცნობიერების (მისი სინდისის) მიერ ინტენდიერებული იქნება (თემატიზდება) მხოლოდ როგორც აბსოლუტურად განუსაზღვრელი (ჭერ კიდევ არათემატიზებული), არაცხადი რამ. სწორედ ამიტომ ამბობს ჰაიდეგერი, რომ სინდისისმიერი მოწოდება საკუთრივობისაკენ არაფერი განსაზღვრულის შესახებ ინფორმირებას არ ახდენს<sup>161</sup>. იგი მხოლოდ მითითებაა, რომელიც აღამიანს უმარტავს, რომ იგი ვალშია საკუთარი პოტენციალური (საკუთრივი) ყოფიერების წინაშე. ამ ვალის შემდგომი კონკრეტიზაცია, ანუ იმის გარკვევა, რა უნდა მოიმოქმედოს ეგზისტენციამ თავისი საკუთრივი ყოფიერებისათვის, ყოველთვის იმ კონკრეტულ (ფაქტობრივ) სიტუაციაზეა დამოკიდებული, რომლის პირისპირაც აღმოჩნდება ეგზისტენცია თავის სამყაროში<sup>162</sup>. რა თქმა უნდა, ეს მოწოდება შეიძლება მხოლოდ სათანადოდ მომზადებული ეგზისტენციალობის საფუძველზე გაისმას, ანუ ისეთი ეგზისტენციისაზე, რომელიც ცოცხლობს მუდმივ შიშში თავის შესაძლებლობათა შორის უკანასკნელის წინაშე (შდრ. 77 და მომდ). თქმულიდან ნათელია, რომ როგორც გარკვეული ფინალური მნიშვნელობის მქონე ფენომენი, სინდისისმიერი მოწოდება ჰაიდეგერთან ინტერპრეტირებულია ეგზისტენციალობის ონტოლოგიკტიკური აზ-

<sup>161</sup> Sein and Zeit, გვ. 288.

<sup>162</sup> იქვე, გვ. 307.

რითაც: რომ ეს მოწოდება აქ წარმოდგენილია სრულებით განუსაზღვრავლ, ანუ არათეტურ-ფინალურ მითითებად ეგზისტენციის მიერ ჭერ ვერშენიშნულ (არ გამოყენებულ, გამოტოვებულ), საკუთრივ პოტენციალობაზე, რომელიც ჭერ კიდევ მოელის (მოითხოვს) მისგან თავის კონკრეტულ თემატიზაციას. თეტურ-ფინალური კონკრეტუზაციის ამ შესაძლებლობით აქ შეივსება (და მთავრდება) სინდისის, როგორც ტელეოლოგიური სტრუქტურის, საზრისი.

ამას ისიც უნდა დავსძინოთ, რომ სინდისის ფენომენის ეგზისტენციალურ-ფინალური ინტერპრეტაცია „ყოფიერებასა და დროში“ საგანგებოდ გამიჯნულია მისი ტრადიციული გაგებისაგან, რომელსაც ჰაიდეგერი ვულგარულს უწოდებს. გავრცელებული აზრით, სინდისის ხმა ადამიანს ეძახის უკან, მის მიერ უკვე ჩადენილისკენ. ჰაიდეგერი ამ აზრს იმის შენიშვნით უარყოფს, რომ ფაქტობრივი დანაშაული ვერ იქნება ამ მოწოდების ვერც ერთადერთი და ვერც მთავარი შინაარსი<sup>163</sup>. მთავარ საზრისს აქ წარმოადგენს საკუთრივი პოტენციალობა (რომელსაც ჩადენილმა დანაშაულმა არსებითი ზარალი მიაყენა), რომელიც განიცდება სინდისის ქენჯნისას, სხვა სიტყვებით, რომ ვთქვათ, ეგზისტენცია, რომელმაც ასეთ შემთხვევებში განსაკუთრებით მძაფრად განიცადა თავისი პირველადი ბრალი საკუთარი (საკუთრივი) პოტენციალური ყოფიერების წინაშე, მისწრაფვის, გამოისყიდოს ეს ბრალი, გახდეს „სულ სხვა“, უკეთესი, დაიწყოს „ახალი ცხოვრება“ და ასე შემდეგ. ამ კონტექსტში ძალიან არსებითია ის, რომ სინდისის ვულგარული გაგება, ჰაიდეგერით, შემთხვევითობას კი არ წარმოადგენს, არამედ, პირიქით, მისი ფესვები ეგზისტირების კატეგორიზებულ (ეგზისტენციალურად გადაგვარებულ) წესში დევს, ანუ ეგზისტენციალობის იმ მოდუსში, რომელშიც იგი სავსებით დაქვემდებარებია ბუნებრივ-კატეგორიალურ (არაეგზისტენციალური) ყოფიერებას და იმდენად გარდაქმნილა, რომ თავისთავსა და სხვა ეგზისტენციებს აღიქვამს როგორც კატეგორიალურად სახეზე-მყოფ (არაეგზისტენციალურ) ყოფიერებს. სწორედ ამ განვითარებამ შექმნა პირობა სხვა ეგზისტენციებისადმი დანაშაულებრივი (კატეგორიალური) მოპყრობისა. შესაბამისად, სინდისის მოწოდებაც გაიგებოდა არაეგზისტენციალურად—როგორც კატეგორიული ნიშანი. ამ აზრით,—მკაცრი მსაჯულის აზრით,—გაიგება სინდისი, მაგალითად, კანტის მიერ, რომელმაც თა-

<sup>163</sup> იქვე, გვ. 291.

ვისი თეორია ეგზისტენციალურად კი არ დაასაბუთა, არამედ მორალურად კანონის ცნებიდან ამოსვლით, ანუ კატეგორიული (კატეგორიული) ინსტანციისადმი აპელაციით<sup>164</sup>.

თუ, ამგვარად, სინდისის, როგორც განსაზღვრული, რთული არათეტური (არათემატური) და თეტური (თემატური) ფინალობის ონტოლოგიკტიკური საზრისი ყველაზე ძირითადია, მან, სამწუხაროდ, მაინც ვერ ჰპოვა სათანადო გამოხატულება ეგზისტენციის ჰაიდერისეული თეორიის ანალიზებში. სინდისიანი (ანუ თავისი პირველადი პოტენციალური ბრალის შემგნები) ეგზისტენციალობა აქ დახასიათებულია როგორც გამბედაობა (Entschlossenheit)<sup>165</sup> და ეს გამბედაობაც, მართალია, აქ განსაზღვრულია როგორც იმისთვის გამბედაობა, რაც ჯერ კიდევ განუსაზღვრავია, არათემატურია, რაც ჯერ კიდევ უნდა განსაზღვროს, თემატიზებულ იქნეს (zuvor unbestimmt, aber der Bestimmbarkeit offen)<sup>166</sup>, მაგრამ ეს არსებითად დიალექტიკური დახასიათება შემდგომი გარჩევის საგნად აღარ იქცევა. ეს იმას ნიშნავს, რომ სანდისის ფენომენის ეგზისტენციალური ანალიტიკისათვის არათეტურად და თეტურად ფინალურის დიალექტიკა (თეთ ამ ანალიტიკაშივე გახსნილა) არ წარმოადგენს ინტერესს. სხვათა შორის, ეს იქიდანაც ჩანს, ეგზისტენციალური გამბედაობის ეს ცნება შემდეგ როგორ იშლება ეგზისტენციალური ანალიტიკის მსვლელობაში. აქ იგი სრული ტემპორალიზაციის საგანი ხდება, ჰაიდერის ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიური კონცეფციის ტრანსცენდენტალურ დროით საფუძველზე გადაიყვანება. დგება საკუთრივი (გამბედავი) ეგზისტენციალობის სინთეტური დროის საკითხი: მისი საკუთრივი წარსულის (რომელშიც დამალული იყო მისი საკუთრივი პოტენციალობა, როგორც ხელიდან გაშვებული, შეუმჩნეველი) მისი საკუთრივი შიდავალთან (რომელშიც გამბედავი ეგზისტენცია აპრაპიკარებს თავის საკუთრივ შესაძლებელს ყველაზე განუსაზღვრელი, არათემატური ფორმით) და მის საკუთარ აწმყოსთან (სადაც გახსნა შეძლებს ის კონკრეტული სიტუაცია, რომელიც ეგზისტენციას მიუთითებს, კონკრეტულად რა უნდა მოიმოქმედოს თავისი სა-

<sup>164</sup> Sein und Zeit, გვ. 293. სინდისისათვის და, საერთოდ, ყოველივე ეგზისტენციალურად ღირებულისათვის კატეგორიულიზაციის ძირმომთხრელი მნიშვნელობის თაობაზე — შდრ. Г. Т. Маргвелашвили, Аксиологическое значение различия между экзистенциальным и категориальным в хайдеггеровском онтологическом учении, Тбилиси, 1979, გვ. 41 და გვ. 90. და მისივე გაგრძელება.

<sup>165</sup> Sein und Zeit, გვ. 297.

<sup>166</sup> იქვე, გვ. 307.

კუთრივი უოფიერებისათვის) მიმართების საკითხი<sup>167</sup>. რა მნიშვნელოვანიც არ უნდა იყოს ეს და ყველა სხვა ანალოგიური ანალიზი ამ ონტოლოგიის ზოგად-სისტემური ჩანაფიქრის განხორციელებისთვის, ეს ანალიზები გაძოუსადეგარაა ეგზისტენციალოგის ფინალური ცნების შეზღვევითი ექსპოზიციისათვის, როგორც დიალექტიკური პრობლემისათვის.

თ) მგზისტენციულობის ზოგადი ჩანაფიქრის ფინალური დიალექტიკურობა

ეგზისტენციალობის ჰაიდრეგერისეული ცნების ზოგი ძირითადი ასპექტის ფინალურ-დიალექტიკური მნიშვნელობის მთელი ზემოთ მოცემული გარჩევა უდავოდ მოითხოვსათანადო განხორციელებას, ანუ იმის აუცილებლობაზე მიგვითითებს, რომ გამოიყოს ეგზისტენციალობის, როგორც ყველა ზემოდადგენილი ფინალურ-დიალექტიკური მნიშვნელობების სტრუქტურული საფუძვლის, უზოგადესი საზრისი. ამასთან დაკავშირებით იბადება კითხვა, არის თუ არა ეგზისტენციალურ ანალიტიკაში იმის ცდა, რომ ეგზისტენციალობა განსაზღვროს მისი დიალექტიკური ფინალობის ამ უზოგადესი აზრით? პასუხი არაა იქნება და პოც. პო იმიტომ, რომ ეგზისტენციალურ ანალიტიკას, როგორც ცნობილია, ძირითად ამოცანად აქვს ეგზისტენციალური უოფიერების უზოგადესი სტრუქტურული საზრისის გარკვევა, ეგზისტენციალობის ონტოლოგიური კონსტრუქციის ზოგადი საზრისის პოვნა, ამიტომაც „უოფიერებისა და დროის“ ბევრ პრინციპულად მნიშვნელოვან პასაჟში იგი მარტლაც იძლევა (და იმოწმებს) ეგზისტენციის ტელეოლოგიური საზრისის საკუთარ ზოგად განსაზღვრებას. არა კი ამ კითხვის პასუხი იმიტომ იქნება, რომ ეს ზოგადი განსაზღვრება არ ათემატიზებს თავისი განსაზღვრის დიალექტიკურ რაობას, რომ ეგზისტენციალური ანალიტიკის უმთავრესი ინტერესი აქ დაიყვანება ეგზისტენციის, როგორც მოდალური გარკვეულობის როგორც ლიაობის (Erschlossenheit) ზოგადი სტრუქტურული საზრისის, გამოყოფაზე, რომ მის განსაზღვრებებში თემატიზმ-ათემატიზმის დიალექტიკა, რომლის საფუძველზედაც არსებობს ყოველივე ეგზისტენციალურ-ფინალური, ადგილს უთმობს მოდალურ მომენტებს, იჩრდილებათ უკან.

<sup>167</sup> იქვე, გვ. 325. და მისივე გაგრძელება

ეგზისტენციის ჰაიდეგერისეულ თეორიაში ყველა მის მიერ გამოყოფილ სამუშაო ცნებათა ეს მოდალიზაცია, მართალია, კანონზომიერ, სახელდობრ, შემამზადებელ საფეხურს წარმოადგენს ეგზისტენციალური ანალიტიკის მთელი შედეგის ასაყვანად მისი კონცეფციის საბოლოო ტრანსცენდენტალურ-დროით დონეზე. ამიტომ კვლევამ, რომელიც მიზნად ისახავს ეგზისტენციალობის ზოგად-ფინალური საზრისის დიალექტიკაში ჩაწვდომას, უნდა სცადოს ამ საზრისში გარკვევა მის მოდალიზაციამდე ჰაიდეგერის ფუნდამენტალური ონტოლოგიის ტრანსცენდენტალური მეთოდის მიერ, ამასთან, მან თვით უნდა იხელმძღვანელოს თემატიზმ-ათეტიზმის დიალექტიკით, ანუ ეგზისტენციალური ფინალობის ზოგად ცნებაში იმ არეთამატიზებულის (არათემატურის) თემატიზაცია უნდა მოახდინოს, რომელიც ამ ცნებას თავისთავად საინტერესოს ხდის (მისი მამოდალიზებელი და მატემპორალიზებელი გააზრებისაგან დამოუკიდებლად, რასაც ეგზისტენციის თეორია ახდენს).

„ყოფიერებასა და დროში“ ეგზისტენციალობის ფინალურ-დიალექტიკური საზრისის მის ზოგად ცნებად განვითარებას ყველაზე კარგად გავაღვენებთ თვალს, თუ ანალიზს განმარტების (Auslegung), როგორც ეგზისტენციალურად გაგების ძირითადი ფორმის, ჰაიდეგერისეული ცნებით დავიწყებთ. ჩვენთვის დიდად მნიშვნელოვანია აქ ჰაიდეგერის მითითება, რომ „განმარტება“ არაა, უბრალოდ, გაგებულის ცნობად მიღების აქტი<sup>168</sup>, ანუ იგი არაა გაგების ისეთი ფორმა, რომელიც მხოლოდ თემატიზებულით (მხოლოდ ცნობიერების უშუალოდ მათემატიზებელი აქტებით) კმაყოფილდება. პირიქით, ყოფიერის არსების გაცნობიერების ამ პირველად ფორმაში ყოფიერი, უპირატესად. პოტენციალურად ინტერპრეტირდება—როგორც რალაციისთვის გამოსადეგი რალაცია, ანუ მხოლოდ პრაქტიკულად (ეგზისტენციალობის, როგორც სამყაროში-ყოფნის პრაქტიკაში). მაგრამ საგანთა ასეთი გაგება, — აღნიშნავს ჰაიდეგერი, — არაა მათი არსების განსაზღვრა მსჯელობის საშუალებით<sup>169</sup>, არაა განსაზღვრის აქტი, რომელიც ყოფიერებაში მხოლოდ თემატურს (არსებოსეულს) ათემატიზებს. არსობრივის გაცნობიერების ამ პირველად დონეზე გაგება მოდის იმ ფუნქციონალური მთლიანობიდან გამომდინარე, რომელსაც ყოფიერი ამა თუ იმ ეგზისტენციისთვის ქმნის<sup>170</sup>,

<sup>168</sup> იქვე, გვ. 148.

<sup>169</sup> იქვე, გვ. 149.

<sup>170</sup> იქვე, გვ. 150.

ანუ მოდის მათი პრაქტიკული ურთიერთშეთავსებადობის გათვალისწინებით ეგზისტენციალობის შრომითი ყოფიერების პროცესში, — იმ (ხელთქონილ) ყოფიერთა ფუნქციონალური ურთიერთკავშირის გათვალისწინებით, რომელთაგანაც ეგზისტენციის მიკროსამყაროდ გება. ახლა სრულებითაც არაა აუცილებელი, რომ ამგვარი ურთიერთკავშირები (მით უმეტეს, — მათი მლიანობა) ეგზისტენციისთვის თემატური ცოდნის საგანი იყოს. პირიქით, მთელი მისი შრომითი საქმიანობის ამ იონთეზური საფუძვლისათვის ეგზისტენციალურ სამყაროში ნორმალურ მოდუსებს წარმოადგენენ სწორედ შეუმჩნეველობა, გაუცნობიერებლობა<sup>171</sup>.

ეგზისტენციის მათემატიზებული დამოკიდებულება. (Hinsicht) იმისადმი, რასაც იგი მოცემულ მომენტში აკეთებს ჩვეულებრივ, ჩრდილავს ხოლმე, მაგრამ სრულებითაც არ მოხსნის იმ მეორე, უფრო ფუნქციონალურ არათემატურ დამოკიდებულებას (umsichtige Auslegung —ს)<sup>172</sup> საგანთა სამყაროსადმი. ეს ის დამოკიდებულებაა, რომელიც ჰაიდეგერი, უსწრებს ყოველგვარ თემატურ მიმართებაში დგომას ეგზისტენციის შრომით პრაქტიკაში. ეს არის დამოკიდებულება ხელთქონილი ყოფიერისადმი, როგორც სხვა ასეთსავე ყოფიერებთან ერთ მთლიან ფუნქციონალურ სინთეზში შემავლისადმი, როგორც ასეთ უფრო მსხვილ და უმსხვილეს ფუნქციონალურ მთლიანობათა შემადგენელი ნაწილისადმი. ჰაიდეგერი, ეგზისტენციალური გაგება, პირველ ყოვლისა, იჭრება ყოფიერთა ასეთ ფუნქციონალურ ერთობლიობებში, როგორც მისთვის საინტერესო მოვლენის არათემატურ (ჯერ არათემატიზებულ, შეუსწავლელ) ფონში და მხოლოდ ამის შემდეგ კონცენტრირდება ამ მოვლენაზე (იმზე, რაც კონკრეტულად (თეატრად) გაგებულ უნდა იქნეს). სწორედ ხელთქონილ ყოფიერთა ყოველი ასეთი ფუნქციონალური ფონის ეს არათემატური გაგება (ჰაიდეგერი მას აღნიშნავს ტერმინით Vor-griff ნაცვლად Begriff-ისა, რომელიც მის მოძღვრებაში თემატური თემატიზაციის გამომხატველია) უდევს საფუძვლად ამ ეგზისტენციისათვის ჩვეულებრივ დარწმუნებულობას, რომ დროის განმავლობაში იგი უკეთ დაიფუძლება ხელთქონილის გამოყენების წესებს, უფრო ღრმად გაიცნობს მის შესაძლებლობებს შრომითი პრაქტიკის თვალსაზრისით. სხვა სიტყვებით, ეს იმას ნიშნავს, რომ ხელთქონილ ყოფიერთა ასეთი არათემატიზებული (არათემატური) ფუნქციონალური მთლიანობების წი-

<sup>171</sup> იქვე.

<sup>172</sup> იქვე.

ნასწარი დაშვებითაა (Vor—habe)<sup>173</sup> განსაზღვრული, ჰაიდეგერის თანახმად, თვით ამ ყოფიერთა გასაგებობაც, — როგორც ეგზისტენციისთვის გასაგებნი (თემატურნი), ეს ყოფიერნი მას იმის სახით უნდა წარმოუდგებოდნენ, რასაც თავისი უკანასკნელი, ყოვლისმომცველი საზრისი არათემატურში აქვს, ისინი მას ტელეოლოგიურად უნდა წარმოუდგებოდნენ, თვით ეგზისტენციალობის თემატიზმ-არათემატიზმის ონტოლოღიკაში. ჰაიდეგერი ამ ვითარების დემონსტრირებას ახდენს იმაზე მითითებით, თუ ეგზისტენციალურ პრაქტიკაში როგორ იცნობა ჩაქუჩის არსება (სიმძიმე) — სახელდობრ, იცნობა არა ამ საგნის გამომაყვრებელი განსაზღვრით, მაგალითად, „ჩაქუჩი მძიმე იარაღია“, არამედ ამ იარაღის განსაზღვრით საგანთა ზოგადი ფუნქციონალური მთლიანობიდან გამომდინარე, რომელთანაც იგი მიმართებაშია და რომლის ფარგლებშიც იგი ფაქტობრივად იხმარება. ამგვარი შემეცნება აბსტრაქტულ მსჯელობებზე კი არაა დამყარებული, არამედ შემდეგი ტიპის კონკრეტულ კონსტატაციებზე: „ეს ჩაქუჩი მეტისმეტად მძიმეა — მომეცი სხვა“<sup>174</sup> და ა. შ. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ამ საგნის, როგორც მძიმის, ეგზისტენციალურ-პრაქტიკული გასაგებობისთვის აუცილებელია ეგზისტენციალობის ქმედითი გათქვეფა მის ფუნქციონალურ ურთიერთკავშირში სხვა საგნებთან. ეს გათქვეფა საფუძველია ჩაქუჩის კონკრეტული თვისების (იმ-მძიმის) პირველადი ეგზისტენციალური შემეცნებისათვის. მაგრამ თვით ეს გათქვეფა და ის ფუნქციონალური შემეცნებითი მნიშვნელობა, რაც მას ეგზისტენციალობისთვის აქვს, როგორც წესი, არათემატურია ხოლმე, რადგან ამგვარ პრაქტიკაში ეგზისტენცია სხვა რამეს ათემატიზებს — ჩაქუჩს და იმას, რასაც იგი ჩაქუჩის საშუალებით ამუშავებს. ამგვარ პროცესებში საგანთა ყოველ ზოგად-ფუნქციონალურ მთლიანობას, რომელსაც ემორჩილება ესა თუ ის ხელთქონილი ყოფიერი, ეგზისტენციალური ცნობიერება აფიქსირებს არათემატურად (შემეცნების არათემატურ მოღუსში), ეს კი იმას ნიშნავს, რომ იგი ამ ერთიანობას სწვდება როგორც არასახეზე-მყოფს. მხოლოდ შემეცნების ამ პირველადი (ეგზისტენციალური) წესის მსჯელობად მოდიფიკაციისას გამოიყოფა ამისი ზოგადი საზრისი (ახლა იგი მხოლოდ მისი სპეციფიკური არსებაა) როგორც სახეზე-მყოფი რამ<sup>175</sup>. მაგრამ

173 Sein und Zeit, იქვე.

174 იქვე, გვ. 157.

175 იქვე, გვ. 158.



ეგზისტენციის თეორიის მიხედვით ამგვარი ხერხით ამასთანავე აღინიშნება ის საფეხურიც, რომელზედაც ეგზისტენციალური ნიველირებულია კატეგორიალურის, ანუ ერთგანზომილებიან-თემატურის დონემდე.

ახლა, რაკი დავრწმუნდით ეგზისტენციალური გაგების თავისებურ ფინალურ დიალექტიკურობაში, შეგვიძლია იგივე დიალექტიკურობა აღმოვაჩინოთ ამ გაგებისადმი შესაბამის ობიექტ-ტელოსში, ანუ საზრისის (Sinn) ზოგად ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიურ განსაზღვრებაში, რომელსაც შეიცავს „ყოფიერება და დრო“. რამდენადაც ეგზისტენციას, როგორც წმინდა პოტენციალურსა და სამყაროულ ყოფიერებას, ახასიათებს თავისთავის პროექცირება თავისი სამყაროს პოტენციალურ (ფუნქციონალურ) მიკრო და მაკროსტრუქტურებზე, რამდენადაც იგი, როგორც კონკრეტულ ყოფიერთა გაგება, არსებობს მხოლოდ იმის წყალობით, რომ იგი ზოგად-ფუნქციონალური მთლიანობითი მოვლენებისათვის გახსნილია, ამდენად ეგზისტენციის ჰაიდგერისეულ თეორიაში გამოიტანება დანკენა, რომ ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიურ დონეზე საზრისი თავისი უზოგადესი გაგებით თანხმდება კონკრეტული (ხელთქონილი) ყოფიერის ფუნქციონალურ გარემოს, რომ იგი იდენტურია იმ მეტ-ნაკლებად გარკვეული ფუნქციონალური მრავალნიშვნელოვნებისა, რომლის ფარგლებშიც რაღაცა შეიძლება ეგზისტენციისთვის ერთნიშვნელოვნად გასაგები გახდეს. (Sinn ist... das Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird)<sup>176</sup>. ამგვარად, ამ განსაზღვრებაში გარჩეულია, ერთი მხრივ, ხელთქონილი ყოფიერის რეგიონალური საზრისი, ანუ ის საზრისი, რომლის მიხედვითაც ეს ყოფიერი ფუნქციონალურ ერთიანობაში შედის სხვა ყოფიერებთან და რომელიც არათემატურია (ან ნაკლებად თემატური) ეგზისტენციის პრაქტიკულ მოქმედებაში, ხოლო, მეორე მხრივ, ამგვარი ყოფიერის კონკრეტული გასაგებობა, რომლის შესაძლებლობაც განპირობებულია მისი ზოგად-რეგიონალური საზრისით და რომელიც მუდამ თემატურია ეგზისტენციის პრაქტიკული მოქმედების პროცესში. ამ კონტექსტში ისიცაა საინტერესო, რომ, ამ თეორიით, ხელთქონილი ყოფიერი თავისი ამ ზოგად-რეგიონალური (ფუნქციონალური) საზრისით აღჭურვილნი არიან არა როგორც თვისებით<sup>177</sup>, როგორც

<sup>176</sup> იქვე, თხზ., 151.

<sup>177</sup> იქვე.

ტრანსცენდენტური რამ, იგი (ეს საზრისი) ვერ შევა მათ კონკრეტულ სტრუქტურაში. ასეთი საზრისი შეიძლება არსებობდეს მხოლოდ როგორც ეგზისტენციალობასთან მიმართებაში მდგომი, როგორც ეგზისტენციალი.

არათემატურობის, როგორც ყოველგვარი თემატიზაციის შესაძლებლობის ამ მნიშვნელობით საზრისის ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიური ცნება შემდეგ „ყოფიერებასა და დროში“ გავრცელებულია თვით ეგზისტენციალობაზეც. საგანთა ფუნქციონალური მთლიანობის ექვივალენტად აქ გამოდის ეგზისტენციის პოტენციალური მთლიანობის ცნება, მისი Ganzseinkönnen<sup>178</sup>. ამ ცნებაში აქ უნდა ვიგულისხმოთ ეგზისტენციალობის დროითი ერთიანობა, ფუნქციონალური კავშირი მის სამ მთავარ ეგზისტენციალურ დროს, როგორც მისი საკუთრივი პოტენციალობის საცავებს, შორის. ასეთ ერთიანობას ეგზისტენცია მხოლოდ მაშინ წარმოადგენს, თუ მან ეგზისტენციალური სინიდიისის ქენჯნაში შეიცნო თავისთავი როგორც ბრალისანი საკუთარი პოტენციალური ყოფიერების წინაშე (მანამდე იგი ცხოვრობს არა „საკუთრივად“, ანუ, ძირითადად თავისი ყოფიერების საშუალო დროით მონაკვეთში — აწმყოში — ჩაკეტილად, აინტერესებს მხოლოდ თავისი ყოველდღიური საქმე და იმას არ დაეძებს, რა (არ) იყო იგი და (არ) იქნება). ამგვარი ერთიანობის პირველ დროდ ჰაიდეგერი ასახელებს ეგზისტენციალობის საკუთრივს წარსულს, რადგან თავისთავის, როგორც პოტენციალურად ბრალისანის, განცდა ეგზისტენციას მხოლოდ მაშინ ძალუძს, თუ იგი აღიარებს, რომ იგი ბრალისანი (პოტენციალურად სავსებით არათვისებელი) წარსულია. მეორე ადგილზე ეგზისტენციალური დროთა ფუნქციონალურ ერთიანობაში ჰაიდეგერს დაყენებული აქვს საკუთრივი ეგზისტენციალური მომავალი, რამდენადაც ეს ის დროა, რომელშიც ეგზისტენცია შეძლებს თავისი პოტენციალური ბრალის გამოსწორებას, რამდენადაც ეს ეგზისტენციის შესაძლო გამოსწორების დროა. მესამე მთავარ დროდ აქ წარმოდგენილია საკუთრივი ეგზისტენციალური აწმყო, რომელიც ეგზისტენციის წინაშე ხსნის ფაქტობრივ სიტუაციას, რომელიც ხელს უწყობს რეალურ აქტებს (მოქმედებებს) ეგზისტენციალური გამოსყიდვისაკენ მიმართულს. საკუთრივი ეგზისტენციალობის ეს დროითი ერთიანობაა სწორედ ის ზოგადი საზრისი (ტელოსი), რომელიც მას (ეგზისტენციას) აკონსტიტუიოებს როგორც პირველად პროექტს, როგორც თავისთავის პროექციას თავისსავე (შესაძ-

<sup>178</sup> იქვე, თხზ., გვ. 324.

ლებელ) საკუთრივს ყოფიერებაზე. ამ თეორიის თანახმად, ეგზისტენცია ჩნდება როგორც სტრუქტურა, რომელსაც თავისი უკანასკნელი საზრისი (თავისი უკანასკნელი მიზანი) იმაში აქვს, რომ თავისსავი პოტენციალურ ბრალთანობად იყოს საკუთრივად, ანუ მთლიანად იყოს თავისი ეგზისტენციალური ტემპორალობის ერთიანობა. მისი საზრისი სწორედ მის ამ ერთიანობაში მდგომარეობს. მაგრამ ამასთანავე იგი, როგორც აღნიშნავს ჰაიდეგერი, თვით ეგზისტენციისთვის, ჩვეულებრივ, ნათელი არაა, მისთვის თემატურად გაუგებარია<sup>179</sup>. იგი თავისი ყოფიერების არასაკუთრივს მოდუსშიც ამ საზრისის (ტელოსის) საფუძველზე არსებობს, თუმცა თვითონ არაფერი იცის ამის შესახებ. სწორედ თავისი პოტენციალური ბრალთანობის ეს არცოდნა, ანუ მისი დამვიწყებლობა (Vergessen) არის, ჰაიდეგერით, პოზიტური მოდუსი<sup>180</sup>, ანუ იგი უარყოფა კი არაა, არამედ მხოლოდ თავისებური დაჩრდილვა საკუთარი პოტენციალურად ბრალთანი წარსულისა, რაც მოიხსნება ეგზისტენციალური სინდისის გამოლევებისას. ეს იმას ნიშნავს, რომ ეგზისტენციალური არა საკუთრივობის ისეთი ძირითადი ფენომენი, როგორცაა დავიწყება, სავსებით უაფილა დამყარებული ეგზისტენციის ზოგად (საკუთრივ) საზრისზე, მიუხედავად იმისა, რომ იგი ამ საზრისს არ ასახავს (არ ათემატიზებს). ზემოთქმულიდან გამომდინარეობს, რომ თვითონ ცნებაც ეგზისტენციალობის საზრისისა ჰაიდეგერის მიერ დადგენილია, უპირატესად, იმავე ონტოლოგიური ფინალობის გათვალისწინებით, რომელიც ჩვენ საგანთა სამყაროს ეგზისტენციალურ-პრაქტიკულ გაგებასა და ყველა სხვა ზემოგანხილულ შემთხვევაში აღმოვაჩინეთ. ეს საზრისი აქ გაშლილია თემატიზმ-არათემატიზმის დიალექტიკის გზით, მისი ფინალური ხასიათი სავსებითაა წინასწარ განსაზღვრული თემატური და არათემატური მომენტების დიალექტიკური ურთიერთდამოკიდებულებით. ასე ესმის ეგზისტენციალურ ონტოლოგიას საზრისში ეგზისტენციალური ცნობიერებისთვის არათემატურად არსებული ა) ხილთქონილ ყოფიერთა ფუნქციონალურ ურთიერთკავშირთა მთლიანობა და ბ) ეგზისტენციის, როგორც პოტენციალური სტრუქტურის, ტემპორალური ერთიანობა. არათემატიზებული ერთიანობის ეს ორივე ტიპი ეგზისტენციას თვით შემეცნებითი თემატიზაციის შესაძლებლობას უკონსტიტუირებს ა) ეგზისტენციალური პრაქ-

<sup>179</sup> Sein und Zeit, გვ. 325.

<sup>180</sup> იქვე, გვ. 339.

ტიკის ელემენტარულ სფეროში და ბ) თვით ეგზისტენციალობაში, როგორც ან თავისთავის არასაკუთრივად მათემატიკებელ (არასაკუთრივ გამგებ), ან თავისთავის საკუთრივად მათემატიკებელ (საკუთრივად გამგებ) სტრუქტურაში. ორსავე შემთხვევაში სწორედ ეს ეგზისტენციალურად კონსტიტუციური, მაგრამ ამასთანავე ჩვეულებრივად არათემატიკებელი სინთეტური საზრისია ხოლმე ის, რისკენაც (woraufhin) პროეცირებულია ყოველი ეგზისტენციალობა, ანუ მისი ის ტკლოსი, რომელიც, — თუნდ გაცნობიერებული იყოს იგი მის მიერ და თუნდ არა. — საფუძვლად უდევს მის ტემპორალურ სტრუქტურას, როგორც სამყაროში—ყოფნას.

ეს ანალიზიც იმ გაშუქების უკმარისობაზე მითითებით უნდა დავამთავროთ, რომელიც ფინალურ-დიალექტიკურ მომენტს მიეცა საზრისის ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიურ ინტერპრეტაციაში. ისევე, როგორც ყველა სხვა შემთხვევაში, ეს მომენტი ქვეტექსტში რჩება ეგზისტენციალურ ანალიტიკას, რომელიც არ უღრმავდება თავისი შედეგების დიალექტიკურ ასპექტებს, არამედ ჩქარობს მათ უმაღლვე ტემპორალიზაციას, მათთვის ტრანსცენდენტალურ-დროითი მნიშვნელობის მინიჭებას. ამიტომ იგი სჯერდება ძალიან მოკლე შენიშვნას ეგზისტენციალობის ზოგადი საზრისის არათემატიკობის შესახებ და გადადის ამ ცნების ტემპორალურ ექსპოზიციაზე, ანუ მის გააზრებაზე ეგზისტენციალობის სინთეტურ დროში<sup>181</sup>. მაგრამ ეგზისტენციალური გაგების პროცესის ასეთი მატემპორალიზებელი წარმოდგენისას, ანუ შემეცნების დაყვანისას ეგზისტენციალური დროითობის ორ გარკვეულ ფორმაზე (არასაკუთრივზე და საკუთრივზე) აქცენტი დიალექტიკიდან გადაიტანება ყოველი ცალკეული ეგზისტენციალურ-დროითი ექსტაზის სპეციფიკურ სტრუქტურებზე. მაგალითად, საკუთრივი მომავალი აქ ხასიათდება როგორც ის, რაც ეგზისტენციის მიერ განიცდება მის შესაძლებლობათაგან უკანასკნელთან კავშირში, სამყაროში თავისი ბოლოვადობის მძაფრ გაცნობიერებასთან კავშირში. ამისგან განსხვავებით, არასაკუთრივი მომავალი აღიქმება როგორც თანაბარი და უძირო სიღრმის პორიზონტი ყოველივე იმისათვის, რაც ნიველირებული ყოველდღიური ეგზისტენციალობის ზრუნვისა და საქმიანობის საგანია<sup>182</sup>. საკითხის ამგვარი დაყენებისას ეგზისტენციალური ყოფიერე-

<sup>181</sup> იქვე, გვ. 324—27.

<sup>182</sup> იქვე, გვ. 336, 37 და გვ. 419, 423. და მისივე გაგრძელება.

ბის საზრისის ფინალურ-დიალექტიკური მნიშვნელობა მხედველობიდან გვეკარგება, მას ჩრდილავს მსჯელობა ეგზისტენციის ტემპორალურ სტრუქტურაში მოდალურ განსხვავებათა შესახებ. მაგრამ უნდა ითქვას, რომ ეგზისტენციალობის ფინალურ-დიალექტიკური საზრისი, ანუ ეგზისტენციის, როგორც მისი თემატიზმებისა და არათემატიზმების დიალექტიკური ერთიანობის საზრისი ტრანსცენდენტალური დამუშავების იმ ფორმიდანაც (კი) შეგვიძლია გამოვიყვანოთ, რომელიც ეგზისტენციალურმა დრომ ჰაიდეგერის ონტოლოგიურ მოძღვრებაში მიიღო. მართლაც: არასაკუთრივი ეგზისტენციალური დროის (წარსულის, აწმყოს, მომავლის) ზოგადი ცნებით, მისი წარმოდგენით უსასრულო თანაბარ ნაკადად ამ თეორიაში აღნიშნულია სწორედ ეგზისტენციალობის ტემპორალურ-თემატური მოცულობა, ანუ ის მოცულობა, რომლითაც იგი სავსებით აპყობია თავის ყოველდღიურ საზრუნავს, მაგრამ რომელშიც, მეორე მხრივ, ძვეს მისგან ვერაშეშინებული ან დავიწყებული, ან მოშიშად გვერდავლილი საკუთრივი (სასრული და პოტენციალურად არასაკმარისად ათვისებული) განგრძობილობა ამ დროისა, როგორც არათემატური (ეგზისტენციალურად არათემატიზებული). მართალია, ამ შემთხვევაში ეს ეგზისტენციალურ-დროითი არათემატიზმი მხოლოდ „არამიღწეული მიზნის“ (არაქმედითი ფინალობის) ტოლქალია, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, იგი მაინც ონტოლოგიურად პირველსაფუძველია ყოველივე ეგზისტენციალურ-დროითი თემატიზმისათვის, ვინაიდან ეგზისტენცია ბოლოვადია. და მაინც, იგი (ეს არათემატიზმი) მართავეს არასაკუთრივი ეგზისტენციის ყველა თემატურ მოქმედებას, ვინაიდან ეს ეგზისტენცია მთლიანადაა შეპყრობილი სამყაროში თავისი ბოლოვადობის აზრით (რომლის თავისთავში დათრგუნვასაც იგი ცდილობს ხოლმე ჩვეულებრივ, ცდილობს, მას ზოგად-ეგზისტენციალურ ზრუნვად განვითარების საშუალება არ მისცეს, იგი სიფრთხილის სხვადასხვა ზომებით, მაგ., პირადი უსაფრთხოების ზომებით შეცვალოს და ა. შ.). დასასრულ, საკუთრივ ეგზისტენციალურად, ანუ ისეთს, რომელმაც ცნო თავისი პოტენციალურად ბრალიანი წარსული და თვითონ მზადაა თავისი ბრალი გამოისყიდოს, მოქმედება ძალუძს მხოლოდ ზემოხსენებული ფინალურ-დიალექტიკური აზრით, ანუ თემატური და არათემატური ფინალობის ერთიანობის პრინციპის თანახმად. საკუთრივი (სინდისიანი) ეგზისტენციის თემატური მოქმედებისთვის ხომ აუცილებელია, რომ იგი თავისი ეგზისტენციალურად ბრალიანი წარსულის გაცნობიერებით თავისი საკუთრივი მომავლისთვისაც გაიხსნას, როგორც გამოისყიდვის

დროისათვის. მაგრამ ის, თუ რის გაკეთება ჰმართებს მას პრაქტიკულად, — მისი საკუთრივი ეგზისტენციალური თემა, — ამ დროში ჯერ დაკონკრეტებული არაა, აქ იგი ფიგურირებს ჯერ მხოლოდ როგორც უკიდურესად ფორმალური მოთხოვნა, როგორც ჯერ არათემატიზებული რამ, რაც მოითხოვს თემატიზაციას (დაკონკრეტებას) იმის საფუძველზე, რასაც ამ მიზნისთვის ხელთ მისცემს ეგზისტენციას მისი კონკრეტული (ისტორიული) სიტუაცია. (იმ ფაქტობრივ ცხოვრებისეულ პირობათა, იმ ზოგად-ეროვნული კულტურის მემკვიდრეობის და სხვა ამგვართა საფუძველზე, რაც ამ სიტუაციაში არსებობს). ამგვარად, თემატიზმისა და არათემატიზმის ერთიანობის ფინალურ-დიალექტიკური პრინციპი ეგზისტენციის თეორიულ ცნებათა უმაღლეს ტრანსცენდენტალურ-დროით დონეზე გაგვეხსნა თვალწინ. გამოირკვა ისიც, რომ ეს პრინციპი არც აქ გახდა ამ თეორიის საგანგებო ყურადღების საგანი.

ი) ბედისწერი ეგზისტენციალურ-ბელეოლოგიური ცნება,  
როგორც შეტყობინების პრობლემა

პაიდგერის ონტოლოგიური კონცეფციის ფინალურ-დიალექტიკურ პოზიციასთან დაკავშირებით უკანასკნელსა და უმნიშვნელოვანეს პუნქტს წარმოადგენს ეგზისტენციალური ისტორიულობის ცნება. უმნიშვნელოვანესი იგი იმიტომაა, რომ ისტორიულობა (Geschichtlichkeit), ამ თეორიით, ეგზისტენციალობის ისმახსიათებელია, რომელშიც თავმოყრილი და აქცენტირებულია ყველა მისი სტრუქტურული (მოდალური) თავისებურება და რომელიც ამ თავისებურებებს ავლენს როგორც სინამდვილეს, ანუ საზოგადოებრივი განვითარების ეგზისტენციალურად დასაბუთებადი ფორმების სახით. Dasein-ის ისტორიულობის ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიური ანალიზით „ყოფიერებასა და დროში“ მოწმდება და დასტურდება უკვე ჩატარებული ეგზისტენციალური ანალიტიკი: შედეგები, მიეთითება მისი ტრანსცენდენტალურ-დროითი ჩანაფიქრის ისტორიულ დადასტურებულობაზე ეგზისტენციალური ცნობიერების ყველა დონისათვის. ასეთი დიდი შიშაჯამებელი მნიშვნელობის გამო, რომელიც აქვს ეგზისტენციალობის ექსპლიკაციას მის ისტორიულ კრილში, აუცილებელია ვიკითხოთ, მიიღო თუ არა თვით ეგზისტენციალობის ფინალურ-დიალექტიკურმა პრინციპმა თავისი ჯეროვანი გამოხატულება ამ კრილში მაინც, ხომ არ ფიგურირებს იგი, ბოლოსდაბოლოს, აქ სათანად-

ლო მითითების სახით, რომელიც განვიმარტავს ამ პრინციპის უზარ-  
 მახარ როლს ეგზისტენციალობისათვის საერთოდ? ამის მოლოდინი  
 ხომ მით უფრო გამართლებულია, რომ ეგზისტენციალობის გადაყვა-  
 ნისას ადამიანური ყოფიერების, როგორც თანა-ყოფიერების ისტორი-  
 ულ ასპექტში მათი სპეციფიკური ტელეოლოგიურობა არ შეიძლე-  
 ბა არ გახდეს ანალიზის ძირითადი კრიტერიუმი, რადგან ყოველი ისტო-  
 რიულად მნიშვნელოვანი ხდომილება თავისთავადვე ფინალურია: იგი  
 მოითხოვს ახსნას მისი მიზანმიმართულობიდან გამომდინარე. რამდენა-  
 დაც ეგზისტენციალურ-ისტორიული ანალიზი ისეთი ცნებებით ხელმ-  
 ძღვენელობს, როგორცაა ბედისწერა (Schicksal) და ბედი (Geschick).  
 ჩვენ კითხვასაც, თითქმის; დადებითი პასუხი უნდა გაეცეს.  
 ბედი და ბედისწერა ტელეოლოგიური ცნებებია, რომლებიც, გარკ-  
 ვეული აზრით, წინასწარ განსაზღვრავენ ეგზისტენციის განვითარებას.  
 ამიტომ მცდარი არ იქნება ვარაუდი, რომ ეგზისტენციალური ანალი-  
 ტიკის ამ რტაპზე ეგზისტენციალობის ფინალურ-დიალექტიკურ მო-  
 მენტს მეტი ყურადღება მინც აქვს მიპყრობილი, ვიდრე სხვა ეტაპებ-  
 ზე. მართლაც, ისტორიულად მნიშვნელოვანი (საკუთარივე) ეგზისტენცია-  
 ლობის ფინალური დიალექტიკურობა ჰაიდეგერმა სათანადო ცნებით  
 „ბედისწერით“ გამოხატა, იგი ამბობს, რომ მხოლოდ საკუთარი ბოლოვა-  
 ლობის გაგების განვითარება მწვავე ეგზისტენციალურ მოღუსად (das  
 Ergreifen der Endlichkeit der Existenz) გამოგლეჯს ეგზისტენციას  
 იოლად (შედარებით დაუბრკოლებლად) ეგზისტირების არასაკუთარივე შე-  
 საძლებლობების ზღვას და მას საკუთარ ბედისწერაში დააბამს.<sup>183</sup> ეს  
 უკანასკნელი (ბედისწერა) ამ თეორიის თვალში არაა, უბრალოდ, გარ-  
 კვეული შეუცვლადი (ისტორიული) გარემოებებისადმი დაქვემდებარე-  
 ბულობა, არამედ იგი იმ ეგზისტენციის გამოხატულებაა, რომელსაც,  
 ეშინია რა თავისი ბოლოვადობისა, ანუ ათემატიკებს რა თავისი სიკ-  
 ვდილს, როგორც სპეციფიკურ არათემატიკურ ტელოსს (შდრ. ზემოთ,  
 გვ. 77 და მომდ.), თვითონ, ანუ თავისუფლად გადაუწყვეტია თავისი  
 პოტენციალური ბრალის გამოსყიდვა სათანადო (მისი კონკრეტული  
 სიტუაციიდან გამომდინარე) ისტორიული ყოფიერების შესაძლებ-  
 ლობის, როგორც თავისის (თავისი ეგზისტენციალური თემის) არჩევან-  
 ის (თემატიზაციის) გზით. ამ აზრით, ბედისწერა ინტერპრეტირებულა  
 როგორც სინთეზი, ერთი მხრივ, ეგზისტენციის მეტისმეტი ძალისა  
 (Übermacht), რომელიც ამგვარ გადაწყვეტილებაში ვლინდება, და,  
 მეორე მხრივ, მისი უძლეობისა (Ohnmacht), ასეთ გადაწყვეტი-

<sup>183</sup> Sein und Zeit, გვ. 384.

ლებას უღალატოს<sup>184</sup>. ამგვარად, ეგზისტენციის თეორიაში ბედისწერის ფინალური ცნება თემატიკურისა და არათემატიკურის ერთიანობის იმ ფინალურ-დიალექტიკური პრინციპის გამოხატულებაც გახდა, რომელიც ზემოთ მოცემულმა ანალიზებმა ეგზისტენციალობის საფუძველში აღმოაჩინა.

მაგრამ სრულია თუ არა ეს გამოხატულება? ყველა საფუძველი გვაქვს ვიფიქროთ, რომ არა. უფრო დეტალური ანალიზი ყველას დაანახებს, რომ ბედის ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიურ ცნებაში ჰაიდგერისათვის მთავარი ეგზისტენციალობის ფინალურ-დიალექტიკური პრინციპი კი არაა, არამედ ისევ და ისევ ეგზისტენციალობის, როგორც ზრუნვის სტრუქტურის, მხოლოდ ტრანსცენდენტალური ასპექტი. თემატიზმ-არათემატიზმის ერთიანობის დიალექტიკის ფუძემდებელი ფინალური ფუნქციის სათანადო გამოყოფის ნაცვლად, რითაც ბედისწერის ეგზისტენციალურ-ტელეოლოგიური ცნება მხოლოდ უფრო გამკვირვალე და გასაგები გახდებოდა, ეგზისტენციალური ანალიტიკა აქაც წამსვე იწყებს ამ ცნების ტემპორალიზაციას, მაშასადამე იმის ჩვენებას, რომ ბედისწერა, როგორც ასეთი, შესაძლებელია მხოლოდ ეგზისტენციალობის საკუთრივ-სინთეტურ დროში, ანუ ისეთ ეგზისტენციაში, რომელიც თავის საკუთრივ ყოფიერების შესაძლებლობებზე ზრუნვით (ამ შესაძლებლობათა პოვნისა და განხორციელების სურვილით) საზოგადოების ისტორიის მომენტს დაუფლებულია, როგორც თავისას<sup>185</sup>. თუ ამგვარი მიდგომისას თვით ეგზისტენციალობის სინთეტური (საკუთრივი) დროის ფინალურ-დიალექტიკური საზრისი (მღრ. ზემოთ გვ. 94 და მომდ.) უყურადღებოდაა დატოვებული, — „ყოფიერებისა და დროის“ ზემო დამოწმებულ პასაჟში კი ჩვენ საქმე სწორედ ასეთ უყურადღებობასთან გვაქვს, — მაშინ ბედისწერის ცნების ამგვარ ტემპორალიზაციას მხოლოდ იმ დიალექტიკის დაჩრდილვა ძალუძს, რომელზედაც აგებულია ეს ცნება, მაშინ ეს ცნებაც ვერ იქნება სავსებით გასაგები ეგზისტენციის თეორიის სხვა სამუშაო ცნებებთან მიყენებაში. ეს ჩანს, მაგალითად, ეგზისტენციალური ანალიტიკის იმ პუნქტში, სადაც ბედისწერის ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიური ცნება ვრცელდება თან-ყოფიერების (Mitsein) ცნებაზეც და ინტერპრეტირდება როგორც საზოგადოებრივი ბედის (Geschick) გამოხატულება<sup>186</sup>.

<sup>184</sup> იქვე.

<sup>185</sup> Sein und Zeit. გვ. 385.

<sup>186</sup> იქვე, გვ. 384.



ბედის მხოლოდ ტრანსცენდენტალურ-დროით გაგება არ კმარა იმის ასახსნელად, თუ როგორაა შესაძლებელი, რომ ერთი გამბედავი ეგზისტენციის ბედი მთელი ეგზისტენციალური სამყაროს ბედად იქცეს. თუ ეგზისტენციალური სინდისი<sup>187</sup> გამოღვიძება და, საერთოდ, საკუთრივი ეგზისტენციალობის ქმნალობა არსებითადაა დაკავშირებული მის გათიშვასთან და მის დაპირისპირებასთან ყველა დანარჩენი არაა საკუთრივი (ყოველდღიურობისაგან ნიველირებული) ეგზისტენციებისადმი<sup>188</sup>, მაშინ როგორღა ძალუძს ამ ეგზისტენციას თავისი ნამდვილობა გაავრცელოს სხვებზე, ისინი თავისი საკუთრივი ბედის ტრანსცენდენტალურ-დროით კალაპოტში ჩაითრის?

ეს საკითხი, როგორც ჩანს, ვერ გადაწყდება მხოლოდ საკუთრივი ეგზისტენციალობის ტრანსცენდენტალურ-დროით პლანში, ვინაიდან იგი ეხება ყველა დანარჩენი ეგზისტენციის (არასაკუთრივების) შემოყვანასაც ამ პლანში. აქ საჭიროა მათი ასეთი შემოყვანის, ჩაბმის რალაცა სპეციალური საშუალება, ანუ ის თი საშუალება, რომლითაც შესაძლებელი გახდება სხვა (არასაკუთრივ) ეგზისტენციებში სინდისის ხმის გამოღვიძება და მათი იძულება, რომ მართალ (საკუთრივ) საქმეს ემსახურონ. „ყოფიერებასა და დროში“ ამ საშუალებაზედაცაა ლაპარაკი. ეს საშუალებაა ეგზისტენციალური შეტყობინება (Mitteilung), რომლითაც, ჰაიდეგერის თანახმად, ეგზისტენციალური ბედისწერის ძალას ძალუძს განთავისუფლდეს და ეგზისტენციალურ სამყაროში განამდვილდეს<sup>188</sup>. მაგრამ როგორაა შესაძლებელი, რომ შეტყობინებით, ანუ განმმართველი შეტყველებითი აქტით ეგზისტენციალური საკუთრივობის უშინაგანისი, ერთეული, უფრო მეტიც შეიძლება ითქვას — უნიკალური ცდა სხვა ეგზისტენციებზეც ასეთი „ამაგზნებელი“ ძალით გადაეცეს? როგორაა შესაძლებელი, რომ ერთი ეგზისტენციი უსაკუთრესი (eigenster) შემეცნების ასეთი სიტყვიერი გაგარეგანებისას მთელმა დანარჩენმა, აქამდე არასაკუთრივმა ეგზისტენციალობამ თავისთავი ამდენადვე ბრალიანად აღიაროს და ასევე გადაჭრით მოინდომოს, რომ საკუთრივი (ისტორიულად მნიშვნელოვანი) გახდეს? განა ასეთი კომუნიკაცია ეგზისტენციალური თვითცნობიერების აბსოლუტურ კომუნიკაბელობას არ გულისხმობს? მაგრამ როგორ შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ ასეთი კომუნიკაბელობა, თუ ყოველდღიური ცხოვრების ყველაზე ყოფით (არასაკუთრივ) საკითხებშიც კი ადამიანთა შეხედულებები სხვადასხვაობენ, თუ, —

<sup>187</sup> იქვე, თხზ., გვ. 263.

<sup>188</sup> იქვე, თხზ., გვ. 384.

რაც ამ შემთხვევაში მთავარია, — არასაკუთრივი ეგზისტენცილობა (das Man) თვით ეგზისტენციალური ანალიტიკისეული დეფინიციითვე მუდმივ გაურბის: საკუთრივი ეგზისტენცილობის ყოველსავე ფიჭრს? განა უფრო მოსალოდნელი არ არის, რომ ამგვარი შეტყობინების გაგონებისას იგი, შეტყობინებულისგან თავზარდაცემული, ზურგს შეუქცევს მას ან, უბრალოდ, მის იგნორირებას მოახდენს? ეს პრობლემა ეგზისტენციალურ ანალიტიკაში არსობრივად არ განიხილება. უფრო მეტიც — იგი მხოლოდ გაკვრით განიხილება, სახელდობრ, მოცემულია მხოლოდ ზოგადი შენიშვნა, რომ ერთი და იმავე ეგზისტენციალური სამყაროს საფუძველზე თანა-ყოფიერებისას ეგზისტენციალურ-საკუთრივი შესაძლებლობებისათვის და ეგზისტენციალური ბედისწერისათვის ღიაობა (Erschlossenheit) ყოველთვის წინდაწინვეა მიმართული ერთი საერთო კალაპოტისკენ (im vorhinein schon geleitet)<sup>189</sup>. აქ აუცილებელია ვიკითხოთ: როგორაა შესაძლებელი, რომ თანა-ყოფიერება, — ეს რიცხობრივად მუდამ აღმატებული ერთობლიობა არასაკუთრივი გასშუალოებული ეგზისტენცილობისა, — არსებობდეს ასეთი წინასწარგანსაზღვრული მიმართულებით ყოველივე ეგზისტენციალურ-საკუთრივი შესაძლებლისკენ, რაც კი მის სამყაროში მოიპოვება? განა ჰაიდეგერის მოყვანილი მითითება უფრო დეტალურ განმარტებას არ იმსახურებს? თუ უნდა ვივარაუდოთ, რომ ამ კითხვას უკვე პასუხი აქვს გაცემული ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიური პრობლემატიკის მთელი წინამავალი ექსპოზიციის მიერ? მაგრამ თუ ასეა, მაშინ გაუგებარია, რატომ არსად ზემოხსენებულ ეგზისტენციალურ ანალიტიკაში ეს კითხვა გარკვეულად არ დაფორმულეებულა, რატომაა ეგზისტენციალური ანალიტიკა თავის ამ ნაწილში მხოლოდ საკუთრივი ეგზისტენცილობის, როგორც განერთეულეების (vereinzelt) ანალიზი, ანუ ისეთის, რომელიც მიმართულია ეგზისტენციალურ-საკუთრივი შესაძლებლისკენ როგორც თავისი უსაკუთრესისაკენ (eigenste) და არა როგორც ზოგადისკენ (რომელიც ამასთანავე, — და პირველ რიგშიც კი, — მთელი ეგზისტენცილობის ტელოსია ეგზისტენციალურ სამყაროში.)

განა ეს ნახტომი კერძოდან ზოგადისაკენ არ მოითხოვს სათანადო ახსნას, როცა იგი ისეთი რთული პრობლემატიკის განმარტებაშია ჩართული, როგორიცაა ეგზისტენცილობა? თუ უნდა ვივარაუდოთ, რომ ამ „ნახტომის“ უშუალოდ მომდევნო ჰაიდეგერისეულ განცხადებაში, ისტორიული ინფორმაციის (Mitteilung) დიდი ეგზისტ-

<sup>189</sup> Sein und Zeit, იქვე.

ტენციალური მნიშვნელობის თაობაზე უკვე შედის ამ სიძნელის გადაჭრა? თუ ჰო, მაშინ ასეთი გადაჭრა ვერ გამომდინარეობს სრული ცალსახა სიცხადით ხსენებული განცხადებიდან, რომელიც, — როგორც უკვე ითქვა, — სჯერდება უაღრესად ზოგად შენიშვნას ეგზისტენციალური შეტყობინების „გამათავისუფლებელი“ ფუნქციის შესახებ (შდრ. ზემოთ, გვ. 98). მაშინ უფრო სწორი იქნება ვიფიქროთ, რომ, როგორც ეგზისტენციალურ ონტოლოგიაში დაშვებული ამ „ნახტომის“ ახსნა, ჰაიდეგერის ეს განცხადება ინფორმაციის გადაწყვეტი მნიშვნელობის შესახებ არ არის საკმარისად გაშლილი, რომ უმთავრესი აქ ქვეტექსტში დარჩენილა. ახლა, თუ გავითვალისწინებთ, რომ სწორედ ეგზისტენციალურ ცნობიერებაში არათემატურ-თემატურის ფინალური დიალექტიკაა ის, რამაც „ყოფიერებისა და ღრრის“ ტექსტში სათანადო ასახვა ვერ ჰპოვა და რაც აქ ქვეტექსტიდან ამოსაკითხია, მაშინ ბუნებრივად იბადება აზრი, რომ ეგზისტენციალური შეტყობინების ჰაიდეგერისეული ცნება შესაძლებელია შინაგან კავშირში იყოს ამ დიალექტიკასთან და შესაძლებელია, ეს კავშირი გამოვიყენოთ იმ კერძოდან ზოგადისკენ გაკეთებული „ნახტომის“ პრობლემის გადასაჭრელად, რომელსაც Dasein-ის ეგზისტენციალურ-ისტორიული მობილიზაციის ჰაიდეგერისეულ გაგებაში ვხვდებით.

სწორედ ეს იქნება ჩვენი ამოცანა წინამდებარე შრომის მესამე მონაკვეთში. აქ საჭიროა მხოლოდ იმის აღნიშვნა, რომ ხსენებული „ნახტომიც“ და მისგან გამომდინარე მთელი გაურკვეველობაც „ყოფიერებასა და ღრრში“ შემთხვევითობას არ წარმოადგენს. ყოველივე ამას წინასწარვე განსაზღვრავს მთელი ეგზისტენციალური ანალიტიკის ტრანსცენდენტალურ-ღრრითი კურსი, ანუ მისი ეს ძირითადი მიმართულება, რომელიც ამ ანალიტიკას უპირატესად ეგზისტენცი-ალობის ტემპორალურ ჭრილში კეტავს, როგორც ექსტატური Dasein-ის ყველაზე ძირითადი ასპექტისაში, და რომელიც ამ ანალიტიკას აიძულებს, ყველა ძირითადი ეგზისტენციალური მახასიათებლების ფესვები ეგზისტენციის ტემპორალურ შრეში ეძებოს. კვლევის ასეთმა კურსმა მართლაც შეიძლება მიგვიყვანოს დასკვნამდე, რომ ეგზისტენციალური ტემპორალობა ის სტრუქტურული ზოგადია, რომლის საფუძველზეც შეიძლება მოხდეს ეგზისტენციალური ურთიერთ-გაგება, რამდენადაც ამ თეორიის თანახმად სინთეტური ღრრ ნებისმიერი ეგზისტენციალობის მახასიათებელია, მაშასადამე, არასაკუთრივისა (ასეთ ეგზისტენციაში ღრრითი ერთიანობა არ სებობს ფარულად, მოდიფიცირებულად, არათემატურად. შდრ. ზემოთ, გვ. 92).

როგორც ჩანს, აქ ჰაიდეგერს ის ჰქონდა მხედველობაში, რომ ეგზისტენციალურ-ისტორიულ შეტყობინებას, როგორც ამ სტრუქტურული ზოგადისადმი აპელაციას, რომელიც არასაკუთარივე ეგზისტენციებშიც არის, ძალუძს მისი აქტუალიზაცია იმ ზომამდე, რომ ეს ეგზისტენციები დასძლევენ თავიანთ ტემპორალურ შეზღუდულობას (თავის თავდავიწყებულობას არასაკუთარივე ყოველდღიურობის წიაღში) და შემოიკრიბებიან შემეტყობინებლის გარშემო თავიანთი ეგზისტენციალური სამყაროს განსაახლებლად. ასეთი რამ მართლაც წარმოსადგენია იმ პირობით, რომ ამგვარი შეტყობინება ისტორიული სიტუაციის საკმარისად ღრმა ანალიზს შეიცავდეს და საკმარისი დამაჯერებლობით მიუთითებდეს ეგზისტენციის წინაშე მდგომ ძირითად ამოცანებს. მიუხედავად ამისა, გაუგებარია, რისგან შეიძლება ეგზისტენციალურ-ისტორიულ შეტყობინებას. რაც უნდა დამაჯერებლად და მიმზიდველად იყოს იგი ფორმულირებული, მიეცეს ის ძალა, რომელიც აამოძრავებს მთელ არასაკუთარივე ეგზისტენციალობას, მას საკუთრივს გახდის, მას პასიური მდგომარეობიდან გამოიყვანს და უდიდესი (ისტორიულად მნიშვნელოვანი) აქტივობის დონეზე აიყვანს. ასეთი შეტყობინება ხომ, უპარველეს ყოვლისა, ენობრივი (სიტყვიერი) გამოთქმაა, ლოგიკურ-გრამატიკული კონსტრუქცია, ანუ მსჯელობათა სისტემა და, როგორც ასეთი, იგი შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ მხოლოდ როგორც გასაშუალებელი, უფრო მეტიც—უკიდურესად შეუფერებელი საშუალება საკუთარივე ეგზისტენციალობის გადაცემისთვის (შდრ. ზემოთ, გვ. 87, მოყვანილი ჰაიდეგერისეული დახასიათება მსჯელობისა, როგორც ეგზისტენციალური საზრისის გადმოცემის შეუფერებელი ფორმისა). როგორაა შესაძლებელი, რომ კომუნიკაციის ასეთ არაშესაბამის დონეზე ეგზისტენციალური ურთიერთგაგებინება განხორციელდეს? თუ, უნდა ვივარაუდოთ, რომ ეგზისტენციალურ-ისტორიული შეტყობინება ინფორმაციის რაღაც განსაკუთრებული სახეა, ანუ ისეთი, რომლის გზითაც ყოფიერების ქეშმარიტება ყველა ეგზისტენციისთვის მისაწვდომი ხდება? ხომ არ უნდა ვიფიქროთ, რომ ეს ინფორმაცია „ყოფიერებისა და დროის“ ავტორის განმარტების (Auslegung) განსაკუთრებულ ტიპად წარმოუდგებოდა, რომელიც მან ამ თავის თხზულებაში ეგზისტენციალურ ცნობიერებაში ქეშმარიტის ფიქსირების პირველად ფორმად გამოაცხადა? თუ მართლაც ასეა, მაშინ როგორ წარმოვიდგინოთ ეგზისტენციალურ-ისტორიული ინფორმაცია ამგვარი განმარტებისაზრით, თუკი ამ უკანასკნელს „ყოფიერებასა და დროში“ დაწვრილებითი ანალიზი მხოლოდ ხელთქონილ ყოფიერთა ეგზისტენციალურ-პრაქტიკულ

დონეზე (ამგვარ ყოფიერთა ფუნქციონალური მთლიანობების დონეზე) მიეყენება? განა ეს არასაკუთარივე (მხოლოდ ნივთობრივ კავშირებში ჩაკარგული) ეგზისტენციულობის დონე არ არის? განა ეგზისტენციუალურ-ისტორიული ინფორმაცია, — ეგზისტენციუალური საკუთრივობის სხვა ეგზისტენციუებისათვის გადაცემის ეს უზოგადესი (ყველაზე უფრო მომცველი) საშუალება — როგორც განმარტებინტერპრეტაცია, შეიძლება ხელთქონილის (Zuhandenes) შესახებ აზროვნების დონეზე ვადმოიცეს? განა ეს იმის თქმის ტოლძალი არ იქნებოდა, რომ ეგზისტენციუალურ-ისტორიული ინფორმაცია თავისი შინაარსით არ გამოდის აწმყოს, ანუ იმ დროის ჩარჩოდან, რომელშიც ყოველივე ხელთქონილის ნამდვილობა უპირატესად თავსდება? თუ ეს ყოველივე ასეა, მაშინ აუცილებელია ვლიაროთ, რომ ეგზისტენციუალური ანალიტიკის ტრანსცენდენტალურ-დროითი მიმართულება (იგი საფუძვლად უდევს განმარტების საზრისის მთელ ეგზისტენციუალურ-ონტოლოგიურ დაბუშავებასაც. იხ. ზემოთ, გვ. 87 და მომდ.) ყველაზე ხარვეზოვანი აღმოჩნდა ეგზისტენციუალურ-ისტორიული ინფორმაციისადმი, როგორც ამავე ანალიტიკის ერთ-ერთი საკვანძო ცნებისადმი, მიეყენებაში, რომ ამ ანალიტიკამ ვერ გახსნა ამ ინფორმაციის ფინალური საზრისი ეგზისტენციუალური ცნებითი აპარატის შესაბამის დონეზე. მოქმედ კრიტიკას, ანუ ისეთს, რომელიც ყურადღებას ამახვილებს დაუბუშავებელ (პაიდევგარის მიერ სპეციალურად უკვლევ) დიალექტიკურ მომენტზე ეგზისტენციუალურებში, აქ ფართო ასპარეზი ეხსნება მრავალი საინტერესო წინადადებისათვის და იქნებ შესწორებისთვისაც.

ა) დეკონსტრუქციული ფინალობის არინცივისათვის ეგზისტენციუალური  
პაიდევგარისეულ თეორიაში

ზემოთ მოცემულმა ანალიზებმა გამოავლინა ეგზისტენციუალობა, როგორც, ძირითადად, თავისებური არათეტური (არათემატური) ფინალიზაციის პოინციპით მოქმედი. ნიშნობრიობის, სივრცის, განურჩევლობისა და უცნობობის მოღულების, ეგზისტენციუალის პოტენციუალური თვითგაგების, ნატურათა ირეალური სამყაროს, ფინალური სიკვდილისათვის-ყოფიერების, პირველადი ეგზისტენციუალურ-პოტენციუალური ბრალის, ზოგად-ეგზისტენციუალური საზრისის, ეგზისტენციუალური დროისა და ეგზისტენციუალური ისტორიულობის ცნებათა განხილვისას გაირკვა, რომ განსახილველი თეორიის ძირითადი ჩანა-

ფიქრის მიხედვით ეგზისტენციალობა ყოფიერების ისეთი სახეა, რომელიც არსობრივად ჩაბმულია არათემატურში, როგორც თავის არათეტურად (არასახეზე-მოცემულად) არსებულ უზოგადეს და უმნიშვნელოვანეს ტელოსში. ამიტომ არ უნდა იყოს საეჭვო, რომ ეგზისტენციალურ ონტოლოგიაში ტერმინი Dasein შემოიყვანება იმ სპეციფიკური პირველადი ცნობიერების აღმნიშვნელადაც, რომელსაც, ფსიქიკის ტრადიციული გაგებისაგან განსხვავებით, თავისი ფინალური (მაფინალიზებული) არსების ფესვები არათემატურში (თემატურად არა სახეზემყოფში) აქვს, როგორც თავისი ყოფიერების უშორესსა და ამავე დროს უახლოეს (ონტოლოგიურად უახლოეს) მოდალურ განზომილებაში<sup>190</sup>. წინააღმდეგ ცნობიერების კონცენტრული (სპექტრული) გაგებისა, რომელიც ჰესერლის ფენომენოლოგიაში ჯერ კიდევ არსებობდა, ჰაიდეგერი თავისი ტერმინის Dasein-ის სახით აღგენს ცნობიერების, როგორც უმთავრესად დეკონცენტრირებულის ცნებას, ანუ როგორც ისეთისას, რომელსაც თავისი ძირითადი ნასკვი იმაში აქვს, რაც თვით მის მიერ თემატიზებული არ არის, რაც მისთვის ჩვეულებრივ არის როგორც არათემა. ეგზისტენციის ჰაიდეგერიული თეორია, არსებითად, დეკონცენტრირებულობის ონტოლოგიაა, ანუ ისეთი თეორია, რომელსაც საგნად ისა აქვს, რაც ცენტრული (საკუთრივ მეცნიერული) აზროვნების წარმოშობამდე არსებულად იგულისხმობა, სახილდობრ, ის ფრთხილი გარსმხედველი (umsichtig) წესი დეკონცენტრირებულად ეგზისტირებისა, რომლითაც ეგზისტენციალობა ხასიათდება და რომლის დროსაც იგი ძირითადად ისეთი კრიტიკიუმებით ზელმძღვანელობს, რომლებიც თვით მის მიერვე ნაწილობრივ ან სავეტებით არათემატიზებულია (თემატურად გაუცნობიერებულა). ამიტომ ეს პრინციპული გამიჯნვა<sup>191</sup> აზროვნების ცენტრული (მაკონცენტრირებელი) მოდელისაგან იმის მთავარ მიზეზად უნდა ჩაითვალოს, რომ ეგზისტენციალური ონტოლოგია ცნობიერე-

<sup>190</sup> აუცილებელია აქვე დაისვას საკითხი ამ არათემატურის (არათეტურის) შესაძლოა კავშირის შესახებ არაცნობიერის (ანდა ქვეცნობიერების) იმ ცნებასთან, რითაც ფართოდ ოპერირებს თანამედროვე ფსიქოლოგია. რამდენადაც ეს ცნება ფსიქიკის ფინალური განწყობისადმი კავშირშია დაყენებული („პიზნის, მნიშვნელობის, აზრის კატეგორიებით“, *Бессознательное, природа, функции, методы исследования*, I, Тбилиси, 1978, გვ. 76), ამგვარი კავშირი, სულ ცოტა, როგორც ჯიპოთეზა მაინც, როდია გამორიცხული)

<sup>191</sup> შდრ. მზრუნველი სიფრთხილის დაპირისპირება (besorgende Umsicht) წმინდა აზროვნების ცნებისადმი, მაგალითად Sein und Zeit, გვ. 87, 88.

ბის მხოლოდ ერთ ონტოლოგიურ ასპექტს გამოიმუშაებს, მხოლოდ ეგზისტენციალთა, როგორც მისი (ამ ცნობიერების) პოველადი დეკონცენტრირებულობის გამოხატულებათა ცნებისას.

ამგვარად, თავისებური „დეკონცენტრირებული ფინალობის“ პრინციპი ეგზისტენციის ჰაიდეგერისეული ცნების ძირითადი საზრისი აღმოჩნდა მისი, როგორც თავისთავის სამყაროში მატრანსცენდირებელი პრინციპული ღიაობის, ანუ სტრუქტურის პირველადი საფუძველი. მაგრამ უნდა ითქვას, რომ მიუხედავად მოყვანილ საბუთთა სიფართოვისა, ამ პრინციპს „ყოფიერებასა და დროში“ საკმარისი დასაბუთებულობა არ გააჩნია. რამდენადაც მისი ფინალურ-დიალექტიკური საზრისი აქ ეგზისტენციალურად გამოყოფილი არაა და იგი მხოლოდ ტრანსცენდენტალურ-დროით საფუძველზეა გაშლილი, შედარებით ადვილია, მას არ დავეთანხმეთ. ამისთვის საკმარისია, ხელი ავიღოთ ტრანსცენდენტალურ თვალსაზრისზე შემეცნების სფეროში და სხვა, უფრო რეალისტურ თვალსაზრისზე დავდგეთ, ვთქვათ, ისეთზე, როგორსაც ადგას პარტმანი, შრიული ონტოლოგიის ფუძემდებელი, ამგვარი პოზიციიდან კრიტიკის წინაშე ეგზისტენციალური ონტოლოგია, ანუ ისეთი, რომელიც თავის ყველა შედეგს სპეციფიკური ეგზისტენციალურ-დროითი ტრანსცენდენტალიზმით ასაბუთებს, უძღურია, შრიული ონტოლოგიის დებულებები შემეცნების კატეგორიებისა და ყოფიერების კატეგორიების პრინციპული ურთიერთდაუმთხვევლობის შესახებ და ჰერეტის დროისა და რეალური დროის ურთიერთდაუმთხვევლობის შესახებ და ჰერეტის დროისა და რეალური დროის ურთიერთმიმართების, როგორც ამ დაუმთხვევლობის ერთ-ერთი მთავარი გამოხატულების შესახებ (შდრ. ზემოთ, გვ. 40 და 44) თავისთავად უკვე ძლიერ არგუმენტს წარმოადგენს ყველა იმისათვის, ვინც თავისი რეალისტური დარწმუნებულობიდან ამოსვლით შეუძლებლად თვლის, დაეთანხმოს ეგზისტენციის თეორიის ტრანსცენდენტალურ-დროით საფუძველს. მაგრამ ეს ამასთანავე იმას ნიშნავს, რომ ეგზისტენციალობის მთელი ტელეოლოგიური კონცეფციაც, ტრანსცენდენტალურ პრინციპებზე დამყარებული, უარიყოფა როგორც ხელოვნური (არარეალისტური) კონსტრუქცია. მართლაც, რა იხსნის ამ კონცეფციას ასეთი პირწმინდა უარყოფისაგან, თუ თემატიზმისა და არათემატიზმის დიალექტიკა, რომელზედაც იგი ფაქტობრივად აგებულია, ქვეტექსტში დარჩა, თუ მას ტრანსცენდენტალურ-დროითი მოსაზრებები ჩრდილავს, რომლებიც შეუძლებელს ხდიან მის გამოყოფას ავტონომიურ, თვითკმარ სტრუქ-

ტურულ პრინციპად? ხომ არ უნდა გვეჩვენოს ასეთ შემთხვევაში ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიური ტელეოლოგიიზმი ძველი ონტოლოგიის გადმონაშთად, რომლისთვისაც ყოფიერება და შემეცნება იგივეობრივი ცნებებია? ეგზისტენციალობის ტელეოლოგიის ამგვარი მეტისმეტად ცალმხრივი გაგების ნიმუშად უნდა ჩაითვალოს ნ. პარტმანის ფილოსოფია, განსაკუთრებით ტელეოლოგიური აზროვნების მისეული კრიტიკა, რომელიც, — თუმცა პირდაპირ არ ახსენებს ჰაიდეგერს, — აღიქმება როგორც მიმართული, პირველ ყოვლისა, ეგზისტენციალური ისტორიულობის ტელეოლოგიური საზრისის ჰაიდეგერისეული თეზისის წინააღმდეგ. ეს გარემოება წინამდებარე გამოკვლევას ამოცანად უსვამს, იხსნას დეკონცენტრირებული დიალექტიკური ტელეოლოგიიზმის ცნება ასეთი მეტისმეტად გლობალური და ამიტომ არსებითად არასწორი კრიტიკისაგან ეგზისტენციის თეორიის მისამართით. ეს, რა თქმა უნდა, შესაძლებელი იქნება მხოლოდ თვით შრიული ონტოლოგიის კრიტიკის გზით მასში ასეთი ფინალურ-დიალექტიკური პოზიციის ცნების უქონლობის გამო, მის მიერ ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიურ კონცეფციაში ამ ცნების ტოტალური ვერშემჩნევის გამო. ასეთი კრიტიკის შედეგად ზემოხსენებული ცნება დაუპირისპირდება ონტოლოგიის ტრანსცენდენტალურ კრიტერიუმსაც და შრიულსაც, როგორც უფრო ობიექტური, და ნიადაგი მომზადდება ამ კვლევის გადასვლისათვის მის მესამე მონაკვეთზე, რომელმაც უფრო დეტალურად უნდა განიხილოს შეტყობინების ეგზისტენციალურ-ტელეოლოგიური პრობლემა (შდრ. ზემოთ, გვ. 100) და ამ პრობლემის ონტოლოგიური გადაწყვეტის შესაძლებლობის მითითება სცადოს.



## 5. არათემატურობა შრიულს და ეგზისტენციალური ონტოლოგიის ფინალურ კონცეფციებში

ა) შრიულსი ონტოლოგიის ანტიეგზისტენციალური კურსი  
და მის მიერ გულუბრყვილო ცნობიერების ფაქტორის  
შეუფასებლობა ფინალურის პრობლემის დაშუშავებისათვის

თავის კრიტიკულ თხზულებას ტელეოლოგიური აზროვნების შესახებ ჰარტმანმა წაუძღვარა შენიშვნა, რომ იგი მიმართულია ძველი და ახალი მეტაფიზიკის, ისევე როგორც ისეთი მეტაფიზიკის, რომელიც ამ მეფურ ტიტულს არ ატარებს, დედაძარღვის (Kernpunkt) წინააღმდეგ.<sup>192</sup> უკანასკნელი გამოთქმა უდავოდ პაიდეგერის მოძღვრებას ეხება, რომელიც, როგორც ცნობილია, ავტორის მიერ მოაზრებულაა როგორც (ძველი) მეტაფიზიკის მოპირისპირე. ეს აზრი უფრო ამჟღავნებს ხდება იქ, სადაც ჰარტმანი ამბობს, ბევრი თანამედროვე მოაზროვნე (viele der Heutigen) ვერც კი ამჩნევს, როგორი ტელეოლოგიურად ჩაქვრილია (teleologisch gefangen) მისი აზროვნებაო<sup>193</sup>. თავის მწვავე კრიტიკას ფილოსოფიურ აზროვნებაში ყველა ტელეოლოგიური განწყობის მისამართით ავტორი, რა თქმა უნდა, იმისთვის ატარებს, რომ გაამაგროს თავისი შრიულსი ონტოლოგიის პოზიციები, რომლის მთავარი მიზანია ალმოაჩინოს და აღწეროს შრიულსი სტრუქტურა ფენომენალურ სამყაროსა და ყველა იმ ძირითად პროცესში, რაც კი ამ სამყაროში არსებობს. ასეთებს წარმოადგენენ კაუზალური და ფინალური პროცესები. პირველნი, ამ თეორიით, რეალური სამყაროს უფრო დაბალსა და უდაბლეს შრეებს ეკუთვნიან, მაგრამ მათთვის (ისევე როგორც დაბალ შრეთა ზოგი სხვა კატეგორიისათვის) დამახასიათებელია ყოფიერების უფრო მაღალ და უმაღლეს შრეებშიც შეღწევა. აქ, განსჯისა და შემემეცნებელი ცნობიერების კატეგორიათა დონეზე, კაუზალობა არის „ქვემო შრე“ ფი-

<sup>192</sup> Hartmann, Teleogisches Denken, გვ. V.

<sup>193</sup> იქვე.

ნალობის კვანძში, რომელიც ჩნდება და არსებობს პრინციპში როგორც კაუზალური კვანძის „ზედნაშენი“ (Überformung)<sup>194</sup>. რამდენადაც ჰარტმანის შრიულ მსოფლგაგებაში ადგილი არ ურჩება აბსოლუტურ დეტერმინაციას, რამდენადაც ეს მსოფლგაგება ყოველი ცალკეული შრის თავისებურების პრინციპული ავტონომიიდან და მაღალი და უმაღლესი შრეების დაბალ შრეთაგან ამდენადვე პრინციპული დამოკიდებულებიდან ამოდის, მისი რადიკალური კრიტიკის უპირველესი საგანი უნდა იყოს მსოფლმხედველობრივი ტელეოლოგიზმი ყველა მისი სახით. ამიტომაც მისი ნაკვლევე ტელეოლოგიური აზროვნების შესახებ იმაზე მითითებით იხსენება, რომ ფინალობა ჰიბრიდული კატეგორიაა, ანუ ისეთი, რომელსაც მუდამ გამოათრევენ ხოლმე წინ, როცა შემეცნებას მოვლენათა ჭეშმარიტი მიზეზობრიობის აღმოჩენა არ ძალუძს<sup>195</sup>. ამიტომაც ეს შრომა მთავრდება ფინალური კვანძის კაუზალური კვანძისაგან პრინციპული (სტრუქტურული) დამოკიდებულობის თავისებური დამტკიცებით, ანუ იმის დამტკიცებით, რომ პირველი არსებობს ზედა შრედ მეორის, როგორც ქვედა შრის საფუძველზე. ეს იმას ნიშნავს, რომ ფინალობა ამ თეორიისთვის არ ყოფილა აბსოლუტური, ყოვლისმომცველი პრინციპი, რომელიც ხამყაროს მართავს, არამედ მხოლოდ ერთი გარკვეული სტრუქტურული მომენტი გონის დონისა, ამასთან, ისეთი, რომელსაც „ზიდავს“, ქვემოდან იქერს ყოფიერების ქვემო შრეები. ესაა სწორედ ჰარტმანის მთავარი არგუმენტი ჰაიდგერის წინააღმდეგ (ეგზისტენციალურ) სამყაროში ტელეოლოგიური ფაქტორების ადგილისა და მნიშვნელობის საკითხთან დაკავშირებით.

სანამ ამ არგუმენტს გავარჩევდეთ, კიდევ შევნიშნოთ, რომ ტელეოლოგიზმის იმ სახეებს, რომლებსაც ჰარტმანი ებრძვის, არაფერი ან თითქმის არაფერი აქვთ საერთო იმ ფინალობასთან, რომელიც ეგზისტენციის თეორიის ძირითად ცნებებს ახასიათებს. ესენია ტრადიციული ტელეოლოგიზმის სამი ძირითადი ფორმა: პროცესთა ტელეოლოგია ბუნებაში და ადამიანური ყოფიერების დონეზე; ფორმათა ტელეოლოგია სხვადასხვა ყოფიერთა საფეხურებრივ ყოფიერებაში (რომლის დროსაც ივარაუდება, რომ დაბალი და უდაბლესი ონტოლოგიური რანგის ყოფიერებს თავის დანიშნულებად უფრო მაღალის წარმოქმნა აქვთ) და ტელეოლოგია მთელისა, რომლის

<sup>194</sup> იქვე, გვ. 171 და მისივე გაგრძელება.

<sup>195</sup> იქვე, თხზ., გვ. 2, 7.

დროსაც ივარაუდება გარკვეული აბსოლუტური (ღვთიური) პირველ-  
 მიზეზი, რომელიც ფინალურად კმნის და განსაზღვრავს რეალური  
 სამყაროს მთლიანობას და მასში ყოველივე ყოფიერის არსებობას.  
 პარტმანის კრიტიკული შენიშვნა აქ ისაა, რომ ამგვარი ტელეოლო-  
 გიზმი პრინციპულად (a limine) გამორიცხავს ფენომენალურ წარ-  
 მონაქმნთა ყოველგვარ აქტონომიას. ფორმათა ტელეოლოგიზმიც  
 ამდენადვე შიუთავსებდაღა შრიული ონტოლოგიის პრინციპებთან,  
 ვინაიდან იგი, როგორც მეტაფიზიკა „ზემოდან“, ყველა ონტოლო-  
 გიურ იარუსებს იაზრებს როგორც ზემოთაზე, და უმდლესზე დამოკიდე-  
 ბულს. პროცესთა ტელეოლოგიაში კაუზალობა განდევნილია ფინალო-  
 ბის მიერ, რაც აგრეთვე მიუღებელია შრიული ონტოლოგიისათვის,  
 რომელიც, როგორც აღინიშნა, შრიული ურთიერთმიმართები-  
 თობის პოზიციაზე დგას.<sup>196</sup> ამ კლასიფიკაციიდან ჩანს, რომ პარტ-  
 მანი სამყაროს ონტოლოგიურად გაუდიფერენცირებელი ცნებით  
 ოპერირებს, ანუ ისეთით, რომელიც არ ასხვავებს კატეგორიულურსა  
 და ეგზისტენციულურ ყოფიერებას, ხოლო ასეთი აღრევა მოვლენათა  
 კლასიფიკაციაში, როგორც ცნობილია, პრინციპულად გაკრიტიკე-  
 ბული და უარყოფილი აქვს ეგზისტენციულურ ონტოლოგიას, რომე-  
 ლიც სწავლობს სწორედ და მხოლოდ ეგზისტენციულურ სამყაროს,  
 როგორც ხელთქონილ ყოფიერთა ფინალური მნიშვნელობის სპეცი-  
 ფიკურ სტრუქტურას (als Bewandtnisganzheit und Bedeutsamkeit  
 von Zuhandenem)<sup>197</sup>. პარტმანთან ეს ონტოლოგიური განუსხვავ-  
 ვებლობა სამყაროს შრიული კონცეფციის აგებისას მხოლოდ იმას  
 შეიძლება ნიშნავდეს, რომ იგი ასეთ გაყოფას ძირშივე უმართებუ-  
 ლოდ თვლის, ანუ ისეთ მეთოდად თვლის, რომელიც ამახინჯებს მოვ-  
 ლენათა ქეშმარიტ (შრიულ) საზრისს. კატეგორიულობის მკაცრი გა-  
 მორიცხვის პრინციპი, რომელზედაც აგებულია ეგზისტენციულობის  
 ჰაიდეგერისეული გაგება (როგორც კატეგორიულურად და კატეგორი-  
 ულად არა არსებულისა, განუსაზღვრელისა), არ ეთანხმება პარტმა-  
 ნის შრიულ ონტოლოგიას, რომელიც ყოფიერის ყველა შრის სწორედ  
 კატეგორიულურ ანალიზს იყენებს<sup>198</sup> და მოუთითებს გონის დონის  
 გამსჭვალულობას ისეთი კატეგორიულური ფორმებით (მაგალითად,  
 კაუზალობით და ტემპორალობით), რომლებიც უფრო დაბალი

<sup>196</sup> იქვე, გვ. 7 და მისივე გაგრძელება.

<sup>197</sup> Sein und Zeit, გვ. 83 მისივე გაგრძელება.

<sup>198</sup> შდრ. მაგალითად: Hartmann, Neue Wege der Ontologie, გვ. 50  
 და მისივე გაგრძელება.

და უდაბლესი ონტოლოგიური შრეებისაგან მიმდინარეობენ<sup>199</sup>. მაშასადამე, ეს თეორია ამტკიცებს ანთროპოლოგიური სტრუქტურის პრინციპულ შროულობასაც, — მის მიხედვით ადამიანი სხვადასხვა ონტოლოგიური შრეებისაგან შემდგარი არსებაა და სწორედ მის ასეთ ყოფიერებაში, როგორც ამგვარ ონტოლოგიურ სხვადასხვაობათა შენდნობისაში, მდგომარეობს ამ სტრუქტურის მთელი თავისებურება<sup>200</sup>. რამდენადაც შროულობის ეს პრინციპი ადგილს უტოვებს აგრეთვე ყოველივე ცალკე შრის, როგორც ავტონომიური წარმონაქმნის, გაჩენას და ვანეითარებას, ამდენად, ადამიანის ასეთი გაგება, ჰარტმანის სიტყვით, ვერ იქნება ხარვეზოვანი ადამიანის, როგორც ონტოლოგიურად პრივილეგირებული არსების (შემმეცნებელის, თავისუფლების უნარის მქონის და ა. შ.), წარმოდგენის თვალსაზრისით<sup>201</sup>. ამგვარად, კატეგორიულურისა და ეგზისტენციულურის გაყოფა, — ეს მთავარი ფუნდამენტი ჰაიდეგერისეული ეგზისტენციის თეორიისა, — ჰარტმანის ონტოლოგიის მიერ უკუგდებულია როგორც არაადექვატური, როგორც ონტოლოგიის მცდარი მეთოდი. სამყაროს ონტოლოგიურად აღრეული გაგება, რომელსაც ჰარტმანი იყენებს ტელეოლოგიური აზროვნების კრიტიკისას, ამ მკაცრი დაგმობის პირდაპირ გამოხატულებად უნდა ჩაითვალოს.

შროული ონტოლოგიის ეს ხაზგასმელად ანტიეგზისტენციული კურსი საკმაო სინათლით გამოსკვივის ტელეოლოგიური აზროვნებისადმი მიძღვნილი ნარკვევის დასაწყისშივე, სადაც გულუბრყვილო ცნობიერების ყველა ტელეოლოგიური მოტივი, როგორადაც ისინი ადამიანთა ყოველდღიურ ცხოვრებაში (Alltag) მოქმედებენ, გამოცხადებულია ყალბი (ტრანსცენდენტალური) მოჩვენებითობის საფუძვლად, რისი ძალითაც ფინალობა ცნობიერებიდან კუზალობას სდევნის. ვულუბრყვილო ცნობიერება ყოველთვის ფინალურად დაინტერესებულია, მას მიზნის საკითხი ურჩევნია. მაგრამ ეს წინდაუხედავი წინასწარგადაწყვიტა (Vorentscheidung), რომელსაც თავისი ფესვებზე ენის ისტორიულ განსაზღვრულობაში აქვს, პირველ ყოვლისა კი იმაში, რომ იგი ფინალური აზროვნების ეპოქაში შეიქმნა და მაფინალიზირებულ კმედითობას დღემდე ინარჩუნებს<sup>202</sup>. გულუბრყვილობის (ჩვეულებრიობის) ასეთად გაგება ეწინააღმდეგება ყოველდღიურო-

<sup>199</sup> Hartmann, იქვე, გვ. 62.

<sup>200</sup> შტრ. ოგვე თხზულება, გვ. 91 და მისივე გაგრძელება.

<sup>201</sup> იქვე, გვ. 95.

<sup>202</sup> Hartmann, Teleologisches Denken, გვ. 9—13.

ბის იმ გაგებას, რომელსაც ეგზისტენციალურ ონტოლოგიაში ვხვდებით. იქ, პირიქით, მთელი ყურადღება კონცენტრირებულია, პირველ ყოვლისა, ეგზისტენციის ყოველდღიურ, გასაშუალებულ ყოფაზე, რომელიც ფაქტება როგორც მისი დაღებითი ფენომენალური მახასიათებელი, როგორც ონტურად ყველაზე უფრო მახლობელი და ცნობილი, მაგრამ ონტოლოგიურად ყველაზე შორი, უცნობი და ამიტომაც ფილოსოფიაში ყოველთვის გამოტოვებული, ვერშემჩნეული (Übersehene) რამ<sup>203</sup>. ამგვარად, ყოველდღიურობა ჰაიდეგერისთვის სრულებითაც არ არის ეგზისტენციალობის რაღაცა ზედაპირული ასპექტი, არამედ, პირიქით, მისი აპრიორული საფუძვლის მნიშვნელოვანი ნაწილია<sup>204</sup>. ეს განსაკუთრებით ნათელი ხდება ეგზისტენციალობის ფინალურ-დიალექტიკურ სტრუქტურასთან, ამ სტრუქტურის თავისებურად დეკონცენტრირებულ ხასიათთან დაკავშირებით. ასე, იმ ეგზისტენციალურ-დიალექტიკურ ტელოსთა უმრავლესობა, რაც ზემოთ მოცემული ანალიზების შედეგად გამოვლინდა, ჰაიდეგერს წარმოდგენილი აქვს ეგზისტენციის ყოველდღიური (არასაკუთრივი) ყოფიერების ფინალურ კონსტრუქტებად. მაგალითად, ის, რომ ეგზისტენციის ერთი მეტად მნიშვნელოვანი, მისი უსაფრთხოებისათვის ფუძემდებელი არათემატური მიზნობრივი განწყობა გამოიხატება მის ფარულ (მის მიერ სწორედ რომ არათემატიზებულ) თანამიმართებაში ყოველკონკრეტულსა და უჩვეულო ვითარებასთან მის სამყაროში, როგორც მთლიანობასთან, ის, რომ ასეთივე ფარული (არათემატური) ტელეოლოგიური პოზიცია შეჰქაფნდება, ერთი მხრივ, ეგზისტენციალური სივრცის, როგორც მიზნობრივ მანძილთა ერთი გარკვეული და ზოგადი ერთიანობისა და, მეორე მხრივ, თვით ეგზისტენციის, როგორც ამგვარი მანძილების მომხსნელი არსების ურთიერთმიმართებაში, ის, რომ ეგზისტენციალური ყოველდღიურობის ორი მოდუსი — განურჩევლობა და უცნობობა, — თავისთავად წარმოადგენენ ეგზისტენციის სხვა ეგზისტენციების, როგორც თანა-ყოფიერების (Mit-sein), ყოფიერებაზე ფარული (თემატურად გაუცნობიერებელი) მებურცობის ფინალურ ფორმებს, სხვებთან ეგზისტენციალური ურთიერთდამოკიდებულების, როგორც თავისი ყველა მოქმედების უძირითადესი და უძლიერესი ფი-

<sup>203</sup> Heidegger, Sein und Zeit, გვ. 43.

<sup>204</sup> იქვე, გვ. 44.

ნაღერი კრიტიკიუმის, ყველაზე პირველადს (და, ამდენად, ჭერ ძალიან განუსაზღვრელსა და ცარიელ) ფორმებს, ის, რომ ეგზისტენციის პოტენციალურ თვითგაგებას პირველ ხანებში უმრავლეს შემთხვევაში ბრმა (არათემატური) მიზნობრივი განწყობის სახე აქვს ხოლმე, ის, რომ ნატურათა იდეალური სამყარო, რომელიც გასაშუალებულ ეგზისტენციასაც შეიძლება გააჩნდეს, გამოხატულებაა მისი საკლთარი, მაგრამ მისგანვე ჭერ გაუცნობიერებელი და ამ აზრით არათემატიზებული მიზანსწრაფვისა სხვა, უკეთესი ცხოვრებისაკენ, და ის, რომ ეგზისტენციალური საზრისის ზოგადი ცნება მდგომარეობს (ა) ეგზისტენციის კონკრეტულ და უაღრესად მრავალგვარი ხელთქონილ ყოფიერთა სამყაროს თვით ეგზისტენციის მიერ არათემატიზებულ (და ნაწილობრივ აგრეთვე გაუცნობიერებულ) ფუნქციონალურ მთლიანობაში და ბ) მისი (ეგზისტენციის) ამდენადვე არათემატიზებულ (ფარულ) ტემპორალურ ერთიანობაში, და რომ ამ არათემატიური ფინალური მიმართულებით ამგვარ უზოგადეს საზრისზე კონსტიტუირდება ყოველივე კონკრეტული (თემატური) მიზნის გაჩენის შესაძლებლობა — ეს სულ ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიური თეორიის დებულებებია, რომლებსაც იგი აყენებს ეგზისტენციალური ყოველდღიურობისა და ეგზისტენცილობის არასაკუთარივე ყოფიერების ანალიზის საფუძველზე. მხოლოდ ეგზისტირების ამ პირველადი ნიველირებული მოდუსის განხილვამ გახადა შესაძლებელი თვით Dasein-ის წარმოდგენაც მისი ფინალიზების იმ თავისებურად დეკონსტრუირებული ფორმით, რომლითაც, ამ თეორიის თანახმად, იგი (Dasein-ი) წინასწარ განსაზღვრულია როგორც სამყაროში-ყოფნა, ამიტომ გასაგები უნდა იყოს, რომ ყოველი ონტოლოგიური მოძღვრება, რომელიც ვერ შენიშნავს ყოველდღიურობის ეგზისტენციალურ ასპექტს ან უგულვებელყოფს მას, როგორც მეტისმეტად უმნიშვნელოს (გულუბრყვილოს), ამით კარგავს იმის საშუალებას, რომ ადამიანური ყოფიერების უღრმესსა და ფუძემდებელ ტილოლოგიურ შრეს ჩასწვდეს. ამ ყოფიერების, როგორც ფინალურის, მთელი დიალექტიკური (დეკონსტრუირებული) თავისებურება დაინახოს და სათანადოდ შეაფასოს. ისიც უნდა ვლინდეს, რომ ამგვარი ონტოლოგია თვითონ მოიკვეთდა გზას ცნებითობის იმ დონისაკენ, რომლის გარეთაც შეუძლებელია დიკუსია ჰაიდელგერისეულ ეგზისტენციალურ თეორიასთან, ამ თეორიის შიდაგება კმედითი კრიტიკა.

ეს რომ ასეა, ჰარტმანის შრიული ონტოლოგიის მაგალითზე შევიძლება დავინახოთ, რომლისთვისაც ყოველდღიური (გულუბრყვი-

ლო) ცნობიერების ცნება უსაფუძვლო, თვითნებური ფინალობისა-  
 მეფოს იგივეობრივია — სფეროსი, სადაც ვერ აღწევს მოღვენათა მიზე-  
 ზის მაძიებელი აზროვნება, ანუ კაუზალურად ორიენტირებული რეფ-  
 ლექსია<sup>205</sup>. ამ გაუმკვირვალე, თვით მოითვითვე აუხსნელ პლანს ადა-  
 მიანი მისგან შემთხვევითობის ირაციონალური ფაქტორის განდევ-  
 ნისა და მისი „გასაგებობის“ მიზნით იმთავითვე საკეთარი ტელო-  
 სებით ავსებს, მასში ამ ტელოსებს ასახლებს<sup>206</sup>. ჰარტმანის აზ-  
 რით, ეს გულუბრყვილო ანთროპომორფიზმის დონეა, რომლისა-  
 განაც მეცნიერული აზროვნებაც კი ვერ განთავისუფლებულა. სადაც  
 პრობლემები კაუზალურ ამხსნელ ანალიზს არ ექვემდებარება, იქ  
 ეს აზროვნება სიამოვნებით მიჰმართავდა და მიჰმართავს ლოკმე მი-  
 ზნის კატეგორიას<sup>207</sup>. ასეთი თვალსაზრისი ფინალურობას, — გულუ-  
 ბრყვილო-ბუ ნებრივი ცნობიერების პირველადი დონისათვის მინც,  
 წარმოგვიდგენს ისეთ რამედ, რაც მაინცდამაინც ვერ ეთანხმება მო-  
 ლენათა კაუზალურ გაგებას. ამ აზრით იგი მხოლოდ ისეთი რამაა,  
 რამაც ისტორიულად ადგილი დაუთმო ამგვარ გაგებას, როგორც შე-  
 მეცნების ნაკლებ ღირებულმა საშუალებამ უფრო ღირებულს. ეგ-  
 ზისტენციალურ-ონტოლოგიურ მოძღვრებას ეს თვალსაზრისი იმი-  
 ტომ ეკიდება მკვეთრად კრიტიკულად, რომ ყოველდღიური (გულუბ-  
 რყვილო) ცნობიერების დონეს იგი მეცნიერულ-კაუზალური აზრო-  
 ნებისათვის ნაკლებ შესაფერის ნიადაგად თვლის. მაგრამ ამგვარი  
 კრიტიკა საკმარისად ობიექტური ვერაა, რადგან იგი უმთავრესად მხო-  
 ლოდ იმას მოწმობს, რომ შრიულ, ონტოლოგიაში არ მოიპოვება  
 ცნება, რომელიც მიახლოებითი ფორმით მაინც ასახავდა ყოველ-  
 დღიური (არასაკუთარივი) ეგზისტენცილობის ფინალურ-დიალექ-  
 ტიკურ დონეს, როგორადაც იგი შეისწავლება და როგორადაც წარმო-  
 დგენილია ჰაიდელგერის ონტოლოგიურ მოძღვრებაში. ამ დონეზე  
 ფინალური აზროვნება სრულებითაც არ უშლის კაუზალურს, იგი  
 სრულებითაც არაა ზღუდვ კაუზალური რეფლექსიისათვის, არამედ  
 პირიქით — იგი სტრუქტურული პირველპირობაა ასეთი რეფლექ-  
 სიის გაჩენისა. „ყოფიერებასა და დროში“ ნათქვამია, რომ ყოფიერე-  
 ბის პირველადი გაგება, რომელიც ეგზისტენციას ახასიათებს, ასევე  
 თანაპირველად (gleichursprünglich) ეხება ყოველივე არაეგზის-

<sup>205</sup> Hartmann, Teleologisches Denken, გვ. 14.

<sup>206</sup> იქვე, გვ. 15, 16.

<sup>207</sup> იქვე, გვ. 19.

ტენციას თავის სამყაროში ჰხვდება<sup>208</sup>. ეს იმას ნიშნავს, რომ როგორც ყოფიერების ამ პირველადი ეგზისტენციალური გაგების ზოგადი ექსპლიკაცია, ეგზისტენციალური ანალიტიკაც შესაძლებელია მოუთმობდეს მოვლენათა (მეცნიერული) კაუზალური გაგების ეგზისტენციალურ ფესვებზე, თუკი ეს აზროვნება ახასიათებს, პირველ ყოვლისა, არასაკუთრივ ეგზისტენციალობას, როგორც არაეგზისტენციალურ (კატეგორიალურ) ყოფიერთა ყოფიერებაში გათქვეფილს, როგორც ამ ყოფიერების კანონთა შემსწავლელსა და გამგებს. მართალია, ანალიტიკაში მოცემული ეს უმნიშვნელოვანესი მითითება შეუმჩნეველი დარჩება იმას, ვის თვალშიც მისმა ტრანსცენდენტალურ-დროითმა კურსმა დაჩრდილა ფინალურ-დიალექტიკური საზრისი ყოფიერების პირველადი გაგების ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიურ ცნებაში. მაგრამ თუ ეს საზრისი ცხადი გახდა, თუ იგი დანახულია მთელი მისი ფუძემდებელი მნიშვნელობით, რაც მას ეგზისტენციისთვის აქვს, მაშინ ეგზისტენციის თეორიაში ფინალური და კაუზალური მომენტების ერთიანობა ექვეს ველარ გამოიწვევს.

მართლაც, „ყოფიერებასა და დროში“ ამ ერთიანობაზე მიგვითითებს დებულება ლოგიკური გამონათქვამის ეგზისტენციალურ-პერმენენტული განმარტებიდან წარმომავლობის შესახებ. ჰაიდეგერით, ყოველი ხელთქონილი ყოფიერის ზოგად-ეგზისტენციალური საზრისი მდგომარეობს ანალოგიურ საგანთა იმ ფუნქციონალურ მთლიანობაში, რომელშიც ეს ყოფიერი შედის როგორც შემადგენელი ნაწილი. ყოველი ასეთი მთელი ეგზისტენციალობისთვის პირველად, მაგრამ არათემატიზებულ მიზანს წარმოადგენს, რადგან ამა თუ იმ ეგზისტენციალურ-პრაქტიკულ ვითარებაში თავისი ხელთქონილი ყოფიერის კონკრეტული საზრისის გაგებისათვის (თემატიზაციისთვის) ეგზისტენცია სრულებით არათემატურად (სპეციალური დაფიქრების გარეშე) ორიენტირდება ამ საგნის ფუნქციონალური კავშირისაკენ სხვა მსგავს საგნებთან თავის სამყაროში, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, იგი განმარტავს (ἐκμύθευσι) ამ საგანს როგორც რგოლს მის ფუნქციონალურ სინთეზში ამავე ეგზისტენციალური პრაქტიკის სამყაროს სხვა სახმარ ნივთებთან. ეს ერთი სახეა იმ სპეციფიკურად დიკონცენტრირებული (ორგანოზომილებიან-დიალექტიკური) ფინალობისა, რომელსაც ეგზისტენციალობის ჰაიდეგერისეული ცნება იმყარება (შდრ. ზემოთ გვ. 88 და მომდ.), ხოლო ყოფიერის ლოგიკურად მათემატიზებული განსაზღვრის შესაძლებლობა, როგორც ჰაიდეგერი აღნიშნავს,

<sup>208</sup> Sein und Zeit, გვ. 31.



ჩნდება ეგზისტენციალურ-პერმენენტული ვაგების ბაზაზე. კერძოდ ჩნდება როგორც ამ ვაგების დავიწროება საგნის თვისობრივ სტრუქტურამდე, როგორც მხოლოდდამხოლოდ მისი სახეზე-მყოფი თვისებების გააზრება<sup>209</sup>. მაგრამ ჰაიდეგერის ეს მითითება უფრო ფართო აზრითაც შეგვიძლია გავიგოთ. ყოველი სახეზე-მყოფი ხომ არის აგრეთვე როგორც კაუზალურად გაჩენილი. თუ ყოფიერის ლოგიკური ვაგება, ჰაიდეგერით, შესაძლებელია მხოლოდ ეგზისტენციალურ-პერმენენტულის ბაზაზე, სახელდობრ, როგორც თემატურ-არათემატურის დიალექტიკის გაყოფა და ცნობიერების ფიქსირება ყოფიერთა მხოლოდ თემატურ მომენტზე, ეგვე დებულება სამართლიანი უნდა იყოს კაუზალური აზროვნების მიმართაც, რომელიც, აგრეთვე, ხომ ისეთი აზროვნებაა, რომელიც ყოფიერებაში არათემატურს (მაგალითად, ყველა ყალბ წარმოდგენას მიზეზობრიობაზე, მხოლოდ მოვლენათა ანალოგიის საფუძველზე შექმნილს) გამოყოფს თემატურისაგან და რომელიც შეისწავლის მათი სამყაროში სახეზე-მყოფობის პირობებს (მიზეზს). ამგვარად, თუ ეგზისტენციის თეორიის ცნებებიდან ამოვალთ, კაუზალური აზროვნებაც შეიძლება ეგზისტენციალურ-პერმენენტულის დერივატად ჩაითვალოს. როგორც ისეთი აზროვნება, რომელიც მხოლოდ სახეზე-მყოფის თემატიზაციას ახდენს, იგი თვითონ არის როგორც უარყოფა ყოველივე არათემატურისა ამ სახეზე-მყოფთან დაკავშირებით, ანუ იგი არის როგორც იმის უარყოფა, რაც ეგზისტენციის თეორიის თანახმად ფუძემდებელი ფაქტორია ეგზისტენცილობისთვის, როგორც ფინალურ-დიალექტიკური სტრუქტურისათვის. ამგვარად, თავისი უარყოფელი (ყოველივე არათემატურის გამოპრიცხველი) საზრისით კაუზალურ-მეცნიერული რეფლექსია გულისხმობს ზემოხსენებულ სტრუქტურას, ანუ სწორედ გულუბრყვილო (ეგზისტენციალურ-ყოველდღიური) ცნობიერების დონეს, როგორც თავის ობიექტს და თავისი უარყოფის საფუძველს. იგი ამ დონისაგან წარმოდგება მისი დიალექტიკის ამავე დავიწროების გზით, რომელიც ჰაიდეგერს იმ პროცესად აქვს გამოცხადებული, რომელიც ეგზისტენციაში ლოგიკური განსაზღვრულობის გაჩენას განაპირობებს.

ბ) ფინალური არათემატურობის სხვადასხვა გაგება ჰარტმანისა და ჰაიდეგერის მოძღვრებაში

ახლა უნდა ვაღიაროთ, რომ ფინალური ნასკვის ჰარტმანისეული კატეგორიალური ანალიზი ზოგ არსებით პუნქტში ემთხვევა ფინა-

<sup>209</sup> იქვე, გვ. 158.

ლობის ეგზისტენციალურ-პრაქტიკული ცნების ზოგ პრინციპულად მნიშვნელოვან იმპლიკაციასა და ასპექტს, როგორცაც ეს ცნება მოცემულია ჰაიდეგერისეულ ეგზისტენციის თეორიაში. შევჩერდეთ, მაგალითად, ხსენებული ანალიზისთვის მთავარ დაყოფაზე—მიზანშე-საბამისობის (Zweckmässigkeit) და მიზნობრივი მოქმედების (Zweck-tätigkeit) ცნებებზე. ნათელია, რომ პირველი შეიძლება აღნიშნავ-დეს მხოლოდ კატეგორიალური ყოფიერის (უბრალოდ ორგანულის) გა-რკვეულ თვისებას, მეორე კი ეგზისტენციალური ყოფიერების არ-სებითი ნიშანია. პარტმანის დაბეჭითებული მითითება ქცივის ამოცო-წვის პრინციპული განსხვავების აუცილებლობაზე და იმაზე, რომ მათ აღრევას მიჟყავართ დაუშვებელ ტელეოლოგიზმებთან ორგანუ-ლისა და არაორგანულის სფეროში<sup>210</sup>, არ უნდა ეწინააღმდეგებოდეს ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიურ თვალსაზრისს ამ საკითხზე. ტერ-მინი — Zwecktätigkeit მიზანს აკავშირებს ადამიანის პრაქტიკულ საქმიანობასთან, ამიტომ აქ არ შეიძლება არ გაგვახსენდეს „ფრთხი-ლი, მიმომხილველი მოპოვების“ (umsichtiges Besorgen) ჰაიდეგერ-ისეული ტერმინი, რომელიც, ჯამში, იმავე მიზნობრივ ქმედობას გამოხატავს. ამ პარალელს ის აღრმავებს და ადასტურებს, რომ ფინ-ალური ნასკვის კატეგორიალური ანალიზისას პარტმანი განაზავს ფინალური ცნობიერების, როგორც ბნელისა და საგნობრივად განუ-საზღვრელის მიმდინარეობის შესაძლებლობასაც<sup>211</sup>. ჰაიდეგერის ფი-ნალურ-დიალექტიკური კონცეფციის ანალიზმა გვიჩვენა, რომ ამ კონცეფციის არსი მდგომარეობს დიბულებაში ეგზისტენციალობის ტელოსის ამბივალენტური — თემატური და ათემატური—ხასიათის შესახებ და რომ ჰაიდეგერისთვის ამ კონტექსტში მთავარია ამ ორ-ნიშნა (ანუ დეკონცენტრირებული) ფინალობის სწორედ. ირათემა-ტური (განუსაზღვრელი) მხარე. ამგვარად, შეიძლება ითქვას, რომ შრიული ონტოლოგია ფინალურად მოქმედი ყოფიერის ცნებას თით-ქმის ეგზისტენციალური ონტოლოგიის ანალოგიურად გამოყოფს, ანუ გამოყოფს მას პრაქტიკისა და არათემატურობის მომენტზე მითითებით.

მაგრამ აქ საქმე გვაქვს მხოლოდ პარალელიზმთან და არა შე-ხედულებათა თანამთხვევასთან, რადგან ფინალურის ამ ორ გაგება-ში საერთო საზრისი დიდად განსხვავებულია ერთიმეორისაგან. შრი-ული ონტოლოგია, რომელიც სამყაროს მთლიანი დეტერმინაციის

<sup>210</sup> Hartmann, Teleologisches Denken, გვ. 24.

<sup>211</sup> იქვე, გვ. 78.

წინააღმდეგი უნდა იყოს (ეს შეუთავსებელია ყოველი ცალკეული შრის ავტონომიურობასთან), მკვეთრად უპირისპირდება არაცნობიერის დაშვებას ფინალურ ცნობიერებაში<sup>212</sup> და არელატიურებს არათემატიურობის მომენტს ფინალურ ნასკეში. პარტმანიო, არაა აუცილებელი, რომ ფინალური ცნობიერება ყოველთვის სავსებით გამოხატული იყოს, თვით მიზნით მისალწვევი საშუალებებიც კი შესაძლებელია სავსებით ვერ ცნობიერდებოდნენ. საერთოდ, ფინალურ მოქმედებაში ყველა ჭურის „შემოკლებები“ და ავტომატიზმები არსებობს<sup>213</sup>. ხშირია — ასე ასაბუთებს პარტმანიო თავის ფინალურ განუსაზღვრელობის ცნებას, — რომ ადამიანს გადაწყვეტილების სწრაფად, დაუფიქრებლად მიღება უხდება, ეს კი მხოლოდ შემოკლებული ფინალური მოქმედების გზითაა შესაძლებელი<sup>214</sup>. მაგრამ — და სწორედ ესაა, ფინალური განუსაზღვრელობის ამ ცნების რელატიურ, არამდგრად ხასიათზე რომ მიუთითებს, — პარტმანიო, ინტუიტიური არასიცხადის ყველა სახე შეიძლება *post factum* გადაყვანილ იქნეს აზროვნების დისკურსიულ ფორმაში და გაკონტროლებულ იქნეს სრული ცნობიერის მიერ<sup>215</sup>. ეს დებულება საკმარისად მოწმობს, რომ არათემატიზმი ფინალური ცნობიერების პარტმანისეულ გაგებაში არსებითად განსხვავდება არათემატიზმის იმ ცნებისაგან, რომელიც ეგზისტენციალურ-პრაქტიკული ტელოსის ფინალურ-დიალექტიკურ კონცეფციაში შემოდის. ეს უკანასკნელი ხომ უპირატესად აგებულია ისეთი არათემატიურის ცნებაზე, რომელიც, როგორც წესი, არ თემატიზდება ეგზისტენციის ფინალური ცნობიერების მიერ ან თემატიზდება, მაგრამ მაშინ ეს ხდება არა ცნობიერების მარტივი თვითპროექციების შედეგად, არამედ თვით ეგზისტენციის არსებითი ცვლილების გამო (მისი ცხოვრების არასაკუთარივე წესისაგან საკუთარივესკენ მობრუნების შედეგად). ასე, ეგზისტენციალურ-თემატიური ცნობიერების პირველადი დასრულებით არათემატიზებული ორიენტაცია მის მიკროსამყაროში მყოფ ყველა სახმარ საგანთა ფუნქციონალურ მთლიანობაზე, და ყოფიერთა არსების ის ეგზისტენციალურ-პერმენენტული განმარტება, რომელიც აქედან გამომდინარეობს (შდრ. ზემოთ, გვ. 88 და მომდ. გვ. 113), ამ თეორიის მიხედვით, ფინალურ-დიალექტიკური შემეცნების ძი-

212 იქვე, გვ. 17—18.

213 იქვე, თხზ., გვ. 77.

214 იქვე.

215 იქვე.

რითადად სტაბილური ფორმებია, ანუ ისეთი ფორმები, რომლებშიც ყველა არათემატიზმები ასეთებადაა დატოვებული და რომლებიც ეგზისტენციალობას ახასიათებენ როგორც სამყაროში-ყოფნას. ასეთივე მყარი, ანუ ძირითადად უცვლელი არათეტური (არათემატური) მიზნის მაგალითია, ეგზისტენციალური ონტოლოგიის მიხედვით, არასაკუთრივი (გასაშუალებული) ეგზისტენციის ნატურათა ცარიელი (ირეალური) სამყარო, რამდენადაც ასეთი სამყარო ეგზისტენციალობის თავის ყოფიერების შესაძლებლობაზე ნამდვილი პროეცირების (შდრ. ზემოთ გვ. 75) მოდიფიცირებული (და ამიტომაც ამ აზრით გაუცნობიერებადი) გამოხატულებაა. ამისივე მაგალითია საკუთარი სიკვდილის ფინალიზების მომენტი, როგორც ამას ადგილი აქვს ეგზისტენციალობაში, როცა იგი თავისთავის ძირეული ცვლისკენ სვლის პროცესში, ამ თეორიის თანახმად, ყოველთვის არათეტური (არათემატური) ფინალიზაციის აქტია, ანუ აქტი, რომელიც აბსტრაჰირებას ახდენს საკუთარი აღსასრულის ყოველივე კონკრეტული შინაარსისაგან (შდრ. ზემოთ გვ. 78. და მომდ.). დასასრულ, განურჩევლობისა და არცოდნის მოდუსებიც ეგზისტენციის თეორიაში ნაჩვენებია როგორც პირველი ფუძემდებელი საფეხურის გამოხატულება სხვა ეგზისტენციებისადმი ეგზისტენციალობის დამოკიდებულების განვითარების პროცესში — როგორც გამოხატულება მისი პირველადი მისწრაფებისა, რაც შეიძლება ფართოდ მოიცვას თავისი თანა-ყოფიერება სხვებთან. მაგრამ ასეთი ონტოლოგიური აზრით ხსენებული მოდუსები თვით ეგზისტენციალობისათვის არ წარმოადგენენ თემას, ანუ მათი ტელეოლოგიური რაობა თეტური არაა ეგზისტენციალური ცნობიერებისათვის (შდრ. ზემოთ, გვ. 68 და მომდ.). ამგვარად, უნდა ვაღიაროთ, რომ არათემატურის ცნება შრიულ ონტოლოგიაში და ეგზისტენციის თეორიაში სრულებითაც არაა ერთი და იგივე: პირველისთვის იგი პრინციპულად რელატიურ რასმე ნიშნავს, მეორისთვის კი იგი პრინციპულად მდგრადი და ფუძემდებელი რამის გამოხატულებაა. თავისი არსებითი არამდგრადობის გამო არათემატურის მომენტი შრიულ ონტოლოგიაში არაა და ვერც იქნებოდა ფინალურ-დიალექტიკური კონცეფციის კომპონენტი, იმ კონცეფციის ანალოგიურად, რომელსაც იყენებს ეგზისტენციის ჰაიდლეგერისეული თეორია. აქ ეს მომენტი ნებისმიერ დროს შეიძლება გადაყვანილ იქნეს მოპირდაპირე (თეტურ) მოდუსში, ეს კი იმას ნიშნავს, რომ იგი არ იგულისხმება ერთ-ერთ მუდმივ ( მიზნობრივ) ფაქტორად ეგზისტენციალური ცნობიერების მრავალმნიშვნელოვან (დეკონცენტრირებულ) ფინალობაში. შრიულ

ონტოლოგიაში, პირიქით, არათემატურობა განიხილება მხოლოდ ერთმნიშვნელოვანი (ერთგანზომილებიანი) ფინალობის აზრით, ანუ როგორც ცნობიერების ერთი გარკვეული, სახელდობრ, ინტუიტური, მიზნობრივი მიმართულების სტრუქტურული ფაქტორი<sup>216</sup>, ანუ განიხილება ისევ და ისევ მხოლოდ ტრადიციულ ცენტრულ („ერთ ბოლოზე“ კონცენტრირებულ) ფინალობის ფორმაში. დასასრულ, ჰარტმანისთვის ამ კონტექსტში არათემატური შეიძლება იყოს მხოლოდ მიზანმოსწრაფე ცნობიერების გამორჩევი აქტი, ანუ იმ საშუალებათა სელექცია, რომლებიც მიზნის მიღწევას სჭირდება, მაშინ როცა თვით მიზანი (ამ გზით მიღწეული შედეგი) ყოველთვის ნათლად ცნობიერდება<sup>217</sup>. არათემატური მომენტის დაყვანა ფინალური ცნობიერების ამრჩევე აქტებზე ნიშნავს მისი თეტური (თემატური) სიცხადის პრინციპულ დაქვემდებარებას თვით მიზნისთეტური (თემატური) სიცხადისადმი. მის დაშვებას მხოლოდ ასეთი სიცხადის ფარგლებში. ამიტომ იძულებულნი ვართ იმის კონსტატაცია მოვახდინოთ, რომ ფინალური აზროვნების პარტმანისეული გაგება არ სცილდება თემატურად სახეზე მყოფი მიზნობრივის ფარგლებს. რომ ეგზისტენციის თეორიის ფინალურ-დიალექტიკური კონცეფციისაგან განსხვავებით, ფინალური ნასკვის მისეულ წარმოდგენაში არათეტური მომენტი არ განვითარებულა თეტურად არასახეზე-მყოფი ტელოსის ცნებად, რომელიც მთელი ფინალური ცნობიერების სტრუქტურირებას ახდენს. ფინალური ნასკვის პარტმანისეული კონცეფციისათვის დამახასიათებელია ის, რომ იგი, არსებითად, იშლება მხოლოდ ფინალური ცნობიერების თეტურ ასპექტში, რომ ამ ცნობიერების ონტოლოგიური ფუნდამენტი, სახელდობრ, მისი თემატურ-არათემატურის დიალექტიკით კონსტიტუირების მომენტი ამ კონცეფციის ფარგლებს გარეთ რჩება.

სხვა ახსნა არ შეიძლება იმას, თუ რატომღა, რომ შრიულ ონტოლოგიაში ვხედავთ ასეთ პრინციპულ უარისთქმას შენის გზით განსაზღვრისათვის ფინალური საზრისის მიწერაზე; რატომღა ამგვარი განსაზღვრა აქ გამოცხადებული ყალბი ფინალობის (Scheinfinalität)<sup>218</sup> წყაროდ. ეს ღებდა იმიტომ, რომ ეს განსაზღვრა პარტმანის მიერ გააზრებულია მხოლოდ კატეგორიულად სახეზე მოცემული დეტერმინაციის აზრით, იგი აქ ვერც გაიხსნებოდა ამის საპირისპირო აზრით, ანუ როგორც ცნობიერებისთვის სწორედ არა-

<sup>216</sup> იქვე, გვ. 76 და მისივე გაგრძელება.

<sup>217</sup> იქვე, გვ. 77.

<sup>218</sup> Hartmann, Teleologisches Denken, გვ. 22.

სახეზე-ყოფი (არათემატური), მაგრამ, მიუხედავად ამისა, მაინც ცნობიერების ყველა ფინალურ (ეგზისტენციალურ-პრაქტიკულ) მოქმედებაში ფუძემდებელი ორიენტირის ფუნქციით აღჭურვილი, რამდენადაც ეს განსაზღვრება შრეული ონტოლოგიის მიერ არაა დაკავშირებული ფინალური ცნობიერების ონტოლოგიკური საფუძველთან; ბუნებრივია, რომ იგი ვერც მიიღებდა ამ ონტოლოგიაში ეგზისტენციის ფარული (სამყაროული) ტელოსის ეგზისტენციალურ-პერმენეტიკულ საზრისს. შრიული ონტოლოგიისა და ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიური თეორიის ამ არსებითი განსხვავების დასადასტურებლად აქ, დასასრულ, შეიძლება დავიმოწმოთ მიზნობრივი მოქმედების (Zwecklätigkeit), როგორც მიზნობრივი განსაზღვრულობის (Zweckbestimmtheit)<sup>219</sup> პარტმანისეული გაგება, რომელიც კიდევ ერთხელ გვიჩვენებს ამ გაგების შემოფარგულობას ფინალურის მხოლოდ ერთი — თეტური — ასპექტით. ახლა კი ნათელი უნდა იყოს, რომ თუნდაც ამ შემოფარგულების ფაქტმა ზევრი რამ საეჭვო უნდა გახადოს იმ კრიტიკაში, რომელსაც შრიული ონტოლოგია ეწევა ეგზისტენციის თეორიის მიმართ.

ბ) ეგზისტენციალურ-დროითი ანალიზის ჰარბანისეული კრიტიკის ნაკლოვანებებისა და ეგზისტენციის ბიპროპალუბის ცნების ონტოლოგიკური საფუძვლის შესახებ

კრიტიკული ინტერესის საგანს აქ, პირველ ყოვლისა, უნდა წარმოადგენდეს პარტმანის შემოპასუხება ჰაიდეგერისეული ეგზისტენციალურ-დროითი ანალიზის გამო, ანუ მისი მოსაზრება, რომ ამ ანალიზში დაუშვებლადაა ერთიმეორეში აღრეული რეალური დრო (ყოფიერების კატეგორია) და ჰერეტის დრო (შემეცნების კატეგორია), რომ ეგზისტენციალური ანალიტიკა ამ პუნქტში არსებითად არ განსხვავდება ძველი მეტაფიზიკისაგან, რომელიც აგრეთვე აიგივებდა ყოფიერებას ცნობიერების ფორმებთან (საშუალებებთან) (შდრ. ზემოთ, გვ. 41, მომდ.). ეს აზრი შრიული ონტოლოგიის იმ წინამძღვრებს ემყარება, რომელთა მიხედვითაც ადამიანი შრიული ყოფიერებაა, ანუ ისეთი, რომელშიც ერთიმეორეზე დაშენებულია კატეგორიულად უაღრესად სხვადასხვაგვარი შრეები, მაგალითად, ჰერეტის (შემეცნების) დრო რეალური დროის ზემოთ, რომელთანაც ეს მრავალშრიანი ყოფიერება მაინც განუყრელად დაკავშირებულია და რომლის მდინარებასაც იგი ისევე ექვემდებარება, როგორც ყველა სხვა რეალური ყოფიერი. ეგზისტენციის თეორიის მი-

<sup>219</sup> იქვე, გვ. 24.

ერ თავისი „ღროს“ ცნების სპეციფიკური ტრანსცენდენტალობის დამოწმება თავდაცვის მიზნით (შღრ. ზემოთ, გვ. 42 და მომდ.) რეალისტი პარტმანისთვის არადამაჯერებელია. თვითაფიცირების ეგზისტენციალურ-ტრანსცენდენტალურ პრინციპს (რომელიც გულისხმობს ეგზისტენციის ღროსა და შემეცნების ღროს დამთხვევას) შრიული ონტოლოგია უკუაგდებს, როგორც მოვლენის ობიექტური (ფენომენალური) მოცემულობის შეუსატყვისს.

უნდა ითქვას, რომ ეს კრიტიკა ვერ ჩასწვდომია ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიური დებულებების არსს ყოფიერებისა და ღრ.მის შესახებ. იგი ამ დებულებებზე მსჯელობს როგორც ძველი ტრადიციული მეტაფიზიკური აზროვნების ნიმუშებზე, ეს კი სამართლიანი ვერ იქნება, თუკი მართალია ის, რომ ეგზისტენციის ჰაიდეგერისეული თეორია კონცეპტირებულია არა კატეგორიული განსაზღვრულობის ბაზაზე, არმედ ყოფიერების, როგორც ეგზისტენციალის, ონტოლოგიკური განსაზღვრულობის ბაზაზე. მართალია, ამ მნიშვნელოვანი გარემოების საკითხი საგანგებოდ უნდა დაისვას, ვინაიდან, — როგორც უკვე ითქვა ჩვენი ანალიზებისას ზემოთ, — ეგზისტენციალობის ონტოლოგიკური საფუძველი ეგზისტენციის თეორიის დალაგებაში ძლიერ დაჩრდილულია მისი ტრანსცენდენტალურ-ღროითი ინტერესის მიერ და შთაბეჭდილება იქმნება, თითქოს ყოველივე არსებითი ამ კონცეფციაში მის ტრანსცენდენტალურ-ღროით სქემატიზმზე დაიყვანება. მაგრამ საქმე სრულებითაც არ გახლავთ ასე: ჰაიდეგერის ტრანსცენდენტალურ-ღროით მოსაზრებებს ფესვი უდგათ მისი ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიური ჩანაფიქრის ონტოლოგიკურ შინაარსში, პირველ ყოვლისა კი, ეგზისტენციალობის ღროითი ყოფიერების თავისებურ ფინალურ-დიალექტიკურ საზრისში, რომელიც კრიტიკას შეიძლება სრულებით შეუმჩნეველი დარჩეს, თუ იგი უპირატესად ჰაიდეგერის მოძღვრების ტრანსცენდენტალური ასპექტებისკენა მიმართული. ამ უზუსტობის კორექციის ცდისას ჩვენ ამოვალთ ეგზისტენციალური ღროის ყველა ცნებათა იმ ფინალურ-დიალექტიკური მნიშვნელობიდან, რომელზედაც ზემოთ უკვე გვექონდა ლაპარაკი (შღრ. ზემოთ, გვ. 194). მაგრამ მანამდე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ეგზისტენციალურ-ღროითი ყოფიერების ჰაიდეგერისეული გაგებაც იმგვარია, რომელიც ცნობს ეგზისტენციალობის განუყრელ კავშირს რეალური ღროის მიმდინარეობასთან. განა სიკვდილისათვის-ყოფიერების (Sein zum Tode) ცნება, რომლითაც ეს

გაგება ხელმძღვანელობს (შდრ. გვ. 77—81), ამ კავშირს არ ასახავს? განა ეს ცნება არ მიგვითითებს ეგზისტენციის დროის განსაზღვრებულობაზე? და განა სიკვდილის ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიური დახასიათება, როგორც ეგზისტენციაში ყველაზე კიდური, წინგაუსწრობი (äusserste, unüberholbare)<sup>220</sup> ხდომილებისა, ნათლად არ მეტყველებს იმას, რომ Dasein-ი ჰაიდეგერის მიერ გააზრებულია რეალურად, ანუ მისთვის მოზომილი საცხოვრებელი ვადის ფარგლებში? მაგრამ თუ ასეა, მაშინ განა ეგზისტენციალობის, როგორც სიკვდილისათვის ყოფიერების ანალიზი ისე არ უნდა გავიგოთ როგორც მთელი ეგზისტენციალურ-დროითი კონცეფციის „რეალური ჩარჩო“? განა ასეთ შემთხვევაში უფრო მართებული არ იქნება, ვიფიქროთ, რომ სინთეტური დროის (კვრეტი: დროის) ცნება სწორედ რომ არაა აღრეული რეალური დროითი ნაკადის ცნებაში, არამედ, პირიქით, ჰაიდეგერს იგი სტრუქტურულად აქვს დაკავშირებული იმ რეალურ მნიშვნელობასთან, რომელიც დროს აგრეთვე აქვს ეგზისტენციისათვის? და განა ამ კავშირის საზრისში ჩაწვდომა არ უნდა იყოს ერთ-ერთი პირველი ამოცანა ეგზისტენციის თეორიის კრიტიკული შეფასებისას? საკითხში ასეთი ჩაღრმავებისას შეიძლება გამოიკვეს, რომ ეგზისტენციის ტემპორალური ბმულობა არ ეწინააღმდეგება მის რეალურ-დროით საზრისს, არამედ, პირიქით, სავსებით ეთანხმება მას, ავსებს მას და მოეგზისტირე ყოფიერის მთელი ონტოლოგიური თავისებურების გათვალისწინებით წარმოგვიდგენს. ამგვარი ჩაღრმავება, პირველ ყოვლისა, მოითხოვს აქცენტის გადატანას ეგზისტენციალურ-დროითი კონცეფციის ტრანსცენდენტლობიდან მის დიალექტიკურობაზე, მისი აპრიორული რაკურსიდან ონტოლოგიკტიკურში გადასაცვლებას, რომელიც, როგორც დავინახეთ, მისი მახასიათებელია, უფრო მეტიც, — პირველი მახასიათებელია.

თუ ამ კუთხით შევხედავთ, მაშინ პარტმანის საყვედური ეგზისტენციის თეორიაში კატეგორიათა აღრევის გამო ძალასკარგავს, რადგან ეგზისტენციალობის ონტოლოგიკტიკურ საფუძველზე ტემპორალური სინთეზის (ველის) საზრისი პირდაპირ გამომდინარეობს მისი რეალურ-დროითი მნიშვნელობიდან, ეს უკანასკნელი მას გულისხმობს და მოითხოვს. საქმე ისაა, რომ აღამიანის (ეგზისტენციის) დონეზე დრო რეალური შეიძლება იყოს მხოლოდ ცნობიერების თემატიზმ-არათემატიზმის ონტოლოგიკტიკის აზრით. ამის უარყოფა იმის მტკი-

<sup>220</sup> Sein und Zeit, გვ. 264.



ცებას ნიშნავს, რომ ადამიანისა, ცხოველის და, საერთოდ, კატეგორიალური ყოფიერისთვის დრო ერთი და იმავე ფორმით მიმდინარეობს. თუ ეს შეუძლებელია, მაშინ მართალია ეგზისტენციის თეორია, რთვა ადამიანური ყოფიერების სპეციფიკური დროითი ღიაობის საკითხს სვამს და ამ ღიაობას მისი შემეცნებითი უნარის საფუძვლად მიიჩნევს. ამით იგი სრულებითაც არ უარყოფს რეალური დროის ძალას ეგზისტენციის მიმართ. იგი მხოლოდ იმას ამტკიცებს, რომ ეგზისტენციალობის დონეზე რეალური დრო არ არის მხოლოდ მიმდინარეობა, რომ იგი აქ რეალურია აგრეთვე და, პირველ ყოვლისა, როგორც პერსპექტივათა სისტემა, რომლებშიც ადამიანი აყურება და რომლებიც მას როგორც წინდახედულსა და გარშემო მხედველს (გამხსნებელ და მანტიციპირებელ) არსებას მუდამ „თავის გარშემო“ უნდა ჰქონდეს როგორც თავისი მხედველობის არე. ადამიანის ტემპორალური ყოფიერების საზრისი ეგზისტენციალური თეორიისათვის იმაში მდგომარეობს, რომ ეს ყოფიერება არის როგორც თავისთავისთვის გაშქირვალე (პერსპექტიული)<sup>221</sup>. ეგზისტენციალური დროის ეს დიდმნიშვნელოვანი ონტოლოგიური საზრისი შეგვიძლია კიდევ უფრო გავძლიეროთ ასევე და ისევე ეგზისტენციის თეორიის წანამძღვრებიდან გამომდინარე, — და უფრო ნათელი გავხადოთ, ვიდრე იგი თვით ამ თეორიაშია, მისი დიალექტიკური მნიშვნელობის ხაზგასმით. „პერსპექტიული“, ანუ „გამჭვირვალე“ დროის ქონა ადამიანს ზომ მხოლოდ იმიტომ ძალუძს, რომ იგი ცნობიერების თემატიზმისა და არათემატიზმის დიალექტიკაში არსებობს, რომ იგი განთავისუფლებულა ცალმხრივი დეტერმინაციისაგან მხოლოდ თემატური განსაზღვრულობების მიერ და ყოველივე არათემატურისადმი დაოკიდებულებადაც ქცეულა, რითაც კი იგი გარს მოუცავს სამყაროს და რაც კი თვით მას უჩინდება მისი ეგზისტენციალობიდან გამოდინარე ასე, არათემატურთან მიმართების ერთი ძირითადი ტემპორალური ფორმა ეგზისტენციის დავიწყების უნარის სახით აღმოჩნდება. დავიწყება ამ თეორიაში დახასიათებულია როგორც პოზიტიური მოღუპი, როგორც წარსულის პერსპექტივის ზღურბლი, რომელზე გადაბიჯებაც ყოველთვის შეუძლია გაშხსენებელ ეგზისტენციას, როგორც არასახიზე-მყოფი, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, არათემატურობის ამ მოღუსში მასთან ართემატურად თანამოარსებე (სინთეტური) მოცულობა, რომელიც მისი ექსტატური სტრუქტურის ერთ-

<sup>221</sup> იქვე, გვ. 146.

ერთი მნიშვნელოვანი ფაქტორია. ამგვარად წარსული დრო აქ გვევლინება როგორც განუყრელად დაკავშირებული ეგზისტენციალობის ონტოლოგიკურ სტრუქტურასთან, კერძოდ, კი პირველ ყოვლისა მისი თვითგაგებების არათემატურ მოდუსთან, და ამ კავშირშიც, რომელიც წარსული დროისათვის (როგორც ეგზისტენციალურისთვის) განსახლდელია, ერთ-ერთ მთავარ მნიშვნელობას უდავოდ ფინალური მომენტი წარმოადგენს, რადგან არათემატურობის (დავიწყების) მოდუსში წარსული დრო ცნობიერებას ეძლევა როგორც პოტენციალური მიზანი, რომელზედაც მას ყოველ წამს შეუძლია თავისი მათემატიზებული ინტენციების მიმართვა. ეგზისტენციალურ აწმყოში, როგორც ისეთ დროში, სადაც ადგილი აქვს ყოველდღიურ საქმიანობას არასაკუთრივი ეგზისტენციალობის სფეროში, სადაც ეგზისტენცია უნაშთოდ ეკუთვნის ხელტკიონილი ყოფიერის პრაგმატულ სამყაროს, ამ კუთვნილობას ამ სამყაროს ფუნქციონალურ კავშირებში (მთლიანობებში) ეგზისტენციის სრული გათქვეფის საზრისი აქვს. (მდრ. ზემოთ, გვ. 87), ხოლო რამდენადაც ამ კავშირთა გაგება ფინალური უნდა იყოს (ანუ ისეთი, რომელიც უმიზნებს ხელტკიონილ ყოფიერთა საზრისს „რისთვის? ამისთვის“), ეგზისტირების ამგვარი წესა გარკვეული არასაკუთრივ-მყოფადური აზრით ცხოვრებასაც (als gewärtigendes Gegenwärtigen) ნიშნავს, ანუ ცხოვრებას ისეთი მომავლის აზრით, რომელიც სავსებით ექვემდებარება ეგზისტენციის აწმყო ყოველდღიური დროის საჭიროებებს. აწმყოში ეგზისტირების ამგვარი წესის ერთ-ერთი ძირითადი ნიშანია მისი არათემატურობა<sup>222</sup>. ქსნვა სატყეებით რომ ვთქვათ, ყოველდღიური ეგზისტენცია ცხოვრობს როგორც მიმართება თავისი ყოფითი (პრაგმატული) სამყაროს ფუნქციონალური მთლიანობისადმი, იგი თვათონ, ჩვეულებრივ, არათემატიზებს მას (საგანგებოდ არ უფიქრდება ამ მთლიანობას) და მისი ეს არათემატიზში საფუძვლად უდევს მის ყოველდღიურ ჩვეულებრიობას, მის ყოველდღიურ აწმყოს. ამგვარად, ეგზისტენციალური აწმყო არაა მხოლოდ რაღაცა „ამ წუთის“. ეგზისტენციისათვის მას ყოველთვის მოეპოვება არათემატიზებული (არათემატური) ფონი ფუნქციონალური (ფინალური) მომავლის სახით, და აწმყოში მიზანშეწონილად მოძრაობა და მოქმედება მას მხოლოდ ამ ფონიდან ამოსვლით შეუძლია. ყოველივე თქმულიდან ჩანს, რომ ეგზისტენციალობისთვის აწმყო დროც მჭიდროდ დაკავშირებულია (შეუღლებულია) მომავლთან და რომ ეს ტემპორა-

<sup>222</sup> იქვე, გვ. 353.

ლური სინთეზიც მისი ონტო-(ფინალურ)-დიალექტიკური საფუძვლის მიერაა განსაზღვრული. თუ როგორ უკავშირდება „ყოფიერებასა და დროში“ საკუთრივი ეგზისტენციალობის ტემპორალობა ამ საფუძველს, ამბზე უკვე იყო ზემოთ ლაპარაკი (იხ. გვ. 94). სინდისიანი Dasein-ი, იცნობიერებს რა თავის ბრალიან წარსულს (ამ წარსულის არათემატიურობას), ეხსნება თავისი საკუთრივ მომავალს, როგორც გამოსყიდვის დროს. მაგრამ ეს ის დროა, რომელიც ამ პირველ ფაზაში ჯერ კიდევ არაა კონკრეტიზებული შინაარსობრივად. ანუ ჯერ პოტენციალურად განუსაზღვრელი, არათემატიზებული რამ არის. თავისთავის კონკრეტული პოტენციალური თემატიზების შესაძლებლობა საკუთრივ ეგზისტენციას მხოლოდ სათანადო (ისტორიულ) სიტუაციაში ეძლევა.

ყოველივე თქმულის შემდეგ აშკარა უნდა იყოს ეგზისტენციალურ-დროითი ანალიზების ჰარტმანიისეული კრიტიკის უსაფუძვლობა. იგი სამართლიანი იქნებოდა, ჰაიდელგერისეულ ტერმინებს — sich vor-wa-zu-S-ain და Vor-laufen, — რომლებიც საკუთრივი და არასაკუთრივი ეგზისტენციის ტემპორალურ ღიაობას გამოხატავენ, რომ რეალურად-სახეზე მყოფის შინაარსი ჰქონოდათ, ანუ ისინი რომ რაღაცა რეალურად სახეზე მყოფთან თავისთავის-სწორობას ან რაღაცა რეალურად სახეზე მყოფისკენ წინ-გარბენას გამოხატავენ. ასეთი რეალიზმის დაშვება დროის ხაზზე მართლაც აბსურდია. მაგრამ სწორედ ამგვარი დაშვებისაგანაა ეგზისტენციის თეორია ძალიან შორს. ამ თეორიის მიხედვით, ეგზისტენცია აქ არის და მოძრაობს არა რეალურად, არამედ მიუდალურად, როგორც წმინდა პოტენციალობა. თქმული რომ დავაკონკრეტოთ, ეს ნიშნავს, რომ ეგზისტენციალობას შეუძლია: ა) თავის წინ იყოს თავისი სამყაროს არასაკუთრივ (უბრალოდ, ფუნქციონალურ-პრაგმატულ) მომავალში და ბ) თავისი საკუთარი პოტენციალობის მომავალში შეიჭრას იმიტომ, რომ მას ძალუძს, ნებისმიერი თემატიური მოცემულობიდან გავიდეს არათემატიურის სფეროში, ხოლო შემდეგ ამ არათემატიურიდან წამოსვლით გაიგოს და გააუმჯობესოს თავისი თემატიზმები. ყველა ამ ქცევათა ტემპორალური საზრისი სავსებით განპირობებულია მისი ყოფიერების დიალექტიკური ღიაობით (ამ ყოფიერების მიმართებაში დგომით ყოველივე არათემატიურისადმიც). ამგვარად, აქ არ არსებობს საფუძველი ამ საზრისის რეალური და შემეცნებითი მნიშვნელობების მკვეთრი დიფერენცირებისთვის, როგორც ამას ჰარტმანი აკეთებს. ორივე მნიშვნელობა ონტოლოგიურად გამოანასკველია ეგზისტენციალობაში, ანუ მისი ფინალურ-დიალექტიკური სტრუქტურის ნასკვითაა შეკრული.

## 6. ფინალობა, როგორც შრიული ონტოლოგიის ცნება

ა) ფინალური ნასკვის კატეგორიალური ანალიზი შრიულ ონტოლოგიაში და მისი უკავარისობა ეგზისტენციის თეორიის თვალსაზრისით.

ზემოთ მოცემული ანალიზების შედეგები საშუალებას გვაძლევს კრიტიკულად მივუდგეთ ფინალური ნასკვის პარტმანისეულ გაგებას და ვაჩვენოთ მისი კატეგორიალური ცალმხრივობა, ანუ პრინციპული არაეგზისტენციალურობა. პარტმანის თეორიისათვის ძირითად კრიტერიუმს აქ წარმოადგენს იგივე განსხვავება რეალურ დროსა და შეშეცნების (ჭერეტის) დროს შორის, რომლის გარეშეც, მისი სიტყვით, ამ პრობლემატიკაში „ნაბიჯსაც ვერ წადგამთ<sup>223</sup>. აქედანაც ცხადია, რომ მისი ინტერპრეტაცია ფინალობისა არის მისი გაგება ცნობიერების ონტოდიალექტიკური საფუძვლის გაუთვალისწინებლად, ანუ იმ საფუძვლის გაუთვალისწინებლად, რომელზედაც რეალური დროის მნიშვნელობას „თემატურისა“ და „არათემატურის“ შინაარსობრივი ელფერები ემატება და სადაც დრო რეალური შეიძლება იყოს მხოლოდ ამ ორი აზრით. რეალური დროისა და ჭერეტის დროის განსხვავება პარტმანისეულ ანალიზებში ფინალური ნასკვის შრიულობის, მისი, ერთი მხრივ, რეალურ ტემპორალობად, როგორც ძირითად საფეხურად, და, მეორე მხრივ, ამ უკანასკნელის ზევით აღმართული ცნობიერების დროის დონედ დაყოფის გამოხატულებაა. ეს გაყოფა პარტმანს გატარებული აქვს თავისი თეორიის ზოგადი პრინციპების — ყოველი შრის ავტონომიის პრინციპისა და უფრო მაღალი შრეების უფრო დაბალზე (ძირეულზე) დამოკიდებულების პრინციპის მიხედვით. თუ პირველი პრინციპი აპრიორულად გამორიცხავს ისეთი ინსტანციის არსებობას, რომელიც ორივე დროს საერთო სტრუქტურულ ნიშნებს მიანიჭებდა, მეორე პრინციპით ფინალურ ცნობიერებაში მოცემული დრო ფინალური მოქმედების რეალური დროის, როგორც დასახული მიზ-

<sup>223</sup> Hartmann, Teleologisches Denken, გვ. 70.

ნის რეალიზაციის დროის, უბრალო პარალელად ცხადდება. ეს იმის აშკარა მოწმობაა, რომ ფინანსების პარტმანისეული გაგება არ სცილდება მიზნის, როგორც სახეზე-მყოფის (თემატურად მოცემულის, ხოლო შემდეგ რეალიზებულის), ცნების ფარგლებს, რომ ეს გაგება — იმდენად მინც, რამდენადაც იგი ფინანსური ნასკვის კატეგორიულ ანალიზშია გამოვლენილი, — მიზნობრივის თეტური (თემატური) ასპექტით კმაყოფილდება.

პარტმანი თავის ანალიზს არისტოტელეს მეტაფიზიკის VII წიგნის VII თავს შინაარსიდან, ანუ მიზანდასახვის აქტისა VII (νῆμα) და მისი რეალიზაციის აქტის (πῶμα) გარჩევიდან ამოსვლით აგებს. როგორც პარტმანი მოუთითებს, არისტოტელეს ამ არგუმენტაციაში ყვილაზე ფასეული ისაა, რომ ფინანსური ნასკვი აქ უკვე დანახულია მის ფუნქციონირებელ შრაულ თავისებურებაში, როგორც ორი დროში განსხვავებული აქტის სინთეზი — ერთი წმინდა ნოეტურისა, რომელიც გულისხმობს ა) მიზნის დასახვას და ბ) მისგან აზრის მარეგრესირებელ მოძრაობას, რომელიც არჩევს სასურველის მიღწევისათვის საჭირო საშუალებებს. ეს მოძრაობა რეალური დროის მდინარების საწინააღმდეგაა, იგი ისეა მიმართული, როგორც ეს მხოლოდ ადამიანის ცნობიერებაშია შესაძლებელი (ქვრეტის მომენტში). ფინანსობის ამ ნოეტურ ფაზას შემდეგ ერთვის მიზნის რეალიზაციის აქტი რეალურ დროში, ანუ მარეალიზებელი მოქმედება. იგი იწოდება რეალური დროის მიმდინარეობისდა მიხედვით, მაშასადამე, პირველის საპირისპირო თანმიმდევრობით, ასე რომ საშუალება, რომელიც იქ წარმოდგინილი იყო უკანასკნელად, აქ მთლიან პრაციის პირველ პრაქტიკულ ფაზას აღნიშნავს, ხოლო მოქმედება, რომელიც იქ პირველ ადგილზე იყო წარმოდგენილი, — უკანასკნელ ფაზას (მაგალითად, ექიმის მიზანს ნოეტურ რიგზე პაციენტის ჯანმრთელობა შეადგენს. ამისთვის, არისტოტელეს აზრით, საჭიროა თანაბრობა მას სხეულში, რომელსაც, თავის მხრივ, სითბო ესაჭიროება. მაშასადამე, პრაქტიკულ-მიზნობრივ მოქმედებათა რეალურ რიგში ექიმის პირველი საზოუნავი უნდა იყოს პაციენტისთვის სითბოს შექმნა და ა. შ.). ამ არისტოტელესეული არგუმენტაციის დიდ მნიშვნელობას პარტმანი იმაში ხედავს, რომ იგი აპორიციხავს ფინანსობას იმ პროცესებიდან, რომლებიც ცნობიერების ნოეტურ დონეზე არ ვითარდებიან<sup>24</sup>. ფინანსობა შეუძლებელია აზროვნების ამ რჩევი აქტის გარეშე (მიზნის სარეა-

ლიზაციო საშუალებათა შერჩევის გარეშე), რომელიც რეალური დროის მდინარეების საპირისპირო მიმართულებით მიდის. ასეთი აქტი კი მხოლოდ ცნობიერების ნოეტურ დონეზეა შესაძლებელი. პარტმანი ასკვნის, რომ ფინალური ნასკვის არისტოტელესეულმა ანალიზმა ყოველგვარი ტელეოლოგია უკვე განდევნა ბუნებიდან<sup>225</sup>. ამ ანალიზს, პარტმანით, მხოლოდ ერთი ხარვეზი აქვს: იგი ცალკე არ გამოყოფს თვით მიზანდასახვას პირველ ნოეტურ აქტს, რომელიც წინ უსწრებს აზროვნების მიერ სარეალიზაციო საშუალებათა არჩევის აქტს, რეალური დროის საწინააღმდეგოდ მიმდინარეს, როგორც ფინალური ცნობიერების არსებითად მეორე ნოეტურ აქტს. არისტოტელესეულ ცნებაში εἰδος ex ψυχῆ ცნობიერების ამ პირველმა და ფინალობისთვის ფუქედებელმა აქტმა თავისი ჭეოჯანი გამოხატულა ვერ პოვა. ამ ხარვეზის მითითებით პარტმანმა, შეავსო რა არისტოტელეს მოსაზრებები ამ კოტექსტში, განვითარა თავის წიგნში წარმოდგენა ფინალური ნასკვის სამსაფეხურიანი სტრუქტურის შესახებ. ეს უკანასკნალი, ამ თეორიით, ცნობიერების სამი მოქმედებისაგან შედგება. პირველი ორი (მიზნის დასახვა და საშუალებათა რეგრესული შერჩევა) აზროვნების წმინდა ნოეტურ დონეზე მიმდინარეობს, ანუ კურეტის დროში — მესამე კი ნიშნავს დასახული მიზნის რეალიზაციის აქტს არჩეულ საშუალებათა გამოყენებით იმ თანამიმდევრობით, რომლითაც მოძრაობს რეალური დრო. ამგვარად, ეს უკანასკნელი (რეალური დრო) არის ამ მოქმედების ერთადერთი განზომილება<sup>226</sup>. ფინალური კვანძის ამ ცნების ერთგანზომილებიანობისთვის (მისი მხოლოდ თეტურობისთვის) დამახასიათებელია ისიც, რომ მასში დომინანტი როლი კაუზალურ საზრისს ენიჭება. ასე; ფინალობის მეორე და მესამე აქტში რეალიზაციის საშუალებათა არჩევა ჩანათიქრის კაუზალური განხორციელების შესაძლებლობათა გათვალისწინებით ხდება — და ეს მიუხედავად იმისა, რომ ყველა ეს მოქმედება, თავისი ფინალური ბუნების წყალობით, განიზღვრება „ბოლოდან“ (წმინდა კაუზალური პროცესებისაგან განსხვავებით; რომლებიც მხოლოდ თავის დასაწყისიდან ვითარდებიან და ბრმად მიმდინარეობენ)<sup>227</sup>. ხაზგასმით უთითებს რა მესამე ფინალურ მოქმედებას რეალურ დროში, პარტმანი აღნიშნავს, რომ კაუზალური ნას-

<sup>225</sup> იქვე.

<sup>226</sup> იქვე, გვ. 68.

<sup>227</sup> იქვე, გვ. 70, 71.

კვი უსწრებს ფინალურს როგორც მისი სტრუქტურული წინამძღვარი.<sup>228</sup> ეს დებულება „ტელეოლოგიურ აზროვნებაში“ საბუთდება იმაზე მითითებით, რომ, თუკი საშუალებებს არ ექნებოდა კუზალურად მოქმედების (მიზნის კუზალურად რეალიზაციის) თვისება, მაშინ ფინალობა მხოლოდ მიზნის დასახვა იქნებოდა, ანუ მხოლოდ თეტური (ნოეტური) აქტი<sup>229</sup>. ამგვარად, იმისთვის, რომ რეალური მოქმედება გახდეს და რეალური აზრი ჰქონდეს, ფინალობამ აუცილებლად უნდა იგულისხმოს კუზალობა, ისევე როგორც, საერთოდ, შრიულ სამყაროშიონტოლოგიურად უფრო მაღალი რანგის კატეგორიები უფრო დაბალს გულისხმობენ თავის მიუცილებელ საყრდენად<sup>230</sup>.

ფინალური ნასკვის ამ გაგებისარაეგზისტენციალურობა უეჭველია. ეს ისეთი გაგებაა, რომელიც არსცილდება ცნობიერების, როგორც მიზნის დამსახვის (როგორც თეტურის) დამმიზნებელი ფინალური აქტის საზღვრებს. ეს იმას ნიშნავს, რომ ფინალური ნასკვის ჰარტმანისეული ანალიზი, არსებითად, კატეგორიულად სახეზე მოცემულის ანალიზია, ხან ნოეტურ დონეზე, ხან ფინალურად მარეალიზებელი ცნობიერების პრაქტიკულ დონეზე. ამ კონტექსტში განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია შედარების მხრივ ჰიდეგერის მითითება წარმოდგენის აქტის, როგორც კარტეზიანული კოგიტოს სტრუქტურული არსების, აგრესიულ (და, მაშასადამე, ფინალურად დამმიზნებელ) საზრისზე<sup>231</sup>. ამ აზრით, წარმოდგენა ნიშნავს რაღაცის თავის წინაშე დაღვენას, დაყენებას, მის წვდომასა და ცნებაში მოქცევას (Ergreifen und Begreifen)<sup>232</sup>. ასეთი წარმოდგენი პირისპირ უდვას ცნობიერებას როგორც საგანი (როგორც Gegenständiges). იგი გასაგნებელია, ხოლო წარმოდგენის უნარი ყოფიერის გასაგნებისუნარია, რომელსაც ივითარებს ცნობიერება, როცა თავისთავი ესპის უპირატესად როგორც წარმოდგენი, როგორც ძირითადად წარმოდგენასთან და წარმოდგენილთან საქმის მქონე, როგორც cogitatio<sup>233</sup>. წარმოდგენას, როგორც ცნობიერების მოქმედების მთავარ სახეს, საფუძვლად უდევს ნდომება (voluntas) თვით წარმომ-

<sup>228</sup> იქვე, გვ. 72.

<sup>229</sup> იქვე.

<sup>230</sup> იქვე, გვ. 73.

<sup>231</sup> Martin Heidegger, Holzwege, Frankfurt A. M., 1957, გვ. 100 და მისივე გაგრძელება.

<sup>232</sup> იქვე, გვ. 100.

<sup>233</sup> იქვე.

დგენი სუბიექტისა, რომლისთვისაც ის ფაქტი, რომ იგი წარმოდგენია, პირველი და ფუძემდებელი უეჭველობის წყაროა. ჰაიდეგერით, ეს იმას ნიშნავს, რომ ამიერიდან ყოველივე ცოდნა გაიზრება წარმოდგენისა და წარმოდგენილის ზოგად კატეგორიაში (Vorgestelltheit - ის კატეგორიაში), ანუ როგორც ის, რაც შერწყმულია ცნობიერების, როგორც *con-scientia*-ს (თანა-ცოდნა)<sup>334</sup>. ამ ზოგადი კატეგორიის ფარგლებში. ეს იმას ნიშნავს, რომ კარტეზიანული კოგიტოსეულ გამასაგნებელ ბაზაზე წარმოშობილი შემეცნებელი სუბიექტი ყველაფერს (თავისთავის ჩათვლით) ათანაბრებს საგნობრივად წარმოდგენილის და წარმოდგენლის დონეზე დაყენებამდე. მისი გამასაგნებელი ცნობიერება იქცევა ზოგად მასშტაბად შემეცნებისა და თვითშემეცნეზი სათვის, ხოლო მისი სუბიექტივიზმითავისი განვითარების ყველაზე ადეკვატურსა და მაღალ საფეხურს აღწევს ტექნიკურად ორგანიზებული კაცობრიობის პლანეტაზე გაბატონების სახით, ეგზისტირების ასეთი უნივერსალურად გამოვლენილი ტექნიკური წესის მანიფესტირებული ერთგვაროვნების (Gleichförmigkeit) სახით<sup>335</sup>. ეგზისტენციის ამ უნივერსალურ ერთგვაროვნებაზე, როგორც კოგიტოსეული გამასაგნებელი პოზიციის პირდაპირ შედეგზე, მითითებით ჰაიდეგერმა ხაზი გაუსვა კოგიტოს მაკატეგორიალიზებელ ბუნებას, ანუ მის ძირეულ მიმართულებას იმაზე, რაც თავისთავის იგივეობრივია, ეს კი სწორედ კატეგორიალურად (და არა ეგზისტენციალურად) არსებული ყოფიერის უპირველეს ნიშანს წარმოადგენს. ეგზისტენციის თეორიის თანახმად, კოგიტო აკატეგორიზებს ეგზისტენციალობას, ანუ მასში ონტოლოგიურად მოპირისპირე შეაქვს და მას ამ უკანასკნელზე დამოკიდებულს ხდის. ასეთი შერყვნის შესაძლებლობა თვით ეგზისტენციალობაშივე იდო და ძევს, ანუ იდო და ძევს მის პირველად (ფუძემდებელ) არასაკუთრივობით სტრუქტურაში, როგორც თავისი თავს-გარეთ-ყოფნისა და სხვაგვარ (კატეგორიალურ) ყოფიერებთან ყოფნისაში, კოგიტოსებრი კატეგორიალური პოზიციები ძირს უთხრიან ეგზისტენციალობას იმით, რომ მას ერთგანზომილებიანს ხდიან, მას უფრო და უფრო ღრმად (და იქნებ საბოლოოდაც) ფლავენ მისი ყოფიერების მხოლოდ ერთ (არასაკუთრივ) მოდალობაში.

<sup>334</sup> იქვე, გვ. 102.

<sup>335</sup> იქვე, გვ. 103.



ჰაიდეგერის ამ კრიტიკულ შენიშვნებს წარმოდგენის, როგორც ცნობიერების ზოგად-სტრუქტურული მასშტაბის დონემდე აყვანილის, არაეგზისტენციალური ხასიათის თაობაზე პირდაპირი კავშირი აქვს ჩვენს საკითხთან, რადგან ასეთი წარმოდგენი ცნობიერება ფინალურიცაა, თუ პირველ რიგში ფინალური არაა. წარმოდგენის აქტის მაკატეგორიზებელი ბუნება, რომელზედაც ეს შენიშვნები უთითებს, პირველ რიგში მიზნის დასახვის აქტის ბუნებაა აზროვნების ნოეტურ დონეზე, იგი ფინალური ნასკვის ჰარტმანისეული გაგების დედაარსია, რომელიც სავსებით დამყარებულია მიზნობრივის, როგორც გასაგნებული სახეზე-მოცემულის გაგებაზე. რასაც ჰაიდეგერი აკრიტიკებს, სხვა არაფერია, თუ არ კონცენტრირებული ფინალობის ცნება, ანუ ისეთისა, რომელიც, კონცენტრირდება რა მიზნობრივზე როგორც სახეზე-მყოფზე, სულ უფრო და უფრო დიდი რაოდენობით კრებს ყოფიერებს (ბოლოს კი — მთელ ეგზისტენციალურ სამყაროსაც) თავისი უნივერსალური მეცნიერულ-ტექნიკური ინტენციის ნოეტურ ფარგლებში. ეგზისტენციის თეორიის ონტოდიალექტიკური (ფინალურ-დიალექტიკური) თვალსაზრისით რომ მიიუღგეთ, ეს არის ფინალური ცნობიერების, როგორც თავისი დიალექტიკური ტელეოლოგიურობის მხოლოდ ერთ მოდუსში გააზრებული, ცნება, ფინალური ცნობიერების მოდელი როგორც მხოლოდ თეტური (თემატური) ინსტანციისა, — ისეთი ცნობიერებაა, რომლის ფინალურ ქმედებაშიც არაა დატოვებული რაიმე დადებითი სტრუქტურული (თანამაკონსტიტუირებელი) მნიშვნელობის ადგილი არათემატიზმებისათვის (არათემატურისთვის, არათემატიზებულისათვის). ეს ისეთი ფინალობაა, რომლის თეტურობაც (თემატურობაც) დიდწილად განისაზღვრება მისი კაუზალური რეალიზაციისეული კატეგორიალური შრითაც (საზრისითაც) მის მეორე (უკუმიმართულებით მდინარ) ნოეტურ აქტში და მესამე, საკუთრად მარეალიზებელ აქტში, რომელიც უკვე რეალური დროის მიმდინარეობის შესაბამისად იშლება. კაუზალობა ხომ ისეთ პროცესებს გულისხმობს, რომლებიც მხოლოდ იმდენად ჩნდება და გრძელდება, რამდენადაც გრძელდება მათთვის დამახასიათებელი, თემატური მიზეზის მოქმედება. ეს პროცესები კატეგორიალური ყოფიერის თემატური გარკვეულობის ერთი ძირითადი სახეა და უეჭველია, რომ ჰარტმანის მიერ ფინალობის ცნების გააზრებამ ასეთ მჭიდრო კავშირში კატეგორიალური განსაზღვრის ამ სახესთან დიდწილად განაპირობა ამ ცნების ცალმხრივი თეტური (თემატური) ასპექტი. ეს, რა თქმა უნდა, არ ნიშნავს, რომ ეს ცნება სწორად

დადგენილი არ არის, რომ ფინალური ნასკვის ჰარტმანისეული ანალიზი უნდა უკუუვაგდოთ როგორც მოვლენის ფენომენალური მოცემულობის შეუსატყვისი. ეს ანალიზი ძალიან მნიშვნელოვანი და კმედითია. მაგრამ ხაზი უნდა გაეყვას, რომ იგი ასეთია მხოლოდ ფინალობის თემატური ასპექტისათვის, ანუ მხოლოდ ერთი ფრიად სპეციფიკური ფინალური პოზიციისათვის, რომელიც უპირატესად მეცნიერულ-ტექნიკურ აზროვნებაში, ტექნიკური რაციონალობისეულ შემეცნებით საქმიანობაში მოქმედებს. იგი ნამდვილია ფინალური ცნობიერების მხოლოდ ერთი სახისათვის, რომელიც — ასე იტყვის აქ ეგზისტენციის თეორია, — თვითონაა საცვებით დამყარებული ეგზისტენციალობაზე, მხოლოდ ამ უკანასკნელის ბაზაზე ჩნდება და ვითარდება, რომელიც პირველადია და არსებითად სრულებით სხვაა, ანუ ჩნდება ონტოდიალექტიკურ საფუძველზე, ეგზისტენციისთვის უფრო ბუნებრივი ფინალური არათემატიზმის საფუძველზე, რომელიც ეგზისტირების წესს შეადგენს მის შესატყვის თემატურ-ფინალურ სტრუქტურებთან ერთად. ფინალური ნასკვის ჰარტმანისეული კატეგორიალური ანალიზი ამ საფუძველის იგნორირებაა, რამდენადაც ეს ანალიზი თავის მიერ კვლევული ფინალობის სახეს ერთადერთად (ერთადერთ შესაძლებლად) წარმოგიდგენს, იგი ვერ ჩაითვლება პრობლემის ამომწურავად. მისი ერთგანზომილებიანი და გასაგნებული ფინალური ცნებითი აპარატის ფარგლებში ვერ წარმოიდგინება ასეთი გაორებული (დეკონცენტრირებული) არსების ფინალიზმი, როგორადაც იგი გამოავლინა ეგზისტენციალურმა ანალიტიკამ. განურჩევლობისა და არცოდნის მოდუსების, როგორც თავისებური პირველადი ფინალური თანა-ყოფიერების (ანუ ეგზისტენციალობის სხვა ეგზისტენციალობაზე მეურვეობის), სახით ვერ წარმოვიდგენთ ამ მოდუსთა, როგორც ყოველი უფრო კონკრეტული სოციალ-პრაქტიკული თემატიზაციის საფუძვლის, არათემატურ (არათემატიზებულ) ფინალურ საზრისს. ფინალური ნასკვის ჰარტმანისეული კონცეფცია ამდენადვე უძლეურია ახსნას ის ფინალური არათემატიზმი, რომელიც ვლინდება დამწყებ ეგზისტენციალურ თვითგაგებაში, ანუ იმ თვითგაგებაში, რომელიც თავის საკუთრივ შესაძლებლობას (ჯერ მის მიერ არანაირად არა თემატიზებულს, არათემატურს) ეძებს ჯერ არასაკუთრივში და არაარსებითის, თავისთვის. უმნიშვნელოს თემატიზაციას ახდენს. ჰარტმანისეული ანალიზის კონცეპტუალურ საფუძველზე ასევე წარმოუდგენელია ის ფინალური არათემატიზმიც, რომელიც საფუძვლად უდევს ეგზისტენციის ნატვრათა ირეალურ

სამყაროს, ანუ თემატიზაციის იმ სახეს ეკუთვნის, რომლითაც ეგზისტენცია უმიზნებს თავის საკუთრივ შესაძლებლობას როგორც გაშვებულს, ირეალურს, თემატურად (თეტურად) მისთვის არამნიშვნელადს, შეუშვებელს. ფინალობის პარტმანისეულ გაგებაში ადგილი არ ურჩება ეგზისტენციის, როგორც სიკვდილისათვის ყოფიერების, არათემატურ ფინალიზმსაც. საკუთარი აღსასრულის შესაძლებლობის არათემატური თემატიზაცია, როგორც თავისთავის მამობილიზებული ეგზისტენციალური ცნობიერების აუცილებელი სტრუქტურული წანამდვარი (აუცილებელი ამ ცნობიერების მისწრაფებისთვის, რომ „მოასწროს“ თავისი პოტენციალობის რეალიზაცია, თავისთავის საკუთრივად თემატიზაცია) — ეგზისტენციალობის არათეტური ფინალიზმის ეს მნიშვნელოვანი სახე — რა თქმა უნდა, უცხო უნდა იყოს კონცეფციისათვის, რომელიც ტელოსის ცნებას განსაზღვრავს მხოლოდ პრაგმატულად, ამოდის რა უპირატესად მისი განსახორციელებელი საშუალებების ფაქტორიდან. დასასრულ, ამ კონცეფციის ყურადღების საგანი ვერ გახდებოდა პოტენციალური ბრალის არათემატური ფინალიზმიც, რომელიც თავისთავისთვის გამოვლიძებულ ეგზისტენციას ახასიათებს მისი საკუთრივი ყოფიერების უნარის (შესაძლებლობის) სატუაციურ კონკრეტიზაციამდელ (თემატიზაციამდელ) პერიოდში. ეს გამორიცხული იყო მიზანდასახვის ცნების იმ პრინციპული თეტურობის (მხოლოდ მათემატიზებული ხასიათის) გამო, რომლიდანაც ეს კონცეფცია ამოდის. თავისი სიეიწროვის გამო ფინალური ნასკვის შრიულ თეორიას არ ძალუძს ამ ნასკვის მთელი თავისებურების გამოვლენა ეგზისტენციის, როგორც სამყაროში-ყოფნის სტრუქტურაში. ამ ყოფიერების ფინალურ საზრისს იგი აშუქებს მხოლოდ ერთი ასპექტით, რომელიც, მართალია, ძალიან მნიშვნელოვანია, მაგრამ არაერთადერთი და არც ფუძემდებელია ასეთი ყოფიერების განვითარებისათვის.

ბ) ისტორიის პროცესის შრიული ლეზარმინაციისათვის პარტმანის  
თეორიაში

ფინალობის ცნების ზემომოყვანილ პარტმანისეულ ანალიზებში გამოვლინდა ამ ცნების ცალმხრივი საზრისი, ანუ საზრისი, რომელიც მხოლოდ მის მეცნიერულ-თეორიულ რაობაზე დაიყვანება. ეს ის ცნებაა, რომელსაც უპირატესად მეცნიერულ-თეორიული აზროვნება იყენებს, მხოლოდ ამოცანათა დამსმელი და ამომხსნელი.

ამგვარი აზროვნების (ცნობიერების) ფინალობისათვის მის არათემატიზმებს მხოლოდ ნეგატიური მნიშვნელობა შეიძლება ჰქონდეთ, ანუ ეს არათემატიზმები მხოლოდ ისაა, რაც ჯერ არ თემატიზებულია და (ფინალური) თემატიზაციის საგანი უნდა გახდეს. იმის შესაძლებლობა, რომ არათემატიზმებმა მონაწილეობა მიიღონ საგანთა ფინალურ თემატიზებაში, რომ ეს მონაწილეობა შეიძლება ადამიანის ფინალური მათინალიზებული აქტივობისათვის ფუქიმდებელიც კი იყოს, აქ არა თუ არ მიიღება მხედველობაში, არამედ არც კი ცნობიერდება. ახლა საინტერესოა ისიც აღინიშნოს, თუ ფინალობის შრიული გაგების ამ განყენებულმა მეცნიერულ-თეორიულმა საზრისმა რამდენად იჩინა თავი ჰარტმანის მიერ ისტორიის შრიული დეტერმინაციის გაგებაში.

შრიულ ონტოლოგიაში ეს პროცესი მჭიდროდ უკავშირდება ობიექტივაციის (Objektivierung) ცნებას, რომელიც აქ შეზოყუხილია იმ ყველაზე ღირებულის აზრით, რასაც გონი ქმნის, ან რაც მან შექმნა თავისი ცნობიერების დონეზე, როგორც ყოფიერების ერთ-ერთ ზედა დონეზე. როგორც ჰარტმანის წერს, ეს ცნება აღნიშნავს ობიექტივირებულ, ანუ არაცოცხალ გონს, რომელიც გამოეყო როგორც სუბიექტურ, ისე საზოგადოებრივ გონს (რომლის ფარგლებშიც იგი ჩნდება) და განაგრძობს ყოფნას გონითი კეთილის სახით<sup>26</sup>. ამგვარად, ეს გონი იგივეა, რაც რელიგიური, ფილოსოფიური და მეცნიერული მსოფლგაგების ყველა სახე, ლიტერატურის, სახეითი ხელოვნების, მუსიკის, არქიტექტურის ძეგლები, ტექნიკური ნაგებობები, საერთოდ, ხალხთა სულიერი და მატერიალური კულტურის ყველა გამოხატულება. ჰარტმანისათვის ამ კონტექსტში მთავარი ისაა, რომ ამ ობიექტივაციებს ახასიათებს ცოცხალი გონის აწმყო დროში ყოფნა, როგორც წარსულის (წარსული გონის) მოწმობებს<sup>27</sup>. ობიექტივაციების ურთიერთკავშირი ცოცხალ გონთან შრიულ ონტოლოგიაში დიალექტიკურადაა გააზრებული. თუ, ერთი აზრით, ობიექტივაციები სხვა არაფერია, თუ არ კულტურული სამყაროს ტრადიციული საფუძველი, მეორე მხრივ, ისინი თავის არსებობაში საესებით დამოკიდებული არიან ცოცხალ გონზე, რომელსაც შეუძლია ისინი აღიაროს (შეინახოს) ან უკუაგდოს როგორც ზედმეტი ტვირთი. მეორე, ანტაგონისტური შესაძლებლობა ამ ურთიერთკავშირისთვის არანაკლებ დამახასიათებელია და რეალურია: იგი

<sup>26</sup> Harlmann, Das Problem des geistigen Seins, გვ. 349.

<sup>27</sup> იქვე, გვ. 357.

ვლინდება ცოცხალი გონის შეუწლებელ ბრძოლაში ობიექტივობის წინააღმდეგ, თუ ეს უკანასკნელი მის განვითარებას დაბრკოლებად ჰქცევა. ამ ბრძოლის ერთ-ერთი სახეა რევოლუცია, ანუ წარსულის მიერ დადგენილი და ზეღის განახლებისათვის ხელშემშლელი წყობილების დამხობა. მაგრამ რევოლუციები სხვადასხვაგვარი არსებობს. ცვლილებები მეცნიერების, რწმენების, გემოვნების და ა. შ. სფეროში მოწმობს ცოცხალი გონის მუდმივსა და ეფექტურ წინააღმდეგობას ობიექტივიზაციისადმი, პირველის დამახასიათებელსა და არსებით რევოლუციურობას კულტურულ სამყაროში<sup>238</sup>.

შრიული ონტოლოგიის ეს პასაჟები, უთუოდ, შეგვიძლია ცნობიერების თემატიზმ-არათემატიზმის დიალექტიკის აზრითაც წაეიკითხოთ. მაგრამ ეს ამ დიალექტიკის მხოლოდ კატეგორიზებული სახეა (და არა ეგზისტენციალური), რადგან აქ ხომ იგულისხმება არათემატური (ობიექტივიზებული) გონის სრული გამოთიშვა ცოცხალი აწინდელი კულტურული სამყაროსაგან, ამ სამყაროში მისი ფუნქციობის შეწყვეტა. ასეთი რამ დაუშვებელია, როცა საქმე ეხება ეგზისტენციალური ონტოლოგიის მიერ დადგენილ არათემატიზმებს, რამდენადაც ეს არათემატიზმები მუდმივად მოფუნქციეა ეგზისტენციის ფინალური აქტივობისათვის.

ჩვენი საკითხისათვის ეს ობიექტივაციები განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იქ იძენს, სადაც პარტმანი ეხება მათ შესაძლო გავლენას მომავალ კულტურულ სამყაროზე. ამ პროსპექტულ ასპექტში ლაპარაკია მათ ფინალურ მნიშვნელობაზეც ისტორიის პროცესისათვის და ვლინდება მათი კავშირი ფინალური ნასკვის ზოგად შრიულ კონცეფციასთანაც, (იხ. ზემოთ) მომავლის აზრით მნიშვნელოვანი ობიექტივაციები „ისტორიაში გვიძახიან“. ეს, განსაკუთრებით, ის ობიექტივაციებია, რომლებიც გამოხატავენ მათ ავტორთა ცნობიერებას, თავისი საზოგადოების (მისი ისტორიის, კულტურის, მეცნიერების) განვითარების მსვლელობაზე გავლენა მოახდინონ. ასეთ ავტორთა რიცხვს ეკუთვნის, მაგალითად, დიდი ხელოვანი, რომელიც თავისი დროის „წინ“ ეწევა თავის შემოქმედებას, მეცნიერ-მკვლევარი, ვისი მონაპოვარიც შეიძლება მხოლოდ ერთი საფეხური იყოს ზოგად-შემეცნებით პროცესში, და, საერთოდ, ყველა პიროვნება, ვინც კი გარკვეული, ისტორიულად მნიშვნელოვანი მისია შეას-

რულა (აქ ჰარტმანი მოეთითებს სოკრატეზე, რომლის ობიექტივირებულია სახემაც— პლატონისეულ გადმოცემაში— დიდი გავლენა მოახდინა ადამიანის სულიერ აღზრდაზე და კვლავაც ახდენს)<sup>239</sup>. მომავლისადმი მიმართვა — იქ, სადაც იგი მისი შემოქმედის მიერ ცნობიერადაა ჩაქსოვილი ობიექტივაციის სტრუქტურაში, — ყოველთვის სარისკო საქმეა, ანუ ისეთი, რის უფლებასაც მხოლოდ გენიალობა შეილება იძლეოდეს. დასასრულ, ამ კონტექსტში ჩვენთვის მნიშვნელოვანია ისიც, რომ, ჰარტმანით, ასეთმა მომავლისათვის მიმართულმა შეძახილმა (Anrufen der Zukunft) შეიძლება ნაყოფი გამოიღოს მხოლოდ წმინდა გონითი შემოქმედების სფეროში. ყოველი უშუალო აზრით პრაქტიკული საქმიანობა, მაგალითად, პოლიტიკა აქ გამოირიცხვლია, რადგან ასეთ შემთხვევაში გადაწყვეტილებები მიიღება არა ობიექტუარებული გონის საფუძველზე, არამედ წარსულის საფუძველზე, რომელიც შექმნილი ისტორიული სიტუაციის სახით აწმყოში მოქმედებას განაგრძობს<sup>240</sup>. ამ დებულებებიდან ნათლად ჩანს იმ ფინალობის განყენებული, ძირითადად მეცნიერული დონე, რომელსაც შრიულ ონტოლოგიაში უკავშირდება ობიექტივაციის, როგორც კულტურული სამყაროს მომავალზე ადამიანის შემოქმედების ფორმის, ისტორიული მნიშვნელობა. ეს ის ფინალობაა, რომელიც დამახასიათებელია თეორიული აზროვნებისათვის, ანუ მიზნობრივ განწყობაა გარკვეულ გენიალურ აზრთა ერთგანზომილებიანი პრაქტიკების სახით კაცობრიობის მომავალში. ამ კონტექსტში ჰარტმანი ლაპარაკობს პრაქტიკულ, ეთიკურ და მსოფლმხედველობრივ იდეებზე<sup>241</sup>. ამგვარი იდეალურის ცნება შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ მხოლოდ როგორც თავისივე ობიექტივაციის თემა, ხოლო გონი, რომელიც მისი ათვისებისკენ ისწრაფის, — როგორც სათანადო მათემატიკებელი მოქმედების სუბიექტი: ეს გონი მოქმედებს ფინალიზების იმ კონცენტრირებულში, მხოლოდ თეტური ფორმის წესების მიხედვით, რომელიც, მართალია, ჰარტმანთან აღწერილია უსრულესი აზრით, მაგრამ არაა ეგზისტენციალობის ფინალური მოდუსი. ეს პრინციპული თეორიული შემოფარგვლაც და კატეგორიალური ცალმხრივობაც ობიექტივაციის ცნების ფინალურ საზრისში გამომდინარეობს შრიული ონტოლოგიის მთავარი დებულებებიდან, რომელიც ობიექტი-

<sup>239</sup> Hartmann, Das Problem des geistigen Seins, გვ. 474.

<sup>240</sup> იქვე, გვ. 475.

<sup>241</sup> იქვე, გვ. 472.

ტივაციის განმსაზღვრელ როლს გამოიყენებს ცოცხალი გონის პრაქტიკული (პოლიტიკური) ქმედების სფეროდან.

ბ) ეგზისტენციალურ სამყაროსთან, როგორც მთელთან, კომუნიკაციის პრობლემა და კარტმანის მაცნებრულ-თეორიული კოზიციის ნაკლოვანებები ამ საკითხში

ყველა შეზღუდვა, რომელსაც შრიული ონტოლოგია ფინალობას უდგენს კულტურული სამყაროს პრაქტიკის უზოგადეს (ისტორიულად მნიშვნელად) ფორმაში, მიუხედავად ამისა, აქ არ განიხილება მაინც როგორც უცვლელი, აბსოლუტური პირობა. პირიქით, პარტმანი იმედოვნებს, რომ მომავალში მეცნიერულ-თეორიული აზროვნება ანუ, უფრო მარტივად, მეცნიერება შეძლებს სახელმწიფოს მართვის ყველა მოვალეობათა ტვირთვას. ამ შესაძლებლობის, როგორც იდეის, გამოხატულებას წარმოადგენდა პლატონის რესპუბლიკა, მარადი მშვიდობის კანტისეული კონცეფცია. ამისეე ანალოგიურ, მაგრამ ისტორიულ-პრაქტიკული აზრით ბევრად უფრო რეალურ გამოხატულებად მიაჩნია პარტმანს მარქსიზმი, რომელმაც სწორედ როგორც მეცნიერულმა თეორიამ (ამას პარტმანი ხაზს უსვამს) შეძლო არსებითი გავლენის მოხდენა ევროპულ პოლიტიკაზე<sup>242</sup>. ეს, აგრეთვე ის გარემოება, რომ სოციალურ მეცნიერებებს მზარდი ტენდენცია ეტყობა საზოგადოებრივი ნორმებისა და წყობების ფხიზელი შეფასებისაკენ, გვიკარნახებს აზრს, რომ, წინააღმდეგ ჰეგელის შეხედულებისა, თითქოს მეცნიერება ჩამორჩებოდეს ხალხთა ისტორიულ ცხოვრებას და თავის სრულ განვითარებას მაშინდა აღწევდეს, როცა ეს ხალხები სწყვეტენ გარეგანი აზრით ისტორიულ (ისტორიულად მნიშვნელად) ხალხებად ყოფნას, მეცნიერულ-თეორიული აზროვნება ოდესმე საკმარისად საიმედო საშუალებადაც იქცევა ისტორიის პროცესის პროგნოზირებისთვის<sup>243</sup>. ამ დებულებათა საწინააღმდეგოდ არაფერი გვექნებოდა სათქმელი, ისინი რომ ჰაიდეგერთან პოლემიკიდან არ იყონ განვითარებული და რომ არ გულისხმობდნენ ეგზისტენციალურ-პრაქტიკული ცხოვრების მთელი ორგანზომილებიან-ფინალური საზრისის მეცნიერულ-თეორიული აზროვნების ერთგანზომილებიან-ფინალურ (მხოლოდ ფინალურ-თეტურ) პოზიციებში სრული გათქვეფის შესაძლებლობას,

<sup>242</sup> იქვე, გვ. 346.

<sup>243</sup> იქვე, გვ. 347.

ისინი რომ ფინალიზირებისა და ეგზისტირების თავისებური ონტო-  
 ლიალექტიკური წესის სრულ იგნორირებას არ გამოხატავდნენ.  
 მათში რომ არ იყოს მოცემული იმის შესაძლებლობისა და აუცი-  
 ლებლობის მტკიცება, რომ მთელი ეგზისტენციალური სამყარო  
 მხოლოდ მეცნიერული (კატეგორიალური მოაზროვნე) ცნობიერე-  
 ბის თეტური (თემატური) ფინალობის ფარგლებში კონცენტრირ-  
 დება. ამ თვალსაზრისის წინააღმდეგ არ შეიძლება არ დავიცვათ  
 ფინალური ეგზისტენციალობის ჰაიდეგერისეული ცნების პოზიტი-  
 ვური, სახელდობრ, ონტოლიალექტიკური მომენტი, არ გავხაზოთ ამ  
 მომენტის ონტოლოგიური ქეშმარიტობა და მისი პირველადობა  
 მეცნიერული აზროვნების ფინალურ პოზიციებთან შედარებით. და-  
 სასრულ, ამგვარი თვალსაზრისისაგან განსხვავებით აუცილებელია  
 ვაჩვენოთ, რომ ეგზისტენციის „ისტორიაში მოხმობა“, მისი მობი-  
 ლიზაცია ისტორიული მიზნისათვის შესაძლებელია მხოლოდ სა-  
 თანადო ეგზისტენციალური ინფორმაციის, ანუ შეტყობინების სა-  
 შუალებით, რომელიც თემატურ-არათემატურის (თეტური და არა-  
 თეტური მიზნის) ფინალურ ღიალექტიკაზე იქნება აგებული, —  
 სხვა სიტყვებით თუ ვიტყვით, რომ ნამდვილად ისტორიული მნი-  
 შენელობის ტელოსს, გარდა იმისა, რაც მას შეუძლია დადებითი  
 მისცეს კონკრეტულ ისტორიულ სიტუაციას, უნდა გააჩნდეს ჯერ-  
 არათემატიზებული, ჯერ არათემატიზებადი (არათემატური) შესაძ-  
 ლებლის უხვი სიღრმისეული პერსპექტივაიც, თუკი გვინდა, რომ იგი  
 ამა თუ იმ ხალხის მოქმედების ნამდვილ ანუ ისტორიულად, ხან-  
 გრძლივ მოტივსა და პრინციპს წარმოადგენდეს. ამ კონტექსტში იმა-  
 ზეც უნდა მივუთითოთ, რომ მეცნიერული თეორია, რომელიც ეგზის-  
 ტენციალური სამყაროს განვითარებისთვის განმსაზღვრელი გამხდა-  
 რა, თავის ერთ-ერთ მთავარ სტრუქტურულ მომენტად ონტოლიალ-  
 ექტიკურ ფინალიზმებს შეიცავს. ყოველივე ამის ჩვენებას ჯობს  
 შევეუდგეთ მაშინ, როცა კრიტიკულად გავადევნებთ თვალს ყველა  
 იმ შემოპასუხებას, რომლებიც ჰარტმანს მოეპოვება Man-ის ჰაი-  
 დეგერისეული ცნების ონტოლოგიური საზრისის წინააღმდეგ.

ჰარტმანი ამ ცნებას მარტავს თავისი მსოფლმხედველობის შრი-  
 ულობის პრინციპიდან გამომდინარე, მაგრამ, ჯამში, საველებით მარ-  
 თებულად — მარტავს როგორც ცნობიერების არასაკუთრივობის, ანუ  
 ნიველირებულობის გამოხატულებას ობიექტივირებული გონის (des  
 Gemeingeistes) დონეზე<sup>24</sup>. ამ კონტექსტში ჰარტმანისთვის დგება  
 მისი მოპირისპირის პრობლემა. როგორ ხდება, რომ ასეთი ნიველი-

<sup>24</sup> იქვე, გვ. 315, 16.



რებულობისა და ზედაპირულობის ზონიდან კულტურულ სამყაროში გონმა აქამდე ყოველთვის შეძლო და ყოველთვის შეძლებს კვლავ ამაღლებას და საკუთრივამდე, ქვემარტივამდე მისვლას? ხომ ვერ უარყოფთ, რომ ისტორიაში ყოველთვის არასაკუთრივი წარვალს, ხოლო საკუთრივი, ქვემარტივი და პროგრესული რჩება. გონთან საკუთრის თავისი არსებით უნარი აქვს გარდაქმნისა და შეგუებისა, ხოლო არასაკუთრივი პირით, როგორც წესი, თავს ღიძნის ვერ იხეხავს. იგი ეფემორულია და თავისი არსობრივი არამდგრადობითვე გასაქრობადაა განწირული. მაგრამ როგორია ამ განაჩენის კონკრეტული ფორმა, როგორ ხდება კულტურული სამყაროს განთავისუფლება ობიექტური გონის არასაკუთრივი მოდალობისაგან? პარტმანით, აქ ორი, თანაბრად მცდარი ახსნა არსებობს. პირველი ინდივიდიდან ამოდის. სწორედ ეს უკანასკნელია წარმოდგენილი იმ ძალად, რომელსაც ძალუძს საერთო გონის არასაკუთრივობას დაუპირისპირდეს და მის განვითარებაში სათანადო კორექცია მოახდინოს. ამ პოზიციის ერთი უარყოფითი ნიშანი ისაა, რომ მას გარდუვალად მივყავართ გონით საერთოს უარყოფამდე როგორც კულტურული სამყაროს ერთ-ერთი მთავარი განმსაზღვრელი ფაქტორისა<sup>245</sup>. ეს ჰაიდეგერის პოზიციაა, რომელიც ამტკიცებს, რომ ცალკეულ პიროვნებას, ეგზისტენციალურ-ძროლაგამოვლილს, თავისი ბრალის შეცნობისა და სინდისის ქენჯნის განმცდელს, ძალუძს ობიექტური გონის რეფორმატორი გაქდეს<sup>246</sup>. მაგრამ ცალკე პირს არ ძალუძს ამ გონზე ზემოქმედება. მას, ბევრი-ბევრი, შეუძლია თავისთავი შეცვლის საკუთრის მიმართულებით. ყველა ინდივიდუალისტურ გაგებას ის ნაკლი სჭირს, რომ შეუმჩნეველი რჩება ობიექტური (საზოგადო) გონის ყოვლის განმსაზღვრელი ძალა. ცალკეულ ინდივიდს შეუძლია აოსებითი ნაკლოვანებების წინააღმდეგ პროტესტის გამოცხადება თავისი ეგზისტენციალური სამყაროს ვითარებაში. მაგრამ ერთი კაცის ბრძოლა საზოგადოებაში არსებული არაკვემარტივის წინააღმდეგ ბევრს ვერაფერს შეცვლის მთელში<sup>247</sup>.

თუმცა პარტმანის კრიტიკული შენიშვნები Man-ის ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიური ცნების გამო სრულებით უსაგნოა, ვინაიდან ეს ცნება, ისევე როგორც ჰაიდეგერის მთელი ონტოლოგია, მოწმობს საერთო (კოლექტიური) გონისა და ეგზისტენციალურ სამყაროში მისი როლის ფართოდ და დეტალურად გათვალისწინებას

<sup>245</sup> იქვე, გვ. 319

<sup>246</sup> იქვე.

<sup>247</sup> იქვე, გვ. 320.

(„საერთო“, ანუ ობიექტური გონის საზრისი „თანა-ყოფიერების“ ტერმინში შემოდის), თუმცა პარტმანს გაუგებარი დარჩა ეგზისტენციალობის თანა-ყოფიერებითი საფუძველი, იგი მაინც არ შემცდარა ერთ რამეში: კულტურული სამყაროს ეგზისტენციალური გარდაქმნის, ანუ მისი ისტორიულად არასაკუთრივიდან ისტორიულად საკუთრივად ქცევის კონკრეტული პროცესი ეგზისტენციის თეორიაში მართლაც ვერაა საკმარისად გაშუქებული. აქ, პირველ ყოვლისა, გვაკლია იმის გარკვევა, თუ როგორ ძალუძს ეგზისტენციალურ ინფორმაციას, ანუ შეტყობინებას, რომელიც საკუთრივი ეგზისტენციებისაკენ მოწოდებას შეიცავს, „აღანთოს“ ყველა სხვა ეგზისტენცია, შეძრას მთელი ეგზისტენციალური სამყარო. ეს ბუნებრივიცაა. ინფორმაციის ამ ცნების უალრესად საინტერესო შინაარსი ჰაიდეგერს სრულად არ დაუმუშავებია თავისი კონცეფციის ტრანსცენდენტალურ-დროითი მიმართულობის გამო (შდრ. ზემოთ, გვ. 47). ყოველივე ეს იმის ილუზიას ქმნის, თითქოს პარტმანის შენიშვნები გამართლებული იყოს, თითქოს მართლაც ეხებოდეს ვერგადაჭირლსა და გადაუჭრად წინააღმდეგობას ეგზისტენციის ჰაიდეგერისეულ თეორიაში, წინააღმდეგობას ეგზისტენციალური სამყაროს საზოგადოება არასაკუთრივ მთელსა და საკუთრივ კერძოს შორის, რომელიც ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიური ცნებითი აპარატის საფუძველზე მთელის საკუთრივად განახლებას ეხება. უნდა ითქვას, რომ პარტმანის კამათი ჰაიდეგერის წინააღმდეგ დამსახურებულადაა გაკრიტიკებული სპეციალისტთა მიერ. ასეთი კრიტიკა, რა მოტივებიც არ უნდა ედოს მას საფუძველად, ყოველთვის მეტყველებს კრიტიკოსის მიერ პარტმანის პოზიციის ერთგანზომილებიანობის გაცნობიერებაზე. მაგალითად, უეჭველად მართალია პროფ. გ. თევზაძე, როცა თავის „ნიკოლაი პარტმანის ონტოლოგიის კრიტიკაში“ აღნიშნავს, რომ ეგზისტენციალური ძრწოლა შეიძლება შემეცნებით ღირებულებას წარმოადგენდეს ადამიანის ემოციურ სტრუქტურაში<sup>248</sup>. რომ მართლაც ასეა, ამას ადასტურებს ძრწოლის, როგორც საკუთარი აღსასრულის (შესაძლებლობის) არათემატური ფინალიზაციის თავისებური სახის, ცნების ჩვენ მიერ ზემოთ მოცემული ანალიზები და ყველა აქედან გამომდინარე შემეცნებითი უპირატესობა საკუთრივი ეგზისტენციალობისთვის (შდრ. ზემოთ, გვ. 77 და მომდ.). პარტმანის პოზიციისთვის ფრიად დამახასიათებელია ის, რომ ეგზისტენციალური ძრწოლის საკითხში იგი გამოირიცხავს ამ გრძნო-

<sup>248</sup> გ. თევზაძე, ნიკოლაი პარტმანის ონტოლოგიის კრიტიკა, თბილისი, 1967, გვ. 92.

ბის შემეცნებით (ანუ მათემატიზებელ) ღირებულებას, ამასთან მხედველობის გარეთ რჩება, რომ ეგზისტენციალური ონტოლოგიისათვის ეს ცნება მნიშვნელადია სწორედ არათემატური აზრით (როგორც არათემატური ფინალიზაციის სახე). ეგვე უგულვებლყოფა მეორდება ჰარტმანის მიერ ეგზისტენციალური სამყაროს არასაკუთრივი მთლიანობისა და მასში საკუთრივი კერძოს ურთიერთკავშირის შეფასებაში. უარყოფს რა ასეთი კავშირის შესაძლებლობას, ჰარტმანი ვერ ხედავს ამ ორი მხარის დიალექტიკურ საერთობას, ანუ იმას, რომ ეგზისტენციალობის ორივე ეს სახე (საკუთრივი და არასაკუთრივი), ჰაიდეგერის თანახმად, წარმოდგენს არსებობის წესს — თემატურად არსებობისას არათემატურის საფუძველზე და არათემატურად არსებობისას თემატურის საფუძველზე. ვერ ამჩნევს რა ამ მნიშვნელთან დიალექტიზმს ეგზისტენციალობის ცნების საფუძველში, ჰარტმანი, რა თქმა უნდა, ვერ გაიცნობიერებს იმ უზარმაზარ მნიშვნელობასაც, რომელიც ამ დიალექტიკურ პრინციპს აქვს ეგზისტენციალური სამყაროს ამ ორი მხარის კომუნიკაციისთვის, განსაკუთრებით კი ამ სამყაროში საკუთრივი ეგზისტენციის ყველა რეფორმატორულ წინადადებათა კომუნიკაბელობისთვის. განა ეს წინადადებები ყოველთვის პირველ რიგში მთელ ეგზისტენციალურ სამყაროს არ ეხება ხოლმე, როგორც ყველა იმ ხელთქონილ ყოფიერთა (მნიშვნელობების) ფუნქციონალურ მთლიანობას, რომლებითაც გარშემორტყმულნი არიან და რომლებსაც იყენებენ აქ მცხოვრები ადამიანები? განა ისინი არ ეხებიან იმ უნივერსალურ არათემატურობას, რომლისკენაც მიმართულნი არიან და რომელთაგანაც მიმართებაში დგანან ყველა ეგზისტენციები, როგორც (თავის)-სამყაროში-ყოფნა? განა ეს არათემატური სამყაროული მთელი — სწორედ როგორც ფარული, ოდნავ გაცნობიერებული და განუსაზღვრელი, — არ არის ყველაზე მახლობელი, ღვიძლი და ეგზისტენციის ყოფიერებისთვის მაკონსტიტუირებელი რამ? და განა ეგზისტენციალური ინფორმაცია არ წარმოდგენს იმ შეტყობინებას, რომელიც სწორედ ამ უნივერსალური არათემატურის თემატიზაციას ახდენს? განა იგი ის შეტყობინება არ არის, რომელსაც, ინფორმაციის ყველა სხვა სახისაგან (მეცნიერულის ჩათვლით) განსხვავებით, ძალუძს ადამიანებში ამ უნივერსალური (სამყაროული) არათემატურის აქტუალიზაცია, მისი ყველასთვის უმწვავეს ეგზისტენციალურ პრობლემად წარმოდგენა? რატომაა მეცნიერულ-თეორიულ ენაზე შეუძლებელი (ან, ყოველ შემთხვევაში, ძნელი გამოსაყენებელი) ისეთი ცნება, როგორიცაა „სამშობლო“, რომე-

ლიც ეგზისტენციალურ სამყაროს ასახავს მის პირველად, სახელდობრ, არათემატურ (ბუნებრივ) მოცემულობაში და ყველასთვის აუცილებლობაში?<sup>249</sup> განა ყოველივე ამის მიზეზი მხოლოდ მეცნიერული აზროვნების სიფხიზლეში (ობიექტურ ნეიტრალობაში) და პატრიოტული მსოფლგაგების სუბიექტურ მგრძნობიარობაში იმალება? ხომ არ არის უფრო ბუნებრივი, ვივარაუდოთ, რომ ხსენებულ სიძნელეს განსაზღვრავს არსობრივი განსხვავება მეცნიერული აზროვნების კატეგორიალობასა და პატრიოტული გრძნობის ეგზისტენციალობას შორის? თუ მართლაც ასეა, მაშინ რაღა ექვი შეიძლება არსებობდეს კიდევ მეცნიერულ-თეორიული ენისა და მასზე შედგენილი შეტყობინების მეორეულობისა და მეორეხარისხოვნების თაობაზე იმ ეგზისტენციალურ კომუნიკაციასთან შედარებით, რომლის საზრისიც ეგზისტენციალური სამყაროს, როგორც მთელის და როგორც ყველასთვის ყველაზე ღირებული, ანუ ცხოვრებისეული საფუძვლის, ბუნებრივი, მამასადამე, არათემატური გაგებადობით იკვებება და ცოცხლობს? და განა მაშინ წინასწარვე არ იქნება გადაჭრილი საკითხი, თუ შეტყობინების ხსენებულ ორ ტიპში რომელი იქნება უფრო შესაფერისი ეგზისტენციალური სამყაროს მოსახლეობაზე გავლენის მოსახდენად გადაჭრილი ეგზისტენციალური შეტყობინების სასარგებლოდ, რომლისთვისაც დამახასიათებელია, რომ არათემატურს, ანუ ონტოლოგიურად ყველაზე აუცილებელს და ეგზისტენციალობის მთელს სტრუქტურაში ყველაზე ღრმასა და ღვიძლს ეხება? და ხომ არ უნდა ვივარაუდოთ, თქმულიდან გამომდინარე, რომ მეცნიერულ თეორიას, რომელიც თავს იღებს ეგზისტენციალური სამყაროს მართვას, ამ ამოცანის წარმატებით გადაჭრა მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეუძლია, თუ იგი მზადაა შეისწავლოს და გაითვალისწინოს არათემატური მიზნობრივის ყოვლის-

<sup>249</sup> განსაზღვრება სამშობლოსი, როგორც ქვეყნისა, სადაც ეშობილვარ, ნაკლებ გამოსადეგია აქ, რადგან ამ განსაზღვრებაში დაბადების ადგილის მითითებაა მთავარი. ამიტომაც შეგვიძლია აგრეთვე თქმა ამ პლანეტაზე ვიშვი, მამასადამე პლანეტა ჩემი სამშობლოო. თუკი ამ დეფინიციას შობილური ენის მინიშნებითაც დავაკონკრეტებთ, შესაძლო იქნება შობილური ენის გეოგრაფიული ვარემოს დაყოფა ნაკლებ, მეტად, ნაკლებად და ყველაზე უფრო მშობილურ ადგილებად, ე. ო. მ ადგილებად, სადაც ვიშვი და ვაიზარდ და, კიდევ უფრო ყველაზე ნაკლებ (უმცირესად მშობილურ) ადგილებად, სადაც, მართალია, ჩემს მშობილურ ენაზე მეტყველებენ, მაგრამ სადაც მე, ჩემის მხრივ, იშვიათად ვყოფილვარ, სულაც არ ვყოფილვარ, არა ვარ ხოლმე და ა. შ. ამგვარი დაყოფა ეწინააღმდეგება „სამშობლოს“ ცნების, როგორც მთელის, საკუთრივ განუკვეთლის, თანაბარ ძვირფასს შინაარსობრივი განცდის, ფაქტს.

განმსაზღვრელი ფაქტორი ეგზისტენციალური სამყაროს, როგორც თანა-ყოფიერების, განვითარებაში, თუ მას თავისი კონცეფციის განვითარება ეგზისტენციულობის დეკონცენტრირებული ფინალიზაციის პრინციპითაც ძალუძს? და განა აქ შესაფერი ადგილი არაა იმის ხსენებისათვისაც, რომ მარქსიზმში, რომელსაც ჰარტმანი იმოწმებს, როგორც ისეთ მეცნიერულ თეორიას, რომელიც ეგზისტენციალურ სამყაროს ხელმძღვანელობს, სწორედ ისეთ თეორიას წარმოადგენს, რომლის საზრისიც მდგომარეობს წინააღმდეგობის მოხსნაში ადამიანის სტრუქტურაში თემატურსა (შინაარსობრივად შემოფარგლულ ინდივიდუალურ უნარსა) და არათემატურს (შინაარსობრივად შემოუფარგლავ მოთხოვნილებას) შორის, ანუ ისეთ ამოცანაში, რომელიც გარკვეულ პრინციპულ პუნქტებში ეგზისტენციულობის ონტოლოგიურ (ფინალურ-დიალექტიკურ) ბუნებასაც უპასუხებს?

ჰარტმანი, რომელიც მკვეთრად გმობს ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიურ გზას კულტურული სამყაროს არასაკუთრივი მთელისა და საკუთრივი კერძოს ურთიერთგაგების პრობლემის გადაჭრისთვის, რა თქმა უნდა, ამგვარ საკითხთა დასმისაგან შორს არის. პირიქით, ამ პრობლემის მთელი ანალიზი მასთან იქითკენაა მიმართული, რომ მისი გადაჭრა მეცნიერულ-თეორიულ აზროვნებაში იპოვოს. ამიტომაც მისი პრინციპული კრიტიკა აქ ხვდება იმ პასუხსაც, რომელსაც ხსენებულ კითხვას ტრადიციული მეტაფიზიკა, კერძოდ, ჰეგელის სისტემა აძლევს და რომლის თანახმადაც თვით ობიექტური გონი (თვით ეგზისტენციალური სამყაროს მთლიანობა) ყოველთვის ჰეშმარირებაშია, მხოლოდ კოლექტივის ცალკეულ წევრთა ინდივიდუალიზში ძირს უთხრის ზოგჯერ ამ ჰეშმარირებას, აყალბებს მთელს. აქ ჰარტმანი ხაზს უსვამს, რომ არასაკუთრივობა შეიძლება ობიექტური გონის ერთ არსებით მახასიათებელსაც წარმოადგენდეს და მაშინ ამისთვის პასუხისმგებლობას ცალკეულ ინდივიდებს ვერ დავაკისრებთ. საერთო (ობიექტური) გონის აზრი შეიძლება ცდებოდეს და სწორედ მაშინაა საჭირო ინდივიდი, რომელიც, როგორც ჰეშმარირებად ზოგადი შემეცნების მატარებელი, მდგომარეობას გამოასწორებს (ან ხელს შეუწყობს მის გასწორებას)<sup>250</sup>. მაგრამ მიუხედავად ყველა შესაძლო ცთომისა, ობიექტური გონი, ჰარტმანით, თავისთავში შეიცავს ჰეშმარირების კრიტერიუმს. ეს არის მეცნიერებისეული გონი, როგორც სპეციფიკური და ყველაზე უფრო საგულისხმო სფერო ობიექტური გონისა. გადამწყვე-

<sup>250</sup> H a r t m a n n, Das Problem des geistigen Seins, გვ. 321.

ტი მნიშვნელობა აქ მინიჭებია მეცნიერულ მონაპოვართა დახვე-  
ვების ფენომენს, როგორც დრომოქმულის, ამიერიდან არა-ნამდვი-  
ლის (მცდარის) უკუგდებისა და აუცილებელის (მარგის) დანარჩუ-  
ნების პროცესს<sup>251</sup>. როგორც ყოველივე არასაკუთრივის რადიკალურ-  
რად გამომრიცხველი, ეს პროცესი შეიძლება ობიექტურ გონს მი-  
სი თვითშემეცნების ყველაზე საიმედო საშუალებად გამოადგეს.  
როგორც მეცნიერული აზროვნების საგანი, ობიექტური გონი შეიძ-  
ლება გახდეს გამპვირვალე, ყოველივე არასაკუთრივი მასში შეიძ-  
ლება მხილებულ იქნეს, ყოველივე საკუთრივი თავის უფლებებში  
აღდგეს<sup>252</sup>. ამ აზრით მეცნიერება შეიძლება ცოცხალი (ობიექტუ-  
რი) გონის სინდისად განვითარდეს, რომელიც ყველა სახის ფალსი-  
ფიკაციიდან კვლავ ისტორიულად საკუთრივისკენ, ჰემმარიტისკენ  
მოგვიწოდებს<sup>253</sup>. ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიური თვალსაზრისით  
პარტმანის ეს არგუმენტები საექვოდ გამოიყურება. შეგვიძლია, მა-  
გალითად, მივეუთითოთ იმ უდავო ფაქტზე, რომ მეცნიერული გონი,  
როგორც ობიექტური გონის ნაწილი, ამდენადვე ექვემდებარება  
არაქემმარიტის (არასაკუთრივის) გავლენას. ყოველ შემთხვევაში,  
მეცნიერება ხშირად გამოსულა და გამოდის ეგზისტენციალურ სამ-  
ყაროში არასაკუთრივობის დასაცავად. შემდეგ, ისიც შეგვიძლია  
დავიმოწმეთ, რომ ეგზისტენციის თეორიის თანახმად წარმოუდგენე-  
ლია ეგზისტენციალობიდან რადიკალურად ყოველივე არასაკუთრი-  
ვის ამორიცხვა. არასაკუთრივობა ეგზისტენციალობის ერთ-ერთი  
ფუძემდებელი (მაშასადამე, ჯამში, პოზიტიური) სტრუქტურული  
მოდუსია, რომლის გარეშეც მას არსებობა არ ძალუძს. ესაა მდგო-  
მარეობა, რომელშიც ეგზისტენცია აუცილებლობით ჩნდება და  
რამდენიმე ხანს ცხოვრობს, სანამ (უკვე ეგზისტენციალურად მო-  
წიფულ ასაკში) თვით არ დაუპირისპირებს თავისთავს თავისი სამ-  
ყაროს ყველა მანიველირებელ პოზიციას, თუკი სამამისოდ ძალა  
ეყო. აქ შეიძლება ის აშკარა საფრთხეც გავიხსენოთ, რომელსაც  
მეცნიერული პროგრესი უქმნის ეგზისტენციალობას დედამიწაზე  
და ა. შ. მაგრამ ხსენებული კავშირის მთავარი საკამათო პუნქტია  
პარტმანის მტკიცება, მეცნიერული აზროვნება საკუთრივე ეგზის-  
ტენციალობას თვითშემეცნებაში დაეხმარებაო. მაგრამ როგორაა ეს  
შესაძლებელი, თუ, როგორც დავინახეთ, მეცნიერულ-თეო-  
რიულ აზროვნებას არ გააჩნია ფინალიზაციის ონტოლიალექტიკუ-

<sup>251</sup> იქვე, გვ. 323.

<sup>252</sup> იქვე, გვ. 343.

<sup>253</sup> იქვე, გვ. 344.

რი მეთოდი, თუ ამის გამო იგი მართო (პარტმანის არგუმენტაციაში კი სწორედ ეს ტოტალური პრეტენზია იგულისხმება) ვერ გაიგებს ეგზისტენციალობას ბოლომდე, მისი არათეტური (არათემატური) მიზნობრივი განწყობების რთულ, ფარულ ზასიათში ვერ გაერკვევა? ხომ არ აიძულებს, ამიტომ ეგზისტენციალურ მთელთან კომუნიკაციის დამყარების აუცილებლობა მეცნიერულ აზროვნებას, რომ თავისი (აბსტრაქტულ-თეორიული) ენის ნაცვლად ეგზისტენციალურს მიჰმართოს (რომელშიც უამრავია არათემატიზირებადი ტერმინები, „სამშობლოს“ მსგავსი), თუკი მას სულაც სურს, რომ მოსმენილ და გაგებულ იქნეს ეგზისტენციალურ სამყაროში? წარმოუდგენელია, რომ მეცნიერების დიალოგი ამ სამყაროსთან ოდესმე მეცნიერების ენაზე წარიმართოს. ყველა სხვა, უფრო სპეციალურ ენასავით ეს ენაც ვერასოდეს განვითარდება ეგზისტენციებს შორის კომუნიკაციის საყოველთაო საშუალებად და ამის მიზეზი, პირველ ყოვლისა, იმ მეცნიერულ-თეორიული აზროვნების კატეგორიალობაში (არაეგზისტენციალობაში) მდგომარეობს, რომლის გამოხატულებასაც იგი წარმოადგენს. ყოველივე ეს როდი ნიშნავს, რომ მეცნიერება არ სჭირდება ეგზისტენციალური სამყაროს წესრიგსა და განვითარებაზე პასუხისმგებელ ადამიანებს. მეცნიერება თანაბრად საჭიროა ამ სამყაროს ყველა სექტორში, რომელიც სხვაფრთხი ვერ დაუპირისპირდება კატეგორიალურ ბუნებას, ვერ სძლევეს და ვერ გამოიყენებს მას თავისი საჭიროებისთვის. მაგრამ ზაზი უნდა გაესვას იმას, რომ ეგზისტენციალური სამყაროსათვის, თავისი ამ მიუცილებლობის მიუხედავად, მეცნიერება მაინც დამოკიდებული რჩება აზროვნების ეგზისტენციალურ წესზე, როგორც ყველაზე პირველადსა და ბუნებრივზე ასეთ სამყაროში ურთიერთობის საერთო (ჩვეულებრივი) ფორმისათვის. ერთგანზომილებიან-თემატური (თეტური) მიზნობრივი პოზიციები, რომლებიც უპირატესად ახასიათებენ მეცნიერულ-თეორიულ აზროვნებას, ვერასდროს ვერ შეცვლიან დეკონცენტრირებული (თემატური და არათემატური) ფინალიზაციის ორგანზომილებიან ფორმას, რომლითაც ცხოვრობს და რომელსაც იყენებს ეგზისტენციალობა. თუ ასეა, მაშინ მცდარი იქნება პარტმანის დებულება, რომ მეცნიერულ-თეორიული აზროვნება შეძლებს არასაკუთრივ ეგზისტენციალობას შეახსენოს საკუთრივი, იგი თავისთავთან მოაბრუნოს. ეს ამ აზროვნებას არ ძალუძს თუნდაც იმიტომ, რომ იგი სპეციალურ ენაზე, თეტური ფინალობის ერთგანზომილებიანი პრინციპის მიხედვით გამართულზე ლაპარაკობს. ეგზისტენციალურ მთელთან დიალოგისათვის მეცნიერულ აზროვნებას დას-

კირდება გადასვლა ამ მთელისათვის გასაგებ ენაზე — მაშასადამე, დასკირდება ეგზისტენციალობის ცნებებით აზროვნება და თავისი სათქმელის გამოთქმა. წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი ვერ მოერევა იმ ისტორიულ ამოცანებს, რომელსაც სახელმწიფოს მართვა აყენებს.

ჩვენმა ანალიზმა კითხვასთან: როგორი უნდა იყოს ეგზისტენციალურად მნიშვნელოვანი შეტყობინება, ანუ ინფორმაციის ის სახე, რომელსაც ძალუძს შეძრას ეგზისტენციალური სამყარო, მას ცვლილების აუცილებლობა შთააგონოს? ამ კითხვის გარკვევა მით უფრო აუცილებელი ჩანს, რომ თვით ეგზისტენციალურ ონტოლოგიაში იგი, შეიძლება ითქვას, ღიად დარჩა, რომ, გარდა ზოგადი მითითებისა ამგვარი შეტყობინების აუცილებლობასა და სპეციფიკურობაზე აქ არაფერი მოგვეპოვება ისეთი, რაც ამ მნიშვნელოვანი ცნების უფრო კონკრეტულ დაზუსტებას შეგვაძლებინებს, მას უფრო გამკვირვალეს გახდის ეგზისტენციის თეორიის ზოგად სისტემაში. ეს ამოცანა მოითხოვს პირველ რიგში ეგზისტენციალური ინფორმაციის საკითხის გამოყვანას ჰაიდელგერისეული ონტოლოგიური მოძღვრების ტრანსცენდენტალურ-დროითი ჩანაფიქრისადმი დაქვემდებარების მდგომარეობიდან, ამ საკითხის ავტონომიური საზრისისა და მნიშვნელობის ჩვენებას ეგზისტენციალური თეორიისთვის საერთოდ, ამ უკანასკნელის თავისებური დიალექტიზმიდან, ეგზისტენციალობის, როგორც მისი თემატური და არათემატური მდგომარეობების ერთიანობის, ონტოლოგიური სტრუქტურიდან გამომდინარე. ყველა ქვემოთ მოცემული მოსაზრებები ეგზისტენციალური ინფორმაციის ბუნების შესახებ, როგორც ამ გამოკვლევის ზოგად-ფილოსოფიური ხასიათითა და კონკრეტული ინტერესით განპირობებული, ძირითადად შეეხება მხოლოდ ასეთი ინფორმაციის ფინალურ საზრისს, სხვა სიტყვით რომ ვთქვათ, მათი მიზანია მხოლოდ იმის ჩვენება, თუ როგორ უკავშირდება ეს საზრისი ეგზისტენციის ცნების ონტოლოგიური საფუძველს. ამავე მიზეზით ეს მოსაზრებები, ცხადია, ვერ იქნება დასმული კითხვის ამომწურავი პასუხი, არამედ იქნება მხოლოდ მითითება მისი პასუხის ერთ-ერთი შესაძლო გზისა.



## 7. ეგზისტენციალური შეტყობინების ცნების ანალიზი

### ა) ზოგადი მსჯელობა ეგზისტენციალური ინფორმაციის ფორმალური საზრისის შესახებ

ეგზისტენციალური ინფორმაციის ცნების ზოგადი ანალიზი ამგვარი შეტყობინების მხოლოდ ფორმალური სტრუქტურის ანალიზი შეიძლება იყოს. იგი ვერ გაარკვევს და არც უნდა არკვიოს ამა თუ იმ ეგზისტენციალური ინფორმაციის კონკრეტული საზრისი, იგი არაა ამგვარი შეტყობინებების კვლევა შინაარსის პლანში. მისი საკითხია არა ის, თუ რის შეტყობინება ხდება, არამედ ის, თუ როგორ ხდება იგი, საიდან აქვს ამ რიგის შეტყობინებებს ასეთი ძალა ყველა ეგზისტენციათა დარწმუნებისა, ეგზისტენციალურ სამყაროში ასე ელვისებურად გავრცელებისა, ამ სამყაროს მობილიზაციისა. აქ, რა თქმა უნდა, შესაძლებელია შემოპასუხება, რომ მეორე საკითხი პირველისაგან განუყოფელია. ყველა ადამიანებმა ხომ მხოლოდ ის შეტყობინება შეიძლება მიიღონ, რომელიც ყველასთვის გასაგებია, რომლის საზრისიც ყველასთვის ნათელია და უმრავლესობის ინტერესებს პასუხობს. ეს მართლაც ასეა, მაგრამ მთლად ასე არ არის. თუ, მაგალითად, შეტყობინების გასაგებობაში მის მკაცრად მეცნიერულ გასაგებობას ვიგულისხმებთ, ანუ იმას, რომ შეტყობინებულს პრინციპში შეფარდებითი მნიშვნელობა აქვს და პრინციპში ყოველ დროს შეიძლება შეცვლილ იქნეს სხვა შეტყობინებით, რომელიც ამავე საგანს გამოხატავს უფრო ღრმად, სრულად, ახლებურად, უკეთ, — თუ მხოლოდ ამგვარი შეფარდებითი მნიშვნელობის ინფორმაციებს ჩავთვლით „ყველასთვის გასაგებად“, ხოლო ისეთ შეტყობინებებს, რომლებსაც აბსოლუტური ქეშმარიტობისა და ყველასთვის გასაგებობის პრეტენზია აქვს — ნაკლებ მნიშვნელოვნად ან არამეცნიერულ მისტიფიკაციებად, მაშინ უეჭველია, რომ მართალნი არ ვიქნებით, რომ აუცილებელია ვაღიაროთ, ეგზისტენციალური შეტყობინებისთვის საზრისის ასეთი საყოველთაოდ გასაგებობა დამახასიათებელი არაა და ვერც იქნე-

ბაო. პირიქით, ამგვარი შეტყობინებისთვის — თუ, რა თქმა უნდა, იგი ნამდვილია, — დამახასიათებელი სწორედ ისაა, რომ იგი აბსოლუტური და ყველასთვის დამავალდებულებელი აზრით გაიგება. ყოველივე აზრი, რომ ამ შეტყობინებამ მომავალში შეიძლება განიცადოს ცვლილება, გაუმჯობესება, შესაძლოა — გაუარესება ან გაუქმებაც კი, ყოველივე აზრი ამ ინფორმაციის შესაძლო რელატიურობისა გამორიცხულია მისი შინაარსიდან, მისი მიღების მომენტში და ეგზისტენციალურ სამყაროში მისი პირველი და მაქსიმალური აქტუალობის პერიოდში მაინც. რაკი ამას გავითვალისწინებთ, მერე, რა თქმა უნდა, ისიც მართალია, რომ ყოველ ეგზისტენციალურ შეტყობინებას შეიძლება დახვდნენ ადამიანები, რომლებიც პრინციპში არ ეთანხმებიან მას და სხვის მოსმენა ურჩევნიათ. მაგრამ ის ფაქტი, რომ ასეთი ადამიანები, ჩვეულებრივ, უმცირესობაში არიან ხოლმე და ვერაფერს აწყობენ ხოლმე თავიანთი სამყაროს მობილიზაციისა და რეფორმირების წინააღმდეგ, მხოლოდ ეგზისტენციალური ინფორმაციის დაუძლეველ ძალას მოწმობს, თუკი მან შეძლო „ცეცხლი მოეკიდებინა“ ეგზისტენციისთვის, იგი ისტორიული გარდაქმნისათვის წაექეზებინა.

ეგზისტენციალური ინფორმაციის ეს უდიდესი ძალა არ შეიძლება მხოლოდ მისი შინაარსიდან გამომდინარეობდეს. იმისთვის, რომ ასეთი საყოველთაო ეფექტი ჰქონდეს, იგი გადმოცემის რაღაცა თავისთვის შესაფერის ფორმას უნდა დაეყრდნოს. მაგალითად, ადვილი წარმოსადგენია, რომ ეს ეფექტი დაზარალდება, ან, იქნებ, სულაც გაქრება, თუ ეგზისტენციალურ ინფორმაციას გამოვხატავთ მხოლოდ მეცნიერული ენით, ანუ ძირითადად მხოლოდ ერთი გარკვეული მეცნიერების ადამიანთათვის გასაგები ცნებებით, — თუ ეგზისტენციალურ ინფორმაციას ისეთ გასაგებობას მივანიჭებთ, რომელიც საყოველთაოა მხოლოდ რელატიური აზრით, ანუ ამა თუ იმ კონკრეტულ მეცნიერებაში მომუშავე სპეციალისტთა ეგებ ძალიან დიდი, მაგრამ მაინც განსაზღვრული რაოდენობისათვის. ამგვარი რელატიური გასაგებობის მქონე გამომხატველ სისტემებს ეკუთვნის ფილოსოფიაც, თუკი იგი იგება ინდუქციურად (მეცნიერული შედეგების საფუძველზე) და ამიტომ სავსეა კონკრეტული მეცნიერებებიდან ნასესხები ცნებებითა და ტერმინებით. ამგვარი ფილოსოფიური საფუძვლის მქონე იდეოლოგია ყოველთვის კომუნიკაციური ხასიათის სირთულეთა წინაშე დგას. მისთვის ერთ-ერთი პირველი პრობლემაა, როგორ გააღრმავოს და განავითაროს ეგზისტენციალური სამყაროს გამგებინაობა თავის შეტყობინებათა მიმართ,

ეს უკანასკნელები ყველასთვის მისაწვდომი გახადოს. თქმული, რასაკვირველია, არ გამორიცხავს მეცნიერულს ეგზისტენციალური ინფორმაციის მოცულობიდან. იგი მხოლოდ უთითებს ასეთი ინფორმაციის და მეცნიერული გასაგებობის სინთეზს, როგორც იდეოლოგიის ფორმის პრობლემას, უთითებს თვით ეგზისტენციალური ინფორმაციის, როგორც შეტყობინების სპეციფიკური ფორმის პრობლემას.

დასასრულ, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ეგზისტენციალური ინფორმაციის ფენომენის ზემომოკემული ფორმალური გაგება არაა ფორმალისტური, ანუ იმისკენ მიმართული, რომ დაადგინოს ამ ინფორმაციის ფორმალურ-სტრუქტურული ცნება ეგზისტენციალური სამყაროს ისტორიული განვითარების პირველმიზეზის (ან პირველსაფუძვლის) აზრით. ეს განვითარება დამოკიდებულია სხვადასხვა ფაქტორებზე (სოციალ-ეკონომიურზე, პოლიტიკურზე და ა. შ.), რომლებსაც ეგზისტენციალური ინფორმაცია ყოველთვის რაღაც გარკვეული (მაგალითად, კლასობრივი) თვალსაზრისით ასახავს და რომლებიც მისი შინაარსის ერთ არსებით კომპონენტს შეადგენენ: რა თქმა უნდა, ეგზისტენციალურ შეტყობინებათა ფორმალური სტრუქტურა აქ არაფერს არ განსაზღვრავს არც ტოტალური და არც პირველადი აზრით. მაგრამ — და სწორედ ეს უნდა გვიჩვენოს წინამდებარე ანალიზმა, — იგი ის მიუცილებელი საშუალებაა, რომლის ძალითაც ის ისტორიული აზრი, რაც გარკვეულ ობიექტურ-ფაქტორებს საზოგადოების შიგნით ან მის გარეთ აქვთ მთელის განვითარებისათვის, შეიძლება ეგზისტენციალურ სამყაროში ცნობილი გახდეს, ამ სამყაროს საზრისადაც კი იქცეს. რამდენადაც ასეთი საზრისის რეალური ნამდვილობა წარმოდგენილია ამგვარი განზოგადების (მის მიერ მთელი ეგზისტენციალური სამყაროს მოცვის) გარეშე, ამდენად, ეგზისტენციალური ინფორმაციის ფორმალურ სტრუქტურას ძალიან მნიშვნელოვანი, ხელშემწყობი, — უფრო მეტიც, თანამაკონსტიტუირებელი მომენტის მნიშვნელობა ენიჭება ისტორიულ პროცესში.

ეგზისტენციალურ შეტყობინებაში იგულისხმება ისეთი, რომელიც ძირეულად ეხება მისი მიმღები ადამიანის არსებობას. ეს ინფორმაციის ისეთი სახეა, რომლის მიღების შემდეგაც ეგზისტენცია უკვე ის აღარაა, რაც მის მიღებამდე იყო. ეს იმას ნიშნავს, რომ ეგზისტენცია ამით ღებულობს მნიშვნელობას, რომელსაც მთელი მისი მანამდელი ცხოვრების შეცვლა ძალუძს — რომელსაც, მაგალითად, შეუძლია რაღაცა ძალიან არსასიამოვნო ჭეშმარიტება გა-

აგებინოს მის ახლობლებზე და თვით მასზე, ან იგი სრულებით ახალი (და ზოგჯერ სახიფათო) ამოცანების წინაშე დააყენოს, მაგალითად, ისეთისა, რომელიც მხოლოდ ძალიან დიდი ძალისხმევითა და მსხვერპლის ფასად გადაიჭრება და ა. შ. ეგზისტენციალურ ინფორმაციას მიმართება აქვს მისი მიმღები ეგზისტენციის ყოფიერებასთან მთლიანად — ეს შეტყობინება ეხება მისი ადრესატის მთელ ცხოვრებას, რომელიც ამისგან ძირაძღვე შეიძრა და ამიტომ იძულებულია შეიცვალოს, ახალი საყრდენი ეძებოს, ან, პირიქით, ძალა მოიკრიბოს იმისთვის, რომ დაიცვას თავისი წესი (მაგალითად, გარეშე მტრისაგან). ყოველ ეგზისტენციალურ ინფორმაციას საქმე აქვს მის მიმღებ ეგზისტენციასთან როგორც სამყაროში ყოფიერებასთან, ვინაიდან ეს შეტყობინება ისეთი რამ არის, რაც იწვევს პრინციპულ ცვლილებებს ეგზისტენციის დამოკიდებულებაში თავის სამყაროსადმი, ამ სამყაროში მისი არსებობის წესში (ამის თვალსაჩინო მაგალითია ეგზისტენციის გადასვლა მშვიდობიანი მდგომარეობიდან ომისაში). რამდენადაც ეს შეტყობინება, როგორც წესი, ეგზისტენციას უჩვენებს რაღაც მოულოდნელ დაბრკოლებებსა და სიძნელეებს მის ყოფიერებაში, ამდენად იგი დასაწყისია ხოლმე მძიმე ეგზისტენციალური გამოცდისა ყველა იმათთვის, ვინც ამ წესით ინფორმირდება. ეს, რა თქმა უნდა, არ ნიშნავს, რომ ამგვარი შეტყობინების უკან ეგზისტენციისთვის ყოველთვის : უბედურება და ხიფათი იმალება. პირიქით, თავის ფინალურ საზრისად მათ ზოგჯერ აქვთ დიდი ბედნიერება ყველა ადრესატისათვის. მაგრამ ასეთი ფინალისკენ მიმავალ გზას ისინი ყოველთვის ძნელ და მძიმე გამოცდად წარმოადგენენ ხოლმე იმისთვის, ვისაც ეხებიან. ასეთი ინფორმაციებისათვის დამახასიათებელია, რომ ადამიანი ყოველთვის თავისებურ ეგზისტენციალურ გამოცდასთან მიჰყავთ, ანუ სიტუაციასთან, სადაც ადამიანმა უნდა გამოაჩინოს, თუ რად ღირს — გართმევს იგი თავს შეტყობინებულ სიძნელეებსა და ამოცანებს, თუ შექმნილი გარემოებების უძლეური მსხვერპლი აღმოჩნდება. ამგვარად, ასეთი ინფორმაცია მისი მიმღებისთვის შეიცავს მოწოდებას საკუთრივი ეგზისტენციალობისკენ (ეგზისტენციის უკიდურესი პოტენციალობის სრული მობილიზაციისკენ), ანუ იმისკენ, რომ რეალურად შექმნილ საშიშ სიტუაციაზე — იმ ფაქტობრიობაზე ძლიერი აღმოჩნდეს, რომელიც ემუქრება, რომელიც ეგზისტენციამ უნდა დაძლიოს (გააუმჯობესოს, გააქარწყლოს) და რომელზედაც შეტყობინება მიუთითებს როგორც პირველსა და უმწვეავეს საარსებო პრობლემაზე. ამგვარად, ეგზისტენციალური ინფორმაციის

საკითხი მკიდროდ დაკავშირებული აღმოჩნდება საკუთრივი ეგზისტენციის ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიურ ცნებასთან, ანუ ისეთ ეგზისტენციალობისასთან, რომელსაც, — რაკილა თავისთავი გაიგო როგორც ბოლოვადი, როგორც პოტენციალური აზრით ბრალიანი, როგორც სიკვდილისთვის-ყოფნა, — გადაუწყვეტია თავის ბედის ბატონი გახდეს. მაგრამ — როგორც ზემოთ ითქვა, — მხოლოდ ეს ერთი ცნება არ კმარა თვითონ ეგზისტენციალური შეტყობინების ეფექტიანობის ასახსნელად ეგზისტენციალური სამყაროსთანა-ყოფიერების პლანში. ეგზისტენციალური ანალიტიკიდან არაა ნათელი, თუ როგორ შეძლებს ეგზისტენციალური ინფორმაცია საკუთრივი ეგზისტენციალობის ეს ცნება საყოველთაოდ გასაგები და აუცილებელი გახადოს ეგზისტენციალური სამყაროსთვის მის მთლიანობაში. ამას ზედ ემატება თვით ეგზისტენციალური შეტყობინების ცნების ერთგვარი გაურკვევლობაც ხსენებულ ანალიტიკაში. ამ ცნებაში ხომ შემოდის არა მარტო ერთი-ორი საპასუხისმგებლო დეკლარაცია, არამედ სახელმწიფო იდეოლოგიის ყოველი გამოხატულებაც (რომელიც ჩვეულებრივ უფრო ვრცელია ხოლმე, თხზულებათა მთელ რიგში დაფიქსირებული), მსოფლმხედველობის ყველა სახე, რაც კი განსაზღვრავდა ან განსაზღვრავს ეგზისტენციალურ სამყაროს.

მართალია, ჰაიდეგერი მკვეთრად მოიხსენიებს იდეოლოგიას მისი გამოვლენის ყველა ფორმით. მისი კონცეფციით, იდეოლოგია (მსოფლმხედველობა, Weltbild) ძირითადად ახალი და უახლესი დროის მოვლენაა, რომელიც ეგზისტენციალობის გასაგნების, რაციონალურ სუბიექტურობად ქცევის პროცესზე მიუთითებს, — ისეთ სუბიექტურობად, რომელიც ყოველივე ყოფიერს (ყოფიერებას და სამყაროს) თავისთავზე აფუძნებს<sup>284</sup>. იდეოლოგიას ამ აზრით შუა საუკუნეები არ იცნობდნენ, რომლებსაც უმაღლეს ყოვლისგანმსაზღვრელ ინსტანციად ღმერთი ჰყავდათ წარმოდგენილი და არა ადამიანი. არ იცნობდნენ მას არც ბერძნულ ეგზისტენციალურ სამყაროში, სადაც — უპირატესად, პლატონამდე, — განმსაზღვრელად ითვლებოდა არსი ღია ფარულობის (ἀλήθεια) აზრით, სადაც ადამიანის ბედი მთელ თავის ქმედილობას ამ დიალექტიკისაგან ღებულობდა<sup>285</sup>. ამისაგან განსხვავებით, მსოფლმხედველობა, — განსაკუთრებით, როგორადაც იგი შემდეგში გამოიმუშავდა ანთროპოლოგიურ ბაზაზე, —

<sup>284</sup> Heidegger, Holzwege, გვ. 81.

<sup>285</sup> იქვე, გვ. 83, 84.

მსოფლგაგების სუბიექტური ფორმაა<sup>256</sup>. ჰაიდეგერისთვის იგი მოუ-  
 ლებელია, პირველ ყოვლისა, მისი არსობრივი ტენდენციის გამო, რომ  
 სისტემად ჩამოყალიბდეს, რითაც ითრგუნება ეგზისტენციალობის  
 პირველადი ძალა თავისთავის თავის საკუთრივ ყოფიერების შესა-  
 ძლებლობებზე პროეცირებისა<sup>257</sup>. (ამ პუნქტში ჰაიდეგერი მსოფლ-  
 მხედველობრივ სისტემას აკრიტიკებს როგორც ფაქტორს, რომელიც  
 უარყოფითად მოქმედებს ეგზისტენციალობას ონტოლოგიკურ  
 საფუძველზე და ადამბლავებს კადიე მას, ანუ როგორც იმ ძალას,  
 რომელიც ეგზისტენციას მხოლოდ თემატურის ფარგლებში ატყვე-  
 ვებს და არ ანებებს მას არათემატურით დაინტერესებას). მაგრამ  
 მოუხედავად ახალი დროის ეგზისტენციალური სამყაროს სტრუქტურ-  
 რის ამ მსოფლმხედველობრივი მომენტის ასეთი არსებითად ნეგატიური  
 დახასიათებისა, ჰაიდეგერი შორსაა იმ აზრისაგან, რომ უარყოს ის  
 უზარმაზარი გახმსაზღვრელი მნიშვნელობა, რომელიც ამ მომენტს  
 ზოგად-ისტორიული პროცესისთვის აქვს. როგორც იგი აღნიშნავს,  
 მსოფლმხედველობათა ბრძოლა ახალი დროის (ისტორიის) ერთი  
 მთავარი მახასიათებელია და იმითაა განპირობებული, რომ ადამიანი  
 თანმიმდევრული უკომპრომისობით, ანუ მთელი გამბედაობით (mit  
 der letzten Entschiedenheit) იჭერს თავის იდეოლოგიურ პოზიციას  
 ამ ბრძოლაში<sup>258</sup>. მაგრამ ჰაიდეგერი კადეე უფრო შორს მიდის. იგი  
 მოითხოვს შემოქმედებით ფილოსოფიურ დაფიქრებას (Besinnung)  
 ჩვენი მსოფლმხედველობრივი დროის ფენომენზე<sup>259</sup>, ეს კა მხოლოდ ყვი-  
 ლა არსებული იდეოლოგიური ძალების გათვალისწინებითაა შესა-  
 ძლებელი, რაც კა ეპოქაში არსებობს<sup>260</sup>. ეს უკადურესობამდე იდე-  
 ოლოგიზებული სამყარო ყოფიერების მასში მოქმედი ჭეშმარიტე-  
 ბიდან ამოსვლით უნდა გავიგოთ. ეს თავისთავად შეტად ზოგადი  
 დებულებები (ჰაიდეგერის მიერ დაუკანკრეტებელი) შეიძლება გავი-  
 გოთ როგორც იმის აუცილებლობაზე მითითება, რომ ეგზისტენ-  
 ციალობის ონტოლოგიკურად საფუძველი, რომელიც დათრგუ-  
 ნულია თანამედროვე ეგზისტენციალური სამყაროს მიერ, აღვადგი-  
 ნით ასეთი აუცილებლობის იმ საყოველთაო გაგებაზე დაყრდნობით,  
 რომელიც დღეს მწიფდება და ამა თუ იმ ჭეშმარიტ ვითარდება, ანუ  
 გავიგოთ იგი როგორც მითითება ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიური

<sup>256</sup> იქვე, გვ. 86.

<sup>257</sup> იქვე, თხზ., გვ. 93.

<sup>258</sup> იქვე, გვ. 87.

<sup>259</sup> იქვე, გვ. 88.

<sup>260</sup> იქვე, გვ. 89.

აზროვნების განსაკუთრებულ როლზე ასეთი ეგზისტენციალური თეით-  
შემეცნების პროცესში. მაგრამ ჩვენი ყვლევისთვის ეს არაა მთავარი.  
მთავარი ისაა, რომ, როდესაც ჰაიდეგერი უთითებს თანამედროვე  
ეგზისტენციალური სამყაროს სტრუქტურაში არსებული მსოფლმხე-  
დველობრივი მომენტის ათვისების აუცილებლობაზე სათანადო გა-  
გების (Besinnung) საშუალებით, ამით იგი ამ მომენტს და, მაშასადა-  
მი, მსოფლმხედველობის ყოველგვარ ფორმას ფაქტიურად აღიარებს  
გარკვეული და ეგზისტენციისთვის უკადჯრესად მნიშვნელოვანი ინ-  
ფორმაციის წყაროდ, ეგზისტენციალური ინფორმაციის ერთ-ერთ,  
ამასთან—ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს სახედ, რომლის სწორად გა-  
გონება და გაგება გეპარტებს. ყოველივე ამისგან გამომდინარეობს,  
რომ ეგზისტენციალური შეტყობინების იმ ფორმალურ-სტრუქტურ-  
ულ თვისებათა საკათხი, რომლებიც მნიშვნელოვანწილად განსა-  
ზღვრავენ მისი სწრაფი (თითქმის დაუბრკოლებელი) მიღების შესაძლე-  
ბლობას ეგზისტენციების მიერ, ამგვარი შეტყობინების ყველა დონე-  
ს ეხება, მაშასადამე, მის უზოგადეს დონესაც ყოველმხრივ განვი-  
თარებელი და უკადურესი სიზუსტით დაფორმულებული იდეოლოგი-  
ის აზრით (და პირველ რიგში სწორედ მას).

უეჭველია, რომ წინამდებარე კვლევის დონეს სწორედ ეგზის-  
ტენციალური ინფორმაციის ეს უზოგადესი დონე უნდა წარმოად-  
გენდეს, თუკი გვინდა ეგზისტენციალურ სამყაროში ამგვარი ინ-  
ფორმაციის სწრაფი გავრცელებისა და საყოველთაოდ გასაგებო-  
ბის ფორმალურ-სტრუქტურული პირობები გავარკვიოთ. მაგრამ  
უფრო მიზანშეწონილად გვესახება მაინც ანალიზის დაწყება ასე-  
თი ინფორმაციის ყველაზე კონკრეტული, ანუ „ინდივიდუალური“  
დონით. ამ მეთოდის გამოყენებისთვის ორი მოტივი გვაქვს. ჯერ  
ერთი, კომუნიკაციის ინდივიდუალურ დონეზე ეგზისტენციალური  
შეტყობინების ეგზისტენციალობაზე ზემოქმედების ფორმალურ-  
სისტემატური ხასიათი უფრო ადვილი დასადგენია. აქ არ გაძნე-  
დება ამ ხასიათის განზოგადება და მისი ჩვენება, როგორც იმავე  
ფორმალურ-სტრუქტურული ნორმისა უზოგადესი, ანუ მსოფლმხე-  
დველობრივი პლანის ეგზისტენციალური ინფორმაციებისათვის. მე-  
ორეც, ეს მეთოდი დაგვიმტკიცებს ჩვენ მიერ ნაპოვნი პრინციპის  
უადრესად ზოგად მნიშვნელობას, მის ქმედითობას ეგზისტენცია-  
ლური შეტყობინების როგორც უკონკრეტეს, ისე უზოგადეს შემ-  
თხვევებში. ამგვარად გამოირკვევა, რომ ასეთი შეტყობინების ყვე-  
ლა დონეზე ამგვარი ინფორმაცია გადაიცემა დეკონცენტრირებული  
ფინალობის პრინციპით, რომ მისი ეგზისტენციალურ სამყაროში

წარმატების მნიშვნელოვანი წილი განსაზღვრულია ეგზისტენციალობის ონტოლოგიური საფუძვლისადმი მისი სტრუქტურის მისადაგების ხარისხით, რომ თუ ეგზისტენციალური სამყარო, როგორც მთელი, შედარებით ადვილად და სწრაფად ექვემდებარება პროგრამაციას ეგზისტენციალური შეტყობინების გზით, ეს, პირველ ყოვლისა და უმთავრესად, ამ საფუძველზე ხდება. ამგვარად, ეგზისტენციალური სამყაროს ეგზისტენციალურ ინფორმაციაზე სწრაფი და სასურველი რეაგირების ერთ-ერთ მთავარ მიზეზად წარმოგვიდგება სრული ონტოლოგიური შესატყვისობა, ერთი მხრივ, ამ სამყაროს მთელ ეგზისტენციალობას და, მეორე მხრივ, ამ ინფორმაციის ფორმალურ სტრუქტურას შორის, სხვა სიტყვებით — ეგზისტენციალური შეტყობინება მხოლოდ მაშინ მიაღწევს „წარმატებას“, თუ იგი ეგზისტენციებში ათემატიზებს არათემატურს, ანუ იმას, რაც მათ არსობრივად ეხება რაღაცა ფინალური აზრით, მაგრამ ინფორმირების მომენტამდე ან სულაც მათი თვალთახედვის მიღმა იყო, ან მათ მიერ განიცდებოდა ძალიან ბუნდოვნად (სწორედ რომ არათემატურად). ეგზისტენციალური შეტყობინება „მიზანში მიღის“ იმ შემთხვევაში, თუ იგი შეეხო ეგზისტენციის მაკრო ან მიკროსამყაროს რაღაცა ფარულად მოცემულ (საგანგებოდ არა თემატიზებულ, სულაც თემატურად არ არსებულ) საზრისს.

ბ) ეგზისტენციალური შებენიანება ეგზისტენციალური კომუნიკაციის ინდივიდუალურ დონეზე

ეგზისტენციალური შეტყობინების შემოქმედების ფორმალური სქემატიზმის საილუსტრაციოდ კომუნიკაციის უკონკრეტეს (ინდივიდუალურ) დონეზე მივმართოთ ძველ ბერძნულ მითს ოიდიპოს მეფის შესახებ. შეტყობინება, რომელსაც ეს მეფე იღებს თავის ყოფიერების საზარელი ქვეშაობის შესახებ (იგი დედის ქმარია და მამის მკვლელი) ეგზისტენციალური შეტყობინებაა. ამ სპეციფიკური აზრით იგი დახასიათებულია და გაანალიზებულ<sup>241</sup>. მაგრამ თუ ამ ანალიზებში ამგვარი შეტყობინების ტემპორალური სპეციფიკის პრობლემა იდგა, ახლა საკითხი ეხება მისი ონტოლოგიური საფუძვლის გამოვლინებას. იმას, რომ ეს, არსებითად, მხო-

<sup>241</sup> შტრ. Г. Т. Маргвелашვილი, Сюжетное время и время экзистенции, გვ. 65, 66.



ლოდ ლიტერატურული ნაწარმოებია, არ უნდა შეგვაფიქროს. ჩვენ ხომ ამჟერად სრულებით არ გვაინტერესებს ეგზისტენციალური ინფორმაციის მატერიალური თავისებურებები (კონკრეტულად რას იტყობინება მისი შინაარსი, რა სტილშია გადმოცემული, მხატვრული გამონაგონია თუ ისტორიული ფაქტი). გვაინტერესებს მხოლოდ ამ ინფორმაციის მის ადრესატზე ზემოქმედების ფორმალური მხარე, მისი მიღების შესაძლებლობა, როგორც ამგვარ შეტყობინებათა ეფექტურობის სტრუქტურული პრობლემა. ამ მხრივ ძნელია ოიდიპოსზე უკეთესი მაგალითის წარმოდგენა. აქ ხომ შეტყობინებულის წარმოუდგენლობა იმდენად დიდია, რომ ძნელია თვით აზრად გავლებაც ყი იმისა, რომ ამის დაჭერება იყოს შესაძლებელი. ამგვარ უკიდურესად უარყოფით ფონზე უაღრესად მძაფრად, ყველა თავისი სტრუქტურული თავისებურებებით, თავისი შემზარავი ქმედითობის მთელი ონტოლოგიური სპეციფიკით იკვეთება ეგზისტენციალური შეტყობინების სარწმუნოების ნელი ზრდის მთელი პროცესი მის ქცევამდე ყოფიერების საბოლოო, ურღვევ ქეშმარიტებად. ეს იმას ნიშნავს, რომ ოიდიპოს მეფის მაგალითი ჩვენი საკითხისთვის უპირატესია, რამდენადაც იგი გვიჩვენებს, როგორ ძლევს ეგზისტენციალური შეტყობინება უნდობლობის ყველა დაცვით ზღუდეს, როგორ (კომუნიკაციის ამ ფაქტის, რა ფორმალურ-სტრუქტურული თავისებების წყალობით) ძალუძს მას ყველა დაბრკოლების დაძლევა, რასაც მას სკეპტიკურად განწყობილი (ან, უბრალოდ, ნეიტრალურად განწყობილი) ეგზისტენციალობის ცნობიერება შეუქმნის, და აიძულოს ეს ცნობიერება, უსიტყვოდ მიიღოს შეტყობინებული, სიტყვაშეუბრუნებლად ირწმუნოს მისი ქეშმარიტობა. ჩვენი მაგალითის ეს უპირატესობა იმაშიც იჩენს თავს, განსაკუთრებით, რომ (როგორც ცნობილია) სოფოკლეს ტრაგედიას გარკვეული და, თავისთავად, საკმარისად ხანგრძლივი სიუჟეტური დრო სჭირდება, რომელიც აქ აუცილებელია, რათა ამ შეტყობინების ქეშმარიტება ყველასთვის დადგინდეს თვალსაჩინოდ. ეს საშუალებას იძლევა, ამ შეტყობინების ფორმალურ-სტრუქტურული სქემეტიზმის განვითარებას თვალი მივადევნოთ თითქოს შენელებულ მოქმედებაში; სხვა სიტყვით — ამ პროცესის ძირითადი ფაზები აქ თვალწინ გვაქვს უკიდურესად მკაფიოდ და ანალიზისათვის უაღრესად გამჭვირვალე სახით. მაგრამ თუ ეს ასეა, ამასთანავე მართალია ისიც, რომ ერთი მხრივ ამგვარ შეტყობინებას და მეორე მხრივ უზოგადესი (მსოფლმხედველობრივი) პლანის ეგზისტენციალურ შეტყობინებას შორის მრავალი არსებითი

განსხვავებაა როგორც შინაარსის, ისე თვით კომუნიკაციის აქტის ფორმალური სქემატიზმის მხრივ. ჩვენს ანალოზს ყველა ამ განსხვავებათა გათვალისწინება მოუხდება იმ ზომით, როგორც ამას მნიშვნელობა ექნება ჩვენი თემატიკისთვის. მაგრამ გადამწყვეტი მნიშვნელობის ფაქტორს აქ მაინც წარმოადგენს ანალოგია კომუნიკაციის პროცესის სქემატიზმში ეგზისტენციალური შეტყობინების ყველა დონეზე. ბედისწერის ძალას (თუ ბედისწერაში ვიგულისხმებთ იმ აუცილებლობას, რომლითაც ყოველმა ეგზისტენციამ, რაგინდ ნიველირებულმა და შინაგანად ცარიელმა, სათანადო სტიმულირებისას მაინც თავი უნდა გამოავლინოს როგორც თავისი ყოფიერების ქეშმარიტებისადმი მიმართებამ) ეგზისტენციალური შეტყობინება კომუნიკაციის ყველა დონეზე ერთი და იმავე ონტოლოგიური სქემით ათავისუფლებს. ამ ანალოგიას, — თუმც კი იგი არ აიხსნება ეგზისტენციის ჰაიდეგერისეული თეორიის ონტოლოგიური წინამძღვრებიდან გამომდინარე, — მაინც გულისხმობს მისი მრავალი ძირითადი პასაჟი, განსაკუთრებით ის პასაჟები, სადაც ოიდიპოსის მიერ მიღებულ საბედისწერო შეტყობინებაზე ლაპარაკია, როგორც ყოფიერების (ქეშმარიტების) გახსნაზე (Seinsenthüllung)<sup>262</sup>.

მაგრამ რა ფორმალურ-სტრუქტურული სქემით იშლება ოიდიპოსის თვითშემეცნების პროცესი, რომელსაც დასაბამი მისცა ამ შეტყობინებამ? აქ, პირველ ყოვლისა, უნდა ამოვიდეთ ოიდიპოსის ცხოვრების საშინელი საიდუმლოდან, როგორც მისი ფუძემდებელი არათემატიზმიდან. იმ ფაქტის შესახებ, რომ იგი იოკასტესა და ლაოსის ძეა, ხომ ოიდიპოსმა თვითონ არაფერი იცის. მან არაფერი იცის იმის შესახებ, რა გარდახდა მისი შეგნებული ცხოვრების დაწყებამდე, რომ მამამისმა, წინასწარმეტყველებისაგან შეშინებულმა, ტერფები გაუხვრიტა და მისი უკაცურ ადგილას დაგდება ბრძანა, არც იმისი იცის რამე, რომ გულმობიერმა მწყემსმა იგი კორინთის მეფეს პოლიბოსს გადასცა, რომელმაც იგი შვილად გაზარდა. დრამის დასაწყისში ეს საიდუმლოება სავსებით ფარული (არათემატიური) ფონია იმ თემატიური ცხოვრებისათვის, რომელსაც ოიდიპოსი ეწევა როგორც თებეს მეფე (ანუ როგორც იოკასტეს ქმარი, თავის მიერ მოკლული მამის ტახტზე მჯდომი). შემდეგ, აქ აუცილებელია იმის ხაზგასმა, რომ ამ საიდუმლოს განმსაზღვრელი მნი-

<sup>262</sup> Martin Heidegger, Einführung in die Metaphysik, Tübingen, 1966, გვ. 81.

შენელობა აქვს ოიდიპოსის ცხოვრებისათვის მთლიანად. ხომ ამ ცხოვრებასავე ეკუთვნის ის ფატალური მკვლელობა გზათა გასაყარზე, რომელიც ოიდიპოსმა ჩაიდინა, როცა დელფოსელი ორაკულის წინასწარმეტყველება მოისმინა, რომ მამას მოკლავს, და შეშინებული გამოიქცა კორინთიდან თებეში (ამ გზაზე შემოეყარა მას უცნობი. ისინი შეკამათდნენ და ოიდიპოსმა ბრაზით მოკლა მოსაუბრე. ეს იყო მამამისი ლაიოსი). ამგვარად, ოიდიპოსის ცხოვრების ფარული, არათემატური საზრისი ფატალურ ხდომილებათა რიგს ემყარება. ჩვენი საკითხისთვის არაარსებითია ის უკიდურესად უარყოფითი მნიშვნელობა, რომელიც ამ ფაქტებს და ამ საზრისს ოიდიპოსის თემატური ცხოვრებისთვის (ანუ მისი ცხოვრებისთვის თებეს მეფედ) აქვს. ეს მნიშვნელობა ხომ მატერიალური რიგის ფაქტორია და, როგორც ასეთი, იგი სავსებით ეკუთვნის იმ შეტყობინების შინაარსს, რომელიც დრამის მანძილზე ოიდიპოსს გააგებინებს, თუ ვინაა იგი არსებითად. ჩვენთვის აქ მთავარი უნდა იყოს მხოლოდ ოიდიპოსის ყოფიერების არათემატური (ფარული) საზრისის ყველაზე ფორმალური და სქემატური მახასიათებლები, ამ ფარულობის ყველაზე ზოგადი მნიშვნელობები, როგორც კომუნიკაციის საფუძველი ეგზისტენციალური შეტყობინების ამ და ყველა სხვა შემთხვევაში. ამ თვალსაზრისით, პირველ ყოვლისა, გამოიყოფა ორი ზოგადი ნიშანი: ჯერ ერთი, ყოფიერების ამ საზრისის სრული ათემატურობა, მეორეც, ამ საზრისის ყველაზე ზოგადი ფუნქციონალობა, ანუ ის, რომ იგი ოიდიპოსის მთელი ცხოვრების ტოტალური მახასიათებელია (როგორც თემატურ, ისე არათემატურ ასპექტში). ცოტა უფრო დეტალურად განვმარტოთ ეს უკანასკნელი ნიშანი: ოიდიპოსის ყოფიერების ფარული (არათემატური) საზრისი განსაზღვრავს მის მთელ თემატურ არსებობასაც, — სხვა სიტყვით რომ ვთქვათ, ის, რომ იგი თებეს მეფეა და იოკასტეს ქმარია, მხოლოდ იმ მარცხის შედეგად შეიძლებოდა მომხდარიყო, რომელიც მას ადრე შემემთხვა და რომელზედაც მან, როგორც თებეს მეფემ, არაფერი იცის. ამგვარად, ეგზისტენციალური ინფორმაციის ზემოქმედების პირველ სავალდებულო ფორმალურ-სტრუქტურულ პირობად ჩვენ წარმოგვიდგება არათემატური საზრისი, რომელსაც გააჩნია ყველაზე ზოგადი განმსაზღვრელი ძალა იმ ეგზისტენციათა მიმართ, ვინც ასეთი შეტყობინება უნდა მიიღოს. ეს, სხვა სიტყვებით, შემდგეს ნიშნავს: იმისთვის, რომ „წარმატებას“ მიიღწიოს (რომ შეტყობინებულმა შესაბამისი რეაგირება გამოიწვიოს), ეგზისტენციალური ინფორმაცია უნდა ამოდიოდეს ასეთი სრულებით არათემატური და,

ამასთან, ამდენადვე ყოვლისგანმსაზღვრელი საზრისიდან, რომელიც ეგზისტენციებშია, მას ამ საზრისის შეხება, თემატიზაცია (გამიშვლება) უნდა შეეძლოს. მაგრამ, რა თქმა უნდა, უეჭველი უნდა იყოს, რომ ეს საზრისი უაღრესად სხვადასხვაგვარ კონკრეტულ მნიშვნელობებში მოქმედებს ეგზისტენციალური შეტყობინების სხვადასხვა დონეზე. უეჭველია, რომ უფრო მაღალ (ზოგად-ეგზისტენციალურ) დონეზე ამ საზრისის შინაარსი იმდენადვე კონკრეტული და ინდივიდუალურად განსაზღვრული ვერ იქნება, როგორც ოიდიპოსის მაგალითშია. აქედანვე შეგვიძლია უკვე ვივარაუდოთ, რომ ეგზისტენციალური კომუნიკაციის ყველაზე ზოგად დონეზე ეს საზრისი არ იქნება დამყარებული რაღაცა რეალურად მომხდარ ფაქტებზე, დღეს ან ადრე სახეზე-მოცემულ გარემოებებზე. მაგრამ რაც უნდ სხვადასხვა საფუძველს ემყარებოდეს ეს საზრისი ეგზისტენციალური კომუნიკაციის სხვადასხვა დონეებზე, ეგზისტენციალობის მიმართ იგი ყოველთვის უნდა ამელავნებდეს არათემატიზაციას და ზოგადგანმსაზღვრელი ძალის ქონას, როგორც თავის ძირითად ფორმალურ-სტრუქტურულ მახასიათებელს. ნებისმიერი დონის ეგზისტენციალური ინფორმაციის საზრისი სწორედ ამ მახასიათებელს მოითხოვს, როგორც ეგზისტენციალურ სამყაროში მისი გაგებისა და მიღების პირველ მიუცილებელ პირობას. მეორე მთავარ ფორმალურ-სტრუქტურულ ნიშანს ზოგად-ეგზისტენციალური შეტყობინების საზრისში მისი სპეციფიკური დეკონცენტრირებული ფინალობა, ანუ მისი არათემატიური და ზოგადგანმსაზღვრელი საზრისის წარმოადგენს; სხვა სიტყვით, საზრისი, რომელიც ეგზისტენციებში ძევს და ეგზისტენციალური შეტყობინების მიერ აისახება, იმითაც გამოირჩევა, რომ იგი, — მართალია, არაცნობიერი — არსებობს, როგორც მიზანი, რომლისკენაც ეგზისტენცია ისწრაფვის, როგორც ის, რაზედაც ეს უკანასკნელი დამიზნებულია მთელი თავისი არსებით, როგორც ის ერთადერთი, რისკენ მიმართულებითაც მას ცხოვრება შეუძლია. და, როგორც მეორე ამდენადვე ფუძემდებელი ნიშანი, აქედან ისიც გამომდინარეობს, რომ ეგზისტენციალობის ფარული და ყოვლისგანმსაზღვრელი საზრისის ეს არათემატიური ფინალობაა სწორედ ის, რაც ეგზისტენციალობის მხრიდან უფრო განსაზღვრული თემატიზების, თემატიური (თეტიური) ფინალიზების საფუძველს წარმოადგენს, ერთი სიტყვით, მისი უფრო კონკრეტული (და მის მიერ ნათლად გახსენებული) მიზნობრივი განწყობილების ბაზაა ეგზისტენციალურ სამყაროში. ეგზისტენციალური შეტყობინების მიერ მოტანილი საზრისი ორმაგი —

თეტური და არათეტური აზრით უნდა იყოს ფინალური. ამას გვიდასტურებს ჩვენი მოტანილი მაგალითი. მართალია, ამ რთული (ორგანზომილებიანი) ფინალობის მოქმედებაში აქ შერეულია ისეთი, არსებითად, ირაციონალური ცნებები, როგორიცაა „ბედისწერა“ (ძველ-ბერძნული გაგებით), „ორაკული“, რომელიც ეგზისტენციალობას აფრთხილებს მომავალი უბედურების შესახებ და ასე შემდეგ, მაგრამ ეს ცნებები ოდიპოსთან მიმართებაშია როგორც ერთი ეგზისტენციალური სამყაროს განსაზღვრულ ისტორიულად კონკრეტულ პირობებში მდგომ ყოფიერებასთან. სწორედ ამ პირობებთან მიმართებით არ უნდა იყოს ისინი ამჭერად ჩვენთვის საინტერესო. ჩვენს კვლევას არ სჭირდება იმის გათვალისწინება, როგორ გაიგებოდა ამ ცნებათა ტელეოლოგიურობა ძველ-ბერძნული ეგზისტენციალური სამყაროს პირობებში (და როგორ გაიგება დღესაც, ამ ძველი კულტურული სამყაროსეული ზოგადი გაგებიდან გამომდინარე). მაგრამ უფლება გვაქვს ვიკითხოთ და გაეარკვიოთ, რამდენად წარმოადგენენ ხსენებული ძველ-ბერძნული ტელეოლოგიური ცნებები „დეკონცენტრირებული ფინალიზაციის“ იმ წესის გამოხატულებას, რომელსაც ჰაიდეგერისეულ ფუნდამენტალურ ონტოლოგიაში ეგზისტენციალობის ერთ-ერთი ძირითადი სტრუქტურული პრინციპის მნიშვნელობა ენიჭება. თუ ამ თვალსაზრისით მიუვლდებით სოფოკლესეული „ოდიპოს მეფის“ ტელეოლოგიზმებს, მაშინ მოგვეჩვენება, რომ ამ ტელეოლოგიზმთა მნიშვნელობის კონკრეტული მითოლოგიური (და, საერთოდ, კონკრეტულ-ისტორიული) შრე ეგზისტენციალობის ფინალურ ონტოლოგიკტიზმს ემყარება, რომ ოდიპოს მეფის ყოფიერების საზრისს საფუძვლად უდევს არათეტური (არათემატური) და თეტური (თემატური) ფინალობის დიალექტიკა.

განვმარტოთ უფრო დეტალურად. მიიღებს რა დელფოსელი ორაკულისაგან გაფრთხილებას (რომ მამას მოკლავს და დედას შეირთავს), ოდიპოსი ამ ხვედრის აცილების მიზნით შიშით ილტვის კორინთოში, ანუ გაურბის მეფე პოლიბოსს, რომელიც მამა ჰგონია. მაგრამ ამ გადახვეწით იგი ფაქტობრივად მხოლოდ ხელს უწყობს წინასწარმეტყველების აღსრულებას. თებეს გზაზე იგი კლავს უცნობს (რომელიც მამამისი, ლაიოსი იყო), თებეში კი დედამისს, იოკასტეს ირთავს. მოვლენათა ეს ფატალური მსვლელობა ახორციელებს ნაწინასწარმეტყველებ მიზანს, მაგრამ თვით ეს განხორციელება ჭერაჯრობით სრული არათემატიზმია ოდიპოსისთვის — მან არაფერი იცის იმისა, რაც სინამდვილეში ხდება და დარწმუნებუ-

ლია პირადად, რომ უბედურებას თავი აარიდა. ამ კონტექსტში ჩვენ გვინტერესებს მხოლოდ ოიდიპოსის ბედისწერის, როგორც გარკვეული მიზნობრივი მიმართულების, არათეტურობა (არათემატიზმი) — მხოლოდ ის, რომ მისი ყოფიერების საზრისი მის ცხოვრებაში ვლინდება არათემატიზებული (თვით მის მიერ გაუცნობიერებელი), მაგრამ მაინც ყოვლისგანმსაზღვრელი და უაღრესად ქმედითი ტელეოლოგიური პრინციპის სახით. აქედან ჩანს, რომ სრულებითაც არაა აუცილებელი, ასეთი პრინციპი ირაციონალური, — ვთქვათ, ძველ ბერძნული მითოლოგიური — ცნებების სფეროს მივაკუთვნოთ, რადგან ეს პრინციპი აგრეთვე ეგზისტენციალობის მოდალურ სტრუქტურაშიც ვლინდება (და, იქნებ, პირველ ყოვლისა, სწორედ მასში), რომელსაც (ამ ეგზისტენციალობას), — როგორც ზემომოტანილმა ანალიზებმა გვიჩვენა, — უპირატესად ფინალიზაციის არათეტური (არათემატური) წესი მართავს. ჩვენ არგამოვრიცხავეთ იმის შესაძლებლობას, რომ სწორედ ეს წესია ის საფუძველი, რომელზედაც სხვადასხვა ეგზისტენციალურ სამყაროებში სხვადასხვა მსოფლმხედველობრივი ტელეოლოგიზმები და ესქატოლოგიურად მოწყობილი იდეოლოგიები ვითარდება, რომ ეგზისტენციის საფუძველში მდებარე თავისებური არათეტური (არათემატური) ფინალიზაცია იყო და არის ამგვარ წარმონაქმნთა ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი სტრუქტურული წანამძღვარი. ოიდიპოსის ბედში ახლა ჩვენთვის ისიცაა მნიშვნელოვანი, რომ ხსენებული ტელეოლოგიური არათემატურობა (არათეტურობა) ფინალურ თემატიზმებსაც შობს, რომ ეს ფინალურ-დიალექტიკური პრინციპია, რომლითაც ორი სათანადო დაპირისპირებული, სახელდობრ, თეტური (თემატური) და არათეტური (არათემატური) მიზნობრივი მიმართულება ერთად მოქმედებს და მთელის შესაძლებლობას განაპირობებს. მაგალითად, უდავო უნდა იყოს, რომ ოიდიპოსის ბედში ბრმა (არათეტური) წინასწარმეტყველების განხორციელება პირველი პირობაა, და, სულაც, ზოგადი შესაძლებლობაა ოიდიპოსის მიერ ჩადენილი რიგი თემატური (გაცნობიერებული) მოქმედებებისა (მისი თებეში ლტოლვა, პირველი მარცხი გზაზე, შემდეგ მეორე თვით ქალაქში). კონკრეტულად როგორ ზედავს იგი აქ თავისთავს, როგორ მოქმედებს ცნობიერად, რა კონკრეტულ მიზნებს ისახავს და აღწევს, რა (თემატურ) გამოცდილებას იძენს ამით და ა. შ. — ყოველივე ეს განპირობებულია იმ არათეტურად (არათემატურად) მოქმედი ტელოსით, რომელსაც დაქვემდებარებულია მისი ყოფიერება. აქ კვლავ უნდა გავიხსენოთ, რომ ყველა ამ თემატურ მოქმედებათა კონკრეტულ ში-

ნაარსს ჩვენი ანალიზისთვის მნიშვნელობა არა აქვს. მთავარია მხოლოდ ამ მოქმედებათა თემატიზმი (თემატური ხასიათი), როგორც მოცემული ყოფიერების ძირითადი (ყოვლისგანმსაზღვრელი) მიზნობრივი პოზიციის არათემატიზმიდან გამომდინარე. ეს მოწმობს, რომ ოდიპოსის მთელი დრამა მოაზრებულია ორგანზომილებიანი (არათეტური და თეტური) ფინალობის ცნების საშუალებით, რომ იგი ვითარდება ეგზისტენციალობის ონტოდიალექტიკურ საფუძველზე, ანუ მისი ყოფიერების დიალექტიკის ფინალური აზრით. და რამდენადაც ეს განვითარება აქ, უპირატესად, ამავე საზრისის შესახებ ეგზისტენციალური ინფორმაციის მიღებას, შემოწმებას, ხოლო შემდეგ — საბოლოო შეწყნარებას ნიშნავს, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ეგზისტენციალური შეტყობინების „წარმატების“ მეორე მიზეზი, ანუ იმ შემძვერელი ძალის მიზეზი, რომლითაც იგი ოდიპოსის ცნობიერებას დაუფლებია (და უფრო და უფრო მეტ ადგილს იკავებს მასში), იმაში მდგომარეობს, რომ მან შეძლო ამ მეფეში აღეძრა ვნებიანი ცნობისმოყვარეობა მისი ყოფიერებისათვის უმთავრესი (ფუძემდებელი) ეგზისტენციალური არათემატიზმისადმი — იმაში, რომ მან შეძლო ოდიპოსი დაეფიქრებინა საყოთარი ეგზისტენციის არათემატურ (არათეტურ) ტელოსზე (საზრისზე), ამ ეგზისტენციის (ფინალობის) თეტური (თემატური) განსაზღვრულობიდან გამომდინარე. მაგრამ, რა თქმა უნდა, კეშმარითია, რომ ამ ეგზისტენციალური შეტყობინების ფინალობა თავისი კონკრეტული შინაარსის მხრივ ფრიად სპეციფიკური რამ არის და, უდავოდ, ვერ გავრცელდება ეგზისტენციალური კომუნიკაციის რაიმე სხვა ანალოგიურ მოდელზე. რაც აქ ერთი მოდელიდან მეორეზე გადამსვლელია, ანუ რაც ყველა შეტყობინებისთვის საერთოა, ასეთი კომუნიკაციის ყველა დანარჩენ დონეებზე, ეს, რა თქმა უნდა, სხვა ვერა იქნება რა, თუ არ ორგანზომილებიანი (თეტური და არათეტური) ფინალობის უზოგადესი საზრისი, თუ არ ამ მრავალმნიშვნელი მიზნობრივი პოზიციის უზოგადესი ონტოდიალექტიკური ფორმა. დასასრულ, აქაც შეგვიძლია უკვე ვივარაუდოთ, რომ დეკონცენტრირებული ფინალობის ცნება, როგორც ეგზისტენციალური ინფორმაციის ზოგადი საზრისის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი სტრუქტურული მომენტი, ბევრად უფრო ფართო მოცულობისა იქნება ეგზისტენციალური კომუნიკაციის უზოგადეს დონეზე, ვიდრე ამ შემთხვევაშია. ამა თუ იმ ეგზისტენციის ინდივიდუალური (ბიოგრაფიული) თავისებურებების ნაცვლად აქ გადამწყვეტი როლი, რა თქმა უნდა, შესაბამისად ზოგადფინალურ მნიშვნელობებს ექნება.

მესამე და უკანასკნელი ფორმალურ-სტრუქტურული ნიშანი, რომელსაც ჩვენ ეგზისტენციალური შეტყობინების ზოგად საზრისში გამოვყოფთ, ისაა, რომ ასეთი საზრისი ყოველთვის ეგზისტენციალობის ონტოდიალექტიკური თავისუფლების საზრისიცაა. ამ თავისუფლების პირველი აუცილებელი პირობა არის ეგზისტენციის ონტოდიალექტიკური საფუძველი. კატეგორიალურ ყოფიერთაგან განსხვავებით, რომლებიც თავიანთი თემატური განსაზღვრელობებით ჩნდებიან, არსებობენ (ცხოვრობენ) და იშლებიან (კვდებიან), ეგზისტენციას ახასიათებს საკუთარი თემატიკის ფარგლებიდან გადასვლაც, არათემატურზე დაფიქრებაც, უფრო მეტიც — მას ძალუძს, არათემატურიდან გამომდინარე, თავის თემატურ განსაზღვრელობათა (თავისი ცხოვრების, როგორც სამყაროში ყოფიერების, ყველა ძირითად თემატიკითა) გაუმჯობესება და ძირეული გარდაქმნაც კი. მის ასეთ გაბედულ (ყოველივე თემატურის მატრანსცენდირებელ) აქციებთან იგი უმთავრესად სწორედ სათანადო ეგზისტენციალურ შეტყობინებებს მიჰყავს. მაგრამ — და ჩვენი საკითხისთვის მთავარი სწორედ ესაა, — ასეთი შეტყობინება წარმატებული შეიძლება აღმოჩნდეს მხოლოდ იმის წყალობით, რომ ეგზისტენციალობა უკვე თავისთავადვე (ანუ კონკრეტული ეგზისტენციალური ინფორმირების ყოველ აქტამდე) არსებობს და ცხოვრობს როგორც არსობრივად ბმული არათემატურში, როგორც არათემატური ფინალიზაციის პრინციპის მიერ მართული ეგზისტენციალურ სამყაროში. თავისი ყოველდღიური ცხოვრების ყველა ძირითად სექტორში (იხ. ზემოთ, გვ. 59—95). ეგზისტენციალობა არსობრივად თავისუფალი ყოფიერებაა იმიტომ, რომ იგი ღიაა არათემატურისთვისაც, იმიტომ, რომ იგი არ არსებობს როგორც თავის თემატურ შეზღუდვებში ჩაჭერილი, არამედ არსებობს როგორც ამ შეზღუდვათა მატრანსცენდირებელი, როგორც ძირითადად თავისი ამ ტრანსცენდენტობით კონსტიტუირებული. იმისათვის, რომ სასურველი ეფექტი ჰქონდეს, ეგზისტენციალური შეტყობინება ამდენადვე არსობრივად უნდა ეხებოდეს თავისი აღრესათის თავისუფლებას, მას უნდა აინფორმირებდეს მის ამ თავისუფლებასთან კავშირში. ოიდაპოსის შემთხვევაში ეგზისტენციალური შეტყობინება აინფორმირებს მას პირველ რიგში მისი თავისუფლების შესახებ ასეთი ონტოდიალექტიკური აზრით, ანუ აცნობებს მას, რომ მისი ცხოვრება არ ამოიწურება იმ გარკვეული (და მისთვის თემატური)მდგომარეობით, რომელიც მას ( როგორც თებეს მეფეს და იოკასტეს ქმარს) ამ მომენტში, ანუ ინფორმაციის მიღების მომენტში, აქვს. ეს ინფორმაცია უხს-



ნის მას იმ გარემოებას, რომ იგი არაა მხოლოდ ამ ვითარების ადამიანი, არამედ ამასთანავე, და, პირველ ყოვლისა, სხვა ვითარების ადამიანია — სახელდობრ, იოკასტეს შვილია და მამისმკვლეელი. ეგზისტენციალური შეტყობინება ოიდიპოსს მიუთითებს იმ უღმობელ ფაქტზე, რომ მას აქვს ეგზისტენციალური თავისუფლება იყოს სრულებით სხვა, ვიდრე იგი არის. ამ შეტყობინების მთელი შემძრელი ეფექტი აქ, უპირატესად, იმითაა განპირობებული, რომ მან შეძლო ეჩვენებინა მეფისთვის, რომ მისი ყოფიერება მნიშვნელოდი ყოფილა სულ სხვა (არათემატური) საზრისით, იგი ამ საზრისის წინაშე დააყენა. ამგვარად, შეტყობინება, რომელსაც ოიდიპოსი იღებს, მას აცნობებს მის თავისუფლებას, ანუ ათავისუფლებს მას იმ თემატური ერთგანზომილებიანობისაგან, რომელშიც მისი ცხოვრება მიმდინარეობდა ინფორმირების აქტამდე, და აიძულებს მას, თავი გაიცინობიეროს ორგანზომილებიანად — იმ ეგზისტენციალურ თავისუფლებაში მყოფად, რომელიც ეგზისტენციალობის თემატიზმ-არათემატიზმის ონტოლოგიურიდან გამომდინარეობს. ეს განთავისუფლება და, საერთოდ, მთელი ეს ორგანზომილებიანი „თავისუფლება“ რომ თვით ოიდიპოსისთვის ვერაფრად სასიამოვნოა, ამას ჩვენი საკითხისათვის დიდი მნიშვნელობა არა აქვს. მეფე რომ ფაქტობრივად მხოლოდ იმ საშინელი ტრაგიზმის შემეცნებისთვის თავისუფლდება, რომლითაც გაუღწეულია მისი ყოფიერება, ეს მხოლოდ ერთი იმ მრავალ და, ეგებ, უამრავ შესაძლო მორდიფიკაციათაგანია ამ ეგზისტენციალური თავისუფლებისა ამგვარ ინდივიდუალურ შემთხვევებში. ჩვენ ამ შემთხვევაში გვიანტირებს მხოლოდ ეგზისტენციალური (ონტოლოგიური) თავისუფლების საზრისის გამოყოფა, როგორც ამ და ნებისმიერ სხვა ეგზისტენციალური შეტყობინების ერთი ძირითადი სტრუქტურული ელემენტისა. რა თქმა უნდა, უეჭველია, რომ ამ საზრისის სულ სხვა ვალენტობა ექნება ეგზისტენციალური კომუნიკაციის სხვა, უფრო მაღალსა და ზოგად დონეებზე, რომ იქ მას დაეკარგება ყოველივე ინდივიდუალური (პიროვნული) შეფერილობა და იგი უაღრესად ზოგადი ეგზისტენციალური ღირებულების მნიშვნელობით გამოვლენდება.

ამგვარად, ამ საზრისის ზოგად-სტრუქტურულ ფაქტობრებად, რომელიც ეგზისტენციალურმა ინფორმაციამ უნდა გამოხატოს, ჩვენ წარმოგვიდგა უმთავრესად სამი მომენტი: ყოვლისგანმსაზღვრელი არათემატიზმი, ორგანზომილებიანი (დეკონცენტრირებული) ფინალობა და ეგზისტენციალობის ონტოლოგიური თავისუფლება.

ეგზისტენციალურ ინფორმაციას ძალუძს შეძრას ეგზისტენციალობა: (და საერთოდ, მთელი ეგზისტენციალური სამყარო) მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ხსენებული სამი მომენტი სათანადოდ თამაშდება მის შინაარსში, თუ მან შეძლო ამა თუ იმ მოტივებით გამოეწვია ეგზისტენციათა ინტერესი მათი ყოფიერების ამ სასიცოცხლოდ მნიშვნელოვანი სტრუქტურული ფაქტორებისადმი, მათი ზრუნვან, სულ ცოტა, მათი შიში იმ ფაქტორების არდაკარგვის გამო. დასასრულს, აქ ცოტა უფრო დეტალურად უნდა ვაჩვენოთ, თუ როგორ ეუფლება ეს სამი ფაქტორი ეგზისტენციალობას ეგზისტენციალური ინფორმაციის მიღებისა და სათანადო გაგების შედეგად. ამ მნიშვნელოვან განვითარებას ყველაზე უკეთ გამოვხატავთ ეგზისტენციალობის მიერ თავისი ამ სამი ძირითადი არათემატიზმის თემატიზაციის ცნებით, მის მიერ ამ არათემატიზმთა გაცნობიერების ცნებით, როგორც თავისი საკუთარი და უძირითადესი თემატიკისა. ტრაგედიაში „ოიდიპოს მეფე“ ეს განვითარება წარმოდგენილია ხანგრძლივ პროცესად, რომელშიც რამდენჯერმე ენაცვლება ერთიმეორეს ოიდიპოსის ეჭვი, რომ შეტყობინება მართალია, და ეჭვი, რომ იგი მართალი არ არის. ან მისი სიმართლის მთელის გზებით უარყოფაც კი. მაგრამ რამდენადაც ეს შეტყობინება ძირეულად შეეხო მის ეგზისტენციას (მისი, როგორც თებეს მეფისა და იოკასტეს ქმრის, ეგზისტირების თემატურ წესს), იგი ველარ ისვენებს, მან სიმართლე უნდა ეძებოს, ახალ-ახალი ინფორმაცია მოითხოვოს. ყოველი ზემოთქმულის აზრით, ეს იმას ნიშნავს, რომ ტრაგედიაში ოიდიპოსი ნაჩვენებია იმ კაცად, ვისაც მისდ არათემატიზმები უტყვენ, რომლებსაც გასაქანი და სტიმული მისცა ეგზისტენციალურმა შეტყობინებამ; იგი, არსებითად, წარმოდგენილია იმ კაცად, ვინც ხელი ვერ შეუშალა არათემატიზმების შემოჭრას თავის თემატურ სამყაროში, ვისი არათემატიზმებიც მის თემატიკაზე ძლიერი აღმოჩნდა. ამ აზრით, ხსენებული დრამა ეგზისტენციალური ინფორმაციის გარდუვალობის კლასიკური გამოხატულებაა, ეგზისტენციალობის სამწევროვანი ონტოლოგიკტიკური საფუძვლის სრული გათვალისწინებით აგებულისა.

ნათელია, რა თქმა უნდა, ისიც, რომ როგორც ეგზისტენციალური შეტყობინების შედეგი, ეგზისტენციალურ სამყაროში ძირითადი (ონტოლოგიკტიკური) არათემატიზმების თემატიზაციის პროცესი სხვადასხვაგვარად მიმდინარეობს ასეთი ეგზისტენციალური კომუნიკაციის სხვადასხვა დონეებზე. ქვემოთ ანალიზების მიზანია, გამოიმუშავოს ზოგადი წარმოდგენა ამ სხვადასხვაობაზე.

ეგზისტენციალური შეტყობინების წმინდად ინდივიდუალური-და, ამდენად, ყველაზე ვიწრო დონდან, რომელზედაც ოდიპოსის დრამა იშლება, გადავიტანოთ ჩვენი ანალიზი უკვე საკმაოდ მაღალ და ზოგად დონეზე — პოლიტიკური კაცისაზე (homo politicus)<sup>263</sup> და მისი სახელმწიფოებრიობისაზე, — რათა დავადგინოთ ეგზისტენციალური შეტყობინების ზოგად-სტრუქტურული (ონტოლოგიკური) სქემა დონეზე და გავარკვეოთ, რა ზოგად მდინდიკაციებს განიცდის აქ ეს სქემა. მისი პირველი და ფუძემდებელი ნიშანი აქ ისაა, რომ იგი ალარაა დამყარებული ცალკეული პიროვნებების რაიმე ინდივიდუალურ ურთიერთობებზე (პრობლემებზე), არამედ. იგი გასცდა ამგვარი კონკრეტულობის ფარგლებს და ყველაზე ზოგადი (ეგზისტენციალურ სამყაროსთან, როგორც მთელთან, მიმართებაში მდგომი) სტრუქტურული მნიშვნელობებით შეივსო. რა თქმა უნდა, ასეთ მნიშვნელობათა დიდი რაოდენობა არსებობს. სიმოკლისთვის შევარჩევთ სამ ძირითადს მათ შორის და ჩვენი მოკლე ისტორიული ექსკურსიისთვის ყველაზე უფრო გამოსაღებს — „ლმერთს“, „სამშობლოს“, „თავისუფლებას“. რა თქმა უნდა, სამივეს მრავალგვარი მნიშვნელობები აქვს იმ კონკრეტული ხალხის, ეგზისტენციალური სამყაროსა და ეგზისტენციალური ეპოქისა და მიხედვით, რომლებიც შეიძლება მათში იგულისხმებოდეს. მაგრამ ამ ანალიზისას სწორედ ეს კონკრეტული მნიშვნელობები არ უნდა გვაინტერესებდეს. გავლენის იმ უზარმაზარი ძალის გასარკვევად, რომელიც ამ ცნებებს ეგზისტენციალურ შეტყობინებებში აქვთ, მათი კონკრეტულ-ისტორიული ვალენტობა მხოლოდ მეორეხარისხოვანი ფაქტორია. უმთავრესი ისაა, რომ ხსენებული ცნებები, თითოეული თავისებურად, გარკვეულად ასახავს ზემოხსენებულ სამ ძირითად ფორმალურ-სტრუქტურულ მომენტს, რომელიც ეგზისტენციალობისა და ყოველი (საკუთრივი) ეგზისტენციალური კომუნიკაციის საფუძვლში დავინახეთ. სანამ ამ მნიშვნელოვანი კავშირის განხილვაზე გადავიდოდეთ, განსაკუთრებით უნდა გავუსვათ ხაზი, რომ ხსენებული ცნებებისადმი ჩვენ კვლევას მხოლოდ ფორმალურ-სტრუქტურული ინტერესი აქვს. გვაინტერესებს მხოლოდ საკითხი, თუ როგორაა ეგზისტენციალობის

<sup>263</sup> Georges Balandier, *Anthropologie politique*, Paris, 1967, 33-5.

ონტოლოიალექტიკური ბუნება განაწილებული და დაფიქსირებული ამ სამ ცნებაში და რამდენად ძალუძს მათს ამ ბუნებასთან კავშირს შთამბეჭდავი ძალა შემატოს ამ ცნებებს, როცა ესენი ეგზისტენციალური შეტყობინების ელემენტებს წარმოადგენენ. „ღვთის“ ცნებასთან დაკავშირებით (მასში შემოდის „ღმერთებიც“, საერთოდ ყველა სახის რელიგიურობა), მაგალითად, ჩვენთვის მნიშვნელოვანია მხოლოდ იმის აღნიშვნა, რომ იგი თავისთავად არათემატიზებადის (არათემატურის) თემატიზების ერთი გარკვეული ფორმაა, ანუ ისეთი რამის თემატიზებისა, რაც, თავისთავად, პირდაპირი თემატიზების (კვრეტის) საგანი მხოლოდ გამოცხადების ძალიან სპეციფიკურ შემთხვევაში შეიძლება გახდეს, რაც რჩეულთა ზეედრია. ამგვარად, ეგზისტენციალურ სამყაროში მორწმუნეთა უმრავლესობას მხოლოდ ონტოლოიალექტიკური ცნებითობა შეიძლება კჳონდეს, ანუ ის ცნებები, დებულებები, ტექსტები, რაც ყველაზე წმინდისთემატიზაციას ახლენენ როგორც თავისთავად არათემატიზებადისას (არათემატურისას), მაშასადამე, როგორც წმინდა საიღუმლოსას. თუ ასეა, მეორე მხრივ, მართალია ისიც, რომ ეს არათემატიზებადობა სრულებითაც ვერ ამცირებდა ამ ცნების უზარმაზარ ქმედითობას ძველ ეგზისტენციალურ სამყაროებში. ამ ქმედითობის ფორმალურ-სტრუქტურულ საფუძვლად უნდა ჩათვალოს ეგზისტენცილობის ონტოლოიალექტიკური ბუნება, რომელიც, — როგორც ვაჩვენებ ზემოთ, — იმგვარად არსებობს, რომ თავისთავი და მთელი ეგზისტენციალური სამყარო ესმის ყოვლისგანმსაზღვრელი არათემატიზებიდან გამომდინარე. დასასრულ, შედარებისთვის ესეც უნდა შევნიშნოთ, რომ შესაძლებელია ასეთი ყოვლისგანმსაზღვრელი არათემატიზში ეგზისტენციალური კომუნიკაციის ინდივიდუალურ დონეზე არსებობდეს ჳერ მის მიერ განსაზღვრული სუბიექტისაგან (მაგალითად, ოიდიპოსისაგან) დაფარულად. ამიტომაც იძენს აქ ეგზისტენციალური შეტყობინება ფუნქციას, რომ მოახდინოს ეგზისტენციის ინფორმირება ამ მისი სავეებით განმსაზღვრელი ფაქტორის შესახებ. მაგრამ სულ სხვაგვარადაა საქმე ეგზისტენციალური კომუნიკაციის უფრო მაღალ, მაგალითად, პოლიტიკურ დონეზე. აქ უზოგადესი და განმსაზღვრელი ეგზისტენციალური არათემატიზმები უკვე თემატიზებულია სათანადო ზოგადი ცნებების სახით; ეგზისტენცილობის ინდივიდუალური დონისაგან განსხვავებით, სადაც ამგვარ არათემატიზმებს სათანადო გამოხატულების გარეშეც შეუძლიათ არსებობა (აბსოლუტური საიღუმლოს სახით), უფრო ზოგადი ეგზისტენციალური პლანის არათემატიზმთან ონტოლოიალექტიკური ყოფიერება თითქმის განუ-

ყოფელია თავისი ონტოლოგიური გამოხატულებისაგან ეგზისტენციალურ სამყაროში. ამითაა განპირობებული, რომ კომუნიკაციის უფრო ზოგად დონეზე ეგზისტენციალური შეტყობინება ხასიათდება არა იმდენად ასეთ არათემატიზმთა გახსნის ფუნქციით, რამდენადაც ეგზისტენციალობის ცნობიერებაში მათი აქტივაციის ფუნქციით.

სამშობლოს ცნებას დიდი, შეიძლება ითქვას, ყველაზე მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს ამ დონის ეგზისტენციალურ შეტყობინებებში. ჩვეულებრივ, ეს ცნება მხოლოდ თემატურადაა ხოლმე გაგებული — როგორც პირველი უძვირფასესი თემა (და სავალდებულოც კი) კარგი (თავის სამშობლოზე მზრუნველი) ადამიანისთვის, მოქალაქისთვის და ასე შემდეგ. ამ თემატიზმს ადამიანთა შორის ერთობის სხვადასხვა სახეებით ხსნიან ხოლმე — ერთგან დაბადებულობით, ენის, ზნე-ჩვეულების, იდეოლოგიის ერთიანობით და ა. შ. უდავოა, რომ ყოველივე ეს და კიდევ ბევრი სხვა რამ მართლაც შემოდის სამშობლოს ცნებაში. მიუხედავად ამისა, მხოლოდ „თემატურის“ დახასიათება, რაც უნდ ყოვლისმომცველი და ამომწურავი იყოს იგი, არ კმარა იმ უზარმაზარი მობილიზაციის მომხდენი ძალის ასახსნელად, რომელიც ამ ცნებას შეიძლება ჰქონდეს ეგზისტენციალობისთვის შესაბამის პატრიოტულ ეგზისტენციალურ შეტყობინებებში. ამისთვის აუცილებელია, გავითვალისწინოთ ის ფუძემდებელი არათემატური საზრისიცი, რომლითაც დამუხტულია ყველა ჩვეულებრივ თემატიზებადი და ყველაზე ზოგადი მნიშვნელობები ამ ცნების შინაარსში. ეს ცხადი გახდება, თუ ამ ცნების ყველა ზოგად კომპონენტთა შორის გამოვყოფთ ენას, როგორც მის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს სტრუქტურულ ფაქტორს. დედენა, მის მნიშვნელობათა და მის სიტყვათა უზარმაზარი სამყარო ეგზისტენციალობას მიცემული აქვს როგორც არათემატიზმი, როგორც ისეთი რამ, რაც არ არის (და ვერც იქნება) თემატურად მის ცნობიერებაში. თავის ამ ფუძემდებელ (ცნობიერებისთვის ყოვლისგანმსაზღვრელ) არათემატურ რაგვარობაში ენა არის ფუნდამენტი ყველა თემატური (მათემატიზებელი, უფრო და უმეტესად კონკრეტული) ენობრივი გამოხატულებისა, რომელიც კი მოაზროვნე (მოლაპარაკე) ეგზისტენციალობამ შეიძლება აწვოს. და რამდენადაც ენობრივი გამოხატვის ყოველი ასეთი კონკრეტულად მათემატიზებელი აქტი ა) თავისთავად ფინალურია და ბ) გულისხმობს ცნობიერების თავისთავად არათემატიზებად (ეგზისტენციალობის მიერ სპეციალურად არა თემატიზებულ) ზოგად-მიზნობრივ მიმარ-

თებას დედაენის ყველა მნიშვნელობათა და სიტყვათა არათემატური მარაგისადმი, უფლება გვაქვს ვთქვათ: დედაენა ის პირველადი ცნებითი სტიქიაა, რომელშიც ეგზისტენციალობა ხორციელდება, პირველ ყოვლისა, როგორც ორგანოზომილებიანი (დეკონცენტრირებული) ფინალობა. თუ ახლა იმ ფუნქციონალურ მთლიანობათა არათემატურ საზრისებს გავიხსენებთ, რომლებშიც, ეგზისტენციის თეორიით, ადამიანი არსებობს როგორც ორგანოზომილებიან-ფინალური სამყაროში-ყოფიერება, ანუ როგორც მისი მიკროსამყაროს შემადგენელ ხელთქონილ ყველა ყოფიერის სპეციალურად არათემატიზებული პროექცირება ზოგად-საზრისულსა და რეგიონალურ მთელში, როგორც თავის კონკრეტულ პრაქტიკულ ამოცანათა თემატიზაცია, რომელიც, ამ თეორიით, შესაძლებელია მხოლოდ ამ უფრო პირველადი, არათემატურად მიმდინარე პროექციის საფუძველზე (შდრ. გვ. 87—90), მაშინ ნათელი უნდა იყოს, რომ ყოველი ასეთი საზრისი, როგორც გარკვეული არათემატური მნიშვნელობა, არ შეიძლება არსებობდეს სხვაგვარად, თუ არ დედაენაში, როგორც ეგზისტენციალობისთვის ყველაზე ძირითად სემანტიკურ არათემატიზმში, რომ ეგზისტენციალური პრაქტიკის ყველა სახე, როგორც ორგანოზომილებიან-ფინალური სემანტიზმები, დედაენაშია ფესვგადგმული, როგორც ფინალობის ყველაზე ზოგად დეკონცენტრირებულ ფორმაში, რაც კი ეგზისტენციალურ სამყაროში მოიპოვება. ეს იმას ნიშნავს, რომ ყველა არათემატიზმში, რომელიც ეგზისტენციალობისთვის ყოვლისგანმსაზღვრელია, ეგზისტენციალური პრაქტიკის ნებისმიერ სახეზე ზემოქმედებისათვის, პირველ ყოვლისა, საჭიროებს ეგზისტენციის დედაენას, რომ ყოფიერთა არსების კონკრეტული თემატიზმების ყველა ფორმა, რომელიც ამგვარი არათემატიზმებიდან ამოდის, — ვთქვათ, თემატიზების ჰერმენევტიკული ფორმა, როგორც ყოფიერის ინტერპრეტაცია მისი ამა თუ იმ პრაქტიკულ საქმეში გამოსადეგობის თვალსაზრისით, — პირველ ყოვლისა, საჭიროებს დედაენისეულ მათემატიზებელ საშუალებებს, რომელთა გარეშეც წარმოუდგენელია (ხელთქონილ) ყოფიერთა რაიმე ეფექტიანი თემატიზაცია ეგზისტენციალური. თანა-ყოფიერების შრომით პრაქტიკაში. ეს იმასაც ნიშნავს, რომ ყველა არათემატიზმს, რომელიც ეგზისტენციალური პრაქტიკისთვის ყოვლისგანმსაზღვრელია, ეგზისტენციათა დედაენის არათემატიზმში აქვს თავის აუცილებელ საფუძველად, რომლის გარეშეც მათ დაეკარგებოდათ ყოველგვარი გავლენის უნარი ადამიანთა მათემატიზებელი მოქმედების მიმართ

ეგზისტენციალურ სამყაროში და რომლის გარეშეც შესაძლებელი არ იქნებოდა ამგვარ სამყაროში არსებობის არაეითარი ონტოლოღი-ღექტიუი წესი.

თქმულიდან ნათელია, რომ ეგზისტენციაღობას მხოლოდ თა ვისი დედაენის ფარღლებში ძალუქს არსებობა თაისი ორღანზომი-ღებიან-ფინალური სპეციფიკას შესაბამისად, მხოლოდ აქ შეიძღე-ბღდა დღკანსტრუქტირებულიყო მისი ყოფიერება თაისი ღიაობის ონტოღიღექტიუი და ფინალური-ღიღექტიუი სტრუქტიურის აზრით (ანუ როღორღ ისეთი თემატიზში, რომელიღ ღიაა არათემატიუ-რისთავასღ, რომელიღ არსებობს, პარველ ყოვღისა, თაისი არათე-მატიურისღღში პარვეღადი მიმართების წყაღობით). ამასთან დაღეღ-შირებით ჰიღდეღერის ცნობიღი დებუღება, რომ ენა ყოფიერების სახღია (Haus des Seins), თაისი ყვეღაზე არსებით, სახეღღობრ, ონტოღოღეღერ მნიშენეღობას ავღენს. ასეთ სახღად ყოფნა დეღა-ენას, პარველ ყოვღისა, იმიტომ ძალუქს, რომ იგი ეგზისტენციას ეგზისტრუქტიუი საშუაღებას აძღევს, ანუ არსებობისას ორღანზომიღე-ბღანა — ღეკანციენტირებულ-ფინაღობის პრინციპით: ორნიშნა მიზ-ნოზრივი მიმართუღობით თაისი არათემატიზმებსა და თაისი თემა-ტიზმებსღ. სამღზღლოს ცნების დიღი ონტოღოღეღერი მნიშენეღობა იმღში მღღღამარღობს, რომ მას თაისი მოტუღობად ეგზისტენციაღო-ბის უმნიშენეღოღენსი სიერეღე აქვს — სივღცე, რომელსაღ ვანსა-ზღღერავს უღდეენის, როღორღ ორღანზომიღებიანი ფინაღობის მე-ღღიუემის, ეგზისტრუქტიუი ძირითადი წესის ჰმეღღითობის რადიუღსი. თაისი უზარმაზარ ეგზისტენციაღურ მნიშენეღობას სამშობღო იმით იძენს, რომ იგი თაისი ხაღხისთვის ასე საარსებო ერთადერთი ად-ღიღია, ანუ ის ადღიღია, საღაც მან (ხაღხმა) უნდა გუღღღოს ნების-მიერ მტრუღ შემოტეღებს გარეღან, საღაც იგი ვერ მოითმენს უცხო-ენის (მატირებელთა) ძაღღატანებითს გავრეღებას, თუღ არ უნდა სასიციციხღო ხიფათში ჩააღღოს თაისი სასიციციხღო საფუძვეღი — თაისა არსებობის ონტოღიღექტიუი წესი, ანუ ორღანზომიღე-ბღანა (ღეკანციენტირებული) ფინაღობის პრინციპით არსებობის წესი — მისთვის (და მთეღი მისი ეგზისტენციაღური პრაქტიკასთვის), უმნიშენეღოღენსი არათემატიზმის — დედაენის სფეროში. ამ აუ-ციღებღობას, რომ ასე გადპრით დაცულ იქნეს ყოვეღიღე ონტოღიღ-ღექტიუი აზრით „მშობღიური“, აქ კღდეღ უფრო ის აძღღიერებს, რომ ის არათემატიზმები (ანუ არათემატიურად არსებუღი ფინაღურად ერთიანი მნიშენეღობები), რომღებშიღ ვაღღიღია ყოვეღი ეგზის-

ტენცილობა, ხშირად ღრმა განსხვავებას და ზოგჯერ არსებით სხვადასხვაობასაც კი ამჟღავნებენ სხვადასხვა ეგზისტენციალურ სამყაროებში. ამიტომაც ხდება (და არაერთხელ მომხდარა კიდევც), რომ სამშობლოს ხანგრძლივი დამონებისას სხვა ხალხის მიერ ძირეულ ცვლილებას განიცდის დამონებული ეგზისტენციალური სამყაროს არათემატიზმთა სტრუქტურა, ანუ შემოდის ახალი არათემატიზმები, სუსტდება (ან სულაც ქრება) ძველი (ძირეული) არათემატიზმები და სხვ., რის შედეგადაც დამონებული ეგზისტენცილობა შეიძლება ნელ-ნელა დევრადირებდეს (სულ უფრო მეტად შორდებოდეს საკუთარ ონტოლოგიკურ საფუძვლს). „სამშობლოს“ ცნებას ზემოქმედების ასეთი დიდი ძალა აქვს მხოლოდ იმიტომ, რომ იგი უპირატესად, ხალხთა არსებობის ონტოლოგიკური წესის გამომხატველია, მხოლოდ იმიტომ, რომ ყველა იმ ზოგად მნიშვნელობაში, რომელსაც ჩვეულებრივ ამ ცნებაში დებენ ხოლმე, სწორედ არსებობის ეს წესი წარმოადგენს ყველა ადამიანის მიერ საკმარისად ღრმად განცდილ საზრისს, თუმცა ამ საზრისის სპეციალური ონტოლოგიკური განმარტება არ ხდება. სწორედ ამ აზრით შედის ეს ცნება სათანადო ეგზისტენციალური შეტყობინების ტექსტში, რომელიც ასეთ შემთხვევაში გაუგებარი ვეღარ დარჩებოდა (და არც რჩება), რადგან იგი წარმოადგენს შეტყობინებას ყველასთვის ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანის — მათი სამყაროში ყოფიერების (მათი დედამიწაზე არსებობის ონტოლოგიკური წესის) შესახებ. თავისი მეტისმეტად დიდი მნიშვნელობითა და განსაკუთრებულობით ამ სახის ინფორმაცია ჩვეულებრივ დაკავშირებულია ხოლმე პირდაპირ ხიფათთან მისი მიმღების ონტოლოგიკური (ეგზისტენციალური) საფუძვლისათვის, იგი თვითონ წარმოადგენს ხოლმე ასეთი ხიფათის ამბავს და, როგორც წესი, მოწოდებასაც, რომ ამ ხიფათს არ დაემორჩილონ. ესეც უნდა ითქვას, რომ მტრის უკვე აქ ყოფნის ფაქტობრიობა (მაგალითად, მისი ყოლისა უკვე საკუთარ ტერიტორიაზე), მითქმა-მოთქმა მისი ახლოს ყოფნის შესახებ და ა. შ. ასეთ ინფორმაციებს ძალას ჰმატებს და ერთ-ერთი უტყუარი (და, შესაძლოა, ყველაზე უტყუარი) პირობაა ამ ინფორმაციის მიღებისა ხიფათში მყოფი მთელი ეგზისტენციალური სამყაროს მიერ. ეგზისტენციალური კომუნიკაციის ინდივიდუალური დონისაგან განსხვავებით, რომელზედაც პირველად შეიძლება მოგვეჩვენოს, რომ ასეთი საშიში მაინცდამაინც არაფეოია, რომელზედაც შეტყობინების მთელი სერიოზულობა (მთელი მისი ფინალურ-დოლოგიკური საზრისი) შეიძლება უცებ ცხადი ვერ გახდეს მიმღებისათ-



ვის, ამ კომუნისტების პოლიტიკური დონე მისი ყველაზე სწრაფი გაგებისა და ყველაზე ფართო გავრცელების დონეა თავისი მთელი იმ უზარმაზარი მნიშვნელობით, რომელიც მას აქვს მიმღების (ფინალურ-დიალექტიკური) ყოფიერებისათვის სამყაროში. მეორე განსხვავებული ნიშანი აქ ისაა, რომ ამ დონის მეტისმეტი საყოველთაობის გამო ეგზისტენციალური ინფორმაციის გადაცემა შესაძლებელია ორმხრივი იყოს (და არა მხოლოდ ცალმხრივი, როგორც ჩვეულებრივ ხდება ხოლმე ეგზისტენციალური კომუნისტების ინდივიდუალურ დონეზე). მაგალითად, ომის გამოცხადება და მობილიზაციისაკენ მოწოდება ერთმეორის განმაპირობებელი ეგზისტენციალური ინფორმაციებია. შესაძლოა და ყველაზე არსებითი ნიშანი აქ იმაში მდგომარეობს, რომ არათემატიზმი, როგორც ეგზისტენციალობის ფინალური სტრუქტურის ყველაზე არსებითი ელემენტი, აქ უკიდურესობაზე საერთოა: მას აქ ვერ გავუიგივებთ რომელიმე კონკრეტულ (მაგრამ ფაქტურად მიმდინარე) მიზნობრივ განვითარებას. იგი აქ, პირიქით, უზოგადესი (ზეინდივიდუალური) პლანის ფინალური ფაქტორია, ანუ ისეთი, რომელიც არავითარ დაკონკრეტებას არ ექვემდებარება (ასეთია, მაგალითად, დედენის სიტყვათა მთელი მარაგის არათემატური მოცემულობა და მისი ფუძემდებელი მნიშვნელობა ეგზისტენციალობისთვის და ა. შ.). მეოთხე განმასხვავებელ ნიშანდ შეგვიძლია დავსახელოთ ეგზისტენციალური შეტყობინების დიდი მოცულობა, რომელიც ახასიათებს მას ეგზისტენციალური კომუნისტების პოლიტიკურ დონეზე. აქ ასეთი ინფორმაცია შეიძლება ეგზისტენციალურ შეტყობინებათა მთელ რიგად იშლებოდეს, რომლებიც ძირითადად ერთსა და იმავე მთავარ მიზნებს ეხება, მაგრამ სხვადასხვა ისტორიულ დროს არის მომხდარი. ეს განპირობებულია გარეგან ფაქტორთა (მაგალითად, ეგზისტენციალურ სამყაროში მიმდინარე საომარი მოქმედების) განვითარებით, რომლებიც სათანადო ეგზისტენციალურ შეტყობინებებში აისახებიან და ფასდებიან. ეგზისტენციალური კომუნისტების ინდივიდუალურ დონეზე ამ კომუნისტების რეალური დროითი მოცულობა შეიძლება გავრცელებული იყოს. მაგრამ, უნდა ვიფიქროთ, ასეთი ფართო ვერ იქნება.

ეგზისტენციალური კომუნისტების პოლიტიკურ დონეზე ტერმინი „თავისუფლება“ ეგზისტენციალურ შეტყობინებათა ტექსტების ისეთივე მიუცილებელი კომპონენტია, როგორც სიტყვა „სამშობლო“ და ყველა მისგან გამომდინარე ზოგადი და უზოგადესი მნიშვნელობები. მაგრამ ვერც ამ შემთხვევაში შევიჩერდებით მხო-

ლოდ იმ კონკრეტულ-ისტორიულ ვალენტობაზე, რომლითაც ხასიათდება ხოლმე სიტყვა „თავისუფლება“ ეგზისტენციალურ შეტყობინებებში, ვინაიდან ამით საკმარისი სიცხადით ვერ ავსახავთ ამ ცნების ონტოლოგიკურსა და ფინალურ-დიალექტიკურ საზრისს. ეგზისტენციალურ შეტყობინებათა კონკრეტულ ტექსტებში ჩვეულებრივ მითითებულია ხოლმე მხოლოდ რეალურად არსებული დაბრკოლებები ეგზისტენციალური თავისუფლებისათვის და მოთხოვნილია ხოლმე ასეთ დაბრკოლებათა მოსპობა (მაგალითად, დევიზებში „გამოვტაცოთ თავისუფლება კოლონიზატორებს“, „გამოვტაცოთ თავისუფლება ექსპლოატატორებს“ და ა. შ.). ამგვარ კონტექსტებში რომ თვით ცნებას „თავისუფლება“ არავითარი განმარტება არ ეძლევა, იგი რომ ყველასთვის ცნობილად და გასაგებად იგულისხმება, ეს იმას მოწმობს, რომ მისი შინაარსი საყოველთაოდ გაცნობიერებულია, როგორც ეგზისტენციისთვის უპირველესად აუცილებელი რაიმესი. ამიტომ შეგვიძლია ვთქვათ: ეგზისტენციალური კომუნიკაციის პოლიტიკურ დონეზე ეგზისტენციალური შეტყობინება მუდამ თვითონ თავისუფლების, როგორც ეგზისტენციალური სამყაროსათვის პირველი აუცილებლობის საგნის, საყოველთაო გაცნობიერებულობის საფუძველზე ხდება. ამასთან დაკავშირებით ჩვენი ანალიზის წინაშე ამოცანად დგება, თავისუფლების აუცილებლობის ამ საყოველთაო ცნებაში აღმოვაჩინოთ ეგზისტენციალობის ონტოლოგიკური და ფინალურ-დიალექტიკური საზრისი, ვაჩვენოთ, რომ ეგზისტენციისათვის მისი აუცილებლობის თითქოს და ბუნებრიობა გამომდინარეობს მისი ონტოლოგიკური საზრისიდან და რომ თავისუფლების ცნების ეს უზარმაზარი დამარწმუნებელი ძალა, რომელიც მას ეგზისტენციალურ შეტყობინებაში აქვს, მისი აუცილებლობის ონტოლოგიკური საფუძვლიდან წარმოდგება. ყოველივე ზემოთქმული ეგზისტენციალობის ყოვლისგანმსაზღვრელი არათემატიზმების შესახებ საამისოდ საჭირო ნიადაგს წარმოადგენს. აქედან გამომდინარე, ახლა შეგვიძლია ვთქვათ: ეგზისტენციალობა თავისუფალია იმით, რომ მისი ყოფიერება უმთავრესად არათემატიზმებშია გამოხსენებული, ანუ მისი თავისუფლების ძირითადი საზრისი იმაში მდგომარეობს, რომ ეგზისტენციალური სამყაროს ვერავითარი თემატიკური გარკვეულობები მას ვერ განსაზღვრავს ბოლომდე, რომ მისთვის დამახასიათებელია, იხელმძღვანელოს ამგვარი გარკვეულობებისადმი ტრანსცენდენტური განწყობებით, რომ მისი ყოფიერება, არსებითად, წმინდა პოტენციალურში (რეალურად —

ჯერ-არ-სახეზე-მოცემულში) არის დაფუძნებული, მაშასადამე იმა-  
ში, რაც ან ჯერ არ გამხდარა თემატიზაციის საგანი, ან სულაც თა-  
ვისთავად არათემატიზებადია (მაგალითად, დედაენის მთელი ლექ-  
სიკა, რომელზედაც ცნობილი არაა, თუ როგორ იხანება იგი ეგზის-  
ტენციულობის მექსიერებაში და რომელზედაც მხოლოდ იმის თქმა  
შეგვიძლია, რომ იგი თანაარსებობს მასთან, როგორც არათემატიზ-  
მი და ა. შ.). ამ კონსტიტუციის ფუძემდებელი მნიშვნელობა ეგზის-  
ტენციულობისთვის, როგორც ისტორიულად მოპროგრესირე ინს-  
ტანციისათვის, არ საპიროებს უფრო დეტალურ ახსნას. მაგრამ ეს  
მნიშვნელობა ამდენადვე ფუძემდებელია ეგზისტენციულობის „ნორ-  
მალური“ ყოფიერებისათვის, როგორც, პირველ ყოვლისა, საკუთარი  
არათემატიზმებით მოსაზრდოვე ყოფიერებისათვის, — პირველ  
ყოვლისა, დედაენის არათემატიზმით, ხოლო შემდეგ, ამასთან ერ-  
თად, მშობლიური ეგზისტენციულობის სამყაროს სემანტიკურ სტრუქ-  
ტურაში შემომავალი სხვა არათემატიზმებით, რომლებსაც, როგორც  
ასეთებს, ყველას მოიცავს დედაენის უფრო ზოგადი არათემატიზმი  
(შდრ. ზემოთ, გვ. 167). ეგზისტენციულობის ყოფიერება ქეშმარი-  
ტად თავისუფალი სხვაგვარად ვერ იქნება, თუ არ თავის მშობლი-  
ურ ეგზისტენციულობის სამყაროში, მის მშობლიურ საზრისულ  
სტრუქტურაში. მხოლოდ აქ ძალუძს მას, დაკონსტიტუირდეს რბილ,  
ლამის შეუმჩნევლად „მექანიკურ“ ტრანსცენდირებად თავის არა-  
თემატიზმებისკენ, მხოლოდ აქ შეიძლება გაიშალოს და მის მარ-  
იენტირებად იქცეს მისი ყოფიერების, როგორც სამყაროში-  
ყოფიერების ფინალობის სხვადასხვა არათეტური (არათემატური)  
სახეები. და, — ესეც უნდა ითქვას, — მხოლოდ ამ ონტოლოგიკ-  
ტიკური თავისუფლების საფუძველზე შეუძლია ეგზისტენციას ყო-  
ველივე მშობლიურის სრულ უარყოფამდე (დაეწყებამდე) მივიდეს.  
უცხო ეგზისტენციულობის ნორმებთან (ენასთან და ა. შ.) მისი საესე-  
ბით შიტმასნა პირველ რიგში იმიტომაა შესაძლებელი, რომ იგი  
ისეთი არსებაა, რომელიც თავის ძირითად სასიცოცხლო ძალებს  
ეგზისტენციულობის სამყაროს არათემატიზმებიდან იღებს, მაგრამ  
ასეთი სრული ასიმილაციის შემთხვევები, ზოგადად რომ ვთქვათ,  
მაინც გამონაკლისებია, რამდენადაც ასეთი რამ მხოლოდ იმ ეგზის-  
ტენციულობას ეხება, რომელიც წლების მანძილზე განიცდიდა უც-  
ხო ეგზისტენციულობის სამყაროს გავლენას, იზრდებოდა მის ენაზე,  
მის იდეოლოგიაზე და ა. შ. ისიც კი შეიძლება ითქვას, რომ ყველა  
შემთხვევა ეგზისტენციულობის ლტოლვისა უცხო ეგზისტენცი-  
ულობის ნორმების მიმართაც, როგორც ასეთი, შესაძლებელია, პირ-

ველ ყოვლისა, იმის გამო, რომ იგი ონტოდიალექტიკური (ანუ არათემატურით მოსაზრლოვე) ყოფიერებაა. ამგვარად, ასეთი ლტოლვები ნეგატიურ რასმე კი არ წარმოადგენენ, არამედ, პირიქით, ეგზისტენციის ქმედითი (ონტოდიალექტიკური) თავისუფლების გამოვლენას. ნეგატიურად კი ჩაითვლებიან იმ შემთხვევაში, თუ ხორციელდებიან როგორც მშობლიური ეგზისტენციალური სამყაროს სრული უარყოფა, ანუ ხორციელდებიან ეგზისტენციების ონტოდიალექტიკური წესის, როგორც ეგზისტენციალობის პირველსაფუძვლის, წინააღმდეგ.

თუ, ამგვარად, ეგზისტენციის თავისუფლებას საფუძვლად უდევს მისი მშობლიური ეგზისტენციალური სამყაროს ყველა ძირითადი არათემატიზმები (პირველ რიგში მისი დედაენის არათემატიზმი), უფლება გვაქვს დავასკვნათ, რომ ამით უნდა აიხსნას ის ზოგადად არათემატური მოდუსიც, რომლითაც აღბეჭდილია ეს ძირითადი ონტოდიალექტიკური თავისუფლება ეგზისტენციალურ სამყაროში. მასზე აქ, ჩვეულებრივ, არ ფიქრობენ ხოლმე. ყოველდღიური ცხოვრებისათვის ეგზისტენციალურ სამყაროში (რომელიც სწორედ თავის ჩვეულებრიობასა და უმკვეთრობაში საცვებით განსაზღვრულია მისით) ეს თავისუფლება მნიშვნელობას არ წარმოადგენს. მისი სრული არათემატიზმის წყალობით შესაძლებელია, რომ დიდხანს გაუცნობიერებელი (გაუგებარი) რჩებოდეს ეს მისი მოპოვების შესაძლებლობა იქ, სადაც იგი სხვადასხვა სოციალური მიზეზების გამო ეგზისტენციალურ სამყაროში არსებობს არასრულად (ვთქვათ, გაბატონებული კლასის პრივილეგიათა გამო), დამახინჯებულად. მაგრამ ნათელი უნდა იყოს ისიც, რომ სათანადო ეგზისტენციალურ ინფორმაციას, ანუ ისეთს, რომელიც მწვავედ ეხება თავისუფლების, როგორც ეგზისტენციებისთვის აუცილებლის, ონტოდიალექტიკურ საზრისს, ძალუძს ხსენებულ ცნებას მოხსნას ეს არათემატური (შეუმჩნეველი) მოდუსი და იგი ეგზისტენციალობისთვის ყველაზე ამაღლევებული და ძვირფასი გახადოს. ეგზისტენციალური კომუნიკაციის პოლიტიკურ დონეზე ამგვარი ეგზისტენციალური შეტყობინების ყველაზე ტიპური და ცნობილი ნიმუშია დეკლარაცია უშუალო სამხედრო საფრთხის შესახებ, რომელიც ეგზისტენციალურ სამყაროს ემუქრება, აგრესორის შესახებ, რომელსაც ამ სამყაროს დამონება განუზრახავს. ჩვეულებრივ, ასეთი დეკლარაცია შეიცავს ხოლმე საკმარის ფაქტებს აგრესიის დასამტკიცებლად, რომლებიც ექვს ადარ ტოვებენ იმის თაობაზე, რომ სამშობლო, როგორც მთელი მისი მოსახლეობისთვის სასიცოცხლოდ

აუცილებელი ეგზისტენციალური თავისუფლების საფუძველი, მართლაც საფრთხეშია, რომ მოწინააღმდეგის მიერ ამ მშობლიური ეგზისტენციალური სამყაროს დაპყრობით ეს უკანასკნელი დაკარგავს თავისუფლებას (ავტონომიას), რაც ჩვენი ანალიზის ერთ ნიშნავს, რომ ამ ქვეყანაში მოსახლე ხალხი თავისი ყოფიერების ყველა ძირითადი ასპექტით მოკვეთილი იქნება საკუთარი არათემატიზმებისაგან, მას თავს მოახვევენ სხვის ეგზისტენციალურ არათემატიზმებს (უპირველეს ყოვლისა სხვის ენას) და აიძულებენ, სხვის ეგზისტენციალობისეულ ონტოდიალექტიკურ საფუძველზე იცხოვროს. ეგზისტენციალური შეტყობინება, რომელიც ხალხს ამგვარი საბედისწერო ხიფათის სურათს დაუხატავს, ფეხზე დააყენებს მთელ ეგზისტენციალურ სამყაროს, მობილიზაციას გაუკეთებს მთელ ამ სამყაროს, რომელსაც ამიერიდან მხოლოდ ერთი ამოცანა ეცოდინება — თავისი თავისუფლების (თავისი სამყაროში-ყოფიერების ონტოდიალექტიკური და ფინალურ-დიალექტიკური საფუძვლის) დაცვა სხვისი ეგზისტენციალობის მიერ დათრგუნვისაგან: ის გარემოება, რომ ამგვარი ეგზისტენციალური შეტყობინება შეიძლება არც შესაბამებოდეს სინამდვილეს, — შესაძლოა არავითარ აგრესიას არ ჰქონდეს ადგილი, ეს შეტყობინება ემსახურებოდეს მხოლოდ სიძულვილის გაღვივებას ეგზისტენციებს შორის, რათა პოლიტიკური საკითხი ომით გადაწყდეს, — კიდევ ერთხელ მოწმობს თავისუფლების ცნების უდიდეს შთამბეჭდავ ძალას ეგზისტენციალურ ინფორმაციებში გამოყენებისას, რომლებიც ეხება ამ ცნების ონტოდიალექტიკური და ფინალურ-დიალექტიკური საზრისის აუცილებლობას ეგზისტენციისათვის. ეგზისტენციალური კომუნიკაციის ინდივიდუალური დონისაგან განსხვავებით (სადაც თავისუფლება ადამიანთა პირად ბედთან და ცხოვრებასთანაა გადაჭაჭვული), აქ ეგზისტენციალური თავისუფლების იგივე ცნება წარმოგვედგინება როგორც ამაღლებული ყოველგვარ პიროვნულ თვალსაზრისზე ეგზისტენციალობის შესახებ, მისი ფუძემდებელი არათემატიზმი აქ ვლინდება როგორც ეგზისტენციალური სამყაროს მთელი მოსახლეობისათვის სავალდებულო ზოგად-კულტურული ღირებულება. დასასრულ, მნიშვნელოვანია იმის აღნიშვნაც, რომ ეგზისტენციალური კომუნიკაციის ინდივიდუალური დონისაგან განსხვავებით, სადაც ეგზისტენციალობის სამივე ძირითად სტრუქტურულ მომენტს (სახელდობრ, მის თემატიზმთა ყოვლისგანმსაზღვრელ საყოველთაობას, დეკონცენტრირებული ფინალობის პრინციპს და ონტოდიალექტიკურად დაფუძნებულ თავისუფლებას), ზოგადად, ტოლი მნიშე-

ნელობა აქვს, ამ კომუნიკაციის პოლიტიკურ დონეზე ეს მომენტები იკვრებიან სამშობლოს ცნებად, ანუ მშობლიური ეგზისტენციალური სამყაროს ცნებად. ასე, ეს სამყარო ჩვეულებრივ იმ ადგილს წარმოადგენს ხოლმე, სადაც „დაუსადგურებია“ ყველა ღმერთს, ყველა წმინდანს, სადაც არსებობს ყველა სიწმინდე და სალოცავი, როგორც ყოვლისგანმსაზღვრელი და თავისთავად არათემატიზებადი მისტერია ეგზისტენციალობისათვის. დასასრულ, ეს სამყაროა ის ერთადერთი ადგილი დედამიწაზე, სადაც ეგზისტენციალობას შეუძლია იყოს ქეშმარიტად (ანუ ყველა მისთვის ბუნებრივი არათემატიზმების საფუძველზე) თავისუფალი (ავტონომიური) სტრუქტურა. თუკი კომუნიკაციის პოლიტიკურ დონეზე ეგზისტენციალური შეტყობინება სათანადო სიღრმითა და სიმძაფრით შეეხო ეგზისტენციალობის სამივე დასახელებულ ძირითად სტრუქტურულ მომენტს მისი მშობლიური სამყაროს ცნების მეშვეობით, მაშინ მას ძალუძს ქარიშხალი გამოიწვიოს: მთელი საკუთრივი ეგზისტენციალობა მაშინ ერთხმად გამოეხმაურება მის მოწოდებას, რომ საფრთხეს წინააღმდეგობა გაუწიონ.

კომუნიკაციის პოლიტიკურ დონეზე ეგზისტენციალური შეტყობინების ქმედითობის საილუსტრაციოდ ქვემოთ მოვიყვანთ ორ მაგალითს ანტიკური ისტორიიდან. პირველი გვიჩვენებს, რამდენად ქმედითია კომუნიკაციის პოლიტიკურ დონეზე ეგზისტენციალობის ყოვლისგანმსაზღვრელი არათემატიზმი. მართალია, რამდენადაც აქ საუბარი ეხება მხოლოდ ისეთ საკითხებს, რომლებიც მოპირისპირე მხარეთათვის საერთო რელიგიას უკავშირდება, ეს მაგალითი ვერ ჩაითვლება ასევე ქმედითად მსგავსი კონფლიქტებისათვის და მათთან დაკავშირებული ეგზისტენციალური შეტყობინებებისათვის დღეს. სამაგიეროდ იგი კარგად გვიჩვენებს, რამდენად აქვს ეგზისტენციალობის ყოვლისგანმსაზღვრელი (ღვთაებრივ მისტერიაზე დამყარებული) არათემატიზმის ფაქტორს მნიშვნელობა იმ ეპოქის ეგზისტენციალურ ინფორმაციებში, რამდენად ანგარიში ეწეოდა ამ ფაქტორს, მიუხედავად მისი თითქოსდა აბსოლუტური უმნიშვნელობისა, ძველი ელადის ერთი პოლიტიკური ვითარების განვითარებისათვის. სწორედ ამ თვალში საცემი, საკვირველი არათემატიზმის წყალობით, რომლითაც ეს თუკიდიდეს მიერ მოთხრობილი ამბები ხასიათდება და რომელიც ამიტომ ამდენადვე საოცარ კონტრასტში შედის ორი მოპირისპირე სახელმწიფოს (დემოკრატიული ათენისა და არისტოკრატიული სპორტის) თემატურ (პოლიტიკურ) ინტერესებთან, ეს მაგალითი შეგვივსებს ზემოთქმულს იმ პრინციპული

მნიშვნელობის შესახებ, რომელიც ამგვარ არათემატურ ფაქტორებს ეგზისტენციალური კომუნიკაციისთვის აქვთ. ჩვენი მეორე მაგალითი გვიჩვენებს ისეთი ეგზისტენციალური შეტყობინების მთელ ძალას, რომელიც უმწვეველად (სწორედ ეგზისტენციალურად) ეხება ეგზისტენციალობის ონტოდიალექტიკური საფუძვლის სამივე ძირითად სტრუქტურულ ფაქტორს. ეს მაგალითი ეხება ისეთი ეგზისტენციალური ინფორმაციის მამობილიზებელ ძალას, რომელიც ეგზისტენციალურ სამყაროს აუწყებს უკიდურეს ხიფათს, მტრის შემოსევისათვის თავდადებული წინააღმდეგობის გაწევის აუცილებლობას, თუკი ამ სამყაროს ჰსურს გადარჩეს, ანუ თავისი მშობლიური სტრუქტურის ყველა არათემატიზმი, პირველ რიგში კი — მასში მოსახლე ეგზისტენციალობის ონტოდიალექტიკური თავისუფლება შეინარჩუნოს. თავისი კლასიკური სისადავეთა და სტერეოტიპულობით ეს მაგალითი ადვილად გამოდგება ანალოგიურ შემთხვევებთან შესადარებლად თვით უახლესი ისტორიიდანაც კი. შევნიშნავთ იმასაც, რომ ამ შემთხვევაში ამა თუ იმ ცნების ზუსტი ისტორიული უტყუარობა როლს არ თამაშობს — ამ ფაქტებისა თუ გადმოცემულის ზოგადი (ობიექტური) მნიშვნელობისათვის, როგორც გარკვეული ტიპის ეგზისტენციალური შეტყობინების ნიმუშებისა, ისიც კმარა, რომ ისინი ისტორიოგრაფიაში შევიდნენ.

იმ ისტორიულ მომენტში, რომელიც უშუალოდ უსწრებდა თუკიდრედს მიერ მისი ისტორიის პირველ ნაწილში აღწერილ პელოპონესის ომს, ანუ მაშინ, როცა მოკავშირეებმა ლამის იყო გადაწყვიტეს ომის დაწყება, ხოლო ათენში პერიკლე მოითხოვდა ათენელებისაგან, არ დაეთმოთ პელოპონესელთათვის, ლაკედემონელებმა გაუგზავნეს ათენელებს მოციქულები წინადადებით, რომელიც გასაკვირია თავისი არათემატიზმით. არსებითად, ეს წინადადება არ ეხებოდა არც ერთ ამ სახელმწიფოთა შორის სადავოდ გამხდარ (აქტუალურ) საკითხს. იგი ეხებოდა საქმეს, რომელიც კრიზისის ხანაზე ბევრად აღრეული იყო და ისეთ წარსულს ეკუთვნოდა, რომელსაც ბერძენთა ამ შინააშლილობისაგან თაობები აშორებდა. მიუხედავად ამისა, პელოპონესელები თავიანთ მოთხოვნას უდიდეს (სწორედ რომ აქტუალურ) მნიშვნელობას ანიჭებდნენ და მიაჩნდათ, რომ უარის შემთხვევაში სავსებით საკმარისი საბაბი ექნებოდათ ომის დასაწყებად<sup>264</sup>. ეს განვითარება მით უფრო საკვირველია, რომ

<sup>264</sup> Thukydides, Geschichte des Peloponnesischen, Krieges I, 126.

მოკავშირეთა კრებებზე წარმოთქმულ სიტყვებში, რომლებიც უშუალოდ წინ უსწრებდა ათენელთათვის უცნაურ (არათემატურ) ამ მოციქულობას, ჩამოთვლილი იყო ყველაზე მნიშვნელოვანი საფუძვლები. და დამაჯერებელი მიზეზები ათენით უკმაყოფილებისა (პირველ რიგში ამ სახელმწიფოს ტირანული დამოკიდებულება პელოპონესისადმი, ამ ქალაქის მიერ მისი სრული დამონების ხიფათი და სხვ.)<sup>265</sup>. უნდა ვივარაუდოთ, რომ იმ არათემატიზმთან შედარებით, რომელსაც არსებითად ეხებოდა ლაკედემონელთა მოთხოვნა, ყველა ეს მნიშვნელოვანი საფუძველი და თემატური მოტივირება ათენელების წინააღმდეგ ლაშქრობისა ამ ადამიანთა თვალში არაფერს არ წარმოადგენდა ან ბევრად უფრო ნაკლებ მნიშვნელოვანი საბაბი იყო ომისა. შემდეგ, ამ კონტექსტში უსათუოდ უნდა ვივარაუდოთ, რომ მიუხედავად ამ მოთხოვნის სრული არათემატიზმისა, იგი იმ დროს ათენელებისთვის ომის გამოცხადებას უდრიდა, თუკი მოთხოვნას არ მიიღებდნენ. ეს კი ნიშნავს, რომ ეს ნამდვილი ეგზისტენციალურ-პოლიტიკური შეტყობინება იყო, ანუ ისეთი, რომელიც სხვა ყველაფერთან ერთად — და პირველ ყოვლისა, — იტყობინებოდა გარდუვალ სამხედრო მუქარას ათენისათვის, ანუ ათენელთა ეგზისტენციალობის ონტოდიალექტიკური საფუძვლისათვის, როგორც ავტონომიურ (თავისუფალ) სამყაროში ყოფნიასათვის.

ეს არათემატური მოთხოვნა შემდეგში მდგომარეობდა: ლაკედემონელები მოითხოვდნენ ათენელებისგან ქალღმერთის (ათინას) წინაშე მკრეხელთა განდევნას. მკრეხელობა მაშინ მოხდა, როცა ვინმე კილონმა, სცადა რა აკროპოლისის დაპყრობა და ტირანად დაჯდომა, მარცხი განიცადა, ხოლო მის მომხრეთა ნაწილი აკროპოლისში ალყაშემორტყმული დარჩა. ალყა გაგრძელდა და რაკი სხვა გზა აღარ დარჩათ, ისინი საკურთხეველთან დასხდნენ როგორც დაცვის მთხოვნელნი. მათ შესთავაზეს წასვლა და აღუთქვეს, რომ არაფერს დაუშავებდნენ. მაგრამ როგორც კი სიწმინდეს მოშორდნენ, ყველანი დახოცეს, რითაც იმათი ხელშეუხებლობის კანონი დაარღვიეს, ვინც წმინდა თავშესაფარში შევლას ითხოვს. შემდეგ ამ მკვლელებს და მათ შთამომავლობას მკრეხელთა და ქალღმერთის წინაშე უდიდეს დამნაშავეთა სახელი მიეკუთვნა. ისინი ათენიდან განდევნეს, შემდეგ კი განდევნილ იქნენ ლაკედემონელი კლემონის მიერაც. მიცვალებულთა ძელები მიწიდან ამოთხარეს და გადაყარეს. მაგრამ ზოგმა ლტოლვილმა მოახერხა ათენში დაბ-

<sup>265</sup> იქვე, I, 120. და მითხვე გაგრძელება



რუნება და პელოპონესის კონფლიქტის დროს მათი შთამომავალნი კიდევ ცხოვრობდნენ ათენში: ლაკედემონელთა არათემატური მოთხოვნა სწორედ ამ შთამომავლებს ეხებოდა; ეს იყო მათი ათენიდან გაძევების მოთხოვნა<sup>266</sup>. ამ მოთხოვნის არათემატიზმი, რა თქმა უნდა, პირველ ყოვლისა, მის რელიგიურ საზრისში მდგომარეობდა, ანუ იმაში, რომ აქ იგულისხმებოდა მკვლელობით (გვამებით) ფარული (უბრალო მოკვდავთა მიერ უშუალოდ არათემატიზირებადი) და ყოვლისგანმსაზღვრელი ღვთაებრივი ძალის ფაქტობრივი შებილწვის აქტი. ამ ზრუნვაში წმინდა სახელის შეუბღალაობაზე თავს იჩენს მისწრაფება, რომ ქალღმერთი (საერთოდ მისი ყოფიერება როგორც წმინდა არათემატიზმი, კერძოდ კი მისი ფარული სამყოფელი) დაიცვან უპატიო თემატიზაციისაგან მოკვდავთა მიერ. თუკიდრედს შენიშვნა, რომ ამ მოთხოვნის წამოყენებით ლაკედემონელები, თითქოს, ყველაზე მეტად ღმერთებს იცავდნენ<sup>267</sup>, ხაზს უსვამს სწორედ ამ აქციას, როგორც პოლიტიკის ყოვლისმომცველ ღვთაებრივ არათემატიზმზე დამყარების ცდას, ამ უკანასკნელის გამოყენებას თავის მძლავრ საყრდენად ათენელთა წინააღმდეგ. ხსენებული მოთხოვნის ეს ზოგადი არათემატიზმი განსაზღვრავს, რა თქმა უნდა, ყოველივე იმის არათემატიზმსაც, რასაც იგი კონკრეტულად ნიშნავდა, სახელდობრ, ღვთისმგმობელთა გაკიცხვისა და გაძევებისას. იმ პრობლემებთან, რომელიც პელოპონესის კონფლიქტში იდგა, ამ მოთხოვნას არაფერი ჰქონდა საერთო, იგი აბსოლუტურ არათემატიზმს წარმოადგენდა. მართალია, თუკიდრედ ამ მოთხოვნის გარკვეულ მოტივსაც მიუთითებს — ესაა თვით პერიკლეს ნათესაური კავშირი მკრეხელებთან. მაშასადამე, ამ მოთხოვნის მიღებით ათენელებს პერიკლეც უნდა გაეძევინათ, პელოპონესელთა ყველაზე გავლენიანი და სახიფათო მტერი<sup>268</sup>. ეს ანგარიში, თავის მხრივ, მოწმობს მხოლოდ თემატიზმ-არათემატიზმის დიალექტიკის ქმედითობას ამ შემთხვევაშიც — იმას, თუ როგორ შეძლეს ლაკედემონელებმა თავისი მოთხოვნის არათემატიზმებთან დაეკავშირებინათ სავსებით კონკრეტული და საქმესთან დაკავშირებული (ანუ უაღრესად თემატური) მიზანი. მაგრამ ამ კონტექსტში ისიც უნდა ითქვას, რომ ეს ანგარიში, რა თქმა უნდა, სავსებით იყო დამყარებული ღვთაებრივი არათემატიზმის ყოვლისგან-

<sup>266</sup> Thukydides, იქვე, 1, 127.

<sup>267</sup> იქვე.

<sup>268</sup> იქვე.

მსაზღვრელ (ყოვლისმძლეველ) ძალაზე (ამ ძალის ქმედების დაშვებაზე) ამ ეგზისტენციალურ შეტყობინებაში (მოთხოვნაში). ამდენადვე დამახასიათებლად იმ დიდი მნიშვნელობისათვის, რომელიც ღვთაებრივ არათემატიზმს ჰქონდა იმ დროის ეგზისტენციალურ შეტყობინებებში, უნდა ჩაითვალოს ათენელთა რეაქციაც ამ მოთხოვნაზე. მათ, რა თქმა უნდა, არ შეასრულეს მოთხოვნა და არ განდევნეს მკრეხელები პერიკლეს ჩათვლით. მაგრამ მათ არც ამ მოთხოვნის უყურადღებოდ დატოვება შეეძლოთ. ეს მისცემდა პელოპონესელებს საბაბს ომი დაეწყათ ათენელების, როგორც ღვთის მგმობელების მფარველთა, როგორც ღვთაებრივი არათემატიზმის (ქალღმერთ ათინას) შემბილწველთა წინააღმდეგ. საჭირო იყო ამ ხიფათის გამანეიტრალებელი პასუხი და იგი იპოვეს. ათენელებმა, უბრალოდ, შეახსენეს ლაკედემონელებს, რომ მათაც ბრალი ედოთ მკრეხელობაში და წაუყენეს ორი მოთხოვნა ანალოგიურად შებლალულ ადამიანთა გაძევების თაობაზე. პირველი შემთხვევა ეხებოდა ლაკედემონელთა მიერ ჰელოტთა დახოცვას, რომლებიც თავშესაფარს ითხოვდნენ პოსეიდონის ტაძარში. ისინი იქიდან გამოიტყუეს და დახოცეს. თუკიდიდე ამ ამბავს ახსენებს როგორც პელოპონესის კონფლიქტზე ბევრად უფრო ძველს<sup>269</sup>. მეორე ეხებოდა პავსანიასის მოკვლის ამბავს — გამოჩენილი სპარტელისას, რომელსაც ფარული კავშირი ჰქონდა დამყარებული სპარსეთის მეფესთან. როცა მისი ხრიკები გამომქლავნდა და იგი უნდა შეეპყროთ, მან მოახერხა ეფორებს დასძრომობა და თავი შეაფარა ქალღმერთ ათინას წმინდა უბანში მდებარე შენობას. მაგრამ ეფორები შენობას შემოერტყნენ, ამოქოლეს იგი და პავსანიასს შიმშილით სული ამოჰხადეს. რომ გამოათრიეს წმინდა შენობიდან, იგი იქვე მოკვდა<sup>270</sup>. ეს მოხდა პელოპონესის კონფლიქტამდე დაახლოებით 40 წლით ადრე. ამგვარად, თავისი აშკარა არათემატიზმით ეს შემთხვევები არ ჩამოუვარდებოდნენ ლაკედემონელთა მიერ ათენელების წინააღმდეგ აღძრულ საქმეს. უფრო მეტიც: იმ დროის ეგზისტენციალურ-პოლიტიკური კომუნიკაციის დონეზე ეს ბრალდებები უფრო მნიშვნელოვანი იყო, რადგან ლაკედემონელებისას რიცხობრივად გადააჭარბა. ეს იქიდან ჩანს, რომ ლაკედემონელებს მას შემდეგ აღარ განუმეორებიათ ეს მოთხოვნა მკრეხელთა განდევნის თაობაზე, აღარ შეჰხებიათ ამ საჩოთირო საკითხს და სულაც მოხს-

<sup>269</sup> Thukydides, იქვე, 1, 128.

<sup>170</sup> იქვე, 1, 134.

ნეს ეს სრული ათემატიზმი დღის წესრიგიდან. ათენელებმა რომ ამ წესით მოხერხებულად აიცილეს დარტყმა და შეინარჩუნეს ერთხანს მშვიდობა (რომელიც, აქვე შევნიშნოთ, მათ ომისათვის მოსამზადებლად სჭირდებოდათ), მათ პირველ გამარჯვებად უნდა ჩავთვალოთ პელოპონესის კონფლიქტში. ამგვარად, აქ საქმე გვაქვს (პოტენციალურად) მტრული მხარეების „დუელთან“ ერთი გარკვეული (იმ დროისათვის ფრიად ქმედით) ტიპის ეგზისტენციალურ შეტყობინებათა მეშვეობით. ამ შეტყობინებათა გაცვლით ეს ყოვლისგანმსაზღვრელი ლეთაებრივი არათემატიზმი ამოიწურა, როგორც ეგზისტენციალურ-პოლიტიკური კომუნიკაციის ხელსაყრელი თემა, და არც ერთ მხარეს მასზე სიტყვა აღარ დაუძრავს. ჩვენი ანალიზისთვის კი ეს მაგალითი საინტერესოა, პირველ ყოვლისა, როგორც ფაქტი, რომელიც კარგად გვისურათებს ეგზისტენციულობის ზოგად-სტრუქტურულ არათემატიზმთა დიდ მნიშვნელობას ეგზისტენციალურ-პოლიტიკური შეტყობინებისათვის, — როგორც ფაქტი, რომელიც მიგვითითებს ამ მნიშვნელობაზე, როგორც ამგვარ შეტყობინებათა ეფექტიანობის ერთ-ერთ მთავარ მიზეზზე. ამ მხრივ კიდევ უფრო მნიშვნელოვნად წარმოგვიდგება ეგზისტენციალურ-პოლიტიკური ინფორმაციის მეორე მაგალითი.

გალები რომ ეტრურიაში შეიჭრნენ, რომიდან მოციქულები გაუგზავნეს საკითხავად, თუ რა უფლებით ითხოვდნენ მიწას და სულაც რა უნდოდათ ეტრურიაში. მათ უპასუხეს: „მახვილის უფლებით. მამაცთ ყველა უფლება აქეთ“<sup>271</sup>. უფრო მოკლე და შემაშფოთებელი ეგზისტენციალურ-პოლიტიკური შეტყობინება წარმოდგენილია. ამ ამპარტავანი განცხადებით გალები იტყობინებოდნენ, რომ არც რომზე თავდასხმას იუარებენ, თუ საბაბი მიეცათ. საბაბიც გამოჩნდა. გალებმა იცნეს, რომის ლეგატები, რომლებიც მათ ეტრუსკებთან ერთად ებრძოდნენ. როცა რომაელებმა არ შეასრულეს მათი მოთხოვნა ამ უკანასკნელთა გადაცემის თაობაზე, გალთა ბელადმა ბრენუსმა თავისი ჯარი რომის წინააღმდეგ წაიყვანა. სამხედრო ტრიბუნებმა, ვისაც რომის დაცვა ჰქონდა დავალებული, გალთა შემოტევას ვერ გაუძლეს. რომაელები ზედ ტიბრის ნაპირას დამარცხდნენ და უკუიქცნენ, ქალაქის გზა კი გახსნილი დარჩა. ეს ამბები ფაქტობრივი განვითარება იყო იმ ეგზისტენციალური შეტყობინებისა, რომელიც რომაელებმა გალებისაგან ჭერ კიდევ ეტრურიაში მიიღეს. თუ მანამდე ბევრი რომაელთაგანი ეგებ დიდ მნი-

<sup>271</sup> Titus Livius, Römische Geschichte, V, 36.

შენელობას არ ანიჭებდა ამ შეტყობინებას (და, საერთოდ, გალების ყოფნას ეტრურიაში), ამჯერად საქმე სულ სხვაგვარად წარიმართა. ვითარება შეფასდა როგორც რომისთვის უალრესად სახიფათო და, შესაბამისად, სენატმა რამდენიმე ეგზისტენციალური შეტყობინებით მიმართა რომაელ ხალხს. ვინაიდან ქალაქში დარჩენილ მეომართა სიმცირე გამორიცხავდა მის დაცვას, გადაწყვიტეს ქალები, ბავშვები და ყველა ბრძოლისუნარიანი კაცი შეეკრიბათ ქალაქის ყველაზე მაღალსა და გამაგრებულ ბორცვზე — კაპიტოლიუმზე. განკარგულება გაიცა ქურუმ კვირიანუსის, ყველა ვესტალის (ქალღმერთ ვესტას ქურუმი ქალების) და ყველა ოფიციალური სიწმინდის გადაყვანის შესახებ ქალაქისგან მოშორებულ უსაფრთხო ადგილას, რათა ღვთისმსახურება დაუბრკოლებლად გაგრძელებულიყო, სანამ ღმერთებს კიდევ თავყვანისმცემლები ჰყავდათ. ბერიკაცების თაობაზე კი, რომელთაც ბრძოლის უნარი არ ჰქონდათ და ციხის დამცველებს ზედმეტ ტვირთად დააწვებოდნენ, გადაწყდა, რომ ქალაქში უნდა დარჩენილიყვნენ. იმისთვის, რომ სხვებს ამ გადაწყვეტილების მიღება გაადვილებოდათ, მათ თვითონ განაცხადეს, რომ ურჩევნიათ დარჩნენ, რათა სიმაგრეში ყოფნით საკვების უკმარისობა არ დაამძიმონ<sup>272</sup>. ეს ეგზისტენციალური შეტყობინებები ეგზისტენცილობის ტოტალური მობილიზაციისკენ მოწოდებას გამოხატავენ. ეს იმას ნიშნავს, რომ ისინი თანაბრად ეხებიან მის სამსახვე ძირითად არათემატიზმს, აგრეთვე იმას, რომ ამ არათემატიზმებს ათემატიზმებზე მათი ზოგადი (გამაერთიანებელი) აზრით — ეგზისტენციის სამშობლოს, მშობლიური ეგზისტენციალური სამყაროს აზრით, რომელშიც ამ არათემატიზმებს ფესვი უდგას და რომლის გარეშეც ისინი ქმედითი ვერ იქნებიან.

უდავოდ მართალია ისიც, რომ თავისი უმთავრესი ქმედითობა ამ ეგზისტენციალურმა შეტყობინებებმა მტრის ასეთი სიანჭოვისაგან და რომაელთა მიერ ამ გარემოების ცოდნისაგან მიიღეს. მაგრამ ასეთი ცოდნა ჯერ კიდევ არ კმარა ეგზისტენციალური სამყაროს პოზიტიური ინფორმირებისათვის. იგი მხოლოდ ერთი სახეა ნეგატიური ეგზისტენციალური ინფორმაციისა, ანუ ისეთისა, რომელსაც, ძირითადად, ეგზისტენციალურ სამყაროში მხოლოდ საყოველთაო შიშის, პანიკისა და ქაოსის გამოწვევა ძალუძს. ეს, პირველ ყოვლისა, აიხსნება ეგზისტენციის ასეთი ნეგატიური ინფორმირებულობის მხოლოდ ერთგანზომილებიანი, ანუ მხოლოდ კატეგორიულად უარყოფელი ხასიათით, იმით, რომ ამგვარ ვითარებაში ეგ-

<sup>272</sup> Titus Livius, იქვე, 39.

ზისტენციას მხოლოდ ამას ეუბნებიან (ან შთააგონებენ), რომ მისი მშობლიური ეგზისტენციალური სამყაროს აღსასრული მოახლოებულა, რომ მოდის ძალა, რომელიც ბოლოს მოუღებს მისი მშობლიურ-სამყაროში-ყოფიერების ონტოდიალექტიკურ საფუძველს. განსაცვიფრებელ ნეგატიურ ეფექტს, რომელიც ამგვარ შეტყობინებებს, ჭორებსა და ცნობებს შეიძლება მოჰყვეს, მიზეზად ისა აქვს, რომ ყველა ამ რიგის ინფორმაციები, არსებითად, მხოლოდ ეგზისტენციალობის არათემატიზმთა დეთემატიზებას ახდენენ (გულისხმობენ ან პირდაპირ წინასწარმეტყველებენ მათ დალუპვას). ასეთი შეტყობინებებისაგან მკვეთრად განსხვავდება ის ეგზისტენციალური შეტყობინებები, რომლებიც ეგზისტენციალობის საბრძოლველად მობილიზაციას ახდენენ, მთელი ეგზისტენციალური სამყარო ამ ნეგატიური ინფორმაციების მიერ გამოწვეული დაბნეულობიდან და პანიკიდან გამოჰყავთ და მას ბრძოლისუნარიანობას ანიჭებენ. თავის პოზიტიურ ქმედითობას ეს შეტყობინებები იმით იძენენ, რომ ეგზისტენციალობის არათემატიზმებს პოზიტიურადაც ათემატიზებენ, რომ ისინი წარმოადგენენ დიალექტიკურ (ორგან-ზომილებიან) მიმართვას ეგზისტენციალური სამყაროსადმი, რომ მხოლოდ ხიფათს კი არ გვაუწყებენ, არამედ მის დახვედრის გზებსაც. ეგზისტენციალობის არათემატიზმთა პოზიტიურ თემატიზაციას იმეტი აქ იგულისხმება ნებისმიერი. ისეთი დებულებები, რომლებიც ეხება ამ არათემატიზმთა დაცვისა და შექმნილ კრიტიკულ სიტუაციას იმეტი შენარჩუნების შესაძლებლობებს. საყოველთაოდ ცნობილია და ისტორიული პრაქტიკის მიერაც საკმარისად დადასტურებულია, რომ ეგზისტენციები, რომელთაც ამგვარი შესაძლებლობა მიუთითებს, გრძნობენ პასუხისმგებლობას და მოვალეობას მშობლიური ეგზისტენციალური სამყაროს მიმართ, მობილიზდებიან და მზად არიან იგი უშიშრად დაიცვან. ისიც ცნობილია, რომ ასეთ შემთხვევებში თვით ამ მითითებათა ხარისხი და აზრი არც ისე მნიშვნელოვანია, რომ ისტორია სავსეა შემთხვევითობით, როცა ადამიანები იბრძვიან უკვე წაგებული საქმისთვის (ისტორიის მიერ განწირულისთვის), რომლის უპერსპექტივობას ეგზისტენციები თვითონაც მიხვდებოდნენ, მაგრამ ვერ დაინახეს ან არ დაინახეს იგი<sup>279</sup>.

<sup>279</sup> კეისრის მიერ გალიის დაპყრობისას არცთუ იშვიათად მომხდარა, რომ ვალთა მცირედ ხალხებს და ქალაქებს სრული დამარცხებისა და მოკავშირეთა პირმინდად ამოწყვეტის მიუხედავად, თავგანწირული წინააღმდეგობა გაუწყვიათ რომაელთათვის და ამის შედეგად სავსებით ამოწყვეტილან კიდეც. (მღრ. მაგალითად: Julius Cäsar, Der gallische Krieg, 2, 17—27, გვ. 28—33).

ეს მხოლოდ იმაზე მეტყველებს, რა ძალა შეიძლება ჰქონდეს ეგზისტენციალურ შეტყობინებას ეგზისტენციალური კომუნიკაციის პოლიტიკურ დონეზე, თუ იგი პოზიტიური შეტყობინებაა, ანუ ისეთი, რომელსაც ძალუძს, ეგზისტენციალობაში გამოაღვიძოს თავისი სამყაროსთვის ბოლომდე ბრძოლის გადაწყვეტილება. საკუთარი (მშობლიური) სამყარო, პირველ ყოვლისა, იმ სამყაროს წარმოადგენს, რომელშიც ეგზისტენციალობა დამკვიდრებულა როგორც ონტოლოგიკური სპეციფიკა, როგორც თავის არათემატიზმთა კონკრეტული სტრუქტურა, რომლისთვისაც იგი ასეთ უკიდურეს სიტუაციებში იბრძოლებს. ამ დროს ეგზისტენციალურ სამყაროში ხდება მის ფუძემდებელ არათემატიზმთა საყოველთაო თემატიზაცია, ჯერ „თეორიული“, ანუ თემატიზაცია სათანადო (პოზიტიური) ეგზისტენციალური შეტყობინებების გზით, ხოლო შემდეგ პრაქტიკული, ანუ თემატიზაცია თვით ამ სამყაროს ეგზისტენციათა გაბედული მოქმედების სახით. ამის კლასიკური მაგალითია ზემოხსენებული ეგზისტენციალური შეტყობინებები, რომელიც რომის სენატისგან გამოვიდა კრიზისის ვითარებაში, და ქალაქის მთელი მოსახლეობის სათანადო გადაჭრილი რეაქცია ამ შეტყობინებებზე.

ყოველივე თქმულის შემდეგ აღარ უნდა გაქირდეს, მოვახდენთ რა აბსტრაქციას ამ შეტყობინებათა ფაქტობრივი შინაარსისაგან, წარმოვადგინოთ მათი ზოგადი ონტოლოგიკური სტრუქტურა. ამ ზოგადი აზრით ირკვევა, რომ ეგზისტენციალური შეტყობინება კაპიტალიუმის ბორცვზე გამაგრების აუცილებლობის შესახებ გამოსატყდა ა) მისწრაფებას, დაეცვათ და შეენარჩუნებინათ ფუძემდებელი არათემატიზმი დედაენისა და რომის ეგზისტენციალური სამყაროს ყველა საყოველთაოდ-ფუნქციონალური არათემატიზმი, რასაც ეს ენა მოიცავდა, გალურის და სხვა მტრული ეგზისტენციალობებისეული უცხო არათემატიზმების მიერ დათრგუნვისაგან და ამ უკანასკნელებში შერევისაგან, ეს კი ადვილად მოხდებოდა, თუ ქალაქს აიღებდნენ და მის მოსახლეობას დაიმონებდნენ გამარჯვებული მტრები; ბ) შეტყობინებაში მითითებული იყო ის კონკრეტული ზომებიც, რომლებიც უნდა მიღებულყო ასეთი რადიკალური (ონტოლოგიკური) თავდაცვისათვის. შეტყობინებაში გათვალისწინებული იყო კონკრეტული ზომებიც რომის ეგზისტენციალური სამყაროს ყოვლისგანმსახლრელი ღვთაებრივი არათემატიზმის დასაცავად, რომელსაც ქალაქის გალების მიერ აღების შემთხვევაში შეიძლებოდა ყველა სიწმინდე და სალოცავი დაჰკარგოდა, რაც იმას ნიშნავდა, რომ ეს არათემატიზმი კარგავდა სამყაროში თა-

ვისი ონტოლოგიური დაფუძნებულობის ერთ მნიშვნელოვან ნაწილს. ქურუმის, ქურუმი ქალებისა და ყველა სიწმინდის უსაფრთხო აღვილას გადაყვანის გადაწყვეტილება გამოხატავს სურვილს, რომ ამ არათემატიზმისთვის უზრუნველყოფილ იქნეს შემდგომი არსებობის შესაძლებლობა მისი შესაბამისი შემდგომი ეგზისტენციულობის სამსახურისათვის.

ამგვარ განსაკუთრებულ ვითარებაში რომ ეგზისტენცია (თუკი სიტუაციას პოზიტიური ეგზისტენციული შეტყობინებები აკონტროლებს) შეიძლება მზად იყოს ან მზად არის თავგანწირვისათვის თავისი ეგზისტენციული სამყაროს (ონტოლოგიური საფუძვლის) დასაცავად, ეს ჩანს სენატის გადაწყვეტილებიდან ბერიკაცების შესახებ. და, რა თქმა უნდა, ამ უკანასკნელთა ერთსულოვანი გადაწყვეტილებიდან, რომ ქალაქში დარჩენ, ისტორიის შემდგომი მსვლელობა ცნობილია: ბატემმა იხსნეს რომი, ხოლო თუ გადმოცემას დაუუჩერებთ, ძლევა მოსილმა დიქტატორმაც თავისი ლეგიონებით გამანადგურებელი დარტყმა მიაყენა გალებს, რითაც რესპუბლიკის სამხედრო ავტორიტეტიც აღადგინა. ამგვარად, ეს ეგზისტენციული შეტყობინებები და მთელი რომაული ეგზისტენციული სამყაროს სწრაფი რეაგირება მათზე საკმარისად დაშაჯერებელი ნიმუშია ეგზისტენციული-პოლიტიკური კომუნიკაციის ყველა იმ შემთხვევისა, როცა მისი მთელი ეგზისტენციულობა გადადის გადამჭრელ მოქმედებაზე და ყოველ ღონეს ხმარობს თავისი ყოფიერების ონტოლოგიური საფუძვლის დასაცავად.

**ბ) ეგზისტენციული შეტყობინება ეგზისტენციული კომუნიკაციის იდეოლოგიურ დონეზე**

ეგზისტენციული კომუნიკაციის იდეოლოგიური დონე მკვეთრად განსხვავდება წინა ორისაგან თავისი ფილოსოფიური ზოგადობით. ეს უმაღლესი დონეა, რომელზედაც ეგზისტენციულ შეტყობინებათა გადაცემა შეიძლება წარმოებდეს. ასეთ შეტყობინებებში აქ იგულისხმება მსოფლმხედველობის დაფორმირებული გამოხატულებები, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ეს არის მსოფლგაგება, ამა თუ იმ ფილოსოფიური მოძღვრების, ანუ ისეთი თეორიის სახით დადგენილი, რომელიც შეიცავს უზოგადესი კითხვების პასუხს ყოფიერის ყოფიერების შესახებ. მაგრამ ყოველი ასეთი ეგზისტენციული შეტყობინება ამ კითხვათა შესახებ ყოველთვის

მხოლოდ იმგვარად გვატყობინებს, როგორადაც ეს კითხვები დგება და წყდება ერთ ისტორიულად განსაზღვრულ ეგზისტენციალურ სამყაროში (ცნობილი თეზისი იდეოლოგიისა და, საერთოდ, ფილოსოფიის კლასობრიობის შესახებ იდეოლოგიის სწორედ ამ ეგზისტენციალურ-სამყაროსეულ განპირობებულობას გულისხმობს). ამ დონეზე ეგზისტენციალური შეტყობინების ადრესატი. ამგვარად, ისაა, ვისაც თავისი (ან უცხო) ეგზისტენციალური სამყაროს უკეთ გაგება პსურს. მაშასადამე, ამ დონეზე ეგზისტენციალურ ინფორმაციას, როგორც შეტყობინებას, ვერ ექნება პირდაპირი მიმართება ყველასთან, თუ ამ ყველაში ეგზისტენციალური სამყაროს მთელი მოსახლეობა უნდა ვიგულისხმოთ. იგი ვერ აღელვებს და ვერ ამოძრავებს მთელ სამყაროს იმგვარად, როგორც ეს, მაგალითად, ეგზისტენციალური კომუნიკაციის პოლიტიკურ დონეზე ხდება. ამის ასახსნელად შეიძლება დავიმოწმოთ ასეთი ინფორმაციის გამოხატვის მეტისმეტად განყენებული ფორმა, მის მიზანთა მეტისმეტი ზოგადობა, მისი გადმოცემის მეტისმეტი სირთულე, რომელიც ყველა ცალკეულ შემთხვევაში განპირობებულია მის ტერმინთა და ცნებათა სპეციალური აპარატით, რომელიც მკითხველისგან მოითხოვს სათანადო მომზადებას, განათლებას და ა. შ. მაგრამ ამ შემთხვევაში შესაძლოა კიდევ ერთი სხვა ახსნა, თუ ამოვალთ ეგზისტენციალობის ონტოდიალექტიზმიდან, რომელიც, — როგორც დავინახეთ, — ყოველი ეგზისტენციალური შეტყობინების მთავარ სტრუქტურულ საზრისს შეადგენს ეგზისტენციალური კომუნიკაციის ყველა დონეზე. ეს ახსნა კარგად შეავსებს პირველს, რადგან ის პირველი ეგზისტენციალურ-იდეოლოგიური ინფორმაციის შეზღუდული საყოველთაობის ფენომენს ხსნის მხოლოდ შინაარსისა და ტექსტური სტრუქტურის მხრივ, ეს კი ამ ახსნის არსებითი ხარვეზია, რომელიც საკვლევ ფენომენს ძლიერ ამახინჯებს.

ასე, მაგალითად, თუ მხოლოდ პირველი ახსნით ვიხელმძღვანელებთ, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ეგზისტენციალურ-იდეოლოგიური ინფორმაციის შეზღუდული საყოველთაობა მისი კომუნიკაბელობის შეზღუდულობის ტოლძალია, რომ ასეთი ინფორმაცია მნიშვნელოვანწილად ხასიათდება თემატიზების მცირე რადიუსით ეგზისტენციალურ სამყაროში. რომ მართლა ასე არაა, ადვილი წარმოსადგენია, თუ გავითვალისწინებთ ამ რადიუსის პრინციპულ სხვაობას ეგზისტენციალური კომუნიკაციის სხვადასხვა დონეებზე. ამ თვალსაზრისზე დგომისას აუცილებლად მოგვიხდება ვალიაროთ, რომ თემატიზების პრინციპულად მცირე რადიუსით ეგზისტენცია-



ლური შეტყობინება გამოირჩევა მხოლოდ ინდივიდუალური კომუნიკაციის დონეზე. ეგზისტენციალური სამყაროს მთელ მოსახლეობაში იგი აქ ეხება მხოლოდ ცალკეულ ეგზისტენციებს. მის მიერ გამოხატულთან სხვებს კავშირი არა აქვთ. ყველა ისინი აქ არათემატურნი არიან რადიკალური (კატეგორიული) აზრით — ეგზისტენციალური შეტყობინება მათზე ვერ გავრცელდება. ამ კონტექსტში ამას განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება იმიტომ, რომ ეგზისტენციალობის ონტოლოგიკაში საპირისპირონი არა მარტო გულისხმობენ ერთიმეორეს, არამედ აქ (როგორც ზემოთ დავარწმუნდით) არათემატიზმი ფუქემდებელიც კია ყველაფერი თემატურისთვის. მაშასადამე, კომუნიკაციის ინდივიდუალურ დონეზე ეგზისტენციალური შეტყობინების გადაცემის ფორმა, არ შეესატყვისება მის ონტოლოგიკურ საზრისს, ეს გადაცემა აქ ხორციელდება თემატურის არათემატურისაგან გაყოფის კატეგორიალური პრინციპის მიხედვით. ამიტომ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ამ დონეზე ეგზისტენციალური შეტყობინება გადაცემის კატეგორიალური (კატეგორიული) ფორმით ხასიათდება. ეს კომუნიკაციის ამ დონის ინდივიდუალური ხასიათით აიხსნება, ანუ იმიტომ, რომ ეს დონე ძლიერ შეკვეცილი, პრინციპულად დავიწროებული თანაყოფიერების დონეს წარმოადგენს. კატეგორიზებული თანაყოფიერება, ანუ ისეთი, რომელიც კატეგორიულადაა გაყოფილი რამდენიმე თემატურ ეგზისტენციად და ყველა დანარჩენად, როგორც აბსოლუტური აზრით არათემატურად, რომლებთანაც შეტყობინებას კავშირი არა აქვს, მთავარ ონტოლოგიურ განზომილებას წარმოადგენს ეგზისტენციალური შეტყობინების გადაცემისათვის კომუნიკაციის ინდივიდუალურ დონეზე. დასასრულ, აქ უნდა მივუთითოთ ერთ მნიშვნელოვან გარემოებაზეც, რომელიც მნიშვნელოვანწილად განაპირობებს კატეგორიალურ მომენტს ეგზისტენციალური შეტყობინების ამ სახეში. ესაა ინდივიდუალური კონკრეტულობის, როგორც უცვლელი (კატეგორიალური) სპეციფიკის პრინციპი, რომელიც საფუძვლად უდევს ამ დონის ყოველივე კომუნიკაციას. აქ ეგზისტენციალურ შეტყობინებას აკლია საყოველთაობა, იგი გადაიცემა მხოლოდ ძალიან კონკრეტულ (და, ამდენად, ზოგჯერ განუმეორებელ) სიტუაციებში, ამდენადვე კონკრეტული შინაარსი აქვს და, შესაბამისად, გამოზნულია მხოლოდ გარკვეული (კონკრეტული) ადამიანისთვის (ან ადამიანებისათვის).

ასეთივე შეუსატყვისობა ეგზისტენციალური შეტყობინების გადაცემის ფორმასა და მის სტრუქტურულ (ონტოლოგიკურ)

ფორმას შორის შეინიშნება ეგზისტენციალური კომუნიკაციის პოლიტიკურ დონეზეც. აქ, პირუკუ, ეგზისტენციალური შეტყობინების გადაცემის ფორმაა, თემატიზაციის აბსოლუტური რადიუსით რომ ხასიათდება, — იგი მიმართულია ეგზისტენციონალური სამყაროს მთელი მოსახლეობისადმი და, ჩვეულებრივ, სათანადო ექოსაც პოვებს ხოლმე. ეს იმას ნიშნავს, რომ შეტყობინების ადრესატი აქ ყველაზე საყოველთაო (ტოტალურ) საზრისს ღებულობს და ეს ადრესატი ყველაა. ამგვარად, აქ კომუნიკაცია ხდება თანა-ყოფიერების, როგორც ტოტალურად თემატიზებული მთლიანობის, როგორც ეგზისტენციალურ-პოლიტიკური შეტყობინების მიერ თემატიზირების ტოტალური ობიექტის, დონეზე. ამგვარად, ასეთი ინფორმაციის გადაცემის ფორმიდან სავსებით გამორიცხულია არათემატურობა (არათემატური, ანუ შეტყობინებასთან კავშირის არმქონე ეგზისტენციები). ყველა ამგვარი ინფორმაცია ეხება ყველას უკლებლივ, ეს კი ნიშნავს, რომ იმ თანა-ყოფიერებაში, რომელსაც ეს ინფორმაციები მიმართავენ, არ არის ადგილი არათემატური ეგზისტენციალობისთვის. აქედან ნათელია, რომ არც ამგვარი შეტყობინებების ფორმა შეესატყვისება მათ ზოგად-სტრუქტურულ (ანუ ონტოდიალექტიკურ) საზრისს. ეს ფორმა ყოველთვის და ყველგან არის ყველასთვის მიმართვის, მთელი ეგზისტენციალური სამყაროს, როგორც ასეთის, თემატიზების კატეგორიული ფორმა. ეგზისტენციალობის ონტოდიალექტიკისთვის, რომელიც თემატური და არათემატური მომენტის ფუნქციონალური თანაარსებობის და ურთიერთდამოკიდებულების პრინციპს ადგას, ამგვარი ცალმხრივობა (ერთ განზომილებიანობა) სწორედ რომ დამახასიათებელი არ არის. ეს იმას ნიშნავს, რომ ეგზისტენციალურ-პოლიტიკური შეტყობინებაც გულისხმობს კატეგორიზებულ (კატეგორიულად თემატიზებულ) თანაყოფიერებას, როგორც თავისი გადაცემის მიუცილებელ პირობას, და ეს შეტყობინება შეიძლება გარეაღიზნდეს მხოლოდ მისივე ძირითადი (ონტოდიალექტიკური) საზრისისაგან გადახვევის ფასად. ეს ყოველი ასეთი შეტყობინების კატეგორიალურ-კატეგორიული მოტივებით აიხსნება. ეგზისტენციალური კომუნიკაციის პოლიტიკურ დონეზე გადაცემული ეგზისტენციალური შეტყობინება ჩვეულებრივი ცნობაა, სახელმწიფოთა გამწვავებულ (კატეგორიულ) ურთიერთწინააღმდეგობასთან დაკავშირებული, იგი რალაცას გვატყობინებს ყველაზე კატეგორიზებული თანა-ყოფიერების პირობებში, ანუ ისეთის, რომელსაც გაქრობის ზიფათი ემუქ-

რება სამხედრო აგრესიის შედეგად. სწორედ ამ გარემოებით აიხსნება ეგზისტენციალურ-პოლიტიკური შეტყობინების გადაცემის მაკატეგორიზებელი ფორმა. ეს შეტყობინება მოუწოდებს უკლებლივ ყველას და მოუწოდებს კატეგორიულად, თუ არ არსებობს სხვა გზა ეგზისტენციალობის ხსნისა. ამგვარად, შეგვიძლია ვთქვათ: ეგზისტენციალურ შეტყობინებას ეგზისტენციალური კომუნიკაციის ინდივიდუალურსა და პოლიტიკურ დონეზე ის საერთო ახასიათებს, რომ ეს შეტყობინებები თავისი გადაცემის ფორმით უპირისპირდებიან საკუთარ ონტოლოგიურ საზრისს, რომ ეს ფორმა ჭერ კიდევ არ წარმოადგენს არათემატური და თემატური ელემენტების პარამონიულ (ფუნქციონალურად პოზიტიურ) გაერთიანებას თვით ამ ორივე სახის კომუნიკაციის პროცესებში. თუ ამ მოვლენას გავიგებთ როგორც წინააღმდეგობის გამოსატყობას ეგზისტენციალურ შეტყობინებათა ფორმასა და შინაარსს (ზოგად-სტრუქტურულ ონტოლოგიურ საზრისს) შორის, მაშინ უნდა ითქვას, რომ ეგზისტენციალური კომუნიკაციის ხსენებულ დონეებზე შეტყობინებებს ახასიათებს გადაცემის მეტისმეტად კატეგორიზებული ფორმა, რომელიც ვერანაირად ვერ შეესატყვისება მათი ზოგადი საზრისის ონტოლოგიურ (ეგზისტენციალურ) სტრუქტურას. ამიტომ ხსენებულ დონეებზე ეგზისტენციალური კომუნიკაცია ჭერ არაა სავსებით ონტოლოგიურ დონეზე მიმდინარე პროცესი. მისი ყველაზე გარეგანი ფორმა, ანუ მისი ადრესატისადმი მიმართების ფორმა, ჭერ კიდევ სავსებით ამ საფუძვლის ფარგლებს გარეთ რჩება. ამის სრულ საპირისპიროდ წარმოგვიდგება ამ კონტექსტში ეგზისტენციალური შეტყობინებები ეგზისტენციალური კომუნიკაციის იდეოლოგიურ დონეზე. გადაცემის ფორმა აქ მათ ისეთი აქვთ, რომელიც სავსებით შეესაბამება მათ ზოგად-სტრუქტურულ (ონტოლოგიურ) საზრისს. ეს იმას ნიშნავს, რომ ეგზისტენციალურ-იდეოლოგიური შეტყობინებები მიმართავენ თავისი ეგზისტენციალური სამყაროს თანა-ყოფიერებას იმ ონტოლოგიურ საზრითაც (თემატურისა და არათემატურის იმ ფუნქციონალური ერთიანობის აზრითაც), რომლითაც გამსჭვალულია მათი შინაარსი. ეს იმას ნიშნავს, რომ მათი კომუნიკაბელობის ყველა შეზღუდვასაც არა აქვს კატეგორიულ-კატეგორიული ხასიათი, რომ მათი გადაცემის სტრუქტურაში არათემატური ელემენტი თავის ფუნქციონალურად-პოზიტიურ მნიშვნელობას ინარჩუნებს. ეს განსაკუთრებით მკვეთრად მაშინ ვლინდება, როცა ეგზისტენციალურ-იდეოლოგიური შეტყობინების კომუნიკაბელობას დავაკვირდებით ეგზისტენ-

ტენციალური სამყაროს კლასობრიობის თვალსაზრისით. როგორც გაბატონებული კლასის მსოფლმხედველობის გამოხატულება, ეგზისტენციალურ-იდეოლოგიური შეტყობინება, ზემოთქმულის მიხედვით, არ უნდა მიიღებოდეს ჩაგრული კლასის იდეოლოგთა მიერ. თვალსაჩინოა, რომ ისინი და კლასი, რომელსაც იცავენ, ამგვარი შეტყობინებისთვის ყველაზე არათემატურ ელემენტს წარმოადგენენ. ასეთი ინფორმაცია მათთვის არაა განკუთვნილი, თუნდაც იმიტომ, რომ მსოფლმხედველობა მასში სულ სხვაა, ვიდრე ის, რაც მოსახლეობის დამონებულ ნაწილს აქვს, მისი დიამეტრულად საწინააღმდეგოც კი. და მაინც, ეგზისტენციალური კომუნიკაციის ამ დონეზე ეს აბსოლუტური, რადიკალური არათემატიზმი არაა, რადგან იდეოლოგიათა ეფექტიანი ურთიერთბრძოლა მოითხოვს მოწინააღმდეგის თეორიულ პოზიციასა და რაც შეიძლება სრულ ცოდნას, მის შეტყობინებათა ცოდნას ეგზისტენციალური კომუნიკაციის იდეოლოგიურ დონეზე. ამგვარად, შეიძლება ითქვას: ეგზისტენციალურ სამყაროში ნებისმიერი იდეოლოგია (ანუ მისი ფორმულირებული გამოხატულება ფილოსოფიური სისტემის და ა. შ. სახით) ყოველთვის არის აგრეთვე როგორც მიმართება თავის მოწინააღმდეგეებთან, როგორც არათემატურ (უფრო მეტიც: ანტითემატურ) აღრესატებთან. რა თქმა უნდა, ისიც მართალია, რომ ვერც იმ კლასის ყველა წარმომადგენელი, რომლის ზოგად მსოფლგაგებასაც ასახავს ეგზისტენციალურ-იდეოლოგიური შეტყობინება, თანაბრად იქნება დაინტერესებული ასეთი შეტყობინებით. ეგზისტენციალურ-იდეოლოგიური ინფორმაციის გავრცელების ამ შეზღუდვის მიზეზები სულ სხვადასხვაა (ობიექტურიც და სუბიექტურიც). მაგრამ არც ამ შეზღუდვებს აქვს აბსოლუტური ხასიათი — ამ შემთხვევაშიც რჩება მუდამ იმის შესაძლებლობა, რომ ეგზისტენციალურ-იდეოლოგიური ინფორმაცია თემატიზების საგანი გახდეს ასეთი თანა-ყოფიერების მხრიდან, რომელსაც მისდამი გარკვეული დამოკიდებულება არა აქვს ამ სიტყვის პირდაპირი აზრით. ხომ აღვილად შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ, რომ ყველა სუბიექტური და ობიექტური მიზეზი, რომლებიც ამგვარ თემატიზაციას ხელს უშლიდა, მოიხსნა (რომ ეგზისტენციალურ-იდეოლოგიური ტექსტი, რომელიც ჯერ არ იშოვებოდა, ბოლოს ნაშოვნის იქნა და სათანადო განათლების მიღების შემდეგ კაცმა მისი გაგება შეძლო, მისდამი ინტერესი გაუჩნდა და ა. შ.). დასასრულ, იმასაც ვერ უარვყოფთ, რომ, თუნდაც მასში დასმული და გადაწყვეტილი პრობლემების საერთოობის გამო, ეგზისტენციალურ-იდეოლოგიურმა ინფორმაციამ შეიძლება ზერელე და

სწრაფწარმავალი ინტერესი მაინც გამოიწვიოს საზოგადოების ნებისმიერ წევრში თავისი ეგზისტენციალური სამყაროს შიგნით — ინტერესი, რომელიც მხოლოდ ცნობისმოყვარეობისეული, და, ზოგადად აღებული, არათემატურია.

ამგვარად, ირკვევა, რომ ეგზისტენციალური კომუნიკაციის იდეოლოგიურ დონეზე ასეთი კომუნიკაციისათვის კატეგორიული შეზღუდვები, როგორც ასეთი, არ არსებობს. მისი შეტყობინებები ასე თუ ისე გავრცელებადია ეგზისტენციალური სამყაროს ყველა თანა-ყოფიერებაზე — თუმცა, მართალია, სხვადასხვა ზომით. ამ საინტერესო გარემოების უკეთ გასაგებად წარმოვიდგინოთ მთელი ყოფიერება ამ კომუნიკაციურ დონეზე ონტოდიალექტიკური სპექტრის სახით. ამ სპექტრის თემატურ სეგმენტში ეგზისტენციალურ-იდეოლოგიური შეტყობინება აღიქმება ზოგადად პოზიტიურად, ანუ ან უკრიტიკოდ, ან მცირედი კრიტიკით. ამ სპექტრის არათემატური სეგმენტი განუზომლად უფრო ფართოა და უბნებად იყოფა ამგვარი ინფორმაციებისადმი ეგზისტენციითა მათემატიზირებელი დამოკიდებულების შესუსტებისდაკვალად (დაყოფის კრიტიკიუმად გამოგვადგებოდა ძირითადი მიზეზებიც, რომლებიც ამ დასუსტებას იწვევს). სპექტრის ამ არათემატური ნაწილის ზოგად სტრუქტურულ ნიშნად ის უნდა ჩაითვალოს, რომ შესაძლებელია მათემატიზირებელი ინტერესი შეტყობინებისადმი აქ, უბრალოდ, ვერ რეალიზდებოდეს სხვადასხვა ხელშემშლელი მიზეზების ან არათემატიზმების გამო. აქაც კი, სადაც ასეთი ინტერესი სრულებით არ გვაქვს, პრინციპში შესაძლებელია მისი გაღვიძება ეგზისტენციებში. სპექტრის ამ სეგმენტს ემეზობლება ყველაზე კიდური, აგრეთვე არათემატური უბანი, რომელშიც ეგზისტენციალურ-იდეოლოგიური შეტყობინება თემატიზირდება როგორც არათემატური, ანუ თემატიზირდება კლასობრივი მოწინააღმდეგის თვალსაზრისით. საკმარისი დარწმუნებულობით შეიძლება ითქვას, რომ ეგზისტენციალურ-იდეოლოგიური შეტყობინებისათვის მთელი ეგზისტენციალური სამყარო (მისი მთელი მოსახლეობა) არსებობს ასეთი ონტოდიალექტიკური სპექტრის სახით, რომ იგი (ან მისი ერთ-ერთი მთავარი დებულება მაინც) ყოველთვის გადაცემადია (გადაიცემა) ეგზისტენციალური თანა-ყოფიერების ყველა სექტორში, მისთვის ყველაზე არათემატურის ჩათვლით. ეს იმას ნიშნავს, რომ ეგზისტენციალური კომუნიკაციის ამ სახისას შეტყობინების გადაცემის ფორმა სავსებით შეესაბამება მის ონტოდიალექტიკურ შინაარსს, რომ იგი გარკვეული ონტოდიალექტიკურ, თვალსაზრისით სპექტრალური ფორმაა, რომელიც ამ

ტიპის შეტყობინებისთვის უზრუნველყოფს მთელს ეგზისტენციალურ სამყაროში გავრცელებას. ამ შეტყობინებას რომ ასეთ სამყაროში ზოგან ბრძოლა უხდება და ზოგან შეიძლება უმნიშვნელო აღმოჩნდეს, ამას მნიშვნელოვანწილად განაპირობებს ეგზისტენციებს შორის იდეოლოგიის გავრცელებადობის სპექტრული მოდუსი.

მაგრამ ეგზისტენციალურ-იდოლოგიურ ინფორმაციას, რა თქმა უნდა, ბევრი საერთოც აქვს ეგზისტენციალური შეტყობინების ყველა სხვა სახეებთან ეგზისტენციალური კომუნიკაციის სხვა (უფრო დაბალ) დონეებზე. ამ უკანასკნელებსავე, ისიც ეგზისტენციალობის ონტოდიალექტიკური საფუძვლის სამი ძირითადი სტრუქტურული ფაქტორის — ყოვლისგანმსაზღვრელი არათემატიზმის, დეკონცენტრირებული ფინალობის და ონტოდიალექტიკური თავისუფლების გათვალისწინებით აიგება. იმისთვის, რომ ქმედითი აღმოჩნდეს თავისი სპეციფიკური (ონტოდიალექტიკური აზრით სპექტრალური) თანა-ყოფიერებისათვის, ეგზისტენციალურ-იდოლოგიური ინფორმაცია ამა თუ იმ ზომით ამ სამი სტრუქტურული მომენტის გააზრებასაც უნდა წარმოადგენდეს. თუმცა, მართალია, ეს მომენტები აქ სხვაგვარადაა წარმოდგენილი, ვიდრე ეგზისტენციალური კომუნიკაციის სხვა, უფრო დაბალი დონეების ეგზისტენციალურ შეტყობინებაში. აქ, როგორც წესი, ეს მომენტები შეტყობინების კონკრეტული მოტივირების საფუძველია და, შესაბამისად, მათი ზოგად-სტრუქტურული საზრისიც კონკრეტული მნიშვნელობებითაა დატვირთული. ეგზისტენციალურ-იდოლოგიური შეტყობინება კი, პირიქით, ამ საზრისს უზოგადესად წარმოგვიდგენს, აქ იგი უზოგადესი პლანის მნიშვნელობებსაა შერწყმული და ამიტომ შედარებით ადვილი აღმოსაჩენია. ეგზისტენციალურ-იდოლოგიურ შეტყობინებებში ამ საზრისს უფრო სინთეზირებული სახეც აქვს, ვიდრე სხვა ტიპებისაში. აქ ეგზისტენციალური ონტოდიალექტიკის სამივე ფაქტორი შეიძლება ერთ კითხვად ერთდებოდეს, რომელსაც ეს ინფორმაცია სვამს. ამ კონტექსტში უნდა ითქვას, რომ ეგზისტენციალურ-იდოლოგიურ შეტყობინებებში თვით ონტოდიალექტიზმები, როგორც ასეთი, ჩვეულებრივ გამოუვლენელია ხოლმე. თემატურ-არათემატურის დიალექტიკა არ წარმოადგენს ამ შეტყობინებათა დიდი ნაწილის თემას. ამ დიალექტიკაზე აქ, როგორც წესი, არაფერია ხოლმე ნათქვამი. ამიტომ ინფორმაციის ამ სახეს მით უფრო ნაკლებ ძალუძს იმაზე ინფორმირება, თუ რა ზომით მონაწილეობს ეგზისტენციალობის ონტოდიალექტიკური საფუძველი მისი შინაარსის კონსტიტუირებაში. ასეთი თანაკონსტიტუირების ფაქტი, ისე-

ვე როგორც ცნობიერების ონტოდიალექტიკა, საერთოდ, ასეთ შემთხვევებში დაჩრდილულია ხოლმე ამ შეტყობინების ზოგადი-თეორიული ჩანაფიქრის (ან ინტერესის) მიერ. მაგრამ, მეორე მხრივ, ეს დაბრკოლება მყარი არაა. მისი მოშორებისათვის საკმარისია (ონტო-) დიალექტიკურად გამახვილებული ყურადღება ეგზისტენციალურ-იდეოლოგიური შეტყობინების ძირითადი ცნებების მიმართ. მაშინ აღმოჩნდება, რომ ეს ცნებები ძირითადად ცნობიერების ონტოდიალექტიკურ საფუძველზეა დამყარებული (ეგზისტენციალობის თემატიზმთა და არათემატიზმთა დიალექტიკაზე). დასასრულ, ისიც აუცილებლად უნდა აღინიშნოს, რომ ეგზისტენციალურ-იდეოლოგიურ შეტყობინებათა ონტოდიალექტიკური სტრუქტურა თავისთავად ნეიტრალურია ამ შეტყობინებათა კონკრეტული იდეოლოგიური შინაარსის მიმართ. როგორც ეგზისტენციალური კომუნიკაციის ყველა დონეთა ეგზისტენციალური შეტყობინებებისთვის დამახასიათებელი რამ, ონტოდიალექტიკის სტრუქტურული ელემენტები თავისთავად გამოუყვანადია ეგზისტენციალურ-იდეოლოგიური შეტყობინების კონკრეტული შინაარსიდან და მათი ეს გამოუყვანადობა ეგზისტენციალური კომუნიკაციის ყველა სხვა დონისთვისაც უნდა ვაღიაროთ. ამიტომაც გასაგები უნდა იყოს, რომ ხსენებულ ელემენტებს ყველაზე უკეთ ის ანალიზი აღმოაჩენს, რომელიც შეისწავლის ეგზისტენციალური შეტყობინების ყველა სახეს ეგზისტენციალური კომუნიკაციის ყველა დონეზე (რომელიც არ შემოიფარგლება მხოლოდ ერთი ასეთი დონის შეტყობინებათა ჩანაფიქრით ან ინტერესით). აქედან ისიც გამომდინარეობს, რომ ონტოდიალექტიკური სტრუქტურები ეგზისტენციალურ-იდეოლოგიურ შეტყობინებებში შეიძლება სულ სხვადასხვა მსოფლმხედველობრივ შინაარსებს შევუთანადოთ. მაგალითად, ისტორიულ მატერიალიზმში კემმარითი ისტორიის, როგორც საზოგადოებრივი განვითარების გარკვეული ეტაპის ცნება ყოვლისგანმსაზღვრელი არათემატიზმია, ანუ ისეთი ფორმაციის ცნებაა, რომელიც განვითარების მოცემულ (აქტუალურ) ეტაპზე ჯერ კიდევ არ თემატიზირდება პირდაპირი აზრით. ასეთ თემატიზაციას ამ თეორიის მიხედვით ჯერ კიდევ კულტურული სამყაროს ყველა სფეროთა სათანადო მოშაღება დასჭირდება. კემმარითი ისტორიის ეპოქა აქ წარმოდგენილია როგორც ის ეტაპი, რომლისკენაც მთელი საზოგადოებრივი სამყაროს განვითარება მიდის. ამგვარად, ეს ტელეოლოგიური მოძრაობაა, უზოგადესი, სახელდობრ, არათემატური პლანისა (თავისთავად ჯერ არათემატიზირებული); იგი აქ შეერთებულია ყველა უფრო კონკრეტულ (თემა-

ტურ) მიზნობრივ მიმართულობებთან აქტუალური და თავისთავად თემატიზებადი (შესრულებადი) ამოცანებისაყენ, რომლებსაც თანამედროვეობა საზოგადოების წინაშე სვამს. როგორც ყოვლისგანმსაზღვრელი არათემატიზმი, ჭეშმარიტი ისტორიის ცნება აქ ფიგურირებს აგრეთვე როგორც გამოხატულება ადამიანის ონტოლოგიური თავისუფლებისა თემატური (ბიოლოგიური) განსაზღვრულობის (უნარის) დიალექტისაგან და ა. შ. აქედან ჩანს, რომ მოცემული იდეოლოგიური შეტყობინებისათვის სამივე ონტოდიალექტიზმიც ძირითადი სტრუქტურული ელემენტი ყოფილა, თუმცა, მართალია, მათ აქ სპეციფიკური მნიშვნელობები აქვთ მიღებული, რომლებიც მკვეთრად განსხვავდება ასეთივე მნიშვნელობებისაგან ეგზისტენციალური კომუნიკაციის ამავე დონის სხვა ინფორმაციებში. უნდა ვალიაოთ, რომ ეს სპეციფიკურობაც შესამჩნევ კვალს აჩენს მოცემული იდეოლოგიური შეტყობინების თვით ონტოდიალექტიკურ მომენტსაც. მაგალითად, ყოვლისგანმსაზღვრელი არათემატიზმის არათემატურობა აქ არ დარშვება აბსოლუტური აზრით. ამ თეორიით, იგი რელატიურია და გაქრება, როცა ამ არათემატიზმის საზრისი სინამდვილეში უშუალო გატარების საგანი გახდება. მაგრამ მიუხედავად იდეოლოგიური შინაარსის ამ და ზოგი სხვა განსხვავებისა, ამ შეტყობინების ზოგადი ონტოდიალექტიკური სტრუქტურა ცხადია და ექვს არ უნდა იწვევდეს. ისევე როგორც ეგზისტენციალური კომუნიკაციის ყველა სხვა შემთხვევაში (ყველა სხვა დონეზე), იგი აქ შეტყობინებულის მიუცილებელი ფორმალური მახასიათებელია. ეგზისტენციალურ-იდეოლოგიური შეტყობინებების ონტოდიალექტიკურ სტრუქტურაში მსოფლმხედველობრივი შინაარსის ამ სხვადასხვაობის საილუსტრაციოდ ქვემოთ მოვიყვანთ ისეთ ინფორმაციათა მაგალითებს, რომლებიც შინაარსის პლანში სხვადასხვა რამის აქცენტირებას ახდენენ, ონტოდიალექტიკური ფორმის პლანში კი სავსებით ემთხვევიან ერთიმეორეს.

ნიკოლა მალბრანშის მიერ მოაზრებულ იდეოლოგიურ შეტყობინებას (ფილოსოფიას) ახასიათებენ ხოლმე როგორც კარტეზიანიზმის რელიგიურ (ქრისტიანულ) სახეს, როგორც ისეთ რაციონალიზმს, რომელსაც მრავალ არსებით პუნქტში ნეტარი ავეუსტინეს გარდამქმნელი გავლენაც კი განუცდია<sup>274</sup>. ეს, მაგალითად, იქიდან ჩანს, რომ

<sup>274</sup> შტრ. მაგალითად: Alfred Klemmt, Die naturphilosophischen Hauptthesen Malebranches, უ.ში Zeitschrift für philosophische Forschung., Bd. XVIII, 4, 1964, გვ. 557, 573, 579.



მალბრანშის ფილოსოფიაში იგმოზა და უარყოფა ჰიპოთეტური მატყუ-  
 არა ღმერთის ცნება, რომელსაც დეკარტი იყენებს ჩვენ შემეცნებათა  
 უქვევლობის დასაბუთებისას. ამ ჰიპოთეზის დაშვებას მალბრანში  
 იმიტომ თვლის უაზროდ, რომ ღვთის, როგორც უსასრულო და ყოვ-  
 ლისმომცველი ყოფიერების, შემეცნება, მისი თეორიით, უშუალო  
 სიცხადის შემეცნებაა, რომელიც, როგორც ასეთი შემეცნება,  
 ყველა სხვა ცოდნის (ჩვენი განსჯისა და გონების მოქმედებით მიღე-  
 ბულის) საფუძველია. თავისი მოძღვრების ამ არსებით პუნქტში,  
 ღვთის ცნების ამ აბსოლუტურ (ოკაზიონალისტურ) ზემადღებებაში  
 ადამიანური გონების ზემოთ საკმაოდ ნათლად გამოსწვივის ამ  
 იდეოლოგიური ინფორმაციის პირველი ფუძემდებელი ონტო-  
 ლიალექტიკური მომენტი, სახელობრ, ყოვლისგანმასაზღვრელი არა-  
 თემატიზმის პრინციპი, რომელზედაც პირველ რიგში აგებულია ეს  
 შეტყობინება. „საუბრებში მეტაფიზიკისა და რელიგიის შესახებ“,  
 მალბრანშის ერთ-ერთ გვიანდელ თხზულებაში, ამ ონტოლიალექტი-  
 კურმა სტრუქტურამ, შეიძლება ითქვას, ყველაზე დამახასიათებელი  
 გამოხატულება პპოვა. მალბრანშის პანთეისტური მსოფლგაგების  
 თანახმად, აქ წამოყენებულია თეზისი, რომ ღმერთი განფენილად  
 არსებობს, როგორც ყველა სხეულები. მაგრამ აქვეა მოცემული ერთი,  
 გარკვეული აზრით, ამის საწინააღმდეგო განცხადებაც. ღმერთი არაა  
 განფენილი ყოველ სხეულივით, რადგან მას ვერ ექნება ის შეზღუ-  
 დულობები და არასრულყოფილებები, რითაც ხსნათდება შექმნილი  
 (Dieu est donc étendu aussi bien que les corps, mais il n est pas  
 étendu comme les corps). ასეთივე მოპირისპირე ფორმაშია გამოთ-  
 ქმული ჭერ მტკიცება, რომ ღმერთი იმეცნებს ისე, როგორც ნების-  
 მიერი გონი, ხოლო შემდეგ მტკიცება, რომ მისი აზროვნება პრინ-  
 ციპულად განსხვავებულია გონის აზროვნებისაგან. (Dieu connaît  
 aussi bien que les esprits, mais il ne pense pas comme eux). ქვე-  
 მოთ განსაზღვრებათა ამ წინააღმდეგობას შემდეგი ახსნა ეძლევა:  
 „იმისთვის, რომ ღიოსად ვიმსჯილოთ ღმერთზე, მას ვერ გასაგები  
 ატრიბუტები უნდა მივაწვროთ“ (pour juger dignement de Dieu,  
 il ne faut lui attribuer que des attributs incompréhensibles). ეს  
 პასაჟები არა მარტო დამახასიათებელია ამ კონცეფციის პანთეისტური  
 საზრისისათვის<sup>275</sup>. არამედ მათში ვლინდება მისი ონტოლიალექტი-

<sup>275</sup> ამ თვალსაზრისითვეა ეს პასაჟები მოხმობილი კლემტის ზემორე მოხსენებულ ნაშრომში — Zeitschrift für philosophische Forschung, XVIII, 1964, გვ. 575.

კური ბუ ნება, როგორც შეტყობინებისა ეგზისტენციალური კომუნიკაციის იდეოლოგიურ დონეზე. აქ ხომ ღმერთი გამოცხადებულია არსობრივად შეუშეცნებადად, რაც იმას ნიშნავს, რომ ადამიანი მას შეიმეცნებს ძირითადად მხოლოდ როგორც შეუმეცნებადობას, როგორც ადამიანური ვუნებისთვის არათემატიზებადს (აუხსნადს). მაგრამ ამასთანავე მალბრანშის ამ ტრაქტატში ღმერთი წარმოდგენილია როგორც ყოვლისშემძლე, ყოვლისგანსაზღვრელი ძალა, ახუ იმერაადერთი ნიშნის გათვალისწინებით, რომელიც ამ ტრაქტატში გამოიყოფა თავისთავად ვერგასაგები (ჩვენი ცნებებით კონკრეტულად ანათემატიზირებადი) ღვთაებრივი უსასრულობის ცნებიდან. იდეოლოგიური ინფორმაციის ონტოლოგიკტიკურ სტრუქტურაზე ზემოთქმულთან დაკავშირებით ეს მხოლოდ შემდეგს შეიძლება ნიშნავდეს: ამ ორი დახასიათებით (შეუმეცნებადობა და ყოვლისშემძლეობა) ამ ტრაქტატში ღმერთი მითითებულია როგორც ეგზისტენციალობისა და, საერთოდ, მთელი სამყაროს ყოვლისგანსაზღვრელი არათემატიზმი. იმით, თუ ეს არათემატიზმი აქ როგორაა გაგებულნი და წარმოდგენილი, მალბრანში, შეიძლება ითქვას, მისტიკური ქრისტიანობის ტრადიციას აგრძელებს, რომელიც ღვთის განსაზღვრისას ისეთ ცნებებს იყენებს, როგორიცაა *anonymos* (სახელდაუდებელი) და *polyonymos* (მრავალსახელიანი). ასეთივე პარალელი გაივლება აქ ნიკოლოზ კუზანელისეულ ცნებასთან *coincidentia oppositorum*, რომელიც ღვთიერი უსასრულოს შემეცნებადობისა და შეუმეცნებადობის აღსანიშნავადაა შემოყვანილი. მაგრამ, რა თქმა უნდა, ამ ანალოგიით ვერ ამოიწურება მალბრანშის მთელი კონცეფცია, რომელიც გარკვეული აზრით ხომ მაინც კარტეზიანელია. თუ სათანადოდ ჩავუღრმავდებით მისი თეორიის ამ კარტეზიანულ ასპექტს, აქ მეორე ფუნქციონირებელ ონტოლოგიკტიკურ მომენტსაც აღმოვაჩინთ, რომლის საფუძველზედაც იგი მოაზრებულია ეგზისტენციალური კომუნიკაციის ამ იდეოლოგიურ დონეზე.

როგორც დეკარტისთვის, ისე მალბრანშისთვის შემეცნებას საქმე, პირველ ყოვლისა, იღებთან აქვს: ცნობიერებას თავისი ცნებები გრძნობადი სამყაროდან კი არ მოაქვს, არამედ ინტელიგიბელურიდან. (იდეალურის სფერო მალბრანშთან ინტერპრეტირებულია ნეოპლატონური აზრით). იღვის ამ ფუნქციონირებელ მნიშვნელობას შემეცნების პროცესისთვის მალბრანში ასაბუთებს იდეალურის უცვლელობის დამოწმებით. ჩვენთვის აქ დიდმნიშვნელოვანია ისიც, რომ თავისი თვალსაზრისის ექსპოზიციისას მალბრანში იძულებულია შეგვახსენოს

მისი ეს თვისება. ასე მაგალითად, გვიმტკიცებს რა, რომ ჩვენი სხეული, რომელსაც ვხედავთ, ინტელიგიბელური საგანია და არა რეალური, მალბრანში სთხოვს მკითხველს ყურადღებით იყოს (pre-nons-y-garde), ამის მიზეზი კი, უთუოდ, დებულების უჩვეულობაა. მალბრანშის აზრით ხომ ადამიანი საგნებს კი არ აღიქვამს, არამედ საგანთა იდეებს, რომლებშიც მას საგანთა არსება უცხადდება (იმ დროს, როცა ჩვენ გრძნობადობას, ამ კონცეფციით, შუქლია ჩვენი ინფორმირება მოვლენის მხოლოდ რეალურად (ფიზიკურად) მოცემულობის შესახებ). ამგვარად, ქეშმარიტის შემეცნება, როგორც აოსების ქვერეტა, ჩნდება იდეათა ინტელიგიბელურ სამყაროსთან ჩვენი სულის კავშირის შედეგად. ნათელია, რომ ეს და სხვა მსგავსი თეზისები ეწინააღმდეგება ჩვეულებრივ ცდას, რომლის მიხედვითაც აღქმათა შინაარსს თვით საგნები წარმოადგენენ. ამიტომაც იძლევა მალბრანში თავისი იდეოლოგიური ინფორმაციის ამ მნიშვნელოვან პასაჟში ზემოთ ციტირებულ გაფრთხილებას. უნდა ითქვას, რომ მისი კონცეფციის არსი სრულებითაც ვერ ამოიწურება იმ ბზარის მითითებით, რომელიც აქ ჩნდება საგნობრივ სამყაროსა და ცნობიერებას შორის; ასევე უკმარისად უნდა წარმოგვედგეს აქ ყველა შესაბამისად უარყოფითი დახასიათებები, რომლებიც ამ მითითებდენ გამოდინარეობს<sup>276</sup>. მისი კონცეფციის ამ არსის სრული გააზრება მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეგვიძლია, თუ ვაჩვენებთ, რის ძალითაა, რომ მალბრანშის ეს უჩვეულო მტკიცება (შეტყობინება), — ისევე, როგორც ყველა ამის ანალოგიური ფილოსოფიური დებულებები, — თავის მნიშვნელობას ინარჩუნებდნენ და ინარჩუნებენ ეგზისტენციალური კომუნიკაციის იდეოლოგიურ დონეზე. ეს იმიტომ ხდება, რომ ყველა ეს მტკიცება აკმაყოფილებს ყოველი ასეთი კომუნიკაციის ერთ მთავარ ფორმალურ-სტრუქტურულ პირობას — დეკონსტრირებული ფინალობის ონტოლოგიკურ პრინციპს. რა თქმა უნდა, შეგვიძლია უკიდურესად სკეპტიკურად მოვეცდით მალბრანშის მიერ შეტყობინებულს, არ ვერწმუნოთ მას. მაგრამ ვერ უარყოფთ ამ შეტყობინების ეგზისტენციალურობას, ანუ იმას, რომ იგი ეხება ადამიანის, როგორც სამყაროში-ყოფიერების, ონტოლოგიკურსა და ფინალურ-დიალექტიკურ სტრუქტურას, — თუმცა, მართალია, ეხება მხოლოდ არათემატიკურად, მხოლოდ თავისი ზოგადი, სტრუქტურული საზოგადოების. ამ საზოგადოების წყალობით ამ შეტყობინებას შერჩა ეგზისტენ-

<sup>276</sup> შტრ. მაგალითად: A. Klemmt, ზემორეობსენებული ნაშრომი, გვ. 570.

ციალურ-იდეოლოგიური ინფორმაციის ღირებულება, — მისი შინაარსის სრული გაუქმების (გამტყუნების) შემთხვევაშიც კი იგი იტყობინება დიქონცენტრირებული ფინალობის პრინციპს, როგორც ეგზისტენციალობის არაანულირებად, გაუუქმებად პირობას. ეს იმას ნიშნავს, რომ ამ შეტყობინებას ვერ მოეხსნით ეგზისტენციალურ-იდეოლოგიური კომუნიკაციის დონიდან, რამდენადაც იგი აკმაყოფილებს ამ დონის მთავარ პირობას — ეგზისტენციალობის ონტოდიალექტივის სამ პრინციპში რომელიმეს უზოგადეს გამოხატულებას წარმოადგენს. ეს ადვილი დასამტკიცებელია: იდეათა ინტელიგიბელურ სამყაროს რომ შემეცნების საფუძვლად აღიარებს და მასთან ჩვენი სულის (âme) კონსტიტუციურ კავშირს სცნობს, მალბრანში გარკვეული არათემატიზმისეული ტელეოლოგიური ცნებიდან ამოდის, რადგანაც ა) მისი თეორიით, ჩვენი ცნობიერება, პირველ ყოვლისა, მიღმა სამყაროსკენაა მიმართული, და ბ) ის სამყარო და ჩვენი მიზნობრივ მიმართულობა მისკენ ჩვენთვის პრინციპში არათემატიზმებია, რამდენადაც თავის ბუნებრივ მდგომარეობაში ცნობიერებამ არაფერი იცის ამის შესახებ. ამ პირობათა გაცნობიერებას (შემეცნებას) ცნობიერების არაბუნებრივი, ფილოსოფიურ-თეორიული მდგომარეობა სჭირდება. მაშინაც კი სიფხიზლი გემართებს, რომ კვლავ ცნობიერების ბუნებრივ (ილუზორულ) მდგომარეობას არ დავუბრუნდეთ, რომელშიც გვწამს, რომ მხოლოდ (გარეგანი) სამყაროს მოვლენებს ვხედავთ (და ვიგებთ). მოვლენათა ეს ჩვეულებრივი საგნობრივი გაგება განსაზღვრულად მათემატიზიბელი (შემეცნებითი) აქტია, რომელიც საგნებს (მოვლენებს) უმიზნებს მათი რეალური არსებობის (existence) დონეზე. აქედან ნათელი უნდა იყოს, რომ მალბრანშის თეზისი იდეათა ინტელიგიბელური სამყაროს, როგორც ჩვენი შემეცნების საფუძვლის, შესახებ ადამიანურ უოფიერებაში ორმაგი (დეკონცენტრირებული) ფინალობის ონტოდიალექტიკურ პრინციპს გულისხმობს. ეს უოფიერება, ამ თეორიის თანახმად, ერთი მხრივ, არის, როგორც მიზნობრივი, მაგონაც ცნობიერებისთვის არათემატიკური მიმართულობა იდეათა ინტელიგიბელურ სამყაროზე, მეორე მხრივ, იგი არის როგორც ცნობიერების საეხებით შეგნებული ფინალური (მიზნობრივი) მიმართება საგნობრივი სამყაროს რეალურად არსებული მოვლენებისადმი. ეს ორმხრივი ტელეოლოგიური მიმართება აქ იმითაც ხასიათდება, რომ ფინალური არათემატიზმი აქ არის (და ივარაუდება) როგორც ფუქემდებელი (წარმმართველი) მომენტი: უმისოდ, ამ თეორიით, ადამიანს ვერ განუვითარდებოდა საგანთა ქეშმარიტების

ცოდნა როგორც ვხედავთ, ძირითადი პრინციპი, რომელზედაც აგებულია მალბრანშის ეს თეზისი, არსებითად ონტოდიალექტიკურია — იგი თავისებური (ანუ მეტაფიზიკური, ჩანაფიქრისა და მთელი მისი ფილოსოფიის შიშარსის გამო ერთგვარად მოდიფიცირებული), მაგრამ მაინც საკმარისად ნათელი გამოხატულებაა თეატური (თემატური) და არათეატური (არათემატური) ფინალობის დიალექტიკისა, ეს კი მას ხდის, სულ ცოტა, ეგზისტენციალურ-ლირებულებათ შეტყობინებად, ანუ მაინც კიდევ საკმარისად ნამდვილ შეტყობინებად კომუნიკაციის იდეოლოგიურ დონეზე.

რაც შეეხება ეგზისტენციალობის თემატიზმისა და არათემატიზმის ონტოდიალექტიკის მესამე ძირითად ფორმას, სახელდობრ, ეგზისტენციალური თავისუფლების ცნებას, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ისიც ხორცშესხმულია მალბრანშის მეტაფიზიკაში, თუმცა, მართალია, არა თემატურად (ამას მისი მეტაფიზიკის გამოხატული ესენციალიზმი კრძალავდა). მაგრამ მალბრანშის ზოგი სხვა ძირითადი დებულებიდან ეს ცნება მაინც გამოიყვანება, როგორც მათი არათემატიზებული (არათემატური) იმპლიკატი. ერთ-ერთ ასეთ საინტერესო და ონტოდიალექტიკის აზრით სავესებით მნიშვნელად დებულებად უნდა ჩაითვალოს მალბრანშის თეზისი, რომ ძალღის სიცოცხლე (და, საერთოდ, სიცოცხლე მცენარეულსა და ცხოველურ სამყაროში) არცთუ დიდად განსხვავდება საათის მუშაობისაგან. მარტივი (არაცნობიერი) სიცოცხლე მალბრანშისთვის მანქანური მოძრაობის მონათესავეა. რა თქმა უნდა, ეს თეზისი შეგვიძლია გავიგოთ როგორც გარკვეული ფილოსოფიური დებულება ბუნების შესახებ, ამ თეორიის კონტექსტში<sup>277</sup>. მაგრამ ამით არ ამოიწურება ამ დებულების მნიშვნელობა ეგზისტენციალური კომუნიკაციის იდეოლოგიურ დონეზე, ამით ჯერ ვერ ვეხებით მის, როგორც გარკვეული ტიპის ეგზისტენციალური შეტყობინების, სტრუქტურულ საზრისს. ეს საზრისი გაგვიცხადდება მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ამ თეზისს ეგზისტენციალობის ონტოდიალექტიკის თვალსაზრისით მივუდგებით. მაშინ გაირკვევა, რომ მთელი არაცნობიერი სიცოცხლე, რომელსაც მალბრანში მანქანების მოქმედებას უტოლებს, ის სიცოცხლეა, რომელიც უპირატესად თავის სპეციფიკურ თემატურ განსაზღვრებებში, ანუ მხოლოდ თემატურად მიმდინარეობს. როგორც ყოველი მანქანა არსებობს მხოლოდ გარკვეული ოპერაციებისათვის (მისთვის თემატურისთვის), ისე ეს სიცოცხლეც: იგი ჩნდ-

<sup>277</sup> ამგვარადვე ანალიზებს მას, მაგალითად, ა. კლემტი ზემორუმოსენებულ ნაშრომში. გვ. 564, 65.

ბა, ვითარდება და ჰკნება მისთვის მკაცრად წინასწარგანსაზღვრულ ვითარებებში, მოქმედების სახეებსა და ქცევის ტიპებში და ა. შ. რა თქმა უნდა, იგი ცვლილებასაც ექვემდებარება — მისი სპეციფიკური ნიშნების შეცვლას და გვაროვნულისასაც კი. მაგრამ ეს პროცესები, როგორც უცვლელი გარეგანი მიზეზებისაგან განპირობებული, ყოველთვის თემატური აუცილებლობით ხორციელდება, იხიხი იმის გამოხატულებას წარმოადგენენ, რაც გარდუვალად ეწევა ასეთ სიცოცხლეს. შეიძლება ითქვას, რომ ასეთი პლანის ყოფიერნი კატეგორიალურად არსებობენ, თავიანთი ყოფიერების (განვითარების) უცვლელი ფორმებით, ეს კი იმას ნიშნავს, რომ არსებობენ როგორც თავიანთი თემატური წინასწარგანსაზღვრულობის ჩარჩოდან არგამსვლელნი. ეს მათ ახასიათებს როგორც ონტოლოგიურად არათავისუფალს, სამუდამოდ ფიქსირებულს (ჩაჭერილს) თავიანთი ონტოლოგიური თემატიზმის ჩარჩოში. ამგვარად, უცნობიერებო სიცოცხლისა და მანქანის მალბრანშისეული შედარება ეხება კატეგორიალურ ყოფიერთა მათემატიზებელი (თემატური) არსებობის ფუძემდებელ წესს, როგორც ონტოლოგიურად არათავისუფალი, თავის თემატურ გარკვეულობებში ბმული ყოფიერებისას. ამ აზრით ეს შედარება უპირისპირდება მისი თეორიის იმ პასაჟებს, სადაც ლაპარაკია ადამიანზე, როგორც სულსხვა ონტოლოგიური პლანის ყოფიერზე და სწორედ ეს კონტრასტი უნდა ჩაითვალოს უაღრესად მნიშვნელოვნად და დამახასიათებლად ამ კონცეფციის სპეციფიკური ონტოლოგიკტიკური საფუძვლისათვის. როგორც მხოლოდ თემატურად (კატეგორიალურად) არსებულის საპირისპირო რამ, ადამიანი აქ ნაჩვენებია პრივილეგირებულ არსებად, ანუ ისეთად, რომელიც, ამ თეორიით, დაკავშირებულია ყველა სხვა ყოფიერთა იდეებთან, რომლებიც ინტელიგიბელურ სამყაროში შედიან. ეს იმას ნიშნავს, რომ ადამიანი არის არა მარტო როგორც მიმართება თავისთავთან, თავის ცხოვრებრივ თემასთან (სასიცოცხლოდ მნიშვნელოვან თემატურ გარკვეულობებთან), არამედ ამასთანავე და, პირველ ყოვლისა, როგორც მიმართება იმასთან, რაც იგი თვითონ არ არის, ყოველივე ონტოლოგიურად არათემატურთან, და რომ ამ მიმართების საფუძველზე მას ძალუძს ონტოლოგიურად (თემატურად) სხვაგვარის გაგება. ეს ნიშნავს აგრეთვე, რომ შემმეცნებელი ადამიანი არის როგორც თავისივე თემატური გარკვეულობების დიქტატისგან თავისუფალი, რომ ამ თავისუფლების წყალობით მას ძალუძს საკუთარი ყოფიერების ყველა თემატური საზღვარი გადალახოს და სხვაგვარი ყოფიერების არსებას ჩაულრმავედეს. როგორც ჩანს, ეგზისტენცია-

ლობის ონტოდიალექტიკური თავისუფლების, ანუ ცნობიერების ყოფიერებაში მოცემულ თემატიზმთა და არათემატიზმთა დიალექტიკაზე დამყარებული თავისუფლების პრინციპი საფუძვლად სდებია მალბრანშის მოძღვრებას იდეების შესახებ.

ზემოთქმულმა მალბრანშის ფილოსოფია წარმოგვიდგინა როგორც გარკვეული შეტყობინება ეგზისტენციალური კომუნიკაციის იდეოლოგიურ დონეზე, ანუ როგორც ცნებათა სისტემა, რომელიც აგებულია ამგვარი კომუნიკაციის სამივე ძირითადი ონტოლოგიური პრინციპის, ანუ ყოვლისგანმსაზღვრელი არათემატიზმის, დეკონცენტრირებული ფინალობისა და ონტოდიალექტიკური თავისუფლების პრინციპების დაცვით. მხოლოდ იმის წყალობით, რომ იგი (ისევე, როგორც ყველა სხვა ეგზისტენციალური შეტყობინება კომუნიკაციის ნებისმიერ დონეზე) თავისი მთავარი შინაარსით ეგზისტენციალობის ამ ფუძემდებელ ონტოდიალექტიკურ სტრუქტურას ეხება, ჰქონდა და აქვს მას გარკვეული (ფილოსოფიურ-იდეოლოგიური) კომუნიკაციურობა ეგზისტენციალურ სამყაროში. ამ კომუნიკაციურობას ორი სხვადასხვა მნიშვნელობა აქვს: ყოფილი და აქტუალური. პირველი იმ ეპოქას ეკუთვნის, როცა მალბრანშის მოძღვრება, ისევე როგორც ყველა სხვა მისი მსგავსი ფილოსოფიური სისტემები, ჯერ კიდევ ეგზისტენციალური სამყაროს ხელმძღვანელ იდეოლოგიას წარმოადგენდა (ან ერთ-ერთ ყველაზე განმსაზღვრელს მაინც), როცა იდეოლოგიური შეტყობინების ეს სახე ამ სამყაროს ჯერ კიდევ სპექტრალურად მსჭვალავდა, ანუ როცა ამგვარი ინფორმაციის შინაარსები ჯერ სხვადასხვაგვარად აღიქმებოდა (სხვადასხვა ინტენსივობით) მათი „ადგილისდა“ მიხედვით ეგზისტენციალური კომუნიკაციის ონტოდიალექტიკურ სპექტრში (შდრ. ზემოთ გვ. 190 და მომდ.). ეს ამგვარი ინფორმაციის უდიდესი (სრული) ქმედითობის ეპოქა იყო, მასზე სათანადო ონტოდიალექტიკურად (სპექტრულად) მოწესრიგებული რეაგირებისა მისი მიმღები ეგზისტენციალობის მხრიდან. ზოგადად რომ ვთქვათ, ეს ის ისტორიული პერიოდია, რომელიც მოიცავს ნეოპლატონიზმის ეპოქას (250—600) და მთელ შუა საუკუნეებს, პერიოდი, როცა მალბრანშისეულის მსგავსი იდეოლოგიური შეტყობინებები თავის ბუნებრივ (უძლიერეს) საპასუხო რეაქციას ლებულობდნენ იმ ეგზისტენციალური სამყაროს მხრიდან, რომელშიც მათი წამოყენება ხდებოდა — ლებულობდნენ, რა თქმა უნდა, მხოლოდ იმ სპექტრალური (ონტოდიალექტიკური) რეცეპციის პირობით, რომელიც ამგვარი შეტყობინების მახასიათებელია. მაგრამ უნდა ვივარაუდოთ, რომ ამ მხრივ

მალბრანშის მოძღვრება ქვეყანას დაგვიანებით მოეცლინა — მალბრანში ხომ დეკარტის თანამედროვეა, იდეოლოგიური შეტყობინების სრულებით ახალი (წმინდა რაციონალური) ტიპის ფუძემდებლისა ეგზისტენციალური კომუნიკაციის ამ დონეზე, ანუ შეტყობინებისა, რომელიც ახალი დროის მსოფლგაგებას დაედო საფუძვლად. ფილოსოფიური ინფორმაციის ამ ტიპის გვერდით მალბრანშისეული შეტყობინების მნიშვნელობა გარდუვალად ზარალდებოდა, მისი შინაარსები დიდხანს ვერ შერჩებოდნენ ეგზისტენციალური სამყაროს ონტოლოგიური სპექტრის, ისინი, შეიძლება ითქვას, თითქმის სავსებით გავიდნენ ამ სპექტრიდან. ეს იმას ნიშნავს, რომ ეგზისტენციალურ სამყაროს აღარ ესმოდა ამ სახის შეტყობინებებისა, იგი აქ წმინდა თეორიად იქცა, ანუ ისეთად, რომლის შინაარსი სავსებით მოწყვეტილია ფაქტიურად იდეოლოგიურის სპექტრალურ (ონტოლოგიური) სინამდვილეს. მაგრამ ეს როდი ნიშნავს, რომ ეს ან სხვა მსგავსი ფილოსოფია აღარაა ნამდვილი ეგზისტენციალური კომუნიკაციის სპექტრალურ (ონტოლოგიური) დონეზე. როგორც გარკვეული ტიპის იდეოლოგიური შეტყობინებები, ონტოლოგიური სპექტრის ყველა ძირითად პრინციპთა გათვალისწინებით დაფორმულებული ეს მოძღვრებები ეგზისტენციალობის კეშმარტებას ასახავენ, თუმცა, რა თქმა უნდა, ქვეტექსტური, მათ მიერვე არათემატიზებული სახით. სწორედ ამ აზრით ინარჩუნებენ ისინი კომუნიკაციურობას ეგზისტენციალური სამყაროს ყველა ეპოქაში — თუმცა, რომლითაც ისევ მხოლოდ სპექტრულად, მხოლოდ იმ ზომით, რომლითაც აქ შესაძლებელია დაინტერესება იდეოლოგიის ონტოლოგიური სტრუქტურის ზოგადი საკითხებით.

თავის საინტერესო ნარკვევში „ფიხტე კრიტიციზმისა და დოგმატიზმის შესახებ“. ვ. ფლახი დოგმატიზმს ახასიათებს როგორც ფილოსოფიური აზროვნების მონოთემატურ მიმართულებას; ხოლო კრიტიციზმს როგორც ორმაგი თემატიკის მქონეს. პირველ შემთხვევაში ცნობიერება (ისევე როგორც ყოველივე სხვა სამყაროში-ყოფიერებაში) მოიზარება როგორც ყოვლისგანსაზღვრელი პირველწყაროს მიუთაფიცირების შედეგი. მეორეში ამგვარი წყაროს (თავისთავადი ნიუთის) გვერდით გათვალისწინებულია ცნობიერების თავისთავის განსაზღვრელი განწყობებიც<sup>278</sup>. ფლახთან ეს სხვაობა სავსებით იმ კონცეპტუალურ საზღვრებში რჩება, რომლებიც თვით ფიხტემ გაავლო,

<sup>278</sup> Werner Flach, Fichte über Kritizismus und Dogmatismus, Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. XVIII, 4, 1964, 589, 590.



ანუ ფილოსოფიურ აზროვნებაში პეტეროხონური და ავტოხონური მეთოდოლოგიის გარჩევის ფარგლებში;<sup>279</sup> ამ ავტორს აინტერესებს მხოლოდ იმის ხაზგასმა, თუ რა აზრით იბრძოდა ფიხტე ცნობიერების სტრუქტურული ავტონომიისათვის, კაუზალური ყოფიერებისაგან აზროვნების ტრანსცენდენტალური დამოუკიდებლობის პრინციპისათვის. მაგრამ ამ ასპექტში მთელი ყურადღება ტრანსცენდენტალურად განმასხვავებელ ნიშნებს ეთმობა და დოგმატური მონოთემატიზმისა და კრიტიკული პოლითემატიზმის გარჩევის ფუძემდებელი ონტოლოგიკური საზრისის გაგების შესაძლებლობა გვეკარგება. მონოთემატიზმი ხომ ის პრინციპია, რომელიც სცნობს ყოფიერის მხოლოდ სრულ დეტერმინაციას, ანუ აბსოლუტურ თემატიზაციას რაღაცა გარკვეული (მისი მასტრუქტურირებელი) პირველწყაროს მიერ. შეიძლება ითქვას, რომ მონოთემატიზმებს წარმოადგენს კატეგორიული ყოფიერების ყველა სახე, ყველა ის ყოფიერი, რომელთა არსებობის წესიც მხოლოდ მათი (მათი არსებობისათვის) თემატური გარკვეულობებით ამოიწურება. დოგმატური მონოთემატიზმისას თემატიზდება მხოლოდ თემატური, არათემატურის თემატიზაცია აპრიორულად გამორიცხულია. ამ კონტექსტში ეს ნიშნავს: გულუბრყვილო ცნობიერებას ჰგონია, რომ მთელ თავის ცოდნას მასზე ზემოქმედი საგნობრივი ყოფიერებისაგან იღებს, რომელიც ყველა თავისი ნაირსახეობებითურთ მისი ერთადერთი თემაა, პოლითემატური კრიტიციზმისას, პირიქით, საგნობრივი ცნობიერების გვერდით დაიშვება (გაიხსნება) კიდევ თვითცნობიერებაც ცნობიერების პირველი (ჩვეულებრივი) სახის განმაპირობებელი სტრუქტურული ფაქტორის ფუნქციით. ის, რაც გნოსეოლოგიური გულუბრყვილობის მდგომარეობაშია ყოფნისას შემეცნების შეუმჩნეველ, სწორედ არათემატიზებულ, არათემატურ საფუძველს წარმოადგენდა, თემატიზდება. ამგვარად, ამ ასპექტში თემატიზდება ისიც, რაც თავისთავად თემატურია (საგნობრივი ცნობიერება. Objektbewusstsein) და ისიც, რაც თავისთავად (ცნობიერების ჩვეულებრივ მდგომარეობაში) არათემატურია. კრიტიციზმის ეს ორმაგი თემატიკა თავისთავად საკმარისი დამამტკიცებელია მისი ონტოლოგიკური საფუძვლისა — იმისა, რომ მის მიერ წამოყენებული დუალიზმი ფილოსოფიურ რეფლექსიაში ეგზისტენციალობის ონტოლოგიკურის ერთი კერძო სახეა, მისი ერთი სპეციფიკური გამოვლენაა. როგორც კრიტიციზმის პოზი-

ციიდან გაშლილი, ფიხტეს მოძღვრება, ამგვარად, ამავე აზრით ონტო-  
ლოგიკური უნდა იყოს, ანუ უნდა იყოს ეგზისტენციალური კო-  
მუნიკაციის იდეოლოგიური დონის ისეთი შეტყობინება, რომელშიც  
ონტოლოგიკის სამივე ძირითადი პრინციპი ცნობიერების ტრანს-  
ცენდენტალური ცნებიდან გამოიყვანება.

ყოვლისგანმსაზღვრელ არათემატიზმად ფიხტეს ფილოსოფიაში  
შეგვიძლია ჩავთვალოთ წმინდა მე, ანუ მე, რომელიც ყველა ემპი-  
რიულ „მე“-ებს მიემართება როგორც ზოგადი კერძოს. ეს ზოგადი,  
ანუ წმინდა მე არაა ჩვეულებრივი რეფლექსიის თემა, — ცნობი-  
ერების ბუნებრივი მდგომარეობისას იგი თემატური არაა. მიუხედა-  
ვად ამისა, იგი, ამ კონცეფციით, ყოვლისგანმსაზღვრელი წყაროა,  
კერძოდ, ყოვლისგანმსაზღვრელი არათემატიზმი, რადგან თავისივე  
განვითარებისთვის იგი იპირისპირებს არა-მე-ს, როგორც წინააღ-  
მდეგობის გამწევ ფაქტორს, როგორც დაბრკოლებას, და ეს დაპი-  
რისპირებაც (ეს წინააღმდეგობის გაწევაც) არის, ფიხტეთი, საგ-  
ნობრივი სამყაროს (განვითარების) საფუძველი და საწყისი. ამგვარ-  
ად, ფიხტესეული მე-ს ცნება აგებული აღმოჩნდება ეგზისტენცია-  
ლური ონტოლოგიკის პირველ პრინციპზე.

ონტოლოგიკის მეორე პრინციპი — დეკონცენტრირებული  
ფინალობისა, —ასახულია ა) წმინდა მე-ს თვითდადგენის ცნებაში,  
როგორც უსასრულოსი (Selbstsetzung des Ich als Unendliches).  
როგორც ყოვლისგანმსაზღვრელი არათემატიზმი, წმინდა მე აქ მინა-  
ლურადაც მოქმედებს — იგი თავისთავს ახორციელებს, და ბ) იმაში,  
რომ წმინდა მე ამ თეორიის მიხედვით იპირისპირებს (მოპირისპირედ  
იდგენს (sich entgegensetzt) არა-მე-საც, მაშასადამე — ობიექტურს, რო-  
მელზე მოქმედებითაც წმინდა მე თვითონ ვითარდება, სრულ-იქმნება.  
ფიხტეთი, ეს, მართალია, ორმნიშვნელოვანი ქმედებაა, მაგრამ მაინც  
ერთი და იგივე ფუძემდებელი ქმედებაა მე-სი<sup>230</sup>. ეს იმას ნიშნავს,  
რომ წმინდა მე-ს ამორი ხსენებული ქმედების ერთობლივად მიმდო-  
ნარეობა ფიხტეს თეორიაში სხვა არა არის რა, თუ არ ცნობიერების  
(ყოფიერების) ორმაგი ფინალობის ონტოლოგიკური პრინცი-  
პის თავისებური გამოხატულება. როგორც გულუბრყვილო ცნობი-  
ერებისთვის არსებითად შეუმჩნეველი (არათემატიზებული), წმინდა  
მე-ს პირველი ქმედება და ამ ქმედების მიზნობრივი განწყობა აქ ფუ-

<sup>230</sup> შტრ. აგრეთვე ჰეგელის ნათქვამი ამავე ფინალობის ორმნიშვნელოვანი  
ნიშანდობლობის თაობაზე: G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschic-  
hte der Philosophie, III, Leipzig, 1971, გვ. 567.

ქმედებელია. მაგრამ მისი მეორე ქმედებისთვის ტელოსი (არა-მე) მხოლოდ საესეგით ვაცნობიერებული თემატიზაციის საგანი შეიძლება იყოს. ამგვარად, ფიხტესეულ იდეოლოგიურ შეტყობინებაში ონტოლოგიკტიკის მეორე მთავარმა პრინციპმა (დეკონცენტრირებული ფინალობისამ) თავისი გამოხატულება წმინდა მე-ს ფუქმედებელი კომპლექსური ქმედების მრავალგანზომილებიან-ფინალურ ცნებაში ჰპოვა. ონტოლოგიკტიკის მესამე პრინციპი, ეგზისტენციალური თავისუფლებისა, წმინდა მე-ს მეორე ქმედებაში იფულისხმება, ანუ იმაში, რომლის შედეგსაც, ამ თეორიით, წარმოადგენს არა-მე-ს დადგენა. მე-სა და არა-მე-ს დაპირისპირება და მათ შორის ზღვარმდებელი მუდმივი ქმედება, ფიხტეთი, მე-ს თვითდადგენისა და მისი, როგორც ცოდნის, განვითარების ორი ძირითადი პირობაა. ფიხტეს თეორიაში ეს მათი ფუქმედებელი ქმედება პირველთან (წმინდა მე-ს თვითდადგენასთან) ერთად შეადგენს სამ ფაზას, რომლებიც უკვე გარკვეული აზრით წინამომასწავლებელნი არიან დიალექტიკური ტრიადის ჰეგელისეული პრინციპისა და რომლებსაც ჩვეულებრივ ასევე განიხილავენ ხოლმე, როგორც ერთ-ერთ პირველ ეტაპს ფილოსოფიური რეფლექსიის განვითარებაში ტრიადული დიალექტიკის, როგორც სამყაროული პროცესის ძირითადი სტრუქტურული პრინციპის თაობაზე. მაგრამ ამ კონტექსტში საინტერესოა იმის აღნიშვნაც, რომ არა-მე-სკენ გადასვლა ფახტეს თეორიაში გააზრებულია არა ეშნადობის დიალექტიკის სამეულებრივ რიტმში, არამედ ცნობიერების ყოფიერების ონტოლოგიკტიკის ორტაქტიან რიტმში. ცნობიერების ყოფიერება, — როგორც ზემოთ ვნახეთ, — ყოველთვის არის როგორც თემატიკურისადმი და არათემატიკურისადმი მიმართება — იგი ვერ გაჩერდება მხოლოდ თემატიკურზე (მის მიერვე თემატიზირებულზე), არამედ ყოველთვის მიისწრაფვის ჯეო-არა-თემატიზებულისკენ (არათემატიკურისკენ). ფიხტეს თეორიაში ცნობიერების ამ ძირითადი თვისების ტრანსცენდენტალიზაცია ხდება: არა-მე, როგორც მოპირისპირე, გამოიყვანება მე-დან, არათემატიკური—თემატიკურიდან (ამგვარად თავისთავთან იგივეობის, როგორც წმიხდა მე-ს პირველი და მთავარი თემის, ზოგადი პრინციპიდან). ამ მეთოდით მთავარი ყურადღება ეთმობა მე-ს შემოქმედი (ფუქმედებელი) ქმედებების წარმოდგენას, ხოლო ამ ქმედებათა ონტოლოგიკტიკური მნიშვნელობა, პირველ ყოველისა, მე-ს არა-მე-სკენ, თავისი არაიგივეობრივისკენ გასვლის ონტოლოგიკტიკური საზრისი იჩრდილება, მხედველობის გარეთ რჩება. მართლაც: არაიდენტური (არა მე) აქ სხვა არა არის რა, თუ არა არათე-

მატური, ის, რაც არსობრივად განსხვავდება მე-სთემატური გარკვეულ-ლობისაგან (იგივეობისაგან). ამასთან, იგი ისიცაა, რაც, როგორც ჭირ არათემატიზებული, ამ მე-ს მიერ მუდმივი თემატიზაციის საგანი გახდება. ყოველივე ეს იმას ნიშნავს, რომ მე ფიხტესეული გაგებითაც თავისუფალია არსობრივად (თავისი ყოფიერებით), თავისუფალია თავისი თემატური გარკვეულობისაგან (იგივეობისაგან), ანუ თავისუფალია არათემატურის (არაიგივეობრივის) თემატიზაციისთვის (შემეცნებისათვის). ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ცნობიერების ფიხტესეულ გაყოფას მი-დ და არა-მე-დ საფუძვლად უდევს ეგზისტენციალური თავისუფლების ონტოლოგიური პრინციპი.

ზემომოცემულ ანალიზში ფიხტეს ფილოსოფიაც წარმოგვიდგა ერთ-ერთ სპეციფიკურ იდეოლოგიურ შეტყობინებად ეგზისტენციალური კომუნიკაციის დონეზე, ანუ როგორც შეტყობინება, რომელიც, ამ პლანის ყველა სხვა ინფორმაციასავეთ, ონტოლოგიური სამ ძირითად პრინციპზეა აგებული (აქ — ამ პრინციპთა ყველაზე განზოგადებული ფორმით), თუმცა, ძირითადად, ამ პრინციპებმა აქ გამოხატულება ჰპოვა ფიხტეს ფილოსოფიურ-სპეკულატური ჩანაფიქრისადმი სრულ შესატყვისობაში, ანუ ეს პრინციპები აქ გარდატეხილია ცნობილსა და სპეციფიკურ ცნებით აპარატში, რომელიც ახასიათებს ფიხტეს ფილოსოფიას, როგორც ცნობიერების გარკვეულ (ტრანსცენდენტალურ) თეორიას. ეს კიდევ ერთხელ მოწმობს, რამდენად მნიშვნელოვანია ამ ონტოლოგიური პრინციპების მონაწილეობა ამ დონის ყველა შეტყობინებაში, რამდენად დამოკიდებულია ამ მონაწილეობაზე ყოველი ამგვარი ინფორმაციის მნიშვნელობა, როგორც ეგზისტენციალურ-იდეოლოგიური ღირებულებისა. შემდეგ, ჩვენმა ანალიზებმა ცხადყო, რომ ა) ონტოლოგიური პრინციპები სხვადასხვა იდეოლოგიურ შეტყობინებაში სხვადასხვაგვარად შეიძლება იყოს წარმოდგენილი, ანუ ამ თეორიათა კონკრეტული ფილოსოფიური ჩანაფიქრისდა შესაბამისად, და ბ) თვით ეს ონტოლოგიური პრინციპები, როგორც წესი, არაა ყურადღებისა და თეორიული ინტერესის საგანი ამ შეტყობინებებისთვის. ეს უკანასკნელი გარემოება, ალბათ, იმ დიდი განმსაზღვრელი მნიშვნელობით აიხსნება, რომელიც კატეგორიული (არაეგზისტენციალური) განწყობებს მიენიჭა ცნობილ (ტრადიციულ) იდეოლოგიურ შეტყობინებათა უმრავლესობაში. სწორედ მან დაჩრდილა, ალბათ, ეგზისტენციალური ონტოლოგიური პრინციპის საზრისი, რომელიც ამ შეტყობინებებს საფუძვლად ედო. მაგრამ ამ საზრისის აღმოჩენა არ უნდა წარმოადგენდეს დიდ სიძნელეს, რადგან იდეოლოგიურ შეტყობი-

ნებას არ შეიძლება საფუძვლად არ ედოს ა) პრინციპი ადამიანის თავისუფლებისა ჩვეულებრივ (გულუბრყვილო ცნობიერების მდგომარეობაში) არათემატიზებადის (არათემატურის) თემატიზაციისათვის. ბ) პრინციპი არათემატიზების ტელეოლოგიური მნიშვნელობისა, რომელიც განსაზღვრავს ყველა უფრო-კონკრეტული მიზნობრივი განწყობების (თემატიზების) არსებასაც ადამიანურ ყოფიერებაში (ორმაგი ფინალობის პრინციპი) და გ) პრინციპი ყოვლისგანმსაზღვრელი ძალისა, რომელიც არათემატიზებს აქვთ მთელი ეგზისტენციალური სამყაროს მიმართ. დასასრულ, აქ ისიც უნდა აღვნიშნოთ, რომ ფიხტეს ფილოსოფიამ, როგორც იდეოლოგიურმა შეტყობინებამ, დაკარგა ქმედითობა ეგზისტენციალური სამყაროსთვის, იგი ამ სამყაროს იდეოლოგიური (ონტოდიალექტიკური) სპექტრიდან გავიდა. მაგრამ იგი არ კარგავს მნიშვნელობას, როგორც ინფორმაციის გარკვეული ტიპი, რომელიც თავისებურად ასახავს ონტოდიალექტიკის ყველა პრინციპს ეგზისტენციალური კომუნიკაციის დონეზე.

მ) ეგზისტენციალური მატერიალიზმი, როგორც ეგზისტენციალური სამყაროს დაზარაებისა და თანაყოფიერების ისტორიული მოგვილიზაციის საშუალება

ეგზისტენციალური შეტყობინების ზემოთ მოცემულმა ანალიზმა გაარკვია, რომ ასეთი შეტყობინების სამივე ძირითად სახეს (ინდივიდუალურს, პოლიტიკურსა და იდეოლოგიურს) ადრესატების აღლელებისა და მათი მთლიანად მოცვის უნარი აქვს. უკანასკნელ ორ შემთხვევაში ეს ადრესატია მთელი ეგზისტენციალური სამყარო. რამდენადაც მისი გადაცემის ფორმა არსებითად ონტოდიალექტიკურია (არაკატეგორიალურია), იდეოლოგიურ შეტყობინებას არსებობა ძალუძს მხოლოდ ეგზისტენციალური სამყაროს მოსახლეობის მიერ მისი სპექტრალურად მიღების პირობით. მართალია, ისტორია იდეოლოგიურ შეტყობინებათა კატეგორიული გავრცელების მაგალითებსაც იცნობს. მაშინ ეს შეტყობინებები პოლიტიზირდება, ანუ გადაცემის ბუნებრივ ონტოდიალექტიკურ (სპექტრალურ) ფორმას კარგავს. თავისი უდიდესი აქტუალობის ეპოქაში ეგზისტენციალურ-იდეოლოგიური შეტყობინება მთელ ეგზისტენციალურ სამყაროში ვრცელდება, რომელიც სპექტრალურად დიფერენცირებულია, ანუ „ნიუანსებად დაყოფილია“ ამ შეტყობინებისათვის ყველა

ზე „თემატური“ ადრესატებიდან დაწყებული და ნეიტრალურით, არათემატურობით (ან სულაც ანტითემატურობით) დამთავრებული. ბრძოლა, რასაც ეს უკანასკნელი ამ შეტყობინების (და მისი თემატური ადრესატების) წინააღმდეგ ეწევიან, მოწმობს ასეთი ინფორმაციის ძლიერ გავლენას ეგზისტენციალურ სამყაროზე. ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ აღარ უნდა იყოს საეჭვო, რომ ეს თვისება ეგზისტენციაზე ასე ფართოდ, უფრო მეტიც — ტოტალურად ზემოქმედებისა, რასაც ყველა ასეთი შეტყობინება ამჟღავნებს ეგზისტენციალური კომუნიკაციის ყველა დონეზე, პირველ ყოვლისა იმითაა განპირობებული, რომ ეს შეტყობინებები ეგზისტენციალობის ონტოდიალექტიკურ სტრუქტურას ეხება, თუმცა ყველა თავისებურად, ეგზისტენციალური სამყაროს იმ სპეციალური ვითარებისა და მიხედვით, რომელმაც მისი საჭიროება წარმოშვა, — რომ ყველა ასეთი შეტყობინება ამ სტრუქტურას (ეს კი, პირველ ყოვლისა, ზემოხსენებული სამი პრინციპია ეგზისტენციალური არათემატიზმის ყოვლისგანმსაზღვრელი ძალისა, დეკონცენტრირებული ფინალობისა და ონტოდიალექტიკური თავისუფლებისა) უმთავრესად აკავშირებს თავის ყველა შემთხვევაში სხვადასხვა (და უფრო კონკრეტულ) შინაარსთან (ჩანაფიქრთან). სწორედ ამიტომაც შეტყობინების ეს სახე ყველაზე მნიშვნელოვანი, ეგზისტენციისთვის ყველაზე ღირებული. ამიტომაც, რომ ეგზისტენციას არ ძალუძს მისი გაგონებისთანავე სათანადოდ, მთელი ინტერესით არ ირეაგიროს. ასეთი „სრული რეაქცია“ ამგვარი შეტყობინების ყველა ცალკეულ შემთხვევაში შესაძლებელია მხოლოდ იმიტომ, რომ აქ საქმე ეხება უაღრესად მნიშვნელოვანსა და პრინციპულს — თვით ადრესატს, როგორც სამყაროში-ყოფიერებას.

აქ ეგებ საჭირო იყოს იმის საგანგებოდ ხაზგასმაც, რომ ეგზისტენციალურ სამყაროში მომხდარი ყველა შეტყობინება არაა ეგზისტენციალური კომუნიკაციის ნიმუში, რომ ეგზისტენციათა ყველა გამონათქვამში ლაპარაკი არ მიმდინარეობს ეგზისტენციალობისთვის ყველაზე არსებით, ონტოდიალექტიკურ ცნებითობის დონეზე. პირიქით, აქ ჩვეულებრივ (ყოველდღიური ეგზისტენციალური ცხოვრების კალაპოტში) საუბარი მხოლოდ თემატურის მათემატიზებულია და არათემატურისაგან მკაცრად გამიჯნულია ზოლმე. ეს იმას ნიშნავს, რომ იგი უმთავრესად თავისი საგნის კატეგორიალური გარკვეულობისა და ამ საგნისადმი კატეგორიული (ყოველივე საგანთან უშუალოდ არადაკავშირებულის გამომრიცხველი) ინტე-

რესის გამომხატველია ხოლმე. შეტყობინებები, რომლებიც ადრესატის, როგორც სამყაროში-ყოფიერების, ონტოდიალექტიკურ სტრუქტურას ეხება, ანუ შეტყობინებები მისი, როგორც თემატური გარკვეულობის, (სხვადასხვა) ფუძემდებელ არათემატიზმებზე დამოკიდებულობის შესახებ გამონაკლისია ხოლმე, მათი გადაცემა და მიღება საკმაოდ იშვიათი შემთხვევაა. ამის ერთ-ერთ მიზეზად ის შეგვიძლია დავასახელოთ, რომ ასეთ შეტყობინებათა საჭიროება შედარებით იშვიათად ჩნდება, ეგზისტენციალური კომუნიკაციის ინდივიდუალურ და პოლიტიკურ დონეზე მაინც. ისიც კი შეიძლება ითქვას, რომ ასეთ შეტყობინებათა სტრუქტურული თავისებურებების არასაკმარისი შესწავლილობა და მათი ჩვეულებრივი ნებისით აღრევა კატეგორიალური (კატეგორიული) პლანის გამონათქვამებთან აიხსნება მათი შედარებითი სიიშვიათით ეგზისტენციალურ პრაქტიკაში. ალბათ ესაა იმის მიზეზი, რომ თვით შეტყობინების ცნებაში აქამდე არ ასხვავებენ ინფორმაციის კატეგორიალურ (მონოთემატურ) და ეგზისტენციალურ (პოლითემატურ, ანუ ეგზისტენციის როგორც თემატიზმების, ისე არათემატიზმების თანაბრად შემხებ) სახეებს. დამახასიათებელ მაგალითად შეგვიძლია დავიმოწმოთ ახალი მეცნიერება შეტყობინებათა შესახებ — ინფორმატიკა, რომელიც თავის საგანს მხოლოდ მონოთემატური თვალსაზრისით იხილავს, ანუ მხოლოდ მეცნიერთა აუცილებელი ინფორმაციული (სამეცნიერო) მასალით უზრუნველყოფის მიზნით. როგორც საინფორმაციო საძიებო სისტემა, მთელი ინფორმატიკა მიმართულია მხოლოდ თემატურისკენ და არასაჭირო (არათემატურის) შეტყობინებებიდან განდევნისაკენ<sup>281</sup>. ამ აზრით ბევრად უკეთ არც ეგზისტენციალური კომუნიკაციის იდეოლოგიურ დონეზეა საქმე, სადაც ეგზისტენციალური შეტყობინებები თავის ქმედითობას შეუდარებლად უფრო დიდხანს ინარჩუნებენ, ყველა მსურველისთვის (ცინც კი მათ დეტალურად გაცნობას მოინდომებს). მისაწვდომნი არიან და, მაშასადამე, მათ სტრუქტურულ თავისებურებათა შესწავლას არაფერი არ უნდა უშლიდეს. მაგრამ კატეგორიზებული აზროვნება აქაც ბატონობს — კომუნიკაციის ამ დონეზე შეტყობინებები ჩვეულებრივ აღიქმება ხოლმე მონოთემატური აზრით, მათი ონტოდიალექტიკურ პოლითემატიზმი მხედველობის გარეთ რჩება. თუ, მაგალითად, პერმენეტიკოსი ფილოსოფოსი ჰანს გეორგ გადამერი კითხვა-პა-

<sup>281</sup> უღრ. მაგალითად: А. И. Михайлов, А. И. Черныш, Р. С. Гиляревский, Основы Информатики, Москва, 1968, гл. 244.

სუხის დიალექტიკას იმოწმებს, როგორც შეტყობინებათა (ტექსტთა) ინტერპრეტაციული გაგების მთავარ საშუალებას<sup>282</sup>, იგი თავის პერმენენტულ მეთოდს ფაქტობრივად კატეგორიზებული (ყოველდღიური) ენის ერთგანზომილებიან თემატიზმზე ამყარებს, ანუ თავისი პერმენენტისათვის უაღრესად არაადეკვატურ (ყოველ შემთხვევაში, არასაკმარის) საშუალებას მიმართავს — საშუალებას, რომელიც, მარტივად რომ ვთქვათ, არ შეესატყვისება იდეოლოგიური შეტყობინებების, როგორც ეგზისტენციალობის თემატიზმთა და არათემატიზმთა ერთიანობის სტრუქტურების, ონტოლოგიური ბუნებას. კითხვა-პასუხის დიალექტიკას ზომ საზრისი აქვს მხოლოდ როგორც მათემატიზირებელი ცნობიერების გამობატულებას, ამასთან, ისეთისას, რომლისთვისაც ტექსტი (შეტყობინება) უცნობია (გადასაკრელი კითხვაა), რომელიც სათანადო ათვისებას მოითხოვს<sup>283</sup>. მაგრამ ჩვენ უკვე დავრწმუნდით, რომ ეგზისტენციალური შეტყობინებები სწორედ თავისი დიალექტიკური ბუნების წყალობით არ წარმოადგენენ მათი აღმქმელი ეგზისტენციალობისათვის უცხო კონსტრუქტებს, არამედ პირიქით — მისთვის უაღრესად ახლობელი, მშობლიური რამ არიან, მასავით ონტოლოგიური სამ პრინციპზე დამყარებული რამ. ამიტომ ეგზისტენციალური შეტყობინება (განსაკუთრებით კი — იდეოლოგიური თავისი ისტორიული აქტუალობის პერიოდში) ეგზისტენციის გულსყურს მხოლოდ ისე არ იკაევებს, როგორც თეორიული საკითხი, როგორც გასაშიფრი ტექსტი, არამედ ეუფლება მას როგორც ბედისწერა, როგორც ინტუიტურად გაგებულ და აღიარებულ აუცილებლობა. რა საბედისწერო აუცილებლობით ძალუძს ეგზისტენციალურ-იდეოლოგიურ შეტყობინებას ეგზისტენციალურ სამყაროზე ზემოქმედება, ამას ნათლად მოწმობს ის ისტორიულად ცნობილი შემთხვევები, როცა ასეთი სამყარო, მიუღია რა ამგვარი შეტყობინება და შეუწყნარებია რა იგი სავსებით, მოტყუებულა, როცა — თავის საერთო ინტუიციას მინდობილს, რომელიც შეტყობინებულის ეგზისტენციალობაზე მეტყველებდა (სახელდობრ, თავისი საზრისით შემდგომ განუმარტავ, სწორედ რომ არათემატურ ინტუიციას), — ვერ შეუნიშნავს (ან გვიან შეუნიშნავს) ყოველივე ამ შეტყობინებულის მიერ კონკრეტულად შემოთავაზებულის უსწორობა ან უსა-

<sup>282</sup> Hans-Georg G a l a m e r. Wahrheit und Methode, Tübingen, 1960, 33-446.

<sup>283</sup> G a d a m e r. იქვე, გვ. 447.



ფუძვლობა. აქედან გამომდინარეობს, რომ თუ იდეოლოგიური შეტყობინებები ეგზისტენციალურ სამყაროს შეძრავენ ხოლმე, თუ მათ წამსვე საკმაოდ ფართო გამგებიალობა ჰხვდება, ამის მიზეზი არის არა მათი „დიპლომატი“ ამ ეგზისტენციალურ სამყაროსთან, რომელსაც მიჰმართავენ, არა ამ სამყაროს თემატიზებული „პასუხები“ ამ შეტყობინებათა შინაარსებზე, არამედ ფუნდამენტალური შესატყვისობა, ერთი მხრივ, მათი კონკრეტული საზრისის ზოგად ონტოლოგიკური სტრუქტურას და, მეორე მხრივ, თვით ადრესატი ეგზისტენციალობის ასეთსავე სტრუქტურას შორის. თვით ის ფაქტი, რომ ამგვარი შეტყობინება ამ სტრუქტურას ეხება (რა თქმა უნდა, ეხება ყოველთვის ამ სამყაროს უმთავრეს, საარსებო პრობლემებთან დაკავშირებით), საკმარისია, რომ ეგზისტენციალობა მისდამი დადებითად განეწყოს. აქ, რა თქმა უნდა, დიდ როლს თამაშობს იდეოლოგიური აგიტაციაც. თუმცა ამ უკანასკნელმა, როგორც წესი, არაფერი იცის ხოლმე ზემოთქმულის შესახებ, ადამიანური ყოფიერების ონტოლოგიკური პრინციპების შესახებ და თავი ესმის მხოლოდ როგორც შეტყობინების კონკრეტული საზრისის უფრო დეტალური თემატიზაციის მეთოდი, არსებითად სხვას არაფერს ცდილობს, თუ არ ეგზისტენციის დარწმუნებას იმაში, რომ მეტად და უკეთ უზრუნველყოფს მისთვის არსებობის ონტოლოგიკური წესს, თუკი ამ უკანასკნელმა მის მიერ შემოთავაზებული მიიღო.

ამგვარად ეგზისტენციალური სამყაროს (საკუთრივი) კერძოსა და (არასაკუთრივი) ზოგადის მიმართების საკითხში ეგზისტენციალური შეტყობინების (განსაკუთრებით — იდეოლოგიურის) ონტოლოგიკურად განმარტებული ცნება საკმაოდ მძლავრ არგუმენტად გვევლინება შრიული ონტოლოგიის წინააღმდეგ. აქვე აღვნიშნოთ, რომ ამ განცხადებით უპირატესობა არ ენიჭება ჰაიდეგერისეულ ეგზისტენციის თეორიას, ვინაიდან, როგორც დავიანახეთ, ამ თეორიაში, რომელიც მკაცრად მისდევს თავისი ჩანაფიქრის მხოლოდ ტრანსცენდენტალურ-დროით კურსს, ეგზისტენციალური შეტყობინების ონტოლოგიკური ცნება ვერ დგინდება. უფრო მეტიც: საკუთრივი ეგზისტენციალობის, როგორც ინფორმაციის პრობლემის, საკითხი აქ სულაც არ ისმის. და, მიუხედავად ამისა, მაინც უნდა ვაღიაროთ: ეგზისტენციის ჰაიდეგერისეული თეორიის ონტოლოგიური პოზიცია, პირველ ყოვლისა, ამ პოზიციის ფინალური ასპექტი ყველა საჭირო წანამძღვარს შეიცავს ამ საკითხის დასამუშავებლად და ასეთი ცნების მისაღებად. ასეთ წანამძღვრებს წარმოადგენს: არასახეზე-ყოფის, საკუთრივი ისტორიულობის, ტე-

ლოსის, ენისა და შეტყობინების ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიური ცნებები. ჰაიდეგერისეული ონტოლოგიური მოძღვრების ეს ცნებები და, რა თქმა უნდა, ამ მოძღვრების მთელი ფინალურ-დიალექტიკური საზრისი ის ნიადაგია, რომელზედაც შესაძლებელია გააზრებულ იქნეს ეგზისტენცია, როგორც სპეციფიკური კომუნიაციური სტრუქტურა, იგი წარმოდგენილ იქნეს ეგზისტენციალური კომუნიაციის სხვადასხვა დონეებზე, რომლებიც მის დიალექტიკურ კონსტრუქციას შეესაბამება. ყოველივე იმის შემდეგ, რაც უკვე ითქვა ამ კომუნიაციის ხასიათის შესახებ, ალბათ, ძნელი არაა დავრწმუნდეთ ყველა ამ წინამძღვართა სამართლიანობაში ჰარტმანის პოზიციასთან შედარებით, რომელიც ფინალობის მეტისმეტად ვიწრო გაგებით ხასიათდება და, მაშასადამე, — ფინალური მომენტის შეუფასებლობითაც ისტორიულ პროცესში. როგორც დავინახეთ, ონტოლოგიური Dasein-ის საფუძვლადმდებარე სამივე პრინციპი ემყარება არათემატიზმებს, როგორც არასახეზემყოფს, როგორც არასახეზე-მყოფს ეგზისტენციალობის ფინალურ-თეტურ ცნობიერებაში. თუ ჰარტმანი მხოლოდ ასეთი ცნობიერების ცნებიდან ამოდის, როცა ფინალობის ახსნას ცდილობს, თუ მის მიერ ფინალობის მომენტის გაგება სახელმწიფოს მართვაში მხოლოდ მიზნობრივის (პოლიტიკური მიზნის შდრ. გვ. 20) თეტური (მონოთეტური) ცნებით იფარგლება და თუ ამიტომ შრიულ ონტოლოგიაში, განსაკუთრებით მის იმ პასაჟებში, რომლებიც ეგზისტენციალური სამყაროს ისტორიულობას ეხება, არათეტური (არასახეზე-მყოფი, არათემატური) ტელოსი ცნებას არ წარმოადგენს, ეგზისტენციალობის ჰაიდეგერისეულ თეორიაში, რომელიც ფინალობის ონტოლოგიური გაგებით ხასიათდება, პირუკუ, ეს ტელოსი მითითებულია როგორც ისტორიული პროცესის მთავარი ისტორიული საფუძველი (შდრ. ზემოთ, გვ. 96). ეგზისტენციალობის სტრუქტურაში ონტოლოგიური მომენტის უფრო დეტალური ანალიზი და მის შედეგთა დაკვირვება ისტორიის ფაქტობრივ მასალაზე გვიჩვენებენ, რომ, მაგალითად, ცნება „სამშობლო“ (რომელზედაც თითქმის ყველა პოლიტიკურ-იდეოლოგიური პროგრამები იგება) ურთიერთმართებაშია დედენის, როგორც ეგზისტენციალობის სტრუქტურაში პირველი ფუძემდებელი არათემატიზმის, ცნებასთან (შდრ. ზემოთ, გვ. 166). გარდა ამისა, შეიძლება ითქვას, რომ ყველა დიდი იდეოლოგიები, როგორც, ძირითადად, ესქატოლოგიურად მოაზრებულები, მიუთითებენ ეგზისტენციალური სამყაროს ეტაპობრივ განვითარებას, სადაც უკანასკნელ ფაზას, მართალია, ყოვლისგანმსაზღვრელი

საფეხურის, მაგრამ ეგზისტენციალობისთვის ამჟამად (ან „ჯერ“) არა უშუალო აზრით თემატური და თემატიზირებადი (ნამდვილი) საფეხურის მნიშვნელობა ეძლევა. ამგვარად, არასახეზე-მყოფი არა-თემატიზმის ცნება ყოველი საკუთრივი ისტორიული მოძრაობის, მისი (გარკვეული) ტელეოლოგიური საზრისის საფუძვლად მდებარე ცნებაა.

ქეშმარიტი ისტორიულობის საკითხში შრიული ონტოლოგია გადაჭრით უარყოფს ამგვარი ისტორიულობის რაიმე ზოგადი საზრისის არსებობას. ეგზისტენციალური სამყაროს განვითარებას იგი სახელმწიფო მოღვაწეთა ფინალურ-თეტურ ცნობიერებაზე დამოკიდებულად ხდის (შდრ. ზემოთ, გვ. 20). მაგრამ ეგზისტენციალობის, როგორც სამყაროში-ყოფნის ონტოდიალექტიკური საფუძვლის გამოვლენა სხვას გვიჩვენებს, სახელდობრ, იმას, რომ ეს სტრუქტურა ტელეოლოგიურია ეგზისტენციალური ცნობიერების თემატიზმთა და არათემატიზმთა ერთიანობის აზრით და რომ ეგზისტენციათა მოქმედების ყველა სახეს, ელემენტარულ-პრაქტიკულით დაწყებული და ისტორიულად მნიშვნელადით დამთავრებული, მხოლოდ ამ სტრუქტურაში შეიძლება ჰქონდეს ადგილი, როგორც ეგზისტენციალობის განვითარების ზოგად კალაპოტში. სწორედ ეს ზოგადი კალაპოტი (ზოგადი საზრისი), რომელსაც მიჰყვება ყველა ისტორიული პროცესი, რაც კი ეგზისტენციალური სამყაროს სტრუქტურას ეხება, შეგვიძლია განვსაზღვროთ როგორც ყოველისგანმსაზღვრელი არათემატიზმის, დეკონცენტრირებული ფინალიზმისა და ეგზისტენციალური თავისუფლების საფუძველზე ეგზისტირების ონტოდიალექტიკური წესი. როგორც დავინახეთ, ეგზისტირების ეს წესი დასაბუთებადია სხვადასხვა ყაიდის პოლიტიკური და იდეოლოგიური შეტყობინებების საფუძველზე. მაშასადამე, ეს ისტორიულობის ზოგადი პრინციპი (ზოგადი საზრისი) ყოფილა ეგზისტენციალურ სამყაროებში, ზოგადი პრინციპი (ზოგადი საზრისის) ამ სამყაროთა მუდმივი ღიაობისა განახლებისათვის. მაშასადამე, ეს უნდა იყოს ზოგად-სტრუქტურული საფუძველიც ეგზისტენციის საკუთრივი შესაძლებლობების გამოყოფისათვის (გაჩენისათვის) და მისი სპეციფიკური (მის თავისუფლებაზე დამყარებული) ბედის ჩამოყალიბებისათვის (შდრ. ზემოთ, გვ. 96—99).

ეგზისტენციალურ-ტელეოლოგიური ტემპორალობის სტრუქტურულ ცნებას, როგორადაც მას აღგენს ჰაიდეგერის ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიური მოძღვრება (კერძოდ, თავისთავის-სწრობისა *sich Vorwegsein* და წინ-მორბელობის *Vorlaufen* ტერმინებში), მწვავედ

აკრიტიკებს ჰარტმანი, რომელიც ჰაიდეგერს ბრალად სდებს დროის, როგორც ყოფიერების კატეგორიისა, და დროის, როგორც შემეცნების კატეგორიის აღრევას (შდრ. ზემოთ, გვ. 40). ეს კრიტიკა გამოხატავს შრიული ონტოლოგიის ზოგად პოზიციას, რომელიც გამოირიცხავს რაიმე ტელეოლოგიური მიმართულების არსებობას ყოფიერების ქვემო შრეებში და ფინალობა დაჰყავს მხოლოდ გონზე, როგორც თეტურ ცნობიერებაზე. მაგრამ ჩვენ უკვე დავინახეთ ამ ბრალდების უსაფუძვლობა, ვინაიდან ეგზისტენციის ჰაიდეგერისეულ თეორიაში ტელეოლოგიური საზრისის მატარებელი მარტივი ტემპორალობა კი არაა, არამედ ონტოდიალექტიკურად გასაზრისიანებული ფუნსტირების დრო, ანუ დრო, რომელიც ეგზისტენციის ონტოდიალექტიკური ყოფიერებისაგან იღებს თემატური, ჯერ-არა-თემატური და უკვე-არათემატური ექსტაზის მნიშვნელობას (შდრ. ზემოთ, გვ. 122 და მომდ.). მაშასადამე, ეგზისტენციელობის ფინალობას თავისი ფესვები მისი ყოფიერების ონტოდიალექტიკურ კონსტიტუციაში, ანუ თემატურ-ათემატურის დიალექტიკაში, როგორც ეგზისტენციელობის ზოგად-სტრუქტურულ პირველპირობაში ჰქონია. ეს, პირველ ყოვლისა, იმას ნიშნავს, რომ ფინალობის ცნება არაა ცნობიერების მონოთემატური (მხოლოდ თეტური) ინტენციელობის სინონიმური, არამედ, პირიქით, პოლითემატური ცნებაა, ანუ ისეთი, რომელიც აღნიშნავს ეგზისტენციელობის მიმართულობას არათეტური (არათემატური) მიზნობრივისკენ. ეს იმას ნიშნავს, რომ ეგზისტენცია გამოირჩევა ორმაგი (თემატური და არათემატური) მიმართებით მიზნისადმი, რომ იგი მხოლოდ თეტური ფინალური ცნობიერება კი არაა, არამედ ამასთან ერთად და, უპირველეს ყოვლისა, არათეტურიც. ეს ფინალური ორმაგობა საფუძვლად უდევს ეგზისტენციის ისტორიელობასაც, ვინაიდან მხოლოდ მონოთემატური ეგზისტენცია ბევრად უფრო ძნელი დასაყოლიებელი იქნებოდა ეგზისტენციალური სამყაროს წყობაში ძირეული ცვლილებების შესატანად (თუკი სულაც აჰყვებოდა ასეთ მიზანს). ამგვარი ცვლილებებისათვის ეგზისტენცია, პრინციპში, მედამ მზადაა იმიტომ, რომ თვითონაა არა თეტური (არათემატური) ღიაობა თავისი ცხოვრების პირობათა განახლებისათვის (გაუმჯობესებისათვის).

ენას შრიული ონტოლოგია შემეცნების არასრულფასოვან ფაქტორად, ანთროპომორფისტული ტელეოლოგიზმების ბუდედ თვლის, რომლებითაც იჩრდილება სამყაროს ქვეშარიტი (შრიული) სტრუქტურა, იქმნება ყალბი ცენტრულ-სუბიექტივისტური წარმოდგენები

სამყაროზე, ძნელდება მოვლენათა უფრო მართალი, ეკ-ცენტრული შემეცნების პროცესი (შდრ. ზემოთ, გვ. 133 და მომდ.). მაგრამ ეგ-ზისტენციულობის ონტოლოგიური ანალიზი, ანუ მისი გააზრება მისი თემატიზმებისა და არათემატიზმების ფინალობის დიალექტიკის საფუძველზე, ამის საწინააღმდეგოს გვიჩვენებს, სახელდობრ, იმას, რომ ეგზისტენციის ტელეოლოგიურობის თავისებური, პოლითემატური საზრისის შემეცნებისთვის ენას, ანუ მისი სტრუქტურის სათანადო ონტოლოგიური ანალიზის უზარმაზარი მნიშვნელობა აქვს, რომ Dasein-ის მთელი ტელეოლოგიური სპეციფიკისათვის (არსებობის მისიული წესისათვის, როცა იგი არსებობს როგორც ორმაგი-თეტურ-არათეტური-მიმართება მიზნისადმი, როგორც არათემატიზმებით განსაზღვრული ყოფიერება) ენის სტრუქტურა პირველად ფუძველია, რომ, მაგალითად, მხოლოდ მის სემანტიკურ სტრუქტურაშია სულაც შესაძლებელი ეგზისტენციის გაჩენა, როგორც არათემატური მიმართებისა უაღრესად განსხვავებულ ხელთკონილ ყოფიერთა (მნიშვნელობების) ფუნქციონალური მთლიანობისადმი (შდრ. ზემოთ, გვ. 166). თვითონ თემატიზმ-არათემატიზმის პირველად დიალექტიკაში არსებული, ენა, როგორც ამა თუ იმ ეგზისტენციის დედაენა, მისთვის პირველი ონტოლოგიური დეტერმინანტია ეგზისტენციულობის სტრუქტურაში, ანუ ის ფაქტორია, რომელიც უნდა იყოს, რათა ეგზისტენციულობას შეეძლოს ნორმალური განვითარება და თავისთავის კონსტიტუირება თავისებურ ფინალურ-დიალექტიკურ საკუთარ-მშობლიურ-სამყაროში-ყოფიერებად. დაბოლოს, ამ სამყაროს (ისტორიული) განვითარებაც წარმოუდგენელია ენის, როგორც ურთიერთობის პირველი და ძირითადი საშუალების გარეშე, ეგზისტენციუალური ინფორმაციის ყველა სახის გამომხატველი ამ ელემენტარული და საყოველთაო ფორმის გარეშე, რომლითაც ეგზისტენცია მობილიზდება და მთელი მისი ეგზისტენციუალური სამყარო მოძრაობაში მოდის.

რაც შეეხება შეტყობინების ცნებას, იგი პარტმანის შრიულ ონტოლოგიაში სულაც გამორჩენილია, იგი აქ არ აიყვანება სამუშაო ტერმინის, თუნდაც პრობლემატურის დონემდე. მართალია, ამ მოძღვრებაში ურთიერთობის საკითხი საკმაოდ მწვავედ დგას (შდრ. 138 და მომდ.), მაგრამ არა თვით შეტყობინების სტრუქტურასთან დაკავშირებით, არამედ მხოლოდ მხარეთა არათანაზომიერებასთან დაკავშირებით, რომელთაც ურთიერთობა და სრული ურთიერთგაგების მიღწევა უწევთ (ერთეულ (საკუთარივე) ეგზისტენციასა და ეგზისტენციუალურ სამყაროს არასაკუთარივე მთლიანობასთან დაკავშირებით). უნდა

ითქვას, რომ თვით ინფორმაციის მნიშვნელობის სრული იგნორირება არასაკუთრივი ეგზისტენციალური სამყაროს საკუთრივი ქცევის საკათხის, როგორც კომუნიკაციის პრობლემის დასმისას შრიული ონტოლოგიის ერთი უმძიმესი ხარვეზია. უნდა ვალიაოთ, რომ ჰაიდერის ეგზისტენციის თეორია აქ უფრო სწორ გზაზე დგას, თუ ხაზს უსვამს თვით ინფორმაციის უზარმაზარ მნიშვნელობას ეგზისტენციალური სამყაროს განახლებისათვის (თუმცა ხაზს უსვამს არასაკმარისად და სრულებით არაადექვატური სტრუქტურული წანამძღვრებიდან ამოსვლით). ეგზისტენციალობის ონტოლოგიკტიკურ ცდაზე დამყარებული ანალიზი ნათლად გვიჩვენებს, რომ ინფორმაციის ჰაიდერისეული ცნება ეგზისტენციალური შეტყობინების სამ ქვესახედ მაინც იყოფა, რომლებსაც, — ყველას ეგზისტენციალური-კომუნიკაციის თავთავის სპეციფიკურ დონეზე, — ძალუძს ძირიანად შეძრას ყველა ეგზისტენცია, გამოიყვანოს ისინი ყოველდღიურობის (ცხოვრების ჩვეულებრიობის) გავლენიდან და ახლებური (გადმოცემული ეგზისტენციალური შეტყობინების საზრისის ან მოთხოვნის შესაბამისი) ცხოვრება დააწყებინოს. ეს უჩვეულო ძალა ამ შეტყობინებებს მათი ზოგადი საზრისის ონტოლოგიკტიკური სტრუქტურის წყალობით აქვთ, ანუ იმის წყალობით, რომ თვითონ ეგზისტენციალობის, როგორც სამყაროში-ყოფნის, არსებობის წესს ეხებიან, — ან ამ წესისათვის შექმნილ ხიფათს გვაცნობებენ (ეგზისტენციალური კომუნიკაციის პოლიტიკურ დონეზე), ან ამ წესის ახალ ინტერპრეტაციას წარმოადგენენ, მის გაზრებას ეგზისტენციალური სამყაროს განვითარების შედეგად გაჩენილი ცნებებიდან და პრობლემებიდან ამოსვლით. ამგვარად, ეგზისტენციალური შეტყობინების ყველა სახე წარმოგვიდგა თავისებური პირველადი ეგზისტენციალური ქეშმარიტების სპეციფიკურ გამოხატულებებად, ანუ იმ უდავო ფაქტის გამოხატულებებად, რომ ადამიანი ონტოლოგიკტიკის სამი მთავარი პრინციპის მიხედვით არსებობს (როგორც ყოვლისგანმსაზღვრელ არათემატიზმზე დამოკიდებული, როგორც ორმაგი (დეკონცენტრირებული) ფინალობის წესით მოქმედი და როგორც პრინციპში არათემატიზმისთვის თავისუფალი). როგორც ეგზისტენციალურად ქეშმარიტი, ასეთი შეტყობინებები ყოველთვის ნამდვილია და ქმედითია იქაც კი, სადაც მათი უფრო კონკრეტული ისტორიული შინაარსი ყალბი აღმოჩნდება ხოლმე, უსწორო (არასაკუთრივი), — ვთქვათ, იქ, სადაც ისტორიული სიტუაციის წინდაუხედავი ინტერპრეტაციის ამ ეგზისტენციალობაზე მოქველებული ან საეჭვო მსოფლმხედველობრივი პრინციპების გავრცელების გამო ეს ეგზისტენციალობა მოტ-

უეებული დარჩა, გაუბედურდა. ასეთი ყალბი ეგზისტენციალური ინ-  
 ფორმაციის ეგზისტენციალური ქვეშარტობა და ქმედითობა იმით აიხს-  
 ნება, რომ იგი, თავისი უფრო კონკრეტული შინაარსის უმართებულო-  
 ბის მიუხედავად, მანაც ეგზისტენციალური ონტოლოგიკტიკის ყველა  
 მთავარ პრინციპზეა აგებული და სწორედ ეს აძლევს მას მთელი ეგ-  
 ზისტენციალური სამყაროს აყოლიებისთვის საკმარის ძალას. ამგვარ-  
 რად თავისი ეგზისტენციალურობის მხრივ ეგზისტენციალური შე-  
 ტყობინება არასოდეს არაა ყალბი. ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ  
 საკუთრივი კერძოსა და ეგზისტენციალური სამყაროს არასაკუთრივი  
 მთელის ურთიერთმიმართების საკითხი სრულებითაც არ წარმოადგენს  
 კომუნიკაციის პრობლემას, ყოველ შემთხვევაში, ისეთს არ წარმოად-  
 გენს, როგორცაა ეს იგებს და აყენებს პარტმანი, რადგან ეგზისტენ-  
 ციალურ შეტყობინებათა სახით ეგზისტენციალობას ყოველთვის  
 აქვს ხელთ კომუნიკაციის საკმარისად საიზილო საშუალება, თავის  
 საკუთრივ აზრთა (შეხედულებათა) სწრაფი და ფართო გავრცელების  
 საშუალება მთელ ეგზისტენციალურ სამყაროში. ეგზისტენციალური  
 შეტყობინება იმპერიადა ასეთი სპეციკიკური, თითქმის აბსოლუტური  
 აზრით გავლენიანი საკომუნიკაციო საშუალება, რომ იგი მიჰმართავს  
 ეგზისტენციალობას ყოფიერების-გამგებანობას (Seinsverständnis)  
 ანუ მის მიერ თავისი ყოფიერების წესის—ონტოლოგიკტიკის სამი  
 ძირითადი პრინციპის მიხედვით ყოფიერების გაგებას. ეს საცხებით  
 ინტუიტიური, ანუ დისკურსიულად არათემატიზებული, დაუნაწევრე-  
 ბელი პლანის გაგებაა. ამიტომ იგი უშუალოდ ჩნდება და ამავე დროს  
 საყოველთაოა, ყველაზე უფრო მომცველია ეგზისტენციალური კო-  
 მუნიკაციის უფრო მაღალ დონეებზე. ეგზისტენციალურ შეტყობინე-  
 ბათა ერთი დამახასიათებელი ნიშანი სწორედ ისაა, რომ მათ ძალუძო-  
 ამ ყოფიერების-გამგებანობის შემწვობით ეგზისტენციალობას ჩაუ-  
 ნერჯონ ნებისმიერი კატეგორიალურად (ლოგიკურ-დისკურსიულად)  
 ფორმულირებული აზრი, თუკი ეს უკანასკნელი საკმარისად გლკვე  
 ურთიერთკავშირშია შეტყობინების ზოგად-ფორმალურ, ონტოლო-  
 გიკტიკურ საზრისთან. ყოველივე თქმულოდან ნათელია, რომ პარ-  
 ტმანის ზოზიცია კერძოსა და ეგზისტენციალური სამყაროს მთლიანო-  
 ბის საკუთრივი ურთიერთგაგების საკითხში არსებითად არასწორი  
 იმიტომაა, რომ ვერ ითვალისწინებს თვით კომუნიკაციის საშუალების  
 გადაამწყვეტ როლს, მხედველობის გარეთ რჩება ის ძირითადი გამაერ-  
 თიანებელი მნიშვნელობა, რომელიც ამ საკითხისთვის ეგზისტენ-  
 ციალურ ინფორმაციას ენიჭება.

ეგზისტენციალური ინფორმაციის ზოგადი ცნების ზემოთ მოცემული ანალიზით გაირკვა კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი სტრუქტურული დეტალი ეგზისტენციალობის, როგორც მოპასუხე (ანუ ამგვარ ინფორმაციაზე სათანადოდ მორეაგირე) თანაყოფიერების წარმოდგენასთან დაკავშირებით (მდრ. ზემოთ, გვ. 6). ეს ისაა, რომ თანა-ყოფიერება ის, რაც იგი არის (ანუ ისტორიის მიერ შეკავშირებულ ეგზისტენციათა ერთიანობა), იმიტომაც არის, რომ იგი შეიძლება იყოს (და არის) ეგზისტენციალურ შეტყობინებათა შინაარსი ეგზისტენციალური კომუნიკაციის პოლიტიკურსა და იდეოლოგიურ დონეზე. მისი ისტორიულობისათვის თანაგანმსაზღვრელად უნდა ჩაითვალოს ის სტრუქტურულად მნიშვნელოვანი გარემოებაც, რომ ეს ყოფიერება პრინციპში არსებობს როგორც ეგზისტენციალური შეტყობინების მეშვეობით (რა თქმა უნდა მხოლოდ ეგზისტენციალური კომუნიკაციის მაღალ დონეთა მეშვეობით) პროგრამაციის საგანი, ეს ყოფიერება არსებობს როგორც ამგვარი შეტყობინებების საშუალებით მართული. ეს ნიშნავს: როგორც ისტორიული, თანაყოფიერება ამასთანავე ისეთი ყოფიერებაცაა, რომელიც სავსებით მობილიზებადია მისდამი სათანადო მიმართვის შემთხვევაში, ანუ ისეთი მიმართვისას, რომელიც მისი არსებობის ონტოდიალექტიკური წესისადმი აპელირებს რომელიმე კონკრეტული (კონკრეტულ-ისტორიული) თვალსაზრისით. ეს იმას ნიშნავს, რომ ეს ყოფიერება სწორედ თავის ერთობლიობაში არის მუდამ როგორც პოტენციალურად-ტელეოლოგიური, მუდამ როგორც ფინალური მიმართება მიზნებისადმი, რომლებსაც მას ეგზისტენციალური შეტყობინება მიუთითებს. თანა-ყოფიერება რომ პრინციპში არ არსებობდეს როგორც ეგზისტენციალურ შეტყობინებათა შესაძლო შინაარსი (როგორც პრინციპში ასეთი შეტყობინებით მართვადი), მაშინ მთელი ამ ყოფიერების შემოკრება ერთი მიზნის ძალით და მისი წინ, ამ მიზნისაკენ წაყვანა უკიდურესად ძნელი იქნებოდა, თუ სულაც შეუძლებელი არა. ეს ასეც შეგვიძლია გამოვხატოთ: თანა-ყოფიერება ყოველთვის არის როგორც მზაობა ეგზისტენციალური მოწოდების სათანადოდ პასუხისა (რეაგირებისაც). საჭიროა მხოლოდ ძალა, რომელიც ასეთ შეტყობინებას შეადგენს ეგზისტენციალობის ონტოდიალექტიკის სათანადო გათვალისწინებით (ამასთან, სულ არაა აუცილებელი, რომ ეს გათვალისწინება ცნობიერად მოხდეს, ეგზისტენციალურ შეტყობინებებში, განსაკუთრებით ეგზისტენციალურ-პოლიტიკურში, ონტოდიალექტიკური საზრისი, როგორც წესი, მხოლოდ მათი კონკრეტულ-ისტორიული მნიშვნელობიდან გა-



მოიყვანება. იგი აქ სპეციალური რეფლექსიის საგანი არაა) და ყველა იმ კონკრეტული ისტორიული ამოცანის გათვალისწინებით, რომელიც ეგზისტენციალური სამყაროს წინაშე დგას. ეგზისტენციალური თანა-ყოფიერების ეს ფუძემდებელი პოტენციალური ურთიერთ-კავშირი ეგზისტენციალურ შეტყობინებებთან ამ ყოფიერებას გულისხმობს, დასასრულ, როგორც სპეციფიკურ, ყოველთვის შესაძლებელ მასალას ამ შეტყობინებებისთვის, მართლაც: თანა-ყოფიერებითი ეგზისტენციალობა, როგორც ეგზისტენციალური ინფორმაციის შინაარსი, ყოველთვის ისაა, რის შესახებაც იტყობინება ასეთი ინფორმაცია, მისი „საგანი“. მაგრამ რა საგნობრიობაა ეს, თუ თანა-ყოფიერება და, საერთოდ, ეგზისტენციალობა თავისი არსებით ჩაბმულია არასახეზემყოფში, როგორც არათემატურ (არათეტურ) მიზნობრივში? განა საგნობრიობა კატეგორიულად გარკვეულობას არ გულისხმობს და განა ამის მტკიცებისას, თანა-ყოფიერება არის როგორც ეგზისტენციალური ინფორმაციის (პოტენციალური) შინაარსი, კიდევ ეგზისტენციალური ონტოლოგიის ნიადაგზე ვედგავართ, ანუ იმ მოძღვრებისა, რომელიც, როგორც ცნობილია, მკვეთრად ემიჯნება საგნობრივად სახეზემყოფს? თუ, იქნებ, უნდა ვიფიქროთ, რომ ყოველ გარჩევას ეგზისტენციალობის ონტოლოგიკურ სტრუქტურაში გარდუვალად მივყავართ ამ უკანასკნელის მატერიალურობის (საგნობრიობის) პრობლემასთან? ეს, როგორც ჩანს, ყველაზე მართებული იქნება, რადგან ეგზისტენციალობის სტრუქტურაში ონტოლოგიკური მომენტის ზაზგასმა გვიჩვენებს, რომ ყველა მოდალური განსაზღვრება, რასაც ეს სტრუქტურა ეგზისტენციის თეორიაში იღებს, თავისთავად უკმარისია და ზოგჯერ გამოუსადეგარიცაა მისი სწორი წარმოდგენისათვის ამ ასპექტში, რომ ონტოლოგიკური თანა-ყოფიერების უფრო განმაზოგადებელი გააზრება შეუძლებელია იმ სპეციფიკური მატერიალობის (საგნობრიობის) სათანადო გათვალისწინების გარეშე, რომელსაც ეს ყოფიერება ავლენს ეგზისტენციალური კომუნიკაციის პროცესში.

## 8. ტელეოლოგია და ეგზისტენციალიზმი

### ა) საერთო ნიშნები კატეგორიული და ეგზისტენციალური ბალოსის ცნებაში

როგორც უთითებს ჰარტმანი, აზროვნების ფინალური სქემა, ყოფიერების მთლიანობითი საზრისის ასახსნელად გამოყენებული (ესაა უმთავრესად ამ სქემის გამოყენება ტრადიციულ მეტაფიზიკაში), პრიმიტიული მსოფლგაგების გამოხატულებაა, რომელიც მოითხოვს კორექციას შემეცნების პროცესში ფინალობის ცნების სათანადო შემოფარგვის გზით<sup>284</sup>. შეურიგებელ ბრძოლას ტელეოლოგიასთან ჰარტმანს უკარანახებს მისი განსაკუთრებული ინტერესი სამყაროს შრიული ასპექტისადმი, ანუ ინტერესი, რომელიც, როგორც დავინახეთ, დამყარებულია ფინალურის ერთგანზომილებიან (მხოლოდ თეტურ) და არა მრავალგანზომილებიან (თეტურ და არა-თეტურ) გაგებაზე. წარმოდგენის სრული არქონა ფინალური აზროვნების ონტოლოგიური ფუნდამენტის შესახებ განაპირობებს ჰარტმანის მიერ ტელეოლოგიის შეფასების ამ აშკარა ცალმხრივობას (მხოლოდ ნეგატიურობას). ეგზისტენციალური აზრით ზომ ტელეოლოგია ჯერ კიდევ ვალენტურია: ეგზისტენციალურ სამყაროს (თანა-ყოფიერებით ეგზისტენციალობას) აქვს ყოფიერება, რომელიც, როგორც დავინახეთ, ექვემდებარება პროგრამირებას ეგზისტენციალური შეტყობინებების გზით და რომელიც, ამ აზრით, ტელეოლოგიურია. რამდენადაც შრიულ ონტოლოგიაში საუბარი ეხება მხოლოდ კატეგორიული სამყაროს, რამდენადაც აქ წარმოდგენა გონის დონის შესახებ არ გაშლილა ეგზისტენციალობის ასპექტში, ამდენად თვით ტელეოლოგიურის ცნებაც აქ შეიძლება ფიგურირებდეს მხოლოდ უკიდურესად ნეგატიურ ასპექტში, მხოლოდ სამყაროს კატეგორიული (შრიული) სტრუქტურის შემრყვნელი ფაქტორის მნიშვნელობით. ამას ამტკიცებს ტელოსის ჰარტმანისეული

<sup>284</sup> Hartmann, Teleologisches Denken, გვ. 7.

გაგებაც. ეს ცნება მას სამ ძირითად კატეგორიაზე დაჰყავს: პროცესისა, ფორმისა და მთელისაზე. მაგრამ როგორც ტელეოლოგიური საზრისის მატარებელი, ეს სამივე კატეგორია ერთგანზომილებიან, თემატურ მნიშვნელობას წარმოადგენს. ასე, პროცესთა ტელეოლოგიაში ივარაუდება განსაზღვრული („იმანენტური“) ფორმალური პრინციპები როგორც განვითარების მთელი გზის წინაგანმსაზღვრელი, ანუ მათემატიზებელი. ფორმათა ტელეოლოგიაში ივარაუდება, რომ ყოფიერების უფრო დაბალი ფორმები უფრო მაღალთა არსებობისათვის ჩნდება,—პირველები აქ წარმოდგენილია გარკვეულ (თემატურ) კავშირში მეორეებთან. მთელს ტელეოლოგიაში გამოითქმის მტკიცება, რომ სამყარო თავის უკანასკნელ საზრისს ტრანსცენდენტურ შემოქმედ ინსტანციაში (ღმერთში) პოულობს, რომ იგი (სამყარო) არის როგორც ამ ტრანსცენდენტური ძალის მიერ მუდმივად თემატიზებადი (თემატიზებული). როგორც ვხედავთ, ფინალობის ფენომენის პარტმანისეული კატეგორიალური გაგება დამყარებულია ტელოსის შესაბამისად კატეგორიალურ, ანუ ერთგანზომილებიან-თემატურ გაგებაზე. ამიტომ უნდა ითქვას, რომ ტელეოლოგიის პარტმანისეული კრიტიკა უქმია ეგზისტენციალური ტელეოლოგიურობის მიმართ, ვინაიდან ამ უკანასკნელს არ მოეპოვება სათანადო ცნება მის ანალიზებში.

აქ ცოტა უფრო დეტალურად უნდა მივუთითოთ კიდევ ეგზისტენციალური ტელოსის სპეციფიკა ამ ცნების ტრადიციულ გაგებასთან შედარებით. იგი იმაში მდგომარეობს, რომ ეგზისტენციალური ტელოსი, თუმცა მას ბევრი საერთო აქვს მიზნის ტრადიციულ ფილოსოფიურ გაგებასთან, მაინც ღრმად განსხვავდება კიდევ ამ უკანასკნელისაგან, — თავისი ამ სპეციფიკის გამო იგი წარმოდგენელია როგორც კატეგორიალური ტელეოლოგიზმების ობიექტური საფუძველი (მაგალითად, იმისა, რომლებსაც პარტმანი აკრიტიკებს თავის ტრაქტატში). ეგზისტენციის თეორიის პარტმანისეული შეფასების ერთ ხარვეზად ის შეგვიძლია დავასახელოთ, რომ ეს შეფასება მხოლოდ იმ საერთოს ამჩნევს, რაც ეგზისტენციალურსა და კატეგორიალურ ტელეოლოგიურობას, უდავოდ, აქვთ, მაგრამ ამ შემთხვევაში ბევრად უფრო არსებითი განმასხვავებელი ნიშნები მხედველობის გარეთ რჩება. საერთო ისაა, რომ ეგზისტენციალურ ტელოსს, კატეგორიალურივით, ყოვლისგანმსაზღვრელი და (განსაზღვრულის მიმართ) ტრანსცენდენტური მნიშვნელობა აქვს. მაგალითად, სათანადო ეგზისტენციალურ (ეგზისტენციალურ-პოლიტიკურ) ინფორმაციაში გამოხატულ ტელოსს ძალუძს, „ეცეხლი

მოუდოს“ მთელ ეგზისტენციალურ სამყაროს, ანუ იგი ჩვეულებრივი (ყოველდღიური) მდგომარეობიდან უჩვეულოში გადაიყვანოს. მესამე და უმთავრესი საერთო ნიშანი აქ ისაა, რომ ეგზისტენციალური ტელოსი, ძირითადი კატეგორიალური ტელეოლოგიზმების ტელოსივით, არაა ცნობიერებისმიერი მიზანდასახვის შედეგი, არამედ არათეურთი, — მაშასადამე, ადამიანური ცნობიერების მათემატიზებული აქტისაგან დამოუკიდებლად გაჩენილი მიზანია. როგორც ეგზისტენციალურ-პოლიტიკური შეტყობინების უკანასკნელი საზრისი (ტელოსი), ყოვლისგანმსაზღვრელი არათემატიზმის, დეკონცენტრირებული ფინალობისა და არათემატიზმისათვის პრინციპულად თავისუფლების საფუძველზე ეგზისტირების ონტოლოგიკური წესი, ჩვეულებრივ არ თემატიზდება არც შემტყობინებლის და არც შეტყობინების მიმღები თანა-ყოფიერების მიერ. ეს საზრისი (ტელოსი) აქ სავსებით დაჩრდილულია ყველა იმ კონკრეტული ამოცანითა და სხვა გარკვეულობებით, რომლებზედაც ლაპარაკია ასეთ შეტყობინებებში. მაშასადამე: ძირითადი ეგზისტენციალური ტელოსი (საზრისი), რომლისკენაც მიისწრაფვის მთელი ეგზისტენციალური სამყარო, ასეთნაირად ინფორმირებული და მობილიზებული, არაა მათემატიზებული მიზანდასახვის შედეგი. იგი, ანუ მთელი მისი ტრიალული ონტოლოგიკური სტრუქტურა, არ წარმოადგენს თემატიზებულ შინაარსს ამ წესით ინფორმირებული ეგზისტენციალობის ცოდნაში. მაგრამ მათემატიზებული ადამიანური ცნობიერებისაგან ასევე პრინციპულად „თავისუფალია“, ანუ ამდენადვე არათეურთია ტელოსის ცნება ტელეოლოგიის სამივე კატეგორიალურ ფორმაში. რომელთა ძირითად ნიშნუებადაც ასახელებენ ხოლმე არისტოტელურ პილემორფიზმს, ჰეგელის სისტემას და რელიგიურ (ქრისტიანულ) მსოფლგაგებას. არც ერთ ამ ტელეოლოგიაში თვითონ ტელეოლოგიაურობა, რომელიც სამყაროს საფუძველად იგულისხმება, არაა ის, რაც მათემატიზებულ აქტთა შედეგად ჩნდება ადამიანის ფინალურ ცნობიერებაში. ამგვარად, ეგზისტენციალური ტელოსი და ტელოსის ცნება ტრადიციულ მეტაფიზიკაში ერთიმეორეს ემთხვევა სამი ძირითადი ნიშნით: ყოვლისგანმსაზღვრელი ძალთ, ტრანსცენდენტობითა და არათემატიზმით, ანუ არათეურთობით (ეს უკანასკნელი ნიშანი, რა თქმა უნდა, ძალაშია მხოლოდ ადამიანურ ცნობიერებასთან მიმართებით). მაგრამ რაც უნდა ძირითადი და დამახასიათებელი იყოს ეს ნიშნები ტელეოლოგიაურობის ცნებისათვის, მათი ერთობა მაინც არ იკმარებს იმისთვის, რომ ეგზისტენციალური ტელოსის ცნება ტრადი-

ციულ და მეცნიერების მიერ ნაწილობრივ უკვე დიდი ხნის უკუ-  
გდებულ ტელეოლოგიზმთა რიგში დაყავნოთ. ეგზისტენციალური  
ტელოსის ასე კლასიფიკაცია დაუშვებელია იმიტომ, რომ ხსენებულ  
მანასიათებლებს გარდა მას აქვს სხვებიც, რომლებიც მას მკვეთ-  
რად ასხვავებენ ტელოსის ტრადიციული გაგებისგანაც და ამ გაგე-  
ბაზე დამყარებული ყველა ტელეოლოგიზმისგანაც.

ბ) განმასხვავებელი ნიშნები კატეგორიალური და ეგზისტენციალური  
ტელოსის ცნებაში

პირველი და ყველაზე განმასხვავებელი ნიშანი ისაა, რომ ეგ-  
ზისტენციალური ტელოსი, როგორც არათეტური (არათემატური),  
მანაც ადამიანის ცნობიერების (ყოფიერების) ფუძემდებელ მანა-  
სიათებლად რჩება. მიუხედავად თავისი არათეტურობისა (არათე-  
მატურობისა), ეს ტელოსი განუშორებელია ეგზისტენციალობის  
ცნობიერებისაგან, რომელსაც სწორედ ის ახასიათებს, რომ იგი არის  
როგორც მისთვის არათეტური (არათემატური) ეგზისტენციალურ-  
მიზნობრივისადმი მიმართებაში მდგომი. ამ აზრით, ეგზისტენციის  
თეორია მკვეთრად, პრინციპულად არჩევს ერთი მხრივ ეგზისტენ-  
ციალობას, როგორც თავისი სპეციფიკური არათემატიზმებიდან ამო-  
ზრდილ სტრუქტურას და როგორც თავის ტიპურ ლიობაში (ლია  
ტელეოლოგიურობაში) სწორედ ამ არათემატიზმებით განპირობე-  
ბულს, და მეორე მხრივ კატეგორიალურ ყოფიერთა სამყაროს, რო-  
მელიც არათემატურის (არათემატური ეგზისტენციალურის) არ-  
მქონე, ანუ მხოლოდ განსაზღვრულად (თემატურად) არსებულ ყო-  
ფიერთა სამყაროა. ეს სხვაობა, რა თქმა უნდა, ყველაზე უფრო აზ-  
სებითია, რადგან ტელეოლოგიზმის ყველა მთავარ ფორმებში ტე-  
ლოსის ცნებას აბსოლუტური ვალენტობა აქვს, ანუ მისი ყოვლის-  
განმსაზღვრელი (ყოვლის მათემატიზირებელი) და მაკონსტიტუირე-  
ბელი ძალა მთელ სამყაროზე ვრცელდება. ეგზისტენციის თეორიის  
ცნებით ნიადაგზე ასეთი ტელეოლოგიური მიზნობრივი გამორიცხულია.

მეორე მთავარი განმასხვავებელი ნიშანი ისაა, რომ ამ ცნებით  
გამოხატული ტელოსი .თვითონ წარმოადგენს არათემატურ (უფრო  
მეტოქ: არათემატიზირებად) განუსაზღვრელობას. მაგ. ჩვენ არ ვიც-  
ით, როგორ გვაქვს მოცემული ჩვენი დედაენის მთელი ლექსიკური  
მარაგი. მაგრამ როგორ ვართ მასთან მიმართებაში, ამის წარმოდგენა  
შეგვიძლია. ეს უნდა იყოს ჩვენი არათემატური (არათეტური) ფინა-

ლური დამოკიდებულება ამ მარაგისადმი, თუკი კონკრეტული მათე-  
 მათიზებული (თეტური) სამეტყველო აქტი შეგვიძლია მოვიზროთ  
 მხოლოდ ამგვარი მიმართების საფუძველზე. ეგზისტენციალურ-მიზ-  
 ნობრივის ასეთი დამახასიათებელი განუსაზღვრელი არათემატურობის  
 სხვა მაგალითად შეგვიძლია გავიხსენოთ არათემატური (არათეტური  
 და, მაშასადამე, თავისთავად განუსაზღვრელი) ეგზისტენციალური ფი-  
 ნალობის ნებისმიერი მაგალითი ზემოთ გაანალიზებულთა რიცხვიდან.  
 (შდრ ზემოთ, გვ. 59—102). ყველა ამ რთულ მნიშვნელობებში არა-  
 თეტური (არათემატური) ფინალობის მომენტი გამოირჩევა თავისი პრინ-  
 ციპული განუსაზღვრელობითაც, უფრო მეტიც — განუსაზღვრადო-  
 ბით ეგზისტენციალური ცნობიერებისათვის. თუ ეგზისტენცილობი-  
 სათვის (ეგზისტენციალური ღიაობისათვის) ფუძემდებელი ყველა ამ  
 არათემატიზმიდან ამოვალთ (მათ რიცხვს მიეკუთვნება აგრეთვე, —  
 თუ პირველ რიგში არა, — თავისუფლებაც ინდივიდუალური ბიო-  
 ლოგიური შეზღუდულობისაგან, ანუ იმ თემატური ზღუდეებისაგან,  
 რასაც ყოველი „საკუთარი უნარი“ გვიყენებს), მაშინ თავისუფალი  
 ეგზისტირების წესი ისაა, რაც ყოველი პათოსანი პოლიტიკური პროგ-  
 რამის უკანასკნელი საზრისი უნდა იყოს, ანუ ის ტელოსი, რომლის-  
 თვისაც ეგზისტენცილობა მუდამ მზად უნდა იყოს სიძნელეების  
 მოსათმენად და ხიფათში ჩასავარდნადაც კი თავის სამყაროში.  
 ამგვარ ტელეოლოგიურობასთან შედარებით კატეგორიალური  
 ტელოსი, რომლის ცნებაზედაც აგებულია ტრადიციული მეტაფიზი-  
 კის ყველა ტელეოლოგიზმი, სწორედ საპირისპირო ხასიათს ამჟღავ-  
 ნებს. იგი მთლიანად გარკვეულობაა. პროცესთა ტელეოლოგიაში, მა-  
 გალითად, ეს კარგად ჩანს (εναελεχεια) (ენტელეხიის) არისტოტელური  
 ცნების მაგალითზე, რომელიც ყოფიერის ყოფიერების (ქმნადობის)  
 გარკვეულ მიზანს გამოხატავს, განსაკუთრებით ორგანულის სფე-  
 როში. ფორმათა ტელეოლოგიაში, როგორადაც იგი დადგენილია ჰე-  
 გელთან, უკანასკნელი ტელოსია აბსოლუტური ლოგიკური იდეა, რო-  
 გორც ცნების წმინდა ფორმა, რომელიც ჰერეტს თავის შინაარსს  
 როგორც თავისთავს, რაც მხოლოდ ამას შეიძლება ნიშნავდეს: რო-  
 გორც აბსოლუტურად თემატიზებულ გარკვეულობას. ქრისტიანულ  
 ტელეოლოგიურ მსოფლგაგებასთან დაკავშირებით აქ საკმარისია  
 დავიმოწმოთ განკითხვის დღის, როგორც იმ ინსტანციის, ცნება, რო-  
 მელსაც სიცხადე შეაქვს ყოველი ცალკეული ეგზისტენციის მორალუ-  
 რობის საკითხში. მართალია, ამ ცნების კატეგორიულობა აქ შერბი-  
 ლებულია იმ სასოებაზე მითითებით, რომ ღმერთს ყველას წყალობა

ძალუ ძს, თვით იმისაც კი, ვინც ამას არ იმსახურებს (შდრ. მათე, 20, 1—15), ამგვარად, ტელოსი ტრადიციული გაგებით ფრიად განსაზღვრული ცნებაა, ანუ ისეთი, რომელიც სწორედ ამ თვალსაზრისით მკვეთრად განსხვავდება ეგზისტენციალობის ტელეოლოგიური სტრუქტურისაგან. ეს უკანასკნელი, როგორც დავინახეთ, სწორედ თემატურად განუსაზღვრელშია გამონასყეული, როგორც კატეგორიალურ (არაეგზისტენციალურ) ყოფიერთა თემატური გარკვეულობის საპირისპიროში. ეგზისტენციალური და ტრადიციული ტელოსის ცნებათა მესამე ძირითადი სხვაობა დაიყვანება პირველის წმინდა ფორმალურ საზრისზე მეორისაგან განსხვავებით, რომელიც განსაზღვრას უპირატესად შინაარსის მხრივ ახდენს. მაგალითად, როგორც ყველა იმ იარაღთა და სახმარ საგანთა მნიშვნელობების ფუნქციონალური მთლიანობა, რომელთაგანაც შედგება ყოველი ეგზისტენციალური სამყარო, ეს ტელოსი არაა ის, რასაც შემმეცნებელი ეგზისტენცია სწვდება მის მნიშვნელობათა მთელი მოცულობით. სწორედ ამ თვისობრივი აზრით რჩება იგი გაუცნობიერებელი (მის მიერ არათემატიზებული). ეგზისტენციალობისთვის, როგორც დავინახეთ, ამგვარ ტელოსს მხოლოდ მორიენტირებული მნიშვნელობა აქვს: როგორც მისი ცნობიერების არათემატური მიზანი, იგი (ტელოსი) მისი (ეგზისტენციის) დაჯერებული და ზუსტი მოქმედების (ყველა მოვლენისადმი სწორი მოპყრობის) საფუძველია მის საკუთარ მიკროსამყაროში. აქ იგი (ტელოსი) განაპირობებს მხოლოდ ეგზისტენციის, როგორც ამგვარ სამყაროში ყოფიერების, ყველა ქცევის ფორმას. ასეთივე განუსაზღვრელი, მხოლოდ უკიდურესად ფორმალური ზომით ახორციელებს ეგზისტენციალური ტელოსი თავის მიმზიდველ ზეგავლენას ეგზისტენციაზე მაშინ, როცა მისი (წმინდა) პოტენციალობის სახით ჩნდება. სწორედ იმიტომ, რომ ასეთი ტელოსი უმრავლეს შემთხვევაში შინაარსობრივად განუსაზღვრელია, სწორედ იმიტომ, რომ იგი „გეიზიდავს“ თავისკენ გვეწვევაროგორც რაღაცა გაურკვეველი (ჯერ არათემატიზებული), იცის ეგზისტენციამ თავისი სამყაროში ყოფნის დასაწყისში, რომ ვალდებულია, გახდეს რაღაცა, მაგრამ სახელდობრ რა, ეს არ იცის. ამ კონტექსტში შეიძლება მივეთითოთ ეგზისტენციალურ სიკვდილზე, რომლის შესაძლებლობასაც ათემატიზირებს ეგზისტენცია, რომელსაც საკუთრივად ყოფნა ჰსურს, მაგრამ ათემატიზირებს უკიდურესად განუსაზღვრელად (არათემატურად), მაშასადამე, მხოლოდ ფორმალურად (მოდალურად), როგორც მთელი თავისი (ინდივიდუალური) პოტენციალობის, როგორც

ასეთის, ზღვარს. შემდეგ, ისიც შეგვიძლია შევნიშნოთ, რომ თავისუფლება, როგორც ეგზისტენციალური ტელოსი, არის თავისუფლება კონკრეტული, ისტორიულად ჩამოყალიბებული თემატური გარკვეულობისაგან ამდენადვე კონკრეტული, მაგრამ ისტორიულად ჯერ ჩამოუყალიბებელი არათემატიზმისთვის, რომ ონტოლოგიური თვალსაზრისით ყოველი ბრძოლა დემოკრატიისა და თავისუფლებისათვის არის ბრძოლა არათემატურის სფეროში გადასვლის უფლებისათვის, რომელიც არსობრივად განსხვავებულია, უსაზღვროდ მრავალსახაა, ანუ განუსაზღვრელია, ამ თვისებითაა სწორედ, იგი რომ ყოველ კონკრეტულ გამათავასუფლებელ მოძრაობას ონტოლოგიურ საფუძვლად უდევს ეგზისტენციალურ სამყაროში, ამ ზოგადი აზრით იგი (ეს არათემატური) ეგზისტენციულობის ფორმალური ტელოსია, რომელიც თავის კონკრეტულ შინაარსს მხოლოდ სათანადოდ განსაზღვრული ისტორიული სიტუაციისაგან ლებულობს ეგზისტენციალური სამყაროს შიგნით. თუ ყოველივე ამას ტელოსის ტრადიციულ ცნებას შევადარებთ, სულ სხვა, დიამეტრულად საწინააღმდეგო მახასიათებლები შეგვჩვენებდა ხელთ. ეს, ზოგადად რომ ვთქვათ, არის ტელოსი, რომელზედაც დამოკიდებულია მისივე მოსწრათვე ყოფიერის მთელი სტრუქტურული რაობა. ეს არაა ტელოსი წმინდა ფორმალური (მოდალური) მნიშვნელობით, მაგალითად, ეგზისტენციულობის თავისთავის გასაგებად მობილიზაციის მნიშვნელობით, არამედ ისეთი ტელოსია, რომელიც თვითონ განსაზღვრავს, როგორი (რა ფორმისა და სტრუქტურისა) უნდა იყოს ეს ყოფიერი და როგორი იქნება. მაშასადამე, ასეთი ტელოსი თავისთავად ვერა და ვერაა—მართალია, პოტენციალური, მაგრამ ფრიად კატეგორიული. იგი წარმოუდგენელია გარკვეული საზრისის გარეშე (ან მის გარეშე). და ამოვალთ რა ტელოსისამ თვისებებიდან მისი ტრადიციული გაგებით, ესეც შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ამგვარი ტელოსი ყოფიერის თემატიზაციას, არსებითად, საბოლოოდ ახდენს, რომ იგი ყოფიერთა რადიკალური (კატეგორიული) თემატიზაციის ნიშნულია. მაგალითისთვის საკმარისია დავიფიქსოთ არისტოტელეს ცნებები *ἐπέφρα* და *ἐνείχεται*, რომლებიც ტელოსის, როგორც მოვლენის სტრუქტურული გარკვეულობის, გახსორციელების პროცესს გამოხატავენ. ჰეგელის ფილოსოფიაში აბსოლუტური იდეის ტელეოლოგიური ცნება განსაზღვრულია, უმთავრესად, როგორც მისი ყოველსიმომცველი შემეცნებითი აქტის შინაარსი და, ამ აზრით, აგრეთვე, როგორც აბსოლუტური იგივეობა თავისთავთან. ეგზისტენციალური სამყაროს ქრისტიანული გაგების თანახმად ამ



სამყაროს, ბოლოსდაბოლოს, განკითხვის დღე მოვლის, ანუ ინსტანცია, რომელიც ყოველი ცალკეული ეგზისტენციის მორალურ შინაარსში გაერკვევა და რომელიც, მაშასადამე, არის მისი ამქვეყნიური ცოდვილი მდგომარეობის (მისი სტატუსის, როგორც ცოდვილისა, რომელსაც დამსახურებული სასჯელი ელის, მიტევება სჭირდება და ა. შ.) უკანასკნელი და უმაცლესი საზრისი. ეს უკანასკნელი საზრისი კატეგორიულია, რადგან განკითხვას ვერაფერ წაუვა, მის წინაშე მთელი კაცობრიობა წარდგება, ეგზისტენციალური ტელოსის მეოთხე სტრუქტურულ ნიშნად, რომელიც მას ასხვავებს ყოველი ტელეოლოგიზმისაგან ტრადიციული გაგებით, ისუნდა ვალიროთ, რომ მასში არაა არავითარი თავისთავის მარეალიზებული ძალა. როგორც ეგზისტენციალობის მხოლოდ ფორმალურ (მოცალურ) და ამასთანავე არათემატურ (არათემატიზებულ და ართემატიზებად) გარკვეულობას, ამ ტელოსს, არსებითად, არ შესწევს ძალა, რომ ეგზისტენციებში რაიმე ცვლილება მოახდინოს. თუ ეგზისტენცია თვითონ არ ეცადა მის განხორციელებას, — მაშასადამე, ამ ტელოსის პრინციპულ განუსაზღვრელობაში ფაქტობრივი განსაზღვრეულობის შეტანას, — მას არათერი არ მოუვა: იგი დარჩება ისეთი, როგორც არის, მაგალითად თავისი მანიველირებელი-ყოველდღიურობის არასაკუთრივობაში ჩაფლული. ამ ვითარებაში ვერაფერს ცვლის ეგზისტენციის ბედნიერი „ბუნებრივი“ მონაცემები, მაგალითად, ის, რაც მან გარკვეული ნიჭის სახით მშობლებისაგან მიიღო. ასეთი მონაცემები (თემატური განსაზღვრულობები) თავისთავად ტელეოლოგიური არაა, არაა იმის საკმარისი სტიმული, რომ ეგზისტენციამ თავი მოუძღვნას ამ უნართა განვითარებას (გაუმჯობესებას) და რომ იგი ამაში (ან ამ პროცესის ნაყოფში) თავის „კეუმბარიტ გამოხატულებას“ თავისი ცხოვრების, როგორც სამყაროში-ყოფნის საზრისს პოუბდეს. ეს რომ მოხდეს, ამისთვის აუცილებელია ეგზისტენციაში ეგზისტენციალური სინდისის გამოდევნება (პოტენციალური ბრალის გრძნობისა), მის მიერ თავისი საკუთრივობის (საკუთარი შინაარსიანი ცხოვრების), როგორც წმინდა შესაძლებლობის (შინაარსის მხრივ სწორედ რომ არათემატიზებულის, ისეთისა, რომელიც თემატურად (თემატიზებულად) სულაც არ ჩნდება), შემეცნება, რომელიც (ეს შესაძლებლობა) თავისი ამ სრული განუსაზღვრელობით ეგზისტენციას შემდგომში უსაზღვრო და მუდმივი მოუსვენრობის საგნად უნდა ექცეს, ანუ მის არათემატურ, არათემატიზებულ, არათემატურ და ამიტომ მით უფრო მიმზიდველ, უფრო თავისკენ მიმწოდებელ ტელოსად. მხოლოდ ამ პირობით

აეხილება ეგზისტენციას თვალი მის საკუთარ (პირად) თემატიზმში ყოველივე რეალურად შესაძლებლის დასანახად და იგი ყოველნაირად შეეცდება, აქედან გამომდინარე, რომ სამყაროში თავის საკუთრივ მოდუსს (სტატუსს) მიაღწიოს — იგი ეცდება, თემატიზმი გარკვეულობა შეიტანოს იმ თავისი სასიცოცხლოდ უმნიშვნელოვანესი ტელოსის პირველად არათემატიზმურ განუსაზღვრელობაში, რომელსაც ეგზისტენციის ამ ენერგული აქტივობისა და შესაბამისი ნიჭიერების (თემატიზმი გარკვეულობის) გარეშე თავისით არაფრის გადაწვეტა არ ძალუძს. ეგზისტენცია წარმატებას მიაღწევს ან ვერ მიაღწევს მხოლოდ თავისი ფინალური ორმხრივობის, მხოლოდ იმ თავის არათემატიზმურ (არათემატიზმურ) და თემატიზმურ (თემატიზმურ) მიზნობრივ განწყობათა ონტოლოგიკური ერთიანობის საფუძველზე, რომლებითაც იგი არსებობს სამყაროში როგორც თავისუფალი ტელოლოგიურობა, ანუ როგორც ისეთი ყოფიერი, რომელიც, ერთი მხრივ, არათემატიზმურ (მისგან თემატიზმურად არდასახულ) მიზანს ექვემდებარება, ხოლო მეორე მხრივ, თვითონ უნდა მიიღოს ყველა საჭირო ზომა ამ მიზნის მისაღწევად. ამ კანონზომიერებათა თვალსაჩინო მაგალითია ეგზისტენციალური თავისუფლების, როგორც არათემატიზმურის სფეროში გადასვლის თავისუფლების, ონტოლოგიკური ცნება. ასეთი თავისუფლება ურიცხვ ეგზისტენციათა სანუკვარი ოცნება იყო და არის. მაგრამ იგი თავისით არ მოდის, თუ ამისთვის არ იქნა მიღებული კონკრეტული ზომები ეგზისტენციალურ სამყაროში, თუ ეს თავისთავად განუსაზღვრელი, ონტოლოგიურად უფრო კონკრეტულად არათემატიზმური ცნება არ შეივსო გარკვეული ისტორიული თემატიზმით (არ იქცა თავისუფლებად ამისგან, თავისუფლებად სამისოდ და ა. შ). როგორც ასეთი უმოქმედო და უკიდურესად ზოგადი (განუსაზღვრელი) არათემატიზმი, ეგზისტენციალური ტელოსი სტრუქტურული საფუძველიცაა ეგზისტენციის მიმართებისა ყოველივე იმისადმი, რაც იგი თვითონ (თემატიზმურად) არ არის, მაგალითად, კატეგორიალურ (არაეგზისტენციალურ) ყოფიერთა ამოუწურავი მრავალსახობისადმი, რომლებიც არიან როგორც ეგზისტენციისმიერი უფრო კონკრეტული (ამჯერად უკვე მის პირად უნარზე, ინტერესზე, ყურადღებაზე დამოკიდებულ) თემატიზმების (ფინალიზაციის) პოტენციალური ობიექტები. დასასრულ, ამ პუნქტთან დაკავშირებით უნდა აღვნიშნოთ, რომ როგორც უმოქმედო და უკიდურესად ზოგადი არათემატიზმი, ეგზისტენციალური ტელოსი ამასთანავე არის ეგზისტენციისა და არასახეზღვრობის, როგორც სპე-

ციფიკური, სწორედ რომ არათემატური მოცემულობის კავშირის გამოხატულება, რადგანაც ეგზისტენციალობა, რომელიც ძირითადად არათემატურზეა ორიენტირებული, პირველ რიგში მიმართებაშია უსაზღვრო (მისთვის ჯერ არათემატური შემეცნების) შესაძლებლობებთან, როგორც არასახეზე-მოციმულობასთან. თქმულს ესლა უნდა დავსძინოთ, რომ სულ არაა აუცილებელი თემატურ-არათემატურის დიალექტიკის ინტერპრეტაცია როგორც ეგზისტენციალობის აპრიორული თვისებისა. იგი შეიძლება ისტორიული განვითარების პროცესში იყოს მიღებული, მაგალითად, სიმდიდრის დაგროვების სოციალურ-ეკონომიკური ფენომენის გაჩენასთან დაკავშირებით (არათემატურ ღირებულებათა დაგროვებასთან დაკავშირებით მაგალითად, ისეთთა, რომლებიც პირდაპირ მოთხოვნისგან დაკმაყოფილებას არ ხმარდებენ). ტელოსი ტრადიციული გაგებით ზემოთ დახასიათებულისაგან სწორედ იმით განსხვავდება, რომ პირველს მიეწერება თავისთავის მარეალიზებული ძალა, რომ იგი მოძრავია, მის მიერ განაზღვრული ყველა ყოფიერის მომზიდავი ტელოსია. ამ ყოფიერს ამგვარი კონცეფციების მიხედვით არა აქვს ამ მოზიდვისადმი წინააღმდეგობის გაწევის თითქმის არაეთიარი უნარი. დინამიკური ტელოსის ტრადიციული ცნება ყოფიერის ყოფიერების კატეგორიული ფინალური განაზღვრულობის ცნებაა. ამის კლასიკურ მაგალითად შეიძლება ჩაითვალოს ფორმის, როგორც ყოფიერთა განვითარებადი მოძრაობის (ὅς ἐνεα) ტელეოლოგიური პრინციპის არისტოტილური ცნება. მართალია, არისტოტილეს მიხედვით ამ ტელეოლოგიურ მიზეზობრიობას მატერიალურიც ახლავს (ἐξ ἀσάκμας), რომელიც პირველს უშლის აბსოლუტური (საუღყოფილი) აზრით განხორციელებას. მაგრამ ფორმათა ტელეოლოგია აქ აღწერილია როგორც საკმარისი შინაგანი აუცილებლობის პროცესი, ვინაიდან არისტოტილეს მიხედვით მას მიეყვართ ფენომენალურ სტრუქტურათა დადგენამდე, რომლებიც დამახასიათებელია „შემთხვევათა უმრავლესობისათვის“ (ἐπι το πλείον). ჰეგელის ფილოსოფიაში აბსოლუტური იდეა თავისი აბსოლუტური ზოგადობის ფაზებიდან თავისი უფრო და უფრო დიდი კონკრეტული (გონითი) ზოგადობის ფაზებისაკენ ვითარდება, ანუ თავისი ყველაზე განვითარებული მდგომარეობისკენ, რომელშიც იგი მოცემულია როგორც ყოფიერება თავისთავად და თავისთვის (als an und für sich) და რომელიც, როგორც აბსოლუტური ცოდნის საფეხური, ყველა თავის მანამდელ გარდასახვათა ყოვლისმომცველი ფინალური მიზეზობრიობაა. ქრისტიანულ რელიგიაში განკითხვის დღე გარდუვალა მთელი ეგზისტენციალობისთვის. იგი

დადგება განურჩევლად იმისა, სურს ეს ეგზისტენციალობას თუ არა. მისი ვანხორციელება არაა მოკვდავ ეგზისტენციათა საქმე.

ეგზისტენციალური ტელოსის მეხუთე და უკანასკნელი ნიშანი, რომელიც მას ტრადიციულისგან ასხვავებს, ისაა, რომ ეს ტელოსი არ არსებობს როგორც იერარქიული სტრუქტურა. მართალია, ეგზისტენციალურ ტელეოლოგიურობას ფორმათა გარკვეული (ფაქტობრივი) სიმრავლე გააჩნია, მაგრამ ეს ფორმები ყოფიერების მხოლოდ ამ ერთ ღონეზე, ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიურ ღონეზე შეგვიძლია ვიაზროთ, ყოფიერების სხვა (კატეგორიალური) საფეხურებისთვის ეს ფორმები პრინციპში უქმია. მაგრამ მათ შორისაც არავითარი არსებითი განსხვავება არ არსებობს. მაგალითად, ყოფიერების არასაკუთრივი მოდუსი არანაკლებ ეგზისტენციალურია, ვიდრე საკუთრივი. პირიქით, ამ თეორიის მიხედვით იგიც ეგზისტენციალობის კონსტიტუციის არსებითად მნიშვნელოვან ნაწილს შეადგენს. არათეტური (არათემატური) ფინალობის ყველა ცალკეულ ფორმას ერთი და იგივე ონტოლოგიური „სიმაღლე“ აქვს მიკუთვნებული, ანუ ისეთი, რომელიც მხოლოდ ადამიანურ ყოფიერებას ახასიათებს. არათეტური ფინალობის ყველა ასეთი ფორმა (როგორაც იგი ვლინდება ეგზისტენციალური ანალიტიკის ყველა ძირითადსა და, არსებითად, ონტოდიალექტიკურ ცნებებში, იხ. ზემოთ გვ. 9) თავისთავადვეა ეგზისტენციალობის სამსახა სტრუქტურული პრინციპის სრულყოფილი განსახიერება: ყოვლისგანმსაზღვრელი არათემატიზმის, ორმაგი, ანუ დეკონცენტრირებული ფინალობისა და არათემატურისათვის თავისუფლების პრინციპისა. ამგვარად, ამ ძირითადი სტრუქტურული აზრით, ყველა ეგზისტენციალური სავსებით ტოლუფლებიანი კონსტრუქტებია. მაგრამ რაღაც გარკვეული დიფერენცირება აქ მაინც შესაძლებელია და საჭიროც არის. მართალია, ამით ონტოლოგიურად განსხვავებულს ვერაფერს დავადგენთ. ამით მხოლოდ დადგინდება Dasein-ის ონტოდიალექტიკური ფინალობის უზოგადესი ფორმა, ანუ ისეთი, რომელიც არა მარტო მოიცავს და განსაზღვრავს მთელ ეგზისტენციალურ სამყაროს, არამედ ძალუძს მისი მიმართვაც ახალი ისტორიული განვითარების კალაპოტისკენ, თუ ამისთვის თვითონ მზადაა და დასახული მიზნის განხორციელებას ყველა ღონეს მოახმარს. ასეთ ფორმას წარმოადგენს ეგზისტენციალურ-პოლიტიკური და ეგზისტენციალურ-იდეოლოგიური შეტყობინება, რომელიც თვითონ წარმოადგენს ეგზისტენციალობის სამსახა სტრუქტურული პრინციპის უზოგადეს ონტოდიალექტიკურ გამოხატულებას. უზოგადესი ასეთი შეტყო-

ბინება იმიტომ, რომ ხსენებული პრინციპის მთელი ეგზისტენციალური სამყაროსათვის სპეციფიკური გადაცემის საშუალებაა, ანუ ასეთ სამყაროში ამ პრინციპის მაქსიმალური ობიექტივაციის საშუალება. ხოლო ონტოლოგიკურად ეს გამოხატულება იმიტომ უნდა ჩავთვალოთ, რომ იგი ეგზისტენციალობის სამსახურ სტრუქტურულ პრინციპს ათემატიზებს მხოლოდ როგორც არათემატიზმს, მხოლოდ ყოველგვარი ასეთი ინფორმაციის შინაარსის კონკრეტულ-ისტორიული საზრისის (მისი იდეოლოგიური ან ფილოსოფიური სპეციფიკის) საშუალებით. ზემოქმედების ის უზარმაზარი ძალა, რომლითაც ასეთი შეტყობინება ხასიათდება, პირველ ყოვლისა, იმით აიხსნება, რომ ყველაზე მნიშვნელოვანი და საარსებო საკითხები და პრობლემები, რაც ეგზისტენციალური სამყაროს წინაშე დგას, აქ უკავშირდება ეგზისტირების სამსახურ ონტოლოგიკური პრინციპის ცნებას, და რომ ამ კავშირის თუნდაც ინტუიტიური გაგება სახსრებით საკმარისია, რომ ყოველი ასეთი შეტყობინების კონკრეტული (თემატიკური) საზრისი აღიარებულ იქნეს როგორც მთელი ამ სამყაროსათვის საყოველთაოდ სავალდებულო. ეგზისტენციალურ-პოლიტიკური და ეგზისტენციალურ-იდეოლოგიური შეტყობინებები, როგორც ტელეოლოგიური გამოხატულებები, ხსენებულ ზოგადთა გარდა ბევრ სხვა განსხვავებასაც ამჟღავნებენ, მაგალითად, იმას, რომ პრაქტიკულ საზრისს ბევრად უფრო დიდი ინტენსივობა აქვს ინფორმაციის პირველ სახეში, ვიდრე მეორეში. ეგზისტენციალურ-იდეოლოგიური შეტყობინება სამყაროს მოიცავს სპექტრალურად, დასასრულ, შეტყობინების ეს ორი სახე განსხვავდება ეგზისტენციალური სამყაროსათვის მათი ქმედითობისა და მნიშვნელობის ხანგრძლივობის მხრივაც. მაგრამ ორსავე შემთხვევაში ეს მნიშვნელობა განმსაზღვრელია მთელი ეგზისტენციალობის ისტორიული განვითარებისათვის, რომელიც ყოველთვის (სხვადასხვაგვარად) მობილიზდება ამ შეტყობინებათა მიერ დასახული (ან ნაგულისხმევი) ამოცანების გადასაჭრელად. დასასრულ, ეს შეტყობინებები ყოველთვის განსაზღვრულ ენობრივ გამოხატულებებს წარმოადგენენ ხოლმე, ანუ ტექსტებს, საკუთარი გარკვეული ეგზისტენციალური სამყაროს ენაზე შედგენილს. მაშასადამე, ისევე, როგორც ყველა სემანტიკურ არათემატიზმს, რომლითაც ეგზისტენციალობა ხელმძღვანელობს, ისე ყველა ეგზისტენციალურ შეტყობინებასაც, რომლებითაც მობილიზდება მთელი მისი სამყარო, თავის რეალურ საფუძვლად ეგზისტენციათა დედაენა აქვთ, ანუ ის, რაც მათი ფინალური სტრუქტურის, როგორც სამყაროში-ყოფნის, პირველსა და ყველაზე საყოველთაო არათემა-

ტიზმს წარმოადგენს (შლრ. ზემოთ, გვ. 166, მომდ.). ამის საპირისპიროდ, ტრადიციული ტელოსის მოქმედებას, როგორც წესი, ონტოლოგიურად განსხვავებულ ყოფიერთა იერარქიასთან მივეყვართ ხოლმე. სიმაღლეთა, ანუ დონეთა განსხვავება აქ ყოველთვის ყოფიერების წესში განსხვავებაა. ასე, არისტოტელესეულ ტელეოლოგიურ სისტემაში მარტივი მატერიის (σείκηαις) ზევით სამყაროს იერარქიული შენობაა აღმართული თავისი უფრო და უფრო სრულყოფილი ფორმებით, რომლის მწვერვალაცაა ღვთაების, როგორც წმინდა ფორმის, ცნება. ჰეგელის ფილოსოფიაში აბსოლუტური იდეის განვითარება თავის კულმინაციას აღწევს კონკრეტულ აბსოლუტში (გონის საფეხურში). ქრისტიანულ რელიგიაში განკითხვის დღის ცნება მკვდართა აღდგომის ცნებას უკავშირდება (და განკითხვა მათაც ეხება). ეს აღდგომა აქ გაიაზრება როგორც ადამიანის გადასვლა მოვლენის მიწიერი ფორმიდან ზეციურში (პავლე, I კორ. 35—49).

ჩვენმა ანალიზმა ეგზისტენციალური და ტრადიციული ტელოსის საერთო და განმსაზღვრელი ნიშნები გამოავლინა. გაირკვა, რომ ამ ცნებათა სხვაობები იმდენად პრინციპული ყოფილა, რომ ეს ცნებები ძირშივე ურთიერთსაპირისპიროდ უნდა ვცნოთ მათი ტელეოლოგიური საზრისის მიხედვით, თუმცა ეს განსხვავება აბსოლუტური არაა და იმის აღიარება გვიხდება, რომ ტრადიციული ფილოსოფიის ტელეოლოგიური პოზიციები ეგზისტენციალურ ელემენტებსაც მოიცავს. მართალია, ეს ელემენტები ძალიან დაჩრდილულია ყოველი ცალკეული ფილოსოფიური სისტემის კატეგორიალურ-თემატური ჩანაფიქრის მიერ, მაგრამ არც იმდენად, რომ მათი მითითება არ შეიძლებოდეს. უფრო მეტიც — ეს ეგზისტენციალური ტელეოლოგიურობა ტრადიციული ტელეოლოგიის განვითარებისდა კვალად უფრო და უფრო შესამჩნევი ხდება. ამიტომ არ შეეცდებით, თუ ვიტყვით: ტრადიციული ტელეოლოგიის ერთი დამახასიათებელი და უდავოდ დადებითი ნიშანი ის არის, რომ მან თავისი განვითარებით ეგზისტენციალურ ტელეოლოგიურობაზეც მიუთითა და მით შექმნა მისი სპეციალური თეორიული დამუშავებისთვის საჭირო პირობები. რამდენად მართებული შეიძლება იყოს ეს აზრი, ეს უკვე გვაჩვენა მალბრანშისა და ფიხტეს კონცეფციების ანალიზმა. ერთშიც და მეორეშიც აღმოჩნდა ონტოლოგიური პოზიციები, ანუ ეგზისტენციალობის სტრუქტურული ელემენტები, ერთიც და მეორეც თავის საფუძველში მისი ორგანოზომილებიან-ფინალური-ონტოლოგიის ანარეკლია. ეს და კიდევ ზემომო-

ცემული ახალიზის შედეგი, — სახელდობრ, ის ზოგადი აზრი, რომ ყველა ფილოსოფიური სისტემები, როგორც ეგზისტენციალური კომუნიკაციის უმაღლესი დონის თავისებური სახის შეტყობინებები, აუცილებლად ეხებიან ეგზისტენციალობის არსებობის ონტოლოგიკტიკურ წესს, — თავისთავად ამართლებს ყოველ ცდას, რომ ტრადიციულ ტელეოლოგიზმებში აღმოჩენილ იქნეს აქამდე შეუმჩნეველი ან გვერდავლილი ეგზისტენციალური ქვეტექსტები. ხომ არ მდგომარეობს ტრადიციული ტელეოლოგიის მთელი განვითარების არათემატური ტელოსი (საზრისი) ეგზისტენციალური ტელეოლოგიურობის, როგორც მიზნობრივის პირველი სტრუქტურული პრობლემის, მზარდ კონკრეტიზაციაში? წინამდებარე გამოკვლევა, რომელიც მიზნად ისახავდა ეგზისტენციალური ტელოსის ცნების გამოუმუშავებას შრიული ონტოლოგიისა და ეგზისტენციის თეორიის საფუძველზე, ამ კითხვას ვერ უპასუხებს და არც უნდა უპასუხოს. მაგრამ მას ამ კითხვის დასმის უფლება მაინც აქვს, თუ, — როგორც ამას ქვემოთ უფრო ნათლად დავინახავთ, — ტელეოლოგიური აზროვნების კლასიკურ ნიმუშებში უფრო და უფრო ძლიერი ფორმით მქალაქდება ეგზისტენციის ორგანოზომილებიანი ფინალობის პრინციპი. ჩვენ თემატური შემოფარგულობის გამო აქ ამ სამუშაოს გავშლით მხოლოდ როგორც ტრადიციული ტელეოლოგიური აზროვნების იმ მეტისმეტად მკაცრი შეფასების კრიტიკას, რომელიც ჰარტმანს ეკუთვნის, ანუ გავშლით მას ამ აზროვნების მხოლოდ იმ ნიმუშებიდან გამომდინარე, რომელსაც ჰარტმანი იხილავს თავის ნარკვევში ტელეოლოგიის შესახებ, სახელდობრ, არისტოტელეს, დეკარტისა და კანტის მოძღვრებებიდან გამომდინარე. იმედი გვაქვს, რომ ამ კონცეფციათა შედარებაც კი იკმარებს, რათა ეს მოძღვრებები დავინახოთ როგორც გარკვეული შემამზადებელი საფეხურები სპეციალური თეორიული რეფლექსიის გაჩენისათვის ორგანოზომილებიანი ფინალობის შესახებ ეგზისტენციის სტრუქტურაში. ამით გამოჩნდება ტელეოლოგიის უდავო ისტორიული მნიშვნელობა ამჟვარი რეფლექსიის განვითარებისთვის.

ბ) მატაფიზიკის ზოგი ძირითადი ბალოლოგიური თეორიის  
 ეგზისტენციალური ვალიდატიონისათვის

როგორც უკვე აღინიშნა (შდრ ზემოთ, გვ. 127). ჰარტმანის ერთ-ერთი კრიტიკული შენიშვნა არისტოტელეს მიერ ცნობიერების ფინალური პოზიციის გაგების თაობაზე იმაში მდგომარეობს, რომ

ფინალური ქმედობის არისტოტელესეულ გაგებას თითქოს აკლია (fehlt) პირველი რგოლი — მითითება თვითონ ცნობიერებაზე, როგორც თავის მიზანთა დამსახვეზე (Zwecksetzung — ზე<sup>285</sup>). თუ პარტმანს ვერწმუნეთ, ფინალობის არისტოტელესეულ გაგებაში არ გვაქვს ცნობიერების ამ რთული აქტის საკმარისად სრული დანაწევრება ონტოლოგიურად სხვადასხვა შრეებად. ამ აქტის ნოეტური ზედნაშენი, პარტმანით, აქ სრულად ასახული არაა. არისტოტელესეულ აღწერაში ფინალური პროცესი იწყება ცნობიერების ამრჩევი მოქმედებით, ანუ მის მიერ მიზნის განსახორციელებლად საკირო ყველა საშუალებათა არჩევით, ხოლო თვით მიზანი (ეზნის, მაგალითად, ჯანმრთელობის იდეა ექიმის სულში ან სახლისა — ხუროთმოძღვრისაში) აქ წინასწარმოცემულად იგულისხმება (როგორც vorherbestehende)<sup>286</sup>. მიზნობრივის სტრუქტურული რაობის ისეთი ერთგანზომილებიან-კატეგორიული კონცეფციის თვალსაზრისით, როგორც პარტმანს აქვს, ეს არისტოტელესეული სქემა, რა თქმა უნდა, უსრულად უნდა გვეჩვენოს, ანუ მისი ზედა „ნოეტური“ ნაწილი უნდა მიჩნეულ იქნეს არასაკმარის შესატყვისად ცნობიერების ყველა ამგვარ ოპერაციათა ობიექტური რეალობისათვის. ცნობიერების ის ოპერაცია, რომელიც მთელი ფინალობისთვის ფუძემდებელია, მათემატიზებულია, სახელდობრ, მიზნის დასახვა, ხომ აქ გამოტოვებულია, ყოველ შემთხვევაში, საგანგებოდ ასახული არაა. პარტმანი, მაგალითად, ფიქრობს, რომ არისტოტელეს გამოთქმაში ეზნის ებჰსუჟი იმალება ცნობიერების პირველი ნოეტური აქტი, ანუ თვით მიზანდასახვის აქტი, როგორც ბოლომდე არ გამოთქმული<sup>287</sup>.

მაგრამ სწორედ ესაა სადავო, თუ გავიხსენებთ არისტოტელეს გამოთქმას „მეტაფიზიკიდან“, სადაც ნათქვამია, რომ „მეცნიერებას, — ისევე, როგორც ცოდნას, ორი დანიშნულება აქვს, ერთი მხრივ, იგი შესაძლებელი რამ არის, მეორე მხრივ — ნამდვილი“<sup>288</sup>. განა ეს პასაჟი შემეცნების პროცესს არ ხატავს როგორც ორგანოზომილებიან-ფინალურ მიმართებას ფუძემდებელი არათემატიზმისადმი (პოტენციურად განუსაზღვრელისადმი) და ბ) კონკრეტულად

<sup>285</sup> Hartmann, Teleologisches Denken, 68.

<sup>286</sup> იქვე, გვ. 66.

<sup>287</sup> იქვე, გვ. 68.

<sup>288</sup> Aristoteles, Metaphysik, წიგნი 13, თავი 10, 1086, ბ, 21—1087



თემატიზებული მიზნისადმი, რომელიც ასეთი არათემატიზმიდან გამომდინარეობს? განა ამ პროცესის ფუძემდებლური ორგანიზაციები ანობის აღიარება წმინდა-შესაძლებლობის და რეალურის ერთიანობის აზრით, როგორც პოლარულ-ფინალურა სტრუქტურისა, თავისთავად არ გულისხმობს იმ ტელეოლოგიურ ორგანიზაციას, რომელიც ფინალობის ევზისტენციურ-ონტოლოგიური ცნების ჩვენ მიერ ჩატარებულმა ანალიზებმა გამოაჩინა? რომ მართლაც ასეა, ამას „მეტაფიზიკის“ კიდევ ქვემოთ ჩაკითხვიდან დავინახავთ: „ამგვარად მეცნიერება შესაძლებლობის აზრით მატერიალურად საყოველთაო და განუსაზღვრელია და იგი მიმართულია საყოველთაოსა და განუსაზღვრელისაკენ, ხოლო ნამდვილობის აზრით იგი განსაზღვრულია და მიმართულია იმისკენ, რაც განსაზღვრულია, იგი მოცემული რელობაა და თავის საგნად მოცემული რელობა აქვს“<sup>288</sup>, რას შეიძლება მოასწავებდეს აქ მეცნიერების (შესაძლებლობის აზრით) ხსენება, როგორც განუსაზღვრელზე (კონკრეტულად არათემატიზირებულზე) მიმართულისა, თუ არ მის გააზრებას მის ფუძემდებლურ ფინალურ კავშირში ტელოსთან (εἰς), როგორც პირველად მოცემულობასთან საფუძვლისეული, ანუ არათემატიზირი (არათემატიზირი და საერთოდ განუსაზღვრელი) მნიშვნელობით? და რას უნდა ნიშნავდეს „მეტაფიზიკის“ ამავე პასაჟში მეცნიერების ხსენება როგორც ხსენება როგორც რეალურზე მიმართულისა, თუ არ მის კონკრეტულ მათემატიზებელ აქტივობას, რომელიც სხვაგვარად ვერ მოაზრება, თუ არ ცნობიერების ამ პირველადი არათემატიზირი (არათემატიზირი) მიმართების საფუძველზე თავის ტელოსებთან ყველაზე განუსაზღვრელი (დაუკონკრეტებელი) აზრით? განა ეს ორმნიშვნელოვნება შემეცნების პროცესის არისტოტელესეულ გაგებაში მის მიერ პასიური და აქტიური გონების, νοῦς ἀμφοτερότερος-ისა და νοῦς ποιητερός-ის გარჩევას არ ემყარება? და რა არის „პასიური გონების“ ის არისტოტელესეული ცნება, თუ არ ცნობიერების ცნება არათემატიზირი (არათემატიზირი) ფინალობის აზრით, ანუ ისეთი ცნობიერების ცნება, რომელშიც ყველა პირველადი, ყველაზე ზოგადი წარმოდგენები (τὸ πρῶτον ἐν τῇ ψυχῇ ἀμθλῶ) თავისით ჩნდება მოაზროვნე სუბიექტისმიერი თეზისის გარეშე და მიუცილებელ სტრუქტურულ პირველპირობას წარმოადგენს ყოველი უფრო მაღალი შემეცნების განვითარებისთვის? თუ არ ცნობიერების ცნება თემატიზირი (მათემატიზირი) ფინალ-

ბის აზრით, ანუ ისეთი ცნობიერებისა, რომელიც, ამოდის რა არათე-  
ტური ზოგადიდან (განუსაზღვრელიდან, კონკრეტულად არათემა-  
ტიზირებულნიდან), უმიზნებს კონკრეტულს, ათემატიზირებს თავის  
კონკრეტულ ამოცანებს? განა შეიძლება, თეტურის (თემატურის)  
და არათეტურის (არათემატურის) ერთიანობის ამ აშკარა დიალექტი-  
კის შემხედვარე, როგორადაც იგი გამოსკვივის არისტოტელეს მოძ-  
ღვრებაში ინტელექტის შესახებ, კიდევ ვამტკიცოთ, რომ ფინალური  
ნასკვის სტრუქტურაში არისტოტელეს პირველი ძირითადი თეტური  
საფეხური გამორჩა? განა უფრო მართებული არ იქნება ვივარაუდოთ,  
რომ ფინალობის არისტოტელესული ცნება ემყარება ცნობიერე-  
ბის არათეტურ (არათემატურ) დამოკიდებულებას მიზნობრივისად-  
მი, როგორც უკიდურესად ზოგადი, განუსაზღვრელი (კონკრეტულად  
ჯერ არათემატიზირებული) წარმოდგენისადმი ყოფიერთა არსების  
შესახებ? თუ ასეა, მაშინ უდავოა ისიც, რომ ფინალური პროცესის  
არისტოტელესულ აღწერაში ეს პროცესი წარმოდგენილია, პირველ  
ყოვლისა, როგორც მიმართება ზოგადად ჩანმრთელობის, უკიდურესად  
განუსაზღვრელი ცნებისადმი, რომელიც ექიმის ცნობიერებაში არ-  
სებობს, და რომ ეს არათეტური ფინალობა შემდეგ თეტურ ფინა-  
ლობად ვითარდება (ექიმის გარკვეულ ამოცანად) სნეულების ცალ-  
კეული შემთხვევისდა მიხედვით. ესა უნდა დავძინოთ, რომ ეს ორ-  
მაგი პოზიცია ფინალური ნასკვის არისტოტელესულ კონცეფციაში-  
რა თქმა უნდა, მსოფლგაგების ზოგადი პრინციპების ნაკარნახევიც  
არის, და ამ მხრივაც იგი არსებითად განსხვავდება ეგზისტენციალური  
ფინალობის ცნებისაგან. მაგრამ თავისი უზოგადესი კონტურებით  
ეს ორი ფინალური პოზიცია მაინც ერთიმეორეს ემთხვევა და ეს გა-  
რემოება სამართლიანად შეგვიძლია მივიჩნიოთ პილემორფიზმის ერთ-  
ერთ ისტორიული თვალსაზრისით ყველაზე საინტერესო მომენტად.

თავის შენიშვნებში დეკარტზე პარტმანი აღნიშნავს, რომ მისი  
მოძღვრების ტელეოლოგიზმი ე. წ. თანშობილი იდეების (*ideae  
innatae*) აღიარებაში მდგომარეობს, რომლებიც, ამ თეორიით, ადა-  
მიანს ლეთისგან აქვს, როგორც ყველაზე სრულყოფილი არსებისა  
გან<sup>290</sup>. როგორც ასეთი, ღმერთი ვერ იქნებოდა დაინტერესებულნი  
ადამიანის მოტყუებით (რადგან სიცრუე და მოტყუება არასრულყო-  
ფილების ნიადაგზე ჩნდება). მაშასადამე, ყველა ის იდეა, რომელიც  
ადამიანმა ლეთისაგან მიიღო, სავსებით შეესაბამება ობიექტურ ჰემ-

<sup>290</sup> Hartmann, Teleologisches Denken, გვ. 45.

მარიტებებს. ადამიანის გონება შემეცნებისას, უპირატესად, ამ ზიგარდმო მიღებული იდეებით ხელმძღვანელობს. ამ დებულებებს ჰარტმანი აფასებს როგორც ყოველგვარ-მყოფი ღვთაებრივი ინტელექტის (*intellectus divinus*) რწმენის გამოხატულებას, რომელიც (ეს ინტელექტი) სამყაროს მართავს, პირველ ყოვლისა კი ადამიანის ცნობიერებას<sup>291</sup>. ამ ტელეოლოგიზმით ხდება სამყაროს ინტეგრირება უმაღლესი რიგის ცნობიერებაში, რომელიც ადამიანური აღარაა. ესაა აბსოლუტური გონება (*Weltvernunft*), რომლის მიზნებსაც მთელი ყოველიერება ემორჩილება<sup>292</sup>.

ამ კრიტიკის მთავარ ნაკლს ჩვენ იმაში ვხედავთ, რომ იგი კონცენტრირებულია კარტეზიანული მოძღვრების მხოლოდ ერთ — თემატურ საზრისზე და მხედველობის გარეშე რჩება ამ საზრისის სხვა არანაკლებ მნიშვნელოვანი, მაგრამ ამ თეორიისთვის არათემატური მხარეები, რომლებიც თავისი მნიშვნელობით შორს სცდებიან ამ საზრისის ფარგლებს. შეუძლებელია, რომ ის მძლავრი შემობრუნება სუბიექტურობისკენ, რომელიც დეკარტმა ფილოსოფიის ისტორიაში მოახდინა, რაღაცა აზრით არ შეეხებოდა ეგზისტიციულობის ონტოლოგიკური საფუძვლის სტრუქტურულ პრინციპებსაც, რომ ამ მოძღვრებაში რაღაცა არაპირდაპირი გამოხატულება მაინც ვერ ეპოვა ეგზისტირების ორგანოზომილებიან-ფინალურ წესს. ეს რომ მართლაც ასეა, თანშობილი იდეების ცნებიდან ჩანს, რომელსაც ამ თეორიისთვის ფუძემდებელი მნიშვნელობა აქვს. მართალია, ეს იდეები, განსაკუთრებით ღმერთისა, დეკარტს დახასიათებული აქვს როგორც ყველაზე ცხადი და გარკვეული<sup>293</sup>, მაგრამ ეს დებულება აქ მხოლოდ თვითონ ღვთის უსასრულობის, მის, როგორც უსასრულოს, სასრული (დროის დაქვემდებარებული) ადამიანური გონებისთვის შეუმეცნებადობის (პრინციპული განუსაზღვრადობის, უფრო მეტიც — არათემატიზებადობის) სიცხადეს ნიშნავს<sup>294</sup>. გარდა ამისა, ამ კონტექსტში ისიც უნდა გავითვალისწინოთ, როგორ ხდება დეკარტის თეორიაში თანშობილი იდეების, მაგალითად, ღვთის იდეის გამოყოფა — პრინციპული ეჭვით (*dubitatio*) იმის თაობაზე, რასაც

<sup>291</sup> იქვე.

<sup>292</sup> იქვე, გვ. 44.

<sup>293</sup> René Descartes, *Betrachtungen über die Grundlagen der Philosophie*, neu herausg. von D. Bergner, Leipzig, გვ. 51.

<sup>294</sup> Descartes, იქვე, გვ. 60.

გრძნობადი ცდა იძლევა<sup>295</sup>. როგორც დეკარტი აღნიშნავს, ასეთი მეთოდის ძირითადი მიზანია ინტროსპექცია და მეტად და მეტად შესწავლა საკუთარი შიდაწილისა<sup>296</sup>, აქედან ჩანს, რომ თანშობილ იდეათა შემეცნება თავისთავად საკმაოდ რთული საქმეა, ყოველ შემთხვევაში უჩვეულო. ამისთვის, დეკარტის მიხედვით, საჭიროა ხელის აღება ცნობიერების ჩვეულებრივ მდგომარეობაზე, რომელიც არსებითადაა დამოკიდებული გრძნობად ცდაზე, და ცნობიერების შინაგან ფაქტებზე კონცენტრაცია. მაგრამ თუ გავითვალისწინებთ, რომ ეს ბუნებრივი მდგომარეობა, როცა გარეგან (გრძნობად) შთაბეჭდილებებს ვეწოდებით, პირველადი და ადამიანისთვის ბუნებრივი მდგომარეობაა, მაშინ უნდა ვალიაოთ: ადამიანის ნორმალური (საშუალო) ცხოვრების წესისათვის ყველა თანშობილი იდეა (კარტეზიანული აზრით) გონების უაღრესად გაურკვეველ, არათემატიზებულ, ზოგადად — არათემატურ კონსტრუქტებს წარმოადგენენ. როგორც მათ გამოსაყოფად მოწოდებული მეთოდი, კარტეზიანული ექვი მოუთითებს ამგვარ იდეათა თანშობილობის პრინციპულ (ბუნებრივ) განუსაზღვრელობაზე, ანუ არათემატიზებულობაზე ადამიანის ბუნებრივ (გასაშუალოებულ) ცხოვრებაში. თუ იმასაც დავძენთ, რომ ღვთის იდეა დეკარტისთვის იმის იდეაა, რაც ყოვლისგანმსაზღვრელია მთელი (ღვთისგან შექმნილი) სამყაროს და პირველ ყოვლისა — ადამიანის მიმართ (რომლის ეგზისტენციაც მთლიანად ღმერთზეა<sup>297</sup> დამოკიდებული და რომელმაც სწორად მსჯელობის უნარიც ღვთისაგან მიიღო)<sup>298</sup>, მაშინ ცხადი გახდება პრინციპული კავშირი, ერთი მხრივ, ამ თეორიის ჩანაფიქრს და, მეორე მხრივ, ეგზისტენციულობის ონტოლოგიკურ ფუნდამენტს შორის, ანუ ცხადი გახდება, რომ აქ სპეციფიკურ ფილოსოფიურ ფორმაში (ღვთის თანშობილი იდეის ფორმაში) გამოიხატა ყოვლისგანმსაზღვრელი არათემატიზმი, როგორც ეგზისტირების პირველი ონტოლოგიკური პრინციპი.

ეგზისტენციალური ონტოლოგიკის მეორე ძირითადი სტრუქტურული პრინციპიც, სახელდობრ, ორგანოზომილებიანი (არათეტური და თეტური) ფინალობისა, ასევე მკაფიოდ გამოსჭვივის თანშობილი იდეების, როგორც შემეცნების საფუძვლის ცნებაში. სადაც დეკარტი თავის ტრაქტატში თანშობილ იდეებს უპირისპი-

<sup>295</sup> იქვე, გვ. 40.

<sup>296</sup> იქვე.

<sup>297</sup> იქვე, გვ. 58.

<sup>298</sup> იქვე.

რებს იმ იდეებს, რომლებსაც სუბიექტი თვითონ იაზრებს<sup>299</sup>, იქ იგი არსებითადაც მიუთითებს თანშობილი იდეების, როგორც ცნობიერების შინაარსის, არათეტურობაზე. ამ იდეებს, — ან, ყოველ შემთხვევაში, ყველაზე ძირითადებს მათ შორის, — ხომ აშკარად ფინალური საზრისი აქეთ, ასე, მაგალითად, თუ განვიხილავთ ქეშმარიტების იდეას, დავინახავთ, რომ მისი შინაარსი (საზრისი) დეკარტეს თეორიაში წარმოდგენილია, პირველ ყოვლისა, როგორც ცნობიერების ძირითადი მიზანი. როგორც შემმეცნებელი არსება, ადამიანი თავისი არსებით დამიზნებულია ქეშმარიტებაზე საერთოდ, მაშასადამე — ქეშმარიტებაზე, როგორც მასში დაბადებით ჩანერგილ (თანშობილ) იდეაზე, რომლის გარეშეც მას არ ექნებოდა წარმოდგენა ქეშმარიტების შესახებ, ვერ იქნებოდა შემმეცნებელი. რამდენადაც ეს იდეა თანშობილია, ღვთისგან წარმომავალია, იგი არ წარმოადგენს მის თეზისს, და ის პრინციპულად ფინალური დამოკიდებულება, რომელიც ადამიანს (ცნობიერებას) მის მიმართ აქვს, არათეტური (არამათემატიზებული) რიგის ფინალობაა. მართალია, დეკარტის განთქმული ნაკვეთი ფილოსოფიის საფუძველთა შესახებ შეიძლება ამ იდეის თავისებურ თემატიზაციად ჩავთვალოთ (როგორც მისი თეზისი), მაგრამ, — როგორც უკვე ითქვა — ეს თემატიზაცია, არსებითად, ცნობიერების ბუნების წინააღმდეგ ზოციელდება, მისი ამოსავალი (პირველადი) მდგომარეობის წინააღმდეგ, რომელშიც მან ამ იდეისა არაფერი იცის (მისი თანდაყოლილობისა თუ აპრიორულობისა) და ჰგონია, რომ ცოდნას მხოლოდ გრძნობადი ცდით იძენს. თუ, ამგვარად, ადამიანის მიმართება ქეშმარიტებასთან, საერთოდ, დეკარტის მიერ გაიაზრება არათეტური ფინალობის ცნების მეშვეობით, მეორე მხრივ, შემეცნების ყველა კონკრეტულ-თეტური ფინალური აქტი, რომელთა განხორციელებაც ადამიანს ძალუძს, აქ წარმოსადგენია მხოლოდ ქეშმარიტებისადმი, როგორც ჩვენში თანშობილი იდეისადმი, ცნობიერების უღარესად ზოგადი არათეტური ფინალური მიმართების საფუძველზე. ამგვარად, შემეცნების პროცესს, როგორადაც იგი დეკარტს წარმოუდგება, საფუძველად უდევს ონტოლოგიური მთავარი, სახელდობრ: მიზნის არათეტურობისა და თეტურობის ფინალური ერთიანობა ეგზისტენციალობის ორმნიშვნელოვანი (დეკონცენტრირებული) ფინალობის სტრუქტურული პრინციპი.

<sup>299</sup> იქვე, გვ. 43.

თანშობილი იდეის კარტეზიანული ცნება ეგზისტენციალური ონტოლოგიის მესამე ძირითად სტრუქტურულ პრინციპსაც შეიცავს — არათემატიზმის თავისუფლებისას. ეს საკმარისად ჩანს თუნდაც ღვთის იდეაში. როგორც პირდაპირი აზრით მიუწვდომადი (როგორც მისტერია), იგი, ამ თეორიით, ცნობიერების ერთ-ერთი ძირითადი არათემატიზმია, ანუ ისიც, რისიც აზროვნებას მხოლოდ შეხება ძალქძს; მაგრამ არა ინტეგრირება<sup>300</sup>. ეს იმას ნიშნავს, რომ ადამიანი აქ გაგებულია როგორც ისეთი არსება, რომელიც თავისი ყოფიერებით მიმართებაშია სხვადაყოფიერებასთან, რაც არის (ივარაუდება) მისი საკუთარი არსებობის თემატიკური განსაზღვრულობის (სასრულობის) მიღმა, — იმასთან, რაც ვერ თემატიზდება მისი ყოფიერების შემოფარგლული თემატიზმების თანაბრად. ეს იმას ნიშნავს, რომ ამ თანშობილი იდეის მეშვეობით ადამიანური ყოფიერება დაკავშირებულია იმასთან, რაც არის როგორც პრინციპულად სხვა, როგორც ონტოლოგიური არათემატიზმი ამ ყოფიერებასთან შედარებით. ამავე აზრით შეიძლება ითქვას, რომ დეკარტის მიერ გამოყოფილ თანშობილ იდეებს, საერთოდ, ყველას, დანიშნულებად აქვთ ადამიანური ყოფიერების (ცნობიერების) დაკავშირება სხვაგვარი ყოფიერის (აგრეთვე, კატეგორიალურის) ყოფიერებასთან. ამგვარად, ეს იდეები აქ გამოხატავს ადამიანური ყოფიერების ძირეულ უნარს, გასცდეს საკუთარ თემატიკურ განსაზღვრულობას და ონტოლოგიურად სხვაგვარის (არათემატიკურის) სფეროში გაიჭრას — ასეთ არათემატიზმთა თავის თემად ქონის უნარს. ამგვარად, ეს იდეები გამოხატავს ადამიანის ძირითად თავისუფლებასაც — მის თავისუფლებას (ლიაობას) ყოველივე თავისაგან ონტოლოგიურად განსხვავებულის (არათემატიკურის), როგორც ასეთის, მათემატიზირებული შემეცნებისთვისაც. ამ ანალიზებმა გვიჩვენა, რომ კარტეზიანულ ტელეოლოგიზმშიც (თანშობილი იდეების, როგორც ცნობიერების მამოძრავებელი ინსტანციის; აღიარებაში) ონტოლოგიური პოზიციები იმალება, რომელთა წყალობითაც ამ ტელეოლოგიზმს საკმაოდ მკვეთრად გამოხატული ეგზისტენციალური ვალენტობა ეძლევა. მისი უკუგდება, როგორც მცდარისა, მხოლოდ იმის გამო, რომ იგი, თითქოს, არადამაჯერებელი ცენტრული მსოფლგაგების გამოხატულებაა<sup>301</sup>, გაუფრთხილებელი ნაბიჯია, თუკი კარტეზიანულ აპრიორის თავისი საფუძველი თემა-

<sup>300</sup> იქვე, გვ. 57.

<sup>301</sup> შტრ. Hartmann, *Teologisches Denken*, გვ. 46.

ტურისა და არათემატიურის ფინალურ დიალექტიზმში აქვს, როგორც ცნობიერების (ყოფიერების) სტრუქტურულ სპეციფიკაში.

პარტმანი იხილავს, როგორც კანტის ტელეოლოგიზმს, ტრანსცენდენტალური აპერცეფციის ცნებას, რადგან იგი გამოხატავს აზრს უფრო მაღალი რიგის ცნობიერების შესახებ, რომელიც ამდღებულა ყველა ინდივიდუალურ ცნობიერებებსა და მათი ცდის ყველა კონკრეტულ მოცემულობებზე<sup>302</sup>. ამ აზრში, პარტმანით, იმკლება შველი დეთაბრივი ინტელექტის (intellectus divinus) სეკულარიზებული ნაშთი, რომელიც (ეს ინტელექტი) სამყაროს შემოქმედდაც იყო წარმოდგენილი<sup>303</sup>. მართალია, ამ ტელეოლოგიზმს ძალიან ჩრდილავს კანტის მოძღვრების ტერმინოლოგიური თავისებურება, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, მისი არსი იგივეა, რაც კარტეზიანიზმში<sup>304</sup>, აქაც ცნობიერება სამყაროს ტელეოლოგიურ ცენტრად და საფუძვლად გვევლინება.

ამ კრიტიკას იგივე ნაკლი აქვს, რაც გამოვლინდა შრიული ონტოლოგიის დამოკიდებულებაში დეკარტისადმი. იგი მეტისმეტად რადიკალურია იქ, სადაც საჭირო იყო დადებითის დაფასებაც, სახელდობრ: ონტოლოგიური საზრისისა ტრანსცენდენტალური ცნობიერების კანტისეულ ცნებაში. ეს საზრისი ცხადი ღდება მაშინათვე, როგორც კი გავიხსენებთ კანტის მითითებას, რომ ტრანსცენდენტალური ცნობიერების აბსოლუტური სუბიექტი თავისთავად ცარიელი წარმოდგენაა, რომ იგი ცნებაც კი არაა, არამედ მხოლოდ ცნობიერებაა, რომელიც ყველა ცნებას ახლავს, რომ, თავისთავად აღებული, იგი არაფერს აღნიშნავს, გარდა ჩვენი აზრების ტრანსცენდენტალური სუბიექტისა. ეს იქნია, რომელიც ამ აზრების საწულებით შეიძლება შემცნებულ იქნეს მხოლოდ როგორც უცნობი<sup>305</sup>. აქედან ჩანს, რომ კანტი ტრანსცენდენტალურ აპერცეფციას იაზრებდა როგორც პრინციპულ არათემატიზმს ცნობიერებისათვის, რომ ტრანსცენდენტალური ცნობიერების, როგორც თვითცნობიერების ცნებას სადუძვლად უღევს სტრუქტურული არათემატიზმი; რომელიც ამავე ცნობიერების საგნად შეიძლება იქცეს მხოლოდ ამ აბსოლუტური განუსაზღვრელობის (არათემატიზირებადობის, უცნობის) სახით. ეს, — სთანადო თანამედროვე ფსიქოლოგიური ტერმინი რომ ვიხმართ, — მხოლოდ

<sup>302</sup> იქვე, გვ. 45.

<sup>303</sup> იქვე,

<sup>304</sup> იქვე, გვ. 46.

<sup>305</sup> Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 345—47

„არაცნობიერი“ კი არაა, არამედ „გაცნობიერებული არაცნობიერია“, ანუ ისეთი არათემატიზმია, რომელიც თემატიზებულია როგორც ასეთი. ამგვარად, წმინდა გონების სფეროში ეს იგივეა, რასაც პაიდერისეულ ონტოლოგიურ მოძღვრებაში „ყოფიერების ღია დაფარულობის“ ცნება გამოხატავს. მეორე მხრივ, ზემოხსენებული სრული არათემატიზმი კანტს გამოცხადებული აქვს ყოველისგანმსაზღვრელ ფაქტორად მთელი ტრანსცენდენტალური ცნობიერებისთვის. მას ემყარება თვითცნობიერების მთელი ტრანსცენდენტალური ერთიანობა, მასზევე იგება აპრიორისტული შემეცნების ყველა შესაძლებლობა<sup>306</sup>. ეს არის რაღაცა, რაც დიამეტრალურად საწინააღმდეგოა ყოველივე გრძნობადობისა, სახელდობრ, — ტრანსცენდენტალური სპონტანობა, ანუ პირველადი მასინთეზებელი ენერგია, რომელიც მრავალსახა ემპირიულ ცნობიერებას ტრანსცენდენტალურის იგივეობად ამოლიანებს<sup>307</sup>. ეს იმას ნიშნავს, რომ ტრანსცენდენტალური აპერცეფციის კანტისეული ცნება დადგენილია ონტოლოგიკტიკის პირველი სტრუქტურული პრინციპის შესაბამისად — ყოველისგანმსაზღვრელი არათემატიზმის, როგორც ცნობიერების (ყოფიერების) ერთი მთავარი მაკონსტიტუირებელი ფაქტორის, საზრისის შესაბამისად.

ეგზისტენციალური ონტოლოგიკტიკის მეორე მთავარი სტრუქტურული პრინციპი გამოსჭვივის ემპირიულ მე-სადა ტრანსცენდენტალური (აბსოლუტური) მე-ს კანტისეულ დაპირისპირებაში. ეს არის კანტისეული გარჩევა, ერთი მხრივ, მე-ს (მოაზრეს), რაც ტრანსცენდენტალური ცნობიერება თავისთავად არის, და, მეორე მხრივ, თავის მე-ს შორის, რომელსაც ეს ცნობიერება ხედავს (ჭვრეტს) როგორც მოვლენას (ობიექტს) დროით ხაზზე<sup>308</sup>. მეორე (ემპირიული) მე აქ ნაწარმოებია, ანუ ისეთი, რომელიც ცნობიერების ტრანსცენდენტალურ პირობათა სისტემაში შეიძლება მოაზრებულ იქნეს მხოლოდ როგორც განსაზღვრადი, განსხვავებით აბსოლუტური მე-საგან, რომელსაც ამ სისტემაში ყველა მოვლენათა განმსაზღვრელი (მასტრუქტურირებელი) საწყისის მნიშვნელობა ენიჭება<sup>309</sup>. აქვს თუ არა ამ ორ მე-ს ერთი და იგივე სიცხადე ცნობიერების ფაქტობრივ სინამდვილეში? თვით კანტი ამ კითხვას უარყოფითად პასუხობს, იქ, სა-

<sup>306</sup> Kant, იქვე, B 131—32.

<sup>307</sup> იქვე.

<sup>308</sup> იქვე, B 155, 56 და შემდგომ.

<sup>309</sup> იქვე, B 406, 8.



დაც თავისი ფილოსოფიის მთავარ ამოცანას (აპრიორული სინთეზური მსჯელობების საზრისის გარკვევას) ახასიათებს როგორც საიდუმლოს (Geheimnis), რომელიც ამოცნობილ უნდა იქნეს<sup>310</sup>. ჩვენ საკითხთან დაკავშირებით ეს მხოლოდ შემდეგს შეიძლება ნიშნავდეს: ჩვეულებრივი ცნობიერებისთვის მისი ტრანსცენდენტალური კონსტიტუცია საიდუმლოა. ამ კონსტიტუციის შესახებ (მაგალითად, თავისი ტრანსცენდენტალური მე-ს, როგორც თავისი ყველა შესაძლო ცდის სტრუქტურული წანამძღვრის შესახებ) მას რალაის გაგება მხოლოდ სათანადო, ანუ ტრანსცენდენტალურ-ფილოსოფიური შეტყობინებიდან შეუძლია, რომელიც მას გაუმხელს ყველაფერ საჭიროს ამის თაობაზე. თუ ეს ასეა, მაშინ უნდა ვალიაოთ: ჩვეულებრივი ცნობიერება ცხოვრობს და ხელმძღვანელობს მხოლოდ თავის ემპირიულ მე-ზე წარმოდგენით, მაგრამ ამავე დროს იგი — როგორც თვით კანტი უთითებს-ტრანსცენდენტალური ცნობიერების აბსოლუტური მე-ს იგივეობრივია (als dasselbe Subjekt einerlei sei...)<sup>311</sup>. ეს იმას ნიშნავს რომ აბსოლუტური სუბიექტის ძირითადი (ტრანსცენდენტალური) მიზანი (იყოს ყველა შესაძლო ცდის სტრუქტურული წანამძღვარი) ემპირიული სუბიექტის ამოცანაც უნდა იყოს. მაგრამ მისი დამახასიათებელი შეზღუდულობისა და საკუთარი ტრანსცენდენტალური ქვეშარიტებისათვის სიბრმავის გამო ეს მიზანი, ამ თეორიის თანახმად, მასში შეიძლება იყოს მხოლოდ არათეტურად (არათემატურად). ისიც ცხადია, რომ მხოლოდ ამ არათეტური მიზნობრივი მიმზრთლების საფუძველზე შეიძლება, რომ თვით ემპირიული მე მოვიაზროთ საკუთარ კონკრეტულ (ემპირიულ) მიზანთა დამსახველად (მათემატიკურებელად), რადგან ემპირიული მე, კანტით, შესაძლებელია მხოლოდ აბსოლუტური მე-ს საფუძველზე (და არა პირუკუ). ამგვარად, წმინდა აპერცეფციისა და კვრეტილი ემპირიული მე-ს ცნებათა იგივეობა კანტის მოძღვრებაში წარმოგვიდგება როგორც ერთი საპეიფიკური ფორმა ორ განზომილებიანი (დეკონსტრუირებული) ფინალობისა, როგორც ეგზისტენციის ონტოლოგიკტიკის მეორე სტრუქტურული პრინციპის თავისებური გამოვლენა.

ეგზისტენციალური ონტოლოგიკტიკის მესამე ძირითადი სტრუქტურული პრინციპი — ონტოლოგიკტიკური თავისუფლებისა, — გამოიყოფა სპონტანობისა და რეცეპტულობის ცნებათა ძირითად სტრუქტურულ დაპირისპირებაში, რომელიც კანტის მოძღვრებაში

<sup>310</sup> იქვე, A 9—10.

<sup>311</sup> Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 156.

გვაქვს. პირველი ტრანსცენდენტალურ-შემოქმედი ენერჯის გამოხატულებაა, რომელიც, ამ თეორიით, „ვაზროვნებ“-ში ვლინდება. იგი ტრანსცენდენტალური ცნობიერების ავტონომიის, მისი გრძნობადი აღქმებისადმი პრინციპული დაუქვემდებარებლობის (ამ აღქმათა მიმართ მისი კანონმდებელი ფუნქციის) გამოხატულებაა. მაშასადამე: როგორც ყოვლისგანმსაზღვრელი არათემატიზმი, ტრანსცენდენტალური თვითობა თავისუფალია (მის მიერ მიღებული) გრძნობადი შთაბეჭდილებების დიქტატისაგან (იგი იქით კარნახობს მათ ტრანსცენდენტალურ კანონებს). აქ თავისუფლება უკავშირდება ტრანსცენდენტალური ცნობიერების ყოვლისგანმსაზღვრელ არათემატიზმს და უპირისპირდება ემპირიული ცნობიერების გრძნობად თემატიზმებს, რომელსაც (ამ ცნობიერებას) ამ თეორიაში მხოლოდ გასაფორმებელი მასალის (შინაარსის) მნიშვნელობა ენიჭება. კანტით, ცნობიერება თავისუფალია თავისი ფუძემდებელი ტრანსცენდენტალური არათემატიზმის წყალობით. ამგვარად, კანტის თეორიის ყველაზე ძირითადი ცნებები აშკარა ონტოდიალექტიკურ ვალენტეობას ამჟღავნებენ. უეჭველია, რომ ეს ისეთი გარემოებაა, რომელიც შეუძლებელს ხდის მათი ტელეოლოგიურობის შეფასებას მხოლოდ უარყოფითი აზრით. ზემომოცემულ ანალიზებს მიზნად ჰქონდა იმის ჩვენება, რომ ძველი მეტაფიზიკის ტელეოლოგიზმები ისეთ მნიშვნელობებს შეიცავენ, რომლებსაც ნებისმიერმა ახალმა ონტოლოგიამ, — უახლესი, არატელეოლოგიურის ჩათვლითაც კი, — ანგარიში უნდა გაუწიოს. მაგრამ რაა იმის მიზეზი, რომ ეს მნიშვნელობები მუდამ ფილოსოფიურ თეორიათა ქვეტექსტში რჩებოდა, რომ ეგზისტენციალობის ონტოდიალექტიკის მთავარი ორგანოზომილებიან თემატური საზრისი სათანადო რეფლექსიის საგანი არ ხდებოდა?

დ) ფინალობის ფილოსოფიურ გაგებაში თეატრი მონოთემატიზმის კრეპალირების მთავარი მიზნისათვის

ფილოსოფიის უმთავრეს ტელეოლოგიურ მოძღვრებათა ამ მოკლე მიმოხილვამ გვიჩვენა, რომ მათ ყველას ახასიათებს თავის კონცეფციებში ორგანოზომილებიან-ფინალური ონტოდიალექტიზმების იგნორირება, რომ ეს მოძღვრებები აგებულია ერთი ყველა მათთვის დამახასიათებელი სტრუქტურული წინააღმდეგობით: ერთი მხრივ, ყველა ამ კონცეფციის ჩანაფიქრი აგებულია ცნობიერე-

ბის ფინალურ ონტოლოგიკტიზმზე, მეორე მხრივ თავისი ჩანაფიქრის ამ ონტოლოგიკტიკურ საფუძველს ეს თეორიები ერთი სიტყვითაც არ ეხება, იგი არაა მათი ყურადღების საგანი, მიზეზი, როგორც ჩანს, იმაში უნდა ვეძებოთ, რომ ტრადიციული მეტაფიზიკის ყველა ტიპურ ტელეოლოგიკტიზმში მონაწილეობს ფინალობის ორი სახე — ორგანოზომილებიანი (ონტოლოგიკტიკური) და ერთგანზომილებიანი (კატეგორიალურ-თეტური), ამასთან, ფინალური პოზიციის ერთგანზომილებიანი ფორმა მუდამ გაბატონებულ სტრუქტურულ მომენტს წარმოადგენდა ამ მოძღვრებებში. მაგალითისთვის შეგვიძლია გავიხსენოთ მატერიისაგან ღვთაების მონატრების არისტოტელესეული ცნება და მატერიის მოძრაობა ღვთაებისკენ. ეს ტელეოლოგიური მონოთემატიზმის ზოგადი და ტიპობრივი მაგალითია: აქ ხომ ტელეოლოგიური მსოფლიო პროცესი ერთი მიზნისკენ ისწრაფვის, რომელიც ყოველივეს იმორჩილებს. ტელეოლოგიური თეორიის ამ მხოლოდ მონოთემატური მიმართებისას ორგანოზომილებიანი ფინალობა ადამიანის ონტოლოგიურ დონეზე, რა თქმა უნდა, ვერ გახდებოდა სათანადო ყურადღებისა და კვლევის საგანი. ამას ისიც უნდა დავსძინოთ, რომ ისეთ ფილოსოფიაში, როგორც არისტოტელესია, ტელეოლოგიური მონოთემატიზმი თეტურიც ხდება, ვინაიდან ადამიანის დონეზე აქ უკვე ივარაუდება, რომ ცნობიერებაში ჩნდება უმაღლესი ჭეშმარიტების (წმინდა ფორმის) შემეცნების სურვილი — რომელიც (ეს ფორმა) ღვთისგან მოდის, — ხდება მტკიცება ადამიანის მიერ ღვთაების შემეცნების შესაძლებლობისა (ყოველ შემთხვევაში, მისი ყველაზე ზოგადი ონტოლოგიური მახასიათებლების შემეცნებისა). სწორედ ეს თეტური მონოთემატიზმი გახდა ტრადიციულ ტელეოლოგიაში ის ნიადაგი, რომელზედაც შემდეგში მეცნიერული აგრეთვე (ერთგანზომილებიან-ფინალური) აზროვნების მზარდი გავლენის პირობებში ხდებოდა უმაღლესი მიზნის ცნებიდან არათემატური საზრისის უკანასკნელი ნაშთების გამოდევნა, რითაც ამ ცნებას თანდათანობით ამ საზრისის საპირისპირო საზრისი ეძლეოდა (ყოველგვარი უნივერსალური არათემატურის საპირისპირო საზრისი). ამ პროცესმა თავისი კლასიკური ფორმა კანტის მოძღვრებაში მიიღო, სადაც ტრანსცენდენტალური ობიექტი ტრანსცენდენტალურ სუბიექტს უპირისპირდება როგორც თავისთავად არათემატიზებადი რამ, როგორც მისთვის არა-მიზანი, და სადაც უმაღლესი (შემეცნებითი) მიზანი გადატანილია ტრანსცენდენტალურ ცნობიერებაში, როგორც თავისთავის მათემატიზებადში (შემეცნებადში). ამგვარი განვითარებისას, რომელსაც მხო-

ლოდ თემატიზმისა და არათემატიზმის პოლარობის როგორც კატეგორიული დაპირისპირებულობის დადგენა უნდა მოჰყოლოდა და მოჰყვა კიდევ, ეგზისტენციულობის ონტოდიალექტიზმები (განსაკუთრებით, მისი დამახასიათებელი ორგანოზომილებიანი ფინალობა), რა თქმა უნდა, უფრო და უფრო მიეფარებოდა ონტოლოგ ფილოსოფოსთა თვალს, უფრო და უფრო განიდევნებოდა ერთგანოზომილებიან-ფინალური (მეცნიერული) ცნობიერების მონოთემატიზმის მიერ.

## ПРОБЛЕМА ФИНАЛЬНОСТИ В ОНТОЛОГИЯХ МАРИНА ХАЙДЕГГЕРА И НИКОЛАЯ ГАРТМАНА

### Резюме

Слоистая онтология Гартмана и экзистенциально-онтологическая теория Хайдеггера принципиально различаются своим пониманием финальности. Если первая допускает цель по существу только лишь как поставленную сознанием, то вторая развивает своеобразное двумерное понятие финальности или, точнее говоря, понятие единства тетического (тематического) и нететического (нетематического) полагания цели. Поскольку экзистенциальная аналитика из-за своей преимущественной ориентации на трансцендентально-временной фундамент экзистенции подробно не распространяется о двумерном смысле понятия финальности в своих экзистенциалиях, главной задачей настоящего исследования являются выделение и описание этого смысла. Его конкретизацию оно проводит в двух фазах. В первой фазе этот смысл остаётся ещё неразвёрнутым, ещё содержанием всех тех модальных и трансцендентальных заслонений, которыми он характеризуется в экзистенциальной онтологии и которые затрудняют здесь его полное понимание. Главное в этой связи лишь противопоставить финальность, как её можно увидеть в хайдеггеровских понятиях, пониманию финальности у Гартмана и только в общем и предварительно очертить принципиальное разногласие обоих философов по данному вопросу. При таком сравнении тотчас выяснится более общий характер экзистенциально-онтологического понятия финальности по сравнению со строго ограниченным смыслом того же понятия в слоистой онтологии. В этом аспекте теория Хайдеггера может выглядеть как по существу ещё сориентированная на телеологические схемы классической метафизики, тогда как онтология Гартмана, которая очень критична в отношении телеологического мышления, оставляет впечатление, будто она в этой области окончательно отказалась от традиции и открыла новые перспективы.

В этом первом противопоставлении хайдеггеровская философия окажется теорией, интерпретирующей мир как значимость, которая основывается на экзистенциально — временном синтезе. Это выглядит как своего рода повторение старого метафизического принципа творца-сознания, основополагающего мир. В отличие от этого точка зрения Гартмана есть выражение понимания финальности, которое резко отграничивается от всех подобных онтологических обобщений и именно благодаря своей слоистой концепции исключает всяческий телеологизм. Но понятия синтетической темпоральности *Dasein* и понятие бытие-и миропонимания как последний смысл и цель всей экзистенциальной временности далеко ещё не являются достаточным выражением для того своеобразного значения, которое получила финальность в учении Хайдеггера, да они заслоняют это значение и каждая критика, довольствующаяся анализом этих понятий, ещё не может претендовать на полное понимание финального смысла экзистенциальности. Именно такую критику проводит Гартман в отношении Хайдеггера, где он упрекает его в смешении категорий познания и категорий бытия при анализе экзистенциального времени. Бытие впереди себя — таково здесь мнение Гартмана — возможно только во времени созерцания, т. е. при акте антиципации<sup>1</sup>, в течение которого бытие человека остаётся все равно связанным с потоком реального времени. Смысл этого упрека сводится к тому, чтобы посредством отождествления бытия впереди себя и антиципации во времени созерцания представить указанное хайдеггеровское понятие как результат неоправданной онтологизации финальности. Но сама эта критика представится как ошибочная, если в термине «бытие впереди себя», как и вообще во всех основных понятиях экзистенциальной онтологии (в которых финальность заслоняется трансцендентально-временными значениями), обратить должное внимание на онтодиалектический смысл целевого и если вообще все учение Хайдеггера воспримется как специфическая онтодиалектическая концепция финальности. Выделением этого смысла занят второй раздел предлагаемого исследования (главы 4 и след.).

Своеобразный онтологический смысл, которым характеризуется финальность в экзистенциальной онтологии, выступает с особенной ясностью в экзистенциально-онтологическом понятии со-бытия как попечения. Попечение

---

<sup>1</sup> Nicolai Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, Berlin, 1933, с. 129.

есть целевое понятие, под которым Хайдеггер подразумевает также и такие недостаточные модусы события как например «проходить мимо друг друга», «не касаться друг друга». В его понимании это все еще виды попечения<sup>2</sup>, которые резко отличаются от безразличной совместности самых различных и между собой ничем не связанных предметов. Это значит, что экзистенциальное безразличие есть финальный модус поведения, ставящий событие своей целью, т. е. модус, которым все другие экзистенции соотношены со мной наиболее общим и неопределенным (значит по существу отнюдь не негативным) образом. Но в экзистенциальном безразличии этот момент попечения не является эксплицитно поставленной (не тетической) целью или иными словами: он не есть цель поставленная тематическим (тематизирующим) сознанием, он здесь является, напротив, нететическим, т. е. нетематическим, целевым содержанием. Но в теории Хайдеггера эта нететическая или нетематическая финальность служит также основным условием для всех тетических целевых установок Dasein (для всех видов его тематизирующего попечения). Все здесь представимые способы неподлинного и подлинного попечения могут иметь отношение ведь всегда лишь к какому-нибудь более определенному событию, которое выделено из массы (события) безразличных экзистенций и которое указывает тем самым и на экзистенциальное безразличие (на его основополагающее для общего события значение), как на свою первооснову. Анализ понятия попечения выявляет Dasein как диалектически экзистирующую (как онтодиалектическую целеустремленность, основанную на единстве тематических (тетических) и нетематических (нететических) полаганий целевого).

Тот же смысл нететической (нетематической) финальности содержится в хайдеггеровском основном понятии подлинной экзистенции как бытия для смерти (как бытия, рискующего собой). Устремление такой экзистенции вперед к своей смерти как наиболее собственной и неопределимой возможности открывает ей другие, перед этой крайней она может понимать и среди которых она сможет выбирать<sup>3</sup>. Это понимающее бытие для своей смерти есть целеустремленное движение. Но сама цель (смерть) при этом не есть

---

<sup>2</sup> Marlin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, с. 121.

<sup>3</sup> Heidegger, *Sein und Zeit*, с. 264.

результат ее эксплицитной постановки экзистенциальным сознанием. Для экзистенции она остается всего лишь неопределенной достоверностью<sup>4</sup>, т. е. она является ее нетематическим (неопределенным) целевым объектом, который здесь может иметь значение лишь в таком модусе принципиальной целевой неясности. В отличие от этого все конкретные возможности подлинно экзистировать, которые посредством такой нетематической целеустремленности освобождаются (выявляются в соответственно конкретной экзистенциальной ситуации) для экзистенции, есть уже тематически совершенно определимые и определенные целевые содержания, уже тетическо-тематическая (сознанием специально произведенная) финальность.

Экзистенциально-онтологический анализ феномена совести исходит из смысла совести как зова. Это, следовательно, анализ финального значения совести. По данной теории последняя зовёт экзистенцию из её потерянности в усредненном бытии *des Man*, т. е. она заставляет ее осознать свою вину перед собственной подлинной, но ею самой упущенной возможностью быть. Такое самопознание является одновременно и решительностью экзистенции овладеть своим подлинным бытием. Для нашего вопроса важным является здесь то, что это состояние экзистенциальной решительности возникает как по содержанию совершенно нетематическое (ещё не фиксированное, неопределенное), что оно описывается в «Бытии и времени», как нечто сначала неопределенное, но вместе с этим и открытое для определения<sup>5</sup>. Из этого следует, что финальный зов экзистенциальной совести целится во что-то, само по себе еще не тематизированное и неопределенное, т. е. на этическую решительность экзистенции, которая, — если она только у нее возникла, — сможет затем получить свой конкретный целевой смысл, стать основанием для дальнейших, но уже тематических (тетических) и тематизирующих целеполаганий экзистенции.

Экзистенциально-онтологический анализ смысла, который имеется в «Бытии и времени», следует точно той же онтодиалектической схеме финальности. Смысл приписывается здесь всей функциональной совокупности подручных сущих, о которой экзистенция имеет обычно только нетематизированное (не эк-

---

<sup>4</sup> Heidegger, *Sein und Zeit* с. 265.

<sup>5</sup> Heidegger, *Sein und Zeit*, с. 307.



сплицитное, от нее самой как бы скрытое) понимание<sup>6</sup>. Это нетематизированное понимание смысла пользуется также средствами, которые возникают до какого-либо акта тематизации, оно оперирует не понятиями, а определенными дотематическими средствами познания (на терминологическом языке Хайдеггера это *Vor-griff*, *Vor-habe* и *Vor-sicht*). Смысл получается таким образом как нетематическая (нететическая, нетематизированная) цель понимания и в этом качестве он и представлен экзистенциальной аналитикой как основание для понятности всей конкретной, т. е. тетически тематизирующей, финальности. Эта последняя есть то, что согласно данной теории является тематическим объектом фиксирующего полагания цели (*Hinsicht*)<sup>7</sup>. Таким образом экзистенциальное понимание вяческого смысла получается в экзистенциальной онтологии как акт онтодиалектической финальности, как выражение двояксы, т. е. тематической и нетематической (тетической и нететической) целеустремленности экзистенции.

При надлежащем учете этой для всех экзистенциальных понятий хайдеггеровской теории основополагающей диалектически раздвоенной (как на нетематическое так и на тематические целевые содержания одновременно сориентированной) финальности своеобразный синтетический характер этой теории, прежде всего её синтетическое понятие темпоральности, должны представляться онтологически (онтодиалектически) оправданными. Именно как постоянное осуществление такой финальности экзистенция может существовать только лишь как синтетическое время. Поскольку это последнее все основано на финальной онтодиалектике, оно, и не может быть равнозначным времени созерцания, которое является темпоральным руслом для антиципации и ретроспекции, т. е. только лишь структурным основанием для монотематически интендирующих (ставящих свои цели) актов сознания. В отличие от этого синтетическая темпоральность экзистенции понимается как временное русло для её децентрализирующей или раздвоенной финальности, которая целится одновременно нетематически и тематически. Экзистенциальное понимание смысла подручных сущих, например, может по данной

---

<sup>6</sup> Heidegger, *Sein und Zeit* с. 150.

<sup>7</sup> там же.

теории иметь место только благодаря единству экзистенциально-неподлинного будущего и экзистенциально-неподлинного настоящего времени. В первом времени экзистенция имеет установку на целостность какого-либо финально (функционально) возможного, составляющую ее ежедневный или профессиональный мир и данную ей как «свою» (т. е. как для нее хорошо знакомую и поэтому ею специально не тематизированную, «нетематическую») среду. Во втором времени экзистенция способна на основе своего нетематического знания о таком целом (своей специально не тематизированной освоенности в подобном целом) понимать и осуществлять уже все свои конкретные практические цели, развивать различные виды тетическо-тематической финальности. В такой же мере добросовестная бдительность экзистенции в отношении своей собственной (подлинной) возможности быть возможна только лишь на основании единства её подлинного настоящего и её подлинного будущего времен, т. е. только лишь благодаря тому, что она осознает свою отнесенность к собственному подлинному будущему как сперва ещё совершенно неопределенному по содержанию (как нетематизированному по цели). Конкретизация же этого содержания, т. е. его превращение в тематизированную целевую определенность, происходит по данной теории в подлинном настоящем времени экзистенции, т. е. в момент, когда она, познав свою историческую ситуацию и все свои имеющиеся здесь экзистенциальные шансы, решает действовать. Как синтетические временные понятия хайдеггеровские термины «быть впереди себя» и «выбежать вперед» отнюдь не выражают разъединения экзистенции с её реальным настоящим, а являются выражением её способности быть онтодиалектической финальностью, т. е. существовать как установка на нетематические (нететические) целевые содержания, которые делают возможными все её тематические (тетические) целеполагания.

В шестой главе настоящего исследования даётся критическое сравнение понимания финальности, которое развивает Гартман, с экзистенциально-онтологическим принципом раздвоенной (нетематической и тематической) целеустремленности экзистенции. Это сравнение показывает, что несмотря на все новшества, которые он содержит (т. е. несмотря на сложную интерпретацию финальности, осмысливающую: а) акт постановки цели, б) акт селекции средств её достижения путём обратной детерминации и в) процесс практической реализации цели, как сложную структуру), проведенный Гартманом категориальный анализ

финального узла остаётся все равно в пределах монотематического понимания целенаправленных действий. Он признаёт цель только как тетиическое понятие, как нечто поставленное, которое является объектом для тематизирующего его сознания. Другими словами это значит: анализы Гартмана остаются здесь на почве категоризированной финальности, на почве представляемой постановки цели, которая имеет мало общего с первичной онтодиалектической целеустремленностью экзистенции, с её раздвоенным (нетематическим и тематическим) пониманием финальности. Точка зрения Гартмана следовательно не сможет ничего объяснить в тех областях экзистенциального мира, где эта устремленность и это понимание являются предопределяющими. Такой областью является история, которую Гартман осмысливает как процесс, управляемый научным мышлением. В его теории это мышление становится инстанцией, которая одна способна вернуть объективный дух (общий дух) из всех заблуждений к истине. Решающее значение, которое имеет научный прогресс для исторического процесса, не вызывает сомнения. Но еще не известно, способно ли научное мышление непосредственно управлять историческим развитием экзистенциального мира, способно ли оно вообще говорить с этим миром, что для подобного прямого управления было бы ведь первым и наиболее необходимым условием. Никакая научная информация не может апеллировать к экзистенциальному бытию в мире в целом, мобилизовать все это бытие для исторического взрыва. Для этого необходима экзистенциальная информация, которая одна способна поднять экзистенциальный мир, привести его в движение, сделать его исторически действенным (значительным). Это преимущество экзистенциальная информация имеет перед научной потому, что её содержание является в двойном (тематическом и нетематическом) смысле финальным и соответствует поэтому полностью первичному бытиепониманию экзистенции, основанному на той же онтодиалектической финальности, потому что в силу этого финально-структурного родства её содержания схватываются непосредственно этим пониманием.

В седьмой главе данного исследования понятие экзистенциальной информации и коммуникации анализируется более подробно. Первый существенный признак экзистенциального сообщения заключается в его абсолютном, т. е. общеобязательном, значении для всех, которым оно даётся. В экзистенциальном мире такое сообщение правда не принимается всеми людьми с одинаковым энтузиазмом. Но это сообщение здесь тем не менее располага-

ет всегда достаточной силой для того, чтобы повлиять на большинство и заставить его действовать в соответствии со своим смыслом. Второй существенный признак экзистенциального сообщения — то, что оно касается всего бытия-в-мире той экзистенции, которая таким образом информируется, что оно ставит заново вопрос об этом бытии и вызывает как ответ на это всеобъемлющие и, — если тематический смысл такой информации расходитсся с исторической реальностью, — также роковые изменения в экзистенции. Третий общий признак здесь то, что с каждой экзистенциальной информации начинается и экзистенциальное испытание для экзистенции, её пограничная ситуация, в которой она должна себя оправдать, где все задачи, с которыми она конфронтируется, требуют от нее напряжения всех сил, где она должна себе и другим показать, кто и что она действительно есть. Четвёртый общий признак экзистенциальной информации то, что весь её смысл может быть выражен только лишь как финальный в двояком (тематическом и нетематическом) отношении, что он может быть отражением бытия экзистенции только лишь потому, что соответствует полностью онтодиалектической финальности этого бытия. Дальнейшая конкретизация всех этих признаков приводит здесь к анализам экзистенциального сообщения на трех главных (индивидуальном, политическом и чисто мировоззренческом) уровнях экзистенциальной коммуникации. Поскольку мировоззренческое сообщение является главным видом такой информации, здесь необходимо несколько более подробно указать на его структурный смысл.

Вся специфика экзистенциального сообщения на мировоззренческом уровне коммуникации заключается в том, что оно охватывает весь экзистенциальный мир, к которому оно адресовано, спектрально. На тематической стороне этого спектра следует представлять непосредственных сторонников (создателей, поборников или только попутчиков) такого сообщения. Средняя часть спектра составляется из экзистенций, которые из-за недостатка, в образовании или неимения воли заняться изучением подобной информации, относятся с полным безразличием к её содержанию. Но поскольку каждое истинное мировоззрение всегда способно вызывать в нормальном индивидууме хотя бы мимолётный интерес к своим наиболее общим положениям и поскольку степень индивидуально-образования здесь в принципе не ставит абсолютного препятствия, среднюю часть данного спектра можно считать областью потенциальных (каким-то способом всегда

ещё активизируемых) носителей мировоззренческого сообщения. Другой, крайний конец спектра является местом всех противников мировоззренческого сообщения, которые все равно вынуждены изучить его содержание детально, если они хотят эффективно противодействовать этому сообщению, опровергнуть его. Для экзистенциального сообщения на мировоззренческом уровне коммуникации, следовательно, характерно, что его содержание касается человека в крайне различном и многостороннем смысле (т. е. не так, как на более низких ступенях подобной коммуникации, где от людей требуется всего лишь одномерное или монотематическое понимание сообщаемого). Экзистенциально-мировоззренческое сообщение существует — исторический опыт по крайней мере до сих пор не засвидетельствовал ничего другого — в мире только лишь на основании определенного соответствующего ему спектрального понимания, т. е. только лишь на основании тематического, нетематического и антитематического понимания его содержания. С другими видами экзистенциального сообщения идеологическо-мировоззренческая информация имеет то общее, что она своим содержанием также укоренена в трех основополагающих структурных факторах всей экзистенциальной коммуникации, а именно: а) в том, что само по себе (еще) не тематизируемо, в нетематическом, которым определяется вся онтотематика экзистенции (или что предполагается существующим в таком всеобъемлющем смысле), б) в онтодиалектической или раздвоенной финальности экзистенциального бытия-в-мире и в) в онтодиалектической свободе экзистенции, т. е. в её принципиальной свободе для всего онтологически нетематического, от собственной онтотематики отличенного. Для иллюстрации всех этих существенных характеристик мировоззренческого сообщения примерами в настоящем исследовании служат августиновский картезианизм Н. Малбранша и наукоучение И. Г. Фихте.

Основополагающее значение, которое экзистенциально-мировоззренческое сообщение может иметь для экзистенциального мира, его сила убеждения, с которой оно овладевает большинством экзистенций и заставляет его выбрать новый экзистенциально-тематический путь развития, все это объясняется прежде всего тем, что такое сообщение является всегда специфическим (исторически обусловленным) выражением указанных трех основных структурных характеристик экзистенциальности: определением ее бытия чем-то само по себе (ещё) не тематизируемым, принципом раздвоенной (нетематической и темати-

ческой) финальности и экзистенциальной свободы для нематематического. И одна только историческая ценность, которая может оставаться у такой информации, зависит целиком от этого структурного обстоятельства. Каждое старое мировоззрение можно считать все еще в своем роде действительным, все ещё истинным образцом подобной информации, поскольку оно отражает — правда всегда, по своему — эти три основных структурных характеристики экзистенциальности. Одним важным выводом из этих анализов является ещё то, что со-бытие существует как возможное содержание экзистенциальной (экзистенциально-политической и экзистенциально-мировоззренческой) информации. Экзистенциальное со-бытие живет как возможная материя для подобных сообщений. Фактически это значит: оно всегда способно действовать и жить по смыслу (содержанию) экзистенциального сообщения. Этой существенной способностью со-бытия быть материей или содержанием для экзистенциальных сообщений определяется в решающей мере и структурный смысл историчности экзистенций.

Восьмая и последняя глава настоящего исследования является попыткой критиковать Гартмана там, где он отвергает телеологический смысл старой метафизики как ошибочный и старается заменить его своим собственным, выведенным из сложной онтологии, понятием финальности. Гартман не видел своеобразного феномена экзистенциального телоса. Поэтому он не смог вскрыть и соответственно оценить момент внутренней зависимости многих главных телеологизмов метафизики от экзистенциальной финальности, поэтому все телеологическое в философии должно было казаться ему выражением примитивного миропонимания. Но классические телеологизмы метафизики — в особенности те, которые критикует Гартман, — можно и принимать как категориальные заслонения везде в них также подразумеваемой (также имплицитруемой) экзистенциальной или онтодиалектической, финальности, и в этом смысле указанные телеологизмы возможно считать также определенными подготовительными ступенями в развитии экзистенциальной философии. Например за аристотелевским разделением между *νοῦς καθ'ἑαυτὸν* и *νοῦς ποιητικὸς* должна скрываться раздвоенная (онтодиалектическая) финальность экзистенции, поскольку «страдательный» или бездеятельный дух в смысле чис-

той потенциальности для целевого мыслим только как нететическая, т. е. (ещё) не тематическая. финальность, на основании которой в теории Стагирита  $\nu\omicron\varsigma \kappa\omicron\lambda\upsilon\tau\iota\kappa\acute{\omicron}\varsigma$  т. е. полагающее (тематизирующее или тетическое) целевое сознание, только и становится возможным. Как такой же медиум раздвоенной (онтодиалектической) финальности возможно интерпретировать врожденные идеи в философии Декарта. Как таковые они ведь скрыты от наивного сознания, т. е. они существуют как нечто для этого сознания совершенно нетематическое, но которое тем не менее является первым целевым направлением всего его мышления. В этом смысле здесь подразумевается, например, идея абсолютной, вечной истины, как установленной богом. Только на основании этой нетематической (врожденной) целевой установки на абсолютную (божественно-вечную) истину может согласно данной теории разворачиваться вся конкретно-тематическая, т. е. полагающая определенные цели (и индивидуально ограниченная), финальная деятельность сознания. В трансцендентальной философии принцип онтодиалектической финальности сказывается в противопоставлении эмпирического я абсолютному. Как для наивного сознания совершенно нетематическая (подсознательная) инстанция, (о существовании которой можно узнать только лишь из трансцендентальной философии), абсолютное я и в особенности его основополагающая функция в трансцендентальном познании как цель и смысл его бытия должны быть для этого сознания совершенно нетематическими (подсознательными). Но вместе с этим цель и смысл абсолютного субъекта здесь представляются также как фактор, обуславливающий возможность всех конкретно-тематических (сознательных) целевых установок в эмпирическом сознании. Принципиальная неопределимость абсолютного субъекта по содержанию в области чистого разума есть и выражение для онтодиалектического способа познания этого же субъекта т. е. для понимания его как осознанного бессознательного или как нетематизируемого (не подлежащего дальнейшей тематизации), которое здесь однако тематизируется, осознаётся в своей принципиальной непрозрачности и недоступности. В экзистенциальной онтологии точным соответствием

этого онтодиалектического познания является понятие вскрытия скрытого как таинственного или понятие открытой скрытости (бытия).

Если экзистенциальная валентность в телеологизмах метафизики и бесспорна, то, конечно, нельзя отрицать того, что тетический монотематизм является преобладающим в их финальной структуре, что понятия мирового процесса и деятельности сознания здесь наделены по существу этим финальным смыслом. ,



# Das Problem der Finalität in den Ontologien

von Martin Heidegger und Nicolai Hartmann

## Resümee

Die Schichtenontologie Hartmanns und die existenzial-ontologische Theorie Heideggers unterscheiden sich strikt nach ihrem Verständnis der Finalität. Wenn jene das Ziel wesentlich nur als Thesis des Bewusstseins zulässt, entwickelt diese einen eigentümlichen zweidimensionalen Begriff der Finalität oder genauer gesagt: den Begriff der Einheit der thetischen (thematischen) und nicht-thetischen (unthematischen) Zieleinstellung. Weil die existenzielle Analytik auf Grund ihrer vornehmlichen Ausrichtung auf das transzendentale-zeitliche Fundament der Existenz den zweidimensionalen Sinn des Finalitätsbegriffes in den Existenzialien nicht näher behandelt, macht sich die vorliegende Arbeit die Herausstellung dieses Sinnes zu ihrer ersten hauptsächlichen Aufgabe. Seine Konkretisierung bewegt sich in der vorliegenden Untersuchung durch zwei Phasen. In der ersten bleibt dieser Sinn selbst noch unentwickelt, noch Inhalt aller jener modalen und transzendentalen Verdeckungen, die ihm in der Existenzialontologie anhaften und sein volles Verständnis erschweren. Es geht hier nur darum die Finalität, so wie sie in den Heideggerschen Begriffen von selbst durchscheint, der Finalitätsauffassung Hartmanns gegenüberzustellen und die grundsätzliche Meinungsverschiedenheit beider Philosophen in dieser Frage vorerst nur ganz allgemein und vorbereitend zu umreißen. Bei einem solchen einleitenden Vergleich zeigt sich sofort der allgemeineren Charakter des existenzial-ontologischen Finalitätsbegriffes im Unterschied zu dem streng eingeschränkten Sinn

desselben Begriffes in der Schichtenontologie. In dieser Sicht scheint die Theorie Heideggers noch wesentlich an den teleologischen Schemata der klassischen Metaphysik orientiert zu sein, während die Ontologie von Hartmann als eine dem teleologischen Denken gegenüber äusserst kritisch angelegte den Eindruck macht sich auf diesem Problemgebiet von der Tradition endgültig losgesagt und neue Wege eröffnet zu haben.

In dieser ersten Gegenüberstellung erweist sich die Heideggersche Philosophie als Theorie, die Welt als Bedeutsamkeit auslegt, welche in einer aus der Existenz entspringenden zeitlichen Synthese gründet. Das sieht mindestens so aus, als ob es sich hier um eine Wiederholung des alten metaphysischen Prinzips vom Schöpferbewusstsein als Weltsetzer handle. Dagegen ist der Hartmannsche Gesichtspunkt Ausdruck eines Verstehens von Finalität, das sich von allen solchen ontologischen Verallgemeinerungen scharf distanziert und das gerade durch die Schichtenkonzeption, von der es gestützt wird, jeden Teleologismus ausschliesst. Nun bringen aber die Begriffe der synthetischen Temporalität des Daseins und der Begriff des Welt- und Seinsverständnisses als der letzte Sinn und Zweck aller existenzialen Zeitlichkeit die eigentümliche Bedeutung der Finalität in der Lehre Heideggers noch nicht direkt genug zum Ausdruck, ja sie verdecken ihn eher und jede Kritik, die sich mit der Betrachtung dieser Begriffe begnügt, darf daher noch nicht den Anspruch erheben den finalen Sinn der Existenzialität getroffen zu haben. Gerade solche Kritik übt aber Hartmann an Heidegger, wo er ihm vorwirft, dass er in seiner Zeitanalyse Erkenntniskategorie und Seinskategorie nicht auseinanderhalte. Ein sich

258

vorweg Sein gäbe es nur in der Anschauungszeit, d.h. im antizipierten Vorausschauen<sup>1</sup>, bei dem das Sein des Daseins an den realen Zeitfluss gebunden bleibe. Der Sinn dieses Vorwurfs ist durch die Identifizierung von "sich-vorweg-Sein" und "Vorausschauen in der Anschauungszeit" den Heidegger'schen Begriff als eine unrechtmässige Ontologisierung der Finalität hinstellen. Diese Kritik erweist sich aber als unhaltbar, wenn dem ontodialektischen Sinn der Finalität im Terminus "sich-vorweg-Sein", wie auch allgemein in allen Grundbegriffen der Existenzialontologie (wo er durch transzendentalzeitliche Bedeutungen verdeckt ist), die gebührende Beachtung geschenkt und auch überhaupt die Lehre Heideggers als eine spezifische ontodialektische Konzeption der Finalität erkannt wird. Mit der Herausarbeitung dieses Sinnes beschäftigt sich der zweite Abschnitt der vorliegenden Untersuchung (Kap. 4 ff.).

Der eigentümliche ontodialektische Sinn, der die Finalität in der Existenzialontologie auszeichnet, wird besonders in dem hier als Fürsorge verstandenen Mitsein deutlich. Fürsorge ist ein Zielbegriff, unter dem sich Heidegger aber auch solche deficienten Modi des Mitseins vorstellt wie das Aneinandervorbeigehen, das Einander-nichts-angehen. Diese sind ihm mögliche Weisen der Fürsorge<sup>2</sup>, die sich als solche von dem gleichgültigen Zusammenvorkommen beliebiger Dinge immer noch scharf genug unterscheiden. Das heisst aber nichts anderes, als dass existenziale Gleichgültigkeit ein finaler (fürsorgerischer) und zwar Mitsein bezweckender Verhaltensmodus ist, in dem alle anderen Existenzen in der

1 Nicolai Hartmann, Das Problem des geistigen Seins, Berlin 1933, S. 129

2 Martin Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen, 1967, S. 121

allgemeinsten und daher unbestimmtesten (also nur scheinbar negativen) Art auf mich bezogen sind. Dieses fürsorgliche Beziehen von Allen auf Alle ist jedoch in der existenziellen Gleichgültigkeit kein ausdrücklich gesetzter (kein thetischer) Zweck oder in anderen Worten; es ist kein im thematischen (thematisierenden) Bewusstsein gesetztes Ziel, es ist vielmehr ein nicht-thetischer, bzw. unthematischer, Zielinhalt. Diese nicht-thetische oder unthematische Finalität dient in der Theorie Heideggers aber auch als Grundbedingung für alle thetischen (thematisch-fürsorglichen) Zielsetzungen des Daseins. So beziehen sich die hier vorgestellten uneigentlichen und eigentlichen Weisen der Fürsorge ja immer je auf ein konkretes Mitsein, das als ein aus der Masse der gleichgültigen Existenzen herausgehobenes Sein existiert und insofern auf die existenzielle Gleichgültigkeit (auf ihren Sinn als Konstituierung von Mitsein) als seine Grundlage zurückweist. Die Analyse des Fürsorgebegriffs zeigt das Dasein also als dialektisch existierende (ontodialektische) Zielstrebigkeit, die sich auf die Einheit von thematischer (thetischer) und unthematischer (nicht-thetischer) Zieleinstellung gründet.

Derselbe Sinn einer nicht-thetischen (unthematischen) Finalität ist in dem Heideggerschen Grundbegriff der Existenz als Sein zum Tode gegeben. Das Vorlaufen der Existenz zu ihrem Tod als eigenste, unbezügliche und unüberholbare Möglichkeit erschliesst ihr andere, dieser extremen Möglichkeit vorgelagerte, Möglichkeiten des eigentlichen Seinkönnens, die sie verstehen und unter denen sie wählen kann<sup>3</sup>. Dieses verstehen de Vorlaufen zum Tode ist eine zielstrebige Bewegung. Aber

<sup>3</sup> Heidegger, a. a. O. S. 264

das Ziel (der Tod) wird dabei nicht ausdrücklich gesetzt. Es bleibt unbestimmt gewiss<sup>4</sup> und ist daher ein unthematisch-unbestimmtes Zielobjekt, das hier nur in diesem Modus der vollständigen Vagheit Bedeutung hat. Dagegen sind die Möglichkeiten des eigentlichen Seinkönnens, welche so eine unthematische Zielstrebigkeit für die Existenz immer erst freimacht (in konkreter Existenzsituation erkennbar macht) schon durchaus thematisch bestimmbare und bestimmte Zielinhalte, thetisch-thematische (gesetzte) Finalität.

Die existenzial-ontologische Analyse des Gewissensphänomens ist ganz auf den Sinn des letzteren als Rufsinn ausgerichtet. Sie ist also Analyse der finalen Bedeutung des Gewissens. Dieses ruft, der Theorie gemäss, das Dasein aus seiner Verlorenheit in das Man, d.h. es ruft das Dasein wach für seine Verschuldung am eigenen Seinkönnen. Solches Wachsein ist zugleich ein Entschlossensein des Daseins sich als eigenes Seinkönnen wiederzugewinnen. Für unsere Frage entscheidend ist hier nun, dass dieser Zustand der existenzialen Entschlossenheit als ein völlig unthematischer (unbestimmter) aufkommt, dass er, in der "Sein und Zeit" beschrieben ist als zuvor unbestimmt, aber der Bestimmbarkeit offen<sup>5</sup>. Hieraus folgt, dass der finale Ruf des Gewissens auf etwas an sich noch völlig unthematisch-unbestimmtes abzielt, nämlich auf die Entschlossenheit des Daseins, welche - wenn sie sich erst einmal bei ihm entwickelt hat - dann zur Grundlage seiner weiteren, dann schon thematisch (thetisch) thematisierenden Zielsetzungen wird.

Die existenzial-ontologische Analyse von Sinn, die sich in

4 Heidegger, a.a.O. S. 265

5 " " " S. 307

"Sein und Zeit" findet, folgt genau demselben ontodialektischen Schema der Finalität. Sinn wird hier der Bewandnis-ganzheit von Zuhandenem zugeschrieben, von der die Existenz gewöhnlich nur ein unabgehobenes, also nicht-expliziertes, bzw. unthematisches, Verständnis hat<sup>6</sup>. Dieses unthematische Verständnis von Sinn operiert auch mit Hilfsmitteln, die vor jeder thematischen Auffassung liegen, nicht mit Be-griffen, sondern mit Vor-griffen, Vor-habe und Ver-sicht. Sinn ergibt sich so als das unthematische (nicht thetisch-thematisierte) Ziel von Verstehen und wird dann in dieser Bedeutung auch als Grundlage für die Verständlichkeit aller konkreten, bzw. thetisch thematisierenden Finalität vorgestellt. Letztere ist dann immer das, was nach dieser Theorie das thematische Objekt einer fixierenden Hinsicht ist<sup>7</sup>. Somit ergibt sich auch alles Sinnbegreifen in der Existenzialontologie als ein Akt ontodialektischer Finalität, als Ausdruck einer doppelten, nämlich thematischen und unthematischen (thetischen und nicht-thetischen) Zielstrebigkeit der Existenz.

Im Zusammenhang mit der für alle existenzialen Begriffe der Heideggerschen Theorie mitgrundlegenden dialektisch gedoppelten (auf unthematische und thematische Zielinhalte gleichzeitig ausgerichteten) Finalität muss der eigentümliche synthetische Charakter dieser Lehre, vor allem ihr synthetischer Zeitbegriff, als ein ontologisch (ontodialektisch) gerechtfertigter erscheinen. Gerade als der beständige Vollzug solcher Finalität kann die Existenz nur als synthetische Zeitlichkeit sein. Diese lässt sich eben aus dem Grunde der sie unterbauenden finalen Ontodialektik nicht mit An-

6 Heidegger, a. a. O. S. 150

7 " " " Ebenda

schauungszeit gleichsetzen, welche ja als temporale Bahn für das Voraus-, bzw. Zurückschauen nur die Basis für monothematisch intendierende (die Ziele setzende) Bewusstseinsakte sein kann. Dagegen wird die synthetische Zeitlichkeit der Existenzialität gefasst als temporale Bahn für ihre dezentralisierte oder gedoppelte Finalität als zumal unthematisch und thematisch zielende. Das existenziale Sinnbegreifen von Zuhandenem z.B. kann sich, der Theorie gemäss, nur in der synthetischen Einheit der uneigentlichen Zukunft und der uneigentlichen Gegenwart entfalten, nur als gewärtigend behaltendes Gegenwärtigen, wobei das Gewärtigen auf das der Existenz in unthematischer Vertrautheit gegebene Ganze von irgendwelchen "weltenden" Bewandtnisbezügen abzielt, während das Gegenwärtigen ihr schon ein ausdrückliches (thematisierend hinblickendes) Handeln mit dem Besorgten ermöglicht. Ebenso ist das gewissenhafte Wachsein der Existenz für ihr eigenstes Seinkönnen nur möglich auf dem Grunde der Verklammerung ihrer Gegenwart mit ihrer eigentlichen Zukunft, d.h. nur auf dem Grunde ihres Bewusstseins von sich selbst als Bezogenheit auf die eigene Zukunft als einen für sie vorerst noch völlig unbestimmten (nicht thematisierten, nicht-thetischen) Zielinhalt. Die Konkretisierung dieses Inhalts, d.h. seine Verwandlung in thematisierte Zielbestimmtheit, geschieht, nach Heidegger, erst in der eigentlichen Gegenwart der Existenz als Augenblick, in dem sie nach der Analyse ihrer historischen Situation sich zur befreienden Tat entschliesst. Als synthetische Zeitbegriffe drücken die Heideggerschen Termini "Sich-vorweg-sein" und "Vorlaufen" nicht etwa das sich Loslösen der Existenz von ihrer Realgegenwart aus, sondern sie sind Ausdruck ihres Seins als ontodialekti-

sche Finalität, nämlich als grundsätzliches Angelegtsein auf unthematische (nicht-thetische) Zielinhalte, welche alle ihre thematischen (thetischen) Zielsetzungen nur immer erst ermöglichen.

Im sechsten Kapitel der vorliegenden Untersuchung wird die Finalitätsauffassung Hartmanns einem kritischen Vergleich mit dem existenzial-ontologischen Prinzip der doppelten (unthematischen und thematischen) Zielstrebigkeit des Daseins unterzogen. Der Vergleich zeigt, dass die von Hartmann entwickelte Kategorialanalyse des Finalnexus trotz allem Neuen, das sie zu bieten hat (d.h. trotz ihrer ausdrücklichen Durchführung als Schichtenanalyse der Finalität, welche den reinen Bewusstseinsprozess der Zielsetzung und der Selektion der Mittel in rückläufiger Determination ( νόσις ) und den Prozess der Zielrealisation ausserhalb des Bewusstseins ( ποιησις ) als Schichtung begreift), über das monothematische Verständnis von Zwecktätigkeit nicht hinausgeht. Sie kennt das Ziel nur als thetischen Begriff, als etwas Gesetztes, das das Objekt des es thematisierenden Bewusstseins ist. In anderen Worten heisst das; die Analysen Hartmanns bleiben hier auf dem Boden kategorisierter Finalität, des vorstellenden Setzens von Zwecken, welches mit der ursprünglichen ontodialektischen Zielstrebigkeit und dem primären doppelten (unthematischen und thematischen) Zielverständnis der Existenz nur sehr wenig zu tun hat und auf den Gebieten, wo dieses Streben und Verstehen ausschlaggebend sind, nichts erklären kann. Ein solches Gebiet ist die Geschichte, welche Hartmann ganz als eine vom wissenschaftlichen Denken geführte und geregelte verstehen will. In seiner Theorie wird dieses Denken zur Instanz, welche einzig fähig ist den objekti-

264



ven Geist (den Gemeingeist) aus allen Verirrungen zur Wahrheit zurückzurufen. Die entscheidende Bedeutung des wissenschaftlichen Fortschritts für den Geschichtsprozess unterliegt keinem Zweifel. Fraglich ist jedoch, ob das wissenschaftliche Denken vermag die Welt der Existenz geschichtlich direkt zu führen, ob es - was doch für solche Führung die allererste und notwendige Bedingung ist - überhaupt imstande wäre mit ihr zu reden. Keine wissenschaftliche Mitteilung kann an ein In-der-Welt-sein im Ganzen appellieren, es für einen historischen Aufbruch mobilisieren. Dazu bedarf es der existenzialen Information, welche einzig fähig ist die existenziale Welt "aufzurütteln", sie in Bewegung zu bringen und historisch wirksam (bedeutsam) zu machen. Diesen Vorteil hat die existenziale Information vor der wissenschaftlichen, weil ihr Inhalt als ein im doppelten (thematischen und unthematischen) Sinne finaler dem in derselben ontodialektischen Finalität gegründeten primären Seinsverständnis der Existenz voll entspricht, weil er aus dem Grunde dieser finalen Strukturverwandtschaft jedes solche Verständnis direkt anspricht.

Im siebenten Kapitel unserer Untersuchung wird der Begriff der existenzialen Information und Kommunikation näher analysiert. Das erste wesentliche Merkmal der existenzialen Mitteilung ist ihre absolute, bzw. allgemeingültige und verpflichtende, Bedeutung für alle, an die sie gerichtet ist. Wenn es auch nicht so ist, dass sie von allen in der existenzialen Welt mit demselben Enthusiasmus auf-, bzw. angenommen wird, so eignet ihr doch die Kraft die überwiegende Mehrheit in solchen Welten in ihrem Sinne zu beeinflussen und zum Handeln zu bewegen. Das zweite wesentliche Merkmal dieser

Mitteilung ist, dass sie das In-der-Welt-sein der Existenz angeht, der sie gegeben wird, dass sie die Frage nach diesem Sein neu stellt und als Antwort darauf die umgreifendsten und - wenn ihr thematischer Sinn den historischen Realitäten nicht genügt - auch folgenschwersten Veränderungen in der Existenz nach sich zieht. Das dritte allgemeine Merkmal ist, dass mit jeder existenzialen Information für die Existenz eine existenziale Prüfung anhebt, ein Grenzzustand, in dem sie sich bewähren muss, wo die Aufgaben, mit denen sie konfrontiert wird, ihren restlosen Einsatz verlangen, wo sie sich und ändern zu zeigen hat, wer und was sie eigentlich ist. Das vierte allgemeine Merkmal der existenzialen Information ist, dass ihr ganzer Sinn immer nur als ein im doppelten (thematischen und unthematischen) Bezüge finaler formulierbar ist, dass er das Sein der Existenz überhaupt nur erreichen, überhaupt ausdrücken und treffen kann, weil er der ontodialektischen Finalität dieses Seins völlig entspricht. Eine weitere Konkretisierung aller dieser Merkmale bringt hier die Betrachtung der existenzialen Mitteilung auf den drei hauptsächlichsten (individuellen, politischen und rein weltanschaulichen) Ebenen der existenzialen Kommunikation. Weil die weltanschauliche Mitteilung die hauptsächlichste ist, sei hier etwas ausführlicher auf ihren Struktursinn hingewiesen.

Das Spezifische der existenzialen Mitteilung auf der weltanschaulichen Ebene der Kommunikation ist vor allem, dass sie die ganze existenziale Welt, an die sie gerichtet ist, spektral umfasst. Auf der thematischen Seite dieses Spektrums sind die direkten Anhänger (Schöpfer, Verfechter oder auch bloss Mitläufer) solcher Mitteilung zu denken.

Das Mittelstück des Spektrums wird von Existenzen gestellt, welche aus Mangel an Bildung oder an Willen sich mit solcher Mitteilung überhaupt zu befassen, dieser Art von Information völlig gleichgültig gegenüberstehen. Da aber jede echte Weltanschauung stets fähig ist in jedem normalen Individuum mindestens ein flüchtiges Interesse für seine allgemeinsten Grundsätze zu erwecken und da auch der individuelle Bildungsgrad hier im Prinzip kein absolutes Hindernis vorstellt, lässt sich der mittlere Teil des Spektrums als Bereich potentieller (immer noch irgendwie aktivierbarer) Träger der weltanschaulichen Mitteilung verstehen. Das andere äusserste Ende des Spektrums nehmen die Gegner der weltanschaulichen Mitteilung ein, welche, um sie effektiv bekämpfen, bzw. widerlegen zu können, doch immer gezwungen sind sich mit ihrem Inhalt genauestens zu befassen. Für die existenzielle Mitteilung auf der weltanschaulichen Ebene der Kommunikation ist also charakteristisch, dass ihr Inhalt nicht so wie auf den tieferen Stufen solcher Kommunikation, wo er ein eindimensionales, bzw. monothematisches, Verständnis für sich fordert, die Menschen in einem höchst unterschiedlichen, vielseitigen Sinne angeht. Die existenzial-weltanschauliche Mitteilung ist - die bisherige historische Praxis bezeugt uns jedenfalls nichts anderes - nur auf der Grundlage eines ihr entsprechenden spektralen Verständnisses in der Welt, d.h. nur auf der Grundlage eines thematischen, unthematischen und antithematischen Begreifens von ihr. Mit den anderen Arten der existenzialen Mitteilung hat die ideologisch-weltanschauliche Information das gemein, dass sie inhaltsmäßig ebenfalls in den drei grundlegenden strukturellen Bedeutungsfaktoren aller existenzialen Kommunikation veran-

kert ist, nämlich a) in etwas an sich (noch) nicht Thematisierbarem, Unthematischem, das die ganze Thematik der Existenz durchgängig bestimmt, bzw. als solche durchgängige Bestimmung angenommen ist, b) in der ontodialektischen oder doppelten Finalität des in-der-Welt-Seins und c) in der ontodialektischen Freiheit der Existenz, d. h. in ihrem prinzipiellen Freisein für alles ontologisch Unthematische, von ihrer eigenen Ontothematik Unterschiedliche. Als Hauptbeispiele für die Erläuterung aller dieser wesentlichen Bezüge dienen in der vorliegenden Untersuchung der augustinische Kartesianismus des Malebranche und die Wissenschaftslehre J.G. Fichtes.

Die fundierende Bedeutung, welche eine existenzial-weltanschauliche Mitteilung für ihre existenzielle Welt haben kann, ihre Überzeugungskraft, mit der sie die Mehrzahl der Existenzen für sich gewinnt und einen existenzthematisch neuen Entwicklungsweg einschlagen lässt, erklärt sich vor allem auch dadurch, dass sie den drei wesentlichen Grundbedeutungen der Existenzialität (also wiederum dem durchgängigen Bestimmsein durch etwas an sich nicht (oder noch nicht) Thematisierbares, der doppelten (unthematischen und thematischen) Finalität und dem existenzialen Freisein zum Unthematischen) immer auf ihre eigene spezifische (historisch bedingte) Weise Ausdruck gibt. Auch der bloße historische Wert, der einer Philosophie nur noch zukommen kann, ist wesentlich davon mitbestimmt. Jede echte alte Weltanschauung ist dennoch gültig, dennoch echt und wahr zu nennen, sofern sie - allerdings immer auf ihre eigene Art - diese drei Grundbedingungen der Existenz widerspiegelt. Unter diesen Voraussetzungen wird der Schluss, dass das Mitsein wesentlich als möglicher Inhalt einer existenzialen (existenzial-politischen oder existenzi-

268

al-weltanschaulichen) Information existiert, unabweisbar. Das Mitsein ist als mögliches Material von derartigen Mitteilungen in der Welt. Faktisch besagt das, es ist immer fähig nach dem Sinn, bzw. Inhalt, einer existenzialen Mitteilung zu handeln und zu leben. Aus seinem immer möglichen Material-, bzw. Inhaltsein für existenziale Mitteilungen bestimmt sich in entscheidendem Maße der Struktursinn der Geschichtlichkeit aller Existenz.

Das achte und letzte Kapitel der vorliegenden Untersuchung ist der Versuch einer Kritik an Hartmann, wo er den teleologischen Sinn der alten Metaphysik als falsch verwirft und bemüht ist seinen eigenen, aus der Schichtenontologie gewonnenen, Begriff der Finalität an dessen Stelle zu setzen. Da Hartmann an dem eigentümlichen Phänomen des existenzialen Telos vorbeisieht, konnte das Moment der inneren Abhängigkeit vieler hauptsächlichlicher Teleologismen der Metaphysik von der existenzialen Finalität allerdings keine Würdigung bei ihm finden, musste alles nur irgendwie Teleologische in der Philosophie von ihm als Ausdruck eines primitiven Weltbegreifens gewertet werden. Aber die klassischen Teleologismen der Metaphysik - besonders jene, welche Hartmann angreift - lassen sich als kategoriale Verdeckungen der sich überall in ihnen mitaussprechenden existenzialen, d.h. ontodialektischen, Finalität auffassen und in diesem Sinn haben sie als bestimmte Vorstufen in der Entwicklung des existenzialen Philosophierens zu gelten. So scheint sich z.B. hinter der Aristotelischen Scheidung zwischen  $\nu\theta\upsilon\varsigma\ \pi\alpha\delta\eta\gamma\gamma\epsilon\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$  und  $\nu\theta\upsilon\varsigma\ \pi\omicron\iota\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$  die doppelte (ontodialektische) Finalität der Existenz zu verbergen, da der "leidende" oder untätige Geist als bloße Anlage oder pures Möglichsein zu

Zwecken sich nur unter dem Gesichtspunkt der nichtthetischen, bzw. unthematischen, Finalität begreifen lässt, auf deren Grundlage in der Theorie des Stagiriten der *νοῦς ποιητικός* als setzendes Zielbewusstsein nur erst möglich wird. Als ein weiteres Medium der doppelten (ontodialektischen) Finalität erscheinen die *ideae innatae* in der Philosophie von Descartes. Denn als solche sind sie dem naiven Bewusstsein verborgen, also etwas völlig Unthematisches, das aber gerade so auch die primäre Zielrichtung aller seiner Denktätigkeit ist. In diesem Sinn steht hier z. B. die Idee der absoluten, ewigen Wahrheit als allein von Gott festgesetzte. Erst auf der Grundlage dieser unthematischen (eingeborenen) Zieleinstellung kann sich im Sinne dieser Theorie alle konkret-thematische, d. h. zwecksetzende (und endlich begrenzte) Tätigkeit des Bewusstseins entfalten. In der Transzendentalphilosophie offenbart sich das Prinzip der ontodialektischen Finalität am Gegensatz zwischen dem empirischen und absoluten Ich. Als eine für das naive Bewusstsein völlig unthematische (unbewusste) Instanz (von der es nur durch die Transzendentalphilosophie Erkenntnis haben kann) muss das absolute Ich demselben Bewusstsein auch und vor allem im Hinblick auf seinen grundlegenden transzendentalen Zweck, bzw. Seinssinn, etwas gänzlich Unthematisches (Unbewusstes) sein. Dabei ist dieser oberste transzendente Zweck und Sinn des absoluten Subjekts hier aber auch die Bedingung der Möglichkeit aller konkret-thematischer (bewusster) Zwecksetzungen im empirischen Bewusstsein. Die prinzipielle Unbestimmbarkeit des absoluten Subjekts im Bereich der reinen Vernunft ist auch der Ausdruck für die ontodialektische Erkenntnisweise hinsichtlich dieses Subjekts, d. h. für das Erfassen seiner als

bewusstes Unbewusstes oder Unthematisches (nicht mehr weiter zu Thematisierendes), das hier als solches thematisiert wird. In der Existenzialontologie hat diese dialektische Erkenntnisart im Begriff des entbergenden Erscheinenlassens von Verborgenen als Geheimnis, der offenen, bzw. entborgenen, Verborgenheit, seine volle Entsprechung.

Wenn nun die existenziale Valenz in den Teleologismen der Metaphysik auch unbestreitbar ist, so kann man natürlich auch nicht leugnen, dass der thetische Monothematismus in ihrer Finalitätsstruktur das vorwiegende Moment ist, dass die Begriffe des Weltprozesses und der Bewusstseinstätigkeit hier wesentlich nur mit diesem finalen Sinn versehen sind.

შინაპარსი

1. აბათე ტურ ეგზისტენციალურ-მიზნობრივი და თანა-ყოფიერების ტელეოლოგიური პრობლემა . . .	3
2. ფინალობა ეგზისტენციალური და შრიული ონტოლოგიის ინტერპრეტაციაში	13
ა) ეგზისტენციალური და შრიული ონტოლოგიის საერთო პარალელშიზმში ფინალობის ინტერპრეტაციაში . . . . .	13
ბ) განსხვავება ყოფიერებისა და დროის ეგზისტენციალურ და კატეგორიალურ ანალიზს შორის და ამ ცნებათა ტრანსცენდენტალური გააზრების უპარისობა ეგზისტენციის თეორიაში . . . . .	15
გ) მიზნობრივი საზრისის შესახებ ისტორიის ეგზისტენციალურ და შრიულ ინტერპრეტაციაში . . . . .	20
დ) არასახეზე-ყოფის ცნების სხვადასხვა შეფასება ეგზისტენციალურ და შრიულ ონტოლოგიაში, როგორც მათი უთანხმოების საფუძველი ცნობიერების ფინალური ყოფიერების საკითხში . . . . .	21
ე) ეგზისტენციალური სიკვდილის სხვადასხვა შეფასება ეგზისტენციალურ და შრიულ ონტოლოგიაში და ამ სხვადასხვაობის მნიშვნელობა მათი უთანხმოებისათვის ცნობიერების ფინალური ყოფიერების საკითხზე . . . . .	24
ვ) ეგზისტენციალური სამყაროს ტელეოლოგიური სტრუქტურა და პარტმანის ექსცენტრული მსოფლგაგება . . . . .	26
ზ) დროისა და სამყაროს ურთიერთაქროის სხვადასხვა გაგება ეგზისტენციალურ და შრიულ ონტოლოგიაში და პარტმანის ესენციალიზმი არასახეზე-ყოფის სამყაროული საზრისის საკითხში . . . . .	29
თ) პიდეგერისა და პარტმანის მიერ ცნობიერების ფინალური ყოფიერებისათვის ენის მნიშვნელობის სხვადასხვა გაგება . . . . .	31
3. ეგზისტენციალურ-დროითი ტრანსცენდენტალიზმი და ეგზისტენციალურ-ისტორიული ფინალობის ცნება	37
ა) პიდეგერისა და პარტმანის პაქროზა, როგორც მათი უთანხმოება არასახეზე ყოფიერებისა და ტემპორალური ყოფიერების შეთავსების პრობლემაზე . . . . .	37
ბ) ტემპორალობის ეგზისტენციალური და კატეგორიალური ანალიზი. დრო, როგორც ყოფიერების კატეგორია და როგორც უმეცნების კატეგორია	40
გ) ფინალური თანა-ყოფიერების საკითხის განახლების აუცილებლობის შესახებ, ეგზისტენციალობის ონტოლოგიური საფუძველიდან გამომდინარე . . . . .	44



	დ) ეგზისტენციალობა, როგორც ყოფიერების ფინალური პრობლემა და გამოკვლევის ზოგადი გეგმა . . . . .	48
4.	ეგზისტენციალური ტელოსის დიალექტიკური ცნება და მისი დანრდილება ეგზისტენციის თეორიის ტემპორალური ტრანსცენდენტალიზმის მიერ	58
	ა) არათეტური ფინალობის მომენტი ნიშნის ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიურ გაგებაში . . . . .	58
	ბ) არათეტური და თემატური ფინალობის საზრისი როგორც ძირითადი ფაქტორი ეგზისტენციალური სიერცის კონსტიტუირებაში . . . . .	61
	გ) ეგზისტენციალური თან-ყოფიერება, როგორც ორმაგი — არათემატური და თემატური — ფინალობის ასახვა . . . . .	66
	დ) თემატიზმისა და არათემატიზმის დიალექტიკა ეგზისტენციალურ თეოთეაგებაში . . . . .	69
	ე) არათეტური ფინალობა ეგზისტენციის სურვილთა. ორეალურ. საყაროში . . . . .	73
	ვ) ეგზისტენციალური სიკედლი, როგორც საკუთრივე Dasein-ის არათეტური ფინალობის მთავარი საზრისი . . . . .	76
	ზ) თემატურისა და არათემატურის დიალექტიკა ეგზისტენციალური სინდისის, როგორც ტელეოლოგიური სტრუქტურის ცნებაში . . . . .	
	თ) ეგზისტენციალობის ზოგადი საზრისის ფინალური დიალექტიკურობა	85
	ი) ბედისწერის ეგზისტენციალურ-ტელეოლოგიური ცნება, როგორც შეტყობინების პრობლემა . . . . .	94
	კ) დეკონცენტრირებული ფინალობის პრინციპისათვის ეგზისტენციის ჰიდეგერისეულ თეორიაში . . . . .	101
	5. არათემატურობა შრიულ და ეგზისტენციალური ონტოლოგიის ფინალურ კონცეფციებში	105
	ა) შრიული ონტოლოგიის ანტეეგზისტენციალური კურსი და მის მიერ გულუბრყვილო ცნობიერების ფაქტორის შეუფასებლობა ფინალობის პრობლემის დამუშავებისათვის . . . . .	105
	ბ) ფინალური არათემატურობის სხვადასხვა გაგება ჰარტმანისა და ჰიდეგერის მოძღვრებებში . . . . .	113
	გ) ეგზისტენციალურ-დროითი ანალიზის ჰარტმანისეული კრიტიკის ნაკლოვანებებსა და ეგზისტენციის ტემპორალობის ცნებას ონტოდალექტიკური საფუძვლის შესახებ . . . . .	118
6.	ფინალობა როგორც შრიული ონტოლოგიის ცნება . . . . .	124
	ა) ფინალური ნასკვის კატეგორიული ანალიზი შრიულ ონტოლოგიაში და მისი უმარისობა ეგზისტენციის თეორიის თვალსაზრისით . . . . .	124
	ბ) ისტორიის პროცესის შრიული დეტრმინიზაციისათვის ჰარტმანის თეორიაში . . . . .	131
	გ) ეგზისტენციალურ საყაროსთან, როგორც მთელთან, კომუნეციის პრობლემა და ჰარტმანის მეცნიერულ-თეორიული პოზიციის ნაკლოვანებები ამ საკითხში . . . . .	135

7. ეგზისტენციალური შეტყობინების ცნების ანალიზი	145
ა) ზოგადი მსჯელობა ეგზისტენციალური ინფორმაციის ფორმალური საზრისის შესახებ.	145
ბ) ეგზისტენციალური შეტყობინება ეგზისტენციალური კომუნიკაციის ინდივიდუალურ დონეზე	152
გ) ეგზისტენციალური შეტყობინება ეგზისტენციალური კომუნიკაციის პოლიტიკურ დონეზე	163
დ) ეგზისტენციალური შეტყობინება ეგზისტენციალური კომუნიკაციის იდეოლოგიურ დონეზე	183
ე) ეგზისტენციალური შეტყობინება, როგორც ეგზისტენციალური სამყაროს დარაჯმეისა და თანაყოფიერების ისტორიული მობილიზაციის საშუალება	205
8. ტელეოლოგია და ეგზისტენციალობა	218
ა) საერთო ნიშნები კატეგორიალური და ეგზისტენციალური ტელოსის ცნებებში	218
ბ) განმასხვავებელი ნიშნები კატეგორიალური და ეგზისტენციალური ტელოსის ცნებეში	221
გ) მეტაფიზიკის ზოგი ძირითადი ტელეოლოგიური თეორიის ეგზისტენციალური ვალენტობისათვის	231
დ) ფინალობის ფილოსოფიურ გაგებაში თეტური მონოთემატიზმის პრევალირების მთავარი მიზეზისათვის	242
რეზიუმე რუსულ ენაზე	245
რეზიუმე გერმანულ ენაზე	257

რეცენზენტები: ფილოსოფიის მეც. დოქტ. გ. ცინცაძე  
ფილოსოფიის მეცნ. კანდიდატი  
ა. პოპიაშვილი

დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის  
სარედაქციო-საგამომცემლო საბჭოს დადგენილებით

ИБ 1934

რედაქტორი ნ. ნათაძე  
გამომცემლობის რედაქტორი ე. ფარქოსაძე  
მხატვრული რედაქტორი გ. ლომიძე  
ტექნორედაქტორი ც. ქაშუშაძე  
მხატვარი ც. ვაჩეჩილაძე  
კორექტორი ნ. შაჩაძე

გადაეცა წარმოებას 19.2.1982; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 22.12.1982;  
ქაღალდის ზომა 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>; ქაღალდი № 1; ნაბეჭდი თაბახი 17,3;  
სააღრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 14.0;  
უე 01027; ტირაჟი 1000; შეკვეთა № 716;  
ფასი 1 მან. 80 კაპ.

---

გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19  
Издательство «Мецниереба», Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19

---

საქ. სსრ მეცნ. აკადემიის სტამბა, თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19  
Типография АН Груз. ССР, Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19