



ანასტასია ზაქარიადზე

Anastasia Zakariadze

ამერიკული ფილოსოფია

AMERICAN PHILOSOPHY

ამერიკული ფილოსოფია

თბილისი
2018

Ivane Javakhsishvili Tbilisi State University

Anastasia Zakariadze

AMERICAN PHILOSOPHY

Tbilisi, 2018

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო
უნივერსიტეტი

ანასტასია ზაქარიაძე

ამერიკული ფილოსოფია



უნივერსიტეტის
ბამონცემლობა

ნაშრომი მიზნად ისახავს ამერიკული ფილოსოფიის საფუძვლების შესწავლას. მასში ეტაპობრივად განხილულია ამერიკული ფილოსოფიის ფორმირების რთული გზა, ძირითადი ფილოსოფიური სკოლები, მიმდინარეობები და იმ ამერიკელ ფილოსოფოსთა ნააზრევნი, რომელთა შენატანი მსოფლიო ფილოსოფიური აზრის ისტორიაში განსაკუთრებულია. ნაშრომში ამერიკული ფილოსოფიის საკვანძო მომენტები ერთიანი სახითაა წარმოჩენილი.

ნიგნი ამერიკით დაინტერესებულ მკითხველს დაეხმარება აშშ-ის რთულ და მრავალნახნაგა ფილოსოფიურ ცხოვრებაში ორიენტირებაში. იგი შეძლებს, მიჰყვება იდეათა თავგადასავალს ამერიკაში. ნიგნი გათვალისწინებულია როგორც პროფესიონალი ამერიკისმცოდნეებისა და ფილოსოფოსებისათვის, ასევე მკითხველთა ფართო წრისათვის, მაგრამ ნაშრომის მთავარი სამიზნე ჯგუფია სტუდენტი-ახალგაზრდობა.

წინამდებარე ნიგნის – როგორც სახელმძღვანელოს – გამოყენება შეუძლიათ თსუ ამერიკისმცოდნეობისა და ფილოსოფიის პროგრამის სტუდენტებს, ასევე ყველა იმ სტუდენტს, ვინც დაინტერესებულია შეერთებული შტატების ფილოსოფიითა და კულტურით და ესწრება სალექციო კურსებს ამერიკულ ფილოსოფიაში და პრაგმატიზმში.

ავტორი მადლობას უხდის კოლეგებს – ფილოსოფოსებს, ამერიკისმცოდნეებს, სტუდენტებს სასარგებლო რჩევებისა და რეკომენდაციებისთვის; ასევე, უნივერსიტეტის გამომცემლობას მაღალპროფესიული დახმარებისთვის.

სამეცნიერო რედაქტორი – ვალერიან რამიშვილი
ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი,
პროფესორი

რეცენზენტები: ვასილ კაჭარავა,
ისტორიის დოქტორი, პროფესორი
მამუკა დოლიძე,
ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი,
პროფესორი

გამოცემულია ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის საუნივერსიტეტო საგამომცემლო საბჭოს გადაწყვეტილებით
Published by the decision of Ivane Javakhishvili Tbilisi State University Publishing Board

© ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2018

© Ivane Javakhishvili Tbilisi State University Press, 2018

ISBN 978-9941-13-779-2 (pdf)

შინაარსი

შ ე ს ა ვ ა ლ ი	9
თავი I. ამერიკული ფილოსოფიის პერიოდიზაცია	17
თავი II. ამერიკული პურიტანიზმის ფილოსოფია	21
ბადმოსახლეების მოკლე ისტორია და მიზეზები.	21
ამერიკელ პურიტანთა მსოფლხედვის ზოგადი ფილოსოფიური პარადიგმა	23
შემეცნების თეორია	25
ცოდნის სისტემა	27
თავი III. ბერკლიანობის ქრისტიანულ-კლათონური ნაკითხვა.	
სემიუელ ჯონსონი	32
მოკლე ბიოგრაფიული სკეჩი	32
ბერკლიანიზმი ჯონსონის შემოქმედებაში	34
ELEMENTA PHILOSOPHICA – ფილოსოფიის საფუძველები	35
თავი IV. ჯონათან ედვარდსი და “დიდი გამოღვიძება”	41
„დიდი გამოღვიძება“	41
ჯონათან ედვარდსის ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ნააზრევნი	44
ედვარდსის ფილოსოფიის მსოფლმხედველობითი პრინციპები	45
თავი V. ამერიკული განმანათლებლობა	54
ზოგადი პარადიგმა	54
ბენჯამინ ფრანკლინი – სწრაფვა სრულყოფილებებისაკენ	58
თომას ჯეფერსონი	62
პოლიტიკური ფილოსოფია	63
განათლების თეორია	65
ბრძოლა რელიგიური თავისუფლებისათვის	66
თომას პეინის საღი აზრის ფილოსოფია	67
თავი VI. კლასიკური ამერიკული ფედერალიზმის პარადიგმა	74
თავი VII. ამერიკული ტრანსცენდენტალიზმი	83
წინარეისტორია და ზოგადი პარადიგმა	83
რაფელ უალდო ემერსონის ფილოსოფიურ-ესთეტიკური შეხედულებები	87
ეიმოს ბრონსონ ოლკოტის აღზრდის თეორია	92
თავი VIII. კლასიკური ამერიკული ფილოსოფიის სათავეებთან	96
რელიგია და მეცნიერება – ამერიკული ფილოსოფიის ორი პოლუსი	96
ახალი დროის ამერიკული საუნივერსიტეტო ფილოსოფია	98
პრაგმატიზმი, როგორც მეთოდი	100
თავი IX. როგორ ვაქცინოთ ჩვენი იდეები ნათელი მნიშვნელობის პრაგმატულ თეორიად	106
პრაგმატული წესი	109
დედუქცია, ინდუქცია, აბდუქცია	111
სემიოტიკა	112

ფანეროსკოპია	113
კონსმოლოგია: ტიქიზმი, სინექიზმი, აბაპიზმი	114
თავი X. ახალი სახელი აზროვნების ძველი გზებისათვის	117
„ბარბანი მიმართულების თეორია“	119
პრაგმატიზმი, როგორც ჭეშმარიტების თეორია	121
ჯეიმზის ეთიკური დისკურსი	121
რელიგიური გამოცდილების მრავალფეროვნება	124
თავი XI. ფილოსოფიის ტრადიციული სქემის რეკონსტრუქცია - ჯონ დიუი	128
რეკონსტრუქცია ფილოსოფიაში	129
„ინსტრუმენტალიზმი“	129
ეთიკურის გაგება დიუისთან	130
ბანათლების ფილოსოფია	132
ღირებულებათა თეორია	134
დემოკრატიის თეორია	135
თავი XII. აბსოლუტური იდეალიზმი და ნეორეალიზმი ამერიკულ ფილოსოფიაში	139
აბსოლუტური იდეალიზმის ამერიკული ნაკითხვა. როისი და ჯეიმზი	139
ამერიკელ ნეორეალისტთა გნოსეოლოგიები	144
მეტაფიზიკის ემანსიპირება ეპისტემოლოგიისაგან	146
თავი XIII. ამგონი აბსოლუტთა წინააღმდეგ – ჯორჯ სანტაიანა	149
ცხოვრების გზა	149
„ყოფიერების საუფლოთა“ სისტემა	151
ჯორჯ სანტაიანას კონცეფციის თანამედროვე რეპინისცენციები	159
თავი XIV. ანალიზური ფილოსოფია	164
ზოგადი მიმოხილვა	164
კანონიერი და აზრს მოკლებული ფილოსოფიური შეკითხვები - შილარდ ქუინი	166
გუნტი ფორმალიზმის წინააღმდეგ – მორთონ უაითი	168
ხელოვნების კომბინირებული ხასიათი – ნელსონ გუდმენი	170
სამყაროს ვლურალისტური პერსიების გუდმენისეული პერიაციი	171
ესთეტიკური ცდის შემეცნებითი ხასიათი	172
პოსტანალიზური ფილოსოფია – ჰილარი პატნამი, ართურ დანტო	174
ჩარლზ მორისი – სინტაქტიკა, სემანტიკა და პრაგმატიკა, როგორც სემიოტიკის სამი განყოფილება	177
დისკურსის თეძვსმეტი ტიპი	179
ბანსაპუთერაული მნიშვნელობის დისკურსული ფორმები	182
თავი XV. კონცეპტუალური პრაგმატიზმის მოდელი	185
თავი XVI. კათოლიკური ეთიკის ამერიკული პერსიი	191
დემოკრატიული კავითალიზმის გუნება და მისი სოციალურ-ისტორიული მნიშვნელობა	191

კათოლიკური აზრი და დემოკრატიული კავითაღიზმის რვეოლუტია	192
სოციაღიზმი და კავითაღიზმი: სად არის სოღიღაროზა?	193
თავი XVII. ამერიკული ჰოღიტიკური ფიღოსოფიის დისკურსი	198
სამართღიანოზის თეორიის ჰარადოქსები	198
სამართღიანოზის I ჰრინცივი	202
სამართღიანოზის II ჰრინცივი	202
როზერტ ნოზიკის „მინიმაღური სახეღმნიფო“	205
ინდივიდის უფღეზათა ხეღმეუხეღოზა და „მინიმაღური	
სახეღმნიფოს“ ამოცანები	206
ზუნეზრინი სახეღმნიფოდან მინიმაღურ სახეღმნიფომდე	208
თავი XVIII. ჰოსტმოდერნული ჰრავგმატიზმი	211
ანაღიზური ფიღოსოფიიდან ნეოჰრავგმატიზმისაკენ	213
ფიღოსოფოსოზის ოთხი ჰანრი	219
რინარდ რორტის უტოჰიური სამყარო	223
კომუნეკაციის ახალი ტიპის ჰოსტმოდერნული კიეზა	226
თავი XIX. „სეჰულარული ქალაქის“ ჰრავგმატისტული	
ჰრავტიკის ღმერთი	236
თავი XX. ოზიექტივიზმი და გონევერული ეგოიზმი	242
ოზიექტივისტური ფიღოსოფიის სოციაღური ღოქტრინა	242
გონევერული ეგოიზმის ამერიკულად ნაკითხვის მცდღოზა	244
ამერიკული ლიბერტარიანიზმის ფიღოსოფიური საფუჰვეღები	
და კირითადი მახანიათეღები	250
თავი XXI. ახალი გასაღების კიეზა ესთეტიკურისათვის –	
მეტაფორული სიგოღიზმი	258
თავი XXII. ექსისტენციღიზმი და ფენომენოღოზია ამერიკაში	266
AMERICAN PHILOSOPHY (SUMMARY)	277
ბიბღიოგრაფია	293
სახეღთა საკიეზელი	305

შ ე ს ა ვ ა ლ ი

ამერიკული ფილოსოფიის, როგორც ერთიანი სისტემის მიმართ ინტერესი მოითხოვს მისი ჩამოყალიბებისა და ეტაპობრივი ფორმირების თანამიმდევრულ ანალიზს. ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემებისადმი მიძღვნილ სპეციალურ ლიტერატურაში ხშირად შეგხვდებით თვალსაზრისი, რომ პრაგმატიზმამდელი ამერიკული ფილოსოფია არ ხასიათდება განსაკუთრებული თეორიული მიღწევებით, ხოლო პირსამდელი ფილოსოფოსები, არსებითად, არც კი უნდა ჩავთვალოთ პროფესიონალ ფილოსოფოსებად. ისინი, უპირატესად, პოლიტიკური, ლიტერატურული და მორალურ-რელიგიური ესეისტური ჟანრის ტექსტების ავტორები იყვნენ, თუმცა არც ფილოსოფიური რემინისცენციები იყო მათთვის უცხო.

ცნობილი ისტორიკოსი და პოლიტიკის ფილოსოფოსი, ამერიკული დემოკრატიისა და ცხოვრების წესის პირველი ექსპერტი – ალექსის დე ტოკვილი (Alexis de Tocqueville 1805-1859) ფუნდამენტურ გამოკვლევაში „დემოკრატია ამერიკაში“ აღწერს შტატების საზოგადოებრივი ცხოვრების ბევრ მნიშვნელოვან მხარეს – სახელმწიფოებრივ მოწყობას, დემოკრატიის ფუნქციონირებას და მის გავლენას საზოგადოებაზე, ზნეობაზე, ეროვნულ ხასიათზე, რელიგიურ რწმენებზე, ხელოვნებაზე, ლიტერატურაზე, ფილოსოფიაზე. ტოკვილი ცალკე თავს უძღვნის ამერიკელთა აზროვნების ფილოსოფიურ ლოგიკას, ტრადიციული სპეკულატიური ფილოსოფიის მიმართ ინტერესის არარსებობას. იგი წერს:

„ცივილიზებულ მსოფლიოში არ არსებობს ქვეყანა, სადაც ისევე ცოტა ყურადღებას უთმობენ ფილოსოფიას, როგორც ეს შეერთებულ შტატებშია. ამერიკელებს არ შეუქმნიათ ფილოსოფიური სკოლა და ძალზე მწირად ინტერესდებიან იმ სკოლებითაც, რომელთა წარმომადგენლები ერთმანეთს ეპაექრებიან ვეროპაში; მათ ამ სკოლათა სახელებიც კი ყურმოკრულად იციან. და მაინც ადვილად შესამჩნევია, რომ შეერთებული შტატების მცხოვრებნი ერთი და იმავე წესებს უმორჩილებენ თავიანთ ნააზრევს, ე. ი. მათ აქვთ ჩამოყალიბებული წესები ისე, რომ არასოდეს შეუწუხებიათ თავი ამ წესების დასადგენად; აქვთ გარკვეული ფილოსოფიური მეთოდი, რომელიც ყველას მიერაა აღიარებული“ (ტოკვილი: 2011, 314).

ტოკვილი აზუსტებს ამერიკელთა აზროვნებისათვის დამახასიათებელ ნიშნებს, რასაც იგი ფილოსოფიურ მეთოდს უწოდებს: „მიდრეკილების არქონა წინასწარ დადგენილი სისტემისადმი, ჩვევათა უღლისადმი, ოჯახური ცხოვრების მაქსიმუმისადმი, კლასობრივი შეხედულებებისადმი და, გარკვეულწილად, ერის ცრურწმენებისადმი, ტრადიციისადმი დამოკიდებულება, როგორც ცოდნისადმი და რეალური ფაქტებისადმი, როგორც სასარგებლო გაკვეთილისადმი, რაც გეხმარება რაიმეს უკეთ და სხვაგვარად გაკეთებაში; ამასთან ერთად, უნარი, საკუთარ თავში ეძიო ყოველივეს მიზეზი; სწრაფვა შედეგის მისაღწევად ისე, რომ არ შეზღუდო საკუთარი თავი მისი მისაღწევი

საშუალებით და ყურადღება არ მიაქციო მოვლენათა არსის ფორმას“ (ტოკვილი: 2011. 314).

ამ აზრს იზიარებს ინგლისელი მწერალი ჩარლზ დიკენსი (Charles John Huffam Dickens). ამერიკაში მოგზაურობის ამსახველ „ამერიკულ ჩანაწერებში“ ვკითხულობთ: „ამერიკაში არ არსებობს არანაირი ინტერესი, გარდა ეკლესიის, სამლოცველოსა და სალექციო დარბაზისა, სადაც, რელიგიური პიეტიზმის ყამირი თვალსაზრისის გარდა, ვერაფერს მოისმენ“. (Dickens: 1952. 26). ჩიკაგოს უნივერსიტეტის პროფესორი ჰენრი კომაჯერი ამერიკის შეერთებული შტატების ინტელექტუალური ცხოვრების ანალიზისას აღნიშნავს, რომ „ამერიკა ცხოვრობს კარტენზიანული პრინციპებით ისე, რომ არც კი იცის მისი არსებობის შესახებ“ (Commager: 1975. 12).

ამერიკული ფილოსოფიის სხვა მკვლევართა მოსაზრებით, ამის მიზეზი უნდა ვეძიოთ სოციალურ წყობაში, რომელიც არ ინვესს მათ ინტერესს სპეკულატიური მეცნიერებებისადმი, მაგრამ მაინც მიყვებიან ასეთი სწავლების მაქსიმუმს. „ამერიკა მსოფლიოს ისეთი ქვეყანაა, სადაც ყველაზე ნაკლებად სწავლობენ, მაგრამ ყველაზე უკეთ მიჰყვებიან დეკარტის მითითებებს... ამერიკელები არ საჭიროებენ რაიმე ფილოსოფიური მეთოდის მოძიებას წიგნებში, ისინი მას საკუთარ არსებაში ნახულობენ“ (ტოკვილი: 2011. 314-315).

ამ შეხედულებების წყალობით, ევროპაში გამეფდა, და ლამის სტერეოტიპად ჩამოყალიბდა, მოსაზრება, რომ ამერიკაში არ არსებობს არანაირი პროფესიული ინტერესი ფილოსოფიის მიმართ და, შესაბამისად, არ შეიძლება საუბარი პროფესიული ფილოსოფიის არსებობაზე. ჭეშმარიტების მარცვალი ამ მსჯელობებში შესაძლებელია, მოინახოს, მაგრამ მისი აბსოლუტიზირება არ იქნება მართლზომიერი. შტატების შემდგომი ისტორიული განვითარება, ამერიკული სულიერი კულტურის გამრავალფეროვნება, მისი კრისტალიზაცია და დიფერენციაცია გვაიძულებს, ახლებურად გადავანალიზოთ აქცენტები, დავინახოთ და შევაფასოთ ფილოსოფიური აზრის განვითარების ის გზა, რომელიც ამ ქვეყანამ გაიარა.

დღევანდელი გადასახედიდან ნათლად ჩანს ამერიკული ეროვნული თვითცნობიერების ჩამოყალიბების თანმდევი სირთულეები, დრამატული კოლიზიები. ამ გზის დასაწყისში დგანან ორიგინალური მოაზროვნეები, საელი, პრაქტიკული მიზნებით აღსავსე, ენციკლოპედიური განათლებისა და ფართო ჰორიზონტის მქონე ადამიანები. მათი სურვილიცა და მოწოდებაც „მეცნიერებათა მეცნიერებად“ გაგებული ფილოსოფიის ხედვათა ამერიკელთა ყოველდღიურ ცხოვრებისადმი მორგებაა.

ამერიკული ფილოსოფიური აზრის გამაერთიანებელი ზოგადი პრინციპის მიხედვით, არანაირი თვალსაზრისის, ქმედების ან შეკითხვაზე პასუხის უგულვებლყოფა არ შეიძლება; ნებისმიერი აზრი მისაღებია და იმსახურებს მსჯელობის საგნად ქცევას. ეს ნიშნავს, რომ სხვადასხვა ათვლის წერტილის მქონე თვალსაზრისი ერთნაირად ღირებულია და ნებისმიერი თვალსაზრისის მიღება შესაძლებელია განხილვის წესით. ამგვარი მიდგომის შედეგია

პლურალიზმი, რაც ამერიკული ფილოსოფიური აზრის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მახასიათებელია. გამოიყოფა კიდევ რამდენიმე მახასიათებელი: მაგალითად, ადრეულ ამერიკულ ფილოსოფიაში საფუძველი ეყრება მორალისა და პოლიტიკის ფილოსოფიის პრობლემატიკის პრიორიტეტულობას. პირველი ამერიკელი ფილოსოფოსებისათვის ახლობელია სახელმწიფოებრივი მოწყობის ფილოსოფიური საწყისების კვლევა, ასევე ფსიქოლოგიურის მიმართ განსაკუთრებული ინტერესი. ეს ტენდენცია გაყვება ამერიკული ფილოსოფიურ აზრს განვითარების მთელს გზაზე.

წინამდებარე წიგნში ეტაპობრივად განიხილება ამერიკული ფილოსოფიური აზრის წარმოშობისა და განვითარების უმნიშვნელოვანესი ეტაპები, ძირითადი ფილოსოფიური სკოლები, მიმდინარეობები და იმ ამერიკელ ფილოსოფოსთა ნააზრევი, რომელთა წვლილი მსოფლიო ფილოსოფიური აზრის ისტორიაში განსაკუთრებულია. ნაშრომი მოიცავს 22 თავს, რომელთა უმრავლესობა პარაგრაფებადაა დაყოფილი. პირველ თავში – „ამერიკული ფილოსოფიის პერიოდიზაცია“ – გაანალიზებულია ზოგადი ჩარჩო, რომლის მიხედვით შეიძლება ამერიკული ფილოსოფიის განვითარების ეტაპების ასახვა, მოკლედ დახასიათებულია თითოეული მათგანი. გამოთქმულია მოსაზრება, რომ ამერიკულ ფილოსოფიას განსაკუთრებული როლი მიუძღვის ამერიკული ეროვნული ცნობიერების ჩამოყალიბებაში, ისეთი ამერიკული ტრადიციული ღირებულებების ჩამოყალიბებასა და განმტკიცებაში, როგორცაა: თანასწორობა, გულწრფელობა, ინდივიდუალობა, წარმატებაზე ფოკუსირება, პროგრესისადმი სწრაფვა, აზრის მრავალფეროვნება, პუნქტუალურობა. ამერიკული ფილოსოფიური აზრის მთავარი მახასიათებლები გახლავთ ღიაობა და დემოკრატიზმი.

მეორე თავი – „ამერიკული პურიტანიზმის ფილოსოფია“ – ეძღვნება ამერიკული ფილოსოფიის პირველი ეტაპის თავისებურებებს და ძირითად მახასიათებლებს, მათ მნიშვნელობას ამერიკული თვითცნობიერების ჩამოყალიბების საქმეში. მესამე თავი – „ბერკლიანობის ქრისტიანულ-პლატონური წაკითხვა – სემიუელ ჯონსონი“ – განხილულია ევროპული იდეალიზმის იდეებით ნასაზრდოები ორიგინალური ფილოსოფიური სწავლება, რომელიც არც პურიტანულ თეოლოგიას იყო მოწყვეტილი და არც მასზე დაყვანილი. ამ სწავლების ავტორია დიდი ამერიკელი პურიტანი თეოლოგი და ფილოსოფოსი – სემიუელ ჯონსონი. ასევე, გაანალიზებულია ბერკლის გავლენა ამერიკულ ფილოსოფიაზე და ის სიახლე, რომლითაც გამოირჩევა ამერიკული ფილოსოფიური აზრის პირველი მცდელობა, გადაილახოს ბერკლის ფილოსოფიის სიძნელე.

მეოთხე თავში – „ჯონათან ედვარდსი და დიდი გამოღვიძება“ – გაანალიზებულია ორი მთავარი თემა. განსაკუთრებული დატვირთვის მატარებელია ორთოდოქსული პურიტანიზმის წიაღში ჩასახული საღვთისმეტყველო-ფილოსოფიური, უფრო ფართოდ – კულტურული მოძრაობა, რომელიც ამერიკული კულტურის ისტორიაში შესულია სახელით „დიდი გამოღვიძება“

და მისი ერთ-ერთი თეორეტიკოსისა და სულისჩამდგმელის ჯონათან ედვარდსის ფილოსოფიური კრედო. იგი ცნობილია, როგორც პირველი ამერიკელი ფილოსოფოსი.

მეხუთე თავი – „ამერიკული განმანათლებლობა“ – სამ პარაგრაფს მოიცავს: ა) ბენჯამინ ფრანკლინი – სწრაფვა სრულყოფილებისაკენ; ბ) თომას ჯეფერსონი; გ) თომას პეინის საღი აზრის ფილოსოფია. დახასიათებულია ამერიკული განმანათლებლობის თავისებურებები. ამ თავში წინ წამოწეულია ისეთი ღირებულებები, როგორიცაა ტოლერანტობა, თავისუფლება და თანასწორობა. ამ ღირებულებებიდან გამომდინარე, ყალიბდება ახალი – „ბუნებრივი უფლებებისა“ და ხელისუფლების დაყოფის – ცნებები. სამი დიდი ამერიკელი განმანათლებლის ფილოსოფიური მემკვიდრეობის ანალიზის შედეგად, დადგენილია, რომ ამ მძლავრ ნაკადს ასაზრდოებს რაციონალიზმი, მოვლენებისადმი მეცნიერული მიდგომა; უარყოფილია ბრმა დოგმატიზმი; მკვიდრდება სამართლის იდეალი, თავისუფლებისა და თანასწორუფლებიანობის იდეები; ისინი ადამიანის ბუნებრივ უფლებებზე მიიჩნევა. ამერიკის ფილოსოფიის მკვლევრები ამ ეპოქას, თომას პეინის ფრთიანი მიგნების დარად, გონების ეპოქას – Age of Reason – უწოდებენ. გაცემულია პასუხები შეკითხვებზე: რას ეფუძნება ამერიკული განმანათლებლობა? რა მისია შეასრულა მან ამერიკულ ცხოვრებაში? არის თუ არა იგი ევროპული განმანათლებლობის იდენტური? რა ცვლილებები მოუტანა მან ამერიკულ საზოგადოებას?

მეექვსე თავში – „კლასიკური ამერიკული ფედერალიზმის პარადიგმა“ – განხილულია ამერიკული პოლიტიკური ფილოსოფიის პირველი კონცეფცია, რომელიც ფედერალისტურ წერილებშია გადმოცემული. კონფედერალიზმი თუ ფედერალიზმი? რომელი სახელმწიფოებრივი მმართველობის ფორმაა უპირატესი? ეს მწვავე საკითხები დამფუძნებელმა მამებმა დასაბუთებულად განმარტეს.

მეშვიდე თავში – „ამერიკული ტრანსცენდენტალიზმი“ – გაანალიზებულია ამერიკული ტრანსცენდენტალიზმი, რომელიც ადრეული ამერიკული ფილოსოფიის მესამე დამაგვირგვინებელი ეტაპია. იგი თვითმყოფადი ეროვნული კულტურის ისტორიაში განსაკუთრებული ეტაპია. ტრანსცენდენტალიზმი, ერთი მხრივ, ითვისებს და პურიტანიზმისა და განმანათლებლობის ფილოსოფიის მიგნებების სინთეზირებას ახდენს და, მეორე მხრივ, ამზადებს ამერიკულ კლასიკურ ფილოსოფიას. მასში სამი პარაგრაფია: ა) წინარეისტორია და ზოგადი პარადიგმა; ბ) რალფ უალდო ემერსონის ფილოსოფიურ-ესთეტიკური შეხედულებები; გ) ეიმოს ბრონსონ ოლკოტის აღზრდის თეორია.

მერვე თავში – „კლასიკური ამერიკული ფილოსოფიის სათავეებთან“ – სამი პარაგრაფია: ა) რელიგია და მეცნიერება ამერიკული ფილოსოფიის ორი პოლუსი.; ბ) ახალი დროის ამერიკული საუნივერსიტეტო ფილოსოფია; გ) პრაგმატიზმი, როგორც მეთოდი. ამერიკული ფილოსოფიაში, ისევე, რო-

გორც მთლიანად ამერიკულ კულტურაში, ღირებულებათა გადაფასება და ტრადიციულ ორიენტირთა ცვლა ემთხვევა ინტელექტუალური აზრის სეკულარულსა და თეოლოგიურს შორის მერყეობის ხანას. ამ პერიოდისათვის დამახასიათებელია წინა საუკუნეების კულტურული დომინანტის – რელიგიის მიერ საკუთარი პოზიციების დათმობა. მის ადგილს იკავებს მეცნიერება, რომელიც თანდათანობით მყარად იკავებს წამყვან ადგილს. ჩანაცვლების ეს მექანიზმი მომზადდა რელიგიურობის იმ გაგებაში, რომელიც ამერიკის კონტინენტზე დამკვიდრდა. კლასიკური ამერიკული ფილოსოფიის მოსამზადებელი ეტაპი საუნივერსიტეტო სივრცეში ფილოსოფიის დომინანტ დისციპლინად ჩამოყალიბებას ემთხვევა. თავში განხილულია ორი ყველაზე მნიშვნელოვანი სკოლის დისკურსი – სალი აზრის ფილოსოფია და პრაგმატიზმი.

მეცხრე თავში – „როგორ გავხადოთ ჩვენი იდეები ნათელი“ – განხილულია ჩარლზ სანდერს პირსის როლი თვითმყოფადი ამერიკული ფილოსოფიის ფორმირებაში. იგი ამერიკული ოქროს ხანის ფილოსოფიის ერთ-ერთი ბურჟია. იგი ცნობილია, როგორც ამერიკული პრაგმატიზმის ფუძემდებელი, ასევე სემიოტიკის – ნიშან-მნიშვნელობის ზოგადი თეორიის – როგორც დამოუკიდებელი მეცნიერების დამფუძნებელი და სემიოტიკური ფენომენოლოგიზმის ავტორი. მის თეორიას და ცალკეულ ფილოსოფიურ იდეებს დღესაც ხშირად მიმართავენ არა მხოლოდ ფილოსოფოსები, არამედ მეცნიერების მეთოდოლოგიური პრობლემებითა და სემიოლოგიური კვლევებით დაკავებული მეცნიერები. თანამედროვე ამერიკული ფილოსოფია, კონკრეტულად, პრაგმატიზმი წარმოუდგენელია პირსის გათვალისწინების გარეშე – მისი გაზიარების ან კრიტიკული დაძლევის გარეშე.

მეათე თავი – „ახალი სახელი აზროვნების ძველი წესისთვის“ – პრაგმატიზმის ყველაზე გავლენიანი ფილოსოფიური აზროვნების წესად დამკვიდრება ამერიკელი ფილოსოფოსის – უილიამ ჯეიმზის სახელთანაა დაკავშირებული. ეს თავი ჯეიმზის ფილოსოფიურ მემკვიდრეობას ეხება. მეთერთმეტე თავში – „ფილოსოფიის ტრადიციული სქემის რეკონსტრუქცია – ჯონ დიუი“ – აღწერილია დიუის მდიდარი მემკვიდრეობა, რომელშიც ხორცშესხმულია საკუთრივ ამერიკული ეროვნული ფილოსოფიური პარადიგმა, ამერიკული აზროვნების სტილი. იუის ავტორიტეტი, დღესაც ცხოველ კვალს ამჩნევს ამერიკული აზროვნების წესს. პარაგრაფებში – რეკონსტრუქცია ფილოსოფიაში, „ინსტრუმენტალიზმი“, ეთიკურის გაგება, განათლების ფილოსოფია, ღირებულებათა თეორია და დემოკრატიის თეორია – გადმოცემულია დიუის ფილოსოფიის ძირითადი მომენტები.

მეთორმეტე თავში – „აბსოლუტური იდეალიზმი და ნეორეალიზმი ამერიკულ ფილოსოფიაში“ – გაანალიზებულია ამერიკელ ნეოჰეგელიანელთა სკოლა. საუნივერსიტეტო აკადემიურ წრეებში მას მყარად ეჭირა წამყვანი პოზიციები. ისინი, ნეორეალისტებსა და პრაგმატიკებთან ერთად, ამერიკული ფილოსოფიის ოქროს ხანის წარმომადგენლებად უნდა მივიჩნიოთ.

თავში განხილულია ამერიკული ნეოჰეგელიანიზმის მეტრის, ჰარვარდელი ფილოსოფოსის – ჯოშუა როისის მემკვიდრეობა. იგი ამერიკულ ფილოსოფიაში აბსოლუტური იდეალიზმის ტრადიციის ფუძემდებელი და პოპულარიზატორია.

მეცამეტე თავში – „ამბოხი აბსოლუტთა წინააღმდეგ – ჯორჯ სანტაიანა“ – გაანალიზებულია სანტაიანას მრავალნახნაგიანი და მრავალპლანიანი ფილოსოფიური მემკვიდრეობა, მისი დომინანტი მოტივები, რომელთა შორის, ცენტრალურია „ადამიანი – ცნობიერება იდეალური ყოფიერების სისტემაში“. ფილოსოფოსი იმედოვნებდა, რომ მის მიერ შემოთავაზებული ყოფიერებების საუფლოთა მოდელი ქრისტიანული რელიგიის ინტელექტუალურ ვერსიად იქცეოდა.

მეთოთხმეტე თავი – „ანალიზური ფილოსოფია“ – ეხება მნიშვნელოვან მიმდინარეობას ამერიკულ ფილოსოფიაში. ამერიკელმა ფილოსოფოსებმა დანერგეს ფილოსოფოსობის რადიკალურად ახალი სტილი. ინოვაციები ეხება არა იმდენად ახალი ფილოსოფიური სისტემების შექმნას, არამედ ცოდნის მთლიანი კორპუსის მიმართ პრინციპულად ახალი ხედვის ჩამოყალიბებას, ფილოსოფიური პრინციპების სინთეზირების ახლი გზების მიგნებას.

„ანალიზური ფილოსოფია“ გასული საუკუნის 40-იანი წლებიდან მკვიდრად დაფუძნდა ამერიკულ ფილოსოფიაში. ევროპიდან ანალიზური ფილოსოფიის იდეების იმპორტს მოჰყვა მათი სრულიად ახლებური ნაკითხვა. თავი შედგება შემდეგი პარაგრაფებისაგან: ა) ზოგადი მიმოხილვა; ბ) კანონიერი და აზრს მოკლებული ფილოსოფიური შეკითხვები – უილარდ ქუაინი; გ) ბუნტი ფორმალიზმის წინააღმდეგ – მორთონ უაითი; დ) ხელოვნების კოგნიტური ხასიათი – ნელსონ გუდმენი; ე) პოსტანალიზური ფილოსოფია – ჰილარი პატნამი, ართურ დანტო; ვ) ჩარლზ მორისი – სინტაქსი, სემანტიკა და პრაგმატიკა, როგორც სემიოტიკის სამი განზომილება. ამ პარაგრაფებში თანამიმდევრულადაა გაანალიზებული ამერიკული ანალიზური ფილოსოფიის განვითარების ეტაპები.

მეთხუთმეტე თავში – „კონცეპტუალური პრაგმატიზმის მოდელი“ – ახსნილია, რომ პრაგმატული ფილოსოფიის მოტივები სხვადასხვა დოზით თავს იჩენს, პრაქტიკულად, ყველა ამერიკელი ფილოსოფოსის ნააზრევში. ამერიკული ანალიზური ფილოსოფიის მნიშვნელოვანი წარმომადგენლების ნააზრევის ანალიზი ადასტურებს, რომ პრაგმატული „გადახრა“ შესაძლოა აღმოვაჩინოთ სრულიად მოულოდნელ ადგილას. კლარენს ირვინგ ლუისი გამორჩეულია თავისი მიდგომით; იგი გვთავაზობს ანალიზური ფილოსოფიის მეთოდოლოგიის გამოყენებით პრაგმატიზმის კონცეპტუალური მოდელის აგების საინტერესო მცდელობას.

მეთექვსმეტე თავში – „კათოლიკური ეთიკის ამერიკული ვერსია“ – აღწერილია კათოლიკური ეთიკის მოდელი. მისი ავტორია თეოლოგი და ფილოსოფოსი ნოვაკი. მას მიაჩნია, რომ ინოვაციების პირისპირ ეკლესია დაბნეული და უიარაღო აღმოჩნდა, რომ კათოლიკურმა ეკლესიამ ვერ დაინახა

ახალი ეკონომიკური სისტემის დადებითი მხარეები, ვერ გააცნობიერა საბაზრო ეკონომიკაზე დაფუძნებულ სოციალურ მოდელში ზნეობრივ-კულტურული ელემენტების არსებობა. ნოვაკმა დაადანაშაულა ეკლესია მატერიალისტურისა და ინდივიდუალისტურის პრიმატში. მისი აზრით, ეს ფაქტი ტრაგიკულია. თავში გაანალიზებულია დემოკრატიული კაპიტალიზმის ბუნება და სოციალურ-ისტორიული მნიშვნელობა, ნოვაკის თეორიის დადებითი მხარეები, ხარვეზები და სიძნელებები.

მეჩვიდმეტე თავი – „ამერიკული პოლიტიკური ფილოსოფიის დისკურსი“ – მოიცავს ორ პარაგრაფს: ა) სამართლიანობის თეორიის პარადოქსები და ბ) რობერტ ნოზიკის „მინიმალური სახელმწიფო“. დასაბუთებულია, რომ მსოფლიო ფილოსოფიური აზრის ისტორიაში ამერიკული პოლიტიკური ფილოსოფიის შენატანი განსაკუთრებულია. ინტერესი პოლიტიკური ფილოსოფიის დისკურსის მიმართ ტრადიციულად ამერიკულ ფილოსოფიურ აზრს დასაბამიდან სდევს. ამ თავში ყურადღება გამახვილებულია ორ კონცეფციაზე, რომლებიც გამოირჩევიან ორიგინალობითა და მნიშვნელობით როგორც ამერიკული, ისე კონტინენტური ფილოსოფიური და პოლიტიკური აზრისათვის.

მეთვრამეტე თავში – „პოსტმოდერნული პრაგმატიზმი“ – განხილულია კომუნიკაციის ახალი ტიპის პოსტმოდერნული ძიების რიჩარდ რორტისეული ვერსია; აღწერილია მისი ფილოსოფიური ძიებების ვექტორები, ასევე, ის სიძნელებები და მათი გადალახვის შესაძლებლობები, რომელსაც თავად ფილოსოფოსის მემკვიდრეობაში ვხვდებით.

მეცხრამეტე თავში – „სეკულარული ქალაქის – პრაგმატიკული პრაქტიკის ღმერთი“ – გაშლილია თანამედროვე ფილოსოფოსის ჰარვეი კოქსის რელიგიის ფილოსოფიის პოსტპრაგმატიკული კონცეფცია. კოქსი თვლის, რომ რელიგიაში დარჩა სიცოცხლისუნარიანი საზრისი, საჭიროა მისი გადარჩენა და წარმოჩენა. ამ მიზნით, რელიგია უნდა გათავისუფლდეს არქაული კულტურული დანაშრევებისაგან, უნდა უპასუხოს ადამიანთა უშუალო მოთხოვნილებებს, უნდა მიიღოს „სეკულარული ქალაქის“ იდეოლოგია, „ტექნოლოგიის“ კულტურა, პრაგმატიკული ადამიანის ფსიქოლოგია.

მეოცე თავში – „ობიექტივიზმი და გონივრული ეგოიზმი“ – გაანალიზებულია ობიექტივისტური ფილოსოფიის ძირითადი მეტაფიზიკური აქსიომები, ობიექტივისტური ფილოსოფიის სოციალური დოქტრინა, ამერიკული ლიბერტარიანიზმის ფილოსოფიური საფუძვლები და ძირითადი მახასიათებლები, პოპულარული ამერიკელი ფილოსოფოსის აინ რენდის მიერ გონივრული ეგოიზმის ამერიკულად წაკითხვის მცდელობა.

ოცდამეერთე თავში – „ახალი გასაღების ძიება ესთეტიკურისათვის – მეტაფორული სიმბოლიზმი“ – ნაჩვენებია, რომ XX საუკუნის ამერიკულ ფილოსოფიაში განსაკუთრებული ინტერესის საგნად იქცა ხელოვნების ლინგვისტური ანალიზის ობიექტად ქცევა. იმ ამერიკელ მკვლევართა შორის, რომლებმაც ესთეტიკურის ლინგვისტურ ანალიზს მიჰყვეს ხელი, გამორ-

ჩეული ადგილი უკავია სუზან კატარინა ლანგერის კვლევებს შემოქმედების ფილოსოფიაში და ესთეტიკაში. ისინი ანალიზური ფილოსოფიისა და გერმანული ნეოკანტიანური, კერძოდ, მარბურგის სკოლის, მორიგების მცდელობის ნიშნითაა აგებული. მთელ მის ნააზრევზე მნიშვნელოვანი კვალი დატოვა გერმანელი ემიგრანტი ნეოკანტიანელის – ერნსტ კასირერის ფილოსოფიამ.

ოცდამეორე თავში – „ექსისტენციალიზმი და ფენომენოლოგია ამერიკაში“ – დასაბუთებულია, რომ, მიუხედავად იმისა, რომ ამერიკულ ფილოსოფიაში ექსისტენციალისტურ ან ფენომენოლოგიურ ჭრილში პრობლემების კვლევის მიმართ ინტერესი არ წარმოადგენს პრიორიტეტულს; ამერიკულ თანამედროვე ფილოსოფიაში მონახული საინტერესო ნაკითხვა კონტინენტური ექსისტენციალისტური და ფენომენოლოგიური პრობლემატიკის. გაანალიზებულია ექსისტენციალისტური ფენომენოლოგიის სუსტი და ძლიერი მხარეები. ვრცელ ინგლისურენოვან რეზიუმეში მოკლედია აღწერილი ნაშრომის მიზანი, დანიშნულება, სტრუქტურა, ძირითადი თემები.

წიგნი ამერიკით დაინტერესებულ მკითხველს დაეხმარება აშშ-ის რთულ და მრავალნახნაგა ფილოსოფიურ ცხოვრებაში ორიენტირებაში, უაითჰედის მოსწრებული შედარებით, იგი შეძლებს მიჰყვეს იდეათა თავგადასავალს ამერიკაში. ვიმედოვნებთ, რომ წიგნში მოტანილი მასალების გაცნობის შემდეგ, ახალგაზრდებში გაიღვიძებს დამოუკიდებელი კვლევის ინტერესი.

ლიტერატურა:

1. ტოკვილი, ალექსის დე (2011), დემოკრატია ამერიკაში. რობაქიძის სახ. უნივერსიტეტის გამ-ბა, თბ.
2. Schneider, H. (1963), A History of Philosophy, Columbia University Press.
3. Parington, V. (1962), General Trends of American Thought. V. I. N.Y.
4. Commager, H. S. (1975), Documents of American History. 9th edition. Prentice Hall.
5. Lovjoy A. A (1948), Essay in the History of Ideas. Baltimore.
6. Dickens, Charles (1952), American Notes: For General Circulation. Cambridge.

თავი I. ამერიკული ფილოსოფიის პერიოდიზაცია

ამერიკული ფილოსოფიის ოთხსაუკუნოვანი არსებობა მსოფლიო ფილოსოფიური აზრის ისტორიის უტყუარი ფაქტია. ამერიკის კონტინენტზე ფილოსოფიური აზრი დასაბამს იღებს XVII საუკუნის პირველ ნახევრიდან, როდესაც პირველმა პილიგრიმებმა შეაღეს „ალთქმული მიწის“ კარი. ამ თვალსაზრისს იზიარებენ და არგუმენტირებულად ასაბუთებენ ამერიკული ფილოსოფიის როგორც ამერიკელი, ისე ევროპელი მკვლევრები: მერფი, ფლაუერი, შნაიდერი, პარინგტონი, კუკლიკი და სხვები.

ამერიკული ფილოსოფიური აზრისა და ფილოსოფიური თვითცნობიერების ფორმირების პირველი ეტაპი ცნობილია „ადრეული ამერიკული ფილოსოფიის“ სახელით. ეს ტერმინი ფართოდ არის გავრცელებული როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაში, ისე ამერიკულ საუნივერსიტეტო კურიკულუმებში და მოიცავს ე. წ. კოლონიალიზმის ეპოქის ამერიკულ ფილოსოფიას. ეს ეპოქა, თავის მხრივ, ამზადებს „ოქროს ხანად“ წოდებულ კლასიკურ ამერიკულ ფილოსოფიას. ახალი ინგლისის ფილოსოფიური აზრი აერთიანებს პურიტანიზმის ფილოსოფიას, რომლის პირველსაფუძველი რელიგიურ-თეოლოგიური დისკურსია.

ამერიკის ინტელექტუალურ ისტორიაში განსაკუთრებულად მნიშვნელოვანია რელიგიისა და ფილოსოფიის კავშირი. რელიგია და თეოლოგია არსებით როლს ასრულებდა ამერიკელთა სულიერ ცხოვრებაში და ეს ტრადიცია დღემდე ცოცხალია. ალექსის დე ტოკვილს მიაჩნია, რომ ამერიკელების რელიგიურობა შესაძლებელია აიხსნას იმით, რომ პურიტანიზმის ძირითადი ღირებულებები და ინტერესები არცთუ ეწინააღმდეგებიან დემოკრატიულ კულტურას, არამედ ამ კულტურის მატარებლებს წარმოადგენენ, ხოლო ეკლესია ამერიკაში ცდილობს, შეესაბამებოდეს ამ კულტურას.

ამერიკის ყველა ქრისტიანული კონფესიის სასულიერო პირი თავის ქადაგებაში გადმოსცემს სარწმუნოების ძირითად საფუძვლებს და უმთავრეს მორალურ მცნებებს, რომლებსაც ისინი უკომპრომისოდ იცავენ (მაგალითად, ცოლქმრული ერთგულების პრინციპს), დანარჩენში კი ცხოვრებისადმი სრულიად გახსნილი და პრაგმატულად განწყობილი არიან (მაგალითად, ამერიკელთა მისწრაფება ფინანსური წარმატებისაკენ). ტოკვილის შეფასებით, „ამერიკაში ერთ-ერთი ყველაზე თავისუფალი და განათლებული ერი გულმოდგინედ აღასრულებს ყველა რელიგიურ წეს-ჩვეულებას. ...რელიგია აღრეულია ყველა ეროვნულ ჩვევასა და ყველა პატრიოტულ გრძნობასთან; ეს კი მას საოცარ ძალას ანიჭებს“ (ტოკვილი: 2011. 316.)

„რატომ არის საშუალო ამერიკელი ასე რელიგიური? რატომ ვრცელდება აქ ეკლესიები და სექტები ერთმანეთთან ყოველგვარი ბრძოლის გარეშე?“ – ტოკვილი ამის მიზეზს პურიტანთა უმცირესობების მიერ პირველი კოლონიების დაფუძნების ისტორიაში ეძებს. ამერიკაში რელიგიამ თავად შემოისაზღვრა საკუთარი ადგილი; რელიგიური ცხოვრება ამერიკაში იმდენად

დამოუკიდებელია პოლიტიკური წყობისაგან, რომ შესაძლებელი შეიქმნა, ადვილად შეცვლილიყო ძველი კანონები ისე, რომ რელიგიური რწმენები არ შერყეულიყო (ტოკვილი: 2011. 316).

ამ პერიოდში ამერიკელებს სჩვევიათ საკუთარი ისტორიის გადმოცემა რელიგიური კატეგორიებით, ხოლო საკუთარი საზოგადოებრივი მოწყობა მიაჩნიათ ღვთის წინასწარგანგების შედეგად. ტოკვილის დაკვირვებით, ამერიკაში ქრისტიანობა გაბატონდა არა ისეთ ფილოსოფიურ სისტემად, რომელსაც ცრურწმენების შემდეგ იღებენ, არამედ ისეთ რელიგიად, რომელიც განსჯის გარეშე უპირობოდ სწამთ. პირველი წლების მკაცრი რელიგიურობით გაჟღენთილ კანონმდებლობას, მზარდი რელიგიური პლურალიზმის ფონზე, მზარდი ტოლერანტობა მოჰყვა.

პირველივე ნაბიჯებიდან ამერიკული ფილოსოფიური აზრი მჭიდრო კავშირშია ამერიკულ საზოგადოებაში მიმდინარე სოციალურ კოლიზებთან. პრაქტიკულად, ამ პერიოდში შექმნილი ყველა ფილოსოფიური ტექსტი ავლენს განსაკუთრებულ ინტერესს თავისუფლების, დემოკრატიის, მორალის ფილოსოფიასთან და ადამიანის უფლებებთან დაკავშირებული პრობლემების მიმართ. ისტორიულად საკმაოდ ხანგრძლივი პერიოდით დაშორებულ მოაზროვნეებს აერთიანებთ ერთი სულისკვეთება – შეიქმნას საკუთრივ ამერიკული ფილოსოფიური ტრადიცია, რომლის მახასიათებელი იქნება ევროპული ფილოსოფიური აზრის მიმართ პრაქტიკული მიდგომა, განსაკუთრებული ინტერესი საზოგადოებრივ-პოლიტიკური ცხოვრებისადმი რელიგიურ-მორალური პრობლემების პრიორიტეტით.

პირველი ფილოსოფიური ტექსტები ბიბლიური ტექსტების კომენტარები და რეფერატული სახის კვლევებია. მოგვიანებით, ამერიკელი განმანათლებლები ფილოსოფოსობის ჟანრად ირჩევენ სახელმწიფო-პოლიტიკურ დოკუმენტებს, პოლიტიკურ პამფლეტებს, ასევე, მიმართავენ ეპისტოლარულ ჟანრს. ამერიკული ტრანსცენდენტალიზმისა და რომანტიზმის ფილოსოფიური კულტურა, ძირითადად, აისახებოდა ესეებზე და ლექციებში, დღიურებში, აღმანახებსა და პერიოდიკაში. XX საუკუნემდე ეს ყოველივე ფილოსოფიურ შეხედულებათა გადმოცემის მთავარი ფორმები იყო. თუმცა ფილოსოფოსობის ევროპული ფორმა, რომელიც აისახება ტრადიციულ-სპეკულატურ მრავალგვერდიან ტრაქტატებსა და კვლევებში, დღეს ნაკლებად იზიდავს თანამედროვე ამერიკულ ფილოსოფიას. იგი ცდილობს, სათქმელი მოკლედ, ლაკონურად და ცხადად გადმოსცეს. ამ სტილის გამო თანამედროვე ფილოსოფიური ტექსტები ხშირად ბესტსელერებადაა ქცეული.

ზოგადი ჩარჩო, რომლის მიხედვითაც შეიძლება აისახოს ამერიკული ფილოსოფიის განვითარების ეტაპები, ამგვარად გამოიყურება:

I. ადრეული ამერიკული ფილოსოფია 1620 წლიდან XIX საუკუნის მეორე ნახევრამდე გრძელდება. იგი მოიცავს ბრიტანულ ჩრდილო ამერიკულ კოლონიებში, მოგვიანებით, ამერიკის შეერთებულ შტატებში არსებულ ფილოსოფიურ მოძღვრებებს, სკოლებს, მიმდინარეობებს და მის ორბიტაში შე-

მავალი ფილოსოფიური აქტივობის სხვადასხვა ფორმებს. ადრეულ ამერიკულ ფილოსოფიაში იგრძნობა ბრიტანული ფილოსოფიის გავლენა. კერძოდ, მძლავრობს ბერკლიანიზმი, სპენსერიზმი, სენსუალიზმი, ლოკიანიზმი, ასევე ბრიტანული ვერსია კარტეზიანობისა, რომელიც მსჭვალავს ამერიკელთა ცხოვრების წესს. ამ ეპოქას მკვლევრები „ბრინჯაოს საუკუნეს“ (Bronze Age) უწოდებენ. იგი მოიცავს სამ ქვეპერიოდს.

ა. პურიტანიზმის ფილოსოფია – მჭიდრო კავშირშია პურიტანულ თეოლოგიასთან; ამ ეტაპზე ფილოსოფიის ამოცანა იყო მეცნიერებისა და რელიგიის დაკავშირება. ძირითადი წარმომადგენლები არიან: ჯონ კოტონი, ჯონ უინტროპი, როჯერ უილიამსი, თომას ჰუკერი, ჯონათან მეიჰიუ, სემუელ ჯონსონი, ჯონათან ედვარდსი.

ბ. განმანათლებლობა – ამერიკული განმანათლებლობის ფილოსოფია მიზნად ისახავს მოქალაქეთა საზოგადოებრივ-პოლიტიკური აზროვნების ჩამოყალიბებას. ძირითადი თემები იშლება მორალის ფილოსოფიისა და პოლიტიკური ფილოსოფიის საკითხების კვლევის ფარგლებში. ძირითადი წარმომადგენლები: ბენჯამინ ფრანკლინი, თომას ჯეფერსონი, დამფუძნებელი მამები, თომას პეინი.

გ. ამერიკული ტრანსცენდენტალიზმი – ეს ეტაპი მჭიდროდაა გადანული რომანტიზმის მსოფლალქმასთან. იგი ხასიათდება ეროვნული ცნობიერების კრიტიკული რეფლექსიით. სპეციფიკური თემებისა და ინტერესების გათვალისწინებით ყალიბდება საკუთრივ ამერიკული ფილოსოფიური ცნობიერება. ძირითადი წარმომადგენლები: რალფ უოდრო ემერსონი, დეივიდ თორო, ამოს ოლკოტი.

II. კლასიკური ამერიკული ფილოსოფია – ე. წ. ამერიკული ფილოსოფიის „ოქროს ხანა“. XIX საუკუნის II ნახევარი XX ს. I ნახევარი – საკუთრივ ამერიკული ფილოსოფიის გაფურჩქვნის ეპოქა. ძირითადი წარმომადგენლები: ჩარლზ სანდერს პირსი, უილიამ ჯეიმზი, ჯონ დიუი, ჯორჯ სანტაიანა და სხვ.

III. თანამედროვე ამერიკული ფილოსოფია XX საუკუნის II ნახევრიდან დღემდე. ეს პერიოდი გამორჩეულია სხვადასხვა სკოლებითა და ფილოსოფიური მიმდინარეობებით, ახალი მიდგომებითა და ახალი ფილოსოფიური დისციპლინებით. ამერიკული ფილოსოფიისათვის უკვე ტრადიციული თემების – მორალისა და რელიგიის ფილოსოფიის, პოლიტიკისა და ანალიზური ფილოსოფიის ველზე გაშლით, ამერიკულ ფილოსოფიას მნიშვნელოვანი წილი შეაქვს მსოფლიო ფილოსოფიური აზრის განვითარებაში.

ამერიკულ ფილოსოფიას განსაკუთრებული როლი მიუძღვის ამერიკული ეროვნული ცნობიერების ჩამოყალიბებაში, ისეთი ამერიკული ტრადიციული ღირებულებების ჩამოყალიბებასა და განმტკიცებაში, როგორცაა: თანასწორობა, გულწრფელობა, ინდივიდუალობა, წარმატებაზე ფოკუსი-

რება, პროგრესისადმი სწრაფვა, აზრის მრავალფეროვნება. ამერიკული ფილოსოფიური აზრის მთავარი მახასიათებლები გახლავთ ღიაობა და დემოკრატიზმი. პრობლემებისა და კვლევის ობიექტებისადმი მთავარი მიდგომა გულისხმობს, რომ ყველაფერი შეიძლება მივიღოთ განხილვის წესით, რომ არანაირი თვალსაზრისი, არანაირი პასუხი არ არის უგულებელსაყოფი. ამგვარ პლურალისტურ მიდგომას ლოგიკურად მოსდევს ფილოსოფიური სკოლებისა და მიმართულების, ფილოსოფიური აზრის მრავალფეროვნება, რაც ერთ-ერთი მთავარი მახასიათებელია ფილოსოფიური აზრისა ამერიკაში.

კითხვები და დავალებები:

1. დაახასიათეთ ამერიკული ფილოსოფიის განვითარების ეტაპები.
2. რით ხასიათდება ბრინჯაოს საუკუნე სხვა პერიოდებიდან?
3. როგორ ახასიათებს ტოკვილი ამერიკელთა რელიგიურობის მიზეზებს?
4. გაანალიზეთ რელიგიისა და თეოლოგიის როლი ამერიკული ფილოსოფიური ცნობიერების ფორმირებაში?
5. წაიკითხეთ ალექსის დე ტოკვილის „დემოკრატია ამერიკაში“ II წიგნის I თავი. იმსჯელეთ მკვლევრის მიერ ამ თავში დასმულ პრობლემებზე.

ლიტერატურა:

1. ალექსის დე ტოკვილი (2011), დემოკრატია ამერიკაში. რობაქიძის სახ. უნტის გამ-ბა, თბ.
2. Schneider, H. (1963), A History of Philosophy, Columbia university Press.
3. Murphey, Murray G. & Flower, E. (1976-1978). A History of Philosophy in America. v. I-II. U.Press.
4. Stuhr, John J. (1989), Classical American Philosophies,. Harvard U. Press.
5. Kuklick, B. (1979),The Rise of American Philosophy. Cambridge, Massachusetts. New Haven and L.
6. Parington, V. (1962), General Trends of American Thought. v. I. N.Y.
7. Commager, Henry. S.(1959), The American Mind: An Interpretation of American Thought and Character Since the 1880's. Yale University Press.
8. Kartz, P.(editor) (1966), American Philosophy in the XX century. N.Y.-L.

თავი II. ამერიკული პურიტანიზმის ფილოსოფია

ამ თავში შევეხებით ადრეული ამერიკული ფილოსოფიის პირველ ეტაპს – პურიტანულ ფილოსოფიას. ამერიკული ფილოსოფიური ცნობიერების საფუძვლების ძიებას პურიტანული თეოლოგიისა და რელიგიური ფილოსოფიის სათავეებთან მივყავართ. ამერიკული ფილოსოფიის გარიჟრაჟი მჭიდრო კავშირშია ახალ ინგლისში გადმოსახლებულ ემიგრანტ-პურიტანთა სახელთან და კოლონიზაციის პერიოდის კულტურასთან. ამ ეტაპის აღსანიშნად, თანამედროვე სამეცნიერო ლიტერატურაში ფართოდ გამოიყენება ტერმინები: „ადრეული ამერიკული კულტურა“, „ადრეული ამერიკული ისტორია“, ამ ანალოგიით მკვიდრდება ტერმინი „ადრეული ამერიკული ფილოსოფია“. ამ ეპოქას ამერიკული ფილოსოფიის მკვლევრები განსაზღვრავენ ტერმინით „ბრინჯაოს ხანა“. კვლევის ინტერესთა პრიორიტეტულობის მიხედვით, იგი თავის მხრივ, სამ ქვეეტაპად იყოფა, რომელთაგან პირველი სახელდებულია პურიტანულ ფილოსოფიად.

სემუელ ჰანტინგტონი კვლევაში – „ვინა ვართ: ამერიკული ეროვნული იდენტობის გამონწევები“ – აღნიშნავს: „ქვეყანათა უმრავლესობაში არსებობს ბირთვი ან დომინანტური კულტურა, რომელიც გარკვეული ვარიაციებით გაზიარებულია საზოგადოების უდიდესი ნაწილის მიერ. ამ ეროვნულ კულტურასთან ერთად, როგორც წესი, თანაარსებობს რელიგიით, რასით, ეთნიკურობით, კლასითა და იმ სხვა კატეგორიებით განსაზღვრული სუბანტრანსნაციონალური ჯგუფები, რომლებიც ხალხს ერთიანობის განცდას სძენს.

ამერიკაში ყოველთვის ჭარბად იყო სუბკულტურები. იმავდროულად, ყოველთვის არსებობდა დომინანტური ანგლოპროტესტანტული კულტურა, რომელსაც ნებისმიერი სუბკულტურის წარმომადგენელი იზიარებდა. თითქმის ოთხი საუკუნის მანძილზე პირველი ახალმოსახლეების მიერ მოტანილი ეს კულტურული ღირებულებები (patterns) ამერიკული იდენტობის ფუნდამენტურ კომპონენტს წარმოადგენდა. შეიძლება გაჩნდეს კითხვა – იქნებოდა თუ არა ამერიკა ისეთი, როგორიც დღეს არის, XVII და XVIII საუკუნეების პირველმოსახლეები რომ ყოფილიყვნენ არა ინგლისელი პროტესტანტები, არამედ ფრანგი, ესპანელი ან პორტუგალიელი კათოლიკები? ცხადია, პასუხია – არა, ის არ იქნებოდა ამერიკა; ის იქნებოდა კვებეკი, მექსიკა ან ბრაზილია“ (Huntington:2004. 59).

გადმოსახლების მოკლე ისტორია და მიზეზები

1620 წლის 6 სექტემბერის ორანძიანი იალქნიანი ხომალდი „მეიფალური“, ევროპული ცივილიზაციის ნოეს კიდობანი, სვლაგებით: „პლიმუტის ყურე – ალთქმული ქვეყანა“, მიადგა ჩრდილოეთ ამერიკის სანაპიროს ქეიფ-კოდის ყურეს. ეს გახლდათ ახალი კონტინენტის აქტიური და მიზანმიმარ-

თული ათვისების ისტორიის პირველი ფურცელი. პირველ ევროპელ ემიგრანტთა ტალღას, რომელიც „მეიფლაუერის“ ხომალდს ჩამოჰყვა ამერიკაში, სხვადასხვა სოციალური ფენისა და ინტერესების მქონე ადამიანებთან ერთად, წამოჰყვა რელიგიური თავისუფლების მაძიებელთა საკმაოდ მრავალრიცხოვანი ჯგუფი: პურიტანიზმის უკიდურესად რადიკალური ფრთის – კონგრეგაციონალისტების (ლათ. სიტყვიდან: congregation – თემი) ინტელექტუალური ელიტა.

გადმოსახლებას ხელმძღვანელობდნენ ცნობილი სასულიერო პირები და თეოლოგიის პროფესორები: უილიამ ბრიუსტერი და უილიამ ბრედფორდი. ეს უკანასკნელი იყო თეოლოგი და ლიტერატორი, პოლიგლოტი. ე. წ. „მეიფლაუერის ბილის“ (მეიფლაუერის ქარტიის) ავტორი. იგი ჩამოსვლისთანავე აირჩიეს ახალმოსახლეთა პირველ გუბერნატორად. ევროპიდან ახალ ინგლისში ემიგრირებული მორწმუნეები იდეებობდნენ მათი მრწამსის გამო. მათ სურდათ პურიტანიზმში გამოხატული იდეების ცხოვრებაში გატარება: ეკლესიის განმენდა რომის კათოლიციზმისგან (ამის გამო დაერქვათ მათ სახელი ინგლ. განწმენდა), არსებული იერარქიულობის მოშლა, ეპისკოპოსის ნოდების გაუქმება, თითოეულ თემს სახელმწიფო რელიგიისაგან დამოუკიდებლად უნდა ემართა თავი, საეკლესიო დასის აბსოლუტური ღიაობა, პერსონული რწმენის (sola fine), როგორც რელიგიური თემის საყრდენის, პრიორიტეტულობა.

ამერიკის კონტინენტზე ჩამოსახლების მთავარი მიზეზი დედამიწაზე „აღთქმული ქვეყნის“ შექმნა გახლდათ. ეს უნდა ყოფილიყო სრულიად ახალი მსოფლხედვისა და ღირებულებების მატარებელი სახელმწიფოებრიობა, პოლიტიკის ფილოსოფიისათვის ცნობილი მმართველობის ფორმით – თეოკრატიული ტიპის სახელმწიფოებრიობით. მას მესიანისტური დატვირთვა ინგლისური პურიტანული სწავლების საფუძვლებით განსწავლულმა ამერიკელმა პილიგრიმებმა შესძინეს. მათ წინა პლანზე გამოიტანეს სწავლება ბედისწერის, ასევე, ადამიანის მომავლის წინასწარგანსაზღვრულობისა და ღმერთის განგებულების შესახებ. ამის გათვალისწინებით პურიტანებისათვის ადამიანის მთავარი მახასიათებლები იყო: შრომისმოყვარეობა, სიმამაცე და რელიგიისადმი ერთგულება. ამერიკულ კულტურულ რეალიაში „პურიტანული ერთგულება“, „პურიტანული პატიოსნება“ დღესაც გავრცელებული მორალური ღირებულებებია.

პილიგრიმმა მამებმა ხომალდ „მეიფლაუერის“ გემბანზე შექმნეს ე. წ. „მეიფლაუერის ბილი“- ამერიკული საზოგადოებრივ-პოლიტიკური აზრის პირველი დოკუმენტი. იგი სამართლიანადაა მიჩნეული, მომავალი აშშ დემოკრატიული ინსტიტუტებისათვის, პრინციპული მნიშვნელობის მქონედ. მკვლევარი ანალიტიკოსები ხედავენ მასში „ამერიკული თვითმმართველობის ჩანასახებს“, „დემოკრატიისა“ და „თავისუფალი ერთობის სულს“. კომაჯერი მიიჩნევა, რომ აშშ კონსტიტუცია მთლიანად ამ ბილზეა დაშენებული (Commager: 1975. 15-16).

ამერიკელ პურიტანთა ცნობიერებაში ამ პერიოდიდან ღრმად ინერგება მითოლოგიზებული ფორმულა „ქალაქი გორაკზე“/„ქალაქი მთაზე“ (A City upon a Hill). ეს მითოლოგემა პირდაპირ უკავშირდება და ამოდის ძველი და ახალი აღქმის ტექსტებიდან (იხ. ისაია 2:2-4, მათე 5:14). გადმოსახლება იხსნება, როგორც საკრალური აქტი – ახალი სიონის – მთელი საქრისტიანოს ცენტრის, დედამიწაზე ღმერთის გამეფების ადგილის დაფუძნება.

განსაცვიფრებელია პირველ პილიგრიმთა კულტურულ-ინტელექტუალური დონე. ისინი განსაკუთრებით აფასებდნენ პრაქტიკულ საქმიანობათა ცოდნას, ფართო განათლებასა და განსწავლულობას. „მეიფლაუერით“ ჩამოსული ხუთ ათეულამდე წარჩინებული პროფესორის, თეოლოგიის დოქტორის ძალისხმევით, გადმოსახლებისთანავე ფუძნდება ამერიკული სწავლების საუნივერსიტეტო კერები, სადაც ღვთისმეტყველებასთან ერთად ისწავლებოდა – ფილოსოფია, მათემატიკა, ფიზიკა და სხვ.; ამერიკული კემბრიჯი – პურიტანული თეოლოგიის ყველაზე მძლავრ კერად – რამიზმის ცენტრად ყალიბდება. ამას ერთვის ძლიერი ბუნების მეცნიერულ-მათემატიკური და ფიზიკური სკოლები. ახალმოსახლეთა ზოგად კულტუროლოგიური ფონი იქმნება სასულიერო ლიტერატურით, კონკრეტულად, თეოლოგიურად კომენტირებული ბიბლიით. იმავდროულად, ამერიკულ პურიტანიზმში პოპულარულია ბეკონისეული მეცნიერული მსოფლმხედველობა და რეფორმატორული მოტივებით შეზავებული რენესანსული ანთროპოცენტრიზმი.



ამერიკელ პურიტანთა მსოფლხედვის ზოგადი ფილოსოფიური პარადიგმა

მიუხედავად იმისა, რომ ამერიკელი პურიტანებისათვის ფილოსოფია არ იყო პრიორიტეტული ინტელექტუალური საქმიანობა და ამ პერიოდში არ გვხვდება ჩამოყალიბებული ფილოსოფიური სკოლა, ან სპეციფიკური ნიშნების მქონე ფილოსოფიური სისტემა, პურიტანიზმის მსოფლმხედველობის შინაარსი არ შეიძლება ერთმნიშვნელოვნად დავიყვანოთ მხოლოდ პროვიდენციალურ და სიმბოლურ მოტივებზე; ფაქტია, რომ ფილოსოფიური რეფლექსიები არსებით როლს ასრულებდნენ იმ პერიოდის ეროვნული თვითცნობიერების ჩამოყალიბებაში.

XVII საუკუნის ცნობილი პურიტანი თეოლოგები: თომას გოუჯი, უილიამ ბრიჯი, თომას მენტონი, ჯონ ფლაიველი, რიჩარდ საიბსი, სტივენ ჩარნოკი, უილიამ ბეიტსი, ჯონ ოუენი, რიჩარდ ბაქსტერი.

თუმცა პურიტანი თეორეტიკოსებისათვის ბიბლიური ავტორიტეტების გარდა, ზოგადად, სხვა ავტორიტეტები არ არსებობდნენ. კერძო თეორიული საკითხების განხილვისას დაშვებული იყო წინა პერიოდების მოაზროვნეებზე აპელირება. ამერიკის უნივერსიტეტებში პოპულარულ ფილოსოფიურ მოძღვრებათა შორის გამოირჩევა პლატონი, ნეოპლატონიზმი და არისტოტელეს ფილოსოფიის სქოლასტიკური წაკითხვა. ამ პერიოდის საუნივერსიტეტო პურიტანული ფილოსოფიის მთავარი წარმომადგენლები არიან: რიჩარდსონი და ეიმსი. მათი კვლევები კონცენტრირდება რელიგიურ პრობლემატიკაზე, სადაც პრევალირებს შემდეგი საკითხები:

1. რა აკავშირებს ღმერთს სამყაროსთან?
2. როგორ დავასაბუთოთ სულის უკვდავი არსებობა?
3. რა შეიძლება ვიცოდეთ სულების შესახებ?

პურიტანი თეოლოგების პრობლემატიკა ფოკუსირდება ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისა და მორალის ფილოსოფიის ველზე. და მათი გადაჭრისათვის პლატონისა და ნეოპლატონიზმის თეორიები ინტეგრირდება არისტოტელესა და რამუსის ფილოსოფიასთან.

ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას საფუძვლად პირველშობილი ცოდვის ცნება უდევს. კაცობრიობისათვის ტრაგიკული აღმოჩნდა ცოდვით დაცემის შედეგები. ადამიანის ბუნებამ სახე იცვალა, იგი ტრანსფორმირდა მანკიერებებით. ცოდვით დალდასმული ადამიანის ბუნება აიძულებს მას, შეეგუოს მანკიერებას და იცხოვროს მასში. პურიტანული ანთროპოლოგიის მახასიათებელია ფატალიზმი. ყველაფერი – ფიზიკური სამყაროცა და მორალურიც (ადამიანური) აბსოლუტურად წინასწარ განსაზღვრულია ღვთაებრივი ნებით და ადამიანს არ ძალუძს არაფრის შეცვლა.

ასევე პრიორიტეტულია მორალის ფილოსოფიის საკითხების კვლევა. იგი თანდათანობით იკავებს მნიშვნელოვან პოზიციებს. პერიოდის მოთხოვნებიდან გამომდინარე, იგი, უპირატესად, თეოლოგიურადაა შეფერილი და პურიტანული თეოლოგიის ფარგლებში ინტერპრეტირდება. მორალური ფილოსოფიის კვლევის ერთ-ერთი მთავარი სამიზნე „ბედნიერების“ ცნებაა. მისი ინტერპრეტაციისას პურიტანიზმი მიმართავს სქოლასტიკურად წაკითხულ არისტოტელეს ეთიკას. ბედნიერების წყაროდ დასახულია მისი შესაბამისობა ღვთაებრივ არქეტიპებთან.

ასევე, განსაკუთრებული მნიშვნელობის მქონეა ნების ცნება. პურიტანებს მიაჩნიათ, რომ ადამიანს შეუძლია ცოდვას ნებისყოფის ძალით ებრძოლოს, ნების ძალისხმევითა და სიკეთისაკენ სწრაფვით, მას შეუძლია მოიხვეჭოს მაღლი და ცხოვდეს. ადამიანის გაცნობიერებულ სწრაფვას, ანუ ნების კონცეფციას პურიტანული მორალის ფილოსოფიასა და ანთროპოლოგიაში გადაამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება.

მორალის ფილოსოფიის მიმართ ინტერესი, ასევე, კონცენტრირდება თავისუფლების ცნებაზე. პურიტანები განარჩევენ ორი ტიპის თავისუფლებას – ბუნებითს და სამოქალაქოს, ანუ ფედერალურს. „პირველი სახე თავისუფ-

ლებისა საერთო ადამიანების, ცხოველებისა და სხვა ცოცხალი არსებებისათვის. ადამიანი შედის რა სხვა ადამიანთან ურთიერთობაში, იძენს თავისუფლებას – აკეთოს ის, რაც სურს. ესაა თავისუფლება როგორც ბოროტის, ისე სიკეთის კეთებისათვის, ასეთი თავისუფლება შეუთავსებელია ძალაუფლებასთან. იგი ვერ უძლებს ყველაზე სამართლიანი ხელისუფლების უმცირეს შეზღუდვებსაც კი.

ამ ტიპის თავისუფლებას მიდევნებული ადამიანი უფრო ცოდვიანი ხდება, ვიდრე მტაცებელი ცხოველი: *omnes sumus licentia deteriores* (თვითნებობის გამო ჩვენ ყველანი ვხდებით უარესნი). ის ჭეშმარიტებისა და სამყაროს ყველაზე დაუძინებელი მტერია. თავისუფლების მეორე სახეს მე ვუნოდებ სამოქალაქოს, ანუ ფედერალურს. მას შესაძლებელია, ასევე, ეწოდოს მორალურ ღმერთსა და ადამიანს შორის არსებული კოვენანტის/ხელშეკრულების გამო, მორალური კანონმდებლობა, ადამიანთშორისი ურთიერთობების დამარეგულირებელი პოლიტიკური კოვენანტები და წესები. ამგვარი თავისუფლება ძალაუფლების სათანადო მიზანი და ობიექტია, ესაა თავისუფლება იმისათვის, რაც წარმოადგენს სიქველეს, არის სამართლიანი და კეთილშობილი. სწორედ ამ თავისუფლების დახმარებით გაგვანთავისუფლა ჩვენ ქრისტემ“ (Schneider: 1963. 10).

პურიტანები ამ ტიპის თავისუფლებას, საზოგადოებრივი მოწყობისათვის უკიდურესად სახიფათოდ და ცოდვიან ილუზიად მიიჩნევენ. ყველა კოვენანტი ემყარება მეორე ტიპის თავისუფლებას. სამოქალაქო თავისუფლება მხოლოდ ხელისუფლების ინსტიტუტებით ხორციელდება და მათდამი დაუმორჩილებლობა ღვთაებრივი ნების უგულებელყოფას ნიშნავს. პურიტანთა მიერ შემუშავებული სოციალური კოვენანტი განაპირობებდა მკაცრ ზნეობრივ დოგმებს, მოითხოვდა მორალური იმპერატივების ურყევ აღსრულებას.

პურიტანული საეკლესიო კოვენანტის თეორია რეალურად წარმოადგენს საზოგადოებრივი ხელშეკრულების თეორიას. მისი მთავარი მიზანია კალვინისტური „რჩეულთა“ სტატუსის ტრანსფორმირება „ხელშეკრულებით“ სტატუსად. ეს თეორია თავისი არსით დემოკრატიულია. შემდგომ პერიოდში ამ თვალსაზრისს ამერიკული პოლიტიკური ფილოსოფია სრულად იღებს.

პურიტანიზმმა პირველად დასვა საკითხი რწმენის ფილოსოფიური და ფსიქოლოგიური ასპექტების ძიების შესახებ. რწმენის საფუძვლად გამოცხადდა რელიგიური გრძნობა. გაცხადდა, რომ ინდივიდუალური რწმენის კვლევა კონკრეტული ადამიანის დონეზე უნდა მოხდეს.

შედეგების თეორია

პურიტანიზმის ფილოსოფია ემყარება პურიტანული თეოლოგიის მთავარ დებულებას, რომლის მიხედვით, სულიერი სამყარო დგას ფენომენალური საფარის მიღმა და იმყოფება უფლის გამგებლობის ქვეშ. მეუფე და ყოვ-

ლად ბრძენი ღმერთი ცხადდება მრავალფეროვანი სამყაროს შემოქმედად, იგი უსასრულო ძალის მქონეა და განსაზღვრავს ყველა მოვლენას. მისი ბოლომდე შეცნობა შეუძლებელია. ეს არის აგნოსტიციზმის პოზიცია, რომელიც აღიარებს, რომ ღმერთის შემეცნება შეუძლებელია, რადგან ადამიანის ბუნება ვერ იტევს მისი არსის შეცნობას, ასევე შეუძლებელია მისი რაციონალური აზროვნების ფარგლებში მოქცევა.

იმავედროულად, პურიტანიზმის მიხედვით, ღმერთის შემოქმედების, მისი არსის ნაწილობრივი აღქმა მაინც შესაძლებელია. ღმერთმა თავად მისცა ადამიანს მისი შემეცნების საშუალება, როდესაც შექმნა ადამიანი; ღმერთი თავის შემოქმედებაში ავლენს საკუთარ თავს და მისი შემეცნების მთავარი წყაროა წმინდა წერილი.

ადამიანს გარკვეული ძალისხმევით შემთხვევაში შეუძლია ღმერთის ნაწილობრივი შეცნობა. ცხადია, ჩვენი ცოდნა შესაძლოა, არ იყოს რეალობის ადეკვატური და ბოლომდე ვერ შევძლოთ უფლის ნების, ძალმოსილების, მართლმსაჯულების, მისი მოწყალების ახსნა, მაგრამ ანალოგიის საშუალებით, შესაძლებელია ღმერთის სახის დასურათება. ადამიანის ყველაზე საუკეთესო თვისებები გონების კატეგორიებისათვის მიუწვდომელი ღვთაებრივი თვისებების მხოლოდ მქრქალი ანარეკლია, რომელნიც მინიერის ანალოგიურია, მაგრამ განუზომლად აღემატება მათ.

პურიტანებს მიაჩნიათ, რომ შემეცნების პროცესი მიმდინარეობს ანალოგიებით, ადამიანის საუკეთესო თვისებების აბსოლუტიზაციის გზით. ამგვარად, ღვთაებრივი ნების გახსნა შესაძლებელია ინდივიდუალური ფაქტების შემეცნებით. ფაქტების ანალიზი საჭიროა უკვე არსებული აქსიომათეზისებისათვის ყველაზე შესაფერისი მტკიცებულების მოსაძიებად. პურიტანიზმის ამ ხედვაში განხორციელებულია იდეალიზმისა და ემპირიზმის უნიკალური სინთეზი.

კითხვაზე – თუ რატომაა გართულებული ღმერთის სუბსტანციის ადეკვატური შემეცნება? – პურიტანული ფილოსოფია მიუთითებს პირველშობილ ცოდვაზე. პურიტანები თვლიან, რომ ხატად და მსგავსად შექმნილ ადამს თავდაპირველად ჰქონდა ცოდნა ღმერთის შესახებ, მაგრამ ეს არ იყო კონკრეტული რაციონალური ცოდნა. ადამს შეეძლო ინტუიტიურად სამყაროს მშვენიერების არსის ადეკვატური გაგება, რაც სამყაროსეული მოწყობის ღვთაებრივი ჰარმონიულობის წვდომის საშუალებას აძლევდა.

ცოდვით დაცემამ აბსოლუტიურად შეცვალა და დაამახინჯა ღმერთის ინტუიტიური შემეცნება. ადამიანის „გნოსეოლოგიური“ ტანჯვის შემყურე ღმერთმა მისცა ადამიანებს რწმენისა და გონების ჰარმონიის კვლავ მოპოვების შანსი წმინდა წერილის სახით. პურიტანები ამ არგუმენტებით ხსნიან ბიბლიური სიბრძნის საჭიროებას ადამიანთათვის. პურიტანები პატივს სცემენ ბიბლიას არა მარტო იმ ჭეშმარიტების გამო, რომელიც მასშია გადმოცემული, არამედ იმის გამო, რომ იგი უფლის სიტყვაა. ისინი აღიარებდნენ, რომ საღმრთო წერილი ღმერთის პირადი სიბრძნის საუნჯეა. მის მიერ შექმნილ სამყაროში ბევრი რამ აუხსნელია და მისი ახსნა მხოლოდ წმინდა წერილით არის შესაძლებელი.



პურიტანული ფილოსოფიაში განსაკუთრებულად ვლინდება პლატონის გავლენა. აქ აბსტრაქტულ ცნებებს არ აქვთ ობიექტური არსებობა, ისინი შეიძლება არსებობდნენ მხოლოდ როგორც იდეები. არსებობა ნიშნავს იყო აღქმული, ხოლო საგანთა არსებობა სუბიექტის აღქმითაა განპირობებული.

ცოდნის სისტემა

ამერიკული პურიტანული ფილოსოფია ცოდნის სისტემის მოდელის აგებისას მიჰყვება რამუსის მაქსიმად გამოთქმულ აგნოსტიციზმის ფორმულას – „მხოლოდ ზოგადი წესების ცოდნა, მათი გამოყენების გარეშე, ნიშნავს რომ არა გვაქვს აბსოლუტური და აქტუალური ცოდნა“. თუ გავშლით ამ ფორმულას, ეს ნიშნავს:

1. ღმერთი *ens primum* თავისთავად შეუმეცნებელია; 2. მისი არსი ადამიანის აღთქმის ფარგლებს სცილდება; 3. იგი *ens a primo* (შემოქმედებში ავლენს საკუთარ თავს); 4. იგი შემეცნების საგანიცაა და ცოდნის შინაარსიც. მეცნიერებათა საქმეა მათი კვლევა; 5. სამყაროს კრეაცია მუდმივად მიმდინარე აქტია. იგი ღვთაებრივი „ხელოვნების“ – art (ლათ.), იგივე “*techne*”-ს (ბერძნ.) შედეგია.

ცოდნათა იერარქიულობა დამოკიდებულია იმაზე, თუ რა დონეზეა განლაგებული ესა თუ ის ხელოვნება. უფლის გონში არსებული ხელოვნება უმაღლესია. მისი განსჯა არ ხდება, რადგან იგი ადამიანური გონის გარეთ მდგომი და მიუწვდომელია. ფილოსოფოსს ლოგიკის დახმარებით ევალება ბუნებასა და სოციალური ცხოვრებაში, საგნებსა და მოვლენებში მიმოხილვას და არგუმენტთა მოძიება, შეჯერება და ღვთაებრივი თეზისების აღდგენა.

რამუსის ლოგიკამ პურიტანულ ფილოსოფიურ აზრს ღრმა კვალი დაამჩნია. რამუსის მთავარი ამოცანა იყო ლოგიკის საფუძვლიანი გარდაქმნა, მისი განმეორება დოგმატიზებული და სქოლასტიზებული არისტოტელიზმისგან. რამიზმი იქცა იმ პლატფორმად, რომლიდანაც პურიტანიზმში გადმოვიდა ცნებები: „ტექნოლოგია“, „ტექნომეტრია“ და „ენციკლოპედია“. ამ მონათესავე ცნებებმა შეადგინა პურიტანების მიერ ოფიციალურად მიღებული ფილოსოფიის საფუძველი. „ტექნოლოგიური“ ფილოსოფია იქცა შუასაუკუნეების სქოლასტიკის, კალვინისტური თეოლოგიისა და რამიზმის იდეების სინთეზურ ერთობად.

რამუსის მიერ შერჩეული დიალექტიკური მეთოდის მიზანია გრძობადი შემეცნების ამაღლება ჭეშმარიტად არსებული სამყაროს ჭვრეტამდე. მისი ლოგიკა ხელოვნება/დახელოვნება, განვრთნა; მას ევალება ადამიანის ბუნებითი ინტელექტის-გონების დისციპლინირება. მისი სწავლება პროპედევტიკულ ხასიათს ატარებდა და, უპირატესად, განსაზღვრული იყო საუნივერსიტეტო განათლებისათვის.

რამუსის დიალექტიკური მეთოდი ამერიკელმა პურიტანებმა აქციეს სისტემად, რომელსაც უწოდეს **ხელოვნებათა ენციკლოპედია** ანუ სწავლება ხელოვნებათა შესახებ. წმინდა პედაგოგიკური დისციპლინის – დიალექტიკის გარდა, ენციკლოპედია მოიცავდა ჰექსილოგიას – სწავლებას აზროვნების აგებულებისა და ჩვევების შესახებ, ტექნოლოგიას – ხელოვნებათა სისტემას, რომელიც ყველა სახის ცოდნას აერთიანებს, არქეოლოგიას – პლატონის ეიდოსთა სისტემის მსგავს არქეტიპთა სისტემას. ენციკლოპედიური სისტემის შესწავლის მიზანი იყო ადამიანის გონების დისციპლინირებულ აზროვნებად ქცევა, მისი ამაღლება ღვთაებრივის წვდომის დონემდე. ამ გზაზე ერთადერთი პრობლემას წარმოადგენდა იდეათა კლასიფიკაცია, მათი განლაგება სხვადასხვა ხელოვნებათა და დისციპლინათა თაროებზე“. ამ საქმით უნდა დაკავებულიყო მეცნიერებათა მეცნიერება – ლოგიკა.

რამუსმა დიალექტიკის მეთოდი მიუყენა განათლების რეფორმას. ევროპისთვის ტრადიციული სწავლების სქემა მოიცავდა ტრიადას: გრამატიკა, რიტორიკა და ლოგიკას პლუს ოთხკომპონენტიანი სეგმენტი, სადაც მოიაზრებოდა მათემატიკა, გეომეტრია, ასტრონომია (ფიზიკა) და მუსიკალური ჰარმონია. ამ უკანასკნელს ენაცვლებოდნენ მედიცინა, თეოლოგია ან სამართალი. რამუსმა პრინციულად შეცვალა საგნობრივი სწავლების ეს სტრუქტურა. რეფორმის საფუძვლად მან აქცია მეცნიერებათა „თანამიმდევრული განვითარების ფორმად“ წოდებული პრინციპი.

რამუსის მიხედვით, ეს „ფორმებია“: ბუნება, ხელოვნება და ცდა, სადაც *ბუნება* არის ჭკუა – ადამიანის ბუნებითი უნარები; *ხელოვნება* ქმნის მათი გამოყენების წინაპირობებს, *ცდა* – ამ უნარების გამოყენების მიზანი, მათი ჩვევად ჩამოყალიბების ჩათვლით. განათლების სისტემის ეს ახალი პროექტი გულისხმობდა სწავლების საგანთა მკაცრად გამიჯვნას. არც ერთ მეცნიერებას

არ უნდა დაერღვია „საზღვრები“, ლოგიკის, როგორც უნივერსალურ მეთოლოგიის გარდა. პურიტანიზმი მთლიანად იღებს ცოდნის ამ სისტემას და წინ წამოსწევს რიტორიკას, როგორც პრაქტიკულად აუცილებელ ხელოვნებას.

* * *

ამერიკული პურიტანული ფილოსოფია არ გახლავთ ერთგვაროვანი. მასში გამოიყოფა რამდენიმე ტენდენცია, რომელმაც ინტელექტუალური მოძრაობის სახე მიიღო:

განახლებული ორთოდოქსია – ძირითადი წარმომადგენლები არიან როჯერ უილიამსი, თომას ჰუკერი, ჯონათან მეიჰიუ, ჯონ უაიზი. ამ მიმდინარეობის მთავარი თეზისია – ტოლერანტობა და პიროვნების თავისუფლება; ეს თეზისი, უპირველესად, გულისხმობდა რელიგიურ თავისუფლებას. მოძრაობის ძირითადი თემატიკა სოციალური და პოლიტიკის ფილოსოფიის პრობლემებითაა შემოსაზღვრული. სულიერი და მოქალაქეობრივი თავისუფლების პრინციპების ძიებამ ამ მიმართულების წარმომადგენლები ფილოსოფიურ არგუმენტთა მწყობრ სისტემამდე მიიყვანა. ყველა ეს არგუმენტი მყარდებოდა ბიბლიური ტექსტების კომენტარებით. ამ ხედვის ფარგლებში მოხდა: სახელმწიფოს ღვთაებრივი წარმოშობის უარყოფა, კონვენტის თეორიის ჩანაცვლება საზოგადოებრივი ხელშეკრულებით, სახელმწიფოს, როგორც პოლიტიკური ინსტიტუტის აღიარება, საზოგადოების დემოკრატიული მოწყობის პრინციპებისა და მექანიზმების შემუშავება.

პურიტანული აღორძინება/„განახლების“ მოძრაობა – ცდილობს, გადახედოს არსებულ მდგომარეობას პურიტანული ეკლესიის პრაქტიკულ ცხოვრებაშიც და თეორიულ-საღვთისმეტყველო სარბიელზეც. თანდათანობით წარსულს ბარდება პურიტანული თეოლოგიზება, მნიფდება განმანათლებლობის ეპოქა. ევროპული განმანათლებლობის ტალღა თანდათანობით სწვდება ამერიკის კონტინენტს და ადგილობრივი ინტელექტუალები – ღვთისმეტყველები და ფილოსოფოსები – მწვავედ გრძნობენ მისი სათანადო დახვედრის აუცილებლობას.

ახალი თეორიული პოზიციების შემუშავება დაივალა განახლების მოძრაობამ – ე. წ. რივაიველისტებმა – ამერიკული განმანათლებლობის მოსამზადებელი საფეხურის აქტიორებმა: ედვარდსმა, ტენენტმა და დევისმა. მათ სცადეს განმანათლებლობის იდეებისა და პურიტანული თეოლოგიის შეჯერება. ამერიკელ ახალმოსახლეთა მძიმე ცხოვრებისეულმა პრობლემებმა წინა პლანზე ცხოვრების, პრაქტიკულად, მოწყობის პრობლემები წამოსწია; სოციალურმა ვითარებამ გამოიწვია განახლების მოძრაობის გადაზრდა „დიდი გამოღვიძების“ სახელით ცნობილ კულტურულ-რელიგიურ მოძრაობაში. ამ საკითხს ვრცლად მომდევნო თავში გავეცნობით.

ადრეული ამერიკული ფილოსოფიის პირველი ეტაპი – პურიტანიზმი ევროპული სულიერი ტრადიციებისა და წმინდად ამერიკული კულტურულ-ფილოსოფიური ელემენტების სინთეზია. თუკი მის გარიჟრაჟზე თეოლოგიური და ფილოსოფიური ფენი ერთმანეთისაგან მკვეთრად გამიჯნული არ არის. ბოლო ეტაპზე აქტუალიზდება სპეციფიკურ-ფილოსოფიური თემები: თავისუფალი ნების საკითხი, ჭეშმარიტების კრიტიკიუმის საკითხი, ზოგადად, ეთიკური პრობლემატიკა, კონკრეტულად კი – სიკეთის, ბედნიერებისა და სიქველეთა რაობის საკითხი.

მაშასადამე, სახეზეა დამოუკიდებელი ფილოსოფიური ელემენტი, მისთვის დამახასიათებელი სპეციფიკური ნიშნებით. ამდენად, ტერმინი „პურიტანული ფილოსოფია“ მიზანშეწონილი და გამართლებულია. პურიტანულ ფილოსოფიას დასაბამიდანვე ამოძრავებდა გამოკვეთილად დასახული მიზანი – საზოგადოებრივ ცნობიერებაში გამორჩეულობის იდეების დამკვიდრება, რომელთა თანახმად, ამერიკა იქცევა რელიგიური და სამოქალაქო თავისუფლებების ჭეშმარიტ განმახორციელებლად.

პურიტანული ფილოსოფია ემყარება ძირითად წყაროებს:

- პლატონიზმს, ნეოპლატონიზმს და არისტოტელიზმს;
- ცოდნის სქოლასტიკურ მოდელს – რამიზმს;
- ავგუსტინელობას;
- თეოკრატიზმს.

ამასთან, პურიტანული ფილოსოფია განვითარების ბოლო ეტაპზე ფართოდ იყენებს ევროპული განმანათლებლობის იდეებს – ლოკის ემპირიზმსა და ნიუტონის დეისტურ ფიზიკას. თუმცა მისი ზემოცანაა ბერკლიანური ემპირიზმისა და პლატონური იდეალიზმის გაერთიანება. ადრეული ამერიკული ფილოსოფიის პურიტანული ეტაპის შესწავლა გვეხმარება, შევადგინოთ ამერიკული ეროვნული ცნობიერების სიღრმისეულ შრეებში, ადეკვატურად ავხსნათ ამერიკული იდენტობის ფენომენი.

კითხვები და დავალება:

1. დაახასიათეთ პურიტანული ფილოსოფიის წყაროები.
2. წაიკითხეთ „მეიფლაუერის ბილი“ და იმსჯელეთ რამდენად მართებულია კომაჯერის მიერ გამოთქმული მოსაზრება ამ დოკუმენტთან დაკავშირებით.
3. რა ძირითადი ცნებები აქტუალიზდა ამერიკულ პურიტანულ ფილოსოფიაში?
4. იმსჯელეთ ჰარტინგტონის მიერ გამოთქმულ მოსაზრებაზე.
5. როგორ აისახება აგნოსტიციზმი ამერიკულ პურიტანიზმში?
6. როგორ ითავისებს რამიზმის ძირითად ცნებებს პურიტანული ფილოსოფია?
7. დაახასიათეთ ამერიკელ პურიტანთა მსოფლხედვის ზოგადი ფილოსოფიური პარადიგმა.

8. დაახასიათეთ პურიტანული ცოდნის სისტემა.
9. ნახეთ ნათანიელ ჰოთორნის რომანის „მეწამული სიმბოლო“ ეკრანიზაცია. იმსჯელეთ პურიტანული მსოფლმხედველობის თავისებურებებზე, რომელიც ასახულია ნანარმოებში.

ლიტერატურა:

1. Anderson, Virginia Dejohn (1991), *New England's Generation: The Great Migration and the Formation of Society and Culture in the 17th Century*. Cambridge Un-ty press.
2. Adair, Douglass (1974), *Fame and the Founding Fathers*. Indianapolis: Liberty Fund.
3. Anderson, Paul R. & Fisch, Max H. (1989), *Philosophy in America. From the Puritans to James. D. Appleton-Century Company press*.
4. Bremmer, Francis J. (2003), *John Winthrop: America's Forgotten Founding Father*. Oxford. N.Y.
5. Graves, Frank Pierrepont. (1912), *Peter Ramus and the Educational Reformation of the Sixteenth Century* Macmillan.
6. Hall, David D. (2004), *Puritans in the New World: A Critical Anthology*. Princeton University Press.
7. Hawthorne, Nathaniel, (1999), *The Scarlet Letter*. N.Y.
8. Huntington, Samuel P.(2004), *Who Are We: The Challenges to America's National Identity*. New York, Simon & Schuster.
9. Miller, Perry. (1939), *The New England Mind*. Harvard University Press,
10. Portfield, Ann (1992), *Female Piety in Puritan New England: The Emergence of Religious Humanism*, Oxford Un-ty press.
11. Schneider, H. A. (1963), *History of Philosophy*, Columbia university Press.

თავი III. ბერკლიანობის ქრისტიანულ-კლასიკური ნაკითხვა. სემიუელ ჯონსონი

მოკლე ბიოგრაფიული სკიჩი



„დიდი გამოღვიძების“ ტალღით მოცულ ახალ ინგლისში დაიბადა ევროპული განმანათლებლობის იდეებზე დაფუძნებული ორიგინალური ფილოსოფიური სწავლება, რომელიც, ერთი მხრივ, პურიტანული თეოლოგიით საზრდოობდა, მაგრამ მასზე არ იყო დაყვანილი. ამ სწავლების ავტორი იყო დიდი ამერიკელი პურიტანი თეოლოგი და ფილოსოფოსი სემიუელ ჯონსონი (Samuel Johnson 1696-1772).

ჯონსონი დაიბადა კონექტიკუტის შტატის ქალაქ გილფორში. მისი წინაპრები გახლდნენ ნიუ-ჰეივენის (New Haven) პირველმოსახლეები, კონგრეგაციონალური ეკლესიის წინამძღოლები. ფართო სპექტრის განათლება მან იელის უნივერსიტეტში მიიღო და ამავე უნივერსიტეტის პროფესორი გახდა. დასავლური ახალი ფილოსოფიის, კერძოდ, ბეკონის, ლოკის, ნიუტონისა და ბოილის იდეების, ენებისა და ბიბლიურ ტექსტების ზედმიწევნით მცოდნე ჯონსონის იდეურ კოორდინატა სისტემა ორთოდოქსიის განახლების მოძრაობამ იმდენად შეარყია, რომ მან შეიცვალა რწმენა და ანგლიკანური ეკლესიის წევრი გახდა. ამ ფაქტს ჯონსონი ორი წლის განმავლობაში მალავდა.

1772 წელს ჯონსონი იძულებით ინგლისში გაემგზავრა, სადაც ოქსფორდისა და კემბრიჯის უნივერსიტეტების მაგისტრი გახდა. სამი წლის შემდეგ იგი სამშობლოში დაბრუნდა, როგორც მეტროპოლის ოფიციალური ეკლესიის წარმომადგენელი. სიცოცხლის ბოლო ათი წელი სტრატფორდის ანგლიკანური ეკლესიის წინამძღვარია. ჯონსონი აქტიურად ქადაგებს ანგლიკანობას, იკრებს მრევლს, გადმოჰყავს ანგლიკანობაში, რისთვისაც ოქსფორდის უნივერსიტეტის საპატიო დოქტორის ხარისხს იღებს. 1754-64 წლებში ჯონსონი ახლად დაარსებული ნიუ-იორკის სამეფო კოლეჯის (კოლუმბიის უნივერსიტეტი) რექტორია.

სემიუელ ჯონსონის ფილოსოფიურ-თეოლოგიური შემოქმედება ამზადებს ამერიკულ ფილოსოფიურ აზრს განმანათლებლობისათვის. მისი იდეური მემკვიდრეობა და შემოქმედებითი ბიოგრაფია ძალიან მნიშვნელოვანია, უპირველესად, იმის გამო, რომ მასში ასახულია ეპოქის უდიდესი ისტორიული მოვლენების ურთულესი კოლიზიები. ეს იყო რევოლუციების, დამოუკიდებლობისათვის წარმოებული სამოქალაქო ომების, ამერიკის შეერთებული შტატების, როგორც დამოუკიდებელი სახელმწიფოებრივი ერთეულის ჩამოყალიბების მოსამზადებელი ეპოქა. ჯონსონი იმ განწყობათა

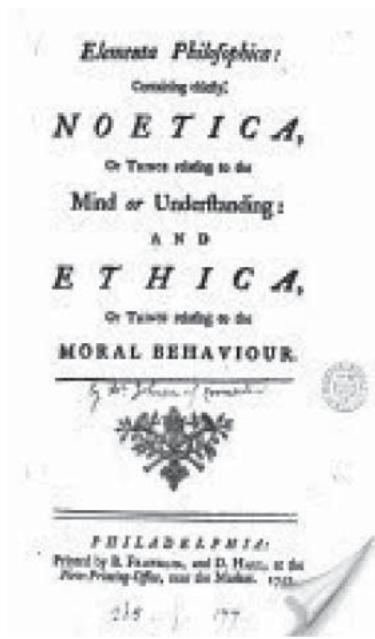
გამომხატველია, რომელნიც სირთული-
თა და არაერთმნიშვნელოვნებით აღავ-
სებდნენ მოახლოვებულ მოვლენებს.

მოღვაწეობის დასაწყისში, იელის
უნივერსიტეტში სწავლისას, ჯონსონი
ეცნობა რამისტულ პლატონიზმს, ფტო-
ლომეისეულ ასტრონომიას და ორთო-
დოქსული პურიტანული განათლების
პარადიგმას, რომელიც „ტექნოლოგი-
ათა“ შესახებ სწავლებაზე იყო ორიენ-
ტირებული. მალევე იგი იფართოებს სა-
მეცნიერო თვალსაზიერს, ეზიარება ევ-
როპული განმანათლებლობის იდეებს,
ნიუტონისა და ლოკის ფილოსოფიას,
ვოლასტონის რადიკალურ დეიზმს, რაც,
თავი მხრივ, არყევს მის მსოფლმხედვე-
ლობრივ პოზიციას. ჯონსონის ბრიტა-
ნეთში სწავლება ემთხვევა დასავლეთში
განმანათლებლობის აღმავლობას. იგი

ისრუტავს ფილოსოფიასა და კულტურაში მიმდინარე ახალ ტენდენციებს,
იყლინთება თეოლოგიაში რაციონალისტური მიმართულების იდეებით –
ბიბლიის ისტორიული და ფილოლოგიური ანალიზის აუცილებლობით. ად-
რეული ამერიკული ფილოსოფიის ჩამოყალიბებასა და განვითარებაზე მთა-
ვარი გავლენა უპირობოდ უნდა მივაკუთვნოთ ჯორჯ ბერკლის ფილოსოფი-
ურ იდეებს.

ჯონსონის ფილოსოფიური კონცეფციის ბერკლიანური სტილი განპი-
რობებულია სწორედ ბერკლის ცნობილი ნაშრომით – „ტრაქტატი ადამიან-
ური ცოდნის პრინციპების შესახებ“. მოგვიანებით, ბერკლის ამერიკაში ჩა-
მოსვლამ, მათმა პირადმა ნაცნობობამ და მიმონერამ გააღრმავა ჯონსონის
ბერკლიანელობა. იგი ზომიერი ბერკლიანელია. იგი ცდილობს ბერკლის ფი-
ლოსოფიის ძირითადი დებულებების ეკლესიის სწავლებასთან შესაბამისო-
ბაში მოყვანას. მისი აზრით, ბერკლის იდეალიზმის მთავარი ღირებულებაა
ის, რომ მის მიერ რელიგიისათვის შემუშავებული ახალი საყრდენები ლოკი-
სა და ნიუტონისაზე უპირატესი, მყარი და საიმედოა.

იგი, ერთი მხრივ, სკეპტიციზმის წინააღმდეგ მიმართული იარაღია,
მეორე მხრივ, უფლის არსებობის შესახებ მყარ პოზიციას იცავს. ჯონსო-
ნი დიდ იმედს ამყარებს განათლებაზე და ევროპულ ფილოსოფიურ აზრზე.
კერძოდ, თანადროული ეპოქის მახასიათებელ ნატურალისტურ დეიზმსა და
ემპირიზმზე. ჯონსონისათვის „ტექნოლოგია“, „არქეტიპები“ და პურიტანუ-
ლი ფილოსოფიის ამგები სხვა ცნებები წარსულის გადმონაშთია.



ბერკლიანიზმი ჯონსონის შემოქმედებაში

ჯონსონისთვის ბერკლის ფილოსოფიური პოზიცია, ერთი მხრივ, ყველაზე ახლობელი და მისაღებია, მაგრამ, იმავდროულად, იგი ცდილობს ამერიკული პურიტანიზმის ტრადიციების ფარგლებში ბერკლის ფილოსოფიის გადახედვას ქრისტიანული თეოლოგიის პრიზმიდან. კონკრეტულად, მისი მცდელობა მიმართულია ქრისტიანულ-პლატონურ ჭრილში ბერკლის რევიზიისაკენ. ჯონსონის ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ პარადიგმაში ცენტრალური პრობლემებია – სუბსტანცია და არქეტიპული ცოდნის თემა.

ჯონსონის მიხედვით, ბერკლი უარყოფს არა სუბსტანციას, არამედ მის მატერიალურ ბუნებას. ბერკლის მიაჩნია, რომ არსებობენ მხოლოდ სულიერი სუბსტანციები. ჯონსონისთვის მისაღებია სუბსტანციის ეს განმარტება. ბერკლისთან ერთად, იგი ამტკიცებს, რომ ტერმინით „მე“ აღინიშნება იგივე, რაც იგულისხმება სულის, ან სულიერი სუბსტანციის ცნებაში. ჯონსონმა უნდა გაარკვიოს, თუ როგორაა შესაძლებელი ცოდნის სამი სახეობრივი პურიტანული თეორიის გადასვლა ბერკლიანიზმში. ეს მისი ფილოსოფიის ერთ-ერთი მთავარი საკითხია.

პურიტანული თეოლოგებისა და კემბრიჯელი ნეოპლატონიკოსების მიერ უპირობოდ მიღებული რამუსის სწავლების მიხედვით, არსებობს სამი სახე, ცოდნის სამი წყარო:

- არქეტიპი – ღვთაებრივი სახე, ყველა არსებული საგნის თაური სახე;
- ენტიპი – ღვთაებრივი შემოქმედების შედეგად ამ სახის მიწიერი განხორციელება;
- ექტიპი – ადამიანის ნარმოდგენა შექმნილ სამყაროზე.

ამ ტერმინოლოგიას ბერკლი იყენებს პურიტანულ თეოლოგიაში მიღებული მიდგომისაგან განსხვავებულად; იგი, ერთი მხრივ, გაურბის აშკარა პლატონიზმს და ამბობს, რომ შეუძლებელია არქეტიპთა დამოუკიდებელი არსებობა. მაგრამ, მეორე მხრივ, ისმის შეკითხვა: თუ არ არსებობს საგნის პირდაპირი აღქმის საშუალება, სად ვეძიოთ მათი არსებობის გარანტია? ბერკლისთან ეს გარანტირებული არსებობა ღმერთისგანაა.

ჯონსონს სწორად ესმის ბერკლის ანტისუბსტანციონალიზმი, რომლისთვისაც არქეტიპსა და ექტიპს შორის არ უნდა არსებობდეს მატერიალური ბუნების მქონე დამოუკიდებელი და რეალურად არსებული დამაკავშირებელი, მაგრამ მისთვის მიუღებელია პლატონისეული იდეათა სამყაროს დამოუკიდებელი არსებობა. ამერიკელი ფილოსოფოსი მოითხოვს ბერკლისაგან არქეტიპთა მეტაფიზიკური სტატუსის დაზუსტებას. იგი ცდილობს, იპოვოს იდეათათვის ნავთსაყუდელი, მონახოს გზა, რომლითაც მოხერხდება მათი გამოყვანა ცნობიერების სფეროდან. ბერკლის „იდეებსა“ და პურიტანული თეოლოგიის „ექტიპებს“ შორის ტოლობის ნიშნის დასმის შემთხვევაში, ხომ არ გამოვა, რომ „იდეათა“ არსებობა ინდივიდუალური ცნობიერების მიერ მათ აღქმაზე იქნება დამოკიდებული? ამ შემთხვევაში, ისინი სუბიექტურნი გამოდიან. შესაძლოა მეორე ვარიანტიც: „იდეათა“ არსებობა განპირობებუ-

ლია ობიექტური სულის (ღმერთის) მიერ მათ აღქმაზე. ამ შემთხვევაში, არქეტიპთა სამყარო მოექცევა „იდეების“ ზემოთ, ეს კი პლატონურ „ეიდოსთა“ სამყაროა ყველა მისი თანამდევნი ატრიბუტი.

ჯონსონის მიხედვით, ადამიანის ცნობიერებაში „იდეები“ არსებობენ ცდის პანია აგურების სახით, როგორც შემეცნების დაუმუშავებელი მასალა; არქეტიპები წარმოადგენენ კომპლექსური ცოდნისა და შეგრძნებათა კომპლექსების გენერატორებს. ჯონსონს მიაჩნია, რომ ადამამდე სამყაროში არ არსებობდა გონიერი არსება, რომელიც შესძლებდა გარე სამყაროს დამკვირვებელი ყოფილიყო; სამყარო ამ შვიდი დღის განმავლობაში არქეტიპის მდგომარეობაში იყო. ეს იყო პირველშობილი, გაუფორმებელი, ქაოტური მდგომარეობა. სამყარო, შვიდი დღის განმავლობაში, იქმნებოდა „მარადიული“, „ყოვლისშემძლე“ გონებით, ანუ ღმერთის მიერ. იგი „თანდათანობით ავლენდა თავს მშვენიერ ქმნილებად“. წინასწარ დადგენილი არქეტიპის შესაბამისად, ღმერთი განალაგებს „იდეებს“ ადამიანთა ცნობიერებაში (სულში). თუ არსებობენ ჩვენი იდეების არქეტიპები, მაშასადამე, არსებობს მათ გარეთ არსებული სივრცე, გრძლივობა, ფორმა და მოძრაობა, როგორც ჩვენი იდეების პროტოტიპები. ჯონსონის მიხედვით, სივრცე და დრო ცნობიერების შეფარდებითი მოვლენებია. ობიექტურად და აბსოლუტურად არსებობენ: უსასრულობა და მარადიულობა, როგორც ღმერთის უცვლელი ატრიბუტები. ბერკლიანიზმის ეს ვერსია აგრძელებს ბერკლის სწავლების „პლატონიზაციას“. ამ ხაზის გასაძლიერებლად ჯონსონს შემოჰყავს ღმერთის აბსოლუტური ატრიბუტები.

ELEMENTA PHILOSOPHICA – ფილოსოფიის საფუძვლები

ჯონსონმა მთავარი ნაშრომი – „ფილოსოფიური კომპენდიუმი“ – დანერგა ინგლისურ ენაზე, მაგრამ სათაური – „ფილოსოფიის საფუძვლები“ (Elementa philosophica) – ლათინურ ენაზე დაარქვა. ეს იყო იმ პერიოდის თეოლოგიურ-ფილოსოფიური ტრადიციისათვის ხარკის გადახდის ნიშანი. ნაშრომი 1752 წელს გამოიცა და ორი ნაწილისაგან შედგება: პირველი – ნოეთიკა – ეძღვნება გნოსეოლოგიურ პრობლემებს; მეორე – ეთიკა – წარმოადგენს მორალის თეორიის გადმოცემას. ნაშრომი ეძღვნება ჯორჯ ბერკლის; ამით ავტორი ხაზს უსვავს ბერკლის ფილოსოფიურ იდეების ერთგულებას.

ამ ფუნდამენტური კვლევის ზეამოცანაა ბერკლიანური და პლატონური იდეალიზმის გაერთიანება. ტრაქტატი წარმოდგენილია ჯონსონის დროინდელი ფილოსოფიისათვის ტრადიციული ზოგადი სქემით. ამერიკელი ფილოსოფოსი იწყებს ადამიანური გონების განხილვას, ახასიათებს მის უნარებს და იმ წესებსა და კანონებს, რომელთაც მისდევენ ეს უნარები ქვეშარიტების ძიების გზაზე. შემდეგ ჯონსონი განმარტავს ლოგიკას, რომლის ამოცანაა ამ უნარების შესწავლა. ლოგიკას ჯონსონი ხან აზროვნების ხელოვნებას, ხანაც მსჯელობის ხელოვნებას უწოდებს.

ჯონსონის აზრით, ლოგიკის საფუძველშია “Philosophia prima” პირველი ფილოსოფია“. იგი, თავის მხრივ, შედგება მეტაფიზიკისა და ონტოლოგიისაგან. ჯონსონი უნოდებს მათ „სწავლებას ზოგადი არსებობის შესახებ“. ემყარება რა ჭეშმარიტებისა და ზნეობრივი სიკეთის ერთიანობის იდეას, ჯონსონი ტრაქტატის მეორე ნაწილს უძღვნის ეთიკას. როგორც ეთიკოსი, ჯონსონი ევდემონისტია. მისი მტკიცებით, ეთიკის საგანია „უმაღლესი ბედნიერების“ (highest happiness) კვლევა. იგი განმარტავს, რომ მორალის ფილოსოფია არის „სიქველეთა საყოველთაო გავრცელების გზით უმაღლესი ბედნიერებისაკენ ადამიანის სწრაფვის ხელოვნება“. ჯონსონის ეს ფორმულირება წინ უსწრებს ბედნიერების, როგორც ადამიანის ბუნებითი უფლებების შესახებ იდეას, რაც, მოგვიანებით, 1776 წლის დამოუკიდებლობის დეკლარაციაში აისახა.

მოკლედ განვიხილოთ „Elementa philosophica“-ს მნიშვნელოვანი ასპექტები. გონების (mind) განმარტებისას ჯონსონი ეკლექტიურად აერთიანებს პლატონურ აბსოლუტიზმს, ავგუსტიანურ ინტუიტივიზმსა და დეკარტეს cogito-s პრინციპს. მისი ძალისხმევა მიმართულია ერთი მიზნისაკენ: დააფუძნოს მსგავსი გონითი ფორმების იერარქიულობა „ღმერთიდან“ ადამიანისაკენ, ღვთაებრივი გონებიდან ადამიანურისკენ იმგვარად, რომ შენარჩუნებულ იქნეს ადამიანის ინდივიდუალური მე-ს აქტივობა და ავტონომიურობა.

სხეულისა და სულის ერთიანობის მარადიული პრობლემის განხილვისას, ჯონსონი ამ ერთიანობას მიაწერს ბუნებრივ მოვლენათა სფეროს, რომელიც, თავის მხრივ, ღვთაებრივ კანონს ემორჩილება. ცოდვით დაცემის შემდეგ, ადამიანის გონება განუყოფლადაა დაკავშირებული სხეულთან, სხეულებრივთან; სხეულს შეუძლია მოქმედება და შეგრძნება მხოლოდ გონების საშუალებით, ხოლო გონება აღიქვამს და მოქმედებს მხოლოდ სხეულით, მისი ორგანოებით. სული და სხეული ღმერთმა შეაერთა, მაგრამ მათი მომავალი ურთიერთმოქმედება და ურთიერთკავშირი ბუნების საქმეა.

ამერიკელი ფილოსოფოსისათვის ტერმინი „იდეა“ გრძნობადი ცდისა და წარმოსახვის უშუალო ობიექტია; ამასთან, „ცნება“ (conception) უნდა აღნიშნავდეს გონების, ან წმინდა ინტელექტის საგანს. ჯონსონისათვის მკვეთრად განსხვავებულია „იდეა“ და „ცნება“. მათ აღრევას მოყვება და ადრეც მოყვებოდა არეულობა ენობრივ გამონათქვამებში. ჯონსონი ინარჩუნებს ბერკლიანურ ტერმინოლოგიას, მაგრამ მის არგუმენტაციაში ბერკლის თეორიის კანონიკური ვარიანტიდან აშკარა გადახრა შეიმჩნევა. მის მოდერნიზებულ ვარიანტში პრინციპული განსხვავებაა შეგრძნებათა კომპლექსს (იდეები) და აბსტრაქციას შორის. ასევე, შინაგანი გამოცდილების წარმოშობის საკითხში იგი სცილდება ბერკლის და იხრება ლოკისკენ, რომლის ავტორიტეტი XVIII საუკუნის შუა წლებისათვის ამერიკელ ინტელექტუალთა შორის მნიშვნელოვნად ამაღლდა.

დეისტურ და ლოკიანურ სტილშია ჩამოყალიბებული თეზისის პირველი ნაწილი, რომელშიც ჯონსონი ასაბუთებს, რომ ჩვენი ცნობიერება შექმნილია

როგორც სუფთა დაფა – *tabula rasa*, ანუ მასზე არ არის საგნების არანაირი ნაკვალევი. მიუხედავად ამისა, იგი ფიქრობს, რომ ყველა შესაძლო ობიექტის ანაბეჭდი, რომელიც ცნობიერებაში მოიპოვება, უშუალოდაა დამოკიდებული ღმერთზე, რადგან ყოველი ობიექტის არსებობა ღმერთიდანაა. ჯონსონი ავითარებს მოსაზრებას, რომ გონებას, უნდა ვენდოთ, როგორც ბუნებრივსა და დამოუკიდებელს. გონება აღიქვამს საგნებს უზენაეს გონებასთან მუდმივი კავშირის წყალობით. მასთან მიმართებით, ადამიანური გონება მთლიანად პასიურია, გრძნობათა აღქმიდან დაწყებული (*perception of senses*) იმით დასრულებული, რისი მეოხებითაც გონება მოიხელთებს წმინდა ცნობიერების საგნებს. ჯონსონის გნოსეოლოგიურ სქემას განაგებს ღმერთის ნება, რომელიც აგებს ყველა ცნებას.

გრძნობადი გამოცდილება ჯონსონს ბერკლიანურად ესმის. ჯონსონის გაგებით, გრძნობები არის “*ub extra*” (ჩვენ გარეთ არსებული) ობიექტების აღქმა, ან ჩვენი სხეულის სხვადასხვა ორგანოებით მიღებული აღქმები. იმას, რასაც ჩვენი გრძნობათა ორგანოები ცალ-ცალკე მოგვანვდიან, ჯონსონი „მარტივ იდეებს“ უწოდებს. მარტივი იდეების კომბინაცია წარმოქმნის „რთულ იდეებს“. რთული იდეები შეესაბამება კონკრეტულ საგნებს და ბუნების მოვლენებს, მაგალითად, ასეთია: ადამიანი, ცხენი, ხე, ქვა, ვაშლი და ა.შ. ამ რთული იდეების ერთობა ქმნის ბუნებას, ანუ „საყოველთაო ზეგრძნობად და ბუნებრივ სამყაროს“.

ჯონსონის მსჯელობა ლოკის სქემებს იმეორებს, მაგრამ ერთი მნიშვნელოვანი ნიუანსის გათვალისწინებით. ლოკი ითვალისწინებდა გარე სამყაროს ობიექტურად არსებულ საგნებს. ჯონსონი საუბრობს „გრძნობათა ობიექტების იდეების აღქმაზე“ (“*perception of ideas of objects of senses*”). ამით იგი იდეების ბერკლიანურ პოზიციას გამოხატავს. ჟონსონი, ბერკლის მსგავსად, გულისხმობს აღქმის აღქმას, ანუ იმას, რასაც შეიძლება ვუწოდოთ მეტა აღქმა. „აღქმის აღქმა“ პასიურია, იგი მიუთითებს უზენაესზე, იმაზე, ვინც გონივრულად მოქმედებს, ვინც ყოველივე არსებულის მიზეზი და პირველწყაროა. ღმერთი უნერგავს ჩვენს გონებას აღქმათა სახეებს, ან პირდაპირ წარმოქმნის მათ. ობიექტური სამყაროს სტატუსის, როგორც მნიშვნელობის არმქონეს, გატანა არგუმენტაციის გარეშე ხდება ფრჩხილებს გარეთ.

გონების უშუალო საგნების, ანუ იდეების გაგება ჯონსონთან ამბივალენტურ ხასიათს ატარებს. ამერიკელი ფილოსოფოსი მიდის ბერკლის პლატონიზაციის გზით და ადგენს არქეტიპების, ანუ ყოველივეს, რაც არსებულია, მეტაფიზიკური ხატების სტატუსს. ჯონსონის მიხედვით, არქეტიპი გრძნობაში მოცემული იდეის ხატ-ნიმუშებია. იგი თვლის, რომ არსებობს ზემოქმედების პირდაპირი ხაზი არქეტიპიდან „იდეისაკენ“, ანუ ცნობიერების გარეთ არსებული შეგრძნებათა კომპლექსისაკენ. ეს ხაზი გვერდს უვლის ობიექტურ და მატერიალურ რეალობას; ჯონსონის აზრით, ამის არანაირი აუცილებლობა არ არსებობს.

ადამიანის ცნობიერებაში არქეტიპების ჩანერგვას ჯონსონი ინტელექტუალურ ინტუიციასთან მიჰყავს. ინტელექტუალური ინტუიცია მყისიერად

ატყობინებს ცნობიერებას, რომ იგი ახალი მონაცემებით შეივსო და ისინი მოითხოვენ გაცნობიერებას. ჯონსონი ინტუიციას „ინტელექტუალურ შუქს“ უწოდებს. აქ ჩნდება დეკარტეს გავლენა. დეკარტესათვის ინტუიცია არის „გონების ბუნებრივი შუქი“. ჯონსონი იღებს დეკარტესაგან უნივერსალურ ინტუიტივიზმს, მაგრამ მისთვის მიუღებელია ტოტალური რაციონალიზმი. ჯონსონის მიხედვით, ინტელექტუალური ინტუიცია უზრუნველყოფს როგორც რაციონალური, ისე გრძნობადი გამოცდილების ერთიანობას. მისი ნყალობით, ადამიანის გონება აღიქვამს საგნებს მთელი მრავალფეროვნებით. აქედან გამოდის, რომ გონება, როგორც აღმქმელი და მოაზროვნე ორგანო – პასიურია. სინტუიციური ინტელექტუალური შუქი, ამბობს ჯონსონი, ღმერთის საყოველთაო არსებობისა და აქტივობისაგან მომდინარეობს, უფრო ზუსტად – მისი მარადიული სიტყვისა და გონისაგან, რომელიც ღიაა ადამიანებისათვის. ამგვარად, ჯონსონი მიდის „*esse est percipi*“ პრინციპის აღიარებიდან მყარი ანგლიკანიზმის პოზიციამდე.

ეს ტენდენცია გრძელდება ჯონსონის ტრაქტატის „*Elementa philosophica*“-ის მეორე ნაწილში, რომელიც მორალის ფილოსოფიას ეძღვნება. ნაშრომის ეს ნაწილი – ეთიკა – გაცილებით ადრე, 1746 წელს, გამოიცა ცალკე წიგნად. ეს კვლევა ამერიკულ ფილოსოფიაში პირველი ფილოსოფიური ტექსტია, რომელიც ეთიკურ პრობლემატიკას ეხება. მორალის ფილოსოფიის პრიორიტეტულობის ტრადიცია ამერიკულ ფილოსოფიაში დღემდე შენარჩუნებულია.

ჯონსონის მორალური ფილოსოფია ჰედონისტურ-ევდემონისტური ხასიათის მატარებელია. ფილოსოფიურ-თეოლოგიური გზის დასაწყისში ჯონსონის ეთიკური პოზიცია განიცდიდა ინგლისელი ფილოსოფოსისა და ეთიკოსის უილიამ ვოლასტონის გავლენას (თანდათანობით იგი იცვლის თვალსაზრისს და შოტლანდიური განმანათლებლობის დამფუძნებლის, ფილოსოფოს ფრენსის ჰათჩესონის (Francis Hutcheson) პოზიციის გამზიარებელი ხდება.

ჯონსონის ეთიკის ცენტრალური თემა ბედნიერება. ბედნიერება, ჯონსონის აზრით, ინდივიდუალური ეგოისტური ქცევის საბოლოო მიზანია, მაგრამ, ამასთან, იგი უფლის ნებითაა მადლმოსილი და ეს მთავარია ამ ცნების განმარტებისას. მგვარად, ჯონსონი ამერიკულ ფილოსოფიაში ჰედონისტურ ტრადიციას ამკვიდრებს. ჩვენი სიქველე და ბედნიერება აუცილებლად თანხვედრიან ჭეშმარიტებას და საგანთა ბუნებას, უფრო მეტიც, ისინი მომდინარეობენ თავისთავად არსებული საგნებიდან, აფექტებიდან და ქცევებიდან. აქედან გამომდინარე, ადამიანის ბედნიერება „საგანთა ბუნების“, ან ინდივიდუალური აზრებისა და წინასწარგანზრახულობისაგან თავისუფალი ღვთაებრივი კანონის გამოვლენაა.

ჯონსონის მიერ ეთიკის ევდემონისტურ-ჰედონისტური ინტერპრეტაცია აპოგეას აღწევს იქ, სადაც მკვლევარი ახდენს ეთიკისა და „ბუნებითი რელიგიის“ (natural religion) იგივეობის დეკლარირებას. ჯონსონის მიერ

„ბუნებითი რელიგიის“ განმარტება სცილდება ვოლასტონისეულს, ანუ იგი არაა იმ დოზით რაციონალურისტურ-განმანათლებლური ხასიათის. ტრაქტატის პირველ გვერდებზე ჯონსონი ამბობს: „ის, რისი გაცნობაც გვსურს ამ ნაშრომის ფურცლებზე, თქვენთვის ეთიკისა და ზნეობის სისტემის მოკლე გადმოცემა... სწორედ ამას დაერქვა ბუნებითი რელიგია; მე მესმის ის, არა როგორც, უბრალოდ, ჭეშმარიტებათა და მითითებათა ნაკრები, არამედ როგორც სრულიად განსხვავებული რამ. იგი გვიჩვენებს, თუ როგორ გახსნა ბუნებითმა რელიგიამ საკუთარი თავისთვის წმინდა სამყარო სწავლებისა და გამოცხადების გარეშე. ამის დასტურია უზენაესის მითითებების გარეშე შთენილი ადამიანის დღევანდელი მდგომარეობა, მხოლოდ საკუთარ ბუნებრივ უნარებს მინდობილი. იგი ჭეშმარიტებისა და მოვალეობის, ღმერთისა და რელიგიის მხოლოდ უმცირეს ნაწილს ჩასწვდა“.

ეთიკის, ანუ ბუნებითი რელიგიის ცნების ქვეშ ჯონსონი გულისხმობს ჭეშმარიტებათა და ნორმების სისტემას, რომელიც გამოცხადებისა და უზენაესის მითითებების დაუხმარებლად სუსტი გონებისათვის ბოლომდე ცხადი არ არის, მაგრამ მაინც ნაწილობრივად მოძიებულია ღვთაებრივი გამონათების წყალობით. როგორც გნოსეოლოგიაში, ასევე ეთიკაში ჯონსონი მისდევს არისტოტელეს და ზომიერად პლატონურ და პურიტანულ სქემებს. ბედნიერება მისთვის „ჭეშმარიტების“ და „საგანთა ბუნების“ თანაბარზომიერია. ამდენად, ბედნიერების წყარო ჯონსონისათვის არაა ჭეშმარიტება, რომელიც მინიერი მონოდებით, ამქვეყნიური ხვედრით იმართება, იგი ღვთაებრივ არქეტიპთან შესაბამისობაში ვლინდება.

სიკეთე თავისუფალი არჩევანით ჭეშმარიტებისა და საგანთა ბუნების შესაბამისად ქცევაში ვლინდება. ჯონსონის მიხედვით, ბედნიერებისა და მისი არქეტიპის შემეცნება შესაძლებელია უშუალოდ უფალში გამოცხადების გზით. რადგან უფალი ყოველმხრივი სრულყოფილებაა, კეთილშობილებისა და ბედნიერების არსებობა შესაძლებელია მხოლოდ მასში. უფლის მიერ შექმნილი ბუნება „შებლალულია მინიერთა და სხეულებრივით. ჯონსონი, როგორც ეთიკოსი და გნოსეოლოგი, მოგვიწოდებს, გამოვიკვლიოთ არა ადამიანის ბუნება, არამედ მისი მიზნები, დანიშნულება, ანუ ღვთაებრივი „გეგმა“, რომელსაც ადამიანი ცნობიერად თუ ინტუიციურად მისდევს. ეს „გეგმა“ იქცევა იმ კრიტერიუმად, რომლითაც იზომება ქცევის ჭეშმარიტება.

ჯონსონის მიხედვით, ღმერთის მიზანი, შესაქმეს აქტივი გახსნას საკუთარი ატრიბუტები. უფლის ამ სწრაფვაში ჩანს მისი კეთილი ნება, გახადოს ადამიანები ბედნიერნი, დააჯილდოვოს ისინი იმ თვისებებით, რომლებითაც ისინი არქეტიპებზე გავლის გზით ღვთაებრივ ატრიბუტებამდე ამაღლდებიან. გამოდის, რომ უფლის ერთადერთი ამოცანაა, ადამიანი ბედნიერი გახადოს.

ჯონსონი, როგორც ჭეშმარიტი ბერკლიანელი, უარყოფს მატერიალურ კეთილდღეობაში ბედნიერების ძიებას. მატერიალური სუბსტანცია მადლისა და ბედნიერების მატარებელი ვერ იქნება. უმაღლესი ტკბობა მიიღწევა

უფალთან ურთიერთობასა და მასთან ერთობაში, ხოლო ბედნიერების ხარისხი უფლის მიმართ მორჩილებით ისაზღვრება. წმინდა წერილში ახალი ეთიკური პრინციპის გახსნა მხოლოდ გამოცხადებითაა შესაძლებელი, მისი გამოყენება გონებასაც შეუძლია.

ამგვარად, ეთიკის რაციონალისტურად დაფუძნების არეალი ჯონსონისათვის ტრივიალურ სწავლებათა სფეროთი შემოიფარგლა. ეს სფერო თვითკმარი ხასიათისა არ არის. ეთიკაში თეისტურმა განწყობებმა გადასძალა ჯონსონი ფილოსოფოსი. ამერიკული ფილოსოფიის მკვლევრები (ფრიში, ანდერსონი) მიიჩნევენ, რომ ჯონსონის იდეალიზმის მთავარი ღირებულება ვლინდება იმაში, რომ მან შეძლო გონების ფარგლებში პურიტანული თეოლოგიისათვის წონიანი საყრდენების მოძიება. უეჭველია, რომ ამერიკული განმანათლებლობა ფილოსოფიისა და თეოლოგიის მორიგების მისეულმა მცდელობებმა მოამზადა.

კითხვები და დავალებები:

1. შეადარეთ სემიუელ ჯონსონის და ჯორჯ ბერკლის თეორიები. გამოყავით მსგავსება და განსხვავება.
2. გაანალიზეთ რამუსის სწავლების ევოლუცია ჯონსონთან.
3. დაახასიათეთ „Elementa philosophica“-ის მთავარი იდეები.
4. მოახერხა თუ არა ეთიკის რაციონალისტური დაფუძნება ჯონსონმა?
5. განმარტეთ ცნება „ინტელექტუალური ინტუიცია“.
6. როგორ განმარტავს ჯონსონი ბედნიერებას?

ლიტერატურა:

1. Anderson, Paul R. & Fisch, Max H. (1989), *Philosophy in America. From the Puritans to James. D. Appleton-Century Company press.*
2. Ellis, Joseph J. (1973), *The New England Mind in Transition: Samuel Johnson of Connecticut 1696–1772, Yale University Press.*
3. Flower, E. and Murphy, M.(1977), *History of Philosophy in America. v. I. N.Y.*
4. Gerlach, Don R. (2010), *Samuel Johnson of Stratford in New England, 1696–1772. Athens, GA: Anglican Parishes Association Publications.*
5. Johnson, Samuel *Elementa philosophica: containing chiefly, Noetica, or things relating to the mind or understanding: and Ethica, or things relating to the moral behavior* <https://quod.lib.umich.edu/e/evans/N05418.0001.001?view=toc>. Ann Arbor, MI.: Text Creation Partnership, 2011-05.

თავი IV. ჯონათან ედვარდსი და „დიდი გამოღვიძება“

„დიდი გამოღვიძება“

ამერიკული ფილოსოფიური აზრი XVIII საუკუნის დასაწყისიდან ემზადებოდა თვისებრივი ბრუნისაკენ, რომელსაც უნდა ჩამოეყალიბებინა საკუთრივ ამერიკული ფილოსოფიური აზრი, მოემზადებინა ეროვნული ერთიანობის სული. ამ პროცესში მნიშვნელოვან როლს ასრულებს რამდენიმე ფაქტორი, რომელთა შორის განსაკუთრებული დატვირთვის მატარებელია ორთოდოქსული პურიტანიზმის წიაღში ჩასახული საღვთისმეტყველო-ფილოსოფიური, უფრო ფართოდ – კულტურული მოძრაობა, რომელიც ამერიკული კულტურის ისტორიაში შესულია სახელით „დიდი გამოღვიძება“ (1720-1750).

ეს მოძრაობა მიზნად ისახავდა პურიტანული პიეტიზმის¹ დახვეწას, ღვთისმსახურთა უკიდურესი ორთოდოქსული დოგმატიკის კრიტიკულ გადახედვას. „ინტელექტუალთა“, თავისი ბუნებით, რევოლუციური მოძრაობა მიზნად ისახავდა ამბოხს „პურიტანული ელიტის“ წინააღმდეგ. „დიდმა გამოღვიძებამ“ განსაკუთრებულად მნიშვნელოვანი ადგილი დაიკავა ამერიკული თვითცნობიერების ჩამოყალიბების საქმეში. მისი მთავარი ფიგურები იყვნენ: კალვინიზმის ცნობილი კრიტიკოსი ჯორჯ უაითფილდი, ფილოსოფოსი და სასულიერო პირი ჯონათან ედვარდსი, პრესბიტერიანული ეკლესიის წევრები: ტენეტი და დევისი.

პურიტანული ორთოდოქსიის ცენტრი – ბოსტონი უბრძოლველად „დანება“ ინგლისიდან ჩამოსულ ცნობილ ორატორს, ევანგელისტ ჯორჯ უაითფილდს. ბოსტონიდან ეს მოძრაობა სწრაფად გავრცელდა მთელ ამერიკაში. ამერიკული ფილოსოფიის მკვლევარი – პოლ კონკინი სამართლიანად აღნიშნავს, რომ ეს მოძრაობა წარმოადგენდა ექსტრავაგანტური ენთუზიაზმისა და ღრმა მორწმუნეობის, მორალისტური უკიდურესობებისა და ჰუმანისტურ რეფორმათა წყურვილის, მცირედ განსწავლულ მქადაგებელთა და ღრმად განსწავლულ ევანგელისტთა უჩვეულო სინთეზს (Conkin: 1963, 55).

„დიდი გამოღვიძების“, როგორც პრაქტიკული რეფორმატორული მოძრაობის მომზადებაში აქტიურად იყო ჩართული ე. წ. „განახლების“ მოძრაობა (ინგლ. „revival“ – განახლება, გამოღვიძება). მისი წარმომადგენლები აპელირებდნენ მორწმუნეთა საკრალურ გრძნობებზე, ცდილობდნენ, გაეღვივებინათ უზენაესის მიმართ წრფელი, ქვენა გრძნობებით შეუბღალველი, დაუინტერესებელი სიყვარული. არაფორმალური ხასიათის ქადაგება მათი

1 პიეტიზმი პროტესტანტიზმის წიაღში ჩამოყალიბებული რელიგიური მოძრაობაა, რომელიც მიზნად ისახავდა ცივი და მშრალი თეოლოგიისათვის ემოციის შთაბერვას. მისი იდეალი აქტიური, ბეჯითი (pietas), მკაცრ ზნეობაზე დამყარებული ქრისტიანობაა. მაქს ვებერი პიეტიზმს უწოდებს ასკეტური პროტესტანტიზმის რაციონალური ეთიკის მატარებელს.

აქტივობის ძირითადი ფორმატია, რომელიც უმეტესწილად ღია ცის ქვეშ იმართებოდა. ქადაგებები ატარებდნენ რიგითი მრევლისაკენ მიმართული ინტიმური, ინდივიდუალური საუბრების სახეს და აღწევდნენ მრევლის ნებისმიერი წევრის გონებასა და გულში. „დიდი გამოღვიძების“ წყალობით, რელიგია თანდათანობით იქცა ღრმა პიროვნულ გამოცდილებად.

„დიდი გამოღვიძების“ თეორიული საფუძვლები უნდა ვეძიოთ კონგრეგაციონალიზმის განვითარების ლოგიკურ სქემებში. ამერიკაში XVI-XVII საუკუნეების ინგლისიდან ემიგრირებული ოპოზიციური სულისკვეთების კონგრეგაციონალიზმი იქცა დომინანტურ ეკლესიად. მკვლევრებს მიაჩნიათ, რომ პროტესტანტული განწყობა, რომელიც მძლავრობდა ამ მიმდინარეობაში, მკვეთრად დასუსტდა და XVIII საუკუნის დასაწყისისათვის საერთოდ ჩაქრა.

კონგრეგაციონალიზმის მოაზრება შეუძლებელია „აღორძინებისა“ და „განახლების“ ტერმინების გარეშე. „განახლების“ მოძრაობის ძირითადი მოთხოვნაც ეს არის – მორწმუნის შინაგანად გაცნობიერებული განახლება, მისი სულიერი აღორძინება, რომელიც მიიღწევა საკუთარ სინდისთან და რწმენასთან კონფლიქტის გადალახვის გზით. „განახლების“ მოძრაობის თეორეტიკოსებმა წინ წამოსწიეს ბიბლიური „სასწაულების“ გაგების პრობლემა. ისინი ცდილობდნენ, დაემტკიცებინათ, რომ „სასწაული“ არ შეიძლება აიხსნას სიმბოლურად; რომ საჭიროა ტექსტიდან ამოსვლა, „სასწაულის“ გაგებისას ერთმნიშვნელოვნად უნდა დავემყაროთ მხოლოდ ტექსტუალურ ანალიზს, ტექსტის კითხვას.

მოძრაობა აერთიანებდა როგორც ინტელექტუალ ლიდერებს, ასევე ცოდნისა და კულტურის იდეალებისაგან შორს მდგარ უბრალო ადამიანებს, რომლებიც მოძრაობის ძირითად ბირთვს წარმოადგენდნენ. ახალი ინგლისის კარზე მომდგარი განმანათლებლობა მისი ფუძემდებლური იდეებით – ადამიანთა ბუნებითი თანასწორობის, წარმომადგენლობითი მმართველობისა და სოციალურ განახლებათა აუცილებლობის შესახებ – მშვენივრად მოერგო „დიდი გამოღვიძების“ სულისკვეთებას.

ამერიკელი ფილოსოფოსი და თეოლოგი ჯონათან ედვარდსი პურიტანიზმში „განახლების მოძრაობის“ აშკარა მხარდამჭერი იყო. თავის ესეიში – „რამოდენიმე აზრი ახალ ინგლისში ამჟამად მიმდინარე რელიგიის გამოღვიძების თაობაზე“ (1742) – იგი უკავშირებს „დიდ გამოღვიძებას“ ღვთაებრივ წინასწარმეტყველებას, რადგან ჭეშმარიტი ქრისტიანობის წარმომადგენლები, ღვთის განგებით, აღთქმულ მიწაზე დასახლდნენ, რათა ყველაზე ჭეშმარიტი ქრისტიანული ეკლესია აეშენებინათ. მათ ევალებათ სინდისისა და რწმენის „დიდი გამოღვიძების“ წინამძღოლობა.

ემოციურ-ამალლებული პრელუდიის შემდეგ, ედვარდსი მიმართავს თეოლოგიურ არგუმენტაციას, მოჰყავს ადგილები ბიბლიიდან, გამოსვლათა წიგნიდან, რითიც ასაბუთებს, რომ უფლის აღმშენებლობითი მისია დედამიწაზე დაიწყება სამყაროს შორეულ ნაწილში, რომელიც წყლითაა გარემოცუ-

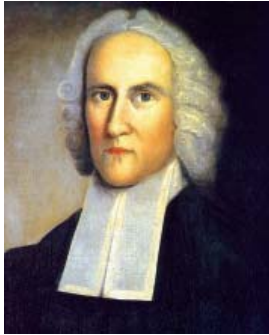
ლი და მხოლოდ ხომალდითაა შესაძლებელი იქ მისვლა. გამოსვლათა ამ თავში მოცემულია წინასწარმეტყველება იმის თაობაზე, რომ სწორედ ამ ადგილას გაიფურჩქნება ეკლესია. „მე სხვა არაფერზე შემოძლია ვიფიქრო, გარდა ამერიკისა, რომელიც აქ წინასწარმეტყველება, როგორც შორეული კუნძულები, სადაც მოვლენ ძენი ბრწყინვალე მომავლიდან“ (Baritz: 1966, 91-92).

მსგავსი აზრებით იყო გამსჭვალული რევაიველისტი მოძღვართა ქადაგებები და საუბრები. ისინი ამერიკელებს უღვივებდნენ სიამაყის გრძნობას, პატრიოტულ სულისკვეთებას, აჯერებდნენ მათ განსაკუთრებული ისტორიული მისიის არსებობაში. „გამოღვიძების“ ლიდერებმა უმაღლეს დონემდე აიყვანეს ქადაგების ხელოვნება. ქადაგებას მსმენელი უნდა მიეყვანა ექსტაზურ მდგომარეობამდე, უნდა გამოენვია მასში სულიერი აღმავლობა და განწმენდა, შეექმნა რწმენის განახლების შეგრძნება, მსმენელთა წარმოსახვა მთლიანად უნდა მიემართა უფალთან ერთობის ტრანსცენდენტალურ განცდასთან.

ქადაგებები ტრადიციულად იმართებოდა ბუნების წიაღში – მზის ჩასვლის, ან ამოსვლის დროს; ეს ამძაფრებდა სათქმელის ეფექტს და სრულად იპყრობდა მსმენელთა სულსა და გულს. ბუნება პირველად იქნა გამოყენებული, როგორც ღვთაებრივი მანიფესტაციის თანამყოფი და არა როგორც პასიური, სტატიკური რამ... ბუნება – როგორც მასინთეზირებული ღვთაებრივის, ბუნებრივისა და ადამიანურისა; როგორც ღვთაებრივ-სულიერის, ბუნებრივ-სულიერისა და ადამიანურ-სულიერის ერთობა. ამგვარი გაგებით ხასიათდებოდა მოძრაობის სულისკვეთება და მსოფლალქმა.

„დიდმა გამოღვიძებამ“ პურიტანიზმში შეიტანა ესთეტიკურ-ემოციური ფენი. მშრალ და უკიდურესად მკაცრ პურიტანულ „ხელოვნებას“ დაუპირისპირდა სიცოცხლით აღსავსე პერსონული სამყაროული ხედვა. პურიტანული ელიტა ნაბიჯ-ნაბიჯ კარგავდა პოზიციებს. ეს ტენდენცია, უპირველესად, აისახა ოფიციალური ეკლესიის მდგომარეობაზე. ძველი, მრავალი წლის ისტორიის მქონე მრევლი გაიფანტა, წარმოიშვა სხვადასხვა არაოფიციალური რელიგიური მიმდინარეობები. „დიდმა გამოღვიძებამ“ დაანგრია პურიტანული ეკლესიური ინსტიტუტების დომინანტური მდგომარეობა და ბიძგი მისცა მეთოდისმისა და ბაპტიზმის გაჩენას, რომელთაც ძალიან მალე მოიპოვეს პოპულარობა და გაიმრავლეს მრევლი.

ტრადიციული პურიტანული დოგმატიკით იმედგაცრუებამ, საბოლოოდ, გამოიწვია მისი უარყოფა. ახალ ინგლისში უბრალო ამერიკელი მიუბრუნდა პურიტანიზმის საწყისებს – იმ იდეებს, რის გამოც მან დატოვა ევროპული საზოგადოება. „განახლების“ მოძრაობის მიერ აგორებულმა ტალღამ დღის წესრიგში დააყენა პოლიტიკური მოთხოვნები, მოამზადა დამოუკიდებლობისთვის გამართული სამოქალაქო ომი, რასაც მოჰყვა ახალი სახელმწიფოებრიობის შექმნა. „დიდი გამოღვიძება“ იქცა ამერიკის ისტორიაში მომავლის საფუძვლიანი გარდაქმნების მაცნედ.



ჯონათან ედვარდსის ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ნააზრები

ჯონათან ედვარდსი (Jonathan Edwards 1703-1759) „დიდი გამოღვიძების“ სულისჩამდგმელი, თეორეტიკოსი და აქტიური მოღვაწეა. მკვლევრები მას ხშირად პირველ ამერიკელ ფილოსოფოსსაც უწოდებენ. ედვარდსი დაიბადა ძირძველ ამერიკულ ოჯახში; მისი წინაპრების უმრავლესობა სასულიერო პირი იყო; მამამისი კონგრეგაციონალისტური ეკლესიას წინამძღოლობდა. თავად ედ-

ვარდსიც სასულიერო იერარქიას მიეკუთვნებოდა.

განსაკუთრებული ნიჭით დაჯილდოვებულ ედვარდსს, 13 წლისას იღებენ იელის უნივერსიტეტში. 1756 წელს მას ირჩევენ პრინსტონის კოლეჯის საპატიო პრეზიდენტად. ედვარდსი ცნობილი იყო როგორც ღრმა ინტელექტუალური ცოდნის მქონე ღვთისმეტყველი და რიტორი; გამოირჩეოდა ფილოსოფიური არგუმენტაციების განსაკუთრებული უნარით.

ედვარდსის ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ნააზრების მიზანი იყო პურიტანიზმის რადიკალური გადააზრება ლოკის ფილოსოფიის კონსერვატიული ინტერპრეტაციის გზით. ედვარდსის ძალისხმევით, ამერიკულმა ფილოსოფიურ-თეოლოგიურმა სკოლამ უმაღლეს აკადემიურ დონეს მიაღწია. კერძოდ, მისი თანადროული ევროპული ფილოსოფიის მიღწევების გათვალისწინებით, მან შესძლო პურიტანული ფუნდამენტალიზმის მახინჯი ფორმების დამარცხება; რიგი დოგმატების დათმობით, შეეცადა, მოეგერიებინა მოდერნისტების შემოტევები და დაეცვა პურიტანული დოქტრინები დეიზმისაგან. მან მოამზადა განმანათლებლობისათვის ამერიკული პურიტანიზმის ფილოსოფია.

რაც შეეხება გავლენებს, უპირველესად, უნდა დავასახელოთ: სქოლასტიკურად ინტერპრეტირებული არისტოტელიზმი, რამიზმი და ახალი ევროპული ფილოსოფია, კერძოდ, დეკარტეს, ლოკისა და ნიუტონის ნააზრები.

* * *

ედვარდსის შემოქმედებითი გზა ორ ეტაპად იყოფა: 1) „დიდი გამოღვიძების“ მოძრაობა; 2) ზომიერი ფუნდამენტალიზმი და საკუთრივ ფილოსოფიური მოღვაწეობა. XVIII საუკუნის 30-იან წლებში მოძლიერებული „დიდი გამოღვიძება“ მთელ ამერიკაში ვრცელდება. ამ დროს ედვარდსი კონექტიკუტის კონგრეგაციონალისტური ეკლესიის წინამძღოლია. „განახლების“ მოძრაობის „დულილი“ მის მრევლსაც მისწვდა. ედვარდსი ვერ რჩება გულგრილი განვითარებული მოვლენების მიმართ და სათავეში უდგება მოძრაობას. ეს ახალგაზრდა სასულიერო პირისათვის არ იყო მარტივი არჩევანი.

ედვარდსი სერიოზულ წინააღმდეგობას წააწყდა იმ ძალებისაგან, რომლებიც ტრადიციულ თეოკრატიას უჭერდნენ მხარს. იმავდროულად, მა-

ლევე, დაახლოებით ორ წელიწადში, თავად რივაიველისტთა მოძრაობაშიც გამოიკვეთა რადიკალურ ფუნდამენტალისტთა ფრთა. ედვარდსი ვერ ეგუებოდა რადიკალიზმის ვერანაირ გამოვლინებას. ის დაუპისიპირდა როგორც ტრადიციული პურიტანიზმის კონსერვატორ მომხრეებს, ისე ფანატიკოს რივაიველისტებს. მწვავე რელიგიური ბრძოლის შესახებ საკუთარი მოსაზრებები ედვარდსმა ჩამოაყალიბა ნაშრომში „ტრაქტატი რელიგიური გრძნობების შესახებ“ (1746); ერთი საუკუნის შემდეგ ამ ტრაქტატს უმაღლესი შეფასება მისცა უილიამ ჯეიმზმა.

ფუნდამენტალისტური „განახლების“ მოძრაობის შეცდომებმა ედვარდსს შეხედულებების გადახედვისაკენ უბიძგა. იგი ფიქრობს, რომ „გამოღვიძება“ უნდა იყოს მართული, წინააღმდეგ შემთხვევაში, ღვთისმსახურება ანარქიად გადაიქცევა. საკუთარი პოზიციის გატარების მცდელობას მოჰყვა ედვარდსის გადაყენება წინამძღვრის პოსტიდან. ედვარდსი ტოვებს ქალაქს, შტატს და იწყებს ინდიელთა ტომებში მისიონერულ მოღვაწეობას.

უკაცრიელ დაბა სტოკბრიჯში დასახლებული ედვარდსი 1751-58 წლებს მთლიანად უთმობს ფილოსოფიურ მოღვაწეობას. ეს წლები მეტად ნაყოფიერი გამოდგა მისთვის. ამ პერიოდში დაინერა ოთხი ნაშრომი: „თავისუფალ ნებაზე“ (1754), „პირველშობილი ცოდვის დაცვისათვის“ (1758), „ჭეშმარიტი სიკეთის ბუნებისათვის“ (1765), „სამყაროს ღვთაებრივი შემოქმედების მიზანი“ (1765). ამ ნაშრომთა წყალობით, იგი ამერიკულ ფილოსოფიის უმნიშვნელოვანეს ფიგურად იქცა. ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ ტრაქტატებში ედვარდსმა სცადა, კალვინისტური რწმენის სიმბოლო ფილოსოფიურ ბაზისზე დაეფუძნებინა. ედვარდსის ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მემკვიდრეობა ლოკისა და ნიუტონის სწავლებათა გამოყენების საუკეთესო ნიმუშია.

ედვარდსის ფილოსოფიის მსოფლმხედველობითი პრინციპები

ედვარდსის ფილოსოფიური ხედვის ჩამოყალიბებაზე უდიდესი გავლენა იქონია ახალი დროის ინგლისურმა ფილოსოფიამ, კერძოდ, ჯონ ლოკის, ისააკ ნიუტონისა და ჯორჯ ბერკლის ნაშრომებმა. ახალი დროის ევროპული აზრის ამ ორი მიმართულების – ემპირიზმისა და დეიზმის – პრინციპული დავის პირობებში გამოიკვეთა ედვარდსის ორიგინალური პოზიცია. ლოკის ემპირიზმისა და ნიუტონის დეისტური ფიზიკის შესწავლამ ედვარდსი იმ დასკვნამდე მიიყვანა, რომ მათი მიდგომები არყევს პურიტანული ორთოდოქსიის იდეურ საფუძვლებს, მაგრამ ედვარდსისათვის არც ერთი მიდგომა არ არის უარსაყოფი, პირიქით, მისი ამოცანაა, გამოიყენოს ნებისმიერი სალი აზრი, კონცეფცია, იდეა, ხედვა პურიტანიზმის ფილოსოფიური მოდერნიზაციის მიმართულებით; თავისი სულისკვეთებით ემთხვევა რივაიველისტურ კომპანიის ზოგად ჩარჩოს. ის, უპირველესად, ედვარდსი მიზნად ისახავს ლოკის ფილოსოფიის კონსერვატულ ინტერპრეტაციას, რათა ამით იგი მოაქციოს ამერიკული პურიტანიზმის სივრცეში. ლოკის იდეათა თეორიის

გადმოცემას ეხება ტრაქტატი „შენიშვნები აზროვნების შესახებ“. იგი უპირობოდ იღებს იდეათა ლოკისეულ კლასიფიკაციას:

1. მარტივი იდეები, რომლებიც იყოფა შინაგანი და გარეგანი ცდის იდეებად;
2. რთული იდეები;
3. ზოგადი იდეები (აბსტრაქციები).

მარტივი იდეები – იდეები, რომლებიც არ იყოფა ნაწილებად; ესაა აბსოლუტურად ცხადი წარმოდგენები მოძრაობაზე, სივრცეზე, ნებაზე, ფერზე.

რთული იდეები – მექანიკური ჯამია მარტივი იდეებისა, მათი კომბინირების შედეგი.

ზოგადი იდეები – იგივე ცნებებია, რომლებიც საგანთა და მოვლენათა კლასებს წარმოადგენენ. ყოველი სხეული შედგება ატომისაგან, რომელიც განუყოფლობის სუბსტანციური თვისების მატარებელია. ის თავისი ბუნებითაც განუყოფელია.

ამ სქემიდან ნათლად ჩანს, რომ ედვარდსი არ არის ლოკიანური ფილოსოფიის უბრალო ეპიგონი. იგი ცდილობს ლოკის ემპირიზმის მორიგებას პურიტანულ თეოლოგიასთან. იგი წარმოგვიდგენს ატომიზმის ორიგინალური წაკითხვის მცდელობას. ამერიკელი მკვლევარი ამტკიცებს, რომ ნებისმიერი სხეული ან ატომია ან შემდგარია ატომებისაგან. ატომი, ედვარდსის მიხედვით, არის მცირე ზომების მატერიალური სუბსტანცია. იგი განუყოფლობის სუბსტანციური თვისების მატარებელია, ანუ ყველაფერი, რაც ბუნებით განუყოფელია, ატომებს განეკუთვნება (Flower, E. & Murphy: 1977, 143).

ამერიკელი ფილოსოფოსი განუყოფლობას უტოლებს სიმკვრივეს. ისინი ერთი რიგის მოვლენად ცხადდება. ედვარდსი მიდის უფრო შორს და ტოლობის ნიშანს სვამს სიმკვრივეს, მატერიალურობასა და სუბსტანციურობას შორის. ედვარდსის მტკიცებით, სიმკვრივის გარეშე არ არსებობს სხეულებრივობა. მნიშვნელოვანი მისი დასკვნა, რომ სუბსტანცია, რომელიც ფილოსოფოსთა მიერ მოიაზრებოდა, როგორც თვითკმარი და ყოველივე მყარისა და არსებულის საფუძველი, თავისთავად არსებული სიმკვრივისაგან სრულიად განსხვავებულია (Flower, E. & Murphy, M.: 1977, 143).

სიმკვრივისა და წინააღმდეგობრივობის გათანაბრებას ლოკი მიჰყავს სხეულების წინააღმდეგობრივი სუბსტანციის მოდუსებად გადაქცევამდე, ანუ ლოკთან სხეული წარმოადგენს წინააღმდეგობრივობის თვისებას. ლოკთან სუბსტანციონალური „საყრდენი“ მატერიალური ხასიათისაა. ედვარდსი სხვაგვარად ფიქრობს. გამომდინარე იქიდან, რომ სხეული არის წინააღმდეგობრივობა, იგი სხვა არაფერია, თუ არა რთული იდეა, რომელიც აწვდის წარმოდგენას მკვრივი სხეულის წინააღმდეგობრივობის შესახებ.

ამგვარად, სხეულის წინააღმდეგობრივობა რთული იდეების სფეროს განეკუთვნება და რადგან სხეულები წარმოშობით იდეალურნი არიან, ედვარდსის მიხედვით, „სამყარო იდეალურია“. „დავუშვათ, რომ ორი სფერო არსებობს გონების გარეთ. მათში არაფერია ex confession, გარდა წინააღმდე-

გობრივობისა. ანუ კანონის შესაბამისად, წინააღმდეგობას სფეროს შიგნით არსებული სივრცე გვიწევს. სფეროს შიგნით არაფერია, გარდა ძალისა, ანუ საფუძვლისა. ეს რომ სინამდვილეში ასე იყოს, გამოვა, რომ წინააღმდეგობა არსებობს დამოუკიდებლად. ძალა და საფუძველი წინააღმდეგობაშია მეორე საფუძველთან და წინააღმდეგობის კანონთან, რაც სრულიად შეუძლებელია. გონებისგან დამოუკიდებლად განხილვით ამგვარ სასაცილო შედეგამდე მივალთ. საკითხი მარტივად გადაწყდება, თუ წინააღმდეგობრივობის იდეას მოდუსად მივიჩნევთ, იდეა შეიძლება წინააღმდეგობრივობის მატარებელი იყოს. იგი შეიძლება მოძრაობდეს, გაჩერდეს და მოძრაობდეს ყველა მიმართულებით, როგორც წმინდა ძალა, რომელშიც არაფერია რეალური, მას შეუძლია იმოძრაოს და გაჩერდეს – ეს სრულიად წარმოუდგენელია და ამის შესახებ სიტყვის დაძვრაც კი არ ღირს, ამგვარი მიდგომა ჩიხში შეგვიყვანს“ (Flower, E. & Murphy, M.: 1977. 144).

აქედან გამომდინარე, ედვარდსი ასკვნის, რომ სამყარო იდეალურია, ხოლო შესაქმნესა და იდეათა განვითარების კანონი – აუცილებელი და მუდმივი. სუბსტანციის მხოლოდ ერთ თვისებაზე დაყვანას წინააღმდეგობამდე მივყავართ, აბსტრაქტული თვისების ობიექტურად არსებობა შეუძლებელია – იგი უნდა იყოს მხოლოდ იდეა, ანუ განეკუთვნებოდეს აზროვნების სფეროს.

ამ საკითხთან მიმართებით ედვარდსის პოზიცია ავლენს ბერკლის ფილოსოფიის აშკარა გავლენას. ედვარდსის ფილოსოფიის მკვლევრები, ფაქტობრივ მასალებზე დაყრდნობით, ამტკიცებენ, რომ ედვარდს არ ჰქონდა წაკითხული ბერკლის არც ერთი ნაშრომი (Miller, P.: 1963, 61-62) და რომ ედვარდსი დამოუკიდებლად მივიდა ცნობილ ბერკლიანურ ფორმულამდე: „esse est percipi“ – არსებობა ნიშნავს იყო აღქმული.

ედვარდსი ამტკიცებს, რომ მხოლოდ ცნობიერების მატარებელი არსებები არიან დაჯილდოვებულნი ყოფიერების მთელი სისავსეობით. ყველა სხვა არსებულთა გონიერება განისაზღვრება შემეცნებადი ინტელექტის მქონე არსებათა არსებობის ფაქტით. ამასთან, მცდარია, ვამტკიცოთ, რომ სული მატერიალური სამყაროს აჩრდილია; ვითარება რადიკალურად საპირისპიროა: სწორედ სულია მისი ჭეშმარიტი არსი. რადგან მატერიალურ საგანთა არსებობა განისაზღვრება სუბიექტის აღქმით, თავად სამყაროს არსებობაც დამოკიდებულია სუბიექტის მიერ მის შემეცნებაზე.

სხვა სიტყვით, შემეცნებელი სუბიექტი ქმნის სამყაროს. ედვარდსი აქვე დასძენს, რომ სამყარო მთელი თავისი სისავსით შეიმეცნება (იქმნება) ღმერთის მიერ კრეაციის აქტით. სწორედ ამითაა განპირობებული სამყაროს არსებობა. ედვარდსი აღნიშნავს, რომ ყოველ სუბიექტს შეუძლია და უნდა შექმნას საკუთარი სამყარო, რადგან იგი საყოველთაოების ნაწილის შემეცნებელიცაა და მკვლევარიც. აქედან იგი ასკვნის, რომ „(ფიზიკურ) სხეულთა სუბსტანცია ხდება „არარად“ (სიცარიელედ), ანუ სხვად არაფრად, გარდა ღმერთისა, რომელიც საკუთარი კანონებით მოქმედებს სივრცის იმ ნაწილში, სადაც მისი მყოფობა განსაკუთრებით აუცილებელია არ არსებობს სხვა

სუბსტანცია, გარდა ღმერთისა. სხეულებრივ არსებობას ჩვენ მხოლოდ და მხოლოდ მომენტის ზემოქმედების შედეგად მივმართავთ. განსაცვიფრებლად ზუსტადაა ნათქვამი ღმერთის შესახებ, რომ იგი არის „ens entium“ (Flower, E. & Murphy, M.: 1977, 144).

ედვარდის მიერ მინიშნებული „ორმაგი“ (ღმერთისა და სუბიექტის) კრეაცია ქმნის პურიტანიზმის მიერ საძიებელ ფორმულას: ყოველი ცალკეული ადამიანის მიერ სამყაროს მეცნიერულად შემეცნება, საბოლოოდ, ღმერთის შემეცნებაა, ღმერთისა, რომელიც შემოქმედებითი ინტელექტის ნყალობით, სამყაროს არსებობას „ფლობს“. ამ მიგნებაში აშკარად ჩანს მეცნიერული ცოდნის შემოქმედებითი მისია, ის, რითიც არარსებობა არსებობად იქცევა, რაც ბუნებრივ ქაოსს ანიჭებს საზრისს და ამით ადგენს ჰარმონიასა და სამყაროულ წესრიგს. ეს მოტივი კანტთან და ნეოკანტიანელებთანაც იჩენს თავს.

არარას, სიცარიელისა და „კორესპონდენციის“ პრობლემა ძირითად შტრიხებში აისახა ედვარდის ონტოლოგიაში. ედვარდსი ამ შემთხვევაშიც ლოკისაგან რადიკალურად საპირისპირო პოზიციაზეა. „არარა სრულიად შეუძლებელია. ადამიანური გონება, რაც არ უნდა სიღრმისეულად განვითარდეს, არასოდეს მივა იქამდე, რომ აღიაროს აბსოლუტური სიცარიელე. ამ აზრის გაფიქრებაც კი გვაშფოთებს. იგი სულის ბუნებას ეწინააღმდეგება. იგია ყველაზე დიდი ყველა წინააღმდეგობათა შორის და ყველა იმ წინააღმდეგობას მოიცავს, რომელიც ამტკიცებს, რომ საგანი არ უნდა არსებობდეს“ (Miller, P. : 1963, 68, 78-79).

სიცარიელისა და არარას აღიარება, ედვარდის აზრით, ღმერთის ყოველად ძლიერ ბუნებას ეწინააღმდეგება. ღმერთი აბსოლუტური ყოფიერებაა; ეს ნიშნავს, რომ ყოფიერება ყველგან მყოფობს. ედვარდისთვის ცნებები – სივრცე, ყოფიერება, ღმერთი თანხვედრი ცნებებია. ღმერთი ყოველგანაა და ყველაფერშია და არა „წინააღმდეგობად“, „აქ და იქ“. ამიტომაც, ედვარდსი „სიცარიელეს“ ღვთის საწინააღმდეგო ცნებად აცხადებს. არარა დგება მაშინ, როდესაც მოცემული კონკრეტული საგანი ქრება. ეს არარა შეფარდებითი ხასიათისაა; აბსოლუტური არარა დაცლილია არსებობის ყველანაირი საფუძვლისაგან.

„კითხვის დასმა – არსებობს თუ არა აბსოლუტური არარა, თავისთავად აბსურდის შემცველია. რადგან განსხვავება კეთდება იქ, სადაც იგი ხსენებაშიც არაა – არსებობა ან აბსოლუტური არარა; მაგრამ მათ შორის არ არის განსხვავება, ისევე, როგორც არ არის განსხვავება მსჯელობაში – სამკუთხედი არის სამკუთხედი, ან არ არის სამკუთხედი. მტკიცებულების სხვა საშუალება არ არსებობს, გარდა იმისა, რომ ვამტკიცოთ არსებობა: რატომ არ არის ბუნებაში ისეთი მოვლენა, როგორიცაა აბსოლუტური არარა? დიახ, არსებობს ის, რასაც ვუნოდებთ არარსებობას (nothing), მაშინ, როდესაც ვგულისხმობთ, მაგალითად, ამ მელანს ან ამ ქალაქს. არის არარსებობა, როდესაც სიტყვა ჩემზე ან თქვენზეა. არის არარსებობა დედამიწის და მთელი სამყაროს მიმართებითაც. მოცემულის გარდა, არსებობის სხვა ფორმე-

ბიც, მაგრამ არარა, არსებასთან მიმართებით, აბსოლუტური მნიშვნელობის მქონე ყოფიერებასთან მიმართებით, არ არის“ (Miller, P. : 1963, 80).

არარას ედვარდსი უკავშირებს სუბიექტურ აზროვნებას. იგი იქვე ეძებს ჩვენს წარმოდგენას სიცარიელეზე. ეს წარმოდგენები მხოლოდ ცნობიერებაში არსებობს და არსად სხვაგან, არარა, როგორც სუბიექტური აზროვნების დაშვება აბსოლუტური აზროვნებით – ღმერთით უგულებელიყოფა. ედვარდსი ამტკიცებს, რომ მთელი სამყარო, ყველა მისთვის არსებული მოვლენებითურთ, არსებობს ღვთაებრივი ან ინდივიდუალური აზროვნების ძალით. იქ, სადაც ეს უკანასკნელი იჩენს სისუსტეს და იწყებს არარას მოაზრებას, დასახმარებლად მოდის აბსოლუტური აზროვნება, რომელიც არ არის დატვირთული მატერიალურით, სხეულებრივით.

სამყარო, მოიცავს რა აბსოლუტურ ყოფიერებას მთელ მის სისავსეობაში, ატარებს უსასრულო რაოდენობის „კორესპონდენციას“. ისინი წარმოადგენენ ონტოლოგიურ „რგოლებს“, რომლებიც დედამინაზე ღმერთის მუდმივად მყოფობის დასტურია. ბუნების ცოცხალი ფერები – ბალახის სიმწვანე, ცისფერი ცა, ღრუბლების სიქათქათე, მიუხედავად იმისა, რომ წმინდად ფიზიკურ თვისებებზეა დამოკიდებული (ედვარდსი ზედმინვენით კარგად იცნობს ნიუტონის სინათლის თეორიას), ატარებენ განსაკუთრებულ ჰარმონიულ „დატვირთვას“ – ისინი აღსავსენი არიან შინაგანი, უფრო სწორედ, ზეესთეტიკური და მორალური საზრისით. „როგორ ძალუმად გვაგონებენ სიქველეებსა და სიკეთეს მზით გაცისკროვნებული, მწვანე ბალახითა და ნაირფრად აყვავილებული მინდვრები... ისინი ზუსტად გადმოგვცემენ სულის მშვენიერ მდგომარეობას, მადლმოსილებას, იმას, რაც ღვთისგანაა, ბედნიერებისა და ყველა სიკეთეთა მომნიჭებელი უზენაესისაგან“ (Miller, P. : 1963, 14).

ედვარდსის ტრაქტატებში ერთმანეთში უჩვეულოდაა გადანული პურიტანული სპირიტუალიზმი და ინგლისური ემპირიზმი; ედვარდსი ცდილობს, წარმოაჩინოს ბუნება სულის ტრანსცენდენტურ „უხორცო“ სიმბოლოთა ერთობლიობად და, იმავდროულად, იპოვოს ბუნებრივი სიმბოლიზმის ფიზიკური საწყისები. ევანგელურ-პურიტანული მოდერნიზმის ერთ-ერთი მთავარი მახასიათებელი ვლინდება ედვარდსის მცდელობაში, იპოვოს რწმენის საფუძველი, გააფართოვოს „ტექნოლოგიის“ მეცნიერული დასაბუთება.

ედვარდსი ცდილობს, დააფუძნოს თეორია, რომელიც ჩრდილოეთის შტატებში საკმაოდ მომძლავრებულ დეიზმს დაუპირისპირდება. დეისტები ცდილობდნენ, გაეტანათ ღვთაებრივი სუბსტანცია მატერიალური სამყაროს გარეთ და მათი ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელი არსებობა დაესაბუთებინათ. ედვარდსის ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ხედვა მათ სანინააღმდეგო პოზიციაზე დგას. ედვარდსი ახორციელებს არარასა და სიცარიელის ანიჰილირებას და ავსებს სამყაროს უსასრულოდ დიდი რაოდენობის „კორესპონდენციებით“.

ადრეული ამერიკული პურიტანიზმისათვის დამახასიათებელი რიგორიზმი ედვარდმა ჩაანაცვლა შინაგანი ოპტიმიზმით აღსავსე სწავლებით.

მოგვიანებით, XIX საუკუნის დასაწყისისათვის, ეს თეორია ტრანსფორმირდა უნიტარიზმსა და ამერიკულ ტრანსცენდენტალიზმში. ნებისა და რწმენის ურთიერთდამოკიდებულების კვლევა ედვარდსის ფილოსოფიის ცენტრალური თემაა. ეს საკითხი გაშუქებულია ტრაქტატში „ნების თავისუფლება“ (1754). ედვარდსის მიზანია თავისუფალი ნების უკვდავებისა და აბსოლუტური აუცილებლობის დაფუძნება, რომელიც, თავის მხრივ, ემყარება ბუნებრივ წესრიგს.

საყოველთაო აუცილებლობის სასარგებლოდ ედვარდსი წარმოგიდგენს არგუმენტებს:

პირველი – მოტივის პრიორიტეტულობა ქცევის აგებაში;

მეორე – მიზეზშედეგობრივი კავშირის არსებობის აღიარება;

მესამე – ბუნებრივ და მორალურ აუცილებლობას შორის განსხვავების დადგენის აუცილებლობა.

პროტესტანტ თეოლოგთა შორის ედვარდსმა პირველმა უარყო დეტერმინიზმის წმინდად პროვიდენციალური მიდგომა. მან სცადა მისი მიზეზ-შედეგობრივი კავშირებით ახსნა. ედვარდსის დეტერმინიზმის მთავარი აქსიომა ამგვარად გამოიყურებოდა: სამყაროში ყველაფერს აქვს არსებობის მიზეზი, უმიზეზოდ არაფერი არ არსებობს. მიზეზის ცნების ქვეშ იგი გულისხმობდა antecedents (ლათ. წინარე) მოვლენის საფუძველს, რომელიც, თავის მხრივ, შესაძლებელია, ყოფილიყო ბუნებრივი ან მორალური, დადებითი, ან უარყოფითი. მის საფუძველზე საგანი, ან მისი წარმომშობი პირობები არსებულად იქცევა.

ედვარდსი ფიქრობს, რომ ინტუიციის მეოხებით შესაძლებელია მოვლენათა ქეშმარიტი მიზეზების მონახვა. მხოლოდ ინტუიციას შეუძლია დაარწმუნოს ადამიანი, რომ ყოველ არსებულს არსებობის მიზეზი აქვს. ამას ეწოდება ინტუიციური დეტერმინიზმი. ამდენად, ედვარდსი აღიარებს რომ ღმერთის, როგორც მინიერი ჰარმონიისა და მშვენიერების იდეა, ინტუიციური დეტერმინიზმის უმაღლესი ფორმაა.

ედვარდსის ეთიკურ ნააზრევში შეიმჩნევა არისტოტელიზმის, თომიზმისა და ჰობსის ფილოსოფიური იდეებით გატაცება. ეს გამოიხატება ედვარდსის მიერ თავისუფლების, ნებისა და ბედნიერების ცნებების გახსნაში. ედვარდსი არ მიმართავს წმინდა წერილს თავისუფლების კონცეფციის გაშლისას. იგი ცდილობს, არ გასცდეს საერო ფილოსოფიის ფარგლებს, მიუხედავად იმისა, რომ მისი მიზანი თეოლოგიურია. ეს დეტალი იმის მაჩვენებელია, რომ პურიტანიზმი სულ უფრო მეტად იხრება სეკულარულთან დიალოგისაკენ. ედვარდსთან აშკარად შეიმჩნევა დოგმატიკის მოდერნიზირების მცდელობა.

ედვარდსი ემყარება თეოლოგიურ თვალსაზრისს უფლის წინასწარგანზრახულობის შესახებ, რომელიც მოითხოვს, სამყაროში სუფევდეს სრული და აბსოლუტური აუცილებლობა. თავისუფლების ნებისმიერი გამოვლენა გამორიცხულია, რადგან უფალი, მორალური აუცილებლობის ფარგლებში, ჭვრეტს მოცემულ მომენტში არარსებულ, მაგრამ „წინასწარგანზრახულ“

ნებაყოფლობით აქტებს. ედვარდს თავისი პოზიციის დამამტკიცებელ ყველაზე ცხად მაგალითებად მიაჩნია ვოლუნტარიზმისა და თავისუფლების ამსახველი ისტორიული ფაქტები. მაგალითად, ერთგან მას მოჰყავს იულიუს კეისრის ცხოვრება და მოღვაწეობა.

ედვარდის მტკიცებით, ისტორიული წყაროების გაცნობა ადასტურებს, რომ კეისარი არ იყო თავისუფალი, რადგან მისი, ერთი შეხედვით, აბსოლუტურად თავისუფლად მიღებული გადაწყვეტილებები სინამდვილეში განპირობებული იყო ასეულობით წინასწარგანპირობებული ვითარებით. აქ ამერიკელი ფილოსოფოსი ავლენს თომიზმისათვის დამახასიათებელ თეოლოგიურ აბსოლუტიზმს. ღმერთი წინასწარ ჭვრეტს ყველაფერს: ყოველ მოვლენას, ყოველ დეტალს. ამის გამო შეუძლებელია, არსებობდეს ინდივიდის დონეზე მორალური თავისუფლება. ადამიანის ქცევის მთავარი მოტივია „ბედნიერების სიყვარული“, სხვა სიტყვით, პირადი ბედნიერებისაკენ სწრაფვა. ედვარდისათვის ეს ნების იგივეობრივია. ნებისმიერი ცოცხალი არსების, ადამიანის ჩათვლით, მოქმედება განპირობებულია დიდი სიამოვნების, ან ბედნიერების ძიებით. ნება, ან არჩევანის უნარი გამომდინარეობს გონების დაკმაყოფილების მდგომარეობიდან. ნებელობითი აქტი მიზეზ-შედეგობრივი კავშირების ერთ-ერთი რგოლია. ამასთან, როგორც ინდივიდუალური, ისე სამყაროული მიზეზ-შედეგობრივობა მჭიდრო კავშირშია.

ქრისტიანული პიეტიზმის აღორძინების სურვილმა ედვარდისგან მოითხოვა ინდივიდუალური რწმენის საფუძვლების კვლევა. ედვარდს უმნიშვნელოვანეს ამოცანად მიაჩნია რწმენის ფილოსოფიური და ფსიქოლოგიური ასპექტების კვლევა. იგი მიზნად ისახავს რწმენის განმენდას გარედან თავს მოხვეულისაგან. ედვარდს წერს: „ჭეშმარიტი რელიგია უმთავრესად კეთილშობილურ გრძნობებზეა დაფუძნებული“ (Miller, P. : 1963. 74).

„გრძნობის“ აღსანიშნად ედვარდსი იყენებს ტერმინს „აფექტი“ (affection), რომელიც XVIII საუკუნის ბოლოს და XVIII საუკუნის პირველ ნახევარში ძალიან გავრცელებული იყო თეოლოგიურ-ფილოსოფიურ ლიტერატურაში. აფექტი ამერიკელი ფილოსოფიისათვის აღსავსეა ღრმა პოზიტიური შინაარსით. აფექტი მთლიანად მოიცავს ადამიანის სულს, იმორჩილებს და ამშვენებებს მას. ამ აზრით, აფექტურ რწმენას ედვარდსი უპირისპირებს რაციონალიზმს. რწმენის მინიერ გამოვლენაში ყველაზე ურყევი ქრისტიანობის ისტორიაა, რომელმაც, მიუხედავად განსაცდლებისა და თავდასხმებისა, შემოინახა ყველაზე მყარი და უცვლელი რამ – რელიგიური გრძნობა. ედვარდსი რელიგიას ადარებს ოქროს ზოდს, რომელსაც აწრთობენ ცეცხლში და ამით წმენდენ მას მინარევებისაგან. „... და მაშინ იგი წარმოსდგება პირველყოფილი მშვენიერებითა და ბუნებრივი სრულყოფილებით. იგი ირჩევს სიყვარულსა და სიხარულს, იმას, რაშიც რელიგია ხსნის საკუთარ თავს: ესაა ჭეშმარიტება, სინინდე და დიდებულება“ (Miller, P. :1963, 74).

სულს აქვს ორი უნარი: ა) აღქმა და სპეკულაცია (speculation), რომელნიც ერთად ქმნიან გონებას და ბ) აზროვნების საგანსა და გრძნობას შორის კავშირის გამომუშავების უნარი – მიდრეკილება (inclination). მოქმედებაში გა-

მოვლენილი მიდრეკილება არის ნება. ნებაზე პასუხისმგებელი გონის (mind) ნაწილს ედვარდსი უწოდებს გულს (heart). ამგვარი მიდგომით ახალი დროის ფილოსოფიის გამჭოლი ცნება „გული“ (ბლემ პასკალი, თომას ჯეფერსონი) იტვირთება სრულიად გარკვეული ფილოსოფიური შინაარსით: ესაა გონის ნაწილი, რომელიც დაკავშირებულია ნებელობით სანყისთან და აზრისა და ქმედების საგნის ემოციურ შეფასებებთან.

ედვარდსი გვაძლევს გონის „გულითი ფუნქციის“ დეტალურ კლასიფიკაციას. უპირველესად, ესაა დადებითი რეაქციები შინაგანი და გარეგანი ცდის შედეგებზე. შემდგომ ამისა, ესაა დაპირისპირებული თვისებები – უარყოფითი რეაქციები, გრადაციები. გულის რეაქციათა პირველი სახეობა გაცილებით მდიდარია ვარიაციათა და შეფერილობათა გამოთ. ორივე სახეობის რეაქცია შეიძლება იყოს თავშეკავებულიცა და ღიაც. გარკვეული მიმართულების მქონე დადებითი რეაქციების კომბინაციისაგან ედვარდსს გამოჰყავს რელიგიური გრძნობა.

ადამიანის ემოციურ მდგომარეობაზე საუბრისას ედვარდსი ყურადღებას ამახვილებს ადამიანის სხეულში მიმდინარე ფიზიოლოგიურ პროცესებზე, მაგალითად, სისხლის წნევაზე, „სხეულეზრივი ფლუიდების“ ინტენსივობაზე. ეს ყოველივე არეგულირებს „გულს“, პასუხს აგებს ერთდროულად როგორც სულიერზე, ისე სხეულეზრივზე. ადამიანის ნებისმიერი ქცევა განისაზღვრება ნებელობითი სანყისისა და სულიერი მიდრეკილებების შერწყმით, რაც ედვარდსის აზრით, სხეულისა და სულის ერთობლიობის გამოხატულებაა. ამ ერთიანობას აქვს თავისი კანონები. აქაა დაფუძნებული რწმენაც, როგორც გრძნობისა და ქცევის შერწყმულობის განსახიერება. ედვარდსი გვთავაზობს პოზიტიური სახეობის გრძნობების კლასიფიკაციას, ცალ-ცალკე ახასიათებს მათ და ასკვნის, რომ „ჭეშმარიტი რელიგია, უპირატესად, გრძნობებისაგანაა შემდგარი“ (Miller, P. : 1963, 76).

ამასთან, სიყვარული სახელდება ყველა პოზიტიური გრძნობის წყაროდ. იგი უპირველესია. ნეგატიური ემოციებიც, მაგალითად, სიძულვილი წარმოიშვა სიყვარულის, როგორც მისი სანინაალმდეგოსაგან. რელიგიურობის დონე, ედვარდსის აზრით, გრძნობაში გამაგრებული ჩვევის სიმყარეზეა დამოკიდებული. მთავარია არა რელიგიური ემოციების განცდა, არამედ მათი მუდმივად უცვლელი თანაყოფნა ადამიანში. ამ პროცესში „გული“ პასუხს აგებს შინაგან რელიგიურობასა და მის გარეგან გამოვლენას შორის პროპორციების დადგენაზე, პიეტურ ქცევაზე.

ედვარდსის დამსახურებაა ადრეულ ამერიკულ ფილოსოფიაში ფსიქოლოგიის პრობლემატიკის შემოტანა. მან წარმატებით შესძლო რელიგიის ფსიქოლოგიურ საფუძვლებში გარკვევა. ედვარდსმა პირველად სცადა, გაენაღიზებინა რელიგიური გრძნობა რელიგიის ფსიქოლოგიის კუთხიდან. მან გზა გაუხსნა ჯეიმზის კონცეფციას რელიგიის ფილოსოფიის შესახებ. ჯეიმზის მიერ ასი წლის შემდეგ შექმნილ გამოკვლევაში „რელიგიური ცდის მრავალფეროვნება“, დადებითადაა შეფასებული პურიტანი ფილოსოფოსის ღვანლი ამ სფეროში.

კითხვები და დავალებები:

1. რაში გამოიხატება XVIII საუკუნის დასაწყისის ამერიკული ფილოსოფიური აზრის მზადება თვისებრივი ბრუნისაკენ?
2. ვინ იყო აქტიურად ჩართული „დიდი გამოღვიძების“ – როგორც პრაქტიკული მოძრაობის – მომზადებაში? დაახასიათეთ.
3. რა გავლენებს განიცდიდა ედვარდის ფილოსოფიური აზრი?
4. რომელი ტრაქტატი ეხება ლოკის იდეათა თეორიის გადმოცემას? დაახასიათეთ.
5. როგორ მიგაჩნიათ, ედვარდის ლოკიანური ფილოსოფიის უბრალო ეპიგონია? რატომ?
6. როგორ წყდება ედვარდსთან სუბსტანციის პრობლემა?
7. ახსენით, რა კავშირი აქვს ედვარდის თვალაზრისს ბერკლის ფორმულასთან “არსებობა ნიშნავს იყო აღქმული”?
8. ახსენით, როგორ მოახერხა ედვარდსმა თავის ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ ტრაქტატებში რწმენის სიმბოლოს ფილოსოფიურ ბაზისზე დაფუძნება.
9. დაასაბუთეთ, როგორ განხორციელდა ედვარდის ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მემკვიდრეობაში ლოკისა და ნიუტონის სწავლებათა გამოყენება?
10. როგორაა გადაწყვეტილი ნებისა და რწმენის ურთიერთდამოკიდებულების კვლევა ედვარდის ფილოსოფიაში?
11. ჩამოაყალიბეთ ედვარდის დამსახურება პურიტანულ ფილოსოფიაში.
12. თქვენი აზრით, რატომ უწოდებენ ედვარდს პირველ ამერიკელ ფილოსოფოსს?

ლიტერატურა:

1. Conkin, P. (1968), Puritans and Pragmatists. Eight Eminent American Thinkers. N. Y. Toronto.
2. Baritz, Loren (1966), Sources of the American Mind. A Collection of Documents and Texts in American Intellectual History. v. I. John Wiley publisher.
3. Flower, E. and Murphy, M. (1977), A History of Philosophy in America. N. Y. V. I.
4. Miller, P. (1963), Jonathan Edwards. Cleveland.
5. Edwards, Jonathan (2007), Distinguishing Marks of a Work of the Spirit of God, Meadaw Books.
6. Edwards, Jonathan (2009), The Works, vol. II Some thoughts concerning the present revival in New England and the way it ought to be acknowledged and promoted, Yale University Press.
7. Edwards, Jonathan (2007), The Life and Diary of David Brainerd, Missionary to the Indians, Cosimo Classics.
8. Edwards, Jonathan (2015), The Nature of True Virtue, Martino Fine Books.
9. Edwards, Jonathan (1970), Original Sin, Yale University Press; First edition.
10. Edwards, Jonathan (2013), Charity and its Fruits, Dover Publications.
11. Edwards, Jonathan (2013), Freedom of the Will, Digireads.com.
12. Edwards, Jonathan (2009), The Works, vol. II Christian Charity or The Duty of Charity to the Poor, Explain and Enforced, Yale University Press.

თავი V. ამერიკული განმანათლებლობა

ზოგადი პარადიგმა

დიდი გერმანელი ფილოსოფოსი იმანუელ კანტი განმანათლებლობას, ანუ ადამიანის გამოსვლას უმნიფრობიდან და საკუთარ გონებაზე დაყრდნობას, უწოდებს ადამიანის გამოსვლას არასრულწლოვანების ასაკიდან. ამ ეპოქაში ერთიანდება ემპირისტული, სკეპტიკური, მატერიალისტური, იდეალისტური დინებები. შესაბამისად, განმანათლებლობის ერთმნიშვნელოვანი დაყვანა რაციონალიზმზე მცდარია.

განმანათლებლები უპირისპირდებიან არსებულ ტრადიციულ ღირებულებებს, ეჭვქვეშ აყენებენ ტრადიციულ რელიგიურ იერარქიასა და კანონიკას, სახელმწიფო მმართველობის არსებულ ფორმებს. ღირებულებათა ტრადიციული სქემის რღვევა მიმდინარეობს ყველა სფეროში: ღმერთის დასაბუთება უნდა მოხდეს გონების ფარგლებში (ბერკლი, კანტი), აბსოლუტური მართვის ფორმები უნდა ჩანაცვლდეს დემოკრატიულით, უნდა განხორციელდეს ოფიციალური საეკლესიო მმართველობის რეფორმირება, თეიზმს ჩაენაცვლოს დეიზმი და ათეიზმი. განმანათლებლობა იღებს მხოლოდ იმ პროზიცას, რაც მხოლოდ საღი განსჯითა და ბუნების კანონებით შეიძლება აიხსნას. მიზიდულობის ძალის კანონის მიხედვით ბუნებაში არსებული ჰარმონიულობისა და სრულყოფილების, ასევე სიმპათიისა და ურთიერთგანწყობის ძალები უნდა იქცნენ საზოგადოებრივი ჰარმონიისა და სოციალური მშვიდობის გარანტიად. განმანათლებლობამ მთელს ევროპაში წინ წამოსწია ისეთი ღირებულებები, როგორცაა ტოლერანტობა, თავისუფლება და თანასწორობა. ამ ღირებულებებიდან გამომდინარე, ყალიბდება ახალი – „ბუნებითი უფლებებისა“ და ხელისუფლების დაყოფის ცნებები.

წინარე პერიოდში ადამიანური ყოფიერების ძირითად ვექტორებს რელიგიურ-თეოლოგიური განაპირობებდა და განსაზღვრავდა. ადამიანური სიცოცხლის ძირითად მისწრაფებად და დანიშნულებად მიჩნეული იყო სულის ხსნა. განმანათლებლებლობის იდეურმა სულისკვეთებამ არსებულის თვისებრივი შეცვლა დააყენა დღის წესრიგში. განმანათლებლების მსოფლხედვა დეისტურია. ეს რელიგიურ-ფილოსოფიური მოძღვრება ინგლისში შეიქმნა, საიდანაც ნოყიერი ნიადაგი დახვდა ამერიკაში. ამ მოძღვრების მიხედვით, ღმერთი, ყოვლად სრულყოფილი არსება, ადამიანისა და სამყაროს შექმნის შემდეგ, მის მიერ შექმნილი კრეაციის გარეთ დადგა. იგი ადამიანისათვის შეუცნობელია. მის მიერ შექმნილი სამყარო სრულყოფილი მექანიზმის მსგავსია და საკუთარ თავს მინდობილი, გარედან მუშაობს, ჩარევის გარეშე.

რადგან ადამიანი ვერ შედის ღმერთთან კონტაქტში, საეკლესიო ცხოვრება – საიდუმლოთა აღსრულება, ლოცვა, მსახურება – უაზრობაა. ღმერთი (Deus) არის აბსოლუტურად ტრანსცენდენტული სამყაროსა და ადამიანის

მიმართ. დეისტები ღმერთს, რომელიც არ ერევა ადამიანთა ცხოვრებაში, უმაღლესი წესრიგის გარანტორის ფუნქციას ანიჭებენ. განმანათლებლებისათვის ადამიანი თავად ქმნის საკუთარ ბედს. მისი არსობრივი მახასიათებლებია: საკუთარი „მეს“ სიყვარული და ბედნიერებისაკენ სწრაფვა, რაც თითქმის აკვიატებულ იდეადაა ქცეული. დეისტური დევიზი ამგვარადაა ფორმულირებული: „ღმერთმა გაგვაჩინა, რათა ვიყოთ ბედნიერნი და კეთილნი“. ბედნიერების არსი იხსნება სხეულის, გონების და სულის სრულ ჰარმონიაში.

ამერიკაში განმანათლებლობა ადრეული ამერიკული ფილოსოფიის მეორე ეტაპია. მის მძლავრ ნაკადს ასაზრდოებს რაციონალიზმი, მოვლენებისადმი მეცნიერული მიდგომა; ბრმა დოგმატიზმი უარიყოფა. მკვიდრდება სამართლის იდეალი, თავისუფლებისა და თანასწორუფლებიანობის იდეები; ისინი ადამიანის ბუნებრივ უფლებებად მიიჩნევა. ამერიკის ფილოსოფიის მკვლევრები ამ ეპოქას, თომას პეინის ფრთიანი გამონათქვამის მსგავსად, გონების ეპოქას – Age of Reason – უწოდებენ.

რას ეფუძნება ამერიკული განმანათლებლობა? რა მისია შეასრულა მან ამერიკულული სახელმწიფოებრივი თვითცნობიერებისა და ამერიკული ცხოვრების სტილის აგებაში? არის თუ არა იგი ევროპული განმანათლებლობის იდენტური? რა ტიპის ცვლილებები მოუტანა მან ამერიკულ საზოგადოებას? პურიტანიზმმა XVIII საუკუნის მეორე ნახევარში ამოწურა თავისი შესაძლებლობები. მას უკვე აღარ შეეძლო სულიერი, ზნეობრივ-მორალური საყრდენის თუ ორიენტირის როლის შესრულება. იგი იქცა შემაფერხებლად ახალი საზოგადოებისა და სახელმწიფოებრიობის განვითარების გზაზე. ახალმოსახლეთა სულიერი ორიენტირების ზრდა გამოვლინდა იმაში, რომ მათ შეძლეს მართებულად გაეცნობიერებინათ პურიტანული დისკურსის შეცვლის აუცილებლობა. ეს ამოცანა განმანათლებლობის ფილოსოფიამ იტვირთა. ამ ეპოქის ფილოსოფიის მთავარი მახასიათებელია მისი მჭიდრო კავშირი ეპოქის სოციალურ-პოლიტიკურ და რელიგიურ-ეთიკურ კოლიზიებთან. იგი უპირობოდ იყო ჩართული საზოგადოებრივ-პოლიტიკური ცხოვრების კონტექსტში. აქედან გამომდინარეობს ამ ეტაპის ამერიკული ფილოსოფიის ამოცანები – უმწვავესი პოლიტიკური და სოციალური პრობლემების თეორიული განზოგადება და გაფორმება.

XVIII საუკუნემ უფრო გააღრმავა ამერიკული ფილოსოფიური აზრის გამოყენებითი, პრაქტიკული ხასიათი. პურიტანული თეოლოგიის სამკვიდროში მყოფმა საკითხებმა – ზნეობრივმა ცხოვრებამ და მისმა როლმა საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ცოდნის, როგორც ხელოვნების, გონების, როგორც „დისციპლინის“ და სხვა ფილოსოფიის სფეროში გადმოინაცვლა. განმანათლებლობის ეპოქის ფილოსოფიას დიდი მისია დაეკისრა. მას თეორიულად უნდა მოემზადებინა 1776 წლის რევოლუცია და შეექმნა სუვერენული სახელმწიფოს პოლიტიკურ-ფილოსოფიური საფუძვლები. ამის გამო, ფილოსოფია ფოკუსირდა სოციალური და ეკონომიკური ტრანსფორმაციის პროცესებზე,

კოლონიური დამოუკიდებლობის ბრძოლის სტრატეგიისა და ტაქტიკის შემუშავებაზე. იზრდება ფილოსოფიის როლი ეროვნული თვითშეგნებისა და მოქალაქეთა სახელმწიფოებრივი აზროვნების ჩამოყალიბებაში, ეროვნული თვითცნობიერების ვექტორების შემუშავებაში, ახალი იდეოლოგიისა და კულტურის აშენებაში. მას დაევალა ახალი დემოკრატიული კულტურის სულიერი დამოუკიდებლობის დაცვა, დამოუკიდებელი ეროვნული ხელოვნებისა და მეცნიერების საფუძვლების ჩაყრა. ამერიკული განმანათლებლობის ფილოსოფიას ყოველდღიურ ცხოვრებაში ჩართულობა უნიკალურობას სძენს.

დღესაც ყოველი მოქალაქე თავის მოვალეობად მიიჩნევს, თავისი წვლილი შეიტანოს საერთო კეთილდღეობაში. სოციალური კვლევები ადასტურებენ, რომ ამერიკელებს ახასიათებთ ეროვნული სიამაყის განცდის ყველაზე დიდი მაჩვენებელი მსოფლიოში. თითოეულ მათგანს მტკიცედ სწამს თავისი ერის უნიკალურობა და განსაკუთრებულობა. ამერიკის კონტინენტი კი მიჩნეულია „ალთქმულ ქვეყანად“. ეს განმანათლებლობის მსოფლმხედველობის, ამერიკული განმანათლებლობის ფილოსოფიის შედეგია.

ფედერალისტური წერილებს ერთ-ერთი ავტორი – ჯონ ჯეი ამბობს: „ამერიკა – ეს ერთიანი, ნაყოფიერი და ფართოდ გაშლილი ქვეყანა – წილად ხვდა თავისუფლების მოყვარე ჩვენს ვაჟკაცებს, რომლებიც თავის დროზე დასავლეთიდან გადმოვიდნენ. განგებამ განსაკუთრებული წყალობა გაიღო ამ ქვეყანაზე, დააფერთხა მას მრავალფეროვანი ნიადაგი და წიაღისეული. მის მკვიდრთ სალხენად და სახეიროდ უწყალობა აურაცხელი მოჩუხჩუხე წყარო და ნაკადული. იმავე სიამოვნების ჟრუანტელს დაუვლია ხოლმე, როცა შემინიშნავს, რომ განგებამ ეს განუყოფელი მიწა ერთადერთ ხალხს უწყალობა – ხალხს, რომელიც ერთი და იმავე წინაპრის შთამომავალია, ერთსა და იმავე ენაზე ლაპარაკობს, ერთსა და იმავე სარწმუნოებას აღიარებს; ხალხს, რომელიც ძალზე ჰგავს ერთმანეთს ზნითა და ჩვეულებებით. ეს ქვეყანა და ეს ხალხი თითქოს და ერთმანეთისათვის გაუჩენია ღმერთს. თითქოს განგებას ენებებინოს, რომ ჭეშმარიტი ძმობით აღბეჭდილი ეს მემკვიდრეობა არასოდეს გაიხლიჩოს დაქსაქსულ, ერთმანეთის მოშურნე და ერთმანეთისადმი მტრულ სუვერენულ წარმონაქმნებად“ (ფედერალისტური წერილები, 2008: 11-12).

ამ ეპოქაში ამერიკის ეროვნული სახელმწიფოს სათავეში მოექცნენ პოლიტიკოსები, ე. წ. ფედერალისტები, რომელთა მსოფლმხედველობა განმანათლებლური ფილოსოფიის პარადიგმათაა აგებული. ამერიკელ განმანათლებლებს წილად ერგოთ მათ მიერვე შემუშავებული ახალი იურიდიულ-კანონმდებლობითი და პოლიტიკური იდეალების ხორცშესხმა. მათ ახლად შექმნილ ერთიან ეროვნულ ამერიკულ სახელმწიფოებრიობას საფუძვლად ჩაუყარეს ევროპული განმანათლებლობის საყრდენი იდეა ადამიანთა ბუნებითი უფლებების შესახებ, თავისუფლების, თანასწორობისა და ტოლერანტობის იდეები. ამერიკული სახელმწიფოებრიობა ემყარება ამერიკული პოლიტიკური ფილოსოფიის უნიკალურ მიგნებას – ე. წ. ურთიერთგანონისწორებისა და ურთიერთკონტროლის – „Check and balances“ პრინციპს, რომლის მიხედვით,

ხელისუფლების ერთი შტოს ხელში ძალაუფლების თავმოყრის თავიდან აცილების მიზნით, ხელისუფლების სამივე შტო ერთმანეთს აკონტროლებს.

ამერიკული განმანათლებლობის მახასიათებლები, რომლითაც იგი ამკარად განსხვავდება კონტინენტური განმანათლებლობისაგან, შემდეგია:

1. მებრძოლი, რევოლუციური ხასიათი;
2. განუყოფელი კავშირი თეორიულ განაზრებებსა და პრაქტიკულ ცხოვრებას შორის;
3. აქტიურ საზოგადოებრივ და პოლიტიკურ მოქმედებათა მჭიდრო კავშირი.

პოლიტიკურ მოვლენათა განვითარებამ, ფაქტობრივად, მინიმუმამდე დაიყვანა ამერიკული განმანათლებლობის ფილოსოფიური თეორეტიზირების გონებაჭვრეტი-მეტაფიზიკური პლანი. ამ ეპოქის მოაზროვნეებს დაევალათ ახალი სამყაროსეული წესრიგის საფუძვლების არა მხოლოდ თეორიული შემუშავება, არამედ მათი გადატანა პრაქტიკული ფილოსოფიის ქრილში. შეიძლება ითქვას, რომ ამერიკულმა განმანათლებლობის ფილოსოფიამ ახალი პოლიტიკური ცივილიზაცია შექმნა. ამერიკელი განმანათლებლები – საზოგადო და სახელმწიფო მოღვაწენი, ახალგაზრდა სახელმწიფოს დიპლომატები – იყვნენ რევოლუციური არმიის ჯარისკაცები, ეროვნული ინტერესების მტკიცე დამცველები.

XVIII საუკუნის 60-70-იან წლებში განმანათლებლური მოძრაობის აღმავლობამ დააჩქარა ეროვნული ლიტერატურის ფორმირების პროცესი. ჩამოყალიბდა საკუთრივ ამერიკული რეალიისათვის დამახასიათებელი ლიტერატურული ჟანრები: პოლიტიკური პამფლეტი, ფილოსოფიური ტრაქტატი, სატირული პროზა, რევოლუციური სიმღერა. ქვეყანაში კულტურული ფონის შეცვლასა და მიმდინარე პროცესებით დაინტერესების მაღალ დონეზე მტყვევლებს იმ პერიოდში გამოცემული ჟურნალ-გაზეთების ასტრონომიული ციფრი. დამკვიდრდა სადა საგაზეთო სტილი, რომელიც უბრალო მოქალაქისთვის გასაგები უნდა ყოფილიყო.

ამ ეპოქის ამერიკული განმანათლებლური აზრი ყველაზე ნათლად და საინტერესოდ პუბლიცისტურ ფილოსოფიაში ვლინდება. ფილოსოფოსობის ეს სტილი განსაკუთრებულად მარჯვედ თომას პეინმა მოირგო. ამერიკული განმანათლებლობის ფილოსოფიის საერთო მახასიათებლები მატერიალიზმისა და დეიზმის სინთეზს წარმოადგენენ. ამერიკული განმანათლებლობა, კონტინენტურისაგან განსხვავებით, სრულად მატერიალისტური არ არის.

გავლენები და წყაროები. ამერიკული განმანათლებლობა, ძირითადად, ევროპული განმანათლებლობის სულისკვეთებითაა განმსჭვალული და ფრანგული და გერმანული განმანათლებლების იდეებს იღებს. განსაკუთრებულია ბრიტანელი ფილოსოფოსების – ლოკის, შაფსტერბერის, ჰიუმის, სმითის, ადისონის – სტილის გავლენები, მაგრამ ამერიკული განმანათლებლობის მთავარ წყაროდ შეიძლება დასახელდეს ბრიტანულ-შოტლანდიური სენსუალიზმი, კერძოდ, მორალურ გრძნობათა სკოლა (Moral Sense School).

ამ თეორიის საჯილდაო ქვა, მსჯელობებსა და მორალურ შეფასებებში მისი ძირითადი დებულება ემყარება სპეციფიკური გრძნობების ერთობას, რომელიც ადამიანის ფსიქიკაში თანდაყოლილადაა ფესვგადგმული. თუ ლოკთან გრძნობათა ეს ერთობა წარმოადგენს გამოცდილებისა და დაკვირვების შედეგად ჩამოყალიბებულ მორალურ ცნებათა შედეგებს, ამერიკულ განმანათლებლობაში, შოტლანდიელი ფილოსოფოსების – ფრენსის ჰატჩესონისა და ენტონი შეფტსბერის გავლენით, იგი სახეს იცვლის, კერძოდ, სიკეთისა და ჰარმონიის, კეთილდღეობისა და მშვენიერების თანდაყოლილი განწყობა ადამიანში ჩანერგულია არსობრივად. ადამიანი თავისი ბუნებით კეთილი და სუფთაა. ბოროტება ადამიანის ბუნების შეზღუდულობის შედეგია და არ წარმოადგენს მის თანდაყოლილ თვისებას, მის არსს.

ამ თეორიის ფარგლებში, შემეცნებითი უნარი გონებიდან გრძნობად სფეროშია გადმონერგული. იგი ემყარება შეფსტბერის ფორმულას, რომ „სიბრძნე უფრო გულიდან გამოდის, ვიდრე თავიდან“. სიკეთე გაიგივებულია სიამოვნებასთან და სარგებელთან, ანუ ეთიკურისა და ესთეტიკურის კატეგორიები გაიგივებულია. ზნეობის სამყარო „მორალური გრძნობის“ უნივერსალურ კანონს ეფუძნება. სენსუალისტებს შემოაქვთ „სულთა ურთიერთმიზიდულობის კანონის“, სიმპათიისა და ურთიერთგანწყობილების ძალების ცნება და პარალელს ავლებენ ნიუტონის გრავიტაციის უნივერსალურ კანონთან. როგორც მიზიდულობის ძალა წარმოადგენს ბუნებაში არსებული ჰარმონიულობისა და სრულყოფილების კანონს, ასევე სიმპათიისა და ურთიერთგანწყობის ძალები უნდა იქცნენ საზოგადოებრივი ჰარმონიისა და სოციალური მშვიდობის გარანტიად.

რაც შეეხება ბუნებრივ კატაკლიზმებს, სხვადასხვა სახის სოციალურ უსამართლობებს და ა.შ. ანუ, იმ ხდომილებებს, რომლებიც ამოვარდნილი არიან „ღვთაებრივი განგებით დასახული ჰარმონიიდან“, ისინი წარმოადგენენ მხოლოდ შემთხვევით გადახრას, ბუნების არასრულყოფილების დროებით გამოხატულებას. ქვემოთ განვიხილავთ ამერიკული განმანათლებლობის ფილოსოფიის სამ გამოჩენილ მოაზროვნეს. მათ ნაშრომებში ამერიკული განმანათლებლობის ფილოსოფიის ყველა მახასიათებელი ნათლადაა წარმოჩენილი.



ბენჯამინ ფრანკლინი – სწრაფვა სრულყოფილებისაკენ

ბენჯამინ ფრანკლინი (Benjamin Franklin – 1706-1790) ამერიკული განმანათლებლობის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი წარმომადგენელია. იგი მრავალმხრივი ნიჭით დაჯილდოვებული ადამიანი იყო. ის სხვადასხვა სფეროში მოღვაწეობდა; იყო მწერა-

ლი, მბეჭდავი, გამომცემელი, მეცნიერი, დიპლომატი. იგი ამერიკაში თავისი დროის ყველაზე აღიარებული და დაფასებული პიროვნება გახლდათ. განსაკუთრებულია ფრანკლინის როლი ამერიკის შეერთებული შტატების კონსტიტუციის შექმნაში.

ამერიკელი ისტორიკოსების დახასიათებით, ის იყო „საკუთარი ბედის თვითმჭედელი“, ღარიბი დემოკრატი, რომელიც არისტოკრატის ბატონობის ხანაში დაიბადა და თანამემამულეებს ლიბერალური მიმართულებისაკენ მოუწოდებდა. ბოსტონელი მრეწველის ოჯახში დაბადებულმა ფრანკლინმა მხოლოდ რვა წელი ისწავლა. იგი, ძირითადად, ენაფებოდა თვითგანათლებას, შეისწავლა უცხო ენები, ბევრს კითხულობდა. საფუძვლიანად გაეცნო ლოკის, შეფტსბერისა და სხვა განმანათლებელთა ნააზრევს. მათგან მიზანსწრაფულობა და, საჭიროების შემთხვევაში, პურიტანულ ტრადიციულ ღირებულებათა სისტემისაგან განდგომა ისწავლა.

ამერიკელი ბიოგრაფების ცნობით, ფრანკლინი პურიტანული თვისებებით გამოირჩეოდა – იყო დაუღალავი, შრომისმოყვარე, ბეჯითი, დაუცხრომლად ილტვოდა სულიერი და გონებრივი ზრდისაკენ, სრულყოფილებისაკენ. სწორედ ამ თვისებებმა მოუხვეჭა მას პატივი და აღიარება. ფრანკლინისათვის უცხო იყო შური. იგი ეხმარებოდა უბრალო ადამიანებს, ასწავლიდა, როგორ მიეღწიათ წარმატებისათვის. ფრანკლინმა შექმნა ახალი ჟანრი ამერიკულ ლიტერატურაში – თვითმასწავლებელი წიგნი. ამ ჟანრს განეკუთვნება ფრანკლინის „ავტობიოგრაფია“. ფრანკლინმა წიგნი ჩაიფიქრა, როგორც პრაქტიკული სახელმძღვანელო ადამიანისათვის, რომელსაც განუზრახავს საკუთარი ბედის მჭედელი იყოს.

ფრანკლინისათვის წარმატება და ბედნიერება განუყოფელი ცნებებია. მისი აზრით, ვისაც სურს წარმატების მიღწევა, აუცილებლად იქნება ბედნიერი. „ავტობიოგრაფიაში“ მწერლის ცხოვრების ადრეული პერიოდი აღწერილი. ამ წიგნის ყველაზე საგულისხმო ნაწილად მიიჩნევა ის ადგილი, სადაც საკუთარი თავის სრულქმნის სქემაა მოცემული. სქემა მოიცავს ცამეტ ღირებულებას, მორალურ სიქველეს, რომელთაც უნდა მისდიოს ადამიანი იმისათვის, რომ მიაღწიოს დასახულ მიზანს – გახდეს ბედნიერი. ესაა: თავშეკავება – Temperance, დუმილი – Silence, წესრიგი – Orderly, გადანყვეტილების მიღების უნარი – Resolution, ზომიერება – Moderation, გულწრფელობა – Sincerity, სამართლიანობა – Justice, შრომისმოყვარეობა – Industry, მომჭირნეობა – Frugality, სისუფთავე – Cleanliness, სიდინჯე – Tranquility, პატიოსნება – Chastity და თავმდაბლობა – Humility. ამ უკანასკნელი სიქველის დახასიათებისას, ფრანკლინი ამატებს: მიბაძეთ იესოს და სოკრატეს.

ეს ერთგვარი სრულყოფილების ტესტია. იგი ფრანკლინმა საკუთარ თავზე გამოსცადა. ფრანკლინის ე.წ. „სრულყოფილების თეორია“ ატარებს XX საუკუნის ცნობილი ბიჰევიორიზმის თეორიის ნიშნებს. ფრანკლინის თვითდახვეწის პროექტი შესაძური ოსტატობით უთავსებს ერთმანეთს სრულყოფილებისადმი სწრაფვის განმანათლებლურ იდეალს და პურიტანული ფილოსოფიისათვის

დამახასიათებელ თვითკრიტიკის იდეას. ფრანკლინი გვასწავლის – უნდა ის-წრაფვოდე სრულყოფილებისკენ და თან მუდმივად იყო თვითკრიტიკაში.

ფრანკლინმა მოღვაწეობის პირველივე წლებში გააცნობიერა, რომ პუბლიცისტიკა საკუთარი იდეების გავრცელებისა და პოპულარიზაციის საუკეთესო საშუალებაა. განსაკუთრებულად გულმოდგინედ იგი მხატვრულ სტილზე მუშაობდა. „განათლებულად წერე, უბრალოდ ილაპარაკე“, – ასეთი იყო მისი რჩევა. მიაჩნდა, რომ სამეცნიერო საზოგადოებაში უნდა ესაუბრათ ჩვეულებრივ, ყველასათვის გასაგებ ენაზე.

ფრანკლინმა თავისი ცნობილი და პოპულარული წიგნის „უბირი რიჩარდის აღმანახის“ ბეჭდვა 1732 წელს დაიწყო და ოცი წლის შემდეგ – 1752 წელს დაასრულა. ამ წიგნმა მას საქვეყნო აღიარება მოუტანა. „უბირი რიჩარდის“ ყოველწლიურ გამოცემაში უხვად მოიპოვებოდა სასარგებლო რჩევები, გამამხნეველები მონოდეტები. კოლორიტული პერსონაჟები – მამა აბრაამი და უბირი რიჩარდი – მკითხველს სიბრძნეს მახვილგონივრულად და მისაწვდომად ასწავლიან. „ტვინის ჭყლეტის დრომ ჩაიარა. ღმერთი ეხმარება მას, ვინც საკუთარ თავს თვითონ ეხმარება“; „ვინც იძინებს ადრე, დილას ადრე დგება – ჯანმრთელობა, ჭკუა და ფული მას ექნება“; „დრო – ფულია“, – ეს გამონათქვამები პოპულარული ხდება ამერიკელთა შორის.

რიჩარდი/ფრანკლინი, საკუთარი თეორიული პოზიციის განსამარტად ხშირად იშველიებს ანეკდოტებს. თითოეული იგავი ძალდაუტანებლად მისადაგებულია მორალურ ღირებულებებთან: „ზნეობის ერთმა წესმა ორი ბავშვი აღზარდა“, „წყლის პატარა გაჟონვამ დიდი გემი ჩასძირა“. ფრანკლინის დისერტაცია „თავისუფლებისა და აუცილებლობის, სიამოვნებისა და ტკივილის შესახებ“ (On Liberty and Necessity, Pleasure and Pain), რომელიც 1725 წელს დაიცვა, მისი პირველი ფილოსოფიური ნაშრომია. იგი ორნაწილიანია. ფრანკლინი პირველ თავში თავისუფლებასა და აუცილებლობაზე მსჯელობს.

ავტორი აღიარებს დეიზმის ექსტრემალურ ფორმას. დეიზმის არსი ვლინდება ფორმულაში: ღმერთს რჩება ერთადერთი ფუნქცია – სამყაროს მექანიკურად შექმნა. ამ აქტის განხორციელებისთანავე ისტორია საათივით ამუშავდება. მოგვიანებით, ნიუტონის გავლენით, ეს თვალსაზრისი ოდნავ სახეცვლილი გვევლინება, კერძოდ, იღებს არსებობის, როგორც ერთი დიდი ჯაჭვის კლასიკური თეორიის სახეს. ფრანკლინის რელიგიური ჰეტეროდოქსია ვლინდება იმაში, რომ ზეციური კიბის სათავეში ადამიანებთან უფრო ახლოს მდგომ ანგელოზებს იგივე ვნებები აქვთ, რაც ადამიანებს.

ნაშრომის მთავარი მიზანია ბედნიერების არსის გახსნა. საღი აზრი, ჯანსაღი გონება და ჯანმრთელი სხეული, ცხოვრების კომფორტული მონყობა და სასიცოცხლოდ აუცილებელ პირობათა არსებობა, ღმერთის წყალობასა და ადამიანთა სიყვარულთან ერთად, ქმნის ბედნიერებას. ეს აზრი წითელ ხაზად გასდევს შრომას. მასში ასახულია როგორც ამერიკული განმანათლებლობის საზრისი, ასევე კლასიკური ამერიკული ფილოსოფიის მთავარი ამგები ღერძი.

ფრანკლინი ამტკიცებს, რომ ბედნიერების მოპოვების საფუძველი ბუნებრივი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებაშია. ყოველგვარი ძალისხმევა

უნდა ფოკუსირდეს მოთხოვნილებების მაქსიმალურ დაკმაყოფილებაზე. ფრანკლინს მიაჩნია, რომ ამაში ვლინდება ცოდნის დანიშნულება. მეტაფიზიკური განაზრებანი, რომელნიც ემპირიულ შედეგებს არ გვაძლევს, ეთიკური მოწოდებები, რომლებიც შესაბამის ქცევაში არ ვლინდება, არაფრის მომცემია, ფუჭია. ცოდნა სიბრძნედ იქცევა მხოლოდ მაშინ, როცა გამოგვადგება მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებისათვის.

ფრანკლინს შემოაქვს ტერმინი – სასარგებლო ცოდნა (Useful Knowledge) და ხშირად აპელირებს მასზე. ის ცნობილია საკუთარი თეორიული პრინციპების თავის პრაქტიკულ გამოცდილებაში გამოყენებით. მის ბიოგრაფიაში არსებობს ამის დამადასტურებელი არა ერთი ფაქტი. მაგალითად, ცნობილია, რომ ელექტროობის პრობლემების კვლევით გატაცებულ ფრანკლინს არ შეუწყვეტია ექსპერიმენტი, ვიდრე პრაქტიკული შედეგი არ მიიღო.

ფრანკლინის ფილოსოფიის ერთ-ერთი საყრდენი ცნებაა სიქველე. იგი მჭიდრო კავშირშია ბედნიერების ცნებასთან. ფრანკლინის დებულება ამგვარად ჟღერს: სიქველის გარეშე სამყაროში ბედნიერების მოპოვება შეუძლებელია – (“Without Virtue one can have no happiness in the world”). ამასთან, საჭიროა, ვიცოდეთ, თუ როგორ ავარიდოთ თავი ცდუნებებს და გული გავულოთ გრძნობას. ამას გვასწავლის „სიქველეთა ხელოვნება“.

ფრანკლინი, ჩვეულებისამებრ, არ ჩერდება თეორიულ განაზრებათა დონეზე და საკუთარი დებულების დასაბუთებას ცდილობს გამოცდილებაში და გამოცდილებით. თავდაპირველად იგი აფუძნებს „ღირსეულ მამაკაცთა ლიგას“, რომელსაც მოგვიანებით, 1731 წელს სიქველეთა გაერთიანებულ პარტიად გარდაქმნის. ფრანკლინის ამოცანაა, მოხსნას წინააღმდეგობა მე-ს თვითინტერესსა და სხვის ინტერესს შორის. იგი ფიქრობს, რომ ჭეშმარიტი თვითდაინტერესება, ანუ საკუთარი ინტერესების დაცვა მოიცავს როგორც საკუთარი ინტერესის, ასევე სხვისი ინტერესების გათვალისწინებას. ბედნიერება ამ ორის ერთობაა, მაგრამ პიროვნულის პრიორიტეტით.

ფრანკლინისთვის „მე“-ს ინტერესს აქვს უპირატესობა. იგი ადამიანის უპირველეს მოვალეობად საკუთარი მოთხოვნილებების ადეკვატურ დაკმაყოფილებას მიიჩნევს. ეს ხედვა ტიპურია გონივრული ეგოიზმისათვის, რომელიც განსაკუთრებულად პოპულარული XX საუკუნის მიწურულის ამერიკული ფილოსოფიის თეორიაა. ფრანკლინს მიაჩნია, რომ ყველა, ვინც შეისწავლის „სიქველეთა ხელოვნებას“, შეიძლება მილიონერი ვერ გახდეს, მაგრამ ვალეებში არ იცხოვრებს და საკუთარ მოთხოვნილებებს მეტნაკლებად დაიკმაყოფილებს. იგი, ასე ვთქვათ, იქნება „თავისუფალი“ ვალეებისაგან. ფინანსური დამოუკიდებლობა, ფრანკლინის რწმენით, აუცილებელი პირობაა დაუინტერესებელი ქველმოქმედებისათვის, რაც ერთ-ერთი მთავარი სიქველეა. ფრანკლინი ასაბუთებს პოზიციას, რომ პიროვნულ საკუთრებას მორალური ღირებულება აქვს. ადამიანს, საკუთრების გარეშე, ვერ ექნება გარანტირებული სიცოცხლის უსაფრთხოება.

მოღვაწეობის ბოლო პერიოდში ფრანკლინი დაუღალავად ქადაგებდა ამერიკის შეერთებულ შტატებში საყოველთაო განათლების დანერგვის აუ-

ცილებლობაზე, რომ წარმატებული თეორიული და პრაქტიკული საქმიანობისათვის საჭიროა პროფესიული კადრების მომზადება. ფრანკლინი აქტიურად იყო ჩართული ანტიმონათმფლობელურ მოძრაობაში, იყო ანტიმონათმფლობელური ასოციაციის პრეზიდენტი.

თომას ჯეფერსონი



თომას ჯეფერსონი Thomas Jefferson (1743-1826) ახალი სახელმწიფოებრიობის თეორიული საფუძვლებისა და პრაქტიკული აღმშენებლობის საქმეში შეტანილი განუსაზღვრელად ფართომასშტაბიანი წვლილისთვის ნებისმიერი ამერიკელისათვის ცნობილია ეროვნული გმირის სახელით. მას დამფუძნებელ მამას უწოდებენ. მისმა ნააზრევმა უდი-

დესი გავლენა იქონია კოლონიის სოციალური ტრანსფორმაციის პროცესებზე, ახალგაზრდა სახელმწიფოს კონსტიტუციური საფუძვლებისა და პოლიტიკური სისტემის ფორმირებაზე.

ჯეფერსონი იყო ფართო ერუდიციის, მრავალმხრივი განათლების მქონე ადამიანი, ჭეშმარიტი განმანათლებელი – პოლიგლოტი, პოლიტიკოსი და რევოლუციონერი, აგრარული უტოპიზმის ავტორი, წვრილ ფერმერთა იდეოლოგი, მაგრამ მისი მოღვაწეობის გვირგვინია „აშშ-ის დამოუკიდებლობის დეკლარაცია“. მან მთავარი როლი შეასრულა დეკლარაციის შექმნისა და მიღების საქმეში. თომას ჯეფერსონი 1801-09 წლებში ამერიკის მესამე პრეზიდენტი იყო. 17 წლის განმავლობაში (1797-1814 წწ.) ჯეფერსონი ამერიკული ფილოსოფიური საზოგადოების პრეზიდენტი იყო.

თომას ჯეფერსონი დაიბადა ვირჯინიის ქალაქ შარლოტსვილში. უმაღლესი განათლება ვირჯინიის ქალაქ უილიამსბურგში – უილიამისა და მერის კოლეჯში მიიღო. იგი ახალგაზრდობიდანვე ავლენდა განსაკუთრებულ სიყვარულს და ინტერესს განათლებისა და წიგნების მიმართ. მას ეკუთვნის გამონათქვამი: „მე არ შემეძლია წიგნების გარეშე ცხოვრება“.

გავლენები – ჯეფერსონის ფილოსოფიურ-პოლიტიკურ ხედვა ყალიბდებოდა ინგლისური განმანათლებლობის, კერძოდ, ლოკის, ჰიუმის და მილტონის გავლენებით. აღსანიშნავია ფრანგული განმანათლებლობის, კერძოდ, ჟან-ჟაკ რუსოს განმანათლებლური იდეების გავლენაც.

შემოქმედებითი აქტივობა – ჯეფერსონმა ვირჯინიის საკანონმდებლო ორგანოში მუშაობის პერიოდში დაწერა პირველი წიგნი „ადამიანის უფლებების ზოგადი მიმოხილვა ბრიტანეთის ამერიკაში“ (A Summary View of the Rights of British America 1774). სტატიათა კრებულს პოლიტიკურ-სამარ-

თლებრივ-ფილოსოფიური ტრაქტატის სახე აქვს. ფორმალურად მისი თემა იყო ჩაიზე კოლონოების და მონოპოლიების თვითმმართველობის შეზღუდვის საკითხები. მან აღწერა ამერიკელების კულტურული წარმომავლობა, დაწვრილებით გაანალიზა მასში ბრიტანეთის როლი და ადგილი, ბრიტანული სახელმწიფოს იურიდიულ-ეტატური უფლებები და სცადა, დაესაბუთებინა ამერიკელების ეროვნული დამოუკიდებლობის აუცილებლობა. ჯეფერსონი ამტკიცებდა, რომ კოლონიტებს აქვთ თვითმმართველობის უფლება, ინგლისის პარლამენტის უფლებამოსილება კი ვრცელდება მხოლოდ ბრიტანეთის, და არა კოლონიების, ტერიტორიებზე.

ეს წიგნი პოპულარული გახდა მთელ რევოლუციურ ამერიკაში, განსაკუთრებით კი – ვირჯინიის შტატში, რადგან ეს ყველაზე პოლიტიზირებული შტატი იყო და ამერიკელ პოლიტიკოსთა უმრავლესობა აქ ცხოვრობდა. 33 წლის ჯეფერსონს დაევალა, დაეწერა დოკუმენტი, რომლითაც იურიდიულად გაფორმდებოდა ახალი სახელმწიფოებრიობა – „ამერიკის დამოუკიდებლობის დეკლარაცია“.

თომას ჯეფერსონი გარდაიცვალა 1826 წლის 4 ივლისს – ამერიკის დამოუკიდებლობის დღეს. მისი ანდერძით, საფლავის ეპიტაფიაზე ამოიტვიფრა შემდეგი სიტყვები: აქ განისვენებს თომას ჯეფერსონი, ამერიკის დამოუკიდებლობის დეკლარაციისა და რელიგიური თავისუფლების შესახებ ვირჯინიის შტატის სტატუტის ავტორი და ვირჯინიის უნივერსიტეტის მამა (*Here Was Buried Thomas Jefferson, Author Of The Declaration Of American Independence, Of The Statute Of Virginia For Religious Freedom, And Father Of The University Of Virginia*).

თომას ჯეფერსონი ამერიკელ პატრიოტთა დემოკრატიული ფრთის ლიდერი იყო. მისი თამამი და მეზრძოლი იდეები ჩანერილია ამერიკული დემოკრატიული აზრის ოქროს ფონდში. ჯეფერსონის, როგორც რესპუბლიკის ერთ-ერთი დამფუძნებლის, შენატანი ამერიკულ რევოლუციაში განუზომელია. ახალგაზრდა რესპუბლიკის ფუნდამენტად ქცეული მისი იდეები ეროვნული სახელმწიფოს პოლიტიკური სისტემის ნაწილად იქცა.

პოლიტიკური ფილოსოფია

ჯეფერსონის პოლიტიკური ფილოსოფია განიცდის ლოკის, ბერკლისა და ნიუტონის გავლენებს. იგი, სხვა ამერიკელი განმანათლებლების მსგავსად, იღებს ბუნებითი სამართლის დოქტრინას. თუმცა მისთვის დამახასიათებელია ამ თეორიის მხოლოდ უკიდურესად რადიკალური და დემოკრატიული წაკითხვა. ეს რადიკალიზმი გამოვლინდა ჯეფერსონის მიდგომაში საზოგადოებრივი ხელშეკრულების თეორიის მიმართ.

საზოგადოების მონყობის საფუძვლად ჯეფერსონი მიიჩნევს საზოგადოებრივი ხელშეკრულების კონცეფციას. იგი ფიქრობს, რომ ყველა ადამიანს აქვს ხელშეუვალი უფლება, მონაწილეობა მიიღოს სახელმწიფოს მმართველობაში. აქედან გამომდინარეობს სახალხო სუვერენიტეტისა და მოქალაქეთა პოლიტიკური, მათ შორის, საარჩევნო უფლებების თანასწორობის

იდეა. ჯეფერსონის იდეალია თავისუფალ და თანასწორ უფლებიან ფერმერთა რესპუბლიკა. ეს უტოპიური იდეალია, მაგრამ ამ იდეის აქტიურმა პროპაგანდამ რევოლუციურ მოძრაობაში ფართო მასების ჩართვა გამოიწვია.

დამოუკიდებლობის დეკლარაციის – კონსტიტუციური დოკუმენტის პროექტის მოსამზადებელ კომიტეტში, ჯეფერსონის გარდა, შედიოდნენ ფრანკლინი, ადამსი, შერმანი და ლევინგტონი, მაგრამ ძირითადი ავტორობა ჯეფერსონს დაევალა. დეკლარაცია ბუნებითი უფლებების თეორიას დაეფუძნა. განმანათლებლობისათვის დამახასიათებელმა სულისკვეთებამ



სახელმწიფო ძალაუფლების რელიგიური წარმოშობის უგულვებლყოფის შესახებ და ბუნებით უფლებებზე დაფუძნებულმა სამართლებრივმა არგუმენტაციამ, სახალხო სუვერენიტეტისა და რევოლუციის უფლებამ, პიროვნების თავისუფლებისა და მოქალაქეთა უფლებების დაცვამ – დამოუკიდებლობის დეკლარაცია აქცია განმანათლებლობის ეპოქის უმნიშვნელოვანეს თეორიულ და პოლიტიკურ დოკუმენტად.

ჯეფერსონისათვის, როგორც დეკლარაციის ავტორისათვის, ცხადი ხდება ის ქვეშარიტება, რომ „ადამიანები შექმნილნი არიან როგორც თანასწორი არსებანი, რომ მათ ღმერთმა მიანიჭა გარკვეული ხელშეუვალი უფლებები, როგორცაა სიცოცხლე, თავისუფლება და ბედნიერებისკენ ღტოლვა; რომ ამ უფლებათა განსამტკიცებლად იქმნებიან მთავრობები, რომლებიც თავიანთ კანონიერ ძალაუფლებას ლეზულობენ იმათი თანხმობით, ვისაც ისინი განაგებენ; რომ, თუ განმგებლობის რაიმე ფორმა ოდესმე ამ მიზნის შემლახავი გახდება, ხალხს ენიჭება უფლება, შეცვალოს ან გააუქმოს იგი და შექმნას ახალი მთავრობა, დააფუძნოს იგი ისეთ პრინციპებზე და ისეთი

ძალაუფლებით აღჭურვოს, როგორც, მისი აზრით, ყველაზე ხელსაყრელი იქმნება მისი უსაფრთხოებისა და ბედნიერებისთვის“. დეკლარაციის პრეამბულაში გამოცხადებული ადამიანების ბუნებითი თანასწორობა უშუალოდ უპირისპირდებოდა სოციალურ ფენათა პრივილეგიებულობას, ხელშეუვალი უფლებები – უუფლებობას. ამ იდეებს ჰქონდა როგორ თეორიული საზღვრისი, ისე კონკრეტული პოლიტიკური დატვირთვა.

დეკლარაციაში აღნიშნული არ არის საკუთრების უფლება. ამ პუნქტში ჯეფერსონმა გაიზიარა პეინის მოსაზრება იმის თაობაზე, რომ საკუთრების უფლება არ არის ადამიანის განუყოფელი უფლება, რადგან იგი შექმნილია და არა ბუნებითი. იმ ხანად დამფუძნებელი მამებისათვის თავისუფლებისა და საკუთრების ცნებები ერთმანეთს ერწყმოდა. კოლონიზებისათვის თავისუფლება საკუთრების შეუფერხებელ განვითარებას ნიშნავდა. მათთვის მთავარი იყო არა მხოლოდ აბსტრაქტულ-თეორიული თავისუფლება, არამედ პრაქტიკული თავისუფლება, რომელიც მათ მატერიალურ ინტერესებს უზრუნველყოფდა.

ჯეფერსონი დეკლარაციაში წერდა, რომ მთავრობა იქმნება ადამიანთა მიერ ადამიანის ბუნებითი უფლებების დასაცავად. ხელისუფლების ძალაუფლება ემყარება ხალხის თანხმობას, დაემორჩილოს მას. ჯეფერსონი თანმიმდევრულად ავითარებს სახალხო სუვერენობის იდეას. ხალხი უფლებამოსილია, შეცვალოს ან გაანადგუროს არსებული ძალაუფლება. ადამიანის მოვალეობაცაა და უფლებაც დესპოტიზმისაკენ გადახრილი სახელმწიფოს დამხობა. უფლება რევოლუციისა და საბუთებუღია დამაჯერებლად. აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ დეკლარაციის ტექსტის ბოლო რედაქციაში ვერ მოხვდა ჯეფერსონის მიერ მომზადებული პუნქტი, სადაც დაგმოილი იყო მონობის ინსტიტუტი. ჯეფერსონი დარწმუნებული იყო, რომ მონობა ეწინააღმდეგება ადამიანურ ბუნებას და ადამიანთა ბუნებით უფლებებს.

თომას ჯეფერსონის პოლიტიკურ ფილოსოფიაში შეიძლება გამოვყოთ სამი პრინციპი:

1. რესპუბლიკის მონარქიად გადაქცევის საფრთხის თავიდან აცილება, ანუ ფედერალური კონსტიტუციისა და შტატების უფლებების დაცვა;
2. სიტყვის თავისუფლების, სინდისის, ხალხის მიერ ძალაუფლების კრიტიკის უფლება; მეცნიერებათა განვითარების ხელშეწყობა;
3. ყველა ქვეყანასთან დაშვებული თავისუფალი ვაჭრობა; არავითარი პოლიტიკური კავშირი არც ერთ მათგანთან.

ბანათლების თეორია

ჯეფერსონის აზრით, თავისუფლება ცოდნის მოპოვების უპირველესი და განუყოფელი პირობაა. როგორც ჭეშმარიტ განმანათლებელს, მას სწამდა, რომ ჭეშმარიტებას არ გააჩნია სამშობლო, იგი აბსოლუტურია მთელი კაცობრიობისათვის. მას სურდა, რომ ცოდნას მთელი კაცობრიობა მოეცვა, მისი მოპოვების უფლება ჰქონოდა მეფეებსაც და მათხოვრებსაც.

„ჩემთვის აქსიომაა, რომ ჩვენი თავისუფლების შენარჩუნება შეუძლია ხალხს, რომელიც ცოდნით, განათლების გარკვეული დონითაა აღჭურვილი. განათლება საშუალებას მისცემს მოქალაქეს, გაერკვეს საკუთარ უფლებებში, მიჰყვეს მათ და გონივრულად შეასრულოს საკუთარი როლი თვითმმართველობაში“, – წერდა ჯეფერსონი ვაშინგტონს. ჯეფერსონის ხედვაში განათლება სამსაფეხურიანი სისტემით უნდა არსებობდეს. სამივე საფეხურზე სწავლება სახელმწიფომ უნდა დააფინანსოს. ჯეფერსონისათვის მნიშვნელოვანია განათლების პირველი საფეხურიც. პირველი საფეხურის სკოლებში სწავლება სამწლიანი, ხოლო დაწყებითი სკოლა სავალდებულო უნდა იყოს ყველა მოქალაქისათვის, განუსაზღვრელად ასაკისა.

ჯეფერსონი ამოცანებს ასე აყალიბებს: „მივანოდოთ ყოველ მოქალაქეს თავისი სამუშაოს ჩატარებისათვის საჭირო ინფორმაცია; მივცეთ შესაძლებლობა, ილაპარაკოს, გამოთქვას და დაიცვას საკუთარ იდეები; წერილობით აწარმოოს შეთანხმებები და ანგარიშები; კითხვით გაიუმჯობესოს ზნეობა და უნარები; შეიგნოს საკუთარი ვალდებულებები მეზობლებისა და ქვეყნის მიმართ და კომპეტენტურად განახორციელოს დაკისრებული მოვალეობები; იცოდეს საკუთარი უფლებები; სამართლიანად და რიგიანად გაუძღვეს საკუთარ ქონებას; დაფიქრდეს წარმომადგენლების არჩევისას და სამართლიანად განსაჯოს მათი ქცევა. მთლიანობაში გონივრულად და ერთგულად მოიქცეს ყველა იმ საზოგადოებრივ საქმიანობაში, რომელიც მოქალაქისათვისაა განკუთვნილი“. განათლების მესამე საფეხური ითვალისწინებდა სახელმწიფო ხარჯებზე არსებული საზოგადოებრივი ბიბლიოთეკის არსებობას.

ჯეფერსონს ეკუთვნის იდეა ეროვნული უნივერსიტეტის დაარსების შესახებ. 1819 წელს ჯეფერსონმა აისრულა მიზანი და ვირჯინიის შტატში, ქალაქ შარლოტსვილში უნივერსიტეტი დააფუძნა. ჯეფერსონი ხელმძღვანელობდა საკანონმდებლო ინიციატივას, მატერიალურ უზრუნველყოფას, არქიტექტურულ დაგეგმარებას, სწავლების სისტემის შექმნას, დისციპლინათა არჩევას და სხვ.

ბრძოლა რელიგიური თავისუფლებისათვის

ჯეფერსონი, რომელიც სრულყოფილად ფლობდა ლათინურსა და ბერძნულს, დიდი ინტერესით კითხულობდა ბიბლიის ტექსტს ლათინურად და ბერძნულად. რთულია იმის თქმა, რომ ჯეფერსონი ორიგინალური რელიგიის ფილოსოფიის თეორიის ავტორია, მაგრამ ცალკეული მისი ხედვები საინტერესოა. რელიგიურის არსის გახსნისას, ჯეფერსონი მთლიანად დგას განმანათლებლური ტრადიციის პოზიციაზე. უპირველესად ეს გამოიხატება იმაში, რომ იგი იღებს დეისტურ ხედვას.

განსაკუთრებულად მწვავეა ჯეფერსონის ბრძოლა რელიგიური თავისუფლებისათვის. ჯეფერსონის ბრძოლის მთავარი სამიზნე ვირჯინიის ანგლიკანური ეკლესიის პოლიტიკაა. იგი რელიგიური შეუწყნარებლობით

გამოირჩეოდა. ვირჯინიის ასამბლეაში ჯეფერსონმა შეიტანა არა ერთი რეზოლუცია, რომლებიც ითვალისწინებდნენ ეკლესიის გამოყოფას სახელმწიფოსაგან და იმ კანონების გაუქმებას, რომლებიც ეწინააღმდეგებოდნენ რწმენის თავისუფალ არჩევანს.

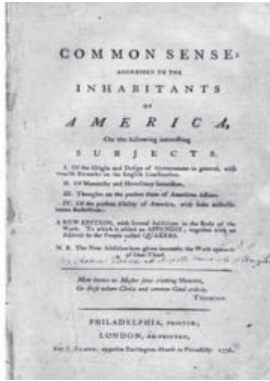
1783 წელს, დიდი წინააღმდეგობების მიუხედავად, ჯეფერსონმა შესძლო, გაეტანა ცნობილი კანონი რელიგიური თავისუფლების შესახებ – „ვირჯინიის შტატის კანონი რელიგიური თავისუფლების შესახებ“ (THE STATUTE OF VIRGINIA FOR RELIGIOUS FREEDOM). ამ ბილით გავრცელდა თავისუფლების დეკლარაციის პრინციპები რელიგიური თავისუფლების სფეროზე. კანონის ფილოსოფიურმა პრეამბულამ გონებისა და სინდისის პრიორიტეტულობა წამოსწია წინა პლანზე.

ჯეფერსონის რელიგიური თავისუფლების იდეამ სათავე დაუდო ამერიკაში სეკულარიზაციის პროცესს. ამ ნაშრომში გაერთიანდა მისი მრავალწლიანი დაუღალავი აქტივობა. ჯეფერსონის მიერ შექმნილ დოკუმენტში ნათლად და მკაფიოდ არის განერილი განმანათლებლური იდეალი რელიგიური თავისუფლების შესახებ. თავად ჯეფერსონს თავისი ცხოვრების უდიდეს დამსახურებად მიაჩნდა სამი რამ: ამერიკის დამოუკიდებლობის დეკლარაციის ავტორობა, ვირჯინიის უნივერსიტეტის დაარსება და ვირჯინიის წესდება/სტატუტი რელიგიური თავისუფლების შესახებ.

თომას პეინის სალი აზრის ფილოსოფია

თომას პეინი (Thomas Paine 1737-1809) განმანათლებლობის რადიკალური ფრთის წარმომადგენელია. ახალ ინგლისში მიმდინარე პროცესებით დაინტერესებული პეინი 1774 წელს ბრიტანეთიდან ამერიკაში ჩამოდის. ფილადელფიაში ბენჯამენ ფრანკლინის სარეკომენდაციო წერილის წყალობით, იგი იწყებს მუშაობას „პენსილვანიის ჟურნალში“. განსაკუთრებული პუბლიცისტური და ორატორული თვისებებით დაჯილდოვებული პეინი მუდმივად მოვლენათა ეპიცენტრში იყო. პეინის ძირითადი იარაღი პოლიტიკური პამფლეტია. მას პამფლეტი რევოლუციური სულისკვეთების გამოხატვის ყველაზე ეფექტურ საშუალებად მიაჩნდა. პეინის მიერ დამკვიდრებული ტრადიციით დღემდე პამფლეტი პოლიტიკური ლიტერატურის ერთ-ერთ ყველაზე პოპულარულ ჟანრად ითვლება. აღსანიშნავია, რომ პეინი ლიტერატურულ-პუბლიცისტური მოღვაწეობის მთელ შემოსავალს უშურველად გასცემდა რევოლუციის საჭიროებისათვის.





ინგლისელი დემოკრატი თომას პეინი, სამართლიანად ითვლება ამერიკული დემოკრატიზმის პიონერად. იგი სწორედ მაშინ ჩამოვიდა „ალტემულ ქვეყანაში“, როდესაც ახალი სახელმწიფო ჯერაც ფორმირების პროცესში იყო და დიდი გამოწვევების წინაშე იდგა. პეინი განმანათლებლობას უწოდებს გონების საუკუნეს – „Age of Reason“. გან-

მანათლებლობის მისეული ხატოვანი შეფასება წარმატებით დამკვიდრდა მსოფლიო ფილოსოფიური აზრის ისტორიაში.

თომას პეინის ფილოსოფიური ჟანრის პამფლეტი „სალი აზრი“ დღესაც პოლიტიკური ფილოსოფიის ყველაზე პოპულარულ ნიმუშად მიიჩნევა. გამოქვეყნებიდან სულ რაღაც სამ თვეში 100 000 ეგზემპლარი გაიყიდა. პამფლეტში რამდენიმე საკვანძო საკითხია დასმული, მათ შორის: თავისუფლებისა და დამოუკიდებლობის ფუძემდებლური პრინციპების რაობა, საზოგადოებასა და სახელმწიფოს კონცეპტუალური განსხვავების საკითხი, ათეიზმის აუცილებლობა დემოკრატიზმის პირობებში, მონარქიული მმართველობის ფორმის მანკიერებანი და სხვ.

პეინი ასაბუთებს, რომ ყველა სახელმწიფო უნდა ემორჩილებოდეს ბუნებითი უფლებებისადმი პატივისცემის ლოგიკას, რაც სხვადასხვა სახელმწიფოთა მშვიდობიან თანაარსებობას გულისხმობს. ცეცხლითა და მახვილით ქვეყნებზე თავდასხმა კი ეწინააღმდეგება ამგვარ ლოგიკას. მიტომ, პეინი მომხრეა, რომ სახელმწიფო თავის მხრიდან ამგვარი ლოგიკით ხელმძღვანელობდეს და მჩაგვრელი სახელმწიფოებისა და ხალხების შეურიგებელ კრიტიკას მოითხოვს. პეინის „სალი აზრი“ სწორედ ასეთი კრიტიკის მაგალითია. მისი აზრით, რადგან ამერიკა დემოკრატიის დიდი ექსპერიმენტის უპირველესი აკვანია და მისი საზღვრები ყველა ემიგრანტისათვის ღიაა, ამიტომაც ამერიკის ბედი მთელი კაცობრიობის ბედისწერა და მომავალია.

ამერიკის სატყვივარი, დღეს მთელი კაცობრიობის სატყვივარიო, – ამბობს პეინი და ამით ამერიკის უნიკალობის იდეას ამკვიდრებს. იგი მკვეთრად ილაშქრებს ბრიტანეთთან შემდგომი პოლიტიკური, თუ ეკონომიკური კავშირის წინააღმდეგ; ეს უაზრობად და საზიანოდაც კი მიაჩნია ამერიკის ეკონომიკური განვითარებისათვის. პეინი აბსოლუტურ აუცილებლობად მიიჩნევს ამერიკის დამოუკიდებელ სახელმწიფოებრივ ერთეულად გამოყოფას. კონტინენტზე მშვიდობის შენარჩუნება და მისი ომებისგან დაცვა შეუძლია მხოლოდ დამოუკიდებლობას, ანუ მმართველობის კონტინენტურ ფორმას. პეინი თვლის, რომ საკუთარი მმართველობა ამერიკის ბუნებითი უფლებაა. კონტინენტისთვის

დამლუპველი აღმოჩნდება, თუკი ამერიკის მმართველობა ბრიტანეთის ხელში დარჩება. პეინი არ იშურებს მკვერთ გამოხატულებებს ამ აზრის დასასაბუთებლად – „სისულელეა და სიგიჟეა იმასთან მეგობრობა, რომელთა ნდობას ჩვენი გონება გვიკრძალავს და რომელთა სიძულვილსაც ათასგვარი წყენით მოყვებული ქრილობები შთაგვაგონებენ“. (პეინი 2012: 8).

პოლიტიკური აზრის ისტორიაში პეინი გახლდათ ერთ-ერთი პირველი, ვინც ნათლად და ღიად გამოთქვა მოსაზრება, რომ არ შეიძლება ისეთი კატეგორიების გათანაბრება, როგორცაა – სახელმწიფო და საზოგადოება. მან მკვეთრად გამიჯნა ეს ცნებები. ამასთან, ევროპელ განმანათლებელთა მსგავსად, პეინი იღებს „კონტრაქტის თეორიას“. ნებისმიერ მდგომარეობაში მყოფი საზოგადოება- სიკეთეა. რაც შეეხება ხელისუფლებას, ის საუკეთესო მდგომარეობაშიც კი მხოლოდ აუცილებელი ბოროტებაა, უარეს შემთხვევაში კი, ის გაუსაძლისი ბოროტების სახეს იღებს.

ადამიანის სინდისი წმინდა და აუმღვრეველი რომ ყოფილიყო და მის გადწყვეტილებებს ყველა უყოყმანოდ რომ დამორჩილებოდა, მაშინ მას სხვა კანონმდებელი არც დასჭირდებოდა. რადგან ეს ასე არაა, პეინი მიიჩნევს, რომ აუცილებელია საკუთარი ქონების ნაწილის დათმობა დანარჩენი ნაწილის დაცვის უზრუნველსაყოფად. ამ ნაბიჯისაკენ მას უბიძგებს კეთილდღეობა, რომელიც სხვა შემთხვევაში მას ორი ბოროტებისგან უფრო ნაკლების არჩევას ურჩევს. რადგან უსაფრთხოება ხელისუფლების ქვეშეობით განზრახვა და მიზანია, აქედან ცალსახად გამომდინარეობს, რომ ხელისუფლების ნებისმიერი ფორმა, რომელიც მინიმალური დანახარჯებითა და მაქსიმალური სარგებლიანობით ყველაზე მეტად უზრუნველყოფს უსაფრთხოებას ჩვენთვის, ყველასთვის სასურველი იქნება.

ხელისუფლების საჭიროებისა და დანიშნულების წარმოსაჩენად, თომას პეინს საინტერესო მაგალითი მოჰყავს: „დავუშვათ, რომ ადამიანთა მცირე ჯგუფი დასახლდა დედამიწის რომელიღაც განცალკევებულ მხარეში, რომელიც დანარჩენ მსოფლიოს მოწყვეტილია. ამ შემთხვევაში ისინი განასახიერებენ რომელიღაც ქვეყნის ან სამყაროს პირველ მოსახლეობას. ამ ბუნებრივი თავისუფლების მდგომარეობაში საზოგადოება მთელი უპირველესი ფიქრის საგანი შეიქმნება. ამისკენ მათ ათასნაირი მიზეზი უბიძგებთ. ერთი ადამიანის ძალა იმდენად არ შეესაბამება მის მოთხოვნილებებს, ხოლო მისი გონება იმდენად შეუფერებელია მარადიული მარტოობისთვის, რომ იგი მალევე იწყებს სხვისი თანადგომის და დახმარების ძიებას“ (პეინი 2012: 29).

ადამიანები ხშირად აცნობიერებენ, რომ ხელისუფლების არსებობა აუცილებელია. ამ აუცილებლობამ, მიზიდულობის ძალის მსგავსად, მოახალშენეები ერთ საზოგადოებად უნდა შეკრას. პეინი ვარაუდობდა, რომ გადმოსახლებასთან დაკავშირებული თავდაპირველი სირთულეების დაძლევისთან ერთად, აუცილებლად წარმოიქმნებოდა ბინიერება და საზოგადოების წევრების მოვალეობის გრძნობა და ურთიერთმიჯაჭულობა შესუსტდება. ეს სისუსტე მიუთითებს ხელისუფლების რაღაცა ფორმით დამყარების აუ-

ცილებლობაზე, რათა ამით შეივსოს სიქველეთა ნაკლებობა. ფილოსოფოსი მიიჩნევს, რომ ბუნებითი გზით წარმოქმნილ სახელმწიფოსა და საზოგადოების დაბადებაში ღმერთის ხელი არ ურევია. საზოგადოება მიზეზია, სახელმწიფო – შედეგი, ზებუნებრივი ძალები კი აქ არაფერ შუაშია.

პეინი განარჩევს ბუნებით და სამოქალაქო უფლებებს. იგი იცავს სახალხო სუვერენიტეტის იდეას, ხოლო მისი აზრი, სახელმწიფოებრივი მართვის ყველა ფორმის ორ – არჩევითობასა და მემკვიდრეობითობაზე დაფუძნებულ სახეობად დაყოფის შესახებ, განმანათლებლობის ტრადიციების ფარგლებში უნდა მოვიზროთ. მნიშვნელოვანია, რომ პეინი იყენებს განსაკუთრებულად დასაბუთებულ პოზიციას პირველი სახეობის დასაცავად. პეინის აზრით, ნებისმიერი მონარქია „არაბუნებითია“, ხოლო რესპუბლიკა ბუნების და მისი კანონების შესაბამისია. იგი, სხვა განმანათლებლების მსგავსად, თვლის, რომ ექსპლუატაცია, ქვედა ფენებისა და ელიტის არსებობა არ ეწინააღმდეგება თავისუფლებისა და თანასწორობის იდეებს. მისი უტოპიზმი გარკვეულწილად ვლინდება მიდგომაში, რომ სამართლიანობის აღსადგენად საკმარისია რეკონსტრუქცია-რეფორმირება და არა საზოგადოებისა და სახელმწიფოს დეკონსტრუქცია.

პეინის ტრაქტატი „გონების საუკუნე“ ატარებს განმანათლებლობის ეპოქისათვის დამახასიათებელ ყველა ნიშანს, ძირითადი აქცენტით ათეისტური ხედვის უპირატესობების დასაბუთებაზე. რევოლუციური ხასიათის ამ ნაშრომმა აფეთქების მსგავსი გადატრიალება მოახდინა ტრადიციულ პურიტანულ რელიგიურ ხედვებში და საფუძველი ჩაუყარა ანტიკლერიკალურ მოძრაობას ამერიკაში. საუბარია დეიზმის და კვაკერიზმის პრინციპებზე და იმაზე, რომ სინამდვილეში რასაც კვაკერები ქადაგებდნენ ამერიკაში, ეწინააღმდეგებოდა მათ აღმსარებლობას. დიდი ბრიტანეთის მაგალითზე წარმოჩენილია მონარქიისა და ტახტის მემკვიდრეობის პრაქტიკის ნაკლოვანებები და დასაბუთებულია კოლონიების დამოუკიდებლობის აუცილებლობის საკითხი.

პეინი თვლის, რომ ვინც თავგამოდებით ამტკიცებებს, რომ მონარქია ღმერთისთვის ყველაზე მოსაწონი მმართველობის ფორმაა, ან ბიბლია არ აქვს წაკითხული ანდა შეგნებულად ამახინჯებს ფაქტებს. პეინის მიხედვით, „წმინდა წერილში მონარქია განხილულია, როგორც ებრაელთა ერთ-ერთი ცოდვა, რის გამოც ისინი წყევლას იმსახურებენ“ (პეინი, 2012: 45).

ნაშრომიდან აშკარად იკვეთება, რომ პეინი, ადრეული ამერიკული ფილოსოფიის წარმომადგენელთა შორის გამოირჩევა როგორც ყველაზე ანტირელიგიური მოაზროვნე. სხვათა შორის იგი ერთ-ერთ ნაშრომს უწოდებს „ურწმუნოთა ბიბლიას“, ხოლო მეზობელი დეიზმის პოზიციებიდან დაწერილი ნაშრომი „გონების საუკუნე“ (1794-95) გამოირჩევა სამღვდელთა მწვავე კრიტიკით.

პეინი ეკონომიკური გარდაქმნის პროექტის ავტორია. იგი ღრმად იყო დარწმუნებული, რომ მისი პროექტი კერძო საკუთრებას კი არ შეასუსტებდა, არამედ გააძლიერებდა. პეინს მიაჩნდა, რომ თუ ყოველი ინდივიდი-მოქალაქე იზრუნებდა საზოგადოებრივი ინტერესებისათვის, მაშინ დადგებოდა „სა-

მოთხე დედამინაზე“. იგი მთავარ იმედს ამყარებდა საღ აზრზე. ემხრობოდა რა ამერიკული კოლონიების სამართლიან ბრძოლას, პეინი არასამართლიანი ომების მოწინააღმდეგე იყო. მისი აზრით, მსოფლიოს ხალხების ინტერესი მშვიდობიანი თანაარსებობაა. ამიტომ, პეინის მიერ მშვიდობის დასაცავად წარმოდგენილი ბევრი თეზისი, დღესაც განსაკუთრებულად აქტუალურია.

პეინის მემკვიდრეობაში განსაკუთრებული ყურადღება გამახვილებულია მშვიდობიანობის დროს ამერიკის მომავალ სახელმწიფოებრივ წყობაზე. კონტინენტური ერთობის საფუძვლად იგი მიიჩნევს კონტინენტურ ქარტიასა და თანაბარი წარმომადგენლობითობის პრინციპს. პეინის აზრით, მხოლოდ ასე შეიძლება კანონის უზენაესობის მიღწევა. ადამიანები შექმნილი არიან როგორც თანასწორი არსებანი; ღმერთმა მათ მიანიჭა გარკვეული ხელშეუვალი უფლებები, როგორცაა სიცოცხლე, თავისუფლება და ბედნიერებისკენ ლტოლვა; ამ უფლებათა განსამტკიცებლად იქმნებიან მთავრობები, რომლებიც თავიანთ კანონიერ ძალაუფლებას იღებენ იმათი თანხმობით, ვისაც ისინი განაგებენ; თუ გამგებლობის რაიმე ფორმა ოდესმე ამ მიზანს შელახავს, ხალხს ენიჭება უფლება, შეცვალოს ან გააუქმოს იგი და შექმნას ახალი მთავრობა, დააფუძნოს იგი ისეთ პრინციპებზე და ისეთი ძალაუფლებით აღჭურვოს, როგორც, მისი აზრით, ყველაზე ხელსაყრელი იქმნება მისი უსაფრთხოებისა და ბედნიერებისთვის. პეინთან ამ იდეას რევოლუციური სულისკვეთება უდევს საფუძვლად. დემოკრატიის გზაზე დამდგარი სახელმწიფოს მიზანი ამომრჩევლების პოლიტიკური დონის მომზადება, მათთვის მაქსიმალური ინფორმაციის მიწოდება და, რაც მთავარია, ქვეყანაში საყოველთაო განათლების მიღების უზრუნველყოფა იყო. ამ საქმის განხორციელებაში ჩართული იყო წარჩინებული საზოგადოება, მწერლები, საზოგადო მოღვაწეები. პეინი ასაბუთებს, რომ ხალხი ძალაუფლების სუვერენული მფლობელია.

პეინისთვის მიუღებელია რასიზმის ნებისმიერი გამოვლენა. სიცოცხლის ბოლომდე იგი აქტიურად იყო ჩაბმული მონობის ინსტიტუტის გაუქმებისათვის ბრძოლაში. პეინმა დიდი წვლილი შეიტანა ამერიკელი ხალხის თვითშეგნების ჩამოყალიბებაში. მისთვის დამახასიათებელია ეროვნულობა, მოვლენისადმი მეცნიერული მიდგომა და არა ბრმა დოგმატიზმი. მან დაამკვიდრა სამართლის იდეალი, თავისუფლება, თანასწორუფლებიანობა. მისმა ბრძოლამ განმანათლებლური იდეების დამკვიდრებისთვის საფუძვლი ჩაუყარა ეროვნული ამერიკული სახელმწიფოს მშენებლობას.

ამდენად, პეინის პოლიტიკური ფილოსოფიის პარადიგმა კლასიკური ტიპის განმანათლებლობის ფარგლებში უნდა განვიხილოთ. მასში ბუნებითი უფლებების თეორიის ძირითადი პრინციპები თანამიმდევრულადაა გატარებული. პეინი ულტრამემარცხენე და რადიკალურ პოზიციას ამჟღავნებს პოლიტიკურ და რელიგიურ ხედვებში. მან შემოიტანა საზოგადოებასა და მთავრობას შორის განსხვავების შესახებ ორიგინალური მიდგომა, ნათლად

აჩვენა პიროვნული და სახელმწიფოებრივი დამოუკიდებლობის უპირატესობები, რამაც გამოიწვია გადატრიალება არა მხოლოდ ამერიკული, არამედ მსოფლიო პოლიტიკური აზრის ისტორიაშიც.

პეინის დამსახურებაა რეფორმათა მშვიდობიანი გზის უპირატესობის დასაბუთება. მას, როგორც თანამიმდევრულ რესპუბლიკელს მიაჩნია, რომ მონარქია კანონმა უნდა შეცვალოს. პეინის დამსახურებად უნდა ჩაითვალოს ის ფაქტიც, რომ მან პირველად ღიად გააჟღერა, რომ სახელმწიფოს პოლიტიკას საფუძვლად ეკონომიკური ინტერესები უდევს.

კითხვები და დავალებები:

1. დაახასიათეთ ამერიკული განმანათლებლობის მთავარი მახასიათებლები.
2. რა გავლენებს განიცდიდა ამერიკული განმანათლებლობა?
3. რა როლს ასრულებს დეიზმი ამერიკულ განმანათლებლობაში?
4. გააანალიზეთ ფრანკლინის ე. წ. სრულყოფილების თეორია
5. რა მიაჩნდა ჯეფერსონს თავისი ცხოვრების უდიდეს დამსახურებად? ეთანხმებით მას ამ შეფასებაში?
6. რა არის აშშ დამოუკიდებლობის დეკლარაციის თეორიული საფუძველი?
7. წაიკითხეთ დამოუკიდებლობის დეკლარაციის პრეამბულა და იმსჯელეთ ჯეფერსონის პოლიტიკური ფილოსოფიის პრინციპებზე.
8. რა არის თავისუფლება თომას პეინის თვალსაზრისით? შეადარეთ ეს განმარტება სხვა ამერიკელ განმანათლებელთა თვალსაზრისს.
9. წაიკითხეთ თომას პეინის „სალი აზრი“ და გააანალიზეთ „საზოგადოებრივი ხელშეკრულების თეორია“.
10. შეადარეთ ამერიკული პოლიტიკური ფილოსოფიის ორი უმნიშვნელოვანესი დოკუმენტი: „მეიფლაუერის ბილი“ და „დამოუკიდებლობის დეკლარაცია“. რა საერთო აქვს ამ ორ ტექსტს?
11. გააანალიზეთ თომას ჯეფერსონის „ბრიტანული ამერიკის უფლებათა შემაჯამებელი მიმოხილვა“. გამოყავით ძირითადი თემები.

ლიტერატურა:

1. ამერიკელ განმანათლებელთა პოლიტიკური ესეები (2013), რობაქიძის სახ. უნ-ტის გამ-ბა: თბილისი.
2. ამერიკის ისტორიის ესკიზები (2005), მთარგმნელები ქეთევან და ირაკლი ავალიანები. შეერთებული შტატების საინფორმაციო სააგენტო.
3. შვაიკერტი, ლერი, დოქტრინა, დეივი, ალენი, მაიკლი (2015), პატრიოტთა ისტორიის მასალები. თსუ-გამომცემლობა, თბილისი.
4. პეინი, თომას (2012), სალი აზრი. თარგმნა გიორგი თავაძემ. გამ-ბა ნექერი, თბილისი.
5. ჯანდა, ქენეთ; ბერი, ჯეფრი მ.; გოლდმენი, ჯერი (1995), ამერიკული დემოკრატია: აშშ ხელისუფლება და პოლიტიკური პროცესი. თარგმნა რევაზ გაჩეჩილაძემ. გამომცემლობა „ჯისიაი“. თბილისი.

6. Aldridge, A. (1984), *Thomas Paines American Ideology*. University of Delaware Press. Printed in United States of America.
7. McCartnin, Braian (2002), *Common Sense and revolutionary pamphleteering*. The Rosen Publishing Groups. New York.
8. Gunnell, John G. (1986), *Between Philosophy and Politics*. The University of Massachusetts Press.
9. Schneider, H. A. (1963), *History of Philosophy by*, Columbia University Press.
10. Murphey, Murray G. & Flower, E.(1976) *A History of Philosophy in America*. v. I. Harvard.
11. Franklin, Benjamin (2007.I ed.. 1900), *The Autobiography of Benjamin Franklin: Poor Richard's Almanac and other papers*. New York: A.L. Burt Co.

თავი VI. კლასიკური ამერიკული ფედერალიზმის პარადიგმა

შესაძლებელია, რომ მოქალაქეებმა მიანიჭონ პრიორიტეტი განსჯასა და არჩევანზე დამყარებულ სახელმწიფოებრივი მოწყობის ფორმას? თუ საზოგადოება სამუდამოდ განწირულია იმისათვის, რომ პოლიტიკური წყობა, რომლითაც იმართება მისი სახელმწიფო, იყოს შემთხვევითი და ძალისმიერი? – ეს კითხვები ამერიკელ დამფუძნებელ მამებს ეკუთვნით¹ და მიზნად ისახავენ ახალი სახელმწიფოებრიობის იდეალური პარადიგმის კონსტრუირებას.



იქმნება ახალი პოლიტიკური დისკურსი, რომლის ამოცანაა, ერთი მხრივ, ამ პარადიგმის თეორიული საფუძვლების მოძიება, მეორე მხრივ, იმგვარი ახალი რეალია შექმნა, სადაც იგი პრაქტიკულად გამოიცილება. იმავდროულად, ყალიბდება პოლემიკური ხასიათის ფილოსოფიური პუბლიცისტიკა. მწვავე დისკუსიების შედეგად მკვიდრდება ახალი პოლიტიკური პარადიგმა. მისი სტრუქტურული და შინაარსობრივი აღნაგია განერილია „ფედერალისტურ წერილებში“. იგი წინ უძღვის „დეკლარაციისა“ და „კონსტიტუციის“ ტექსტების შექმნას.

დამფუძნებელი მამების ჩანაფიქრით, ამერიკის შეერთებული შტატების სახელმწიფოებრივი მმართველობის ახალი ფორმა უნდა ამოქმედებული-

¹ დამფუძნებელ მამათა მრავალრიცხოვანი ჯგუფი იყოფა 1776 წელს დამოუკიდებლობის დეკლარაციის ხელმოწერთა და 1787 წელს აშშ კონსტიტუციის შემქმნელთა ორ საკვანძო ქვეჯგუფად. ისტორიკოსი რიჩარდ მორისი გამოყოფს (1973) შვიდ მამა დამფუძნებელს: ჯონ ადამსი, ბენჯამინ ფრანკლინი, ალექსანდრე ჰამილტონი, ჯონ ჯეი, თომას ჯეფერსონი, ჯეიმზ მედისონი და ჯორჯ ვაშინგტონი. აქედან სამი – ჰამილტონი, მედისონი და ჯეი – აშშ კონსტიტუციის რატიფიკაციის მხარმდამჭერი 85 სტატიისაგან შემდგარი კრებულის „ფედერალისტური წერილების“ ავტორები არიან. მათ სამეცნიერო ლიტერატურაში აგრეთვე მოიხენებენ ფედერალისტ მამებად.

ყო როგორც გაბედული ექსპერიმენტი. ახალი სახელმწიფო უნდა გამართულიყო იმგვარი საკანონმდებლო და მმართველობის სისტემებით, რომელიც კაცობრიობის ისტორიაში ჯერ არ არსებულა. სახელმწიფო მმართველობა დაემყარებოდა იმგვარი ურთიერთგანონასწორებისა და ურთიერთკონტროლის სისტემას, რომელიც თითოეული ადამიანის უფლებებს დაიცავდა და მათი თავისუფლების საწინდარი იქნებოდა. მაგრამ უპირველესი და უმთავრესი მიზანი იყო ბრიტანეთის იმპერიისაგან დამოუკიდებლობის მოპოვება.

1776 წლის 4 ივლისს ჩრდილოეთ ამერიკის 13 ბრიტანული კოლონიის პოლიტიკურმა ლიდერებმა ამ ტერიტორიების დამოუკიდებლობა გამოაცხადეს, მაგრამ ახალი სახელმწიფო ჯერ არ იყო დეკლარირებული. მათ თავი ცამეტ დამოუკიდებელ შტატად წარმოადგინეს და საოცარი სიმტკიცით იცავდნენ საკუთარ დამოუკიდებლობას. ამ შტატების პირველი კონსტიტუციის რატიფიკაციის საკითხი მხოლოდ 1781 წელს დადგა, როდესაც დამოუკიდებლობისათვის ომი თითქმის დასრულებული იყო.

პირველი კონსტიტუცია ცნობილია ფედერაციის მუხლების სახელით.² პირველი ნაბიჯი დამოუკიდებელი სახელმწიფოს მშენებლობის გზაზე გადაიდგა. ახლა საჭირო იყო თეორიული საფუძვლების დახვეწა და ჩამოყალიბება. კონფედერალიზმი თუ ფედერალიზმი? რომელი სახელმწიფოებრივი მმართველობის ფორმაა უპირატესი? დამფუძნებელ მამებს ამ მწვავე საკითხებზე დასაბუთებული პასუხები უნდა გაეცათ. ფედერალიზმის პრობლემებისადმი მიძღვნილ პოლიტიკურ-სამართლებრივ ფილოსოფიურ გამოკვლევებს შორის განსაკუთრებულია ჰამილტონის, მედისონისა და ჯეის მიერ გამოქვეყნებული „ფედერალისტური წერილები“³.

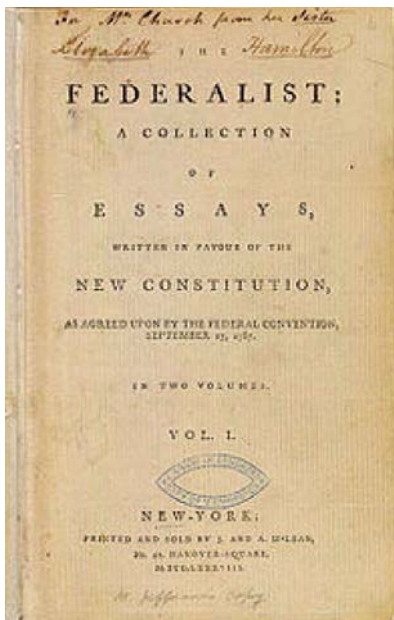
იგი ახალი დროის რესპუბლიკური პოლიტიკური აზროვნების ფუძემდებლურ დოკუმენტად შეიძლება ჩაითვალოს. პუბლიცისტური წერილების ავტორების მიზანი იყო ამერიკის მომავალი ტერიტორიული მოწყობის გარშემო მიმდინარე მძაფრი დისკუსიების ჩაქრობა, მოწინააღმდეგეთა მობრუნება და კონსტიტუციის პროექტისადმი მოქალაქეთა პოზიტიურად განწყობა. სამივე პიროვნების ღრმა და საფუძვლიანი ცოდნა შეჯერებულია პრაქტიკული პოლიტიკის არსობრივ გააზრებასთან. „ფედერალისტის“ დისკურსი მთლიანად ეფუძნება ევროპულ ტრადიციებს.

² 1787 წელს კონფედერაციის მუხლებთან დაკავშირებული პრობლემების მოსაგვარებლად კონგრესმა კონვენტი მოიწვია, რომელმაც კონფედერაციის მუხლების უბრალო გადასინჯვას სრულიად ახალი კონსტიტუციის შექმნა ამჯობინა. კონვენციის გახსნის წინ პირველი პროექტი უკვე, ფაქტობრივად, დაწერილი იყო. 1787 წლის ივლის-სექტემბერში დელეგატები ფილადელფიაში შეიკრიბნენ და მცირე დროში ისეთი მოდელი დაგეგმეს, რომელიც დღემდე მოქმედებს და არ საჭიროებს შეცვლას. პროექტი დასრულების შემდეგ განსახილველად გადაეცათ შტატებს. ნიუ-იორკის შტატში კენჭისყრის შედეგი ძალზე საეჭვო იყო. კანონშემოქმედები: ალექსანდრე ჰამილტონი (Alexander Hamilton) ჯეიმზ მედისონი (James Madison) ჯონ ჯეი (John Jay) 1787 წლის ოქტომბრიდან 1788 წლის აპრილამდე მუშაობდნენ ახალ კონსტიტუციაზე. განაზრებებს აქვეყნებდნენ გაზეთებში: „Daily Advertiser“, „Independent Journal“ და „New York Facet“, ფსევდონიმით Publius.

³ 51 წერილის ავტორი ჰამილტონია, 14-ის – მედისონი, 5-ის – ჯეი, 15 სტატიის ავტორი არ არის დაზუსტებული, შესაძლოა იყოს მედისონი ან ჰამილტონი. 1788 წელს ეს სტატიები კრებული სახით გამოიცა.

მასში აშკარად ჩანს პლატონიზმის, რამიზმის, ახალი დროის ევროპული განმანათლებლობისა და ამერიკული პურიტანიზმის გავლენები. ამერიკული პოლიტიკური ფილოსოფიის ეს ფუძემდებლური დოკუმენტი თეორიისა და პრაქტიკის, ახალ და ძველ სამყაროთა სააზროვნო პარადიგმების სინთეზია. იგი მკაცრად სისტემატიზებული პოლიტიკურ-ფილოსოფიური ტრაქტატის სახით წარმოგვიდგება.

ავტორები ფედერალიზმის იდეის არგუმენტაციას ახორციელებენ ნაბიჯ-ნაბიჯ, მკაცრი ლოგიკური აზროვნების ყველა წესის დაცვით; არსებული კონფედერაციის მუხლების სუსტი მხარეები და უფრო ძლიერი გაერთიანებების საჭიროებების მიზეზები განხილულია დეტალურად და არსობრივად, თითოეული დებულება განმარტებულია დაწვრილებით და აღჭურვილია შესაბამისი არგუმენტებით. ამის გამო „ფედერალისტს“ ამერიკული ფედერალიზმის ბიბლიასაც უწოდებენ.



დამფუძნებელ მამებს მიაჩნდათ, რომ თავისუფალი მმართველობის აუცილებელი წინაპირობაა კონსტიტუციის არსებობა, რადგან იგი ყველაზე საიმედო საშუალებაა ადამიანის თავისუფლების, ღირსებისა და ბედნიერების უზრუნველსაყოფად. თუმცა-ღა შეუძლებელია ნებისმიერ კარგ და სრულყოფილ იდეას მოწინააღმდეგე არ გამოუჩნდეს. ამ შემთხვევაშიც, კონსტიტუციის მიღებასა და თავისუფალი მმართველობის იდეას საზოგადოების გარკვეული ჯგუფი დაუპირისპირდა.

დამფუძნებელი მამები ასეთ ხალხს უკუღმართი ამბიციების ადამიანთა ჯგუფს უწოდებენ, რომლებიც ქვეყნის „არეულობით ხელის მოთხოვაზე ოცნებობენ,“ რადგან ამ შემთხვევაში უფრო იოლია „ხელი გამოჰკრან კარგ თანამდებობას“.

მათ მიაჩნიათ, რომ ამგვარ სიტუაციაში წარმოშობილი დაპირისპირება, უეჭველად, გონების წრფელი ცდომილების შედეგია, რომლისთვისაც გზა აურევია წინასწარ აკვიატებულ შურსა და შიშს.

მათი აზრით, როგორც ჭეშმარიტების დამცველს, ასევე მის მოწინააღმდეგესაც შეიძლება ამოძრავებდეს ამბიცია, სიხარბე, პირადი მტრობა, პარტიული დაპირისპირება და ბევრი სხვა უფრო სათაკილო მოტივი. ეს ყოველივე იმათზეც მოქმედებს, ვინც საკითხს მართებულად წყვეტს და იმათზეც, ვინც ამგვარ გადანყვეტილებას უპირისპირდება. ისინი მოუწოდებენ ორივე მხარეს გონიერებისკენ, სალი აზრისკენ, რომელიც დაეხმარებოდათ ურთი-

ერთუნდობლობის სულისკვეთების აღმოფხვრაში, რომელიც ოდითგანვე ახასიათებდათ პოლიტიკურ პარტიებს. ფედერალისტ მამებს მიუღებლად მიაჩნიათ ძალისმიერი საშუალებების გამოყენება, რადგან დემოკრატიზმი გამოორიცხავს საკუთარი თვალსაზრისის თავს მოხვევას.

ამერიკული ფედერალიზმის კლასიკური პარადიგმის ფარგლებში უდავო ფაქტადაა მიჩნეული ის, რომ ადამიანებს აუცილებლად ესაჭიროებათ მართვა, ისიც, რომ სად და როგორი ფორმითაც არ უნდა იყოს დაფუძნებული სახელმწიფო, მისი ძალაუფლებით აღჭურვის მიზნით, ხალხმა მას უნდა ჩააბაროს თავისი ბუნებითი უფლებების ნაწილი. ამასთან, თავისუფლების სანინდარი სხვა არაფერი შეიძლება იყოს, თუ არა ბრძნულად გამართული მმართველობა. თავისუფალი მმართველობის ფორმა უზრუნველყოფს მოქალაქეთა უსაფრთხოებას, ქვეყნის შიგნით სიმშვიდის შენარჩუნებას და ეკონომიკურ სტაბილურობას, იცავს ქვეყანას გარედან სამხედრო აგრესიისა და მტრული ზემოქმედებისაგან. ფედერალური მოწყობა საუკეთესო გარანტიაა ამ პირობების აღსრულებისთვის.

კაცობრიობის არსებობის მთელი ისტორიის განმავლობაში ხელისუფლება ემსახურებოდა ორ მთავარ მიზანს: წესრიგის დაცვასა და საზოგადოებრივი კეთილდღეობის უზრუნველყოფას. წესრიგის დაცვა ხელისუფლების უძველესი ამოცანაა. წესრიგის ცნება ფართო მნიშვნელობის მქონეა. ზოგადად, „წესრიგის დაცვა“ ნიშნავს სიცოცხლის შენარჩუნებისა და ქონების დაცვის მიზნით კანონის უზენაესობის აღსრულებას. ამერიკელ მოაზროვნეთა სოციალური და პოლიტიკური ხედვები ემყარება ჰობსისა და ლოკის პოლიტიკის ფილოსოფიის თეორიებს. XVII საუკუნის ბრიტანელი ფილოსოფოსი თომას ჰობსი თვლის, რომ სიცოცხლის დაცვა ხელისუფლის უმთავრესი ფუნქციაა.

პოლიტიკის ფილოსოფიისათვის კლასიკად ქცეულ ნაშრომში „ლევიათანი“ ჰობსი აღწერს ადამიანთა ცხოვრებას ხელისუფლების გარეშე. იგი ახასიათებს მას, როგორც ცხოვრებას „ბუნებრივ მდგომარეობაში“. ხელისუფლების მიერ დანესებული და დაცული წესრიგის გარეშე ადამიანები გადაიქცევიან ველურ მტაცებლებად; საკუთარი თავის გადარჩენის მიზნით იჭურდებენ, მოკლავენ. ჰობსის მიხედვით, საჭიროა ერთპიროვნული მმართველი, რომელსაც ხელთ ეპყრობა ურყევი ძალაუფლება ძლიერთა თავდასხმისაგან სუსტების დაცვის მიზნით. ფედერალისტთა თეორიის ინსპირაციის წყაროა ინგლისელი ფილოსოფოსი ჯონ ლოკი. მისმა იდეებმა – კერძოდ, ტრაქტატმა „ხელისუფლების შესახებ“ – ფუნდამენტურად შეცვალეს ამერიკული პოლიტიკური ფილოსოფია. ნაშრომში ლოკი ასაბუთებს, რომ ხელისუფლების ძირითადი მიზანია პიროვნების სიცოცხლის, თავისუფლებისა და საკუთრების დაცვა.

კონტინენტური განმანათლებლური იდეები აისახა აშშ „დამოუკიდებლობის დეკლარაციაშიც“. მთლიანობაში მას შესაძლებელია ვუნოდოთ ლოკისა და ჰობსის თეორიების ამოსავალი დებულებების ამერიკული ვარიაცია. ამ აზრის საილუსტრაციოდ მოვიყვანთ დეკლარაციის ერთ-ერთ ფუძემ-

დებლურ მუხლს, სადაც განსაზღვრულია, რომ სიცოცხლე, თავისუფლება და ბედნიერებისაკენ ლტოლვა მოქალაქეთა „ხელშეუვალი უფლებაა“. ამერიკული ფედერალიზმის პარადიგმაში განერილია მთავრობის ფუნქციები, მათ შორის უპირველესია ქვეყანაში წესრიგის დამყარება. ამის შემდეგ, მის განკარგულებაში არსებული იძულების უფლების გამოყენებით, მთავრობამ უნდა დაანესოს მოქალაქეებისათვის გადასახადები საზოგადოებრივი კეთილდღეობისათვის საჭირო სახსრების შესაგროვებლად. აქ დაისმის საკითხი იმის თაობაზე, თუ რისი გაკეთება სურს მთავრობას, როგორ იღებს შესაბამის გადაწყვეტილებებს?

მოქალაქეებს განსხვავებული წარმოდგენა აქვთ იმაზე, თუ რამდენად გულწრფელად სურთ ხელისუფალთ წესრიგის დაცვა, საზოგადოებრივი დოვლათის შექმნა და თანასწორობის უზრუნველყოფა. მათი წარმოდგენები დაფუძნებულია ან კერძო ინტერესებზე, ან პიროვნულ ღირებულებებსა და მრწამსზე, რაც სახელისუფლებო პოლიტიკაზე წინააღმდეგობრივი წარმოდგენების საფუძველია. ამერიკული პოლიტიკური აზრი, თავისი არსებობის პირველივე დღეებიდან, ცდილობს ამ საკითხის გარკვევას.

ხელისუფლება მუდამ ცდილობს შექმნას საკუთარი ძალაუფლების, სამართლიანობისა და მმართველობის კანონიერების შთაბეჭდილება. ვერც ერთი ხელისუფლება და მმართველობის სისტემა ვერ შესძლებს დაეყრდნოს მხოლოდ ფიზიკურ ძალას, როგორც მისი ძალაუფლებისადმი თანხმობისა და მორჩილების გარანტს. ამიტომ, ხელისუფლება ყოველთვის ცდილობს თავისი ძალაუფლების დაფუძნებას „პოლიტიკურ ფორმულაზე“, გარკვეულ პრინციპებზე. ამერიკელი დამფუძნებელი მამები ცდილობენ, გამოიმუშაონ მაქსიმალურად მისაღები ფორმულა. მათ კარგად აქვთ გაცნობიერებული, რომ ვერც ერთი მმართველობის სისტემა ვერ შეძლებს ხანგრძლივად არსებობას, თუკი იგი მხოლოდ ძალადობას დაემყარება. პრინციპი, რომელსაც სრული პასუხისმგებლობით შესაძლოა ვუწოდოთ ფედერალისტთა გენიალური მიგნება, *Chack and balance*-ის პრინციპის სახელითაა ცნობილი. იგი ემყარება აღმასრულებელი, საკანონმდებლო და სამართლებრივი მართვის ინსტიტუციებს შორის პარიტეტული უფლებების დაცვისა და ურთიერთკონტროლის იდეას. ამასთან, აუცილებელია ნებაყოფლობითი თანხმობა, რომელიც განმტკიცებული იქნება კანონისადმი პატივისცემით.

ფედერალისტთა აზრით, ხელისუფლება ჩაითვლება ლეგიტიმურად მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ იგი შესაბამისობაში იქნება გენიალურ იდეებთან, მიზნებთან და საყოველთაოდ მიღებული მართვის სტრუქტურებთან. წარმატებულ მმართველობას ხალხის მიერ არჩეული ხელისუფლება განსაზღვრავს, რომელსაც დიდი ვალდებულება აკისრია ხალხის წინაშე. მან ყოველთვის უნდა გაითვალისწინოს სხვადასხვა განწყობა თუ განწყობილებანი, რომლებიც დრო და დრო ქარბობენ ხოლმე საზოგადოების ამა თუ იმ ნაწილში. ბრძნული მართვა ყოველთვის შემწყნარებლობას გულისხმობს.

დამფუძნებელი მამების განმანათლებლური მიდგომა გამოსჭვივის მათ თვალსაზრისში იმის თაობაზე, რომ მმართველი ელიტა უნდა იყოს ფართო

ერუდიციის მქონე; ხელისუფლებაში უნდა იყვნენ ისეთი ადამიანები, რომლებსაც საფუძვლიანი განათლება ექნებათ მიღებული და ამასთან ინფორმაციის ფართო სპექტრი ექნებათ. მათ უშუალო და მუდმივი ურთიერთობა უნდა ჰქონდეთ ხალხთან. უნებრივია, ხალხის წარმომადგენელი და რჩეული მუდმივად მისი ხმების მონადირებასა და მოპოვებული ხმების შენარჩუნებისაკენ უნდა ისწრაფვოდეს.

ამისათვის მან ხალხის განწყობილებანი და მისწრაფებები უნდა შეისწავლოს და თავის მოქმედებაში გაითვალისწინოს. „ხელისუფლებამ კარგად იცის, რომ მისი შემდგომი პოლიტიკური კარიერა იმ გადანწყვეტილებებზეა დამოკიდებული, რომელსაც იგი ამა თუ იმ კანონის მოწონების დროს ღებულობს, რაც სიმპათიის მტკიცე სიმებით აკავშირებს ერთმანეთთან მას და ამომრჩეველს. ასე რომ, ხელისუფლებისა და საზოგადოების მოქმედება ურთიერთგანმსაზღვრელია. ხელისუფლებას ყოველთვის უნდა სჯეროდეს, რომ მას შეუძლია ხალხის მართვა, ხოლო საზოგადოება დარწმუნებული უნდა იყოს, რომ ხელისუფლების კონტროლი მათი მოვალეობაა“.

წარმატებულია მმართველობის ის სისტემა და ის ხელისუფლება, რომელიც ერთიანობისა და კავშირის არსებობის მომხრე იქნება, რადგან ვერანაირ აგრესიას წინ ვერაფერი ვერ აღუდგება, თუ არ იქნება მტკიცე კავშირი ხელისუფლებასა და საზოგადოებას შორის. ხელისუფლება შეიძლება განვსაზღვროთ, როგორც ძალის კანონიერი გამოყენება – თავისუფლების აღკვეთისა და სიკვდილით დასჯის ჩათვლით – განსაზღვრულ ტერიტორიულ საზღვრებში ადამიანთა ქცევის კონტროლის მიზნით. ყველა ხელისუფლება მართვის პროცესში თავისივე მოქალაქეებისაგან მოითხოვს თავისუფლების ნაწილის დათმობას, მაგრამ რატომ უქვემდებარებენ ადამიანები საკუთარ თავისუფლებას ამ კონტროლს? ეს კეთდება იმ სარგებლობის მისაღებად, რომელიც ხელისუფლებას მოაქვს თავისი მიზნების განხორციელებით.

ჰამილტონი ცდილობს, ხალხს განუმარტოს ახალი კონსტიტუციის არსებობის აუცილებლობა. იგი რეალურად აფასებს იმ სიძნელეებს, რომელსაც ახალი კონსტიტუცია გადაეყრება – თითოეულ შტატში იოლად შეიცნობა იმ ხალხის აშკარა ინტერესი, რომელიც ყოველგვარი ცვლილების წინააღმდეგია. ისინი უფრო ხიან ძალაუფლების, ანაზღაურებისა და სარგებლის შეკვეცას.

ჰამილტონის აზრით, გონება, რომლისთვისაც გზა აურევია წინასწარ აკვიატებულ შურსა და შიშს, მიკერძოებულია. ბრძენი და კეთილი ადამიანებიც კი საზოგადოებისათვის უმნიშვნელოვანეს საკითხებს წყვეტენ ხან მართებულად და ხანაც უმართებულად. შეუძლებელია, ყოველთვის დარწმუნებული ვიყოთ, რომ ჭეშმარიტების დამცველს უფრო წმინდა განზრახვა ამოძრავებს, ვიდრე მის მოწინააღმდეგეს, მაგრამ ვინც არ უნდა იყოს მართალი, მაინც რთულია ახალი იდეის მიღება, თუმცა ეს არ უნდა მოხდეს ძალდატანებით. ადამიანის მოქცევა ცეცხლითა და მახვილით პოლიტიკაში დიდი შეცდომაა და რელიგიაშიც დევნა და შევიწროება ძნელად თუ გამოდგება საზოგადოების გასაჯანსაღებლად.

ჰამილტონის იდეებს სრულად იზიარებს ჯეი. პრობლემის გადაჭრის გზებს კავშირის კეთილდღეობასთან მივყავართ. ადამიანებს აუცილებლად სჭირდებათ მთავრობა. ხალხმა მას უნდა ჩააბაროს თავისი ბუნებრივი უფლებების ნაწილი, რათა იგი ძალაუფლებით აღიჭურვოს. ამდენად, ხალხის გადასაწყვეტია: ფედერალურ მმართველობას დაექვემდებაროს თუ თუ იყოს დაცალკევებული კონფედერაციები, რომელთაგან თითოეული იმავე უფლებებით იქნება აღჭურვილი, რომლის მინიჭებაც, პროექტით, მხოლოდ ერთიანი ნაციონალური მთავრობისთვისაა ნავარაუდევია.

ამერიკის მოსახლეობას მტკიცედ სწამდა, რომ კავშირი ძალზე ფასეული და სასიკეთოა. მიტომ, მის შესანარჩუნებლად ადრევე ჩამოყალიბდა ერთიანი ფედერალური მთავრობა, თითქმის პოლიტიკური მოთხოვნილებების საფუძველზე. მაშინ, როდესაც ომი და სასონარკვეთა სპობდა ყველაფერს, ბუნებრივია, რომ ასეთ ჟამთა სიავეში შექმნილი მმართველობა ვერ უპასუხებდა მის მიერ წაყენებულ მოთხოვნებს. წერილებში გატარებულია მოსაზრება, რომ ერთიან მთავრობას შესწევს უნარი, ქვეყნის სხვადასხვა კუთხიდან ჩამოიყვანოს ყველაზე ნიჭიერი ადამიანები და სახელმწიფოს მოახმაროს მათი ტალანტი და გამოცდილება.

მას შეუძლია ქვეყნის ყველა მხარე ჰარმონიაში იყოლიოს, თანასწორი უფლება მიანიჭოს და ერთიანი მფარველობა გაუწიოს მათ. ერთიან მთავრობას ძალუძს, ხელშეკრულების დადებისას გაითვალისწინოს მთლიანად ქვეყნისა და მისი ცალკეული კუთხეების ინტერესები, დაიცვას ქვეყნის ცალკეული მხარე იმაზე კარგად, ვიდრე ამას შეძლებდნენ განცალკევებული შტატების მთავრობები. ერთიან მთავრობას შეუძლია იყოლიოს დისციპლინირებული ლაშქარი, რომლის ოფიცრებიც პირდაპირ დაემორჩილებიან უმაღლეს ხელისუფლებას. ამ ერთიან ჯარს ექნება უფრო მეტი ძალა, ვიდრე ცამეტ შტატს თუ რამდენიმე კონფედერაციის მხედრებს.

ჯეი ცდილობს, დაარწმუნოს ხალხი მათ მიერ შედგენილი კონსტიტუციის სისწორეში. მას ღრმად სწამს, რომ ახალი კონსტიტუციის მიღება იქნება ახლებურ აზროვნებაზე გადასვლის ნიშანი. მან ისიც იცის, რომ ეს საკმაოდ რთულია, რადგან ხალხი ახალ იდეებს ძნელად იღებს. ჯეი ცდილობს, მარტივი მაგალითებით ადვილად გასაგები გახადოს სათქმელი. მისი არგუმენტაცია ამგვარად ჟღერს: დავუშვათ, ამერიკის დანარჩენმა ნაწილმა მოისურვა იმ შტატისა თუ კონფედერაციის დახმარება, რომელზედაც მტერმა ხელი შემართა. ვინ უნდა გადაწყვიტოს, როგორ და როდის გაიგზავნოს დახმარება, ან რა რაოდენობის უნდა იყოს ცოცხალი ძალა და ბევრი სხვა დეტალი? ათასნაირი სიძნელე შეიძლება წარმოიშვას და უსაშველო დავიდარაბა ატყდეს, მაგრამ ერთიანი ეროვნული ხელისუფლება, რომლისთვისაც მთავრია ქვეყნის საერთო ინტერესები, რომელიც ხელმძღვანელობს შეიარაღებულ ძალებს, თავს დააღწევს ყველანაირ სიძნელეებს და განამტკიცებს ხალხის უსაფრთხოებას.

ჯეი თვლის, რომ ჩვენ შეიძლება არაფრად მიგვაჩნდეს ის, ერთიანი და მძლავრი ეროვნული მთავრობა გვყავს თუ რამდენიმე კონფედერაცია, მაგ-

რამ ერთი რამ უტყუარია: უცხო სახელმწიფოები ყველაფერს ზუსტად ისე ხედავენ, როგორც ეს სინამდვილეშია. ისინი ზუსტად ისე მოგვექცევიან, როგორც ვიმსახურებთ. თუკი დაინახავენ, რომ ჩვენი გონიერი მთავრობა მძლავრია, მაშინ ჩვენთან მეგობრობას ამჯობინებენ, ვიდრე მტრობას.

ფედერალისტები წინ წამოსწევენ იმ საკითხების განხილვას, რომელნიც პოტენციურად უფრო მეტი საფრთხის შემცველია ქვეყნისათვის. მათ შორის უპირველესია სახელმწიფოთა შორის მტრობა, რაც სხვადასხვა მიზეზით ხდება. ზოგიერთი საკითხი იმდენად ზოგადია, რომ თითქმის გამუდმებით ზემოქმედებს საზოგადოებაზე, მათ შორისაა ძალაუფლების სიყვარული, პირველობისა და ბატონობის სურვილი. ისტორიაში მრავლად ფიქსირდება ამგვარი ფაქტები, რომლებსაც ხალხის სურვილის საპირისპიროდ და სახელმწიფოს ჭეშმარიტ ინტერესთა განხორციელების მიზნითაც ხშირად ჩაუთრევიათ ომში მონარქები. ევროპა დიდი ხანი იყო ცეცხლის ალში გახვეული. ქვეყნები ერთმანეთს ეცილებოდნენ პირველობისათვის. ეს ომები საღი პოლიტიკის საზღვრებში ვერ ეტეოდა. გარკვეულ პერიოდში სამეფო კარის ინტერესებიც უგულვებლყოფილი იყო.

ომების უმეტესობას კომერციული მოსაზრება ასაზრდოებდა. ყოველ მათგანს სურდა, მეორე დაეჯახნა, არ სურდა უპირატესობის დაკარგვა. ერთი სახელმწიფო მეორის ბაზარზე უნებართვო ვაჭრობას ეწეოდა. ფედერალისტებისათვის ძირეულად მიუღებელია ომები. ისინი მოუწოდებენ ამერიკელებს, თავიდან აიცილონ მომავალი ომები და მხარი დაუჭირონ ეროვნულ მოძრაობას.

ჰამილტონი ადარებს ამერიკას სხვა ქვეყნებს და ასკვნის: „ახლა, როცა გულისყურით ვეკიდებით სხვა სახელმწიფოთა გამოცდილებას, რომელთა მდგომარეობა ჩვენსას წააგავს, განა გვაქვს საფუძველი ავყვეთ ომებს და ვიქონიოთ იმედი, რომ კონფედერაციის დაშლის შემდგომ მათ წევრებს შორის მშვიდობა და გულითადობა დაისადგურებს. ჩვენ უნდა გამოვერკვეთ სიზმრებიდან და პოლიტიკური მოქმედების ერთი პრაქტიკული მაქსიმა უნდა გავითვალისწინოთ. ჩვენ, როგორც დედამიწის ყველა სხვა მკვიდრი, ჯერ შორს ვართ სიბრძნისა და სრული სათნოების სანეტარო იმპერიიდან“.

კითხვები და დავალებები:

1. შეუძლია ადამიანთა საზოგადოებას დაამყაროს განსჯასა და არჩევანზე დაფუძნებული სახელმწიფოებრივი მმართველობა?
2. რას ეფუძნება ამერიკული ფედერალიზმის პარადიგმა?
3. ვინ არიან დამფუძნებელი მამები? რა წვლილი შეიტანეს მათ ამერიკულ ფილოსოფიაში?
4. წაიკითხეთ წერილი „ფედერალისტი №2“. გააანალიზეთ ამ წერილში წარმოჩენილი პრობლემები.
5. გააანალიზეთ ჯეის არგუმენტები ფედერალიზმის დასაცავად.

6. თქვენი აზრით, როგორ დაასაბუთებდნენ დამფუძნებელი მამები შემდეგ მსჯელობას – „ხელისუფლებაში უნდა იყვნენ ისეთი ადამიანები...“?
7. წაიკითხეთ ჯონ ადამსის „ნაშრომი საეკლესიო და ფეოდალური სამართლის შესახებ“ და იმსჯელეთ ამერიკელ განმანათლებელთა პოზიციებზე რელიგიის შესახებ.

ლიტერატურა:

1. ამერიკელ განმანათლებელთა პოლიტიკური ესეები (2013), რობაქიძის სახ. უნ-ტის გამ-ბა: თბილისი.
2. ფედერალისტური წერილები (2008), რობაქიძის სახ. უნ-ტის გამ-ბა. თბილისი.
3. შვაიკარტი ლ., დოქერტი დ., ალენი, მ. (2015), პატრიოტთა ისტორიის მასალები. თსუ გამ-ბა: თბილისი.
4. Adair, Douglass (1974), *Fame and the Founding Fathers*. Indianapolis: Liberty Fund.
5. Kesler, Charles R. *Saving the Revolution: The Federalist Papers and the American Founding*, New York (1987).
6. Dietze, Gottfried (1960), *The Federalist: A Classic on Federalism and Free Government*, Baltimore: The Johns Hopkins Press,
7. Epstein, David F. (1984), *The Political Theory of the Federalist*, Chicago: The University of Chicago Press.
8. Gray, Leslie, and Wynell, Burroughs. “Teaching With Documents: Ratification of the Constitution,” *Social Education*, 51 (1987): 322-324.
9. Furtwangler, Albert. (1984), *The Authority of Publius: A Reading of the Federalist Papers*. Ithaca, New York: Cornell University Press,
10. Mosteller, Frederick and Wallace, David L. (1964). *Inference and Disputed Authorship: The Federalist*. Addison-Wesley, Reading, Mass.,.
11. Patrick, John J., and Clair W. Keller. *Lessons on the Federalist Papers: Supplements to High School Courses in American History, Government and Civics*, Bloomington, IN: Organization of American Historians in association with ERIC/ChESS, 1987
12. Schechter, Stephen L. (1984), *Teaching about American Federal Democracy*, Philadelphia: Center for the Study of Federalism at Temple University,
13. Sunstein, Cass R. *The Enlarged Republic – Then and Now*, New York Review of Books, (March 26, 2009): Volume LVI, Number 5, 45.
14. Wills, Gary. (1981), *Explaining America: The Federalist*, Garden City, NJ.
15. Webster, Mary E. (1999), *The Federalist Papers: In Modern Language Indexed for Today's Political Issues*. Bellevue, WA.: Merril Press.,.
16. White, Morton (1987), *Philosophy, The Federalist, and the Constitution*, New York:.
17. Yarbrough, Jean (1987), “The Federalist“. *This Constitution: A Bicentennial Chronicle*, 16.

თავი VII. ამერიკული ტრანსცენდენტალიზმი

წინარეისტორია და ზოგადი პარადიგმა

ამერიკაში XIX საუკუნის დასაწყისი პურიტანული კალვინიზმის ძირეული დოქტრინების წინააღმდეგ მძლავრი შეტევით აღინიშნა. გაბატონებული თეოლოგიური მსოფლმხედველობა განიცდიდა რღვევას. ერთის მხრივ, შინაგანი წინააღმდეგობის გამო, ხოლო მეორეს მხრივ - ოფიციალური ეკლესიის შიგნით მიმდინარე პროცესების გამო. კონკრეტულად, კონტინენტიდან შემოდნულმა განმანათლებლობის იდეებმა ახალი თეოლოგიური ხედვებით გააჯერა სასულიერო დასის ის ფრთა, რომელმაც წამყვანი პოზიციები დაიკავა და საკმაო გავლენები მოიპოვა. 1805 წელს სასულიერო პირების გარკვეული ჯგუფი გამოეყო ორთოდოქსულ პურიტანიზმს და ჩამოაყალიბა განმანათლებლური მიმდინარეობა, რომელიც პურიტანიზმის ძირეულ დოქტრინებს უარყოფდა. წმიდა სამების უარყოფის გამო მათ უნიტარელები უწოდეს.

დაპირისპირებულ მხარეთა შორის მთავარ წყალგამყოფად იქცა ფუნდამენტალისტ პურიტანთა მიერ მსჯელობაზე დაფუძნებული სწავლების ერთმნიშვნელოვანი და რადიკალური უგულვებლყოფა. დღის წესრიგში ასევე იდგა უფლის სამართლიანობის, წმინდა სამების, პირველშობილი ცოდვისა და სხვ. საკითხები. უნიტარულ თვალთახედვაში, პურიტანულად ნაკითხული კალვინიზმი შეუთავსებელი იყო ქრისტიანობის საფუძვლებთან. ეს შეხედულება ნათლად იყო გამოხატული უნიტარულ პამფლეტში „ქრისტიანი ხარ თუ კალვინისტი?!“

მეცნიერების ტრიუმფის ხანაში უნიტარისტებმა მიზნად დაისახეს: საკუთარი რელიგიური მრწამსის რეფორმირება, ქრისტიანული დოქტრინების განმანათლებლობის იდეებთან შესაბამისობაში მოყვანა, წმინდა წერილისა და სხვა საკრალური ტექსტების კითხვისა და ინტერპრეტაციისას ადამიანური გონების ძალისა და მისი შესაძლებლობების წინ წამოწევა. პურიტანთა ურყევი პოზიცია, რომ პირველშობილი ცოდვით დალდასმული ადამიანი სიკეთეს ვერ გააკეთებს, რომ ნებისმიერი კარგი წამოწყებაც კი ბოროტითა მართული, სრულიად შეუთავსებელი იყო უნიტარულ მსოფლმხედველობასთან. უნიტარელებს სჯეროდათ ადამიანური კეთილგონიერების და საღი აზრის; ღირსება უდიდესი ზნეობრივ ღირებულებად ცხადდებოდა. ყოველივე ეს ემყარებოდა უნიტარიზმში თანდაყოლილი ცოდვის უარყოფას.

1806 წელს მნიშვნელოვანი ფაქტი მოხდა ამერიკულ ინტელექტუალურ ცხოვრებაში. პირველი თაობის ბოსტონელმა უნიტარელმა და ბრეტ სტრიტის ეკლესიის წინამძღვარმა – ჯოზეფ ბუკმინსტერმა, რომელიც მის თანადროულობაში დიდი ავტორიტეტით სარგებლობდა, ევროპიდან ამერიკაში ჩამოიტანა სამიათსამდე წიგნი და უსასყიდლოდ გადასცა ქალაქის მაცხოვრებლებს. ამით საფუძველი ჩაუყარა პირველ საჯარო ბიბლიოთეკას

ამერიკაში. ამ ბიბლიოთეკის ბაზაზე დაფუძნდა ბოსტონის ლიტერატურული კლუბი. აქ გაშლილი სამეცნიერო-ლიტერატურული საქმიანობის საშუალებით ამერიკელებს შესაძლებლობა მიეცათ, საფუძვლიანად გაცნობოდნენ კლასიკურ მემკვიდრეობას, უახლეს ევროპულ ლიტერატურასა და განმანათლებლობის იდეებს. ბუკმინსტერმა ბოსტონში ჩამოაყალიბა ათენიუმი – საზოგადოებრივი დარბაზი, სადაც მიმდინარეობდა თანამედროვე ევროპული აზრის შესწავლა. აქვე ჩაეყარა საფუძველი ევროპაში განათლების მისაღებად გამგზავრების ტრადიციას. კონტინენტზე განსწავლული ადამიანები გახდნენ უნიტარიზმისა და ტრანსცენდენტალიზმის ცნობილი ლიდერები.

ბოსტონური უნიტარიზმი ცდილობდა განმანათლებლობის რაციონალიზმისა და ტრადიციული პურიტანული კალვინიზმის გაერთიანებას. უნიტარები უარყოფდნენ სწავლებას წმინდა სამებაზე, მაგრამ აღიარებდნენ ძე-ს, მიაჩნდათ, რომ ქრისტი ღმერთის სიტყვის გამხმოვანებელი იყო. უნიტარებისა და პურიტან კალვინისტთა დავის მთავარი საკითხი ბიბლიის ინტერპრეტაცია იყო. უნიტარები თვლიდნენ, რომ საღმრთო წერილი უნდა ითარგმნოს ნათლად და ყველა ადამიანისათვის გასაგებად. რადგან ბიბლია უნიტარელთათვის სახელმძღვანელო წიგნი იყო, მის პირველ ამოცანად მიიჩნევდნენ ადამიანური ყოველდღიური ყოფითი პრობლემის ახსნა-დარეგულირებას. ბიბლიის ინტერპრეტირებისას ერთმანეთს უნდა დამთხვეოდა მასში აღწერილი და მეცნიერების მიერ დამტკიცებული ფაქტები. კალვინისტები არ იზიარებდნენ ამგვარ მიდგომას, რადგან მიაჩნდათ, რომ წმინდა წიგნის ნებისმიერი სახის ინტერპრეტაცია მასში გადმოცემულის დამახინჯებას გამოიწვევდა. თარგმნისას გათვალისწინებული უნდა ყოფილიყო წმინდა სული და არა ადამიანური ფაქტორი.

უნიტარები ბიბლიის თარგმნისას პირველწყაროს რადიკალური ინტერპრეტაციების მომხრენი იყვნენ. გამომდინარე იქიდან, რომ უნიტარების ხედვაში ადამიანის ბუნებით უნარებს ენიჭებათ დიდი მნიშვნელობა, გონითი უნარებიც წინ წამოიწევენ და შესაძლებელია დაშვება, რომ ადამიანური გონება თავისუფლად შესძლებს ღვთის სიტყვის ინტერპრეტაციას. ამის საპირისპიროდ, პურიტანი კალვინისტები ბრალს სდებდნენ უნიტარებს დეიზმსა და, ფაქტობრივად, ფარულ ათეიზმში. ეს კი შეუთავსებელი იყო ქრისტიანობასთან, ანუ მის საყრდენ დებულებებთან, მრწამსთან, სწავლების სულისკვეთებასთან. მეცნიერული ცოდნის დახმარებით ყველაფრის ახსნის შესაძლებლობის დაშვებაც კი ბიბლიის აბსოლუტურ ძალმოსილებას უარყოფდა.

უნიტარიზმი სულ ორმოცდაათამდე მიმდევარს ითვლიდა. ეს რეფორმატორული მოძრაობა თავდაპირველად ელიტარულ-ინტელექტუალური ხასიათის იყო თავისი რელიგიური მიზნებითა და ამოცანებით. განსახილველი საკითხები ხშირად სოციალურ ელფერსაც ატარებდა. უნიტარიზმს განმანათლებლობასთან აახლოებდა: რელიგიურ-ზნეობრივი და თეოლოგიური საკითხების ემპირიულ ჭრილში დანახვა, მათი ანალიზისას მკაცრად მეცნი-

ერული მეთოდოლოგიის გამოყენება, გამოცდილებაში მიღებული გრძნობადი მონაცემის ქეშმარიტების საფუძველად გამოცხადება. მიდგომის ცალმხრივობამ და რადიკალიზმმა უნიტარელობა ჩიხში შეიყვანა. მათ ვერ მოახერხეს, აეხსნათ სულიერი პლანის საკითხების გადაჭრის შესაძლებლობა.

უნიტარელი ჯეიმზ მარში კვლევის „განაზრებათა ხელის შეწყობისათვის“ (“Aids to Reflection”) შესავალში აღიარებს: „ვიდრე მივყვებით ლოკისა და შოტლანდიელი მეტაფიზიკოსების ფილოსოფიას, ჩვენ ვერ შევძლებთ, განვასხვაოთ ერთმანეთისაგან ბუნებრივი (natural) და სულიერი (spiritual), ვერ მოვუძებნით რაციონალურ საფუძველს მორალური ვალდებულების გრძნობას“ (Marsh, 2016: xii).

ამერიკული ტრანსცენდენტალიზმი ადრეული ამერიკული ფილოსოფიის მესამე დამაგვირგვინებელი ეტაპია. იგი თვითმყოფადი ეროვნული კულტურის ჩამოყალიბების ისტორიაში განსაკუთრებული ეტაპია. ტრანსცენდენტალიზმი, ერთი მხრივ, ითვისებს პურიტანიზმისა და განმანათლებლობის ფილოსოფიის მიგნებებს და ახდენს მათ სინთეზირებას და, მეორე მხრივ, ამზადებს ამერიკულ კლასიკურ ფილოსოფიას.

ტრანსცენდენტალიზმი განიმარტება როგორც „ზემოცემული მოცემულობა“; ის, რაც ცდით მიუწვდომელია, არ არის დამყარებული ცდაზე, იმანენტურის საპირისპიროა. ამერიკული ტრანსცენდენტალიზმისათვის ახლოსაა ნეოპლატონიზმისა და არეოპაგელის იდეები, რომელნიც აღიარებს ღმერთის ტრანსცენდენტურობას ადამიანთან მიმართებით, მაგრამ იგი ასევე ითავისებს პლატონიზმსა და გერმანულ ტრანსცენდენტალიზმს.

ამერიკული ტრანსცენდენტალიზმში განხორციელდა ადამიანის ბუნებისაგან (იგულისხმება მიწიერი) გადარჩენისა და ამით მისი სულიერი ბუნების გამყარების მცდელობა. ამიტომაც დაერქვა 1836 წელს გამოქვეყნებულ „ტრანსცენდენტალისტების კლუბის“ მანიფესტს „ბუნება“ (“Nature”).

ტრანსცენდენტალიზმის მთავარი თემა ფორმულირებულია რომანტიკული პროტესტის ფორმით. იგი მჭიდრო კავშირშია რომანტიზმის მსოფლალქმასთან, რომელიც ზოგადად მატერიალიზმის, ყოფითი ცხოვრებისადმი ერთმნიშვნელოვნად საქმიანი მიდგომის წინააღმდეგ იყო მიმართული.

ტრანსცენდენტალისტთა კვლევისას ძირითადად ყურადღება გამახვილებულია სასწაულის რაობის ახსნისკენ. კვლევისას მოხმობილი იყო ისტორიული წიაღსვლები, ბიბლიის ინტერპრეტაცია. ქრისტიანული რელიგია, ამერიკული ტრანსცენდენტალიზმის მიხედვით, სხვა არაფერია თუ არა მორალური იდეალების კორპუსი. ამდენად, ეკლესია, როგორც ინსტიტუცია, ზედმეტი და ფუჭი ამ იდეალების აქტუალიზაციისათვის.

ამერიკული ტრანსცენდენტალიზმისათვის დამახასიათებელია სოციალური თანასწორობის აღიარება, აბოლიციონიზმი და პერსონალიზმი, ფრონტირის კულტი – პურიტანიზმის საპირწონედ. იზიარებენ რა სენსუალიზმის პოზიციებს, ტრანსცენდენტალისტები ადამიანს მიიჩნევენ მიკროკოსმოსად, რომელიც ინტუიციურად იმეცნებს ტრანსცენდენტურს – მაკროკოსმოსს.

ამერიკელი ტრანსცენდენტალისტების ინტერესი ფოკუსირდებოდა რელიგიური ცოდნის საფუძვლების ძიებასა და ეპისტემოლოგიურ პრობლემათკაზე. ამერიკული ტრანსცენდენტალიზმის მამად წოდებული რაღფ უაღლო ემერსონი მიიჩნევს, რომ ბუნება სულის მატერიალიზაციას წარმოადგენს. ადამიანის ცნობიერება ნაწილია „ზესულისა“, რომელიც როგორც ღვთაებრივი სუბსტანცია, უხილავად არსებობს მატერიალური სამყაროს ყველა ატომში. „ზესულს“ შეაქვს ჰარმონია ბუნებაში. თავად ბუნება უმაღლესი სულიერი სანყისის გამოხატულებად მიიჩნევა. ამიტომაა, რომ სწორედ ბუნების წიაღში ეზიარება ადამიანი „ზესულს“ და განიცდის უმაღლეს ზესულთან შერწყმას.

გავლენები: უნიტარიზმის თეოლოგიურ-ფილოსოფიური ქარგა ამერიკული ტრანსცენდენტალიზმის ერთ-ერთი მთავარი თეორიული წყაროა. ტრანსცენდენტალიზმის ლიდერები: რაღფ ემერსონი, ჯორჯ რიფლი, ფრედერიკ ჰეჯი, თეოდორ პარკერი და ბევრი სხვა ტრანსცენდენტალისტი უნიტარული მოძრაობის აქტიური წევრები იყვნენ. ბევრი ტრანსცენდენტალისტი ჩაბმული იყო უნიტარელთა სოციალურ-რეფორმაციულ მოძრაობაში. უნიტარიზმის წიაღში ჩასახულმა ტრანსცენდენტალიზმმა, მალევე, ნათლად გააცნობიერა მოძრაობის ნაკლოვანებები და სერიოზული ხარვეზები. უნიტარიზმი დამარცხდა ახალი რელიგიური დაფუძნების მცდელობის გზაზე.

ამერიკული ტრანსცენდენტალიზმი განიცდის ევროპული განმანათლებლობის, კონტინენტური, კერძოდ, გერმანული კლასიკური ფილოსოფიის გავლენასაც. ემერსონი და მისი თანამოაზრეები საკუთარი ფილოსოფიური ხედვების აგებისას უპირატესად ემყარებიან კანტის ეთიკურ ფილოსოფიას, შელინგის ნატურფილოსოფიას, იაკობის შემეცნების თეორიას. ვოგელის სამართლიანი შენიშვნის თანახმად, ამერიკელმა ტრანსცენდენტალისტებმა გერმანიაში აღმოაჩინეს „გამართულ სისტემად ჩამოყალიბებული საკუთარი ფილოსოფია, სადაც დასაბუთებულია ღვთის რწმენა და ადამიანის სულის ღვთაებრიობა, რწმენა ღვთიური სანყისისადმი, რომლითაც გამსჭვალულია ბუნება და ადამიანის სული“ (Vogel, 1955: 34-35).

ტრანსცენდენტალიზმზე ასევე დიდი გავლენა იქონია პლატონის იდეათა თეორიამ. ემერსონის მოძღვრებას „ზესულზე“ უშუალოდ ასაზრდოებს პლატონის იდეალიზმი. ხოლო ოლკოტის შემოქმედებაში აშკარაა ემინაციის ნეოპლატონური მოძღვრების და ჭეშმარიტების, მშვენიერებისა და სიკეთის ერთიანობის პლატონური იდეის გავლენა. სევე, მნიშვნელოვანია, პურიტანული ფილოსოფიის მეტრის – ჯონათან ედვარსის, კერძოდ, მისი წინასწარგანსაზღვრულობის თეორიის გავლენა.

შენატანი და მნიშვნელობა: ტრანსცენდენტალიზმმა დიდი გავლენა იქონია ამერიკული თვითცნობიერების, ეროვნული ფილოსოფიური აზრის ფორმირებაში. მიუხედავად იმისა, რომ ტრანსცენდენტალიზმის ფილოსოფიის ჩამოყალიბებაზე დიდი გავლენა იქონია კონტინენტურმა ფილოსოფიურმა თეორიებმა, კერძოდ, განმანათლებლობისა და რომანტიზმის იდეებმა,

ამერიკაში ტრანსცენდენტალიზმა მიიღო კონტინენტურისაგან თვისებრივად განსხვავებული მახასიათებლები, რითიც წმინდა ამერიკულ მოვლენად იქცა.

ტრანსცენდენტალიზმის იდეების მატარებელი სამღვდლო პირები თუ ლიტერატორები ამერიკული პურიტანიზმის სულიერი მემკვიდრეები იყვნენ, მაგრამ მათ შესძლეს პურიტანიზმის ნაკლოვანებების მხილება, მკაცრი რიგორიზმისა და ადამიანის პირველშობილი ცოდვით დალდასმული ბუნების შესახებ მოძღვრების უარყოფა, საერო ხელოვნების დაკნინების მწყობრი და თანამიმდევრული კრიტიკა.

ამერიკულ ტრანსცენდენტალიზმმა პურიტანიზმიდან მემკვიდრეობით მიიღო იდეა კაცობრიობის ისტორიაში ამერიკის განსაკუთრებულ, გამორჩეულ მისიაზე. ესქატოლოგიური პროვიდენციალიზმის პურიტანულ იდეას ერთი განსხვავებით დაემატა სეკულარული პლანი.

ტრანსცენდენტალიზმის დამსახურებად უნდა ჩაითვალოს მორალური პრინციპების პრიორიტეტულობის დამკვიდრების ტენდენცია, მორალის ფილოსოფიის დამოუკიდებელ დისციპლინად დამკვიდრების მცდელობა. ამერიკული ტრანსცენდენტალიზმი, ევროპულისგან განსხვავებით, ხასიათდება ესთეტიზმით, ხატოვანი სტილით, ბიბლიური ალუზიებითა და სიმბოლიკით, განსაკუთრებული აქცენტით ინდივიდუალიზმზე. მათგან ცენტრალურია პერსონულ ინდივიდუალიზმზე აპელირება, განსაკუთრებულ დატვირთვას იძენს ინდივიდუალური უნარები.

აქედან გამომდინარე, ნებისმიერ ინდივიდს აქვს ღვთაებრივი ზემოთაგონების განცდის შესაძლებლობა. მასში არსებობს შინაგანი სინათლე, უარყოფილია პირველშობილი ცოდვის იდეიდან გამომდინარე ყველანაირი სიმძიმე და ვნება. ყოველივე ეს თავს იყრის ემერსონის მიერ შემოთავაზებულ სამოქმედო პრინციპში: „ორწმუნე შენი თავის!“ ტრანსცენდენტალიზმის ეს ძირითადი პრინციპი მომავალი თაობებისათვის სახელმძღვანელოდ იქცა.

რალფ უალდო ემერსონის ფილოსოფიურ-ესთეტიკური მხედველობები

რალფ უალდო ემერსონი 1803 წელს, ბოსტონში დაიბადა, უნიტარული ეკლესიის ერთ-ერთი დამაარსებლის, მღვდლის – უილიამ ემერსონის ოჯახში. რვა წლის ასაკში ემერსონი დაობლდა. ოჯახის შეჭირვებული მდგომარეობის მიუხედავად, ნიჭიერმა ახალგაზრდამ შეძლო ჰარვარდის უნივერსიტეტის დამთავრება. მოგვიანებით, ჰარვარდის თეოლოგიური სასულიერო სკოლის (Divinity school) დამთავრებისთანავე, ემერსონი დაინიშნა მღვდლად ბოსტონის მეორე უნიტარულ ეკლესიაში. 1832 წელს, რელიგიური შეხედულებების შეცვლის გამო, ემერსონმა დატოვა ეკლესია. ემერსონის შემოქმედებაში ყურადღებას იმსახურებს მისი მხატვრულ-ფილოსოფიური პუბლიცისტიკა. მის მიერ 1820 წელს დაარსებულ ჟურნალში გამოქვეყნებული პუბლიცაციებიდან შეგვიძლია თვალი მივადევნოთ მისი შემოქმედების განვითარების გზას.

ჰარვარდში სწავლის პერიოდში ემერსონი მოექცა შოტლანდიური ფილოსოფიური სკოლის (ლევი ჰეჯი, ლევი ფრიზი), კერძოდ, მათი სალი აზრის თეორიის (common sense theory) გავლენის ქვეშ. ეს არ იყო გასაკვირი, რადგან ჰარვარდის ფილოსოფიური სკოლა შოტლანდიელ ფილოსოფოსთა ნააზრევს მთლიანად იზიარებდა და ეწეოდა მის პოპულარიზაციას. ემერსონის ადრეულ ნაწერებში აშკარად ჩანს ეს გავლენები, მაგრამ ახალგაზრდა ფილოსოფოსი უკრიტიკოდ არ იღებს შოტლანდიელებს. მაგალითად, მას არ აკმაყოფილებს ბერკლისა და ჰიუმის წინააღმდეგ გამოთქმული არგუმენტები და ისინი დამაჯერებლად არ მიიჩნია. იმავდროულად, ემერსონი კრიტიკულია ჰიუმის სკეპტიციზმის მიმართაც – მის მიდგომას ადამიანის ბუნებრივ გრძნობებზე იგი დაცინვად მიიჩნევს. ძოგადად, ახალგაზრდა ემერსონის პოზიცია წინააღმდეგობრივობით ხასიათდება: ერთი მხრივ, ის აღიარებდა, რომ სალი აზრი ზნეობის საყრდენი იყო, მაგრამ, მეორე მხრივ, იზიარებდა სკეპტიციზმის მიმართ რეალიზმის პოზიციას.

განმანათლებლურმა იდეებმა შეცვალეს ემერსონის მსოფლმხედველობრივი პოზიცია. მას აღარ აკმაყოფილებდა დოგმატური ღვთისმეტყველების პურიტანული გაგება; იგი იწყებს ახალი საფუძვლების ძიებას რწმენის დასაფუძნებლად; კანტის მსგავსად, მას სურს გონების ფარგლებში რწმენის დაფუძნება. მკვლევრები – ბიშოფი, სთორი, გრეი, პორტე¹ ერთხმად აღიარებენ შოტლანდიელი განმანათლებელი ფილოსოფოსისა და მათემატიკოსის დიუგალდ სტიუარტის (Dugald Stewart) გავლენას ემერსონზე. კერძოდ, სალი აზრის სტიუარტისეული ორთოდოქსული ინტერპრეტაციის მიხედვით, კონკრეტული ქმედების სისწორე-მცდარობა სალი აზრის კონცეფციით უნდა განსაზღვრულიყო. ადამიანისათვის შეუძლებელია როგორც მატერიის, ისე სულის შემეცნება, მათი ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელი, თავისთავადი არსებობა რწმენით უნდა მივიღოთ. ჩვენი შემეცნების საფუძვლად, არსებობს ხედვის ისეთი პლანები, რომელთა დასაბუთებაც შეუძლებელია; ისინი უნდა მივიღოთ რწმენის ფარგლებში. სტიუარტმა მათ რწმენის ფუნდამენტური კანონები უწოდა (fundamental laws of belief). ესაა მათემატიკური აქსიომები და ცნობიერებასთან, აღქმასთან, აზროვნებასა და მეხსიერებასთან დაკავშირებული მეტაფიზიკური ან ტრანსცენდენტალური ჭეშმარიტებანი. ემერსონმა მთლიანად გაიზიარა სტიუარტის ეს პოზიცია.

ემერსონი უარყოფს ადამიანის, როგორც ბოროტი, შერყვნილი გონებისა და სუსტი ნებისყოფის მატარებელი არსების განმარტებას, რომელიც პურიტანულმა თეოლოგიამ მიიღო. ემერსონისა და ზოგადად ამერიკული ტრანსცენდენტალიზმის არგუმენტები ემთხვევა ბოსტონის უნიტარული ეკლესიის ლიდერის – უილიამ ელერი ჩენინგის (William Ellery Channing (1780–1842) თვალსაზრისს. კერძოდ, პოზიციას იმის თაობაზე, ადამიანის პირველშობილი ცოდვით დალდასმულობის მიუხედავად, იგი გარყვნილი ბუნების არ არის. ადამიანი უსაზღვრო შესაძლებლობებისა და თანდაყოლილი კეთილი

¹ იხილეთ: Bishop:1964; Stoehr:1985; Gray: 1917; Porte:1979

ბუნებისა და ზნეობრივი სანყისის მატარებელია. ადამიანის ამგვარი გაგება წინა პლანზეა წამოწეული. ჩენინგს „პროგრესული ევოლუციის“ სწამს. მას მიჰყავს კაცობრიობა წინასწარ დადგენილი კეთილი მიზნებისაკენ. ამერიკულ ფილოსოფიაში, ჩენინგის დამსახურებით, ადამიანურის გაგებას შეემატა ახალი შტრიხები.

თუ პურიტანიზმის მიხედვით, ღმერთი და ადამიანი არსობრივად განსხვავებული ესენციის მქონე ორი მხარეა, ჩენინგთან და ემერსონთან ღმერთსა და ადამიანს შორის არსებობს იგივეობა (sameness), თუმცა ეს იგივეობა ხარისხობრივია. ღმერთსაც და ადამიანსაც შესაძლებელია ერთი და იგივე თვისებები ახასიათებდეთ. მაგალითად, სიკეთე ორივეს მახასიათებელია, მაგრამ მათ შორის ხარისხობრივი სხვაობაა. ადამიანი იღებს ცოდნას ღმერთზე საკუთარი სულიდან. თითოეულ ადამიანში არსებობს ღვთიური ელემენტები. ძნელია, ამოიცნო, სად მთავრდება ადამიანი და სად იწყება ღმერთი. ის ცოდნა, რომლითაც ბუნებრივ მოვლენებს ვხსნით, სუბიექტურ-ადამიანურია.

ემერსონის ფილოსოფიაში ყველაზე საინტერესოდ და ღრმად დაამუშავებული ეთიკის ნაწილი. მან სწორედ ეთიკურ სისტემაში გამოავლინა თავისი ორიგინალური იდეები. ემერსონის მოძღვრების ეთიკური ბირთვი კონცენტრირდება ესეიში „ირწმუნე შენი თავის“. აქ განისაზღვრა ემერსონის დამოკიდებულება ყოფიერებისადმი, ბუნებისადმი, ზნეობრივი იდეალისადმი, „ზესულისადმი“. ამ თეორიამ დიდი გავლენა მოახდინა ამერიკელი ერის თვითშეგნების გამოღვივებასა და განვითარებაზე. ემერსონი მოუწოდებდა თანამემამულეებს, დაყრდნობოდნენ საკუთარ სულიერ რესურსებს და შეექმნათ ეროვნული კულტურა; „აღარ მოეგროვებინათ ევროპული სუფრიდან ნამცეცები“.

ემერსონი წერდა: „სხვებისათვის საინტერესო მაშინ გახდები, როდესაც დაინახავენ, რომ შენ არ ჰგავხარ მათ, რომ შენ შეგიძლია უთხრა მათ რაღაც ახალი“. ემერსონს უნდოდა, ამერიკელები გაეთავისუფლებინა არასრულფასოვნების კომპლექსისაგან. მიტომაც, უნერგავდა მათ აზრს, რომ ისინი სრულიად განსხვავდებოდნენ თავისი ევროპელი თანამედროვეებისაგან და უნიკალურები იყვნენ კაცობრიობის ისტორიაში. ესეიში „ირწმუნე შენი თავის“ ემერსონმა ჩამოაყალიბა ამერიკული ხასიათის უმნიშვნელოვანესი თვისებები და, უპირველესად, ინდივიდუალიზმი. მის სპეციფიკურად ამერიკულ ვარიანტში, ინდივიდუალიზმი დადებითი იმპლიკაციისაა. კოლონისტი, ახალმოსახლე-პიონერი იყო ინდივიდუალისტი. მას განსაკუთრებულ პირობებში უხდებოდა ცხოვრება.

ამერიკული საზოგადოების განვითარების ყველა ეტაპს ინდივიდუალიზმი ახლდა. მისი დამსახურებაა ამ მოვლენის ფილოსოფიურ კატეგორიებში გააზრება. პერსონული ინდივიდუალიზმის პრობლემა, რომელიც კონცენტრირებული და სრული ფორმითაა ჩამოყალიბებული ემერსონთან, ამერიკული ცხოვრების და საზოგადოებრივი ცნობიერების ერთ-ერთი მთავარი პრობლემაა.

ემერსონის ესეებს გასდევს ტკივილიანი ფიქრი „მატერიალისტურისაკენ“ სწრაფვის მომძლავრებაზე, ადამიანთა გაუცხოებაზე, სულიერ ღირებულებათა გადაფასებაზე. „ადამიანი ფულის მშოვნელი მანქანა გახდა“, – ნუხილით წერს ემერსონი. ეს აიძულებდა მას, კვლავ შეეხსენებინა ადამიანებისათვის, რომ ადამიანის ბუნება ღვთაებრივთანაა წილნაყარი. ემერსონი წერდა: ირწმუნე შენი თავის, არ იცხოვრო ისე, როგორც ამას შენგან მოითხოვს მატყუარა ან მოტყუებული ხალხი, რომლებთანაც შენ გაქვს ურთიერთობა. უთხარი შენს თავს: დღეიდან ვეკუთვნი ჭეშმარიტებას. არ ვემორჩილები არანაირ კანონს, გარდა მარადიულისა. მე არ მინდა ვიყო შებოჭილი არანაირი აუცილებლობით.“

ემერსონი უარყოფითად იყო განწყობილი მისი თანადროული საზოგადოების მიმართ. იგი წერდა: „საზოგადოება თავშესაფარია რიგითი ადამიანებისათვის. ნიჭიერი კი ყოველთვის მისგან განცალკევებით დგას, როგორც კარაქი არასდროს შეერევა წყალს“; „საზოგადოება მცირე დოზით უნდა მიიღოს“; „ნებისმიერი სახელმწიფო მანკიერია, ამიტომ ბრმად არ უნდა დაემორჩილო მის კანონებს“. ეს აზრი, უპირველეს ყოვლისა, აიტაცეს აბილიციონისტებმა. ემერსონის ქადაგება მათ ძალასა და სულიერ სიმტკიცეს ჰმატებდა მონობის წინააღმდეგ ბრძოლაში.

მნიშვნელოვანია, ასევე, ემერსონის შეხედულება პიროვნების თავისუფლების შესახებ. მას მიაჩნია, რომ პიროვნულად თავისუფალია ზნეობრივად სრულყოფილი ადამიანი, რომელიც მანკიერი გარემოს გარეთ დგას. ყურადსაღებია ემერსონის შეხედულებები ბუნებაზე. ის ფიქრობს, რომ ბუნებრივი მოვლენები ქმნიან ენას. ბუნება კი არის მეტყველება, რომლის მეშვეობითაც უფალი ელაპარაკება მის ქმნილებებს. როგორც მხატვარი ქმნის ბუნების სურათს, რომელიც ასახავს მის ფიქრებს, ასე ქმნის ღმერთი ბუნებრივ მოვლენებს, რომელიც ასახავს მის ფიქრებს. ბუნება გვატყობინებს, საცნოურს ხდის ჩვენთვის სამყაროს.

ემერსონი, როგორც ედვარდსი და ბერკლი, ეძებს საკითხის გადაჭრას იმგვარად, რომ უფალი იქცეს ბუნების სიმბოლურ გამომხატველად. თუ ბუნება მეტყველებაა, იგი უნდა აიხსნას ლიტერატურული ენით. ბუნება ცხოვრების ჰარმონიაა, – ამბობდა ემერსონი. ლიტერატურული ნაშრომის გასაგებად მკითხველი უნდა ჩასწვდეს ავტორის გონებას და უნდა გაიაზროს იგი. ბუნების ავტორი უფალია. ბუნების შეცნობასთან ერთად, ჩვენ მივდივართ იმ ფაქტებამდე, რომ ბუნება დისციპლინაა, რომელიც თავისი სიმბოლური ენით გვასწავლის ჩვენ მსგავსებას, განსხვავებას, წესრიგს, ყოფნას.

ემერსონი ბუნებას წარმოგვიდგენს, როგორც კაუზალურ დისციპლინას. ადამიანი სამყაროს სულის მცოდნეა. სამყაროს სულს იგი უწოდებს მიზეზს: ჩვენ ყველანი მივეკუთვნებით ღმერთს. ემერსონი განიხილავს პირველსაწყისის პრობლემას. იგი ამბობს, რომ „ფაქტები ხდება გამჭვირვალე, ხოლო კანონები ანათებენ სწორედ გამჭვირვალე ფაქტებიდან. იდეა არის

კანონი, რომელიც მართავს ბუნებას. ნამდვილი ფილოსოფოსი და პოეტი არის ის, ვინც ჭეშმარიტების მაძიებელია. მშვენიერება ჭეშმარიტების ნიშანია. ემერსონი მიიჩნევს, რომ მხოლოდ რამდენიმე ადამიანი ხედავს ბუნებას. უმეტესობა ვერ ხედავს ბუნებას. მზე ანათებს მხოლოდ ყველასთვის, მაგრამ ბრწყინავს მხოლოდ ბავშვის თვალსა და გულში. ბუნების ნამდვილი მოყვარული ისაა, ვისი შინაგანი და გარეგანი აზრებიც სრულად ემთხვევა ერთმანეთს. ვინც თავისი ყმანვილური ბუნება მონიფულობაში შეინარჩუნა.

ის, თუ რა სისასვით გაიხსნება ბუნება ადამიანისათვის, დამოკიდებულია მის აღქმაზე, მის სულზე. სული მყარია. მასზე აისახება ბუნების ღიაობაცა და ღმერთთან ერთობაც. მისი აზრით, ღმერთთან ერთობა შესაძლებელია გამჭრიახი გონებით. „ის, ვინც მიხვდება სამყაროს პირველმიზეზს, ის გამოარჩევს იმ მრავალ ელემენტს, რომელიც მისი შემადგენელი ნაწილებია“, – ამბობს ემერსონი. იგი აჯგუფებს ამ ელემენტებს: საქონელი (ფართო მოხმარების საგნები), მშვენიერება, ენა და დისციპლინა. საქონელში ემერსონი გულისხმობს ყველა იმ დადებითს, რაც ჩვენს გონებას გააჩნია ბუნებასთან მიმართებით; იმ მატერიალურ სარგებელს, რომელსაც ჩვენ ვიღებთ ბუნებისაგან. ბუნების სიმდიდრით სარგებლობა, როგორც საქონლით, ემერსონისათვის ძალიან მნიშვნელოვანია, მაგრამ ის უარყოფს, რომ ეს ერთადერთი გამოყენებაა ბუნებისა.

მეორე ელემენტი მშვენიერებაა. იგი მოიცავს სამ ტიპს – გონებრივს, მორალურს და ინტელექტუალურს. „მშვენიერება ის ნიშანია, რომელსაც ღმერთი თან ურთავს სათნოებას“. ის წერს, რომ ჰარმონიაში ვლინდება მშვენიერება. არაფერია ბოლომდე მშვენიერი, თუ ის მარტოა, მას არაფერი აკრავს გარს. ერთი საგანი მხოლოდ მაშინ შეიძლება იყოს მშვენიერი, თუ ის შეიცავს სხვასაც. აქ ვლინდება იგი სრულ ბრწყინვალეობაში. მორალური სილამაზე ემორჩილება იგივე სტანდარტებს, რასაც ინტელექტუალური სილამაზე.

ბუნების მესამე ელემენტად ემერსონი ასახელებს ენას. ამას იგი სამი წინადადებით ხსნის:

1. სიტყვები არიან ბუნებრივი ნიშნები;
2. დეტალური ბუნებრივი ფაქტები არიან დეტალური სულიერი ფაქტების სიმბოლოები;
3. ბუნება სულის სიმბოლოა.

ის სიტყვები, რომლებიც აღწერენ ბუნებას, არიან ბუნებრივი ფაქტების ნიშნები. პირველ წინადადებაში ნათქვამია: მიუხედავად იმისა, რომ სიტყვები აღწერენ მორალურ და ინტელექტუალურ ფაქტებს, თავდაპირველად ისინი იყვნენ ბუნებრივი ფაქტების ნიშნები. ბუნებრივად წარმოშობილ შეკითხვას, თუ როგორ აღწერენ სიტყვები, რომლებიც ბუნებრივი ფაქტების ნიშნები არიან, იმავდროულად, სულიერ ფაქტებს, ემერსონი ასე ხსნის: ყოველი ბუნებრივი ფაქტი რაღაც სულიერი ფაქტის სიმბოლოა.

ეიმოს ბრონსონ ოლკოტის აღზრდის თეორია

ეიმოს ბრონსონ ოლკოტი (Amos Bronson Alcott – 1777-1888), მიუხედავად იმისა, რომ ტრადიციულ პურიტანულ ოჯახში აღიზარდა, არასოდეს ყოფილა ეპისკოპალური ეკლესიის მიმდევარი და არც გულანთებული მრევლი. მან განათლება კონგრეგაციონალური მღვდლებისაგან მიიღო, მაგრამ მისთვის მიუღებელი იყო პურიტანთა ზღვარგადასული რიგორიზმი. ოლკოტმა მიიღო ფორმალური განათლება – შემოიფარგლა ერთნლიანი სწავლებით და შემდეგ თვითგანათლებას მიჰყო ხელი.

1836 წელს იგი უერთდება „ტრანსცენდენტალისტთა კლუბს“ და მოძრაობის აქტიური წევრი ხდება. კლუბის შეხვედრებს თანამედროვეები უწოდებდნენ ლიბერალ მოაზროვნეთა კრებებს, სადაც მოკამათენი, ლიბერალიზმის გარდა, ვერაფერზე თანხმდებოდნენ. ოლკოტი კოლეგებს სთავაზობდა, რომ „სიმპოზიუმი“ ეწოდებინათ თავყრილობისთვის. ცნობილია მისი კვლევები 1830 წელს გამოცემული – „დაკვირვებები ყმანვილთა აღზრდის პრინციპებსა და მეთოდებზე“ (“Observations on Principles and Methods of Infant Instruction”) და 1836-1837 წლების „ოთხთავის საუბრები ბავშვებისათვის“ (“Conversations with Children on the Gospels”). ამ წიგნის გამოსვლისთანავე ოლკოტის სკოლა დახურეს. მას ბრალად დაედო ახალგაზრდათა გახრწნა და „თეოლოგიის შერყვნა“. ტრანსცენდენტალისტთა ლაბორატორიად ქცეულ სოფელ კონკორში გადასულმა ოლკოტმა 1840 წელს დააარსა „ფილოსოფიური სკოლა“. სკოლაში ხშირად იკრიბებოდნენ ტრანსცენდალისტები: თორო, ემერსონი, ფულერი, ჰოთორნი და სხვ.

ოლკოტზე დიდი გავლენა მოახდინა ინგლისელი პურიტანი მწერლის, ცნობილი მქადაგებლისა და თეოლოგის – ჯონ ბანიანის (John Bunyan – 1628-1688) ალეგორიულმა ნაშრომმა „პილიგრიმის მოგზაურობა ზეცურ სამყაროში“ (The Pilgrim’s Progress from This World, to That Which Is to Come). ამ ნაწარმოებმა მას თავი ქრისტიანად დაანახა, ხოლო ამქვეყნიური ცხოვრება მისიად და ბედისწერად. ოლკოტი ეზიარება განმანათლებლობის ფილოსოფიას, ენაფება ლოკის ფილოსოფიას და მიდის დასკვნამდე, რომ ლოკის ფილოსოფიასთან ზიარებით ახალგაზრდა შეიძენს პრაქტიკულ უნარებს: სიფხიზლეს, ცოდნასა და ზნეობას. ოლკოტის თვალსაზრისში სქოლასტიკურად ნაკითხული პლატონიზმი გამოსჭვივის, რომ ნებისმიერი ადამიანი კარგი აღზრდისა და განათლების მიღების პირობებში, შეიძლება გახდეს ზნეობრივი არსება და, შესაბამისად, მოხდეს მისი პიროვნულ-სულიერი გადარჩენა. ოლკოტი თვლიდა, რომ სწორედ საგანმანათლებლო სფერო უნდა კონცენტრირდეს ზნეობრივ აღზრდაზე – სწორედ ეს წარმოადგენს იდეალურ ველს ახალგაზრდათა ქვეყნარტად ქრისტიანულ გზაზე დაყენებისათვის.

იმ დროისათვის კონექტიკუტში არსებული საერთო სკოლები კონგრეგაციონალურ ეკლესიას ეკუთვნოდა. აქ ასწავლიდნენ კონგრეგაციონალისტი სასულიერო პირები და ამკვიდრებდნენ რელიგიური ორთოდოქსიის ე.წ. „სამი რ“-ს (“The Three R-es“) თეორიას. ოლკოტი ცდილობს, შემოიტანოს

სკოლის ახალი მოდელი, სადაც შეძლებს საკუთარი თეორიით ააგოს სწავლისა და სწავლების პროცესი. ოლკოტის განათლების ფილოსოფია ემყარება ლიბერალური იდეებს. მისი პედაგოგიური ხედვა ფუნდამენტურად ეწინააღმდეგება საჯარო სხეულებრივი დასჯის ფორმას. მოსწავლის მიერ სწავლის პროცესში „ჩადენილ“ ნებისმიერ გადაცდომაზე პასუხისმგებლობას მხოლოდ და მხოლოდ მასწავლებელი იღებს. ოლკოტი ასაბუთებს ადრეული განათლების მნიშვნელობას. პედაგოგმა სწავლების ამ ეტაპზე უნდა გამოავლინოს ბავშვის უმიზნო, წინასწარ გაუცნობიერებელი აზრები და გრძნობები და ხაზგასმულად უნდა გაამახვილოს ყურადღება იმაზე, რომ ბავშვი, უპირველესად, ფოკუსირებულია გართობაზე. სწავლება არ არის ფაქტების შეგროვება და ტექნიკური გადაცემა, არამედ აღსაზრდელის გონების რეფლექსური მდგომარეობის განვითარებაზე ზრუნვა.

ოლკოტის ლიბერალურმა იდეებმა წაახალისა ყმანვილთა განათლების პირველი ცენტრის დაარსება ამერიკაში. ოლკოტის საგანმანათლებლო იდეათა უმრავლესობა დღემდე გამოიყენება სწავლებაში, მაგალითად, „წახალისებით სწავლება“, მუსიკალური და სამხატვრო განათლება, გამოცდილებით სწავლება, რისკებისადმი მდგრადობის უნარების გამომუშავება, ტოლერანტობის გრძნობის სწავლება. ოლკოტი დიდ ყურადღებას ანიჭებს ფიზიკულტურას.

ბოსტონის სკოლაში ოლკოტმა მოახერხა მეტნაკლები სისავსით საკუთარი თეორიის პრაქტიკული განხორციელება. ამ წლებში იგი მუშაობდა განათლების თეორიაზე. ოლკოტი სიცოცხლის ბოლომდე დარჩა ლოკიანელი. აღსანიშნავია, რომ მიუხედავად შოტლანდიური ფილოსოფიის, კერძოდ, ეპისტემოლოგიის ღრმა და საფუძვლიანი ცოდნისა, ოლკოტისთვის მიუღებელია შოტლანდიელთა მორალური გრძნობების თეორია. იგი თვლიდა, რომ მორალური ცოდნის, ისევე, როგორც ნებისმიერი ემპირიული ცოდნის, მიღება შესაძლებელია გამოცდილებით. ოლკოტის აზრით, ღმერთმა ისე მოაწყო მორალური წესრიგი, რომ ზნეობა ადამიანს ეძახის ბედნიერებისაკენ, ხოლო ბოროტება – სასონარკვეთილებისაკენ.

ოლკოტი ემიჯნება ლოკის პოზიციას ემოციებთან მიმართებით. იგი თვლის, რომ ის, რასაც მივიჩნევთ არსებობის ხელის შემშლელად, ბოროტებაა, ხოლო ის, რაც ემსახურება ჩვენს კარგად ყოფნას – სიკეთე. ჩვენი ქცევები განსაზღვრულია ჩვენი შეგრძნებებით. ოლკოტი ასკვნის, რომ რეგენერაცია არის გრძნობების ტრანსფორმირება უფლიდან ადამიანში. ოლკოტის მიხედვით, არ არსებობს პირველშობილი ცოდვა. ყოველივეს მიზეზი აღზრდაში უნდა ვეძიოთ. სწორი განათლება აღმოფხვრის ნებისმიერ ცოდვას. განათლება საშუალებას გვაძლევს, აღმოვფხვრათ ცოდვის ჩადენის ყოველგვარი შესაძლებლობა. ოლკოტი გამოთქვამს განმანათლებლობის მთავარ დებულებას – განათლება გადაარჩენს მსოფლიოს. კონკორდის ფილოსოფიის სკოლა ოლკოტის სიკვდილის შემდეგ დაიხურა და მხოლოდ 90 წლის შემდეგ გაიხსნა. იქ დღემდე განაგრძობს ფუნქციონირებას ზაფხულის სკოლა.

ოლკოტის მიერ შემოთავაზებული თვითკონტროლისა და მდგრადი განვითარების თეორიები პოპულარობას არ კარგავს. იგი „პითაგორელს“ უწოდებდა თავს. ამბობდა, რომ პითაგორული ცხოვრების წესი ადამიანური სრულყოფის გასაღებია და რომ მცენარეული საკვები მენტალური და ფიზიკური მკურნალობის საუკეთესო საშუალებაა. ბუნება სულის სრულყოფის გზადაა დანახული. თანამედროვე ბუნების დამცველები, ეკოლოგები, „მწვანეთა“ მოძრაობა მას თავის წინამორბედად თვლიან.

ამგვარად, ოლკოტმა შემოგვთავაზა ორიგინალური განათლების მოდელი. ამერიკულმა ფილოსოფოსმა პირველად სცადა, დაესაბუთებინა განათლების ფილოსოფიის პრიორიტეტულობა. მის გავლენებს ვხვდებით დიუისის, პაიდელსტებისა და განათლების მეცნიერებათა სხვა ფილოსოფიურ თეორიებში.

კითხვები და დავალებები:

1. დაახასიათეთ ამერიკული ტრანსცენდენტალიზმის ძირითადი მახასიათებლები.
2. რა გავლენებს განიცდიდა ამერიკული ტრანსცენდენტალიზმი?
3. როგორ ცდილობდა ბოსტონური უნიტარიზმი განმანათლებლობის რაციონალიზმისა და ტრადიციული პურიტანული კალვინიზმის გაერთიანებას?
4. რა გავლენა ჰქონდა შოტლანდიურ სკოლას ემერსონზე? იმსჯელეთ, რა იყო მისთვის მიუღებელი და კრიტიკის საგანი?
5. დაახასიათეთ ოლკოტის აღზრდის თეორია.
6. იმსჯელეთ, რა აერთიანებთ ემერსონსა და ოლკოტს.
7. წაიკითხეთ ემერსონის ესე „ბუნება“. იმსჯელეთ, რა თემები აქვს გამოტანილი ავტორს.

ლიტერატურა:

1. Bishop, J. (1964), Emerson on the Soul. Cambridge, Mass.
2. Bloch, M. (1932), The New Church in the New World. A Study of Swedenborgianism in America. New York.
3. Cameron, K. (1945), Emerson, the Essayist. 2 Tle. Raleigh.
4. Cameron, K. (1966), Ralph Waldo Emerson's Reading. New York.
5. Gura, Philip F. (2007), American Transcendentalism: A History. New York: Hill and Wang.
6. Emerson, the Essayist. 1972 2 Bde. Repr.: Hartford, Conn.;
7. Emerson, R.W. (1903), Complete Works. Riverside Edition. 12 Bde. Boston, Mass. 1883-1893, Repr. London.
8. Emerson Ralph, Waldo (1939), The Letters. 6 Bde. New York, London.
9. Emerson Handbook (1953), New York.
10. Frothingham, O. B. (1876), Transcendentalism in New England. New York.

11. Gray, H. D. (1917), *Emerson. A Statement of New England Trancendentalism*. Stanford.
12. Harris, K. M. (1978), *Carlyle and Emerson. Their long Debate*. Cambridge, Mass.
13. Jones, H. (1967), *Belief and Disbelief in American Literature*. Chicago, Ill.
14. Koster, D. (1975), *Transcendentalism in America*. Boston, Mass. Harrison, J. S.(1910), *The Teachers of Emerson*. New York.
15. Matthiesen, F.(1941), *American Renaissance*. New York.
16. Marsh, James (2016), A preliminary essay in *Coleridge, Samuel Taylor, Aids to reflection*. WENTWORTH Press.reprinted ed.
17. Porte, J. (1979), *Representative Man: Ralph Waldo Emerson in His Time*. New York;
18. Reaver, J. (1954),*Emerson as Mythmaker*. Gainsville, Fl
19. Schreiner, Samuel A., Jr. (2006), *The Concord Quartet: Alcott, Emerson, Hawthorne, Thoreau, and the Friendship That Freed the American Mind*. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, Inc
20. Stoehr, T.(1985), *Nay-Saying in Concord: Emerson, Alcott, and Thoreau*. Hamden, Conn. 1979; – 20. J. Porte: *Emerson and Thoreau*. Middletown, Conn.
21. Vogel, St. M. (1955), *German Influences on the American Transcendentalists*. New Haven, Conn.
22. Whicher,S. (1953), *Freedom and Fate. The Inner Life of Ralph Waldo Emerson*. Philadelphia.
23. *Channing Biography at the Unitarian Universalist Association*. Boston. 2001
24. Cameron, Kenneth Walter (1971), *Young Emerson’s Transcendental Vision*. Hartford, Conn.

თავი VIII. კლასიკური ამერიკული ფილოსოფიის სათავეებთან

რელიგია და მაცნეობა – ამერიკული ფილოსოფიის ორი ჰოლუსი

„ამერიკა ორი კონტინენტის პირმშობა – ამ ფაქტის გათვალისწინების გარეშე მისი ძირითადი ნიშან-თვისებების გახსნა შეუძლებელი იქნება“ (Parington:1962, 34).

ევროპიდან ახალ კონტინენტზე იმპორტირებული კულტურულ-ინტელექტუალური იდეები, ე. წ. ამერიკული კულტურის „სადნობ ქვაბში“ ხვდებიან და იძენენ ამერიკულ სახეს; „ამერიკანიზებული“ სქემები ადვილად ადაპტირდებიან უკვე ჩამოყალიბებულ ადგილობრივ სტერეოტიპებთან და ორგანულად ერწყმიან ახალ სააზროვნო კლიმატს. ამერიკული „სადნობი ქვაბის“ მუშაობის არქექტივი ემყარება უტილიტარული დანიშნულებით. ევროპული აზრის გადამუშავებას

„გადადნობა იმდენად პირობითია, რომ მისი შედეგი ნაკლებად ჰგავს ორიგინალს. ახალ სამყაროში ამერიკელი უნდა იყოს წარმატებული; აქ ფილოსოფიას, ევალება ბუნებისა და განგების კეთილგანწყობის დასაბუთება, რომანტიკული თვალსაწიერის ჩამოყალიბება და ისტორიის ოპტიმისტური ინტერპრეტაცია“, – აღნიშნავს ამერიკელი მკვლევარი კომაჯორი (Comma-ger: 1959, 27).

ამერიკულ ფილოსოფიაში, ისევე, როგორც მთლიანად ამერიკულ კულტურაში, ღირებულებათა გადაფასება და ტრადიციულ ორიენტირთა ცვლა ემთხვევა ინტელექტუალური აზრის სეკულარულსა და თეოლოგიურს შორის მერყეობის ხანას. ამ პერიოდისათვის დამახასიათებელია წინა საუკუნეების კულტურული დომინანტის – რელიგიის – მიერ საკუთარი პოზიციების დათმობა. მის ადგილს იკავებს მეცნიერება, რომელიც თანდათანობით მყარად იკავებს წამყვან ადგილს. ჩანაცვლების ეს მექანიზმი მომზადდა რელიგიურობის იმ გაგებაში, რომელიც ამერიკის კონტინენტზე დამკვიდრდა.

არსებობს დასაბუთებული მოსაზრება, რომ ანგლოამერიკულ საზოგადოებებს დასაბამი მისცა რელიგიამ (კომაჯორი, ტოკვილი, რაითი და სხვ.). უდავოა, რომ რელიგიის როლი ამერიკის შეერთებული შტატების სახელმწიფოებრივი მოდელის დაგეგმვაში განსაკუთრებულია. პაპისტური მონარქიის ამბოხის შემდეგ, პროტესტანტმა პურიტანებმა ამერიკაში – აღთქმულ ქვეყანაში – ქრისტიანობის რეფორმირებული ვერსია შემოიტანეს. მას რესპუბლიკურ ქრისტიანობასაც უწოდებენ. რელიგიური ემიგრანტები, უპირველესად, ირლანდიელები, მმართველობის დემოკრატიული ფორმის მომხრენი იყვნენ. ისინი უპირატესობას ანიჭებდნენ ერისა და ბერის, ეკლესიისა და მოქალაქეთა თანასწორუფლებიანის იდეას, რაც, უპირველესად, ჩანს ყველა

მოქალაქის ეკლესიის მართვაში ჩართულობის საკითხის მიმართ, სასულიერო პირების კეთილგანწყობილ დამოკიდებულებაში. ამ საკითხს საფუძვლიანად აანალიზებს ალექსის დე ტოკვილი, კერძოდ, თუ როგორ იყენებდა რელიგია დემოკრატიულ ინსტიტუტებს ამერიკის შეერთებულ შტატებში (ტოკვილი: 2011. 325-330).

ცნობილია, რომ სეკულარიზაციის პროცესის დაჩქარება განმანათლებლობის ახალი ეპოქის დამსახურებაა. ადამიანის გონება ნაბიჯ-ნაბიჯ დაშორდა დოგმატური რწმენების მიღების უპირობო აუცილებლობას. იგი უკვე არ გრძნობდა მათ საჭიროებას. „ადამიანთა თანასწორობის დროს არაფერი ისე არ აშფოთებს ადამიანის სულს, როგორც ფორმლობებისადმი დამორჩილების იდეა. ამ პერიოდში მცხოვრებ ადამიანებს აღიზიანებთ ფიგურალური სანახაობები; სიმბოლოებით დატვირთული რიტორიკა მათ ეჩვენებათ ბავშვურად, გულუბრყვილო ხელოვნურ გალამაზებულ გამონაგონად, რომელიც ერთგვარად ფარავს ჭეშმარიტებას და აძნელებს მის აღქმას. უფრო ბუნებრივი იქნებოდა, იგი უშუალოდ გამჭვირვალედ და შეუღამაზებლად გადმოეცათ“ (ტოკვილი: 2011. 328).

ამერიკისმცოდნეები მიიჩნევენ, რომ ამერიკაში პოლიტიკური ცხოვრება მუდმივად განიცდის რეფორმატორთა ზენოლას, ხოლო საზოგადოების რესპუბლიკური მოწყობისაკენ ლტოლვა საფრთხეს უქმნის რელიგიისა და ხელისუფლების კავშირს, რადგან ძალაუფლება ხან ერთის ხელში ექცევა, ხან – მეორის. ამ პირობებში რელიგიას უხდება, ერთი მხრივ, ხალხის ფანტაზიების, მეორე მხრივ, პოლიტიკოსთა თვითნებობისაგან თავის დაცვა. ამერიკელმა ინტელექტუალებმა შეუძლებლად მიიჩნიეს „თავისუფალი ადამიანების მართვა დემოკრატიის პირობებში, თუკი ისინი ღმერთის ნებას არად მიიჩნევენ“ (ტოკვილი: 2011. 330).

ეს გამოცხადდა ეროვნული სუვერენიტეტის გარანტიად და პოლიტიკის რელიგიისაგან გამოყოფის ერთ-ერთ მთავარ მიზეზად. გადაუდებელი ამოცანა იყო რელიგიის მისადაგება ქვეყნის პოლიტიკურ კულტურასთან, ქრისტიანული დოგმების დემოკრატიულ ღირებულებებთან შესაბამისობაში მოყვანა. ტოკვილის აზრით, ეს არცთუ რთულად განსახორციელებელი რამაა, რადგან თუ ადამიანის სული თავისუფლად ვითარდება, იგი პოლიტიკური საზოგადოებისა და რელიგიური ინსტიტუტების შესაბამისობაში მოყვანის, შეიძლება ითქვას, მიწიერი და ზეციური ცხოვრების ჰარმონიზაციისაკენ მიისწრაფვის (ტოკვილი: 2011. 327).

ამერიკულ ფილოსოფიაში საუკუნეების განმავლობაში აზროვნების თეოლოგიურად მომართული სტილი იყო ათვლის წერტილი, რომელთან მიმართებით განისაზღვრებოდა პრობლემის არჩევანი, მისი გადაწყვეტის გზა, ინტელექტუალური მუშაობის სტილი, ფილოსოფიური დოქტრინის მნიშვნელობა. განმანათლებლობის დისკურსში რელიგიური და სეკულარული აზრი კომპრომისის ძიებას განაპირობებს. მის საფუძვლად ცხადდება პრაქტიკა. პირველი ამერიკული თეოლოგიური კონცეფციები – კოტონის, ჰუკერის,

უილიამსის თეოკრატიული უტოპიები – გამოირჩევიან მინიერი, ამქვეყნიური მიზანდასახულობით, სადაც მთავარი აქცენტი ქრისტიანული იდეალის პრაქტიკულ რეალიზაციაზეა გადატანილი.

უკვე XX საუკუნის დასაწყისისთვის ინტელექტუალური კონტექსტის მახასიათებელია აბსტრაქტული და გონებათჭვრეტითი კონსტრუქციების მიუღებლობა, უშუალოდ პრაქტიკული გამოყენებითობის არმქონის კატეგორიული უარყოფა, ფილოსოფიის, როგორც სეკულარიზირებული რელიგიის გაგება. ამერიკულ ფილოსოფიაში თავს იჩენს და პრიორიტეტული ხდება ემპირიზმისა და ნატურალიზმისათვის დამახასიათებელი სააზროვნო სტრუქტურები. ჯორჯ სანტაიანა ამ პერიოდის ფილოსოფიას, მოგვიანებით, ხატოვნად უწოდებს „რბილი“ ტიპის ფილოსოფიას, რომელიც „კაზმულსიტყვაობის ტრადიციის“ პრიმატით იგება.

ფილოსოფიური თეორიების თემატიკას, უპირატესად, განსაზღვრავს ევოლუციონიზმის თეორია, კონკრეტულად, დარვინიზმის სპენსერისეული ინტერპრეტაცია. საგულისხმოა, რომ სპენსერის იდეების ამერიკანიზაცია რელიგიური მიმართულებით მიმდინარეობს. აგნოსტიციზმი იცვლება თეიზმით, ნატურალიზმი – იდეალიზმით, კოსმიური იდეალიზმის ობიექტური კანონები – ლეთაებრივი წინასწარმეტყველებით. ევროპაში პოპულარული გერმანული კლასიკური ფილოსოფია თავისებურად იკვლევს გზას ამერიკაში – ჰეგელის აბსოლუტიზმი გამარტივების გზით მკვიდრდება, შელინგის იდეალიზმიდან აქტუალიზდება მისტიციზმის მომენტები, ხოლო კონტისა და სპენსერის კონცეფციებიდან -სოციალური მხარე. ზოგადად შეინიშნება იდეალიზმის ემპირიზმზე, ინდივიდუალიზმსა და რელიგიურობაზე დაყვანის ტენდენცია.

ამ პერიოდის ამერიკული ფილოსოფიის ძირითადი ვექტორი მიმართულია ადამიანისა და სამყაროს ერთობის იდეაზე, აქცენტით ადამიანური ყოფის სოციალურ და პოლიტიკურ ასპექტებზე; მისი პრობლემატიკა, უპირატესად, ეთიკურ-მორალური და სოციალურ-პოლიტიკურია, მეთოდოლოგია – გონებათჭვრეტითი და სპეკულატური. ამერიკული ფილოსოფიის მთავარი დანიშნულება მორალური საზრისის დაფუძნებაში, ადამიანის თავისუფლებისა და ბედნიერებისაკენ სწრაფვის გზების მოძიებაში ვლინდება. უპირველეს მოთხოვნად იკვეთება ფილოსოფიის პრაქტიკული ვარგისიანობის მონახვა და დასაბუთება.

ახალი დროის ამერიკული საუნევერსიტეტო ფილოსოფია

ამერიკული საუნევერსიტეტო ფილოსოფია ყალიბდება ბერკლიანიზმთან, იუმიანიზმსა და ლოკიანიზმთან კამათში, სკეპტიციზმსა და მატერიალიზმთან ბრძოლაში. საუნევერსიტეტო ფილოსოფიის ძირითადი ღერძი ეფუძნება შოტლანდიურ ფილოსოფიურ ტრადიციას, კონკრეტულად კი, სალი აზრის ფილოსოფიას (Common Sense Philosophy), რომელიც ყველაზე გავრცელებულ საუნევერსიტეტო მიმდინარეობად ჩამოყალიბდა აშშ-ში. განსაკუთრებულია შოტლანდიელი ფილოსოფოსების – რაითის, სტიუარტის,

ბრაუნის გავლენები, ხოლო თომას რაითის ძირითადი ნაშრომი „კვლევა ადამიანის გონების შესახებ სალი აზრის საფუძველზე“ ამერიკელი ფილოსოფოსებისათვის ლამის ფილოსოფოსთა „ბიბლიად“ იქცა.

ამ კონცეფციის მიმდევრები ცდილობენ, გაითვალისწინონ ახალი ეპოქის მოთხოვნები, ამერიკული ფილოსოფიის პურიტანული საფუძვლის ტრადიციები და ფილოსოფიის ცოდნისა და რელიგიური ქეშმარიტების შეთანხმებას მიაღწიონ. მათი ამოსავალი დებულება ამგვარად ჟღერს – ფილოსოფია ემყარება რწმენას. სალი აზრი ვლინდება ბუნებრივ თანდაყოლილ გრძნობაში. ადამიანური გონება არაა სუფთა დაფა, ე. წ. *tabula rasa*, რომელზეც ნიშნებს გამოცდილება წერს. აღქმის დროს პირველობს ინტუიცია. შემეცნების პროცესში მთავარია პიროვნული „მე-ს“ ინტუიციური აქტივობა.

ამერიკული საუნევერსიტეტო ფილოსოფიის ძირითადი წარმომადგენლები არიან: ჯეიმზ მაკ-კოში და ჯონ ვიზერსპუნი. ამერიკულ ფილოსოფიაში მათი ღვაწლი ახალი რელიგიურ-ინტუიტივისტური კონცეფციის შემოტანასთანაა დაკავშირებული. ჯონ ვიზერსპუნი (John Witherspoon – 1723-1794) ცდილობს თეოლოგიის პრობლემატიკასთან დარვინიზმის მისადაგებას, ევოლუციის პროცესის ახსნას თეოლოგიურად. მისი კონცეფციის ძირითადი ჩარჩო გადმოცემულია ფილოსოფოსის მთავარ ნაშრომში „ცვლესიასტიკი Characteristics“. ვიზერსპუნს მიაჩნია, რომ საგანს ძირითადი და მეორეხარისხოვანი თვისებები აქვს. ძირითადი თვისებები წარმოაჩენენ მის ძირითად ხასიათს, ხოლო მეორეხარისხოვანნი ახასიათებენ შეგრძნებებს. ესა თუ ის თვისება შეიძლება ახასიათებდეს რამდენიმე საგანს და წარმოაჩენდეს მსგავსებას ამ საგნებს შორის. მაგალითად, „თეთრი“ შეიძლება გამოვიყენოთ შაქრის, თეთრეულის, ღრუბლის დასახასიათებლად. მაშასადამე, მნიშვნელობა და ცოდნა ყოველთვის ზოგადია. სწორედ ეს ზოგადი საჭიროებს განმარტებას, რადგან აღქმა მომდინარეობს კონკრეტული საგნებიდან, რომელთაც ახასიათებთ ზოგადი ნიშნები.

ბუნებაში არსებობს შესაძლებელი და აუცილებელი კანონები. მათემატიკის მსგავსად, სადაც აქსიომას არ სჭირდება დამტკიცება, ბუნებაშიც არსებობენ საგნები, რომლებიც პრინციპებს ეფუძნებიან და არ საჭიროებენ დამტკიცებას. ბუნება მუდმივად ცვალებადობაშია, მაგრამ ერთგვაროვანია. წარსულში მომხდარი ამბავი, შესაძლოა ხვალაც განმეორდეს. „ხვალ იწვიმებს“ ნიშნავს, რომ ასეთი რამ მომხდარა ადრეც და მომავალშიც მოხდება. ამის საფუძველია ადამიანის ინტუიცია და რწმენა ბუნების ერთგვაროვნებაში. ადამიანის კარგი ქცევა შეიძლება აიხსნას რაიმე მიზეზით, მაგრამ შეუძლებელია მიზეზის ძიება იმ გრძნობითი და ფსიქოლოგიური მოტივით, რომელმაც ეს ქცევა გამოიწვია.

ეპისტემოლოგიურ პრობლემატიკასთან ერთად, ამერიკული საუნევერსიტეტო ფილოსოფიისათვის დამახასიათებელია ლოგიკური და ეთიკური საკითხების მიმართ განსაკუთრებული ინტერესი. მათ შორის გამორჩეულია თავისუფლების ცნების კვლევა. ეს უკანასკნელი პოლიტიკური და სოცია-

ლური ფილოსოფიის ქრილშია დანახული და გახსნილი. ისინი თვლიან, რომ თავისუფლების არსი ვლინდება არჩევანის უფლებაში. ადამიანი ბუნებრივი არსებაა ბუნებრივ სამყაროში, მაგრამ მას საკუთარი მიზნის მისაღწევად არ აკმაყოფილებს ბუნების კანონები, იგი თავისუფლად ქმნის ახალ, უფრო სრულყოფილ კანონებს.

კონტინენტური გავლენებისაგან ამერიკული ფილოსოფიის გათავისუფლებისაკენ მიმართული მცდელობები, უდავოდ უნდა ჩაითვალოს ამერიკული საუნივერსიტეტო ფილოსოფიის დამსახურებად. ასევე, ალსანიშნავია, ზოგადად, ამერიკული სააზროვნო გარემოსათვის შოტლანდიური სალი აზრის ფილოსოფიის ძირითადი კარკასის მარჯვედ მორგება, მისი ამერიკანიზება. უპირობოდ უნდა ითქვას, რომ ამერიკული საუნივერსიტეტო ფილოსოფიის ძალისხმევით, შეიქმნა ორიგინალური ფილოსოფოსობის სტილი.

ამ სკოლის განსაკუთრებულ მიღწევად უნდა ჩაითვალოს ამერიკული ფილოსოფიისათვის სკეპტიციზმისა და მატერიალიზმის ცალმხრივი განვითარების საფრთხის აცილება. მან შესძლო თეოლოგიურ დისკურსში მეცნიერების უახლესი მონაპოვრის ჩართვა, საუნივერსიტეტო სივრცეში დაამკვიდრა ფილოსოფიური აზროვნების პლურალისტური ტრადიცია.

ახალი დროის საუნივერსიტეტო ფილოსოფიამ მოამზადა ნოყიერი ნიადაგი კლასიკური პერიოდის ამერიკული ფილოსოფიისათვის, გახსნა ჰორიზონტი ამერიკული პრაგმატიზმისათვის, რომელიც XX საუკუნის დასაწყისშივე იქცევა ძირითად ფილოსოფიურ სკოლად, ხოლო პრაგმატული დისკურსი – კლასიკური ამერიკული ფილოსოფიური აზროვნების პარადიგმად.

პრაგმატიზმი, როგორც მეთოდი

პრაგმატიზმს, როგორც მოძრაობას, ამერიკაში 1870-იანების დასაწყისში საფუძველი ჩაუყარა კემბრიჯში დაარსებულ მეტაფიზიკოსთა კლუბში გამართულმა პირსის, ჯეიმზის და სხვათა დისკუსიებმა. ამგვარად, ამერიკული პრაგმატიზმი თავისი არსებობის ერთ საუკუნეზე მეტს ითვლის. იგი ევროპული ტრადიციებით საზრდოობს, მაგრამ თვისებრივად ახალ მიდგომას აფუძნებს. ტერმინი, რომელსაც ემყარება პრაგმატიზმი ბერძნული სიტყვიდან *pragma* ამოდის, რაც ნიშნავს საქმეს, ქმედებას.

პრაგმატიზმი აღნიშნავს მოქმედებას, როგორც აზროვნებისგან განსხვავებულ საქმიანობას, რომელიც დაკავშირებულია ადამიანის ნებელობასთან, მის გადაწყვეტილებასთან. პრაგმატიზმის მიმდევრების მტკიცებით, პრაგმატიზმი არ არის მსოფლმხედველობა, მისი ამოცანა არაა ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის, არსის და აზრის, ბუნებისა და ცნობიერების დამოკიდებულების შესახებ საკითხის გადაწყვეტა.

ეს საკითხი დიდი ხნის წინ უნდა მოხსნილიყო. ფილოსოფიის, როგორც მატერიალისტური, ასევე იდეალისტური გადაწყვეტა არამეცნიერულია. მატერიალიზმისა და იდეალიზმის დავა სიტყვათა დავაა მხოლოდ. მხოლოდ

პრაგმატიზმის სვამს საკითხს მართებულად და ისეთ პასუხს იძლევა, რომელიც რეფორმაციის მსგავსია თავისი მნიშვნელობით. კონტინენტიდან პრაგმატიზმი ადვილად იკვლევს გზას ამერიკაში და სულ მალე ამერიკული ფილოსოფიის დისკურსი ძირითადად ამ მიმართულებით ვითარდება.

ემპირიზმის ამერიკული ტრანსფორმაცია გამოცდილების (experience) გაცილებით გაფართოებულ გაგებაში გამოიხატება. თუ ბეკონის, ლოკის, ბერკლის, იუმისათვის საიმედო იყო მხოლოდ გამოცდილებაზე დამყარებული ცოდნა, პრაგმატიზმისათვის გამოცდილება იქცა მომავალში გაჭრილ ფანჯარად. პრაგმატიზმში გამოცდილება პროგნოზიცაა და ქცევის წესიც. რთულია პრაგმატიზმის საზღვრების მონიშვნა. ჩარლზ პირსის ლოგიკური პრაგმატიზმის, ვიტალიზმისა და ვოლუნტარიზმის ფორმებს შორის არსებობს ამ ცნების უამრავი მნიშვნელობა. ართურ ლავჯომ, ჯერ კიდევ XX საუკუნის დასაწყისში, პრაგმატიზმის კვლევისას, მისი დაახლოების 13 სახეობა დაახასიათა. პირველი ამერიკული ფილოსოფიური ასოციაცია, რომელიც ფილოსოფიური კლუბის სახელით დაფუძნდა 1896 წელს, ძირითადად ჩიკაგოს უნივერსიტეტის პროფესორებით იყო დაკომპლექტებული. იგი დაკავებული იყო პრაგმატიზმის ფილოსოფიის პრობლემების კვლევით.

პრაგმატიზმის მთავარი დებულება ამგვარადაა ფორმულირებული: ჭეშმარიტებას იცნობს ის, ვინც ცხოვრობს, გრძნობს. რა არის ფილოსოფია? უპირ-



ჩიკაგო. 1896 წელი. ფილოსოფოსთა პირველი კლუბი

ველესად, ხერხი, მეთოდი ცხოვრების პულის ინდივიდუალური აღქმისა და შეგრძნობისათვის. თავად პრაგმატიზმის ეპიგონებისთვის პრაგმატიზმი, უპირველესად, არის მეთოდი, რომელსაც მიზნად დაუსახავს ფილოსოფიური დავის მოწესრიგება. თუ მომწესრიგებელი არ გამოჩნდა, დავას ბოლო არ ექნება. პრაგმატიზმი არც ერთ თვალსაზრისს, არც ერთ მოძღვრებას არ იცავს. ფილოსოფოსებმა შეთხზეს სამყაროს მრავალი ფორმულა, მაგალითად, მეტაფიზიკოსებს სამყარო წარმოუდგენიათ, როგორც გამოცანა. მათთვის გამოცანის პასუხი არის პრინციპი, ფორმულა, რომელიც ახსნის ამ გამოცანას: ეს შეიძლება იყოს ღმერთი, გონება, აბსოლუტი, მატერია, ან ენერჯია. ის პრინციპებია, რომლითაც მეტაფიზიკოსები ცდილობენ სამყაროს ახსნას. პრაგმატიზმის აზრით, ისინი ვერ ატყობენ, რომ ყველა ეს პრინციპი ცარიელი სიტყვაა და ვერაფრის ამხსნელი ვერ იქნება. პრაგმატიზმის მიხედვით, აზროვნების მიზანია, გამოვიყვანოთ პრინციპების ნაღდი ღირე-

ბულება, ანუ ის, რაც, პრაქტიკულად, ქმედითია. ესაა პრაგმატიზმის მოქმედების პროგრამა. პრაგმატიზმის მეთოდი უკუაგდება პრინციპებს, როგორც საკითხების გადანყვეტის საშუალებას და მოითხოვს შედეგის, ნაყოფის მიხედვით შევაფასოთ ისინი.

ფილოსოფიის განვითარების კვალდაკვალ გაიზარდა მძაფრი წინააღმდეგობა და დაპირისპირება სხვადასხვა ფილოსოფიურ სისტემებს შორის. ამიტომ თანამედროვე ეპოქაში პრაგმატიზმი უნდა მოგვევლინოს „ფილოსოფიური კამათის მომგვარებლის“ როლში. იგი სწორედაც რომ მეთოდია და არა მოძღვრება ან სისტემა. იგი ატარებს ნეიტრალურ და ანტიდოგმატურ ხასიათს. პრაგმატიზმს ძალუძს, დაახლოვოს მეცნიერება და მეტაფიზიკა.

იტალიური ფუტურიზმის მამამთავრის ჯიოვანი პაპინის (1881-1956) მიხედვით, პრაგმატული მეთოდი იმყოფება ფილოსოფიურ თეორიებს შორის, როგორც კორიდორი სასტუმროში. „იგი ჩვენს თეორიებს შორის სასტუმროს დერეფნის მსგავსადაა განთავსებული. უამრავი ნომერი გამოდის ამ დერეფანში. ერთ ოთახში იპოვით ადამიანს, რომელიც ათეისტურ ტრაქტატს წერს, ერთ-ერთ უახლოეს ოთახში – ვილაც მეორე ადამიანს, რომელიც დაჩოქილი ლოცულობს, რათა რწმენა და ძალა მიეცეს, მესამეში – ქიმიკოსი იკვლევს სხეულთა თვისებებს, მეოთხეში – იდეალისტური მეტაფიზიკის რომელიღაცა სისტემაზე ფიქრობენ, მეხუთეში – საბუთდება მეტაფიზიკის შეუძლებლობა, მაგრამ დერეფანი ყველას ეკუთვნის; ყველამ უნდა ისარგებლოს ამითი, თუ სურთ, რომ მოხერხებულად გადაადგილდნენ, რომ შესაბამის ოთახებში შევიდნენ და გამოვიდნენ“ (ჯეიმზი: 2016. 169).

„ფილოსოფიურ ტემპერამენტთა“ ფსიქოლოგიური განსხვავება ნებისმიერი ფილოსოფიური დაპირისპირების საფუძველია. ჯეიმზის აზრით, რბილი და ხისტი ტემპერამენტი ორი პოლუსია. ამ დაპირისპირებული ტემპერამენტების პროტოტიპები არიან მისი კოლეგები, ჰარვარდელი პროფესორები: ბრიტანული აბსოლუტური იდეალიზმის მიმდევარი როისი და პოზიტივისტური განწყობების მატარებელი რაითი.

ტემპერამენტთა განსხვავება განაპირობებს იმას, რომ ერთი ფილოსოფოსი რაციონალისტი ხდება ან – ინტელექტუალი, იდეალისტი, ოპტიმისტი, მორწმუნე, თავისუფალი ნების მომხრე, მონისტი, დოგმატიკოსი; სხვები კი – ემპირისტები ან სენსუალისტები, მატერიალისტები, პესიმისტები, დეტერმინისტები, პლურალისტები და სკეპტიკოსები. ჯეიმზი ამ პოზიციების უკიდურესობებს მასხრად იგდებს და ყურადღებას ამახვილებს იმაზე, რომ პრაგმატიზმი ყოველი მათგანისაგან საუკეთესოს იღებს.

ფილოსოფიის ისტორია დასახულია ადამიანთა ტემპერამენტების ბრძოლის ისტორიად. ადამიანის ტემპერამენტი განსაზღვრავს ადამიანური მოღვაწეობის მაგისტრალურ ხაზსაც და მის ფილოსოფიასაც. ფილოსოფოსი, უპირველესად, ენდობა თავის ტემპერამენტს, იგი ეძებს იმ სამყაროს, რომელიც მის ტემპერამენტს ეწყობა და ამიტომ სჯერა სამყაროს იმ სურათის, რომელსაც მისი ტემპერამენტი „კარნახობს“.

ამდენად, სხვადასხვა ტემპერამენტის ფილოსოფიები ორ კლასად იყოფიან: რაციონალისტებად და ემპირისტებად.

რაციონალისტი

(ხელმძღვანელობს პრინციპებით)

ინტელექტუალისტი

იდეალისტი

ოპტიმისტი

მორწმუნე

თავისუფალი ნების მომხრე

მონისტი

დოგმატიკოსი

ემპირისტი

(საქმე აქვს ფაქტებთან)

სენსუალისტი

მატერიალისტი

პესიმისტი

ათეისტი

დეტერმინისტი

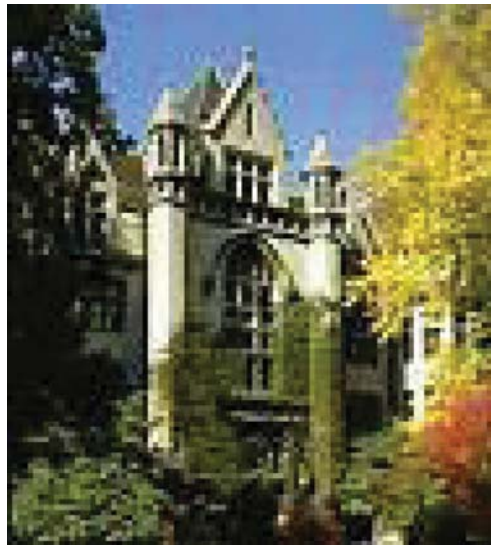
პლურალისტი

სკეპტიკოსი

ადამიანთა უმრავლესობას, ჩვეულებრივ მოკვდავებს, მეცნიერებს ისეთი ფილოსოფია უნდა, რომელიც ანგარიშს უწევს ფაქტებს და, იმავდროულად, აღიარებს რწმენას ადამიანური ღირებულებებისადმი, როგორც რელიგიური იდეებია. ესაა პრაგმატიზმი. ჯეიმზი გთავაზობს პრაგმატიზმს, რომელსაც უნარი აქვს, დააკმაყოფილოს ორივე ტიპის ტემპერამენტის მოთხოვნილება. პრაგმატიზმი ორივე ხაზს აერთებს, ამთლიანებს.

პრაგმატიზმი არ წყვეტს წინასწარ არც ერთ საკითხს. იგი აძლევს თავისუფლებას ყველა მოაზროვნეს, შექმნას თავისებური თვალსაზრისი, აირჩიოს სამყაროს ისეთი სურათი, რომელიც მის პიროვნებას ესადაგება, მის ტემპერამენტს შეესაბამება; პრაგმატიზმის პოზიციიდან ყველა თვალსაზრისი მართალია თავისი კუთხით. მაშინ ვის მხარეზეა ჭეშმარიტება? ვინ ასახავს სამყაროს ადეკვატურად: მატერიალისტი – თავის ოთახში, თუ იდეალისტი-საკუთარში?

ყველა ფილოსოფიურ თეორიას აქვს პრეტენზია, რომ ისაა ჭეშმარიტი, მაგრამ ყოველი მათგანი სუბიექტურადაა შეფერილი. პრაგმატიზმი რაღაცა დოზით ავლენს მსგავსებას სოფიზმთან. პროტაგორას ცნობილი გამოთქმა, რომ ყოველი ადამიანი საგანთა საზომია, პრაგმატიზმისთვის ამოსავალი დებულებაა. ზოგი მკვლევარი პრაგმატიზმს სამართლიანად უწოდებს ნეოპროტაგორეიზმს. პრაგმატიზმი, ერთი მხრივ, აღიარებს თვალსაზრისთა თავისუფლებას, მეორე მხრივ, გვთავაზობს ისეთ „საქონელს“, რომელიც ერთდროულად ემპირიული ფაქტორების მეცნიერული ანალიზისა და



1894 წელს ჩიკაგოს უნივერსიტეტთან დაარსებული პრაგმატიზმის სკოლა

რელიგიური იდეების შეგუების აღიარებაა, ანუ პრაგმატიზმი უმაღლეს მსოფ-
ლმხედველობაა და არა უბრალოდ მეთოდი.

პრაგმატიზმი ამერიკის კონტინენტზე მკვიდრდება, როგორც ამერიკუ-
ლი ცხოვრების წესი; ერთი მხრივ, იგი ამერიკული თვითცნობიერების ნაყო-
ფიცაა და, იმავდროულად, თვითმყოფადი მსოფლხედვის ამგები პრინციპიც.
ამერიკულმა ფილოსოფიამ პრაგმატიზმის ძირითადი წარმომადგენლების:
პირსის, ჯეიმზის, დიუის და სხვათა, ფილოსოფიური კონცეფციების სახით
განვითარების მწვერვალს მიაღწია. ამიტომაც, მას კლასიკური ამერიკული
ფილოსოფია ეწოდა, ხოლო ეპოქას, როდესაც იგი წარმოიშვა და განვითარ-
და ამერიკული ფილოსოფიის „ოქროს ხანას“ უწოდებენ.

კლასიკური ამერიკული ფილოსოფიის ძირითადი მახასიათებლებია,
ერთი მხრივ, ძლიერი რწმენა ღვთაებრივი გამოცხადების მიმართ, მეორე
მხრივ, სოციალური ოპტიმიზმი და რწმენა პროგრესის² მიმართ. ადამიანუ-
რი ყოფიერების რაობის შესახებ საკითხი ევდემონიზმის ფარგლებში წყდე-
ბა. ბედნიერებისაკენ, როგორც საბოლოო მიზნისაკენ სწრაფვას იგი მიჰყავს
აბსოლუტურ ჰარმონიამდე, სადაც მრავალფეროვნება მთლიანდება ერთი-
ანობაში, სასრულობა – უსასრულობაში, თავისუფლება – აუცილებლობაში,
ინდივიდუალური მისწრაფებანი – საზოგადოებრივ კეთილდღეობაში.

კლასიკური ამერიკული ფილოსოფიის ამოცანად იკვეთება ფილოსოფი-
ურ სტერეოტიპთა რღვევა, აკადემიური აზრის „სტანდარტების“, კანონე-
ბისა და დისციპლინური ტრადიციების უარყოფა; მოდურია არა მხოლოდ
ტრადიციული ფილოსოფიური სისტემის რეკონსტრუქცია, არამედ სრული
დეკონსტრუქცია მთლიანი ფილოსოფიური შენობისა საკუთარი პრობლემა-
ტიკით. თუმცა ცნობილი ფაქტია, რომ მეტაფიზიკის ნგრევას ახალი მეტა-
ფიზიკის შენება მოჰყვება. ასე მოხდა ამერიკულ ფილოსოფიაშიც.

კითხვები და დავალებები:

1. წაიკითხეთ ალექსის დე ტოკვილის მსჯელობა ამერიკელთა რელიგიურობის
შესახებ და იმსჯელეთ, რამდენად მართებულია მისი მოსაზრება ეკლესიის
დემოკრატიულობასთან მიმართებით.
2. დაახასიათეთ ამ პერიოდის ფილოსოფიის მახასიათებლები.
3. თქვენი აზრით, რატომ გაბატონდა ამერიკულ ფილოსოფიურ აზრში დარვი-
ნიზმის სპენსერული ინტერპრეტაცია?
4. როგორ გესმით გამონათქვამი „ფილოსოფია სეკულარიზებული რელიგია“?
შეესაბამება თუ არა ფილოსოფიის ამგვარი გაგება ამ პერიოდის ფილოსო-
ფიურ აზრს?
5. როგორაა პრაგმატიზმის მთავარი დებულება ფორმულირებული?

² პოლიტიკაში პროგრესული მოძრაობა გულისხმობს პოლიტიკური და ეკონომიკური
რეფორმების მიღწევას. ნიშანდობლივია, რომ ეს მოძრაობა აშშ-ში განსაკუთრებულად
პოპულარული გახდა XX საუკუნის დასაწყისში. მასში აქტიურად იყვნენ ჩართულნი
როგორც დემოკრატიული, ასევე რესპუბლიკური პარტიები და უპარტიო აქტივისტები.

6. წაიკითხეთ უილიამ ჯეიმზის „რა არის პრაგმატიზმი“. სცადეთ, მონახოთ წინააღმდეგობები ჯეიმზის მსჯელობაში.
7. რას განაპირობებს ტემპერამენტთა განსხვავება? ემხრობით პრაგმატიზმთა განმარტებას? დაასაბუთეთ თქვენი პოზიცია.
8. ჩამოაყალიბეთ ამერიკული საუნივერსიტეტო ფილოსოფიის დამსახურება.
9. რა ნიშნებით განსხვავდება სალი აზრის ფილოსოფიის ამერიკული ვარიანტი კონტინენტურისგან? შეადარეთ და სცადეთ, მონახოთ ის სიძნელებები, რომელიც ამერიკულ ვერსიას ახასიათებს.

ლიტერატურა:

1. ბაქრაძე კოტე (1976), რჩეული ფილოსოფიური თხზულებანი. ტ. V. განათლება: თბილისი.
2. გოგობერიშვილი, ვაჟა (1966), პრაგმატიზმის ფილოსოფია. მეცნიერება: თბილისი.
3. ზაქარიაძე, ანასტასია, რას ნიშნავს პრაგმატიზმი უილიამ ჯეიმზის მიხედვით“. ჟურ. „ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მიმომხილველი“, №6, 2016. თბილისი. 171-177.
4. თევზაძე, გურამ (2002), XX საუკუნის ფილოსოფიის ისტორია. თსუ გამ-ბა: თბილისი.
5. ტოკვილი, ალექსის დე (2011), დემოკრატია ამერიკაში. რობაქიძის სახ. უნტის გამ-ბა: თბილისი.
6. ჯეიმზი, უილიამ (2016), რა არის პრაგმატიზმი. ჟურ. „ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მიმომხილველი“, №6, 2016. თბილისი. 169-171.
7. Commager, Henry. S.(1959), *The American Mind: An Interpretation of American Thought and Character Since the 1880's*. Yale University Press.
8. Parington, V. (1962), *General Trends of American Thought*. v. I. N.Y.
9. Sidgwick, Henry (1985), *The Philosophy of Common Sense*. April. Mind.
10. Witherspoon, John (2002), *Ecclesiastic Characteristics*. N.Y.

თავი IX. როგორ ვაქციეთ ჩვენი იდეები ნათელი მნიშვნელობის პრაგმატულ თეორიად

ჩარლზ სანდერს პირსი (Charles Sanders Pierce – 1839-1914) უმნიშვნელოვანეს როლს ასრულებს თვითმყოფადი ამერიკული ფილოსოფიის ჩამოყალიბებაში. განუზომელია პირსის ღვაწლი ამერიკული ოქროს ხანის ფილოსოფიის ფორმირებასა და პრაგმატიზმის ამერიკული ვერსიის შემუშავებაში; მას დამსახურებულად უწოდებენ ამერიკული პრაგმატიზმის ფუძემდებელს. ამასთან, იგი სემიოტიკური ფენომენოლოგიზმის, ფანეროსკოპიის და სხვა თეორიების ავტორი და ნიშან-მნიშვნელობის ზოგადი თეორიის სემიოტიკის, როგორც დამოუკიდებელი მეცნიერების დამფუძნებელია.



პირსის თეორიებს თუ ცალკეულ ფილოსოფიურ იდეებს დღესაც ხშირად მიმართავენ არა მხოლოდ ფილოსოფოსები, არამედ მეცნიერების მეთოდოლოგიური პრობლემებითა და სემიოლოგიური კვლევებით დაკავებული მეცნიერები. თანამედროვე ამერიკული ფილოსოფია, კონკრეტულად, პრაგმატიზმი წარმოუდგენელია პირსის ნააზრევის გათვალისწინების,

გაზიარების ან კრიტიკული დაძლევის გარეშე. ამერიკის მეტაფიზიკოსთა საზოგადოების დამფუძნებელი, ფილოსოფოსი პოლ ვაისი პირსს უწოდებს „ყველაზე ორიგინალურსა და მრავალმხრივს ამერიკელ ფილოსოფოსთა შორის და ამერიკის უდიდეს ლოგიკოსს“ (Weiss: 1934).

პირსი დაიბადა კემბრიჯში, ჰარვარდის უნივერსიტეტის პროფესორის ოჯახში. კემბრიჯთანაა დაკავშირებული მისი მთელი აკადემიური მოღვაწეობა. პირსის სტუდენტური წლები დაიწყო ქიმიისა და გეოდეზიის შესწავლით, შემდეგ დაინტერესდა ლოგიკითა და მათემატიკით. მოგვიანებით აქვე კითხულობდა ლექციებს. მისი ბიოგრაფიიდან ცნობილია, რომ იგი გამოირჩეოდა შეურიგებელი პოზიციით რასობრივი დისკრიმინაციის მიმართ. მიუხედავად იმისა, რომ პირსი ანტირასიზმის თემაზე აქტიურობითა და საჯარო გამოსვლებით არ გამოირჩეოდა, იგი ხელიდან არ უშვებდა არც ერთ ლექციას, პუბლიკაციას თუ პირად საუბარს, რომ არ მიემართა მაგალითისათვის, რომელიც, მისი წყალობით, სილოგიზმის კლასიკურ მაგალითად იქცა: All Men are equal in their political rights. Negroes are Men. Therefore, Negroes are equal in political rights to whites.¹

¹ „ყველა ადამიანს აქვს თანასწორი პოლიტიკური უფლებები. ზანგები არიან ადამიანები. მაშასადამე, ზანგები არიან თეთრებთან თანასწორნი პოლიტიკურ უფლებებში“.

პირსის ნაშრომები, სტატიების სახით, სხვადასხვა ჟურნალში იბეჭდებოდა. ნაშრომთა პირველი ანთოლოგია – „შანსი, სიყვარული და ლოგიკა: ფილოსოფიური ესეები“ (Chance, Love and Logic: Philosophical Essays) – მისი გარდაცვალების შემდეგ, 1923 წელს გამოიცა. მასში შევიდა მისი ძირითადი შრომები: „რწმენის მოპოვება“ (The Fixation of Belief; 1877), „როგორ გავხადოთ ჩვენი იდეები ნათელი“ (How to make our ideas clear; 1878), „ლექციები პრაგმატიზმში“ (Lectures on Pragmatism; 1902) და სხვ. ჯეიმზი, ისევე, როგორც სხვა ფილოსოფოსები, პირსის ამ კვლევებს, მიიჩნევდნენ პრაგმატიზმისათვის ფუნდამენტურ ნაშრომებად.

პირსის დამსახურებაა აზროვნების ვარგისიანობის პრინციპის დაფუძნება, რომელსაც დაემყარა პრაგმატიზმის ამერიკული ვერსია. მისი ფილოსოფია განვითარების მეტაფიზიკური თეორიის პოზიტივიზმთან დაკავშირების მცდელობად შეიძლება მივიჩნიოთ. გზის დასაწყისში მისი ფილოსოფია საზრდოობს კანტის ფილოსოფიური სისტემის ცნებითი და ბაზისური კომპონენტებით.

პირსი, ჯეიმზის თეორიისაგან გამიჯვნის მიზნით, საკუთარ თეორიას უწოდებს „პრაგმატიციზმს“ და არა „პრაგმატიზმს“. თუმცა, აღსანიშნავია, რომ ამ ტერმინმა ვერ მოიპოვა პოპულარობა და ფილოსოფიურ დისკურსში ვერ დამკვიდრდა. პირსის აზრით, შემეცნება თავისი ბუნებით არ არის ინტუიციური, მასში ვერ შევხვდებით აპრიორულად სინთეზურ მსჯელობებს. შემეცნება არის კვლევა. ძიება კი იწყება ეჭვით. ეჭვი ხელს უწყობს ბრძოლას იმისათვის, რომ მოვიპოვოთ სამყაროს განცდა, დარწმუნებულობა. ადამიანი ესწრაფვის, მოიპოვოს რწმენა, რომელიც მისი მოქმედებების განმაპირობებელი იქნება.

რა გზას და პროცედურათა რა სისტემას მივყავართ დაეჭვებიდან რწმენამდე? – სვამს კითხვას პირსი და ცდილობს, ააგოს მოდელი, რომელიც პასუხს გასცემს ამ შეკითხვას. პრაგმატიზმი, მისი მტკიცე აზრით, უპირველესად, მეთოდია, რომელიც არც ერთ თვალსაზრისს, არც ერთ მოძღვრებას არ იცავს. იგი არ კმაყოფილდება მეტაფიზიკური პრინციპებით, ლიტონი სიტყვებით; მისთვის მთავარია პრაქტიკული, ანუ ნაღდი ღირებულების დადგენა. პრაგმატიზმი მოქმედების პარადიგმაა, რომელშიც უკუგდებულია მზამზარეული უნივერსალური პრინციპები; პრობლემის გადაწყვეტის საშუალებად ამგვარი პრინციპი არ გამოდგება. პრინციპი ცარიელი სიტყვაა, შედეგია – საქმე, რომელიც ქმედების შედეგის, მიღებული ნაყოფის მიხედვით უნდა შეფასდეს.

ამდენად, პრაგმატიზმში წინასწარ არც ერთი საკითხი არაა გადაწყვეტილი. პრაგმატიზმის ფარგლებში ადამიანს ენიჭება თავისუფლება, ააგოს საკუთარი ხედვა, აირჩიოს სამყაროს ისეთი სურათი, რომელიც მას აკმაყოფილებს. კითხვას – რა არის ფილოსოფია? – პირსი პასუხობს: ხერხი, მეთოდი, რომელიც საჭიროა ცხოვრების პულისის ინდივიდუალური აღქმისა და შეგრძნობისათვის. ჭეშმარიტებას შეიცნობს ის, ვინც შეიგრძნობს ცხოვრებას.

პირსი პრაგმატიზმის დაფუძნებას იწყებს დეკარტეს კრიტიკით, უშუალოდ, მისი მეთოდოლოგიური სკეპტიციზმის მნიშვნელობის უარყოფით. იგი ამტკიცებს:

- 1) პრაგმატიზმის ეჭვი არასოდეს არ შეიძლება იყოს საყოველთაო;
- 2) ჭეშმარიტების კრიტერიუმებად აღიარებული სინათლე და გარკვეულობა არც ერთ შემთხვევაში არ იმსახურებენ უეჭველ ნდობას.

არავითარი იდეა არ არის თავისთავად რაიმე ცოდნის შემცველი. იდეა, შეგრძნება თუ აზრი მხოლოდ ნიშნებია. ნიშანი კი მუდამ არის ნიშანი იმისი, რაც მას შინაარსს აძლევს, თავის მხრივ, ეს უკანასკნელიც ნიშანია და ა.შ. მათთან კავშირი ყოველთვის ინტერპრეტაციის შედეგად დგება. ესაა შემეცნების დასაწყისიცა და დასასრულიც. ე.ი. შემეცნება ორივე მხრიდან უსასრულობაში მიდის. მას არ შეიძლება ჰქონდეს არავითარი მყარი ფინალური საყრდენი. ადამიანის ცხოვრება მის საქმიანობაში ვლინდება – ესაა პირსის პრაგმატიზმის ამოსავალი დებულება, რომელზე დაყრდნობით, პირსი ავითარებს ერთ-ერთი პირველი ნაშრომის – „რწმენის მოპოვება“ – ძირითად დებულებებს.

ნაშრომში განხილული ძირითადი თემებია: 1. ადამიანის, როგორც მოქმედი სუბიექტის გაგება. 2. საქმიანობის, როგორც რწმენით განპირობებულის გაგება. აქვე შევნიშნავთ, რომ პირსის კვლევა არ ეხება რელიგიურ რწმენას.

პირსი თავიდანვე განასხვავებს ორი ტიპის რწმენას: „Faith“ და „Belief“ – მრწამსსა და რწმენას.

Faith მყარი, ჩვევით და ჩვევაში განმტკიცებული რწმენაა. მისი მცდარობა-ჭეშმარიტება ჩვენი ინტერესის გარეთ დგას. ჩვენ მას ვიღებთ, როგორც მოცემულობას და გვწამს მისი. იგი ბეკონის იდოლას მსგავსია.

Belief ისეთი რწმენაა, რომელიც გულისხმობს ნდობის განწყობის შემუშავებას.

პირსის მტკიცებით, ცოდნა რწმენაში მდგომარეობს. რწმენა გამოიმუშავებს ჩვევას, მოვიქცეთ გარკვეული ტიპის მიხედვით. აზროვნების ძირითადი ფუნქცია ისეთი რწმენის გამოიმუშავებაშია, რომელიც ჩვენთვის სასარგებლო პრაქტიკულ შედეგებამდე მიგვიყვანს. შესაძლებელია, მქონდეს ნებისმიერი რწმენა, თუ მისი საშუალებით მივალწვევ სასურველ მიზანს. როგორ გადავაქციოთ ინდივიდუალური რწმენა საზოგადოებრივ რწმენად? – აინტერესებს პირსს და ასახელებს ოთხ ალტერნატიულ მეთოდს, რომლითაც ხდება რწმენის მოპოვება, დაფიქსირება და ინდივიდუალური რწმენის საზოგადოებრივ რწმენად გადაქცევა:

1. ბრმად მინდობის მეთოდი – გულისხმობს წინდანინ არჩეული რწმენის დოგმატურ მიყოლას. ამ მეთოდის მიმდევარნი ჰგვანან სირაქლემას. ისინი როგორც კი საფრთხეს იგრძნობენ, სილაში რგავენ თავს. ამ მეთოდს სოციალური ქცევა ვერ დაეფუძნება.

- II. ავტორიტეტის მეთოდი – გულისხმობს იმ ტიპის რწმენას, რომელსაც სახელმწიფო ან საზოგადოება თავს გვახვევს. იგი ემყარება შიშს, ინკვიზიციას, უმეცრებას, იყენებს რელიგიურ თემებს. მეთოდი ეფექტურია, მაგრამ ვერ უძლებს კრიტიკას და ხანგრძლივად ვერ ფუნქციონირებს.
- III. აპრიორული მეთოდი – მისაღებს ხდის ნებისმიერ რწმენას, რომელიც თანხმობაშია განსჯასთან. იგი გონებასთან თანხმობის პრეტენზიას ემყარება. ეს მეთოდი ავტორიტეტულის თვისებებს ავლენს.
- IV. მეცნიერული მეთოდი – ეფუძნება გამოცდილებას. მხოლოდ გამოცდილებაში დასტურდება იდეის ჭეშმარიტება. მხოლოდ მეცნიერულ მეთოდს მიჰყავს ნებისყოფა ფიქსირებული რწმენისაკენ (Belief), რომელსაც, თავის მხრივ, ჭეშმარიტი დასკვნა გამოჰყავს.

პრაგმატული წესი

ჩვენი რწმენის განმტკიცება შეუძლია მხოლოდ მეცნიერულ მეთოდს. ამ პროცესის მუდმივი კონტროლისა და მეცნიერული კვლევის ლოგიკისათვის პირსი გვთავაზობს ე. წ. პრაგმატულ წესს. ნარკვევში – „როგორ გავხადოთ ჩვენი იდეები ნათელი“ – მოცემულია პრაგმატული წესი, დახასიათება, მისი მოქმედების მექანიზმის რაობა. ცნების, როგორც გარკვეული სიტყვისა და გამონათქვამის რაციონალური საზრისის მოხელთება მხოლოდ იმ შემთხვევაშია შესაძლებელი, თუ გავითვალისწინებთ ცხოვრებისეული ქცევისათვის შესაძლო შედეგებს.

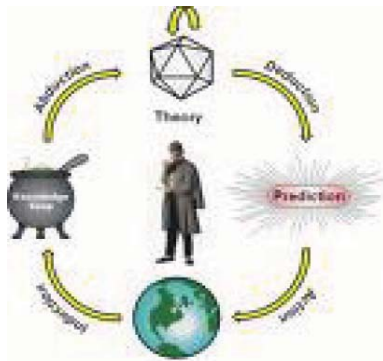
ამგვარად, ხდება ცნების რედუცირება ექსპერიმენტულ ეფექტებზე; ეს უკანასკნელნი დაიყვანებიან შესაძლო ქმედებებზე. ქმედებები ყოველთვის კავშირშია იმასთან, რაც გრძნობებით იწვდომება. მაგალითად, ცნება „ღვინო“ დაკავშირებულია ადამიანის ქცევაში აღნიშნულ გარკვეულ ეფექტებთან. აქედან ვასკვნივთ, რომ ღვინოს აქვს გარკვეული თვისებები. შესაბამისად, ჩვენი რწმენები შესაძლო ქცევის წესებად გვევლინებიან. პირსი აცხადებს პრაგმატულ მაქსიმას: ობიექტის შემეცნება არის შესაძლო პრაქტიკულ შედეგთა შემეცნება, ანუ ეფექტთა გაცნობიერება. სწორედ იგი ქმნის ადამიანის მიერ ობიექტის გაგებას/შემეცნებას.

პირსს ჭეშმარიტება სარგებლიანობაზე არ დაჰყავს. იგი ახდენს კვლევის ლოგიკის სტრუქტურირებას. ამ სივრცეში მოქმედი მეთოდოლოგიური წესის მიხედვით, ჭეშმარიტება განიხილება, როგორც განხორციელებადი. ჭეშმარიტად ითვლება ის იდეები, რომელთა დასაბუთება ხდება პრაქტიკული შედეგებით, იმ დათქმით, რომ მათი ბოლოვადობა, ან აბსოლუტურობა არ არის აუცილებელი. კლასიკური ემპირიზმისაგან განსხვავებით, პირსის ემპირიზმი ღიაა მომავლისათვის. იგი აკონტროლებს ყველა იდეას, მათ პრაქტიკულ შედეგებსა და მათ შესაძლო გამოყენებას.

იმისათვის, რომ ჩვენი იდეები გავხადოთ ნათელი, საჭიროა, დაფუძნდეს ფილოსოფოსობის ახალი ტიპი, რომელიც რელევანტური იქნება შეცვლილი სოციოკულტურული კონტექსტის მიმართ. ამ მიზნით, პირსი გვთავაზობს **კონტექსტუალიზმის მეთოდს**. ეს მეთოდი გულისხმობს ისტორიულობის, გენეტიკური მიდგომის, სოციალური დარვინიზმისა და პრაგმატიზმის ერთობლიობას. თეორეტიზება მეცნიერების საქმეა, – ამტკიცებს პირსი. ფილოსოფია უნდა გათავისუფლდეს ფსევდოთეორეტიზირების, ფსევდომეცნიერულობისაგან და გახდეს ქმედითი იდეების გამომხატველი. მან უნდა მიმართოს ცხოვრებისეულად მნიშვნელოვან ღირებულებებს, ანუ შეიძინოს სოციალური დატვირთვა.

რადგან ფილოსოფიის დაბადება სოციალურმა მიზნებმა განაპირობეს, მან ეს მისია დღესაც, ისევე, როგორც წარსულში, უნდა დაივალოს – ესაა, მაგალითად, ტრადიციულ ინსტიტუტებსა და თანამედროვე ტენდენციებს შორის წარმოშობილი კონფლიქტების მოგვარება. მომავლის ფილოსოფიის ამოცანაა ტრადიციაში გაყინული იდეებისაგან ნიღბის ჩამოხსნა და იმ შესაბამისობის მოძიება, რომელიც სინამდვილეში არსებობს იდეასა და თანადროულ სოციალურ და მორალურ საჭიროებებს შორის.

პირსის წინაშე დგას სინამდვილის დეფინიციის პრობლემა. პირსის მიხედვით, რეალურია საგანი, რომლის არსებობის აღიარება მიგვიყვანს პრაქტიკულ შედეგამდე. ხოლო საგანი მის პრაქტიკულ შედეგთა ერთობლიობაა. პირს არ აინტერესებს საგანთა არსება, ძირითადი თვისება, მათი კანონზომიერება; ამასთან, პირსი არ უარყოფს საგნის არსებობას, არამედ განზე ტოვებს მას.



ჩვენი ინტერესი საგნის მიმართ ვლინდება იმაში, თუ რამდენად არის ის ჩვენთვის საჭირო/გამოყენებადი; ჩვენ, ადამიანებს, როგორც პრაქტიკულ არსებებს, სხვა არაფერი გვაინტერესებს. ამიტომ, საგნის, როგორც ობიექტურად არსებულის, თავისთავადი რაობა ჩვენი პრაქტიკული ინტერესების გარეშე დგას. საგანი ჩვენთვის მისი ქმედების პრაქტიკული შედეგების ერთობლიობას წარმოადგენს. პირსის აგ-

ნოსტიციზმი ვლინდება იმაში, რომ მას არ აინტერესებს ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი საგნის რაობა, არ აინტერესებს საგანი მისი პრაქტიკული შედეგების გარეშე. ცხოვრება, შემეცნება ადამიანთა პრაქტიკულ ქმედებებში გამოვლინდება. მიტომ, ადამიანს აინტერესებს ის, თუ როგორ გამოვიყენებთ საგანს, რა შეუძლია მოგვცეს ამ საგანმა, რა ტიპის ქცევა შეიძლება მან განაპირობოს.

პირსის მიერ ქვეშარიტების გაგება ემყარება შემდეგ დებულებებს:

- ქვეშარიტება – არ არის სინამდვილის ადეკვატური ასახვა;
- ქვეშარიტება – პრაქტიკულ შედეგებშია, რომლებიც საგნის გამოყენებიდან გამომდინარეობს;
- ქვეშარიტება არის რწმენა, რომ გამოცდილებაში მიღებული პრაქტიკული რეზულტატები რეალურია.

პირსი ცდილობს, შეაერთოს რეალიზმი და იდეალიზმი. რეალური ობიექტების ცნება პირობითი კავშირების ერთობლიობის ეკვივალენტურია, რომელიც მხოლოდ ფენომენალურ გამოცდილებასთანაა მიმართებაში. პრაგმატიზმში ობიექტის ცნება ნიშნავს პირობითი კავშირების ერთობლიობას. პირსის მთავარი თეზისია, იდეის პრაგმატული გამოყენების შედეგში დავინახავთ იდეათა გარკვეულობის წყარო. ესაა ერთადერთი მნიშვნელობა, სხვა არც იდეას და არც ცნებას არ შეიძლება ჰქონდეს.

პირსის პრინციპი. აზროვნების ძირითადი ფუნქციაა შექმნას ჩვენი მოქმედების იმგვარი ჩვევები, რომელთაც პრაქტიკული შედეგები მოსდევს. იდეას ნათელს ჰფენს პრაქტიკული შედეგები, ჩვენი ნდობაც ამას ემყარება. ჩვენ ვენდობით იმ იდეას, რომელსაც პრაქტიკული შედეგი მოსდევს. ის, რაც იქმნება ჩვენს აზროვნებაში, ამის მიღმა, არაარსებობს.

პირსმა აალორძინა რეალიზმი, რომელიც აღიარებს ადამიანის გამოცდილების აზრისაგან დამოუკიდებლად არსებობას. ამის გამო, მას მიიჩნევენ ამერიკული ნეორეალიზმის ფუძემდებლად. მან უკუაგდო ემპირისტებისა და იდეალისტების ნომინალიზმი და სცადა კანტის ფილოსოფიის რეალიზმის ფარგლებში ინტერპრეტაცია. პირსი იღებს კატეგორიათა სისტემას, მაგრამ გნოსეოლოგიური მეტაფიზიკა მასთან ექსპერიმენტულ მეტაფიზიკად და მეცნიერული მეთოდის ფორმალურ ანალიზად განიხილება და, საბოლოოდ, თავისებურ ონტოლოგიაზე დაიყვანება.

დედუქცია, ინდუქცია, აბდუქცია

ტრადიციულ ლოგიკურ მეცნიერებაში არსებობს მტკიცების ორი ძირითადი საშუალება – დედუქცია და ინდუქცია. პირსს შემოჰყავს მესამე – აბდუქცია. თუ დედუქცია ქვეშარიტი წანამძღვრებისაგან სწორი დანასკვნის მიღების საშუალებაა, ინდუქცია არის მსჯელობა, რომლის დროსაც კლასის ზოგიერთი ელემენტის თვისებათა ცოდნით გამოგვყავს დანასკვი, რომ მოცემული თვისებები ამ კლასის ყველა ელემენტს მიეკუთვნება. ინდუქცია დაკავშირებულია ჰომოგენურ ფაქტებთან. იგი ახდენს კლასიფიცირებას და არ ხსნის.

ფაქტებიდან მათ მიზეზებზე გადასვლა მიიღწევა იმ ტიპის მსჯელობით, რომელსაც პირსი აბდუქციას უწოდებს. მისი სქემა შემდეგნაირადაა წარმოდგენილი:

1. ვამკვიდრებთ უჩვეულო ფაქტს – C;
2. თუ A ჭეშმარიტია, C ბუნებრივია;
3. გვაქვს საფუძველი, ვიგულისხმობთ, რომ A ჭეშმარიტია.

არგუმენტაციის ეს ტიპი გულისხმობს, პრობლემატური ფაქტის განმარტების მიზნით, ჰიპოთეზის პოვნას, რომლისგანაც დედუქციის გზით შესაძლებელია, მივიღოთ დანასაკვი, რომელსაც შემდგომში ექსპერიმენტულად გამოვცდით. აბდუქციის მეთოდის დახმარებით, პირს სურს ინდუქციისა და დედუქციის შეერთება. აბდუქცია გვიჩვენებს მეცნიერული რწმენების ფალიბილობას (ხინჯიანობას, ხარვეზიანობას)².

ჩვენი ცოდნა შინაგანად პრობლემატურია. მეცნიერებას აქვს როგორც შეცდომისაკენ მიდრეკილება, ასევე მიმართულია თვითშესწორებისაკენ. ადამიანს არ შეუძლია ჭეშმარიტების ფლობა. მისი ამოცანა შეიძლება იყოს მხოლოდ მისკენ სწრაფვა, მისი ძიება. ამდენად, მეცნიერების მიზანი ჭეშმარიტება კი არაა, არამედ იმ ტიპის თეორიის შექმნა, რომელიც მაქსიმალურად მიუახლოვდება სამყაროულ სურათს. მეცნიერული გონებისათვის არ არსებობს ჰიპოთეზა, რომლის შემოწმება და უკუგდება არ შეიძლებოდა, – ასკენის პირსი.

სემიოტიკა

პირსის სემიოტიკას აგებს შემდეგი საყრდენი დებულებებით:

- ა) ნებისმიერი აზრი არის ნიშანი, რომელიც ენაში იღებს მონაწილეობას;
- ბ) აზროვნება ნიშნების გარეშე შეუძლებელია.

პირსის აზრით, ნიშანი გარკვეული ასპექტით ენაცვლება ობიექტს, ხოლო თავად კომუნიკაციური სიტუაცია სამი ნაწილისაგან შედგება: ნიშანი (პირველი ტერმინი), ობიექტის ფუნქციაში ყოფნა (მეორე ტერმინი) და ინტერპრეტატორთან კავშირში ყოფნა (მესამე ტერმინი).

ნიშნის ტრიადული ბუნების დადგენის საფუძველზე პირსი ადგენს სემიოტიკურ ცხრილებს:

- ნიშანს, რომელიც თავისთავად არსებულია, უწოდებს ნიშან-თვისებას – Qualisign. ასეთია, მაგალითად, ფერის შეგრძნება;
- ნიშნის ნიშანი – Signsign – შესაძლოა, იყოს ნებისმიერი ობიექტი;
- ლეგინიშანი – Legisign – ნიშანი, რომელიც ნებისმიერი კანონის ან კონვენციის ჩამნაცვლებელია.

² ფალიბილიზმის (ლათ. Fallible – ექვემდებარება შეცდომებს, ცდომილებებს) თეორია დააფუძნა პირსმა. შემდგომ ის განვითარდა ამერიკულ პოსტპრაგმატიზმსა და პოსტპოზიტივიზმში – პოპერი, ქუაინი. პირსის მიხედვით, ნებისმიერი სამეცნიერო ცოდნა პრინციპულად არ შეიძლება იყოს საბოლოო ჭეშმარიტება. შესაბამისად, მეცნიერება ჭეშმარიტების შუალედური ინტერპრეტაციაა, რაც თავისთავად გულისხმობს მის ჩანაცვლებას უფრო სანდო ინტერპრეტაციით. მეცნიერება არ არის აბსოლუტურად უეჭველი რამ, ამიტომაც, მას არაფერი აქვს საერთო ჭეშმარიტებასთან, იგი უბრალო ვარაუდია.

საკუთარ საგანთან მიმართებაში მყოფი ნიშანი შესაძლოა იყოს:

- 1) ხატი (icon – სახე, დიაგრამა, ნახატი);
- 2) ინდექსი (index — სიგნალი, გრადუირებული შკალა);
- 3) სიმბოლო (Symbol – იმ აზრით, რომლითაც შესაძლოა წარმოგვიდგეს მოთხრობა, წიგნი, სუბსტანტივი, შინაარსი და ა.შ.)

ინტერპრეტატორთან მიმართებით ნიშანი არის: 1) მტკიცებულება – Rheme – სადაც გამოიყოფა განუსაზღვრელი ობიექტი და განსაზღვრული თვისების მატარებელი პრედიკატი, მაგალითად, „x არის ყვითელი“; 2) პროპოზიცია – Dicisign – სუბიექტი უთითებს საგანზე, ან მოვლენაზე, პრედიკატი კი არ არის თვისება, მაგალითად: „ვარდი არის ყვავილი“; 3) არგუმენტი – Argument – სამი ან მეტი პროპოზიციისაგან შემდგარი ჯაჭვი, რომელიც დანასკვის კანონებით, ინფერენციის რიგითობითაა აგებული. მაგალითად, ნებისმიერი სილოგიზმი. პირსი თავის ნიშანთა თეორიას უწოდებს კვაზი აუცილებელს, მიუხედავად იმისა, რომ პირსისთვის ნებისმიერი მეცნიერული კვლევა ფალიბილისტური ხასიათის მატარებელია. თუმცა პირსი თავის კონცეფციას ქვემოთ უწოდებს „ფალიბელურს“ და ამით ყურადღებას ამახვილებს მის ჰიპოთეტურ ხასიათზე.

პირსის მტკიცებით, ადამიანური აზროვნება არის ნიშანთა ერთობა; ე.ი. იგი ატარებს ენობრივ ხასიათს. შეუძლებელია, იაზროვნო ნიშნების გარეშე. ადამიანის შემეცნების საფუძველსაც ნიშნები წარმოადგენენ. შესაბამისად, პირსი ასკვნის, რომ ადამიანიც უნდა გავიგოთ როგორც ნიშანი. პირსის ეს მიგნებები მოგვიანებით ძალიან პოპულარული გახდა ამერიკულ პოსტპოზიტივიზმში და საფუძვლად დაედო ანალიტიკურ ფილოსოფიასა და მათემატიკურ ლოგიკას.

ფანეროსკოპია

პირსის ლოგიკა ემყარება ტრიადიზმს. მისი მიხედვით, არსებობს მსჯელობის სამი ტიპი – ინდექცია, დედუქცია და აბდუქცია; სამი ტიპის ნიშანი – ხატი, ინდექსი და სიმბოლო და სამი ფუნდამენტური კატეგორია – პირველადობა (Firstness), მეორადობა (Secondness) და მესამედობა (Thirdness). ზოგან პირსი მათ ყოფიერების მოდუსებს (modus of Being), ხანაც იძებს (იდეას) უწოდებს.

პირსის მიხედვით, კატეგორიებს ახასიათებს დინამიურობა. სამივე საფეხური ფენომენის, ანუ ფანერონის (phaneron) ფუნდამენტური მახასიათებელია. აქედან მომდინარეობს თეორიის სახელწოდებაც „ფანეროსკოპია“. პირსთან ფანეროსკოპია ფიგურირებს, როგორც პოზიტიური მეცნიერებებისათვის უმნიშვნელოვანესი მომენტი. პირსს მიაჩნია, რომ მათი როლი განუზომელია ნებისმიერ გამოცდილებასა თუ კატეგორიაში უზოგადესი და აუცილებელი მახასიათებლების დადგენისას.

პირველადობა (Firstness) – ყოფიერების, ანუ არსებობის ცნებაა. იგი არაფერზე არ არის დამოკიდებული. პირველადობა ფენომენის წმინდა აქ მყოფობაა. პირსის მიხედვით, ესაა დაბადების გარიჟრაჟზე მყოფი სამყარო: სუფთა, სიცოცხლით სავსე, სპონტანური – ისეთი, როგორცაა ნარმოუდგენია იგი ადამს. ესაა კონცეპტუალური სქემებისაგან თავისუფალი ბუნება, გრძნობათა სამეფო.

მეორადობა (Secondness) – უხეში ფაქტია. სამყაროში ცდის მყოფობა ნიშნავს არსებობას. მეორადობა არის ცნება, რომელიც გამოხატავს იმ რეალობის „მიმართ დამოკიდებულებას“, რომელიც მუდმივ ოპოზიციაში იმყოფება სხვასთან. მაგალითად, წინადადებით — „მაგიდა არსებობს“ – ვამბობთ: იგი არის მყარი, მძიმე, განიცდის მიზიდულობის ძალას, აქვს ინერცია, მდგრადია ზენოლის მიმართ და ა.შ. ფაქტს გააჩნია საკუთარი „აქ“ და „ახლა“. ფაქტის გაგება შეგვიძლია მხოლოდ სხვა რეალობაში შეჭრით. მეორადობა მიმართების ცნებაა.

პირველადობა გვეუბნება ფაქტის შესაძლო აქ მყოფობაზე, მეორადობა – მის უხეშ აქ მყოფობაზე, მესამედობა (Thirdness) – რეალობის ინტელიგენტური ასპექტია. ესაა კანონის მეუფება, რომელიც უმრავლესობაზე მალდდება. აქ არაფერია მონოლითური და გაყინული. სინამდვილის ეს ასპექტი მიუთითებს შეკვეცის ჩვევის უწყვეტობას.

კოსმოლოგია: ტიქიზმი, სინექიზმი, აგაპიზმი

პირსის თეორიაში სამყაროს აქვს უნარი, თავისუფლად აირჩიოს კანონები. უსასრულოდ დაშორებულ წარსულში შესაძლებელია, ვიპოვოთ მომენტი, სადაც არანაირი კანონი არ არსებობს. სადაც უსასრულოდ დაშორებულ მომავალში შესაძლებელია, ვინინასწარმეტყველოთ მომენტი, სადაც ადგილი არ ექნება შემთხვევითობას და სადაც ტოტალურად იბატონებს კანონი. თუმცა, პირსი აქვე დასძენს, რომ ერთფეროვნების ტენდენცია შენარჩუნებული იყო წარსულში. მომავალში კი უთუოდ დარჩება ადგილი კანონის თუნდაც მცირე გადახვევებისათვის.

ამგვარად, პირსი მიდის თეზისამდე, რომ „ყოველივე ისწრაფვის, მოიპოვოს ჩვეული აღნაგი (“მიუხედავად სიურპრიზებისა, რომელთაც ყოველწამიერად გვინცობს ბუნება. ამაში იხსნება ცნების „ტიქიზმი“ (ბერძნ. *tyche* – შემთხვევა, ფორტუნა) არსი. „სინექიზმი“ (ბერძნ. *syneches* – უწყვეტი, მუდმივი) პირსს ესმის, როგორც უწყვეტობის პრინციპი. ამ პრინციპით სტრუქტურირდება უნივერსუმი. მატრიცა და სულიც (ბერძ. *Psyche*). ავლენენ განზოგადების, განმეორების, ჩვევათა შექმნის, ან უფრო ზუსტად კანონ-ჩვევათა გამომუშავების ტენდენციას. ზემოთ მოყვანილ ცნებებთან მჭიდრო კავშირშია „აგაპიზმის“ (ბერძნ. „აგაპე“ – სიყვარული) ცნება.

პირსის თეორიაში იგი განასახიერებს სიყვარულის ევოლუციის დოქტრინას. სამყარო ევოლუციურ პროცესშია ჩართული, საგნები ერთმანეთისაგან გამომდინარე ვითარდებიან. პირსი აღიარებს, რომ ეს მიდგომა მექა-

ნიცისტურ-მატერიალიზებულია. მიუხედავად ამისა, იგი მიიჩნევს უნივერსალური ძალის აღიარების აუცილებლობას. ამ ძალას იგი უწოდებს აგაპეს, ანუ სიყვარულს.

კოლეგა ფილოსოფოსებისაგან განსხვავებით (როისი, ჯეიმზი, სანტაიანა და სხვ.), პირსი არ იყო საზოგადოებრივად ანგაჟირებული ფილოსოფოსი. ის არც ლიტერატურული სიტყვაკაზმულობით გამოიჩინოდა, არც ორატორული ნიჭით. პირსს მისი თანამედროვე ელიტა არ მიიჩნევდა საკუთარი ინტელექტუალური სალონების ინტელექტუალურ „გურუდ“. მიუხედავად ამისა, პირსის ავტორიტეტი აკადემიურ წრეებში განუზომლად დიდი იყო. განსაკუთრებული მოწინებით ეპყრობოდა მის შემოქმედებით იდეებს ჯეიმზი.

მართლაც, უდიდესია პირსის დამსახურება კლასიკური ამერიკული ფილოსოფიის ჩამოყალიბებაში. მან საფუძველი ჩაუყარა არა ერთ თეორიას, რომელიც შემდგომ ამერიკულსა და ევროპულ ფილოსოფიაში განვითარდა. ლოგიკის, მათემატიკისა და ბუნების მეცნიერების მიღწევებზე დაყრდნობით, მან შეძლო პრაგმატიზმის ახლებური, ორიგინალური კონცეფციის ფორმულირება. პირსის ვერსია არ წარმოადგენს არც მეტაფიზიკურ დოქტრინას, არც საგანთა შესახებ ჭეშმარიტების დასაბუთების მცდელობას.

პრაგმატიზმის მისეული გაგება აბსტრაქტული კატეგორიებისა და რთული ცნებების ცხადყოფის მეთოდია. მისი ამოცანაა, შემეცნების მართებულობის საკითხი გადაწყვიტოს ინდუქციის გზით; იგი ამტკიცებს, რომ რეალობასა და ჭეშმარიტებას განაპირობებს რწმენით დაფუძნებული ვერიფიკაცია, რომელიც დამკვირვებელთა თანხმობითაა მიღწეული და უნივერსალიები, რომელნიც ადამიანთა მიერ თანდათანობით მიღებული ცოდნის შედეგადაა მოპოვებული. პირსს მიაჩნია, რომ მეცნიერება უნდა გათავისუფლდეს ნომინალიზმის, მატერიალიზმისა და ინდივიდუალიზმის სენისგან. მისი რესტავრაცია შესაძლებელია მათემატიკური ლოგიკისა და რეალიზმის დახმარებით.

საბოლოოდ პირსი ასკვნის, რომ პრაგმატულად განმარტებული გნოსეოლოგიური დუალიზმი ვერ ხსნის სუბიექტ-ობიექტის დუალიზმს, ამიტომ, საჭიროა, დავუბრუნდეთ მეტაფიზიკურ განზომილებას. იგი გვთავაზობს სინექიზმის, კოსმიური გრძლივობისა და უწყვეტობის, ანუ უნივერსალური „ცნობიერების“ მოქმედების რეალიზაციის თეორიას.

კითხვები და დავალებები:

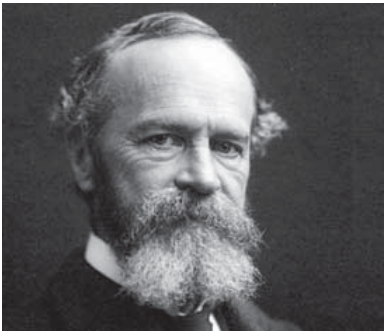
1. როგორ ასაბუთებს პირსი, რომ პრაგმატიზმი, უპირველეს ყოვლისა, მეთოდია?
2. ეთანხმებით პოლ ვაისის მიერ პირსის ღვანლის შეფასებას? დაასაბუთეთ თქვენი თვალსაზრისი.

3. როგორ წყვეტს პირსი სინამდვილის რაობის პრობლემას?
4. განმარტეთ პრაგმატული წესი.
5. დაახასიათეთ რწმენის მოპოვების ოთხი მეთოდი.
6. როგორ ახასიათებს პირსი მსჯელობის სამ ტიპს?
7. რა ნიშნები ახასიათებს ფანეროსკოპიას? ეცადეთ, კრიტიკულად შეაფასოთ პირსის ეს თეორია.
8. რა სახის დებულებები აგებს პირსის სემიოტიკას?
9. რის გამო მიიჩნევენ პირსს ამერიკული ნეორეალიზმის ფუძემდებლად?
10. ახსენით პირსის ფალიბილიზმი.
11. კრიტიკულად გაიაზრეთ პირსის ფილოსოფიის ძირითადი დებულებები და ახსენით მისი დამსახურება ამერიკულ ფილოსოფიაში.

ლიტერატურა:

1. Pierce, C. S.(1966), *How to Make our Ideas Clear*. Yale .
2. Pierce, Charles Sanders (1931–58), *Collected Papers* v. 1–6 Hartshorne and Weiss, eds., v. 7–8 Burks, ed. Harvard & IntelLex CD-ROM.
3. Pierce, Charles Sanders (1992–98), *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, v. 1 Houser and Kloesel, eds. I.U.P., v. 2, PEP eds. I.U.P.
4. Peirce, Charles S. (1985), *Historical Perspectives on Peirce’s Logic of Science: A History of Science*, v. 1–2 Eisele, ed. Berlin: Mouton.
5. Peirce, Charles S. (1999), *Chance, Love and Logic: Philosophical Essays*, edited by Morris Raphael Cohen, (1 ed.1923); New York: Harcourt, Brace, & Co.
6. *Pragmatism as a Principle and Method of Right Thinking: The 1903 Harvard „Lectures on Pragmatism“*, Turisi, ed. SUNY. (1997).
7. *Reasoning and the Logic of Things: The Cambridge Conference Lectures of 1898*, Ketner, ed., & commentary by Putnam. Harvard. (1992).
8. *Semiotic and Significs: The Correspondence between C. S. Peirce and Victoria Lady Welby*, Hardwick, ed., with Cook. 2nd ed. 2001.
9. Weiss, Paul (1934), “Peirce, Charles Sanders”. *Dictionary of American Biography. Arisbe*.

თავი X. ახალი სახელი აზროვნების ძველი გზებისათვის



*პირსი წერდა როგორც ლოგიკოსი,
ჯეიმზი - როგორც ჰუმანისტი.
ჯონ დიუი*

პრაგმატიზმის ყველაზე გავლენიანი ფილოსოფიური აზროვნების წესად დამკვიდრება ამერიკელი ფილოსოფოსის უილიამ ჯეიმზის სახელთანაა დაკავშირებული. უილიამ ჯეიმზი (William James 1842-1920) დაიბადა ნიუ-იორკში, ცნობილი ლიტერატორისა და რელიგიური მოაზროვნის – ჰენრი ჯეიმზის ოჯახში. მისი უმცროსი ძმა, ასევე ჰენრი ჯეიმზი, ცნობილი მწერალი იყო.

უილიამს ძმასთან ღრმად ინტელექტუალური მეგობრობა აკავშირებდა. 1863 წელს უილიამ ჯეიმზი ჰარვარდის უნივერსიტეტის სამეცნიერო სკოლაში ჩაირიცხა. 1875 წლიდან იგი ფსიქოლოგიის შესწავლით დაინტერესდა, კერძოდ, ფსიქიკის უნიკალობისა და ადამიანის შემოქმედებითი უნარის ბუნებით. მაგრამ ჯეიმზმა ვერ იპოვა დამაკმაყოფილებელი პასუხები ვერც ფსიქოლოგიაში, ვერც ნატურალისტურ-დარვინისტულ თეორიებში. ჯეიმზის შემოქმედებისათვის შემობრუნების პუნქტად იქცა პირსის პრაგმატულ იდეებთან ზიარება.

1896 წელს გამოდის ჯეიმზის ცნობილი ესეი „ნება რწმენისადმი“. მასში ჯეიმზმა დასახა ფილოსოფიური სტრატეგიის ძირითადი ვექტორები: ესაა „ნება“ და პრაგმატისტულად გამართლებული „რწმენა“. 1907 წელს იბეჭდება ნაშრომი „პრაგმატიზმი: ახალი სახელი აზროვნების ძველი გზებისათვის“, 1909 წელს – „პლურალისტური სამყარო“, ხოლო ნაშრომი „რადიკალური ემპირიზმის ნარკვევები“ გამოიცა ჯეიმზის სიკვდილის შემდეგ, 1912 წელს.

ჯეიმზი მძიმე ფიზიკური და ფსიქიკური ჯანმრთელობის მდგომარეობის მიუხედავად, აქტიურ აკადემიურ და საზოგადოებრივ ცხოვრებას ეწეოდა. ხშირად სტუმრობდა ამერიკისა და ევროპის სხვადასხვა უნივერსიტეტს ლექციების ციკლით. მისი ნყალობით, ჰარვარდში ჩამოყალიბდა დისკუსიების ჩატარების ტრადიცია. ეს აკადემიური კლიმატი ჰარვარდში დღესაც სუფევს. სამეცნიერო დისკუსებმა წამყვან ფილოსოფოსებთან – როისთან, პირსთან, პერისთან, სანტაიანასთან, ბოუნთან – გაააქტიურეს კრეატიულ-ნოვატორული მუხტი საუნივერსიტეტო ცხოვრებაში. კეთილგანწყობილმა დებატებმა განსაკუთრებით შეუწყო ხელი ამერიკული აზრის დამოუკიდებელ განვითარებას.

ჯეიმზი შემოქმედებითი გზის დასაწყისშივე იქცა პრაგმატული მოძრაობის ცენტრალურ ფიგურად. მის გავლენას განიცდიდა ამერიკული ფილოსოფიის ოქროს ხანის, პრაქტიკულად, ყველა სკოლა, მიმართულება თუ ფილოსოფოსი ამერიკულ ინტელექტუალურ სივრცეში – ამერიკული ნეორეალიზმი, ნატურალიზმი, კრიტიკული რეალიზმი, მიდის, დიუის, სანტაიანას და სხვათა შემოქმედება. თავად ჯეიმზის ფილოსოფიაზე განსაკუთრებულად იმოქმედა პირსმა. რაც შეეხება ჯეიმზის კონტინენტურ გავლენებს, უპირველესად უნდა გამოვყოთ: კონტის, ბერკლისა და ჰიუმის ანტისუბიექტივისტური იდეები.

ჯეიმზის ფილოსოფიის ძირითადი დამსახურებაა მონიზმისა და პანრაციონალიზმის გადალახვის ამერიკული მოდელის შექმნა, მონისტურ პრინციპზე აგებული ფილოსოფიური კონცეფციების სანინალმდეგო არგუმენტების მოძიება, სპეკულატურ-დიალექტიკური მეთოდის თანამიმდევრული კრიტიკა, ნეოჰეგელიანელთა (ნარმომადგენელი – ბრედლი) და განსაკუთრებით ევროპული აბსოლუტური და პანრაციონალისტური თეორიების ამერიკული ვარიანტის (ნარმომადგენელი – როისი) კრიტიკა.

ჯეიმზის პრაგმატული ფილოსოფიის საყრდენი დებულება ამგვარად უდერს: „პრაგმატიზმს არა აქვს არავითარი ურყევი პრინციპი, არავითარი თეორია: იგი მხოლოდ მეთოდაა, რომელიც ჩვენი გამოცდილების ნაკადში მოხვედრილთაგან გამოყოფს იმას, რაც სასარგებლოა“. მისი ფილოსოფიური კვლევის საყრდენი ცნებაა **გამოცდილება** (experience). გამოცდილება განსაზღვრულია, როგორც ერთადერთი მოცემულობა ცნობიერების უწყვეტი ნაკადის სახით. ყოველივე გამოცდილებით და გამოცდილებაშია ნარმოდგენილი. იგი ჩაყენებულია ორგანიზმის სასიცოცხლო მოთხოვნილებათა სამსახურში. ადამიანის საქმიანობის სრული და ამომწურავი დახასიათება შესაძლებელია გამოცდილებით აღწერა-ანალიზით.

ადამიანთა უმრავლესობას, ჩვეულებრივ მოკვდავსა თუ მეცნიერს, ჯეიმზის რწმენით, იმგვარი ფილოსოფია სჭირდება, რომელიც ანგარიშს უწევს ფაქტებს და, იმავდროულად, აღიარებს რწმენას ადამიანური ღირებულებებისადმი. ესაა პრაგმატიზმი. „მე გთავაზობთ პრაგმატიზმს, რომელსაც აქვს უნარი, დააკმაყოფილოს ორივე ტიპის ტემპერამენტის მოთხოვნილება“, – აღნიშნავს ჯეიმზი (James: 1995. 104).

ფილოსოფიის ისტორია დიდწილად ადამიანურ ტემპერამენტთა შეჯახების ისტორიაა. ტემპერამენტი ფილოსოფოსის აზრთა მდინარეებზე გაცილებით მეტად ზემოქმედებს, ვიდრე უზადო ობიექტური წინაპირობა. ფილოსოფოსი ეძებს სამყაროს, რომელიც მის ტემპერამენტს ყველაზე მეტად უხდება და ამიტომ, სჯერა სამყაროს იმ სურათისა, რომელიც ყველაზე მეტად მიუდგება მას“ (James: 1995.105-106).

ამ თვალსაზრისის საფუძველზე იგება ტემპერამენტთა კლასიფიკაცია. ჯეიმზი გამოყოფს ორ ინტელექტუალურ ტიპს – ხისტსა და რბილს. პირველს მიეკუთვნებიან რაციონალისტები ანუ მონისტური და დოგმატუ-

რი იდეალიზმისკენ მიდრეკილი ინტელექტუალისტები. როგორც წესი, აქვე არიან მორწმუნენი, ოპტიმისტურად განწყობილი, თავისუფალი ნების მომხრენი; მეორე ტიპს განეკუთვნებიან ემპირისტები ანუ პესიმისტურად და სკეპტიკურად განწყობილი სენსუალისტები. ჩვეულებრივ, აქ არიან მატერიალისტები, დეტერმინისტები, ათეისტები, პლურალისტური ონტოლოგიის თვალსაზრისის მატარებლები. ამ ორ ჯგუფს შორის, ჩვეულებრივ, ანტაგონისტური დამოკიდებულება სუფევს. თუმცა რადიკალური განწყობები იშვიათია როგორც ერთ, ისე მეორე მხარეს (James: 1996. 209).

ეს ტიპოლოგია ვერ წყვეტს მეტაფიზიკურ პრობლემებს და ვერ აგვაცილებს დაპირისპირებებს, მაგრამ წარმოგვიდგენს საინტერესო დაკვირვებას ფილოსოფიური მსჯელობების ფარულ წინაპირობებზე. სხვათა შორის, ამ მიმართულებით აზროვნება დამახასიათებელია ახალი დროის ევროპული ფილოსოფიისთვის. ბეკონი, დეკარტი, ზოგადად, კარტეზიანელობა ესწრაფოდნენ გონების განთავისუფლებას „იდოლებისაგან“, ილუზიებისგან, ცრუ წარმოდგენებისაგან, კლიშეებისგან, მავნე ჩვევებისგან, იმისაგან, რაც ხელს უშლის ჭეშმარიტ შემეცნებას. პრაგმატიზმი ამ ორივე ხაზს აერთებს, ამოთლიანებს.

მაშ, რა არის პრაგმატიზმი? ჯეიმზის მიხედვით, პრაგმატიზმი, უპირველესად, მეთოდია, რომელსაც მიზნად დაუსახავს ფილოსოფიური დავის მონესრიგება. პრაგმატიზმი არ კმაყოფილდება მეტაფიზიკის მიერ წამოყენებული პრინციპებით, საზრისდაცლილი, ცარიელი სიტყვებით. ეს პრინციპები საკითხს ვერ და არც წყვეტენ. აზროვნების მიზანია, გამოვიყვანოთ მათი ნაღდი ღირებულება, ის, რაც, პრაქტიკულად, ქმედითია – ესაა პრაგმატიზმის მოქმედების პროგრამა. პრაგმატიზმის მეთოდი უკუაგდება პრინციპებს, როგორც საკითხების გადაწყვეტის საშუალებას, და მოითხოვს, შედეგის, რეზულტატის, ნაყოფის მიხედვით შევაფასოთ ისინი.

„ბარეზანი მიმართებაჲს თქორია“

მონიზმისა და სუბსტანციონიზმის იდეებით აგებულ მოდელებში უპირობოდ პრიორიტეტული ადგილი უჭირავს „აბსოლუტს“. სამყაროს რეალური მრავალსახეობა და მრავალთვისებრივობა უგულვებლყოფილია. სამყარო ან სუბსტანციაზეა რედუცირებული, ან მისგან დედუცირდება. მატერიალიზმს, ისევე როგორც მეტაფიზიკური სუბსტანციონალიზმის პრინციპს, მოსდევს დეტერმინიზმი, ფატალიზმი, ნების თავისუფლებისათვის ველის არ არსებობა. მონიზმის პრინციპი სრულად უგულვებლყოფს შემთხვევითობას, ადგილს არ უტოვებს თავისუფლებას, მორალურ-ემოციურ აქტებს. ერთიან რაციონალურ სქემაში ვერ ეტევა ფაქტების მრავალფეროვნება. მშრალი ლოგიკური მიდგომა უძლურია, გადმოსცეს გამოცდილების ცვალებადობა.

ჯეიმზისთვის მიუღებელია მონისტური სისტემები – როგორც იდეალისტური, ისე მატერიალისტური. ამ პრინციპებმა, გამონაკლისის გარეშე,

საკუთარ „აბსოლუტზე“ ზრუნვას გადააყოლეს სამყაროს რეალური სურათი, რომელიც მრავალსახოვანია, აღსავსეა მრავალი თვისებითა და სპეციფიკაციებით. ჯეიმზი მწვავედ აკრიტიკებს სპენსერის ფილოსოფიას, რომელმაც ორიენტირად დარვინი მოიხმო და ამ გზით აქცია მატერიალისტურად ინტერპრეტირებული ბუნება აბსოლუტად. მშრალი მატერიალისტური ხელით დახატული სამყაროს სურათი უხალისო და უფერულია. სპენსერის მატერიალიზმი ადგილს არ ტოვებს ჩვენი იდეალური სამყაროს, ინტერესების, სურვილებისათვის. „დარვინიზმის სპენსერისეული ინტერპრეტაცია ათეისტური და ამორალურია“, – ამბობს ჯეიმზი (James: 1981. 69).

ამერიკელი ფილოსოფოსი მიიჩნევს, რომ ბერკლი და ჰიუმი, რომელთაც თავის დროზე ფილოსოფიაში ანტისუბსტანციონალური ამბოხი წამოიწყეს, მართალნი იყვნენ, თუმცა გამოცდილების მათეული გაგება ჯეიმზისათვის მიუღებელია. „ნებისმიერი სუბსტანცია ჩვენთვის ნაცნობი ხდება მისი ატრიბუტებით. ჩვენი ფაქტობრივი გამოცდილებისათვის ეს ერთადერთი ღირებულებაა“ (James: 1981. 13). მატერიალიზმი, როგორც მეტაფიზიკური სუბსტანციური პრინციპი, მიუღებელია, რადგან მას მოსდევს დეტერმინიზმი და ფატალიზმი.

ჯეიმზს მიაჩნია, რომ იდეალისტური აბსოლუტისტური თეორიები უფრო მეტად ზიანის მომტანია. ე. წ. აბსოლუტისტებს შორის უმაღლესი ავტორიტეტია ჰეგელი. მას და გერმანულ რაციონალურ ფილოსოფიას ჯეიმზი ბრალს სდებს იმაში, რომ მან მონიზმის პრინციპი აქცია პროკრუსტეს სარეცლად. ულტრარაციონალიზმის საყოველთაო „ბატონობა“ არ ტოვებს ადგილს რწმენის, თავისუფლების, მორალისათვის. ჯეიმზს მიაჩნია, რომ ნებისმიერი ემპირიული ფილოსოფია სჯობს ნებისმიერ პანრაციონალისტურ სისტემას, რადგან გამოცდილების შემადგენელი კომპონენტები ახლოს არიან ფაქტების მრავალფეროვნებასთან. ჰეგელის ძირითადი ნაკლი იდეალიზმი კი არაა, არამედ სპეკულატურ-დიალექტიკური მეთოდი. ჯეიმზი მას „თავხედურ დანაშაულს უწოდებს“ (James: 1981. 14).

ამერიკულ ფილოსოფიაში განსაკუთრებული კრიტიკის ობიექტი ჯეიმზისათვის მონისტურად ორიენტირებული როისის ონტოლოგიაა, რომელიც „შინაგან მიმართებათა თეორიას“ ემყარება. ამ თეორიის მიხედვით, სამყაროში არსებული ობიექტები შინაგანად არიან დაკავშირებულნი. ურთიერთკავშირთა კონსტანტაციას ახორციელებენ ობიექტები. ყოველ ობიექტს კავშირი აქვს ყველა სხვა არსებულთან. ყველაფერი ურთიერთდაკავშირებულია. სამყარო ორგანული მთელია, რომელიც კანონის შესაბამისად არსებობს.

ამ თვალსაზრისის საპირისპიროდ, ჯეიმზი გვთავაზობს მონიზმისაგან თავისუფალ ხედვას, რაც სამყაროს ხედვის პლურალისტული მოდელია. მასში ობიექტთა შორის არსებული მიმართება გარეგანია. მათ შორის არსებული კავშირები – მხოლოდ ფუნქციონალური და არა შინაგანი, არსობრივი თუ მიზეზობრივი. „გარეგანი მიმართებების თეორიაზე“ დაფუძნებული პლურალიზმი ტოვებს შესაძლებლობას ლოგიკურად შემთხვევითის, წინას-

წარ დაუგეგმავისა და ურთიერთგამომრიცხავი თვისებების თანაარსებობისათვის. ჯეიმზს მიაჩნია, რომ არ შეიძლება ვილაპარაკოთ სამყაროს ერთიანობაზე რაიმე ობიექტური ნიშნით. ერთიანობას ქმნიან მხოლოდ „შინაგანი მე“, დრო და სივრცე.

პრაგმატიზმი, როგორც ჭეშმარიტების თეორია

*„ადამიანები ერთმანეთში ვაჭრობენ
ჭეშმარიტებებით“*
James: 1995. 127

ჯეიმზს მიაჩნია, რომ ფილოსოფიამ, მეტაფიზიკური ობიექტისა და მეტაფიზიკური სუბიექტის ურთიერთობის ხასიათის ძიების ნაცვლად, ყურადღება უნდა გადაიტანოს ნამდვილ სუბიექტზე. ჯეიმზის მიხედვით, ეს ფსიქოლოგიური სუბიექტია ის, ვინც განიცდის, როცა იმეცნებს. ამ დროს იგი თავის თავში ნახულობს სუბიექტსაც და ობიექტს ისე, რომ გამოცდილების ფარგლებს გარეთ გასვლა არ სჭირდება. ადამიანი მოქმედი, მწარმოებელი არსებაა. იქ, სადაც საქმეა, ერთადაა წარმოდგენილი იარაღიცა და მასალაც. ესაა ერთადერთი დაკვირვებადი სინამდვილე; არ არსებობს კვლევისათვის მისაწვდომი სხვა სინამდვილე. მაშ, არსებობს ერთი სინამდვილე და იგი იქმნება ადამიანის გარემოსთან საქმიანი, პრაქტიკული კონტრაქტის პირობებში. ეს სინამდვილე ყოველთვის მიზანშეწონილია, რადგან მიღებულია გარკვეული მიზნის რეალიზაციის შედეგად. იგი კონსტრუირებულია გარკვეული მიზნით.

ჯეიმზის ხატოვანი გამოთქმით, ჭეშმარიტება აზროვნებისათვის კრედიტის მიცემას; ესაა ნდობის გამოცხადება იმისთვის, თუ რამდენად გამოგვადგება იგი; მოუტანს თუ არა წარმატებას ადამიანს საკუთარ საქმიანობაში. ჯეიმზის მიხედვით, ფილოსოფიას არ უნდა აინტერესებდეს, თუ როგორია სამყარო თავისთავად. მისი ამოცანაა, მონახოს გზები სამყაროში ადამიანის უკეთ მოსაწყობად ისე, რომ მან სამყაროში თავი შინ იგრძნოს.

ჯეიმზის ეთიკური დისკუსია

ჯეიმზის პრაგმატიზმში მორალის ფილოსოფია სამ ფუნქციას ასრულებს ანუ წყვეტს სამ ბაზისურ ამოცანას: ფსიქოლოგიურს, მეტაფიზიკურსა და კაზუსტიკურს. ფსიქოლოგიური პრობლემემატიკის ფარგლებში კვლევის ამოცანაა, გადანყვიტოს მორალური ცნებებისა და მსჯელობების წარმოშობის საკითხი. მეტაფიზიკური კვლევის ამოცანაა მორალურ ცნებათა – მაგალითად: მოვალეობის, სიკეთისა, თუ ბოროტების – მნიშვნელობას დადგენა; კაზუსტიკა სიკეთისა და ბოროტის კრიტერიუმებს ადგენს მათ კონკრეტულ გამოვლინებებში და, აქედან გამომდინარე, არკვევს მოვალეობათა ჯაჭვს.

ჯეიმზი საკითხს მორალურ ცნებათა კრიტიკიუმის შესახებ, ანუ ტრადიციულად მეტაფიზიკურ საკითხს კაზუსტიკას მიაკუთვნებს, ანუ კონკრეტულ სიუჟეტებსა და სიტუაციებს. ამ ფარგლებში ეთიკა ბუნების მეცნიერების მსგავსია, ანუ იგი პოზიტიური, ემპირიული და მუდმივად ცვლადი ცოდნის მომცემია.

ჯეიმზი მიიჩნევს, რომ დღეს ეთიკის არსებობა ამ სახით შეუძლებელია. მორალის პრობლემების გაშუქებისას ფილოსოფოსებმა უნდა წარმოაჩინონ არა აბსტრაქციები და აბსოლუტურად შეუქცევადი დასკვნები, არამედ პოლიტიკურ, ეკონომიკურ, სოციალურ და სხვა რეალიათა ანალიზი. საკითხი მორალური ცნების ბუნების შესახებ, ჯეიმზის მიხედვით, უნდა გადაწყდეს უტილიტარიზმთან, სოციალურ უტოპიზმთან, ევოლუციონიზმთან კამათის ფონზე (James: 1991; 125).

ჯეიმზი ამტკიცებს, რომ ადამიანურ ბუნებაში თაურ-ჩანერგულია განწყობა იდეალურისადმი, როგორც ასეთისადმი. იგი აბსოლუტურად განსხვავდება სასიამოვნოსა და სასარგებლოსაგან. ჟეიმზის აზრით, ადამიანებს აქვთ განსხვავებული ზნეობრივი იდეალები. შეუძლებელია მათი დაყვანა ადამიანურ მისწრაფებაზე, მიიღოს სიამოვნება და თავი აარიდოს უსიამოვნებას. მორალის სამყარო ადამიანური ცნობიერების ნაყოფია, ხოლო ცნობიერება გაშუალებულია პრაქტიკითა და ქცევით. გრძნობადი ცნობიერება, ინდივიდის რეალურ პრაქტიკასთან მიმართების ჩამოყალიბების გზით, ახორციელებს ღირებულებითი ცნებების აქტუალიზირებას. ამ გზით ფუძნდება ღირებულებები პრაქტიკაში.

ცნობიერების გარეთ ღირებულებითი ცნებები არ არსებობენ. „ადამიანის, როგორც „გრძნობადი არსების“ არსებობით განპირობებულია თავად მათი არსებობისა და მათი შინაარსის თანაყოფნის ფაქტი. გარეგანი ვალდებულებებისაგან თავისუფალ ადამიანს მხოლოდ საკუთარ სიმპათია-ანტიპათიებზე დაყრდნობით ძალუძს, განარჩიოს სიკეთე ბოროტისაგან. სიკეთე და ჭეშმარიტება აღქმულ უნდა იქნენ ისეთად, როგორებიც ისინი არიან. სიკეთე მოიხელთება გრძნობით, ჭეშმარიტება – მოიაზრება. დამიანები, ჩვეულებრივ, სუბიექტურ ჭრილში მსჯელობენ სიკეთესა და ბოროტებაზე და მორალურ წესრიგსაც წარმოგვიდგენენ ობიექტურ ჭეშმარიტებად, თან ცდილობენ, დაასაბუთონ, რომ მათი თვალსაზრისია ყველაზე მართებული (James:1991. 126).

ჯეიმზის მიხედვით, ბაზისური მორალური კატეგორიებით (სიკეთე, ბოროტება, მოვალეობა) არ აღინიშნება აბსოლუტური არსი, არც გონებათჭვრეტითი, ყველაფერზე აღმატებული კანონები. მორალური ცნებები არიან გრძნობისა და სურვილის ობიექტები. სევე, არ არსებობენ არანაირი ვალდებულებები, არც თავისთავად, არც უმაღლესი და უზენაესი ავტორიტეტისაგან, თუ უმაღლესი კანონისაგან გამომდინარე. მოვალეობა მუდმივად მყოფობს, როგორც პასუხი რეალურ მოთხოვნაზე. ჯეიმზისთვის მნიშვნელოვანია, გაარკვიოს, თუ რა სახის მოთხოვნაზე შეიძლება ლაპარაკი და

რა შეიძლება იყოს მისი წყარო. ჯეიმზი აპელირებს ემპირიულ ინდივიდზე. მოთხოვნილების წყარო, მისი აზრით, ინდივიდის სურვილია. „ნებისმიერი სურვილი, ერთგვარად ბრძანებაცაა. მას კანონად აქცევს ის, რომ ის არსებობს“ (James: 1991. 131).

მოვალეობის გრძნობა ადამიანში იბადება იმის გამო, რომ მას აქვს რეაქცია სხვა ადამიანზე. მისი გულისცემა გახლავთ პასუხი მოთხოვნილებაზე, რომელსაც მას უყენებს „ცოცხალი ცნობიერება“. კავშირი, რომელიც ადამიანებს შორის მყარდება, არც ერთ შემთხვევაში არ არის უფრო სუსტი, ვიდრე მორალის ფილოსოფოსთა მიერ შემოთავაზებული მორალური იდეალები.

ჯეიმზის მიხედვით, „ეთიკური რესპუბლიკა“ არსებობს დამოუკიდებლად იმისა, არსებობს თუ არა ღმერთი. „ეთიკური სამყარო“ ვითარდება „ცოცხალი ცნობიერებების“ განვითარების საფუძველზე. ისინი უყენებენ ერთმანეთს მოთხოვნებს და აგებენ მსჯელობებს სიკეთესა და ბოროტებაზე. ამ თემაზე მსჯელობისას, ჯეიმზი ამტკიცებს, რომ მორალური წესრიგი სამყაროში იქნება მანამდე, ვიდრე ამ სამყაროში ორი მოსიყვარულე სულიერი მაინც იარსებებს.

ჯეიმზი თვლის, რომ შეუძლებელია, აიგოს ისეთი ეთიკური სისტემა, რომელიც მოიცავს ყველა არსებულ სიქველეს (goodness). იდეალსა და რეალობას შორის ყოველთვის არსებობს უთანხმოება, მის მოწესრიგებას ეწირება იდეალის ნაწილი. სიქველეთა მთავარი საზომია ბედნიერების უშუალოდ ან გაშუალებულად მინიჭების უნარი. ჯეიმზის მიხედვით, მორალური ფილოსოფიის უნივერსალური პრინციპი ასე უდერს: „შესაძლო მოთხოვნილებათა უდიდესი რიცხვის მუდმივი დაკმაყოფილება“ (James: 1991. 136).

სრულყოფილ ანუ კეთილ ქცევად მიიჩნევა იმგვარი ქმედება, რომელიც უმცირესი მსხვერპლის გაღების პირობებში ყველაზე კარგ შედეგს გვაძლევს. ჯეიმზი მორალურ ღირებულებათა საკითხებს ეხება ნაშრომებში „ზნეობრივი სიცოცხლე და მორალის ფილოსოფოსი“ და „ნება რწმენისადმი“. იგი ყურადღებას ამახვილებს იმაზე, რომ ზნეობრივი ღირებულებანი აუცილებელი რგოლია ღირებულებათა საერთო სისტემაში. მათი გადაჭრა შეუძლებელია გრძნობადი გამოცდილების ფარგლებში. მორალის ფილოსოფიაში არ წყდება საკითხი არსებობის შესახებ. აქ მთავარია სიკეთის საკითხი. ჯეიმზის აზრით, ასეთი რამ რომ არსებობდეს, მისი გადანყვება მხოლოდ „გულის ლოგიკით“ იქნებოდა შესაძლებელი (James: 1997. 337).

რა არის ცხოვრების საზრისი და არსებობს კი ის საერთოდ? რა არის თავისუფლება? არსებობს თუ არა გონიერი ძალა, რომელიც მართავს სამყაროს? ჯეიმზი ფიქრობს, რომ ყველა ეს კითხვა თეორიულად გადაუწყვეტელია და მოითხოვს პრაგმატულ არჩევანს. ფაქტები თავისთავად არც კარგია და არც ცუდი. „უკეთესის არსებობას“, როგორც ცნებას, არ აქვს ფიზიკური საზრისი. სიკეთე და ბოროტება, ინდივიდის მოთხოვნილებებიდან გამომდინარე, მხოლოდ იმ ადამიანისათვის არსებობს, რომელიც ცხოვრობს, მოსწონს ან არ მოსწონს, იღებს ან არ იღებს მოვლენებს, არსებობს სიკეთე ან ბოროტება.

თუ იმპულსთა და მოთხოვნილებათა უკიდევანო სიმრავლე ახდენს „კონტრასტულ ღირებულებათა უნივერსუმის“ გენერირებას, როგორ არის შესაძლებელი მათი უნიფიცირება? ჯეიმზი მისსავე მიერ დასმულ კითხვას ამგვარად პასუხობს: უპირატესობა ენიჭებათ იმ ღირებულებებს, რომელთაც ცხოვრებაში გატარების შემდეგ სხვა ღირებულებების ნაკლები რიცხვი ებმის. ამით ღირებულებებით მდიდარი უნივერსუმის არსებობის პირობა იქმნება. ამ უნივერსუმში არაფერია გარანტირებული; აქ ერთადერთი რეგულატორია მორალური ნება (James: 1991. 21).

რელიგიური გამოცდილების მრავალფეროვნება

ამერიკულ ფილოსოფიაში ჯეიმზის მიერ რელიგიური რწმენის დაფუძნების მცდელობას (James: 1997. 12) განსაკუთრებული მნიშვნელობა უნდა მივანიჭოთ. ეს საკითხისადმი პრინციპულად ახალი მიდგომაა, ორიგინალური და, როგორც რელიგიის ფილოსოფიური აზრის შემდგომმა განვითარებამ გვიჩვენა, ნაყოფიერი. ჯეიმზი იწყებს საკითხის ფაქტობრივი ანალიზით და გვახსენებს, რომ მეცნიერების გაფურჩქვნას მოჰყვა რელიგიური მსოფლალქმის საფუძვლების შერყევა. ჯეიმზი აღნიშნავს, რომ მეცნიერები მატერიალისტურად და ათეისტურად არიან განწყობილნი.

მატერიალიზმის პოზიციებზე გაჩერება, ღმერთის რწმენის უარყოფა ნიშნავს ფილოსოფიის დამარცხებას, ჭეშმარიტი ზნეობრიობისათვის ზურგის შექცევას. ეს იქნება ადამიანის მიერ საკუთარ განუმეორებელ ინდივიდუალობაზე უარის თქმაც, რადგან ღმერთი სწორედაც რომ კონკრეტულ ინდივიდს სჭირდება როგორც ბოროტებისა და ქაოსის წინააღმდეგ ბრძოლის ყველაზე საიმედო საყრდენი. ღმერთი, რელიგიური რწმენა ჯეიმზის მიერ ფუძნდება არა ონტოლოგიური მნიშვნელობით, არამედ ზუსტადაც რომ პრაგმატული მნიშვნელობით: ღმერთის რწმენა გადამრჩენია, იგი სჭირდება ადამიანს.

ჯეიმზის აზრით, რელიგია შესაძლოა, ჩაითვალოს ჰიპოთეზად, რომელიც შესაძლებელია, ჭეშმარიტიც აღმოჩნდეს; შესაძლებელია, არსებობდეს დაპირისპირებები ღმერთისაკენ მიმართულ ადამიანისა და იმ ტიპის მეცნიერებას შორის, რომელსაც არ სურს ან არ ძალუძს რწმენის განმტკიცება. მორწმუნე ადამიანს, მეცნიერიც რომ იყოს, ეს არ უნდა აბრკოლებდეს, – მიაჩნია ჯეიმზს. მორწმუნე ადამიანის მხარესაა პერსონული არჩევანის უფლება – აირჩიოს „საკუთარი რისკის ფასად პირადი რწმენა“, ნებისმიერი რელიგიური ჰიპოთეზა ისევ და ისევ იმიტომ, რომ რწმენა ადამიანისათვის გადამრჩენი, „სასარგებლოა“, ურწმუნობა კი დამანგრეველია (James: 1997. 97).

მისი თეორიის საყრდენი ცნებაა „რელიგიური გამოცდილება“; იგი მას საერთოდ ადამიანური გამოცდილების განუყოფელ კომპონენტად მიაჩნია. რელიგიების, რელიგიურ გრძნობათა მრავალფეროვნების კვლევამ განამტკიცა ამერიკელი ფილოსოფოსის უარყოფითი პოზიცია ყველა იმ კონცეფციათა მიმართ, რომელნიც ფაქტების ახსნას აბსოლუტური, უნივერსალური პრინციპებიდან ცდილობდნენ. პანრაციონალიზმისა და ინტელექტუალიზ-

მის თანამიმდევრულ მონინაალმდეგეს, შეუძლებლად მიაჩნია ფაქტების მრავალფეროვნების გამოხატვა ერთი რაციონალური სქემით.

ლოგიკა უძლურია, გამოცდილების სიმდიდრე და ცვალებადი ბუნება დაიტიოს. მისი თვისებრივი მრავალფეროვნება ერთი ტიპის სქემით ვერ გადმოიცემა. „უარყოფითი, ალოგიკური ელემენტის მთლიანად უგულებელყოფა შეუძლებელია. დაუძახეთ მას ბედისწერა, შემთხვევითობა, თავისუფლება, ნება, ეშმაკი, რაც გსურთ. (ჩვენ) მაინც დაგვრჩება რალაც, რაც განსხვავებულია, გარეთ მდგომია იმათგან, ვინც მსგავსებით ერთიანდება. რალაცა მუდმივად რჩება, როგორც, უბრალოდ, ფაქტი, ამგვარად მოცემულობა და მთელ სამყაროში სხვაგვარი წაკითხვა არ მოიპოვება“ (James:1902. 403).

ჯეიმზი ამტკიცებს, რომ ჩვენ ვიღებთ რწმენას მაშინაც, როდესაც ლოგიკა საწინააღმდეგოს გვეკარნახობს. იგი ვრცლად და სიმპათიით ციტირებს პასკალს, პასკალისეული „გულის ლოგიკა“ მისთვის განსაკუთრებით ახლოსაა (James:1902. 26, 105, 189). იგი ასევე აგრძელებს ადრეული ამერიკული ფილოსოფიის ტრადიციას იმით, რომ ედვარდსისა და ჯონსონის იდეათა ერთგული მიმდევარია. ჯეიმზი თვლის, რომ მეტაფიზიკურ-რელიგიური ქემმარიტება უმაღლ გრძნობით მოიხელთება, ვიდრე გონებით და საერთოდაც ფილოსოფიური სისტემები ფილოსოფოსთა ტემპერამენტის შედეგია და არა აზრის მოძრაობის ლოგიკისა; მათ შორის შეტაკება უფრო აზროვნების სტილთა, ჯეიმზის ტერმინოლოგიით, „მაგარისა და რბილის ბრძოლაა, ვიდრე არგუმენტთა დაპირისპირება“.

რელიგიურ გამოცდილებას ჯეიმზი მისტიკურს უწოდებს; მისი მთავარი თავისებურებაა ის, რომ მისი სუბიექტის ნებისყოფა ნულამდეა დაყვანილი. რელიგიური გამოცდილების სუბიექტი დამოკიდებულად გრძნობს თავს, იგი ყოველმხრივ ემორჩილება ზებუნებრივს, არ ძალუძს გაეთიშოს მას (James:1997. 332).

ჯეიმზის ჰიპოთეზა ამგვარად უღერს: არსებობს ზებუნებრივი ძალა – ღმერთი, რომლის წვდომის უნარი მისტიკური ცდის სახით მოგვეცემა. ეს ძალა ცნობიერებაში სუბლიმაციური პროცესების გზითაა შემოჭრილი და კეთილ ზეგავლენას ახდენს იმ ბუნებრივ სამყაროზე, რომელსაც განეკუთვნება ადამიანური გამოცდილების მთლიანობა (James:1997. 333).

ჯეიმზის „პრაგმატისტული ღმერთი“ არ უდრის რელიგიისა და ფილოსოფიის ტრადიციით წარმოდგენილ ღმერთს, უპირველესად, იმის გამო, რომ უსასრულობის კატეგორიული მოთხოვნა მასში არ არის ჩადებული. იგი შეიძლება ბოლოვადიც იყოს. ეს შესაძლებლობაა. რომელიც უნდა გავიგოთ, როგორც „სინამდვილის რალაცა მესამე მდგომარეობა“ (James:1997. 5).

„უხილავი რალაცა“- რწმენის სფეროს განეკუთვნება. იგი საფუძვლად უდევს როგორც იმპულსურ ქცევათა მთელ სიმრავლეს, ასევე ინტელექტუალურსაც. ეს პოზიცია კანტის შეუმეცნებადი ობიექტების სამყაროს კონცეფციას გვაგონებს. „ადამიანის ბუნებისათვის არაფერია უფრო მეტად დამახასიათებელი, ვიდრე უნარი შესაძლებლობად არსებობისა“. ჯეიმზი ერთი იმ მცირერიცხოვან ფილოსოფოსთაგანია, რომელმაც შეძლო ეჩვენებინა

იდეოლოგიური აბსოლუტიზმის დამანგრეველი ძალა. იგი კარგად ხედავდა ავტორიტარიზმის საფრთხეებს. ნარკვევებში – „დიდი პიროვნებები და მათი გარემოცვა“ (1880), „ომის მორალური ექვივალენტი“ (1904) – ჯეიმზი გვიმტკიცებს, რომ თუ საზოგადოება ხელს არ შეუწყობს ისეთი ინდივიდუალური თვისებების წარმოჩენას, როგორცაა: სიამაყე, თავხედობა, შემოქმედებითი და ნოვატორული იმპულსი – ჩაქრება და საზოგადოება ჩავარდება სტაგნაციაში. ჯეიმზი ეძებს სოციალურად მისაღებ ფორმებს ამ თვისებების რეალიზაციისათვის. მას მიაჩნია, რომ, უპირველესად, ეს უნდა იყოს ტალანტის პატივისცემა და მოთმინება, რომელმაც არ შეიძლება არ მიგვიყვანოს „თავისუფალ ინტელექტუალთა კოსმოპოლიტური პარტიის“ შექმნამდე, რაც ერთობ უტოპიურ იდეად გვესახება. (James:1982. 9).

ჯეიმზის ფილოსოფიაში პრაგმატიზმი მისი ინტელექტუალური კარიერის დამაგვირგვინებელი ფაზაა, მიუხედავად იმისა, რომ მისი მეტაფიზიკური ხედვის ცენტრალური ადგილი უკავია რადიკალური ემპირიზმის კონცეფციას. ჯეიმზის უდავო დამსახურებაა ის, რომ იგი, უპირველესად, მკვეთრად ასხვავებს ფილოსოფიის საგანს, მის არსებასა და ამოცანებს, ასევე სხვადასხვა ფილოსოფიური კონცეფციების ურთიერთმიმართებას.

ჯეიმზის ფილოსოფიის ნაკლია კონკრეტულის, მისანვდომის, ფაქტების, მოქმედების, ძალაუფლების პრიორიტეტის ცალმხრივი აღიარება, ასევე, რაციონალისტური მეთოდის ცალმხრივად უარყოფა და ემპირიულის უაპელაციოდ გაბატონება. რაციონალობას არ უარვყოფ, მაგრამ იმგვარი რაციონალურობა მაინტერესებს, რომელიც გრძნობადი გამოცდილების ნაკადშია ჩართული, – აღიარებს ჯეიმზი. ესაა უკიდურესი სუბიექტივიზმი, რაც ცალმხრივობის ნიშანია.

იმავედროულად, უნდა ვაღიაროთ, რომ თანამედროვე ფილოსოფიაში ჯეიმზმა შეძლო საკუთარი პოზიციის ნათლად დაფიქსირება დევიზით – ფილოსოფიის უნდა გნამდეს! ოღონდ ერთი დათქმით – თუკი ფილოსოფია შეძლებს ადამიანური ცხოვრების სიღრმეებთან და მის მრავალფეროვან ინდივიდუალურ ტემპერამენტებსა და ინტერესებთან ახლოს ყოფნას. ფილოსოფია, თუნდაც უკიდურესად პროფესიონალური, რომელიც იკეტება აბსტრაქციათა სამყაროში, დახავსებულ პრინციპებში, „ყალბ აბსოლუტებსა და სანყისებში“, მისთვის მიუღებელია.

კითხვები და დავალებები:

1. განმარტეთ ჯეიმზის პრაგმატული ფილოსოფიის საყრდენი დებულება.
2. სად და როგორ ვლინდება ჯეიმზის შემოქმედებაში კონტინენტური გავლენები?
3. მონახეთ ჯეიმზის სამყაროს ხედვის პლურალისტულ მოდელში წინააღმდეგობები. იმსჯელეთ.
4. რა ფუნქციებს ასრულებს ჯეიმზის პრაგმატიზმში მორალის ფილოსოფია?
5. ახსენით „რელიგიური გამოცდილება“.

6. რას ნიშნავს ჯეიმზის მოსაზრება, რომ ჭეშმარიტება აზროვნებისათვის კრედიტის მიცემაა?
7. დაახასიათეთ ჯეიმზის ჭეშმარიტების თეორია.
8. წაიკითხეთ ჯეიმზის სტატია „რა არის პრაგმატიზმი“. მონახეთ მთავარი თემები და იმსჯელეთ.
9. ჩამოაყალიბეთ ჯეიმზის ფილოსოფიის დამსახურება ამერიკულ ფილოსოფიაში.

ლიტერატურა:

1. გოგობერიშვილი, ვაჟა (1966). პრაგმატიზმის ფილოსოფია. მეცნიერება: თბილისი.
2. ზაქარიაძე, ანასტასია „რას ნიშნავს პრაგმატიზმი უილიამ ჯეიმზის მიხედვით“. ჟურ. „ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მიმომხილველი“ 6, 2016. თბილისი. 171-177.
3. ჯეიმსი, უილიამ „რა არის პრაგმატიზმი“; თარგმანი ინგლისურიდან ზაქარიაძე ანასტასია ჟურ. „ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მიმომხილველი“ №6 . 2016. თსუ გამ-ბა: თბილისი. 153-171.
4. James, William (1995), Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking (1907), Hackett Publishing 1981: Dover.
5. James, William (1997), The Will to Believe and other Essays in Popular Philosophy. Prometheus Books,
6. James, William, (1996), A Pluralistic Universe Hibbert Lectures, University of Nebraska Press: first ed.1909.
7. James, William. (2001), Psychology (Briefer Course), University of Notre Dame Press 1985.; Dover Publications: first.ed 1892
8. James, William. (2005), The Principles of Psychology, 2 vols. (1890), Dover Publications 1950, vol. 1.; vol. 2: Talks to Teachers on Psychology: and to Students on Some of Life's Ideals (1899), Dover Publications 2001: IndyPublish.com:
9. James, William (1997), The Meaning of Truth: A Sequel to „Pragmatism“ Prometheus Books, first.ed.1909
10. James, William (1992), Memories and Studies (first ed.1911) Reprint Services Corp.
11. Letters of William James, (1920), 2 vols. Collected Essays and Reviews.
12. James, William (1902), The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature Dover Publication.
13. James, William (1991), The Moral Philosopher and the Moral Life. . Prometheus Books.
14. James, William (1982), The Moral Equivalent of War. Prometheus Books
15. James, William; Human Immortality: Two Supposed Objections to the Doctrine (the Ingersoll Lecture, 1897)
16. James, William (1996), A Pluralistic Universe (1909), Hibbert Lectures, University of Nebraska Press
17. Essays in Radical Empiricism (1912), Dover Publications 2003,
18. Letters of William James, 2 vols. Collected Essays and Reviews (1920).

თავი XI. ფილოსოფიის ტრადიციული სქემის რეკონსტრუქცია – ჯონ დიუი



თანამედროვენი და ფილოსოფიის ისტორიკოსები **ჯონ დიუის** (John Dewey. 1859-1952) უწოდებენ ნომერ პირველ ამერიკელ ფილოსოფოსს. ართლაც, იგი სამართლიანად შეიძლება მივიჩნიოთ ამერიკული კლასიკური ფილოსოფიის ერთ-ერთ დამფუძნებლად, თანამედროვე აზროვნების სტილისა და მიმართულების განმსაზღვრელად. მის მემკვიდრეობაში ხორცშესხმულია საკუთრივ ამერიკული ეროვნული ფილოსოფიური პარადიგმა, ამერიკული აზროვნების სტილი. არ არსებობს ამერიკული ინტელექტუალური კულტურის არც ერთი სფერო, სადაც მას თავისი წვლილი არ შეეცანოს.

მისი ავტორიტეტი, დღესაც, ცხოველ კვალს ამჩნევს ამერიკული აზროვნების წესს.

ვერმონტის უნივერსიტეტის დამთავრების შემდეგ დიუი პედაგოგიურ მოღვაწეობას უნივერსიტეტთან არსებულ ჩიკაგოს ექსპერიმენტულ სკოლაში განაგრძობს. განსაკუთრებით ნაყოფიერია მისი მოღვაწეობა კოლუმბიის უნივერსიტეტში. მისი ინიციატივით ყალიბდება: „ფილოსოფიის ჟურნალი“ („The Journal of Philosophy“), ჩიკაგოს უნივერსიტეტთან არსებული პრაგმატიზმის სკოლა-ლაბორატორია, ამერიკელ ფილოსოფოსთა ასოციაცია და სხვ. იმ კონტინენტურ გავლენათა შორის, რომელთა აშკარა კვალსაც ვხვდებით, დიუის შემოქმედებაში აღსანიშნავია: ჰეგელის, ლაიბნიცის, დარვინის და ჰაქსლის სახელები. ასევე, მნიშვნელოვანია დიუის მიერ სტოელების პრინციპის აღორძინება დებულებით – ყველაფერი, რასაც ადამიანი აკეთებს, მის ზნეობრივ სრულყოფას უნდა ემსახურებოდეს. ამერიკელ ფილოსოფოსთა შორის განსაკუთრებულია მისი თანამედროვეების – პირსისა და ჯეიმზის ნააზრევის გავლენა და მათი კრიტიკული გადააზრების მცდელობა. დიუის განსაკუთრებული სიახლოვე აკავშირებდა ჯეიმზთან, რაც მათ მრავალრიცხოვან მიმონერაშია ასახული.

დიუის 90-ზე მეტი მონოგრაფია და 800 სტატია მოიცავს ფილოსოფიური ცოდნის, პრაქტიკულად, ყველა დარგს: ეპისტემოლოგიას, ლოგიკას, ეთიკას, მეტაფიზიკას, ესთეტიკას, სოციოლოგიას, პოლიტიკის ფილოსოფიას, რელიგიას, პედაგოგიკას. დიუის ეკუთვნის ფილოსოფიაში ახალი ტერმინების შემოტანა. მათ შორის: „ახალი ინდივიდუალიზმი“, „ინსტრუმენტალიზმი“, „უნივერსალური განათლება“, „მოქმედი თავისუფლება“, „სოციონინური“ და სხვ. ინოვაციურია განათლების ფილოსოფიისა და სოციალური ფილოსოფიის მოტივების წინ წამოწევა.

რეკონსტრუქცია ფილოსოფიაში

დიუის ფილოსოფიაში შემოსვლა ნიშანდებულია უნივერსალიებისა და აბსოლუტთა წინააღმდეგ „ამბოხით“. იგი უპირობოდ მოითხოვს ფილოსოფიის მეტაფიზიკური მოდელის რეკონსტრუქციას. იგი მწვავედ გრძნობს ახალი ტიპის ფილოსოფოსობის დაფუძნების აუცილებლობას. ტრადიციული სისტემური აზროვნების რეკონსტრუქციის აუცილებლობას დიუი ხსნის იმით, რომ იგი ჩათრეულია ფსევდოპრობლემურ რუტინაში და ამის გამო ვერ სცდება გნოსეოლოგიური ლაბირინთის საზღვრებს.

იმისათვის, რომ ფილოსოფია გახდეს სოციოკულტურული კონტექსტის რელევანტური, იგი შესაბამისობაში უნდა მოვიდეს მუდმივცვლად რეალობასთან. ესაა დიუისეული რეკონსტრუქციის სტრატეგიული მიმართულება. ფილოსოფიის რეკონსტრუქციის ამოსავალ პუნქტად უნდა იქცეს ტრადიციული ფილოსოფიისთვის დამახასიათებელი აბსოლუტისტური ხედვის უარყოფა. დიუისათვის შემეცნების მიზანი არაა უბრალოდ რალაცის ცოდნა, არამედ ცოდნის საშუალებით ბუნებაზე გაბატონება. მისთვის მიუღებელია განმანათლებლური ფორმულის – „ცოდნა ცოდნისთვის!“ – აბსოლუტურ ჭეშმარიტებად მიჩნევა.

კვლევის პროცესი არაა პასიური დაკვირვება, ასახვა. ესაა საკვლევის შეცვლის პროცესი. დიუი რადიკალური ემპირისტია: იგი უარყოფს აზროვნების თავისთავად ღირებულებას და მის შეფასებას შედეგიდან ითხოვს; ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად ობიექტური რეალობის არსებობას არ უარყოფს. დიუის მიხედვით, ჩვენგან დამოუკიდებლად არსებობენ საგნები. „ჩემი თეორიის მიზანი მათი შეცვლაა, რალაცნაირი ცოდნა მათ შესახებ გვაქვს. ესაა ერთადერთი საფუძველი ადამიანთა ურთიერთგაგებისა. მსჯელობის ამოსავალი წერტილი გამოცდილებაა. „გამოცდილება“ არის მთელი ცხოვრება ყველა მისი ასპექტით. ცალკე სუბიექტი და ობიექტი არ არსებობს. განსხვავება მხოლოდ გამოცდილების ფარგლებშია. შემეცნების პროცესში სუბიექტი ნამდვილად უპირისპირდება ობიექტს, მაგრამ ეს გამოყოფა ხელოვნურია და გარკვეული მიზნითაა. სუბიექტი ცხოვრობს არა გარემოში, არამედ გარემოთი.

„ინსტრუმენტალიზმი“

დიუის ფილოსოფიის ნოვატორობა გამოიხატება მის კონცეფციაში, რომელსაც თავად „ინსტრუმენტალიზმს“ უწოდებს. დიუის აზრით, იდეა თავისთავად არ შეიძლება იყოს ჭეშმარიტი ან მცდარი. ერთ სიტუაციაში ის ხდება ჭეშმარიტი, მეორეში – მცდარი, რადგან ადამიანი ყოველთვის კონკრეტულ სიტუაციათა ეპიცენტრშია. იდეა, რომელიც წინათ ჭეშმარიტი აღმოჩნდა და ეს სიტუაცია გარდაქმნა დადებით სიტუაციად, მეორეგან შეიძლება ჭეშმარიტება არ იყოს. იდეას „ემართება“ ჭეშმარიტება სხვადასხვა სიტუაციაში.

იდეა ინსტრუმენტია – არც ჭეშმარიტია, არც მცდარი. იმ შემთხვევაში თუ იგი გამოდგება რაიმესათვის, მას „დაემართება“ ჭეშმარიტება, თუ არა და არ „დაემართება“. ჭეშმარიტება იდეა კი არაა, არამედ ქცევაა – როგორც ეფექტური ან არაეფექტური.

კოლექტიური მოქმედება და საჯარო გამოცდილება ინდივიდის ქმედითი თავისუფლებისათვის აუცილებელია იმის გასაგებად, თუ როგორაა ურთიერთდაკავშირებული მე-სა და სხვისი ინტერესები და მოთხოვნილებები. ფილოსოფოსის მიზანსა და დანიშნულებას დიუი ხედავს იმაში, რომ უპასუხოს ეპოქის, საზოგადოების მორალურ თუ ფსიქოლოგიურ საჭიროებებსა და მოთხოვნილებებს. ფილოსოფია არ არის თეორიულ პრობლემებზე თეორიული რეფლექსიის განხორციელება. დიუისთან ფილოსოფოსობა, პრაქტიკულად, განათლების თეორიას, უფრო ზუსტად, განმანათლებლობას ემთხვევა: ფილოსოფოსის საქმეა, რეფლექსურად განმინდოს მიზნები, ნორმები, იდეალები, რომლებიც განათლების სამსახურში ჩადგებიან და ამგვარად წარმართავენ საზოგადოების სწორი გზით სვლას.

რეკონსტრუირებულმა ფილოსოფიამ უნდა შეიძინოს მოქმედი ინტელექტუალური იარაღის სტატუსი. ამ გადმოსახედიდან, დიუი საჭიროდ მიიჩნევს, რევიზიას დაუქვემდებაროს ყველა ფილოსოფიური დისციპლინა, უპირველესად, მეტაფიზიკა. დიუი კრიტიკული განხილვისას იყენებს ტრადიციული პოზიტივიზმისათვის დამახასიათებელ არგუმენტაციას. დიუისთან მეცნიერების ხატი „არაფორმალურია“. იგი ბიჰევიორისტული ფსიქოლოგიის, დარვინიზმის, სოციალური მეცნიერებისა და ექსპერიმენტულ დისციპლინათა გავლენითაა გამოკვეთილი და კულტუროლოგიური საზრისის მატარებელია. „მეცნიერების“ ცნებაში დიუი გულისხმობს თეორიული მოღვაწეობის ნებისმიერ სახეობას, რომელიც ეყრდნობა დაკვირვებისა და ექსპერიმენტის თანამედროვე მეთოდებს. ნეოპოზიტივისტებისაგან განსხვავებით, იგი თვლის, რომ ფილოსოფია მეცნიერულობის სტატუსს შეიძენს მაშინ, როცა ღირებულებით მორალურ დატვირთვებს, ფილოსოფიური რეფლექსიის შედეგად, მიზანმიმართულად უპირატესობა მიენიჭება.

ეთიკურის გაგება დიუისთან

ეთიკის პრინციპებისადმი ჯეიმზისეული მიდგომა დიუის პრაგმატიზმში ვთარდება. მისი მონოგრაფია „ეთიკა“ მრავალი ათეული წლის განმავლობაში ამერიკაში მორალური ფილოსოფიის ბესტსელერი იყო. ფილოსოფიის მოდელის რეკონსტრუქციულ მოდელში დიუის ერთ-ერთი მთავარი სამიზნეა მორალის ე. წ. „ფეოდალური ორგანიზაცია“. დიუი ამტკიცებს, რომ საჭიროა „ცვალებად, მოძრავ, ინდივიდუალიზებულ სიქველეთა და მიზანთა პლურალიზმის დაშვება“, ხოლო პრინციპები, კრიტერიუმები და კანონები უნდა გამოიყენებოდეს ინტელექტუალურ ინსტრუმენტებად ინდივიდუალური და უნიკალური სიტუაციების ანალიზისათვის (Dewey: 1972; 227-249).

აღსანიშნავია, რომ დიუი საკუთარ ეთიკურ კონცეფციას წარმატებულად უყენებს პოლიტიკურ თეორიას (Dewey: 1972; 130-131). მორალურს დიუი უწოდებს იმ სიტუაციას, რომელშიც მსჯელობა და არჩევანი წინ უძღვის ქცევით აქტს. მორალური ქცევა ყოველთვის უნიკალურია. ყოველი სიტუაცია, სადაც თამაშდება ქცევითი აქტი – უნიკალურია და ამიტომ, ყოველი ქცევა აუცილებლობით მოითხოვს მის კონკრეტულ შეფასება-გადანყვეტას. დიუი ასხვავებს რეფლექტურ (reflective) და ყოველდღიურ, ჩვეულ (customary) მორალს.

მორალურად სწორი ქცევა, ფაქტობრივად, განხორციელდება მხოლოდ სიტუაციის გამონვლილვითი შესწავლის შემდგომ. ესაა ინტელექტუალური რიგის ამოცანა, რომელიც ყოველ ჯერზე თავიდან უნდა გადაწყდეს. მისი გადაწყვეტა დამოკიდებულია სიმპათიის დონეზე, გრძობადობის ხასიათსა და ინტერესთა და თვალსაზრისთა კონფლიქტის გადაჭრის დაჟინებულ სურვილზე. ყოველივე ამას დიუი უწოდებს სათნოებებს ან მორალურ სრულყოფილებებს (Dewey:1972. 132). მორალს წარმოშობს კონკრეტული სიტუაციების გადაწყვეტის უნარი და სურვილი.

მორალის ველზე დიუიმ აქცენტი წესებიდან, პრინციპებისა და ზოგადი მიზნებიდან გადაიტანა კონკრეტული დილემური სიტუაციის გადაწყვეტაზე. შესაბამისად, სათანადო ჯერარსული და მართებული ქცევის ქვეშ იგი მოიაზრებს იმგვარ ქცევას, რომელსაც მოცემულ კონკრეტულ სიტუაციაში უდიდესი სიკეთე მოაქვს როგორც სხვა ადამიანებისათვის, ისე მოქმედი სუბიექტისათვის.

დიუის აზრით, სიკეთეა ის, რაც პასუხობს სიტუაციის მიერ შექმნილ მოთხოვნილებას. ადამიანის მორალური ამოცანაა, კოფლიქტურსა და დილემურ სიტუაციაში მიაღწიოს სრულყოფილსა და ყოველმხრივ კეთილდღეობას. რაც შეეხება მორალური წესის ფორმულირებას, იგი ყოველ ჯერზე, ყოველ კონკრეტულ სიტუაციაში თავიდან წესდება. ზნეობის ამოცანა არ არის „ჭეშმარიტი ღირებულების“ განსაზღვრა „მცდარი ღირებულების“ საპირისპიროდ. ეთიკის ამოცანაა ქცევის იმგვარი პარადიგმის დადგენა, რომელშიც, შესაძლებლობის ფარგლებში, გათვალისწინებული იქნება სიტუაციაში ჩართული ყველა მორალური ღირებულება.

მიზნებსა და ღირებულებებზე ზოგადი წარმოდგენები იმგვარივე ფორმით არსებობენ, როგორც ყველა ზოგადი იდეა. ისინი, როგორც ინტელექტუალური ინსტრუმენტები, გამოიყენება მსჯელობებში, რომლებიც კონკრეტულ სიტუაციებთან მიმართებით წარმოიშობიან. მათი გამოყენებითობა გამოიხატება გარკვეულ სიტუაციებთან მიმართებით.

დიუის მიაჩნია, რომ ეთიკურის გახსნის ერთადერთი არეალი სოციალური კონტექსტია. დიუის შემოაქვს სოციალური სიკეთის ცნება. არ არსებობს სიკეთეთა კატალოგი. „მორალი არც ქცევათა კატალოგია და არც წესების კრებული“. დიუი მას მოსწრებულად ადარებს კულინარული რეცეპტების წიგნს და ამტკიცებს, რომ მორალის შინაარსი სწორედ ამგვარადაა გახსნილი ტრადიციული მიდგომაში. სიამოვნება, როგორც უმაღლესი ინიდივიდუალუ-

რი თუ სოციალური სიკეთე, აბსტრაქციაა. ფილოსოფიას არ ევალდება ფიქსირებული სიკეთის პოვნა. მან უნდა შეძლოს ზნეობრივად სწორი ფორმის მოკვლევა, რომელიც გარკვეული მოდელის მიხედვით უნდა განხორციელდეს.

მოდელის კონსტრუქცია დამოკიდებულია საზოგადოებაზე: უნდა გაითვალისწინოთ ნებისმიერი რეზულტატი. საბოლოო მიზანი ჰოპოთეზად ჩაითვლება მანამდე, ვიდრე მის სისწორეს შედეგი არ დაგვიდასტურებს. დიუის მიხედვით, შეცდომა არც აუცილებელი შემთხვევითობაა, არც მორალური ცოდვა. მას დიუი უწოდებს ინტელექტის არასწორად გამოყენების მაგალითს. მორალურად არასწორი ქცევის, ანუ შეცდომის მიზეზებად დიუი ასახელებს განწყობის დაბალ დონეს, სიმპათიის არარსებობასა და ცალმხრივობას. მიზნების გამრავლებასთან ერთად, იხვეწება შეფასების სტანდარტები. ადამიანი ვალდებულია, მონინავე სტანდარტებისა და იდეალების განვითარებასთან ერთად, გონივრულად გამოიყენოს უკვე არსებული ნორმები. მორალური ცხოვრება და ფორმალში შეუთავსებელია. ინდივიდის, ან ჯგუფის მორალური შეფასება უნდა განხორციელდეს იმის მიხედვით, თუ რამდენად შეესაბამება მისი ქცევა ფიქსირებულ მიზანს.

ამგვარად, მორალურ კონცეფციათა რეკონსტრუქციის მაგისტრალური ხაზი დიუისთან გულისხმობს „ვალდებულების ეთიკიდან“ „თვითრეალიზაციის ეთიკაზე“ გადასვლას. დიუის შემოაქვს ტერმინი „მოქმედი თავისუფლება“. (Effective freedom), რაც ნიშნავს ადამიანის შინაგანი პოტენციალის გახსნის შეუზღუდავი შესაძლებლობების არსებობას. მისი არეალი მხოლოდ „თვითრეალიზაციის ეთიკის“ ფარგლებშია შესაძლებელი. ადამიანის ბუნებასა და სოციალურ მატრიცაში მოძიებული ეთიკური ცნებებით დიუი ცდილობს, ააგოს რეფლექსური მორალი.

განათლების ფილოსოფია

დიუი სამართლიანად მიჩნეულია განათლების ფილოსოფიის ნოვატორად. პრაქტიკულად, ის მთელი ცხოვრების მანძილზე ამუშავებს და ხვეწს განათლების სისტემის ახალ პარადიგმას. ამ თემას იგი უძღვნის არა ერთ ნაშრომს: „მომავლის სკოლები“ (1915), „დემოკრატია და განათლება“ (1916), „პროგრესული განათლება და განათლების მეცნიერება“ (1928), „გამოცდილება და განათლება“ (1938), „განათლება დღეს“ (1948). დიუის აზრით, ფილოსოფიის შენობის დემონტაჟის სტრატეგიული ხაზი მიმართული უნდა იქნეს განათლების სისტემის რეორგანიზაციისაკენ.

„მე მჯერა, რომ ნებისმიერი სახის განათლება სათავეს ადამიანთა მოდგმის საზოგადოებრივ ცნობიერებაში ინდივიდის ჩართულობიდან იღებს. ეს პროცესი, გაუცნობიერებლად, თითქმის დაბადების მომენტიდან იწყება და თანდათანობით გამოკვეთს ინდივიდის ძალებს, ჟღინთავს მის ცნობიერებას, აყალიბებს ჩვევებს, ავარჯიშებს იდეებს და აღძრავს მასში გრძნობებსა და ემოციებს. ამ არაცნობიერი განათლების მეშვეობით,

ადამიანი, თანდათანობით, კაცობრიობის მიერ თანაცხოვრების განმავლობაში დაგროვებული ინტელექტუალური და მორალური რესურსის თანამოზიარე ხდება. მას მემკვიდრეობით ცივილიზაციის საუნჯე ერგება. მსოფლიოში ყველაზე ფორმალური და ტექნიკური ხასიათის განათლებაც კი, ამ ზოგად პროცესს უსაფრთხოდ ვერ გაემიჯნება; ასეთ განათლებას ამ პროცესის მხოლოდ ორგანიზება ან გარკვეული მიმართულებით წარმართვა შეუძლია“ (დიუი: 2018). განათლების პროცესი ადეკვატურად უნდა რეაგირებდეს იმ სიახლეებზე, რომელსაც ადამიანს მუდმივ ცვლადი გარემო უყენებს. დიუის კონცეფციის სამიზნეა დემოკრატიული საზოგადოების სკოლის მოდელი. კვლევის განსაკუთრებითი ინტერესის საგანია ამ ტიპის საზოგადოებაში განათლების სოციალური როლის განსაზღვრა. იგი ეძებსა და პოულობს განათლების ახალ საზრისსა და დანიშნულებას. განათლება უნდა განიმარტოს როგორც ადაპტაციური უნარების დახვეწის პროცესი. ესაა ავტონომიური ველი, სადაც განათლების პროცესს მიზანი საკუთარ თავში აქვს, მას არ სჭირდება გარეთ გასვლა საკუთარი ღირებულებების მოსაპოვებლად. ეს პროცესი გულისხმობს მუდმივ რეორგანიზაციაში, რეკონსტრუქციაში, ტრანსფორმაციაში მყოფობას.

დიუის შემოაქვს ცნება „უნივერსალური განათლება“. ცნება ფართო საზრისის მატარებელია და მხოლოდ შესაძლებლობათა დემოკრატიის ტერმინებში ვერ ეტყვა. იგი შინაგანად დაკავშირებულია ამერიკის კონსტიტუციის მთავარ ამოსავალ პრინციპთან ყველა ადამიანის თანასწორობის შესახებ. კონცეპტი „უნივერსალური განათლება“ მოიცავს საყოველთაობას და გლობალურად გულისხმობს მთელი ხალხის, ერის, ეპოქის განათლებას. მისი შინაარსი მიმართულია ორიენტაციის შეცვლისკენ – ელემენტარული დონიდან დაწყებული მთელი კულტურით დამთავრებული. განათლების პროცესში მოსახლეობის საყოველთაო ჩართვა მეტ შანსს აძლევს სოციალური ტრანსფორმაციის წარმატებას ბაზისური სოციალური, ეკონომიკური და პოლიტიკური პირობების შეცვლისაკენ მიმართულ გზაზე.

დიუის აზრით, დემოკრატია და აღზრდა სინონიმებია. პრაგმატულად ორიენტირებული დიუისეული განათლების სისტემის პარადიგმა უპირველეს მიზნად ისახავს მოქალაქეთა ახალი თაობის მომზადებას იმგვარად, რომ ისინი მაქსიმალურად წარმატებულად იყვნენ ინტეგრირებულნი თანამედროვეობის მოთხოვნების მიმართ. ამისათვის განათლების ვექტორი მიმართული უნდა იყოს შიგნიდან გარეთ, ორიენტაციით ანმყოსა და მომავალზე; განათლების პროცესის აქცენტები უნდა გადაინაწილდეს აზრობრივი პოტენციალის გახსნაზე, კვლევითი უნარ-ჩვევების განვითარებაზე იმ მიმართულებით, რომ მოსწავლემ მომავალში შეძლოს წარმატებით გაართვას თავი ურთულეს ამოცანებს, რომლის წინაშეც იგი უცილობლად აღმოჩნდება.

დიუი რეალურად აფასებს ანმყოსაც და მომავალსაც. იგი მთავარ საფრთხეს ხედავს იმაში, რომ სწრაფად ცვლადი სამყაროს გამომწვევების წინაშე მდგომი ახალგაზრდა, თუკი ის ტრადიციული კლასიკური განათლების

დისკურსის ველზე დარჩება, დაითრგუნება გარემოში მიმდინარე ცვლილებებისგან, ვერას გაუგებს მის კავშირებსა და მნიშვნელობებს, ჩაიკარგება დილემათა ლაბირინთებში, რადგან ტრადიციული განათლების მთავარი მიზანია, მოზარდის გონებაში არსებულ სავარაუდო ვაკუუმში მექანიკურად ჩანერგოს თაობებით დაგროვილი ცოდნა და პრინციპები, ხოლო პრაქტიკული ჩვევებისა და უნარების გამომუშავება უკანა პლანზე გადაიტანოს.

დიუისეულ განათლების პარადიგმაში ინტელექტუალური და მორალური ასპექტების მონყვეტა დაუშვებელია. კვლევის უნარების გამომუშავება საჭიროა ორივე მიმართულებით, მაგალითად, ზნეობრივად სწორი ქცევის განსაზღვრისათვის „აბსოლუტური სიკეთისაკენ“ და „საყოველთაო ღირებულებებისაკენ“ აპელირება შედეგს ვერ გამოიღებს, რადგან ყოველი სიტუაცია კონკრეტული და უნიკალურია და მოელის შესაბამის პასუხს და არა მზამზარეულ რეცეპტს. ყურადღება უნდა გამახვილდეს მსჯელობის უნარის მქონე ინტელექტის განვითარებაზე, რომელიც კვლევას მიმართავს სიტუაციის მაკონსტრუირებელი ფაქტორების კონტექსტუალურ ანალიზზე.

ფაქტობრივად, ეს მოდელი დაედო საფუძვლად თანამედროვე ლიბერალური განათლების პარადიგმას. უდავოა, რომ ამ მოდელის რიგი მოსაზრებები გასათვალისწინებელი და მისაღებია. მაგალითად, გასაზიარებელია მოსაზრება სკოლის როლის შესახებ საზოგადოებრივ ცხოვრებაში. დიუი გვთავაზობს სკოლის, როგორც კომუნალური თანაცხოვრების მოდელის, სქემას. მასში იკვეთება სკოლის მთავარი ფუნქცია: მოზარდის შემოქმედებითი პროტენციის გამოთავისუფლება, დამოუკიდებელი აზროვნების უნარების განვითარება, კოლექტიურ ცდაში მოზარდის ჩართვის მოსამზადებელი საფეხური.

დიუის მიხედვით, ეს სკოლის ძირითადი მისიაა ასევე მისაღებია მოსაზრება, რომ განათლება მთავარი იარაღია საზოგადოების სრულყოფის გზაზე, დემოკრატიზაციის პროცესის, მოქალაქეთა თანასწორი უფლებების უზრუნველყოფის მიმართულებით. სკოლა სოციალური ინიციატივების ყველაზე ფართო ასპარეზია. დადებითია დიუის იდეა უნივერსალური, უწყვეტი განათლების თაობაზეც განათლების პროცესი უნდა მოიცავდეს ყველა ასაკობრივ კატეგორიას. მთელი საზოგადოება უნდა იმყოფებოდეს მუდმივი სწავლებისა და გადამზადების უწყვეტ რეჟიმში. ამასთან, წინააღმდეგობრივად გვეჩვენება ტრადიციული განათლების სისტემის მთლიანად უგულებელყოფა. ვფიქრობთ, ამ ვარიანტიდან პოზიტიური ელემენტები უნდა შენარჩუნდეს.

ღირებულებათა თეორია

მჭვრეტელობითის საპირისპიროდ, შემეცნების აქტიურად პრაქტიკული ასპექტის აქცენტირებამ დიუი ღირებულებათა თეორიის გადასინჯვამდე მიიყვანა. თუ იდეები ამტკიცებენ ქმედითუნარიანობას რეალურ პრობლემებთან ბრძოლისას, მკვლევარი ვალდებულია, რომ წარმოაჩინოს მათი პო-

ზიტიური მხარე. ცხადია, რომ პოლიტიკური დოგმები და ზნეობრივი ნორმები, ისევე, როგორც ყოფითი ცრურწმენები, კონტროლირებადნი არიან. მას შემდეგ, რაც გაირკვევა, თუ რა შედეგებამდე მივყავართ მათ, საზოგადოება უარყოფს ან მიიღებს მათ.

დიუი, ისევე, როგორც ჯეიმზი, არ თვლის საჭიროდ აბსოლუტური ღირებულებების დაფუძნებას. „ღირებულებები ისევე არამყარნი არიან, როგორც ღირებულებების ფორმები“. ამ დებულებიდან გამომდინარე, ფილოსოფიის ამოცანად დიუი სახავეს მათი წარმოშობის პირობების ანალიზს. ამ პროცესში უნდა მოხდეს ზნე-ჩვეულებათა, ინსტიტუტებისა და მათი ფუნქციონალური ასპექტის ინტერპრეტირება. ფილოსოფოსს არ უნდა გამოორჩეს ყურადღებიდან რადიკალური განახლების შესაძლებლობანი, რომელთაც ყოველდღიური მოთხოვნილებანი წარმოშობს.

ამასთან, დიუი გვაფრთხილებს, რომ არსებობს ფაქტობრივი, ანუ მყარად მოთხოვნილი ღირებულებები. ფილოსოფიისა და ეთიკის განსაკუთრებული მისიაა სამართლებრივი ღირებულებების უწყვეტი კრიტიკული გადახედვა. დიუის აზრით, ყველა ეთიკური სისტემა ფუნქციონალურია. უმაღლეს ადამიანურ ღირებულებათა მიმართ რეფლექსირების უნარის გამომუშავება დიუის მიაჩნია ისევე მნიშვნელოვანად, როგორც ტექნიკის სამყაროში ორიენტირების უნარ-ჩვევების გამომუშავება. აქ თავს იჩენს მიზანთა განსაზღვრის პრობლემა. მეცნიერება არ არის გულგრილი იმის მიმართ, თუ რა მიზნებით გამოიყენება მისი მიღწევები. მნიშვნელოვანია ის ფაქტიც, თუ ვინ „აკეთებს“ მეცნიერებას და რა მიზნებით ამოძრავებს მას.

აქტივობა, რომელიც საშუალებათა პროდუცირებას ახდენს და აქტივობა, რომელიც ადგენს მიზნებს, შინაგანად დაკავშირებულნი არიან. გამომდინარე აქედან, მიზნები და შედეგები, ჯამში, განუსხვისებელნი არიან. მიღწეული მიზანი საშუალებაა სხვა მიზნების მიღწევისათვის. გამოყენებული საშუალებების ანალიზი გარდაუვალია, თუ საქმე ეხება კეთილშობილურ მიზნებს. დიუის მიხედვით, შეფასების პრობლემა არ არსებობს მიზნებსა და საშუალებებს შორის კავშირის გარეშე. ეს დებულება მნიშვნელოვანია ეთიკისთვისაც და ესთეტიკისთვისაც. ესთეტიკური ღირებულებების შექმნა მოითხოვს ადეკვატურ საშუალებათა ერთდროულ გამოყენებას, რადგან ნატიფი ხელოვნებები და სასარგებლო, „ჭკუის სასწავლი“ ხელოვნებები განურჩეველნი არიან.

დემოკრატიის თეორია

დიუის აზრით, აბსოლუტურ ღირებულებებზე უარის თქმა ნიშნავს მიმართულების ვიტალური სანყისისაკენ შეცვლას. დიუის რელატივიზმი ვლინდება სასრული მიზნების განმსაზღვრელი რაციონალური მეთოდების უგულებელყოფაში. სოციალური ცხოვრების ფუნდამენტთან დაკავშირებული ღირებულებები ყველასათვის თანაბრად მისაღებნი არიან. დიუისთვის

უცხოა უტოპიზმის სულისკვეთება. მისთვის მიუღებელია ის მკვლევრები, რომელნიც უგულებელყოფენ ე. წ. შავ სამუშაოს, ანუ ეფექტური და მორალური შედეგების მიღწევისათვის უმოკლესი გზების სკრუპულოზურ, გაუნწყვეტლივ ძიებას.

უტოპისტების განუყრელი თანამგზავრები არიან ფანატიკოსები და სკეპტიკოსები. მეცნიერების ადამიანი არასოდეს ივიწყებს უახლოეს და დაშორებულ მიზნებს და მათი მიღწევის ისტორიულად ეფექტურ ვითარებებს. დიუის მიხედვით, თანამედროვე ადამიანის დევიზია: ჩემი თავისუფლება ვლინდება იმაში, რომ ის ვამრავლო სხვებისათვის. დიუისათვის მიუღებელია ნებისმიერი ფორმის ტოტალიტარიზმი. აბსოლუტური მიზანი ბლოკავს მეცნიერულ დისკუსიას. დემოკრატიის პირობებში ყველა ზრდასრული ადამიანი მონაწილეობს ღირებულებების ფორმირებაში.

ნაშრომში „ლიბერალიზმი და სოციალური მოქმედება“ (1935) დიუი ყურადღებას ამახვილებს იმაზე, რომ დემოკრატიის პრობლემა თავს იჩენს იმაში, თუ რა ხარისხით თავისუფლდებიან და მძლავრდებიან ინდივიდუალური ძალები, თუ რას ირჩევენ განვითარების სწორ მიმართულებად. ირწმუნო დემოკრატია, ნიშნავს ირწმუნო ადამიანური ძალები და ცხოვრების ფორმა, რომელიც იტანს ინდივიდუალურ ინიციატივებს, უფრო მეტიც, ახორციელებს მის სტიმულირებას. ინდივიდი ძიებითი ოპერაციების ჩატარების შედეგად იქცევა შემეცნებელ სუბიექტად, პროვინებად, რომელიც საკუთარი თავის კონსტანციას ახდენს კრიტიკულ აქტში, მაგალითად, მაშინ, როდესაც ახალი პოლიტიკური ინსტიტუტის უპირატესობებს აჩვენებს“.

დიუის სოციალური თეორიის საყრდენი დებულებაა ის, რომ საზოგადოების საშუალებით შესაძლებელია პროვინების სრულყოფა. პრაგმატიზმის, როგორც უნივერსალური მეთოდის საშუალებით ხდება ყოველივე იმის ნათელყოფა, რასაც ადამიანი აკეთებს და რასაც მნიშვნელობა აქვს მისთვის. ამით ფილოსოფია აღასრულებს თავის დანიშნულებას: ემსახურება ადამიანს და ზრდის მის აქტივობას. დიუის წინაშე დგება საზოგადოების დაგეგმვისა და სოციალური განვითარების (დიუის ტერმინოლოგიით, სოციოინჟინერია) პრობლემები. ფილოსოფოსს შემოჰყავს ცნებები „planned society“ და „continuously planning society“. დაგეგმილი საზოგადოებისათვის ფინალური განვითარების პროექტებიც ზემოდან დაიშვება. მიტომაც, თანხმობის შენარჩუნება შეუძლებელია ძალის გამოყენების გარეშე. საზოგადოების მეორე ტიპი ორიენტირებულია შინაგანი რესურსების გამოთავისუფლებაზე კოპერაციისა და ენერგეტიკული ურთიერთგაცვლის ფართო სივრცეში.

დიუის ბევრს აკრიტიკებდნენ უტოპიური განათლების ფილოსოფიის მოდელის, სოციალური ოპტიმიზმის, ადამიანის გონიერების გადაჭარბებული შეფასებისა და დესტრუქციული პოტენციისათვის, რომელიც მსჭვალავს მის ეპისტემოლოგიას. ამ კრიტიკას დიუი პასუხობს: ჩვენ ვცხოვრობთ სამყაროში, სადაც დესტრუქციისაგან თავიდან აცილების ერთადერთი საშუალება მორალია. ამიტომ ყველა სოციალური პრობლემა უნდა განვიხილოთ და გადავწყვიტოთ მორალურ და საგანმანათლებლო ჭრილში.

პრაგმატიკისტი, ინსტრუმენტალისტი და ბიჰევიორისტი დიუი ცდილობს, ყველა საკუთარ ინოვაციას პრაქტიკულად შეასხას ხორცი. მისი აქტივობა არ შემოიფარგლებოდა თეორეტიზირებით, ვინრო აკადემიური საქმიანობით. მრავალი ათწლეულის განმავლობაში, ამერიკული საზოგადოების ფართო წრისათვის დიუი იყო აღიარებული ლიდერი – უნივერსიტეტის პროფესორთა ამერიკული ასოციაციის ორგანიზატორი, სოციალურ კვლევათა ახალი სკოლის დამფუძნებელი, მილიტარიზმის წინააღმდეგ აქტიური მებრძოლი და ადამიანის უფლებათა დამცველი. დიუის სახელი ამერიკულ კულტურაში სამართლიანადაა მიჩნეული პროგრესული განათლების, სოციალური ლიბერალიზმის და ჰუმანიზმის სიმბოლოდ.

კითხვები და დავალებები:

1. დაახასიათეთ დიუის ფილოსოფიის სტრუქტურა.
2. განიცდის თუ არა დიუი კონტინენტური ფილოსოფიის გავლენას? ახსენით, სად და რაში ვლინდება იგი?
3. გააანალიზეთ ფილოსოფიის დიუისეული რეკონსტრუქციის სქემა.
4. დასაშვებია თუ არა დიუისეული განათლების პარადიგმაში ინტელექტუალური და მორალური ასპექტების მონყვეტა?
5. განმარტეთ ცნება „უნივერსალური განათლება“. ხედავთ თუ არა წინააღმდეგობას დიუისეულ განმარტებაში?
6. როგორ გესმით მსჯელობა – დიუის განათლების კონცეფციის სამიზნეა დემოკრატიული საზოგადოების სკოლის მოდელის აგება?
7. რამ მიიყვანა დიუი ღირებულებათა თეორიის გადასინჯვამდე?
8. გააანალიზეთ დიუის ეთიკური კონცეფცია.
9. რას გულისხმობს დემოკრატიის თეორია?
10. წაიკითხეთ დიუის ნაშრომის „დემოკრატია და განათლება“ დასკვნითი თავი. დაიყავით ორ ჯგუფად – პროგრესივისტებად და ანტიპროგრესივისტებად და იმსჯელეთ ძირითად პრობლემებზე. შეეცადეთ, იპოვოთ წინააღმდეგობები დიუის მსჯელობაში.
11. წაიკითხეთ დიუის წერილი „ჩემი პედაგოგიური მრწამსი“ და იმსჯელეთ ძირითად თემებზე.

ლიტერატურა:

1. დიუი, ჯონ (2010), დემოკრატია და განათლება. ილია უნტ-ის გამ-ბა. თბილისი.
2. დიუი, ჯონ (2018), ჩემი პედაგოგიური მრწამსი. ინტერნეტ გაზეთი <http://greenschool.ge/upload/other/751c08065818f7594cec92183b9ba3ec.pdf>
3. შვაიკარტი, ლ. დოქერტი, დ. ალენი, მ. (2015), პატრიოტთა ისტორიის მასალები. თსუ გამ-ბა: თბილისი
4. Dewey, John (1981), Three Independent Factors in Morals. in: *The Later Works 1925–1953*, J. A. Boydston (ed.)

5. Dewey, John “*The New Psychology~ Andover Review*, 2, 278-289 (1984)
6. Dewey, John (1987), *Psychology*. Chicago.
7. Dewey, John (1988), *Leibniz’s New Essays Concerning the Human Understanding* Indianapolis.
8. Dewey, John (1964), *The Ego as Cause” Philosophical Review*, 3,337-341.
9. Dewey, John (1966), *The Reflex Arc Concept in Psychology*“ N.Y.
10. Dewey, John (1997), *My Pedagogic Creed*, N.Y.
11. Dewey, John (1960), *The School and Society*. Chicago.
12. Dewey, John (1972), *The Child and the Curriculum*. N.Y.
13. Dewey, John (1965), *The Postulate of Immediate Empiricism*“. Yale un-ty press.
14. Dewey, John (1999), *Moral Principles in Education*. The Riverside Press Cambridge Project Gutenberg
15. Dewey, John (1990), *How We Think*. N.Y.
16. Dewey, John (1956), *Democracy and Education: an introduction to the philosophy of education*. Indianapolis. Chicago.
17. Dewey, John (1925), *Experience and Nature*. Boston.
18. Dewey, John (1934), *A Common Faith*. Boston
19. Dewey, John (1935), *Liberalism and Social Action* Indianapolis. N.Y.
20. Dewey, John (1938), *Experience and Education*. N.Y.
21. Dewey, John (1938), *Logic: The Theory of Inquiry*. Boston
22. Dewey, John (1939), *Freedom and Culture*. Indianapolis.
23. Dewey, John (1977), *The Public and its Problems*. Chicago
24. Dewey, John (1972), *The Ethics of Democracy*. *The Early Works of John Dewey*. vol.I Carludale& Edwardsville. pp. 227-249.
25. Dewey, John (2007), *Philosophy and Civilization*. University of California press.
26. Dewey, John (2008), *Ethics*, Read Books.

თავი XII. აბსოლუტური იდეალიზმი და ნეორეალიზმი ამერიკულ ფილოსოფიაში

აბსოლუტური იდეალიზმის ამერიკული ნაკითხვა როისი და ჯეიმზი

სინამდვილის საკითხის გარკვევას ფილოსოფიის ისტორიაში ხანგრძლივი ისტორია აქვს. ამ ცნებაში, ფილოსოფიური აზრი სხვადასხვა საზრისს დებდა. ტერმინი „რეალობა“ სხვადასხვა ეპოქაში განსხვავებული მნიშვნელობით გამოიყენებოდა. გარკვეულ ეტაპებზე, უპირატესად, ონტოლოგიური ასპექტები წამოიწვედა წინ; კვლევის მთავარი ინტერესი ფოკუსირდებოდა კითხვაზე – თუ რა არის სინამდვილეში რეალური? ხშირად პრიორიტეტულად იქცეოდა გნოსეოლოგიზმი შეკითხვით – როგორ არის შესაძლებელი გარეგანი სინამდვილის შემეცნება სუბიექტის მიერ? იყო პერიოდები, როდესაც ფილოსოფია ერთდროულად ეძებდა პასუხს ორივე შეკითხვაზე.

XX საუკუნის ამერიკულ ფილოსოფიაში რეალიზმს უპირისპირდება როგორც დეკარტესეულ „*cognito ergo sum*“-ზე დაფუძნებული ობიექტური იდეალიზმი, ასევე „*esse est percipi*“-ის პრინციპიდან გამომდინარე სუბიექტური იდეალიზმი. განსაკუთრებული პოპულარობით სარგებლობს ჰეგელის აბსოლუტური იდეალიზმი, რომელიც ამერიკელი ნეოჰეგელიანელების სპეკულატიური იდეალიზმის სახით ყალიბდება. მიუხედავად იმისა, რომ ამერიკელ ფილოსოფოსთა ახალგაზრდული ფრთა სკეპტიკურად უყურებდა ნეოჰეგელიანელ აბსოლუტისტებს, როგორც წარსულ საუკუნეებში ჩარჩენილი აზროვნების სიმბოლოებს, საუნივერსიტეტო აკადემიურ წრეებში მათ მყარად ეჭირათ წამყვანი პოზიციები. ისინი, ნეორეალისტებსა და პრაგმატისტებთან ერთად, ამერიკული ფილოსოფიის ოქროს ხანის წარმომადგენლებად უნდა მივიჩნიოთ.

ამერიკულ ნეოჰეგელიანიზმს სათავეში ედგა ჰარვარდელი ფილოსოფოსი ჯოსუა როისი (Josiah Royce 1855-1916). იგი ამერიკულ ფილოსოფიაში აბსოლუტური იდეალიზმის ტრადიციის ფუძემდებელი და პოპულარიზატორია. ამერიკული კლასიკური ფილოსოფიის პერიოდი წარმოდგენილია მისი ნააზრევის გარეშე. როისი ოკლენდის უნივერსიტეტის დამთავრებისთანავე გერმანიაში მიემგზავრება ფილოსოფიის შესასწავლად. აქ იგი ეუფლება ჰეგელის, შოპენჰაუერის, ლოტცეს თეორიებს; მათი გავლენა აშკარაა როისის იდეებსა და ფილოსოფოსობის სტილზე.

ამერიკულ „სადნობ ქვაბში“, პერსონალიზმისა და პრაგმატიზმის ზეგავლენით, ეს იდეები მნიშვნელოვნად ტრანსფორმირდებიან, მაგრამ როისის ყველა ნაშრომი ატარებს აბსოლუტური იდეალიზმის ბეჭედს. უილიამ ჯეიმზის ძალისხმევით, როისს ინვევენ ჰარვარდში. ამ პერიოდში ჰარვარდის უნივერსიტეტში ფილოსოფიური ცხოვრება ინტენსიურად ჩქეფდა. მეოთხ-

ედ საუკუნეზე მეტი ხნის განმავლობაში აქ მოღვაწეობდნენ ჩარლზ სანდერს პირსი, ჯორჯ სანტაიანა, უილიამ ჯეიმზი.

როისს მეგობრული, მაგრამ საკმაოდ ხანგრძლივი კამათი ჰქონდა ჯეიმზთან. ეს დებატები ცნობილია „აბსოლუტთა წინააღმდეგ ბრძოლის“ სახელით. ერთი შეხედვით, ორი ფილოსოფოსი მკვეთრად განსხვავებულ პოზიციებს იცავდა, მაგრამ როისის შემკვიდრების დეტალური განხილვა უფლებას გვაძლევს, აღვნიშნოთ, რომ მისი აბსოლუტური იდეალიზმის ამერიკანიზებული ფორმა პრაგმატიზმის ძირითად პარადიგმას ანგარიშს უწევს. „ლექციებში თანამედროვე იდეალიზმის შესახებ“ (Lectures on Contemporary Idealism) როისი აცხადებს: „ვამტკიცებ, რომ პირადად მე ვარ პრაგმატიზმი და აბსოლუტიზმი. დარწმუნებული ვარ, რომ თითოეულ ამ მოძღვრებას შეუძლია მოიცვას მეორე. ამიტომაც მე ისინი მიმაჩნია არა ურთიერთგამომრიცხავ ერთეულებად, არამედ ერთიან ჭეშმარიტებად“ (Royce:1966. 238). როისის ფილოსოფია ემყარება რამდენიმე დებულებას:

1. სინამდვილესთან შეხებაში მყოფი ადამიანი უეჭველად მივა აბსოლუტურისა და მარადიულის აღიარებამდე;
2. მეცნიერება სოციალურია; მეცნიერული ცოდნა – სოციალურად დასაზღვრული;
3. პიროვნება უნდა განიმარტოს ანტიკარტეზიანულად;
4. ჭეშმარიტების ზოგადი ბუნების დაფუძნებით მოიხსნება დილემა ინდივიდუალურსა და საზოგადოებრივს შორის;
5. რელიგიისა და მეცნიერების ჰარმონიულობა უნდა აიხსნას ობიექტური იდეალიზმის პოსტულატებით;

როისი ორტომიან ფუნდამენტურ ნაშრომში „სამყარო და ინდივიდი“ (The World and the Individual) მკვეთრად აკრიტიკებს გნოსეოლოგიური რეალიზმის სხვადასხვა კონცეფციას; კრიტიკის ცენტრალურ თემად იგი ირჩევს თვალსაზრისს ე. წ. ყოფითი ცნობიერების (commonplace sense) არარეფლექსურობის შესახებ. ამ თვალსაზრისის მიხედვით, სამყარო მოგვეცემა შემეცნებაში იმგვარად, როგორც ის სინამდვილეშია. ყოფითი ცნობიერება იღებს როგორც სუბიექტ-ობიექტის დუალიზმს, ისე გნოსეოლოგიურ მონიზმს. ერთდროულად პოსტულირდება შემეცნების გარეთ მდგომი ობიექტის აბსოლუტური დამოუკიდებლობა და ცნობიერების ტრანსცენდენტალური ნახტომი გარეთ, რითიც იგი მისგან სუბსტანციურად განსხვავებულ ობიექტს მოიხელთებს და ამაში ვერანაირ წინააღმდეგობას ვერ ხედავს. სალი აზრი (common sense) ვერ გვიხსნის, თუ როგორ იქცევა არაერთგვაროვანი ერთგვაროვნად. როისის მიხედვით, ეს წინააღმდეგობა ლოგიკურია და მისი გადალახვა შეუძლებელია. ერთადერთი კორექტული პოზიცია შესაძლებელია ამგვარად ჟღერდეს: შემეცნება შესაძლებელია ერთგვაროვან გარემოში და ამგვარი შეიძლება იყოს მხოლოდ იდეები.

იმ პერიოდის ფილოსოფიური დებატების მთავარი თემა იყო – რა სახის ურთიერთმიმართებებს ეფუძნება სამყარო – შინაგანსა, თუ გარეგან ლო-

გიკურს. თუ კავშირები შინაგანია, მაშინ სამყარო მონისტური და მთლიანი იქნება; სუბიექტ-ობიექტის დუალიზმს ამ სამყაროში ადგილი არ ექნება. თუ კავშირები გარეგანია – სამყარო პლურალისტულად წარმოგვიდგება. შემეცნება ხდება სუბიექტის ობიექტისკენ ტრანსცენდენტური ნახტომით. ამ შემთხვევაში აგნოსტიციზმი გარდაუვალია.

როისი იცავს შინაგანი ურთიერთმიმართებების მეტაფიზიკას. იგი ფიქრობს, რომ შეუძლია მოხსნას ყოველნაირი დუალიზმი და ტრანსცენდენტალური ნახტომები. ამასთან, როისი აცნობიერებს იმ სიძნელეს, რომელიც ახლავს ემპირიული ობიექტების შესახებ ცოდნის უეჭველობას. ამოდის, რომ იდეა შესაძლებელია იყოს მცდარი, ან ჭეშმარიტი მხოლოდ მეორე იდეასთან მიმართებით, ეს მეორე – მესამესთან მიმართებით და ასე უსასრულობამდე.

ამ სიძნელის გადასალახად, როისი გვთავაზობს უსასრულო „აბსოლუტის“ ანუ „უზენაესი მსაჯულის“ თეორიას. როისს შემოჰყავს „აბსოლუტურად ორგანიზებული გამოცდილების“ ცნება. მას მიაჩნია, რომ ამ შემთხვევაში შესაძლებელი იქნება განსხვავების დადგენაცა და ინდივიდუალური გამოცდილების შედეგებს შორის წარმოშობილი კონფლიქტების გადაწყვეტა. როისს მოჰყავს მაგალითი ცოდნის მოპოვების ეტაპების სირთულეების განსამარტად. მისი მსჯელობა ამგვარად იგება: ჯონისა და ტომის შეხვედრის დროს სალი აზრი მიიჩნევს, რომ ამ შეხვედრაში მონაწილეობას იღებს ორი სუბიექტი. სინამდვილეში აქ მონაწილეობას იღებს კიდევ ოთხი სუბიექტი: ჯონის თვითცნობიერება, ტომის თვითცნობიერება, ტომის სახე ჯონის ცნობიერებაში და ჯონის სახე ტომის ცნობიერებაში. ურთიერთგაგების პროცესი განხორციელდება არა მატერიალურ-სხეულებრივ (ჯონისა და ტომის) დონეზე, არამედ იმ იდეების დონეზე, რომელიც მათ აქვთ საკუთარი თავისა და ერთმანეთის სახეთა შესახებ.

იდეა მიზანმიმართულია და მისი მიზანი ჩანაფიქრის ასრულებაა. მაგალითად, ადამიანს გამიზნული აქვს მელოდიის წამღერება. სიმღერა თავდაპირველი მიზნის განხორციელებაა, ხოლო იდეა მისთვის იქნება ინდივიდუალური და გადამწყვეტი მოქმედებისათვის და, ამდენად, რეალური. ჩანაფიქრის მიზანი უნდა ასრულდეს. როისის მიხედვით, ამას აბსოლუტურ აზრამდე მივყავართ. სურვილი, ანუ იგივე ჩანაფიქრი ამოძრავებს შინაგან აზრს, ანუ იდეას, რომელსაც, თავის მხრივ, სისრულეში მოჰყავს აზრი. აბსოლუტი, როგორც ინდივიდი, თავისუფლად ირჩევს საკუთარ სამყაროს, „იდეით“ განსაზღვრავს ცდას, რომელშიც განხორციელებას პოულობს ჩანაფიქრი. როისი წერს: „სიტყვის „იდეა“-ში ვგულისხმობ შემეცნების დასრულების ნებისმიერ პროცესს. მიუხედავად იმისა, მარტივია იგი, თუ – რთული, მასში წარმოჩენილია შემეცნების მიზნის ნაწილობრივი ხორცშესხმა“ (Royce: 1901. 22).

როისი ეთანხმება პრაგმატიზმს იმაში, რომ იდეა მიზანმიმართულია და რომ იგი გამოცდილებაში რეალიზდება, მაგრამ პრაგმატიზმი ვერ სცემს ადეკვატურ პასუხს ჭეშმარიტების რაობას, ვერ ხსნის მის ზოგად ბუნებას, ვერ ასაბუთებს ჭეშმარიტების უცვლელობასა და აბსოლუტურობას. პრაგ-

მატიზმისთვის მიუღებელია წინასწარმოცემულობა, მუდმივობა, უცვლელობა. როისს მიაჩნია, რომ „ჭეშმარიტებისათვის საჭიროა შედეგი და გაბედული მსჯელობა. სიტყვა „ლოდინი“ ძალზე ბუნდოვანია... ჭეშმარიტება და მცდარობა ერთმანეთთან დაკავშირებული არიან ჰო-თი, ან არა-თი“ (Royce: 1901. 24).

როისის მიხედვით, მიუხედავად ჭეშმარიტების პრაქტიკული ბუნებისა, სწორედ პრაქტიკული ბუნება მოითხოვს მის აბსოლუტურობას. როისს შემოჰყავს ცნება „ცთომილების განცდა“, რითიც ცდილობს ტრანსცენდენტალური არგუმენტის გაძლიერებას. იდეა ჭეშმარიტია, თუკი იგი სწორად აღწერს საგანს. შეცდომა თავს იჩენს მაშინ, როდესაც იდეა არასწორად წარმოაჩენს საგანს.

როისის მიხედვით, გონებამ უნდა მოიცვას მცდარი იდეა და მისი ყალბი საგანი და, იმავდროულად, წინ წამოსწიოს ჭეშმარიტი საგნის იდეა. თუკი გონებას შეუძლია ჭეშმარიტი საგნის გათვალისწინება, მაშინ ეს საგანი მისაღები ყოფილა გონებისათვის. მაგრამ განა შესაძლებელია საგანი მისაღები იყოს გონებისათვის და გონებამ მის შესახებ არ იცოდეს? წარმოვიდგინოთ ცდომილების უბრალო მაგალითი: ვთქვათ, ვფიქრობ, რომ ჩემი გასაღები მაგიდაზეა, მაგრამ მას აღმოვაჩენ ჯიბეში. გასაღები, მისი ადგილმდებარეობა და მის გარშემო არსებული ყოველი ფაქტი წარმოადგენს იდეის ჭეშმარიტ საგანს. როდესაც აღმოვაჩენ, რომ გასაღები არ არის მაგიდაზე, ცხადი ხდება, რომ არსებული საგანი არ არის ჩემთვის მისაწვდომი. მსგავსი შეცდომის დაშვების ფაქტი მიუთითებს იმაზე, რომ სადღაც – მთლიან, დაურღვეველ ან აბსოლუტურ გარემოში, რეალურ გონებაში, რომელთანაც ჩემი გონებაა დაკავშირებული, ჭეშმარიტი საგანი უეჭველად არსებობს. როისის მიხედვით, შეცდომა მიუთითებს, რომ არსებობს აბსოლუტურად ყოვლის მცოდნე გონება, სადაც ყოველი საგანი ადეკვატურ შესაბამისობაშია ჭეშმარიტებასთან.

ნაშრომში „სამყარო და ინდივიდი“ როისი განიხილავს სინამდვილის რამდენიმე კონცეფციას. პირველი კონცეფცია რეალიზმია. იგი აღიარებს სამყაროს არსებობას სუბიექტის აზრისა და იდეებისაგან დამოუკიდებლად. იგი არის ის, რაც არის, მიუხედავად იმისა, თუ როგორ მოვიაზრებთ მას. რეალიზმი რადიკალური მეტაფიზიკური დუალიზმია. ჩემს იდეებს და არსებობის სფეროებს შორის არსებობს სივრცე, რომლის გადალახვაც შეუძლებელია. რეალიზმის მიერ წარმოდგენილი ობიექტური სამყარო სრულიად დამოუკიდებელია და, ამდენად, სრულიად უსარგებლო აზროვნებისთვის.

მისტიციზმი მეორე კონცეფციაა, რომელსაც კრიტიკულად ანალიზებს როისი. ამ მიდგომის ფარგლებში, რეალობა ფაქტია, რომელიც ენით გამოუთქმელია და უშუალოდ გონებას წარმოუდგება. მისტიციზმი თავს არიდებს პრობლემას იდეისა და სინამდვილის დაპირისპირების შესახებ. დაპირისპირება საერთოდ არ არსებობს. თუ მას დავუშვებთ, მაშინ ადამიანი საერთოდ ვერ შეძლებს იდეისა და სინამდვილის გარჩევას. მესამე კონცეფცია კანტიანური კრიტიკული რაციონალიზმია. როისის მიხედვით, ესაა მართებული,

მაგრამ დაუსრულებელი ხედვა. როისი ახასიათებს კრიტიკულ რაციონალიზმს, როგორც თეორიას, „რომელიც საფუძველს უქმნის იდეას, მიჰყავს ის ჭეშმარიტებამდე და გვაძლევს საშუალებას, განვსაზღვროთ შესაძლო გამოცდილებანი (Royce:1901. 266).

ადამიანის იდეებსა და არსებობის ობიექტურად არსებულ სფეროებს შორის კავშირი დამყარებულია ობიექტური რეალობის დამოუკიდებლობაზე. შესაბამისად, ცდომილების შესაძლებლობა შენარჩუნებულია. მე შემიძლია, ჩამოვყალიბო იდეა განსაზღვრული გამოცდილების შემდეგ. მაგალითად, ვფიქრობ, რომ ჩემი გასაღები მაგიდაზეა, მაგრამ შემდეგ აღმოვაჩინე, რომ რეალობა არ შეეფერება ჩემს წარმოდგენას და გასაღები მაგიდაზე არ არის. როისის მიხედვით, კრიტიკულ-რაციონალისტური კონცეფცია არაადეკვატურია, რადგან მას აკრძალული აქვს, აღწეროს არსებული სინამდვილის უნივერსალური ფორმები და შესაძლებლობები. მას არ შეუძლია, გაითვალისწინოს კონკრეტული და ინდივიდუალური ფაქტები.

საინტერესოა ინდივიდუალობის საკითხი – ის, თუ როგორ ესმის როისს „მე“. იგი ანტიკარტეზიანულია. „მე“ არის პროცესი, რომელსაც აქვს როგორც საზოგადოებრივი, ფიზიკური ასპექტი, ასევე პირადული და შიდა ასპექტი. პიროვნული „მე“ არ არსებობს სხეულისა და ბუნებისაგან დამოუკიდებლად. „მე“ ყალიბდება სოციალური ინტერაქციის შედეგად და შეიცნობა ამ ინტერაქციის პროცესში. პიროვნული „მე“-ს უწყვეტობა ხორციელდება საზოგადოებრივი გამოცდილების და დიალოგის მეშვეობით, დიალოგისა სხვებსა და „მე“-ს შორის. ინდივიდუალური „მე“ აირეკლება ერთი „მე“-ს მეორე „მე“-ზე ურთიერთქმედების შედეგად. ინდივიდუალური „მე“ გარდამავალი, მიმდინარე პროცესია, რომელიც უნიფიცირდება მუდმივი კომუნიკაციით.

ინდივიდსა და საზოგადოებას შორის ინტერაქციის პროცესი საკმაოდ რთულია. საზოგადოებას შეიძლება ძლიერი ზეგავლენა ჰქონდეს ინდივიდზე, მის ჩამოყალიბებაზე. ინტერაქციის პროცესს შეუძლია ჩამოაყალიბოს ინდივიდი, როგორც ძალიან კარჩაკეტილი, საზოგადოებისაგან გარიყული, ასევე, მეამბოხე. ორივე – მძაფრი ინდივიდუალიზმიცა და დახშული კოლექტივიზმიც – დიდ საფრთხეს წარმოადგენს, რომელთაც როისი განიხილავს ნაშრომში „ქრისტიანობის პრობლემა“. იგი აყალიბებს საზოგადოების ტიპების თეორიას.

სუბიექტებისა და იდეების ურთიერთზემოქმედების რთულ პროცესში თავს იჩენს შეცდომა. როისი ცდილობს, გვერდი აუაროს ამ სიძნელეს. მას შემოაქვს „თვითშემეცნებადი ცნობიერების“ ცნება. ესაა ღვთაებრივი, უსასრულო და განუყოფელი მთელი, რომელიც შეიცავს ყველა შესაძლო ჭეშმარიტებას. მის ფარგლებში ხდება მათი შეფასება და დაფიქსირება. ცალკეული ინდივიდების იდეები აბსოლუტური ანუ „ყოვლისმომცველი“ ცოდნის (omniscience) შუქში ჯერდება, ხდება შეცდომების კორექტირება ან ელიმინაცია.

„ღმერთი“ როისის სპეკულატურ სისტემაში არ არის ეკლესიის ფიდუისტური ღმერთი; იგი უმაღლესი გნოსეოლოგიური მსაჯულისა და მეტაფიზიკური

გადამრჩენის როლს ასრულებს. როისი დარწმუნებულია, რომ ამ ტრანსცენდენტური პოსტულატის გარეშე, რომელსაც იგი „ფილოსოფიის რელიგიურ ასპექტს“ უწოდებს, შეუძლებელი იქნება ადამიანური ფენომენების – ცოდნისა და მორალის – ლოგიკურად თანმიმდევრულად ახსნა.

ამერიკული ფილოსოფიის მკვლევარნი მოგვითხრობენ, რომ ჰარვარდის უნივერსიტეტში როისის კოლეგამ, ამერიკული პრაგმატიზმის ერთ-ერთმა ფუძემდებელმა – ჩარლზ პირსმა დაინახა, თუ რა სიძნელების წინაშე აღმოჩნდა მისი კოლეგა სასრულისა და უსასრულოს პრობლემის გადაწყვეტისას და ურჩია მას მათემატიკური ლოგიკისათვის მიემართა. როისმა გაიზიარა ეს რჩევა და ფილოსოფიური სისტემის შეკვრისათვის მიმართა უსასრულო რიგებისა და ინტერპრეტატორთა კავშირების შესახებ მათემატიკურ იდეას. სუბიექტ-ობიექტის მიმართება შემცვნიების პრობლემის ახლებურ ფორმულირებაში ითარგმნა ენისა და სიმბოლოთა სოციალური გამოყენების ქრილში.

პრაგმატული იდეები როისმა სინამდვილის თეორიაზეც გაავრცელა: „ყოვლისმომცველი აბსოლუტური ცოდნის“ ადგილი დაიკავა „უნივერსალურმა თანამეგობრობამ“. როისის ფილოსოფიაში გააქტიურდა ცნება „მნიშვნელობა“, რომელშიც იგი ორმაგ საზრისს დებდა: უპირველესად, მიმართებას რალაცაზე და რეფერენციაციას – ამ რალაცის აღნიშვნას. პირველ შემთხვევაში, ადგილი აქვს ინტენციის აქტს, ანუ მიზანდასახულობას, რომელიც შინაგანი მნიშვნელობის მიმნიჭებელია, მეორე შემთხვევაში – რეფერენციას, რომელიც გარეგანი მნიშვნელობის მიმცემია. ორივე მნიშვნელობა ერთი და იგივე პროცესის ორი მხარეა.

როისი ამტკიცებს, რომ გნოსეოლოგიური მონიზმი შესაძლებელია მხოლოდ იდეათა ონტოლოგიური მონიზმის საფუძველზე. ლოკთან, ბერკლისთან, იუმთან შემცვნიებითი აქტის მონიზმი მიიღწევა გნოსეოლოგიური აქტის ჩაკეტვით, რომელიც, თავის მხრივ, გამოცდილების ფსიქოლოგიური მონაცემების დახმარებით ხორციელდება. კანტმა თავის დროზე ყურადღება მიაქცია ლოგიკური, ფორმალური მხარეების დამაკავშირებელ მხარეს. მან მონყვიტა ისინი გარე სამყაროს და დაუპირისპირა მათ.

მიუხედავად იმისა, რომ „აბსოლუტის“ როისისეული ვერსია არსებითად პერსონიზებული იყო და ნაკლებად ჰგავდა ჰეგელიანურს, იგი იქცა მთავარ სამიზნედ პრაგმატიზმისათვის. მასთან პოლემიკაში ჩამოყალიბდა „რადიკალური ემპირიზმის“ პოპულარული ამერიკული ვერსია.

ამერიკელ ნეორეალისტთა გნოსეოლოგიზმი

XIX და XX საუკუნეთა მიჯნაზე ამერიკულ ფილოსოფიაში აბსოლუტური იდეალიზმის პოზიციების შერყევა დაემთხვა ფილოსოფიური მენტალობის არსობრივ შემობრუნებას, კოგნიტური კულტურის შეცვლას. მორთონ უაითი წერს, რომ „პრაგმატიზტებმა და რეალისტებმა პირველი დარტყმა მია-

ყენეს პოსტკანტიანიზმის მთვლემარე გოლიათებს. მათ შეამზადეს ნიადაგი XX საუკუნის მეორე ნახევრის ფილოსოფიური ანალიზისათვის, ლოგიკური პოზიტივისტებისა და ლინგვო-თერაპევტებისათვის“ (White: 1963. 1).

XX საუკუნის დასაწყისი ამერიკულ ფილოსოფიაში აღინიშნა ნეორეალისტთა ამბოხით. ჟურნალში „ფილოსოფია, ფსიქოლოგია და მეცნიერული მეთოდები“ გამოქვეყნდა „ექვსი რეალისტის პროგრამა და პირველი პლატფორმა“. ამ პუბლიკაციის ავტორებმა – რ. პერიმ (1876-1960), უ. მონტეგიუმ (1873-1953), ე. ჰოლტმა (1873-1941), უ. მარვინმა (1872 – 1944), ე. სპოულდინგმა (1973-1940), უ. პიტკინმა (1878-1949) განაცხადეს, რომ ისინი მზად არიან, იდეალიზმისა და აგნოტიციზმის ყველა ფორმა დაამხოთ და დაასაბუთონ, რომ სამყარო რეალურია და ობიექტები არსებობენ სუბიექტებისაგან დამოუკიდებლად, რომ არც თვისებებითა, არც არსებობის წესით ისინი არ არიან დამოკიდებულნი არც შემეცნებელ სუბიექტზე და არც შემეცნების პროცესზე (The Program of Six Realists: 1910. 292-401).

პლატფორმის ავტორთა შორის იყვნენ უშუალოდ როსის ყოფილი მოსწავლეები – უილიამ მონტეგიუ და რალფ პერი. ისინი ამტკიცებდნენ, რომ როსის რეალიზმთან ბრძოლის დროს პირდაპირ თავს ესხმოდა მათ თეორიებს. ამის საპირნონედ რეალისტმა ნოვატორებმა თანამიმდევრული თავდასხმა განახორციელეს ამერიკული ფილოსოფიური ორთოდოქსიის წინააღმდეგ. მათი აზრით, ნეოჰეგელიანიზმი – აბსოლუტური იდეალიზმის დისკურსი – ამერიკულ თვითცნობიერებისათვის შეუთავსებელი იყო. ეს თეორია, ყველა თავისი ვარიაციით, ამერიკულ ნიადაგს მოწყვეტილი იყო.

გერმანული კლასიკური იდეალიზმით ნასაზრდოები ემერსონის, როსის და მათი მიმდევრების სულისკვეთება მიმართული იყო რელიგიისა და მეცნიერების, ინდივიდისა და საზოგადოების ჰარმონიული თანამყოფობის დაფუძნებაზე. ამგვარად ორიენტირებული ფილოსოფიური აზრი დისჰარმონიაში მოვიდა პრაგმატიზმის მემბოხე სულთან. ნეორეალისტებისა და პრაგმატიზმების ამოცანა გახლდათ ფილოსოფოსობის სტილის შეცვლა – „მონარქიული“, სპეკულატიური და ტრადიციული აზროვნების სტილის აღმოფხვრა. „რეალობის როლი, დამხობილი აბსოლუტის ნაცვლად, იტვირთა მოვლენამ (appearance). ნოვატორთა მეთოდოლოგიურ კრედოდ იქცა „მოცემულობებზე“, „თავისთავად ცხადზე“ აპელირება. მათ სხვადასხვა ფილოსოფოსი სხვადასხვა საგანში ეძებდა, მაგრამ არასდროს ტრანსცენდენციებში“ (Perry: 1939).

საუკუნეთა მიჯნაზე გაბატონებული სციენტისტური სული მეცნიერული აზროვნების მთავარ მახასიათებლად იქცევა. თუ წინა ათასწლეულებში მეცნიერება მიისწრაფვოდა რეალობის სისტემური სურათის შექმნისკენ, XX საუკუნის პირველ ათწლეულში ძირითადი აქცენტი კერძო პრობლემების კვლევაზეა მიმართული.

მეტაფიზიკის ემანსიპირება ეპისტემოლოგიისაგან

ნეორეალისტებს მიაჩნიათ, რომ პირველი ყველაზე გავრცელებული არაკრიტიკული დაშვება ფილოსოფიაში არის გნოსეოლოგიზმი, ანუ პოზიცია, რომელშიც გნოსეოლოგიას ენიჭება პრიორიტეტული სტატუსი. ფილოსოფიური საკითხების გადანყვეტამდე ლოკი, ბერკლი, იუმი, კანტი და კანტიანელები შემეცნების თეორიის გავლით მიდიოდნენ. ფილოსოფიაში ნებისმიერი საკითხი თუ პრობლემა გნოსეოლოგიზმით იყო დეტერმინირებული. ამიტომაც ნეორეალისტების პირველი მოთხოვნა ამგვარად გაჟღერდა – „მეტაფიზიკის ემანსიპირება ეპისტემოლოგიისაგან!“

ნეორეალისტები თვლიან, რომ აუცილებელია ფსიქოლოგიზმისგან, სუბიექტური განწყობისგან გათავისუფლება, თუ პერის ტერმინს ვიხმართ, საჭიროა „ეგოცენტრიზმის სიძნელის“ (egocentric predicament) მოხსნა. შემეცნება, როგორც არ უნდა იყოს იგი გაგებული, ყოველთვის არ არის უნივერსალური პირობა. იგი ყოფიერების შიგნითაა მოქცეული და იგივე პლანეტაზეა განლაგებული, რომელზეც სივრცე, რიცხვი, ან ფიზიკური ბუნება“ (Perry: 1939. 32).

ესაა პირველი რიგის ამოცანა. ნეორეალიზმი, ასევე, ითხოვს გნოსეოლოგიის პრიორიტეტულობის მოხსნას. მეპისტემოლოგია არ არის ლოგიკურად ფუნდამენტალური“. ლოგიკა და მეტაფიზიკა წინ უსწრებენ გნოსეოლოგიას, არსებობს უამრავი ექსისტენციონალური და არაექსისტენციონალური გამონათქვამი, რომელიც ლოგიკურად პირველადია ეპისტემოლოგიასთან მიმართებით“. ლოგიკა თავად არის თეორია ან რეალურობის თეორიის ნაწილი (The New Realism: 1922. 473)

მეტაფიზიკა ლოგიკურად წინ უსწრებს შემეცნების თეორიას. არც პრობლემები და არც მისი გადანყვეტის გზები მისგან არ არის ნასესხები. „რეალობის მეტაფიზიკურ განსაზღვრებებში ფილოსოფოსებს არ ვურჩევთ, მიჰყვნენ სპეკულაციებს. ორიენტაცია სასურველია, მიმართონ მეცნიერებაზე, ასევე კულტურის სხვა დარგებიდან მოპოვებულ ფაქტუალურ მონაცემებზე“ (The New Realism: 1922. 50).

ნეორეალისტთა სტრატეგიული მიზანი იყო კარტეზიანული დუალიზმის უკუგდება. 300 წლის განმავლობაში ეს თეორია უბიძგებდა ფილოსოფოსებს უნაყოფო, ფუჭი ძიებებისკენ და ამით ზიანს აყენებდა მეცნიერებას. „კარტეზიანული დუალიზმი და რეპრეზენტაციული თეორია მცდარია; მცდარია მისი განხილვის ყოველგვარი მცდელობა – ცნობიერების დაყვანა მატერიაზე, თუ მატერიისა ცნობიერებაზე ან რაღაც სხვა მესამე სუბსტანციაზე“ (New Realism: 1922. 475).

ნეორეალისტები გვთავაზობენ რედუქციონიზმის უკუგდებას, როგორც იდეალისტურ, ისე მატერიალისტურ ვარიაციებში. ნეორეალისტებს მიაჩნიათ, რომ ნატურალიზმის მიღება მთლიანობაში შესაძლებელია, მაგრამ მატერიალიზმი, რომელიც დაკავშირებულია ფიზიკურ ატომებთან და

დედუქციურ აუცილებლობასთან, მიუღებელი, რადგან იგი მექანიციზმითა და სუბსტანციონალიზმითაა დაღდასმული. ნატურალიზმი, რომელიც ორიენტირებულია სამყაროს ევოლუციურ ხედვაზე, ბუნებასა და ცნობიერებას განიხილავს როგორც ერთ მთლიანობას. ისინი ვლინდება ფუნქციონალური ურთიერთმოქმედების აქტში. თანამედროვე მეცნიერების მიღწევები ემყარებიან ფუნქციონალურ ხედვებს, რომლებიც საფუძველს ქმნიან დეკარტესული სულიერისა და სხეულებრივი დუალიზმის მოხსნისათვის.

ნეორეალისტები მიიჩნევენ, რომ ფილოსოფიური პრობლემების კვლევითაა, კერძოდ, სუბიექტ-ობიექტის მიმართების გასახსნელად უნდა გამოვიყენოთ კვლევის მეთოდები, რომელთაც წარმატებულად იყენებს თანამედროვე მათემატიკური და ფსიქოლოგიური მეცნიერებანი, უპირველესად, ანალიზის, ინდუქციისა და დაკვირვების მეთოდები. ზოგადფილოსოფიური დებულებების დაყვანა ცდის მონაცემებზე, ემპირიული მტკიცებულებანი, ლოგიკაზე ორიენტირებულობა – ის ეფექტური საშუალებებია, რომელთა გამოყენებით ფილოსოფიურ დებულებებს თეორიული რესპექტაბელურობა ენიჭებათ.

ნეორეალისტები მიიჩნევენ, რომ ფილოსოფიის საქმედ უნდა იქცეს მეცნიერების ლოგიკური საფუძვლების კვლევა. შესაძლებელია, ითქვას, რომ ნეორეალიზმმა კურსი აიღო სციენტისმზე, თუმცა მეცნიერება და მეცნიერული ცოდნა სპეციალური განხილვის საგნად მათთან ჯერ დასახული არ არის. პერი, მონტეგიუ, ლავჯოი და სხვა ნეორეალისტები აფიქსირებენ რეალიზმში „ძლიერი პოტიზივისტური ტენდენციის“ შემოჭრას.

ეს ტენდენცია ლოგიკის, მათემატიკისა და ფსიქოლოგიის თანამედროვე მიღწევებზე ორიენტაციაში იჩენს თავს. იგი, ასევე, ვლინდება ემპირიულ ვერიფიკაციონიზმში, ინტელექტისადმი პრაგმატულ-ინსტრუმენტალურ მიდგომასა და ტერმინთა განმარტების მკაცრ მოთხოვნაში, მეთოდოლოგიური თანხმობის კრიტერიუმისკენ სწრაფვაში. ნეორეალისტების დამსახურებაა „კვლევითი მეთოდის“ დაფუძნება, კონკრეტულ შედეგზე ორიენტირებული მეთოდოლოგია, რომელიც უარს ამბობს გლობალისტურ განცხადებებზე. ეს სიახლეა ფილოსოფიაში.

აღსანიშნავია, რომ მიუხედავად აბსოლუტთა წინააღმდეგ წარმოებული მიზანმიმართული და დაულალავი ბრძოლისა, ნოვატორთა სტრატეგიული მიზნების რეალიზაციამ სასურველი შედეგი ვერ გამოიღო; თავად პერი აღიარებს, რომ „იდეალიზმი კვლავ უშრეტი ნაკადის სახით მიედინება“ (Perry :1939. 439).

ეპისტემოლოგიური მონიზმისა და დუალიზმის ალტერნატივა მოხსნილი არ არის; თეორიულ-ლოგიკურ დონეზე ვერ მოხერხდა გარე სამყაროს დამოუკიდებლად არსებობისა და მისი ჭეშმარიტი შემეცნების შესაძლებლობების დასაბუთება. ეპისტემოლოგიური მონიზმისა და ეპისტემოლოგიური დუალიზმის ანტინომიათა კვლევა იმ ფორმით, როგორითაც იგი ნეორეალისტებმა ჩამოაყალიბეს, ამერიკულ ფილოსოფიაში ადგილს უთმობს ნეოპოზიტივისტური და ანალიზური ფილოსოფიის დისკუსიებს. ამერიკელ ფილოსოფოსთა მიერ XX საუკუნის დასაწყისში სიახლეთა შემოტანამ რეალიზმის მარადიული პრობლემის მასშტაბები წარმოაჩინა.

ამის შედეგად პრობლემების სირთულე და სიღრმისეული სიძნელებები გამოვლინდა, თუმცა მათი გადაჭრა ვერ მოხერხდა. „შესაძლებელია ლოგიკური საშუალებებით ჩვენი ცნობიერების გარეთ არსებული სამყაროს დასაბუთება-მოხელთება?“ „რას ეფუძნება ჩვენი თეორიები სამყაროს შესახებ?“ – ამერიკულ ფილოსოფიაში კვლავ მწვავეა ეს საკითხები და დისკუსია გრძელდება, ისევე, როგორც გასულ საუკუნეებში, მხარეები ძირითადად, ორად იყოფიან: ეპისტემოლოგიურ მონისტებად და ეპისტემოლოგიურ დუალისტებად, ან ლოგიცისტებად და ფსიქოლოგისტებად, ან პლატონისტებად და ნომინალისტებად, ან ნატურალისტებად და ანტინატურალისტებად.

კითხვები და დავალებები:

1. დაახასიათეთ ამერიკული აბსოლუტური იდეალიზმის ძირითადი მახასიათებლები
2. რა დებულებებს ემყარება როისის ფილოსოფია?
3. რა არგუმენტებს იყენებს როისი გნოსეოლოგიური მონიზმის დასამტკიცებლად?
4. როგორ ფიქრობთ, რა ნვლილი შეიტანა როისმა ამერიკულ ფილოსოფიაში?
5. დაახასიათეთ ნეორეალისტთა სტრატეგიული მიზანი.
6. მოიხსნა თუ არა ეპისტემოლოგიური მონიზმისა და დუალიზმის ალტერნატივა? დაასაბუთეთ თქვენი პასუხი.
7. რას ემყარება „ექვსი რეალისტის პროგრამა და პირველი პლატფორმა“?
8. განმარტეთ ნეორეალისტების პირველი მოთხოვნა, რომ მეტაფიზიკა უნდა გათავისუფლდეს ეპისტემოლოგიისაგან?
9. დაიყავით ორ ჯგუფად: ნეოჰეგელიანელებად და ნეორეალისტებად და იმსჯელეთ შემეცნებისა და სინამდვილის პრობლემებზე.

ლიტერატურა:

1. Royce, Josiah (1997), *The Spirit of Modern Philosophy*. Boston.
2. Royce, Josiah (1966), *Lectures on Contemporary Idealism*. N. Y.
3. Royce, J. (1901), *The World and the Individual*. v. 2. N. Y.
4. Royce, Josiah. (1997), *The Spirit of Modern Philosophy*. Boston.
5. *The Program and First Platform of Six Realists*. *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific methods*. V. VII. 13. 1910.
6. White, M. (1963), *Toward Reunion in Philosophy*. N. Y. Preface.
7. Perry, R. *American Philosophy in the First Decade of the Twentieth Century*. *Review Internationale de Philosophie*. 3. 1939.
8. *The New Realism*. *Cooperative Studies in Philosophy*. II. ed. N. Y. 1922.

თავი XIII. ამგონი აბსოლუტთა წინააღმდეგ – ჯორჯ სანტაიანა

ჯორჯ სანტაიანას შემოქმედება კლასიკურ ამერიკულ ფილოსოფიაში გამორჩეულია განსაკუთრებული ერუდიციით, წარმოსახვის ჰორიზონტის სიღრმითა და მაღალი ესთეტიზმით. მას ეკუთვნის ოცდაათამდე ნაშრომი გნოსეოლოგიასა და ონტოლოგიაში, სოციალურ ფილოსოფიაში, ესთეტიკასა და რელიგიაში. სანტაიანა საკუთარ თავს „სკეპტიკოსს“, „ბერძნული რაციონალიზმის აპოლოგეტს“, „დემოკრიტეს, ეპიკურესა და სპინოზას ხაზის გამგრძელებელს“ უწოდებდა, ხოლო საკუთარ ფილოსოფიას „ბუნებრივ ნატურალიზმად“ (natural naturalism) ნათლავდა და მიაჩნდა, რომ მასში განიჭებულია „სალი აზრის მქონე ადამიანის თვალსაზრისი, გონებისა და გულის თანაბარშენილობა“ (Santayana: 1930, 58-59).

მკვლევრის ფილოსოფიური დისკურსისათვის აბსოლუტურად მიუღებელია XX საუკუნის „უბედური გამოცდილება“, რომელმაც „უცნაური რელიგიები“, „გაუგებარი მორალი“, „სამარცხვინო ინტერესები“ შვა (Santayana : 1930, 51). სანტაიანას მრავალწახნაგიან და მრავალმხრივ ფილოსოფიურ მემკვიდრეობაში რამდენიმე დომინანტი მოტივი ისმის, რომელთა შორის, ცენტრალურია: „ადამიანი – ცნობიერება იდეალური ყოფიერების სისტემაში“. ფილოსოფოსი იმედოვნებდა, რომ მის მიერ შემოთავაზებული ყოფიერებების საუფლოთა მოდელი ქრისტიანული რელიგიის ინტელექტუალურ ვერსიად იქცეოდა.



ცხოვრების გზა

ჯორჯ სანტაიანა (George Santayana – 1863-1953)

1863 წელს დაიბადა ქალაქ მადრიდში, ესპანელი დიპლომატის ოჯახში; 8 წლისა იყო, როდესაც მისი ოჯახი ბოსტონში (მასაჩუსეტისის შტატი) გადავიდა, სადაც ფილოსოფოსმა სიცოცხლის 40 წელი გაატარა. საკმაოდ შეძლებულ ოჯახში გამეფებულმა რთულმა და დაძაბულმა ატმოსფერომ ღრმა კვალი დაამჩნია მოზარდის სულიერ სამყაროს და, ფაქტობრივად, მისი შემოქმედების პესიმიზმური ტონალობის განმსაზღვრელად იქცა. ამერიკელი ფილოსოფიის ისტორიის მკვლევრის კუკლიკის თქმით, სანტაიანამ საკუთარი ოჯახის ტრაგედია ყოფიერების ტრაგედიად აქცია (Kuklick: 1979. 353).

1886 წელს, ჰარვარდის უნივერსიტეტის დამთავრების შემდეგ, სანტაიანა ორი წლის განმავლობაში ეუფლებოდა ფილოსოფიას გერმანიაში. უსმენდა ლოტცეს, ხოლო 1889 წელს მიიღო დოქტორის ხარისხი ნაშრომში „ლოტცეს ფილოსოფია“. სანტაიანა ხარისხის მიღებისთანავე ტოვებს გერმანიას და ჰარვარდის უნივერსიტეტის ფილოსოფიის ფაკულტეტის უმცროს პედაგოგად, ე. წ. ინსტრუქტორად იწყებს მუშაობას. შესანიშნავი გარეგნობის მქო-

ნე, არაჩვეულებრივი ორატორული ტალანტით დაჯილდოებული სანტაიანა უამრავ მსმენელს იზიდავდა, მის ლექციებზე ტევა არ იყო, დამსწრეთა შორის მრავლად იყო არასაუნივერსიტეტო პუბლიკაც. მისი პოპულარობა გარკვეულწილად მისი ცხოვრების ბოჰემური სტილითაც იყო განპირობებული.

1912 წელს სანტაიანა იღებს სოლიდურ მემკვიდრეობას, თავს ანებებს ჰარვარდს და სამუდამოდ ტოვებს ამერიკას. ბევრს მოგზაურობს, ცხოვრობს ინგლისსა და საფრანგეთში, ბოლოს იტალიაში მკვიდრდება. ევროპიდან სანტაიანამ ახლებურად დაინახა ამერიკა და ჰარვარდი. სარკაზმითა და ირონიითაა სახვე მისი ესეები ამერიკული ცნობიერებისა და ალმა მატერის შესახებ. ღრმად მოხუცებულ, ავადმყოფ სანტაიანას ურჩევდნენ შერიგებოდა ეკლესიას, მაგრამ მან უარით გაისტუმრა პაღრე. „ერთადერთი ჭეშმარიტება ნატურალისტური ფილოსოფიაა. ჩემი ნატურალიზმი მკაცრი, იონელ ფილოსოფოსთა არაჰუმანისტური ნატურალიზმია. იგი ყოვლისმომცველია და ვრცელდება ადამიანზე, მის ცნობიერებასა და მისი შემოქმედების ყოველგვარ შედეგზე“ (Santayana: 1930, 199). სანტაიანა 1952 წელს რომში გარდაიცვალა და, ანდერძის თანახმად, დაიკრძალა ათეისტებისათვის განკუთვნილ სასაფლაოზე.

ფილოსოფიაში სანტაიანა პოეზიიდან მოვიდა. მისი შემოქმედებითი კარიერა ფილოსოფიური სონეტების პუბლიკაციით დაიწყო, რომლებშიც პირველად გამოვლინდა მისთვის დამახასიათებელი ესთეტიზმი და პლატონიზმი. სხვათა შორის, ფილოსოფიის ისტორიაში, ძნელად თუ მოიძებნება ამგვარი ელევანტური ფილოსოფიური პროზა. მის ესეებს თავისუფლად შეიძლება ეწოდოს „belle letters“. სანტაიანასეულ აფორიზმებსა და მეტაფორებს დღესაც არ გასვლიათ ყავლი, თანამედროვე ამერიკულ ჟურნალისტიკასა და ბელეტრისტიკაში მათ ხშირად შეხვდებით.

სანტაიანას მოძღვარი და გზის მკვლევეი კლასიკური ამერიკული ფილოსოფიის მეტრი – უილიამ ჯეიმზი გახლდათ. ამ პერიოდში ჰარვარდის ფილოსოფიური სკოლა დარვინის თეორიის ძლიერ გავლენას განიცდიდა და ევოლუციური ნატურალიზმის პოზიციაზე იდგა. ჯეიმზის ცნობილი „ფსიქოლოგიის პრინციპები“, რომლებიც ჰარვარდელთა საჯილდაო ქვად იყო ქცეული, სწორედ ამ პრინციპების გათვალისწინებითაა აგებული. სანტაიანას განსაკუთრებით ხიბლავდა „ფსიქოგენეზისის“ იდეა და ცნობიერების ჩამოყალიბების ნატურალისტური გაგება. იგი სწორედ ამ ასპექტით ცდილობდა ზნეობრივ, ესთეტიკურ თუ რელიგიურ ფენომენტთა გახსნას. მკვლევართა იმ ჯგუფისათვის, რომლებმაც ამოსავლად დარვინისტული პარადიგმა მიიღეს, განსაკუთრებულად მტკივნეული რელიგიის საზრისისა და სტატუსის საკითხის გარკვევა გახდა. სანტაიანას წინაშე ჯერ კიდევ ყმანვილკაცობაში დაისვა ალტერნატივა: კათოლიციზმი თუ ათეიზმი?

„...მე არასოდეს მშინებია ურწმუნობისა და მე ის ავირჩიე“, – აღიარებს ფილოსოფოსი (Santayana: 1930; 243).

მიუხედავად იმისა, რომ სანტაიანა ირჩევს „ურწმუნობას“, იგი არ უარყოფს რელიგიას, უფრო შორს მიდის და ცდილობს, შექმნას საკუთარი რელიგია. სანტაიანა ეთანხმება თავის მასწავლებელს ჯეიმზს, რომ ემპირიულად

ყველა რელიგია მცდარია; იმავდროულად, ყურადღებას ამახვილებს მის ესთეტიკურ-მხატვრულ ღირებულებაზე და იმაზე, რომ სინამდვილის პოეტიზების პროცესში რელიგია ადამიანისათვის ბუნებრივი მოთხოვნილების ფაქტად იქცა. კულტურის ყველა ფორმა წარმოსახვის შემოქმედებითი ძალის პროდუქტია და არამც და არამც სინამდვილის ასახვის გნოსეოლოგიური საშუალება. რელიგია და პოეზია ადამიანის თავისუფალი შემოქმედების ნაყოფია, მათ რიგშია ფილოსოფიაც. ილოსოფია, ხელოვნების მსგავსად, არ წყვეტს არანაირ პრობლემას, არ გვთავაზობს არანაირ აღმოჩენას; სანტაიანას ფილოსოფია ფილოსოფოსის თვითგამოხატვის საშუალებად ესახება.

1920 წელს გამოდის ნარკვევი სათაურით „რეალიზმის დასაბუთების სამი პუნქტი“. ამ ნაშრომით პრაქტიკულად სრულდება სანტაიანას მრავალწლიანი კამათი თავის მასწავლებელთან ჯეიმზთან და მის მიმდევრებთან ცნობიერებისა და შემეცნების შესაძლებლობათა შესახებ. სანტაიანა მთლიანად იღებს რეპრეზენტატული რეალიზმის პლატფორმას (რეალიზმის მთავარ გარანტიად იგი იდეალური ესენციის იდეას აცხადებს. 1951 წელს გამოიცა სანტაიანას უკანასკნელი ნაშრომი „ხელისუფლება და ძალაუფლება“, რომელიც როგორც ქვესათაური გვამცნობს, მოგვითხრობს თავისუფლებაზე, საზოგადოებასა და მართვაზე (Santayana: 1951).

სანტაიანა დანვრილებით განიხილავს თანამედროვე სოციალურ-პოლიტიკური მოწყობის ტიპებს და ასკვნის, რომ მართვის საუკეთესო ფორმა იქნებოდა „გონით ინტელექტუალთა ელიტის ტირანია“. ეს მოდელი პლატონური რესპუბლიკის თანამედროვე ნაკითხვად შეიძლება მივიჩნიოთ. მკვლევრის მტკიცებით, მხოლოდ ამ მოდელს ძალუძს „რაციონალური წესრიგის“ დამყარება. სანტაიანა პოლიტიკას განსაკუთრებული სახის თეოლოგიად მიიჩნევს.

კათოლიკური ოჯახის ტრადიციებზე აღზრდილ სანტაიანას კათოლიკური რელიგიის მხოლოდ ესთეტიკური მხარე აინტერესებს და მის გავლენებს ევროპულ ხელოვნებასა და კულტურაზე მხოლოდ ამ ასპექტით იკვლევს. ამ კვლევებში სანტაიანა გვევლინება, როგორც თანმიმდევრული ნატურალისტი და ათეისტი.

„ყოფიერების საუფლოთა“ სისტემა

20-ანი წლები ამერიკულ ფილოსოფიაში აღინიშნა ე. წ. „აბსოლუტთა წინააღმდეგ ამბოხით“. ახალგაზრდა ავანგარდისტ მემამბოხე ფილოსოფოსთა რიგებში ლიდერობდა ჯორჯ სანტაიანა, რომელიც თანმიმდევრულად აკრიტიკებდა თავის პროფესორებს – ჰეგელიანელ სისტემატიკოსებს, მათ შორის, განსაკუთრებულად როისის მიერ ყოფიერების იერარქიული სისტემის „აბსოლუტური ინდივიდის“ პრინციპით აგების მცდელობას.

სანტაიანას 1923 წელს გამოსული მონოგრაფია „სკეპტიციზმი და ცხოველური რწმენა“ (Scepticism and Animal Faith) მისი ფუნდამენტური ოთხტომეული ნაშრომის „ყოფიერების საუფლონი“ (The Realms of Being) გნოსეოლოგიურ პროლეგომენებად შეიძლება მივიჩნიოთ. საინტერესოა, რომ ნაშ-

რომში სანტაიანა არბილებს ადრეულ პოზიციას და კრიტიკულ შუქში აფასებს ემპირიზმს და საკმაოდ ლოიალურია უნივერსალიზმთან მიმართებით.

1927 წელს, 64 წლის სანტაიანა იწყებს მთელი საკუთარი ფილოსოფიის შემაჯამებელი ნაშრომის – „ყოფიერების საუფლონი“ – გამოქვეყნებას, რომელსაც ცამეტი წლის შრომის შემდეგ ასრულებს. „საუფლოთა“ სისტემის კონსტრუირებისას, სანტაიანა განზრახ აძლევს მას „კლასიკურ“ სახეს, მაგრამ ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ მისი მიზანი მეტაფიზიკური, სხვა დისციპლინათა და მეცნიერებათა გამაერთიანებელი სისტემის აგება სულაც არაა, მისი ამოცანა არც „ყოფიერების როგორც საკუთრივ ყოფიერების“ გახსნაა. „ჩემი სისტემა არ არის სამყაროს სისტემა. ყოფიერების საუფლონი კოსმოსის ნაწილებად არ უნდა მივიჩნიოთ. ისინი იმ მოვლენათა სახეები და კატეგორიები არიან, რომელნიც მნიშვნელოვნად განსხვავდებიან და იმსახურებენ კიდეც იმას, რომ განსხვავებულ იქნენ“ (Santayana: 1923; 174).¹

ამასთან, სანტაიანა არ უარყოფს, რომ სინამდვილე გაცილებით მრავალფეროვანია და ყოფიერების სხვა სახეებსაც მოიცავს, თუმცა მათ არ ერგოთ სანტაიანასეულ რეესტრში „სამკვიდრონი“. ზნეობრივი გამოცდილების მონწესრიგების პროცესში, ადამიანი განარჩევს გარკვეულ თვისებებს, რომელთაც ფილოსოფოსი არქმევს „საუფლოს“ – „Realm“. მაგალითად, ადამიანი გამოცდილებაში განარჩევს ცხოველთა და მცენარეთა სამყაროს, დროსა და სივრცეს, საკუთარი მენტალობის აქტივობასა და ამ აქტივობის პროდუქტს, ცნობიერებასა და ცნობიერების გარეთ მდგომ ფიზიკურ სამყაროს, ჭეშმარიტებასა და ფანტაზიას.

სანტაიანასათვის ტერმინოლოგიას არანაირი მნიშვნელობა არა აქვს. მას არ აღეგულებს, რომ დღეს ფილოსოფიურ ტერმინოლოგიაში ძნელად შეხვედებით ტერმინებს: „საუფლო“, „ესენცია“ (არსი), „სამყარო“, „ზნეობრივი გამოცდილება“, „ჭეშმარიტება“, „სუბსტანცია“, რომ ისინი მოდაში არაა. ფილოსოფოსისათვის მთავარი ისაა, რომ, მათი საშუალებით, გამოცდილების თვისებრივად განსხვავებული მხარეები დააფიქსიროს. „საუფლოებს“, შესაძლოა, ლოგიკური კატეგორიები დავარქვათ, მაგრამ უმჯობესია, მორალური გამოცდილების კატეგორიები ვუწოდოთ ისე, რომ გავითვალისწინოთარა საკუთრივ ეთიკური ქცევა, არამედ ადამიანის მიერ სინამდვილის აღქმის სუბიექტურობა და რელატივიზმი“ (Santayana: 1923. V ნაწილი).

მორალურ გამოცდილებაში სანტაიანა გამოყოფს ოთხ ხარისხს ან „საუფლოს“:

1. „მატერიის საუფლო“ – The Realm of Matter – ჩვენი საკუთარი სხეულია, მთები, სახლები და ისიც, რასაც „მატერიალურად“ მიიჩნევენ მეცნიერ-ფიზიკოსები;

2. „გონის საუფლო“ – The Realm of Spirit – ეს არის სუბიექტური ანდა ფსიქოლოგიური მდგომარეობა, კოსმოსური გონითი აქტივობა, რომელიც „ზნეობრივ მე“-ში, შემეცნებაში, ესთეტიკურ ინტუიციასა და მგრძობილობაში ვლინდება;

¹ კარლ პოპერის „სამი სამყაროს“ პლურალისტური კონცეფციის (პოპერი: 2000) რემინისცენცია.

3. „ჭემმარიტების საუფლო“ – The Realm of Truth – „არსთა საუფლოს“ ის სეგმენტია, რომელმაც შეძლო არსებობაში განხორციელებულიყო. იგი მოიცავს მატერიის სფეროში რეალიზებულ ყველა ჭემმარიტ იდეასა და თეორიას;

4. „არსთა საუფლო“ – The Realm of Essence – ცნობიერების ნებისმიერი შინაარსი, რომელიც მისი უნიკალობის ან ხარისხის მიხედვით განიხილება. სანტაიანა მასში აერთიანებს, მაგალითად, უსასრულოდ დიდ რიცხვებს, მთვარის დაბნელების იდეას, შექსპირის დრამატურგიას. ამ რეალიაში ერთიანდებიან წმინდა შესაძლებლობანი, ვთქვათ, ჯერაც დაუნერეელი სიმფონია ან ლექსი.

„საუფლოთა“ შორის არსებობს გენეტიკური კავშირი: „მატერიის საუფლოდან“ „გონის სული“ იზადება, მისგან, თავის მხრივ, იშვება „არსთა საუფლო“, ეს უკანასკნელი კი საკუთარ თავში მოიცავს „ჭემმარიტების საუფლოს“. ოთხივე „საუფლოში“ ურთიერთზემოქმედების პროცესები მიმდინარეობს, მაგრამ, იმავდროულად, ყოველ „საუფლოს“ რეალობის ავტონომიური სტატუსი აქვს. ვთქვათ, მატერია, რომელიც წარმოშობს აზროვნების უნარის მატარებელ ორგანოს – ტვინს, თავად არ არის მონისტური პრინციპის მქონე. სანტაიანა არ მიიჩნევს ფილოსოფოსის ამოცანად დედუქციასა და რედუქციას: მთავარია, მან შეძლოს „საუფლოთა“ ფარგლების დასაზღვრა და მათი განსხვავების დაფიქსირება. ოთხივე „საუფლო“ რეალურია, თუმცა შესაძლოა, მხოლოდ „მატერიის საუფლოს“ მივუყენოთ ცნება „არსებობა“ (Existence), იდეალურ ესენციათა მიმართ უმჯობესია, ვიხმაროთ ტერმინი „ყოფიერება“ (Being) (Santayana: 1923; 10).

სანტაიანა იტყვის, რომ გამოცდილების შედეგების ნდობა შესაძლებელია მხოლოდ კრიტიკული რეფლექსიის გამოყენების შემდეგ. იგი აღიარებს, რომ იდეალურის გამოყოფა ადვილი არ არის. ფილოსოფიის ისტორიაში არსებული ყველა მცდელობა, რომელიც ამ მიმართულებით წარიმართა, მარცხით დასრულდა. პლატონის, დეკარტეს, ბერკლის, ჰიუმის, ჰეგელის „იდეალურში“ მატერიალური, ამა თუ იმ დოზით, მაინც სახეზეა. სანტაიანა იწონებს დეკარტეს რადიკალური სკეპტიციზმის მეთოდს, მაგრამ, იმავდროულად, აღნიშნავს, რომ დეკარტემ, მაქსიმის „*cogito ergo sum*“ ფორმულირებით, განახორციელა მატერიალურის დედუქცია იდეალურიდან და ამით შეზღუდა სკეპტიციზმის საზღვრები. ეს შეზღუდულობა, ნაწილობრივ, აისახა დეკარტეს მიერ მიღებულ მცდარ წინაპირობაში, რომ „ნათელი და ცხადი იდეები ის ირაციონალური საფუძველია, რომელზე დაყრდნობით, შეგვიძლია ავაგოთ ჭემმარიტი და უცდომელი ცოდნა“ (Santayana: 1923; 74).

სანტაიანას აზრით, სიცხადე მიიღწევა მხოლოდ მაშინ, როდესაც მთლიანად დავცილდებით არსებობასა და ცოდნას. „იდეალურის სანვდომად უნდა დავცილდეთ სკეპტიციზმს იმდენად, რამდენადაც ეს შესაძლებელი იქნება ლოგიკურად და შევეცადოთ, გავათავისუფლოთ ჩვენი ცნობიერება ილუზიებისაგან, თუნდაც ამისათვის ინტელექტუალური თვითმკვლელობა დაგჭირდეს“ (Santayana: 1923; 20).

სანტაიანა გვთავაზობს, ამოვაგდოთ გამოცდილებიდან ყველაფერი, რაც ცდისმიერია, დავივიწყოთ საკუთარი თავი, სხეული, წარსული, აწმყო, მომავალი და მხოლოდ ცნობიერებისათვის არსებულ ფენომენებს მივაპყროთ ყურადღება. (Santayana: 1927; 174). ამით იგი, ფაქტობრივად, გვთავაზობს ჰუსერლიანურ „ფენომენოლოგიურ რედუქციას“. თუმცა სანტაიანასათვის მიუღებელია ჰუსერლის ფენომენოლოგიზმი, კერძოდ ის, რომ მასთან ცნობიერებას საქმე აქვს ცნობიერებასთან და ყურადღების მიღმა დატოვებული „მისი ცხოველურ და მატერიალურ სამყაროში არსებული გენეტიკური ძირები“ (Santayana: 1927; 177).

სანტაიანას მიხედვით, იდეალური, წმინდა თვისების სახით შეიძლება აკიაფდეს მხოლოდ ესთეტიკურ გამოცდილებაში, მაგალითად, მაშინ, როდესაც ვუყურებთ მთვარის დაბნელებას, ვაკვირდებით იეროგლიფს ან ვუსმენთ პოემას. უკიდურესი სკეპტიკოსისთვის ობიექტები არსებობენ ინტუიციაში თვინიერ მნიშვნელობისა. ინტუიცია არაა ცოდნა. ცოდნის უარყოფა შესაძლებელია ყოველთვის (Santayana: 1923; 70).

ინტუიცია არ არის შემეცნება. იგი აზრის ფლობაა და არაფერს საჭიროებს, გარდა არსისა, რომელიც ამ აზრში იხსნება (Santayana: 1940; 109). იმ მიზნით, რომ ხაზი გაუსვას ინტუიციის ძირეულ მახასიათებელს, კერძოდ იმას, რომ მისთვის უცხოა შემეცნებითი და უტილიტარული მიზნები, სანტაიანა ინტუიციას უწოდებს „ილუზიას“, „ბოდვას“, „მათრობელას“ (Santayana: 1940; 109). ამ გამოცდილებას დღეს ესთეტიკურს უწოდებენ, აღნიშნავს მკვლევარი, მაგრამ იგი მხოლოდ ხელოვნებასთან ან მშვენიერებასთან არ არის დაკავშირებული. სინამდვილეში იგი, პლატონური გაგებით, ინტელექტუალური რიგისაა (Santayana: 1927; 7).

„არსთა საუფლო“ – ფენომენოლოგიური რედუქციის გზით უკიდურესი სკეპტიკოსი წვდება არსს/ესენციას, მხოლოდ მასში იხსნება იგი, როგორც აბსოლუტურად სანდო და ჭეშმარიტი, აქვე იდეალური იქცევა რეალურად. ესენციას სანტაიანა უწოდებს ყველა შესაძლო განსაზღვრულ, თვითკმარ ხასიათს, სახეს, ინდივიდუალობას – ვთქვათ, ბგერა, შეხება, სუნი მარტივი რიგის არსები/ესენციები. ჰეგელის ფილოსოფია, სივრცე, მატერია, მეცნიერების ტერმინები კი უფრო რთულ ესენციათა ხარისხში აჰყავს მკვლევარს. ნებისმიერი ისტორიული მოვლენა და კაცობრიობის მთელი ისტორიაც, შესაძლოა, წარმოდგენილ იქნეს, როგორც ესენცია.

ამგვარად, ესენციები ის იდეალური ობიექტებია, რომელთაც ადამიანი პოულობს ცნობიერებაში; უფრო ზუსტად, სანტაიანას ისინი წარმოუდგენია როგორც სულიერი კულტურის ელემენტები. როდესაც სანტაიანა ლაპარაკობს ესთეტიკურ ტკბობაზე, იგი, უპირველესად, ლიტერატურის, ხელოვნების, რელიგიის, მეცნიერების, ფილოსოფიის შინაარსს გულისხმობს.

არსთა/ესენციის ძირეულ ონტოლოგიურ მახასიათებლად სანტაიანას მისი არაექსისტენციონალური ბუნება მიაჩნია (the non-existential nature of es-

sence). არსებობა ნიშნავს, რომ რაღაცას აქვს სუბსტანცია, დროით-სივრცითი მახასიათებლები, რომ იგი მოძრაობს, ანუ ყოველივე ის, რითიც ხასიათდება ესენციის საპირისპიროდ მატერია. ისინი არასუბსტანციურნი არიან, არც ფიზიკური, არც ფსიქიკური ბუნება მათ არ ახასიათებთ. ისინი არსად არ მდებარეობენ, არ აქვთ არანაირი კავშირი დროსა და სივრცეში განფენილობასთან და, საერთოდაც, არაფერთან არანაირ კავშირში არ არიან (Santayana: 1927. 18).

საკუთრივ ონტოლოგიური მიმართებით, ესენციები მხოლოდ ლოგიკური ან ესთეტიკური ყოფიერებით ხასიათდებიან (Santayana: 1927. 8). ონტოლოგიური მდგომარეობა გახლავთ ის, რაც არის ესენცია (Santayana :1927. 78), ასკენის სანტაიანა და მაგალითად მოჰყავს ბავშვი, რომელიც მიჩვეულია, ტანსაცმელი მხოლოდ ვიღაცაზე ჩაცმულად აღიქვას. მასში შიშს იწვევს გარდერობში, საკიდზე დაკიდული ტანსაცმელი. „ესენციები უზარმაზარი გარდერობი ან იდეათა გაღერებაა, სადაც სახეობებისა და მოდელების ყველა სახეა გამოფენილი, ოღონდაც ტანის (body) გარეშე“ (Santayana: 1923; 71).

მსოფლიო გონის მეოხებით ხორციელდება არსთა/ესენციათა პროექცირება სხეულებზე, ცვლად მატერიებზე. ამის გამო ისინი მიიჩნევიან არსებულებად, ჩვევა კი აპირობებს კავშირის ილუზიას. ესენციები თვითიგივეობრივნი, ინდივიდუალურნი, უსასრულონი, მუდმივნი და უცვლელნი არიან. არსთა/ესენციათა საუფლოში ქაოსურ ფორმათა ერთობლიობა არანაირ კანონზომიერებას არ ემორჩილება. ინტუიციის ფოკუსში მოხვედრილი მათი ნაწილი სამყაროულ სურათს თვისებრივ მრავალფეროვნებას ანიჭებს. ჰეგელისაგან განსხვავებით, რომლისთვისაც იდეალური კანონზომიერად განავითარებს, „არსთა საუფლოში“, კოსმოსის ნაცვლად, ქაოსი სუფევს (Santayana: 1927. 25).

თვითიდენტური ესენციები არავისზე არ არიან დამოკიდებულნი და არც არავისზე ახდენენ ზეგავლენას. გამომდინარე იქიდან, რომ ყოველ მის წევრს დამოუკიდებელი ადგილი აქვს და შეურყეველი უფლებითაა დაჯილდოებული, აქ აბსოლუტური დემოკრატია სუფევს (Santayana: 1927; 78).

ატომარულ, სუვერენულ და თვითიგივეობრივ არსთა არსებობის კონცეფციამ ჯერ კიდევ პლატონსა და სქოლასტიკოსებს მრავალი თავსატეხი გაუჩინა. ხარისხი და თვისება მხოლოდ სხვა თვისებასთან მიმართებით მოიაზრებოდა. სანტაიანა ამ სიძნელის მოხსნას ცდილობს „წმინდა ყოფიერების“ ცნების შემოტანით. იგი ლოგიკურ ან ესთეტიკურ მასალას აწვდის ყველა არსს და თავს ამჟღავნებს „...როგორც სინათლე ყველა ფერში ან სიცოცხლე ყველა გრძნობასა და აზრში“ (Santayana:1927; 45).

თავის მხრივ, „წმინდა ყოფიერებას“ ძალუძს, მიიღოს რეალობა მხოლოდ სხვა რეალობებთან მიმართებით. ამიტომ, სანტაიანა გვთავაზობს „არარსებობის“ (non-existence) კატეგორიას. „ყველა არსი მონაწილეობს „არარსებობაში“, წმინდა ყოფიერება კი – ყველაზე მეტად; ამით იგი გამორიცხავს ყოფიერების იმ განსაკუთრებულ ფორმებს, რომლებიც სხვებისთვისაა დამახასიათებელი“ (Santayana :1927; 57).

სხვაგვარად რომ ვთქვათ, არსის ყოფნის შესაძლებლობა მატერიის არ-ყოფნითაა განპირობებული. არსი, რომელიც მხოლოდ შიგნით, საკუთარ თავში იხსნება, სინამდვილის უღრმესი და ერთადერთი აუცილებელი ფორმაა. ეს გახლავთ სანტაიანასათვის პირველადი რეალობა, ის, რის მიმართაც ადამიანს არასდროს აღეძვრება ეჭვი. ყოველი ესენციის ყოფიერება მოიცავს არსთა უსასრულო მრავალფეროვნებას. ნებისმიერი სამყაროული სისტემა ერთი არსია. არსთა მთელი სამეფო ერთი არსია (Santayana: 1927; 71).

ეს ერთი არსი „აბსოლუტის“, გნებავთ, რელიგიის „ღმერთის“ როლს ასრულებს. „ვფიქრობ, რომ ამგვარი შესაძლებელია, მას თავის ობიექტად წმინდა ყოფიერება უნდა ჰქონდეს, მისი გავრცელებულ კულტად ქცევაც სავსებით შესაძლებელია“, – აცხადებს სანტაიანა (Santayana: 1927; 58). სანტაიანას რელიგია მხოლოდ გონების ფარგლებშია შესაძლებელი, ესაა ინტელექტუალური რელიგია.

„მატერიის საუფლო“ – სანტაიანას ინტელექტუალური რელიგიის აღნაგში სხეულებრივი სანყისის აღიარებას განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება. მის სისტემაში სხეულებრივი სანყისის როლს „მატერიის საუფლო“ ასრულებს. „მატერია ნებისმიერი სისტემისათვის, სადაც უმაღლესი რეალობა ღვთაებრივი და მარადიულია, აუცილებელია, რადგან მატერიის გარეშე ეს რეალობა ვერანაირად გამოვლინდება დროსა და სივრცეში, სახეებსა და შემთხვევით ვითარებებში“ (Santayana: 1930; 193). სანტაიანა საკუთარ თავს ნატურალისტად და მატერიალისტად თვლიდა, უფრო მეტიც, მე ერთადერთი ცოცხალი მატერიალისტი ვარო, – ამაყად აცხადებდა; აქედან გამომდინარე, გასაკვირი არ უნდა იყოს მისი განსაკუთრებული სიმპათია სპინოზას მიმართ. განსაკუთრებით ახლობელი იყო მისთვის სპინოზას დებულება მატერიის, როგორც ყველა არსებულის სუბსტანციად აღიარების შესახებ (Santayana: 1930; 100).

სანტაიანა ერთ-ერთ ტომს – „მატერიის საუფლო“ – სპინოზას უძღვნის. სანტაიანას აზრით, სამყაროში არსებობს ერთადერთი სუბსტანცია, ძალა და სტიმული. ეს გახლავთ მატერია. მატერიალიზმის ამოსავალ პრინციპად სწორედ ეს ვითარება ესახება მკვლევარს და არა ზოგადად მიჩნეული პოზიცია, რომ ერთადერთი რეალობა მატერიაა. მატერიალურის რიგში სრულ ნონასწორობაში თანაარსებობენ სხვა დამოუკიდებელი რეალიები. მატერიალიზმი იხსნება ამ რეალობის არსებობის აღიარებაში და მისი საზღვრების მოხაზვაში. ცდება ის, ვისაც მატერიალიზმად მიაჩნია ყოველივეს მატერიალურზე დაყვანა, ანდა ყველაფრის ახსნა მატერიალისტურ-მონისტური პრინციპებიდან გამომდინარე.

მატერიალიზმსა და იდეალიზმს შორის არ არსებობს ანტაგონიზმი. დემოკრიტესა და პლატონის ხაზები სავსებით შეთავსებადია. მატერიალისტი სრულიად თავისუფლად შეიძლება იყოს იდეალისტი, თუ იგი მატერიისა და

მოვლენის შესწავლაზე მეტად, არსის შესწავლას ანიჭებს უპირატესობას. ეს იმ შემთხვევაშია შესაძლებელი, თუკი „ნატურალისტურ ფილოსოფიას პოეტური ექსტაზი მოთოკილი და შესაფერის ადგილზე გამწესებული ეყოლება“ (Santayana: 1930; 190).

მატერიალისტური სუბსტანციის ფრჩხილებს გარეთ გატანა ჯერ ვერავინ შესძლო, ფიქრობს სანტაიანა. მისი სუნთქვა კი იგრძნობა ყველგან: აზრებში, შეგრძნებებში, ცდისმიერ ინტერპრეტაციაში, რადგან მატერი არსებობდა იქამდე, ვიდრე იდეა მის შესახებ ვინმეს თავში გაინასკვებოდა და სუბსტანცია, რომელზედაც იგი აპელირებს, ფიზიკურია და არა მეტაფიზიკური. ადამიანი აღიქვამს მატერიალურს არსთა ინტუიციის წყალობით. არსის აქტუალიზაცია და მანიფესტაცია ხორციელდება არსებობის პრინციპით, რომელსაც „ჩვენ ვუნოდებთ სუბსტანციას“ (Santayana: 1930; 14).

ესენციებსა და ფიზიკურ სამყაროს სანტაიანა განალაგებს რეალობის სტრატეგებში, რომელნიც არ კვეთენ ერთმანეთს: ესაა ყოფიერება და არსებობა. არსსა და მატერიალისტურ სამყაროს შორის არ არსებობს უშუალო კონტაქტი. არც ერთ მათგანს არც კოსმოლოგიური, არც მორალური პრეროგატივა არ გააჩნია. ისინი პასიურად არიან მოცემულნი ინტუიციისაში. არსი წარმოადგენს შუამავალს. იგი სანტაიანას აქტიურ ფორმად არ წარმოუდგენია.

თუკი სანტაიანას ონტოლოგია თანმიმდევრულად ესენციალურია – არსთა/ესენციათა ყოფიერება აბსოლუტურად ჭეშმარიტი მოცემულობაა, გნოსეოლოგია, ასევე, თანმიმდევრულად ანტიესენციალურია. ვიცოდეთ „რალაც“, რასაც „მატერიას“ ვუნოდებთ, შეუძლებელია. მისი „არსის“ გამოვლენა არავის ძალუძს, რადგან იგი რაციონალური პრინციპია. ბუნების წესრიგი იმაში ვლინდება, რაც ხდება და არა იმაში, რაც იწვევდება. სანტაიანა მიიჩნევს, რომ არ არსებობს არანაირი ზუსტი გრძნობადი, გრაფიკული თუ მათემატიკური ტრანსკრიპტი, რომლითაც შესაძლებელი იქნებოდა მისი პრეზენტაცია-წარმოდგენა (Santayana: 1930; 11).

ჩვენ მივანერთ მატერიას დროით-სივრცით მახასიათებლებს, მაგრამ ვერ ვამტკიცებთ, რა არის საკუთრივ დრო და სივრცე, რადგან ჩვენ მხოლოდ არსებით გაფერადებული სურათი მოგვეცემა. მათემატიკური დრო და სივრცე ფიქციებია (Santayana: 1930; 12). ჩვენ მივეჩვიეთ, რომ მოძრაობა მატერიის არსებობის ფორმაა, მაგრამ დასაბუთებული ცოდნა იმის შესახებ, თუ რა არის საკუთრივ მოძრაობა, შეუძლებელია, მოგვეცეს.

სანტაიანა მთლიანად იღებს დარვინის ევოლუციონისტურ პარადიგმას ერთი ჩასწორებით: იგი უარყოფს მატერიის განვითარებას. მას მიაჩნია, რომ აქ ხდება „ბუნებრივ მომენტთა“ ცვლა. სანტაიანა ანტიკაუზალისტია. იგი თვლის, რომ ბუნების კანონზომიერ პროცესად წარმოდგენის ყველა მცდელობა მომდინარეობს ბუნების დაუმორჩილებელი ძალის ლოგიკური კონსტრუქციების მკაცრ ფარგლებში მოქცევის ფსიქოლოგიური მისწრაფებისაგან. ობიექტური აუცილებლობის იდეა მატერიალურში ლოგიკურის

ჰიპოსტაზირებაა, კანონი – წმინდა ფიქციაა, ვიზუალური და ფონეტიკური სიმბოლო, მთლიანად სუბიექტური და ადამიანური (Santayana: 1930; 98).

„ყოფიერების საუფლოთა“ აგება 20-40-იან წლებს ემთხვევა. ამ პერიოდში ფილოსოფიურ და მეცნიერულ ლიტერატურაში პრევალირებს ბუნების მეცნიერული პრობლემატიკა, ფარდობითობის თეორია, ბუნების მიკრო- და მაკროალნაგის თემები. სანტაიანა თვლის, რომ დემოკრიტეს, ნიუტონისა და აინშტაინის თეორიები თანაბარღირებულა იმ აზრით, რომ ისინი ერთსა და იგივე „ლანდშაფტს“ აფიქსირებენ – ყველა მათგანი „მატერიალიზმია“ და ყველა ერთნაირად სცოდავს მატერიის არსის გახსნისას. მატერიის საუფლო ვერასდროს აიხსნება ჰიპოთეზებითა და შეგრძნებებით, რადგან მას ყოველთვის ხელს შეუშლის მოვლენა. ამ უკანასკნელს ფილოსოფოსი განსაზღვრავს, როგორც „დამკვირვებლის მასშტაბსა და უნარებზე ფაქტების მორიგების გამოვლენას“ (Santayana: 1927; XII).

„ჭეშმარიტების საუფლო“ – ჭეშმარიტების საუფლო „არსთა საუფლო“-ს სეგმენტია. სანტაიანა ახდენს ჭეშმარიტების ონტოლოგიზებას და მას, როგორც აბსოლუტურ აუცილებლობას, ადამიანური არსებობის შეფარდებით აუცილებლობას უპირისპირებს. მას შემოაქვს აბსოლუტური ჭეშმარიტების ცნება, რომელსაც განსაზღვრავს, როგორც არსებობის იდეალურ აღწერას (Santayana: 1938; 14).

აბსოლუტური ჭეშმარიტება მარადიული და ყოვლისმომცველია. „ობიექტური კანონის“ ცნების ნაცვლად, სანტაიანა გვთავაზობს ცნებას „ტროპი“. იგი განისაზღვრება, როგორც მარადიულობის პერსპექტივიდან დანახული თანმიმდევრობის არსი (Santayana: 1930; 102). ტროპები აფორმებენ და აწესრიგებენ მოვლენებს. ისინი ნებისმიერი სირთულისანი არიან. როგორც ისტორიული, ისე ბუნებრივი არსებობა სანტაიანას წარმოუდგენია „უნივერსალურ ტროპად“ ან „ჭეშმარიტების საუფლოდ“; „უნივერსალური ტროპი“ ბუნებაში, სოციალურ და სულიერ სამყაროებში, ფაქტობრივად, რეალიზებული არსებობის მთელ ჭეშმარიტებას მოიცავს. „ჭეშმარიტების საუფლო“ მატერიისა და სულის ბედისწერაა, ამბობს სანტაიანა (Santayana: 1940; 281). ეს საუფლო კაცობრიობისათვის ტრაგიკული დანიშნულების მქონეა: არსებობის ყველა ნიუანსი, ისტორიული მოვლენა თუ ადამიანის ერთეული ქცევა და აზრი ტრაგიზმითაა დალდასმული. აქ ნათლად ჩანს სანტაიანას ხედვის დეტერმინიზმში გადასვლა.

„გონის საუფლო“ – რეალობის იერარქიულ სისტემაში მეოთხე საფეხურზე „გონის საუფლო“ დგას. ამ კატეგორიას სანტაიანა განსაზღვრავს როგორც სამყაროს და ამ სამყაროში საკუთარი მე-ს ბუნებრივი შეცნობის პროცესს. „გონს ვარქმევ სხვა სახელებსაც: ცნობიერება, ყურადღება, გრძნობა, აზროვნება ან ნებისმიერი სხვა სიტყვა, რომლითაც აღინიშნება შინაგანი განსხვავება მღვიძარე და მძინარე, ცოცხალ და მკვდარ ყოფიერებას შორის“ (Santayana: 1940; 49).

პლურალისტურ სისტემაში „გონს“ მნიშვნელოვანი როლი ეკისრება. იგი აკავშირებს „მატერიის საუფლოსა“ და „ესენციის საუფლოს“. ახორციელებს ტვინის (brain) ინტერაქციას იდეალურთან. გონის არსებობა ორგანიზმის გარეშე შეუძლებელია. „გონის სუბსტანცია მატერიაა“ (Santayana: 1940; 24). იგი ფიზიკურ მიზეზთა თანმდევი შედეგია და პირიქით – მატერია გონის მიწერი ადგილსამყოფელია (Santayana: 1940; 20).

დროით-სივრცით სხეულებთან დაკავშირებული გონი ტრანსცენდენტური და ეპიფენომენალურია მათთან მიმართებით (Santayana: 1940; 8), სხეულებთან ერთად იბადება და კვდება, მუდმივად ინთება და ქრება და ამ გზით იქცევა საკუთარი ყოფიერების მფლობელად. სანტაიანა გონს ბოთლიდან ამოსულ ჯინს ადარებს: „გონი ფსიქიკიდან, როგორც ბოთლიდან ამოზრდილი ჯინი, იმ ტრანსცენდენტურ ცენტრად იქცევა, რომლისგანაც ყველაფერი მიმოიხილება“ (Santayana: 1940; 6).

სანტაიანას გონი არამატერიალური, გარეგანი დაკვირვებისათვის უხილავი და მიუწვდომელია. მისი თანაყოფნის (present) დადასტურება არსთა ინტუიციის მეოხებით ხორციელდება. გონს „საუფლოთა“ სისტემაში საკომუნიკაციო ფუნქცია ეკისრება. იდეალურისა და მატერიალურის (ანუ ყოფიერებისა და არებობის) ინტერაქციის პროცესში მას ორმაგი როლის აღსრულება უნევს – ერთი მხრივ, როგორც მატერიალური ბუნების მქონეს, მას ძალუძს ინტუიციის ფორმით არსთა სფეროში შეღწევა, მეორე მხრივ, როგორც სხეულებრივ ორგანიზმში ჩართული, იგი მატერიალური არსებობის დასამკვიდრებლად და მსაჯულად გვევლინება. იგი გონებაში ვლინდება, როგორც ინტენციონალობა (Santayana: 1940; 4).

ჯორჯ სანტაიანას კონცეფციის თანამედროვე რემინისცენციები

„ცნობიერების“, „პიროვნულის“, „იდეალურის“ კატეგორიების შენარჩუნებისა და პლურალიზმის რეაბილიტაციის სანტაიანასეული მოდელი ძალაუვნებურად კარლ პოპერის ფილოსოფიაში განხორციელებულ ანალოგიურ ცდებს გვახსენებს. ორივე მოდელი პლურალისტულია, ორივე კარტენზიანული სულისკვეთებითაა გამსჭვალული და XX საუკუნის დასაწყისში მომძლავრებული ანტიკარტენზიანული ტენდენციის (ჯეიმზი) საპირისპიროს წარმოშობის მძლავრი იმპულსითაა პროვოცირებული.

სანტაიანა არ იცნობდა კარლ პოპერის ფილოსოფიას, ისევე, როგორც არც პოპერს ჰქონია ოდესმე სანტაიანას შრომები წაკითხული, მაგრამ ორივეს საერთო წყარო – ალფრედ უაითჰედი ჰყავდა, რომლის კონცეფციის ღრმა კვალი ორივე მოდელშია გაცხადებული.

სიცხადისათვის იხილეთ ორივე სისტემის გრაფიკულ სურათს.

	სანტაიანას „ყოფიერების საუფლონი“	პოპერის „სამყაროები“
I	„მატერიის საუფლო“. ჩვენი სხეული, ჩვენს გარშემო არსებული ფიზიკური სხეულები, ის, რასაც ფიზიკოსები მატერიად თვლიან.	„სამყარო 1“. სხეულები, ბუნება, ნაგებობანი, ფიზიკური მიკროელემენტები და ძალების ფიზიკური ველები.
II	„გონის საუფლო“. სუბიექტური მდგომარეობანი, კოსმიურ-გონითი მოღვაწეობა, რომელიც ყველა ცოცხალი არსების შემოქმედებით აქტებში ვლინდება.	„სამყარო 2“. ადამიანთა და ცხოველთა გონება, მენტალური ფსიქოლოგიური მდგომარეობანი, ქცევის, განწყობისა და ყველა სახის სუბიექტური გამოცდილება.
III	„არსთა საუფლო“. ცნობიერების ნებისმიერი შინაარსი, რომელიც მისი თვისებისა და ესთეტიკური ინდივიდუალობის შესაბამისად მოიაზრება.	„სამყარო 3“. ადამიანური აზროვნების პროდუქტები. მეცნიერული თეორიები (ჭეშმარიტნი თუ მცდარნი). მათი შედეგები, ლიტერატურისა და ხელოვნების შინაარსი, წმინდა შესაძლებლობანი.
IV	„ჭეშმარიტების საუფლო“. არსებობაში თვითრეალიზებული ყველა იდეალური არსი.	

ორივე სისტემა პლატონურია, ორივეგან იდეალური მოიაზრება რეალურად არსებულად, ორივე აპელირებს დარვინისტულ-ნატურალისტურ პარადიგმაზე, ორივე ეძებს და პოულობს სალი აზრის გამოცდილებაში რეალიებს. მართალია, რაოდენობრივად რეალიები არ ემთხვევა ერთმანეთს, მაგრამ პოპერი „სამყარო 3“-ის შიგნით არ გამორიცხავდა დაყოფას ჭეშმარიტ თეორიებად (არსებობაში განხორციელებულნი), წმინდა შესაძლებლობებად და ფანტაზიებად.

ორივე მკვლევრისათვის ყველა რეალია ურთიერთდაკავშირებული და, იმავდროულად, თვითყოფიერებაში ავტონომიურია. მიუხედავად იმისა, რომ მატერია წარმოდგენილია, როგორც ერთგვარი მბადი ძალა, მისგან შეუძლებელია რეალობათა რედუქცია ან დედუქცია. ამგვარად, როგორც სან-

ტაიანას, ისე პოპერის პლურალისტური მოდელი, პრაქტიკულად, ერთსა და იმავე მიზანს ისახავს: ცნობიერების – მენტალურის, პიროვნულის, იდეალურის – როგორც რეალურად არსებულის დაფუძნებას, ცოდნის (კულტურის) რელატიურობის აღიარებასა და ბრძოლას ობიექტივიზმისა და რეალიზმის გადასარჩენად.

ორივე მკვლევარი, ფაქტობრივად, მსგავს სტრატეგიას იყენებს. კერძოდ: 1. იდეალურის გამოყოფა ტრანსცენდენტურ სფეროდ (ესენციის საუფლო, სამყარო); 2. უპირობოდ მიიღება პოსტულატი, რომ ადამიანში თანდაყოლილად არსებობს გარე სამყაროს რეალურობის რწმენის განწყობა (სანტაიანას „ცხოველური რწმენა“, პოპერის „ადამიანში ჩაშენებული ბიოლოგიური ცოდნა“).

პოპერის პლატონიზმი, რომელსაც იგი გაურბის და უარყოფს, ჰეგელის თვითგანვითარებად „აბსოლუტურ გონთან“ უფრო ახლოს დგას, მაშინ, როდესაც სანტაიანას პლატონიზმი უფრო როისის „აბსოლუტურ ინდივიდს“ გვაგონებს. სანტაიანას არსნი სტატიკურნი, უცვლელნი, მარადიულნი, თვითკმარნი არიან და პლატონის გაყინულ ფორმებს ენათესავებიან. პოპერის „სამყარო 3“ ენის სოციალურად გაფორმებული თვისებების სამყაროა. სანტაიანას არსნი თავისუფალნი არიან როგორც ბუნებრივი, ისე სოციალური დატვირთვისაგან; პოპერის „სამყარო 3“ თვითგანვითარებად იდეათა სამყაროა – ერთხელ წარმოშობილი იდეები თავად იქცევიან ახალი იდეების წიაღად. ამგვარად, დარვინისტული კანონი პოპერის „იდეათა სამყაროშიც“ ამუშავდება.

არსთა ყოფიერების სტატიკური „პლატონური“ კონცეფცია სანტაიანას ფილოსოფიის მარცხია. სანტაიანა იმედოვნებდა, რომ მისი „ყოფიერების საუფლოთა“ სისტემა ქრისტიანული რელიგიის ინტელექტუალურ ვერსიად იქცეოდა, მაგრამ მისი რელიგიის უზენაესი არსება ტრადიციული „ღმერთის“ სქემას ვერ გასცდა – არსთა/ესენციათა სტატიკური, უცვლელი, ყოვლისმომცველი „წმინდა ყოფიერება“. რელიგიური ფილოსოფიის მომდევნო თაობამ (ქართსქორნი, უაილდი, ვეისი), ე. წ. „პროცესის თეოლოგებმა“ (უმალ უაითჰედის „თანაშემოქმედი ღმერთის“ კონცეფცია აიტაცეს, ვიდრე სანტაიანას „წმინდა ყოფიერების ღმერთი“).

ჯერ კიდევ 30-იან წლებში ამერიკული ფილოსოფიის ისტორიკოსები გამოთქვამდნენ ეჭვს, რომ სანტაიანა იმავე გზით მიდის, რომლითაც – ნიცუე, ჰაიდეგერი, იასპერსი. მის მიმართ ხმარობდნენ ტერმინს „ულტრამოდერნისტი“ (extra modern). „სანტაიანამ ჯერ კიდევ I მსოფლიო ომის წინ მიგვანიშნა იმაზე, რაზეც ჰაიდეგერმა და იასპერსმა 30-იან წლებში დაინყეს ხმა-მალლა ყვირილი“, – წერს სმიტი (Smith: 1950; 55).

ამ შემთხვევაში სმიტი გულისხმობდა ლოგოცენტრიზმის უარყოფას, რაციონალიზმისა და სციენტიზმის კრიტიკას, ანტიფუნდამენტალიზმს გნოსეოლოგიაში. ფილოსოფიის პოეტური და მითოსური შემოქმედების სახეობად მიჩნევა მართლაც აახლოებს სანტაიანას პოსტმოდერნიზმთან. სან-

ტაიანამ დასავლელ მოაზროვნეთაგან ერთ-ერთმა პირველმა დააფიქსირა, რომ საზოგადოებამ „პოსტრაციონალურ“, „პოსტრელიგიურ“, „პოსტმორალურ“ სტადიაში შეაბიჯა.

ჩვენ ვერ გავიზიარებთ ამ მოსაზრებას. მას შესაძლოა, ვუნოდეთ „სანახევროდ“ პოსტმოდერნისტი (half-hearted), ან ჯონ დიუის ტერმინოლოგიით – პოსტმოდერნისტი „გადატეხილი ქედით“ (broken-backed), მაგრამ სანტაიანას შემოქმედებას, მისი ფილოსოფიური დისკურსის ველზე აღმოცენებულ მენტალურ კლიმატს, ტერმინოლოგიას, მსჯელობის სტილს ვერ მივაკუთვნებთ საკუთრივ პოსტმოდერნისტულს. სანტაიანას პროექტი მიზნად არ ისახავდა ფილოსოფიის მთელი შენობის დესტრუქციას ან დანგრევას.

ამის საპირისპიროდ, იგი ცდილობდა, შეენარჩუნებინა კლასიკური, ტრადიციული ფილოსოფიის საფუძვლები. ამდენად, მისი რადიკალური სკეპტიციზმი ნეგატივიზმამდე არაა მიყვანილი. სანტაიანა, რომელიც უარყოფს ფუნდამენტალიზმს გნოსეოლოგიაში, მაინც ინარჩუნებს ადამიანის კავშირს სინამდვილესთან. იგი ახდენს ორი ტიპის კავშირის პოსტულირებას: პირველი – „ცხოველური რწმენაა“, რომელიც ბიოლოგიურადაა ჩაშენებული ადამიანში, მეორე – „არსთა ინტუიციის“ ნამდვილობა. ორივე ეს კავშირი ობიექტურია და სუბიექტზე არაა დამყარებული.

ჯორჯ სანტაიანას ფილოსოფიური მემკვიდრეობა მთლიანობაში წარმოგვიდგება ევროპული აზრის ორი კონფლიქტური ტრადიციის – რომანტიკულის, ლიტერატურულ-რელიგიურისა და ნატურალისტურ-რაციონალისტურის შერიგების მცდელობად. ამგვარ ცდებს ფილოსოფიის ისტორია არცთუ მრავლად, მაგრამ მაინც იცნობს. ამ მიმართულებით, ალბათ, მომავალშიც გადაიდგება ნაბიჯები. მიუხედავად იმისა, რომ სანტაიანას მცდელობა სრულყოფილად ლოგიკურ და დასაბუთებულ სურათს ვერ წარმოაჩენს, იგი ფილოსოფიური აზრის მშვენიერ ნიმუშად წარმოგვიდგება; განსაკუთრებულია სანტაიანას სტილი, აზრის გამოთქმის ხელოვნება, ტექსტის გაფორმების მხატვრული გემოვნება. უეჭველია, რომ სანტაიანას კლასიკურ ამერიკულ ფილოსოფიაში გამორჩეული ადგილი უკავია.

კითხვები და დავალებები:

1. დაახასიათეთ ჯორჯ სანტაიანას ფილოსოფიური მემკვიდრეობა. თქვენი აზრით, რომელი ნაშრომია ყველაზე მნიშვნელოვანი? რატომ?
2. რა როლი აქვს სანტაიანას „აბსოლუტთა წინააღმდეგ ამბოხში“?
3. შეადარეთ ესენციისა და მატერიის საუფლო.
4. რას ნიშნავს ინტუიცია სანტაიანასათვის?
5. რამდენად ამომწურავია სამყაროს სურათი, რომელსაც სანტაიანა ყოფიერების საუფლოთა საკუთარი სისტემით გვანვდის? რა სიძნელებს ხედავთ მის ანალიზში.

6. გააანალიზეთ ჯორჯ სანტაიანას კონცეფციის თანამედროვე რემინისცენციები. ამ მიზნით წაიკითხეთ პოპერის „ღია სამყარო“.
7. რამდენად ადეკვატურია სანტაიანას, როგორც „ულტრამოდერნისტის“, შეფასება? ეთანხმებით ამ შეფასებას? დაასაბუთეთ, რატომ?
8. რა წვლილი მიუძღვის სანტაიანას ამერიკულ კლასიკურ ფილოსოფიაში? გამოყავით ის სიახლე, რომელიც მისი დამსახურებით მსოფლიო ფილოსოფიურ აზრის ისტორიაშია შესული.

ლიტერატურა:

1. ბალანჩივაძე, რევაზი (1973), *ადამიანის პრობლემა ჯ. სანტაიანას ფილოსოფიაში (კრიტიკული განხილვა)*, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხები, №3, გვ 156-189.
2. ყანდარელი, თამაზი (1983), *ამერიკული კრიტიკული რეალიზმის ირაციონალისტური ესთეტიკა*. ჟურნალი „საბჭოთა ხელოვნება“, №2
3. პოპერი, კარლ (2000), ღია სამყარო. ინდეტერმინიზმის არგუმენტი. მერიდიანი: თბილისი.
4. Flower & Murphey.(1976), *A History of Philosophy in America*, v. II, N. Y.
5. Kuklick, B (1979), *The Rise of American Philosophy*. Cambridge, Massachusetts. New Haven and L.
6. Santayana, George,(1991), *Character and Opinion in America*. London.
7. Santayana, George (1930), *Brief History of My Opinions*, In: *Contemporary American Philosophy*. Ed. by Adams G. & Montague W. N. Y., v. II.
8. Santayana, George (1896), *The Sense of Beauty*. N. Y.
9. Santayana, George (1923), *Scepticism and Animal Faith*. L. Sydney,.
10. Santayana, George (1927), *The Realm of Essence*. N. Y.,
11. Santayana, George (1930),*The Realm of Matter*. N. Y.,
12. Santayana, George (1938),*The Realm of Truth*. N. Y.,
13. Santayana, George (1940), *The Realm of Spirit*. N. Y.,
14. Santayana, George (1951), *Domination’ s and Powers. Reflecting on Liberty. Society and Government*. N.Y.
15. Schneider, H. (1963), *History of Philosophy by*, Columbia University Press.
16. Smith V. E. (1950), *Ideas – Men of Today*. Milwaukee.
17. Stuhr, John J. (1989) *Classical American Philosophies*, by. Harvard U.P,
18. Schilpp,P. A.Editor (1940), *The Philosophy of George Santayana*. Evanston and Chicago,
19. Юлина, М. С. (1999), *Очерки по философии США XX века*. М:Эдиториал.

თავი XIV. ანალიზური ფილოსოფია

ზოგადი მიმოხილვა

მსოფლიო ფილოსოფიური აზრის საგანძურში კლასიკური ამერიკული ფილოსოფია მრავალი სიახლით გამოირჩევა, მათ შორის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ამერიკელი ფილოსოფოსების შენატანი ფილოსოფოსობის რადიკალურად ახალი სტილს დანერგვაში. ინოვაციები ეხება არა იმდენად ახალი ფილოსოფიური სისტემების შექმნას, არამედ ცოდნის მთლიანი კორპუსის მიმართ პრინციპულად ახლი ხედვის ჩამოყალიბებას, ფილოსოფიური პრინციპების სინთეზირების ახლი გზების პოვნას. ამ მიმართულებით გამოკვეთილად ლიდერობს „ანალიზური ფილოსოფია“ მისი მრავალი სახესხვაობით.

ევროპიდან ამერიკაში ანალიზური ფილოსოფიის იდეების იმპორტს მოჰყვა მათი სრულიად ახლებური წაკითხვა. კონტინენტზე აპრობირებული ცნებები აივსო ახალი საზრისებით, რამაც, სრულიად ბუნებრივად, ახალი პრობლემები და პარადოქსები გააჩინა. მათ გადაჭრას, თავის მხრივ, ახალი პოზიციებისა და კონტრპოზიციების გამოვლენა მოჰყვა. უკვე XX საუკუნის 40-იანი წლებიდან „ანალიზური ფილოსოფია“ ადვილად იმკვიდრებს წამყვან პოზიციებს ამერიკულ ფილოსოფიაში.

XX საუკუნის მეორე ნახევრის ცნობილი ამერიკელი ფილოსოფოსი რიჩარდ რორტი სტატიაში „ფილოსოფია ამერიკაში დღეს“ აღნიშნავს: „მიუხედავად იმისა, რომ აშშ-ში ფილოსოფოსთა უმრავლესობა ანალიზური ფილოსოფიის პრობლემატიკითაა დაკავებული, ამერიკულ ანალიზურ ფილოსოფიაში არ არსებობს საერთო პარადიგმა, ანუ არ არის ურთიერთშეთანხმება ცენტრალურად საკვლევ პრობლემატიკაზე“ (Rorty: 1982. 88).

ამერიკული ფილოსოფიაში ცნების „ანალიზური ფილოსოფია“ ერთმნიშვნელოვან დეფინიციას ვერ შევხვდებით. იგი ამორფულ ხასიათს ატარებს. ამ სივრცეში ცნების იდენტიფიკაციისათვის ყველაზე მორგებული ტერმინი იქნება „აზროვნების სტილი“, რაც გაცილებით ფართო გაგებას მოიცავს და ფსიქოლოგიურ-სოციოლოგიურ ფარგლებს სცდება. ეს ფაქტორები ვერ შეკრავენ დაინტერესებულ და ურთიერთგაგების მქონე დისკურსს. ამ სიტუაციაში ფილოსოფიური შემოქმედებითობა ეხმიანება დომინანტურ კოგნიტურ კულტურას და ქმნის მყარ ტრადიციას, რომელიც სტილში ვლინდება.

ამერიკული ანალიზური ფილოსოფიის ზოგადი მახასიათებლებია:

ა) რაციონალიზმი. თანამედროვე ანალიტიკოსი შესაძლებელია იყოს მატერიალისტი, დუალისტი, რეალისტი და ანტირეალისტი, მეცნიერების აპოლოგეტი ან მისი კრიტიკოსი; მაგრამ ყველა შემთხვევაში მისთვის მიუღებელია ირაციონალური ელემენტის პრევალირება მკაცრ არგუმენტაციაზე, ფილოსოფიის დაფუძნება მისტიკაზე, ინტუიციაზე, ესთეტიკურ შთაგრძნობაზე, სუბიექტურ თანაგანცდაზე, ზებუნებრივ ცოდნაზე.

ბ) ანალიზური ფილოსოფიისათვის ნორმაა ობიექტივიზმი, საგნის კვლევა პოზიტიური მხრიდან. ანალიზური ფილოსოფიის ყველაზე ცნობილი ვერსიები – „ლოგიკური ატომიზმი“, „ლოგიკური პოზიტივიზმი“, „პრაგმატისტული ანალიზი“, „კონცეპტუალური ანალიზი“, „ფიზიკალისტური ანალიზი“, „ყოფითი ენის ანალიზი“ – წარმოადგენენ ნორმატიულ მოცემულობათა თანმიმდევრულ რეალიზაციას, მსჯელობის ობიექტივიზაციის ინტერსუბიექტური მეთოდების ძიებას.

გ) თანამედროვე არგუმენტაციის ტექნიკების ფლობა. ანალიზური ფილოსოფიის კონტექსტში „ენა“ ფართო გაგებით განხილულია, როგორც: ფორმალური ენა, ბუნებრივი ენა, თეორიების ენა, მაგრამ არგუმენტაციის მეთოდები და ტექნოლოგიები შესაძლებელია იყოს, და ხშირად არის კიდევ, განსხვავებული.

დ) „ანალიზის“ ცნებაში იგულისხმება მოქმედების ფართო სპექტრი, რომელიც მოიცავს საკითხის დასმის სიზუსტეს და მკაფიობას, ტერმინთა ერთმნიშვნელოვან განმარტებას, გამონათქვამთა შორის საზრისთა ურთიერთდამოკიდებულების განსაზღვრას, მსჯელობათა ლოგიკურობას და ა.შ. არგუმენტაციის ტექნიკის ხელოვნება, თავის მხრივ, გულისხმობს მდიდარ წარმოსახვის უნარს და მკაცრ ლოგიკურ წყობას.

ე) ანალიზური ფილოსოფიის სტილი დისკურსულია. იგი მობილური, დინამიური და დიალოგურია. იგი უფრო სოკრატულია, ვიდრე პლატონური. ამ სტილის მთავარი ინსტრუმენტი არგუმენტია, რომელიც ურთიერთკრიტიკული დებატების პროცესში თანდათანობით იხვეწება. ფილოსოფოსი, რომელიც ამ სივრცეში მუშაობს, ფასდება არა სქელტანიანი მონოგრაფიებითა თუ პუბლიკაციათა სიუხვით, არამედ დებატებში გამოთქმული არგუმენტების სიცხადითა და სიღრმით.

ვ) თავისი ბუნებით ანალიზური ფილოსოფია არაავტორიტარულია. მთავარი ავტორიტეტი ძლიერი არგუმენტია, ხოლო ლიდერების, ზეპიროვნული პერსონების არსებობა მას არ ახასიათებს.

ზ) ანალიზური ფილოსოფიის მახასიათებელია ლიაობა. იგი კარს უღებს ნებისმიერ თვალსაზრისს. თვითგანახლებადი პროცესები უწყვეტი რეჟიმის ფორმაში ფუნქციონირებენ თვითკორექციული მექანიზმების წყალობით.

თ) ანალიზური ფილოსოფია ხასიათდება პრობლემური მიდგომებით. ის ყურადღებას ამახვილებს მეტაფილოსოფიური თუ ისტორიულ-ფილოსოფიური აღწერილობანი, კულტუროლოგიური ან სხვა ინფორმაცია, არამედ პრობლემურ სიტუაციათა გადაჭრა.

ი) ანალიზური ფილოსოფია ინდიფერენტულია თვითრეფლექსიის, ფართო სპექტრის პრობლემატიკის მიმართ. ანალიზური ტექნოლოგია კარგადაა მორგებული ვინრო კონკრეტული საკითხების გადაჭრაზე. მისი ინტერესის სფეროს გარეთაა: ცივილიზაციური პროცესები, კაცობრიობის თუ მეცნიერების ბედთან დაკავშირებული პრობლემები.

ანალიზური ფილოსოფიის წარმოშობა უკავშირდება თვითდამკვიდრების სურვილს. ბუნების მეცნიერებაში მიმდინარე აღმოჩენებმა ტრადიცი-

ული ფილოსოფია აიძულა, დაეთმო კოსმოლოგიის, ონტოლოგიის, ფსიქოლოგიის პრობლემები. ანალიზური ფილოსოფია, მისი მესვეურების აზრით, არის ფილოსოფია საკუთრივი გაგებით, ფილოსოფია *sub specie aeternitatis*, რომელიც გათავისუფლდა თეოლოგიური და ლიტერატურული რიტორიკიდან და მიაღწია პროფესიონალიზმის უმაღლეს ფაზას. მას აქვს პრეტენზია, რომ ერთადერთი პროფესიული ფილოსოფიაა.

ფილოსოფიას, რომელიც ახალი კოგნიტური კულტურის პირისპირ აღმორჩნდა, მოუწია საკუთარი საგნის ძიება. ანალიზურ ფილოსოფიას მიაჩნია, რომ მან შეძლო ეპოვა საკუთრივ ფილოსოფიური პრობლემატიკა, შემოესაზღვრა ის არეალი, რომელიც მხოლოდ ფილოსოფოსთა საკვლევი იქნებოდა. ამით განხორციელდა ფილოსოფიისათვის ახალი სიცოცხლის შთაბერვა, მისი გადარჩენა. ეს სფერო გახლავთ მეცნიერების აპარატისა და კონცეპტუალური საფუძვლების ლოგიკურ-მეთოდოლოგიურ ანალიზი და ბუნებრივი ენის ანალიზი.

როდესაც ანალიზური ფილოსოფიის ამერიკულ ვერსიაზე ვსაუბრობთ, უპირველესად, უნდა აღინიშნოს ანალიტიკოსთა ე. წ. „პრაგმატული ანალიზის“ ფრთა (უილარდ ქუაინი, ნელსონ გუდმენი, მორთონ უაითი). ამ მიდგომას ახასიათებს: ნეოპოზიტივიზმისა და პრაგმატიზმის იდეათა მისადაგება ცოდნისა და ცდის გაგებებთან, მეცნიერული ცოდნის ანალიზის პრიორიტეტულობა კვლევისას, მნიშვნელობის პრობლემისადმი განსაკუთრებული ინტერესი, თეორიულსა და ემპირიულს, ანალიზურსა და სინთეზურს შორის ურთიერთმიმართების ახლებური ინტერპრეტაცია.

ამ ინტერპრეტაციის გულის გული გახლავთ ანტიფუნდამენტალიზმი ანუ ნეოპოზიტივიზმის ემპირიული პლატფორმის უარყოფა. „პრაგმატული ანალიზის“ ამერიკულმა ფრთამ უმნიშვნელოვანესი როლი შეასრულა ლოგიკური პოზიტივიზმის დამფუძნებელი დოქტრინების შიგნიდან აფეთქების საქმეში.

კანონიერი და აზრს მოკლავალი ფილოსოფიური შიკრიტხვიტი – უილარდ ქუაინი

ფილოსოფოსი უილარდ ვან ორმან ქუაინი (Willard Van Orman Quine – 1908-1998) დაიბადა ოჰაიოს შტატში. ობერლინ კოლეჯში დაეუფლა მათემატიკას, ჰარვარდის უნივერსიტეტში – ფილოსოფიას, სადაც მისი პროფესორი გახლდათ ალფრედ უაითჰედი. 1932 წლიდან იგი ჩართულია ვენის წრის მუშაობაში; პრალაში უახლოვდება რუდოლფ კარნაპს. იმავედროულად, განიცდის დიუის, ლუისის, ფრანკის, მორიციისა და შლიკის გავლენებს. 1938 წლიდან ქუაინი ჰარვარდის უნივერსიტეტის პროფესორია.

განსაკუთრებულია ქუაინის მიერ გამოჩენილი ზრუნვა იმ კოლეგების მიმართ, რომლებიც გამოექცნენ ფაშისტურ რეჟიმს გერმანიიდან. თავად ფილოსოფოსი აქტიურად ერთვება მეორე მსოფლიო ომის საომარ მოქმე-

დებებში, როგორც საზღვაო ჯარის ოფიცერი. საომარი ბატალიები მძიმე ზეგავლენას ახდენს მასზე. ქუაინს ეუფლება დეპრესია, დროებით წყვეტს პროფესიულ მუშაობას. მას ამოდ ეჩვენება ფილოსოფიური ლოგიკის საკითხების კვლევა, როდესაც მსოფლიო კატასტროფის წინაშეა. გარკვეული პერიოდის შემდეგ იგი უბრუნდება ჰარვარდს. მას ირჩევენ ემერიტუსად. ქუაინი მრავალი ნაშრომის ავტორია, მათ შორისაა: „ემპირიზმის ორი დოგმა“ (1951), „ლოგიკური თვალსაზრისიდან“ (1953), „სიტყვა და ობიექტი“ (1960), „ლოგიკის მეთოდები“ (1959), „არსებები“ (1987), „პარადოქსის გზები“ (1985).

ქუაინის მსგავსი მასშტაბური გავლენა ფილოსოფიური დებატების თემატიკაზე თანამედროვეობის არც ერთ მოაზროვნეს არ ჰქონია. ნეოპოზიტივიზმის თეზისი ანალიზურ და სინთეზურ მსჯელობათა შორის არსებული მკვეთრი დიქტომიის არსებობის შესახებ ანალიტიკოსთა ერთ-ერთი ყველაზე დოქტრინალური თეზისია. კანტის შემდგომ მიჩნეულია, რომ არსებობს პრინციპული განსხვავება ორი სახის გამონათქვამს შორის. ერთნი, რომელთა ჭეშმარიტება განისაზღვრება მათში გამოყენებული ტერმინების მნიშვნელობით (ლოგიკისა და მათემატიკის ჭეშმარიტებანი) და მეორენი – რომელთა ჭეშმარიტება დამოკიდებულია ემპირიულ მტკიცებულებებზე (ემპირიულ მეცნიერებათა ჭეშმარიტებანი).

ქუაინი პრინციპულად არ იზიარებს ამ ტრადიციულ სქემას. მისი კონტრარგუმენტი შედგება სამი დებულებისაგან:

- ა) ნეოპოზიტივისტების, მათ შორის, კანტის იდეა, რომ *a priori*, ან ცდისაგან სრულიად დამოუკიდებლად არსებობს რაღაც, რაც შემეცნებადია, მცდარია;
- ბ) ლოგიკისა და მათემატიკის დებულებებს ვიღებთ არა იმის გამო, რომ აპრიორულნი არიან, არამედ ემპირიული მოსაზრებით.
- გ) უკიდურეს ანალიტიკურ და სინთეზურ მსჯელობათა შორის არ არის პრინციპული განსხვავება – მათ შორის არსებობს კონტინიუუმის მქონე პრაგმატული მიმართულება.

ნეოპოზიტივისტთა მეორე თეზისი ეხება გამონათქვამთა ემპირიულ ვერიფიკაციას. ქუაინის მიხედვით, ზოგადად, არამართლზომიერია გამონათქვამთა ემპირიულ მტკიცებულებებზე ლაპარაკი, რადგან სამყაროს შესახებ ჩვენი გამონათქვამები, წმინდა ცდის გამოსაცდელის წინაშე, წარსდგებიან მთლიანი სისტემის სახით. ამ უკანასკნელს ცდასთან შეხება მხოლოდ ქვედა დონით აქვს. ლაპარაკი შესაძლებელია მხოლოდ მთელი სისტემის დაფუძნებაზე, რომელიც ქოლისტური და პრაგმატული იქნება.

ამ ვერსიით, ქუაინი ახდენს კონცეპტუალური კარკასების შესახებ კარნაპისეული იდეის რეინტერპრეტაციას. ფილოსოფია ქუანისათვის სხვა არაფერია, თუ არა მეცნიერების აბსტრაქტულ-თეორიული ნაწილი. ეცნიერება, ფართო გაგებით, ორვექტორიანი კონტინიუუმია, რომელიც ისტორიისა და ინჟინერიისაგან მიმართულია ფილოსოფიისა და წმინდა მათემატიკისაკენ.

ფიზიკოსი საუბრობს გარკვეული მოვლენების კაუზალურ კავშირებზე, ბიოლოგი – სხვა ტიპის კაუზალურ კავშირებზე. ძოგადად, ფილოსოფიის წინაშე დგას საკითხი კაუზალურ კავშირებზე.

რას ნიშნავს ერთი მოვლენის განპირობებულობა მეორეთი? ფიზიკოსი საუბრობს ელექტრონებზე, რიცხვთა სიმრავლის უსასრულობაზე, ფილოსოფოსი – საგანთა ტიპებზე, რომელნიც სამყაროულ სისტემის კომპლექსს აგებენ. ქუაინს მიაჩნია, რომ აზრს მოკლებულია უძველესი მეტაფიზიკური შეკითხვები – რატომ არსებობს სამყარო? რა იყო პირველსაწყისი? რადგან ფილოსოფიისთვის ეს შეკითხვები უინტერესოა, საჭიროა მათი უარყოფა.

ქუაინის მიხედვით, არსებობს კანონიერ პრობლემათა ორი კლასი: ონტოლოგიური და პრედიკატული. პირველი მოიცავს ზოგად შეკითხვებს იმის თაობაზე, თუ რა ტიპის საგნები არსებობს და რას ნიშნავს ცნება „არსებობა“, მეორე – შეკითხვებს იმის თაობაზე, თუ საგანთა რა ტიპებს მივანეროთ არსებობა გააზრებულად. არსებულის შესახებ არსებულ და გააზრებულ შეკითხვებთან მისვლა შესაძლებელია მხოლოდ მეცნიერების საშუალებით.

„ჩემი ნატურალიზმი არ აღიარებს არანაირ ჭეშმარიტებას, გარდა იმისა, რომელსაც ეძებს მეცნიერება. ჩვენ ვიმყოფებით მოცემული არსებული სისტემის შიგნით. ეს სისტემა, რასაკვირველია, იცვლება მასთან ერთად, მაგრამ ჩვენ ვალდებულნი ვართ, უკეთ ვისწავლოთ და გამოვასწოროთ მცდარი შეხედულებები. წესრიგი ფილიბილიზმი და ნატურალიზმი და არა რეალიზმი, – აღნიშნავს ქუაინი.

ქუაინს ეკუთვნის კონცეფცია „ონტოლოგიური ფარდობითობისა“ (ontological relativity) და „ტრანსლაციის რადიკალური განუსაზღვრელობის“ (radical indeterminacy of translation) შესახებ. ამ კონცეფციის მიხედვით, არათუ მეცნიერული თეორიის თარგმანია შესაძლებელი მსოფლიოში არსებულ კულტურათა არეალში ფუნქციონირებადი ერთი ენიდან მეორეზე, არამედ არ არსებობს არც ერთი ფრაზა, რომლის ადეკვატური თარგმანი შესაძლებელი იქნებოდა. მისი აზრით, ონტოლოგია ახდენს ფილოლოგიის რეზიუმირებას. ქუაინი იღებს „სემანტიკური აღმასვლის“ (semantic ascent) სტრატეგიას, თუმცა არ თვლის, რომ, თავისი ბუნებით, ფილოსოფიური პრობლემები ლინგვისტურ ხასიათს ატარებს. მათი გადაწყვეტის საუკეთესო გზაა მეტყველების ენობრივ მოდულში თარგმანი.

ბუნტი ფორმალისმის წინააღმდეგ – მორთონ უაითი

ბუნტი ამერიკულ ფილოსოფიაში არ არის უჩვეულო რამ. XX საუკუნის მეორე ნახევრის მუამბოხე ფილოსოფოსთა შორის განსაკუთრებული ადგილი უკავია მორთონ უაითს (Morthon G. White 1917-2016). უაითი, მსოფლიოში ერთ-ერთი უხუცესი ფილოსოფოსი, სიცოცხლის ბოლომდე აქტიურ ინტელექტუალურ საქმიანობას ეწეოდა. იგი 99 წლის გარდაიცვალა.

უაითი დაიბადა ნიუ-იორკში. იყო პენსილვანიის, კოლუმბიის, ჰარვარდის, პრინსტონის უნივერსიტეტების საპატიო პროფესორი. ბრწყინვალედ შეითვისა ანალიზური ფილოსოფიის თემატიკა და კვლევის პროცედურები. უაითის წვლილი ამერიკულ ფილოსოფიაში განისაზღვრება მისი განუსაზღვრელად დიდი შრომითა და მოწადინებით კონტინენტური ანალიზური ფილოსოფიის ამერიკულ ტრადიციასთან შეთვისების გზაზე. სევე, უმნიშვნელოვანესია მისი წვლილი ფილოსოფიური ტექსტების ანთოლოგიის მომზადებისა და გამოცემის საქმეში. იგი ამერიკული სოციალური აზრის კვლევების ერთ-ერთი ფუძემდებელი და ჰოლისტური პრაგმატიზმის თეორიის პოპულარიზატორია.

მთავარი დებულება, რომელსაც უაითის ფილოსოფიური მრწამსი ეფუძნება, ამგვარადაა ფორმულირებული: იმისათვის, რომ ფილოსოფია კონსტრუქციული გავხადოთ, იგი უნდა გავათავისუფლოთ მეტაფიზიკისაგან. ამერიკული ფილოსოფიის ყველაზე მნიშვნელოვან ტენდენციებად უაითი მიიჩნევს ანალიზურ ფილოსოფიას, პრაგმატიზმსა და ემპირიულ ფილოსოფიას. მისი აზრით, დასავლური აზროვნების ყველაზე დიდი ქიმერაა გნოსეოლოგიური საფუძვლის ერთადერთ ურყევ და ჭეშმარიტ საყრდენად აღიარება. უაითის მიხედვით, კვლევის ისტორიული ასპექტის გაზვიადების მიმართულებით, ერთნაირად სცოდავენ პოზიტივისტებიცა (იუმი, კონტი, მილი) და იდეალისტებიც (კროჩე, კოლინგვუდი, დილთაი). ისტორიული მოდელი, რომელსაც ემყარება მათი თეორიები, შედგება ზოგადი კანონებისაგან და თაური წინაპირობებისაგან, რაც ღირებულებითი მსჯელობების ტყვეობაში გვაგდებს.

უაითისათვის ახლოსაა ე. წ. „ექსისტენციონალური რეგულარიზმის“ პოზიცია. ისტორიული წიაღსვლები იყენებენ ექსპლიკაციურ განზოგადებებს, რომელნიც, თავის მხრივ, მიიღწევა ინდუქციური გზით. განზოგადებათა მნიშვნელობა დამოკიდებულია გარკვეულ კონტექსტზე, რომელიც არ არის უნივერსალური და თავისი ხასიათით პრაგმატულია. უაითი ცდილობს, დაიცვას ლიბერალიზმის პოზიციები, მაგრამ არა ობსკურანტიზმისა და კონსერვატიზმის პოზიციებიდან.

უაითს მიაჩნია, რომ პრაგმატიზმმა, ინსტრუმენტალიზმმა, ეკონომიკურმა დეტერმინიზმმა და იურიდიულმა რეალიზმმა მიაღწია ყველაზე ეფექტურ რეზულტატებს. მათ აერთიანებთ ფორმალიზმის უკიდურესობათა მიმართ მკვეთრად ნეგატიური დამოკიდებულება და რეალობასთან – იმასთან, რაც ცხოვრობს და ვითარდება – უწყვეტი კონტაქტის აუცილებლობის გაცნობიერება.

ისტორიოგრაფის მთავარი მიზანი უნდა იყოს მორალიზმისა და ესთეტიზმისაგან გაათავისუფლება. ისტორია ხანგრძლივი თხრობაა ადამიანთა წამოწყებათა ბედისწერის შესახებ. შესაძლებელია ისტორია მხოლოდ ერთადერთი გაგებით იყოს მართებული, თუკი დაგვეხმარება მომავლის კონტროლირებასა და აწმყოს განმარტებაში.

სოციალური კონფლიქტები ხელს უწყობენ ფორმალიზმის კრიტიკის გაცხოველებას. ბრძოლამ ფორმალიზმის წინააღმდეგ რამდენიმე დოქტრი-

ნა გააერთიანა. ამ ვითარებამ ნათლად წარმოაჩინა ჭეშმარიტი მორალის ფილოსოფიის არსებობის აუცილებლობა. უაითისათვის უმნიშვნელოვანესია ეთიკური ფაქტორის არსებობა. იგი თვლის, რომ ჭეშმარიტების ძიება ყოველთვის ეთიკური მოტივებითაა განპირობებული.

ანალიზური ფილოსოფიის საუკუნეში მომხდარი ტრაგიკული განხეთქილება ტრადიციულად ეთიკურად ორიენტირებულ პრაგმატიზმსა და ანალიზურ ფილოსოფიას შორის შესაძლებელია დაიძლიოს. გამოკვლევაში „წინ, გაერთიანებისაკენ ფილოსოფიაში“ (Towards Reunion in Philosophy) ფილოსოფოსი ამტკიცებს, რომ ფილოსოფიის გაერთიანება უდრის ონტოლოგიის, ლოგიკისა და ეთიკის გაერთიანებას.

ნელსონის კომპიუტური ხასიათი – ნელსონ გუდმენი

ნელსონ გუდმენი (Nelson Goodman – 1906-1998) დაიბადა სომერვილში. ჰარვარდის უნივერსიტეტის კურსდამთავრებული ამავე უნივერსიტეტის ემერიტუსი ხდება. კოლეგები ნელსონს თანამედროვეობის ყველაზე პარადოქსულ ფილოსოფოსს უწოდებენ. „მთელი ცხოვრება ფილოსოფიასა და ხელოვნებას შორის გავატარე. ვოცნებობ, დავწერო ისეთი რამ, რაც ამ ორ სფეროს გააერთიანებდა“, – წერდა მსცოვანი ფილოსოფოსი. მისი ფილოსოფია მთლიანად რელატივისტური და ანტიფუნდამენტალისტურია.

ფილოსოფოსი ონტოლოგიური რელატივიზმისა და მეთოდოლოგიური ნომინალიზმის პოზიციებიდან ედავება კარნაპს, კერძოდ, მის იდეას, რომ ეპისტემოლოგიას, ელემენტარულ ცხოვრებისეულ გამოცდილებასთან შედარებით, პრიორიტეტული პოზიცია აქვს. გუდმენი ფიქრობს, რომ კონსტრუქტივისტული სისტემები შესაძლებელია, დაეფუძნონ სრულიად განსხვავებულ წანამძღვრებს. არ არსებობს ექსტრალოგიკური მოცემულობები, „სალი კლდისებრი“ ბაზისი, რომელსაც დაეფუძნება ლოგიკურ-ფილოსოფიური ცოდნის ურღვევი კონსტრუქცია.

ასევე, არ არსებობს „მონაცემი“, რომლის განმარტება შეუძლებელი იქნება მხოლოდ ერთი მნიშვნელობით. ნებისმიერი მონაცემი შესაძლებელია, განიმარტოს ჩვეულებებისა და ცრურწმენების პრიზმიდან. საფუძვლის მიუწვდომლობის გამო, ცოდნის შენობის შემადგენელი სისტემების მრავალრიცხოვანება ადვილად შეიძლება აიხსნას. როგორც ფიზიკალისტური, ისე ფენომენოლოგიური სისტემები თანაბრად მართლზომიერნი არიან. ნომინალისტისათვის სამყარო ინდივიდებისგანაა შემდგარი.

მტკიცებულებათა პარადოქსები. გუდმენი აანალიზებს კავშირთა ტიპებს. ისი მოსაზრებით, ბუნებრივია, ის კანონები, რომელთაც ძალუღთ დანასკვის გამოყვანა წანამძღვრებისა და შესაბამისი პირობების აღწერიდან. ამასთან, არსებობს კანონი, რომელიც მიიჩნევა ჭეშმარიტად, ვიდრე გაანალიზდება და განისაზღვრება ყველა შემთხვევა, რომელიც მას ექვემდებარება. გუდმენი სვავს კითხვას: როგორაა ეს შესაძლებელი? როგორ გადავიდეთ

ნაცნობიდან უცნობზე, წარსულიდან მომავალზე? სადაა გარანტიები, რომლებიც ნებას გვრთავს ნაცნობის პროექტირებას უცნობზე?

ფილოსოფოსი აღნიშნავს, რომ დეფინიციებს, რომლებიც დაკვირვების ფარგლებში მყოფი შემთხვევებით ადასტურებენ ჰიპოთეზას, მივყავათ პარადოქსულ დანასაკვებად. მაგალითად, დავუშვათ, რომ ყველა ზურმუხტი N მომენტისათვის მწვანე ფერისაა. ყველა დაკვირვება, რომელიც ჩვენ ხელგვენიფება, ამ ჰიპოთეზას ამტკიცებს. შემოვიყვანოთ პრედიკატი „მოლურჯო-მომწვანო“ და იგი განვსაზღვროთ ამგვარად: ყველა ზურმუხტი, რაც გამოკვლეულია N მომენტისათვის, მწვანეა და ის, რაც გამოუკვლეველია – ლურჯი.

ამგვარად, N მომენტისათვის გვაქვს ორი კანონიერი და ერთნაირად პროექტირებადი ჰიპოთეზა, რომლებიც შეუთავსებადნი არიან. ის, რომ „N მომენტამდე ყველა ზურმუხტი, რომელსაც ვაკვირდებოდით, აღმოჩნდა მწვანე“, ადასტურებს მისაღებ ჰიპოთეზას, რომ „ყველა ზურმუხტი მწვანეა“, მაგრამ ჰიპოთეზა, რომლის მიხედვით, „N მომენტის შემდეგ ყველა სხვა ზურმუხტი, რომელსაც ვაკვირდებოდა, ლურჯია“, ასევე დასტურდება. დაკვირვების შედეგად მიღებული მტკიცებულებები თანაბრად ადასტურებენ ორივე ჰიპოთეზას, რომელთაც მივყავართ ჯერჯერობით შეუმონმებელ, დაუდგენელ პროგნოზებამდე.

გუდმენის პარადოქსის მიზანია, გვიჩვენოს, რომ ყველაზე ჩვეული დეფინიციებიც კი უსაფუძვლოა. მაშ, რატომაა, რომ სამეცნიერო პრაქტიკა უფრო ხშირად ენდობა „ყველა ზურმუხტი მწვანეა“ ტიპის ჰიპოთეზას, ვიდრე ჰიპოთეზას – „ყველა ზურმუხტი ლურჯია“? ამ ტიპის პრობლემები უნდა გადაწყდეს სკრუპულოზური ანალიზით. საჭიროა იმგვარი პრედიკატის პროექტირება, რომელიც უკეთაა დამაგრებული.

ცნება „დამაგრება“ პრაგმატულია. მისი ფესვები ლინგვისტურ პრაქტიკებშია. ამგვარად, ღირებულ და უსარგებლო პროგნოზებს შორის გამავალი სადემარკაციო ხაზი მიემართება აღწერილი და ნაწინასწარმეტყველები სამყაროსაკენ.

სამყაროს პლურალისტური ვერსიების გუდმენისაშუალებით ვარიაციის

ფილოსოფოსები ხშირად ურევენ ერთმანეთში დისკურსისა და დისკურსის საგნის მახასიათებლებს. გუდმენი ცდილობს, განსაზღვროს, თუ როგორ არსებობს სამყარო და როგორია სამყაროს კონკრეტული აღწერა. იგი თვლის, რომ სამყარო მრავალგვარად მყოფობს და რომ ყოველი ჭეშმარიტი აღწერა მოიცავს ერთ-ერთ მათგანს. ეს ანტირედუქციონისტული და პლურალისტული ხედვაა.

ეს პოზიცია უპირისპირდება მატერიალიზმსა და ფიზიკალიზმს და არა მეცნიერებას. პლურალისტი ისაა, ვინც ამჯობინებს კონცენტრაციას ვერსიებზე და არა სამყაროებზე. უდმენი, ქუაინისაგან განსხვავებით, ქედს არ

უხრის ფიზიკას. „სამყარო მრავალფეროვანია, იგი შეიძლება სხვადასხვანაირად დავინახოთ, აღვწეროთ, გავაფერადოთ“ (Goodman: 1976. 91).

წმინდა ფაქტი და დაუნტერესებელი თვალი – უბრალო მითებია. ამ ჭეშმარიტებას სხვადასხვა დროს სხვადასხვა ადამიანი – კანტი, კასირერი, ბრუნერი – თავისებურად გადმოსცემდა. როდესაც თვალი მუშაობს, ის საკუთარი წარსულის ტყვეობაშია, ძველი და ახალი დამოკიდებულებების გავლენის ზემოქმედებას განიცდის. „ეს ყოველივე ადამიანში ტვინიდან, გულიდან, ყურებიდან გამოდის“ (Goodman: 1976. 122).

თვალი არჩევს, აორგანიზებს და ასოცირებას ახდენს, ანალიზებს, აკონსტრუირებს და ახორციელებს კლასიფიკაციას. იგი უფრო აგროვებს და ამუშავებს და არა უბრალოდ ასახავს. თვალი არაფერს ხედავს „გამიშვლებულად“, ატრიბუტების გარეშე. ე. წ. ძბერნი თვალი ბრმაა, „ბერნი, ქალწულებრივი გონება“ კი – უნაყოფო და ცარიელი. ნეიტრალური თვალი და განბრძნობილი თვალი შეუძლებელია იყოს დაუტვირთავი. ე. წ. „ფაქტები“ ყოველთვის სამყაროს ამა თუ იმ ვერსიით არიან გაფორმებულნი, ამტკიცებს გუდმენი.

კითხვაზე – „როგორია სამყარო?“ – შეუძლებელია, ვუპასუხოთ სამყაროს ვერსიისაგან აბსტრაქციების გზით. ჩვენი ჰორიზონტი შედგება იმისგან, რაც აღწერას ექვემდებარება. ჩვენი უნივერსუმიც სწორედ ამისგან შესდგება. „გააკეთო, დღეს, ნიშნავს – გადააკეთო“, – ამბობს გუდმენი (Goodman: 1985. 31). სამყაროს ვერსიები შედგება მეცნიერული თეორიების, ხატოვანი აღწერების, რომანებისაგან და ა. შ. მნიშვნელოვანია მათი კორექტულობა, სტანდარტსა და გამოცდილ კატეგორიებთან შესაბამისობა.

ისტეტიკური ცდის შიშისგან თავი დასაღწიება

რა ბედი ელის სამყაროს განსხვავებულ ვერსიებს? ეს კითხვა დგება გუდმენის წინაშე. ამერიკელი ფილოსოფოსი ფიქრობს, რომ ხელოვნება არანაკლებ სერიოზულ მიდგომას მოითხოვს, ვიდრე მეცნიერება. იგი აფართოებს და ამდიდრებს შემეცნებას შემოქმედებითი ენერგიით, ანიჭებს მას უნარს, იმოძრაოს პროგრესისაკენ, ამ სიტყვის ფართო გაგებით. სკეპტიკოსებს, ვინც ფიქრობს, რომ არარსებული პერსონაჟების საშუალებით, ჩვენ ვერაფერს ვიგებთ სამყაროს შესახებ, გუდმენი პასუხობს, რომ მეცნიერების, ბიოგრაფების, ისტორიკოსების, დრამატურგებისა და მხატვრების მიერ შექმნილ და ჩვენთვის მემკვიდრეობით გადმოცემულ სამყაროთა ვერსიებში მხატვრული გამოწვევის დომინანტურ როლს ასრულებს ადამიანის მიერ სამყაროების შექმნის უნარში (Goodman: 1985. 109).

„მაგალითად, დონ კიხოტს, როგორც ლიტერატურულ პერსონაჟს, კონკრეტულად ვერავის მივუსადაგებთ, მაგრამ, გადატანითი აზრით, შეგვიძლია ბევრს შევადაროთ, მაგალითად, როდესაც თანამედროვე ლინგვისტიკის ქარის ნისქვილებს ვებრძვი“ (Goodman: 1985. 109-110).

ამგვარად, შესაძლებელზე საუბრისას, ხშირად ვითვალისწინებთ სრულიად რეალურ საგნებს. მიტომატ, გაცილებით უკეთესია, ადამიანს ვუნო-

დოთ დონ კიხოტი ან დონ ჟუანი, ვიდრე პარანოიკი ან შიზოფრენიკი. ლიტერატურული, მხატვრული, თეატრალური გამონაგონი რეალურ საგანთა მეტაფორული რეფერენტებია. სერვანტესი, ბოსხი, გოია ისევე არიან დაკავებული რეალური სამყაროების მიღებით, განმეორებითა და გადაკეთებით, როგორც ნიუტონი, ბოილი, დარვინი. სწორედ ამის გამო არიან ისინი ცნობადნი. გუდმენი თვლის, რომ „გარკვეული დროის შემდეგ თვალი, აბსტრაქციონისტების ტილოებზეც კი, არჩევს გეომეტრიულ რეგულარობას, წრიულ ფორმებს, არაბესკებს, შავ-თეთრ კონტრასტებს, ფერადოვან კონსონანსებსა და დისონანსებს“ (Goodman: 1985.163).

ეს ნიშნავს, რომ მეცნიერულად შემეცნებადისა და მხატვრულ-ემოციურის „დისპოტური დიქტომირება“ (გუდმენის ტერმინოლოგია) ანუ განცალკევება მართლზომიერი არაა. ასევე, არ არის სწორი ესთეტიკურის განსაზღვრება ტერმინებით „ტიკობა“, „სიამოვნება“. გუდმენისათვის გაუგებარია, რით განსხვავდება მათემატიკური ამოცანის გადანყვევით მოგვრილი სიამოვნება მუსიკალური ნაწარმოების ან მხატვრული ტილოს აღქმით გამონვეული სიამოვნებისაგან. ესთეტიკურ გამოცდილებაში ცნებები: „სიამოვნება“ და მსგავსნი არ წყვეტენ პრობლემას. ხშირ შემთხვევაში, მხატვრებს წარმოდგენაც კი არ აქვთ, თუ რა სიამოვნებას შეიგრძნობს მეცნიერი, როდესაც მისი ჰიპოთეზა გამართლდება. ჩვენ არანაირი საფუძველი არ გვაქვს, ვისაუბროთ მეცნიერული და ესთეტიკური გამოცდილების განსხვავებაზე. გუდმენის აზრით, ცხადია, დაუინტერესებელი კვლევა მოიცავს ერთსაც და მეორესაც. „ნებისმიერი მცდელობა, წარმოაჩინონ ესთეტიკური გამოცდილება, როგორც აბსურდის ემოციური ორგია, აბსურდულია“ (Goodman: 1990. 44). უდმენის მტკიცებით, ესთეტიკური გამოცდილება, ისევე, როგორც მეცნიერული, კოგნიტური ბუნებისაა.

ვიდრე ანალიზური და სინთეზური მსჯელობები, ემპირიული და თეორიული, აღმოჩენისა და გამართლების კონტექსტები, მეცნიერება, ფილოსოფია და ხელოვნება მკვეთრად გამიჯნულად ითვლებოდა, ფილოსოფიასა და ბუნების მეცნიერებას საკუთრივი სფეროები ჰქონდათ მონიშნული, მაგრამ როგორც კი სხვადასხვა ტიპის არგუმენტაციით ქუაინმა, სელარსმა, ვითგენშტაინმა, დევიდსონმა, კუნმა, ფეიერაბენდმა ეჭვქვეშ დააყენეს ეს დისტინქციები, დაირღვა სადემარკაციო ხაზები და სამეცნიერო ელიტა გაურკვეველ სიტუაციაში აღმოჩნდა. ფილოსოფია შეეჯახა ალტერნატიულ ვითარებას: მას ან უნდა შეენარჩუნებინა საკუთარი ტრადიციული თეორეტიზირების პოზიცია და მაშინ იგი კარგავდა ავტონომიას და მეცნიერების ერთ-ერთი დარგის როლი დაეკისრებოდა, ან უარი უნდა ეთქვა თეორეტიზირების ამბიციურ პრეტენზიაზე და ამ შემთხვევაში შეინარჩუნებდა ავტონომიურობის შანსს. ქუაინმა აირჩია პირველი. იგი ამტკიცებდა, რომ ფილოსოფიური ცოდნა არსებითად არაფრით განსხვავდება ფიზიკური, მათემატიკური ან სხვა ტიპის ცოდნისაგან, უბრალოდ, მას საქმე ჰქონდა უფრო ფართო ცნებებთან, ვიდრე „ელექტრონი“, „უჯრედი“ ან „ქიმიური ელემენტი“.

რორტიმ, დანტემ და მათ, ვინც იცავდნენ „ფილოსოფიას, როგორც ლიტერატურას, ესთეტიზმს, კულტურელატივიზმს, *Lebenswelt*-ს, აირჩიეს მეორე გზა“.

პოსტანალიზური ფილოსოფია – ჰილარი პატნამი, ართურ დანტო

1985 წელს გამოდის წიგნი „პოსტანალიზური ფილოსოფია“. მასში წარმოდგენილია ყველა იმ ავტორის ნაშრომი, რომელიც 50-80-იან წლებში ახალი იდეების გენერატორებად გვევლინება. მათ შორის არიან: დევიდსონი, პატნამი, კუნი, რორტი, დანტო, ბლუმი, როულზი, სკენლონი, უოლინი, ჰაკინგი (Post analytical philosophy: 1985. 19).

რა საზრისის მატარებელია წინდებული „პოსტი“? პირველესად, მასში წარმოდგენილია მეტაფილოსოფიური განაზრება ტრადიციული მეტაკვიდრობის ნაწილების შენარჩუნება-უგულეებლყოფის შესახებ. ანალიზური ფილოსოფიის ავანგარდში მყოფ ჰილარი პატნამს (Hillary Putnam 1926-1996) მიაჩნდა, რომ ემპირიზმი შინაგანად მეტაფიზიკურია, ხოლო ფრეგეს, რასელის, კარნაპის და ადრეული ვითგენშტაინის მცდელობებს XX საუკუნის ფილოსოფიის ისტორიაში უწოდებენ „თავდასხმებს მეტაფიზიკის წინააღმდეგ“. სინამდვილეში ისინი წარმოადგენენ ყველაზე ორიგინალურ, ღრმა და ტექნიკურად ბრწყინვალედ შესრულებულ მეტაფიზიკური სისტემების კონსტრუქციებს. მიუხედავად მათი მარცხისა, მათ ნანგრევებზე დაიბადა სიმბოლური ლოგიკა, თანამედროვე ენის თეორიის მნიშვნელოვანი ნაწილი და თანამედროვე კოგნიტური მეცნიერების ნაწილი“ (Putnam : 1985. 29).

ნეოპოზიტივისტებს უმეტესწილად ადარდებდათ არა ენის საკითხები, არამედ ის, თუ „როგორ ებმიან სიტყვები სამყაროს“, რა მიმართებაშია ჩვენი პროექციები (projects) „სამყაროს აღკაზმვასთან“ (furniture of the Universe). პოსტპოზიტივისტური ანალიზური ფილოსოფია აგრძელებს ამ მეტაფიზიკურ პროექტს. პატნამს მიაჩნია: მიუხედავად ანალიზური ფილოსოფიის უეჭველი მიღწევებისა, უნდა ვაღიაროთ, რომ ეს მიღწევები ნეგატიურნი არიან. ლოგიკური პოზიტივიზმის მსგავსად, ანალიზურმა ფილოსოფიამ დაანგრია ის საწყისი შენობა, საიდანაც დაიწყო სვლა. პატნემის კრიტიკას ვერ უძლებს დიუის პრეტენზია, რომ მხოლოდ მის სისტემას აქვს ფილოსოფიის სტატუსი. „სამყაროს აღკაზმვისა“ და პრობლემების გადაჭრის მოქნილი და დახვეწილი გზების პოვნის მისეული მცდელობები ამოა. ეს მიგნებები აბსოლუტურად უინტერესოა სამყაროსათვის. პატნამის აზრით, შექმნილი სიტუაციის პარადოქსულობამ თავი იჩინა ზუსტად მაშინ, როდესაც ანალიზური ფილოსოფია მსოფლიო ფილოსოფიურმა აზრმა აღიარა „გაბატონებულ მიმდინარეობად“. იგი მყისიერად აღმოჩნდა საკუთარი პროექტის ჩიხში (Putnam: 1985. 28).

მაშ, რას უნდა მიაპყროს მზერა ფილოსოფოსმა „ემპირიზმის გარეშე შთენილ სამყაროში“? პატნამი მარტივად პასუხობს – ფილოსოფოსისათვის

მთავარია ყოველდღიურობა, განუყოფელი სამყარო, *Lebenswelt*-ი, ის, რაზეც ლაპარაკობდა გვიანდელი ჰუსერლი და ვითგენშტაინი, ოსტინი და გუდმენი; ის, რაც არ საჭიროებს ვერიფიკაციას, და არც ჭეშმარიტებას.

მას უპრინადად მიაჩნია, რომ კატეგორიას „ჭეშმარიტება“, რომელსაც უსაზღვრო ტანჯვა მოაქვს ფილოსოფოსისათვის, ჩაენაცვლოს ცნება „ვარგისიანობა“, „მორგებულობა“ (fitness). ერთი სიტყვით, პატნამი გვთავაზობს „ძველი დროებისაკენ“, ჯეიმზისა და დიუისკენ მიბრუნებას. მისთვის მიუღებელია ფილოსოფიის ტრანსფორმირება სოფისტური ტიპის ენობრივ სავარჯიშოებად.

პოსტანალიტიკოსების უახლოესი სამიზნეა ანალიზური ფილოსოფია, კრიტიკის შორეული ობიექტი კი – კანტი და კანტიანური ფილოსოფიური დოგმების მქონე დიქტომიები და დემარკაციები. ემპირიზმისა და ეპისტემოლოგიზმის კანტიანური დოგმების გარდა, უნდა აღმოიფხვრას მეცნიერებას, მორალსა და ხელოვნებას შორის არსებული უფსკრული. ანალიზურმა ფილოსოფიამ ვერ მოახერხა ფაქტისა და ენის განსხვავების დასაბუთება, ვერ მონახა განსხვავებული ენობრივი კარკასების თანაბარზომიერებათა კრიტერიუმები.

თანამედროვე ამერიკული ფილოსოფიური აზრი უარყოფს დემარკაციას. ეს ტენდენცია აისახა ანტიდისციპლინარიზმში. იგი დისციპლინათშორისისაგან განსხვავდება იმით, რომ ამ ველზე იქმნება ამაღლამები: ფილოსოფიურ-ლიტერატურული თეორია, ფილოსოფია – მეცნიერების ისტორია, ფილოსოფიურ-მორალურ-საზოგადოებრივი დებატები, ენის ფილოსოფია-ფილოსოფიური ანთროპოლოგია და სხვა. განსაკუთრებულად ინტენსიურად იფუძნებს თავს ამაღლამა ფილოსოფია-ლიტერატურა. იგი მჭიდროდ უკავშირდება „ახალ ლიტერატურულ კრიტიკაში“ მიმდინარე პროცესებს, რომლებიც, თავის მხრივ, ფრანგული სტრუქტურალიზმის, პოსტსტრუქტურალიზმის და პოსტმოდერნიზმის გავლენას განიცდიან.

ტექსტის ჰერმენევტიკური ინტერპრეტაციის ტაქტიკის გამოყენებით, ლიტერატურის თეორეტიკოსები აანალიზებენ არა მხოლოდ პოეტის მეცნიერულ ფანტასტიკას, არამედ სამედიცინო რეცეპტებსა და ფილოსოფიურ ნაწერებსაც. ამ სტრატეგიამ დააინტერესა ზოგიერთი ამერიკელი ფილოსოფოსი. მათი აზრით, ლიტერატურის თეორეტიკოსები არსებითად იგივე საკითხებზე ფიქრობენ და დავობენ, რაზეც ფილოსოფოსები: ესაა რეალიზმი და რელატივიზმი, მნიშვნელობა და რეფერენცია და ა. შ. დერიდას თეზისს „ტექსტის გარეთ არაფერი არსებობს“ და „კონცეპტუალური კარკასების“ თეორიას შორის ბევრია საერთო. ამ ტალღაზე იქმნება ხედვა, რომელიც ფილოსოფიას ლიტერატურის ჟანრად მიიჩნევს. ერთ-ერთი ამგვარი მიდგომა განხორციელებულია ართურ დანტოს (Arthur Danto – 1924-1993) მიერ შემოთავაზებულ მოდელში.

სტატიაში „ფილოსოფია, როგორც/და/ლიტერატურა, ლიტერატურის ფილოსოფია“ ყურადღება გამახვილებულია ფილოსოფიის სპეციფიკურ რა-

კურსზე, რომელიც დიდი ხნის განმავლობაში უგულებელყოფილი იყო. საქმე ეხება იმ ვითარების გააზრებას, რომ ფილოსოფია ლიტერატურული ჟანრიცაა. აქ საქმე ეხება არალიტერატურულ ფორმას, რომელსაც პლატონიდან მოყოლებული დიდი ყურადღება ეთმობოდა. დანტო გულისხმობს მეტაფილოსოფიურ მატერიებს. „ფილოსოფიის, როგორც ლიტერატურის“ და „ფილოსოფიის, როგორც მეცნიერების“ სახეების შეჯერებასა და შეპირისპირებას. პროფესიული ანალიზური ფილოსოფია არ აიგივებდა თავს მეცნიერებასთან. იგი მუდამ მიდრეკილი იყო „ფილოსოფია, როგორც მეცნიერება“ სახისკენ. აქედან გამომდინარეობს მისი დისტანციური დამოკიდებულება თავისუფალი, მკაცრი ჩარჩოებისაგან დაცლილი ჰუმანიტარიის მიმართ. დღეს „დეკონსტრუქტივიზმის სადიზმის“ (დანტოს ტერმინოლოგია) პირისპირ დარჩენილი, იგი თავს ადვილად მონყვლადად გრძნობს (Danto: 1985. 64).

„ფილოსოფიის, როგორც ლიტერატურის“ სახის მიღება გამოიწვევს ჭეშმარიტებისა და რეფერენციის შესახებ დისკუსიების სრულიად ახალ – ტექსტისა და ტექსტის მომხმარებლის სიბრტყეში გადატანას. დანტო არ ეთანხმება დერიდას და სხვა დეკონსტრუქტივისტებს. ლიტერატურა არაა თვითკმარი. ტექსტების მხოლოდ ტექსტებთან შეჯერება არ ხდება. დანტოს მიაჩნია, რომ მკითხველთა საზოგადოება ონტოლოგიურად პირველადი ცნებაა. „ფილოსოფიურმა მიდგომამ“ ლიტერატურისა და რეალობის შეჯერების მიმართ, შესაძლებელია, გადააქციოს ფილოსოფია – როგორც ლიტერატურა იმად, რადაც ოდესღაც იყო ფილოსოფია – როგორც ჭეშმარიტება“ (Danto: 1985. 68).

უნდა აღინიშნოს, რომ ამერიკელი პოსტანალიტიკოსები ინტერესს ავლენენ პოსტმოდერნისტების, სტრუქტურალისტების, ჰერმენევტიკოსების იდეების მიმართ, იმავდროულად, მათგან დისტანცირებას ცდილობენ; ისინი უპირატესობას ანიჭებენ „ამერიკული აქცენტი“ საუბარს, იდეურ საყრდენებს ეძებენ უმაღლესთან და დევიდსონთან, ვიდრე ფრანგულ პოსტმოდერნიზმში – დერიდასთან. ისინი ყურადღებით ეძებენ მაგალითებს საკუთარ კულტურულ მემკვიდრეობაში და გვთავაზობენ, მივმართოთ ანალიზურ ფილოსოფიამდელ „ფილოსოფიის, როგორც ლიტერატურის“ ამერიკულ ფესვებს, რომელიც „პროფესიულმა“ ფილოსოფიამ გათელა. ემერსონის, თოროს, ამერიკელი პრაგმატისტების ნაშრომებში ასახულია ფილოსოფიის მობრუნება „გამოცდილების სრულყოფილების“, სინამდვილის მორალურ-ესთეტიკური განცდისაკენ. დანტოს აზრით, ყოველივე საუკეთესო, რაც კი შეუქმნია ამერიკულ აზრს, აქაა, მათი იდეები ამერიკელთა მენტალობასთან გაცილებით უფრო ახლოსაა, ვიდრე ჰაიდეგერის, ვითგენშტაინის თუ სხვა ევროპელი ავტორებისა.

პოსტანალიზური ფილოსოფია აგებულია ნანამძღვარზე, რომ ემპირიზმის კრახი აბსოლუტური ფაქტია, რომელიც არ ექვემდებარება რეინტერპრეტაციასა და რევიზიას. ამ ვითარებით ფიქსირდება რაციონალიზმის ავტორიტეტის კრახი. პოსტანალიტიკოსებს მიაჩნიათ, რომ მიუხედავად მათი

მცდელობებისა, ამერიკულ ფილოსოფიაში ჯერ კიდევ არ არის დახურული რიგი საკითხები: თუ „როგორ ემაგრებიან სიტყვები სამყაროს“, ენის ბუნების, ცნობიერების, ბუნების, სინამდვილის და ა.შ. უცნობია, თუ რა მიმართულებით წარიმართება დისკუსიები, მაგრამ ამ ველზე მათი განვითარების ვექტორები ბევრად იქნება დამოკიდებული ახალი სამეცნიერო ფაქტების გახსნაზე, ბიოლოგიის, ბიოსამედიცინო და სოციალურ სფეროში მომავალ აღმოჩენებზე.

ჩარლზ მორისი – სინტაქსი, სემანტიკა და პრაგმატიკა, როგორც სემიოტიკის სამი განზომილება

*„არავის არ სჭირდება ნიშნები ისე, როგორც ადამიანებს“.
ჩარლზ მორისი*

თანამედროვე ანალიზური ფილოსოფიის ერთ-ერთმა ფუძემდებელმა ჩარლზ მორისმა (Charles Morris 1901-1979) კარიერა დაიწყო, როგორც ინჟინერმა. ბიოლოგიისა და ფსიქოლოგიის შესწავლის შემდეგ, მასში გაიღვიძა ფილოსოფიის მიმართ ინტერესმა. 1925 წელს, ჩიკაგოს უნივერსიტეტში დისერტაციის დაცვის შემდეგ, მორისს ტოვებენ ამავე უნივერსიტეტში პროფესორად. მოგვიანებით იგი ტეხასისა და ჰარვარდის უნივერსიტეტების პროფესორია. მორისი ბევრს მოგზაურობს ევროპასა და შორეულ აღმოსავლეთში. მას აკავშირებს მჭიდრო ურთიერთობა კარნაპთან, ფრანკთან, ნეირატთან და მათთან ერთად გეგმავს გაერთიანებულ მეცნიერებათა საერთაშორისო ენციკლოპედიის გამოცემას.

ამ იდეის მონახაზი განვითარებულია წიგნში „გონების ექვსი თეორია“. ამ გამოკვლევის თავები ეძღვნება გონების სხვადასხვა თეორიას: გონება, როგორც სუბსტანცია (პლატონი, არისტოტელე, დეკარტე), გონება, როგორც პროცესი (ჰეგელი, ბრედლი, ჯენტილე), როგორც მიმართება (ჰიუმი, მახი, რასელი), როგორც ინტენციონალური აქტი (შოპენჰაუერი, ნიცშე, პირსი, ჯეიმზი, დიუი, მიდი).

ამერიკული პრაგმატიზმისა და ნეოპოზიტივიზმის მორიგების სულისკვეთებითაა გამსჭვალული გამოკვლევა „ლოგიკური პოზიტივიზმი, პრაგმატიზმი და მეცნიერული ემპირიზმი“ (1937). ნაშრომები, რომლებიც ნიშანთა თეორიას მიეძღვნა, ამერიკული ფილოსოფიის ისტორიაში კლასიკურ შრომებადაა მიჩნეული. ესენია: „ნიშანთა თეორიის საფუძვლები“ (1930), „ნიშნები, ენა, ქცევა“ (1946). ენის ფილოსოფიური პრობლემების კვლევასთან ერთად, მორისი ღირებულებათა სტრუქტურის კვლევით ინტერესდება და ქმნის ნაშრომებს „ღია მე“, „ნიშანთა და ღირებულებათა შესწავლისათვის“ (1964), „ადამიანურ ღირებულებათა მრავალფეროვნება“ (1958). ამ ნაშრომებს აერთიანებს ერთი იდეა, კერძოდ, რომ კაცობრიობის კულტურაში ნიშანთა ცენტრალური ადგილი ცხადზე უცხადესია.

ადამიანური ცივილიზაცია მთლიანად დაფუძნებულია ნიშანთა სისტემაზე. შეუძლებელია რამის თქმა ადამიანის, მისი გონითი შემოქმედების შესახებ ნიშანთა ფუნქციის გათვალისწინების გარეშე. ნიშნები არსებითად შემოქმედებენ ცივილიზაციის შემოქმედი ადამიანის ფორმირებაზე და, ამდენად, არაა გასაკვირი, რომ ნიშანთა კვლევით დაინტერესებულნი არიან ლინგვისტები, ლოგიკოსები, ფილოსოფოსები, სოციოლოგები, ესთეტიკოსები, ფსიქოლოგები, ბიოლოგები, ანთროპოლოგები. ამ ფონზე სახეზეა თეორიული ბაზის სიმწირე, რომლის საფუძველზეც განზოგადდება სხვადასხვა დისციპლინაში მიღებული რეზულტატები. მორისმა მიზნად დაისახა ამ პრობლემის გადაწყვეტა.

მას მიაჩნია, რომ ზოგად მეცნიერებას ნიშანთა შესახებ – სემიოტიკას – დააკისრებს პრობლემის წარმატებით გადაწყვეტას. სემიოტიკა, როგორც დამოუკიდებელი მეცნიერება, ზოგად საფუძველს უქმნის ყველა იმ დისციპლინას, რომელიც ხელს უწყობს მეცნიერული ცოდნის უნიფიცირებას (Morris: 1938. 205) და შეძლებს მოგვეცეს მაქსიმალურად ადეკვატური სამყაროული სურათი. მორისი ამ პროცესს უწოდებს სემიოზისს. სემიოზისის პროცესში სამი ფაქტორია: ა) ის, რაც ფუნქციონირებს, როგორც ნიშანი; ბ) ის, რისკენაც მიმართულია ნიშანი; გ) შთაბეჭდილება, რომელსაც ახდენს ინტერპრეტატორზე საგანი, რომელიც იქცევა ნიშნად.

სემიოზისის ამ სამ კომპონენტს შესაძლოა, ვუწოდოთ: ა) დენოტატი – ნიშნის მატარებელი; ბ) დესიგნატი; გ) ინტერპრეტატორი. მაგალითად, თუ *S* არის დენოტატი, - დესიგნატი *I*-ის, რისი განმარტებაც ხდება ინტერპრეტატორის მიერ, მაშინ ნიშანი შეიძლება დახასიათდეს შემდეგნაირად: *I*-თვის *S* არის ნიშანი *D* იმდენად, რამდენადაც *I* მოიაზრებს *D*-ს *S*-ის თანაყოფნობის გამო. სემიოზისში არსებობს ის, ვისაც ესმის სხვისი გაშუალებულიად. ე. ი. სემიოზისი არის გაცნობიერება რალაციის მეოხებით. მეშუალე ნიშნის გამტარია, გაცნობიერება – ინტერპრეტაცია, მოქმედი პირი – ინტერპრეტატორი, გასაცნობიერებელი საგანი – დესიგნატი. ნიშნობრივი გამტარის, დესიგნატისა და ინტერპრეტატორის ტრიადული მიმართება გვიხსნის სამი უმთავრესი დიალური მიმართების შესწავლის საშუალებას, იგულისხმება ნიშნებს შორის მიმართება, ნიშანთა და შესაბამის ობიექტთა შორის მიმართება, ნიშანთა და ინტერპრეტატორთა შორის მიმართება.

სამი სემიოტური განზომილება შედგება სინტაქსიდან, სემანტიკიდან და პრაგმატიკიდან. სინტაქსი შეისწავლის ნიშანთა შორის მიმართებას. იგი სემიოტიკის ყველაზე დამუშავებული სეგმენტია. მისი შესწავლა ანტიკურობაში დაიწყო. ჯერ კიდევ სტოელებისათვის ცნობილი იყო, რომ ენა ნიშანთა სისტემას წარმოადგენს. აი, რა ცნობას გვანვდის სექსტემპირიკოსი ამის თაობაზე: „სტოელები ამტკიცებდნენ, რომ სამი რამ შეიძლება დავაკავშიროთ – აღნიშვნა, აღმნიშვნელი და საგანი. მათგან აღმნიშვნელი არის ბგერა, მაგალითად, „დიონი“; აღსანიშნი არის საგანი, ბგერით გამოხატული, რომელსაც ჩვენ განსჯით ვწვდებით; ობიექტი გარე სუბსტრატია, მაგალითად, თვით

დიონი. მათგან ორი რამ სხეულებრივია, სახელდობრ, ბგერა და ობიექტი, ერთი უსხეულოა. სწორედ აღსანიშნი საგანია ის გამონათქვამი, რომელიც შეიძლება იყოს ჭეშმარიტი ან მცდარი“ (ენის ანტიკური თეორიები: 2005. 99).

კვლევა გაგრძელდა ლაიბნიცთან, ბულთან, ფრეგესთან, პირსთან, რასელთან, უაითჰედთან, კარნაპთან. სემანტიკის ფარგლებში ხორციელდება ნიშნის მიმართება მის დესიგნატთან, როგორც მის მიერ აღნიშნულ ობიექტთან. ნიშნის დესიგნატი ის საგანია, რომლის აღნიშვნა შეუძლია ნიშანს, ანუ საგნები და სიტუაციები, რომელიც შესაძლოა დაკავშირებულნი იყვნენ ნიშნის გამტართან დენოტაციის სემანტიკური მიმართების მეოხებით.

მესამე განზომილებაა პრაგმატიკა. ამ ჭრილში მნიშვნელოვანია პირსის, ჯეიმზის, დიუის, მიდის გამოკვლევები. პრაგმატიკა შეისწავლის ნიშნისა და ინტერპრეტატორის მიმართებას. რადგან ნიშნებს ცოცხალი არსებები განმარტავენ, აქ ირთვება სემიოზისის ე. წ. ბიოთიკური ასპექტები, ანუ ყველა ფსიქოლოგიური, ბიოლოგიური, სოციოლოგიური ფენომენი, რომელსაც საქმე აქვს ნიშანთა ფუნქციონირებასთან. მორისი გვანვდის სემიოტიკური პროცესის ფორმულირებას: „ნიშნის განმმარტებელი ორგანიზმია, განსამარტი – ორგანული არსების სამოსი, რომელიც ნიშანთა გამტარის მეოხებით ასრულებს ადგილზე არმყოფი საგნის როლს.

სემიოზისის წყალობით, ორგანიზმი აცნობიერებს როგორც ადგილზე არმყოფი საგნების თვისებებს, ასევე ადგილზე მყოფი საგნების უჩინარ თვისებებს“ (Morris: 1938. 89). ინსტრუმენტალური მნიშვნელობა იდეებისა ამაში ვლინდება. ენა, ტერმინის სემიოტიკური საზრისის მთელი სისავსით, სხვა არაფერია, თუ არა ნიშნების გამტარების ინტერსუბიექტური კოლექცია. მათი გამოყენება დეტერმინებულია სინტაქსური, სემანტიკური და პრაგმატიკული წესებით.

დისკურსის თემატიკა ტიპი

ცნების „ნიშანი“ განსამარტად მორისი მიმართავს ტერმინს „ქცევა“ და გვთავაზობს ერთგვარ ტრიადას: ნიშნები, ენა და ქცევა. პოზიციის დასასაბუთებლად მას მოჰყავს მაგალითები. ზარი არის ნიშანი განვრთნილი ძალისათვის, რომ მას ელის საჭმელი; მძლოლისათვის იგივე ნიშანია ინფორმაცია სვლაგეზის მიმართულებით გზის საფარის დაზიანების შესახებ და, შესაბამისად, გვევლინება მოვლითი გზის ძიების მიზეზად. პირველ შემთხვევაში, ზარი საჭმლის ნიშანია, მეორე შემთხვევაში – სიტყვა/ინფორმაცია ნიშანია დაგეგმილი სვლაგეზის შეწყვეტისა. მორისის მიხედვით, ნიშანი არის ის, რაც მიმართავს ქცევას გარკვეული მიზნისაკენ ისევე, როგორც ამას აკეთებს დამკვირვებელი“ (Morris: 1964. 176).

ლინგვისტური ნიშნები განსხვავდებიან აღნიშვნის განსხვავებული ხერხების მიხედვით. მორისი გამოყოფს ნიშანთა ხუთ ტიპს: 1. ნიშნები – იდენტიფიკატორები, ანუ ნიშნები, რომლებიც პასუხობენ კითხვაზე „სად?“ 2)

დესიგნატორები – ნიშნები, რომლებიც ინტერპრეტატორს აყენებს შეკითხვის – „რა არის?“ – წინაშე. 3) შემფასებელი – ნიშნები, რომლებიც პასუხობენ კითხვას „რატომ?“ 4) პრესკრიპტიული – ნიშნები, რომლებიც პასუხობენ კითხვას „როგორ?“ 5) მაფორმირებელი, ანუ მასისტემატიზებელი ნიშნები.

იდენტიფიკატორები ახორციელებენ უკვე აღნიშნული ობიექტების ლოკალიზებას დროსა და სივრცეში. ნიშნები განსხვავდებიან არა მხოლოდ აღნიშვნის რაგვარობით, არამედ გამოყენების რაგვარობაც. მორისის მიხედვით, არსებობს გამოყენებისმინიმუმ ოთხი ხერხი: ინფორმატიული, ღირებულებითი, მასტიმულირებელი, მასისტემატიზებელი. გამოყენების გარკვეული რაგვარობა გარკვეულ ხერხთანაა მიმართებაში. მაგალითად, გარკვეულ დესიგნატორებს ვიყენებთ ინფორმაციისათვის, პრესკრიპტორები საჭიროა როგორც სტიმულები და ა.შ. მათ შორის ტოლობის ნიშნის დასმა არ შეიძლება. რთული არ არის, მივიღოთ ინფორმაცია შეფასებიდან „მარია-მი კარგია“ (Morris: 1964. 233).

მორისის საილუსტრაციოდ მოჰყავს მაგალითი, რომელიც ნათლად გვიჩვენებს განსხვავებას ნიშანთა ტიპებსა და მათი გამოყენების ხერხებს შორის. ბენზინზე მომუშავე ძრავა ორთქლზე მომუშავე ძრავისგან განსხვავდება არა მხოლოდ კონსტრუქციით, არამედ ფუნქციონირების რაგვარობითაც. ყველა ძრავას აქვს ისეთი ფუნქციები, რომელთაც შესაძლოა, ვუწოდოთ ძირითადი. თუმცა განსაკუთრებულ შემთხვევაში, ერთს შეუძლია შესარულოს მეორის ფუნქცია. ამგვარად, ნიშანთა აღნიშვნის და გამოყენების კომბინირებით მორისი გვთავაზობს განსხვავებული ტიპის დისკურსთა კლასიფიკაციას. მორისისეული დისკურსის თქვესმეტი ტიპი ახასიათებს სემიოტიკას, როგორც ენის ზოგად მეცნიერებას. სემიოტიკური დისტინქციები მეტაფიზიკურ ხასიათს არ ატარებენ. ისინი ოპერატიულნი არიან იმ აზრით, რომ აგებენ ერთგვარად მონესრიგებულ სივრცეს ურიცხვი დისკურსული ფორმების სამყაროში.

ცალკე შეეჩერდეთ ნიშანთა ისეთ ტიპზე, რომელსაც იკონურ ნიშანს უწოდებენ. მკვლევრები, მათ შორის, მორისი, იკონურს ნიშნის კერძო სახედ აცხადებენ. ეს საკითხი ექსპლიცირებულია მორისის გამოკვლევაში „მნიშვნელობა და მნიშვნელადობა.“ მორისის მიხედვით, იკონური ნიშანი აღნიშნავს საკუთარი თვისებების მქონე ობიექტს. ასეთ შემთხვევაში ობიექტი თავის თავს იხასიათებს. იკონური ნიშანი მოიცავს ყველა იმ თვისებას, რომელიც აღსანიშნ საგანს აქვს.

მორისს მოჰყავს კენტავრის მაგალითი. კენტავრის ნახატი გამოხატავს ცხოველს, რომელსაც გარკვეული სახის სხეული და თავი აქვს. მაყურებელმა შეიძლება ჩათვალოს, რომ ამგვარი ცხოველი ან არსებობს ან არა. მორისს შეიძლება დავეთანხმოთ, რომ ნიშანმა უნდა მიანიჭოს მნიშვნელობა, გამოხატოს რაიმე, ანუ ნიშანს უნდა ჰქონდეს სიგნიფიკაციის თვისება, მაგრამ სრულებითაც არაა აუცილებელი, რომ იგი იყოს რალაცა რეალურად არსებულის აღმნიშვნელი. „რალაცა ნიშანია“ – სრულიადაც არ ნიშნავს ამ საგნის არსებობის მტკიცებულებას. დახატულ კენტავრს შეუძლია გამოხატოს და

აღნიშნოს რაღაცა არსება, მაგრამ ნიშანს სრულებითაც არ აინტერესებს სინამდვილეში არსებობს თუ არა კენტავრი.

იკონურობა, მორისის მიხედვით, ნიშნობის ხარისხის დონეა. მისი უმდაბლესი ზღვარი იძებნება იქ, სადაც ნიშან-მატარებელს არავითარი საერთო არა აქვს მის შესაძლო აღსანიშნთან (ვთქვათ, სიტყვა „ჯვარი“, როცა იგი იხმარება ჯვარცმის მნიშვნელობით); ნიშნობის უმაღლესი დონე ვლინდება მაშინ, როდესაც ნიშანი გადმოსცემს იმ საგნის ყველა თვისებას, რომელსაც აღნიშნავს. ვთქვათ, კენტავრის ნახატის რეპროდუქცია ორიგინალის იკონური ნიშანი გახდება მაშინ, როდესაც აღმქმელი მოახდენს მისი, როგორც ორიგინალის ნიშნის ინტერპრეტაციას. იკონური ნიშნის სხვა მაგალითებია: ფოტოგრაფია, ასლი, პორტრეტი. ადამიანის სახის ფოტო იკონური ნიშანია.

მორისის მიერ ნიშან-ხატის გამოყოფა ნიშანთა სახეობად მართებულად არ მიგვაჩნია, უპირველესად, იმის გამო, რომ იკონური ნიშნის ისეთი სპეციფიკური თვისება, როგორიცაა მსგავსება ასასახ საგანთან, სრულებითაც არაა აუცილებელი მახასიათებელი ნიშნისათვის. ნიშანი შეიძლება ჰგავდეს და შეიძლება არა ასასახ საგანს. ეს არაა არსებითი იმისათვის, რომ ნიშანმა თავისი ძირითადი ფუნქცია – აღნიშვნის ფუნქცია შეასრულოს. იკონური ნიშნის შემთხვევაში კი მსგავსებას არსებითი, გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება. ნიშანი შესაძლოა, ჰგავდეს ასასახ საგანს (მაგ., გზის ნიშნები, ნიშნები ეტიკეტზე, აბრებზე და ა.შ.).

ყველა ასეთ შემთხვევაში მსგავსება დამხმარე მნიშვნელობას ატარებს. აქ მსგავსება მხოლოდ აიოლებს ნიშნის აღქმას და გაგებას. ვთქვათ, ვაშლის ნახატი ბოთლის ეტიკეტზე იმის ნიშანია, რომ ბოთლში ვაშლის სასმელი ასახია. ხატსა და ასასახ საგანს შორის კი არსებობს ბუნებრივი მიზეზობრივი განპირობებულობა. ხატი წარმოიშობა მხოლოდ მაშინ, როდესაც ასასახი საგანი მოქმედებს ამსახავზე. ხატსა და ასასახ საგანს შორის არსებობს მსგავსება დროით-სივრცობრივ სტრუქტურაში, რაოდენობრივ და თვისებრივ მახასიათებლებში, რაც ნიშანსა და აღსანიშნს შორის არ აღინიშნება.

ხატი და ასასახი საგანი შინაარსობრივ ერთიანობაში არიან. ყოველ ხატში მოცემულია მხოლოდ ის შინაარსი, რითიც ასასახი საგანი ხასიათდება. ნიშანს კი აქვს თავისი „იდეალური“ სხეული, რომელიც სრულიად განსხვავებულია აღსანიშნი საგნისაგან. მაგალითად, ენობრივი ნიშანი არასოდეს არ ემთხვევა აღსანიშნ საგანს. მართალია, ხატი, ნიშნის მსგავსად, ახდენს საგნის რეპრეზენტაციას, მაგრამ არა ფორმალური ჩანაცვლებით, ჩანაცვლება შინაარსობრივია, შინაარსობრივი ერთიანობიდან გამომდინარეობს. ნახატი, ვთქვათ, რენოლდისს პეიზაჟი, ესთეტიკური ჭვრეტის ობიექტად იმიტომაც გვევლინება, რომ იგი წარმოადგენს რეალობის ხატს და არა მის ნიშანს.

მოკლედ უნდა ითქვას ე. წ. „მხატვრულ ნიშანზე“. ხელოვნებაში ნიშნები ატარებენ არა პირობით, არამედ იკონურ, გამომსახველობით ხასიათს; განსხვავებით ენობრივი ნიშნებისაგან, მხატვრული ნიშნები იგება გამოხატვისა და შინაარსის პლანებს შორის განპირობებული კავშირის პრინციპით. ამიტომ ძნელდება ამ ორი პლანის გამოყოფა. მხატვრული ნიშანი ახდენს თავისი მნიშვნელობის მოდელირებას. ეს გამომდინარეობს იქიდან, რომ ხელოვნ-

ნებას, კერძოდ, ლიტერატურას, ახასიათებს განსაკუთრებული ენა, რომელიც ბუნებრივ ენას დაეშენება, ანუ იგი ბუნებრივი ენის ზედნაშენია.

ხელოვნება მეორადი მოდელირებული სისტემაა. მის საფუძველში ძვეს ბუნებრივი ენა. მხატვრული ნიშნის ცნება შეიძლება მხოლოდ ფუნქციონალური ხასიათის იყოს, ისევე, როგორც, ვთქვათ, რელიგიური ნიშანი, სამართლებრივი ნიშანი და ა. შ. იგი, სიტუაციის მიხედვით, აღნიშნავს განსხვავებულ მიმართებებს ობიექტსა (ხელოვნების ნაწარმოები) და სუბიექტს შორის (მხატვარი და აუდიტორია). მხატვრული ნიშნის ცნება შესაძლოა, გამოვიყენოთ იმ რეალობის აღსანიშნად, რომელიც თავს იჩენს არა ხელოვნების საგნობრივ ყოფიერებაში, არამედ მისი ფუნქციონირებისას. ამგვარად, იგი მისი ფუნქციონირებისათვისაც აუცილებელ პირობად ისახება.

ბანსაკუთრებული მნიშვნელობის დისკურსული ფორმაები

ანალიზურ ფილოსოფიაშიმორისის დამსახურებაა განსაკუთრებული მნიშვნელობის მქონე დისკურსული ფორმების ტიპოლოგია. იგი გამოყოფს დისკურსის ოთხ ძირითად ფორმას: საინფორმაციო, შეფასებითი, მასტიმულირებელი, მასისტემატიზებელი. ეს ფორმები, თავის მხრივ, იყოფიან და ჯგუფდებიან ქვეჯგუფებად. თითოეულ ქვეჯგუფში გაერთიანებულია ოთხი ფორმა. დისკურსის ფორმებში შეფასებები დეფინიციურ პრინციპებად იქცევიან, აღნიშვნის საშუალება – პრესკრიპტულ პრინციპად. თითოეული დისკურსის მიზანია გარკვეული ტიპის პერსონულობის მიღწევა. ქვეჯგუფში მოქცეულ დისკურსის ყველა ფორმა ხასიათდება არსებობის მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი ნესით.

საინფორმაციო ჯგუფში მოქცეული მეცნიერული დისკურსის ფორმა მიმართულია ტემპარატი ინფორმაციის მიღებაზე. მითოსური დისკურსი გვაძლევს გარკვეული ქმედებების შეფასებას. პოლიტიკური დისკურსი ავალდებულებს საზოგადოებას შესაბამისი ტიპს ქმედებებისაკენ. მორალური დისკურსი აფასებს ქცევებს უპირატესობის მინიჭების თვალთახედვიდან. რელიგიური დისკურსი აფიქსირებს იმგვარი ქცევის მოდელს, რომელიც დომინირებს პიროვნულ ორიენტაციაში, მის საფუძველზე ფასდება კონკრეტული ადამიანების ქცევა. დისკურსის ძირითადი ტიპების სქემა.

ნესი/ხერხი	საინფორმაციო	შეფასებითი	მასტიმულირებელი	მასისტემატიზებელი
სიგნატური ლირებულებითი პრესკრიპტული მაფორმირებელი	მეცნიერული მითოსური ტექნოლოგიური ლოგიკურ-მათემატიკური	ფანტასტიკური პოეტური პოლიტიკური თეორიული	სამართლებრივი მორალური რელიგიური გრამატიკული	კოსმოლოგიური კრიტიკული პროპაგანდისტული მეტაფიზიკური

მორისის აზრით, პიროვნებას, რომელსაც შეუძლია დაინახოს მთელი ნიშნობრივი ფენომენები სემიოტიკური რაკურსიდან, ხელენიფება კულტურის მოხელთება მისი ნიშნობრივი მრავალფეროვნებით. ადამიანი დაბადებიდან ვიდრე სიკვდილამდე, ყოველნამიერად იმყოფება ნიშანთა გარემოცვაში. მათში ჩართულობის გარეშე შეუძლებელია ნაბიჯის გადადგმაც კი, არათუ დასახული ამოცანის გადაწყვეტა ან მიზნის მიღწევა. დისკურსთა ტიპებთან, მათ ფუნქციებსა და გამოყენებასთან გაცნობიერებული დამოკიდებულება ადამიანს ხელს უწყობს, თავიდან აიცილოს სხვადასხვა მანიპულირება და დაიცვას საკუთარი ცნობიერებისა და ქცევის ავტონომიურობა.

ჩარლზ მორისის ანალიზური ფილოსოფიის ვერსიაში განხორციელებულია სამყაროს სემანტიკის სამგანზომილებიანი მოდელით წარმოდგენის საინტერესო მცდელობა. ფილოსოფოსი ამ მოდელით ცდილობს, ააგოს რეალობასთან მაქსიმალურად თავსებადი სამყაროული სურათი. მორისი მიიჩნევს, რომ სამყაროს, როგორც მთელის, მოხელთება შესაძლებელი იქნება, თუკი შევძლებთ, გავხსნათ განსაკუთრებულად მნიშვნელოვანი თექვსმეტი ტიპის დისკურსი.

კითხვები და დავალება:

1. დაახასიათეთ ამერიკული ანალიზური ფილოსოფიის ზოგადი მახასიათებლები.
2. შეძლო თუ არა ანალიზურმა ფილოსოფიამ, მოენახა საკუთრივ ფილოსოფიური პრობლემატიკა, ის არეალი, რომელიც საკუთრივ ფილოსოფოსთა საკვლევით იქნებოდა? დაასაბუთეთ პასუხი. დაიყავით ორ ჯგუფად: ერთი ჯგუფი ანალიტიკოსთა პოზიციიდან დაიცავს პასუხს, მეორე – დაუპირისპირდება პოზიციას.
3. რა ნიშნით შეიძლება დახასიათდეს „პრაგმატისტული ანალიზის“ ფრთა?
4. რა არის ანალიზურ ფილოსოფიაშიმორისის დამსახურება?
5. რატომ არ იზიარებს ქუაინი პრინციპულად ტრადიციულ ფილოსოფიურ სქემას?
6. გაანალიზეთ ქუაინის კონტრარგუმენტი, რამდენი დებულებისაგან შედგება იგი?
7. რა არის დასავლური აზროვნების ყველაზე დიდი ქიმერა?
8. რა კავშირთა ტიპებს ანალიზებს გუდმენი?
9. რა არის გუდმენის პარადოქსის მიზანი?
10. დახურულია საკითხი იმის თაობაზე, თუ „როგორ ემაგრებიან სიტყვები სამყაროს“? დაასაბუთეთ პასუხი.
11. რამდენ და რა სახის დისკურსის ფორმას გამოყოფს მორისი?
12. გაანალიზეთ ჩარლზ მორისის ანალიზური ფილოსოფიის ვერსიაში განხორციელებული სამყაროს სემანტიკის სამგანზომილებიანი მოდელი.

ლიტერატურა:

1. ზაქარიაძე, ანასტასია (2016), ამერიკული ნეორეალიზმის თავისებურებები. ფილოსოფოს მამუკა ბიჭაშვილის ხსოვნისადმი მიძღვნილი კრებული. თბ: მერიდიანი.
2. Goodman, Nelson (1976), *Languages of Art: An Approach to a Theory of Symbols*. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1968. 2nd ed Indianapolis: Hackett,. Based on his 1960-61 John Locke Lectures.
3. Goodman, Nelson (1977), Harvard UP, 1951. 2nd ed. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1966. 3rd ed Boston: Reidel,.
4. Goodman, Nelson (1972), *Basic Abilities Required for Understanding and Creation in the Arts: Final Report* (with David Perkins, Howard Gardner, and the assistance of Jeanne Bamberger et. al). Cambridge. Harvard University.
5. Goodman, Nelson (1985), *Ways of Worldmaking*. Paperback: Indianapolis: Hackett.
6. Goodman, Nelson (1984), *Of Mind and Other Matters*. Cambridge. MA: Harvard UP.
7. Goodman, Nelson (1990), *Reconceptions in Philosophy and other Arts and Sciences* (with Catherine Elgin). London: Routledge, Indianapolis: Hackett.
8. Morris, Charles W. (1938), *Foundation of the Theory of Signs*. N.Y. I ed.
9. Morris, Charles W. (1964), *Signification and Significance*. Yale un. Press
10. Morris, Charles W. (1956), Morris, Charles W. *Varieties of Human Value* I ed.
11. Morris, Charles W. *Logical Positivism, Pragmatism and Scientific Empiricism*. I ed.
12. ენისა და სტილის ანტიკური თეორიები. ანთოლოგია. სანკტ-პეტ.-გი 2005.
13. Post – Analytical Philosophy (1985), N. Y.
14. Putnam Hilary (1985), *After Empiricism* : in *Post – Analytical Philosophy*. N. Y.
15. Danto Arthur (1985), *Philosophy as / and of Literature*: in *Post – Analytical Philosophy*.
16. Rorty, Richard. *Philosophy in America to-day*. *The American Scholar*. 1982, v. 51. №2. 189.
17. Quine, Willard Van Orman 1951 (1940). *Mathematical Logic*. Harvard Univ. Press. 1966. *Selected Logic Papers*. New York: Random House.
18. Quine, Willard Van Orman (1970). *The Web of Belief*. New York: Random House.
19. Quine, Willard Van Orman 1980 (1941). *Elementary Logic*. Harvard Univ. Press..
20. Quine, Willard Van Orman 1982 (1950). *Methods of Logic*. Harvard Univ. Press.
21. Quine, Willard Van Orman 1980 (1953). *From a Logical Point of View*. Harvard Univ. Press. Contains “Two dogmas of Empiricism.”
22. Quine, Willard Van Orman 1976 (1966). *The Ways of Paradox*. Harvard Univ. Press.
23. Quine, Willard Van Orman 1985 *The Time of My Life – An Autobiography*. Cambridge, The MIT Press. 1986, Harvard Univ. Press.
24. Quine, Willard Van Orman 1986 (1970). *The Philosophy of Logic*. Harvard Univ. Press.
25. Quine, Willard Van Orman 1992 (1990). *Pursuit of Truth*. Harvard Univ. Press. A short, lively synthesis of his thought for advanced students and general readers not fooled by its simplicity.
26. White, Morton G. (1956), *Toward Reunion in Philosophy*. Cambridge.

თავი XV. კონცეპტუალური პრაგმატიზმის მოდელი

განუზომლად დიდია პრაგმატიზმის წვლილი თანამედროვე ამერიკული ფილოსოფიური აზრის ფუნქციონირებასა და ფორმირებაში. პრაგმატული ფილოსოფიის მოტივები სხვადასხვა დოზით თავს იჩენს, პრაქტიკულად, ყველა ამერიკელი ფილოსოფოსის ნააზრევში. ამერიკული ანალიზური ფილოსოფიის მნიშვნელოვანი წარმომადგენლების: უილარდ ვან ორმან ქუაინის, ნელსონ გუდმენის, მორთონ უაითის, უილფრედ სელარსის, ჰილარი პატნამისა და სხვათა ნააზრევის ანალიზი ადასტურებს, რომ პრაგმატული „გადახრა“ შესაძლოა, აღმოვაჩინოთ სრულიად მოულოდნელ ადგილას. ფილოსოფოსთა ამ რიგში დგას კლარენს ირვინგ ლუისი. ის გამორჩეული ფილოსოფოსია, რომელიც პრაგმატიზმის კონცეპტუალური მოდელის აგების საინტერესო მცდელობას გვთავაზობს ანალიზური ფილოსოფიის მეთოდოლოგიის გამოყენებით.

კლარენს ირვინგ ლუისი (Clarence Irving Lewis – 1883-1964) დაიბადა მასაჩუსეტსის შტატში. იგი, ჯერ კიდევ უნივერსიტეტში სწავლის დანეყბამდე, დაინტერესდა ფილოსოფიით, დეტალურად და სიღრმისეულად იცნობდა ბერძნულ ფილოსოფიას. ჰარვარდის უნივერსიტეტში მისი პროფესორები იყვნენ: როისი, ჯეიმზი, პალმერი. ლუისის აზროვნების ფორმირებაზე დიდი გავლენა მოახდინეს კანტმა და პირსმა.

მისი ძირითადი ნაშრომებია: „ნარკვევები სიმბოლურ ლოგიკაში“ (1918), „აზროვნება და მსოფლიოს წარსული“ (1929), „სიმბოლური ლოგიკა“ (1931), „ცოდნისა და შეფასების ანალიზი“ (1946), „ჩვენი სოციალური მემკვიდრეობა“ (1957). ლუისი საკუთარი კონცეფციის დაფუძნებას იწყებს რასელის ძირითადი ნაშრომის “Principia mathematica”-ს და ვითგენშტაინის კრიტიკით; კერძოდ, მისი კრიტიკის ობიექტია მატერიალური იმპლიკაციები. იგი თვლის, რომ მატერიალური იმპლიკაციისათვის უმნიშვნელოა იმ პროპოზიციათა საზრისი და შინაარსი, რომელნიც მას აგებენ. მნიშვნელოვანია მხოლოდ ჭეშმარიტებისა და მცდარობის დადგენის ფაქტი. თუ ჩვენ ვიღებთ მატერიალური იმპლიკაციის იდეას, მაშინ მსჯელობა – „თუ p, მაშინ q“ მცდარია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ p ჭეშმარიტია, q – მცდარი. იგი ჭეშმარიტია იმ შემთხვევაში, თუ ორივე p-ც და q-ც ჭეშმარიტია და იმ შემთხვევაშიც, თუ ორივე მცდარია და მაშინაც, თუ p მცდარია და q – ჭეშმარიტი. თუ მივიღებთ ბოლო მსჯელობას („თუ p, მაშინ q“), უნდა ჩავთვალოთ ჭეშმარიტად იმ ტიპის მსჯელობა, როგორიცაა „თუ რომი ამერიკის შეერთებული შტატების დედაქალაქია, მაშინ $4 + 4 = 8$ “. როდესაც ვამბობთ: „p გულისხმობს q-ს“, ვგულისხმობთ, რომ p-ს შინაარსი მოიცავს თავის თავში იმას, რაზეც ლაპარაკობს q; მაგალითად, „თუ პეტრე – ადამიანია, იგი მოკვდავია“.

იმ მიზნით, რომ თავიდან ავიცილოთ სიტუაცია, რომელშიც მცდარი მსჯელობა მოიცავს თავის თავში ჭეშმარიტებას, ლუის შემოჰყავს „მკაცრი იმპლიკაციის“ ცნება. იგი გულისხმობს, რომ წინააღმდეგობის გარეშე შეუძ-

ლებელია, ვამტკიცოთ ანტიციდენტი და, იმავდროულად, უარვყოთ კონსიკვენტი (შედეგი).

ლუისის ნაშრომში „სიმბოლური ლოგიკა“ განხილულია ვინრო ანუ ინტენციონალური, მკაცრი იმპლიკაციის მქონე ლოგიკური სისტემების პროგრამა. მკაცრი იმპლიკაციაზე დაფუძნებული ლოგიკური სისტემა ქვესისტემის სახით მოიცავს რასელის გამოთვლის ლოგიკას. ლუისი ფიქრობს, რომ ნებისმიერი ჰიპოთეზა მოიცავს უკვე ცნობილ ფაქტს. ამიტომაც, მატერიალურ იმპლიკაციას ყოველთვის ვერ გამოვიყენებთ. მკაცრი იმპლიკაცია უფრო ახლოსაა კეთილგონიერების ლოგიკასთან და რეალურ მეცნიერულ კვლევასთან. პოლივალენტური ლოგიკის სისტემის შემუშავების პროცესში ლუისი მივიდა ვითგენშტაინის თეზისამდე, რომ მათემატიკა ტავტალოგიურ გამონათქვამთა ნაკრებია. ლუისი იზიარებს პუანკარეს თვალსაზრისს, რომ განსხვავებულ სისტემათა შორის არჩევანს განსაზღვრავს პრაგმატული ხასიათის მატარებელი მოტივი.

ლუისის აზრით, ფილოსოფიის სპეციფიკა ვლინდება იმაში, რომ იგი უნდა იყოს ყველასათვის გამოცანა. ყველას შეუძლია იყოს საკუთარი თავის ფილოსოფოსი. ეს შესაძლებელია, რადგან ფილოსოფია დაკავებულია მიზნებით და არა საშუალებებით. ამ სფეროში ჩნდება კითხვები – რა არის სიკეთე? რას ნიშნავს ღირებულება? როგორ გავიგოთ სამართლიანობა? ამ კუთხით ფილოსოფია ნატურალისტური და ჰუმანური. არავის აქვს უფლება, საკუთარ სიცოცხლეზე პასუხისმგებლობა სხვას დააკისროს. ექსპერტებმა შესაძლოა გვიკარნახონ გზები და საშუალებები, მაგრამ ამას წინ უძღვის მიზნის პირადი არჩევანი. ჩვენ არ შეგვიძლია, არ ავირჩიოთ. შესაბამისად, აუცილებელია, რომ არჩევანი იყოს ჩვენთვის ძალზე ცხადი.

ყველას შეუძლია იყოს ფილოსოფოსი იმიტომაც, რომ ჩვენ ვიკვლევთ ყველასათვის უკვე ცნობილ რამეს. მეცნიერება და ფილოსოფია არ არის ერთი და იგივე რამ. მეცნიერების მიზანია კორექტირება და ახლის დამატება. ფილოსოფია, ამის საპირისპიროდ, მუდმივად ცდილობს, დააზუსტოს, როგორც მეცნიერების, ასევე ჩვენი გამოცდილების კომპლექსის ამგები კრიტერიუმები და კატეგორიები. გამოცდილების ტიპურად ფილოსოფიური პრობლემების გადაჭრა შეუძლებელია მხოლოდ მეცნიერული მონაცემებით. მხოლოდ გამოცდილების კრიტიკულ, და არა დესკრიფციულ რეფლექსიას, ძალუძს ამ კრიტერიუმის გახსნა.

ლუისის მიხედვით, ფილოსოფია მიზნად ისახავს, კრიტიკულად ასახოს ფუნდამენტური ცნებები: „ფსიქიკური“, „სიცოცხლე“, „აზროვნება“, „მატერია“. ფილოსოფია ცდილობს, დაადგინოს რეალურის ბუნება. „რეალობის“ განსაზღვრის მცდელობით, ფილოსოფია, გონების პრაქტიკის იმანენტური ნესების ფარგლებში, ახდენს ნესების ფორმულირებას.

ამგვარად, შინაარსი ანუ ჩვენი ფილოსოფიური აზროვნების ტიპური რეფლექსური კვლევის ობიექტი ადამიანური გამოცდილების შიგნითაა მოქცეული. ამდენად, სწორედ გაგებული მეტაფიზიკური პრობლემა რეალობის

კატეგორიის პრობლემაა. არსებობს მეტად ან ნაკლებად მყარი რეალობა, არსებობენ ილუზიები და ჰალუცინაციები. სწორედ მეტაფიზიკის ამოცანაა, დაადგინოს ის კატეგორიები, რომლებიც ამ ტიპის ფენომენებს ანესრიგებენ.

ფილოსოფია ინდივიდუაციისა და კატეგორიების, როგორც აპრიორული ფორმების, კრიტიკული ანალიზია. ამ ფორმებისგან არის მოწვეული ჩვენი გამოცდილება. აზრი შეისწავლის საკუთარ თავს მოქმედებაში. იგი ცდილობს, ნათლად დააფორმულიროს ის, რაც თაურად წარმოადგენს საკუთრივ ჩვენ შენაქმნს.

ლუისი თვლის, რომ ფილოსოფია არის „აპრიორულის შესწავლა“. ჩვენი გამოცდილების სფეროში აპრიორული ინყება ცნებებიდან. მოაზროვნე არსების მიერ შექმნილი ცნება გამოიყენება გრძნობადი მანაცემების ინტერპრეტაციისათვის. იგი ბადებს ემპირიულ ჭეშმარიტებებს ანუ ობიექტურ შემეცნებას. სხვა სიტყვით, გამოცდილებაში არსებობს ორი ელემენტი – უშუალო გრძნობადი მონაცემები, რომლებიც აზროვნების მიერ არიან შემოთავაზებული და ფორმა, კონსტრუქცია, თუ ინტერპრეტაცია, რომელიც სააზროვნო პროცესის პროდუქტია.

ყველა ფილოსოფიური სისტემა აღიარებს ორი ელემენტის არსებობას – მონაცემი და ინტერპრეტაცია. ცხადია, რომ მათი დაცილება არ არის მარტივი საქმე. ნებისმიერ გამოცდილებაში არსებობს ელემენტი, რომელიც აზროვნების მიერ არ არის შექმნილი. თუ მისი მოდიფიცირების შემთხვევაში, მისი ელიმინირების საშუალება არ გვაქვს, იგი განისაზღვრება, როგორც „გრძნობადი“.

აზროვნება ანიჭებს შემეცნებად გამოცდილებას იმას, რასაც ვუნოდებთ საზრისს, მნიშვნელობას. საზრისი გამოცდილების ის ასპექტია, რომელიც „ჩემი ინტერესებისა და ნების შესაბამისად მოდიფიცირდება“. მონაცემი, ინტერპრეტირებადი ელემენტისაგან განსხვავებით, „უცვლელი რჩება და არ არის დამოკიდებული ჩვენს აზრებზე, კონცეფციებზე, ამა თუ ინტერესზე. შემძლია სახელური აღვიქვა, როგორც ცილინდრული, მაგრამ მისი მოაზრება არ შემძლია არც ქალაქის ფურცლად, არც მაგვარ რამედ.“ მონაცემი არის ის, რასაც არ შეხებია აზრი; მხოლოდ „ფილოსოფოსს შეუძლია მისი არსებობის უარყოფა“. ლუისი გამოყოფს არაკონცეპტუალური შემეცნებადი გამოცდილების ორ კრიტერიუმს: სპეციფიკურად გრძნობად ხასიათს და მოდალური აზროვნებისაგან დამოუკიდებელ არსებობას.

გამოცდილების მდინარებაში ადამიანის გონება დგება მონაცემთა ქაოსის წინაშე. კონტროლის მიზნით, აზროვნება ცდილობს, ამ ქაოსში რამენაირად მოიხელთოს სტაბილური წესრიგი. ამ გზით ცნობადი ელემენტები გადაიქცევიან შესაძლო მომავლის ნიშნებად. საძიებელი და მოპოვებული განსხვავებებისა და კავშირების სქემებს ლუისი უწოდებს ცნებებს. მათი განმარტება გამოცდილებამდე უნდა განხორციელდეს, რათა იმას, რაც მოცემულია ჰქონდეს საზრისი. „ცნებები წარმოგვიდგენენ იმას, რაც აზროვნებას შეაქვს გამოცდილებაში“.

ცნებები აპრიორულნი არიან: ისინი აგებენ გამოცდილებას, მაგრამ არ წარმოადგებიან გრძნობადი მონაცემებიდან. აპრიორულნი არიან: ქეშმარიტებები, მათემატიკური ცნებები და განტოლებები, კატეგორიები, მაგალითად, კაუზალობის, განსხვავებულობისა და კლასიფიკაციის კრიტერიუმები, მაგალითად, რეალურისა და არარეალურის, ვიტალურის, მატერიალურისა და არა მატერიალურისა, მეცნიერული თეორიები და ცნებები. პტოლომეუსისა და კოპერნიკის თეორიები უბრალოდ ვარსკვლავებზე დაკვირვების თეორიას არ წარმოადგენენ. ისინი ციური სხეულების მიერ წარმოგზავნილი სქემებია.

მათი მოძრაობის მიხედვით შესაძლებელია ფლორისა და ფაუნის დაჯგუფება დასახლების ადგილის მიხედვით. ცნებები, ის, რაც „საზრისის“ არეალში ექცევა, წარმოადგენენ სქემებს, კლასიფიკაციებს, განმარტებებს, ინტერპრეტაციებს – ისინი აპრიორულნი არიან, ე. ი. აზროვნების პროდუქტებს წარმოადგენენ. თუ იგი აპრიორული აზროვნების პროდუქტია, მაშინ აზროვნებას შეუძლია მისი შეცვლა. კაცობრიობის და ინდივიდის განვითარების ისტორიაში ვერ ვიპოვით ნიშანს, რომელიც გამოყოფს რაღაცას, როგორც აბსოლუტურს. ლუის მიაჩნია, რომ „პოზიცია, რომლის მიხედვით, კატეგორიები ჩვენს გონებაში თაურ ჩანერგილნი არიან და გადაეცემიან მამიდან შვილზე, ცრურწმენაა“. ლუისის მიხედვით, ამგვარი ხედვა სიცოცხლის ზებუნებრივ წყაროს მიმართ პრიმიტიულ ხალხთა რწმენის მსგავსია.

ლუისის მიხედვით, გონებისა და სხეულის განსხვავება არ უდრის სამწევრიან დაყოფას: სხეულად, გონებად და სულად. სამყაროს სახე და ჩვენი აზროვნების ფორმები განსხვავდებიან წინარე არსებულთაგან, ისევე, როგორც თანამედროვე მანქანები განსხვავდებიან ხელით ნაკეთი მანქანებისაგან, გეოგრაფიული და ასტრონომიული წარმოდგენები – სამყაროს მითოსური წარმოდგენებისაგან.

მიუხედავად იმისა, რომ აპრიორული ვარიანტულია და დამოკიდებულია ენაზე, მას არ შეიძლება ეწოდოს თვითნებური. ლოგიკისა და თეორიული მათემატიკის აპრიორული ქეშმარიტებებისათვის საკმარისია, რომ მათ ჰქონდეთ შინაგანი არანინაალმდეგობრივობა. პრაქტიკაში მათი გამოყენებისთანავე ცხადდება აპრიორული არჩევანისა და პრაგმატულ კრიტერიუმებთან კავშირის აუცილებლობა. ამ აქტით შემეცნება მისდევს პრაქტიკულ მიზანს და ემსახურება განსაზღვრულ ინტერესებს.

აზროვნების აქტივობის უნარი პასუხობს ჩვენს მოთხოვნილებას, ვაკონტროლოთ სიტუაცია ცვალებადი გამოცდილების პირობებში. ლუისის მიხედვით, აპრიორულია გონების შემოქმედების ნაყოფი. აპრიორული იდეებისაგან განსხვავებულნი, რეალობის გაგებისა და მოხელთების პროცესში ავლენენ სარგებლიანობას. ლუისი აზუსტებს: აპრიორული არ არის ნაკარნახევი იმით, რაც წარმოდგენილია გამოცდილებაში. მისი დანიშნულებაა, უპასუხოს პრაგმატული ხასიათის მატარებელ ზოგად კრიტერიუმებს. ეს პროცესი ახასიათებს როგორც კატეგორიალურ აზროვნებას, ისე პრაქტიკული მოღვაწეობის სხვა სახეებს.

აპრიორულ კონცეფციას ლუისი აანალიზებს მეცნიერული კატეგორიების კვლევის ფონზე. მთელი მეცნიერული შემეცნება რჩება განუსაზღვრელი. მაგალითად, მსჯელობა – ეს ერთცენტრიანი მონეტა მრგვალია – გულისხმობს ცდისმიერი შემეცნების ურიცხვ რაოდენობას. არასრული ვერიფიკაციის პრინციპი ადგენს, რომ არანაირი ემპირიული მსჯელობა ობიექტური რეალობის თაობაზე არ იქნება ბოლომდე ვერიფიცირებული. მსჯელობა ერთცენტრიანი მონეტის ფორმის შესახებ რჩება ღიად შესაძლო უარყოფისათვის. ნებისმიერი ემპირიული ცოდნა შესაძლებელია შემოწმდეს თანამდევით გამოცდილებით, რომელმაც შესაძლებელია გააუქმოს ეს ცოდნა.

ლუისი გვთავაზობს, გავაანალიზოთ ორი მსჯელობა:

1. ყველა გედი ჩიტია; 2. ყველა გედი თეთრია.

პირველი მსჯელობის ფალსიფიცირება შეუძლებელია გამოცდილებით, რადგან მისი ჭეშმარიტების გარანტი წმინდად ლოგიკურია. ხოლო მეორე მსჯელობა – „ყველა გედი თეთრია“ – ლოგიკურ გარანტიას მოკლებულია. მისი უარყოფა შესაძლებელია იმ შემთხვევაში, თუ აღმოჩნდებიან თეთრი ფერის ფრინველები, რომელთაც გედების მახასიათებელი სხვა ნიშნებიც ექნებათ. ეს ემპირიული განზოგადება აპრიორულია. მაგრამ ეს არ არის ანალიტიკური ჭეშმარიტება, რადგან „თეთრი ფერი არ არის არსებითი ნიშანი, რომელიც გედებს მიენერებათ“. ემპირიული განზოგადება – „ყველა გედი თეთრია“ – შესაძლოა ფალსიფიცირდეს, რადგან „ნებისმიერი უნივერსალური მსჯელობა ასაბუთებს საგანთა გარკვეული კლასის არარსებობას... ის, რომ ყველა გედი თეთრია, ნიშნავს, რომ სხვა ფერის გედების კლასი ცარიელია“.

ამგვარად, ლუისის მიხედვით, ემპირიული განზოგადება მუდმივ დამოკიდებულებაშია მომავალთან. ეს იმას ნიშნავს, რომ იგი გამოცდილებაზეა დამოკიდებული. აპრიორული მსჯელობა მუდამ ჭეშმარიტია. ემპირიული შემეცნება მოიცავს აპრიორული ელემენტის დაპირისპირებას გრძობადი მონაცემების ქაოსთან. შემეცნების პროცესში ემპირიული ჭეშმარიტება ექვემდებარება უწყვეტ რევიზიას. გამოცდილებამ შეიძლება საეჭვო გახადოს მყარი განზოგადებები და ყველაზე ცხადი კატეგორიები. მეცნიერულ პრაქტიკას განსაკუთრებულ მნიშვნელობას სწორედ ეს ფაქტი სძენს.

კითხვები და დავალება:

1. დაახასიათეთ პრაგმატიზმის კონცეპტუალური მოდელი.
2. განმარტეთ, რას ნიშნავს, რომ „ფილოსოფია „აპრიორულის შესწავლაა“?
3. რაზე დაყრდნობით აანალიზებს ლუისი აპრიორულ კონცეფციას?
4. რას ნიშნავს, რომ „ემპირიული განზოგადება მუდმივ დამოკიდებულებაშია მომავალთან“?
5. დაასაბუთეთ, როგორ მოახერხა ლუისმა პრაგმატიზმის და ანალიზური ფილოსოფიის დაკავშირება?

ლიტერატურა:

1. Lewis, Clarence Irving. (1962), *Pragmatic Element in Knowledge*. California
2. Lewis, C. I (1929), *Mind and The World Order: an Outline of a Theory of Knowledge* . Charles Scribner's Sons, New York, reprinted in paperback by Dover Publications, Inc. New York, 1956.
3. Lewis, C.I., (1932), *Symbolic Logic* (with C.H. Langford). New York: The Appleton-Century Company, 1932 pp. xii +506, reprinted in paperback by New York: Dover Publications, 1951.
4. Lewis, C. I., (1946), *An Analysis of Knowledge and Valuation* , (The Paul Carus Lectures, Series 8, 1946) Open Court, La Salle.
5. Lewis, C.I., (1955), *The Ground and Nature of the Right* , The Woodbridge Lectures, V, delivered at Columbia University in November 1954, New York, Columbia University Press, 1955.
6. Lewis, C.I., (1957), *Our Social Inheritance* , Mahlon Powell Lectures at University of Indiana, 1956, Bloomington, Indiana, Indiana University Press, 1957.
7. Lewis, C. I. (1970), *Collected Papers of*, ed. John D. Goheen and John L. Mothershead, Jr., Stanford University Press, Stanford.

თავი XVI. კათოლიკური ეთიკის ამერიკული ვერსია

ამერიკული თეოლოგიისა და ფილოსოფიის ცოცხალი ლეგენდა მაიკლ ნოვაკი (Michael Novak 1933-2017) პენსილვანიაში დაიბადა. განათლება მიიღო რომში – გრეგორიანულ უნივერსიტეტსა და ვაშინგტონში – ამერიკულ კათოლიკურ უნივერსიტეტში. მან მრავალი წელი შეაღია საეკლესიო კარიერას. 80-იან წლებში იგი სერიოზულად დაინტერესდა ეკლესიის სოციალური თეორიით.

ეს პერიოდი ემთხვევა მის საზოგადოებრივ საქმიანობას ჟენევაში – 1981-1982 წლებში იგი ხელმძღვანელობდა ჟენევის ადამიანის უფლებათა კომისიის ამერიკულ დელეგაციას. ნოვაკი ასწავლიდა ჰარვარდში, სტენფორდსა და სირაკუზაში. იგი 40-ზე მეტი ნაშრომის ავტორია თეოლოგიაში, რელიგიის ფილოსოფიაში, კულტურის თეოლოგიაში. მისი ძირითადი შრომებია: „თავისუფლება და სამართლიანობა. კათოლიკური სოციალური აზრი და ლიბერალური ინსტიტუტები“ (1984), „გაგვანთავისუფლებს კი გათავისუფლების თეოლოგიის პრობლემები?“ (1986), „თავისუფლების ნახევარსფერო: ორი ამერიკის ფილოსოფია“ (1990).

მაიკლ ნოვაკი, აგრეთვე, ცნობილია, როგორც ნეოკონსერვატორული პოლიტიკის თეორეტიკოსი. იგი ავტორია თანამედროვეობის ყველაზე საინტერესო და ორიგინალური გამოკვლევისა „დემოკრატიული კაპიტალიზმის სული“ (1982), რომელიც თანამედროვე კაპიტალიზმის საფუძვლების სიღრმისეულ ანალიზს ეხება.

დემოკრატიული კაპიტალიზმის ბუნება და მისი სოციალურ-ისტორიული მნიშვნელობა

ნოვაკის მიხედვით, ისტორიულად არსებულმა ვერც ერთმა პოლიტიკური ეკონომიის თეორიამ ვერ შესძლო იმგვარი საზოგადოებრივი მოდელის შემოთავაზება, სადაც არ იქნებოდა სოციალური უსამართლობები, უსამართლობა, შიმშილი და სიღარიბე. ნოვაკი თავად ცდილობს ამგვარი მოდელის შესაძლებლობის დასაბუთებას. მისი აზრით, ეს დემოკრატიული კაპიტალიზმია. ნოვაკს შემოაქვს ტერმინი „დემოკრატიული კაპიტალიზმის სული“.

ამ ტერმინში ნოვაკი მოიაზრებს სამი ფაქტორის ერთობლიობას: საბაზრო ეკონომიკას, ადამიანის ძირითად, ბაზისურ უფლებებს: როგორცაა სიცოცხლის, ბედნიერებისა და თავისუფლების უფლება; თავისუფლებისა და საყოველთაო სამართლიანობის იდეალებზე დაფუძნებული ინსტიტუტები. აშშ-ის, იაპონიის, გერმანიისა და სხვა ქვეყნების სახელმწიფო მართვისა და სოციალური სისტემები ემყარება დემოკრატიული პოლიტიკური სისტემისა და საბაზრო ეკონომიკის კავშირს. თავის მხრივ, ეს ორი სისტემა ასაზრდოებს თავისუფალ, პლურალისტურ კულტურას, რომლის გარეშე შეუძლებელია მათი არსებობა.

ფაქტია, რომ XIX საუკუნის დასაწყისიდან მოყოლებული სწორედ საბაზრო ეკონომიკამ გამოიწვია რევოლუციური გარდაქმნები მსოფლიოში. ეს ვითარება იქცა მარქსისა და ენგელსის კვლევის ცენტრალურ პუნქტად.



ნოვაკს მოჰყავს ფაქტობრივი მასალა, რომლის მიხედვით დგინდება, რომ ახალმა პროფესიებმა, სპეციალიზაციებმა, პროდუქტთა სახეობებმა გააფართოვეს არჩევანის შესაძლებლობა.

ნოვაკს მიაჩნია, რომ ეკლესია დაბნეული და უიარაღო აღმოჩნდა ამ ინოვაციების პირისპირ. კათოლიკურმა ეკლესიამ ვერ დაინახა ახალი ეკონომიკური

სისტემის დადებითი მხარეები, ვერ გააცნობიერა საბაზრო ეკონომიკაზე დაფუძნებულ სოციალურ მოდელში ზნეობრივ-კულტურული ელემენტების არსებობა. ნოვაკმა დაადანაშაულა ეკლესია მატერიალისტურისა და ინდივიდუალისტურის პრიმატში. მისი აზრით, ეს ფაქტი ტრაგიკულია.

კათოლიკური აზრი და დემოკრატიული კაპიტალიზმის რეკონსტრუქცია

თანამედროვეობის ერთ-ერთი უდიდესი რელიგიური ფილოსოფოსი – ჟაკ მარიტენის მიერ 1958 წელს დანერილ ნაშრომში „განაზრებები ამერიკის შესახებ“ (Reflections on America) გვანვდის ამერიკული სახელმწიფოებრივი მოწყობის საყურადღებო ანალიზს. იგი ეძებს კავშირებს აშშ-ის სოციალ-პოლიტიკურ მოდელსა და რელიგიურ დოქტრინებს შორის. მარიტენი ცდილობს, მონახოს საერთო ამერიკის სოციალურ წყობასა და იუდეურ იდეალს შორის (Maritain: 1958. 64).

ნოვაკის კონცეფციაში ვხვდებით ამ თვალსაზრისის გამართლებას. იგი თვლის, რომ იუდაიზმშიცა და ქრისტიანობაშიც, სხვა რელიგიებისაგან განსხვავებით, ხსნა გაგებულია, როგორც ისტორიული მონოდება. „იუდეველთა და ქრისტიანთა (ნოვაკი ყველგან გულისხმობს კათოლიციზმს) რელიგიური მისია არ შემოიფარგლება ერთი ამოცანით – საკუთარი სულების განწმენდით, მათ სურთ, შეცვალონ მსოფლიო... შუა საუკუნეების თეოლოგთა ნააზრევშიცაა შესაძლებელი სოციალური თემატიკით დაინტერესების ფაქტების მოძიება. მაგალითად, ნეტარ ავგუსტინეს მიაჩნდა, რომ უფლის ქალაქის ხილვა შესაძლებელია დედამიწაზე. თომა აქვინელი დაკვირვებით სწავლობდა სახელმწიფოებრივი მმართველობის ფორმებს. იგი არ უარყოფდა ბუნებრივ კანონებსა და სამოქალაქო სიქველეთა არსებობას“ (Novak: 1993. 56).

უპირისპირდება რა პიროვნულ საწყისს, თემურობასა და სოლიდარობას, კათოლიკეთა უმრავლესობა განაგრძობს კაპიტალიზმის ბრალდებას ეგოიზმში, ინდივიდუალიზმსა და პრაგმატიზმში. სწორედ ამის გამო, კათო-

ლიკე თეოლოგები ხშირად გამოთქვამენ სიმპათიებს ფეოდალიზმის, კორპორატივიზმის, სოციალიზმისა და სხვა ამგვარ სისტემების მიმართ. უფრო მეტიც, დღეს ტრადიციული ქრისტიანული მოვალეობა: უსასოთა, მშვიდობა და უპოვართა მიმართ თანაგრძნობა უპირობოდაა დასახული ჰუმანიზმის იდეალად და, პრაქტიკულად, ყველას მიერაა გაზიარებული.

ნოვაკს აინტერესებს – არსებობს კი ისეთი სოციალურ-ეკონომიკური სისტემა, რომელსაც რეალურად შენევეს უნარი, გაათავისუფლოს საზოგადოება შიმშილისა და მონობისაგან? ამერიკელ თეოლოგს მიაჩნია, რომ ამ კითხვაზე არსებობს ერთადერთი დადებითი პასუხი: დემოკრატიული კაპიტალიზმი. მიუხედავად იმისა, რომ „დემოკრატიული კაპიტალიზმი არ არის სასუფეველი ცათა, მას მრავალი ნაკლოვანება აქვს, მაგრამ სხვა, დღეს ჩვენთვის ცნობილი ეკონომიკური და პოლიტიკური სისტემები, უფრო უარესნი ჩანან“ (Novak: 1993. 111-112).

სოციალიზმი და კაპიტალიზმი: სად არის სოლიდარობა?

ნოვაკს მიაჩნია, რომ მცდარია წმინდა წერილის ავტორიტეტის დაკავშირება ერთ რომელიმე სოციალურ-პოლიტიკურ სისტემასთან. „უფლის სიტყვა მიღმურია. მისთვის ნებისმიერი ამქვეყნიური სისტემა არასრულფასოვანია და უამრავი ნაკლოვანების მქონეა“ (Novak: 1982. 39). ამიტომაც, წმინდა წერილი არც ერთი სისტემისაკენ არ იხრება, უპირატესობას არ ანიჭებს არც ერთ მათგანს. იუდაიზმი და ქრისტიანობა ვითარდებოდნენ და შეეძლოთ თავის გადარჩენა ნებისმიერ სოციალურ სისტემაში.

ნოვაკი იმასაც აღნიშნავს, რომ დემოკრატიული კაპიტალიზმის ქვეყნებში ქრისტიანები და იუდეველები გაცილებით თავისუფლად გრძნობენ თავს. ნოვაკი პოულობს რელიგიური თეორიების ზოგიერთ საკვანძო მომენტს, რომელთაც გავლენა მოახდინეს ეკონომიკური ზრდის ინსტიტუციონალური მოდელის ფორმირებაზე, პოლიტიკურ თავისუფლებაზე და კულტურულეთიკურ სიმნიფიკაზე.

ნოვაკის დემოკრატიული კაპიტალიზმის თეოლოგიის თეორიაში ყურადღება გამახვილებულია ექვს მომენტზე:

1. *სამება*. სამების იდეაში ღმერთი წარმოჩენილია, როგორც თემობრივი და როგორც ინდივიდუალური. სამებაში პიროვნება არასდროს იკარგება. საზოგადოების, თანამეგობრობის შექმნაში მონაწილეობის მიღება ნიშნავს, ემსგავსო უფალს. სოციალისტურ სისტემაში საზოგადოებაცა და პიროვნებაც სახელმწიფოს მიერაა გაჭყლეტილი. ოჯახები, ეკლესიები, ქალაქის კრებები, სკოლები, კლუბები და ა.შ. დემოკრატიული კაპიტალიზმის პირობებში თავისუფალი არჩევანის ობიექტებადაა ქცეული და შეუზღუდავ შესაძლებლობებს სთავაზობენ საზოგადოებას. ინდივიდი უნდა იყოს და შესაძლებელია იყოს ბევ-

რი ინსტიტუციის წევრი; დაუშვებელია, რომ სახელმწიფო კონტროლს უწევდეს მას ყველგან და ყველაფერში.

2. *განკაცება*. ქრისტიანებისათვის უმთავრესი ქცევის ნორმებია: მორჩილება, ფაქტებისათვის ანგარიშის განევა, მოვლენების რეალური შეფასება, კონკრეტული აზროვნებისა და ქმედებისაკენ მოწოდება. უფალმა მორჩილებით მიიღო სახელმწიფოს მიერ გამოტანილი განაჩენი. გოლგოთისაკენ მიმავალ გზაზე, რომელიც სიმბოლურად შეიძლება ადამიანური ბოროტების კვინტესენცირებულ მთელად წარმოვიდგინოთ, სიმდაბლით აიტანა შური, დაცინვა, ზიზლი და ბოლოს ჯვარზე გაკვრა. განკაცების საიდუმლო გვეხმარება, მთელი სისავსით გავიაზროთ, რომ სისუსტე და ირაციონალური ბოროტება დაძლეული არ არის. შესაბამისად, ცოდვაზე გამარჯვება არცთუ ადვილი საქმეა. იგი გვიკრძალავს, ვიფიქროთ, რომ საზოგადოების სრულყოფილი მოდელი არსებობს და შესაძლებელია მისი რეალიზაცია. შესაძლებელია, გვქონდეს კეთილგონიერებისა და პრაქტიკული სიბრძნის იმედი, გვწამდეს სიყვარულისა და სიკეთის, მაგრამ გაცემა და ღალატი მუდმივად მათი თანმდევეია. არსებობს მრავალი ვნება, რომლის მსხვერპლი ხდება ადამიანთა უმრავლესობა.

3. *ბრძოლა* (agon). ასკეტის სახე, ქრისტიანულ ტრადიციაში წარმოდგება ლიტერატურულად გადამუშავებული ავტობიოგრაფიული ჟანრის ფორმით, რომელიც ყარიბობს, ებრძვის საკუთარ თავს, სამყაროს, ეშმაკს. მისი ცხოვრება მუდმივად საფრთხის ქვეშაა. მას დიდი და მცირე განსაცდელეები ელის მუდმივად. ყველა ერთნაირი არ არის. ერთნი იბადებიან ნაკლები ნიჭითა და ტალანტებით დაჯილდოვებულნი, მათ შორის ბევრი ამ მცირედსაც მინაში ფლავს; მეორენი, საკუთარი დაუღალავი შრომის ფასად, უფრო მეტს ტოვებენ, ვიდრე ტალანტით მიეცათ. თანაბრძოლა, შეჯიბრი (cum+petere) ნიშნავს ერთად ძიებას.

კონკურენცია ნაკლი არ არის, ასაბუთებს ნოვაკი. საკუთარ თავში პოტენციური რესურსების გახსნა რთულია და ხშირად შეუძლებელიც. წყნარ, მშვიდ, კომფორტულ ეპოქაში ცხოვრება არაფრით არ უწყობს ხელს თვითრეალიზაციას. ბედის საჩუქარია, იცხოვრო იმ ვითარებაში, როდესაც შენს წინაშეა ინტელექტუალური და მუდმივად შეტევაზე გადმოსვლის მზადყოფნაში მყოფი კონკურენტი. როგორც ნოვაკი წერს, უკანასკნელ სამსჯავროზე ყურადღების ფოკუსში მოექცევა არა ერის სიმდიდრე, არამედ ის, თუ როგორ განკარგა ეს სიმდიდრე ერმა. „მდიდრები დიდი საფრთხის წინაშე დგანან. თუ მათმა სიმდიდრემ სხვებს მოუტანა სიკეთე და სარგებელი, მაშინ მათ ცხოვნების შანსი აქვთ“ (Novak: 1993. 119-120).

4. *პირველშობილი ცოდვა*. პირველშობილი ცოდვის იდეა აბათილებს ადამიანის პრეტენზიას უკიდევანო სიბრძნის მოსილების თაობაზე. ეს იდეა ანათლებს გონებას და ილუზორულ პროექტებისაგან წმენდს მას. პირ-

ველშობილი ცოდვის იდეის მიმართ რწმენა სრულიადაც არ ნიშნავს, რომ უგულვებელყოფილია ადამიანური ბუნების საუკეთესო ნაწილი.

5. *სამეფოთა განაწილება*. ნოვაკს მიაჩნია, რომ დემოკრატიული კაპიტალიზმი არ არის და არც შეიძლება იყოს ქრისტიანული სისტემა. მისი პრინციპები არ არიან კონფესიონალურნი. მათი თავს მოხვევა შეუძლებელია, ისევე, როგორც ქრისტიანობის მიზნებისა და პრინციპებისა. ქრისტიანებს შეუძლიათ დემოკრატიული მეთოდებით ააგონ უმრავლესობისათვის რეკომენდებული ცხოვრების გზა და განსაზღვრონ მისი რაგვარობა, მაგრამ, იმავდროულად, პატივის სცემენ სხვათა განსხვავებულ არჩევანს.
6. *მზრუნველი ქრისტიანული სიყვარული* ნოვაკის თეორიის მეექვსე მომენტია. Caritas – შემოქმედის საკუთარი სახელია. მისი უზენაესი მოთხოვნაა „შეიყვარე მოყვარე შენი, ვითარცა თავი შენი“ – მათე: 22,39. „ხოლო მე გეტყუი თქვენ: გიყუარედე მტერნი თქვენნი და აკურთხევდით მოძულეთა თქვენთა; და ულოცევდით მათ, რომელნი გმძლავრობდნენ თქვენ და გდევნიდნენ თქვენ“ – მათე: 5,44; „სიყუარულმან მოყუასსა ტყუისსა ბოროტი არა უყვის; აღმასრულებელი სჯულისაი სიყუარული არს“ – რომაელთა: 13,10.

ვისაც უყვარს, ის არ მიისწრაფვის მოხვეჭისაკენ, სიმდიდრეთა ფლობისკენ, ის არ განიხილავს სხვას, როგორც საშუალებას. მოყვარულ ადამიანს უყვარს სხვა ადამიანში პიროვნება მის სრულ თავისუფლებაში. ეკონომიკასთან მიმართებით, ნოვაკი პრობლემას ხედავს პროდუქტიული შემოქმედებითი განვითარების ძალების დაცვაში შესაძლო მანკებისა და ნაკლოვანებებისაგან.

ეკონომიკის სფეროში სიყვარული ადამიანის ისეთად მიღების მზაობაა, როგორიცაა ის, მანკიერებებით, ხასიათის სიმძიმით. ჩვენ უნდა ვეცადოთ მისი მანკიერებების ჩაყენებას საზოგადოების სამსახურში. ის, ვინც ამ ამოცანის გადაჭრისას მიმართავს სოლიდარობასა და მაღალ მორალურ იდეალებს, უპირატესად, სოციალიზმის იდეამდე მიდის და გვთავაზობს შესაბამის ეკონომიკურ სისტემას.

არსებობს ეკონომისტთა სხვა ჯგუფი, რომელიც მიიჩნევს, რომ საზოგადოება გაცილებით მეტს მოიგებს, თუკი ცალკეულ ინდივიდს მიეცემა თავისუფლად მოქმედების შანსი, მისი ინიციატივები და ძალისხმევების შედეგების პოზიტივები არ შეიზღუდება. მოსამსახურე, რომელსაც ინდივიდუალური გადანაწევრების მიმართ პატივისცემა უჩნდება, თავად ხდება ეკონომი. ინდივიდუალური პასუხისმგებლობის ზრდას, საბოლოოდ, მიყვარათ კეთილდღეობის ზოგადი დონის ამაღლებისაკენ. ამასთან, რაც უფრო მეტად იზრდება რისკიანი ნაბიჯები ეკონომიკურად მოაზროვნე მომსახურეთა და მენარმეთა მხრიდან, მით მეტია მოგება. დიდი მიზნები უდიდესი ეკონომიკური ინიციატივის სტიმულირებას იწვევს. რაც უფრო იზრდება ინიციატივიან ადამიანთა რიცხვი, მით მეტია საზოგადოების კეთილდღეობის დონე.

სოციალისტი დარწმუნებულია, რომ მდიდარი უფრო მდიდრდება, ღარიბი უფრო ღატაკდება, რადგან მისი სიღატაკე მდიდრის ქცევის შედეგია. ამგვარი გადანყვეტა მცდარია. ეკონომიკური აქტივობა შობს სიმდიდრეს. დემოკრატიული კაპიტალიზმის სისტემა გვიმტკიცებს, რომ ბევრი ადამიანის ეკონომიკური აქტივობა მთელი საზოგადოების კეთილდღეობის საწინდარია.

მაშ, სადაა სოლიდარობა? ამ შეკითხვას ნოვაკი ამგვარად პასუხობს: „დემოკრატიული კაპიტალიზმის ეკონომიკურ-პოლიტიკურ სისტემაში ხდება *Caritas-is* იმიტაცია, ფართოდება გამომგონებლობა, სიმდიდრის წარმოება და გადანაწილება. ამით ხელი ეწყობა საზოგადოების მატერიალური ბაზის ზრდას. სოლიდარობა ემყარება რეალიზმსა და პიროვნების პატივისცემის პრინციპებს. იმავდროულად, ის ცხოვრებას უფრო ინტენსიურს, მრავალმხრივსა და თავისუფალს ხდის. სისტემა, რომელიც ადამიანებს სამუდამო დამოკიდებულებაში ამყოფებს, შორსაა *Caritas-ისგან*“ (Novak: 1993. 200). კოლექტიურ სისტემას ნოვაკი ადარებს სკას, ძროხების ბაგას, მის ფარგლებში უგულვებელყოფილია გაცნობიერებული პიროვნული არჩევანი.

ნოვაკის მიზანია, აჩვენოს დემოკრატიული კაპიტალიზმის სისტემის მორალური უპირატესობა. იგი მიიჩნევს, რომ დემოკრატიული ტიპის კაპიტალიზმი არ არის სასუფეველი ცათა, მაგრამ ყველა ცნობილ სისტემათა შორის, მას აქვს თვითკორექციისა და მშვიდობიანი გზით შინაგანი ტრანსფორმაციის მაქსიმალური რესურსები. ეს საზოგადოება თავისუფალია ზენოლისაგან. ადამიანებს ეძლევათ საშუალება, დემოკრატიული მეთოდებით განახორციელონ თვითრეალიზაცია.

კითხვები და დავალები:

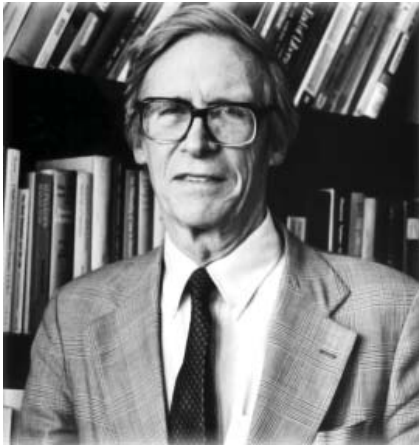
1. ნოვაკს შემოაქვს ტერმინი „დემოკრატიული კაპიტალიზმის სული“. რას გულისხმობს ნოვაკი ამ ტერმინში?
2. რის გამო ადანაშაულებს ნოვაკი თანამედროვე კათოლიკურ ეკლესიას? იზიარებთ ამ პოზიციას? დაასაბუთეთ თქვენი მოსაზრება.
3. როგორ პასუხობს ნოვაკი შეკითხვას – არსებობს კი ისეთი სოციალურ-ეკონომიკური სისტემა, რომელსაც რეალურად შესწევს უნარი, გაათავისუფლოს საზოგადოება შიმშილისა და მონობისაგან? როგორ ფიქრობთ, რამდენად არგუმენტირებულია მისი პასუხი?
4. რატომ მიაჩნია ნოვაკს, რომ მცდარია წმინდა წერილის ავტორიტეტის დაკავშირება ერთ რომელიმე სოციალურ-პოლიტიკურ სისტემასთან?
5. გააანალიზეთ ნოვაკის დემოკრატიული კაპიტალიზმის თეოლოგიის ექვსი მომენტი.

ਲਿਟਿਰੇਚਰ:

1. Novak, Michael (1982), *The Spirit of Democratic Capitalism*. Harvard
2. Novak, Michael (2008), *No One Sees God: The Dark Night of Atheists and Believers* Harvard.
3. Novak, Michael (2006). *Washington's God: Religion, Liberty, and the Father of Our Country* (with Jana Novak). Harvard.
4. Novak, Michael (2004), *Universal Hunger for Liberty:: Why the Clash of Civilizations is Not Inevitable*. Harvard.
5. Novak, Michael (2001), *On Two Wings: Humble Faith and Common Sense at the American Founding*. Cambridge.
6. Novak, Michael (1993), *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*. Cambridge.
7. Novak, Michael (1988), *Free Persons and the Common Good*. N.Y.
8. Novak, Michael (1998), *Tell Me Why*. Cambridge.
9. Novak, Michael (1964, 2002), *The Open Church*. Harvard.
10. Novak, Michael (1984, 1989), *Catholic Social Thought and Liberal Institutions*. Cambridge.
11. Novak, Michael (1990, 1992), *This Hemisphere of Liberty*. Cambridge.
12. Novak, Michael (1986), *Will it Liberate*. N.Y.
13. Novak, Michael (1987), *The New Consensus on Family and Welfare: A Community of Self-Reliance* (Novak et al.).
14. Novak, Michael (1970; revised and expanded 1998). *The Experience of Nothingness*. N.Y.
15. Novak, Michael (1970), *Naked I Leave* a novel. Harvard.
16. Novak, Michael (1965; 3rd ed. 1994), *Belief and Unbelief*. N.Y.
17. Maritain, Jacques (1958), *Reflections on America*. New York, N.Y :Scribner.

თავი XVII. ამერიკული პოლიტიკური ფილოსოფიის დისკუსიონი

მსოფლიო ფილოსოფიური აზრის ისტორიაში ამერიკული პოლიტიკური ფილოსოფიის შენატანი განსაკუთრებულია. ამერიკულ ფილოსოფიურ აზრს დასაბამიდან ტრადიციულად სდევს ინტერესი პოლიტიკური ფილოსოფიის დისკუსიის მიმართ. ამ თავში ყურადღებას გავამახვილებთ ორ კონცეფციაზე, რომლებიც გამოირჩევიან ორიგინალობითა და მნიშვნელოვანობით როგორც ამერიკული, ისე კონტინენტური ფილოსოფიური და პოლიტიკური აზრისათვის.



სამართლიანობის თეორიის პარადოქსები

ჯონ როულსი (John Rawls 1921-2002) თანამედროვე ამერიკული პოლიტიკური დისკუსიის ერთ-ერთი მთავარი არქიტექტორია. მან განათლება მიიღო პრინსტონისა და ოქსფორდის უნივერსიტეტებში. წლების განმავლობაში იყო ჰარვარდის პროფესორი. მისი პოლიტიკური ფილოსოფია საზრდოობს ევროპული განმანათლებლობის, კერძოდ, ლოკის, რუსოს, კანტის იდეებით და მიმართულია უტილიტარიზმის ფუძემდებლების – იუმის, ბენტამისა და მილის შეხედულებების წინააღმდეგ. ლოგიკასა და ფილოსოფიაში შეტანილი წვლილისათვის როულსი დაჯილდოვდა როლფ შოკის¹ პრემიით. როულსის აღიარებით, მისი თეორია თავისი ბუნებით კანტიანურია.

როულსის ძირითადი ნაშრომი „სამართლიანობის თეორია“ გამოსვლისთანავე განსჯისა და კამათის საგანი გახდა. თანამედროვე ფილოსოფიის ერთ-ერთმა ავტორიტეტმა – კარლ პოპერმა დიდი შეფასება მისცა გამოკვლევას. ჯონ როულსის „სამართლიანობის თეორიის“ გაგება შეუძლებელია XX საუკუნის ამერიკულ რეალიაში არსებული პოლიტიკური და სოციალური წინამძღვრების გააზრების გარეშე. პირველ რიგში, ვგულისხმობთ ფრანკლინ დელანო რუზველტის ე. წ. „ახალი კურსის“ ეპოქის პოლიტიკურ პარადიგმას და იმ პოლიტიკურ კურსს, რომელიც მას მოჰყვა 1970-იანი წლების დასაწყისში აშშ-სა და მსოფლიოში. პოლიტიკური ფილოსოფიის აღორძინე-

როულსის ძირითადი ნაშრომი „სამართლიანობის თეორია“ გამოსვლისთანავე განსჯისა და კამათის საგანი გახდა. თანამედროვე ფილოსოფიის ერთ-ერთმა ავტორიტეტმა – კარლ პოპერმა დიდი შეფასება მისცა გამოკვლევას. ჯონ როულსის „სამართლიანობის თეორიის“ გაგება შეუძლებელია XX საუკუნის ამერიკულ რეალიაში არსებული პოლიტიკური და სოციალური წინამძღვრების გააზრების გარეშე. პირველ რიგში, ვგულისხმობთ ფრანკლინ დელანო რუზველტის ე. წ. „ახალი კურსის“ ეპოქის პოლიტიკურ პარადიგმას და იმ პოლიტიკურ კურსს, რომელიც მას მოჰყვა 1970-იანი წლების დასაწყისში აშშ-სა და მსოფლიოში. პოლიტიკური ფილოსოფიის აღორძინე-

¹ როლფ შოკის საერთაშორისო პრემია (Schockprisen) სტოკჰოლმში 1993 წლიდან გაცემა ორ წელიწადში ერთხელ ოთხ ნომინაციაში: ლოგიკა და ფილოსოფია, მათემატიკა, მუსიკა და ვიზუალური ხელოვნება. პრემია დაარსდა შვედი ფილოსოფოსის როლფ შოკის ანდერძის შესაბამისად. მისი ლაურეატები არიან ცნობილი ამერიკელი ფილოსოფოსები: უილარდ ვაილინი, დანა სკოტი, პილარი პატანამი.

ბა „სამართლიანობის თეორიის“ გამოქვეყნებას ემთხვევა. მას თამამად შეიძლება ვუწოდოთ ახალი სიტყვა პოლიტიკის ფილოსოფიაში.

ცნობილი ფაქტია, რომ პოლიტიკური თეორიის საგანია არა ცალკეული ქმედებები, არამედ საზოგადოების „საბაზო სტრუქტურა“. საბაზო სტრუქტურა აერთიანებს წესებს და პროცედურებს, რომლებიც ინდივიდის ქმედებებს აწესრიგებს. როულსისათვის ამოსავალია პასუხის მოძიება კითხვაზე: „რას ნიშნავს „სამართლიანობა?“ ესაა მისი კვლევის საწყისი ამოცანა. ამ ამოცანის გადამწყვეტის გზაზე როულსმა გამოკვეთა ორი პრინციპი, რომელსაც დაემყარა მისი პოლიტიკურ ფილოსოფია:

1. სამართლიანობა სოციალური ინსტიტუტებისათვის უპირველესი აუცილებლობაა, ისევე, როგორც მეცნიერული სისტემისათვის – ჭკმმართველობა;
2. სამართლიანობას მოკლებული სოციალური ინსტიტუტი, რაც არ უნდა ეფექტური ჩანდეს, იგი, ერთი შეხედვით, დაუყოვნებლივ უნდა შეიცვალოს.

როულსის თეორიისათვის ამოსავალია უთანაბრობის მიუღებლობა – ადამიანის, ან უმრავლესობის მიერ სხვა ადამიანთა სოციალურ მძევლად ყოფნა. მისი აზრით, სამართლიანობა ადამიანების ურთიერთთანამშრომლობის ნაყოფის ისეთი განაწილებაა, რომლის დროსაც არავინ იგრძნობს თავს უსამართლობის მსხვერპლად. ამისათვის უნდა განისაზღვროს, სულ მცირე, ორი რამ: ა) განაწილების რომელი სქემაა სამართლიანი? მაგალითად, ყველას მოთხოვნის მიხედვით, თუ ყველას უნარის მიხედვით ან სხვ. და ბ) განაწილების რომელი პროცედურაა სამართლიანი?

როულსი იმ თეორიებს, რომლებიც მეორე კითხვაზე პასუხის გაცემას ცდილობენ, „პროცედურული სამართლიანობის“ თეორიებს უწოდებს.

ფილოსოფოსი აცხადებს, რომ სამართლიანობის თეორია რაციონალური თეორიის ნაწილია. თუ ჩავთვლით, რომ მთელი საზოგადოებისათვის თანამშრომლობა შესაძლებელთა შორის საუკეთესო ვარიანტია, მაშინ შეგვიძლია ჩავთვალოთ ისიც, რომ არც ერთმა ინდივიდმა არ უნდა იგრძნოს თავი უსამართლობის მსხვერპლად. აქედან გამომდინარე, აუცილებელია, რომ განისაზღვროს სამართლიანი პირობები. შეთანხმება სამართლიანი არ იქნება, თუ იგი სამართლიანი პირობების საფუძველზე არ იქნება მიღწეული. წინააღმდეგ შემთხვევაში, შეთანხმება მხოლოდ ჰიპოთეტური იქნება, ხოლო მოქმედი პერსონები არ იქნებიან ერთმანეთის მიმართ ინდიფერენტულნი და რაციონალურად განწყობილნი.

ისმის კითხვა – როგორ უნდა განვსაზღვროთ სამართლიანობის საწყისი პოზიცია? როულსის მიხედვით, საწყისი პოზიციაში პიროვნება და მისი თანამგზავრი კონცეფცია – საზოგადოებრივი თანამშრომლობის იდეა – სამართლიანობის კონკრეტულ პრინციპებს ერწყმის. ამ ორ კონცეფციასა და სამართლიანობის კონკრეტულ პრინციპებს შორის მყარდება მხარეებისაგან, როულსის ტერმინოლოგიით, „ავტონომიური წარმომადგენლებისაგან“ შემდგარი კავშირი. ისინი იმყოფებიან „უმეცრების საბურველში“.

როულსი „უმეცრების საბურველს“ უწოდებს ისეთ ვითარებას, სადაც მხარეებმა არაფერი იციან მათი სოციალური მდგომარეობის, სიკეთის იდეის, მიზნებისა და მისწრაფებების, მათი რეალური შესაძლებლობების, ფსიქოლოგიური განწყობის და, რაც მთავარია, საკუთარი „მე“-ს შესახებ. მხარეებს ისლა დარჩენიათ, რომ დაეთანხმონ სამართლიანობის პრინციპებს, რომელთაც მათ მორალისა და პოლიტიკის ფილოსოფიური ტრადიცია ალტერნატივის სახით სთავაზობს. მხარეთა შეთანხმების შედეგად, წინასწარ დადგენილი პრინციპების მიხედვით, ყალიბდება კავშირი პრინციპებსა და პიროვნების თვალსაზრისს შორის. საწყის პოზიციაში, ადამიანებს შორის სამართლიანობის პირობების შინაარსის დადგენა ამ გზით შესაძლებელია.

როულსი მიიჩნევს, რომ ერთმანეთისაგან მკაფიოდ უნდა გაიმიჯნოს საწყისი პოზიციის ორი ნაწილი. თითოეული მათგანი შეესაბამება ზნეობრივი პიროვნების ორ მთავარ თვისებას ანუ უნარს: 1) „იყოს გონიერი“ და 2) „იყოს რაციონალური“.

თუკი საწყისი პოზიცია წარმოადგენს ორივე მორალურ თვისებას და, შესაბამისად, სრულად პიროვნებას, მაშინ მხარეები, როგორც ადამიანთა რაციონალურად ავტონომიური წარმომადგენლები, მხოლოდ რაციონალურობის უნარს წარმოადგენენ. ისინი თანხმდებიან იმ პრინციპებზე, რომლებიც ყველაზე მეტად შეესაბამება მხარეთა ინტერესებს.

საწყის პოზიციაში ადამიანს შეზღუდული აქვს სამართლიანობის გრძნობა, საზოგადოებრივი თანამშრომლობის სამართლიანი პირობების პატივისცემის უნარი. როგორც კი საზოგადოება გაიზიარებს და მოქმედებაში მოიყვანს მხარეების მიერ აღიარებულ სამართლიანობის პრინციპებს, საზოგადოების წევრები ავტონომიურები გახდებიან.

კარგად ორგანიზებულ საზოგადოებაში, სადაც მოქალაქეებმა იციან, რომ მათ შეუძლიათ, დაეყრდნონ სამართლიანობის გრძნობას, ადამიანს უჩნდება სურვილი, მოიქცეს სამართლიანად. ეს ნორმალური, ჩვეული ქმედებაა. იგი თავს გრძნობს პიროვნებად, რომლის იმედიც შეიძლება ჰქონდეთ, რადგან მას შეუძლია ითანამშრომლოს საზოგადოების სხვა წევრებთან. ავტონომიური ადამიანები საჯაროდ აღიარებენ საზოგადოებრივი თანამშრომლობის სამართლიან პირობებს და იქცევიან ამ პირობების შესაბამისად, რადგან მათ სამართლიანობის საყოველთაო პრინციპები ამოძრავებთ. რაც შეეხება მხარეებს, ისინი მხოლოდ რაციონალური ავტონომიური პირები არიან, რადგან მოქმედებენ გონივრულად დაწესებული შეზღუდვების ფარგლებში.

როულსის თეორიის შემდეგი მიზანია, დაადგინოს, თუ როგორი სოციალური მოთხოვნები და ცხოვრების პირობები შეიძლება არსებობდეს დემოკრატიულ საზოგადოებაში. ის ფაქტი, რომ პირველადი სიკეთეები აუცილებელი პირობაა ადამიანში მორალური თვისებების გამომუშავებისათვის, ცხოვრების მიზნების განხორციელებისათვის, თავის მხრივ, რამდენიმე განსხვავებულ ფაქტს

მოიცავს, რომელიც დაკავშირებულია ადამიანის სურვილებსა და შესაძლებლობებთან, აღზრდის პირობებსა და ასაკობრივი განვითარების სტადიებთან.

საწყის პოზიციაში მყოფნი იქცევიან მხოლოდ იმ შეხედულების შესაბამისად, რომელსაც ადამიანთა გარკვეული ჯგუფი განსაზღვრავს, როგორც სიქველეს. შეთანხმება, რომელიც უბიძგებს მხარეებს ამ პოზიციებზე კონსენსუსის მიღწევას, ავითარებს ადამიანში სამართლიანობის გრძნობას და ხელს უწყობს მის განხორციელებას.

როულსი კანტიანური ეთიკის ძირეულ პრინციპებს მარჯვედ უხამებს საკუთარ თეორიას. იგი იყენებს მორალური ავტონომიის პრინციპს. ამ პრინციპს მივმართავთ არა როგორც დაინტერესებული პირები და საზოგადოების ამა თუ იმ ფენის წარმომადგენლები, არამედ როგორც თავისუფალი და რაციონალური არსებები. იგი ინტუიციას ათვლის წერტილად მიიჩნევს. ყველა ინდივიდი უნდა განიხილებოდეს, როგორც თავისუფალი და თანასწორი. აქედან გამომდინარე, ადამიანი, როგორც ავტონომიური არსება, უმაღლეს ღირებულებად მიიჩნევა.

როულსი უარყოფს სამართლიანობის პირობების შეთანხმების საფუძველზე განსაზღვრის შესაძლებლობას. მისი აზრით, იგი განსხვავებული პროცედურების მიხედვით უნდა განისაზღვროს. იგი ამას „რეფლექსური ნონასწორობის“ მეთოდს უწოდებს. მორალური რეფლექსის დროს გამოგვაქვს დასკვნები ამა თუ იმ კონკრეტულ მოქმედებასთან თუ მოვლენასთან დაკავშირებით. მათი აზრობრივი ექსპერტიზის შემდეგ დგინდება ზოგადი პრინციპები. შემდეგ ვასკვნით და დგინდება მათი შესაბამისობა მორალის ზოგად თეორიასთან. „ასე ვივლით ნინ და უკან ცალკეულ, კონკრეტულ დასკვნებსა და ზოგად პრინციპებს შორის მანამდე, სანამ არ მივალწევთ იმ წერტილს, როცა აღარ დაგვჭირდება რომელიმე მათგანის შეცვლა. ამ წერტილს რეფლექსური ნონასწორობის წერტილი ეწოდება“.

სამართლიანობის თავდაპირველი პირობების შენარჩუნებას როულსი სწორედ ამგვარი ზნეობრივი რეფლექსიის ხარჯზე ცდილობს. ამ მონაცემთა საფუძველზე როულსი აყალიბებს სამართლიანობის ორ პრინციპს:

- I ყველა ადამიანს აქვს თანაბარი უფლება, ჰქონდეს ძირითადი, სხვა ადამიანთა თავისუფლების ასეთივე პაკეტთან შეთავსებადი თავისუფლებების სრული პაკეტი.
- II რეალურად არსებული სოციალური და ეკონომიკური თანასწორობა უნდა აკმაყოფილებდეს ორ პირობას: იგი მისადაგებული უნდა იყოს თანამდებობას და მდგომარეობას, რომლებიც სრული თანასწორობის პირობებში ყველასათვის ღიაა; საზოგადოების ყველაზე სუსტი წევრების კეთილდღეობა არ უნდა შეიბღალოს.

სამართლიანობის I პრინციპი

პრინციპების საფუძველი, რომლებიც სოციალურ სტრუქტურას ქმნიან, როულის მიხედვით, მოიცავს შეთანხმებას. ყველა ინდივიდი დროის, ვითარებისა და ადგილის მიუხედავად, არსობრივად წარმოადგენს მოლაპარაკების მხარეს. შეთანხმების საგანი სამართლიანობის ორი მორალური პრინციპია. ამ შეთანხმებას ამოძრავებს მოტივი, რომელიც დაკავშირებულია მოსალოდნელი საფრთხეებისა და სიძნელებისაგან თავდაცვის მიზნით გაერთიანების აუცილებლობასთან.

პირველი პრინციპი აფუძნებს ინდივიდუალურ თავისუფლებებსა და მოითხოვს თანასწორობის ძირითადი უფლებებისა და მოვალეობების გადანაწილებას. სამართლიანობის პირველი პრინციპი მიეკუთვნება ინდივიდუალურ თავისუფლებებს – აზრის და სინდისის, სიტყვისა და შეკრებების, პოლიტიკურ თავისუფლებებს. კონსტიტუციამ და კანონებმა მოგვცეს ამ თავისუფლებათა ეფექტური გამოყენების გარანტიები. აზრისა და სინდისის თავისუფლება აბსოლუტურად განუყოფელი და ფუნდამენტური უფლებაა. როულის ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ ხელისუფლება ვალდებულია, კანონით უზრუნველყოს ყოველნაირი პირობა თავისუფლად მოაზროვნეობისთვის.

თავისუფლების დაცვა შესაძლებელია იმ კანონთა სისტემით, რომელიც თავად კანონებს განსაზღვრავს. დემოკრატიულ სახელმწიფოში ხელისუფლებაში მოსული ზოგიერთი პოლიტიკური დაჯგუფება ცდილობს, ჩაახშოს კონსტიტუციური თავისუფლებანი; როულის პოზიცია შეურიგებელია მათ მიმართ.

სამართლიანობის II პრინციპი

ეს პრინციპი მოქმედებს maximum minimorum პრინციპის ფარგლებში, რომლის თანახმად, დასაშვებია მხოლოდ იმ მასშტაბის ეკონომიკური და სოციალური უთანასწორობა, რომელიც უშვებს მინიმუმის მაქსიმალიზაციას. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ეკონომიკური და სოციალური უთანასწორობის ფორმები უსამართლოდ ჩაითვლება მანამ, ვიდრე ისინი არ ჩადგება საზოგადოების დაუცველი ფენების სამსახურში. ამგვარად მოხდება სანყისი პირობების დისბალანსის კორექცია. ფაქტია, რომ საზოგადოებაში არსებობს სუსტი და ავადმყოფი, ასევე, მცირეშემოსავლიანი ადამიანების ფენა.

ეს ფაქტი თავისთავად არც კარგია და არც ცუდი. სამართლიანი ან უსამართლოა სოციალური ინსტიტუტების მიერ ამ ფაქტების ინტერპრეტირების ვარიაციები. ეს ინსტიტუტები სამართლიანად ჩაითვლებიან, თუკი ისინი შეძლებენ ნაკლებად მომგებიანი პოზიციების მქონე პირთა ინტერესების მაქსიმალურად გათვალისწინებას საუკეთესო პოზიციების მქონე პირთა ინტერესების ხარჯზე.

როულსის სამართლიანობის თეორიის მიზანია, ლიბერალურ პოლიტიკურ ტრადიციას შესძინოს მიმზიდველი იერი. იგი უარყოფს თანასწორობის უტილიტარისტულ გაგებას და თვლის, რომ უტილიტარიზმი სერიოზულ მნიშვნელობას არ ანიჭებს ადამიანებს და მათი ცხოვრების წესებს შორის განსხვავებებს. თუ გვსურს, რომ ყველა ადამიანს თანასწორობის საფუძველზე მოვეპყრათ, უნდა გადავწყვიტოთ ერთი მნიშვნელოვანი პრობლემა: კერძოდ, უნდა დავაფიქსიროთ ფაქტიური ვითარება, რომ არც ერთი ადამიანი საკუთარ ცხოვრებასა და სხვა ადამიანების ცხოვრებას თანაბარმნიშვნელოვნად არ მიიჩნევს.

როულსი გვთავაზობს კონტრაქტუალიზმს, როგორც სამართლიანობის პრინციპთან დაკავშირებული პრობლემების გადაჭრის საუკეთესო საშუალებას. კონტრაქტუალიზმის მიხედვით, ადამიანები განიხილებიან გადამწყვეტი ხმის უფლების მქონე სუბიექტებად და აქედან გამომდინარე, თითოეულ მათგანს აქვს ვეტოს უფლება.

როდესაც თანასწორობისა და თავისუფლების იდეების განსაზღვრა დასრულდება, შესაძლებელი გახდება სამართლიანი შეთანხმების პირობების განსაზღვრა. ამიტომ, არავის ჩაეთვლება განსაკუთრებულ დამსახურებად იმ ეკონომიკურ-კულტურული კაპიტალის ფლობა, რომელიც მას დაბადებით ერგო. როულსი თვლის, რომ სასკოლო სისტემა უზრუნველყოფს მემკვიდრეობით მიღებული კაპიტალით გამონვეული უთანასწორობის გამოსწორებას.

საყურადღებოა, რომ უსამართლო სარგებლისა და ზარალის კატეგორიაში როულსი ბუნებრივ ნიჭსა და ნაკლსაც აერთიანებს. ლეგიტიმურ უსამართლობად იგი მხოლოდ ისეთ ცვლად სიდიდეებს თვლის, რომლებისთვისაც ინდივიდს შეიძლება პასუხი მოვთხოვოთ, ანუ რომლებიც მისი არჩევანის, ქცევის ან შეცდომების შედეგია.

ჰიპოთეტური სანყისი პოზიციის აგების პროცესში აუცილებლად უნდა ჩავრთოთ „უმეცრების საბურველი“, ანუ ინდივიდების ისეთი მდგომარეობა, როდესაც ისინი სხვების უპირატესობების თუ ნაკლოვანებების შესახებ ინფორმაციას არ ფლობენ, იმყოფებიან „უმეცრების საბურველში“.

„უმეცრების საბურველი ჰეტერონომიული სანყისების არჩევის უნარს აცლის ადამიანს“, – წერს როულსი. სანყის მოცემულობაში უმეცრება ათანაბრებს ყველა ადამიანს. არავინ არ იყენებს სოციალურ ინსტიტუტებს საკუთარი ინტერესებისათვის; როულსი აზუსტებს, რომ ამ პოზიციაში არავინ უწყის, თუ რაში გამოიხატება საკუთარი ინტერესი. ეს სიტუაცია თავად აიძულებს ადამიანებს, აირჩიონ საყოველთაო სამართლიანობის პრინციპი. „უმეცრების საბურველი“, რა თქმა უნდა, ხელოვნურად შექმნილი მდგომარეობაა, თუმცა რეალურ პირობებში, შესაძლებელია მისი „გამოცდა“. „უმეცრების საბურველის“ გამოცდა უნდა გაიაროს ნებისმიერმა პრინციპმა, რომელსაც სურს, რომ სამართლიან პრინციპად იქნეს აღიარებული.

იბადება კითხვა, თუ „უმეცრების საბურველში“ გახვეულ პიროვნებებს არანაირი წარმოდგენა არა აქვთ სოციალური მდგომარეობის შესახებ, სა-

იდან მოდინ მათი მიზნები? როულსი აცხადებს, რომ არსებობს ე. წ. „პირველადი სიკეთეები“, რომელთა არსებობაც ნებისმიერი ინდივიდისათვის ძირითადი პირობაა იმისათვის, რომ მან საზოგადოებაში არსებობა შეძლოს. ამგვარი სიკეთეების რიგს მიეკუთვნება: ჯანმრთელობა და ენერჯია, ძალაუფლება, ჭკუა, წარმოსახვის უნარი და ა. შ. აქედან გამომდინარე, შეთანხმების მხარეები უნდა ეცადონ ამ პირველადი სიკეთეების მაქსიმალიზაციას.

როულსის მიერ შემოთავაზებული ჰიპოთეტური მდგომარეობის მოდელი ამგვარად გამოიყურება:

1. ჩვენ ვიცით მხარეთა თვისებების შესახებ (ისინი რაციონალური ადამიანები არიან);
2. ჩვენ ვიცით, თუ რა ინფორმაცია აქვთ მათ („უმეცრების საბურველში“ არიან გახვეულნი);
3. ჩვენ ვიცით, თუ რისი მაქსიმალიზაცია უნდა მოახდინონ მათ (პირველადი სიკეთეების ერთობლიობა).

ამ პრინციპების საფუძველზე ვიღებთ ისეთ სახელმწიფო პოლიტიკას, რომელიც სოციალური უთანასწორობის აღმოფხვრაზეა ორიენტირებული. როულსის მიხედვით, შემოთავაზებული ღირებულებები უნდა დალაგდეს იერარქიული პრინციპებით: როდესაც ერთი პრინციპი უსწრებს მეორეს, მეორე პრინციპი მხოლოდ მაშინ უნდა შევიდეს ძალაში, როდესაც მთლიანად დაკმაყოფილდება პირველი.

როულსი სპეციალურ თავს უძღვნის ძირითადი თავისუფლებებისა და მათი პრიორიტეტების ანალიზს სამართლიანობის კონტექსტში. სამართლიანობა ნიშნავს სრულ თანასწორობას. ამ შემთხვევაში ნებისმიერი თანამდებობა და მდგომარეობა ყველასათვის ღია უნდა იყოს და გამოყენებულ უნდა იქნას საზოგადოების ყველაზე უფრო სუსტი წევრების საკეთილდღეოდ. ძირითადი თავისუფლებები, სამართლიანობის პირველი პრინციპების შესაბამისად, შედგება შემდეგი კატეგორიებისაგან: სინდისისა და აზროვნების თავისუფლება, პოლიტიკური თავისუფლებები და ასოციაციის/გაერთიანების თავისუფლება, პიროვნების თავისუფლება და ხელშეუხებლობა, დაბოლოს, უფლებები და თავისუფლება, რომლებიც გამომდინარეობს სამართლებრივი სახელმწიფოს პრინციპებისაგან. თავისუფლებას, როგორც ასეთს, არავითარი პრიორიტეტი არა აქვს მინიჭებული, რადგან არავითარი უპირატესი ღირებულება არ აქვს. როულსი ფიქრობს, რომ თავისუფლება არ არის პოლიტიკური და სოციალური სამართლიანობის მთავარი და ერთადერთი მიზანი.

როულსი პასუხობს მის კრიტიკოსს ჰარტს, რომელიც აცხადებს, რომ როულსი „თეორიაში“ თავისუფლებისათვის საჭირო პრიორიტეტის მიკუთვნებას მოითხოვს. „მისი ინტერპრეტაცია მთლად ზუსტი არ არის. დემოკრატიული აზროვნების მთელი ისტორიის განმავლობაში აქცენტი მუდამ იყო გადატანილი სწორედ, რაღაც კონკრეტული თავისუფლებებისა და კონსტიტუციური გარანტიების მოპოვებაზე, მაგალითად, სხვადასხვა უფლებათა

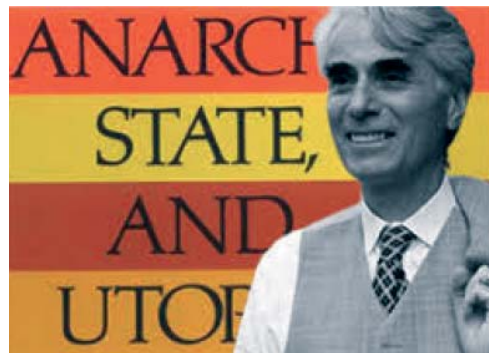
კანონპროექტში თუ ადამიანის უფლებათა დეკლარაციებში. ძირითადი თავისუფლებების ცნება სწორედ ამ ტრადიციას მისდევს“ (როულსი: 1997. 89).

როულსი გვთავაზობს ძირითადი თავისუფლებების სიას, რომელიც ორი გზით შეიძლება დადგინდეს. „მათგან პირველი ისტორიულია: დემოკრატიული სახელმწიფოების კონსტიტუციებზე დაყრდნობით, რომლებსაც გულდასმით შევისწავლით, ჩვენ შევადგენთ იმ ძირითადი თავისუფლებების სიას, რომელსაც, ჩვეულებრივ, იცავენ ხოლმე მოქალაქეები და, რომელთა წყალობით შესაძლებელია ამ კონსტრუქციების ნორმალური მუშაობა. ამგვარ ინფორმაციას, რომელიც ხელმისაწვდომია ჩვენთვის – ანუ თქვენთვისაც და ჩემთვისაც, ვინც ვადგენთ სამართლიანობა – მოკლებულნი არიან სანყის პოზიციაში მყოფი მხარეები.

ამდენად, ამ ისტორიულმა გამოცდილებამ შეიძლება, დიდი გავლენა იქონიოს სამართლიანობის პრინციპების შინაარსზე, რომელსაც მხარეებს, ალტერნატივების სახით, ვაწვდით. მეორე გზაა დავადგინოთ, კერძოდ, რომელი თავისუფლებები წარმოადგენს აუცილებელ სოციალურ პირობას ზნეობრივი პირობების განვითარებისა და მისი ორი ძირითადი თვისების სრული მასშტაბით განხორციელებისათვის. ამით ჩვენ ერთმანეთთან ვაკავშირებთ ძირითადი თავისუფლებებისა და პიროვნების კონცეფციებს, გააზრებულს სამართლიანობის კონტექსტში“ (როულსი: 1997. 90-91).

რობერტ ნოზიკის „მინიმალური სახელმწიფო“

1974 წელს, ამერიკის შეერთებული შტატებში გამოდის გამოკვლევა „ანარქია, სახელმწიფო და უტოპია“, რომელმაც მაშინვე მოიპოვა პოპულარობა და იმ წელსვე დაჯილდოვდა ნიგნის ეროვნული პრემიით. ვიეტნამის ომში განცდილი დამარცხებისა და უოტერგეიტის სკანდალით გამოწვეული იმედგაცრუების ფონზე, ამ ნიგნის თემატიკამ და მისი გადაწყვეტის სულისკვეთებამ ამერიკული საზოგადოება პოზიტიურად დამუხტა – მომავლის იმედი და ოპტიმისტური იმპულსი მისცა.



ამასთან, უმნიშვნელოვანესია, რომ ამ ნიგნმა გახსნა ახალ ჰორიზონტი პოლიტიკური სიტუაციების ანალიზისათვის. მასში აისახა პრინციპულად ახალი მიდგომა მწვავე პოლიტიკური კრიზისების თუ პოლიტიკური კოლიზიების გადასაჭრელად. გახმაურებული ნიგნის ავტორი გახლდათ ახალგაზრდა ფილოსოფოსი, ჰარვარდელი პროფესორი – **რობერტ ნოზიკი** (Robert Nozick 1938-2002).

ნოზიკი დაიბადა ბრუკლინში, რუსეთიდან ემიგრირებული ებრაელების ოჯახში. ნოზიკის ფილოსოფიით დაინტერესება, უპირატესად, პოლიტიკურ-მა ფილოსოფიამ განაპირობა. 60-იან წლებში ნოზიკი კოლუმბიის უნივერსიტეტის სტუდენტი იყო. ამ უნივერსიტეტში არსებულ პოლიტიკური ფილოსოფიის სკოლას ტრადიციულად განსაკუთრებული და გამორჩეული ადგილი ეკავა ამერიკულ უნივერსიტეტთა შორის. ნოზიკი აქ ეუფლება პოლიტიკური ფილოსოფიის საფუძვლებს, გნოსეოლოგიას, მეცნიერების ფილოსოფიას, ინდუქციურ ლოგიკასა და ანალიზურ ფილოსოფიას. პრინსტონში იგი ემონაფება კარლ ჰემპელს, რომელმაც დიდი გავლენა მოახდინა ნოზიკის, როგორც მკვლევრის, ჩამოყალიბებაში. უნდა აღინიშნოს კონტინენტური განმანათლებლობის, კერძოდ, კანტისა და ლოკის გავლენებზეც.

ნოზიკის ინტერესის საგანია ჯერ კიდევ დიდი ხნის წინ დასმული შეკითხვები: აქვს თუ არა სიცოცხლეს საზრისი? არსებობენ ობიექტური ეთიკური კანონები? თუ ისინი სუბიექტური ხასიათის მატარებელნი არიან? თავისუფალი ნება არსებობს? როგორია ადამიანური თვითობის ბუნება? ატარებენ ფილოსოფიური მტკიცებულებანი დამავალდებულებელ ხასიათს? ხომ არ სჯობს, გავათავისუფლოთ ფილოსოფია მებრძოლი სულისკვეთებისაგან და მივანიჭოთ მას მეტი პლურალიზმისა და დემოკრატიულობის ხარისხი? რა არის შემოქმედებითი პროცესი და რატომ აყოვნებენ ადამიანები, განახორციელონ ნაყოფიერი გეგმები? რატომ არ არის საკმარისი, იყო ბედნიერი? რას ნიშნავს იყო უკვდავი? რას ვკარგავთ, როდესაც მხოლოდ სიმდიდრესა და ძალაუფლებაზე ვზრუნავთ? რატომ უშვებს ღმერთი ბოროტებას? რა არის სიბრძნე და რატომ ისწრაფვიან ფილოსოფოსები სიყვარულისაკენ? შესაძლებელია, რომ ერთი უფრო რეალური იყოს, ვიდრე მეორე და შეგვწევს თუ არა უნარი, რომ უფრო რეალური ვიყოთ?

ძირითად ნაშრომებში – „ანარქია, სახელმწიფო და უტოპია“ (Anarchy, State, and Utopia: 1974), „ფილოსოფიური განმარტებანი“ (Philosophical Explanations: 1981) „სოკრატული გამოცანები“ (Socratic Puzzles: 1997), „რაციონალიზმის ბუნება“ (The Nature of Rationality: 1995) – ნოზიკი ცდილობს, პასუხი გასცეს ამ შეკითხვებს.

ამ პარაგრაფში მოკლედ გაანალიზდება ნოზიკის მიერ ამერიკულ პოლიტიკის ფილოსოფიაში შეტანილი ინოვაციური მიდგომები და მათი გადანყვების მეთოდოლოგიები.

ინდივიდის უფლებათა ხელშეუხებლობა და „მინიმალური სახელმწიფოს“ ამოცანები

ნოზიკი მიმართავს კანტიანური ფილოსოფიის საყრდენ იდეას, რომ ადამიანი ყოველთვის უნდა მივიჩნიოთ, როგორც მიზანი ‘და არასდროს – როგორც საშუალება. მას შემოჰყავს საკუთარი ტერმინი „პერსონათა განსაკუთრებულობა“ (separateness of persons). ამით ნოზიკი უპირისპირდება

როულსის სამართლიანობის თეორიის მეორე პრინციპის დასკვნას, რომელსაც იგი არასრულყოფილად მიიჩნევს, კერძოდ, რომ „რეალურად არსებული სოციალური და ეკონომიკური თანასწორობა უნდა აკმაყოფილებდეს ორ პირობას: უნდა ესადაგებოდეს თანამდებობასა და მდგომარეობებს, რომლებიც სრული თანასწორობის პირობებში ღიაა ყველასათვის; საზოგადოების ყველაზე სუსტი წევრების კეთილდღეობა არ უნდა შეიბღალოს“.

ნოზიკი გვევლინება ინდივიდთა ურღვევი უფლებების დამცველად. გამოკვლევაში „ანარქია, სახელმწიფო და უტოპია“ ნოზიკი ასკვნის, რომ „ინდივიდებს აქვთ უფლებები; მაგრამ ზოგჯერ ადამიანს ან ადამიანთა ჯგუფს უწევს იმის გაკეთება, რისი გამოც ირღვევა სხვა ინდივიდის უფლებები“ (Nozick: 1974. 205). ეს უფლებები, ნოზიკის მიხედვით, იმდენად მნიშვნელოვანია, რომ იზადება პრობლემა: რამდენად ხელნიფება სახელმწიფოს და მის ფუნქციონერებს რამეზე ზეგავლენა?

ამ კითხვაზე პასუხის გასაცემად ნოზიკს შემოჰყავს „მინიმალური სახელმწიფოს“ ცნება. მინიმალური სახელმწიფოს მოდელის აგებისას, იგი ამოდის ჯონ ლოკის იდეებიდან, კონკრეტულად, მისი ბუნებითი უფლებების კანონიდან. მას მიაჩნია, რომ ამ ტიპის სახელმწიფო ისეთ ფუნქციებზე დაიყვანება, როგორცაა: ძალადობის, მოტყუების, ქურდობის, ძარცვის და ა.შ. წინააღმდეგ დაცვა.

ნოზიკის მტკიცებით, სახელმწიფოს ფუნქციების იმ მიმართულებით გაფართოება, რომელსაც მოჰყვება ადამიანის უფლებების დარღვევა და იძულების წესით ამ დარღვევებისადმი მორჩილების მოთხოვნა, აბსოლუტურად უსაფუძვლოა. ამიტომაც, მინიმალური სახელმწიფო სამართლიანიცაა და მომხიბლავიც. სახელმწიფოს არ შეუძლია გამოიყენოს იძულების აპარატი იმ ქმედებების აღსაკვეთად, რომელნიც ადამიანებმა საკუთარი ინტერესებისა და საკუთარი თავის დასაცავად განახორციელეს.

ნოზიკის პოზიცია ინდივიდუალისტურია. მის მოქალაქე-ინდივიდს სურს, იყოს გარანტირებულად დაცული იმისაგან, რომ მის პირად საქმეებში სახელმწიფო ჩაერევა. გამომდინარე ამ პოზიციიდან, ისმის კითხვა: ეგებ საერთოდაც არ არის საჭირო სახელმწიფოს არსებობა? განა თავისი ბუნებით სახელმწიფო ამორალური არ არის? ნოზიკი მიიჩნევს, რომ ეს იქნებოდა საკითხის ანარქისტული გადანყვეტა. ეს მისთვის მიუღებელია. ნოზიკს მიაჩნია, რომ არსებობს გარკვეული მიზეზები, რომელთა გამოც სახელმწიფო, ამა თუ იმ სახით, უნდა არსებობდეს. ჯონ ლოკი საუბრობდა ბუნებრივ მდგომარეობაზე, რომლის ფარგლებში ინდივიდები მზად არიან, დაადგინონ სამართლიანობა მათი უფლებების უზურპატორთა მიმართ.

ლოკის მიხედვით, ბუნებრივი მდგომარეობიდან გადასვლა სამოქალაქო სახელმწიფოზე ხორციელდებოდა ხელშეკრულების ან გონივრული თანხმობის საფუძველზე. ნოზიკს მიაჩნია, რომ მინიმალური სახელმწიფო, უპირატესად, სპონტანურად წარმოიშობა. ადამ სმითის სიტყვებით რომ ვთქვათ, ამ ტიპის სახელმწიფო „უხილავი ხელის“ მეოხებით იზადება. ამ გზაზე ადამიანები გადიან სამ ფაზას: კავშირს თავდაცვის მიზნით, სახელმწიფოს მიერ

დაცვის განხორციელებისათვის დადებულ კავშირს და ულტრამინიმალურ სახელმწიფოს. აქ სახეზეა მორალი. ამდენად, ანარქიზმი მცდარია. ნოზიკის მიხედვით, სახელმწიფო ორგანიზმია, რომელიც სპონტანურად იბადება.

ბუნებრივი სახელმწიფოდან მინიმალურ სახელმწიფომდე

ნოზიკის მიხედვით, ბუნებრივ მდგომარეობაში მყოფი უფლებებშე-
ლახული ადამიანი თავს იცავს ისე, როგორც შეუძლია: ითხოვს ზარალის
ანაზღაურებას, აკეთებს ყველაფერს, რომ დასაჯოს დამნაშავე. სხვა ადამი-
ანები ცდილობენ, შეუერთდნენ დაზარალებულს მოქალაქეობრივი სოლი-
დარობის, პირადი მეგობრობის ან მაღლიერების გრძნობის გამო. ამგვარად
ადამიანები ერთიანდებიან ჯგუფებად ურთიერთდახმარების გამო, რადგან
ესმით, რომ ძალა ერთობაშია.

გასათვალისწინებელია, რომ ასოციაციები უწყვეტი შინაგანი და გარე-
განი აშლილობების, კონფლიქტებისა და უთანხმოების ფონზე ყალიბდება.
ეს კონფლიქტები სრულდება ბრძოლით ან შეთანხმებით. გარკვეული გეოგ-
რაფიული რეგიონის ადამიანები ყოველთვის იმყოფებიან იმგვარი საერთო
სისტემის ქვეშ, რომელიც მათ უფლებებს ღირებულებას ანიჭებს.

ნოზიკი იხილავს ე. წ. პროტექტორულ-დომინანტურ ასოციაციას (ე.წ.
დაცვისა და ძალაუფლების კავშირს). მას მიიჩნია, რომ ამგვარი სახის კავში-
რის მექანიზმი სპონტანურია. ნოზიკის მიხედვით, უხილავი ხელით მართულ
ფენომენტა ინტერპრეტაცია უფრო მეტად გასაგებია, ვიდრე გონისმიერი
პროექტების კაუზალური გაგება, რადგან, პირველ შემთხვევაში, სახელმწი-
ფოს წარმოშობა-განვითარება არ შეიძლება ჩაითვალოს სრულყოფილად
დაცვისა და ძალაუფლების კავშირიდან.

სახელმწიფოსათვის, აგრეთვე, მნიშვნელოვანია ძალის გამოყენებაზე
მონოპოლია მოცემულ გეოგრაფიულ არეალში, მაგრამ ეს მონოპოლია შე-
უთავსებელია უფლებათა ხშირ გამოყენებასთან. ერთი სახელმწიფოს ფარ-
გლებში შესაძლებელია, არსებობდნენ ჯგუფები, მაგალითად, მაფია, კუკ-
ლუს-კლანი, რომლებიც, ასევე, იყენებენ უფლებებს. უცილებელია, რომ
სახელმწიფომ/მისმა წარმომადგენელმა საჯაროდ განაცხადოს იმათი დას-
ჯის აუცილებლობაზე, ვინც გამოიყენებს ძალას შესაბამისი სანქციის გარე-
შე. ასოციაციები იცავენ საკუთარ წევრებს საკუთარი საშუალებებით. მის
წევრებს წართმეული აქვთ ამგვარი საშუალება, რადგან არ შეუძლიათ სა-
ჯაროდ განაცხადონ იმ პირთა მიმართ განსახორციელებელი დასჯის მოტი-
ვები და ფორმები, ვინც უსანქციოდ იყენებს იარაღს.

პროტექციული კავშირი, რომელიც იცავს თავის წევრებს, იყენებს ძა-
ლისმიერ მონოპოლიას და წინასწარ აცხადებს იმ სანქციების თაობაზე,
რომელსაც იარაღის უკანონოდ გამოყენების მიმართ გამოიყენებს. ამგვარ
კავშირს ნოზიკი უწოდებს ულტრამინიმალისტურს. ულტრამინიმალური
სახელმწიფო ფლობს მონოპოლიას ძალის ნებისმიერ გამოყენებაზე. 2001
წელს, სიცოცხლის ბოლოს მიცემულ ინტერვიუში, ნოზიკი აღიარებს, რომ
დღეს იგი უკვე აღარ არის გულანთებული ლიბერტარიანელი.

რამდენად აქტუალურია ნოზიკის კონცეფცია დღეს? უეჭველია, რომ ლიბერტარიანელი ფილოსოფოსის მიერ დასმული საკითხები და პრობლემები აკადემიურ წრის ინტერესის სფეროს გასცდა. მას ბევრი კრიტიკოსიც ჰყავს, რაც უდავოდ, მისი იდეების ცხოველმყოფელობის ნიშანია. მიურეი როტბარტი 1982 წელს გამოსულ კვლევაში „თავისუფლების ეთიკა“ (Rotbard: 2nd ed. 1998) ცალკე თავს უთმობს ნოზიკს. იგი ამტკიცებს, რომ ნოზიკის მიერ მოყვანილი მახვილი, საინტერესო არგუმენტების მიუხედავად, საეჭვოა, რომ კაცობრიობის არსებობის ისტორიის მანძილზე მის მიერ შემოთავაზებული სქემის სახით გაფორმებულიყო.

საეჭვოა, აგრეთვე, კომპენსაციის პრინციპის გამოყენებაც. უფლებები არ უნდა დაირღვეს, კომპენსაცია არის ფაქტზე დანაშაულის დასჯის მხოლოდ ერთ-ერთი საშუალება. კრიტიკოსის მოსწრებული შედარებით, არავის აქვს უფლება, უცერემონიოდ შეიჭრას ადამიანის სახლში, დალენოს იქ ავეჯი მხოლოდ ერთი მოტივით, რომ მომავალში დანაკარგი იქნება კომპენსირებული. ამასთან, დგება კომპენსაციის მოცულობის შეფასების საკითხი. ლიბერტარიანელები ნოზიკის თეორიას აკრიტიკებენ იმის გამო, რომ იგი იღებს ადამიანის ბუნებით უფლებებს როგორც აქსიომას, რომელსაც არ სჭირდება დასაბუთება და რომ ნოზიკი მთლიანად ამ აქსიომაზე აფუძნებს საკუთარი თეორიის შენობას. გაკრიტიკებულია კომპენსაციის პრინციპი იმის გამო, რომ იგი ზოგადად მიღებულ მორალურ-ეთიკურ ნორმებს უგულვებელყოფს. რთულია, არ დაეთანხმო ნოზიკის კრიტიკოსებს, რომ მისი მინიმალური სახელმწიფო ავლენს უტოპიის ყველა ნიშანს. ამასთან, ისიც უნდა ვაღიაროთ რომ მისი თეორია აღსავსეა ბევრ საინტერესო მიგნებით.

კითხვები და დავალება:

1. განმარტეთ, რა პრინციპებს ემყარება როულსის პოლიტიკური ფილოსოფიის თეორია?
2. განმარტეთ პრინციპი: „ყველა ადამიანს აქვს თანაბარი უფლება, ჰქონდეს ძირითადი თავისუფლებების სრული პაკეტი, რომელიც შეუთავსებელია სხვების თავისუფლების ასეთივე პაკეტთან“.
3. რა პირობებს უნდა აკმაყოფილებდეს სოციალური და ეკონომიკური უთანასწორობა?
4. რა არის საჭირო იმისათვის, რომ არავინ იგრძნოს თავი უსამართლობის მსხვერპლად?
5. რას უწოდებს როულსი ძ“უმეცრების საბურველს“?
6. განმარტეთ „რეფლექსური ნონასწორობის“ მეთოდი.
7. დაასაბუთეთ, რამდენად მართებულია როულსის მოსაზრება, რომ კონტრაქტუალიზმი სამართლიანობის პრინციპთან დაკავშირებული პრობლემების გადაჭრის საუკეთესო საშუალებაა.

8. განიხილეთ როულსის მიერ ძირითადი თავისუფლებებისა და მათი პრიორიტეტების ანალიზი.
9. წაიკითხეთ ნანყვეტი ჯონ როულსის „სამართლიანობის თეორია“ წიგნიდან „თანამედროვე პოლიტიკური ფილოსოფიის ანთოლოგია“. გამოყავით საკვანძო საკითხები და იმსჯელეთ.
10. რა გავლენებს განიცდის ნოზიკის პოლიტიკური ფილოსოფია? კონკრეტულად დაასახელეთ და გააანალიზეთ ეს გავლენები.
11. რა სახითაა გამოხატული ინდივიდის უფლებათა ხელშეუხებლობა
12. გააანალიზეთ „მინიმალური სახელმწიფოს“ ამოცანები.
13. როგორ ფიქრობთ, რამდენად ლეგიტიმურია ნოზიკის პრეტენზია როულსის თეორიის მეორე პრინციპის მიმართ?
14. როგორ ფიქრობთ, რატომ გაემიჯნა ნოზიკი ლიბერტარიანიზმს?

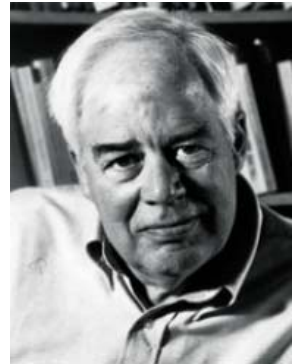
ლიტერატურა:

1. როულსი ჯონი (1997), სამართლიანობის თეორია, წიგნში „თანამედროვე პოლიტიკური ფილოსოფიის ანთოლოგია“. თბილისი.
2. Rawls, John (1999), A Theory of Justice. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press,. The revised edition of 1971.
3. Rawls, John (1993), Political Liberalism. The John Dewey Essays in Philosophy, 4. New York: Columbia University Press.
4. Rawls, John (1999), The Law of Peoples: with “The Idea of Public Reason Revisited.“ Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
5. Rawls, John (1999), Collected Papers. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press,. edited by Samuel Freeman.
6. Rawls, John (2000), Lectures on the History of Moral Philosophy. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
7. Rawls, John (2001), Justice as Fairness: A Restatement. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press,. edited by Erin Kelly.
8. Rawls, John (2007), Lectures on the History of Political Philosophy. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, edited by Samuel Freeman.
9. Nozick, Robert (2001/2003), Invariances: The Structure of the Objective World
10. Nozick, Robert (1997), Socratic Puzzles
11. Nozick, Robert (1993/1995), The Nature of Rationality
12. Nozick, Robert (1989), The Examined Life
13. Nozick, Robert (1981) Philosophical Explanations
14. Nozick, Robert (1974), Anarchy, State, and Utopia.
15. Rothbard, Murray Newton (2nd ed. 1998), The Ethics of Liberty. Humanities Press; New York University Press.

თავი XVIII. პოსტმოდერნული პრაგმატიზმი

XX საუკუნის 70-იანი წლები ამერიკულ ფილოსოფიაში ახალი ძიებებით გამოირჩევა. პოპულარულმა ანალიზურმა ფილოსოფიამ შინაგანად ამოწურა შესაძლებლობები; ამის აშკარა ნიშნად რიგ ფილოსოფოსებს, მათ შორის, ამერიკული პოსტმოდერნიზმის წარმომადგენლებს, ისტორიული განზომილების დაკარგვა და ცხოვრებისეული პრობლემებისაგან დაშორება მიაჩნდათ. იმ დროს, როდესაც პოსტანალიტიკური ფილოსოფია ყველა მეცნიერებაზე აღმატებულად თვლიდა თავს, ამ სიძნელის მოხსნა რიჩარდ რორტიმ (1931-2008) სცადა.

როდესაც რორტის ფილოსოფიური კრედოს ჩამოყალიბებაზე და გავლენებზე ვსაუბრობთ, უპირველესად, უნდა აღვნიშნოთ პრაგმატიზმი – განსაკუთრებით ჯონ დიუის ფილოსოფია; რორტის ფილოსოფია პირველივე დღიდან ამ გავლენითაა განმსჭვალული; ხოლო ანალიზური ფილოსოფიის ანთოლოგიის („The Linguistic Turn“ – Rorty: 1967) მომზადება იმ კატალიზატორად იქცა, რომელმაც რორტის ფილოსოფია მკვეთრად შემოაბრუნა – მეტაფილოსოფიური პრობლემატიკისაკენ.



რორტი მენტალობის ფილოსოფოსია. ის იმ მცირერიცხოვან ფილოსოფოსთა რიგს მიეკუთვნება, რომლებიც სიღრმისეულად არიან დაინტერესებულნი ფილოსოფიის თანამედროვე მდგომარეობით, მისი იმპულსებით, განვითარების ვექტორებით, ცვლადი კოგნიტური და ლინგვისტური კულტურითა და ყველა შესაძლო შედეგებით. ამერიკულ ფილოსოფიაში იგი გვევლინება ევროპული პოსტმოდერნიზმის კონცეპტუალური კარკასის ორიგინალური ვერსიის ავტორად.

რორტი კარგად იცნობს ამერიკულ ფილოსოფიას, ღრმადაა ინფორმირებული კონტინენტური ფილოსოფიის თანამედროვე მდგომარეობით. მას იზიდავს ფილოსოფიის წარსული, მისი ისტორიული დროითი ფენომენი, მაგრამ მისთვის უფრო ახლოსაა ფილოსოფიის აწმყო – მისი ინტელექტუალური თამაშები და თანამედროვე ფილოსოფიური დისკურსის საინტერესო ბრუნვები. რორტის ბოლო წლების ნაშრომებში მოცემულია დასავლური ფილოსოფიის რადიკალურად ნეგატიური შეფასება;¹ მან შემოგვთავა-

¹ მკითხველს ამ კონტექსტში ვურჩევთ იხილოს: R. Rorty. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge, 1989; R. Rorty. *Objectivity, Relativism, and Truth / Philosophical papers*. Vol. 1. Cambridge, 1991, pp. 35-37, 99. R. Rorty. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, 1979. ეს უკანასკნელი პოსტპრაგმატული ფილოსოფიის სახელმძღვანელო წიგნადაა მიჩნეული მკვლევართა მიერ იხ. Quinlan, J. (1995). "What Is the Legacy of Instrumentalism? Rorty's Interpretation of Dewey // Rorty and Pragmatism. Nashville, TN: Vanderbilt University Press. Bernstein, R. J. *American Pragmatism: The Conflict of Narratives // Rorty and Pragmatism*. Nashville, TN: Vanderbilt University Press.

ზა ფილოსოფიის „დეკონსტრუქციის“ ორიგინალური პროექტი, რომელიც გულისხმობს ეპისტემოლოგიის ლიტერატურული კრიტიკით ჩანაცვლებას. თავად ავტორის აღიარებით, მისი პოზიცია უმალ „თერაპევტული“ ხასიათის მატარებელია, ვიდრე „სისტემურ-კონსტრუქციულისა“ (Rorty: 1979. 7).

რორტი მიზნად ისახავს, „მოიხელთოს საკუთარი ეპოქა აზრში“ და ააგოს საკუთარი „Geistesgeschichte“ – ისტორიულ-ფილოსოფიური ნარატივი. მისი „Grand Narrative“-ის იდეა პროვოკაციული ინოვაციაა. რორტი გვთავაზობს ფილოსოფიის დეკონსტრუქციის საკუთარ ვერსიას – ფილოსოფიამ უნდა შეიცვალოს ორიენტაცია და, ჭეშმარიტების ძიებისა და შემეცნებითი აქტების კვლევის ნაცვლად, უნდა გადავიდეს კომუნიკაციასა და საუბარზე. რორტის აღიარებით, „ფილოსოფია, როგორც კულტურა, *phronesis*-ის საქმეა, ვიდრე *episteme*-ს. არ ეძებს ჭეშმარიტებას, არამედ არის საუბარი და კომუნიკაცია“ (Rorty: 1978. 234).

ამგვარი მიდგომით, ფილოსოფია სახეს იცვლის და ახალი „ფილოსოფიური იდეოლოგია“ ფუძნდება არა „ობიექტურობაზე“, არამედ „ირონიასა“ და „სოლიდარობაზე“. რორტი ამგვარად აფორმულირებს დეკონსტრუქციული პროექტის მიზანს: „საჭიროა, მკითხველის ნდობა შეიცვალოს სამი რამის მიმართ – „ცნობიერების“, როგორც ფილოსოფიური აზრის მატარებლის, „ცოდნის“, როგორც თეორიაზე ფუნდამენტურად დაფუძნებული მოცემულობისა და იმ „ფილოსოფიის“, როგორც იგი კანტის შემდგომ იყო მიჩნეული“ (Rorty: 1979. 378).

რორტი თემებს – „საუბარი“, „კომუნიკაცია“, „ირონია“, „სოლიდარობა“ – განიხილავს განსხვავებულ რაკურსებში. იგი ბევრს მოგზაურობდა და ყურადღებით ეცნობოდა, როგორც ადგილობრივ კულტურათა შინაგან, ასევე კულტურათმორის პოლიოლოგიას (poliology). ევროპაში მოგზაურობისას რორტი აქტიურად ერთვება პოსტმოდერნისტთა, დეკონსტრუქტივისტთა, ჰერმენევტიკოსთა დისკუსიებში. მისთვის ახლობელი ხდება მარტინ ჰაიდეგერის, მიშელ ფუკოს, ჟაკ დერიდას, გეორგ გადამერის იდეები. კითხვები, რომლებიც მას უჩნდება და რომლებზეც ცდილობს პასუხის მოძიებას, ამგვარადაა ფორმულირებული: „რა უშლის ხელს „გლობალურ საუბარს?“ „როგორ არის შესაძლებელი კონსენსუსი და თანაცხოვრება?“

ევროპული ვოიაჟის შედეგად, 1979 წელს, რორტი აქვეყნებს მონოგრაფიას „ფილოსოფია და ბუნების სარკე“ (Philosophy and the Mirror of Nature). მასში განხორციელებულია თანმიმდევრული თავდასხმა იდეაზე „ფილოსოფია – როგორც ეპისტემოლოგია“. მნიშვნელოვანია რორტის ძალისხმევა ევროპული და ამერიკული ტრადიციების დაახლოების მიმართულებით. ამ მიზნით, იგი ღრმად შეისწავლის უილიამ ჯეიმზისა და ჯონ დიუის კლასიკურ მემკვიდრეობას. როგორც თავად აღიარებს, მათი გავლენა იმდენად ძლიერია, რომ იგი საფუძვლიანად, მთელი შეგნებით დგება პრაგმატიზმის პლატფორმაზე და „ნეოპრაგმატიზმის ბაირაღებს შლის“.

რორტის ნეოპრაგმატიზმი შერწყმულია ვიტგენშტაინისეულ და პოსტ-მოდერნისტულ იდეებთან. რორტი გამოდის აკადემიური ტრადიციის კრიტიკით, უპირველესად, ანგლოსაქსურ სამყაროში გაბატონებული ანალიზური ფილოსოფიის კრიტიკით. გარეგნულად ეს გამოიხატა ეპატაჟით – რორტი ტოვებს ფილოსოფიის კათედრას და გადადის ჰუმანიტარულზე. მკვლევარი საკუთარ შემოქმედებას უწოდებს „ლიტერატურულ კრიტიკას“. ის ფიქრობს, რომ ფილოსოფიის საზრისს სწორედ ეს პოზიცია გამოხატავს უკეთ.

რიჩარდ რორტი თანამედროვე ფილოსოფიაში ყველაზე პოპულარული მოაზროვნეა. მის ნაშრომებს ყველაზე მეტად ეტანება ყველა პროფესიის ინტელექტუალი მკითხველი. ეს, უპირველესად, განპირობებულია იმ სიახლეებით, რომელიც მან შემოიტანა თანამედროვე აზროვნებაში. ესაა ახალი ფილოსოფიური სტილისტიკა და იდეოლოგია; ბრძოლა კულტურათა გახლეჩის წინააღმდეგ ჰუმანიტარულ და საბუნებისმეტყველო სფეროებზე; კომუნიკაციური მცდელობები „სციენტისტურად“ ორიენტირებული ანალიზური ფილოსოფიისა და „ლიტერატურულად“ ორიენტირებული კონტინენტური აზრის დაახლოვების გზაზე; ესეისტიკის ჟანრის ფართოდ დანერგვა ფილოსოფიურ დისკურსში.

ანალიზური ფილოსოფიიდან ნეოპრაგმატიზმისაკენ

ანალიზურმა ფილოსოფიამ, რომელმაც ამერიკულ უნივერსიტეტებში წამყვანი პოზიციები დაიკავა, რორტის აზრით, ვერ გამოიღო ის შედეგი, რასაც მისგან ელოდნენ. კერძოდ, „ლოგიკური ანალიზის“ ცნება საკუთარი თავის წინააღმდეგ შემობრუნდა. რორტს მიაჩნია, რომ იგი დროში განელილი თვითმკვლელობისთვისაა განწირული. ვიტგენშტაინის, ქუაინის, სელარსის, კუნის და რაიჰენბახის თითქოს თავისთავად ცხადმა პოზიციამ „მეცნიერული“ ენის კრიტიკის თაობაზე, ანალიზური ფილოსოფია გენეალოგიის, პერსპექტივის შეგრძნებისა და მეტაფილოსოფიის გარეშე დატოვა“ (Rorty: 1982. 187).

რორტის დიაგნოზი მკაფიოდაა ჩამოყალიბებული: ანალიზური ფილოსოფია საჭიროებს რადიკალურ „თერაპიას“. მისი მკურნალობა, უპირველესად, უნდა დავიწყოთ გნოსეოლოგიზმით – ევროპული ფილოსოფიის მემკვიდრული დაავადებით. ეს დაავადება მნიფდებოდა პლატონ-დეკარტე-კანტიანური აზროვნების ტრადიციაში. მისი სიმპტომებია: სპეციფიკური *თ* „ასახვის“ ენა და ლექსიკა, როგორებიცაა: გამონათქვამები „ფილოსოფიური პრობლემა“, „შემეცნება“, „რეპრეზენტაცია“, „თეორია“, „ობიექტურობა“, „ჭეშმარიტება“.

ანალიზურმა ფილოსოფიამ გნოსეოლოგიზმის წინააღმდეგ მძლავრი არგუმენტები წამოაყენა, მაგრამ თავად ვერ მოერია მემკვიდრულ დაავადებას. მისთვის კვლევის საგნად კვლავ რჩება ცოდნის კორპუსი, რომელიც ისტორიის გარეთ დგას. ესაა სპეციფიკური თეორიული წარმონაქმნი, რომელსაც კულტურაში განსაკუთრებული ნიშა აქვს. თანამედროვე ანალიტიკოსებმა (ქუაინი, სმარტი, სელარსი და სხვ.) მიიღეს კლასიკური ჰუსერლია-

ნური ფენომენოლოგიის წარმომადგენელთა (ფრეგე, რასელი, კარნაპი) მიერ შემოთავაზებული ფილოსოფიის მოდელი, რომლის აგება ხდება კანტის ოცნებაზე ორიენტაციით.

ამ მიდგომით, ფილოსოფიას, როგორც კულტურათა არსობრივი საფუძვლების შესახებ განსაკუთრებული ცოდნის მატარებელს, მათი შეფასების ექსკლუზიური უფლება აქვს. ამის გამო რორტი ანალიზურ ფილოსოფიას კანტიანური ფილოსოფიის ვარიანტად მიიჩნევს. ის, რომ ანალიზურმა ფილოსოფიამ „ლინგვისტურ“ და არა „ტრანსცენდენტალურ“ კრიტიკას მიჰყო ხელი, საქმეს არ ცვლის, „რადგან ანალიზური ფილოსოფია კვლავ მიმართულია მარადიულის კონსტრუირებაზე, კვლევის ნეიტრალური მოდელის აგებაზე, ამიტომაც მთელი კულტურისათვის ამგვარ მოდელს გვთავაზობენ“ (Rorty: 1979. 8).

რორტი დადებითად აფასებს დიუის ისტორიციზმულ პოზიციას. მან უარყო ფილოსოფიის პრივილეგირებული პრეტენზიები აბსოლუტური და მუდმივი ცოდნის ფლობის შესახებ. დიუის ცოდნა დაჰყავს პრაგმატულად გამართლებულ რწმენაზე და ამით უფრო საღად აფასებს ფილოსოფიის ადგილს კულტურაში. ტერმინს „თერაპია“ რორტი იყენებს, როგორც ნაწილობრივი, ისე სრული დეკონსტრუქციის აზრით. ანალიზურ ფილოსოფიასთან მიმართებით იგი იყენებს პირველ ვარიანტს. რორტი აღიარებს, რომ ანალიზური ფილოსოფიისაგან იღებს ფილოსოფიური სამუშაოსათვის საჭირო საშუალებებს, მიზნებს კი, რომლისთვისაც იყენებს ამ საშუალებებს, იგი სესხულობს ჰაიდეგერისაგან, ვიტგენშტეინისა და დიუისგან (Rorty: 1979. 7).

რორტს არ ანუხებს, რომ კვლევისათვის საჭირო საშუალებებსა და მიზნებს მოიხმობს დაპირისპირებული წყაროებიდან. იგი საქმეს მეტაფილოსოფიურად უდგება და მიიჩნევს, რომ ანალიტიკოსებსა და არანალიტიკოსებს შორის განსხვავებანი დღეს არსებითი არ არიან. ანალიტიკოსთა ნააზრევს უნდა შევხედოთ, როგორც სტილური და ენობრივი თავისებურებების მატარებელ თავისუფალ განაზრებებს და ლიტერატურულ შემოქმედებას. ეს მოხსნის მათ შორის დაპირისპირებას.

რორტის მიხედვით, უნდა ჩატარდეს სტატუსთა გადაფასება – ფილოსოფიას, რომელსაც პრეტენზია აქვს მეცნიერულობაზე, უნდა მოეხსნას პრიორიტეტულის სტატუსი. მაგალითად, მონტეგიუს „შესაძლო სამყაროთა სემანტიკა“ არ უნდა შეფასდეს ბროდელისა და დერიდას შემოქმედებაზე მაღლა მხოლოდ იმის გამო, რომ ეს უკანასკნელნი ფილოსოფიას ქმნიან ისე, როგორც ლიტერატურას. „ფილოსოფიის ქოლგის ქვეშ შესაძლებელია, გამოვიდნენ ანალიტიკოსებიც, ჰერმენევტიკოსებიც და პრაგმატიკებიც... საერთოდაც, უნდა შევწყვიტოთ ფილოსოფიის იდენტიფიცირება განსაკუთრებული საგნის, მეთოდის, ფუნქციის მიხედვით. მისი თხრობა ისტორიულია, ცვალებადი, ენა – მრავალფეროვანი. თუ გვსურს განმარტებანი, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ვინა და პროფესიული აზრით, ფილოსოფია არის ის, რითიც ჩვენ, ფილოსოფოსები, ვართ დაკავებული“ (Rorty: 1982. 191).

რორტის მიხედვით, სრული „თერაპია“ ნიშნავს „მეცნიერული“ და „ლიტერატურული“ ფილოსოფოსობის სტატუსთა გატოლებას, ფილოსოფიური იდეოლოგიის შეცვლას, ობიექტური საზრისის არარსებობას ცნებებში: „ფილოსოფიური ცოდნა“, „მეცნიერული ცოდნა“. რორტი სრულიადაც არ თვლის, რომ რადიკალური ქირურგიული ჩარევა აუცილებელია. მას მიაჩნია, რომ არ არის საჭირო რაიმეს შეცვლა ფილოსოფიის შენობაში. შესაძლებელია, ყველაფერი დავტოვოთ, გარდა ერთი წარმოდგენისა, რომ ფილოსოფიის შენობას აქვს ურყევი ფუნდამენტი, რომ მხოლოდ ფილოსოფიური ცოდნა ფლობს ჭეშმარიტებისა და მცდარობის განსხვავების კრიტერიუმებს. რორტი მოგვიწოდებს, რომ ეს წარმოდგენა უნდა დაირღვეს.

რორტი ცდილობს, თავიდან აიცილოს ტერმინი „დეკონსტრუქცია“, მაგრამ პარალელურად უარყოფს ფილოსოფიის შენობის იდეას, უგულვებელყოფს ჭეშმარიტების იდეის პრიორიტეტულად კვლევის აუცილებლობას. ამით იგი ფილოსოფიის სისტემური შენობის დეკონსტრუქციის იდეას ახმოვანებს. მას მიაჩნია, რომ არც მეცნიერებას აქვს ფუნდამენტი და საყრდენი. დეკონსტრუქციული პროექტის ერთ-ერთი ამოცანაა, გადაილახოს როგორც „სციენტისტურად“ და „ლიტერატურულად“ ორიენტირებული ფილოსოფიები, ასევე ჰუმანიტარულ და ბუნების მეცნიერებებად გახლეჩილ კულტურებს შორის არსებული უფსკრული. ეს არ არის რთული საქმე, რადგან, რორტის მიხედვით, პრინციპული განსხვავება ბუნების მეცნიერებას, მათემატიკასა და ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა შორის არ არსებობს. ერთი-ცა და მეორეც სხვადასხვა ტიპის ლექსიკონებს წარმოადგენს. ამ ლექსიკონებს ჩვენ ვქმნით სხვადასხვა პრაგმატული მიზნებით და დროდადრო ჩვენი ამოცანების შესაბამისად ვცვლით.

რორტი გვაფრთხილებს: ნიჰილიზმის საფუძველი არ არის ის ფაქტი, რომ ნაგებობას არ აქვს ბუნებრივი ფუნდამენტი, ის, რომ ფილოსოფია არის „ენობრივი თამაში“. ფილოსოფია შესაძლებელია, იყოს სიცოცხლისუნარიანი და წარმატებული ნაწილი კულტურისა, თუკი იგი გნოსეოლოგიური პრეტენზიების გარეშე გააგრძელებს არსებობას. მაგალითად, თუ „ლიტერატურული ჟანრი“ ან „ლიტერატურული კრიტიკოსი“ არ იქნება შეკრული მკაცრი აკადემიური კანონებით, თხრობისას გამოყენებულ იქნება მეტაფორულ-პოეტური ენა.

პრაგმატიზმის საკუთარ ვერსიას რორტი წარმოგვიდგენს სახელით „პოეტური ნარატივი“. მის მოდელში ლოგიკისა და გნოსეოლოგიის ადგილს დაიკავებს „დაინტერესებული საუბარი“, ხოლო ჭეშმარიტების თაობაზე თეორიული შეთანხმების ადგილს – არარედუციურებულ და განუსაზღვრელ რწმენათა „სოლიდარობა“.

ფილოსოფიის პოეტურ-ესთეტიკური ფორმა უცხო არ არის ამერიკული ფილოსოფიისათვის. შეიძლება ითქვას, რომ ფილოსოფოსობის ეს ტიპი ტრადიციულია ამერიკელთათვის. ამერიკული ტრადიციის შემქმნელები: ჯონათან ედვარდსი, რალფ ემერსონი, უოლტ უიტმენი, უილიამ ჯეიმზი ფი-

ლოსოფოსი პოეტები იყვნენ. მათ მიერ დახატული სამყაროული სურათი მხატვრულ-ესთეტიკურ ფერებს ატარებდა და რეალობის მრავალფეროვან პოეტურ-მეტაფორულ ხატებს გულისხმობდა. ეს ტრადიცია ევროპიდან ამერიკაში დასახლებულმა ალფრედ უაითჰედმა, ჰერბერტ მარკუზემ და სხვებმაც შეითვისეს. ჯონ დიუი გვიანდელ ნაშრომში „ხელოვნება, როგორც გამოცდილება“ ამ გზით მიდის.

რორტი თვლის, რომ ფილოსოფიის მომავალი ეკუთვნის პრაგმატიზმს და არა ანალიზურ ფილოსოფიას და პოსტმოდერნიზმს. „ვთვლი, რომ არ არის შორს ის დრო, როდესაც დიალექტურ გზაზე მათი მოგზაურობის ფინალურ ეტაპზე შემდგარი ანალიზური ფილოსოფიის მიმდევრები აღიარებენ ჯეიმზსა და დიუის, ისევე, როგორც ფუკო და დერიდა, იმ გზის გათვალისწინებით, რომელსაც ისინი ბოლო დროს დაადგინენ“ (Rorty:1982. 8).

რორტის პრაგმატიზმი მიზნად ისახავს ფილოსოფიის შენობის დეკონსტრუქციას იმ მიზნით, რომ გამოაცალოს მას საყრდენი, რომელიც პირდაპირ თუ ირიბად დაკავშირებულია „გნოსეოლოგიზმთან“, რაც, ფაქტობრივად, გამოიწვევს მთელი კულტურის ორიენტაციის შეცვლას.

რორტი მშვენივრად გრძნობს იმ სიძნელეს, რომელიც წარმოიშობა შეკითხვიდან: კულტურაში არსებული რომელი ინსტრუმენტებითაა შესაძლებელი ამ მიზნის განხორციელება? იგი პასუხობს: „პრაგმატიკები ისწრაფვიან, მოიძიონ ანტიფილოსოფიური საგნების არაფილოსოფიურ ენაზე წარმოთქმის საშუალებები. ისინი აწყდებიან დილემას: თუ მათი ენა ძალიან არაფილოსოფიური, „ლიტერატურული“ იქნება, მათ ბრალი დაედებათ საგნის შენაცვლებაში, თუ მეტისმეტად ფილოსოფიური – ამით, ენის გამოყენების შემთხვევაში, ასცდებიან პრაგმატიზმში დასახულ ამოცანას და გაჰყვებიან პლატონური (ე. ი. გნოსეოლოგიური) წინაპირობის მიღებას“ (Rorty: 1982. 14).

რორტი ღიად ილაშქრებს ბიჰევიორიზმის, რედუქციული მატერიალიზმისა და ა. შ. წინააღმდეგ. იგი ამ თეორიებს უწუნებს არგუმენტაციას, „ცნობიერების“ კატეგორიის შენარჩუნებას, იმას, რომ „სულიერ-სხეულებრივი“ გამონათქვამი აყვანილია ქეშმარიტების რანგში. რორტს მიაჩნია, რომ პრობლემა კი არ უნდა გადაიჭრას, არამედ უნდა მოიხსნას. უნდა მოხდეს მისი ელიმინაცია. საკითხი არ უნდა დაისვას ნეოპოზიტივისტური სულისკვეთებით, ანუ ფსიქოლოგიის ენის რედუქციით ფიზიკის ენაზე; რორტს მიაჩნია, რომ ცნობიერება არარსებული არსებაა.

იგი წინ წამოსწევს ისტორიციულ არგუმენტს, კერძოდ, რომ ონტოლოგია ისევე არქაულია, როგორც შუა საუკუნეების ადამიანის ონტოლოგია. მენტალური ტერმინები, როგორცაა: სურვილი, რწმენები, ტკივილი, სიხარული და ა.შ., რომლებიც აღინიშნება X, ან „ცნობიერება“, მოძველებული ენის მავნე ჩვევებია, ისევე, როგორც „ჯადოქრობის ენას“ ჩაენაცვლა თანამედროვე მედიცინის ენა, ალქიმიის ენას – ქიმია, ასტროლოგიას – ასტრონომია, მენტალურ ენას დროთა განმავლობაში ჩაენაცვლება მეცნიერების ენა“ (Rorty:1981. 71).

მონოგრაფიას „ფილოსოფია და ბუნების სარკე“ რორტი იწყებს თავით, რომელსაც ჰქვია „ცნობიერების გამოგონება“ (The Invention of the Mind). სათაური პარადოქსულია, რადგან ეძღვნება იმის დამტკიცებას, რომ ის, რაც სათაურშია გამოტანილი, მცდარია. რორტი იყენებს ისტორიციისტულ მიდგომას და თვლის, რომ ამ გადმოსახედიდან, თავად პრობლემაც და მონიზმისა და დუალიზმის შესახებ წარმოდგენაც, სხვადასხვა დროს, სხვადასხვა მნიშვნელობით იყო დატვირთული. ცნობიერების პრობლემა წარმოიშვა სპეციფიკურ კულტურულ კონტექსტში XVII საუკუნეში და პასუხობდა ეპოქის იდეოლოგიურ მოთხოვნილებებს. ფილოსოფოსთა ლექსიკონში მისი დაბადება დეკარტეს დამსახურებაა. დეკარტეს მიერ ცნობიერება ფორმულირებულია, როგორც სულიერისა და სხეულებრივის ურთიერთდამოკიდებულების პრობლემა.

სულიერისა და სხეულებრივის ურთიერთდამოკიდებულებას რორტი მოიაზრებს როგორც ინტერაქციას, რომელიც ფიზიკურ მედიუმში – ტვინში მიმდინარეობს: განფენილი სხეულებრივი ზემოქმედებს არაგანფენილ სულიერზე, სულიერი – სხეულებრივზე. ეპისტემოლოგიური პრობლემის გადანყვეტა დეკარტესთან ემყარება „ორი სუბსტანციის“ პოსტულატს. შემეცნება მოიაზრებოდა, როგორც გარე სამყაროს რეპრეზენტაცია, ხოლო „შინაგანი თვალით“ მტკიცდებოდა მისი უეჭველობა. დეკარტე ფიქრობდა, რომ არაფერია უფრო მარტივი ცნობიერებისათვის, ვიდრე საკუთარი თავის შემეცნება. რორტის აზრით, ამ ილუზიაზე გაფორმდა შეხედულება ადამიანზე, როგორც „სარკისებურ არსებაზე“ (glassy essence).

“რეპრეზენტაციის” იდეამ და ლოკის „უშუალოდ მოცემულ იდეებმა“ შექმნა ფილოსოფიური კვლევის კიდევ ერთი არე – ეპისტემოლოგია, რომელიც, კანტის წყალობით, ფილოსოფიის ცენტრალურ უბნად იქცა. ამგვარად დამკვიდრდა ევროპულ კულტურაში ფილოსოფიის, როგორც „ბუნების სარკის“, სახე. რორტის ისტორიციისტული სქემის მიხედვით, დეკარტეს ონტოლოგიურ და ეპისტემოლოგიურ პროექტში მხოლოდ მისი ეპოქის კონტექსტისათვის დამახასიათებელი იდეოლოგიური მოტივები უნდა ვეძიოთ. ამ ეპოქაში გაფორმდა ფილოსოფიის – როგორც წმინდა გონების მსაჯულის – როლი: მას დაეკისრა კულტურის ამა თუ იმ დებულების დადასტურება ან უარყოფა. რორტის აზრით, ცნობიერების გამოგონებასა და კარტეზიანული მითების დაფუძნებას ფილოსოფიაში მოჰყვა უიღბლო შედეგი: ფსევდო-დაპირისპირებათა გამოგონება და ფილოსოფიის ჩართვა სქოლასტიკურ, უსაგნო დებატებში მონიზმისა და დუალიზმის, რედუქციონიზმისა და არარედუქციონიზმის, რეალიზმის და ანტირეალიზმის და ა. შ. თაობაზე.

ისტორიციზმის პრინციპის გამოყენება ფარდას ხდის არეულობას, რომელსაც ცნობიერების გამოგონება მოჰყვა. რორტი აღნიშნავს, რომ დუალიზმის როგორც დაცვა, ისე ამბოხი მის წინააღმდეგ განსხვავებული საზრისის მატარებელი იყო. პირველი სერიოზული ამბოხი დუალიზმის წინააღმდეგ ჯეიმზის სახელთანაა დაკავშირებული. ამას მოჰყვა დიუის, რასელის, უაით-

ჰედის კრიტიკული შეხედულებები, რომლებიც, უპირატესად, სუბიექტ-ობიექტის დიქტომიის გადალახვისკენ იყო მიმართული. „ეპისტემოლოგიური შეხედულებებით მოტივირებული ამბოხი არასოდეს აყენებდა ეჭვის ქვეშ ტრადიციული ეპისტემოლოგიის საწყის ნანამძღვარს – რომ არსებობს რაღაც, რაც უშუალო მოცემულობაა ცნობიერებისათვის“ (Rorty: 1982. 329).

რორტის აზრით, მეორე, უფრო რადიკალური ამბოხი ინიცირებული იყო რაილისა და ვიტგენშტაინის მიერ. მათი კრიტიკის ცენტრალური საკითხი იყო კარტეზიანული ტრადიციით გაგებული ცნობიერების ცნება. ლინგვისტურმა მიდგომამ შემოიყვანა მკაცრი ნორმა. იმისათვის, რომ ნებისმიერი არსებული საზოგადო განსჯის ობიექტად იქცეს, უნდა ჰქონდეს რეფერენცი. ცნობიერების ცნება ვერ იქნება მიჩნეული არსებულად ინტერსუბიექტურის ჩართვის გარეშე. მესამე, ყველაზე რადიკალურ ამბოხს რორტი საკუთარ სტრატეგიას უკავშირებს. ეს მიდგომა გულისხმობს ონტოლოგიურ და ეპისტემოლოგიურ ტრადიციებთან კავშირის აბსოლუტურ განწყვეტას.

რორტის ზოგადი ვერდიქტი ამგვარია: ფილოსოფიურ ლექსიკონში ცნებები – „სულიერი და სხეულებრივი სუბსტანცია“, „ცნობიერება“, „რეპრეზენტაცია“, „ინტუიცია“, „უშუალო მოცემულობა“ – ისტორიული შემთხვევითობის შედეგია, „ენობრივი თამაშების“ შედეგია. ეს თამაში დააგემოვნეს ფილოსოფიით დაინტერესებულმა ინტელექტუალებმა და ხელი მიჰყვეს თამაშის წესების დაცვას, ტექნიკური ჟარგონის დამუშავებას (Rorty: 1979. 31-32).

„ლინგვისტური ნომინალიზმიდან“ გამომდინარე, რორტი გვთავაზობს ორი პროცედურის ჩატარებას: I. ფილოსოფიური ენიდან მეტაფიზიკური, გაურკვეველი „სულიერი“ არსებების ელიმინირებას. II. ინტროსპექციის ანუ თვითანგარიშის აღიარება არა ცნობიერების თვისებად, არამედ სოციალური პრაქტიკის ნაყოფად.

რორტის აზრით, შეუფასებელია ფილოსოფიური ორგანიზმის სრული გამოჯანმრთელება, ის თერაპევტული ეფექტი, რომელიც მოჰყვება ზემოთ აღნიშნულ პროცედურებს. უპირველესად, მოიხსნება უამრავი ფსევდოდუალიზმი, ფსევდოდიქტონომია, ფსევდოდილემა; შეწყდება უაზრო დისკუსიები „ონტოლოგიურ უფსკრულზე“, „ონტოლოგიურ სახეობებზე“, „განსხვავებულ ლექსიკონებზე“, „ალტერნატიულ აღწერებზე“; მოიხსნება მორალის სფეროში უნაყოფო კვლევები, რომ თითქოს შეუძლებელია მორალური ფენომენების განმარტება. ცნობიერების ფსევდოპრობლემების მოხსნა გამოიწვევს იმგვარ თერაპევტულ ეფექტს, რომ ის გავრცელდება სხვა მეცნიერებებზეც.

ეს პროცესი განსაკუთრებულად საგრძნობი იქნება ფსიქოლოგიის სფეროში. ხელოვნური ინტელექტის პრობლემა გათავისუფლდება ისეთი ფუჭი შეკითხვებისაგან როგორცაა: „ფიქრობენ მანქანები?“ „აქვთ მანქანებს შეგრძნების უნარი?“ ხოლო ყველაზე მძლავრი თერაპევტული ეფექტი გამოვლინდება ფილოსოფიის „მავნე“ შეკითხვებისაგან გამონვეული ინფექციებისგან გამოჯანმრთელებით. „ერთ-ერთი ამგვარი შეკითხვაა: „რა გვარია ადამიანის ადგილი ბუნებაში?“ თუ ეს შეკითხვა ნიშნავს – „როგორი ხატი უნდა გვქონდეს ჩვენ, ადამიანებს, საკუთარი თავის მიმართ?“ – მაშინ ეს სხვა არაფერია,

თუ არა მოკლე ვერსია კანტის სამი კლასიკური შეკითხვისა: „რა ვიცით? რა უნდა ვაკეთოთ? რისი იმედი შეიძლება გვქონდეს?“ (Rorty: 1982. 324).

ადამიანი საღად უნდა უყურებდეს საკუთარ თავს. იგი უნდა მიხვდეს, რომ სხვა არაფერია, თუ არა პოეტური არსება, რომელიც საკუთარ სამყაროს ქმნის მეტაფორების საშუალებით და არანაირი ტრანსცენდენტალური ძალები ამ პროცესში არ მონაწილეობენ. რორტისთვის მიუღებელია ფილოსოფიის პრივილეგირებული სტატუსი. იგი აქტიურად იბრძვის ამერიკულ უნივერსიტეტებში ანალიტიკური ფილოსოფიის ინსტიტუციონალიზაციისა და პროფესიონალიზაციის წინააღმდეგ. „პროფესიული ფილოსოფოსობის“ ჰერმეტიზაციაში რორტი ხედავს რთულად გადასალახი დისციპლინათმორისი საზღვრების დაწესების საშიშ ტენდენციას. ამ ტენდენციას „კულტურის სტაგნაციისა და „გაყინვისაკენ“ მივყავართ“, ამბობს რორტი (Rorty 1995: 197).

რორტს სწამს, რომ ფილოსოფიისადმი ახალი მიდგომა, რომელიც გულისხმობს არაინსტიტუციონალიზებულ კულტურულ-კრიტიკულ საქმიანობას, შეძლებს ამ სიძნელის გადალახვას (Rorty 1995: 197). ფილოსოფიას მომავალი ექნება მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ იგი, უბრალოდ, უარს იტყვის ძველ ჟარგონულ ფილოსოფიურ ლექსიკონზე, შეცდომაში შემყვან განმასხვავებლებზე: „რეალური-არარეალური“, „ობიექტური-სუბიექტური“, „ბუნებრივი-ხელოვნური“; ჟარგონზე, რომელმაც ამოსწურა შინაგანი რესურსები და ვეცდებით მის შეცვლას უფრო თანამედროვე და ეფექტური ახალი ლექსიკონით. იგი აგვაცვილებს თავიდან ეფემერული „ფსევდოპრობლემების“ უწინდელი სახით ფორმულირებას, იქნება მოხერხებული და პრაქტიკულად ადვილად გამოყენებადი (Rorty: 1979. 11).

ფილოსოფოსობის ოთხი ჟანრი

რორტი თვლის, რომ ნებისმიერ ისტორიულ-ფილოსოფიურ მეთოდოლოგიას სკეპტიკურად უნდა მივუდგეთ. ვერც ერთი მიღებული კანონი ვერ უზრუნველყოფს წარსულის აზრის ობიექტურ რეპრეზენტაციას. ისტორიკოსისათვის ყველაზე გამართლებულია ყველა კანონის უკუგდება. ამ გზას ირჩევს, მაგალითად, კონტინენტური პოსტმოდერნიზმის ერთ-ერთი მეტრი – მიშელ ფუკო.

რორტის პოზიცია კომპრომისულია. იგი გვთავაზობს ყველაზე გავრცელებულ ისტორიულ-ფილოსოფიურ კანონებზე – დოქსოგრაფია, რაციონალური რეკონსტრუქცია, ისტორიული რეკონსტრუქცია, გონის ისტორია – დამყარებულ ფილოსოფოსობის შესაბამის ოთხ ჟანრს. ამ საკითხის კვლევას იგი უძღვნის 1985 წელს გამოსულ ნაშრომს „ფილოსოფიის ისტორიოგრაფია: ოთხი ჟანრი“ (Historiography of Philosophy: Four Genres).

კვლევა იწყება რორტის მიერ აპრიორულად მიღებული დებულებით ფილოსოფიის ისტორია, ჩვეულებრივ, მიიჩნევა ფილოსოფიის „ფუნდამენტურ“ პრობლემათა სტანდარტულ ნაკრებად და იმ ფიგურებად, რომლებიც

ამ პრობლემათა კვლევით იყვნენ დაკავებულნი. ამ სტილითაა დაწერილი ვინდელბანდისა და რასელის ნაშრომები. ამ ჟანრს რორტი უწოდებს „დოქსოგრაფიას“ (ძვ. ბერძნ. – „დოხა“ – აზრი, მსჯელობა). „დოქსოგრაფია არის კანონის მიყენება იმ პრობლემებისადმი, რომელნიც ამ კანონთან მიმართების გარეშეა შექმნილი“ (Rorty: 1985. 19).

ეს ჟანრი გულისხმობს, რომ ჩვენს შორეულ წინაპრებსაც საქმე ჰქონდათ იგივე „ბუნებრივ სახეობასთან“, რომელთანაც დღეს – ფილოსოფიას. ის ფიგურები – სამღვდლოების პირები, ლიტერატორები, პოლიტიკური მოღვაწეები – რომლებიც კანონში ვერ ეტყვიან, ისტორიიდან ირიცხებიან. ეს ჟანრი ყველაზე მეტად პოპულარული და გავრცელებულია, მაგრამ ყველაზე ნაკლებადაა ღირებული, რადგან ანტიისტორიულია. ამ ჟანრში მიუმიფიცირდება წარსული და განთავსდება სამუზეუმო კატალოგების პრინციპით. პროფესორებს ჰგონიათ, რომ სტუდენტთა თვალწინ აშიშვლებენ ისტორიულ ქსოვილს, სინამდვილეში დაკავებულნი არიან მისი ეტიკეტირებით. ამ ჟანრით დაკავებულებს რორტი სთავაზობს, შეწყვიტონ მუშაობა „ფილოსოფიის ისტორიაში“.

რორტი შემდეგ ჟანრს უწოდებს „რაციონალურ რეკონსტრუქციას“, რომელსაც დღეს ფართოდ ნერგავს პრაქტიკაში ანალიზური ფილოსოფია. ამ ჟანრის არსია წარსულის დიდი ფილოსოფოსების შემოქმედების წაკითხვა ისე, როგორც ჩვენი თანამედროვეების, კოლეგების, „ჩვენი კათედრის თანამშრომლების ნააზრვის, იმგვარად, რომ შესაძლებელი იქნეს მათთან უშუალო ურთიერთობა, პარტნიორული საუბრები, დებატები“ (Rorty: 1985. 39-40). მაგალითად, არისტოტელეს ან კანტს ეპატიჟებიან მეტა-ენისა და ენის ფილოსოფიის დისპუტებზე საკამათოდ, ამა თუ იმ პოზიციის დასაცავად.

რაციონალური რეკონსტრუქციის ავტორებს ნაკლებად აინტერესებთ ისტორიული სიმართლე. მათი მიზანია წარსულსა და აწმყოს შორის იმგვარი ხიდების გადება, რომელიც შესაძლებელს გახდის წარსულში მოღვაწე კოლეგების გენიალური მიგნებების მათ თემატიკასთან თანხმობაში მოყვანას. რეკონსტრუქტორებმა უნდა დაასაბუთონ, რომ მათი მიგნებები, პროფესიულად ფორმულირებული პრობლემების სახით, ადეკვატურად აისახა ანალიზურ ფილოსოფიაში.

რორტს მიაჩნია, რომ ამ ჟანრის ფილოსოფოსებს აკლიათ დამოუკიდებლობის განცდა. ამ ჟანრის მთავარ ხარვეზად იგი წინარე ისტორიის კულმინაციად საკუთარი მოღვაწეობის დასახვას მიიჩნევს. არაისტორიული მეთოდის გამოყენება მათ საშუალებას აძლევს, სურვილისამებრ აირჩიონ ის პრობლემები და პერსონალიები, რომლებიც მათ სულისკვეთებას შეეფარდება. ყურადღების გარეშე რჩება, მაგალითად, ოკამსა და დეკარტეს, კანტსა და ფრეგეს შორის არსებული ფიგურები, რომ არაფერი ვთქვათ, თანამედროვეობის ბრწყინვალე წარმომადგენლებზე – რელიგიურ მოაზროვნეებზე, ლიტერატურის, პოლიტიკისა თუ საზოგადოებრივ მოღვაწეებზე, რომლებმაც ჩვენი ეპოქისათვის სრულიად რელევანტური ფილოსოფიური საკითხები წამოჭრეს და ცდილობენ მათ გადაწყვეტას.

რაციონალური რეკონსტრუქციის ჟანრის ანტიისტორიციზმი გამოიხატება იმაში, რომ ამ ჟანრის წარმომადგენლებს არ სურთ, ფილოსოფიის „ქოლგის“ ქვეშ შემოუშვან ის, ვინც არ მოიაზრება ანალიზური ფილოსოფიის ფარგლებში. რორტი აღიარებს ამ ჟანრის გარკვეულ ღირსებებს, მაგრამ თვლის, რომ უმჯობესია, დავივიწყოთ ისტორიით ჟონგლიორობა და წარსული ეპოქის მოაზროვნეთა ნააზრევი მოვათავსოთ მათივე დროით კონტექსტში, მათივე „ეპოქის სულისკვეთების“ განასერში. მხოლოდ ამის შემდგომ იქნება შესაძლებელი წარსულის მოაზროვნეთა განხილვა თანამედროვეობის თვალთახედვიდან. რორტი არ ეთანხმება იმ ავტორებს, რომლებიც მიიჩნევენ, რომ ორ მიდგომას შორის არსებობს გადაუწყვეტელი დილემის ხარისხში აყვანილი კონფრონტაცია.

რორტი თვლის, რომ მათი შეთავსება შესაძლებელია გარკვეული მონაცვლეობით – ხან ერთის, ხან მეორის გამოყენების გზით. „ორი უნარი (რაციონალური და ისტორიული რეკონსტრუქციისა) ვერასოდეს შეძლებენ იარსებონ დამოუკიდებლად. ბევრს ვერას გაიგებთ იმის შესახებ, თუ რას ფიქრობდნენ მკვდარი ფილოსოფოსები ოდესღაც, თუ არ შევაფასებთ იმას, თუ რა იცოდნენ მათ ჭეშმარიტების შესახებ. ეს ორი თემა უნდა იქნეს განხილული ხანგრძლივად მბრუნავი ჰერმენევტიკული წრის მომენტებად; ამის შემდეგ გახდება შესაძლებელი, ამა თუ იმ ტიპის რეკონსტრუქციას მივყოთ ხელი“ (Rorty: 1985. 53).

ისტორიულ-ფილოსოფიური ნარატივი, ანუ *Geistesgeschichte* კარგად ცნობილი და უკვე ტრადიციად ჩამოყალიბებული ჟანრი გახლავთ. მისი პარადიგმატული წარმომადგენელია ჰეგელი. ჩვენს დროში მის მიმართ გარკვეულ სიმპათიებს ავლენენ ჰაიდეგერი, რაიჰენბახი, ფუკო, მაკკინტაირი, ბლუმბერგი. ამ ჟანრის დამახასიათებელია: ა) აქცენტის დასმა პრობლემის დაყენებაზე და არა მის „გადანყვეტაზე“, რაც რაციონალური რეკონსტრუქციისათვისაა ტიპური; ბ) კითხვის „რატომ?“ პრიორიტეტულობა; რატომ წამოიწია წინ ამა თუ იმ პრობლემამ და გახდა „ფილოსოფიური“, რატომ აღმოჩნდა ყურადღების ცენტრში ესა თუ ის ფიგურა და ა. შ.

ამ ტრადიციის მიმდევრები ცდილობენ მოაზროვნის შემოქმედების სრული სურათის მოცვას, მისი აზროვნების ლოგიკის გადმოცემას. ისინი ქმნიან ქოლისტურ „სახეს“, ზოგად „სურათს“. რორტი ვერაფერს ცუდს ვერ ხედავს იმაში, რომ ამ სტილის მიმდევარი მოურიდებლად იყენებენ რაციონალური და ისტორიული რეკონსტრუქციის მეთოდოლოგიებს. მათი ხარვეზი ისაა, რომ ისინი საკუთარ თავზე იღებენ „მსაჯულს“ მისიას, ახარისხებენ „სერიოზულ“ და „არასერიოზულ“ პრობლემებს, საკუთარი გემოვნებით ანიჭებენ ფილოსოფოსს „უდიდესის“ ტიტულს. ღორტი, სამწუხაროდ, მიიჩნევს იმ ფაქტს, რომ ამ პროცესში ისინი, უპირატესად, ხელმძღვანელობენ ეპისტემოლოგიური კრიტერიუმებით, გაცნობიერებულად თუ გაუცნობიერებლად მიიჩნევენ ფილოსოფიას „ბუნების სარკედ“.

რორტის მიხედვით, ინტელექტუალური წარსულის პრეზენტაციისა და მასთან გასაუბრების ოპტიმალური ვარიანტია ისტორიულ-კონტექსტუალური რეკონსტრუქციის შერწყმა *Geistesgeschichte*-თან ერთი პირობით, რომ ორივე მეთოდი განთავისუფლებული იქნება „ეპისტემოლოგიური“ საფენელისაგან. *Grand Narrative*-ში არ უნდა აისახოს „ჭეშმარიტებისაკენ ჰეგელიანური, იმანენტური, არსობრივი სვლა“. რორტის მიხედვით, იგი მეტაფორების, სახეების, პოეტური ხედვების, „გონში მოხელთებული ცნების“ თანადროული სიმბოლიკის ცვალებადობათა აღწერაა. პოეტურ აღწერაში გამომორიცხება მეცნიერების იმიტაცია, ფსევდომეცნიერული საშუალებებისა თუ იარაღების გამოყენება ზუსტად ისევე, როგორც ლირიკოს პოეტებთან გამომორიცხულია ფიზიკური ბუნების იმიტაცია.

“ეპოქათა მიღმა“ მკვდარ ფილოსოფოსებთან საუბრისაგან განსხვავებით, „ეპოქაში“ მოიაზრება ცოცხალ თანამედროვეებთან საუბარი, დისპუტი-კონტრარგუმენტაციათა წამოწევა, მათი გაბათილება, ოპტიმალურ ვარიანტში ურთიერთკორექტირება. რორტი ამ ვითარებას სხვაგვარად უყურებს: კრიტიკა, რომელიც გულისხმობს არგუმენტთა ჩართვას, არ არის იმ მნიშვნელობის მქონე, რასაც მას ჩვეულებრივ მიაჩნენ. რორტის აზრით, თეორეტიკების წინაპირობები – ერთიანი ეპისტემოლოგიური ათვისის წერტილი, დაპირისპირების ერთმნიშვნელოვანი კრიტერიუმები, რედუქციონალისტული პროდუქტები, თანხმობა კონსენსუსის მიღწევასა და ცოდნის საფუძვლების საერთო ხედვა – ადამიანის ინტელექტის ფარგლებს სცილდება და უტოპიურია.

რორტის მიერ შემოთავაზებული ლიბერალიზებული ისტორიოგრაფია ისტორიკოსს სრულ თავისუფლებას სთავაზობს. რაციონალური მეთოდისაგან განსხვავებით, ისტორიციისტული მეთოდი შეუზღუდავი თავისუფლებით აჯილდოვებს მკვლევარს: სახიაობის ესთეტიკიდან გამომდინარე, მას შეუძლია, ამოიჩიოს ერთი და უკუაგდოს მეორე. გამოხატვის ეს სტილი იძლევა აზრის უჩვეულო ბრუნვათა საშუალებას; მსგავსი რამ თეორიული კვლევისას ბლოკირებულია. მეტაფორულად ორიენტირებული ისტორიოგრაფია შესაძლებლობას აძლევს ისტორიკოსს, უფრო ნათლად გამოავლინოს „ეპოქის სული“.

სამწუხაროდ, რორტის მცდელობა – გამოეხატა საუბარი „ეპოქათა მიღმა“ და „ეპოქაში“, გასწორებოდა თეორიულ მეთოდს, ვერ აღწევს მიზანს. მის მიმართ პრეტენზიებს გამოხატავენ მისი კოლეგებიც. მაგალითად, ქუაინი ამ მცდელობას მ“ეპისტემოლოგიურ ანარქიზმს“ უწოდებს, დენეტი საყვედურობს, რომ ცნობიერების პრობლემის პრეზენტაციისას მას აშკარად აკლია ობიექტურობა. ანალიზური ფილოსოფიის კრიტიკა თეორიული არგუმენტების გამოყენების გარეშე შეუძლებელია.

რიჩარდ რორტის უტოპიური სამყარო

რორტი თავისი ნაშრომის „ფილოსოფია და ბუნების სარკე“ მეორე თავს – „გონების გარეშე შთენილი პიროვნებანი“ (Persons without minds) იწყებს პარაგრაფით, რომელსაც ჰქვია „ანტიპოდები“ – The Antipodeans (Rorty: 1979. 70). პარაგრაფში აღწერილი უტოპიური სამყაროს პოსტმოდერნული სურათი განსხვავდება ოლდოს ჰაქსლის „საოცარი, ახალი სამყარო“-ში აღწერილისგან და მეტად ავლენს მსგავსებას ფრენსის ფუკუიამას მიერ ნაწინასწარმეტყველებ პოსტადამიანურ მომავალთან.

რორტის უტოპიური სამყარო გალაქტიკის უკიდურეს ნაწილში, შორეულ კოსმოსურ სივრცეებში ჩაკარგული პლანეტაა, რომელსაც ჰქვია *ანტიპოდელთა პლანეტა* (the planet Antipodes). რორტის აღწერით, იგი თავისი კლიმატურ-გეოგრაფიული პარამეტრებით პლანეტა დედამიწის ასლია. ამ მიკარგულ პლანეტაზე მოსახლე ხალხიც დედამიწის მოსახლე ადამიანების ასლები არიან. მათი ცივილიზაციაც ზუსტად ისეთივეა, როგორც დედამიწელების – ისინი აშენებენ სახლებს, წერენ ლექსებსა და რომანებს, ქმნიან კომპიუტერულ პროგრამებსა და სამხედრო შეიარაღებას აქვს – ამზადებენ ბომბებს. ისინი ერთი რამით არ გვანან დედამიწელებს – „მათ არ იციან რომ აქვთ ცნობიერება.“ (Rorty 1979. 71.)

ამ პლანეტის ფილოსოფოსებს არ აქვთ ფორმულირებული სუბიექტისა და ობიექტის, არც არსისა და არარსის პრობლემა; აქ პირონის სკეპტიციზმის ტრადიციას გამეფებული, მაგრამ მათთვის უცნობია ისეთი ცნებები, როგორიცაა: „იდეა“ (Idea), „აღქმა“ (perception), „მენტალური რეპრეზენტაცია“ (mental representation). ეს მათ ენობრივ ლექსიკონში აისახება; მათთვის უცნობია იმ ტიპის გამონათქვამები, როგორიცაა: *საშინლად ვგრძნობ თავს, რაღაცას ვაპირებ, რაღაცის მწამს*; ისინი პერსონულ მენტალურ სფეროს განეკუთვნებიან და გარკვეულ მდგომარეობებს აღნიშნავენ.

მათ ლექსიკონში არსებობს სიტყვა „პიროვნება“ , მაგრამ ტერმინებთან – „ცნობიერება“, „სული“ – ბმის გარეშე. მას იყენებენ მხოლოდ იმისათვის, რომ მიუთითონ კოლექტიური „ჩვენ“-ის განსხვავება სხვა ცოცხალი არსებებისაგან. ანტიპოდელი ფილოსოფოსები არასოდეს ახდენდნენ ისეთი პრობლემების ფორმულირებას, როგორიცაა – მატერია-ცნობიერება, იდეალური-მატერიალური, ინტუიციური-ინტერსუბიექტური (Rorty: 1979. 72-73).

აქ დედამიწელებისაგან კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი განმასხვავებელი რამ არსებობს; ეს განსხვავება გამომწვეულია მათ უტოპიურ პლანეტაზე სციენტის უპირობო პრიორიტეტით. პლანეტაზე განსაკუთრებულად განვითარებულია ბუნების მეცნიერებები – ნევროლოგია, ფიზიოლოგია და ბიოქიმია; ამის გამო, ნებისმიერი გამონათქვამი კორელირებულია ორგანიზმში მიმდინარე ფიზიოლოგიურ-ნევროლოგიურ-ბიოქიმიური მდგომარეობასთან.

რორტი ირონიის მეთოდის გამოყენებით აღწერს ანტიპოდელთა ოჯახში გათამაშებულ სიტუაციას: თუ როგორ მიიწვევს ბავშვი გახურებული ქურისაკენ და როგორ აჩერებს მას დედა წამოძახილით – „არ მიეკარო მაგას, ის შენი C-fibrebis სტიმულაციას გამოიწვევს!“ (Rorty: 1979. 82.) ამ პლანეტაზე მოისმენ ამგვარ გამონათქვამსაც: „მე მქონდა C-42 F-11-თან ერთად, რამაც საბოლოოდ გამოიწვია S-14; შესაბამისად, მივხვდი, რომ დამემართა მასტოდონტი“ (Rorty: 1979. 79).

რორტი გატაცებითა და ირონიით აღწერს 21-ე საუკუნის 50-იან წლებში პლანეტაზე დედამიწელთა ექსპედიციის ჩასვლას; განსაკუთრებული სარკაზმითაა აღწერილი პლატონის, დეკარტესა და კანტის ფილოსოფიაზე აღზრდილ დედამიწელ ფილოსოფოსთა ჯგუფის განცვიფრება. მათ ვერაფრით გაეგოთ, თუ როგორ შეიძლება, რომ ფილოსოფოსთა ენობრივ ლექსიკონში არ არსებობდეს „ცნობიერება“?! (Rorty: 1979. 82).

შემდეგი ეპიზოდი აღწერს ექსპერიმენტს, რომელიც ჩატარდა დედამიწელთა და ანტიპოდელთა ტვინებზე. „გალიზიანების ყოველ სტიმულზე დედამიწელი ამბობდა – მტკივა! ანტიპოდელი კი – ჩემში ამუშავდა C-fibrebi და მათი კორელირება მოხდა F-თან“ (Rorty: 1979. 89-90).

რორტის მიერ აღწერილი უტოპიური პლანეტა ჩვენი სციენტისტური მომავლის ხატია. კაცობრიობის მომავალი რორტისეულ წინასწარმეტყველებაში პრაგმატულ-ნომინალისტურია. იგივე მოდელი ადამიანური სამყაროს მომავლისა, მხატვრული ენით, ორუელისა და ის რომანებში ჯერ კიდევ მე-20 საუკუნის 30-იან წლებშია აღწერილი. ფილოსოფიაში კი იგივე მცდელობა განხორციელდა ფრენსის ფუკუიამასა და ელვინ ტოფლერის ფუტუროლოგიურ უტოპიებში.²

რორტის მიერ აღწერილ უტოპიაში ფიზიკის/მეცნიერების ენა „ონტოლოგიურად უფრო ადეკვატურადაა“ მიჩნეული – აქ იდეალი „მეცნიერების ერთობაა“. ეს კი სხვა არაფერია თუ არა ელემენტარული მატერიალიზმი. მიგვაჩნია, რომ რორტისეული უტოპიური ანტიპოდელთა პლანეტის ვერსია მეტაფორაა. იგი საინტერესოა და ყურადსაღებია, როგორც გაფრთხილება სციენტისმისკენ მიბრუნების მსურველთათვის.

² ელვინ ტოფლერის „მომავლის შოკი“ (Toffler, Alvin. (1970) Future Shock. Bantam Books) ფუტუროლოგთა მანიფესტად იქცა. მას მოგვიანებით მოჰყვა ფ. ფუკუიამას „ისტორიის დასასრული და უკანასკნელი ადამიანი“ (Fukuyama. (1992). The End of History and the Last Man. Free Press) და მისივე „ჩვენი პოსტადამიანური მომავალი“ (Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution. New York, NY: Farrar, Straus and Giroux. 2002). მე-20 საუკუნის 80-90 იან წლებში დასავლური ფუტუროლოგია 2000 წლის დადგომის მოლოდინში ძალზე მძიმე პროგნოზებს გვთავაზობდა. პოლიტიკური და სოციალური პერსპექტივების კვლევამ წარმოშვა და გააძლიერა ტექნოფობია. მრავალი პროგნოზი არასწორი აღმოჩნდა და ფუტუროლოგიის ავტორიტეტი შეირყა, მაგრამ ეს არ მისულა ფუტუროლოგიური კვლევის აუცილებლობის უარყოფამდე. აქ მივუთითებთ ამერიკელი სოციოლოგების: ჯონ გელბრეითის, ტორსტან ვებლენის, ლუის მამფორდის და სხვ. მიერ შემუშავებულ თეორიაზე ტექნიკური კომპლექსების პრიმატი ინდუსტრიალურ საზოგადოებაში, რომელსაც მოჰყვება ტექნოკრატული საზოგადოების ჩამოყალიბება.

ამ მონათხრობით რორტი ადამიანთა საზოგადოების მომავალზე მიანიშნებს. რორტი ეთანხმება ფიზიკალისტებს, რომ ცნობიერება უნდა გამოვიკვლიოთ ემპირიულად და ინტერსუბიექტურად, მაგრამ ამ კვლევის საფუძველი უნდა იყოს ნომინალისტური ბიპვეორიზმი, ანუ მთლიანად უნდა იქნეს უკუგდებული „მეტაფიზიკურად სულიერისა“ და „მეტაფიზიკურად პიროვნულის“ პოსტულატები. ფიზიკალიზმში რორტს არ აწყობს ერთი რამ – ესაა სციენტიზმი, მეცნიერული რეალობის რწმენა, რწმენა იმისა, რომ ფიზიკას აქვს ონტოლოგიურად ადეკვატური ენა. ნეოპოზიტივისტთა იდეალი, რომელიც მეცნიერებათა ერთობაში გამოიხატება, რორტის თვალსაზრისით, უტოპიაა.

რორტს მიაჩნია, რომ ილუზორულია, ირწმუნო რომ მეცნიერულ ენას ძალუძს გახსნას რეალობა და „ჭეშმარიტება“, ისევე, როგორც ირწმუნო ფილოსოფიის უნარი, რომ იგი ბუნების სარკვეა. არც ერთ თეორიას, მით უფრო მეცნიერულს, არ ძალუძს ეპისტემოლოგიურ ჭრილში რეალობის რეპრეზენტაცია და „ჭეშმარიტების“ გახსნა. მეცნიერება რეალობის მეტაფორულად გამოხატვის ერთ-ერთი საშუალებაა. მას არ აქვს პრივილეგირებული მიდგომა არანაირი არსის გახსნისას. სციენტიზმი რორტს მიაჩნია დროში დაგვიანებულ კულტურულ ფენომენად.

რორტს მოჰყავს ქუაინის თვალსაზრისი იმის თაობაზე, რომ რადგან მეცნიერებასა და ფილოსოფიას შორის დღეს არ არსებობს მკვეთრად დასაზღვრული სფეროები, შესაძლებელია ამ უკანასკნელის გადაბარება მეცნიერების სივრცეში. რორტისთვის გაუგებარია, რა ამოცანას უსახავს ქუაინი მეცნიერებას და რატომ არ შეიძლება, რომ ვაკანტური ადგილი დაიკავოს ხელოვნებამ, პოლიტიკამ და რელიგიამ და არა ბუნებისმეტყველებამ.

“ბუნების მეცნიერებათა ენების მიღმა არსებობს ჩვენი მორალური და პოლიტიკური ცხოვრების ლექსიკონები, ხელოვნების საშუალებების, ადამიანური მოღვაწეობის სხვა ფორმათა ენები, რომლებიც საკუთარ სახეებს გვანვდიან, იმას, რაც მართლაც ღირებულია კაცობრიობისათვის“. ადამიანის ენა თავისი ბუნებით მეტაფორულია, მეცნიერული ენა მისი ერთ-ერთი სახეობაა.

რორტს მიაჩნია, რომ დისკუსია მუდმივად ღია უნდა იყოს და რომ დიალოგი დაუსრულებელია; რორტის მიხედვით, დისკუსიის ღიაობა ნიშნავს იმას, რომ ახლობლებს მივიჩნევთ ახალი დისკურსული ფორმების შემქმნელებად. ტრადიციულმა ფილოსოფიამ თავისი საქმე გააკეთა, მაგრამ ფილოსოფია კვლავ არსებობს, როგორც „ხმა კაცობრიობის უსასრულო დიალოგში“.

ჩვენ განვაგრძობთ პლატონის დიალოგებით ტკბობას და ჩვენი ობიექტი სულაც არ არის ფილოსოფიური არგუმენტაცია. დიეგო მარკონიმ და ჯანი ვატიმომ ფილოსოფიას მართებულად უწოდეს ნებისმიერი სახის პრობლემების განხილვაში შესვლის სპეციფიკური საშუალება. საუბრის ხასიათი განპირობებულია ტექსტის შესწავლის ტრადიციით და მკვლევართა დახელოვნებით, მაგრამ, რორტის აზრით, უნდა განიდევენოს ილუზია, რომ რომელიღაც ხმას შეიძლება უპირატესობა მიენიჭოს.

კომუნიკაციის ახალი ტიპის პოსტმოდერნული ძიება

რორტი ამბობს, რომ ცნობიერება შესაძლებელია და საჭიროცაა, გამოვიკვლიოთ ემპირიულად და ინტერსუბიექტურად, მაგრამ ეს უნდა მოხდეს ნომინალისტური ბიჰევიორიზმის დახმარებით, ანუ რორტი სრულიად უკუაგდებს „მეტაფიზიკურად სულიერისა“ და „მეტაფიზიკურად პერსონულის“ პოსტულატებს. ცნობიერების კვლევისას ფილოსოფოსები ისევე უნდა იქცეოდნენ, როგორც ფიზიკოსები, როდესაც იკვლევენ მოძრაობას.

ფიზიკას არ აინტერესებს არისტოტელე-ბერგსონისეული მიდგომა – რა არის მოძრაობა, როგორც ასეთი, „აბსოლუტური მოძრაობა“, ანუ არ აინტერესებთ მეტაფიზიკური საზრისი; მათი ინტერესია ოპერაციული ტაქტიკა და ამისათვის იგონებენ ჟარგონს, რომელიც პრაგმატულად იმუშავებს. რორტი თვლის, რომ „მეცნიერებათა ერთობის“ ნეოპოზიტიური იდეალი უტოპიაა ისევე, როგორც ადამიანს არ შეიძლება ჰქონდეს და არც აქვს ონტოლოგიურად ადეკვატური ენა და ფიზიკის ენას აღიარებენ ასეთად.

ეს მიდგომა წმინდა წყლის კონვენციაა, ეს ნიშნავს, რომ პარადიგმის შეცვლასთან ერთად, შესაძლებელია, შეიცვალოს ჩვენი/ფილოსოფოსთა რწმენა; რომ მეცნიერულმა ენამ შესაძლებელია გახსნას „ჭეშმარიტი სინამდვილე“ და ჩასწვდეს და გახსნას თავად „ჭეშმარიტების“ რაობა. ეს ისეთივე ილუზორული რამაა, როგორც იმის დაჯერება, რომ ფილოსოფია ბუნების სარკეა.

მეცნიერების ენა ყველაზე წარმატებულია პრაგმატული იდეების წინასწარმეტყველებისა და კონტროლისათვის. „ნებისმიერი ლექსიკონი, რომელიც აღწერს რაღაცას, მაგალითად, ფიზიკურ ნაწილაკებს ან ინდივიდებს, ბევრიდან ერთ-ერთია, რომელიც რაღაცა ერთი მიზნისთვისაა სასარგებლო, სხვისთვის – არა. ახალი მიზნის მიღწევისათვის ეს ლექსიკონი გაუქმდება და გამოცხადდება ფიქციად“. ყველა ახალი მიზნის მისაღწევად საჭიროა ახალი ლექსიკონი.

ამგვარად, რორტს მიაჩნია, რომ ცოდნის ფუნდამენტური დაფუძნება თანამედროვე კოგნიტური კულტურის მიერ შეუძლებელია. რც ერთი თეორია, მათ შორის, მეცნიერულიც, არ ახდენს რეალობის რეპრეზენტაციას ეპისტემოლოგიური მიმართებით და ვერ ხსნის „ჭეშმარიტებას“. მეცნიერება რეალობის ასახვის ერთ-ერთი ისტორიული საშუალებაა და იგი ვერ იძლევა ვერანაირ პრივილეგიურებულ მიდგომას არსისადმი.

რორტის კრიტიკის მთავარი ობიექტი თავად ფილოსოფიაა, როგორც ცოდნის სისტემა, როგორც მეცნიერების დამოუკიდებელი და ფუნდამენტური სტატუსის მქონე დისციპლინა, თეორიული საფუძველი და გულის გული თანამედროვე კულტურისა. ფილოსოფიის სოციოკულტურული მისიის ამგვარი გაგება ევროპაში მრავალი საუკუნე კულტივირდებოდა და ფართოდ გავრცელდა ახალ დროში.

ამავე დროს გაფორმდა ფილოსოფიის, როგორც სისტემური და „მკაცრი“ მეცნიერების სახე, რომელიც ყველა სხვა დისციპლინას უზრუნველ-

ყოფს აუცილებელი ეპისტემოლოგიური საფუძვლებით. რორტი ცდილობს, ფილოსოფიის, როგორც „მეცნიერებათა მეცნიერების“, კანონიკური იმიჯი დაამსხვრიოს. რორტის მიხედვით, ევროპული ესენციალური ტრადიციის მთავარი მახასიათებლები შემდეგია:

- 1) ფუნდამენტალიზმი და უნივერსალიზმი – ონტოლოგიური და გნოსეოლოგიური საფუძვლების, მყარი „ჭეშმარიტებების“, დიუის ტერმინოლოგიით, „the quest for certainty“ ძიება; მეტაფიზიკურ არსებებთან – „ატომებთან“, „იდეალურ ფორმებთან“, „მონადებთან“ სინამდვილის რედუქცია, ასევე, ცოდნის ლოგიკური შინაარსის ზოგიერთ „აბსოლუტურ“ სანყისებთან – გრძობად მოცემულობებთან ან რაციონალურ იდეებთან;
- 2) რეპრეზენტაციონიზმი (ჭეშმარიტების კორესპონდენტული თეორია, ობიექტური რეალობის „სარკისებურად“ ზუსტი“ ასახვა);
- 3) დუალიზმი – ონტოლოგიურ და ეპისტემოლოგიურ განსხვავებულობათა ასიმეტრიული მოდელი (აქ იგულისხმება „სუბიექტ-ობიექტის“, „შინაგანისა და გარეგანის“, „რეალურისა-მოჩვენებითის“, „სქემა-შინაარსის“ და სხვ. ტიპის), რომელშიც ერთ-ერთი ტერმინი პრიორიტეტულ პოზიციას იკავებს, მეორე კი განიხილება როგორც მეორადი და წარმოებული;
- 4) ლოგოცენტრიზმი – კვლევის რაციონალისტურად ორიენტირებული სტრატეგია, რომელიც ემყარება წარმოდგენას, რომ რეპრეზენტირებული სამყარო და ენა, როგორც რეპრეზენტაციის საშუალება, გონივრულად მონესრიგებულია დასაბამიდან.

რორტი, ნიცშესა და ჰაიდეგერის მსგავსად, მეტაფიზიკის უფრო ფართო გაგებას ემხრობა; იგი მას აიგივებს მთელ ისტორიულ ეპოქასთან – ქრისტიანულ, „ონტოლოგიურ“ ეპოქასთან (Bernstein: 1995. 54-67). ბიბლია, „მეტაფიზიკა“, „ნმინდა გონების კრიტიკა“, „ლოგიკის მეცნიერება“ თანაბრად არიან ამ ეპოქის „პროდუქტები“³. მეტაფიზიკური პარადიგმის დისკურსი ანუ ნარატივი იშლება იმ მითოლოგიების გარშემო, რომლებიც ფილოსოფიაში ტრადიციულად „ტრანსცენდენტულად არიან ნიშანდებულნი“; ასეთებია: *აბსოლუტური ჭეშმარიტება, ღმერთი, ყოფიერება, ბუნება* და სხვ. ზებუნებრივი ღმერთის შესახებ წარმოდგენას განმანათლებლობის ეპოქაში ენაცვლება კვაზილვთაებრივ „გონებაზე“ წარმოდგენა, ღვთისმსახურის ადგილს იკავებს მეცნიერი, მაგრამ ეს ტრანსფორმაცია არ ეხება დასავლეთ ევროპის კულტურის არსობრივ საფუძვლებს, ამბობს რორტი. (Rorty: 1989. 52).

განმანათლებლობის სციენტისში კვლავ რჩება სამყაროს მიმართ რელიგიური მიმართების რეჟიმში. რწმენა მეცნიერების პროგრესის მიმართ, ფილოსოფიური ოპტიმიზმი, მეცნიერული ჭეშმარიტების მიმართ „სეკულარიზებულ ინტელექტუალთა“ პიიტეტი მე-19 საუკუნეში ქრისტიანული

³ დერიდას ტერმინოლოგიით ესაა „დიდი ეპოქის“/la grande époque წიგნები.

სიყვარულისა და ღმერთის რწმენის მორალურ ეკვივალენტად გადაიქცა“ (Rorty: 1982. 228.).

რელიგიურ-სციენტისტური მიდგომის შედეგი ონტოლოგიური დუალიზმია. მას აუცილებლობით მოჰყვება ადამიანის „ცხოვეებისეული სამყაროს“ ხელოვნური გახლეჩა ორ პოლარულ სფეროდ: ყოფიერებად – საკუთარ თავში და საკუთარი თავისთვის ყოფიერებად, ტრანსცენდენტალურად და ემპირიულად; შესაბამისად, შემეცნებაც განსხვავებული კოგნიტური სტატუსების შესაბამისად, ორ ფორმად იხლიჩება: „მაღალ“ და „დაბალ“, „აუცილებელ“ და „შემთხვევით“, „ჭეშმარიტ“ და „შესაძლებელ“, „ობიექტურად“ და „სუბიექტურად“ თავის დასაღწევად (Rorty: 1991. 35-37, 99).

რორტს მიაჩნია, რომ ყველა ეს დისტინქცია ონტოლოგიური ფილოსოფიური ტრადიციის მახასიათებელია. მეტაფიზიკური ხაფანგისაგან თავის დასაღწევად, უპირველესად, სწორედ მისი გადალახვაა საჭირო. ფართოდ აღებულ მეტაფიზიკურ ჭრილში რორტის კრიტიკა მიმართულია ფილოსოფიის ფუნდამენტალისტური კონცეფციის წინააღმდეგ. ამერიკელი ფილოსოფოსის შეხედულებით, პლატონიდან დეკარტისა და კანტამდე მიმავალ ეპისტემოლოგიურ ტრადიციას ანალიტიკურ სკოლამდე მივყავართ. ეს უკანასკნელი რორტის კრიტიკული თავდასხმების სამიზნეა.

რორტს მიაჩნია, რომ სციენტიზმი დროში დაგვიანებული კულტურული ფენომენია. ადრეული ჰუსერლის, რასელის და ვენის წრის დამსახურებით დაბადებულმა სციენტიზმმა ხმამაღლა განაცხადა საკუთარი არსებობის შესახებ, მაშინ, როდესაც მის მძლავრ მოწინააღმდეგეს უკვე გაცხადებული ჰქონდა საკუთარი, უფრო ადეკვატური გზის შესახებ. ესაა ფილოსოფიის ის ტიპი, რომელიც დიუიმ, ვიტგენშტაინმა, ჰაიდეგერმა, პოსტმოდერნიზმმა დანერგა და ახალი კულტურა, რომელიც ლიტერატურულმა და პოლიტიკურმა ინტელექტუალებმა განავითარეს საკუთარ პოემებში, ნოველებში, პოლიტიკურ ტრაქტატებში. რორტის კრიტიკის ობიექტები არიან ქუაინი და სელარი – გაუგებარია, რა ამოცანა დგას მეცნიერების წინაშე და რატომ უნდა მოიცვას მეცნიერებამ და არა ხელოვნებამ, პოლიტიკამ ან რელიგიამ ვაკანტური სფერო (Rorty: 1982. 199).

ამ ფილოსოფოსებს ფსიქოლოგიური წინააღმდეგობა აქვთ რეალობის მიღების მიმართ, რომ ფილოსოფოსს არ აქვს საკუთარი, ბუნებრივად არსებული საგანი, რომ ფილოსოფია საუბარია კულტურაზე, კომუნიკატორული შემოქმედების ინტერპრეტატორული მეკავშირე. ეს სულაც არ წარმოადგენს საფუძველს პესიმიზმისათვის. ფილოსოფიას არაფერი დაუკარგავს ამით. ამ ახალი ვითარების მიღებით, ფილოსოფიური დისკურსის წინაშე ფართო ასპარეზი გაიშლება და ფილოსოფოსთა ძალისხმევაც გაცილებით პროდუქტიული გახდება.

რორტი გვთავაზობს საუბრებს პიროვნებებზე, როგორ ხდება მათი თვითრეპრეზენტაცია, თვითაღწერა ენაში, ლიტერატურაში, მეცნიერებასა და პოლიტიკაში, მორალურ ნორმებში და სხვ. „ბუნების მეცნიერებათა ენების გარდა, არსებობს ჩვენი მორალური და პოლიტიკური ცხოვრების ლექ-

სიკონები, ადამიანის შემოქმედების სხვა ფორმების ლექსიკონებიც, რომლებიც კაცობრიობას აწვდიან საკუთარი თავის მნიშვნელოვან და ღირებულ სახეებს „ (Rorty: 1991. 91-92).

ადამიანის ენა თავისი ბუნებით მეტაფორულია. მეცნიერული ენა მისი ერთ-ერთი სახეობაა. ფილოსოფოსმა შესაძლებელია, იდეალად დაისახოს მეცნიერება, საკუთარი თავი მიიჩნიოს თეორეტიკოსად, ხოლო მის მიერ მოგონილი ტექნიკური ენის თამაში, გამოგონილი დილემები, შეთხზული რაღაცა იდუმალებით მოცული ამბები – სერიოზულ რამედ დასახოს, მაგრამ ეს თამაში მხოლოდ მათ საკუთარ აკადემიურ წრეში იქნება საინტერესო და გასაგები. ადამიანთა ყოველდღიური ცხოვრებისათვის, მეცნიერებისათვის, რელიგიისათვის მას დიდი საზრისი არ აქვს.

რორტის პოსტმოდერნული დეკონსტრუქტივისტური სტრატეგია წინააღმდეგობრივია.⁴ ის ვერსია, რომელსაც იგი გვთავაზობს, ემპირიულად სტატიკურია. ნეოპოზიტივისტებისა და ანალიზური ფილოსოფიის საფუძვლიან კრიტიკას რორტიმ გადააყოლა მათი ხედვის პოზიტიური მარცვლებიც. რორტი მსჯელობს უკიდურესობებით: ან-ან-ის პრინციპით, ან მკაცრი ემპირიზმი და სციენტიზმი, ან მეტაფორიზმის გარდა, არაფერია მისაღები ემპირიზმისა და სციენტიზმისაგან. გონების გნოსეოლოგიურ შესაძლებლობებში იმედგაცრუებამ რორტში გამოიწვია ემპირიზმისა და ვერიფიკაციის სრული მიუღებლობა.

რორტს მიაჩნია, რომ „არსებობს ორი პრინციპულად განსხვავებული საშუალება, რომლის საშუალებითაც რეფლექსიის უნარის მქონე ადამიანი საკუთარ სიცოცხლეს ანიჭებს საზრისს და განიხილავს მას უფრო ვრცელ კონტექსტში. პირველი საშუალებაა – საზოგადოებაში საკუთარი ღვანლისა და წვლილის შესახებ ამბის თხრობა, მეორე – საკუთარი თავის აღწერა იმ რეალობასთან მიმართებით, სადაც ადამიანი არ ფიგურირებს“ (Rorty: 1985. 3).

ისტორიკოსები, რომელნიც პირველ ტიპს ირჩევენ, საზოგადოება ესმით, როგორც – რეალური ან წარმოსახვითი: ლიტერატურული გმირებისაგან შემდგარი, თხრობის დროს მათ ამოძრავებთ სოლიდარობა. მეორე მიდგომას ამოძრავებს ობიექტურობისაკენ სწრაფვა: ის მოგვითხრობს იმგვარად, რომ თხრობის ობიექტი ტრანსისტორიულია და ტრანსკულტურისაკენ იყოს მიმართული. თხრობის ობიექტი შესაძლებელია იყოს: „ღმერთი“, „აბსოლუტი“, „ყოფიერება“, „ბუნების კანონები“, „ჭეშმარიტება“, „თვით-კმარობის პრინციპი“ და ა. შ. ევროპული ინტელექტუალური და სოციალური ტრადიცია და განმანათლებლობის კულტურა აღწერის ობიექტურ საშუალებებზე დაამყარებული.

მას შემდეგ, რაც ნიცემ გვიჩვენა, რომ ჭეშმარიტება „მეტაფორების მობილიზებული დროა“, ფროიდმა, ვიტგენშტაინმა, ჰაიდეგერმა დაინახეს

⁴ რორტის პოსტმოდერნულ თეორიას არა ერთი კრიტიკული შეფასება მოჰყვა. იხ. მაგ., სუზან ჰაკი, რომელიც რორტის პრაგმატიზმის ვულგარიზაციაში სდებს ბრალს (Haack :1993. 126-147). ტელმა ლევინი დიუის იმენანტური რეალისტური ინტუიციების იგნორირებაზე მიუთითებს (Lavine :1995. 37-49), ხოლო ჰილარი პატნემს მიაჩნია, რომ რორტის თეორია მეთოდოლოგიური რელატივიზმია (Putnam: 1995. 295-312).

საზოგადოებაში ისტორიულ შემთხვევითობათა თანმიმდევრობა. მეტაფიზიკურმა თვითსახეობამ ამონწურა თავი. ზოგადი ობიექტივისტური ტრადიციის კრახის სხვადასხვა სიმბოლოებად წარმოჩნდნენ: „ლმერთის სიკვდილი“, „პოზიტივიზმი“, „ყოფიერების დავინწყება“, „დეკონსტრუქცია“ და, იმავდროულად, ფილოსოფიის სეკულარიზაციის ეპოქის დასაწყისი.

სოლიდარობის მომხრეებს არ აშინებთ კრახი. პრაგმატისტებისათვის ხომ ჭეშმარიტება ისაა, რაც სასარგებლოა ჩვენი რწმენისათვის, ხოლო ცნება – „ჭეშმარიტი ცოდნა“ ზედმეტობათა რანგს განეკუთვნება. მათ საერთოდ აღარ სჭირდებათ მეტაფიზიკა. მთავარი მათთვის საზოგადოებასთან თანაზიარობაა, თვითიგივეობის მოპოვება ანუ მათი საქმიანობა გაცნობიერებულად ეგოცენტრულია.

რორტი ტერმინს „სოლიდარობა“ სხვადასხვა აზრით იყენებს – ეთიკურ-პერსონალისტური გაგებითაც და იდეოლოგიურ-გლობალურითაც. სხვათა შორის, იგი ფილოსოფიური საზოგადოების სოლიდარობასაც გულისხმობს. რორტი ამტკიცებს, რომ ინტერთეორიულმა კომუნიკაციამ არ გაამართლა. იგი ეძებს კომუნიკაციის ახალ ტიპს, უფრო პროდუქტიულს, ვიდრე ინტერთეორიულია. მას მიაჩნია, რომ თუკი ჩვენ შევძლებთ ლოგიკური დონიდან მეტაფორულზე და ჰერმენევტიკულზე ავმალდეთ, ჩვენ გვექნება შესაძლებლობა, გავამრავლოთ ენები, ახალ-ახალი ინტერპრეტაციები შემოვიტანოთ, რომელთა მიზანი არ იქნება ჭეშმარიტების მოპოვება და სხვათა დარწმუნება, რომ სწორედ მათი მიგნებაა ჭეშმარიტების უკანასკნელი ინსტანცია. მიზანი თავად საუბარია და მისი ესთეტიკური მხარე.

რორტს მიაჩნია, რომ ამ მიზნის პროდუქტულობაში დარწმუნებისათვის საკმარისია საკუთარი საზოგადოების „პრაგმატულ რწმენებთან“ სოლიდარობა. აქ ეჭვს ბადებს ის, თუ რა უნდა მოექცეს საზოგადოების რწმენების ქვეშ? იმის დადგენა რთულია, თუ რომელ კონცეპტუალურ კარკასსა თუ კულტურულ ონტოლოგიას მივაკუთვნებთ ისინი. საზოგადოება ხომ არ არის ერთკარკასიანი სისტემა. იგი რწმენათა კონგლომერატს წარმოადგენს. რორტის მიხედვით, დღეს, ფილოსოფოსებისათვის სქოლასტიკის, ავანგარდიზმისა და შოვინიზმის საფრთხეების თავიდან აცილების ერთადერთი გზა არსებობს – ფილოსოფია უნდა იქცნენ თავისუფლების მსახურად – დემოკრატიისა და სოლიდარობის „აგიტატორად“.

“ჩვენი, ფილოსოფოსების, ამოცანაა, ავაშენოთ და ხელი შევეწყობთ კოსმოპოლისის – უტოპიური სახელმწიფოს – მშენებლობას“. ფილოსოფიის მომავალიც ესაა. მისი საქმეა ადამიანის საკუთარი ცხოვრების მიმართ უფრო მგრძობიარედ ქცევა. მან უნდა დააკავშიროს პოლიტიკის ეგალიტარული ენა და განსხვავებული კულტურული ტრადიციების არაეგალიტარული ენები, მოთმინებით ჩაუნერგოს ადამიანებს პოლიტიკური თანასწორუფლებიანობის იდეა. რორტის უტოპიური მოდელი კულტურულად არანაკლებად მრავალსახეობრივი და ჰეტერონომულია. ამ უტოპიურ მომავალში კულტურული ტრადიციები გაუქმებულია. საზოგადოება იმართება სამართლიანობის პრინციპებით (Rorty: 1995: 203-04).

რიჩარდ რორტის ნეოპრაგმატიზმი, როგორც კლასიკური პრაგმატიზმისა და ანალიტიკური ფილოსოფიის ალტერნატივა, ნაკლებად მიმზიდველია ე. წ. „ტრადიციონალისტებისათვის“, აშშ აკადემიური ფილოსოფიის წარმომადგენელთათვის. ამის დამადასტურებელია ფარელის, ჰართშორნის, ლავინის, ბერნსტეინისა და სხვათა კრიტიკული სტატიები. ისინი ედავეებიან რორტის, რომ არ არის საკმარისი იდეათა მშრალი დეკლარაცია: რომ „ახალი“ ინტერპრეტაცია – თეორია, სიტყვის მარაგის სტრუქტურა, დესკრინცია – „ძველზე“ უკეთესია – არაა ეფექტური; საჭიროა მსჯელობის დასაბუთება თეორიულად, არგუმენტირებულად. რორტის მიერ ჯეიმზ-დიუი-პირსის პრაგმატიზმის პოსტმოდერნული წაკითხვა მეტისმეტად რადიკალური და არა/დე/კონსტრუქციულად მიიჩნევა (Bernstein: 1995. 54-67; Farrell: 16-29; Hartshorne: 154-189; Lavine: 37-49).

რორტი, მისთვის დამახასიათებელი ირონიით, ნანილობრივ იღებს ოპონენტების შენიშვნებს. იგი აცხადებს, რომ არასოდეს მიისწრაფოდა მისი წინამორბედების იდეების „ზუსტი“ და „ადეკვატური“ გადმოცემისაკენ. პრაგმატიზმის შესახებ ისე, როგორც ნებისმიერი სხვა ფილოსოფიური მიმართულების თაობაზე, შესაძლებელია, მოყვეთ ერთი, ორი ან რამდენიმე ალტერნატიული ისტორია, ამასთან, სრულიადაც არ არის აუცილებელი, რომ ეს პარალელური და არათანაბარზომიერი ისტორიები ერთმანეთთან წინააღმდეგობაში მოვიდნენ (Rorty 1995: 169).

რორტს უნდა დავეთანხმოთ იმაში, რომ ესენციალურად და ფუნდამენტალურად ჭეშმარიტების დადგენა შეუძლებელია. თანამედროვე კოგნიტიური კულტურა აღჭურვილია უმაღლეს პრაგმატიზმითა და ინსტრუმენტალიზმით. ადამიანი, რომელიც რეგულატორულ იდეად მიიღებს „მეტაფორას“, არ საჭიროებს ინტერსუბიექტური არგუმენტების სისტემით საკუთარი თვალსაზრისის წარმოჩენას. იგი საკუთარ თავშია ჩაკეტილი, თვითკმარია.

რიტორიკულად გამოხატული თვალსაზრისი არ არის მიმართული იმისაკენ, რომ დაგვარწმუნოს, დაგვიმტკიცოს საკუთარი პოზიციის ორიგინალურობა, პარადოქსულობა, მშვენიერება. საკუთარი თვალსაზრისის მიმართ ირონიული დამოკიდებულება გულისხმობს შესაბამის ირონიულ დამოკიდებულებას სხვათა თვალსაზრისის მიმართ. საუბრის წინაპირობად ითვლება მეორეს არსებობა, მაგრამ იგი თანასწორ პარტნიორად არ მოიაზრება რთულ და სერიოზულ საქმიანობაში – პროდუქტიული კომუნიკაციის მიღწევის საქმეში, იგი უმაღლეს თამაშში მენეჯერის როლზე გამოდგება.

სახეზეა ფსევდოპარტნიორობა, რადგან მოსაუბრეთა ურთიერთობაში არ არის ჩართული ურთიერთკორექციის მომენტი. რორტმა ხატოვნად შეაღარა ანალიზური ფილოსოფიის ეპისტემოლოგიური პროდუცირება „სასამართლოში საქმის გარჩევას“. მართლაც, ინგლისური ფილოსოფიური ენისათვის, ზოგადად, დამახასიათებელია სამართლებრივი ელფერი.

ფაქტია, რომ რორტის მიერ შემოთავაზებული „ფილოსოფოსთა საზოგადოება“ მაღალი წრის სალონია, სადაც დახვეწილ და წარმატებულ ინტე-

ლექტულებს მიჰყავთ ენობრივი თამაში, ამასთან, ყოველი მოთამაშე მოქმედებს თავისი კონცეპტუალური კარკასის თამაშის წესებით, ან თავისი საზოგადოების პრაგმატული რწმენების შესაბამისად. მისი მიზანია დამსწრეთა მოხიბლვა და დატყვევება თამაშით და საინტერესო ისტორიებით. რორტის მიერ შემოთავაზებული პოსტპრაგმატიზმი ამოცანად ისახავს ფილოსოფიასა და სხვა მეცნიერებათა შორის საზღვრების მოშლას, დამიჯვნა ნაიშლება მეცნიერებას, ლიტერატურას, პოლიტიკასა და ადამიანური მოღვაწეობის სხვა სფეროებს შორისაც (Rorty 1982: XLII).

რორტს სურს, რომ მისი ფილოსოფია „რეკონტექსტუალიზაციისა და რემეტაფორიზაციის“ პრაგმატული მეთოდით იქნეს გაკრიტიკებული. მისი ფილოსოფიის მიზანია ჭეშმარიტებაზე ორიენტირებული რაციონალურ-კრიტიკული ტრადიციის დეკონსტრუქცია და ყველას მოქცევა რომანტიკულად ორიენტირებულ ხედვაზე. მას ნამს, რომ დეკონსტრუქტივისტული პროექტი ხელს შეუწყობს ფილოსოფიის ჰუმანიზაციას და დემოკრატიზაციას, დაპირისპირებულობიდან სოლიდარულობისკენ სვლას.

რორტის ინოვაციაში ადვილად შეიძლება დავინახოთ ნიცშეს შემდგომი თაობის ინტელექტუალების – „გონების სასონარკვეთა“ – შერბილების მცდელობა. ამის გაკეთებას იგი ცდილობს დიუსიეული ოპტიმისტური კომუნიტარიზმისა და მელიორიზმის შემოტანით ფილოსოფიურ დისკურსში. იგი ფიქრობს, რომ ცვლადი ლინგვისტური პრაქტიკა და კოგნიტური კულტურა ყველა იმ მეტაფიზიკურ კონსტრუქციას უკუაგდებს, რომელსაც ეფუძნებოდა ევროპული კულტურა.

თავად „თვითობის“ ცნებაც, რომელიც განსაკუთრებულად ღირებულად იყო მიჩნეული, ინსტრუმენტალისტური და პრაგმატული ელფერით დაიბვირთა. მეტაფიზიკის, „თვითობისა“ და უღმერთოდ დარჩენილი ადამიანის მარტოობის კომპენსირება რორტს სურს საზოგადოების რწმენების, სოლიდარობის, თანაზიარობის პრინციპების წინ წამოწევიტ. რორტის გავლენა თანამედროვე ამერიკული ფილოსოფიური აზრის განვითარებაზე დიდია. დღეს, ისევე, როგორც 15-20 წლის წინ, რორტის ფილოსოფიური ხედვა კვლავ აქტუალურია. იგი ყველაზე ციტირებადი ავტორია. მას ყველაზე ხშირად ინვევენ დისკუსიაში, ეთანხმებიან ან აკრიტიკებენ; ზოგ შემთხვევაში მისი ტექსტები მიიჩნევა ანტი/ფსევდოფილოსოფიურ ტექსტებად. თუმცა მისი ნაშრომები, პრაქტიკულად, ყველა ენაზეა თარგმნილი.

დღევანდელ ამერიკულ ფილოსოფიაში რადიკალური მეტაფილოსოფიურის კრიტიკა თანდათანობით კარგავს სიმწვავეს. იგი, ასე ვთქვათ, აღარ არის მოდური და გზას უთმობს ფილოსოფიისადმი კონსტრუქციულ მიდგომას. ფაქტია, რომ „კონსტრუქციული“ მიდგომა მეტად პასუხობს ფილოსოფიის ამოცანებს, ვიდრე ანარქიულ-რელატიური; იგი უფრო ნაყოფიერია და აკმაყოფილებს თანამედროვე კულტურის მოთხოვნებს. მას ადეკვატურად და ობიექტურად შეუძლია, შეაფასოს თანამედროვე ფილოსოფიაში დერიდას, ლიოტარის, თავად რორტისა და მათი მიმდევრების მიერ შეტანილი წვლილი.

კითხვები და დავალება:

1. ეთანხმებით მოსაზრებას, რომ რიჩარდ რორტი თანამედროვე ფილოსოფიაში ყველაზე პოპულარული მოაზროვნეა? დაასაბუთეთ თქვენი პასუხი.
2. რას ნიშნავს, რომ რორტის პოზიცია უპირატესად „თერაპევტული“ ხასიათის მატარებელია?
3. რა მისია ეკისრება დღეს ფილოსოფოსს?
4. რა არის ევროპული ესენციალური ტრადიციის მთავარი მახასიათებლები რორტის მიხედვით?
5. დაახასიათეთ ფილოსოფიის ისტორიოგრაფიის ოთხი ჟანრი.
6. რომელ ჟანრს ანიჭებს უპირატესობას რორტი? რატომ?
7. იზიარებთ რორტის პოზიციას, რომ ადამიანი, რომელიც რეგულატურ იდეად მიიღებს „მეტაფორას“, არ საჭიროებს ინტერსუბიექტური არგუმენტებით აგებული სისტემით საკუთარი თვალსაზრისის წარმოჩენას?
8. დაახასიათეთ „ანტიპოდელთა“ პლანეტა. რა ნიშნებით ხასიათდება მისი უტოპიზმი?
9. რას გულისხმობდ რორტი ტერმინში „სოლიდარობა“?
10. როგორია კომუნიკაციის ახალი ტიპი, რომელიც უფრო პროდუქტიულია, ვიდრე ინტერთეორიული?
11. წაიკითხეთ რორტის ესეი „ფილოსოფია და მომავალი“. იმსჯელეთ ძირითად თემებზე.

ლიტერატურა:

1. ზაქარიაძე, ანასტასია (2017), „ჩვენ, ფილოსოფოსები!“ ჟურ. ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მიმომხილველი, №7. თსუ გამ-ბა. თბილისი. 173-187.
2. ზაქარიაძე, ანასტასია (2018), „უტოპიური სამყაროს ამერიკული ვერსია – რიჩარდ რორტი კრ-ში „ამერიკის შესწავლის საკითხები“, №7. თსუ გამ-ბა. თბილისი.
3. რორტი, რიჩარდი (2017), ფილოსოფია და მომავალი. თარგმანი ინგლისურიდან ზაქარიაძე ანასტასია, ჟურ. „ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მიმომხილველი“, №№7. 2017. თსუ გამ-ბა: თბილისი. 158-172.
4. Bernstein, Richard. J. (1995), *American Pragmatism: As a Conflict of Narratives* კრ.-ში: Herman J. Saatkamp (ed.), *Rorty & Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics*. Vanderbilt University Press. pp.54-67
5. Dewey, John (1957), *Reconstruction in Philosophy*. Boston: Beacon Press.
6. Farrell, F. B. (1995), *Rorty and Antirealism*. კრებულში: Herman J. Saatkamp (ed.), *Rorty & Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics*. Vanderbilt University Press. pp, 154-189.
7. Fukuyama. Francis (2002), *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*. New York, NY: Farrar, Straus and Giroux.

8. Fukuyama. Francis. (1992), *The End of History and the Last Man*. Free Press.
9. Haack, Susan (1993), *Evidence and Enquiry: Towards Reconstruction in Epistemology*. Oxford and Cambridge, MA: Blackwell.
10. Hartshorne, Charleze (1995), Rorty's Pragmatism and Farewell to the Age of Faith and Enlightenment. კრებულში: Herman J. Saatkamp (ed.), *Rorty & Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics*. Vanderbilt University Press. pp.16-29.
11. Gouinlock, J. (1995), What Is the Legacy of Instrumentalism? Rorty's Interpretation of Dewey // In Herman J. Saatkamp, ed., *Rorty and Pragmatism*. Nashville, TN: Vanderbilt University Press.
12. Lavine, Thelma. Z. (1995), America and the Contestations of Modernity: Bentley, Dewey, Rorty. კრებულში: Herman J. Saatkamp (ed.), *Rorty & Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics*. Vanderbilt University Press. pp.37-49.
13. Malachowsky, Alan R., (1991), ed., *Reading Rorty*. Oxford and Cambridge, MA: Blackwell.
14. Malachowsky, Alan R., (2002), *Richard Rorty*. Princeton University Press.
15. Mouffe, Chantal, ed.(1996), *Deconstruction and Pragmatism*. London and New York: Routledge.
16. Rorty, Richard (1967), Ed. and an introduction- *The Linguistic Turn. Resent Essays in Philosophical Method*. N. Y.
17. Rorty, Richard (1978), *From Epistemology to Hermeneutics*. Acta Philosophica Fennica. vol. 30. №2-4.
18. Rorty, Richard (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
19. Rorty Richard (1981), *Mind – Body Identity, Privacy and Categories*. Englewood: Cliffs.
20. Rorty, Richard (1982), *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
21. Rorty, Richard (1982), *Contemporary Philosophy of Mind*; in Synthese. vol 53. № 2: 33-348.
22. Rorty, Richard (1982), *Dewey's Metaphysics // Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
23. Rorty, Richard (1982), *Philosophy in America Today// Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press. pp.183-200. 211-230. Rorty, Richard (1982), *Philosophy in America Today*; კრებულში: *Consequences of Pragmatism: Essays 1974-1980*. Minneapolis. pp. 211-230.
24. Rorty, Richard (1982), Introduction: Pragmatism and Philosophy. კრებულში: *Consequences of Pragmatism: Essays 1974-1980*. Minneapolis. pp.xiii-3
25. Rorty, Richard.(1983), Postmodernist Bourgeois Liberalism. *The Journal of Philosophy*, Vol. 80, No. 10, Part 1: Eightieth Annual Meeting of the American Philosophical Association, Eastern Division (Oct., 1983), pp. 583-589.
26. Rorty, Richard (1985), *Solidarity or Objectivity? Post-Analytical Philosophy*. N. Y.
27. Rorty Richard (1985), *Historiography of Philosophy: Four Genres*. Cambridge.

28. Rorty, Richard (1989), *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
29. Rorty, Richard (1991), *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers, Volume I*. Cambridge: Cambridge University Press.
30. Rorty, Richard (1991), *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers II*. Cambridge: Cambridge University Press.
31. Rorty, Richard. (1991), *Wittgenstein, Heidegger, and the Reification of Language* . კრებულში: *Essays on Heidegger and others. – II*. Cambridge: Cambridge University Press. pp.50-65.
32. Rorty, Richard (1995), *Philosophy and Future* კრებულში: Herman J. Saatkamp (ed .), *Rorty & Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics*. Vanderbilt University Press. 197-205.
33. Rorty, Richard (1997), *Truth, Politics and 'Post-Modernism.'* *The 1997 Spinoza Lectures*. Amsterdam: Van Gorcum, 1997.
34. Rorty, Richard (2005), *The Future of Religion* with Gianni Vattimo Ed. Santiago Zabala. New York: Columbia University Press.
35. Rorty, Richard (2005), interview with Giancarlo Marchetti a magazine“Philosophy Now“ issue №43 November 23, 2005. https://philosophynow.org/issues/43/Richard_Rorty.
36. Putnam, Hilary (1995), *The Question of Realism // Words and Life*. Cambridge, MA: Harvard University press. p. 295-31.

თავი XIX. „სეკულარული ქალაქის“ პრაგმატისტული პრაქტიკის ღმერთი



1965 წელს აშშ-ში გამოიცა ჰარვარდის უნივერსიტეტის თეოლოგიის ფაკულტეტის პროფესორის ჰარვეი კოქსის (Harvey Cox) წიგნი „სეკულარული ქალაქი: სეკულარიზაცია და ურბანიზაცია თეოლოგიურ პერსპექტივაში“ (The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective. 1965).

მონოგრაფია გამოსვლისთანავე იქცა ბესტსელერად. ყურადღებისა და კრიტიკის ტალღა გამოიწვია პრობლემის დასმის პარადოქსულმა მანერამაც და მისი გადანყვევების მართლაცდა სკანდალურმა მცდელობამ. წიგნში ავტორი ქადაგებს ტრადიციული დასავლური თეოლოგიის რადიკალურ და უპირობო გარდაქმნას. იგი პოლიტიკურ-სოციო-

ლოგიურ ქრილში ხედავს საკითხის არსს და ყველანაირად ცდილობს, დაასაბუთოს რელიგიის ტრადიციული ფორმების დრომოჭმულობა.

მომდევნო წლებში გამოდის მისი კიდევ ოთხი მონოგრაფია: „სულელთა ნადიმი: თეოლოგიური ესეი დღესასწაულსა და ფანტაზიაზე“ (The Feast of Fools: a Theological Essay on Festivity and Fantasy: 1969), „სულის ცდუნება: როგორ ვიყენებთ რელიგიას“ (The Seduction of the Spirit: The Use and Misuse of People’s Religion: 1973), „დაბრუნებული აღმოსავლეთი: ახალი ორიენტალიზმის ხიფათი და დაპირება“ (The Turning East: the Promise and Peril of the New Orientalism: 1977), „რელიგია სეკულარულ ქალაქში: პოსტმოდერნული თეოლოგიისაკენ“ (Religion in the Secular City: Toward the Postmodern Theology: 1984).

ოთხივე მონოგრაფიას ახასიათებს თხრობის ნათელი სტილი. საკუთარი სათქმელის საილუსტრაციოდ კოქსი მარჯვედ იყენებს პასაჟებს ცნობილი ლიტერატურული ნაწარმოებებიდან, იმ მდიდარი გამოცდილების ხატოვან სურათებს, რომელიც მან დააგროვა აზიის, აფრიკისა და ლათინური ამერიკის ქვეყნებში მოგზაურობისას და ამ ქვეყნების რელიგიური ცხოვრების გაცნობისას.

ნაშრომში ლირიკულ პასაჟებს ოსტატურად ენაცვლება თეოლოგიური განაზრებანი. მთლიანობაში კვლევა ახალი რელიგიური დისკურსის პარადიგმის დაფუძნებისა და ახალი რელიგიური ცხოვრების მოდელის შექმნის მცდელობაა. ავტორი მშვენივრად გრძნობს ამერიკული ცხოვრების პულსაციას და ამბობს ზუსტად იმას, რასაც მისგან ელის ამერიკული საზოგადოება.

განვიხილოთ ის ზოგადი სოციოკულტურულ კონტექსტი, რომელმაც შვა ამ ტიპის რელიგიური განწყობა და აზრთწყობა. ცნობილია რელიგიის როლი ამერიკული სახელმწიფოებრივი მოდელის იდეის დიზაინის დაგეგმარებისას. იგი ოდითგანვე ამერიკული ცხოვრების ნესის განუყოფელი ატრიბუტი იყო. თუმცაღა მისი თეორიული დაფუძნება არასდროს გამხდარა პრიორიტეტული არც პურიტანიზმის და არც მოგვიანებით ეპოქების ინტელექტუალური აზრისთვის. ამერიკულ პურიტანიზმს ყოველთვის ახასიათებდა ერთგვარი პრაგმატიზმი განსაკუთრებული აქცენტით ამქვეყნიურ, მიწიერ ცხოვრებაზე, პიროვნებაზე და საზოგადოების ამქვეყნიურ საჭიროებებზე.

XX საუკუნის დასაწყისში იგი ლიბერალური ქრისტიანობის სახეს იღებს. თანამედროვე დასავლეთის გამოჩენილი თეოლოგის – პაულ ტილიხის იდეებმა, მისმა შემოქმედებითა ძიებებმა, ქრისტიანული ორთოდოქსიის რევიზიის ცდებმა უდიდესი გავლენა იქონია თანამედროვე ამერიკული თეოლოგიურ აზრის ფორმირებაზე. მას განსაკუთრებით ხელი შეუწყო ტილიხის ემიგრაციამ ამერიკის კონტინენტზე. პრაქტიკულად, იგი იქცა ამერიკული თეოლოგიურ-ფილოსოფიური აზროვნების გზამკვლევად.

აშშ-ში რელიგიური სიტუაციის თითქმის ყველა მკვლევარი ერთხმად აღნიშნავს, რომ 60-იანი წლებიდან დღემდე ქვეყანაში აღინიშნება ძლიერი რელიგიური დულილი, ამასთან, ხაზგასმით გამოიყენება ტერმინი რელიგიური დულილი – „religious ferment“ და არა ტერმინი რელიგიური აღორძინება – „religious revival“. ამით ყურადღება გამახვილებულია პროცესის ძირითად მახასიათებელზე – არაერთგვაროვნებაზე. „Religious ferment“-მა მნიშვნელოვანწილად შეცვალა რელიგიური ცხოვრების სურათი ამერიკაში, რამაც რელიგიათა პლურალიზაციის აშკარა ტენდენციად ჩამოყალიბება გამოიწვია.

XX საუკუნის 60-იანი წლების დასაწყისში აშშ-ში რელიგიურ ბაზარზე უამრავი მოდერნისტული და რადიკალური თეოლოგიური კონცეფცია ეჯიბრებოდა ერთმანეთს. თითოეული მათგანს ამბიციური მიზანი ასაზრდოებდა – რელიგიურობისა და სეკულარიზაციის ყოვლისმომცველი პროცესის ადეკვატური ასახვა. თეოლოგიურ თეორიათა ორიენტაციები მკვეთრად იხრება მეტაფიზიკურ-ფილოსოფიურიდან პრაქტიკულ-სოციოლოგიურისაკენ. ეს მცდელობები, ძირითადად, მიმართულია თეოლოგიის მორგებაზე თანადროული სოციოკულტურული სიტუაციისათვის.

„სეკულარული ქალაქი“ ლუთერანელი ღვთისმეტყველის – დიტრიხ ბონ-ჰოეფერის „უღმერთო თეოლოგიის“ იდეათა ანარეკლია. (იხ. D. Bonhoeffer, Letters and Papers from Prison. London. 1989). კოქსი თავადაც არ უარყოფს თანამედროვეობის ამ უდიდესი თეოლოგის გავლენას. კოქსი ამბობს: „თეოლოგიური პატიოსნება გვაიძულებს, ვაღიაროთ, რომ „ღმერთი მოკვდა“ (Cox. 1966 : 29).

თეოლოგიურმა პრინციპმა „ღმერთი არსებობს“ საზრისი დაკარგა, უპირველესად, სოციალურ მიზეზთა გამო. მისი მშობლიური წიაღი რურალური კულტურაა. თანამედროვე ქალაქურ სოციოკულტურულ პრაქტიკა-

ში იგი აბსოლუტურად ზედმეტია. ურბანული ცივილიზაციის წარმოშობა და ტრადიციული რელიგიის შესუსტება – აი, ჩვენი ეპოქის ორი ნიშანი და ორი ურთიერთდაკავშირებული ტენდენცია. ურბანიზაციამ გამოიწვია უდიდესი გარდაქმნები ადამიანთა თანაცხოვრების წესში.

კოქსის აზრით, სეკულარიზაციამ გამოიწვია რელიგიური მსოფლმხედველობის რელატივიზაცია და ამით იგი დაცალა საზრისისაგან. რელიგიასთან ერთად, მნიშვნელობას კარგავს თეოლოგიაც. იგი თანდათანობით აკადემიურ დისციპლინად ყალიბდება. იგი კარგავს კავშირს სინამდვილესთან, ადამიანთათვის უინტერესო და არაფრის მთქმელად იქცევა. კოქსი რელიგიისა და თეოლოგიის დევალვაციის მიზეზად ღმერთის ცნების საზრისისაგან დაცლას მიიჩნევს. კოქსის მიხედვით, ბიბლიაში ფორმულირებული ღმერთის ცნება ისტორიულად კულტურათა სპეციფიკური სინთეზის სახით ჩამოყალიბდა. იმ პერიოდის სოციოკულტურულ გარემოში ღმერთის ცნება მნიშვნელოვანი ფუნქციონალური დატვირთვის მატარებელი იყო.

კოქსი ასაბუთებს, რომ ყველა რელიგიური ცნება ისტორიულობითაა დალდასმული. ამითაა განპირობებული: თეიზმის ენა, მეტაფიზიკისა და კოსმოლოგიის, ტრანსცენდენტული, „სრულყოფილი“ ყოფიერებისა და რელიგიური მითის ენა. თანამედროვე საზოგადოებაში, რომელიც ორიენტირებულია პრაქტიკულ შედეგებზე, მეტაფიზიკური ენა იქცა ანაქრონიზმად. ფილოსოფიურ სპეკულაციებში ისტორიზმი გაჩენასთან ერთად გაცნობიერდა სოციოკულტურულ მდგომარეობათა მნიშვნელობა და დასრულდა არისტოტელესეული და თომასეული კლასიკური მეტაფიზიკა (Cox: 1995. 185-186).

პოზიტივისტური ტრადიციის კვალდაკვალ, კოქსი აცხადებს, რომ მთელი ინფორმაცია ყოფიერების შესახებ დაფიქსირებულია მეცნიერებაში. აქვე ხდება ცოდნის ინტეგრაციისათვის საჭირო თეორიულ საშუალებათა შემუშავება. კოქსს, ექსისტენციალისტების კვალდაკვალ, შეცდომად მიაჩნია ფილოსოფიის პრეტენზია „ბუნებრივი თეოლოგიის“ შექმნის თაობაზე. თუმცაღა იგი თვლის, რომ ანტიმეტაფიზიკური პათოსის მიუხედავად, ექსისტენციონალიზმმა ვერ შესძლო თეისტურ-მეტაფიზიკური აზროვნების ტრადიციული სტრუქტურების შერყევა. თავისი არსით, ამ ტიპის ფილოსოფია წარსულს მიეკუთვნება. კოქსი ექსისტენციონალიზმს „მეტაფიზიკის მრუდე სარკეს“ უწოდებს. იგი მიიჩნევს, რომ ექსისტენციონალიზმის საფუძველზე თეოლოგიის აღდგენის ყველა ცდა იქცევა მისი მოძველებული ფორმების რეციდივად.

კოქსს საკუთარი აზრის დასადასტურებლად მოჰყავს პოსტმეტაფიზიკური თეოლოგიის აგების ჰაიდეგერისეული მცდელობა. კოქსის აზრით, ჰაიდეგერის ეს მცდელობა, ფაქტობრივად, მეტაფიზიკამდელი თეოლოგიის ვარიანტია და უფრო მეტად შესაძლებელია, გამოდგეს მითოსური მსოფლალქმის საზოგადოების მახასიათებლად, ვიდრე – თანამედროვე ვითარების. კოქსისათვის მიუღებელია საკუთარი მასწავლებლის – ტილიხის ონტოლოგიზმიც. ტილიხის თეოლოგია ამოდის დაშვებიდან, რომ ადამიანმა, თავისი

ბუნებიდან გამომდინარე, უნდა დასვას ექსისტენციალური ან ბოლოვადი (ultimate) კითხვები ყოფიერების საზრისისა და ჭეშმარიტების შესახებ, მაშინ, როდესაც თანამედროვე, პრაგმატისტურად მოწყობილ ადამიანს აინტერესებს სრულიად განსხვავებული რიგის პრობლემები – პოლიტიკური, ეკონომიკური, სოციალური, ეკოლოგიური. „ბოლოვადი“ კითხვები იზადება არა არსებობის სტრუქტურისგან (ამასთან, არა აქვს მნიშვნელობა, როგორ გვესმის არსებობა: როგორც ბუნებრივი თუ როგორც ადამიანის „თვითობა“), არამედ დასავლური ცივილიზაციის ეროზიიდან. „დასავლური სამყაროს ადამიანმა გააცნობიერა, რომ ქრისტიანული ცივილიზაცია გაქრა და მისი ღმერთი მოკვდა“. (Cox: 1995. 228).

ამიტომაც, „ექსისტენციონალური ფილოსოფია და ტილიხის თეოლოგია ახალი ეპოქის სულისკვეთების გამოხატულება კი არაა, არამედ – ძველი სამყაროს დაკარგვის სიმბოლო“ (Cox: 1995. 228). ეს, ერთი მხრივ, ძველი სამყაროს დაკარგვის განცდაა და, იმავედროულად, სულიერი წამლის პოვნის მცდელობა რწმენაში აღზრდილი იმ ადამიანისათვის, რომელსაც გულუბრყვილოდ სწამდა ღმერთი, დღეს კი მარტო შტენილს, უსასობა მოსძალვია.

თანამედროვე ურბანისტულ-სეკულარული ადამიანი პრაგმატულადაა განწყობილი. მისი ინტერესები რელიგიის მიმართ, უკეთეს შემთხვევაში, მისი მთავარი ინტერესების პერიფერიაზეა განლაგებული (Cox: 1995. 70). ამიტომ, თეოლოგიის მოდერნიზაციის ყველა ცდა კრახს განიცდის. მიუხედავად ამისა, კოქსი თვლის, რომ რელიგიაში შემორჩენილია სიცოცხლისუნარიანი საზრისი, რომლის წარმოჩენა და მოფრთხილება აუცილებელი და საჭიროა. ამ მიზნით აღჭურვილი რელიგია უნდა გათავისუფლდეს არქაული კულტურული დანაშრევებისაგან, უპასუხოს ადამიანთა უშუალო მოთხოვნილებებს, მიიღოს „სეკულარული ქალაქის“ იდეოლოგია, „ტიქნოლოგიის“ კულტურა, ფსიქოლოგია პრაგმატული ადამიანისა.

რელიგიის არსი არ ვლინდება ტრანსცენდენტალური ყოფიერებისაკენ მიმართულ ლოცვაში. რელიგიის ამოცანაა ამქვეყნად ღვთაებრივი სასუფევლის დაფუძნება. ამ ამოცანის გადაჭრისათვის საჭიროა აქტიური რელიგიური მოღვაწეობა, რომელიც, თავისი არსით, უნდა იყოს პრაქტიკული. მან უნდა სრულყოფს ადამიანის სიცოცხლეს, აქციოს ადამიანი საღად მოაზროვნე მოქალაქედ, რომელსაც ძალუძს, იტვირთოს პასუხისმგებლობა და მიიღოს ზნეობრივი გადაწყვეტილებები.

კოქსის მიხედვით, თანამედროვე რელიგიური ადამიანის პარადოქსული მდგომარეობა ვლინდება იმაში, რომ რაც უფრო ნაკლებად ფიქრობს ის რელიგიაზე და ხშირად მიმართავს მზერას პრაქტიკული ცხოვრებისაკენ, მით უფრო რელიგიურია მისი ხედვა და ცხოვრების წესიც. კოქსი ამის მიზეზს ხედავს იმაში, რომ რელიგია, მისი არსიდან გამომდინარე, ცოცხალი კავშირია ღმერთთან და ეს კი, თავის მხრივ, ნიშნავს „ღმერთის ჩართვას ყოველდღიურ ქმედებებში“ და არამც და არამც არ წარმოადგენს თეორიულ სპეკულაციებს. „უფლის სიტყვა“ არ ატარებს აბსტრაქტულ-მეტაფიზიკურ ხასიათს. იგი უმაღლეს თანამედროვე ცხოვრების ცოცხალ სინამდვილეში ჩაბზაა (Cox :1965. 28).

„სეკულარიზაცია ფეხდაფეხ მოგვდევს; და თუ გვსურს, გავუგოთ ჩვენს საუკუნეს, შევინარჩუნოთ კომუნიკაცია სამყაროსთან, უნდა ვისწავლოთ ღმერთზე ლაპარაკი სეკულარისტულ მანერაში და ვეძებოთ ბიბლიურ კატეგორიათა არარელიგიური ინტერპრეტაციები“ (Cox: 1965. 28).

კოქსისთვის მიუღებელია თეზისი „ღმერთი მოკვდა“. მე ცოცხალი ღმერთის თეოლოგი ვარ, – აცხადებს იგი. კოქსის ფიქრობს, რომ ღმერთს, უბრალოდ, უნდა მოენახოს და დაერქვას ის სახელი, რომელიც თანამედროვე სოციოკულტურული კონტექსტის შესაფერისი იქნება. კოქსისთვის ღმერთი არის! ეს კი ნიშნავს რომ ადამიანი არ არის მარტო სამყაროში. ღმერთის რწმენა აუცილებელია. ღმერთი ტრანსცენდენტალურია, იგი მოუხელთებელია, როგორც გონებაჭვრეტითი ხედვისათვის, ასევე მორწმუნის პირადი გამოცდილებისათვის. ღმერთი პარადოქსული სახით უვლენს თავს სამყაროს. ყველა ადამიანს, როგორც თეისტს, ისე ათეისტს აქვს ტრანსცენდენტულობის გამოცდილება. მორწმუნე ამ ტრანსცენდენტულობას არქმევს სახელს – „ღმერთი“, მაშინ, როდესაც ათეისტი ამას სხვა სახელს არქმევს. კოქსის სისტემაში ისტორია, ცივილიზაცია, მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუცია, ურბანიზმი ვერიფიკაციული კრიტერიუმის როლს ასრულებს ღვთაებრივი ტრანსცენდენტობის დაფუძნებაში.

მოგვიანებით, „პრაგმატული პრაქტიკის ღმერთი“ კოქსმა დაუახლოვა პირობითი და ფარდობითი კონცეპტების პოსტმოდერნისტულ სტანდარტებს. 1984 წელს გამოდის კოქსის ნიგნი „რელიგია სეკულარულ ქალაქში: ნინ პოსტმოდერნული თეოლოგიისაკენ“ (Religion in the Secular City: Toward the Postmodern Theology). ამ კვლევაში გამოჩნდა, რომ კოქსის გზა სეკულარული ქალაქიდან პოსტმოდერნიზმისკენ. ეს ოპტიმისტური პრაგმატული რეფორმიდან პესიმისტური რელატივიზმისკენ მიმართული გზაა.

კითხვები და დავალება:

1. რა არგუმენტს ასახელებს კოქსი იმის დასასაბუთებლად, რომ თეოლოგიურმა პრინციპმა – „ღმერთი არსებობს“ – საზრისი დაკარგა?
2. რაში ვლინდება „სეკულარული ქალაქის“ იდეოლოგია?
3. თეზისი „ღმერთი მოკვდა“ მიუღებელია კოქსისთვის?
4. განმარტეთ კოქსის სიტყვები: „ექსისტენციონალური ფილოსოფია და ტილიხის თეოლოგია ახალი ეპოქის სულისკვეთების გამოხატულება კი არაა, არამედ ძველი სამყაროს დაკარგვის სიმბოლოა“.

ლიტერატურა:

1. Cox, Harvey Gallagher&Callahan, Daniel (1966), The Secular City Debate, New York: Macmillan.
2. Cox, Harvey (1965), The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective. N.Y.

3. Cox, Harvey (1969), *The Feast of Fools': a Theological Essay on Festivity and Fantasy*. Camb.
4. Cox, Harvey (1973), *The Seduction of the Spirit: The Use and Misuse of People's Religion*. N.Y.
5. Cox, Harvey (1977), *The Turning East: the Promise and Peril of the New Orientalism*. N.Y.
6. Cox, Harvey (1984), *Religion in the Secular City: Toward the Postmodern Theology*. N.Y.

თავი XX. ობიექტივიზმი და გონივრული ეგოიზმი

ობიექტივისტური ფილოსოფიის სოციალური დოქტრინა

თანამედროვე ამერიკულ ფილოსოფიაში გამორჩეული ადგილი უკავია აინ რენდის (Ayn Rand 1905–1982) შემოქმედებას. ობიექტივიზმის ფუძემდებელი, თანამედროვე ნეოკონსერვატორების მუზა, ფილოსოფიური ესეისტიკის დიდოსტატი, თანამედროვე ამერიკული ფილოსოფიური ლიტერატურის ვარსკვლავი, – ეს ის ეპითეტებია, რომლებითაც მოიხსენიებენ თანამედროვე ამერიკული ფილოსოფიის ყველაზე ცნობილ ფილოსოფოსს თავად ამერიკელები.



განსაკუთრებულია რენდის ფილოსოფიური რომანებისა და ესეების გავლენა ამერიკულ საზოგადოებაზე. სოციოლოგიური გამოკითხვებით ისინი, ბიბლიის შემდეგ, მეორე ადგილს იკავებენ. აღნიშვნის ღირსია ის ფაქტი, რომ დასავლურ სივრცეში პოპულარული ფილოსოფოსი, დღეს ქართული ინტელექტუალურ სივრცესაც იპყრობს.

აინ რენდი ფსევდონიმია ალისა როზენბაუმისა. იგი წარმოშობით შეძლებულ რუს ებრაელთა ოჯახიდან იყო. რუსული რევოლუციისა და სამოქალაქო ომის უშუალო მოწმისათვის, პრინციპულად მიუღებელი აღმოჩნდა როგორც ცარიზმი, ისე კომუნისმი. რენდი ოცნებობს ისეთ ქვეყანაზე, სადაც ადამიანის უფლებების აღიარება და პატივისცემა სახელმწიფოს მთავარი დანიშნულებაა. ასეთი მისთვის ამერიკის შეერთებული შტატებია. სანკტპეტერბურგის უნივერსიტეტში რენდი იწყებს ფილოსოფიის, ფილოლოგიისა და სამართლის დაუფლებას. მისი ფილოსოფიური დისკურსის ჩამოყალიბებაზე განსაკუთრებული გავლენა მოახდინა ნიცშეს ფილოსოფიამ.

1925 წელს რენდი ემიგრაციაში მიემგზავრება. მისი ამერიკული გზა ჰოლივუდიდან იწყება. რენდის ოცნება – გამხდარიყო თავისუფალი ქვეყნის მოქალაქე – ახდა. ამერიკული ინდივიდუალიზმისა და „გამორჩეულობის“ იდეებით ნიშანდებული რენდის ფილოსოფიური და მხატვრულ-ესთეტიკური კონცეფცია მალე, მთელ ამერიკაში, განსაკუთრებულად პოპულარული გახდება.

რენდი ქმნის ორიგინალურ ფილოსოფიურ ხედვათა კორპუსს, რომელსაც „ობიექტივიზმის“ უწოდებს. იგი მოიცავს მეტაფიზიკურ, ეპისტემოლოგიურ, მორალურ-ეთიკურ, პოლიტიკურ და მხატვრულ-ესთეტიკურ თემებს. მისი ობიექტივისტური ფილოსოფიის საფუძველი ფუნდამენტური მონიზმია, ენისა და სამყაროს, ყოფიერებისა და აზროვნების ერთიანობა. არსებობს მხოლოდ ერთი ობიექტური რეალობა და არა ორი ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად არსებული – თავისთავად არსებული რეალობა.

ობიექტივისტური ფილოსოფიის ძირითადი მეტაფიზიკური აქსიომებია:

- ყოფიერება არსებობს (Existence exists);
- ცნობიერება არსებობს/ცნობიერება ცნობიერია (Nonconsciousness is conscious);
- ყოფიერება არის იგივეობა (A is A).

ადამიანური ცოდნის კორპუსი და ღირებულებები ობიექტურად არსებულნი არიან; ისინი საგანთა ბუნებით არიან განპირობებულნი და არა მავანის აზრების ნაყოფია. გონებისგან დამოუკიდებლად არსებულ, ობიექტურ რეალობასთან ადამიანები გრძნობადი აღქმის მეშვეობით შედიან კონტაქტში, მათგან იღებენ ობიექტურ ცოდნას, ხოლო დაშვებული შეცდომების კრიტიკული ანალიზის საფუძველზე ქმნიან მართებულ კონცეფციებს. ადამიანური სიცოცხლის მიზანი საკუთარი ბედნიერებისაკენ სწრაფვა, ანუ „გონივრული ეგოიზმი“ (rational egoism). ერთადერთი სოციალური სისტემა, რომელიც ამ მორალს შეესაბამება, ადამიანის ინდივიდუალური უფლებების სრული პატივისცემაა, რომელიც განხორციელებულია კაპიტალიზმის თავისუფალი კონკურენციის პრინციპში (Laissez-faire). (Rand. 1964:13-39).

ესთეტიკურის მნიშვნელობა, ხელოვნების ადგილი ადამიანის ცხოვრებაში მჟღავნდება ხელოვნების ნაწარმოებში. მასში და მისით ხდება აბსტრაქტული ცოდნის გარდაქმნა რეალობის ფიზიკურ ფორმად; ყოველივე ამის წვდომა და მასზე რეაგირება შესაძლებელია მხოლოდ თვითცნობიერების საშუალებით. ამ უკანასკნელის გათვალისწინებით, რენდმა საკუთარი ფილოსოფიური მრწამსის გადმოცემა მხატვრულ ნაწარმოებებს მიანდო.

მისი მთავარი იდეები პირველად გამოითქვა ფილოსოფიურ რომანებში „პირველწყარო“ („The Fountainhead“) და „ატლანტიკა მხრები გაშალა“ („Atlas Shrugged“), რომელთაც მოჰყვა ფილოსოფიური თხზულებები – „შესავალი ობიექტივისტურ ეპისტემოლოგიაში“ („Introduction to Objectivist Epistemology“), „თავკერძობის ხიბლი: ეგოიზმის ახალი ცნება“ („The Virtue of Selfishness: A New Concept of Egoism“); მოგვიანებით, რენდის და მისი მომხრეების მიერ დაარსებულ ჟურნალებში იბეჭდება: „ობიექტივისტის ბროშურა“, „ობიექტივისტი“, „აინ რენდის გზავნილი“.

ობიექტივისტური ფილოსოფიის კონცეფცია ემყარება გონებასა და სარგებელს, ხეირს. გრძნობები, წინათგრძნობა და რწმენა საფრთხილო რამაა, ისინი შესაძლებელია, ზიანის მომტანნი იყვნენ. სხვისი უსიამოვნებები არ არის საკმარისი მიზეზი იმისათვის, რომ სიცოცხლე გაიმწარო ან სულაც დაკარგო.

რენდის სწავლების მეორე საჯილდაო ქვა არის ბედნიერების ცნება. მას მიაჩნია, რომ უბედურება ისევე მოწმობს ორგანიზმის მენტალურ რღვევაზე, როგორც ტკივილი – ფიზიკურზე, მაგრამ ეს სრულიადაც არ ნიშნავს იმას, რომ ადამიანი უნდა ისწრაფოდეს მხოლოდ იმისკენ, რასაც მისთვის ბედნიერება მოაქვს. ბედნიერებას გონება და სარგებელი უნდა აკონტროლებდეს. იმას, რასაც მოაქვს ბედნიერების შეგრძნება, თვითგანადგურებისაკენ მივყავართ და ამას უნდა ვერიდოთ, – გვაფრთხილებს რენდი.

რენდის ობიექტივიზმის ძირითადი საყრდენი პიროვნებაა. „ყოველი ადამიანი, თავისი არსით, სრულყოფილია. ის არ შეიძლება იქცეს სხვისი მიზნების მიღწევის საშუალებად. ადამიანი უნდა არსებობდეს საკუთარი თავისთვის, არ უნდა შესწიროს თავი მსხვერპლად სხვას და არც სხვისგან მოითხოვოს მსხვერპლშენიშვნა. ადამიანური ცხოვრების უმაღლეს მორალურ ღირებულებად უნდა იქცეს საკუთარი გონიერი და რაციონალური ეგოისტური სურვილების ხორცშესხმა“ (Rand. 1989:3).

გვაქვს თუ არა უფლება, ვიამაყოთ ჩვენი წინაპრებით? „არა“, – პასუხობს რენდი, რადგან მათთან არაფრით ვართ დაკავშირებულნი. თუ ბაბუაშენი აკადემიკოსი იყო, შენ კი დალაქი ხარ, არავის უთხრა ამის შესახებ. ამ შემთხვევაში საამაყო არაფერი გვაქვს, უნდა გრცხვენოდეს! თუ ყველა ამ პოსტულატს დაიცავს, დედამიწაზე დაისადგურებს საყოველთაო სამოთხე შეუზღუდავი კაპიტალიზმისა (Rand. 1964: 128)

რენდი ეძებს არგუმენტებს XX საუკუნის 50-60-იანი წლების ამერიკის სახელმწიფოებრივი მართვის საფუძვლების დასაცავად. მისი კრიტიკის ობიექტი ჯონ კენედი და მის მიერ წარმოებული პოლიტიკაა. რენდი კენედის ადარებს ადოლფ ჰიტლერს და ნაცისტური რეჟიმის მიერ განხორციელებულ მმართველობას.

გონივრული ეგოიზმის ამერიკულად ნაკითხვის მცდელობა

გონივრული ეგოიზმი შეიძლება განიმარტოს, როგორც საკუთარი ინტერესებით ცხოვრების ხელოვნება იმგვარად, რომ სხვათა ინტერესები არ შეილახოს. შესაძლოა, ითქვას, რომ გონივრული ეგოიზმის ხედვის (ასევე, ცნობილია უნივერსალური ეგოიზმის ეთიკური ხედვის სახელით) გამტარებლები ცდილობენ, ააგონ უნივერსალური მეტაეთიკური სისტემა, სადაც საკუთრივ ეთიკურ ქცევად ცხადდება პერსონული თვითინტერესით მოტივირებული ქმედება.

ეთიკური მსჯელობის ეს მოდელი ანტიკურობისათვის უცხო არ იყო. გავიხსენოთ არისტოტელე. ჯერ ერთი, მასთან ყველაზე გაშლილად დახასიათებული, თუ ვინ არის ეგოისტი და მეორეც – მასზე ყველაზე მეტად აპელირებენ გონივრული ეგოიზმის თანამედროვე ეპიგონები. არისტოტელე იწყებს შეკითხვით – „ვინ უფრო მეტად უნდა გიყვარდეს, შენი თავი თუ სხვა ვინმე?“ თან დასძენს, რომ ეს კითხვა სიძნელეს იწვევს (არისტოტელე: 2003. 1168 ბ; 201).

იგი განაგრძობს მსჯელობას მეგობრობაზე და ამ კონტექსტში ხსნის ეგოიზმის რაობას. ეგოისტი ხასიათდება როგორც ხელგაშლილი, ყველას დამხმარე, მაგრამ, ამის სანაცვლოდ, იგი მოიპოვებს ნაცნობთა თუ უცნობთა ხოტბას, რაც, არისტოტელეს თქმით, ამაღლებული და განწმენდილი მშვენიერებაა (არისტოტელე: 2003. 1169 ა; 203) არისტოტელე ეგოისტი გონებით მოქმედებს, რაც იმაში ვლინდება, რომ იგი არასოდეს აიღებს იმაზე მეტს, რაც არ ეკუთვნის. ეგოისტი საკუთარ თავზე ზრუნავს, მაგრამ სხვაგ-

ვარად სხვის დახმარებას იგი ვერ შესძლებდა. „კაცი საკუთარ თავთან უნდა მეგობრობდეს ყველაზე მეტად“, – ასკვნის არისტოტელე. ამ მოდელის რეცეფცია „გონივრული ეგოიზმის“ კონცეფციის სახით ევროპულ განმანათლებლობაში იწყებს გაფორმებას. ამ თემაზე განაზრებებს ვხვდებით სმითის, სპინოზასა და ჰელვეციუსის ტექსტებში.

სმითი აყალიბებს ადამიანური ბუნების ერთიან თეორიას, სადაც homo economicus და homo moralis განუყოფელია, ხოლო ჰელვეციუსი – რაციონალური ბალანსი ეგოისტურ ვნებასა და საზოგადოებრივ კეთილდღეობას შორის – ბუნებრივად ვერ ჩამოყალიბდება. მხოლოდ მიუკერძოებელ კანონმდებელს, სახელმწიფო ძალაუფლების გამოყენებით, შეუძლია უზრუნველყოს სარგებელი „შესაძლო უდიდესი რიცხვი ადამიანებისათვის“ და სიკეთის საფუძვლად „ცალკეული ინდივიდის სარგებელი“ აქციოს.

მაგრამ ტერმინი პოპულარულობას მოიპოვებს მხოლოდ XIX საუკუნის ბოლოს (მილი, სპენსერი, სიჯვიკი) და ისიც მცირე ხნით. იგი გულისხმობს ეთიკურ პოზიციას, რომლის მიხედვით სუბიექტისთვის მახასიათებელია პირადი ინტერესების პრინციპული პრიორიტეტულობა საზოგადოებრივ ან სხვა სუბიექტების ინტერესებთან მიმართებით. მისი მომხრეები იცავენ პოზიციას, რომ ნეგატიური საზრისული დატვირთვა „ეგოიზმი“, რომელიც ტრადიციულად ახლავს ტერმინს, უნდა მოიხსნას.

რამ განაპირობა ერთი საუკუნის შემდეგ, XX საუკუნის მიწურულს, გონივრული/რაციონალური ეგოიზმის პოზიციისაკენ შემობრუნება? როგორ იქცა იგი თანამედროვე მეტაეთიკური ველის პრიორიტეტულ ხედვად? ფილოსოფიურ ესეთა კრებულში „ეგოიზმის სიკეთე“ რენდმა ახალი სული შთაბერა გონივრული ეგოიზმის თემას ეთიკაში. მისი ტირაჟირების მიზნით, რომანებში „პირველწყარო“, „ატლასმა მხრები გაშალა“ და მოთხრობაში „ჰიპნი“ ეს თემა მთავარი გმირების საუბრის, მოქმედებების ლაიტმოტივად იქნა გამოყენებული. „გონივრული ეგოიზმის“ თეორიული დასაბუთება გადმოცემულია ნაშრომში: „თავკერძობის ხიბლი: ეგოიზმის ახალი კონცეპტი“ (The Virtue of Selfishness: A New Concept of Egoism. New American Library. 1964).

მიდგომის კონცეპტუალური ჩარჩო ამგვარად გამოიყურება:

ა) ადამიანის ნებისმიერი ქცევის მოტივი ეგოისტურია; ბ) გონებას აქვს უნარი, მოტივთა შორის გამოარჩიოს ის, რომელიც აღძრავს სწორად გაგებულ პიროვნულ ინტერესს, ანუ მოიხელთოს იმ ეგოისტურ მოტივაციათა ბირთვი, რომლებიც ადამიანის რაციონალური ბუნებისა და მისი ცხოვრების საზოგადოებრივი ხასიათის შესატყვისია; გ) ყალიბდება ნორმატიული პროგრამა, რომელიც იცავს ქცევათა ერთიან, ეგოისტურ საფუძველს, მაგრამ, იმავდროულად, ეთიკურად სავალდებულოდ მიიჩნევს სხვათა ინტერესების გათვალისწინებას.

გონივრული ეგოიზმის თეორია მორალის ახალ სახეს აფორმებს, რომელმაც უნდა ჩაანაცვლოს აბსოლუტური სიკეთისა და ბოროტების მოძველებული დუალისტური მორალი. იგი აუქმებს „მორალური უშურველობის“

და „ალტრუიზმის“ ტრადიციულ გაგებას. ალტრუისტი აიძულებს ადამიანს, რომელსაც სიკეთე გაუკეთა, დავალებულად იგრძნოს თავი, რითიც მას ფართო ასპარეზი ეხსნება მომავალი მანიპულაციებისათვის. გონიერი ეგოისტი მიუღებლად თვლის იმ ტიპის ურთიერთობებს, რომელთაც მოჰყვება სხვაზე დამოკიდებულება; იგი უარს ამბობს მისთვის განეულ დახმარებაზე, ანდა უშურველად გაკეთებულ „საჩუქარზე“ და ამით გამორიცხავს სამაგიეროს მიზლის პრაქტიკას. ამგვარი ქმედებით მას შეუძლია, განკურნოს მანიპულატორი-ალტრუისტი მავნე ჩვევისგან. ეს გაგება ახლოს დგას ინდივიდუალიზმთან და გაცილებით უკეთესია ორმაგი ტიპის მორალზე, რომლითაც იტანჯებიან ადამიანები, უპირატესად, ავტორიტარული რეჟიმის პირობებში.

ეგოიზმი, ისევე, როგორც პერსონულობა და გონება, პიროვნულია, ანუ ყველა ადამიანს თავისი საკუთარი ეგოიზმი აქვს. ე. წ. „კოლექტიურ-პატრიოტული“ ღონისძიებები ეგოისტს არ იზიდავს. ისინი მხოლოდ „ზარმაცი გონების“ მატარებელს იზიდავს. იგი საკუთარი პრობლემების გადაწყვეტას მხოლოდ სხვისგან ელის. ნიჭიერ ინდივიდუალისტებსა (რენდის ტერმინოლოგიით, პირველადი ადამიანები) და უპასუხისმგებლო კოლექტივისტებს (რენდის ტერმინოლოგიით, მეორადი ადამიანები) შორის განსხვავება ისაა, რომ ნიჭიერი პირად ბედნიერებას მოიპოვებს შემოქმედებით პროცესში. გასათვალისწინებელია, რომ იგი, უპირველესად, საკუთარი თავისა და საკუთარი თვითშეფასების განვითარებისათვის ქმნის. სხვა საქმეა, რომ გარშემო მყოფნიც სარგებელს ნახულობენ ამისაგან. აქ აშკარად სახეზეა ვიწრო პრაგმატული ზნეობრივი პოზიცია.

რენდის გონიერი ეგოისტი მიზანს საკუთარ თავში პოულობს. იგი საკუთარი გონებით ცხოვრობს, საშუალებას არ აძლევს სხვა ადამიანებს, საკუთარი თავიდან შექმნან მსხვერპლი და არც სხვები აქციონ მსხვერპლმწიფრულებად. აქცენტი გადატანილია საკუთარ გონებასა და საღ აზრზე, რომელიც ახორციელებს გაცნობიერებულ არჩევანს ყოველდღიურ ცხოვრებაში და თავად ატარებს პასუხისმგებლობას მიღებულ გადაწყვეტილებებზე.

სწორედ ესაა მორალის მეორე ტიპი, რომელიც განსხვავდება ქრისტიანული მორალისაგან. მასზე აპელირებდა კონფუცი. სოკრატეს მსგავსად, მისთვისაც სიკეთე ცოდნასთან იყო შერწყმული და მხოლოდ ცოდნის ფარგლებში იყო შესაძლებელი მისი რეალიზაცია. კონფუციის პოზიციაა – „რელიგია უნდა იყოს თანხმობაში ადამიანის გონებასთან და საღის აზრის მიერ იყოს გადამონმებული. ის, რაც შეუძლებელია გადამონმდეს გონებით, არ შეიძლება იყოს ჭეშმარიტი და მყარი რწმენის საგანი და, ამდენად, მას ვერც ქცევების ხელმძღვანელობა შეეძლება“. ეს პოზიცია მთლიანადაა გაზიარებული გონივრული ეგოიზმის თანამედროვე ამერიკულ ვერსიაში.

კითხვაზე – „არის თუ არა ადამიანი არსობრივად ეგოისტი?“ – რაციონალური თვითინტერესის მომხრეების მთავარი არგუმენტი ტელეოლოგიურია. მათი ხედვა გამოიხატება ფორმულებით: „ყველა იმას აკეთებს, რისი გაკეთებაც უნდა, სხვა შემთხვევაში, იგი ამგვარად არ მოიქცეოდა“ ან „სინამდვილეში არავინ არავისთვის არ სწირავს თავს, რადგანაც... ყველა მიზანმიმართუ-

ლი ქმედება მოტივირებულია გარკვეული ღირებულებით ან მიზნით, რომლისკენაც ადამიანი ისწრაფვის, საბოლოოდ, ყველა ადამიანი ეგოისტურად იქცევა, მიუხედავად იმისა, იცის მან ამის შესახებ, თუ არა“ (Rand: 2005. 99).

რენდი, უპირველესად, მიჯნავს ეგოიზმის ტრადიციულ გაგებას ეგოიზმის ჭეშმარიტი გაგებისაგან. ამისათვის საჭიროა ამ კონცეპტის გახსნა ეთიკურ კონტექსტში. ეთიკისა და ეთიკურის გაგება რენდთან ტიპურად პოსტპრაგმატულია. მას ეთიკა ესმის, როგორც საზოგადოებაში გამყარებული ღირებულებების გარკვეული ტიპის კოდექსი, რომლითაც ხელმძღვანელობს ადამიანი საკუთარი ქცევების აგებისა და მოტივთა შორის არჩევანის გაკეთებისას. სხვა სიტყვით, ესაა იმ ქცევებისა და არჩევნების ერთობა, რომლებიც განსაზღვრავენ მისი სიცოცხლის მიმართულებასა და მიზანს. მიზნის არჩევნისას ადამიანი მუდმივი ალტერნატივის წინაშე დგას. იმისთვის, რომ აირჩიოს, მას სჭირდება ღირებულებების სტანდარტი.

„ღირებულება“ გულისხმობს პასუხს შეკითხვაზე: „ვისთვის?“ „რის გამო?“ „რა უნდა იყოს ადამიანის ქცევების მიზანი და მიზეზი?“ „რა იქნება მისთვის სარგებლობის მომტანი?“ – ეს კითხვები უნდა იყოს მისთვის ამოსავალი წერტილი, მაგრამ, იმავდროულად, იგი ითვალისწინებს, თუ რამდენადაა სხვების სურვილებისა და საჭიროებების დაკმაყოფილება მისთვის სარგებლის, ბედნიერების მომტანი (Torres & Kamhi, Marder: 2000. 33).

ეგოიზმისა და ალტრუიზმის შორის წინააღმდეგობა ზემოთ მოცემულ კითხვებზე გაცემულ კონფლიქტურ პასუხებში შეიძლება გაიხსნას. გონივრული ეგოიზმი ამტკიცებს, რომ ადამიანი თვითკმარია, იგი საკუთარ თავშია სასრული. ალტრუიზმის მიხედვით კი, ადამიანი არის საშუალება სხვებისათვის სასრულობის მისაღწევად. ეგოიზმი ამტკიცებს, რომ ადამიანის ქმედება მის კერძო სარგებლობას უნდა ემსახურებოდეს, ალტრუიზმი კი – პირიქით, ამტკიცებს, რომ ადამიანის ქმედება სხვის სარგებლობას უნდა ემსახურებოდეს (Rachels: 2008. 3).

ეგოისტად ყოფნა ნიშნავს თვითინტერესით მოტივირებულად ყოფნას. ამისთვის ადამიანმა უნდა იცოდეს, თუ რას ნიშნავს თვითინტერესი, რას მოითხოვს ის, რა მიზნებს ისახავს და რა სახის ღირებულების იღებს.

ეგოიზმი, უპირველესად, გულისხმობს თვითინტერესის სტანდარტზე დაფუძნებულ ღირებულებების იერარქიას, სადაც პერსონული მაღალი ღირებულებები პრიორიტეტულია უფრო დაბალ ან პერსონისათვის საკუთარი ღირებულების არმქონის მიმართ. ჭეშმარიტად ეგოისტმა ადამიანმა იცის, რომ მხოლოდ გონებას შეუძლია, განსაზღვროს სინამდვილეში რას წარმოადგენს მისთვის პერსონული თვითინტერესი. მან იცის, რომ აქ მთავარია ფაქტებზე დამყარებული მსჯელობა, ხოლო მსჯელობისას ფაქტების უგულებელყოფა ანდა საერთოდ მსჯელობის გაუქმება ანგრევს ეგოს/პერსონულს/სელფს.

თვითინტერესი, სიცოცხლის კონტექსტის გათვალისწინებით, მიზნის, ღირებულებების და ცოდნის არჩევანს იმპულსური ქმედება, კონტექსტის გა-

უთვალისწინებლად, არ არის ეგოისტის თვითინტერესი. პროდუქტიულად არსებობა, ასევე, მისი თვითინტერესია, ხოლო პარაზიტობა – არა. „მის თვითინტერესს წარმოადგენს, ესწრაფოდეს ცხოვრებას ისე, როგორც მის ბუნებას შეეფერება – და არა ცხოველურად ცხოვრება“ (Smith : 2006. 19).

რენდი თვლის, რომ ადამიანი, ალტრუიზმის ეთიკის მიღების შემთხვევაში, დაიტანჯება: 1) თავდაჯერებულობის ნაკლებობით, რადგან მთავარი მის ცხოვრებაში იქნება არა საკუთარი თავი, არამედ – სხვა; 2) საზოგადოების მიმართ უპატივცემულობით, რადგან იგი, სხვისი დახმარების იმედზე დარჩენილი, ფარად მიიჩნევა; 3) სინამდვილეზე საზარელი წარმოდგენით, რადგან მისთვის კაცობრიობა გამოკეტილია „არაკეთილმოსურნე სამყაროში“, სადაც მუდმივი მხოლოდ კატასტროფებია; 4) ინდიფერენტულობით ეთიკის მიმართ, რადგან უსუსურად ცინიკური ამორალურობა ახასიათებს, რადგან რეალური ცხოვრების მიმართ კითხვებს ვერასოდეს გასცემს პასუხს და ამიტომ, ცხოვრობს ამორალურად (Rand:1964. 9).

მას შემდეგ, რაც ეთიკისათვის საკუთრივ ეთიკურად ალტრუიზმი, ეთიკურ ქცევად – სხვისი დახმარება იქცა, კეთილმოსურნეობისა და სიკეთის კონცეპტების არსობრივი გაგება დეფორმირდა. ამ ხედვით, საკუთარი ღირებულებების დაფასება არის ეგოიზმი; ადამიანს არ შეიძლება ჰქონდეს პიროვნული ინტერესი სხვასთან მიმართებით – ეს ამორალურია; სიყვარული, მეგობრობა, ალტაცება თუ პატივისცემა არ შეიძლება ანიჭებდეს სიამოვნებას საკუთარ თავს – ეს ყოველივე ზნეობის რანგში მხოლოდ მაშინ მალდდება, როდესაც სხვასთან მიმართებით განიხილება. ბევრი ადამიანი ალტრუიზმისეული დეჰუმანიზაციის მსხვერპლია, „ბევრი კი არ იღებს ამ ხედვას, მაგრამ ინტელექტუალურ ქაოსს განიცდის, არ იცის, როგორ მოიქცეს.

რენდისთვის ცხადია, რომ ადამიანი არ არის მსხვერპლის გამღები არსება და მისი მორალური მდგომარეობა არ გამოიხატება სხვების დახმარებაში. ალტრუიზმისთვის მორალურია ადამიანი, რომელიც უარს ამბობს, ღალატობს საკუთარ ღირებულებებს. იგი მიიჩნევს, რომ უცნობის ან მტრის გულისათვის თავის განწირვა საკუთრივ ეთიკურის სფეროს განეკუთვნება. იგი უფრო დასაფასებელია, ვიდრე საყვარელი ადამიანისათვის თავგანწირვა. რაციონალური პრინციპი კი სულ სხვა რამეს გულისხმობს. ეთიკურად აქ მიიჩნევა საკუთარი ღირებულებების იერარქიის მიხედვით მოქმედება; მაღალი ღირებულებები არასოდეს უნდა განწირო იმისთვის, ვინც ამას არ იმსახურებს“ (Rand: 2005. 17).

რენდის გონივრული ეგოიზმის მიხედვით, „თავგანწირვა“ განმარტებულია, როგორც საკუთარ ღირებულებებზე უარის თქმა სხვა, უფრო ნაკლები ხარისხის ადამიანის გამო. რენდი თვლის, რომ სიყვარული და მეგობრობა ღრმად პერსონული, ეგოისტური ღირებულებებია, სიყვარული არის იმის გამოხატვა, თუ როგორ აფასებ საკუთარ თავს. ადამიანს ნამდვილ პერსონულ, ეგოისტურ სიხარულს ანიჭებს მეორე ადამიანის, უბრალოდ, არსებობაც კი. ამას რენდი უწოდებს ერთი ადამიანის პერსონულ, ეგოისტურ ბედნიერებას.

რენდის შეფასებით, „მე-ს გარეშე არსებული, დაუინტერესებელი“ სიყვარული ნიშნავს იმას, რომ ადამიანი სათანადოდ არ აფასებს საკუთარ ღირებულებებს და არც არის საკუთრივ სიყვარული. გონივრული ეგოიზმის თეორიის ფარგლებში უმაღლესი მორალური მიზანია, მიაღწიო საკუთარ ბედნიერებას. ფული, დრო ან ძალისხმევა იმ ღირებულების პროპორციული უნდა იყოს, რომელსაც ადამიანისთვის ბედნიერება მოაქვს.

საკუთარი პოზიციის ნათელსაყოფად, რენდს მოჰყავს ტრადიციული ეთიკის სახელმძღვანელოებისათვის პოპულარული – დასახრჩობად განწირული კაცის მაგალითი. ისმის კითხვა: როდის შეიძლება ქცევა შეიძლება ჩაითვალოს მორალურად? გონივრული ეგოიზმის მიხედვით, უცნობი კაცის გადაჩენა მხოლოდ იმ შემთხვევაში იქნება მორალური, თუ დღის წესრიგში არ იდგება საკუთარი სიცოცხლის საფრთხეში ჩაგდების საკითხი (Uyl: 1986. 33).

რაციონალურ ეგოისტს არასოდეს ავიწყდება, რომ სიცოცხლე არის ღირებულებათა წყარო და პოტენციურად ყველა ადამიანს შეუძლია, მოიპოვოს ეს ღირებულებები. ადამიანი არის *tabula rasa*, როგორც ცნობიერებით, ასევე მორალურად. ადამიანის ქცევის წესები საგანგებო სიტუაციისა და ჩვეული სიტუაციის შემთხვევაში განსხვავებულია, რაც ორმაგ სტანდარტს არ ნიშნავს. სტანდარტი და მთავარი პრინციპები იგივე რჩება, ოღონდ ყველა სიტუაცია ზუსტ განსაზღვრებას მოითხოვს (Rand: 1964. 19).

რენდი იყენებს ტერმინს – მეტაფიზიკურად საგანგებო მდგომარეობა. ამ სიტუაციას ადამიანი არ ირჩევს, მას ქმნის დროში შეზღუდული, მოულოდნელი შემთხვევა. იგი ერთჯერადი და სიცოცხლისათვის საფრთხის შემცველია. საგანგებო სიტუაციის დროს ადამიანის მთავარი მიზანია, დაამარცხოვოს წინააღმდეგობა, გაექცეს საფრთხეს და აღადგინოს ნორმალური მდგომარეობა. რენდი მხოლოდ ამგვარი სიტუაციების დროს უშვებს მოხალისეობას სხვების დახმარებისას. მაგალითად, გემის ჩაძირვის დროს, ადამიანი უნდა ეცადოს გადაარჩინოს უმწეოდ დარჩენილი ადამიანების სიცოცხლე, მაგრამ ეს სულაც არ ნიშნავს იმას, რომ მან ნაპირზე გასვლის შემდეგაც მოუაროს მათ, დაახარჯოს საკუთარი ძალ-ღონე და სახსრები. ადამიანს არ აქვს მორალური უფლება, საკუთარ თავზე აიღოს მათზე მზრუნველობა

ადამიანის მორალური მიზანია საკუთარი ბედნიერების მიღწევა. ეს არ ნიშნავს სხვა ადამიანების მიმართ ინდიფერენტულობას, მაგრამ დახმარება, სხვებისადმი ზრუნვა ჩვევაში არ უნდა გადადიოდეს, ამგვარი ქმედება გამონაკლისი უნდა იყოს და არა წესი. მას რენდი უწოდებს გულუხვობის აქტს და გვაფრთხილებს, რომ მას არაფერი აქვს საერთო მორალურ ვალდებულებასთან. ამ ტიპის ქცევა უნდა იყოს მარგინალური და ინციდენტური, ისევე, როგორც კატასტროფები და უბედური შემთხვევებია ინციდენტური. ადამიანის მთავარი მიზანი უნდა იყოს ღირებულებების მოპოვება, მისი წუხილის თემა და ცხოვრების მოტივი (Rand: 1964. 22).

რენდის აზრით, ოთხი რამ ეხმარება ადამიანს ინტერესთა კონფლიქტისაგან თავის აკიდებაში: რეალობა, კონტექსტი, პასუხისმგებლობა, და-

ლისხმევა (Peikoff: 1982. 50). რენდის რწმენით, გონივრული ეგოიზმის ცნება უნდა იქცეს თავისუფალი სამყაროს იდეალური პარადიგმის საყრდენად; მისი მეოხებით, შესაძლებელი იქნება კაპიტალისტური საზოგადოების, რომელიც, რენდის მიხედვით, სწორედ იდეალური სახელმწიფოებრივი წყობის ნიმუშია, საფუძვლების მეტაფიზიკური დაფუძნება და მორალური გამართლება. კვლევის დასაწყისშივე რენდი თავად აღიარებს, რომ „ეგოიზმის“ ცნება, ჩვეულებრივ, არ გამოიყენება მორალური ქცევის აღსანიშნად. მას მიაჩნია, რომ ეგოიზმი უნდა გავიგოთ, როგორც „ზრუნვა საკუთარი ინტერესების დასაცავად.“ (Rand:1964. 5-17). სტერეოტიპურია ეგოიზმის უარყოფით ქრილში წარმოჩენა და ბოროტებასთან მისი გაიგივება; რენდის აზრით, ეს არის ნიშანი იმისა, რომ „კაცობრიობის ზნეობრივი განვითარება დამუხრუჭებულია“ (Rand: 1964. 75-78).

ეთიკური ეგოიზმი მოიცავს ორ უმნიშვნელოვანეს ქეშმარიტებას:

- 1) ყველას სურს, იყოს ბედნიერი;
- 2) საკუთარი ინტერესების გათვალისწინება არის გზა ბედნიერებისკენ.

ტრადიციული ეთიკური დეონტოლოგიურად ორიენტირებული სისტემები, რომლებიც თავგანწირვასა და ალტრუიზმზე არიან დაფუძნებულები, უარყოფენ ამ მიდგომას. რენდი მიიჩნევს, რომ ინტერესების გადაკვეთა შესაძლოა კონფლიქტში გადაიზარდოს. მათი მოგვარება მთავრობის საქმეა. მოქალაქეთა თავისუფლების დაცვა, ხელისუფლების უპირველესი მოვალეობაა, თუმცა შეზღუდული რესურსებისა და შესაძლებლობების პირობებში, ყოველი ადამიანის ინტერესის დაკმაყოფილება ისე, რომ სხვისი ინტერესი არ შეილახოს, თითქმის შეუძლებელია. ამის განსახორციელებლად საჭიროა, ყოველმა ინდივიდმა გააცნობიეროს, რომ მისი უფლებები თავდება იქ, სადაც იწყება სხვისი თავისუფლება.

რენდისთვის გაუგებარია „აბსტრაქტულ სიკეთეზე“ აპელირება. ადამიანური ქცევის მიზანი შედეგით ფორმდება და არა „ცარიელი“ ზნეობრივი ნორმით ან უკანასკნელი ინსტანციის ძალის მქონე პრინციპით. ეთიკური ეგოიზმის თეორიაში, სოციალური დარვინიზმის და ეთიკური სუბიექტივიზმის მსგავსად, ძლიერი არ უთანაგრძნობს სუსტს. აქ აშკარად ჩანს ამერიკული პრაგმატიზმის ძირითადი კონცეპტების და სიცოცხლის ფილოსოფიის, კერძოდ, ნიცშეანული ნების, გაერთიანების მცდელობა. რენდი ცდილობს, ააგოს ახალი ხედვა-მორალის ახალი დისკურსი, სადაც ობიექტივისტური ეგოიზმის ცნების გარშემო დაჯგუფდება ყველა სხვა ეთიკური ცნება, მორალურის გაგება, კონცეფცია.

ამერიკული ლიბერტარიანიზმის ფილოსოფიური საფუძვლები და ძირითადი მახასიათებლები

ჯონ ელისონი მართებულად აღნიშნავს, რომ „ყველა ობიექტივისტი ლიბერტარიანელია, მაგრამ ყველა ლიბერტარიანელი როდია ობიექტივისტი“. პარადოქსია, მაგრამ ფაქტია, რომ თანამედროვე რეალიაში ერთ-ერთ ყვე-

ლაზე პოპულარულ და გავლენიან პოლიტიკურ პლატფორმას – ლიბერტარიანიზმს, არ აქვს ერთმნიშვნელოვანი განმარტება. კონსენსუსი ამ ტერმინის განმარტებაში არ არსებობს. სტენფორდის ფილოსოფიური ლექსიკონის განსაზღვრებით, ლიბერტარიანიზმი იმგვარი თვალსაზრისია, რომლის მიხედვით, „მე“ სიღრმისეულად და სრულად ფლობს საკუთარ თავს და გააჩნია გარკვეული მორალური ძალები საკუთრების უფლების მოსაპოვებლად (Vallentyne: 2011. 564).

თანამედროვე ამერიკელი ფილოსოფოსის – როდერიკ თრეისი ლონგის განმარტებით, ლიბერტარიანიზმი პოლიტიკური პოზიციაა, რომელიც ემხრობა ავტორიტარული, ძალისმიერი სახელმწიფოს შეცვლას და მთელი ძალაუფლების მოხალისე თავისუფალი ინდივიდების მიერ შექმნილი ასოციაციების ხელში გადაცემას (Long: 2008. 29); ხოლო კანადელი ისტორიკოსის – ჯორჯ ვუდკოკის მიხედვით, ლიბერტარიანიზმი იმ ტიპის ფილოსოფიაა, რომელმაც კითხვის ქვეშ დააყენა ავტორიტეტის არსებობის საკითხი და საზოგადოების გარდაქმნის ერთადერთ საშუალებად რევოლუციური რეფორმების ჩატარება დასახა (Woodcock: 2000. 11–31).

ლიბერტარიანიზმის, როგორც პოლიტიკური სწავლების, მთავარი ამოცანა საზოგადოებრივი ორგანიზაციის საუკეთესო მოდელის შექმნაა. ლიბერტარიანელები მხარს უჭერენ მთავრობის მცირე ძალაუფლების ქვეშ ან სრულიად თავისუფალი საზოგადოების არსებობას და ყურადღების ფოკუსირებას ახდენს ორგანიზაციის საშუალებებზე და არა მის მიზნებზე. ლიბერტარიანიზმი აღიარებს, რომ გონება და ძალა ორი შესაძლო, მაგრამ ფუნდამენტალურად საპირისპირო მეთოდია, რომლითაც შეიძლება ადამიანთა მართვა. ლიბერტარიანიზმის მიხედვით, ძალადობა შეუთავსებელია ადამიანურ ბუნებასთან; შესაბამისად, ყველაზე კარგი ადამიანთა გონივრულ ურთიერთობებზე დაფუძნებული სახელმწიფოა.

ლიბერტარიანელებს ამ სახის ურთიერთქმედების შედეგები რადიკალურად განსხვავებულად აქვთ წარმოდგენილი, მაგრამ ყველა თანხმდება რაციონალური დისკუსიების აუცილებლობაში და ურთიერთდარწმუნების შედეგად მიღწეული დასახული მიზნის-მომავლის საზოგადოების აღმშენებლობაში. ყველა ლიბერტარიანელისათვის მისაღებია ინდივიდუალურ-პიროვნული და პოლიტიკური თავისუფლების უზენაესობა. სწორედ ეს პოზიცია აახლოებს მათ ობიექტივისტურ ფილოსოფიასთან. ამერიკის შეერთებულ შტატებში ლიბერტარიანიზმს, ეკონომიკის სფეროს მიმართ, აქვს მკვეთრად გამოხატული კონსერვატორული პოზიცია, ხოლო სოციალურ საკითხებთან მიდგომა გამოირჩევა ლიბერალიზმით.

ამერიკული ლიბერალიზმის თეორეტიკოსებს: ჯოშუა უორინი, მიურეი ბუქჩინი, ემა გოლდმენი, რობერტ ნოზიკი, მიურეი ნიუტონ როთბარდი, ედინ ბალოუ (Josiah Warren, Murray Bookchin, Emma Goldman, Robert Nozick, Murray Newton Rothbard, Adin Ballou) შორს, გასული საუკუნის 50-იანი წლებიდან მოყოლებული, აშშ-ის კონსერვატორებსა და მემარჯვენე ლიბერალიზმზე გა-

მორჩეულად დიდი გავლენის მქონეა აინ რენდის ფილოსოფიური დისკური. ობიექტივისტური ფილოსოფია თანამედროვე ლიბერტარიანელობისთვის ამჟამადაც არ კარგავს აქტუალობასა და მნიშვნელობას. ბრაიან დორთი წერს, რომ რენდი „XX საუკუნის ყველაზე გავლენიანი ლიბერტარიანელია, რომელიც ფართო საზოგადოებისათვის ცნობილია (Doherty : 2007. 11).

რენდი მარჯვედ ასაბუთებს შეუზღუდავი კაპიტალიზმის უპირატესობებს. ავტორიტარიზმი და ტოტალიტარული საზოგადოება რენდის უმკაცრეს კრიტიკას იმსახურებს. რენდისთვის მიუღებელია თანაცხოვრების ის ფორმა, სადაც ითრგუნება ადამიანის შემოქმედებითი უნარები და გრძნობები. რენდი ამ ტიპის საზოგადოებას ბარბაროსულს უწოდებს, აქ არავის აქვს საკუთარი სახელი: არსებობს მხოლოდ „ჩვენ“, „მე“ – არა; არავის აქვს უფლება, იაზროვნოს, აირჩოს საკუთარი ცხოვრების გზა. კომუნისტური შეხედულებები სიტყვის თავისუფლების პრინციპს ეწინააღმდეგება. ადამიანები პირველყოფილ შიშს მოუცავს, მათ არ სჯერათ გონების ძალის. რენდის აზრით, ამ ვითარების გადალახვა შესაძლებელია მხოლოდ ეგოისტური ობიექტივიზმის კონცეფციის ფარგლებში.

რენდის ანალიზი ორიგინალური და ლაკონურია. რენდის აზრით, თანამედროვე ფილოსოფია ადამიანის ნევროზის რაციონალიზაციას კი არ წარმოადგენს, არამედ ამ ნევროზის მიზეზია. XX საუკუნის უდიდესი ფსიქიკური დაავადების ორი შემადგენელია: მისტიციზმი და კოლექტივიზმი, ხოლო არქაიზმი დაავადებულია ირაციონალიზმითა და პლატონიზმით. რენდის შემდეგ იგივე თვალსაზრისი გამოთქვა კარლ პოპერმა.

კანტის შემდეგ, რომელსაც რენდი ყველაზე დიდი მონსტრს უწოდებს (Rand 1971: 4), ფილოსოფია ამტკიცებდა მხოლოდ ადამიანური გონის იმპოტენტურობას. XX საუკუნემ, რომელმაც გონება რეალობას მონყვიტა, დაასრულა კანტის მიერ დაწყებული თვითგანადგურების გრძელი გზა. ამით დასავლეთის ადამიანი საკუთარი იარაღის, გონების გარეშე დატოვა. „სოციალური მოძრაობა, რომელიც ჰეგელისა და მარქსის მძიმე კონსტრუქციებით დაიწყო, დასრულდა პატარა ბავშვების ბრბოს შეძახილებით და ფეხების ჭირვეული ბაკუნით – „ახლა ასე მინდა!“

რენდის თანამედროვე ფილოსოფოსი ანალიტიკოსები კი ამასობაში ავსებდნენ პუბლიკაციებით და გამოსვლებით მედიას, აპროტესტებდნენ კაპიტალიზმს და „ცივ ომს“. მათი ჰალუცინაციები ირგვლივ ყველას და ყველაფერს ასნებოვანებდნენ; ისინი, მასობრივი განადგურების იარაღის მსგავსად, სასიკვდილო ვირუსების მატარებელნი იყვნენ. 1968 წელს, მეამბოხე სტუდენტების წინაშე გამოსვლისას რენდი ამბობს: „თქვენი პროფესორების იდეები მართავდნენ მსოფლიოს ბოლო ორმოცდაათი წლის განმავლობაში, აცარიელებდნენ მას ამით... დღეს ეს იდეები ანგრევენ სამყაროს“ (Heller 2009:371).

რენდს მიაჩნია, რომ „თანამედროვე ფილოსოფიის პრაქტიკული შედეგი დღევანდელი შერეული ეკონომიკის მოდელშია გაცხადებული“ (Rand

1966:198). მთავარი ბოროტება ეკონომიკაში ინფლაციაა, რომელიც არღვევს იგივეობის მარადიულ ფორმულას – $A=A$. ინფლაცია მემარცხენე იდეების რიცხობრივი გამოხატულებაა, გაბერილი სახელმწიფოს გაზრდილი ძალაუფლების შედეგია. არაფერი არ ამართლებს ინფლაციას. რენდს მიაჩნია, რომ თანამედროვე ამერიკაში რეალიზებულია „კომუნისტური მანიფესტის“ ყველა დებულება, რომ ამერიკელი ბიზნესმენები ყველაზე ცუდ დღეში არიან. დასავლური ტრადიციის შენარჩუნება შესაძლებელია ბიზნესმენის საღი აზრის მეშვეობით. ბიზნესმენისათვის საკუთარ ხედვა აღქმული და შეფასებულია, როგორც უპირველესი პრაქტიკული ცხოვრებისათვის.

„ადამიანური გონება ერთადერთი საშუალებაა თავდაცვისა და გადარჩენისათვის. გონება ყველაზე ეგოისტურია ადამიანურ თვისებებს შორის, მისი პროდუქტი ჭეშმარიტებაა – სიმართლეა. იგი გამორჩეულობას სძენს ადამიანს, აქცევს მას მოუდრეკავად, ხელისუფლებისათვის მიუწვდომლად“ (Rand: 1964. 122). კატეგორიულად მიუღებელია მსხვერპლშეწირვა, თავგანწირვა. რენდის აზრით, კოლექტივისტები მავნებლები არიან. ისინი ცდილობენ, გაანადგურონ ადამიანის დამოუკიდებლობა, წარმატება, კეთილდღეობა და ბედნიერება.

სახელმწიფოს უპირველეს დანიშნულებას რენდი ხედავს მოძალადეთა მიმართ უმკაცრესი სანქციების გამოყენებაში, ძალის გამოყენების ჩათვლით. ბაზარი მთლიანად უნდა იყოს თავისუფალი და არარეგულირებადი. მთელი მსოფლიო იყოფა ატლანტებად და წურბელებად. ატლანტებს საკუთარ მხრებზე უკავიათ სამყარო და იქით მიჰყავთ, სადაც საჭიროდ თვლიან, წურბელები მოროდოროები არიან, რომლებიც ატლანტების შრომის ნაყოფით საზრდოობენ და მსოფლიოსათვის ზიანის გარდა, არაფერი მოაქვთ (Rand: 2005. 945).

მორალი, სოციალური დაცვა და სახელმწიფო რეგულაცია მაროდოროების გამოგონებაა. ისინი იმისათვის არსებობენ, რომ შეცდომაში შეიყვანონ ატლანტები, გაუმწვავონ დანაშაულის შეგრძნება და აიძულონ, იმუშაონ მაროდოროებზე. უარესების მიერ უკეთესების მოურიდელები, წრეგადასული ექსპლუატაციის მიზნით, მორალი და რელიგია იღებენ მახინჯ ფორმებს. მიტომ, ისინი უნდა გაუქმდნენ გონივრული ეგოიზმის სასარგებლოდ. ნიცშეს თავყვანისმცემელი რენდი აქ აშკარად ავლენს თავს.

კონსერვატორთა უმრავლესობის მსგავსად, რენდი ამტკიცებს, რომ საზოგადოებები განსხვავდებიან ფილოსოფოსებით, უფრო მეტად, ვიდრე გლეხებით ან ფიურერებით. მისთვის სწორედ ფილოსოფია განაპირობებს ეკონომიკისა და პოლიტიკის ხასიათს და არა პირიქით. „თუ გსურთ, დაინახოთ ზიზლი, არ უყუროთ ფილმებს საკონცენტრაციო ბანაკებზე, ომის საშინელებებზე – ეს მხოლოდ შედეგებია. წაიკითხეთ კანტის, დიუის, მარკუზეს და მათი მიმდევრების შრომები და დაინახავთ, რას ნიშნავს ზღვარგადასული ზიზლი გონების და ყოველივე იმის მიმართ, რაც გონივრულს მოჰყვება – უნარი, წარმატებები, მიღწევები“ (Rand: 1989. 45-46).

აშშ-ის ნეოსოკრატემდელების იდეების გამარჯვების შემთხვევაში, ამერიკელები თავისი ცნობიერებითაც და ყოფითი ყოველდღიურობითაც საბჭოელებს დაემსგავსებინან. გაერთმნიშვნელოვნდება ყველაფერი, ყველას ერთნაირი ხელფასი ექნება, კარგი სამსახური გაიშვიათდება ან სულაც აიკრძალება. გაქრება ყოფითი კომფორტის საგნები: მაცივარი, ნათურა, სამაგიეროდ, ფული იქნება ბევრი, ვერ დაითვლით იმდენი. (Rand: 1989. 49–50).

მიუხედავად ლიბერტარიანელთა შორის განსაკუთრებული პოპულარობისა, რენდისთვის მიუღებელია მათი პოზიციების ნაწილი; მაგალითად, თვალსაზრისი ნებისმიერი სახის აგრესიის, პიროვნული თუ სახელმწიფოებრივი ჩაურევლობის შესახებ მკაფიოდ განსხვავდება ობიექტივისტური ფილოსოფიის ხედვისგან. ფილოსოფოსი ჯენიფერ ბერნსი იხსენებს რენდის მიერ მკვეთრად გამოთქმულ აზრს ევროპელი კოლონისტების მიერ ამერიკის ტერიტორიის დაპყრობის შესახებ. კერძოდ, რენდის გამონათქვამმა, რომ „ევროპელ კოლონისტებს ამ ტერიტორიების დაპყრობის სრული უფლება ჰქონდათ, რადგან მკვიდრი მოსახლეობა არ იზიარებდა ინდივიდუალიზმს“ (Burns: 2009. 42), ლიბერტარიანების კრიტიკული შეფასება დაიმსახურა.

თავის მხრივ, რენდს მიაჩნდა, რომ ლიბერტარიანიზმი მხოლოდ პოლიტიკური პროპაგანდით ცდილობდა საკუთარი პოზიციების გამოთქმას და აბსოლუტურად გულგრილი იყო ეთიკის და მორალის საკითხების მიმართ. რენდი მათ ობიექტივისტური ფილოსოფიის იდეათა პლაგიატში და გამრუდებულად გამოყენებაში სდებდა ბრალს. რენდთან დაახლოებულმა ფილოსოფოსმა – ჯონ ჰოსპერსმა სცადა, შეერიგებინა ობიექტივისტი და არაობიექტივისტი ლიბერტარიანელები. პასუხად მან რენდის მკაცრი შეფასება მიიღო: „კაცობრიობის დღევანდელი პრობლემა ფილოსოფიური ხასიათისაა, მხოლოდ ახალ ფილოსოფიას შეუძლია ჩვენი გადარჩენა. ამ პარტიის წარმომადგენლები კი სესხულობენ რა ჩემს იდეებს, აზავებენ მათ რელიგიურობითა და ანარქისტული იდეებით და თავს ლიბერტარიანელებად მიიჩნევენ, ზოგიერთი მათგანი კი საპრეზიდენტოდაც ემზადება“ (Rand: 17).

2011 წლიდან, აინ რენდის ინსტიტუტის ხელმძღვანელმა – ი. ბრუკმა კვლავ წამოიწყო ლიბერტარიანელებთან მორიგების მცდელობის კამპანია. მალევე დირექტორთა საბჭოს წევრი – ჯონ ელისონი ინსტიტუტმა მომდევნო პრეზიდენტად დაასახელა. ელისონს ახასიათებდნენ, როგორც „დაფასებულ ლიბერტარიანელს“. თავად ელისონი წერდა, რომ განხეთქილება ობიექტივისტებსა და ლიბერტარიანელებს შორის არარაციონალურია, რადგან ორივე მხარე თავისუფლებისთვის მებრძოლია.

რენდი კვლავაც რჩება მრავალი ლიბერტარიელი საკუთარი პოლიტიკური შეხედულებების საიმედო საყრდენად და შთაგონების წყაროდ. მათ შორის, ვინც საჯაროდ აღიარა რენდის თვალსაზრისის უდავო გავლენა საკუთარი პოზიციის ფორმირებაში, აღსანიშნავია: რონალდ რეიგანი, მილტონ ფრიდმანი, ალან გრინსპენი, ჰილარი კლინტონი. ბარაქ ობამას სახელმწიფო მდივნის განცხადებით, რენდი მისთვის დღესაც მისაბამ მოაზროვნედ რჩება.

ამგვარად, დღევანდელი გადასახედიდან, ლიბერტარიანელებსა და ობიექტივისტებს შორის საერთო რჩება თავისუფლების უზუნაესობა. თუმცა სრული თანხმობა ამ ორ ფილოსოფიურ მიმდინარეობას შორის ვერ მოხერხდა, რაც ჩემი აზრით, განპირობებული იყო, ერთი მხრივ, ლიბერტარიანული ფილოსოფიის პოლიტიკური მიდრეკილებითა და, მეორე მხრივ, მისი სტრუქტურული დაქსაქსვით.

თანამედროვე უნივერსალური ეთიკური ეგოიზმის აპოლოგეტი აინ რენდი საკუთარ პოზიციას უწოდებს რაციონალურ/გონივრულ ეგოიზმს.

რენდის ფილოსოფიის ცენტრალური თემა ადამიანის პრობლემაა. რენდის განმარტებით, ადამიანი გონიერი ეგოისტია. იგი თვითკმარი არსებაა, რომლის არსობრივი მდგომარეობა პერსონული ბედნიერებისაკენ სწრაფვაა; მისი მორალი კი პრაქტიკული ქცევის პროდუქტულ შედეგებთან შესაბამისობაში გამოიხატება. მისი არგუმენტი ამგვარად ჟღერს – რაციონალურ ადამიანთა თვითინტერესები არასდროს შევა კონფლიქტში ერთმანეთთან, რადგან მათი ღირებულებები არსობრივად რაციონალურია. ეს ხედვა ნაივურიცაა და უტოპიურიც.

კონფლიქტები თვითინტერესთა შორის უწყვეტად არსებობს და მუდმივად მოითხოვს გადაწყვეტას. მაგალითად, ორი უდიდესი მოაზროვნე და მეცნიერი – ალბერტ აინშტაინი და ბერტრან რასელი ამკარად და დაუფარავად იბრძოდნენ ატომური შეიარაღების წინააღმდეგ, ხოლო მათი თანამედროვე, ასევე, დიდი მეცნიერი – ედვარდ ტელენი ლობიერებდა ატომური შეიარაღების პოლიტიკას. რენდი, ალბათ, ისურვებდა დაესაბუთებინა, რომ ამ ტიპის ადამიანები არც ინტელექტუალნი და არც რაციონალურნი არ არიან.

რენდის ფილოსოფია კლასიკური რაციონალიზმისა და პრაგმატიზმის სინთეზს ცდილობს. მასთან მართავს გონება – ერთადერთი აბსოლუტი. რენდის ფილოსოფიის მთავარი თემა მარტივად შეიძლება ამგვარად გადმოიცეს: არავის აქვს უფლება, თავს მოახვიოს სხვას საკუთარი ნება. ნებისმიერი მოქმედება უნდა შედგეს ურთიერთშეთანხმებით; ინტერაქციაში ჩართული მხარეები საკუთარ ინტერესებს უნდა ატარებდნენ. რენდის ნააზრევში აღინიშნება ძირითად ცნებათა - „უნდა“ და „მსურს“ აღრევა. მორალური რჩევა გაუქმებულია. ხშირ შემთხვევაში, მორალური და არამორალური აღრეულია. პოზიციის დადებით მხარედ უნდა მივიჩნიოთ პერსონული თავისუფლებისა და პასუხისმგებლობის მთავარ ქრილში წარმოჩენა.

რენდის ფილოსოფიის, მისი კონცეპტუალური სამყაროს ბაზისური ცნებების – ინდივიდუალიზმის, გონივრული ეგოიზმისა და ამერიკული რეალიის გათვალისწინებით, ე. წ. *Laissez-faire* – კაპიტალიზმის⁵ შესწავლა აუცილებ-

⁵ *laissez-faire*-ის პრინციპი (ფრანგ. *laissez-faire* — „დაგვანებეთ კეთება“, „მოგვეცით მოქმედების თავისუფლება“) გამოხატავს ეკონომიკურ ურთიერთობათა მონაწილეების სურვილს, რომ არასაბაზრო ზენოლა ფასებზე და ხელფასებზე იქნეს გამოყენებული სამთავრობო გადასახადების, სუბსიდიებისა, თუ ტარიფების, რეგლამენტების ან სამთავრობო მხარდაჭერის მქონე მონოპოლიების სახით. ფრიდრიხ ჰაიეკი „კაპიტალის წმინდა თეორიაში“ ამტკიცებდა, რომ ამ პრინციპის მთავარი მიზანია იმ უნიკალური ინფორმაციის დაცვა, რომელსაც თვითონ თავისთავადი, წონასწორული ფასი შეიცავს.

ბელია. რენდის ფილოსოფია ადამიანს სთავაზობს გადარჩენის კრეატიულ გზებს თანამედროვე სამყაროში, სადაც არსებობისათვის დაუნდობელი ბრძოლაა გაჩაღებული და სადაც მხოლოდ ძლიერები იმარჯვებენ.

კითხვები და დავალები:

1. იმსჯელეთ რენდის ფილოსოფიურ-ესთეტიკური ხედვის ხიბლზე?
2. გაანალიზეთ ობიექტივისტურიფილოსოფიის ძირითადი მეტაფიზიკური აქსიომები?
3. დაახსიათეთ ობიექტივისტური ფილოსოფიის სოციალური დოქტრინა.
4. არსებობს თუ არა ლიბერტარიანიზმის ერთმნიშვნელოვანი განმარტება? რა განმარტებას გვთავაზობს რენდი?
5. დაახსიათეთ რენდის კონცეპტუალური სამყაროს ბაზისური ცნებები – ინდივიდუალიზმი და გონივრული ეგოიზმი.
6. რამ განაპირობა ერთი საუკუნის შემდეგ, XX საუკუნის მინურულს, გონივრული ეგოიზმის პოზიციისაკენ შემობრუნება?
7. როგორ იქცა გონივრული ეგოიზმი თანამედროვე მეტაეთიკური ველის პრიორიტეტულ ხედვად?
8. წაიკითხეთ რენდის ესეი „ეგო ეგოიზმის გარეშე“. იმსჯელეთ მთავარ თემებზე.

ლიტერატურა:

1. არისტოტელე (2003), ნიკომაქეს ეთიკა. თსუ გამ-ბა: თბილისი.
2. რენდი, აინ (2014), ეგო ეგოიზმის გარეშე, თარგმანი ინგლისურიდან ნინო ტარტარაშვილისა. ჟურ. „ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მიმომხილველი“, №4 . 2014. თსუ გამ-ბა: თბილისი. 160-172.
3. ფილოსოფიის ისტორია (2008) ტ. II/შეადგინა ივან მარტინიმი. I.; [იტალ. თარგმნა მარიკა სააკაშვილმა; რედ. ზაზა შათირიშვილი; სულხან-საბა ორბელიანის სახელ. თეოლ., ფილოს., კულტ. და ისტ. ინ-ტი: თბ.
4. ზაქარიაძე, ანასტასია. ობიექტივისტური ფილოსოფია და ამერიკული ლიბერტარიანიზმი“. კრ-ში „ამერიკის შესწავლის საკითხები“, №6. 2015. თსუ გამომცემლობა. თბ. 67-77.
5. ზაქარიაძე, ანასტასია. გონივრული ეგოიზმი – ხელახალი წაკითხვის მცდელობა. ჟურ. „ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მიმომხილველი“, №4 . 2014. თსუ გამ-ბა თბ. 147-159.
6. Burns, Jennifer (2009), *Goddess of the Market: Ayn Rand and the American Right*. New York: Oxford University Press.
7. Doherty, Brian. 2007 *Radicals for Capitalism. A Freeheeling History of Modern American Libertarian Movement*. New York: Public Affairs.
8. Heller, Anne C.() 2009 *Ayn Rand and the World She Made*. New York: Anchor Metaphysics Research Lab, CSLI, Stanford University. Books,
9. Long, Roderic Tracy 2008. *Anarchism/Monarchism: Is a Government Part of a Free Country?* Ed. Tibor Machan. Ashgate,.

10. ლანდ, აინ (1971), რივედ ჰუმბარტ. თჰე Peikoff, Leonard, (1991), Objectivism: *The Philosophy of Ayn Rand*. New York: Dutton.
11. Peikoff, Leonard, *The Ominous Parallels: The End of Freedom in America*. New York: Stein & Day, 1982:50
12. Pojman, Louis P. *Against Relativism and For Objectivism*.
13. Pojman, Louis P. (2009), *Moral Philosophy: Reader*. 3rd ed. Indianapolis: Hackett Pub.,
14. Objectivist 10(9) September.
15. Rand, Ayn (2005), *Atlas Shrugged*. New York: Dutton,.
16. Rand, Ayn (1982). *The Nature of Government*, in „Objectivist Newsletter~ 2.12 (December):
17. Rand, Ayn (1989), *The Voice of Reason*. New York: New American Library,
18. Rand, Ayn (1964), -`*The Virtue of Selfishness: A New Concept of Egoism*. New York : Penguin, The Objectivist Ethics“
19. Rand, Ayn (2005), Answers, the Best of Her Q&A. Mayhew, Robert, ed. New York: New American Library
20. *Rand, Ayn (1995). The Russian Radical, Chris Matthew*. University Park: Pennsylvania State University Press,
21. Rand, Ayn (1982), **Philosophy** Who Needs it , New York : Signet.
22. Rand and Aristotle: A Comparison of Objectivist and Aristotelian Ethics”. In Den Uyl, Douglas J. & Rasmussen, Douglas B. *The Philosophic Thought of Ayn Rand*. Urbana: University of Illinois Press. 1986
23. Rachels, James, (2008), Ethical Egoism.“ In *Reason & Responsibility: Readings in Some Basic Problems of Philosophy*, edited by Joel Feinberg and Russ Shafer-Landau California: Thomson Wadsworth,.
24. Sidgwick and the Rationale for Rational Egoism,“ in *Essays on Henry Sidgwick*, ed. B. Schultz, Brink, D. 1992, Cambridge: Cambridge University Press
25. Shaver, R. (1999), *Rational Egoism*, , Cambridge: Cambridge University Press
26. Smith, Tara (2006), *The Virtuous Egoist: Ayn Rand’s Normative Ethics*, , Cambridge University Press
27. Torres, Louis & Kamhi, Michelle Marder, (2000), *What Art Is: The Esthetic Theory of Ayn Rand*. Chicago: Open Court Publishing.
28. Tuccille, Jerome (2007), *It usually begins with Ayn Rand* , Universe.
29. *The Philosophic Thought of Ayn Rand*. Urbana, IL: University of Illinois Press, editors: Rasmussen, Douglas and Douglas Den Uyl, 1984
30. Uyl, Den, (1986), *The Philosophic Thought of Ayn Rand* (paperback ed.) Douglas & Rasmussen Douglas eds. [1984]. Chicago: University of Illinois Press
31. Vallentyne, Peter (2011), „Libertarianism“. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
32. Woodcock, George (2000), *Anarchism: a history of libertarian ideas and movements*. Petersborough, Ontario: Broadview press.
33. <http://www.aynrand.org/site/PageServer?pagename=index>

თავი XXI. ახალი გასაღების ძიება ესთეტიკურისათვის – მეტაფორული სიმბოლიზმი

XX საუკუნის ამერიკული ფილოსოფიისათვის სიმბოლურია კვლევის ფოკუსირება ხელოვნებაზე, როგორც ლინგვისტური ანალიზის ობიექტზე. იმ ამერიკელ მკვლევართა შორის, რომლებიც ესთეტიკურის ლინგვისტურ ანალიზს მიჰყვეს ხელი, გამორჩეულია სუზანა კატარინა ლანგერი (Susanne Katherina Langer 1895-1985). მისი კვლევები შემოქმედების ფილოსოფიაში და ესთეტიკაში ანალიზური ფილოსოფიისა და გერმანული ნეოკანტიანური, კერძოდ, მარბურგის სკოლის მორიგების მცდელობის ნიშანს ატარებს. მთელ მის ნააზრევს მნიშვნელოვან კვალად გასდევს გერმანელი ემიგრანტი ნეოკანტიანელის – ერნსტ კასირერის ფილოსოფიის გავლენა.

ლანგერი დაიბადა ნიუ-იორკში, ხოლო განათლება მიიღო რედკლიფის უნივერსიტეტში. მეცნიერულ კვლევებთან ერთად, იგი პედაგოგიურ მოღვაწეობასაც ეწეოდა: ასწავლიდა ფილოსოფიას ამერიკის სხვადასხვა უნივერსიტეტში, იყო კოლუმბიისა და კონეკტიკუტის უნივერსიტეტების პროფესორი. მისი ნაშრომები დღემდე აქტუალური და პოპულარულია. ისინი გამოირჩევა თვალსაზრისის არაორიგინალურობით, მრავალფეროვანი და ვრცელი ფაქტობრივი მასალით, თხრობის განსაკუთრებული მანერით, მკითხველის თანამოზიარედ ქცევის ხიბლით. ლანგერის ნაშრომთა უმრავლესობა შეტანილია ანთოლოგიებში და ქრესტომატიებში, ფილოსოფიისა და ესთეტიკის სახელმძღვანელოებში. ლანგერის ესთეტიკური იდეები ანალიზისა და დისკუსიის საგანია როგორც კონტინენტზე, ისე ამერიკაში.

ლანგერის ძირითადი ნაშრომია „ახალი გასაღები ფილოსოფიისათვის: გონების, რიტუალისა და ხელოვნების სიმბოლიზმის კვლევა“ (Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art) . იგი ეძღვნება მხატვრული ნაწარმოების ესთეტიკურ ანალიზს. თეორია, რომელიც მან ამ ნაშრომში დააფუძნა, ცნობილია მეტაფორული სიმბოლიზმის სახელით. ავტორის მიერ წამოწეული საკითხთა წრე მოიცავს სიმბოლოს სპეციფიკისა და სტრუქტურის კვლევას კულტურისა და ცოდნის სხვადასხვა სფეროში, სიმბოლიზმის სხვადასხვა ფორმის როლს ფილოსოფიაში, მეცნიერებაში, მხატვრულ შემოქმედებაში, მითსა და რიტუალში. მას აინტერესებს საზრისის მინიჭების მენტალური პროცესი, როცა ერთი საგანი მოიხელთება მეორის ტერმინებით. მთავარი თეზისი ამგვარად ჟღერს – ადამიანს ახასიათებს სიმბოლიზაციის, მნიშვნელობათა შექმნისა და გარემო სამყაროში მათი შეტანის ყოვლისმომცველი ჟინი.

სათაურში გამოტანილი სიტყვა „გასაღები“ განსაკუთრებული დატვირთვის მატარებელია. ლანგერი მასში გულისხმობს მუსიკალურ გასაღებს, რომელიც მუსიკალურ ნაწარმოებს გარკვეულ ტონალობასა და ხასიათს ანიჭებს. მის კვლევაში: ცნება „ახალი გასაღები“ ნიშნავს შემოქმედებითი აქტივობის იდეურ ხასიათს. ამ გასაღებით ყველა იდეა არანაწირობა. მთა-

ვარი თემის სონატურ, კამერულ განვითარებას ერწყმის თემის შემდგომი დამუშავების პოლიფონიზმი, რომელიც ფინალში აღწევს ეფექტურ სიმფონიურ ხმოვანებას.

ფილოსოფიისათვის „ახალი გასაღების“ ძიების იდეა ნეოკანტიანურია, კონკრეტულად, ის დაკავშირებულია კასირერის სახელთან. ამერიკულ ფილოსოფიაში იგი გვხვდება ჩარლზ პირსის ლოგიკაში. ლანგერის დამსახურებაა შემეცნებისა და, ზოგადად, კულტურისათვის ამ იდეის ნაყოფიერი და ეფექტური მიყენება.

კვლევას ლანგერი იწყებს პოზიტივიზმის კრიტიკით, გადადის ეპისტემოლოგიურ საკითხებზე, შემდეგ სემანტიკური თეორიის გავლით, აანალიზებს მუსიკის ფილოსოფიას და ასრულებს ესთეტიკის ზოგადი საკითხებით.

სიმბოლიზმი ფილოსოფიის მთავარი თემაა, რადგან იგი ადამიანის ცოდნისა და შემეცნების საფუძველია. ადამიანის სპეციფიკური მახასიათებელია სიმბოლოთა ქმნა და მოხმარება. ადამიანის გრძნობათა სამყარო გაშუალებულია ცნებებით, სიმბოლოებით და ენით. მის გონებაში უწყვეტად მიმდინარეობს ემპირიული მონაცემების სიმბოლური ტრანსფორმაციის პროცესი. ლანგერს, კასირერის მსგავსად, მიაჩნია, რომ ადამიანი არის *homo symbolicum* – სიმბოლური ცხოველი, ანუ სხვა სიტყვით, ცხოველი, რომელიც ქმნის სიმბოლოებს.

ლანგერი თვლის, რომ ადამიანის რაობის გახსნისათვის აუცილებელია მისი საქმიანობის ოთხი ძირითადი გამოვლინების – ენა, რიტუალი, მითი, მუსიკა – შესწავლა. ს, თავის მხრივ, დაგვეხმარება სიმბოლიზმის ცენტრალური პრობლემების გადაჭრაში. ადამიანის საქმიანობის ყველა სხვა სახის განხილვა ანალოგიის გზით შეიძლება. ლანგერის მიხედვით, სამყაროს შემეცნების პრობლემა სამყაროს სიმბოლურ ფორმათა დახმარებით, კონსტრუირებით უნდა გადაწყდეს.

ლანგერი თვლის, რომ გონების მთავარი ფუნქციაა სიმბოლური ტრანსფორმაცია – ემპირიული, გრძნობადი მონაცემების სიმბოლოებად ქცევა. ეს სიმბოლური ფუნქცია ახასიათებს არა მხოლოდ შემეცნებას, არამედ ადამიანური შემოქმედების ყველა ფორმას. ლანგერი პოულობს სიმბოლიზმს ენაში, რიტუალში, სიზმარში, ხელოვნებაში.

ლანგერს მიაჩნია, რომ აპრიორული, რაციონალური ფორმებით აზროვნების უნარი სიმბოლოებს ქმნის. ამისთვის სრულიადაც არ არის საჭირო ობიექტის რეალურად არსებობა. განზოგადების თვისებით დაჯილდოებული სიმბოლო ათავისუფლებს გონებას პრაქტიკული მიზანმიმართულებისაგან და, ამგვარად, გონებით აღქმული უტილიტარული ობიექტები სიმბოლოთა ვირტუალურ სამყაროდ ტრანსფორმირდება.

სიმბოლიზმის პირველი გამოვლენაა გრძნობათა ასახვა და გადატანა ობიექტზე. ეს პროცესი კაცობრიობის განვითარების ადრეულ ეტაპზე იწყება. ლანგერის მტკიცებით, პიროვნული „მე“-ს ჩამოყალიბება, რომელიც აქტუალური მეხსიერების საწყისის მანიშნებლადაა მიჩნეული, ჩვენი გრძნობების სიმბოლიზაციის პროცესზეა დამოკიდებული.

ლანგერის ფილოსოფიურ ენაზე დიდი გავლენა აქვს „ვენის წრეს“ (ვიტგენშტაინი, კარნაპი), მაგალითად, ტერმინს „ლოგიკური ფორმა“ იგი იღებს ვიტგენშტაინისაგან, ტერმინებს: „სემანტიკურობა“, „სინტაქსურობა“ - კარნაპისაგან. ენის ფილოსოფოსებთან მისი თეორიის კავშირი უეჭველია არა მხოლოდ ტერმინოლოგიურ დონეზე. ლანგერს მიაჩნია, რომ ფილოსოფიაში არსებული რიგი პრობლემა წარმოიშობა იმის გამო, რომ ჩვენ არ გვესმის ჩვენი ენის ლოგიკა.

ენა არ არის უძრავი, გაყინული მოცემულობა. ენა. ენობრივი აქტივობა უწყვეტი პროცესია, ის ადამიანური გონის ფუნქციაა, რომელიც აზრთა გამოსახატავად დანაწევრებულ ბგერათა გამოყენების უნარში ვლინდება. არსებითია არა ენის მიერ „წარმოქმნილი“, არამედ ენის „ენერგია“. ცალკეული სიტყვები ენობრივ პროცესს მთელი სისავსეობით გამოხატავენ, რაც წინადადებით ხდება. თუ ენა მოქმედებაა, მისი ბუნება მხოლოდ ენის პროცესში გამომჟღავნდება და არა ენობრივ წარმონაქმნთა, მზა ენობრივ ფორმათა კვლევა-ძიებაში.

სამყაროს პირველი ობიექტური სურათი – მისი ძირეული და არსებითი თვისებები ადამიანის ცხოვრებითა და საქმიანობით, უწინარესად, ადამიანის ენითაა განპირობებული. ენობრივი ცნობიერების გაღვიძება გონითი რევოლუციის ტოლფასია. ამ დროიდან იწყება ადამიანის პირადი ცხოვრების მთლიანი გარდაქმნა. აქ ხდება სამყაროს მიმართ წმინდა ემოციურიდან თეორიულზე გადასვლა. ენას განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება სულიერი და გონებრივი განვითარებისათვის.

გონებრივი სიმწიფის მატებასთან ერთად, ენა გადაიქცევა სამყაროსთან შემაერთებელ ხიდად. ყოველი წინსვლა ენის განვითარებაში ნიშნავს სამყაროს შესახებ ჩვენი ცოდნის გამდიდრებას. „მეტყველებით გამოწვეული სიამოვნება არ მომდინარეობს მარტოოდენ სახელთა შესწავლისა და გამოყენების სურვილიდან. მასში უკუფენილია სინამდვილის აღმოჩენისა და მისი საგნობრივი წარმოდგენებისაკენ დაუოკებელი სწრაფვა“ (Langer: 1942. 108).

ენა არ გამოხატავს ყოფიერების ჭეშმარიტებას, არამედ მისი ფუნქციაა საგნის განსაკუთრებული ასპექტით დანახვა და მასზე შეჩერება. ჩვენი აზროვნება დისკურსიულია, მაგრამ დისკურსიული ენა ფილოსოფიური რეფლექსიის ერთადერთი საშუალება არ არის. სემანტიკის სფერო უფრო ფართოა, ვიდრე ენის. არსებობს გამოცდილება, რომელიც უსხლტება შემეცნების დისკურსიულ ფორმას. „მაგრამ გონება საეჭვო რამეა (dubious entity).

თუ ერთი კარი დახურული დაუხვდება, იგი იწყებს ძიებას და ამტვრევს სამყაროში შესასვლელ სხვა კარს; თუ ერთი სიმბოლიკა არაადეკვატური აღმოჩნდება, მეორეს ებლაუჭება; მისი საშუალებებისა და მეთოდებისათვის არ არსებობს არანაირი მუდმივი კანონი... დისკურსიული ენის მიღმა არსებობს ნაღდი სემანტიკისათვის უკვლევი შესაძლებლობა“ (Langer: 1942. 109).

ლანგერი წინ წამოწევს სიმბოლიზაციის სხვა ტიპს, რომელიც იგნორირებული ან ნაკლებად დაფასებულია. ეს არადისკურსიული, ექსპოზიციუ-

რი (დემონსტრაციული) სიმბოლიზმია. პირველი დაკავშირებულია ენასთან, სიტყვასთან, მეორე უგულვებლყოფს ენას, არ საჭიროებს დისკურსული ანალიზის ტექნოლოგიას. ექსპოზიციურ სიმბოლოებს მიეკუთვნებიან ვიზუალური ფორმები – სურათები, ფერი, პროპორციები, ხმა – ისინი არადისკურსიულნი არიან. მათ არ აქვთ საკუთარი ლექსიკა, სინტაქსი. ნახატი, ენის მსგავსად, ამ ტიპის სიმბოლოა და შედგება ბევრი ელემენტისგან, მაგრამ ამ უკანასკნელისაგან განსხვავებით, მასში ეს ელემენტები ერთმანეთს ერწყმიან ერთდროულად – პრინციპით „ნაწილი-ჯამი“ და არა თანამიმდევრულად, როგორც მნიშვნელობათა ჯამი. ამ სიმბოლოებს არ აქვთ საკუთარი ენა. ამიტომ, მათი თარგმანი სხვა სიმბოლოთა ტერმინებით შეუძლებელია. ექსპოზიციური სიმბოლიზმის სფერო დაკავშირებულია გრძობად მნიშვნელობებთან და ვირტუალურ ფორმებთან.

ლანგერის მოსაზრებით, ენაში სიმბოლიზმი თავისუფლად, დასრულებულად გამოიყენება. ესაა სიმბოლიზმის უმაღლესი ფორმა. ექსპოზიციური ფორმები უფრო დაბალია, ვიდრე დისკურსული. ენა კონცეპტუალური აზროვნების არტიკულარული ჩანაწერია. ენის გარეშე არ გვექნებოდა კომუნიკაცია. ყველა მოდემის ადამიანს, განვითარების ყველაზე პრიმიტიულ დონეზე მყოფთაც კი, აქვთ სრული და დანაწევრებული ენა.

ლინგვისტიკის ენის ექსპოზიციური წარმოშობის საკითხის გადაჭრისკენ მიმართული არა ერთი მცდელობა მარცხით მთავრდება. ლანგერის აზრით, ამის მიზეზია ის ფაქტი, რომ იგი არ არის კერძო მეცნიერების კვლევის საგანი. პრობლემა ვერ გადაიჭრება მხოლოდ ლინგვისტიკის ფარგლებში. იგი უფრო ფართო მასშტაბის – სიმბოლური ქცევის გენეზისის პრობლემაა.

ლანგერის მოსაზრებით, ენა, უპირველესად სინამდვილის სიმბოლური ხედვის ტენდენციის ვოკალური აქტუალიზაციაა. იგი სიმბოლიზმის გამოვლენის უმაღლესი ფორმაა. მას მიაჩნია, რომ სიმბოლოთა შექმნის ტენდენციის პირველ გამოვლენებს შემოქმედებითი ხასიათი არ აქვთ. სიმბოლოთა უძველესი ფორმები წარმოადგენდნენ მარტივ *Gestalt*-ებს,¹ რომლებშიც პირველყოფილი ადამიანი ნებისმიერ მნიშვნელობას სდებდა. ახალი სიტყვა მზადაა, იქცეს *Gestalt*-ად. არტიკულირებული ბგერა მზადაა, იქცეს სიმბოლოდ მაშინვე, როგორც კი ამის საჭიროება გაჩნდება, ასაბუთებს ლანგერი.

ლანგერის მოსაზრებაში, რომ ენა შეიძლება წარმოშობილიყო მხოლოდ იმ სახეობის ცხოველებში, რომელთაც უმაღლეს დონეზე აქვთ განვითარებული სიზმარი, რიტუალი, სახიობა, ვლინდება ევოლუციონური დარვინიზ-

¹ ლანგერის ხედვა აშკარად განიცდის მისი თაობის პოპულარული გეშტალტისტიკის (კურტ კოფკა, ვოლფგანგ კელერი, ამერიკელი ფსიქოლოგი – რუდოლფ არნჰეიმი) თეორიის გავლენას. ამ ხედვით, ვიზუალური აღქმა არ არის პასიური პროცესი; მას აქვს საკუთარი ლოგიკა, ემყარება რაციონალურ ცნებებისა და აბსტრაქციების ანალოგიურ მოდელსა და პრინციპებს. ტერმინით „ვიზუალური აზროვნება“ ყურადღება გამახვილებულია იმ ფაქტზე, რომ ვიზუალური აღქმა ცნებითი აზროვნების ანალოგიურია. ვიზუალური აღქმა ემყარება გარკვეულ სტრუქტურულ პრინციპებს, რომელთაც უწოდებენ „ვიზუალურ ცნებებს“.

მის გავლენა. ლანგერის მიხედვით, ზემოთ ჩამოთვლილია სიმბოლური აზროვნების დაბალი ფორმები. ენა იბადება იქ, სადაც სიმბოლიზაციის პროცესი, თუნდაც პრიმიტიული სახის, აქტიურად ვლინდება და არ ატარებს პრაქტიკულ ხასიათს.

ენის პირველადი ხმარება უნდა ვეძიოთ ობიექტების სახელდების, ფიქსაციის და ფორმულირების მოთხოვნილებაში. კომუნიკაცია კი მხოლოდ მეორადი გამოვლენაა. ლანგერის მოსაზრებით, ეს უფრო ღრმა ფსიქოლოგიურ დონეზე ჩამოყალიბებულის პრაქტიკული გამოყენებაა. სიტყვათა პირველი სიმბოლური ღირებულება კონოტაციური იყო. როგორც კი სიტყვა შეიძენს დენოტაციურობას, სიმბოლო გამოთქმის ინსტინქტური ფაზიდან გადაინაცვლებს მოაზრებულად ხმარების ფაზაში და დენოტირებული სიტყვა დაუნათესავდება ცნებას.

ენის სასიცოცხლო პრინციპად ლანგერი მიიჩნევს მეტაფორას. ყოველი გამონათქვამი შეიცავს ორ ელემენტს: კონტექსტს (ვერბალურს ან პრაქტიკულს) და სიახლეს (novelty). სიახლეა ის, რაზეც მოლაპარაკე ცდილობს ყურადღების გამახვილებას. ამ შემთხვევაში იგი იყენებს უკვე არსებულ ან ახლად შექმნილ სიტყვას. იქ, სადაც სიახლის აღსანიშნავი სიტყვა არ მოგვეპოვება, მოსაუბრე ლოგიკური ანალოგიით ხმარობს სხვა დენოტაციის მქონე სიტყვას, კონტექსტი კი მიგვანიშნებს, რომ აქ, ეს სიტყვა სიმბოლურად რაღაც სხვას ნიშნავს. იგი იხმარება მეტაფორულად იმის გამოსახატად, რის სიმბოლიზაციასაც მისი მნიშვნელობა ახდენს.

ხატი, რომელიც ატარებს ძირითად მნიშვნელობას, საკუთრივ მეტაფორაში გვევლინება ფიგურალმკ სიმბოლოდ, იმგვარ საგნად, რომელსაც არ აქვს საკუთარი სახელი. არსებობს მეტაფორის ძალიან ხშირად გამოყენების შემთხვევები. ამ დროს მისი არსი ზოგადდება. მხოლოდ ასასახი პრედიკაცია შესაძლოა იყოს მეტაფორული. მეტაფორა ჩვენი აბსტრაქტული ხედვის ყველაზე ნათელი საბუთია. მისი არსებობა ჩვენი გონება-წარმომადგენლობითი სიმბოლოებით ოპერირების დასტურია. ყოველი ახალი იდეა ან გამოცდილება მეტაფორულ განცდას იწვევს. როგორც კი იგი ჩვეული გახდება, ეს განცდა „ჭკნება“, „უფერულდება“ და ზოგადდება. მეტაფორა ის ძალაა, რომელიც ძირეულად რაციონალურს აქცევს ინტელექტუალურად.

ინტელექტუალური სიტყვათმარაგი იზრდება კონცეპტუალური აზროვნებისა და ცივილიზაციის ზრდასთან ერთად. ლანგერი დამაჯერებლად ასაბუთებს, რომ ტექნიკური პროგრესი ახალი ტერმინოლოგიით ამდიდრებს ენის რეზერვს, უფრო და უფრო ზუსტდება მნიშვნელობები; მეტყველება იმდენად პრაქტიკული, პროზაული ხდება, რომ გვეჩვენება, თითქოს ენა უტილიტარული მოთხოვნილებების გამო წარმოიშვა. არადა მეტაფორა მოგვიანებით შეიქმნა „სპეციალურად ისეთი კულტურული პროდუქტისათვის, როგორიცაა პოეზია“ (Langer 1942. 239).

ლანგერის მოსაზრების საპირისპიროდ უნდა ითქვას, რომ თავად ენა არ არის არც სიმბოლო და არც სიმბოლოთა ერთობლიობა. ენა შედგება სიმბოლოებისა და არასიმბოლოებისგანაც, ჩვეულებრივი პირობითი ნიშნებისგან.

ენა და მისი ელემენტები – სიტყვა და წინადადება – სიმბოლურად შეიძლება ჩავთვალოთ მხოლოდ იმ აზრით, რომ ისინი ენის გარეშე კონკრეტულ-კვალურის/აბსტრაქტულის წარმოდგენის საშუალებებია. მათი აღმნიშვნელ-გამომთქმელი მეტ-ნაკლებად პირობითი ნიშნებია. მაგრამ სწორედ ამ მეტ-ნაკლები პირობითობის გამო, არც ენა და არც მისი ელემენტები არ შეიძლება უპირობოდ ჩაითვალოს სიმბოლოდ.

სიტყვათა და შესატყვისთა უმრავლესობას, უბრალოდ, პირობითი, კონვერსიული ნიშნის ხასიათი აქვს. ვერც სიტყვა „ვაშლს“ ჩავთვლით რეალური ვაშლის სიმბოლოდ და ვერც სიტყვა „სიყვარულს“ – სიყვარულის სიმბოლოდ, მაგრამ ენაში არის ისეთი სიტყვები და შესატყვისები, რომელთაც ამკარად სიმბოლური ხასიათი აქვთ. თუ სიტყვა „სიკვილი“ ემოციურად, ფაქტობრივად, ნეიტრალურია, სიტყვები – „ჩაძაღლება“, „გარდაცვალება“ – არა. მათში, ფაქტობრივი ვითარების გარდა, ამ ფაქტის ღირებულებაცაა გამოსახული. რადგან ღირებულებითი შინაარსის გამოთქმა-გამოსახვა სიმბოლოს ნიშანია, ეს გამონათქვამები სიმბოლური ხასიათისანი არიან.

ლანგერი სიმბოლიზმის სხვადასხვა ფორმის კვლევისას, განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობს მუსიკას – მაღალ პროფესიულ დონეზე ანალიზს ხელს უწყობს მისი საფუძვლიანი მუსიკოლოგიური განათლება. ლანგერის აზრით, მუსიკა ექსპოზიციური სიმბოლიზმის ყველაზე ნათელი გამოვლენაა. ლანგერი დეტალურად აანალიზებს მუსიკის თეორიებს; იგი იწყებს პლატონის საინტერესო მიგნებებით, კერძოდ, ყურადღებას ამახვილებს მუსიკის განსაკუთრებულ თვისებაზე, გადმოსცეს ეთოსი; ლანგერი დამაჯერებლად ასაბუთებს, რომ პლატონის პოლიტიკურ უტოპიაში სხვადასხვა კატეგორიის ადამიანთა აღზრდის პროცესში განსხვავებული მუსიკალური ნწყობის გამოყენებამ ეფექტურ შედეგებამდე შეიძლება მიგვიყვანოს. ლანგერი კრიტიკულად აანალიზებს განმანათლებლების XVIII საუკუნის „მუსიკალური ეფექტურობის თეორიას“, რუსოს, მარბურგის, მათესონის, ბახის, ევისონის შეხედულებებს.

მუსიკის ფილოსოფიაში, თვითგამოხატვის თეორიისა და ლოგიკური გამოხატვის თეორიის სახით, ძირითადად, ორი მიდგომა იჩენს თავს. ლანგერი თანამიმდევრულად აანალიზებს მათ და გამოყოფს საკუთარ ხედვას, რომელიც ანტიფსიქოლოგიზმის პლატფორმას ემყარება. „მუსიკა, ისევე, როგორც ენა, „ფლობს“ საკუთარ შინაარსს, მუსიკის შემთხვევაში – ემოციურს, ენის – კონცეპტუალურს. ორივე შემთხვევაში ეს „ფლობა“ სიმბოლურია. მუსიკა არც გრძნობების წარმოშობის მიზეზია და არც მის სანინაალმდეგოდ მიმართული საშუალებაა. მუსიკა მათი ლოგიკური გამოხატვაა“ (Langer: 1942. 245).

ლანგერის ესთეტიკური კონცეფციის ნაკლად უნდა ჩაითვალოს ის, რომ იგი ნაკლებ ყურადღებას აქცევს ხელოვნების კომუნიკაციურ ფუნქციას. მას მიაჩნია, რომ ხელოვნება სიმბოლიზმის არადისკურსული ტიპია, იგი პრინციპულად არ ითარგმნება რაციონალური ლოგიკის ენაზე და ექსპრესიული ფუნქციის მატარებელია. ლანგერის ამ ინტერპრეტაციაში ხელოვნება, განსაკუთრებით კი მუსიკა, წარმოდგენილია აბსტრაქტულ სიმბოლურ ფორ-

მათა სიმრავლით და უგულებელყოფილია მისი, როგორც ურთიერთობათა ენის ფუნქცია. ლანგერის კონცეფცია სცოდავს წინააღმდეგობებითაც, მაგალითად, „მნიშვნელადი ფორმა“, მისი მტკიცებით, ლოგიკური ხასიათისაა, მაგრამ იქვე ვკითხულობთ, რომ ეს ფორმა მხოლოდ ინტუიციითა და გრძნობით ინვდომება (Langer 1942. 19-23-31).

ლანგერი ცდილობს, დაახლოვოს ისეთი უკიდურესად დაცილებული ფილოსოფიური მიმდინარეობები, ისეთებისა, როგორცაა: ნეოკანტიანელობა, ფენომენოლოგია, ლოგიკური პოზიტივიზმი, გეშტალტფსიქოლოგია. ეს უდავოდ მისასალმებელი მცდელობა ვერ იცილებს ეკლექტიზმის ელემენტებს. მიუხედავად აღნიშნულისა, ლანგერის ესთეტიკური თეორიისა და ხელოვნების ფილოსოფიის დამსახურება ამერიკულ ფილოსოფიაში განსაკუთრებულია.

მან ნათლად ჩამოაყალიბა, რომ დისკურსული ენის გამოცხადება ფილოსოფიური რეფლექსიის ერთადერთ ენად შეცდომაა. ამით ლანგერი დაუპირისპირდა პოსტსტრუქტურალისტების (ფუკო, დერიდა) პრეტენზიებს, თითქოს დისკურსული მეთოდი ფილოსოფიური აზროვნების ერთადერთი საშუალებაა. ესთეტიკის თეორიაში ლანგერის შენატანია: ხელოვნებაში შინაგანი იმპულსისა და უნივერსალური რიტმის წინა პლანზე წამოწევა, ბუნების, მატერიალური ორგანიზმების სიცოცხლისუნარიანობაში მათი როლის ხაზგასმა, სივრცისა და დროის „ვირტუალური“ ხასიათის პრიორიტეტულობის აღმოჩენა ხელოვნებაში.

უდავოდ დიდია ლანგერის როლი შემეცნების ვულგარულ-ფსიქოლოგიური გაგების გადალახვაში, განსაკუთრებით, მისი ემოციური და გრძნობადი სფეროების, როგორც პრიორიტეტულის კრიტიკის მიმართულებით. დადებით მომენტად გვევლინება აზროვნების პროცესის სიმბოლოს და მითის ექსპრესიის კატეგორიებით გაგების მიმართულებით წარმოებული ლანგერისეული მცდელობები.

ლანგერი სიმბოლიზმის სხვადასხვა ფორმის – ენა, რიტუალი, მითი, მუსიკა, ხელოვნება – ანალიზისას იყენებს ანთროპოლოგიის, ლინგვისტიკის, ფსიქოლოგიის, ხელოვნების ფილოსოფიის იმდენად მრავალფეროვან და ვრცელ მასალას, რომ მის კონცეფციას თავისუფლად შესაძლებელია ვუნოდოთ მეცნიერული ცოდნის ენციკლოპედია, რომელიც სიმბოლური ტრანსფორმაციების კუთხითაა დანახული და ფილოსოფიის „ახალი გასაღებით“ გახსნილი. მართლაც, ლანგერის ახლებურად დაყენებული ხედვის წყალობით, ესთეტიკური აზრი გადაიქცა ხელოვნების ნაწარმოებში ტრადიციული პრობლემების: ფორმისა და გრძნობის, რეალურისა და იდეალურის, ინტუიციურისა და ინტელექტუალურის ურთიერთმიმართების გახსნის „ახალ გასაღებად“.

ლანგერის მემკვიდრეობამ გაუძლო დროის გამოცდას და მოიცვა არა მხოლოდ ამერიკულ ფილოსოფიაში არსებული იდეებისა და კონცეფციების ფართო სპექტრი.

კითხვები და დავალებები:

1. დაახასიათეთ ლანგერის ნაშრომის მთავარ თემები.
2. ლანგერის მიხედვით, რას ნიშნავს „ახალი გასაღები ფილოსოფიისათვის“?
3. რა სიძნელეს ხვდება ლანგერი ნიშნისა და სიმბოლოს განსხვავებისას?
4. რატომ უწოდებენ მკვლევრები ლანგერის კონცეფციას „მეტაფორულ სიმბოლიზმს“?
5. წიკითხეთ კასირერის ესეიდან – „რა არის ადამიანი?!“ – თავი „ენა“. ეცადეთ, მონახოთ კასირერის გავლენა ლანგერის პოზიციის ჩამოყალიბებაზე.

ლიტერატურა:

1. ზაქარიაძე, ანასტასია (2007), მხატვრული სიმბოლოს ბუნებისათვის, თსუ გამ-ბა: თბილისი.
2. კასირერი, ერნსტი (1998), რა არის ადამიანი?! თბილისი.
3. Langer, Susanne Katherina (1930), *The Practice of Philosophy*. University of California.
4. Langer, Susanne Katherina (1960). *An Introduction to Symbolic Logic*. third edition. Dover publications.
5. Langer, Susanne Katherina (1942), *Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art*. New Haven.
6. Langer, Susanne Katherina (1953), *Feeling and Form: A Theory of Art*. Charles Scribner's Sons.
7. Langer, Susanne Katherina (1957), *Problems of Art: Ten Philosophical Lectures*. ed. by Richard Field. New York, N.Y. : Scribner.
8. Langer, Susanne Katherina (1967 – 1982), *Mind: An Essay on Human Feeling* three volumes New Haven-Yale University press.

თავი XXII. ექსისტენციალიზმი და ფენომენოლოგია ამერიკაში

*„ფილოსოფიასთან მიმართებით ევროპას
ჯერ არ აღმოუჩენია ამერიკა“
სიდნი შუკი*

ამერიკულ ფილოსოფიაში ექსისტენციალისტურ ან ფენომენოლოგიურ ჭრილში პრობლემების კვლევის მიმართ ინტერესი არ წარმოადგენს პრიორიტეტულს. კონტინენტურ ფილოსოფოსთა ნაწილს ეჭვიც კი შეაქვს ამერიკული ექსისტენციალიზმის არსებობაში. რეალობაა ეს თუ ფიქცია? საკითხი ამგვარად ისმის. სარტრი მიიჩნევდა, რომ ამერიკაში არ შეინიშნება ადამიანის ბუნებისა და სოციალური ორგანიზაციის მიმართ პესიმიზმი და, რომ საერთოდაც, ამერიკამ არ იცის, რა არის ბოროტება. ეს არ არის ამერიკული კონცეპტი. სიმონა დე ბოვუარი ამერიკელებს ბრალს სდებს იმაში, რომ ისინი არ განიცდიან „ცოდვიანობასა და სინანულს“.

კამიუ უფრო მკაცრ შეფასებას აძლევს ამერიკელებს და ამბობს, რომ მათ აკლიათ ექსისტენციის, ავთენტობისა და გაუცხოების პრობლემების მიმართ წუხილი. თუმცა არსებობს სხვა კვლევებიც, მაგალითად, ახლახან გამოცემულ ჯორჯ კოტკინის კვლევაში „ექსისტენციონალური ამერიკა“ (Cotkin: 2005) საპირისპიროა დასაბუთებული. ავტორი აანალიზებს ამერიკულ რეალიას და ამტკიცებს ამერიკული ყოფიერებისა და ცნობიერების წესისათვის ექსისტენციონალური პრობლემატიკის რელევანტურობას. მისი აზრით, აბსურდულია, თითქოს ამერიკა სასონარკვეთის ცნებისაგან განძარცულია.

ფაქტია, რომ შესაძლებელია ექსისტენციონალური ტიპის პრობლემატიკით დაინტერესებული სამი სახის ინტერესის გამოყოფა:

1. „აკადემიური“ – საუნივერსიტეტო სივრცეში წარმოებული კვლევები;
2. ლიტერატურული-ექსისტენციონალური ამერიკულ ლიტერატურა, მოდერნიზმის ხელოვნება და კინემატოგრაფი. გასული საუკუნის 50-იან წლებში სან-ფრანცისკოში ჩამოყალიბებული ბიტნიკების მოძრაობა, საზრდოობს ექსისტენციალიზმის თემებით.
3. რელიგიურ – თეოლოგთა მიერ ექსისტენციონალური დისკურსის რელიგიურ დოგმებთან მიყენება.

ამერიკულ ექსისტენციონალურ ფილოსოფიაში საკმაოდ ნაყოფიერია სიდნი შუკის კონცეფცია. იგი ემყარება მესამე ტიპის ინტერესს და ასაბუთებს, რომ არსებობს მხოლოდ ერთადერთი ფორმა ექსისტენციონალიზმისა – „ექსისტენციონალური თეიზმი“ (Hook :1961. chap.VII).

არსებობს ექსისტენციონალურ-რელიგიური აზროვნების ორი ტიპი – ერთი დაკავშირებულია კირკეგორისა მეორე – ფოიერბახის სახელებთან.

ჰუკი უაპელაციოდ ამტკიცებს, რომ „ფოიერბახი გაცილებით უფრო რადიკალური ექსისტენციონალისტია, ვიდრე კირკეგორი“ (Hook:1961. 132). ტრადიციულად, მიჩნეულია, რომ კირკეგორთან პრიორიტეტულია „ტრანსცენდენტალური ელემენტი“. ამ თვალსაზრისის გამზიარებლები თვლიან, რომ ამით კირკეგორმა გადადგა გაცილებით რადიკალური ნაბიჯი „ჰეგელიანურ ფილოსოფიასთან განწყვეტის მიმართულებით“, ვიდრე ფოიერბახმა. ჰუკს მიაჩნია, რომ ეს არგუმენტი არასერიოზულია და დასაბუთება კი მოკლებულია ფაქტობრივ და ლოგიკურ ანალიზს. ამერიკული ფილოსოფია ირჩევს ექსისტენციონალურ-რელიგიური აზროვნების ისეულ ვერსიას.

ზოგადად, ამერიკული ექსისტენციონალიზმის დამახასიათებელია საზოგადოებრივი და ინდივიდუალური ყოფიერების დაპირისპირების ტენდენცია. ერთ-ერთი ყველაზე თანმიმდევრული ამერიკელი ექსისტენციონალისტი ფილოსოფოსი – უილიამ ბარეტი თავის ძირითად ექსისტენციონალურ ნაშრომს უწოდებს „ირაციონალური ადამიანი: გამოკვლევა ექსისტენციონალური ფილოსოფიაში“. (*Irrational Man: A Study in Existential Philosophy*). მას მიაჩნია, რომ ნებისმიერი საზოგადოებრივი საქმიანობის პროცესში ხდება ადამიანის გაუცხოება არა მხოლოდ საკუთარ არსობრივ ძალებთან, არამედ საკუთარი „მეს“-განაც. ცხოვრების მზარდი ტემპის მქონე თანამედროვე ეპოქაში, რომელიც ხასიათდება წარმოების ავტომატიზაციისა და ყოფის მაღალი დონით, ხდება ადამიანის ცხოვრების „ექსტერნალიზაცია“, ანუ მისი მოძრაობა გარეთ, „წაღმადან უკან გადმობრუნება“. (Barret: 1990. 76-77), რამაც, თავის მხრივ, არ შეიძლება არ გამოიწვიოს პიროვნებაში დაბნეულობა და შფოთი.

ბარეტი მიგვანიშნებს თანამედროვე სამყაროში შექმნილი სიტუაციის პარადოქსულობაზე: ერთი მხრივ, ადამიანს შეუძლია საკუთარი გონებითა და ხელებით თითქმის ყველაფრის – გიგანტური მანქანების, ატომური ბომბების, ზებგერითი თვითმფრინავების და ა.შ. – შექმნა, მაგრამ, იმავდროულად, იგი შინაგანად სუსტია. მისი სიცოცხლე, ისე, როგორც არასდროს, საფრთხის ქვეშაა; იგი არასდროს მდგარა ასე ახლოს არყოფნის ფაქტთან. თანამედროვე ინდუსტრიული საზოგადოება ინდივიდისაგან მოითხოვს მხოლოდ სოციალური ფუნქციების შესრულებას, რაც, საბოლოოდ, მას, ფაქტობრივად, ამ ფუნქციებად აქცევს (Barret: 1990. 87).

საზოგადოებისა და კოლექტივის ნეგატიური ზემოქმედება პიროვნებაზე გარდაუვალი, მარადიული და გლობალურია. მისგან თავის დაღწევა შეუძლებელია. ამ გავლენის ტოტალურობა და გარდაუვალობა ბერეტს გამოჰყავს შემდეგი მსჯელობიდან: თანამედროვე საზოგადოება ითხოვს ადამიანისაგან გარკვეული სოციალურ ფუნქციას. ადამიანი, ასრულებს რა ამ ფუნქციას, თავად ემსგავსება ფუნქციას და კარგავს „თვითობას“ და არსობას, როგორც უნიკალურ ინდივიდუალობას.

ბარეტი თვლის, რომ საკუთარი ინდივიდუალობის, არსებისა და სი-სავსეობის შენარჩუნებისათვის ადამიანმა არ უნდა მიიღოს მონაწილეობა

საზოგადოებრივ ცხოვრებაში, მათ შორის, მატერიალური დოვლათის შექმნაში. საზოგადოების მიერ დაკისრებული მისთვის უცხო სოციალური ფუნქციების მატარებელი და შემსრულებელი ადამიანი, კარგავს „თვითობას“ და იქცევა უღმობელი სოციალური ძალების სათამაშოდ. თავის მხრივ, ეს გარდაუვალ კონფლიქტს იწვევს საზოგადოებასა და პიროვნებას შორის. ამ მდგომარეობიდან გამოსავალს პიროვნება ხედავს საკუთარ ინდივიდუალურ სამყაროში ჩაკეცვაში, საზოგადოებრივი საქმიანობისაგან თავის არიდებაში.

ამერიკელმა ექსისტენციალისტებმა წამოაყენეს გაუცხოების გადალახვის სხვადასხვა „პროექტი“. ბარეტთან გაუცხოების მიზეზად და წყაროდ სახელდება თანამედროვე ტექნიკა და მეცნიერება, სიცოცხლის ბიუროკრატიზაცია ინდუსტრიულ საზოგადოებასა და მასობრივ კულტურაში. ბარეტი მათ რაციონალიზმის ხორცშესხმად მიიჩნევს. საკუთარი ცოცხალი და უშუალო, ცხოვრებისეული გამოცდილების განცდის ნაცვლად, ადამიანს უხდება მზა სტანდარტებით, სქემებითა და ქცევის მოდელებით შემოფარგვლა. ბარეტი ასკვნის, რომ ადამიანის გაუცხოების ერთადერთ მიზეზად და წყაროდ უნდა მივიჩნიოთ რაციონალიზმის ბატონობა. ამ ვითარებაში, ჭეშმარიტი სისავსეობის მფლობელი მხოლოდ „ირაციონალური ადამიანია“. მხოლოდ მას შეუძლია, გადალახოს გაუცხოება. თანამედროვე ადამიანის კრიზისი უამრავი ფაქტორითაა გამოწვეული, მაგრამ მათ შორის ერთ-ერთი უპირველესი „სიყვარულის უარყოფაა“. სიყვარული თავისუფლების ძირეული ფორმაა. მხოლოდ მოყვარულ ადამიანს შეუძლია ექსისტენციონალური შფოთვისაგან თავის დაღწევა და თავისუფლების მოპოვება. საზოგადოება, რომელშიც ადამიანი ცხოვრობს, მოიცავს მისი თავისუფლების შეზღუდვის საფრთხეს. მხოლოდ სიყვარულს შეუძლია მისი გადარჩენა, მისი სისავსეობისა და „ნაღობის“ შენარჩუნება.

კოლორადოს უნივერსიტეტის ფილოსოფიის პროფესორი – ჰეიზელ ბარნესი გაუცხოების დაძლევის გზად, ასევე, მიიჩნევს „ექსისტენციონალურ სიყვარულს“. ამასთან, ექსისტენციონალური სიყვარულის ყველა დოქტრინა ღრმად აბსტრაქტული ხასიათისაა. ბარნესი ამტკიცებს, რომ ჭეშმარიტად ექსისტენციონალური სიყვარულის დროს, ინდივიდი სხვა ადამიანის სიცოცხლესა და ბედნიერებას იმდენად მაღალ საზრისს ანიჭებს, რომ კრიტიკულ მომენტებში იგი სხვისი კეთილდღეობის უზრუნველსაყოფად საკუთარს სწირავს. ამას ბარნესი მიიჩნევს ექსისტენციონალური სიყვარულის ჭეშმარიტ გამოვლენად (Barnes: 1978).

თავის ძირითად ნაშრომს „ექსისტენციონალური ეთიკა“ ბარნესი აგებს სარტრიანული მოდელის გათვალისწინებით. ადამიანი, ისევე, როგორც სარტრთან, აქტიური, მოქმედი არსებაა, რომელიც პასუხისმგებლობის მატარებელია არა მხოლოდ საკუთარი ქცევების, არამედ სხვა ადამიანების, კაცობრიობისა და მთელი სამყაროს მიმართ. ბარნესი არ აღიარებს ტრანსცენდენტურ, მიღმური ღმერთის არსებობას. ადამიანი საკუთარი ბედის

შემოქმედია. იგი განახორციელებს იმ შესაძლებლობების რეალიზაციას, რომლებიც მასში ბუნებამ ჩადო. ცალკეული ადამიანი ცდილობს, საკუთარი გზით იაროს და საკუთარი თავი თავადვე განახორციელოს. ადამიანი არ არის ის, რასაც ის წარმოადგენს და წარმოადგენს იმას, რაც არ არის, რადგან იგი მუდმივად იცვლება, „ქმნის“ საკუთარ თავს და რეალიზდება.

ადამიანი გარკვეული სახის თვითფორმირების პროცესია. ბარნესი აქაც იმეორებს სარტრს, როდესაც ამბობს, რომ თავისი პროექტებით ადამიანი „საკუთარ თავს იწერს ყოფიერებაში“. ცნობილია, რომ არსებობს ადამიანის თვითრეალიზების ორი გზა. ადამიანი, რომელიც პირველ გზას ირჩევს, ცდილობს, თავი დააღწიოს წინასწარ დადგენილ საზოგადოებრივ ჩარჩოებს, წესებს, ნორმებს და გამოავლინოს საკუთარი „სასიცოცხლო ძალა“, ინდივიდუალობა, უნიკალობა, ის, რასაც იგი სინამდვილეში წარმოადგენს. ბუნებრივია, რომ ამისათვის იგი იძულებულია, განყვიტოს კავშირი საზოგადოებასთან, უგულვებელყოს საზოგადოებაში არსებული ქცევის კანონები და ნორმები. სხვათა შორის, საკუთარი პოზიციის საილუსტრაციოდ, ბარნესს მოჰყავს დოსტოევსკის თხზულების – „იატაკქვეშეთის ჩანაწერები“¹ – გმირის (უფრო ზუსტად ანტიგმირის) მაგალითი.

ბარნესს არ აკმაყოფილებს არც ნიცშეანური ტიპის მეტროპოლი ანარქიზმი – „ყველაფერი დასაშვებია!“ – არც საზოგადოებრივი ცხოვრების ნორმებით მკაცრად დეტერმინირებული და განპირობებული მთლიანი პიროვნული ქმედებები. იგი ეძებს საშუალოს ამ ორს შორის, იმას, რაც ადამიანს მიანიჭებს გარკვეულ თავისუფლებას გარკვეული მორალური მოთხოვნების ფარგლებში. ევროპული ექსისტენციალიზმისაგან განსხვავებით, ბარნესი აღიარებს საზოგადოებაში მორალური პრინციპების აღსრულების აუცილებლობას. მას მიაჩნია, რომ აბსოლუტურად თავისუფალი ნება არ არსებობს, რადგან პიროვნების თვითრეალიზება ხდება ადამიანთა ერთობის შიგნით და, ამდენად, იგი იძულებულია, გაითვალისწინოს სხვათა თავისუფლება ადამიანის არსების უცვლელობის თეზისს არ იღებს. ბარნესი გვთავაზობს „ექსისტენციონალური პედაგოგიკის“ შექმნის საინტერესო იდეას. ამ ტიპის პედაგოგიკა უნდა აიგოს გარემოს ადამიანზე ზეგავლენის გათვალისწინებით (Barnes: 1978.100).

ამერიკული ფილოსოფიის მკვლევართა შორის გავრცელებული მოსაზრებით, ამერიკაში დამკვიდრებულია ექსისტენციალიზმის ოპტიმისტური სახე, რომელიც მიმართულია „სიცოცხლის დინამიურ მისწრაფებაზე“. ეს ვლინდება, მაგალითად, იმაში, რომ ამერიკულ ექსისტენციალიზმში ნაკლებად ან თითქმის არ გვხვდება სიკვდილის ფენომენისადმი ინტერესი. ამაში ექსისტენციალური ფილოსოფიის ოპტიმიზების ტენდენციაა სახეზე. ინდივიდის „გაღვიძებისათვის“ არ არის საჭირო და აუცილებელი „საზღვრით სიტუაციებში“ აღმოჩენა.

¹ ეს მცირე ზომის მოთხრობა ექსისტენციალისტ ლევ შესტოვს დოსტოევსკის ყველაზე მნიშვნელოვან ნაწარმოებად მიაჩნდა, ხოლო თომას მანს – უდიდესი ყურადღების ღირსად.

ეს შესაძლებელია მოხდეს სხვადასხვა ცხოვრებისეულ სიტუაციებში, მაგალითად, მშვენიერი ბუნების პეიზაჟის დანახვისას, შემოქმედებითი წვის მომენტში, ან სიკვდილის სარეცელზე მყოფი ახლობლის მონახულებისას. მსგავს მომენტებში ადამიანი იძენს უნარს, „უცებ“ აღმოაჩინოს სამყაროს აბსურდულობა, მასში საკუთარი არსებობის შემთხვევითობა და უაზრობა. ეს თვალსაზრისი დასაბუთებული სახით წარმოდგენილია ამერიკელი ექსისტენციონალისტი ფილოსოფოსის – რალფ ჰარპერს მიერ 1949 წელს გამოქვეყნებულ კვლევაში „ექსისტენციალიზმი: თეორია ადამიანის შესახებ“ (Existentialism: A Theory of Man).

ადამიანი, როგორც სულიერი არსება, დაჯილდოებულია საკუთარი არსებობის ფარგლებს გარეთ გასვლის უნარით. ეს ცნობიერებაში იდეალურად ხორციელდება. ადამიანის თავისუფლება სწორედ ამგვარად ვლინდება. ამდენად, ექსისტენციალისტებს მიაჩნიათ, რომ საქმე გვაქვს მხოლოდ შინაგან თავისუფლებასთან – თავისუფლებასთან ცნობიერებაში.

ამერიკული ექსისტენციალიზმის ეთიკური თეორია თვითრეალიზაციის ეთიკის ბეჭედს ატარებს. არჩევანი განიხილება როგორც ადამიანის თვითრეალიზაცია, ადამიანის მიერ საკუთარი პოტენციისა და ყველა უნარის სრულად გამოყენება. ერთი მხრივ, ამ მიდგომაში ჩანს ჭეშმარიტების მარცვალი, ადამიანი საკუთარი ცხოვრების მანძილზე, მართლაც, ცდილობს თვითრეალიზაციას; მეორე მხრივ, როგორ უნდა გავიგოთ თვითრეალიზება, ამ პროცესის ხასიათი, მისი მიზნები, მეთოდები და შედეგები?

თუ ადამიანის თვითრეალიზაციის პროცესში უგულებელყოფილია გარემო პირობები, ბუნებრივი და საზოგადოებრივი განვითარების ობიექტური კანონები, სხვათა ინტერესები, საზოგადოებისა და კოლექტივის მორალური მოთხოვნები, ამგვარი თვითრეალიზაცია გამოჩნდება, როგორც შეუზღუდავი თვითნებობა. ჭეშმარიტად თავისუფალი და გამართლებული იქნება ისეთი თვითრეალიზაცია, როდესაც ყოველივე ზემოთ თქმული გათვალისწინებულია.

ამერიკული ექსისტენციალიზმისათვის ორივე მიდგომა მიუღებელია. მას საკუთარი კორექტივები შეაქვს არჩევანის თეორიაში, კონკრეტულად, თეზისში, რომ ადამიანის მორალური ქმედების არსი გულისხმობს შინაგანი „მეს“ თვითრეალიზაციას. ეს „მე“ ყველა სხვათა „მესგან“ განსხვავებულია. აქედან გამომდინარე, ცალკეული ადამიანის ქცევათა ზნეობრივი მნიშვნელობა არ შეესატყვისება ზოგად და საყოველთაო მორალურ პრინციპებს, არამედ ისინი არიან ინდივიდუალური, თვითმყოფადნი, არ გვანან სხვა ადამიანთა ქცევებს (Barnes: 1978. 274).

თავისუფლება დასახული მიზნებისა და მისწრაფებების შესაძლებლობა და მიღწევის უნარია. აბსტრაქტულობის გადაღახვის მცდელობის გზაზე დგება არჩევანის პრობლემა. ბარნესი ფიქრობს, რომ არსებობს ორი ტიპის არჩევანი – ეთიკური და არაეთიკური. არაეთიკურია არჩევანი, რომელსაც ადამიანი თავად არ აკეთებს; იგი ირჩევს სხვისი ავტორიტეტის, ძალაუფ-

ლების ან მომხიბვლელობის ზეგავლენით. ეთიკური არჩევანი აუთენტურია ანუ ნაღდი და ბარნესის გაგებით, თავისუფალი; იგი გულისხმობს თავისუფლებასაც და პასუხისმგებლობასაც მიღებული გადაწყვეტილების გამო. არჩევანისას აუცილებელია სხვა ადამიანების არსებობის, მათი თავისუფლების გათვალისწინება. ექსისტენციალისტი ეთიკოსის ეს მითითება აბსტრაქტული ხასიათისაა, რადგან აქ არ ჩანს ვისზე და რა სახის თავისუფლებაზეა საუბარი. ბარნესის „არჩევანი“ გამოიყურება როგორც გაუაზრებელი აქტი. სევე, ნაკლად უნდა ჩაითვალოს არჩევანის არსის უგულებელყოფა.

ფენომენოლოგია, ექსისტენციონალიზმის მსგავსად, სპეციფიკური ამერიკული ფილოსოფიური მიმდინარეობა არ არის. ამერიკელი ფილოსოფოსები მის გაცნობას მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ იწყებენ. ამერიკულ ფილოსოფიაში ორი თაობის ფენომენოლოგებზე საუბრობენ. პირველ თაობას განეკუთვნებიან: ალფრედ შუცი (Alfred Schütz), ჯონ უაილდი (John Wild), არონ გურვიჩი (Aron Gurwitsch), მეორე თაობის წარმომადგენლები არიან მათი მოსწავლეები – ჯეიმზ ედი (James M. Edie), ჰუბერტ დრეიფუსი (Hubert Lederer Dreyfus), ჰერბერტ შპიგელბერგი (Herbert Spiegelberg), მორის ნათანსონი (Maurice Natanson). პირველი თაობის ფენომენოლოგთა უმრავლესობა ემიგრანტები არიან, მაგრამ მათ მოახერხეს მისი „ამერიკულად“ წაკითხვა, ევროპული ფენომენოლოგიური დისკურსის ამერიკულ განზომილებაში მოქცევა. ეს ვლინდება ანალიზურ ფილოსოფიასა და ექსისტენციალიზმთან დიალოგისა და კავშირის სურვილში. სწორედ აშშ-ში ყალიბდება და ვითარდება ახალი ფილოსოფიური მიმდინარეობა – ფენომენოლოგიური ექსისტენციონალიზმი, რომელიც აშკარად გამოხატულ ანტიციენტისტურ ხასიათს ატარებს.

„ცხოვრების სამყარო“ (Lebenswelt, the Life-world) ადამიანური ცხოველქმედების ჭეშმარიტი სფეროა. მეცნიერების სამყარო, მეცნიერული ცოდნის სამყარო – აუცილებელი, მაგრამ დამოკიდებულია მასზე, მისგანაა წარმოებული. ფენომენოლოგთა ეს ანტიციენტისტი უფრო გამოკვეთილად მჟღავნდება ადამიანის არსისა და მისი ყოფიერების დამოკიდებულების საკითხში. თუკი ადამიანური ყოფიერების არენა „ცხოვრების სამყაროა“, რომელიც მეცნიერულ შესწავლას არ ექვემდებარება, თავად ადამიანის მიმართ მეცნიერული შესწავლის მეთოდების მიყენება აბსოლუტურად გამორიცხულია.

ობიექტურ, „რაოდენობრივად გაზომვად სამყაროს“ არაფერი აქვს საერთო ადამიანთან. ადამიანი ცხოვრობს თავის ყოველდღიურ „ცხოვრების სამყაროში“; იგი იმყოფება მის ცენტრში და საზრისსაც თავად ანიჭებს მას. ეს სამყარო მას დაბადებიდან მიეცემა და მისი ერთადერთი აბსოლუტური დეტერმინანტია. ყოველი ადამიანი დეტერმინირებულია საკუთარი ცხოვრების სამყაროთი“, იმავდროულად, ამ სამყაროში შესაძლებელია მისი თავისუფლება.

ადამიანის სიცოცხლე ბიოგრაფიულად დეტერმინირებული სიტუაციაა, რაც თავად მისი გააზრებული ქცევის საფუძველია. მცდელობის მიუხედა-

ვად, ამერიკელმა ფენომენოლოგებმა ვერ შექმნეს საკუთარი ანთროპოლოგია. მათ, უპირატესად, აინტერესებთ ადამიანის სუბიექტური გამოცდილება, რომელიც ესმით, როგორც ცალკეული ინდივიდის მიერ უშუალოდ საკუთარი გარე სამყაროს აღქმა-განცდა. ამ პრიზმიდან განიხილება ადამიანი და მისი არსობრივი მახასიათებლები. მეცნიერული მეთოდი ამ კვლევაში კატეგორიულად უარიყოფა. ადამიანის და მისი არსებობის შემეცნების ერთადერთ ეფექტურ მეთოდად მიჩნეულია ფენომენოლოგიური მეთოდი.

ფენომენოლოგთა წინაშე დგას ამოცანა, აზრით ჩანვდნენ „კონკრეტული ინდივიდის კონკრეტულ არსებობას“ და იმგვარად აღწერონ ეს არსებობა, როგორც ის ფილოსოფოსის აზრს ევლინება. ამისათვის იგი უნდა გამოვიდეს საკუთარი თავიდან, გარედან შეხედოს საკუთარ თავს, ეს კი შესაძლებელია მხოლოდ ფენომენოლოგიური და ექსისტენციონალური მეთოდების შეერთებით და ექსისტენციონალური ფენომენოლოგიის შექმნით. ფენომენოლოგიურ-ექსისტენციონალური ონტოლოგიის საწყის პუნქტად ცხადდება ინდივიდის კონკრეტული არსებობა. მეცნიერული, შემეცნებადი პრინციპები, ინსტრუმენტები და პროცედურები მეორადია და მათ ვერ მივუყვებით პირველად სფეროს, რომელიც წარმოგვიდგება ინდივიდუალური გამოცდილების სახით.

თავისთავად ადამიანი არ არის განსაკუთრებული ინტერესის საგანი; ფენომენოლოგებისათვის ადამიანი საინტერესოა მხოლოდ როგორც ინდივიდუალური გამოცდილების მატარებელი და სუბიექტი. გამოცდილების სტრუქტურის გახსნა შესაძლებელს ხდის ადამიანის მახასიათებლების გამოვლენას. ამერიკელ ფენომენოლოგებს გამოცდილება ესმით, როგორც აზრისა და ქმედების, პერცეპციისა და კონცეფციის, ცოდნისა და ღირებულებითი მომენტის, თეორიისა და პრაქტიკის ერთობა.

გამოცდილებას ორმაგი სტრუქტურა აქვს – დინამიკური და ინტენციონალური. მის ცენტრშია ადამიანი, როგორც გამოცდილების სუბიექტი. ეს ყოველივე შეადგენს „გამოცდილების ველს“, იმავე ფენომენოლოგიურ ველს. ეს არაა ობიექტურად არსებული საგნებისა და მიმართებების გარე სამყარო და არც ინტროსპექტული გზით მოხელთებული აბსტრაქტული „შინაგანი სამყარო“. ფენომენოლოგიური ველი ინდივიდის უშუალო გამოცდილების ველია, ესაა უწყვეტი მდინარების სახით წარმოდგენილი ტემპორალური, ისტორიული პროცესი, ანუ ფენომენოლოგიური ველი ტემპორალიზებული ველია, სადაც წარსულისა და მომავლის აღქმა-განცდის აქტები ანმყოფი ერთობად იკვრება.

„მექანიკური“, ობიექტური დრო, რომელიც შესაძლებელია გაიზომოს და რომელსაც წმინდად გამოყენებითი მნიშვნელობა აქვს, განსხვავდება „კონკრეტულად განცდილი“ დროსგან, რომელიც წინ არის მიმართული; იგი არ ექვემდებარება გაზომვას, სუბიექტურია, შედგება „ახლა“ და „ამ წუთისგან“. მან არ იცის არც წარსული, არც მომავალი. სივრცეც ორი ტიპისაა, ერთი მხრივ, ობიექტური, ადამიანისაგან დამოუკიდებლად არსებული,

მეორე მხრივ, „სუბიექტური“. ესაა ჩემი პროექტებისა და ქმედებების ადგილი, სადაც განთავსებულია ჩემი ჩანაფიქრის აღსრულებისათვის საჭირო იარაღები: კალამი, დანა, ჩაქუჩი სხვ. ფენომენოლოგთა ფილოსოფიური განაზრებების ინტერესის სფერო სუბიექტური დრო და სივრცეა. სუბიექტის აღქმა-განცდის გამოცდილება ხორციელდება ამ დროით-სივრცით განზომილებაში.

სოციალურობა ფენომენოლოგებისთვის ვაკუუმში განსახილველი აბსტრაქციაა. კონკრეტული, „პრაქტიკული“ ადამიანის მახასიათებელია: არსებობა სხვა ადამიანთა შორის, ენა, სოციალურობა. პირველს აქვს უარყოფითი გავლენა ადამიანსა და მის ცნობიერებაზე. უშუალო გარემოცვის ზემოქმედების გამო ადამიანი უუცხოვდება საკუთარ თავს, აცნობიერებს საკუთარ ბოლოვადობას და ტრანსცენდენციის აუცილებლობას, ანუ საკუთარი გარემოცვისგან გასვლის აუცილებლობას. ადამიანი სოციალურია იმ გაგებით, რომ სოციალურ სიტუაციაში იმყოფება, ანუ ხვდება, ურთიერთობს, ეჯახება თავის მსგავსებს.

საყურადღებოდ გვეჩვენება ექსისტენციონალური ფენომენოლოგიის კონცეფციის ერთ-ერთი ავტორის – ჯონ უაილდის (John Wild – 1902 – 1972) თვალსაზრისი. მან 1955 წელს გამოცემულ ძირითად ნაშრომში „ექსისტენციალიზმის გამოწვევა“ (*The Challenge of Existentialism*) სცადა რეალისტური ფილოსოფიის ტრადიციების და ექსისტენციონალიზმისა და ფენომენოლოგიის გაერთიანება. უაილდი ამტკიცებს, რომ ადამიანი ერთადერთი ცოცხალი არსებაა, რომელიც საკუთარ თავში მოიცავს როგორც „თვითსრულყოფის ბოლოვად მიზეზს“, ასევე მისი დაუფლების საშუალებებს (Wild: 1979. 40).

ადამიანი მასთან წარმოდგენილია ტრადიციული არისტოტელესული გაგებით, როგორც ერთიანობა პასიური, „დაუსრულებელი“ მატერიალური სხეულისა და აქტიური ფორმისა –სულის, რომელიც ადამიანის ყველა ქმედების მადეტერმინირებელია. უაილდი ამბობს, რომ ადამიანის თავისუფლების საფუძველშია ადამიანის ბიოლოგიური ბუნებისათვის დამახასიათებელი ატრიბუტები – საკვების, გადაადგილების, შემეცნების მოთხოვნილება და, ასევე, მრავალფეროვანი ინსტინქტები.

ადამიანური ქმედებები და ქცევა ორმაგი – შინაგანი და გარეგანი, უფრო ზუსტად, სხეულებრივი და სულიერი – დეტერმინაციის მქონეა; ამგვარად, ადამიანური ყოფიერების მთავარი და საბოლოო მიზანი – მაქსიმალური თვითსრულყოფა – გამომდინარეობს თავად ადამიანური ბუნებისაგან, რომლის საფუძველში სხეულებრივ-სომატურ ნიშნები ძევს.

მოგვიანებით, უაილდი იღებს ქრისტიანობიდან ცალკეულ იდეებს და ფენომენოლოგიიდან უერთდება ექსისტენციონალისტების ფრთას. ამ გადასვლის მოტივად იგი თავად აცხადებს თანამედროვე ფილოსოფიის პოპულარული მიმდინარეობის ანგლო-ამერიკული ნეოპოზიტივიზმის კრახს. იგი დარწმუნებულია, რომ კრახი გამოწვეულია ფილოსოფიური კვლევის მთავარი ობიექტის – ადამიანის უგულებელყოფით. იგი ახდენს გრძნობად-ემო-

ციური სფეროს აბსოლუტიზაციას, ადამიანის შემეცნებას და მისი მსოფ-
ლმხედველობა დაიყვანება პიროვნულ-ინდივიდუალურ განცდაზე.

„ჩვენი ცოდნის ყველაზე მთავარი და ღირებული წყაროა ადამიანის
ფსიქიკური გრძობად-ემოციური სფერო“ (Wild: 1963. 9), მეორე მხრივ, ადა-
მიანს აქვს პასუხისმგებლობა, თავისუფლად განახორციელოს ეს ქცევები,
რომელიც თანხმობაში მოდის არსებობის წესთან და შემზღვეველ პირო-
ბებთან შეთანხმების გარეშე. ესაა ადამიანის ქმედების შინაგანი სფერო. თა-
ვისუფლება მხოლოდ აქაა შესაძლებელი. ადამიანი მოქმედი/აქტიური არსე-
ბაა. მისი მოქმედი ბუნება იხსნება სომატური და ფსიქიკური სტრუქტურით.
მიტომ, მას არ შეუძლია, არ იმოქმედოს/იაქტიუროს, მაგრამ თავად მასზეა
დამოკიდებული აქტივობის ხარისხი და დონე, საკუთარი აქტივობის შეფა-
სება. უაილდისთვის „ყოველი ადამიანური ინდივიდი არაოდენ შეზღუდული
არსების მქონეა, არამედ არსებობის შეზღუდული საშუალებით ხასიათდე-
ბა, რომელთაგან ყოველი მას გარკვეულ ნორმებს და სანქციებს აკისრებს“
(Wild: 1963. 9).

ამერიკელი ექსისტენციალისტები ცდილობენ, რომ ევროპული ექ-
სისტენციონალისტი „კლასიკოსების“ მიერ შემუშავებულ პლატფორმაზე
სრულიად ახლებური ხედვა შემოგვთავაზონ. კონტინენტული ექსისტენცი-
ალიზმი მოუნოდებს, ადამიანი გათავისუფლდეს საზოგადოებრივისაგან,
„მასობრივისგან“, რადგან იგი ბოჭავს ადამიანის თვისებებს, თრგუნავს გან-
სხვავებულ ემოციებსა და განწყობებს. ინდივიდუალური მონყვეტილია მის
სოციალურ საფუძველს. აქ სოციალური გამოცხადებულისა ადამიანისადმი
მტრულად. ამერიკელი ექსისტენციალისტებისათვის ეს ხედვა მიუღებელია.
მათთვის გამორიცხულია პიროვნულისა და სოციალურის ერთმანეთისაგან
მონყვეტა.

ზოგადად, ამერიკულ ექსისტენციალიზმში გაუცხოების მიზეზად და
წყაროდ სახელდება თანამედროვე ტექნიკა და მეცნიერება, სიცოცხლის ბი-
უროკრატიზაცია ინდუსტრიულ საზოგადოებასა და მასობრივ კულტურაში.
ეს რაციონალიზმის ხორცშესხმად მიიჩნევა. საკუთარი ცოცხალი და უშუა-
ლო, ცხოვრებისეული გამოცდილების განცდის ნაცვლად, ადამიანს უხდება
მზა სტანდარტებით, სქემებითა და ქცევის მოდელებით შემოფარგვლა. შე-
საბამისად, ადამიანის გაუცხოების ერთადერთ მიზეზად და წყაროდ უნდა
მიიჩნით რაციონალიზმის ბატონობა.

ამ ვითარებაში ჭეშმარიტი სისავსეობის მფლობელია მხოლოდ „ირა-
ციონალური ადამიანი“. მხოლოდ მას შეუძლია, გადალახოს გაუცხოება.
ექსისტენციალიზმის ამერიკელი მომხრეები მიყვებიან „ნაღდი არჩევანის“
მოდელს, რომელიც პიროვნების ინდივიდუალური ბუნებიდან, მისი ინდივი-
დუალური „მე“-დან მომდინარე არჩევანით კეთდება. ამერიკელი ექსისტენ-
ციალისტები, რომლებიც იზიარებენ ძირითად ექსისტენციალურ პოზიციას
იმის თაობაზე, რომ ინდივიდი იმყოფება პერმანენტული კრიზისის მდგომა-
რეობაში, განიცდის შიშს, შფოთსა და სასონარკვეთილ მდგომარეობას, რომ
ეს გრძობები ადამიანში ადამიანის არსებობის ნიშანია, ყურადღებას ამახ-

ვილებენ ადამიანის მიერ კონკრეტულ ცხოვრებისეულ სიტუაციებში გაკეთებული არჩევანის თავისუფლებაზე.

მორალური არჩევანის თავისუფლების ანალიზისას ისინი იზიარებენ პრაგმატული ეთიკის პლატფორმას. ამერიკელი ფენომენოლოგები კი მიიჩნევენ, რომ ადამიანური ყოფიერების არენას წარმოადგენს „ცხოვრების სამყარო“ – *the Life-World*, რომელიც არ ექვემდებარება მეცნიერულ შესწავლას. ობიექტურ, „რაოდენობრივად გაზომვად სამყაროს“ არაფერი აქვს საერთო ადამიანთან. ადამიანი ცხოვრობს თავისი ყოველდღიური „ცხოვრების სამყაროს“ ცენტრში, რომელსაც საზრისს თავადვე ანიჭებს. იგი თავადვეა საკუთარი ქცევის განმაპირობებელი. არანაირ როლს არ ასრულებს სოციალურ-კულტურული პირობები, სულიერ-იდეოლოგიური, საზოგადოებრივ-ფსიქოლოგიური ფაქტორები, არც მიკროგარემო. ადამიანი ორივეგან გაგებულია ირაციონალურ არსებად. მისი თავისუფლებაც ირაციონალური ხასიათისაა.

კითხვები და დავალება:

1. ეთანხმებით რაღაც ჰარპერს, რომ ამერიკაში დამკვიდრებულია ექსისტენციალიზმის ოპტიმისტური სახე? დაასაბუთეთ პასუხი.
2. რამდენად პრიორიტეტულია ამერიკულ ფილოსოფიაში ექსისტენციალისტურ ან ფენომენოლოგიურ ჭრილში პრობლემების კვლევის მიმართ ინტერესი?
3. რა ტიპის ინტერესებია ამერიკულ ფილოსოფიაში ექსისტენციალიზმის მიმართ?
4. რა არის ზოგადად დამახასიათებელი აშშ ექსისტენციალიზმისათვის?
5. დაახასიათეთ ბარეტის ფილოსოფიის ძირითადი თემები? რამდენად იზიარებს იგი ევროპულ ექსისტენციალიზმს. კონკრეტულად ვის გავლენებს განიცდის იგი?
6. რა უნდა გააკეთოს ადამიანმა საკუთარი ინდივიდუალობის, არსების, სისავსეობის შენარჩუნებისათვის?
7. შეგვიძლია, ვთქვათ, რომ ამერიკელმა ფენომენოლოგებმა შექმნეს საკუთარი ანთროპოლოგია? რატომ?
8. დაახასიათეთ ექსისტენციალური ფენომენოლოგიის კონცეფციის ძირითადი პარამეტრები.
9. დაახასიათეთ „ცხოვრების სამყარო“.
10. ნახეთ ჯეკ კერუაკის რომანის „- გზაზე“ მიხედვით გადაღებული ფილმი და იმსჯელეთ საკვანძო თემებზე.

ლიტერატურა:

1. Barnes, Hazel E. (1978 II ed), *An Existential Ethics*. University of Chicago Press.
2. Barrett, William. (1990), *Irrational Man: A Study in Existential Philosophy*. New York: Anchor House.

3. Cotkin, George (2005), *Existential America*, Johns Hopkins University Press.
4. Denton, David E. (1968), Existentialism in American Educational Philosophy.in-
International Review of Education / Internationale Zeitschrift für Erziehungswissenschaft / Revue Internationale de l'Education Vol. 14, No. 1 pp. 97-102 Published by: Springer.
5. Dreyfus, Hubert L. (1992), *What Computers Still Can't Do: A Critique of Artificial Reason*. Cambridge, MA: MIT Press.
6. Gurwitsch, Aron(1974), *Phenomenology and the Theory of Science*. Edited by Lester Embree. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
7. Edie, James M (1967), *Phenomenology in America; studies in the philosophy of experience*. Edited with an introduction by James M. Edie. Chicago: Quadrangle Press.
8. Edie, James M. (1987), *William James and phenomenology*. Bloomington: Indiana University Press.
9. Harper, Ralph (1949), *Existentialism: A Theory of Man*. Harvard University Press; 1St edition.
10. Hook, Sidney (Hook 1961), *The Quest or Being*. Macmillan.
11. Hermberg, Kevin & Gyllenhammer, *Paul editors* (2013), *Phenomenology and Virtue Ethics* ; Bloomsbury Academic: N.Y.
12. Natanson, Maurice (1973).*Phenomenology and the Social Sciences (volumes 1 and 2)* Northwestern University Press.
13. Spiegelberg, Herbert (1982),*The Phenomenological Movement: A Historical Introduction. The Hague: Nijhoff; first ed,1960 (2 vols)*.
14. Schutz, Alfred and Luckmann, Thomas (1973):*The Structures of the Life-World*. (Strukturen der Lebenswelt.) Translated by Richard M. Zaner and H. Tristram Engelhardt, Jr. Evanston, IL: Northwestern University Press.
15. Wild, John (1963), *Christianity and Existentialism. with James M. Edie and William Earle*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
16. Wild, John (1979), *The Challenge of Existentialism*. Bloomington: Indiana Univ. Press. first. ed.1955. Reissued). Westport, CT: Greenwood Press.

AMERICAN PHILOSOPHY

Summary

Interest towards American philosophy, as a unique and coherent system, needs step by step analyses of its formation and development. In a special literature, dedicated to the history of world philosophy, we often meet an opinion, that American philosophy before Pierce and pragmatism is not characterized with special theoretical achievements, and philosophers before Pierce, actually, cannot be discussed as professional philosophers as such; they mostly are preferred as authors of political, literary, or moral-theological texts, though philosophical reminiscences are not alien for them.

A noble historian and philosopher of politics, the number one expert of American democracy and a way of life of Americans – Alexis-Charles-Henri de Tocqueville- in his fundamental research “Democracy in America“ describes many important sides of social life of States- functioning of democracy on society, morality, national character, religious believes, art, literature, philosophy. He dedicates a special chapter to Americans/ philosophical logic. He underlines indifference towards speculative philosophy. I think that in no country in the civilized world is less attention paid to philosophy than in the United States. The Americans

have no philosophical school of their own; and they care but little for all the schools into which Europe is divided, the very names of which are scarcely known to them. Nevertheless it is easy to perceive that almost all the inhabitants of the United States conduct their understanding in the same manner, and govern it by the same rules; that is to say, that without ever having taken the trouble to define the rules of a philosophical method, they are in possession of one, common to the whole people” (Tocqueville:488). In the same chapter Tocqueville defines the principal characteristics of philosophical method of the Americans-that is evading the bondage of system and habit, of family maxims, class opinions, national prejudices; accepting tradition only as a means of information, and existing facts only as a lesson used in doing otherwise, and doing better, seeking the reason of things for one’s self, and in one’s self alone; to tend to results without being bound to means, and to aim at the substance through the form. Ang again the citation:”But if I go further, and if I seek amongst these characteristics that which predominates over and includes almost all the rest, I discover that in most of the operations of the mind, each American appeals to the individual exercise of his own understanding alone. I discover that in most of the operations of the mind, each American appeal to the individual exercise of his own understanding alone. America is therefore one of the countries in the world where philosophy is least studied, and where the precepts of Descartes are best applied. Nor is this surprising. The Americans do not

read the works of Descartes, because their social condition deters them from speculative studies; but they follow his maxims because this very social condition naturally disposes their understanding to adopt them” (Tocqueville:489-51).

Charles John Huffman Dickens in his”American Notes” and many European scholars share Tocquille’s opinion. This version is widely spread and becomes a stereotype like: there is not any professional interest towards philosophy in America and consequently there cannot be any professional philosophers and philosophy. Absolutisation of this view seems to be exaggerated and that’s a wrong way of discussing American philosophy. A further historical development of States, diversification of American spiritual culture, its crystallisation and differentiation makes us to rearrange accents in a new manner, we have to see and appreciate the way of development of philosophical thought in this country correctly, without prejudices. From today’s standpoint there are clearly seen difficulties of establishment of national American identity, dramatically collision, but at the beginning of this way there stand unique thinkers full of common sense, encyclopaedic knowledge and wide horizon, who precisely understood their aim, mission and wish was to settle the truth of philosophy to Americans’ everyday life. Many scholars have highlighted American philosophers’ focus on the interconnections of theory and practice, on experience and community, though these, too, are not unique to American Philosophy.

The people, movements, schools of thought and philosophical traditions that have constituted American Philosophy have been varied and often at odds with each other. Different concerns and themes have waxed or waned at different times. For instance, the analysis of language was important throughout much of the twentieth century, but of very little concern before then, while the relation between philosophy and religion, of great significance early in American Philosophy, paled in importance during much of the twentieth century. Despite having no core of defining features, American Philosophy can nevertheless be seen as both reflecting and shaping collective American identity over the history of the nation.

The volume is focusing on major developments of American philosophy from the earliest period of American thought, i.e. from the first Pilgrim and Puritan settlement in New England to up-to-date American philosophy. There are discussed major philosophical schools, tendencies and philosophical heritage of those American philosophers, whose input in the history of world philosophy is unique. A focus for defining, or at least characterizing, American Philosophy has been on the types of philosophical concerns and problems addressed. The volume consists from Introduction, 22 chapters, the most of which are divided with paragraphs, a waste bibliography, and index of names, summary, appendix. In the first chapter- *Periodization of American Philosophy* is analysed a general frame of development of American philosophy, briefly characterized its main periods. The second chapter-*Philosophy of American Puritanism-is* dedicated to the early period of American philosophy, its peculiarities, characteristics, its significance in shaping American self identity. Though many people, communities and

nations populated the area that is now the United States long before the U.S.A. became a nation-state, and they all wrestled with universal philosophical questions such as the nature of the self, the relationships between persons, their origins and destiny, most histories of American Philosophy begin with European colonization, especially from the time of the Puritans in New England. From the “Mayflower Compact,” penned in 1620 as the early English settlers arrived in the New World, basic socio-political positions were made explicit and fundamental to newly established communities. Speaking of forming a covenant to “combine ourselves into a civil Body Politic,” those arriving on the Mayflower immediately identified a close and ineliminable connection between individuals and their community. This sentiment was echoed in founding documents of other colonies, such as the Fundamental Orders of Connecticut (1639) and the Massachusetts Body of Liberties (1641), likewise, the writings of prominent early colonial leaders. The third chapter-Christian-Platonic *Version of Berkeleyanism-Samuel Johnson contains three* paragraphs: a short biography of a thinker, Berkeleyanism in Jonhson’s heritage and *Elementa philosophica*. The great American puritan theologian and philosopher Samuel Johnson is frequently characterized as trying to synthesize a Christian Platonism, with an emphasis on the reality of a spiritual world, with an empiricist epistemology, an emphasis on Lockean sensation and Newtonian corpuscular physics, Johnson drew directly from the thought of Bishop George Berkeley, who stressed the necessity of mind (or non-material reality) to make sense of human experience. In the forth chapter-Jonathan *Edwards and the “Great Awaking* is analysed two main themes: The Great Awaking and Philosophical-Theological Heritage of Jonathan Edwards. Far and away the most significant thinker of the first half of the 18th century for American Philosophy was Jonathan Edwards . Often associated primarily with the fiery oratory of sermons such as “Sinners in the Hands of an Angry God,” and the religious revivalist “Great Awakening” of the 1740s, Edwards both distilled and assimilated Calvinist theological thought and the emergent Newtonian scientific worldview. This non-material mind, for Edwards, consists of understanding and will, both of which are passive at root. It is understanding that, along lines of the successes of Newtonian physics, leads to the fundamental metaphysical category of Resistance, which Edwards characterizes as “the primary quality of objects.” That is, whatever features objects might have, what is fundamental to something qua object is that it resists. This power of resistance is “the actual exertion of God’s power” and is demonstrated by Newton’s basic laws of motion, in which objects at rest or in motion will remain undeterred until and unless acted on by some other force (that is, resisted). Understanding, though, is different than will. Edwards is perhaps best known for his rejection of free will. As he remarked, “we can do as we please, but we cannot please as we please.” Just as there is natural necessity and natural inability, for Edwards, there is moral necessity and moral inability. Every act of will is connected to understanding, and thus determined. Echoing the views of John Calvin, Edwards saw not (good) works, but the grace of God as the determiner of human fortune. In the further chapter -American *Enlightenment* – is analysed a general

paradigm of the American Enlightenment and its main figures: Benjamin Franklin and his aspiration to Perfection, Thomas Jefferson's philosophical worldview and Common Sense philosophy by Thomas Paine. While couched primarily in a religious context for Edwards but less so for others, the acceptance and adaptation of a Newtonian worldview was something shared by most American philosophers in the latter half of the 18th century. These later thinkers, however, abandoned to a great extent the religious context and focused rather on social-political issues. Sharing many commitments of European philosophers of the Age of Enlightenment -such as a reliance on reason and science, a broad faith in scientific and social progress along with a belief in the perfectibility of humans, a strong advocacy of political democracy and laissez-faire economics-, many of the famous names of American history identified themselves with this enlightenment thought. While they attended very little to basic issues of metaphysics or epistemology, the Founding Fathers, such as Thomas Jefferson, Benjamin Franklin, and James Madison, wrote voluminously on social and political philosophy.

The next chapter analyses *a paradigm of Classical American Federalism*. The American Declaration of Independence as well as the United States Constitution, with its initial amendments, better known as the Bill of Rights, was drafted with their emphasis on religious toleration. Though including explicit references to God, these thinkers tended to commit themselves in their writings less to Christianity per se and more to deism, the view of God as creator of a world governed by natural laws (which they believed were explicated for the most part by Newton) but not directly involved with human action, a major focus of concern was the appropriate nature of the State and its relation to individuals. While the thought of American federalism exemplified in the language of the Declaration of Independence, emphasized natural, inalienable rights of individuals against the tyranny of the State – with the legitimacy of the State only in securing the rights of individuals – federalists such as James Madison highlighted dangers of factional democracy, with his view of protecting both individual rights and the public good.

The following chapter-American *Transcendentalism*- discusses prehistory and general paradigm of the movement; philosophic and aesthetic views of Ralf Waldo Emerson, Henry David Thoreau and theory of education by Amos Bronson Alcott. The rise of romanticism in early nineteenth century America is connected with a new scope of ideas. Transcendentalism, or American Romanticism, was the first of several major traditions to characterize philosophical thought in America's first full century as a nation. Where the thinkers of the American enlightenment stressed social and political concerns, based on a Newtonian mechanistic view of the world, the thinkers of American Transcendentalism took the emphasis on individuals and their relation to the community in a different direction. This direction was based not on a mechanistic view of the world, but on an organic metaphor that stressed the subjective nature of human experience and existence. Highlighting personal experience and often even a fairly mystical holism, writers such as Ralph Waldo Emerson and Thoreau argued for the priority of

personal non-cognitive, emotional connections to nature and to the world as a whole. Human are agents in the world more fundamentally than they are knower of the world. “Real” knowledge is intuitive and personal; it transcends scientific understanding that is based on empirical sense experience. Because of this, those things that constrain or restrict free personal thought, such as conventional morality and political institutions need to be transcended as well. This spirit is captured in the works of Emerson and Thoreau, both of whom argue for the importance of self-reliance, intuition, and a return to nature, i.e., an embracing of what is non-civilized and non-industrial. In “Nature,” Emerson states, “In the woods, we return to reason and faith I am nothing; I see all; the currents of the Universal Being circulate through me; I am part or parcel of God... In the wilderness I find something more dear and connate than in streets and villages.” Emerson’s “The Transcendentalist” stands as a manifesto of this philosophical movement, in which he explicitly identifies Transcendentalism as a form of philosophical Idealism. Society is good when it does not violate me, but best when it is like to solitude. Everything real is self-existent. Everything divine shares the self-existence of Deity. Kant showed, there was a very important class of ideas or imperative forms, which did not come by way of experience, but through which experience was acquired; that these were intuitions of the mind itself; and he denominated them Transcendental forms with Transcendentalism succeeded by the impact of Darwinian evolutionary thought and finally developing into America’s most renowned school of thought, Pragmatism. In the eighth chapter-Classical *American Philosophy*- there are three paragraphs: Religion and Science: two poles of American Philosophy, new time University Philosophy and Pragmatism as a method. In American Philosophy, as well as in the whole American culture reassessment of values and changing of traditional orientations coincides with the period of vacillation between secular and religious thought. Cultural dominant of previous centuries –religion discourse was replaced by scientist one. Just as much of American philosophical thought was influenced by the success of Newton’s scientific worldview throughout the eighteenth century, the publication of Charles Darwin’s evolutionary theory had a great impact on subsequent American philosophy. New Time University Philosophy stressed the need to understand consciousness and morality in terms of their evolutionary development. Such a naturalistic, evolutionary approach became even more pronounced at the end of the twentieth century. It was outside of academia, however, often under the label of “Social Darwinism” that this view had even greater impact and influence, especially via the writings of Herbert Spencer and William Graham Sumner. Both Spencer and Sumner likened societies to organisms, in a struggle for survival. Indeed, it was Spencer, not Darwin, who coined the term “survival of the fittest” to capture what he, and many others, took to be the significance of evolutionary theory.

After Transcendentalism and evolutionary philosophy, the third and by far most renowned philosophical movement in nineteenth century America was Pragmatism. This school was informally christened as “pragmatism” in the 1870s by one of its most

famous proponents, Charles Sanders Peirce. “Pragmatic maxim” captures the pragmatic stance and rejects a foundationalist view of knowledge. All knowledge claims are fallible and revisable. The flip side of such fallibility and revisability is that no inquiry is disinterested. Beliefs are fundamentally instruments for us to cope with the contingencies of the world. In addition, there is an enunciated commitment to intersubjectivity and community. So, while rejecting the notion of any pure “givens,” of experience, pragmatists also reject any pure subjectivism or abandonment of standards or criteria of adjudication beyond the individual. Pragmatism is seen by most philosophers today as the classic American philosophical tradition. Not easily definable, Pragmatism is a constellation of principles, stances, and philosophical commitments, some of which are more or less salient for particular pragmatism philosophers. Nevertheless, there are threads that run across and through most pragmatists. There is a strong naturalistic bent, meaning that they look for an understanding of phenomena and concepts in terms of how they arose and how they play a part in our engagement with the world. Unlike the American philosophical movements that preceded Pragmatism, pragmatists wrestled with issues and concerns across the philosophical spectrum, from basic metaphysics to epistemology to all forms of axiology (ethical, political, and even aesthetic). Generally acknowledged as the “Big Three” classical pragmatists are- Charles Peirce, William James and John Dewey.

In the ninth chapter *-How to Make Our Ideas Clear-* is discussed the first from the “Big Three” Charles Peirce. Namely his role in the formation of original American philosophy, Peirce not only coined the term “pragmatism”, but did ground-breaking work in semiotics (the study of signs) as well as in logic, particularly in the logic of relations. In addition, while a scientist and mathematician by trade, he wrote a considerable amount on the philosophy of science (for example, on the nature of explanation), value theory, and metaphysics, including seminal work on categories. From his early writings in the 1860s, in which he criticized Cartesian doubt and foundationalist search for indubitability, to his later works on cognition and what he termed “evolutionary cosmology,” Peirce continuously and consistently argued against forms of nominalism and in favour of realism, both in the sense that non-particulars are real (though perhaps not existent) and in the sense that our conceptions are of things independent of us. An important feature of Peirce’s pragmatism is a strident rejection of subjectivism. This comes through in his insistence that, as inquirers do not exist in isolation, beliefs are not fulfilled (as he put it, the irritation of doubt is not overcome) in isolation. Rather, it is the development of successful habit that matters and it is the verdict of the community of inquirers in the long run that matters in the determination of what settles inquiry. Just as this is not a subjectivist view of what is real or true, it is also not a “social constructivist” view, in which what is real or true is determined by what society decides. Instead, as in the model of good science, there is a community of inquirers who form a system of checks and balances for any belief, but this community of inquirers operates within a world of objects, qualities, relations, and laws.

In establishing his notion of pragmatism as a means of clarifying and determining the meaning of signs, Peirce coined his “Pragmatic Maxim”. This maxim not only points to pragmatism as a criterion of meaningfulness but also to pragmatism as a standard of truth. For Peirce, belief is not merely a cognitive state of an isolated agent, rather it encompasses an awareness of a state of affairs along with the appeasement of the irritation of doubt (or surprise) and – as genuine belief and not simply verbiage – the establishment of a habit, or rule of action. This requirement of a rule of action carries over for Peirce beyond epistemological concerns to metaphysical ones as well, particularly in his work on categories, or fundamental modes of being. Using varied terminology at different times, Peirce identified three fundamental categories of being. One category was that of Quality (or Firstness). This is the conception of being independent of anything else, such as the example of a pure tone or color. A second category was that of Brute Fact (or Secondness), that is being relative to or connected with something else. This might be a particular instance of a tone or a colour sample. This is what he sometimes called the “demonstrative application” of a sign. Finally, there is Law, or Habit (or Thirdness), or mediation whereby a First and Second are brought into relation. This is the notion of regularity and representation, and as such involves a regulative as well as descriptive aspect. An example is a red light indicating the need to stop or perhaps indicating danger. Law, habit, regularity are neither reducible to the particular instances that are true of it (that is, Secondness) nor to the pure material quality of what is instantiated in those particulars (that is, Firstness). For Peirce, these three categories are all real, are all irreducible to the others, and are all involved in any form or act of inquiry. In particular, his insistence on the reality of Habit/Law was basic, as was noted above, to his advocacy of a pragmatist conception of inquiry.

The chapter- *a new name for an old way of thinking-is* dedicated to William James’s pragmatism. He was known during his lifetime as much for his work in psychology as for his work in philosophy, did much more than Peirce to popularize the label and notion of pragmatism, both as a philosophical method for resolving disputes and as a theory of meaning and truth. Though James himself also argued against subjectivism and for the importance of “older truths” (that is, established facts), his writings led many others (including Peirce) to see his position as much more relativist and nominalist-leaning. James stressed the practical effects of belief and assertion, claiming that truth is a species of good (what it is ultimately good for us to believe). Much of James’s philosophical work was aimed at dissolving many of the traditional philosophical puzzles and conundrums by showing that they made no practical difference in our lives or that they rested on mistaken and fruitless assumptions. For example, the traditional metaphysical concern of the nature of substance, as a category of things underlying and separable from attributes, has led to philosophers since the time of Plato to argue back and forth without any apparent solution. For James, the only significance of such an issue is what effect on our subsequent experience is likely to occur given the adoption of some position with respect to this issue. Likewise, any stance on, say, the existence of God, will

matter only if adopting a belief (for or against such existence) will shape our future experience for the better. Since beliefs are instruments for coping with the world, those beliefs that are good for us, those that indeed help us cope, are the ones that are true. Of course, the goodness and coping-value of some beliefs might be negligible as in my beliefs that Romans wore socks while in Britain. The point for James is not the level or strength of goodness, but the appropriate criterion of truth and significance. While James, then, often focused on trying to dissolve long-standing philosophical puzzles, he also offered substantive positions on many issues. He argued for what is now called a compatibilist view of free will (that human freedom is compatible with some forms of determinism) as well as against a dualist view of mind. With respect to some traditional philosophical issues, e.g., freedom vs. determinism, he advocated a particular position because he did see predictable good or bad consequences. With respect to determinism, for example, he argued that a belief in determinism leads to a feeling of fatalism and a capitulation to the status quo; hence, it is not better for us. In metaphysics, he is still known for his view of “radical empiricism,” in which he argued that relations between objects are as real as the properties of objects. This view, he claimed, consisted in outline of a postulate, a statement of fact, and a generalized conclusion. The postulate is that the only things that shall be debatable among philosophers shall be things definable in terms drawn from experience. The statement of fact is that the relations between things are just as much matters of direct particular experience as the things themselves or their properties. For example, when one looks at a cat and a mouse, not only are those two objects (and their properties, such as their color and shape) immediate aspects of my visual experience, but so is the relation of their relative sizes; that is, it is also an aspect of my immediate visual experience that I see that the cat is larger than the mouse. Seeing the cat as being larger than the mouse is just as immediate as seeing that the cat is black and the mouse is gray. The generalized conclusion is that the parts of experience hold together from next to next by relations that are themselves parts of experience. As James puts it, the “directly apprehended universe needs, in short, no extraneous trans-empirical connective support, but possesses in its own right a concatenated or continuous structure.” Another metaphysical commitment of James is that of pluralism, i.e., that there is no single correct description or account of the world. With his consequentialist, future-oriented pragmatist view, focusing on effective possibilities, James argued that there can be multiple warranted or “true” accounts. Not only can there be different *good* accounts, but different *correct* accounts. In holding this view, James rejects a straight correspondence view of truth (what he calls “the copy theory”) in which truth is simply a relation between a belief and a state of affairs. Rather, truth involves both a belief and facts about the world, but also other background beliefs and, indeed, future consequences. For James, then, the very distinction between a good account and a correct account is not a sharp dichotomy. This does not mean that any account is as good as any other; clearly that is false. Rather, there can be different accounts that not only make sense of present and past knowledge and experience, but lead to useful future experiences.

The next chapter- *Reconstruction of Traditional Scheme of Philosophy*, designed John Dewey's rich heritage. Born a generation after Peirce and James, and living decades past them both, John Dewey produced a body of work that reached a far greater audience than either of his predecessors. Like Peirce and James, Dewey engaged in academic philosophical writing, publishing many essays and books on metaphysics, epistemology, and value theory. Unlike Peirce and James, though, he also wrote a vast amount on social and political philosophy and very often engaged in dialogue outside of the academy. He became nationally known as an education reformer, frequently participating in public forums, and producing highly influential works such as *Democracy and Education*. His social and political writings, such as *The Public and Its Problems*, reached an audience far beyond academic philosophers. Within philosophy proper, Dewey is probably best known for his work on inquiry and logic. Stating that all inquiry is conducted by agents, and not merely by passive information processors, he emphasized the experimental and instrumental nature of human conduct. Taking inquiry to be "the controlled transformation of an indeterminate situation so as to convert the elements of the original situation into a unified whole," Dewey argued that logic, formal rules of inference and implication, are ultimately generalizations of warranted, or warrantable, conclusions. Logic is a species of inquiry, and the latter is never disinterested or free of valuation. This emphasis on purposeful interaction between agents and environments points to Dewey's well-known criticism of what he termed "the quest for certainty." Too much human activity (with philosophers being primary culprits) has been a search for absolutes, whether in the area of ontology, epistemology, or ethics. This, for Dewey, is mistaken. The world is filled with contingencies and is in flux. Human inquiry should be a matter of purposeful action in response to, and ultimately in anticipation of, such contingencies and change. Intelligence is experimental and evaluative; we learn by doing, by engagement with the puzzles and problems presented by a changing environment. While there might not be eternal, absolute standards or criteria for, say, moral judgment, it is also the case that there are criteria that transcend subjective preferences, since there are facts about the contingencies and problems we face. Constantly and consistently stressing a naturalistic account of human activity, Dewey, like James, saw human inquiry as the entertainment of hypotheses and intelligence as evaluative. Preferring to call his philosophical approaches "instrumentalist" rather than "pragmatist," Dewey emphasized the contingent, purposive nature of human action. This "learning-by-doing" view carried over into his metaphysical commitments. For example, he frequently stressed the position that an agent can only be fully understood as one pole in a person-environment interaction, not merely as a subject bumping into a world of objects. This carried over into more immediately practical areas, such as his educational theory. Here he strongly advocated formal schooling as a means to enhance the autonomy of persons, whereby that autonomy is understood as the ability of persons to frame purposes, plans and life goals along with the skills and abilities to carry those purposes and plans and goals into effect. An education that is relevant to meaningful

experiences is one that recognizes and is based on two principles: a principle of continuity, as well as a principle of interaction; we are social beings and one's experiences are inherently and ineliminably interwoven with the experiences of others. Frequently critiquing and rejecting dichotomies that he saw as unfounded and unsustainable, Dewey argued often against a fact/value dichotomy. What is good (or bad) is relative to contexts and goals, but at the same time is a matter of what helps an organism cope with and flourish in the world. Drawing from a Darwinian heritage and writing as an early proponent of what is now seen as evolutionary and naturalistic ethics, Dewey growth is the only moral end. Adaptation and adjustment to different and changing environments, including social and moral environments, are the signs of appropriate action. In the interaction with one's environments, an agent must decide among goals and choices of action, based on predicted outcomes. Appraising situations and deliberating on likely outcomes is what Dewey refers to as "valuation." This process of valuation, for Dewey, clearly demonstrates the useless and mistaken notion of a fact/value dichotomy. Finally, along with arguing for valuation at the level of the individual organism or person, Dewey wrote voluminously on valuation at the level of the group or community. Often speaking of democracy as a way of life, he claimed that full self-realization requires community and emphasized this self-realization in the context of individuals' participation in social collectives. Social arrangements, in fact, are means of "creating" individuals, for Dewey, not oppressive or repressive impositions on them. Social arrangements, far from being foreign impositions on our freedom, are both "natural" and can be enhancing of our individual freedom. Dewey fleshes out this claim by distinguishing two types of freedom: freedom of movement and freedom of intelligence. Freedom of movement is what some philosophers refer to by the expression "freedom from." To be free in this sense means that one is free from external constraints on one's movements. This, says Dewey, is certainly an important sense of freedom, but it is only a sense that is a means toward a more important end, which he designates as a fuller sort of freedom, namely, freedom of intelligence. Simply having no significant external constraints on one's movements does not lead to or entail self-realization. As he put it in *The Public and Its Problems*: "No man and no mind was ever emancipated merely by being left alone." What one is free to do, what one does with that absence of constraint is a much more important sense of freedom for Dewey. He expresses this fuller sense of freedom is a variety of ways throughout his writings, e.g., it is "a sound instinct which identifies freedom with the power to frame purposes and to execute or carry into effect purposes so framed." Freedom of movement, that is, freedom from constraints, is a necessary, but on a necessary, condition for this fuller sense of freedom. Furthermore, this freedom of intelligence results not from living in isolation or in rejecting social constraints (in Dewey's wording, "social controls"). In fact, social controls are quite natural and self-directed, Dewey claims. For example, he says, watch children at play. One of the first things they will do is to establish rules and parameters for play, in order to make play

possible. Games involve rules, which constrain action, but at the same time make meaningful action possible. The important point here is that these rules are not only accepted, but most often self-imposed by the children at play. In addition to being natural, freedom of intelligence, which incorporates social controls, is social in its nascence. For Dewey: "Liberty is that secure release and fulfillment of personal potentialities which take place only in rich and manifold association with others; the power to be an individualized self making a distinctive contribution and enjoying in its own way the fruits of association." The chapter № 11- *Absolute Idealism and New Realism in American Philosophy*-consists from three paragraphs: American version of Absolute Idealism, gnoseologism of American Neo Realists and emancipation of metaphysics from epistemology. An important thinker, often labeled as pragmatist, but noted more for advocating an explicit version of philosophical idealism, was Josiah Royce . Royce is recognized as the most influential of them. Epistemologically, Royce noted that any analysis of experience shows that the fact and, indeed, very possibility of error leads to the postulation of both mind and external reality, since only minds can be in error and being in error presupposes something about which mind can be mistaken. The recognition of error presupposes a higher level of awareness, since knowing that one is in error about X presupposes that one recognize both X and what is mistaken about one's judgment. Error, then, presupposes some form or level of veridicality. Much like the story of the blind men who come upon an elephant, each believing that part of the elephant captures the whole, the message here is that error is really partiality, that is having only partial truth. For Royce, this also pointed to the ultimate communal nature of all interpretation, as knowledge, even of one's self, comes from signs, which in turn require some kind of comparison and finally of community. Royce extended this view, and displayed definite affinities to pragmatism, in his analysis of meaning. The meaning of an idea, he claimed, contained both an external and an internal element, much as we say that terms have both a denotation and a connotation. Ideas have external meaning in the sense that they connect up to an external world. But they have an internal meaning in the sense that they embody or express purpose. What is real, Royce claimed, is the complete embodiment in individual form and in final fulfillment, of the internal meaning of finite ideas. One of the parts of this chapter is discussed the return to common sense, or at least to a naturalist, realist stance, that was echoed by many philosophers at the beginning of XX century. In the first decade of XX century, an essay in the *Journal of Philosophy* entitled, "The Program and First Platform of Six Realists," announced a strong reaction against idealism and what were seen idealist elements in pragmatism. Among the platform planks of this program were statements that objects exist independently of mind, that ontology is logically independent of epistemology, that epistemology is not logically fundamental (that is, that things are known directly to us), that the degree of unity, consistency, or connection subsisting among entities is a matter to be empirically ascertained, etc. Given this realist stance, these philosophers then proceeded to try to produce naturalistic accounts of philosophical matters.

One of the earliest movements in twentieth century American thought was a rejection of idealism, spearheaded in large part by Royce's own student, George Santayana. The chapter – *the revolt against Absolutes-George Santayana-* analyses a philosophical heritage of the most controversial American philosopher. Santayana saw philosophy as having unfortunately abandoned, and in the case of idealism contradicted, common sense. If we push the concept of knowledge to the point of requiring indubitability, then skepticism is the result, since nothing will satisfy this requirement. On the other hand, if knowledge is a kind of faith, much as common sense rests on untested assumptions, then we are led to a view of “animal faith,” which Santayana endorses.

The following chapter -Analytical *Philosophy-* describes general features and stages of development of the school, as well as the main issues discussed by American philosophers: namely, legitimated and senseless philosophical questions put by Willard Quine, Morton White's Revolt against Formalism, a cognitive character of art designed by Nelson Goodman, Post analytical philosophy of Hillary Putnam and Arthur Danto, the general moments of Charles Morris' philosophy: Syntactic, Semantics and Pragmatics as three dimension of Semiotics. Despite the still-present influence of pragmatism, the middle half of the twentieth century was dominated in America by empiricism and analytic philosophy, with a pronounced turn toward linguistic analysis. Beginning with the powerful influence of the Logical Positivists (or Logical Empiricists), most notably Rudolf Carnap, academic philosophy turned in a decided way away from social and political concerns to conceptual analysis and self-reflection (that is, to the question of just what the proper role of philosophy is). Without a doubt, the most influential American philosopher during this time was Quine. Though Quine was critical of many aspects of Logical Positivism, indeed, one of his most renowned essays was “Two Dogmas of Empiricism,” he nevertheless shared their view that the role of philosophy was not to enlighten persons or serve social and political concerns. Saying that philosophers in the professional sense have no particular fitness for inspiration or “helping to get society on an even keel,” he argued instead that philosophy's job is to clear away conceptual muddles and mistakes. Seeing philosophy as in large part continuous with science in the sense of trying to understand what there is and how we can then flourish in the world, he claimed that philosophy is on the abstract, theoretical end of scientific pursuits. Advocating a physicalist ontology, Quine was openly behaviorist about understanding human agency and knowledge. Criticizing the analytic/synthetic distinction and the view that there are truths independent of facts about the world, Quine strongly advocated a naturalized epistemology and naturalized ethics. Openly acknowledging an affinity with some aspects of pragmatism, Quine claimed a holistic approach to knowledge, insisting that no particular experiences occur in isolation; rather we experience a “web of belief,” with every belief or statement or experience affecting “the field as a whole,” and hence “our statements about the external world face the tribunal of sense experience not individually but only as a corporate body.” Reminiscent of Dewey, Quine asserted that while there is no fact/value dichotomy, the sciences, with their system of

checks and balances, do provide the best theories and models of what there is. Besides his commitment to materialism, behaviorism, and holism, Quine urged what he called “semantic ascent,” that is, that philosophy should proceed by focusing on an analysis of language. By looking at the language we use and by framing philosophical concerns in terms of language, we can avoid fruitless philosophical disputes and faulty ontological commitments. Within academic philosophy, Quine is perhaps best known for his work in formal, mathematical logic and with his doctrine of “the indeterminacy of translation.” The point is that there is no givenness to the situation, no determinateness of translation. Nor is this a simple matter, as this lack of givenness and determinacy holds in all situations. There are other, pragmatic, factors that allow communication and understanding to be possible.

The fifteenth chapter -*Mode of Conceptualistic Pragmatism*- shows, that motives of pragmatic “shift” reveals itself in different works of American thinkers; that besides the “Big Three” classical pragmatists, there were many other important thinkers labeled (sometimes self-identified) as pragmatist. A generation later, Clarence Irving Lewis wrote several significant works in the middle third of the twentieth century on what he termed “conceptualistic pragmatism,” stressing how pragmatic grounds shape the interpretation of experience. His contemporary, Alain Locke blending the thought of earlier pragmatists with that of W.E.B. Du Bois produced a large body of work on the social construction of identity (particularly focusing on race) and advocating cultural pluralism within the context of what he called a philosophy of “critical relativism” or “critical pragmatism.”

The chapter-*American version of Catholic Ethics* describes nature of Democratic Capitalism and its social-historical meaning, Catholic thought and revolution of Democratic Capitalism, what does Theology of Democratic Capitalism mean and: Where is Solidarity between Socialism and Capitalism. An author of American version of Catholic ethics is a contemporary philosopher and theologian Michael Novak.

With formal, often extremely technical, conceptual analysis dominating mid-century American philosophy, a return to social and political concerns did not become mainstream again until the 1970s. Such a return is often credited to the publication of John Rawls’s *A Theory of Justice*. While other philosophers had, of course, written on these issues, it was Rawls’s book that brought these topics back into mainstream consideration among professional philosophers. Rawls argued for a position of political liberalism based on a system of procedural justice. Though his work was widely influential, it was critiqued by philosophers identified as libertarian, such as Robert Nozick, who saw it as too restrictive of individual liberties, as well as by communitarians, such as Alasdair MacIntyre, who saw it as focusing too much on procedural justice and not enough on what is good for persons, who are also citizens situated in communities. The seventeenth chapter *Discourse of American Political Philosophy* in its two paragraphs: Paradoxes of the Theory of Justice and Robert Nozick’s “Minimal State” discusses above mentioned issues.

As the century ended, there was a renewal of interest in pragmatism as a philosophical movement, with an important philosopher in particular adopting the label of pragmatist. Richard Rorty is known throughout the philosophical world by his post modern searchings of a new type of communication. He brought the writings and stance of classical pragmatists back into the forefront of professional philosophy. This renewal of pragmatism, along with the revival of social and political philosophy, came at the same time, the final quarter of the XX century. The eighteenth chapter *-the Post modern Pragmatism-* analyses Rorty's way from Analytic philosophy towards Neopragmatism, his Utopic World and an attempt to establish four genres of philosophing,

The nineteenth chapter –“Pragmatically *God of “Secular City”-*discusses post pragmatic conception of contemporary philosopher of religion Harvey Cox. Cox proclaims the demise of one era and the coming of another. The modern secular age, it seems, is now ending, and the theology that sought to explain it has been rendered obsolete. The worldwide return of religion as a potent social force suggests that we are entering a “post-modern” era of “religious revival and the return of the sacral.” Liberal theology, which devoted itself to explaining the role of religion in the secular era, must give way to a theology better suited to the new age. According to Cox, the beginnings of this post-modern theology have already appeared, “borne by vigorous anti-modernist religious movements.”

The following chapter- *Objectivism and rational egoism,-* discusses basics of philosophy of objectivism and its relation with American version of rational egoism defined by Ayn Rand. Her unique philosophical system Objectivism is “a philosophy for living on earth”, grounded in reality, and aimed at defining human nature and the nature of the world in which we live. The basics of her philosophy is presented in the following words: Man—every man—is an end in himself, not a means to the ends of others; he must live for his own sake, neither sacrificing himself to others nor sacrificing others to himself; he must work for his rational self-interest, with the achievement of his own happiness as the highest moral purpose of his life. In the chapter is analyzed a social-political view of Rand; she thinks, that in mankind's history, the understanding of the government's proper function is a very recent achievement: it is only two hundred years old and it dates from the Founding Fathers of the American Revolution. Not only did they identify the nature and the needs of a free society, but they devised the means to translate it into practice. A free society—like any other human product—cannot be achieved by random means, by mere wishing or by the leaders' “good intentions.” A complex legal system, based on objectively valid principles, is required to make a society free and to *keep it free-*a system that does not depend on the motives, the moral character or the intentions of any given official, a system that leaves no opportunity, no legal loophole for the development of tyranny. The American system of checks and balances was just such an achievement. And although certain contradictions in the Constitution did leave a loophole for the growth of statism, the incomparable achievement was the concept of a constitution as a means of limiting and restricting the power of the

government. Rand's moral philosophy is based on rational egoism. She argued for in other words rational self-interest, as the guiding moral principle. She said the individual should „exist for his own sake, neither sacrificing himself to others nor sacrificing others to himself. She referred to egoism as “the virtue of selfishness“ in her book of that title, in which she presented her solution to *the is-ought* problem by describing a meta-ethical theory that based morality in the needs of “man's survival *qua* man”. She condemned ethical altruism as incompatible with the requirements of human life and happiness and held that the initiation of force was evil and irrational, writing in *Atlas Shrugged* that force and mind are opposites.

In the next chapter -Looking *for A New Key for Philosophy- Metaphorical Symbolism-* is shown that in the XX century American philosophy became popular to discuss art as an object of linguistic analyses. Modern theories of meaning usually culminate in a critique of science. Susanne K. Langer's theory of metaphorical symbolism deals with language, sacrament, myth, music, abstraction, fact, and knowledge— to name only the main ones. But through them all goes the principal theme, symbolic transformation as the essential activity of human minds. This central idea, emphasizing as it does the notion of symbolism, brings into line with the prevailing interest in semantics. All profound issues of our age seem to center around the basic concepts of symbolism and meaning. The formative, creative, articulating power of symbols is the tonic chord which thinkers of all schools and many diverse fields are unmistakably striking; the surprising, far-reaching implications of this new fundamental conception constitute what Langer has called “philosophy in a new key.”All her heritage is marked by emigrant neo Kantian philosopher Ernst Cassirer's influence.

The final chapter –**Existentialism and Phenomenology in America** discusses two philosophical visions of universe and man- Existentialistic and Phenomenological. Both of them traditionally decided to be entirely alien to American philosophy. Continental philosophy observed that, there is no pessimism in America regarding human nature and social organization and that American character swaggered with naive optimism and that evil is not an American concept. Hence American philosophy lacked a sense of anguish about the problems of existence, authenticity and alienation. in the chapter argued that this opinion as entirely wrong. There are discussed some projects of overcoming alienation in American philosophy. Generally, modern technique and science are announced as reason and source of alienation, as well as bureaucratization of life in industrial society and mass culture. It is an embodiment of rationalization. Instead of vivid and non-mediate experience of life, human being has to be restricted with ready standards, schemes and modes of acting. Hence, the only reason of alienation of man has to be a domination of rationalism. Only “irrational man” can overcome alienation, as he owns genuine completeness. Weak and strong sides of existential phenomenology are also analysed.

One final note. This volume of American Philosophy clearly is all-too-brief. The general thesis of the volume is that an understanding of American philosophy contributes

to an understanding of contemporary American mind. The reason for this, simply is that the dominant set of values of any particular time reflects not only current social and political movements and directions, but also its own historical development. However one is inclined to describe or understand the contemporary American conception of the country, its character its place in the world, it is undeniable that American self-consciousness is related, though in intricate ways, to its own past.

The demand for pluralism in content was expanded to philosophical methods and goals, generally, and was expanded to other traditionally marginalized perspectives. By a new century's start, traditional philosophical work continued in full force, for example, with a strong surge of interest in philosophy of mind, philosophy of science, etc., but was accompanied at the same time by a sharp increase in these newly-demanded foci, such as philosophy of race, philosophy of law, philosophy of power, etc. Professional philosophers in their analysis of rights and the question of the meaningfulness of animal rights, or in their application of philosophical ethics to health care contexts, have both reflected and shaped the face of American culture.

I hope that the volume will help readers to get right bearings in a difficult and multi-sided American philosophy, they can follow a way of ideas in America, which is full of adventures. I truly wish that the book will awaken a deep interest in students towards American Philosophy and they eagerly provide an independent research in this sphere.

ბიბლიოგრაფია

1. ამერიკელ განმანათლებელთა პოლიტიკური ესეები (2013), რობაქიძის სახ. უნ-ტის გამ-ბა: თბილისი.
2. ბაქრაძე, კოტე (1976), რჩეული ფილოსოფიური თხზულებანი. ტ. V. განათლება: თბილისი.
3. ბალანჩივაძე რევაზ. *ადამიანის პრობლემა ჯ. სანტაიანას ფილოსოფიაში (კრიტიკული განხილვა)*, ჟურ-ში: ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხები №3, 1973. 156-189
4. გოგობერიშვილი, ვაჟა (1966), პრაგმატიზმის ფილოსოფია. მეცნიერება: თბილისი
5. დიუი, ჯონ (2010), დემოკრატია და განათლება. ილია უნდის გამგდა.. თბილისი.
6. ენისა და სტილის ანტიკური თეორიები. ანთოლოგია. სანკტ.-პეტ-გი 2005.
7. ზაქარიაძე, ანასტასია „რას ნიშნავს პრაგმატიზმი უილიამ უეიმის მიხედვით“. ჟურ. „ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მიმომხილველი“, №6, 2016. თბილისი. 171-177.
8. ზაქარიაძე, ანასტასია.. „ობიექტივისტური ფილოსოფია და ამერიკული ლიბერტარიანიზმი“. კრ-ში „ამერიკის შესწავლის საკითხები“, №№6., 2015. თსუ გამ-ბა. თბ. 67-77.
9. ზაქარიაძე, ანასტასია, გონივრული ეგოიზმი – ხელახალი ნაკითხვის მცდელობა. ჟურ. ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მიმომხილველი №№4 . 2014. თსუ გამ-ბა. თბილისი.. გვ, 147-159.
10. ზაქარიაძე, ანასტასია (2007) მხატვრული სიმბოლოს ბუნებისათვის; თსუ გამ-ბა: თბილისი.
11. ზაქარიაძე, ანასტასია (2018). „უტოპიური სამყაროს ამერიკული ვერსია რიჩარდ რორტი კრ-ში „ამერიკის შესწავლის საკითხები №7 . თსუ გამ-ბა. თბილისი.
12. ზაქარიაძე, ანასტასია (2017). „ჩვენ, ფილოსოფოსები!“ მცდელობა. ჟურ. ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მიმომხილველი, №7 . თსუ გამ-ბა. თბ. 287-298.
13. ზაქარიაძე, ანასტასია (2016), ამერიკული ნეორეალიზმის თავისებურებები. ფილოსოფოს მამუკა ბიჭაშვილის ხსოვნისადმი მიძღვნილი კრებული. თბ: მერიდიანი.
14. თევზაძე, გურამი (2002), XX საუკუნის ფილოსოფიის ისტორია, თსუ გამ-ბა: თბილისი.
15. თანამედროვე პოლიტიკური ფილოსოფიის ანთოლოგია.(1997) თბილისი.
16. ტოკვილი, ალექსის დე (2011), დემოკრატია ამერიკაში. რობაქიძის სახ. უნ-ტის გამ-ბა: თბილისი.
17. ფედერალისტური წერილები (2008), რობაქიძის სახ. უნ-ტის გამ-ბა: თბილისი.
18. პოპერი, კარლ (2000), ღია სამყარო. ინდეტერმინიზმის არგუმენტი. მერიდიანი: თბილისი.
19. პეინი, თომას (2012), სალი აზრი. თარგმნა გიორგი თავაძემ. გამომცემლობა „ნეკერი“. თბილისი.
20. რორტი რიჩარდი (2017), *ფილოსოფია და მომავალი*. თარგმანი ინგლისურიდან ზაქარიაძე ანასტასია, ჟურ. „ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მიმომხილველი“, №7 2017. თსუ გამ-ბა: თბილისი. 278-289.

21. რენდი, აინ (2014), ეგო ეგოიზმის გარეშე, თარგმანი ინგლისურიდან ნინო ტარტარაშვილისა ჟურ. „ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მიმომხილველი“, №4 . 2014. თსუ გამ-ბა: თბ. 160-172.
22. როულსი ჯონ (1997), სამართლიანობის თეორია, წიგნში: თანამედროვე პოლიტიკური ფილოსოფიის ანთოლოგია. თბ.
23. ყანდარელი, თამაზი (1983), ამერიკული კრიტიკული რეალიზმის ირაციონალისტური ესთეტიკა. ჟურ. „საბჭოთა ხელოვნება“, №2, თბ.
24. შვაიკარტი, ლ., დოქერტი, დ. ალენი, მ. (2015), პატრიოტთა ისტორიის მასალები. თსუ გამ-ბა: თბილისი.
25. XX საუკუნის ბურჟუაზიული ფილოსოფია (1970), თბილისი.
26. ჯეიმსი, უილიამ. „რა არის პრაგმატიზმი“. თარგმანი ინგლისურიდან ზაქარიაძე ანასტასია ჟურ. „ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მიმომხილველი“, №6, 2016. თსუ გამ-ბა: თბ. 153-171.
27. Adair, Douglass (1974), Fame and the Founding Fathers. Indianapolis: Liberty Fund.
28. Anderson , Paul R. & Fisch, Max H. (1989), Philosophy in America. From the Puritans to James. D. Appleton-Century Company press.
29. Anderson, Virginia Dejohn (1991). New England’s Generation: The Great Migration and the Formation of Society and Culture in the 17th Century. Cambridge Un-ty press.
30. Aldridge, A. (1984) Thomas Paines American Ideology. University of Delaware Press. Printed in United States of America.
31. Brands, H. W.(2000), The first American. The life and times of Benjamin Franklin, New York.
32. Baritz, Loren (1966), Sources of the American Mind. A Collection of Documents and Texts in American Intellectual History. v. I. John Wiley publisher.
33. Barnes, Hazel E. (1978 II ed), An Existentialist Ethics . University of Chicago Press.
34. Barrett, William. (1990), Irrational Man: A Study in Existential Philosophy . New York: Anchor House.
35. Bercovitch, S. (1975), The Puritan Origins of the American Self. New Haven.
36. Bernstein, Richard. J. (1995) American Pragmatism: As a Conflict of Narratives krebulSi: Herman J. Saatkamp (ed.), Rorty & Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics. Vanderbilt University Press. pp.54-67.
37. Bishop, J.(1964), Emerson on the Soul. Cambridge, Mass.
38. Bremmer, Francis J. (2003), John Winthrop: America’s Forgotten Founding Father.Oxford. N.Y.
39. Bloch, M. (1932), The New Church in the New World. A Study of Swedenborgianism in America. New York.
40. Bonhoeffer, . D. (1989), Letters and Papers from Prison. London.
41. Butterfield, L.H. (1958), John Witherspoon Comes to America. Princeton.
42. Burns, Jennifer (2009),Goddes of the Market: Ayn Rand and the American Right. New York: Oxford University Press.
43. Cameron, Kenneth Walter (1971), Young Emerson’s Transcendental Vision. Hartford, Conn. Cameron, K. W.(1966), Ralph Waldo Emerson’s Reading. New York.
44. Conkin, Paul (1968), Puritans and Pragmatists. Eight Eminent American Thinkers. N. Y. – Toronto.
45. Cotkin, George (2005), Existential America, Johns Hopkins University Press.
46. Chaplin, Joyce E.(2006), The first scientific American. Benjamin Franklin and the pursuit of genius, New York.

47. Commager, Henry. S.(1959), *The American Mind: An Interpretation of American Thought and Character Since the 1880's*. Yale University Press.
48. Commager, H. S. (1975). *Documents of American History*. 9th edition. Prentice Hall. Channing Biography at the Unitarian Universalist Association. (2001), Boston.
49. Cox, Harvey (1965), *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*. N.Y.
50. Cox, Harvey (1969), *The Feast of Fools': a Theological Essay on Festivity and Fantasy*. Camb.,.
51. Cox, Harvey (1973),*The Seduction of the Spirit: The Use and Misuse of People's Religion*. N.Y.,.
52. Cox, Harvey (1977), *The Turning East: the Promise and Peril of the New Orientalism*. N.Y.,.
53. Cox, Harvey (1984),*Religion in the Secular City: Toward the Postmodern Theology*. N.Y.,
54. Dewey, John (1981) *Three Independent Factors in Morals*. in: *The Later Works 1925–1953*,
55. J. A. Boydston (ed.)
56. Dewey, John "The New Psychology" *Andover Review*, 2, 278-289 (1984)
57. Dewey, John (1987) *Psychology*. Chicago
58. Dewey, John (1988) *Leibniz's New Essays Concerning the Human Understanding* Indianapolis.
59. Dewey, John (1964) *The Ego as Cause*" *Philosophical Review*, 3,337-341.
60. Dewey, John (1966) *The Reflex Arc Concept in Psychology*" N.Y.
61. Dewey, John (1997) *My Pedagogic Creed*" N.Y.
62. Dewey, John (1960) *The School and Society*. Chicago
63. Dewey, John (1972) *The Child and the Curriculum*. N.Y
64. Dewey, John (1965) *The Postulate of Immediate Empiricism*". Yale un-ty press
65. Dewey, John (1999) *Moral Principles in Education*. The Riverside Press Cambridge Project Gutenberg
66. Dewey, John (1990) *How We Think*. N.Y.
67. Dewey, John (1956) *Democracy and Education: an introduction to the philosophy of education*. Indianapolis.
68. Dewey, John (1979) *Reconstruction in Philosophy*. Chicago
69. Dewey, John (1925) *Experience and Nature*. Boston
70. Dewey, John (1977) *The Public and its Problems*. Chicago
71. Dewey, John (2007) *Philosophy and Civilization*. University of California press.
72. Dewey, John (2008) *Ethics*, Read Books.
73. Dewey, John (1934) *A Common Faith*. Boston
74. Dewey, John (1935) *Liberalism and Social Action* Indianapolis. N.Y.
75. Dewey, John (1938) *Experience and Education*. N.Y.
76. Dewey, John (1938) *Logic: The Theory of Inquiry*. Boston
77. Dewey, John (1939) *Freedom and Culture*. Indianapolis.
78. Denton, David E. (1968), *Existentialism in American Educational Philosophy*.in *International Review of Education / Internationale Zeitschrift für Erziehungswissenschaft / Revue Internationale de l' Education* Vol. 14, No. 1 pp. 97-102 Published by: Springer.
79. Dermott, John J. (1986), *Stems of Experience. History and Philosophy of American Culture*. Amherst
80. Dickens, Charles (1952), *American Notes: For General Circulation*. Cambridge.

81. Dietze, Gottfried (1960), *The Federalist: A Classic on Federalism and Free Government*, Baltimore: The Johns Hopkins Press.
82. Dreyfus, Hubert L. (1992), *What Computers Still Can't Do: A Critique of Artificial Reason*. Cambridge, MA: MIT Press.
83. Doherty, Brian. 2007 *Radicals for Capitalism. A Freeheeling History of Modern American Libertarian Movement*. New York: Public Affairs.
84. Edie, James M (1967), *Phenomenology in America; studies in the philosophy of experience*. Edited with an introduction by James M. Edie. Chicago: Quadrangle Press.
85. Edie, James M. (1987), *William James and phenomenology*. Bloomington: Indiana University Press.
86. Emerson (1953), *Handbook*. New York. .
87. Emerson, (1972) *the Essayist*. 2 Bde. Repr.: Hartford, Conn.
88. Emerson, Ralph Waldo (1903/04), *The Complete Works*. 12 Bde. Boston, New York.
89. Emerson, Ralph Waldo (1939), *The Letters*. 6 Bde. New York, London.
90. Edwards, Jonathan (1957-1980),. *Works*. New Haven-London. v.1-6
91. Epstein, David F. (1984), *The Political Theory of the Federalist*, Chicago: The University of Chicago Press.
92. Edwards, Jonathan (2007). *Distinguishing Marks of a Work of the Spirit of God*, Meadow Books
93. Edwards, Jonathan (2009). *The Works vol. II Some thoughts concerning the present revival in New England and the way it ought to be acknowledged and promoted*, Yale University Press
94. Edwards, Jonathan (2007). *The Life and Diary of David Brainerd, Missionary to the Indians*, Cosimo Classics
95. Edwards, Jonathan (2015) *The Nature of True Virtue*, Martino Fine Books.
96. Edwards, Jonathan ((1970) *Original Sin*, Yale University Press; First edition.
97. Edwards, Jonathan (2013) *Charity and its Fruits*, Dover Publications.
98. Edwards, Jonathan (2013) *Freedom of the Will*, Digireads.com.
99. Edwards, Jonathan (2009) *The Works vol. II Christian Charity or The Duty of Charity to the Poor, Explain and Enforced*, Yale University Press.
100. Farrell, F. B. (1995) *Rorty and Antirealism*. krebulSi: Herman J. Saatkamp (ed.), *Rorty & Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics*. Vanderbilt University Press.pp, 154-189.
101. Frothingham, O. B.: (1876) *Transcendentalism in New England*. New York.
102. Furtwangler, Albert (1984), *The Authority of Publius: A Reading of the Federalist Papers*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
103. Fukuyama. Francis (2002), *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*. New York, NY: Farrar, Straus and Giroux.
104. Fukuyama. Francis. (1992). *The End of History and the Last Man*. Free Press.
105. Gray, H. D. (1917), *Emerson. A Statement of New England Trancendentalism*. Stanford.
106. Gray, Leslie, and Wynell, Burroughs (1987), *Teaching With Documents: Ratification of the Constitution*, Social Education, 51.
107. Graves, Frank Pierrepont. (1912), *Peter Ramus and the Educational Reformation of the Sixteenth Century* Macmillan.
108. Gurwitsch, Aron(1974), *Phenomenology and the Theory of Science*. Edited by Lester Embree. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.

109. Gunnell, John G. (1986), *Between Philosophy and Politics*. The University of Massachusetts Press.
110. Gouinlock, John (1995). *What Is the Legacy of Instrumentalism? Rorty's Interpretation of Dewey* // In Herman J. Saatkamp, ed., *Rorty and Pragmatism*. Nashville, TN: Vanderbilt University Press.
111. Harrison, J. S. (1910) *The Teachers of Emerson*. New York .
112. Harris, K. M. (1978), *Carlyle and Emerson. Their long Debate*. Cambridge, Mass.
113. Hartshorne, Charlze (1995), *Rorty's Pragmatism and Farewell to the Age of Faith and Enlightenment*. krebulSi: Herman J. Saatkamp (ed.), *Rorty & Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics*. Vanderbilt University Press. pp.16-29.
114. Harper, Ralph (1949), *Existentialism: A Theory of Man*. Harvard University Press; 1St edition.
115. Hall, David D. (2004), *Puritans in the New World: A Critical Antology*. Princeton University Press.
116. Hawthorne, Nathaniel, (1999) *The Scarlet Letter*. N.Y.
117. Heller, Anne C(2009), *Ayn Rand and the World She Made*. New York: Anchor Metaphysics Research Lab, CSLI, Stanford University. Books,
118. Hermsberg, Kevin & Gyllenhammer, Paul editors (2013), *Phenomenology and Virtue Ethics* ; Bloomsbury Academic: N.Y.
119. Holt, Edwin B. (1922), *The New Realism*. *Cooperative Studies in Philosophy*. II. ed. N. Y. Macmillan com.
120. Hook, Sidney (1961), *The Quest or Being*. Macmillan.
121. Isaacson, Walter (2003), *Benjamin Franklin. An American life*, New York.
122. James, William (1902), *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* Dover Publications.
123. James, William (1997), *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*. Prometheus Books.
124. James, William (1991),*The Moral Philosopher and the Moral Life*. Prometheus Books.
125. James, William (1982), *The Moral Equivalent of War*. Prometheus Books.
126. James, William (1995), *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking* Hackett Publishing.first ed.1907: Dover.
127. James, William (1996), *A Pluralistic Universe, Hibbert Lectures*, University of Nebraska Press: first ed.:1909
128. James, William(1985), *Psychology (Briefer Course)* University of Notre Dame Press:, Dover Pub:: first ed.1892
129. James, William (2005),*The Principles of Psychology*, 2 vols. (1890) Dover Publications 1950, vol. 1:, vol. 2: *Talks to Teachers on Psychology: and to Students on Some of Life's Ideals* (1899), Dover Publications 2001: IndyPublish.com.
130. James, William (1997),*The Meaning of Truth: A Sequel to „Pragmatism“* (I ed.1909) Prometheus Books,.
131. James, William (1996),*Some Problems of Philosophy: A Beginning of an Introduction to Philosophy* (firt. ed.1911), University of Nebraska Press.
132. James, William (1911), *Memories and Studies* Reprint Services Corp: 1992.
133. James, William(1912), *Essays in Radical Empiricism*. Dover Publications 2003
134. James, William (1920). *Letters*, 2 vols. *Collected Essays and Reviews*.
135. Jones, A. L. (1998), *Early American Philosophers*. N.Y.

136. Jones, H. M.(1967), *Belief and Disbelief in American Literature*. Chicago, Ill
137. Koster, D. (1975), *Transcendentalism in America*. Boston, Mass.
138. Kuklick, B.(1979), *The Rise of American Philosophy*. Cambridge, Massachusetts. New Haven and L.
139. Kesler, Charles R. (1987), *Saving the Revolution: The Federalist Papers and the American Founding*, New York.
140. Ketner and Cook, eds. (1975–87) *Charles Sanders Peirce: Contributions to The Nation*, v. 1–4,
141. Ketner, ed., & commentary by Putnam (1992), *Reasoning and the Logic of Things: The Cambridge Conference Lectures of 1898*. Harvard.
142. Kartz, P. editor.(1966), *American Philosophy in the XX century*. N.Y.-L.
143. Lewis, Clarence Irving. (1962),. *Pragmatic Element in Knowledge*. California
144. Lewis, C. I (1929), *Mind and The World Order: an Outline of a Theory of Knowledge* . Charles Scribner’s Sons, New York, , reprinted in paperback by Dover Publications, Inc. New York, 1956.
145. Lewis, C.I., (1932) *Symbolic Logic* (with C.H. Langford). New York: The Appleton-Century Company, 1932 pp. xii +506, reprinted in paperback by New York: Dover Publications, 1951.
146. Lewis,C. I., (1946). *An Analysis of Knowledge and Valuation* , (The Paul Carus Lectures, Series 8, 1946) Open Court, La Salle.
147. Lewis, C.I., (1955). *The Ground and Nature of the Right* , The Woodbridge Lectures, V, delivered at Columbia University in November 1954, New York, Columbia University Press, 1955.
148. Lewis, C.I., (1957) *Our Social Inheritance* , Mahlon Powell Lectures at University of Indiana, 1956, Bloomington, Indiana, Indiana University Press, 1957.
149. Lewis, C. I. (1970), *Collected Papers of*, ed. John D. Goheen and John L. Mothershead, Jr., Stanford University Press, Stanford.
150. Langer, Susanne Katherina (1930), *The Practice of Philosophy*. University of California.
151. Langer, Susanne Katherina (1960). *An Introduction to Symbolic Logic*. third edition. Dover publications.
152. Langer, Susanne Katherina (1942), *Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art* . New Haven.
153. Langer, Susanne Katherina (1953), *Feeling and Form: A Theory of Art*. Charles Scribner’s Sons.
154. Langer, Susanne Katherina (1957), *Problems of Art: Ten Philosophical Lectures*. ed. by Richard Field. New York, N.Y. : Scribner.
155. Langer, Susanne Katherina (1967 – 1982), *Mind: An Essay on Human Feeling* three volumes New Haven-Yale University press.
156. Lovjoy, A. A (1948), *Essay in the History of Ideas*. Baltimore.
157. Long, Roderic Tracy2008. *Anarchism/Monarchism: Is a Government Part of a Free Country?* Ed. Tibor Machan. Ashgate,.
158. Lavine, Thelma. Z. (1995), *America and the Contestations of Modernity: Bentley, Dewey, Rorty, krebulSi: Herman J. Saatkamp* (ed.), *Rorty & Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics*. Vanderbilt University Press.pp.37-49.
159. Maritain, Jacque (1958) *Reflections on America*. New York, N.Y: Scribner.
160. Malachowsky, Alan R., (1991).ed., *Reading Rorty*. Oxford and Cambridge, MA: Blackwell,.

161. Malachowsky, Alan R., (2002).Richard Rorty. Princeton University Press.
162. Matthiesen, F. O. (1941), American Renaissance. New York.
163. McCosh, J. (1992) Realistic Philosophy. N.Y. v.I .
164. McCosh, J. (1979), Philosophy of Reality, Should it be Favored by America. N.Y.
165. McCosh, J. (1992) The Scottish Philosophy. L.
166. McCartnin, Braian (2002), Common Sense and revolutionary pamphleteering. The Rosen Publishing Groups. New York.
167. Mead H. (1983), Mind, Self and Society. Chicago.
168. Miller, Perry. (1939),The New England Mind. Harvard University Press,
169. Miller, Perry (1963), Jonathan Edwards. Cleveland.
170. Morrison, S. E.(1972), The Oxford History of the American People. N.Y.
171. Morrison, S. E.(1936), Harvard Collage in the XVII Century. Cambridge.
172. Morris, Charles W.(1938), Foundation of the Theory of Signs. N.Y. I ed.
173. Morrison, S. E. (1964), Signification and Significance. Yale un. Press
174. Morrison, S. E. (1956),Varieties of Human Value I ed.
175. Morrison, S. E. (1937)Logical Positivism, Pragmatism and Scientific Empiricism. Hermann et cie,
176. Mouffe, Chantal, ed.(1996). Deconstruction and Pragmatism. London and New York: Routledge.
177. Mosteller, Frederick and. Wallace, David L. (1964), Inference and Disputed Authorship: The Federalist. Addison-Wesley, Reading, Mass.
178. Montague, William Pepperell (1910), The Program and First Platform of Six Realists. The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific methods. V. VII. №13.
179. Morgan, Edmund (2003), Benjamin Franklin, New Haven & London.
180. Murphey, Murray G. & Flower, E.(1976-1978) A History of Philosophy in America. v. I-II. Harvard.
181. Murphey, Murray G.. 1961. The Development of Peirce's Philosophy. Cambridge.
182. Natanson, Maurice (1973).Phenomenology and the Social Sciences (volumes 1 and 2) Northwestern University Press.
183. Novak, Michael (1982), The Spirit of Democratic Capitalism. Harvard
184. Novak, Michael (2008). No One Sees God: The Dark Night of Atheists and Believers Harvard .
185. Novak, Michael (2006). Washington's God: Religion, Liberty, and the Father of Our Country (with Jana Novak). Harvard .
186. Novak, Michael (2004). Universal Hunger for Liberty:: Why the Clash of Civilizations is Not Inevitable. Harvard (2001). On Two Wings: Humble Faith and Common Sense at the American Founding. Cambridge.
187. Novak, Michael (1993). The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism. Cambridge.
188. Novak, Michael (1988). Free Persons and the Common Good. N.Y.
189. Novak, Michael (1998), Tell Me Why. Cambridge.
190. Novak, Michael (1964, 2002), The Open Church. Harvard.
191. Novak, Michael (1984, 1989), Catholic Social Thought and Liberal Institutions. Cambridge.
192. Novak, Michael (1990, 1992), This Hemisphere of Liberty. Cambridge.
193. Novak, Michael (1986), Will it Liberate. N.Y.
194. Novak, Michael (1987). The New Consensus on Family and Welfare: A Community of Self-Reliance (Novak et al.).

195. Novak, Michael (1970; revised and expanded 1998). *The Experience of Nothingness*. N.Y.
196. Novak, Michael (1970), *Naked I Leave a novel*. Harvard.
197. Novak, Michael (1965; 3rd ed. 1994) *Belief and Unbelief*. N.Y
198. Nozick, Robert (2001/2003), *Invariances: The Structure of the Objective World* Harvard.
199. Nozick, Robert (1997), *Socratic Puzzles*. Harvard.
200. Nozick, Robert (1993/1995), *The Nature of Rationality* Boston.
201. Nozick, Robert (1989), *The Examined Life* Yale. London.
202. Nozick, Robert (1981), *Philosophical Explanations*. Harvard.
203. Nozick, Robert (1974), *Anarchy, State, and Utopia*. Harvard
204. Ong, W. J. (1958), *Ramus, Method and the Decay of Dialogue*. Cambridge.
205. Pierce, C. S.(1966) *How to Make our Ideas Clear*. Yale .
206. Pierce, Charles Sanders (1931–58) *Collected Papers* v. 1–6 Hartshorne and Weiss, eds., v. 7–8 Burks, ed. Harvard & IntelLex CD-ROM.
207. Pierce, Charles Sanders (1992–98), *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, v. 1 Houser and Kloesel, eds. I.U.P., v. 2, PEP eds. I.U.P.
208. Peirce, Charles S. (1985) *Historical Perspectives on Peirce’s Logic of Science: A History of Science*, v. 1–2 Eisele, ed. Berlin: Mouton.
209. Peirce, Charles S. (1999) *Chance, Love and Logic: Philosophical Essays*, edited by Morris Raphael Cohen, (1 ed.1923), New York: Harcourt, Brace, & Co.
210. Parington, V. (1962), *General Trends of American Thought*. v. I. N.Y.
211. Patrick, John J., and Clair W. Keller. (1987), *Lessons on the Federalist Papers: Supplements to High School Courses in American History, Government and Civics*, Bloomington, IN: Organization of American Historians in association with ERIC/ChESS.
212. Porte, J.(1979), *Representative Man: Ralph Waldo Emerson in His Time*. New York.
213. Porte, J. (1979), *Emerson and Thoreau*. Middletown, Conn.
214. Perry, R. *American Philosophy in the First Decade of the Twentieth Century*. *Review Internationale de Philosophie*. №3. 1939.
215. Portfield, Ann (1992), *Female Piety in Puritan New England: The Emergence of Religious Humanism*, Oxford Un-ty press.
216. Peikoff, Leonard, (1991), *Objectivism: The Philosophy of Ayn Rand.*. New York: Dutton.
217. Peikoff, Leonard, *The Ominous Parallels: The End of Freedom in America*. New York: Stein & Day, 1982:50
218. Pojman, Louis P. *Against Relativism and For Objectivism*.
219. Pojman, Louis P. (2009), *Moral Philosophy: Reader*. 3rd ed. Indianapolis: Hackett.Pub.
220. *Pragmatism as a Principle and Method of Right Thinking: The 1903 Harvard „Lectures on Pragmatism“*, Turisi, ed. SUNY. (1997)
221. Putnam, Hilary (1995). *The Question of Realism // Words and Life*. Cambridge, MA: Harvard University press. p. 295-31.
222. Rawls, John (1971), *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press,. The revised edition of 1999.
223. Rawls, John (1993), *Political Liberalism*. *The John Dewey Essays in Philosophy*, 4. New York: Columbia University Press.
224. Rawls, John (1999), *The Law of Peoples: with “The Idea of Public Reason Revisited.”* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
225. Rawls, John (1999), *Collected Papers*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press,. edited by Samuel Freeman.

226. Rawls, John (2000), *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
227. Rawls, John (2001), *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press., edited by Erin Kelly.
228. Rawls, John (2007) *Lectures on the History of Political Philosophy*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, edited by Samuel Freeman.
229. Royce, Josiah. (1997), *The Spirit of Modern Philosophy*. Boston.
230. Royce, J.(1966), *Lectures on Contemporary Idealism*. N. Y.
231. Royce, J. (1901), *The World and the Individual*. v. 2. N. Y.
232. Rorty, Richard (1967) Ed. and an introduction- `The Linguistic Turn. *Recent Essays in Philosophical Method*. N. Y.
233. Rorty, Richard (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
234. Rorty Richard (1981), *Mind – Body Identity, Privacy and Categories*. Englewood: Cliffs.
235. Rorty, Richard (1982). *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
236. Rorty, Richard (1982), *Contemporary Philosophy of Mind*; in *Synthese*. vol 53. № 2: 33-348.
237. Rorty, Richard (1982). *Dewey’s Metaphysics // Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
238. Rorty, Richard (1982). *Philosophy in America Today// Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press. pp.183-200. 211-230. Rorty, Richard (1982), *Philosophy in America Today*; *Consequences of Pragmatism: Essays 1974-1980*. Minneapolis. pp. 211-230.
239. Rorty, Richard (1982), *Introduction: Pragmatism and Philosophy*. *Consequences of Pragmatism: Essays 1974-1980*. Minneapolis. pp.xiii-3
240. Rorty, Richard.(1983). *Postmodernist Bourgeois Liberalism*. *The Journal of Philosophy*, Vol. 80, No. 10, Part 1: Eightieth Annual Meeting of the American Philosophical Association, Eastern Division (Oct., 1983), pp. 583-589.
241. Rorty, Richard (1985), *Solidarity or Objectivity? Post-Analytical Philosophy*. N. Y.
242. Rorty Richard (1985), *Historiography of Philosophy: Four Genres*. Cambridge.
243. Rorty, Richard (1989). *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
244. Rorty, Richard (1991). *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers, Volume 1*. Cambridge: Cambridge University Press.
245. Rorty, Richard (1991), *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers II*. Cambridge: Cambridge University Press.
246. Rorty, Richard. (1991) *Wittgenstein, Heidegger, and the Reification of Language* . *Consequences of Pragmatism: Essays on Heidegger and others. — II*. Cambridge: Cambridge University Press. pp.50-65.
247. Rorty, Richard (1995) *Philosophy and Future* *Consequences of Pragmatism*: Herman J. Saatkamp (ed.), Rorty & Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics. Vanderbilt University Press. 197-205.
248. Rorty, Richard (1997). *Truth, Politics and ‘Post-Modernism.’ The 1997 Spinoza Lectures*. Amsterdam: Van Gorcum, 1997.
249. Rorty, Richard (1978) *From Epistemology to Hermeneutics*. *Acta Philosophica Fennica*. vol. 30. №2-4.

250. Rorty, Richard(2005), *The Future of Religion* with Gianni Vattimo Ed. Santiago Zabala. New York: Columbia University Press.
251. Rorty, Richard (2005) interview with Giancarlo Marchetti a magazine“*Philosophy Now*“ issue №43 November 23, 2005. https://philosophynow.org/issues/43/Richard_Rorty.
252. Rush, B. (1991),*Thoughts on Common Sense*. N. Y
253. Reid, T. (1967), *Essays on the Intellectual and Active Power of Man*. Philadelphia.
254. Rand, Ayn (1971),*Brief Summary*. *The Objectivist* 10(9) September.
255. Rand, Ayn (2005),*Atlas Shrugged*. New York: Dutton,.
256. Rand, Ayn (1982).*The Nature of Government*, in „*Objectivist Newsletter*“ 2.12 (December):
257. Rand, Ayn (1989),*The Voice of Reason*. New York: New American Library,
258. Rand, Ayn (1964), *The Virtue of Selfishness: A New Concept of Egoism*. New York : Penguin, *The objectivist Ethics*“
259. Rand, Ayn (2005), *Answers, the Best of Her Q&A*. Mayhew, Robert, ed. New York: New American Library
260. Rand, Ayn (1995).*The Russian Radical*, Chris Matthew. University Park: Pennsylvania State University Press,
261. Rand, Ayn (1982),*Philosophy Who Needs it* , New York : Signet,
262. Rand and Aristotle: *A Comparison of Objectivist and Aristotelian Ethics*”. In Den Uyl, Douglas J. & Rasmussen, Douglas B. *The Philosophic Thought of Ayn Rand*. Urbana: University of Illinois Press. 1986
263. Rachels, James (2008), *Ethical Egoism*.“ In *Reason & Responsibility: Readings in Some Basic Problems of Philosophy*, edited by Joel Feinberg and Russ Shafer-Landau California: Thomson Wadsworth.
264. Santayana, George (1930), *Brief History of My Opinions*, In: *Contemporary American Philosophy*. Ed. by Adams G. & Montague W. N. Y., v. II.
265. Santayana, George (1896), *The Sense of Beauty*. N. Y.
266. Santayana, George (1923), *Scepticism and Animal Faith*. L. Sydney,.
267. Santayana, George (1927), *The Realm of Essence*. N. Y.,
268. Santayana, George (1930),*The Realm of Matter*. N. Y.,
269. Santayana, George (1938),*The Realm of Truth*. N. Y.
270. Santayana, George (1940), *The Realm of Spirit*. N. Y.,
271. Santayana, George (1951), *Domination’s and Powers. Reflecting on Liberty. Society and Government*. N. Y.
272. Schilpp, P. A.Editor (1940), *The Philosophy of George Santayana*. Evanston and Chicago,
273. Schutz, Alfred and Luckmann, Thomas (1973):*The Structures of the Life-World*. (*Strukturen der Lebenswelt*.) Translated by Richard M. Zaner and H. Tristram Engelhardt, Jr. Evanston, IL: Northwestern University Press.
274. Schneider, H. A(1963), *History of Philosophy by*, Columbia University Press. Santayana, George, (1991), *Character and Opinion in America*. LondonStuhr, John J. (1989) *Classical American Philosophies*, by. Harvard U.P,
275. Sidgwick, Henry (1985) *The Philosophy of Common Sense*. April Mind.
276. Sidgwick and the Rationale for Rational Egoism,“ in *Essays on Henry Sidgwick*, ed. B. Schultz, Brink, D. 1992, Cambridge: Cambridge University Press.
277. *Semiotic and Significs: The Correspondence between C. S. Peirce and Victoria Lady Welby*, Hardwick, (2001) ed., with Cook. 2nd.

278. Schleifer, James(1980), *The Making of Tocqueville's Democracy in America*, — Chapel Hill : University of North Carolina Press.
279. Schechter, Stephen L. (1984), *Teaching about American Federal Democracy*, Philadelphia: Center for the Study of Federalism at Temple University.
280. Shaver, R. (1999), *Rational Egoism*, , Cambridge: Cambridge University Press
281. Shiner, Larry (1988), *The Secret Mirror: Literary Form and History in Tocqueville's Recollections*, Sheldon, Wolin (2001). *Tocqueville between two Worlds*, Princeton University Press.
282. Ithaca & Londres, Cornell University Press.
283. Spiegelberg, Herbert (1982),*The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*. The Hague: Nijhoff; first ed,1960 (2 vols).Stroh, G. W. (1968), *American Philosophy from Edwards to Dewey*. Princeton.
284. Sleeper, R. W. (1986), *The Necessity of Pragmatism. John Dewey's Conception of Philosophy*. Yale.
285. Smith, John E. (1983), *The Spirit of American Philosophy*. Albany.
286. Smith, John E. (1992), *America's Philosophical Vision*. Chicago.
287. Smith, Tara (2006),*The Virtuous Egoist: Ayn Rand's Normative Ethics*, , Cambridge University Press
288. Stoehr, T. (1985), *Nay-Saying in Concord: Emerson, Alcott, and Thoreau*. Hamden, Conn
289. Sunstein, Cass R. *The Enlarged Republic--Then and Now*, *New York Review of Books*, (March 26, 2009): Volume LVI, Number 5, 45.
290. Torres, Louis & Kamhi, Michelle Marder, (2000). *What Art Is: The Esthetic Theory of Ayn Rand*. Chicago: Open Court Publishing.
291. Tuccille, Jerome (2007) *It usually begins with Ayn Rand*, Universe.
292. *The Philosophic Thought of Ayn Rand*. Urbana, IL: University of Illinois Press, Rasmussen, Douglas and Douglas Den Uyl, editors. 1984.
293. Thompson, Manley (1988). *The Paradox of Peirce's Realism*. In Wiener and Young. *Studies*. N.Y.
294. Thayer, H. S. (1968). *Meaning and Action. A Critical History of Pragmatism*. Indianapolis.
295. Torre, Jose R. editor (2008), *The Enlightenment in America, 1720–1825*. 4 Volumes.
296. Thoreau, H. D. (1943),*Works*. Chicago.
297. Toffler, Alvin (1970), *Future Shock*. N.Y.
298. Uyl, Den, (1986), *The Philosophic Thought of Ayn Rand* (paperback ed.) Douglas & Rasmussen Douglas eds. [1984]. Chicago: University of Illinois Press
299. Vogel, St. M. (1955), *German Influences on the American Transcendentalists*. New Haven, Conn.
300. Vallentyne, Peter (2011), „Libertarianism“. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
301. Wild, J.. (1970)*The Radical Empiricism of William James*. N.Y.
302. White, M.(1963), *Toward Reunion in Philosophy*. N. Y.
303. Witherspoon, John. (2002) *Ecclesiastic Characteristics*. N.Y.
304. Willard, Van (1951), *Orman Quine Mathematical Logic*. Harvard Univ. Press.
305. Willard, Van (1966),*Selected Logic Papers*. New York: Random House.
306. Willard, Van (1970),*The Web of Belief*. New York: Random House.
307. Willard, Van (1980),*Elementary Logic*. Harvard Univ. Press.
308. Willard, Van (1982),*Methods of Logic*. Harvard Univ. Press.

309. Willard, Van (1980), *From a Logical Point of View*. Contains "Two dogmas of Empiricism. Harvard Univ. Press.
310. Willard, Van (1960). *Word and Object*. MIT Press;
311. Willard, Van (1976) *The Ways of Paradox*. Harvard Univ. Press.
312. Willard, Van (1968), *Ontological Relativity and Other Essays*. Columbia Univ. Press.
313. Willard, Van (1969), *Set Theory and Its Logic*. Harvard Univ. Press.
314. Willard, Van (1986). *The Time of My Life – An Autobiography*. Cambridge, The MIT Press.
315. Willard, Van (1986), *The Philosophy of Logic*. Harvard Univ. Press.
316. Willard, Van (1987), *Quiddities: An Intermittently Philosophical Dictionary*. Harvard Univ. Press.
317. Willard, Van (1992), *Pursuit of Truth*. Harvard Univ. Press.
318. Whicher, S. E. (1953), *Freedom and Fate. The Inner Life of Ralph Waldo Emerson*. Philadelphia.
319. Wood, Gordon S. (2004), *The Americanization of Benjamin Franklin*, New York.
320. Welch, Cheryl (2001), *De Tocqueville*, Oxford University Press,
321. Welch, Cheryl (2006), *The Cambridge Companion to Tocqueville*, Cambridge University Press,
322. While, M. (1972), *Science and Sentiment in America*. N.Y.
323. Webster, Mary E. (1999), *The Federalist Papers: In Modern Language Indexed for Today's Political Issues*. Bellevue, WA.: Merril Press.
324. Weiss, Paul (1934). "Peirce, Charles Sanders". *Dictionary of American Biography*. Arisbe
- White, Morton (1987), *Philosophy, The Federalist, and the Constitution*, New York.
325. Wills, Gary (1981), *Explaining America: The Federalist*, Garden City, NJ.
326. Wild, John (1963), *Christianity and Existentialism*. with James M. Edie and William Earle. Evanston, Illinois: Northwestern University Press..
327. Wild, John (1979), *The Challenge of Existentialism*. Bloomington: Indiana Univ. Press. 1955. 297 pages.(Reissued). Westport, CT: Greenwood Press.
328. Yarbrough, Jean (1987) "The Federalist". *This Constitution: A Bicentennial Chronicle*, 16.
329. Zakariadze, Anastasia *Ethics: Who Needs It?! კრ-ბო: American Studies Periodical. №5. 2013. IBSU. pp.34-47.*
330. Ziff, L. (1973), *Puritanism in America: New Cultures in a New World*. N.Y.

სახელთა საძიებელი

ა

ავგუსტინე ნეტარი 192
არისტოტელე 24, 26, 30, 39, 44, 50,
177, 220, 226, 238, 244-246
აქვინელი თომა 192

ბ

ბანიანი ჯონ 92
ბარტი უილიამ 267, 268, 275
ბარნესი ჰეიზელ 268-271
ბეკონი ფრენსის 23, 32, 101, 108, 119
ბენტამი იერემია 198
ბერგსონ ანრი 226
ბერკლი ჯორჯ 11, 19, 30, 32-40, 45, 47,
53, 54, 58, 63, 90, 98, 101, 118,
144, 146, 153
ბოუნი ბორდერ 117
ბრაუნ ნორმან 99
ბრედლი ფრენსის ჰერბერტ 118, 177

გ

გუდმენ ნელსონ 14, 166, 170-173, 175,
183, 185
გურევიჩი არონ 271

დ

დანტო ართურ 14, 174-176
დარვინ ჩარლზ 120, 128, 157, 173
დევიდსონ დონალდ 173, 174, 176
დევისი 29, 41
დეკარტე რენე 26, 38, 44, 108, 119,
139, 147, 153, 177, 213, 217, 220,
224, 228
დერიდა ჟაკ 175, 176, 212, 214, 216,
227, 232, 264
დილთაი ვილჰელმ 171
დიუი ჯონ 13, 19, 94, 104, 118, 128-137,
174, 175, 177, 179, 211, 214, 216,
217, 227-229, 231, 232, 253, 293
დრეიფუსი ჰუბერტ 271

ე

ედვარდსი ჯონათან 11, 12, 19, 41, 42,
44-53, 90, 125, 215
ედი ჯეიმზ 271
ევისონი 263
ემერსონი რაფელ უალდ 12, 19, 86, 92-
94, 145, 176, 215
ენგელსი ფრიდრიხ 192

ვ

ვაისი პოლ 106 115
ვაშინგტონი ჯორჯ 66, 99, 191
ვებერი მაქს 41
ვიზერსპუნი ჯონ 99
ვითგენშტაინი ლუდვიგ 173-176. 185.
186, 213, 218, 228, 229, 260

თ

თორო ჰენრი 19, 92, 179

კ

კანტი იამანუელ 48, 54, 86, 88, 107,
111, 125, 144, 146, 167, 172, 175,
198, 206, 212, 214, 217, 219, 220,
224, 228, 252, 253
კარნაპი რუდოლფ 166, 168, 170, 174,
177, 179, 214, 260
კასირერი ერნსტ 16, 172, 258, 259, 265
კენედი ჯონ 244
კირკეგორი სიორენ 266, 267
კლარენსი ირვინგ ლუის 14, 185
კოლინგუდი 169
კომაჯერი ჰენრი 10, 22, 30
კონკინი პოლ 41
კონტი ოგუსტ 98, 118, 169
კოტონი ჯონ 19, 97
კოქსი ჰარვეი 15, 236-240
კროჩე ბენედეტო 169
კუკლიკი ბრიუსი კუკლიცკი 17, 149

ლ

ლავჯოი ართურ 101, 147
ლაიბნიცი გოტფრიდ ვილჰელმ 128,
179
ლანგერი სუზან კატარინა 16, 258-265
ლოკი ჯონ 30, 32, 33, 37, 44-46, 53, 57-
59, 62, 63, 67, 77, 92, 93, 98, 144,
146, 198, 206, 207, 217
ლოტცე ჰერმან 139, 149

მ

მათესონ 263
მაკ-კოში ჯეიმზ 99
მარვინ უილიამ 145
მარიტენი ჟაკ 192
მარკუზე ჰერბერტ 216
მარქსი კარლ 192, 252
მარში ჯეიმზ 85
მახი ერნესტ 177
მედისონი ჯეიმზ 74
მიდი ჯორჯ 118, 177
მონტეგიუ უილიამ 145, 147, 214
მორისი ჩარლზ 14, 74, 177-189, 271

ნ

ნათანსონი მორის 271
ნიუტონი ისააკ 30, 32, 33, 44, 45, 49,
53, 58, 60, 63, 158, 173
ნიცშე ფრიდრიხ 161, 177, 227, 229,
232, 242, 253
ნოვაკი მაიკლ 14, 15, 191-196
ნოზიკი რობერტ 15, 206-210, 251

ო

ოკამი 220
ოლკოტი ეიმოს ბრონსონ 12, 19, 96,
92-94

პ

პალმერი 185
პარინგტონი ვერნონ 17
პატნამი ჰილარი 14, 174, 175, 185, 198
პეინი თომას 19, 55, 57, 65, 67-72, 293
პიტკინი უილიამ 145

306

პლატონი 24, 27, 28, 30, 86, 153, 155,
156, 161, 177, 213, 224, 225, 228,
263
პოპერი კარლ 112, 152, 159-161, 163,
198, 252, 293

რ

რაითი თომას 98, 99, 102
რასელი ბერთრან 174, 177, 179, 185,
186, 214, 217, 220, 228, 255
როისი ჯომუა 14, 102, 115, 117, 118,
120, 139-145, 148, 161, 185
რორტი რიჩარდ 164, 174, 211-233, 293
როულსი ჯონ 198-205, 209, 210, 294
რუზველტი ფრანკლინ დელანო 198
რუსო ჟან-ჟაკ 62, 198, 263

ს

სანდერს ჩარლზ 13, 19, 106, 140
სანტაიანა ჯორჯ 14, 19, 98, 115, 117,
118, 140, 149-159, 161-163
სელარსი უილფრედ 173, 185, 213
სმითი ადამ 57, 161, 207
სპენსერი ჰერბერტ 98, 120, 245
სპოულდინგი ედვარდ 145
სტიუარტი დიუგალდ 88, 98

ტ

ტენეტი 41
ტოკვილი ალექსის დე 9, 10, 16-18, 20,
96, 97, 104, 105, 293
ტოფლერი ელვინ 224

უ

უაითი მორტონ 14, 144, 168-170, 185
უაითფილდი ჯორჯ 41
უაითჰედი ალფრედ 16, 159, 161, 166,
216, 218
უაილდი ჯონ 271

ფ

ფოიერბახი ლუდვიგ 266, 267
ფრანკლინი ბენჯამინ 12, 19, 58-62, 64,
67, 72, 74

ფრეგე გოტლიბ 174, 179, 214, 220
ფროიდი ზიგმუნდ 229
ფუკუიმა ფრენსის 223, 224

ქ

ქუაინი უილარდ ვან ორმან 14, 112, 166-
168, 171, 173, 176, 183, 185, 198,
213, 222, 225, 228

შ

შობენჰაუერი ართურ 139, 177
შპიგელბერგი ჰერბერტ 271
შუცი ალფრედ 271

ჩ

ჩენინგი უილიამ ელერ 88, 89

ჯ

ჯენტილე ჯიოვან 177

ჯეიმზი უილიამ 13, 19, 45, 52, 100, 102,
104, 105, 107, 115, 117-128, 130,
135, 139, 140, 150, 151, 159, 175,
177, 179, 185, 212, 215-217, 219

კ

კატჩესონი ფრენსის 38, 58
კაიდეგერი მარტინ 161, 176, 212, 214,
221, 227-229, 238
კამილტონი ალექსანდრე 74, 75, 79-81
კარპერი რალფ 270, 275
კატჩესონი ფრენსის 38, 58
კაქსლი ოლდოუს 128, 223, 224
კეგელი 13, 98, 120, 128, 139, 153, 155,
161, 177, 221, 252, 267
კემპელი კარლ 206
კიუმი დევიდ 57, 62, 88, 120, 153, 177
კობსი თომას 50, 77
კოლტი ედვინ 145
კუსერლი ედმუნდ 154, 175, 228

საგამომცემლო ჯგუფი:

რედაქტორები: რუსუდან მიქენაია და ნანა კატაბავა

თამარ გულბანი

ნათია დვალი

ლელა წიკლაური

მარიამ ებრალიძე

Publishing group:

Editors: Rusudan Mikeniaia and Nana Katchabava

Tamar Gulbani

Natia Dvali

Lela Tsiklauri

Mariam Ebralidze

0179 თბილისი, ილია ჭავჭავაძის გამზირი, 14

14, Ilia Tchavtchavadze Avenue, Tbilisi 0179

Tel: 995 (32) 225 14 32

www.press.tsu.edu.ge

