

ფილოსოფიურ-თეოლოგიური
მიმოხილველი

Philosophical-Theological

2022 Reviewer

№12



ფილოსოფიურ-თეოლოგიური
მიმომხილველი

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

Philosophical-Theological Review

№12

Tbilisi
2022

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

ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მიმომხილველი

№12



უნივერსიტეტის
გამომცემლობა

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

**ფილოსოფიურ-თეოლოგიური
მიმომხილველი**

სამეცნიერო საბჭო:

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

სარედაქციო საბჭო:

რისმაგ გორდეზიანი
თინა დოლიძე
დამანა მელიქიშვილი
ნიკოლაი დურა (კონსტანცა)
მაიკლ დიუპუი (ბრიუსელი)
მაია კიულე (რიგა)
ვიორელ ვიზურიანუ (ბუქარესტი)
ბასილ ლურიე (სანკტ-პეტერბურგი)
პროტოპრესვიტერი გიორგი (ზვიადაძე)
არქიმანდრიტი მიჰაილი (სტანჩიუ)
(ბუქარესტი)
დეკანოზი ტარიელი (სიკინჭალაშვილი)

ნომრის რედაქტორები:

დემურ ჯალაღონია
ანასტასია ზაქარიადე

Philosophical-Theological Review

Scientific Board:

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

Editorial Board:

Rismag Gordeziani
Tina Dolidze
Damana Meliqishvili
Nicolae Dura (Constanza)
Michel Dupuis (Brussels)
Maija Kūle (Rīga)
Viorel Vizurianu (Bucharest)
Basil Lourie (Saint Petersburg)
Protopresviter Giorgi (Zviadadze)
Mihail Stanciu (Archimandrite)
(Bucharest)
Archpriest Tariel (Sikinchilashvili)

Editors of the issue:

Demur Jalaghonia
Anastasia Zakariadze

© ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო
უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2022
© Ivane Javakhishvili Tbilisi State University Press, 2022

ISSN 2233-3568



ზურაბ კაკაბაძე

95

ნომერი ეძღვნება ზურაბ კაკაბაძის 90 წლისთავს

მასში შესულია 2021 წლის 18-19 ნოემბერს ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის ფილოსოფიის სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტის მიერ იუნესკოს პროგრამის ფარგლებში ჩატარებული ფილოსოფიის მსოფლიო დღისადმი მიძღვნილი საერთაშორისო სამეცნიერო სიმპოზიუმის მასალები.

ZURAB KAKABADZE – 95

This issue is dedicated to Zurab Kakabadze – 95th annuvarsary. It contains materials of international scientific conference within the framework of UnESCO World Philosophy Day, which was organized by Teaching-Research Institute of Philosophy of the Faculty of Humanities, and held on november 18-19, 2021 at Ivane Javakhishvili Tbilisi State University.

შინაარსი

ფილოსოფიური ანთროპოლოგია

PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

მიხეილ მახარაძე. ზურაბ კაკაბაძე – ევროპული დონის ქართველი ფილოსოფოსი.....	9
Mikheil Makharadze. Zurab Kakabadze – European Standard Georgian Philosopher	15
დემურ ჯალაღონია. კაკაბაძის ფენომენი.....	16
Demur Jalaghonia. Phenomenon of Zurab Kakabadze	16

პოსტმოდერნული დისკურსი

POSTMODERN DISCOURSE

ირაკლი კაკაბაძე. არის თუ არა ზურაბ კაკაბაძე ქართველი პოსტმოდერნისტი?	21
Irakli Kakabadze. Zurab Kakabadze as Georgian Postmodern Philosopher.....	34
ვალერიან რამიშვილი. „მან“-ი და სიმულაკრი, როგორც ადამიანის ყოფნის წესები	37
Valerian Ramishvili. The “man” and simulacra as the form of human being.....	57
Salome Belkania. The influence of Digitalization on the emergence of the Postmodern	62
სალომე ბელქანია. დიგიტალიზაციის გავლენა პოსტმოდერნის წარმოშობაზე	70
ქეთევან ცხვარიაშვილი. განათლების ფილოსოფიის გლობალური რეფორმის ტრანსფორმაციული დღის წესრიგი.....	71
Qetevan Tskhvariashvili. Transformational Agenda for Global Reform of the Philosophy of Education.....	76

თავისუფლება და აქსისტენციალური კრიზისი

FREEDOM AND THE EXISTENTIAL CRISIS

დემურ ჯალაღონია. ადამიანი თავისუფლების დისკურსში	79
Demur Jalaghonia. Man in the discourse of freedom	87
ბადრი ფორჩხიძე. ტექნიკური გაუცხოების ზოგად-ფილოსოფიური პრობლემური ასპექტები	89
Badri Porchxidze. General-Philosophical Aspects of Technical Alienation	96
მირიან ებანოიძე. ადამიანის შემდგომი ფილოსოფიის პრობლემები	99
Mirian Ebanoidze. Problems of Further Human Philosophy	104
ვარდო ბერიძე. „ექსისტენციური კრიზისი“ – ზურაბ კაკაბაძისეული ანალიზი	105
Vardo Beridze. „Existential Crisis” Zurab Kakabadze’s analysis	113

ფენომენოლოგიური პარადიგმები

PHENOMENOLOGICAL PARADIGMS

მამუკა დოლიძე. კრეაციის და იდეაციის ფენომენოლოგიური გაგება	114
Mamuka Dolidze. Phenomenological Interpretation of Creation and Ideation	118
ნოდარ ბელქანია. დეკარტის სიზმარი – ბიოგრაფიული კონტექსტი	120
Nodar Belkania. The Dream of Descartes – a Biographical Context.....	139

ენის ფილოსოფიის თანამედროვე საკითხები

MODERN ISSUES OF PHILOSOPHY OF LANGUAGE

Antonio Domínguez Rey. Ontoetic synthesis of language	140
ანტონიო დომინგუეს რეი. ენის ონტოპოეტური სინთეზი	163

ეკოეთიკური და ეკოკულტურული მოდელები

ECOETHICAL AND ECO-CULTURAL MODELS

ანასტასია ზაკარიადე. ბუნების უფლებები vs უფლებები ბუნებაზე – ეკოეთიკური პერსპექტივა.....	164
Anastasia Zakariadze. Rights of nature vs. Rights to nature – Ecoethical Perspective.....	175
აკაკი ყულიჯანიშვილი. ეკოლოგიური კულტურა და კულტურის ეკოლოგია	176
Akaki Kulidjanishvili. Ecological culture and the ecology of culture	181
თათია ბასილაია. ბედნიერების გაგება არისტოტელესთან	182
Tatia Basilaia. Understanding of Happiness in Aristotle’s Thought.....	186

კულტურულ-ესთეტიკური პარადიგმა

CULTURAL-AESTHETICAL PARADIGM

ნანა გულიაშვილი. ხელოვნების გაგებისა და ინტერპრეტაციის ზურაბ კაკაბაძისეული ვერსია	188
Nana Guliashvili. The issue of understanding and interpreting art Z. Kakabadze version.....	192
სოფიო მოდებაძე. ხელოვნება, როგორც საზოგადოების სარკე	193
Sophio Modebadze. Art as a mirror of society	202

ახალი თარგმანები

NEW TRANSLATIONS

ჰერბერტ მარკუზე. ძალადობისა და რადიკალური ოპოზიციის პრობლემა.....	205
დავით გალაშვილი. ჰერბერტ მარკუზე: ახალი მემარცხენეობის თეორეტიკოსი.....	215
David Galashvili. Herbert Marcus: The New Left Theorist	219

მიხეილ მახარაძე

ზუხაბ ჯაკაბაძე – ევროპული ფილოსოფიის ანთროპოლოგია

თავის დროზე ცნობილი ლიტერატორმა თამაზ ჩხენკელმა ზურაბ ჯაკაბაძის ლექსების კრებულის – „თვალგახელილი სიზმრები“ (თბ., 1983) შესავალ წერილში მისი ავტორი მოიხსენია, როგორც „ევროპული სტილის ფილოსოფოსი“. შეიძლება ეს დეფინიცია არ იყოს ამომწურავი, თუმცა ზედმინევენით გამოხატავს თანამედროვეობის გამოჩენილი ქართველი ფილოსოფოსის, კულტუროლოგის, ესეისტიკისა და პოეტის – ზურაბ ჯაკაბაძის ფილოსოფიური მოღვაწეობის არსს.

ზურაბ ჯაკაბაძე დაიბადა ცნობილი პედაგოგისა და საზოგადო მოღვაწის – მეთოდე ჯაკაბაძის ოჯახში. იგი იმ გვარის შვილი იყო, რომელმაც ქართულ კულტურას არაერთი გამოჩენილი მოღვაწე მისცა. საკუთრივ მეთოდე ჯაკაბაძის ოჯახში კი ორი გამოჩენილი ქართველი შემოქმედი აღიზარდა: ზურაბი (1926-1982) და მისი უფროსი ძმა – ნოდარი (1924-2007), აღიარებული გერმანისტი, თომას მანის შემოქმედების უბადლო მცოდნე და მკვლევარი, ლიტერატორი და ხელოვნებათმცოდნე.

ზურაბ ჯაკაბაძემ უნივერსიტეტის ფილოსოფიის ფაკულტეტის დამთავრების შემდეგ სწავლა გააგრძელა ასპირანტურაში ლოგიკის განხრით. მისი ხელმძღვანელი იყო აკად. კოტე ბაქრაძე. საკანდიდატო დისერტაციაც ლოგიკაში დაიცვა.

შემდეგ ზურაბ ჯაკაბაძის კვლევის არეალი ფართოვდება და მისი შესწავლის საგანი ხდება თანამედროვე დასავლეთის ფილოსოფია, კულტურის ფილოსოფია, ფილოსოფიური ანთროპოლოგია, ეთიკისა და ესთეტიკის საკითხები. ამის გარდა, იგი იკვლევს ფილოსოფიური ყაიდის მწერლების (დოსტოეფსკი, თომას მანი, კაფკა, ჯოისი, იონესკო, კამიუ, ფრიში, ბეკეტი...) შემოქმედებას, განიხილავს და კრიტიკულად აფასებს დასავლეთის გამოჩენილი კინორეჟისორების (ფელინი, კუროსავა, კუბრიკი...) კინოშედეგებს.

ზურაბ ჯაკაბაძის ეს მრავალმხრივი შემოქმედებითი მოღვაწეობა არსებითად ფოკუსირებულია ერთი მთავარი თემის – ადამიანის პრობლემის ირგვლივ, რომელიც მასთან საბოლოოდ ღებულობს ადამიანის, როგორც ფილოსოფიური პრობლემის, სახეს.

ადამიანის ფილოსოფიური პრობლემის კვლევისას, ზურაბ ჯაკაბაძის კრიტიკის საგანია მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესის ეპოქაში აღმოცენებული ნატურალისტურ-ტექნიციზმური მსოფლმხედველობა, რომელიც ამ პოზიციიდან აფასებს ადამიანს. პრობლემის გადაჭრის გზაზე კი ზურაბ ჯაკაბაძე არ იფარგლება მხოლოდ ფილოსოფიით და ხშირად მიმართავს მწერლობისა და ხელოვნების წარმომადგენელთა შემოქმედებას.

გასული საუკუნის 60-იანი წლებიდან იწყება ზურაბ ჯაკაბაძის კვლევის შედეგების მკითხველის ფართო სამსჯავროზე გამოტანა. 1965 წელს თბილისში რუსულ

ენაზე ქვეყნდება მისი მონოგრაფია „ექსისტენციური კრიზისის“ პრობლემა და ედმუნდ ჰუსერლის ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგია“, ხოლო 1970 წელს, ასევე რუსულ ენაზე – „ადამიანი, როგორც ფილოსოფიური პრობლემა“.

ამ ორმა მონოგრაფიამ საქვეყნო აღიარება მოუტანა ზურაბ კაკაბაძეს. მათზე გამოქვეყნდა აღფრთოვანებული რეცენზიები რუსულ, პოლონურ, ნორვეგიულ და იაპონურ ენებზე. „ადამიანი, როგორც ფილოსოფიური პრობლემა“ კი 1971 წელს ითარგმნა და გამოქვეყნდა იაპონურ ენაზე.

ამასთან, სამეცნიერო კრებულებსა და ჟურნალებში ფილოსოფიისა და ხელოვნების აქტუალურ საკითხებზე ზურაბ კაკაბაძე აქვეყნებს ნარკვევებს, სტატიებსა და წერილებს. კერძოდ, იგი განიხილავს კანტის, სარტრის, კამიუს და სხვათა შემოქმედების ცალკეულ ასპექტებს, შემოქმედებითად განიხილავს ფელინის, კუროსავასა და კუბრიკის ფილმებს. წერს სტატიებს კულტურის აქტუალურ საკითხებზე, კულტურისა და ცივილიზაციის მიმართებაზე. ამ მხრივ აღსანიშნავია მისი სტატია – „კულტურა და ცივილიზაცია“, რომელიც გამოქვეყნდა კრებულში „Культура в свете философии“ (Тбилиси, 1979). სტატიაში გადმოცემულია ავტორის საერთო თვალსაზრისი კულტურაზე, მის დანიშნულებასა და სპეციფიკურობაზე, ცივილიზაციის არსზე და იმ საფრთხეზე, თუკი ცივილიზაციაზე დამყარებული ნატურალისტურ-ტექნიციური მსოფლმხედველობა გაბატონდება კულტურაზე.

წიგნის სახით გამოცემული ზურაბ კაკაბაძის ბოლო ნაშრომი იყო „Феномен искусства“ (1980), რომელსაც მწვავე დისკუსია მოჰყვა. თუმცა საქმეში ჩახედულთათვის ეჭვგარეშე იყო, რომ ამ გამოკვლევით ავტორმა მკითხველს კიდევ ერთი საჩუქარი გაუკეთა.

ასევე, აღნიშვნის ღირსია ზურაბ კაკაბაძის სტატია – „საუბარი თანამედროვე დასავლეთის ხელოვნების თემაზე“, რომლის გამოქვეყნებასაც ვეღარ მოესწრო იგი. სამწუხაროდ, ზურაბ კაკაბაძე მძიმე სენით დაავადდა და რამდენიმეთვიანი ავადმყოფობის შემდეგ გარდაიცვალა მოსკოვში, 1982 წლის 19 თებერვალს...

2011 წელს ზურაბ კაკაბაძის დაბადებიდან 85 წელი შესრულდა. ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოსოფიის დეპარტამენტმა 2011 წლის 25 ნოემბერს ამ საიუბილეო თარიღს მიუძღვნა სამეცნიერო კონფერენცია. კონფერენციის მასალები გამოქვეყნდა კრებულის სახით. გადაწყდა, აგრეთვე, მისი ორი წიგნის გამოცემა: მცირე მოცულობის „ფილოსოფია და ცხოვრება“ და „რჩეული ფილოსოფიური შრომების“ ერთტომეული.

ზურაბ კაკაბაძის „რჩეული ფილოსოფიური შრომების“ ერთტომეულში შევიდა მისი ორი ცნობილი მონოგრაფია – „ექსისტენციალური კრიზისის“ პრობლემა და ედმუნდ ჰუსერლის ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგია“ და „ადამიანი, როგორც ფილოსოფიური პრობლემა“, აგრეთვე, ორი ფილოსოფიური ნარკვევი: „ექსისტენციალიზმი, სარტრის ფენომენოლოგიის შესახებ ნაშრომი და ესეი – ალბერ კამიუ“.

ერთტომეულის შედგენისას და გამოსაცემად მომზადებაში გარკვეულ სიძნელეებს წაგანყდით. საქმე ის არის, რომ ერთტომეულში წარმოდგენილი ზურაბ კაკაბაძის პირველი ორი მონოგრაფია ქართულად მისი სიკვდილის შემდეგ ითარგმნა და გამოიცა. ამის გამო საჭირო გახდა დამატებითი დაზუსტებები, ციტირებული ლიტერატურის შემოწმება და სხვ. კონსულტაციები გახდა საჭირო „ექსისტენციალიზმის“ ცნებაზე. მის სიცოცხლეში გამოქვეყნებული ამ ნარკ-

ვევის სათაურია „ეგზისტენციალიზმი“. მოგვიანებით ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში მართებულად დამკვიდრდა ტერმინი – „ექსისტენციალიზმი“. სხვათა შორის, ზურაბ კაკაბაძის გარდაცვალების შემდეგ ქართულად გამოცემულ მის მონოგრაფიაში ჰუსერლზე გამოყენებულია ტერმინი ექსისტენციალიზმი. ამ გარემოებათა გათვალისწინებით, თავს უფლება მივეცი, მისი ნარკვევი – „ეგზისტენციალიზმი“ დაგვესათაურებინა, როგორც – „ექსისტენციალიზმი“.

ვფიქრობთ, ერთ წიგნად გამოცემული ზურაბ კაკაბაძის რჩეული შრომების ერთტომეული მკითხველს ნათელ წარმოდგენას შეუქმნის, ერთი მხრივ, თანამედროვე საზოგადოების მარადიულ პრობლემებზე, ხოლო, მეორე მხრივ – ამ შრომების ავტორის აზროვნების სიღრმეზე, პრობლემების ხედვის საოცარ უნარსა და გადმოცემის კულტურაზე, ლაკონიურ სტილზე.

ჰუსერლის შესახებ მონოგრაფიაში ზურაბ კაკაბაძემ აჩვენა ჰუსერლის ფილოსოფიის გავლენა და როლი XX საუკუნის დასავლეთის აზროვნებაზე, კრიტიკულად არის შეფასებული საკუთრივ ჰუსერლის ზოგიერთი თვალსაზრისი. მთლიანობაში ავტორს გამოკვეთილი აქვს საკუთარი პოზიცია ეპოქის აქტუალურ პრობლემებსა თუ საკითხებზე. ამ პოზიციაში კი ძირითადი ვექტორი ადამიანის ჰუმანური სანყისების წინ წამოწევისკენაა მიმართული.

ჰუსერლის ფილოსოფიის კვლევაში მიღწეულმა შედეგებმა საერთაშორისო აღიარება მოუტანა ზურაბ კაკაბაძეს და იგი არჩეული იქნა ჰუსერლის საზოგადოების ხელმძღვანელი კომიტეტის წევრად. ამ აღიარების დადასტურების ნიშნად, მას ხშირად ინვესტდენ ფილოსოფოსთა საერთაშორისო კონგრესებსა თუ ჰუსერლისადმი მიძღვნილ სამეცნიერო ფორუმებზე.

ადამიანის შესახებ ზურაბ კაკაბაძის პოზიცია კიდევ უფრო გამოიკვეთა მონოგრაფიაში – „ადამიანი, როგორც ფილოსოფიური პრობლემა“, სადაც წინა პლანზე გამორჩეულად წამოიწია ავტორისთვის ასე მახლობელი ადამიანის ფილოსოფიური პრობლემები. ამ გამოკვლევაშიც ცხადად ჩანს, რომ ზურაბ კაკაბაძე მთელი არსებით განიცდიდა ადამიანის იმ ტკივილებს, რაც ინდუსტრიულმა ეპოქამ და მეცნიერების ყოვლისშემძლეობის რწმენამ მოიტანა.

შემთხვევითი არ იყო, რომ სწორედ ადამიანის ფილოსოფიური პრობლემისადმი მიძღვნილმა ზურაბ კაკაბაძის ამ გამოკვლევამ გამორჩეული ყურადღება მიიქცია საზღვარგარეთ. ძირითადად, ამ ნაშრომზე დამყარებით გამოქვეყნდა აღფრთოვანებული რეცენზიები მოსკოვში, ვარშავაში, ოსლოში. ამ გამოხმაურებებში საუბარია ფილოსოფიურ რენესანსზე საბჭოეთში, რაც ზურაბ კაკაბაძის სახელს უკავშირდებოდა, ერთ ნორვეგიულ გამოხმაურებაში აღნიშნულია „ფილოსოფიურ მარგალიტზე“ კავკასიიდან.

რაც შეეხება ნარკვევებს ექსისტენციალიზმსა და სარტრის ფენომენოლოგიაზე და ესეის კამიუზე, მათ, პირობითად, შეიძლება ვუწოდოთ ნარკვევი ან ესეი. სამივე მათგანი ღრმასაფუძვლიანი ფილოსოფიური გამოკვლევაა. აქ მხოლოდ ერთს ვიტყვით: მცირე მოცულობის ნაშრომში არსებითად ყველაფერი რომ თქვა, ეს რჩეულთა ხვედრია. ზურაბ კაკაბაძე სწორედ ასეთი გამორჩეული იყო.

ერთი მომენტიც უნდა აღინიშნოს. ფილოსოფია ადამიანის ინტელექტუალური მოღვაწეობის განსაკუთრებული და ურთულესი სფეროა, ამიტომაც მისი გაგება საგანგებო განსწავლულობას საჭიროებს. ზურაბ კაკაბაძის „ხელში“ ფილოსოფიის

ურთულესი პრობლემატიკა როგორღაც „გამინაურებულია“, ყველასთვის მახლობელი და ადვილად ასათვისებელია. ამას კი იგი ახერხებდა იმით, რომ ფილოსოფიის გარდა, მიმართავდა მწერლობასა და ხელოვნების ნაწარმოებებს.

ზურაბ კაკაბაძემ დიდი წვლილი შეიტანა ფილოსოფიის არამარქსისტული დარგების – აქსიოლოგია, ფილოსოფიური ანთროპოლოგია და კულტურის ფილოსოფია – დაფუძნებაში საბჭოთა საქართველოში. ეს იყო ფილოსოფიის ერთგვარი „მომინაურება“, რასაც შემდგომში უკვალოდ არ ჩაუვლია ქართველი ხალხის სულიერ ცხოვრებაში,

ზურაბ კაკაბაძის შემოქმედებაში განსაკუთრებული ადგილი უკავია გაუცხოების პრობლემას, ამ საკითხს ის არაერთხელ დაუბრუნდა. თავის დროზე გახმაურებულ და საერთაშორისო დონეზე აღიარებულ ნაშრომში – „ადამიანი, როგორც ფილოსოფიური პრობლემა“. გაუცხოებას ზურაბ კაკაბაძე ასე განმარტავს: „გაუცხოება ნიშნავს ადამიანის ისეთ მდგომარეობას, როცა ის თავისი მოქმედებით, თავისი საქციელით ეწინააღმდეგება თავისი საკუთარი არსებითი მისწრაფებების რეალიზაციას“. ზურაბ კაკაბაძე გაუცხოების ფენომენის გაგების წინაპირობად მიიჩნევს ადამიანის არსის დადგენას.

ზურაბ კაკაბაძე მიმართავს მარქსს, რომელსაც მოსწონდა ფრანკლინის აზრი – „ადამიანი იარაღის მკეთებელი ცხოველია“. ამასთან, მარქსი ამაზე არ შეჩერდა და აჩვენა, რომ ადამიანი ცხოველისგან განსხვავებით, ურთიერთობას ამყარებს სხვა ადამიანებთან, აყალიბებს საზოგადოებას და ა.შ.

ზურაბ კაკაბაძე იხილავს, აგრეთვე, მარქსის ეკონომიკური გაუცხოების თვალსაზრისს. მისი არსი შემდეგში მდგომარეობს: კაპიტალისტურ საზოგადოებაში კერძო საკუთრების არსებობის გამო, წარმოების საშუალებები საზოგადოების წევრთა ერთი მცირე ნაწილის ხელშია. მუშამ რომ იარსებოს, იძულებულია, თავისი შრომა გააქირავოს, გაიტანოს იგი ბაზარზე თავის შექმნილ პროდუქტთან ერთად. ასე რომ, მუშას, როგორც საქონელს, კონკურენციას უწევს მის მიერ შექმნილი პროდუქტი.

ეს ვითარება ქმნის პარადოქსულ და, ამავე დროს, გაუცხოების ტიპურ სიტუაციას: რაც უფრო კარგად იმუშავებს მუშა, მით უფრო აძლიერებს თავის კონკურენტებს და ისუსტებს თავის თავს, რაც, თავის მხრივ, ალატაკებს მას და საფუძველს აცლის „ადამიანური ძალის განვითარებას“.

ზურაბ კაკაბაძე გაუცხოების პრობლემას ეხება ჰუსერლისადმი მიძღვნილ ფუნდამენტურ გამოკვლევაშიც, სადაც ის განიხილავს ადამიანის „თვითგაუცხოებას“, „ტექნიკურ გაუცხოებას“ და მათ ურთიერთმიმართებას. „თვითგაუცხოებაზე“ აღნიშნავდა ჯერ კიდევ მარქსი, ახალ დროში – ფრანგი ფილოსოფოსი გაბრიელ მარსელი, – წერს კაკაბაძე. თუკი მარქსის განსჯის საგანია მუშის „თვითგაუცხოება“, მარსელს მხედველობაში აქვს „თვითგაუცხოება“ ხელოვნების სფეროში.

ზურაბ კაკაბაძე მარქსთან მუშის „თვითგაუცხოების“ განხილვისას აღნიშნავს: მუშის „თვითგაუცხოება“ გულისხმობს, რომ მუშის შრომა მისგან დამოუკიდებელია და იგი იქცევა მუშისადმი დამოუკიდებელ დაპირისპირებულ ძალად; საგანი, რომელსაც მუშამ შთაბერა სიცოცხლე, მის წინააღმდეგაა მიმართული, როგორც მტრული და უცხო ძალა.

აღნიშნულის განხილვისას კაკაბაძე ერთგვარად შემოსაზღვრავს და აკონკრეტებს მარქსთან მუშის „თვითგაუცხოების“ სფეროს: „მარქსის მიერ აღწერილი თვითგაუცხოება არ არის კაცობრიობის თვით გაუცხოება. თვითგაუცხოება ეხებოდა მხოლოდ საკუთრებას მოკლებულ მუშებს, შეძლებულები კი სწორედ მუშათა ხარჯზე ცხოვრობდნენ“. ეს არის მნიშვნელოვანი დასკვნა, რომელიც საზღვარს უდებს მარქსის თვალსაზრისის ყველა სფეროში გავრცელებას, რაც იმ ეპოქაში არცთუ ისე ადვილი სათქმელი იყო.

ზურაბ კაკაბაძე აგრძელებს მსჯელობას ადამიანის არსზე. მისი აზრით, ადამიანის სიღრმისეული არსი მდგომარეობს „თავისუფლების სამეფოს“ მიმართულებით მოძრაობაში. „ადამიანისთვის თავისუფლება, შემოქმედება და შინაგანი ურთიერთობა სხვა ადამიანებთან, სულიერ-პიროვნული კონტაქტების დამყარება არ არის მხოლოდ საშუალება „ნივთიერებათა ცვლის“ პროცესის მაღალ დონეზე მონესრიგებისთვის, არამედ „თვითმიზანს“ შეადგენს“.

ამის შემდეგ კაკაბაძე დაწვრილებით იხილავს ადამიანის არსების საკითხებს – ადამიანების ერთმანეთთან ურთიერთობით დაწყებული სექსუალური ლტოლვით დამთავრებული. ის ცდილობს, ყოველ დონეზე აჩვენოს ადამიანის სპეციფიკურობა, გამორჩეულობა და ა.შ. ამის საფუძველზე კი კიდევ უფრო აკონკრეტებს და ცხადყოფს გაუცხოების ცნების შინაარსს: „ადამიანი გაუცხოების მდგომარეობაში იმყოფება, როცა ის თავისი მოქმედებითა და შედეგებით აფერხებს ბუნებასთან „ნივთიერებათა ცვლის“ პროცესის რეგულირებას, დაბლა სწევს ელემენტარული-ფიზიოლოგიური ვიტალურ-სასიცოცხლო მოთხოვნილებების დაკმაყოფილების დონეს, ე.ი. საფუძველს აცლის „ადამიანური ძალის განვითარებას“ და ამით ართმევს თავს შემოქმედებითი მოღვაწეობისა და შინაგანი სულიერი ურთიერთობების შესაძლებლობებს“.

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

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

ყველაფერი, რაც ითქვა, ტექნიკური გაუცხოების ნიმუშებია. ეს პროცესები, კაკაბაძის აღნიშვნით, დასავლეთის ლიტერატურისა და ხელოვნების წარმომადგენელთა და ფილოსოფოსების სერიოზული განსჯის საგანია. ახალ დროში,

მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის ხანაში, ადამიანთა „გამასობრივობისა“ და პიროვნების ნიველირების საკითხებს ეხება კაკაბაძე სტატიაში – „ადამიანის სპეციფიკური დეტერმინაციის საკითხი“. მთელი რიგი წიაღსვლების შემდეგ ის მიდის დასკვნამდე, რომ უსახო მასაში გათქვეფა ადამიანის გაუცხოების მომასწავებელია.

ადამიანის ნიველირების ტენდენციაზე მსჯელობისას, ზურაბ კაკაბაძე განხილვის საგნად იხდის ეროვნული ენების კვდომის ტენდენციას, რაც საბოლოოდ, პირდაპირ თუ ირიბად, გაუცხოების ფენომენს უკავშირდება. აქ მას მხედველობაში აქვს ის ტენდენცია, რომელიც ეროვნული ენების თანდათანობით კვდომას და საერთო მსოფლიო ენაში მათ გათქვეფა-შერწყმას გულისხმობს. ამით კი, კაკაბაძის აზრით, მოკვდება ინდივიდუალური და თავისებური კულტურები, რადგანაც ენა კულტურის გარეგანი გარსი კი არ არის, არამედ მისი შინაგანი მომენტი და მამოძრავებელი.

ჩვენი მხრივ დავამატებდით, რომ თუკი ერები დაკარგავენ საკუთარ ენებს და ერთსაერთო მსოფლიო ენაში გაითქვიფებიან, მაშინ ეს იქნება ენობრივი გაუცხოება, როცა ადამიანები, ერები კარგავენ მშობლიურ ენას და მას ჩაანაცვლებენ საერთო მსოფლიო ენით. ამით კი ისინი მონყდებიან საკუთარ კულტურულ ფესვებს, გაუუცხოვდებიან საკუთარ სულიერებას.

ხელოვნების აუდიტორიის გადაგვარებისა და ადამიანის გაუცხოებას ეხება ზურაბ კაკაბაძე სტატიაში „ხელოვნება და მისი აუდიტორია“. მისი აღნიშვნით, დასავლეთის მოაზროვნეები შემფოთებულნი არიან ადამიანის ტოტალური გაუცხოების გამო და ამიტომაც დღის წესრიგში დადგა ადამიანის გადარჩენის, „კვლავ გაადამიანების“ საკითხი.

ზურაბ კაკაბაძე აღნიშნავს, რომ ტოტალური გაუცხოების დროს ჭეშმარიტი ხელოვნება აუდიტორიას ჰკარგავს, ხელოვნების ადგილს იკავებს ანტიხელოვნება, ხოლო აუდიტორიის ნაცვლად გვევლინება – ანტიაუდიტორია.

„ხელოვნების მხრივ აუდიტორიის დაკარგვა ადამიანის გაუცხოების ფენომენის ორგანული ნაწილი და ასპექტია“, ყველაფერი ეს, დასავლეთის მოაზროვნეების აღნიშვნით, ერთ ძირითად ცნებაში – „კაპიტალისტური ინდუსტრიული ცივილიზაცია“ იყრის თავს, – წერს კაკაბაძე.

დღევანდელი გადასახედიდან შეიძლება მცირეოდენი კორექტივის გაკეთება და „კაპიტალისტური ინდუსტრიული ცივილიზაციის“ ნაცვლად ვიხმაროთ „ინდუსტრიული ცივილიზაცია“, რომლის თანმდევიც არის „ტექნიკური გაუცხოება“. ეს უკანასკნელი კი, როგორც არაერთხელ აღინიშნა, უპირისპირდება ადამიანის არსებას, მის თავისუფლებას, შემოქმედებით საქმიანობას და სხვა.

უნდა ითქვას ისიც, რომ ახლა აღნიშნულ საკითხებზე კაკაბაძის მოსაზრებებმა ერთგვარი ევოლუცია განიცადა და საბოლოოდ მასთან „ტექნიკური გაუცხოების“ ცნების სახით ჩამოყალიბდა.

ზურაბ კაკაბაძე საინტერესოდ იხილავს გაუცხოების ფენომენს გროტესკთან მიმართებით. მისი აზრით, „გროტესკული ხელოვნების შინაგან მოტივს გაუცხოების სიტუაცია შეადგენს“. მისივე აღნიშვნით, გაუცხოება საზოგადოების ისტორიულად გარდამავალი პერიოდისთვისაა დამახასიათებელი, როცა წარსულის მემკვიდრეობა დამთრგუნველად მოქმედებს, ახალი კი ჯერ კიდევ არ არის დამკვიდრებული, ამ

დროს გროტესკულ სურათს ქმნის ადამიანი, როცა იგი დაიმედებული მიაბიჯებს უფსკრულისკენ, „გროტესკული ვითარება გაუცხოების ფენომენში გამოიხატება“.

ზურაბ კაკაბაძის მოღვაწეობა, მიღწეული ნარმატება და დიდი აღიარება იყო იმ სულიკვებების გამოხატულება, რომელიც ათეული წლების განმავლობაში სუფევდა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტში, სადაც იგი 1967 წლიდან გარდაცვალებამდე ხელმძღვანელობდა ესთეტიკის განყოფილებას.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. კაკაბაძე ზურაბ, რჩეული ფილოსოფიური შრომები, ერთტომეული, გამომც. „შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი“, ბათუმი, 2012.
2. კაკაბაძე ზურაბ, ხელოვნება, ფილოსოფია, ცხოვრება, გამომც. „ხელოვნება“, თბილისი, 1979.

Mikheil Makharadze

ZURAB KAKABADZE – EUROPEAN STANDARD GEORGIAN PHILOSOPHER

Summary

Certain aspects of the philosophical heritage of the 20th century outstanding Georgian philosopher Zurab Kakabadze (1926-1982) are analyzed in the article.

The main topics of his fundamental works “The Problem of “Existential Crisis” and Edmund Husserl’s Transcendental Philosophy” and “Man as a Philosophical Problem” are discussed.

The contribution made by Zurab Kakabadze is founding non-Marxist branches of philosophy – axiology, philosophical anthropology and philosophy of culture – in Soviet Georgia is demonstrated.

Zurab Kakabadze’s original view point on alienation, technical alienation and the causes of their origination is as well substantially presented in the article.

ხახაბაძის ფენოქენი

1982 წელს ქართულ ფილოსოფიურ სკოლას დიდი ტრაგედია დაატყდა თავს. თითქმის ერთ წელს გარდაიცვალნენ ცნობილი ფილოსოფოსები: ზურაბ კაკაბაძე, შოთა გაბილაია, აპოლონ შეროზია, ვენოზ ქვაჩახია და აკადემიკოსი ანგია ბოჭორიშვილი.

ზურაბ კაკაბაძე ერთ-ერთი გამორჩეული ფილოსოფოსი და მოაზროვნე გახლდათ, რომელსაც 2021 წელს დაბადებიდან 95 წელი შეუსრულდებოდა. მასთან, როგორც ჩემს საუკეთესო მასწავლებელთან, უამრავი მოგონება მაკავშირებს. სწორედ ამ მოგონებებით მინდა კაკაბაძის ფენოქენზე საუბარი.

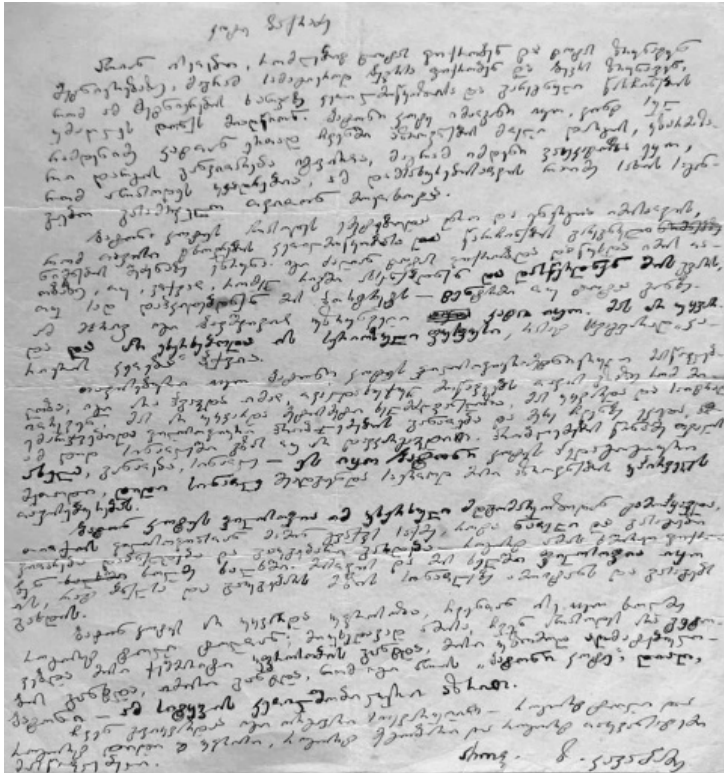
მეორე კურსის სტუდენტი ვიყავი. ფაკულტეტის დეკანმა, პროფესორმა გურამ თევზაძემ შემომთავაზა თსუ ფილოსოფია-ფსიქოლოგიის ფაკულტეტის გაზეთ „მატერიალისტის“ რედაქტორობა. სტუდენტისათვის ეს დიდ პატივად ითვლებოდა. ახლოვდებოდა ფილოსოფოსის, აკადემიკოს კოტე ბაქრაძის გარდაცვალებიდან ხუთი წლისთავი. გადავწყვიტეთ, გაზეთში აკადემიკოს კოტე ბაქრაძეზე წერილი გამომექვეყნებინა და ამით პატივი მიგვეგო ამ დიდი მოაზროვნისათვის. წერილისათვის თხოვნით მივმართე ჩვენს დეკანს, ბატონ გურამ თევზაძეს, როგორც ბაქრაძის ღირსეულ მონაფეს. გურამმა მომისმინა, იდეა ძალიან მოიწონა, მაგრამ მიჩნია, რომ წერილი პროფესორ თამაზ (თაზო) ბუაჩიძეს დაენერა.

ჩვენი საუბრის დროს დეკანის ოთახში, საბედნიეროდ, ბატონი თაზო შემოვიდა და გულთბილად მოგვესალმა. ბატონმა გურამმა გააცნო ჩემი თავი შემდგომში ჩემს უსაყვარლეს ადამიანს და სთხოვა, გაზეთისათვის დაენერა მასწავლებელზე წერილი და იქვე დაუმატა: თაზო, ხომ იცი, ამ წერილს შენსავით ვერავინ ვერ დაწერსო, შენ წერ ნათლად და შეგიძლია მასწავლებლის პორტრეტი შექმნა პატარა ესეშიო. თაზომ მორიდებულად იუარა და თავის მეგობარს, ბატონი კოტეს გამორჩეულ მონაფეს, პროფესორ ზურა კაკაბაძეს გაუწია რეკომენდაცია. იქვე დასძინა; ზურა ყველაზე კარგად დაწერს ამ წერილსო.

შევხვდი ბატონ ზურაბ კაკაბაძეს, იგი დიდხანს მესაუბრა თავის მასწავლებელზე და დანაწილებით ჩაილაპარაკა, ადრე წავიდა ამქვეყნიდან, კიდევ ბევრის გაკეთება შეეძლო. ერთ კვირაში წერილი მომიტანა. ჩემს სიხარულს საზღვარი არ ჰქონდა. გაზეთი გამოვიდა. გაზეთი იყო საკმაოდ დიდი ფორმატის. თავსდებოდა კედელზე ჩამოკიდებულ „ვიტრინაში“ და დეკანატის წინ იყო განთავსებული. უნდა გენახათ, რა ფურორი მოახდინა ბატონი ზურაბ კაკაბაძის სტატიამ კოტე ბაქრაძეზე. პროფესორები და სტუდენტები დიდის ინტერესით კითხულობდნენ დიდებულ წერილს. თქვენ წარმოიდგინეთ, რომ ფილოსოფიის ინსტიტუტიდანაც მოდიოდნენ თანამშრომლები ამ სტატიის წასაკითხად. გაზეთი ყოველთვიური იყო, მაგრამ ეს ნომერი სამი თვე არ ჩამომახსენებინეს. ამ წერილს ვინც წაიკითხავს, ყველას გაახსენდება ის დრო. გაზეთიც ძალიან პოპულარული გახდა.

გაგაცნობთ ბატონი ზურაბ კაკაბაძის ხსენებულ წერილს, რომელიც ეძღვნება დიდი ფილოსოფოსის კოტე ბაქრაძის ხსოვნას. ამ წერილით ჩანს სიდიადე გა-

მორჩეული პიროვნებისა – აკადემიკოს კოტე ბაქრაძისა და მისი მონაფის დამოკიდებულება და სიყვარული მოძღვრისა და ფილოსოფიისადმი.



ზურაბ კაკაბაძის ხელნაწერი, რომელიც ინახება წერილის ავტორთან.

კოტე ბაქრაძე

„არიან ისეთები, რომლებიც ცოტას ფიქრობენ და ცოტას ზრუნავენ მეცნიერებაზე, მაგრამ, სამაგიეროდ, ბევრს ფიქრობენ და ბევრს ზრუნავენ, რომ ამ მეცნიერების ხარჯზე კეთილმონყობისა და გარეგნული წარჩინების უმაღლეს დონეს მიაღწიონ. ბატონი კოტე იმათთაგანი იყო, ვინც სულ რამდენიმე კაცთან ერთად ჩვენში აზროვნების მთელი დარგის, უზარმაზარი დარგის განვითარება იტვირთა, მაგრამ იმდენი ვაჟკაცობა ეყო, რომ არასოდეს უკადრებია ამ დამსახურებისათვის რაიმე სახის საგანგებო გასამრჯელო თვითონ მოეთხოვა.

ბატონ კოტეს არასოდეს ემეტებოდა დრო და ენერგია იმისათვის, რომ თავისი ცხოვრების კეთილმონყობას და წარჩინების გარეგნული ნიშნების შექმნაზე ეზრუნა. იგი ძალიან ცოტას ფიქრობდა და წუხდა იმის თაობაზე, თუ, ვთქვათ, რომელ რიგში ახსენებდნენ და დაწერდნენ მის გვარს, თუ სად დაჰკიდებდნენ მის პორტრეტს – ცენტრში თუ ცოტა განზე. ამ მხრივ, იგი ბავშვივით უზრუნველი კაცი იყო. მას არ უყვარდა და არ ეხერხებოდა ის სერიოზული ფუსფუსი, რასაც სხვაგვარად „კარიერის კეთება“ ჰქვია.

თავისებური იყო ბატონი კოტეს ფილოსოფიურ-მეცნიერული მასწავლებლობა. იგი არა ჰგავდა იმათ, თვალდახუჭულ მონაფეებს თავის გზაზე რომ მიითრევენ, მას არ უყვარდა მეტისმეტი ხელმძღვანელობა, მას არ უყვარდა და საოცრად ემარჯვებოდა ფილოსოფიური პრობლემების განათება და მერე ჩვენზე ეცადა, ამ დიდ სინათლეში გზას თუ არ დავკარგავდით. პრობლემის წინაშე თვალის ახელა, განათება, სინათლე – ეს იყო ბატონი კოტეს პედაგოგიური მეთოდი, დიდი სინათლე შეადგენდა საერთოდ მისი აზროვნების უპირველეს თავისებურებას.

ბატონ კოტეს ფილოსოფია იმ უხერხული მდგომარეობიდან გამოჰყავდა, თითქოს ფილოსოფიასთან მაშინ გვაქვს საქმე, როცა ნათელი და გასაგები ვითარება დაბნელება და გაუგებარი გახდება – როგორც ამას ხშირად ფიქრობენ, რაც ბნელსა და გაუგებარს მზის სინათლეზე ამოიტანს და გასაგებს გახდის.

ბატონ კოტეს არ უყვარდა უფროსობა, ჩვენთან ისეთი იყო ხოლმე, როგორც ტოლი ტოლთან; მიუხედავად ამისა, ჩვენ არასოდეს არა გვტოვებდა მისი ჭეშმარიტი უფროსობის განცდა, მისი უზომოდ აღმატებულობის განცდა, იმისი განცდა, რომ იგი არის „ბატონი კოტე“, დიახ, ბატონი – ამ სიტყვის კეთილშობილური აზრით.

ჩვენ გვიყვარდა იგი ორგვარი სიყვარულით – როგორც ტოლი და როგორც დიდი უფროსი, როგორც მეგობარი და როგორც თაყვანსაცემი“.

პროფ. ზ. კაკაბაძე

ზურაბ კაკაბაძის ფენომენს ასევე კარგად წარმოაჩინეს თამაზ ბუაჩიძის მიერ მოთხრობილი ერთ ამბავი. 1952 წლის ნოემბრის თვეში, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში, ბატონ კოტე ბაქრაძის წიგნის „ლოგიკის“ განხილვა მოეწყო. აუდიტორიაში მხოლოდ მოსაწვევით უშვებდნენ.

წიგნის განხილვაზე ბატონ კოტე ბაქრაძეს დააბრალებს, რომ ის ბურჟუაზიის მსახურია, კანტიანელია, ჰეგელიანელია, ჰუსერლიანელია, პოზიტივისტია, ანტი-ლენინელია, ანტი-სტალინელია და ვინ იცის, კიდევ რა არ დააბრალებს. იმ დროს ეს ძალიან მძიმე ბრალდებები იყო. ბუნებრივია, ლოგიკის ავტორს კარგი დღე არ ელოდა. სხდომის დასასრულს სიტყვა მოუთხოვია ახალგაზრდა პიროვნებას. ამ ახალგაზრდამ შესძლო ძალზე მარჯვედ, ჭკვიანურად, აუღელვებლად მასწავლებლის დაცვა. ლოგიკური არგუმენტაციით, სიღრმისეული ფილოსოფიური მსჯელობით შესძლო განმქიქებელთა დამარცხება.

ყველას დაანახა მათი უმეცრება, უნიჭობა, შური, „წითელი პროფესიონალიზმი“. ის მოხდენილად უთავსებდა ერთმანეთს ლოგიკურ ანალიზს და დახვეწილ იუმორს. დარბაზი აღფრთოვანებული დარჩა. ეს ახალგაზრდა კაცი გახლდათ ზურაბ კაკაბაძე, შემდგომში კოტე ბაქრაძის უსაყვარლესი მონაფე. ასე დაიცვა უშიშრად მონაფემ მასწავლებელი. სწორედ კაკაბაძის წერილში კარგად ჩანს მასწავლებლისადმი მისი უზომო პატივისცემა, რომელმაც კოტე ბაქრაძეს „დიდი სინათლე“ უწოდა.

ერთ ამბავსაც გავიხსენებ; ზურაბ კაკაბაძის ლექცია გვიტარდებოდა 184-ე აუდიტორიაში, მეორე კორპუსში (დაახლოებით ორმოცდახუთი წლის წინ). იგი კითხულობდა ლექციებს XX საუკუნის ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაზე. განსაკუთრებით გამოირჩეოდა მისი ლექციები სარტრზე, კამიუზე, კაფკაზე, ჰუსერლზე და

ჰაიდეგერზე, რაც იმ პერიოდში იშვიათობას წარმოადგენდა. ეს ლექციები იყო ციკლი ექსისტენციალიზმზე.

ზურაბ კაკაბაძეს მაშინ ცნობდნენ არა მარტო საბჭოეთში, არამედ დასავლეთშიც და დიდ პატივს მიაგებდნენ. იგი გამორჩეული მკვლევარი გახლდათ. მის ლექციებს უამრავი სხვადასხვა ფენის ადამიანები ესწრებოდნენ. ჩვენთვის სავალდებულო ლექციაზე დასასწრებად აუდიტორიის კარი როდესაც შევალეთ, აუდიტორია გადაჭედული დაგვხვდა უცნობი ადამიანებით. ჩვენთან ერთად ლექციებს ესწრებოდნენ სამართლის ინსტიტუტიდან, თეატრალური ინსტიტუტიდან, სამხატვრო აკადემიიდან, უნივერსიტეტის სხვადასხვა ფაკულტეტიდან. განსაკუთრებით დამამახსოვრდა სამართლის ინსტიტუტის ასპირანტები; ჯამლეთ ბაბილაშვილი, ორდე ბებია, იური გაბისონია, იური ტაბუცაძე ცნობილი ადვოკატი ჰამლეთ ესართია, გურამ ნაჭყებია. ყველა ესენი აკადემიკოს თინათინ წერეთლის და ნაპო კვარაცხელიას რეკომენდაციით ესწრებოდნენ ცნობილი ფილოსოფოსების ლექციებს.

ჩამოთვლილი ადამიანები შემდეგში გახდნენ სამართლის დოქტორები და სხვადასხვა სახელმწიფო ინსტიტუციის ხელმძღვანელები, რომლებიც გამოირჩეოდნენ თავიანთი ღრმა ანალიტიკური აზროვნებით, ჰუმანურობით და ფილოსოფიური განსწავლულობით, რაც უდავოდ ზურაბ კაკაბაძის დამსახურებაც გახლდათ. ზურაბ კაკაბაძე გამორჩეული პიროვნება გახლდათ, რომელსაც შეეძლო ადამიანის ღირსეული დაფასება და პატივის მიგება.

1985 წელს ნაპო კვარაცხელიასთან შეკრებილნი იყვნენ ცნობილი ფილოსოფოსები; გურამ თევზაძე, ედუარდ კოდუა, ზურაბ კაკაბაძე, თამაზ ბუაჩიძე, არჩილ ბეგიაშვილი, ვახტანგ ერქომაიშვილი და ნიკო ჭავჭავაძე. შუა სუფრაზე ნიკო ჭავჭავაძემ მოისურვა ზურაბ კაკაბაძეზე სადღეგრძელოს თქმა. მან ქართული გულუხვობით ადღეგრძელა ზურაბ კაკაბაძე. თაზო ბუაჩიძემ სადღეგრძელოზე აღნიშნა, რომ ზურაბი არის ერთადერთი, ყველასაგან გამორჩეული, ფილოსოფიურად მოაზროვნე და ჭეშმარიტი ფილოსოფოსი. ასევე ყველამ ხაზი გაუსვა მის განსაკუთრებულობას ფილოსოფიის სფეროში, წერის დახვეწილ კულტურას, მის კეთილშობილებას და დახვეწილ ინტელიგენტურობას.

ზურაბ კაკაბაძე იჯდა ჩუმად, თავდახრილი, სევდიანი. დიდხანს ხმა არ ამოუღია, ბოლოს მადლობა მოიხადა სადღეგრძელოსთვის და დასძინა: ჩემო მეგობრებო, იცით, ვინ არის „ბუნებით ფილოსოფოსი“, ტალანტი და ჩვენს შორის ყველაზე გამორჩეული ფილოსოფოსი, ეს არის ვენორ ქვაჩახია.

ჩემდა გასკვირად (ვენორთან ზოგიერთ ფილოსოფოსს მაშინ უთანხმოება ჰქონდა), ზურაბ კაკაბაძეს ყველა ერთხმად დაეთანხმა. ზურაბ კაკაბაძეს შეეძლო ღირსეულად სხვისი დაფასება და ჭეშმარიტების აღიარება. ამიტომაც იგი იყო გამორჩეული პიროვნება.

ოსლოში გამოსულ სტატიაში ავტორმა ზურაბ კაკაბაძის ნაშრომს „ადამიანი, როგორც ფილოსოფიური პრობლემა“ უწოდა „ფილოსოფიური მარგალიტი კავკასიიდან“ და იქვე აღნიშნავდა: ხომ არ იწყება ფილოსოფიური რენესანსი საქართველოდან?

ზურაბ კაკაბაძე პოეტიც გახლდათ. იგი შესანიშნავ ლექსებს წერდა და არაერთი ლექსების კრებულის ავტორია.

არის კაცი, არის ...

არის კაცი, არის ბედი,
სიცოცხლეა და სიკვდილიც მსახვრალი...
მე სხვა მინდა, უფრო მეტი,
სიკვდილზე და სიცოცხლეზე მაღალი.
არის მინა და ნყლის ნვეთიც,
არის ნგრევა და აღდგენა ახალი...
მე სხვა მინდა, უფრო მეტი,
სიკვდილზე და სიცოცხლეზე მაღალი.
არის კაცი, არის ბედი,
ხან მზესავით, ხან უწყალოდ მსახვრალი...
მე სხვა მინდა, უფრო მეტი,
ყველა ჯიშის სიცოცხლეზე მაღალი.

ფენომენალურმა ფილოსოფოსმა ზურაბ კაკაბაძემ ასევე კარგად „იცოდა, სად მთავრდებოდა ფილოსოფია და სად იწყებოდა პოეზია“. ამიტომაც იყო გამორჩეული ფილოსოფოსი, პოეტი, მთარგმნელი, ხელოვნებათმცოდნე, კრიტიკოსი და დიდი კულტუროლოგი.

ირაკლი კაკაბაძე

ახის თუ ახა ზეხილს ახაბაძე ახითვანი პოსტმოდერნისტი?

2007 წლის მაისში ნიუ იორკში მწერლობის საერთაშორისო ფესტივალზე PEN World Voices გაიმართა ცნობილი „სამი მუშკეტერის“ – სალმან რუშდის, მარიო ვარგას ლიოსას და უმბერტო ეკოს ერთობლივი სალამო-ტრიალოგი. მე ამ სალამოს რიგითი მაცურებლის რანგში ვესწრებოდი და როგორც ჩვეულებაა, სამი გამორჩენილი მწერლის მეტად საინტერესო საუბრის შემდეგ შესაძლებლობა მომეცა, მათი წიგნები მეყიდა და ავტორებისათვის ხელმონერა მეთხოვა. თავიდან რუშდისთან მივედი და ხელი მოვანერინე მის წიგნზე, მას იმ ჯერზე არც ამოუხედავს, ისე სწრაფად მოაწერა ხელი მის წიგნს. რუშდი იმდენ წიგნს აწერს ხელს წელიწადში, რომ ეს გასაკვირი არც იყო. მეორე ვარგას ლიოსა იყო, წიგნზე ხელის მოწერის წინ მან შემომხედა და მკითხა: „საიდან ბრძანდებით?“ – „ჯორჯიიდან“, – ვუპასუხე მე. „საინტერესოა, ეს ქვეყანა ძალიან შორსაა ჩემთვის და მისტიერიული“. ეს პასუხი აბსოლუტურად გასაგები იყო. პერუელი დიდი მწერალი, რომელიც ამჟამად ესპანეთში ცხოვრობს, მაინც შორს იყო საქართველოდან და საბჭოთა პერიოდიდან საბჭოთა რუსეთის კონტექსტში იცნობდა საქართველოს. არ არის გამორიცხული, რომ მას შემდეგ უკეთ გაიცნო ჩვენი ქვეყანა. და ბოლოს, უნდა ვთქვა, რომ ჩემთვის, და არა მარტო ჩემთვის, მაინც გამორჩეული უმბერტო ეკო იჯდა. მე ხელში მისი „ვარდის სახელი“ მეჭირა და მორიდებულად მივუახლოვდი, რომ წიგნზე ხელის მოწერა მეთხოვა.

– გამარჯობა, ახალგაზრდა კაცო, საიდან ბრძანდებით? – დაიწყო იტალიელმა კლასიკოსმა, რომელსაც „ვარდის სახელში“ უწერია, რომ ამ ნაწერის ორიგინალი თბილისში იპოვნეს და ამიტომაც მოველოდი, რომ ლიოსაზე მეტი ეცოდინებოდა საქართველოს შესახებ.

– საქართველოდან, – ვუპასუხე მე და წიგნი გავუნოდე.

– უი, რა საინტერესოა, – ეკომ წიგნს თავიდან ხელი არც მოჰკიდა, სათვალეები ჩამოინია და კარგად შემომხედა. – თქვენ თბილისის ფილოსოფიურ სკოლას იცნობთ? ერთ-ერთი წამყვანია პოსტმოდერნის თვალსაზრისით.

– მე მგონია, რომ ვიცნობ, მაგრამ ბოლო ხანებში არ მქონია კავშირი, – მოკლედ ვუპასუხე და ვიფიქრე, რომ რამე ისეთს მეტყოდა, რაც ახალი მომხდარი იყო.

ცოტა უხერხული სიტუაციაც შეიქმნა. უკან ხალხი გველოდა და ძალაუნებურად ისმენდა ჩვენს დიალოგს. ამერიკელებს და რუსებს არ უყვართ რიგის დამრღვევები, მაგრამ უმბერტო ეკო ჩვენსავით მედიტერანელი იყო და თუ რამის თქმა უნდოდა, აუცილებლად იტყოდა ნებისმიერი „წესის“ დარღვევით. თვალეები აუთამაშდა ამის თქმისას.

– სტალინის, შვეარდნაძის და მამარდაშვილის შესახებ ბევრმა იცის და ცხადია, მეც ბევრი ვიცი, მაგრამ თქვენ თუ იცით, რომ საქართველოში ნამდვილად დიდი ფილოსოფოსების ტრიო იყო 1960-იან წლების თაობაში. მსოფლიო პოსტმოდერნში

მათდაგვარი ნაწერები იშვიათად მოიპოვება. აი, ფუკოს თუ შევადარებდი მარტო. გაგიგონიათ ეს გვარები: ჯიოევი, ბუაჩიძე და კაკაბაძე?

მოულოდნელობისგან ხველა ამიტყდა – ამას ნამდვილად არ მოველოდი. თვითონაც შემატყო, რომ უხერხულად ვიყავი. აქვე მინდა ვთქვა, რომ სტალინი, შევარდნაძე და მერაბ მამარდაშვილი უმბერტო ეკომ მხოლოდ იმ მნიშვნელობით ახსენა ერთად, რომ ეს სამი ადამიანი დასავლეთში ცნობადობის თვალსაზრისით ეროვნებით ქართველი „ტიტანები“ იყვნენ. ეს კომპლიმენტი იყო ამ გაგებით და არა შეფასებითი განტოლება. და, რა თქმა უნდა, ამ შემთხვევაში ეკო არ ცდებოდა. ამ სამ ადამიანს უთუოდ დიდი ცნობადობა ჰქონდა დასავლეთის აკადემიურ თუ პუბლიცისტურ წრეებში და უფრო გარეთაც, მაგრამ, აი, დანარჩენი სამის შესახებ საიდან უნდა ჰქონოდა უმბერტო ეკოს ინფორმაცია, ამას ვერანაირად ვერ მივხვდი.

– ახლოს ვიცნობდი სამივე მათგანს. ერთ-ერთი მამაჩემი იყო და ორი მისი ძალიან ახლო მეგობარი. მე რომ ვიცნობდე, ამაში უცნაური არაფერია და თქვენ საიდან იცნობდით მათ? რომელ ენაზე კითხულობდით?

– ჩვენთან, იტალიაში, პირდაპირ რუსულიდან და ქართულიდანაც თარგმნიდნენ მათ ნაწერებს იტალიურად და მე ძალიან მაინტერესებდა თქვენი ქვეყნის ფილოსოფია ჯერ კიდევ საბჭოთა დროს, თავის დროზე იტალი კალვინომ მირჩია, რომ მეკითხა ქართული ნაწერები. და რომ წავაწყდი მათ ნაწერებს, ძალიან ბევრი საინტერესო რამე ვისწავლე. მე ვთვლი, რომ თქვენი ფილოსოფოსები სასწაულს ახდენდნენ.

ახლა უკვე ველარ მოვითმინე და კითხვა შევუბრუნე:

– რატომ ფიქრობთ ასე?

– მე ვიცი, რა ცენზურის ქვეშ მუშაობდნენ ისინი, მშვენივრად ვიცი, მაგრამ რა კარგად ახერხებდნენ, რომ ორი დოგმა ერთდროულად გაეკრიტიკებინათ: როგორც მატერიალიზმი, ასევე – რელიგიური ფუნდამენტალიზმი. განსაკუთრებით ბრილიანტი ჩემთვის მათი მატერიალიზმის კრიტიკაა, ისე, რომ, საბჭოთა ცენზურის მიუხედავად, ისინი ამას მაინც ასე ნათლად გამოხატავდნენ. მე ეს სასწაულად მიმაჩნია.

– და რატომ?

– მატერიალიზმი საბჭოთა კავშირში ოფიციალური დოგმა იყო, დიალექტიკური მატერიალიზმი. ის კი არა, დასავლეთშიც დოგმაა დღეს. და ამის წინააღმდეგ წასვლას აქაც ბევრი ვერ ბედავს. და მათ ეს მოახერხეს ისე, რომ ძალიან ნათლად გამოხატეს თავისი აზრი. ესაა ჩემთვის ძალიან ღირებული და თქვენს ფილოსოფიას ამიტომაც ძალიან ვაფასებ „კოლეჟ დე ფრანსის“ ფილოსოფიაზე არანაკლებ.

– მადლობა.

– ცოცხლები რომ იყვნენ, მოკითხვას დაგაბარებდით ჩემგან დიდი მადლობით, მაგრამ მაინც დაგაბარებთ. ამ ქვეყანაზე რაღაც ონტოლოგიური წესრიგი მაინც არსებობს, ალბათ, – მითხრა და ჩაილიმა.

დარეტიანებულივით წამოვედი და მეტროთი მომიწია მგზავრობა ბრუკლინი-საკენ აპერ მანჰეტენიდან, 92-ე ქუჩის კლუბიდან და უკვე აღარც ჩემი საკუთარი მოთხრობები მახსოვდა, რომელიც ლარი სიმსისთვის მეორე დღეს უნდა წარმეგვინა და აღარც სხვა არაფერი. ვერაფრით წარმოვიდგენდი, რომ მსოფლიოს ერთ-ერთი

ყველაზე დიდი მოაზროვნე ქართული ფილოსოფიის შესახებ ამხელა ინფორმაციას ფლობდა და რომ ამდენ ხანს გამომელაპარაკებოდა ჩემთვის ძალიან ახლობელი ადამიანების ნაშრომებზე.

იმ მომენტში ჩემთვისაც და, ალბათ, ყველა ჩემი ახლობელისთვისაც ამ სამი – ჩემთვის ძალიან ახლობელი ფილოსოფოსის – ასეთი დახასიათება სრულიად შოკის მომგვრელი იყო. თან ვისგან? ეს რომ ვინმე რიგით თვითმარქვია მოსე-მწერალს ეთქვა, ვიფიქრებდი, გიჟია-მეთქი. უნდა გამოვტყდე, რომ 1990-იანი წლებიდან მე ჩემი მასწავლებლების და მენტორების იოჰან გალტუნგის, რიჩარდ რუბინშტაინის და, აგრეთვე, თავად თამაზ ბუაჩიძის გავლენით პოსტმოდერნის შესახებ არცთუ პოზიტიური წარმოდგენა მქონდა. პირველი მიზეზი ის იყო, რიგიანად არც ვიცნობდი მათ შემოქმედებას და მეორე ის, რომ მთელი ბავშვობა ეგზისტენციალიზმის ჩრდილის ქვეშ მქონდა გატარებული – და აქედან გამომდინარე, მიღებული მქონდა ის კლიშე, რომ ზურაბ კაკაბაძე და თამაზ ბუაჩიძე ოთარ ჯიოევთან ერთად ეგზისტენციალისტები თუ არა, ეგზისტენციალიზმის მკვლევრები მაინც იყვნენ. ეს იყო ჩემი მეტად ზედაპირული წარმოდგენა, რომელიც კვლევას არ ემყარებოდა და ცალმხრივი ინფორმაციებით იყო გაჟღენთილი იმ დროისათვის. პოსტმოდერნზე საფუძვლიანად მუშაობა კორნელის უნივერსიტეტში გატარებული 4-წლიანი კვლევის დროს მომიწია მხოლოდ 2008-2012 წლებში. მანამდე კი ამ პარალელებზე ფიქრი აზრადაც არ მომსვლია. ამავე დროს, პირდაპირ გითხრათ, ჩემთვის დაუჯერებელი იყო, რომ გინდაც ისეთ ყოვლისმცოდნე და უნივერსალური განათლების მოაზროვნეს, როგორც უმბერტო ეკო გახლდათ, კარგად ჰქონოდა შესწავლილი ამ სამი ქართველი ფილოსოფოსის შრომები. მოგეხსენებათ, მედიტერანელებს უყვართ გადაჭარბება, მითუმეტეს მოკლე და კაზუალურ საუბრებში. თუმცა, უნდა ვთქვა, რომ ამ შემთხვევითმა და სრულიად თავბრუდამხვევემა დიალოგმა გადამანყვეტინა, მე თვითონაც მეძებნა კავშირები ქართველ და ფრანგ 60-იანელებს შორის. შემდგომში ჩემი ზედაპირული წარმოდგენა როგორც პოსტმოდერნზე, ასევე ქართველი ფილოსოფოსების მიერ „განმანათლებლების გრანდ-ნარატივის დეკონსტრუქციაზე“, პრაქტიკულად, მთლიანად გაქარწყლდა და აღმოჩნდა, რომ საქმე სულაც არ იყო ისე, როგორც მე მანამდე ვფიქრობდი.

როდესაც ფუკო ადამიანის შემოქმედებითი არსების „ნორმალიზაციაზე“ საუბრობს თავის ლექციებში 1970-იანი წლების ბოლოს „კოლეჯ დე ფრანსში“ და გინდაც თავის „სიგიჟე და ცივილიზაციაში“, ზურაბ კაკაბაძე ისტორიის მაგივრად ხელოვნებას იყენებს „ნორმალიზაციის არანორმალურობის“ დასამტკიცებლად თავის წერილში „ფიქრები ერთი „ძნელი ფილმის“ საბაბით“ სტენლი კუბრიკის „მექანიკური ფორთოხლის“ ანალიზისას. როგორ ცდილობს „ბურჟუა საზოგადოება“ სამი აჯანყებული, თუნდაც გახელელებული ახალგაზრდის „ნორმალიზება-მორჯულება“. ბურჟუა და საბჭოთა „საზოგადოების“ მიერ ადამიანის „ნორმალურად ქცევის“ ინსტრუმენტად ფსიქიატრიული საშუალებების გამოყენება ორივე მოაზროვნისათვის ეგრეთ წოდებული განმანათლებლობის სისტემის სტრუქტურულ ძალადობად მოიაზრებოდა. ადამიანი თავისუფალი არსებაა და მისი „ნორმალიზება“ ფსიქიატრიული და პენიტენციური ძალადობის გზით მხოლოდ უარეს პროდუქტს ბადებს. ის სრულიად ცლის ადამიანს ინტუიტიური გენიოსისგან და გრძნო-

ბადი სამყაროსგან. ფუკოს და ზურაბ კაკაბაძის ხედვა თანამედროვე „ინდუსტრიული ცივილიზაციის“ კრიტიკისას არ ჰყოფს ამ დისკურსის მემარჯვენე თუ მემარცხენე ასპექტებს, ისევე, როგორც ამერიკანიზმსა და საბჭოთა ბოლშევიზმს.

აგრეთვე ძალიან საინტერესოა, რომ ჟილ დელიოზის „ბერგსონიზმი“ და ზურაბ კაკაბაძის „ანრი ბერგსონი“ დაახლოებით ერთი და იმავე დროს იწერება, სრულიად დამოუკიდებლად ერთმანეთისაგან. და ორივე ეს ნაწერი „ელან ვიტალის“ სულით არის გაჟღენთილი. ინტუიტიური თუ სულიერი ფენომენის ხელახლა გამოლვობა მატერიალიზმის ჭაობში ეს არის გზა კრეატიული განვითარების გაგრძელებისაკენ, რაც ერთადერთი სწორი გზაა. შემოქმედებითობა სიყვარულთან ერთად არის ადამიანის განვითარების მთავარი იმპულსი და ამაზე ორივე ავტორი საკმაოდ ძლიერი არგუმენტებით საუბრობს. შემოქმედებითობა არის აგრეთვე ონტოლოგიურ სამყაროში გადასვლის საუკეთესო გზა, რადგან იმანუელ კანტის ტრანსცენდენტური სანყისი სწორედაც რომ შემოქმედებითობაზე გადის და არა ბრმა დოგმატიზმზე. ორთავე მათგანი ახდენს ანრი ბერგსონის კარგად დავინწყებული სულის რეინკარნაციას თანადროულ ფილოსოფიურ დისკურსში, ცხადია, თავისებური რაკურსებით, მაგრამ მათი ეს სული არ იკარგება.

საინტერესოა ისიც, რომ ზურაბ კაკაბაძის „ჰუსერლის ანტი-ფსიქოლოგიზმი“ და ფელიქს გატარის „მილიტანტი არამატერიალისტური შიზოანალიზი“ დაახლოებით ერთ დროს იღებს სანყისს და დაახლოებით ერთსა და იმავე ფენომენზე საუბრობს – მატერიალისტური ფსიქოლოგიის აცდენილობაზე. ამის შემდეგ უკვე იწერება დელიოზისა და გატარის გენიალური ნაშრომი „ანტიოიდიპოსი“, სადაც ნაცარტუტად არის ქცეული ლიბიდოს მატერიალისტური ფსიქოანალიზი. ამავე დროს, ზურაბ კაკაბაძის „ჰუსერლის იდეალიზმი“ პარალელურად და ფრანგებისაგან ყოველგვარი გავლენის გარეშე ზუსტადაც რომ განმსჭვალულია ემპირიოცენტრისტული ბარიერების მოშლისაკენ.

„ლოგიკური ნორმის გამოთქმისას ჩვენ გვაქვს გარკვეული მიზანი და ეს არის ჭეშმარიტება; მიზნად გვაქვს ჭეშმარიტება და მოვითხოვთ ლოგიკური კანონის დაცვას, ანუ ლოგიკურ კანონს ვასახელებთ ნორმად, რამდენადაც იგი მიგვაჩნია ჭეშმარიტების პირობად. ამიტომაც, ნორმატიული სახით გამოთქმული ლოგიკური მსჯელობის საფუძვლად მდებარე თეორიული მსჯელობა გამოთქვამს ჭეშმარიტების პირობას. ლოგიკის, როგორც ნორმატიული დისციპლინის, შესატყვისი თეორიული მეცნიერება შეიცავს ჭეშმარიტებებს ჭეშმარიტების საერთოდ პირობების შესახებ. ამიტომაც, ლოგიკის თეორიული საფუძვლების გარკვევა დამოკიდებულია, ერთი მხრივ, სახელდობრ, ლოგიკის ჭეშმარიტებათა და, მეორე მხრივ, საერთოდ ჭეშმარიტების ბუნების გაგებაზე“ (ზურაბ კაკაბაძე, „ჰუსერლის ანტი-ფსიქოლოგიზმი“).

აქვე აუცილებლად უნდა აღინიშნოს, ზურაბ კაკაბაძის, ისევე, როგორც ჟაკ დერიდას მიერ ლოგო-ცენტრიზმის კრიტიკა სრულიადაც არ ნიშნავს ლოგიკის მეცნიერების უდიდესი მნიშვნელობის უარყოფას. ეს არის უბრალოდ მოდერნისტულ მეცნიერულ წრეებში გაბატონებული დოგმატური ლოგიკის ფუნდამენტალიზმის წინააღმდეგ გალაშქრება, სადაც სამყარო მთლიანად ლოგიკური მეცნიერების საგნად არის წარმოდგენილი. დერიდას „გრამატოლოგიის

შესახებ“ ნაშრომი, ისევე, როგორც ზურაბ კაკაბაძის „ხელოვნება, ფილოსოფია, ცხოვრება“, საფუძვლიანად აკრიტიკებს ფუნდამენტალისტ ტექნოკრატებს და ფიზიოკრატებს, რომლებიც ცდილობდნენ მთელი სამყაროს წარმოჩენას მხოლოდ ლოგიკის და ემპირიზმის ცალსახა და ცალ-განზომილებიან ფენომენად, რაც არაერთხელ დამტკიცდა, რომ ისეთივე პრიმიტიული მსოფლხედვა იყო, როგორც ინკვიზიციური რელიგიური დოგმატიზმი. უფრო მეტიც, ბოლშევიკების და სხვა დიალექტიკური მატერიალიზმის მიმდევრები არც პირდაპირი მნიშვნელობით რეპრესიებს ერიდებოდნენ იმ ადამიანების მიმართ, ვისაც მიაჩნდა, რომ ეს სამყარო მეტაფიზიკურ, ონტოლოგიურ ან ტრანსცენდენტურ საწყისებსაც მოიცავდა.

აუცილებლად უნდა ვთქვა, რომ არც იდეალისტური და არც მატერიალისტური დეტერმინიზმი არ არის მისაღები მოაზროვნეების ამ რიგისათვის. ცხადია, ისინი შუასაუკუნეების დოგმატურ-რელიგიური სწავლებების მიმართ კრიტიკულად არიან განწყობილები, როგორც განმანათლებლების სტუდენტები და, ამავე დროს, მათივე კრიტიკოსებიც. მათთვის შუასაუკუნეების სიბნელე და „მოდერნის პროექტორების მიერ კაცობრიობის დიდი ნაწილის დაბრმავება“ – ორთავე მიუღებელი ფენომენია. გამოსავალი არის არა კონსერვატიულად მხოლოდ ძველი ღირებულებების აღდგენაში – ყველა მათგანმა კარგად იცის, რომ ეს შეუძლებელია. გამოსავალი, შემოქმედებითი აზროვნების წყალობით, ისეთი ახლის შექმნაშია, რომელიც ადამიანს გამოიხსნის როგორც მისთვის სრულიად გაუგებარი ფსევდო-რელიგიური დოგმების, ასევე ფიზიოკრატების ფსევდო-მეცნიერული „ნორმალიზაციის“ და „ბიოპოლიტიკის“ მონობისაგან. ეს თავისუფლებისაკენ სწრაფვა არის მათი შემოქმედების და მათ მიერ მთავარ ღირებულად აღიარებული შემოქმედებითობის მთავარი მიზანი. როდესაც ჟაკ დერიდა თავის მოხსენებას აკეთებდა ოქსფორდის უნივერსიტეტში, მისი სიტყვა გაჯერებული იყო პირდაპირი მნიშვნელობით პოეტური მეტაფორებით, რომელიც ბევრ იქ მსხდომ ემპირიო-დოგმატიკოსს უკიდურესად არ მოეწონა. ამის პასუხად დერიდამ ემპირიო-ცენტრისტებს ვითომ ყოვლის მცოდნე „Know-nothing“ არაფრისმცოდნეები უწოდა. ცნობილმა ამერიკელმა ფილოსოფოსმა ჯუდიტ ბატლერმა კი დერიდას ტერმინ „ლოგო-ცენტრიზმი“ ორი ასო დაამატა და ამ ყველაფერს „ფა-ლოგო-ცენტრიზმი“ უწოდა. თუკი „ლოგო-ცენტრიზმი“ გარკვეული პატრიარქალური, მატერიალისტური „ნორმალიზაციის“ ფარგლებში სამყაროს გადაკეთებას ისახავდა მიზნად (ეს პროექტი დღესაც არ არის შეჩერებული), შუა საუკუნეების „ინკვიზიციური მოდელი“ გარკვეული რელიგიური დოგმების საფუძველზე ადამიანის დამორჩილების მცდელობა იყო. ორივე ამ წყობის მიღმა, ცხადია, დგანან კონკრეტული სოციო-ეკონომიკური ჯგუფები, რომლებიც მონაწილეობას იღებენ თანადროული დისკურსის ჩამოყალიბებაში. თავისუფალი ადამიანის დანიშნულება კი ნებისმიერი გაბატონებული დისკურსის ჯანმრთელი და დროული ალტერნატივის გამოძებნაა – ან ინდივიდუალურად ანაც კი ჯგუფის სახით. ამას ეხებოდა როგორც ქართველი, ასევე ფრანგი ან იტალიელი პოსტ-მოდერნისტების თუ პოსტ-სტრუქტურალისტების ნაშრომები – და აქ ყველანაირი დეტერმინიზმი იყო უარყოფილი: იდეალისტური იქნებოდა ის თუ მატერიალისტური. ცხადია, რომ პოსტმოდერნის ავტორები მაინც „ფანტომებისკენ“ (დერიდა) ან „სულიერი რევოლუციებისკენ“ (ფუკო) იხრებიან და ჰაიდეგერის და ბერგსონის

შვილები უფრო არიან, ვიდრე მარქსის ან ფროიდის, მაგრამ ისინი უკვე აზროვნების იმ ეტაპზე არიან, სადაც დეტერმინიზმი აბსოლუტურად მიუღებელია და მათთვის „მარქსის აჩრდილები“ თუ კაფკას „მეტამორფოზა“ მხოლოდ იმის მთქმელია, რომ ადამიანი თავისუფალი და შემოქმედი არსებაა, რომელშიც ღმერთმა საკუთარი თვისებები ჩადო. და სიყვარულის უნარის გარდა, ეს სწორედაც რომ შემოქმედებითი ევოლუციაა – ყოველგვარი პროგნოზირებადობის გარეშე.

„ლოგო-ცენტრიზმის“ – „ინდუსტრიული კაცის“ და ტექნოკრატიის კრიტიკა ზურაბ კაკაბაძისათვისაც ძალიან მნიშვნელოვანი ნაწილი იყო მისი ფილოსოფიური ნაწერებისას. 1979 წელს საერთაშორისო ფილოსოფიურ კონფერენციაზე სიტყვით გამოსულან ორივე: ჟაკ დერიდა და ზურაბ კაკაბაძე. ისინი ერთმანეთს, როგორც მე ვიცი, პირადად არ იცნობდნენ. თუმცა მათი ნააზრევი ლოგიკის დიქტატურის წინააღმდეგ ერთავე შემთხვევაში ძალიან მნიშვნელოვანია. დერიდა ასაკით თამაზ ბუაჩიძის ტოლი გახლდათ, ზურაბ კაკაბაძე კი – მიშელ ფუკოს ასაკისა. ფუკოს და ზურაბ კაკაბაძის ნააზრევშიაც ბევრია საერთო, მიუხედავად იმისა, რომ ისინიც არ იცნობდნენ ერთმანეთს. კაკაბაძის „ინდუსტრიული ცივილიზაციის კრიტიკა“ და ფუკოს გალაშქრება „ბიოპოლიტიკის“ და „ფიზიოკრატების ბატონობის“ წინააღმდეგ დიდ მსგავსებასაც შეიცავს. თუმცა ფუკოს ისტორიოგრაფია უფრო იტაცებდა და კაკაბაძეს კი ხელოვნების რემინისცენციები უყვარდა, მაგრამ თავისი არსით, ორივემ დიდი როლი შეასრულა თანამედროვე ცივილიზაციის კრიტიკაში და დღეს ეს ნათლად ჩანს.

მცდარი შეხედულება პოსტმოდერნისტების შესახებ ისაა, რომ თითქოს ისინი ყოველგვარი ღირებულებების გარეშე ებრძოდნენ ყველანაირ აწყობილ სისტემას, იქნებოდა ეს რელიგიური მითოლოგია თუ მოდერნის განმანათლებლობა. ფუკოს და ზურაბ კაკაბაძეს – ორივეს ჰქონდათ ნაშრომები კანტის განმანათლებლობის შესახებ. კანტისეული „Was ist Aufklärung?“ – „რა არის ცხადყოფა?“ ძირითადი შეკითხვაა ფუკოს „სიმართლის პოლიტიკაში“, სადაც ის ჭეშმარიტ განმანათლებლობას სიმართლის ანუ „პარესისის“ ძიებაში ხედავს. ასევე დიდ ყურადღებას უთმობდნენ კანტის ნაწარმოებების კრიტიკას ქართველი სამოციანელები, მათ შორის ზურაბ კაკაბაძეც და თამაზ ბუაჩიძეც. „კანტის ესთეტიკური კონცეფციის ინტერპრეტაციისათვის“ ნათელ სურათს ხატავს, სადაც ნამდვილი განმანათლებლობა არანაირად არ არის უარყოფილი. პირიქით, განმანათლებლობა პოსტმოდერნის ფილოსოფოსების მიერ წარმოჩენილია დოგმატიზმის გარეშე. განმანათლებლობის დოგმატური ინტერპრეტაციები ძირითადად შემოვიდა მეცხრამეტე საუკუნის მეორე ნახევრიდან და ისინი კიდევ უფრო გამყარდა მეოცე საუკუნის პირველ ნახევარში, როდესაც ფსევდომეცნიერულ და ფსევდოგანმანათლებლურ იდეებზე დაყრდნობილი მეგა-ნარატიული იდეოლოგიები იკავებს ცენტრალურ ადგილს. ევგენიკაზე დამყარებული ნაციზმი ამ ისტორიის ერთ-ერთი ნაწილია. ნაციზმი არ ეყრდნობოდა რაიმე მეტაფიზიკურ სწავლებას, პირიქით, ის ამაგრებდა ფსევდომეცნიერულ და ემპირიოცენტრისტულ სწავლებას „ჯანმრთელი რასისის“ შესახებ. ისევე, როგორც დოგმატური მარქსიზმი, რომელზე უარიც თვით მარქსმაც თქვა, ეყრდნობოდა ფსევდომეცნიერულ და ცალმხრივად გაზვიადებულ „ჰომო ეკონომიკუსის“ თეორიას. როგორც ნაცისტები

ექსტრემალურად ზრდიდნენ გენეტიკური მეცნიერების როლს, ასევე ლენინისტი და სხვა რადიკალი მარქსისტები ჰიპერბოლიზაციას უკეთებდნენ ეკონომიკური მეცნიერების საფუძვლებს. ფროიდიზმიც ერთგვარ ფიზიოკრატიულ დოგმატიკად იქცა თვით ფროიდის გარდაცვალების შემდგომ, სადაც ეს მიმდინარეობა მთლიანად ჩადგა მომხმარებლური საზოგადოების სამსახურში თავისი მრავალგვარი „სექს შოპებით“ და კომერციალიზებული „ლიბიდოს ფსიქონალიზით“. ამ ტიპის დოგმატიკას ძალიან კარგად გაუკეთეს დეკონსტრუქცია დელიოზმა და გატარიმ თავის „ანტი-ოიდიპოსში“ ჯერ კიდევ 1970-იანი წლების დასაწყისში. მიშელ ფუკოს ლექციების კურსი „ბიოპოლიტიკის დაბადება“, რომელიც 1970-იანი წლების ბოლოს შედგა, უკვე საფუძვლიანად აკრიტიკებს დოგმატურ ლიბერალიზმს, რომლის წარმოშობასაც ფუკო, ვენისა და ჩიკაგოს ეკონომიკური სკოლების გარდა, უკავშირებს სწორედ ჰუსერლის და ჰაიდეგერის უნივერსიტეტს – ფრაიბურგის ეკონომიკურ სკოლას და კონკრეტულადაც ასახელებს იმ მეცნიერებს, რომლებმაც მონანილეობა მიიღეს „ლიპმანის სიმპოზიუმში“ პარიზში, რომ დაესახათ ნაციზმისა და ბოლშევიზმის ალტერნატიული ნეო-ლიბერალური მიმართულება, რომელიც აგრეთვე ფიზიოკრატიული და ფსევდო-მეცნიერული საწყისებიდან მოდიოდა. მიუხედავად იმისა, რომ ნეო-ლიბერალიზმი უარს ამბობს ტოტალიტარული აზროვნების სისტემაზე – ის ადამიანს მაინც საკუთარი ბიოლოგიური ინსტინქტების მონად აქცევს და არსებითად იგივე საწყისი პოსტულატიდან ამოდის, როგორც მარქსიზმის ორთოდოქსია. „დამშეული ადამიანი, როგორც ეკონომიკის საფუძველი“, კლასიკური ლიბერალიზმის საწყისი წერტილი თუ იყო, ნეოლიბერალიზმმა მინიმალური პირობების დაკმაყოფილება შესაძლებლად ჩათვალა ადამიანების გარკვეული რაოდენობისათვის, თუმცა მკაცრი ფიზიოკრატიული კონტროლის ქვეშ, სადაც ყველა „დაუმორჩილებელი“ დიდი პანოპტიკუმის მხედველობის არეაში მოექცეოდა და მას ან ფსიქიატრიულში უკრავდნენ თავს ან სულაც პენიტენციურ დაწესებულებაში. ეს კარგად დაინახეს როგორც ფრაგმა, ასევე ქართველმა სამოციანელებმა. „ნეოლიბერალური დოგმატიზმი“ დღესაც კარგად იგრძნობა ჩვენს დისკურსში, როდესაც ყველა განსხვავებული მოსაზრება განიდევნება თვითცენზურისა და მარგინალიზაციის იარაღებით. ჯან ფრანსუა ლიოტარის წიგნი „პოსტმოდერნული კონდიცია“ კარგად აღწერს თანამედროვე მომხმარებლური საზოგადოების აზრის დიქტატურას და დოგმატიზმს – ყველა ის, ვინც არ იზიარებს ამ მოსაზრებას, განიდევნება ლიმილით და სრულ მარგინალიზაციას განიცდის. ქართველი და ფრანგი პოსტმოდერნისტები „ნეო-ლიბერალური დოგმატიკის“ და მისი ცხოვრების სტილის მომძლავრებას ჯერ კიდევ 1970-იან წლებში არაჩვეულებრივად წინასწარმეტყველებდნენ. აი, რას წერს ზურაბ კაკაბაძე ამის შესახებ ჯერ კიდევ 1979 წელს:

„ინდუსტრიის განვითარებას სჭირდება ადამიანი – როგორც მწარმოებელი და როგორც მომხმარებელი; ამიტომაც ინდუსტრიის განვითარებაზე ზრუნვა ადამიანზე თავისებურ ზრუნვას გულისხმობს, ხოლო ამ ზრუნვის თავისებურება იმაში გამოიხატება, რომ იგი ადამიანის „ინდუსტრიის ჯარისკაცად“ ანუ სანიმუშო მწარმოებელ-მომხმარებლად გარდაქმნისკენაა მიმართული. ინდუსტრიული დაწესებულებანი, ინდუსტრიის განვითარებაზე რომ

ზრუნავენ, ამასთან ზრუნავენ ადამიანზე, მის გარდაქმნაზე; ისინი სპეციალურ ღონისძიებებს სახავენ და ახორციელებენ ამ მიმართულებით. რამდენადაც ადამიანზე, როგორც „ინდუსტრიის ჯარისკაცზე“ ზრუნვა გარკვეულ ნაწილში ზოგადად ადამიანზე ზრუნვას ემთხვევა, ამდენად ინდუსტრიული დაწესებულებების ღონისძიებები, ერთი შეხედვით, ადამიანზე უანგარო ზრუნვის სახით გამოიყურება, ხოლო სათანადო ანალიზის შედეგად აშკარა ხდება ამ ღონისძიებათა ანგარებიანი ხასიათი – ისინი ადამიანზე ზრუნვას მხოლოდ იმ ზომითა და იმ მიმართულებით ახორციელებენ, როგორც ეს ინდუსტრიის განუხრელ, შეუფერხებელ განვითარებას სჭირდება. ხოლო რამდენადაც ინდუსტრიის განვითარებას, როცა იგი დაქვემდებარებული არაა ადამიანის ადამიანური ინტერესებისადმი, საბოლოო ანგარიშით, ხელს აძლევს ადამიანის გადაგვარება, მის მიერ ჭეშმარიტი ბედნიერების დაკარგვა, ამდენად ინდუსტრიულ დაწესებულებათა ზრუნვა ადამიანზე იმ ზომისა და მიმართულებისაა, რასაც ადამიანი გადაგვარებისაკენ მიჰყავს.“ (ზურაბ კაკაბაძე, „ხელოვნება და მისი აუდიტორია“, გვ. 80. ხ.ფ.ც., 1979)

კაკაბაძის და ფუკოს „ბიოპოლიტიკის კრიტიკა“, პრაქტიკულად, ერთ ხაზს მიჰყვება. ნეოლიბერალიზმის დეტალებშიაც კი მათ შორის საერთო ხაზია, მიუხედავად იმისა, რომ ისინი ერთმანეთს საერთოდ არ იცნობდნენ და მათი ნაწერები პარალელურად ქვეყნდებოდა. მათი პროტესტი არსებული სისტემის მიმართ კი სხვადასხვა მხრივ არაჩვეულებრივად განსწავლული იყო. ორთავე მათგანი უსულო მატერიალიზმის მონინააღმდეგე იყო მისი ყველანაირი გამოვლინებით: იქნებოდა ეს ბოლშევიკური, ნაცისტური თუ ნეოლიბერალური, რადგან არც ერთი ამ სისტემის მიზანი ადამიანი არ ყოფილა – ყველა ამ სისტემას ჰომო-ეკონომიკუსი აწყობდა საკუთარი კუჭის ამოსავსებად და რამდენად მოჰქონდა კუჭის ამოვსებას ან თუნდაც ლიბიდოს ყველა მოთხოვნის დაკმაყოფილებას ჭეშმარიტი ადამიანური ბედნიერება, ამაზე ამ მოაზროვნეებს საკმაოდ მკვეთრი უარყოფითი პასუხი ჰქონდათ. ფუკოს ლექციების კურსები „საზოგადოება უნდა იყოს დაცული“ და „ბიოპოლიტიკის დაბადება“ 1970-იანი წლების მეორე ნახევარს ემთხვევა, ისევე, როგორც ზურაბ კაკაბაძის „ხელოვნება, ფილოსოფია, ცხოვრება“.

ზურაბ კაკაბაძემ დაინახა, რომ კაცობრიობას სჭირდებოდა ონტოლოგიური ხედვა – მატერიალისტური ოცნების ალტერნატივა. ისევე, როგორც მისმა თანამედროვე პოსტსტრუქტურალისტებმა, მან დაინახა, რომ ცვლილება გარდაუვალია, მაგრამ პროგრესი არა და თუ ჩვენ გვინდა პროგრესი, როგორც კაცობრიობას, მაშინ ჩვენ უნდა გავსცდეთ მატერიალისტურ ცივილიზაციას კრეატიული გენიოსის მეშვეობით. ეს, რალა თქმა უნდა, შეუძლებელია უძლიერესი სიყვარულის გარეშე. და ამ მხრივაც, მატერიალისტური დისკურსი და აზროვნება ვერ გვთავაზობს ამ ძირეული ადამიანური ონტოლოგიური მოთხოვნის დაკმაყოფილების გზას. ეს აისახება მის დამოკიდებულებაში სიყვარულის ფენომენის გაუფასურებაში. მატერიალისტური დამოკიდებულება ადამიანის გამოყენების და მისი „მოხმარების“-ადმი, პრაქტიკულად, სრულიად უკარგავს ფასს მის ჭეშმარიტ ღირებულებას. მაშასადამე, ის კარგავს მის ნამდვილ სახეს.

„თანამედროვე ბურჟუაზიული ცივილიზაცია ამ თავისებური „ჰერმეფრო-დიტიზმითაა“ დაავადებული. ქალი და ვაჟი დგანან ერთიმეორის წინაშე სრუ-

ლიად განუსხვავებელნი სულიერ-პიროვნული თავისებურებების მხრივ და განსხვავებულნი მხოლოდლა ბიოლოგიურ-სხეულებრივი აღნაგობით. ხოლო რამდენადაც ქალ-ვაჟს შორის სიყვარული განსხვავებული და ამგვარად შემ-ვსები მეორე პიროვნებისაკენ მისწრაფებაა, ამდენად საფუძელი ეცლება სიყ-ვარულს. მხედველობაში აქვთ მხოლოდ განსხვავებული სხეულები, უფრო ზუსტად, სხეულთა ნაწილები, რომლებიც აღარ ფიგურირებენ, როგორც გან-სხვავებულ სულთა და პიროვნებათა გამოსახულებანი. ამგვარად, მისწრა-ფების საგნად იქცა სხეული განცდილი სულისა და პიროვნების გარეშე, რო-მელიც, როგორც ასეთი ნივთის, ინსტრუმენტის მნიშვნელობას იძენს. ხოლო ინსტრუმენტს ფლობენ და იყენებენ ისე, რომ არ ეკითხებიან, სურს თუ არა მას ეს დაუფლება და გამოყენება. ამიტომაც, სექსუალური ურთიერთობა, რო-გორც სულისა და პიროვნების გარეშე განცდილ სხეულთან ურთიერთობა, არსებითად „ინსტრუმენტული“, პრინციპულად „დაუკითხავი“ და „უპასუხო“ ურთიერთობის ანუ გაუპატიურების ხასიათისაა“ (ზ.კ. „ხელოვნება, ფილოსო-ფია, ცხოვრება“, გვ. 132).

ეს სიტყვები 1979 წელსაა დაწერილი. და რა ნამდვილია ეს დღესაც, როდესაც ადამიანის „ხმარების“ კონცეფციამ თავის აპოგეას მიაღწია – ყველანაირი ჰედო-ნისტური მოთხოვნების დაკმაყოფილების საფასურად სიყვარული იწირება, დასავლური (და თითქმის მთელი მსოფლიოს) ცივილიზაცია კი დღეს კიდევ უფრო ჰგავს „მომხმარებელ ჰერმოფროდიტს“, ვიდრე 1979 წელს. ჩვენი ურთიერთობები კი სულ უფრო და უფრო ემსგავსება გაუპატიურებას. მომხმარებლური კულტურა სულ უფრო და უფრო გვაუპატიურებს ყველას, მიუხედავად ჩვენი ეთნიკური, სქესობრივი, ეროვნული, რელიგიური თუ სექსუალური წარმომავლობისა. ეს ხდება იმ დროს, როდესაც „კონ-კურენცია“ და „მომ-ხმარებლობა“ დროის წამყვანი კონცეფციები გახდა. და ამის დეკონსტრუქცია მოახდინეს პარალელურად, მაგრამ არა ერთმანეთზე გავლენის საშუალებით, როგორც ქართველმა, ასევე ფრანგმა პოსტმოდერნისტებმა. მათ მოდერნის უსულო ხასიათს განაჩენი გამოუტანეს.

ადამიანის არსი რომ შემოქმედებაში იყო, ამის ზურაბ კაკაბაძეს ღრმად სწამდა. ადამიანის ონტოლოგიური მოთხოვნები კი დღევანდელ ცივილიზაციაში გათვალისწინებული არაა. დღეს მთავარი „ინდუსტრიის სწრაფვაა“ დაუ ჯონსის ინდუსტრიული საშუალო მაჩვენებლის ასამალლებლად. ყველაფერი ის კი, რაც დაუ ჯონსს არ ამაღლებს, საჭირო არაა.

„თანამედროვე კაპიტალისტური საზოგადოება წარმოადგენს ერთ მთლიან ორგანიზაციას, შედგენილს დაქვემდებარებული დანესებულებებისაგან. ეს დანესებულებები და მათი მომცველი მთლიანი სახელმწიფოებრივი ორგანი-ზაცია იმთავითვე „დაპროგრამირებულია“ ინდუსტრიის განვითარების ამო-ცანით. იგულისხმება, რომ ყოველივე სხვა, რაც ადამიანს სჭირდება, თავის-თავად მოგვარდება ინდუსტრიის განვითარების მეშვეობით. ნამდვილად კი, ეს ასე არაა; ადამიანის „ადამიანური ძალის განვითარება“ დამოუკიდებელი და უმაღლესი ამოცანაა, რომელიც, თუკი, პირველ რიგში, არაა გათვალისწინებუ-ლი ამ პროგრამით და თუკი ინდუსტრიის განვითარების ამოცანა მასზე ზრუნვის თვალსაზრისით კონტროლს არ ექვემდებარება, მაშინ ინდუსტრიის ეს უკონ-

ტროლო განვითარება, საბოლოო ანგარიშით, ადამიანის „ადამიანური ძალის განვითარების“ და, შესატყვისად, მისი ჭეშმარიტად ადამიანური ბედნიერების წინააღმდეგ მიმართება“ (ზ.კ. „ხელოვნება, ფილოსოფია, ცხოვრება“ გვ. 79-80).

დღეს ჩვენ ამას თვალნათლივ ვხედავთ, როდესაც მთელი დასავლური სამყაროს „სერვისის“ ეკონომიკები სრულიად გამოუსადეგარი აღმოჩნდა არათუ ადამიანური ბედნიერების მისაღწევად, არამედ მისი სიცოცხლის შესანარჩუნებლადაც კი, როდესაც მას ბუნებრივი თუ არაბუნებრივი ბიოლოგიური იარაღის წინააღმდეგ ბრძოლა დასჭირდა. ზოგი ინდუსტრია პირდაპირ ადამიანის სიცოცხლის წინააღმდეგ აღმოჩნდა მიმართული – გართობის და კლუბური ინდუსტრიის ჩათვლით. ადამიანის ცხოვრებას უკანასკნელ საუკუნეებში თითქოს ეკონომიკური საჭიროება მართავდა და ბოლოს ისე აღმოჩნდა, რომ ადამიანი ეკონომიკის მონაც აღმოჩნდა. ახლა სიცოცხლე და ეკონომიკა ერთმანეთს დაუპირისპირდა – სიცოცხლე და მთელი რიგი ინდუსტრიებისა. თანამედროვე ადამიანს მიშელ ფუკო „ჰომო ეკონომიკუსს“ უწოდებდა და ამაზე „სიმართლის თქმას“ ყველა მოაზროვნის ვალდებულებად თვლიდა. ზურაბ კაკაბაძეც ანალოგიურად ფიქრობდა. ადამიანი არ უნდა მოიაზრებოდეს „ინდუსტრიის ჯარისკაცად“, არამედ – პირიქით, ინდუსტრია უნდა ემსახურებოდეს მას და არა მარტო ბიოლოგიური, არამედ ონტოლოგიური მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებას. არადა, სიტუაცია პირიქითაა.

„ხოლო ესაა სწორედ არა ესა თუ ის ყოფიერი, არამედ ყოფიერის ყოფიერება. ამიტომაც, ონტოლოგია შესაძლებელია მხოლოდ როგორც ფენომენოლოგია. ფენომენის აუცილებელი მომენტია დაფარულობა (Verdecktheit), ხოლო დაფარულობა აუცილებელია ყოფიერის ყოფიერებისათვის. დაფარულია სამყაროში შემხვედური ყოფიერის ყოფიერება, მით უფრო დაფარულია ადამიანის ყოფიერება, დაბოლოს, მით უფრო დაფარულია ყოფიერება „საერთოდ“ (ზურაბ კაკაბაძე, „ადამიანის პრობლემა ჰაიდეგერის მიხედვით“).

ქართველი და ფრანგი სამოციანელები, რაღა თქმა უნდა, ვერ ასცდებოდნენ მეოცე საუკუნის ტიტანების – ედმუნდ ჰუსერლისა და მისი მოწაფის, მარტინ ჰაიდეგერის ონტოლოგიურ და ფენომენოლოგიურ წიაღსვლებს. ზურაბ კაკაბაძისათვის ჰუსერლი, შეიძლება ითქვას, რომ ცენტრალური ფიგურა იყო. ის ამ თვალსაზრისით ფრაიბურგის სკოლის დაუსწრებელი მოწაფე იყო, თუმცა გარკვეული სიმპათიები ჰერბერტ მარკუზეს და თეოდორ ადორნოს მიმართაც გააჩნდა. ფრანკფურტის სკოლასთან დაახლოებით იგივე განსხვავება ჰქონდა, როგორც ჟან პოლ სარტრთან – ის თვლიდა, რომ მათი გატაცება მარქსიზმით ცოტა არ იყოს რისკის მატარებელი იყო, მიუხედავად იმისა, რომ ის ეთანხმებოდა ფრანკფურტელების მისწრაფებას თანასწორობისაკენ. მისთვის პრობლემა თანასწორობა კი არა, ერთნაირობა იყო. ისევე და ისევე ფუკოს რომ მოვუბრუნდეთ, „ადამიანის ნორმალუზების პროექტი“ იყო მისთვის პრინციპულად მიუღებელი – ერთ თარგზე მოჭრილი, „ბროდვეიზე მოსეირნე ათასობით ჰოლივუდის ვარსკვლავის კოპიო“ მისთვის ადამიანურ განუმეორებლობის დაკარგვის სიმბოლოდ აქცია. და აქ კიდევ ერთხელ ჩანს, რომ, როგორც ფრანგი, ასევე ქართველი სამოციანელებისათვის მიუღებელი იყო, როგორც ბოლშევიკური ადამიანების „ერთგვარობა“ კლასის მიხედვით, ასევე ბიურგერული მიბაძვის ფენომენი Celebrity Culture-ის მიმართ. ის ამას „ადამიანის

სტანდარტიზაციას“ უწოდებდა, რაც ჟან ბოდრიარის „ნივთების სისტემასთან“ აახლოვებდა მის ნაწერებს, თუმცა თამამად შეიძლება ითქვას, რომ იგი ბოდრიარსაც არ იცნობდა პირადად. პოსტმოდერნის ფილოსოფიის წარმომადგენლები დიდ ზღვარს არ ავლებდნენ „საბჭოთა ბიუროკრატისა“ და „დასავლელი ბიურგერის“ კარიერიზმს შორის. ისინი მათ ერთ განზომილებაში განიხილავდნენ. მაგალითად, ადამიანი, რომელიც საბჭოთა კავშირში ამაყად დაიცავდა დისერტაციას „მარქსის პროგრესული როლი სოფლის მეურნეობის განვითარებაში“, დაახლოებით 25 წლის შემდეგ შეიძლება აღმოჩენილიყო ჯონ მაკკეინის მომხრე ნეოკონსერვატორების ბანაკში, რომელთაც თითქოსდა სძულდათ ყველაფერი მარქსისტული და კომუნისტური. ეს, ერთი შეხედვით, პარადოქსული დიქოტომია აბსოლუტურად გასაგები იყო სამოციანელებისათვის – როგორც ეს მათ განზილებულ ჟან პოლ სარტრს უთხრეს: „საბჭოთა კარიერისტი ბურჟუა, პრაქტიკულად, არაფრით განსხვავდება კაპიტალისტი ბიურგერისგან“ – 1961 წელს და შემდეგაც ორივე მათგანი მატერიალისტური და ემპირიო-ცენტრისტული აზროვნების მოდელით იყო მონყობილი და მისი ამქვეყნიური წინსვლისათვის საჭირო ყველა ხერხს გამოიყენებდა, გინდაც ეს ყოფილიყო სრულიად კომიკური „კარლ მარქსის ისტორიული როლი ცხრუკვეთელი ლობიოს მომყვანის ცხოვრებაში“ ანკი ჯონ მაკკეინის, ვულფოვიცის და სხვა ნეოკონების გეგმა „კომუნიზმის საბოლოო განადგურებისათვის“. ესენი თავისი არსით ერთი და იგივე ფენომენს წარმოადგენენ მისი ონტოლოგიური მდგენელის გარეშე და, მაშასადამე, ნამდვილი ყოფიერების – ასეინ-ის გარეშე. დერიდას „მარქსის აჩრდილები“ ან ფუკოს „დიალოგები მარქსის შესახებ“ სწორედ ამგვარ კრიტიკას უსვამენ ხაზს. ფიზიოკრატიული აზროვნება სწორედაც რომ მთლიანად ამ მოდერნის დისკურსში იყო – და არა მხოლოდ მის მემარცხენე ან მემარჯვენე მანიფესტაციებში – ეს მთლიანობაში იყო „ბიოპოლიტიკური პროექტი“, რომელსაც სხვადასხვა სახის იდეოლოგიები ამაგრებდნენ.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. **Michel Foucault**, *Lectures at the College De France, “Il faut défendre la société”* 1975–76, *“Society Must Be Defended”* (2003), Palgrave Macmillan, New York
2. ზურაბ კაკაბაძე, „ხელოვნება, ფილოსოფია, ცხოვრება“ – გამომცემლობა „ხელოვნება“, 1979
3. **Zurab Kakabadze**, *“Arts, Philosophy, Life”* – publishing House **“Metsniereba”**, 1979
4. **Michel Foucault**, *Lectures at the College De France, Sécurité, territoire, population*, 1977–78, *Security, Territory, Population* (2007), Palgrave Macmillan, New York
5. ზურაბ კაკაბაძე, „ხელოვნების ფენომენი“ (რუსულად) – გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1980
6. **Zurab Kakabadze**, *“Arts Phenomenon”* (In Russian) – Publishing House **“Metsniereba”**, 1980
7. **Michel Foucault**, *Lectures at the College De France, Naissance de la biopolitique*, 1978–79, *The Birth of Biopolitics* (2008), Palgrave Macmillan, New York
8. Henri Bergson, **Creative Evolution**, *Henry Holt and Company, New York, 1911*

9. **Michel Foucault** , *Lectures at the College De France, Le Gouvernement de soi et des autres*, 1982–83, *The Government of Self and Others* (2010), Palgrave Macmillan, New York
10. **John Rolston Saul**, *Voltaire's Bastards: The Dictatorship of Reason in the West (1992-09-14)*, Free Press, Simon & Shuster, New York
11. **Gilles Deleuze & Felix Guattari**, *Capitalisme et Schizophrénie 1. L'Anti-Œdipe* (1972). Trans. *Anti-Oedipus* (1977).
12. **ზურაბ კაკაბაძე**, „ადამიანი, როგორც ფილოსოფიური პრობლემა“ – გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1987
13. **Zurab Kakabadze**, **“Human Being as a Philosophical Problem” – “Metsniereba”, 1987**
14. **Michel Foucault**, *Lectures at the College De France, Le pouvoir psychiatrique – 1973–74 – Psychiatric Power* (2006), Palgrave Macmillan, New York
15. **ზურაბ კაკაბაძე**, „ჰუსერლის ანტი-ფსიქოლოგიზმი“ – 1962 – ილიას უნივერსიტეტი, 2021
16. **Zurab Kakabadze**, **“Husserl's Anti_Psychologism”, 1962 – Ilia University Press, 2021**
17. **Gilles Deleuze & Felix Guattari**, *Capitalisme et Schizophrénie 2. Mille Plateaux* (1980). Trans. *A Thousand Plateaus* (1987)
18. **Michel Foucault**, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, Abridged; translated by R. Howard. London: Tavistock (1965)
19. **Michel Foucault**, *Archaeology of Knowledge, 1969*, Translated by A. M. Sheridan Smith. London: Routledge (2002)
20. **ზურაბ კაკაბაძე**, „ფილოსოფია და ცხოვრება“ – გამომცემლობა „რუსთაველის უნივერსიტეტი“ (ბათუმი)- 2012
21. **Zurab Kakabadze**, **“Philosophy and Life” – Rustaveli Univeristy Press, Batumi, 2012**
22. **Michel Foucault**, *Surveiller et punir, Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, 1975, Paris: Gallimard
23. **Michel Foucault** , *The Politics of Truth*, edited by Sylvère Lotringer (1997)
24. **Gilles Deleuze & Felix Guattari** , *Kafka: Pour une Littérature Mineure* (1975). Trans. *Kafka: Toward a Minor Literature* (1986).
25. **ზურაბ კაკაბაძე**, – ფრანც კაფკა (1964) – ილიას უნივერსიტეტი, 2021
26. **Zurab Kakabadze**, **“Franz Kafka” (1964) – Ilia University Press, 2021**
27. **Gilles Deleuze**, *Le Bergsonisme* (1966). Trans. *Bergsonism* (1988), Zone Books, newYork, 1991
28. **ზურაბ კაკაბაძე** – ანრი ბერგსონი (1965) – ილიას უნივერსიტეტი, 2021
29. **Zurab Kakabadze**, **“Henri Bergson” (1965) – Ilia University Press, 2021**
30. **Gilles Deleuze**, *Nietzsche et la philosophie* (1962). Trans. *Nietzsche and Philosophy*, Columbia University Press, New York, 1983
31. **ზურაბ კაკაბაძე**, „რჩეული ფილოსოფიური შრომები“ – „შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი“, ბათუმი, 2012
32. **Zurab Kakabadze**, **“Collected Philosophical Works” – Rustaveli University Press, Batumi, 2012**
33. **Gilles Deleuze** , *La philosophie critique de Kant* (1963). Trans. *Kant's Critical Philosophy* (1983)
34. **ზურაბ კაკაბაძე**, შემეცნების თეორიის პრობლემები კანტის ფილოსოფიაში, 1972, ილიას უნივერსიტეტი, 2021
35. **Zurab Kakabadze**, **Problems of Cognitive Theory in Kant's Philosophy (1972) – Ilia University Press, 2021**

36. **Jacques Derrida, 'écriture et la différence*** – 1967 – *Writing and Difference* – trans. Alan Bass
37. **Jacques Derrida, De la grammatologie** – 1967 – *Of Grammatology* – trans. Gayatri Chakravorty Spivak
38. ზურაბ კაკაბაძე, ესთეტიკური ღირებულება და ყოფიერება, 1973, ილიას უნივერსიტეტი, 2021
39. **Zurab Kakabadze, "Aesthetic Value and Existence" (1973) – Ilia University Press, 2021**
40. **Jacques Derrida, La voix et le phénomène: introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl** – 1973 – *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs* – trans. David Allison – ISBN 0-8101-0590-X
41. ზურაბ კაკაბაძე, „ექსისტენციური კრიზისის“ პრობლემა და ედმუნდ ჰუსერლის ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგია – გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1985
42. **Zurab Kakabadze, "Problem of Existential Crisis and Transcendental Phenomenology of Edmund Husserl" – Publishing House "Metsniereba", 1985**
43. **Jacques Derrida, Marges de la philosophie** – 1972 – *Margins of Philosophy* – trans. Alan Bass – ISBN 0-226-14326-0
44. ზურაბ კაკაბაძე, ჰუსერლიდან ჰაიდეგერამდე, 1967, ილიას უნივერსიტეტი, 2021
45. **Zurab Kakabadze, "From Husserl to Heidegger" (1967) – Ilia University Press, 2021**
46. **Jacques Derrida, e l'esprit: Heidegger et la question***- 1987 – *Of Spirit: Heidegger and the Question* – trans. Geoffrey Bennington and Rachel Bowlby – ISBN 0-226-14317-1
47. ზურაბ კაკაბაძე, „ადამიანის პრობლემა ჰაიდეგერის მიხედვით“ – ილიას უნივერსიტეტი, 2021
48. **Zurab Kakabadze, "Problem of Human Being according to Heidegger" – Ilia University Press, 2021**
49. **Jacques Derrida, Specters of Marx, 1993**
50. **Gaston Bachelard, Intuition of the Instant.** Northwestern University Press, 2013. Translation by Eileen Rizo-Patron (*L'intuition de l'instant*)
51. ზურაბ კაკაბაძე, „ხელოვნება და ცივილიზაცია“ – ილიას უნივერსიტეტი, 2021
52. **Zurab Kakabadze, "Arts and Civilization" – Ilia University Press, 2021**
53. **Gaston Bachelard, Atomistic Intuitions.** State University of New York Press, 2018. Translation by Roch C. Smith (*Intuitions atomistiques*)
54. ზურაბ კაკაბაძე, „საუბარი პოეზიის შესახებ“ – 1945 – ილიას უნივერსიტეტი, 2021
55. **Zurab Kakabadze, "Talk about the Poetry" (1945) – Ilia University Press, 2021**
56. **Jean-Francois Lyotard, Phenomenology.** Trans. Brian Beakley. Albany: State University of New York Press, 1991 [*La Phénoménologie*. Paris: Presses universitaires de France, 1954] ISBN 978-0-7914-0805-6.
57. ზურაბ კაკაბაძე, ჰუსერლის ფენომენოლოგიური ფილოსოფია, 1961 – ილიას უნივერსიტეტი, 2021
58. **Zurab Kakabadze, "Phenomenological Philosophy of Husserl" (1961) – Ilia University Press, 2021**
59. **Jean-Francois Lyotard, Libidinal Economy.** Trans. Iain Hamilton Grant. Bloomington: Indiana University Press, 1993 [*Économie libidinale*. Paris: Éditions de Minuit, 1974] ISBN 978-0253207289.

60. **Jean-Francois Lyotard**, *Duchamp's TRANS/formers*. Trans. Ian McLeod. California: Lapis Press, 1990 [*Les transformateurs Duchamp*. Paris: Editions Galilée, 1977] ISBN 978-0932499639.
61. ზურაბ კაკაბაძე, სახვითი ხელოვნების სწორი შეფასებისათვის, 1961, ილიას უნივერსიტეტი, 2021
62. **Zurab Kakabadze**, “**Assessing Visual Arts**” (1961) – **Iliia University Press, 2021**
63. **Jean-Francois Lyotard**, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Trans. Geoffrey Bennington and Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984 [*La Condition postmoderne: Rapport sur le savoir*. Paris: Éditions de Minuit, 1979] ISBN 978-0816611737.
64. ზურაბ კაკაბაძე, ფილოსოფია და ცხოვრება, გამომცემლობა „ხელოვნება“, 1979
65. **Zurab Kakabadze**, “**Philosophy and Life**” – **Publishing House “Khelovneba”, 1979**
66. **Jean-Francois Lyotard**, *The Postmodern Explained: Correspondence, 1982–1985*. Ed. Julian Pefanis and Morgan Thomas. Trans. Don Barry. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993 [*Le Postmoderne expliqué aux enfants: Correspondance, 1982–1985*. Paris: Galilée, 1986].
67. **Jean Baudrillard**
 - 1968. *The System of Objects*
 - 1970. *The Consumer Society: Myths and Structures*
 - 1977. *Forget Foucault*
 - 1979. *Seduction*
 - 1981. *Simulacra and Simulation*
68. **Zurab Kakabadze**, “**100 Poems**” – **Publishing House “Intelekti”, 2014**
69. **Herbert Marcuse**, **One-Dimensional Man**: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society, 2nd Edition, Beacon Press, 1964

Irakli Kakabadze

ZURAB KAKABADZE AS GEORGIAN POSTMODERN PHILOSOPHER

Summary

This article deals with the well-known Georgian philosopher and thinker Zurab M. Kakabadze (1926-1982) and his works on human nature, arts, philosophy and so called industrial development. So far, his writings were attributed to the school of critical thinking and post-existentialist thought. In this work, some parallels of his writings with the works of postmodern philosophers are drawn. Zurab Kakabadze, as well as his contemporaries in Georgia – thinkers like Tamaz Buachidze, Othar Jioyev, Niko Chavchavadze, Merab Mamardashvili, Leri Mchedlishvili, Apolon Sherozia and others were contemporaries of the Western Postmodernists or Post-Structuralism and they were heavily influenced by the works of Kote Bakradze, Sergi Danelia, Savle Tsereteli as well as Edmund Husserl, Martin Heidegger, Albert Camus, Jean Paul Sartre and other Existentialist thinkers of the first half of 20th century. As a matter of fact, Zurab Kakabadze and Jacques Derrida both participated in the conference on the philosophy of Husserl in 1979. This was not a mere coincidence. The work of Georgian and Western postmodern philosophers has many points where they have met, even though in most cases they did not interact and did not have direct correspondence.

The points of interaction and mutual dedication could be thought of in the works of Zurab Kakabadze and Gilles Deleuze regarding the works of Henri Bergson in 1960s. Their works on Bergson and Bergsonism are almost parallel to each other and their dedication to Bergsonian thinking of “Creative Development” is quite close. In 1960s Zurab Kakabadze as well as Jacques Derrida is working on the problems of contemporary philosophy according to Edmund Husserl. These works are also quite close to each other, even though the authors have not met in person and have not even interacted. And the works of Zurab Kakabadze and Michel Foucault on contemporary “industrial man”, “homo economicus” or “biopolitics” are very interesting in terms of parallels with each other. Criticizing and deconstructing the meta-narrative of modern philosophy and logocentrism are some of the main points of the work of Zurab Kakabadze – and this to no surprise comes in touch with his Western colleagues and thinkers. Biopolitical materialism of the Soviet or Western kind was one of the central points of critical discussion in the philosophy of Zurab Kakabadze. Of course, he and his Georgian colleagues came out of very different historical standpoint and they have reached their conclusions quite independently from their French or Italian colleagues, but the main points of their discussion were very close to each other.

“The development of contemporary industry needs a human being – the producer as well as consumer; Therefore, this need developing industry requires some kind of care for humans and the whole peculiarity of this “care” could be thought of as longing to transform this human being as a “Soldier of Industry” or an exemplary “Producer-Consumer”. Industrial institutions that are charged with the development of industry, are trying to take care these individuals and at the same time to transform them: they plan and implement specific events towards this direction. If we think of caring about human beings transforming them into “Soldiers of Industry” and consider it a caring about humans we might imagine that this is genuine concern about humans. But after a careful analysis we might understand that this “concern about human beings” is well calculated plan of the swift development of any given industry and not a human being as such. Therefore, as we understand, the industry needs a human being without human interests and leads to degeneration of true human being without realizing the ideals of genuine human happiness. We can conclude that this “care about humans” from the fathers of industry in general leads to degeneration of human beings as such” (Zurab Kakabadze, “The Art and its audience”, – “Arts, Philosophy, Life” – Tbilisi, 1979, pp. 80).

Contemporary “Industrial Man” or “Homo Economicus” as Michel Foucault puts it existed not only in the West or East – but all around the planet in the South and north as well. And even with big differences between socio-economic conditions between South and north, Zurab Kakabadze has insisted that the road of contemporary “industrial development” leads to the degeneration of true human creative mind. Contemporary human being – whether in the West or East, South or north is being deprived of the principal key to its happiness – creative development of life – and this happens in the interests of big industry – not naming if it is socialist or capitalist. Zurab Kakabadze as well as many Western Postmodernists did not draw a line between ideological camps – in his view contemporary industry does not distinguish between ideological or geopolitical camps – it contributes to human degeneration everywhere it goes. Biopolitics and materialist civilization reaches everywhere – and it is successful in transforming humans into obedient machines on every continent.

“Contemporary bourgeois civilization is ill with some form of “Hermaphroditism”. Woman and man stand in front of each other and are absolutely similar to each other in terms of spiritual and personal composition – their “difference” is only manifested on biological and bodily functions. So far, if the love between woman and man is longing towards different and fulfilling each other beings – it is easy to conclude that love is deprived of its main basis. We are left with only different bodies, or to say it more precisely, bodily parts, that are not anymore representing different spirits and individual personalities. Therefore, simple body without spirit and personality becomes the subject of lust and this body becomes very similar to the object or instrument to be consumed. This instrument is being possessed and consumed without anyone asking it. Because of this, sexual relationship – the one that is experienced without spiritual and individual qualities, becomes in fact “instrumental”, directly “not asked for” and “with no response” – that is very similar to rape” – (Zurab Kakabadze, “Arts, Philosophy, Life” – Tbilisi, 1979, pp. 132).

Many conclusions drawn by Zurab Kakabadze, Michel Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Jean-Francois Lyotard and other postmodern thinkers are so strikingly synergetic that we can only think that they belonged to the same era in the history of the world thought with all due differences and all of them looking for some difference, as Derrida would say.

გალერიან რამიშვილი

„მან“-ი და სიმუჯახი, ხობოხს ლაშინის ყოფნის წახეხი

კაცობრიობა თავისი არსებობის მანძილზე ყოველთვის ხელმძღვანელობდა ადამიანის გარკვეული იდეით და იდეალით, პლატონი თვლიდა, რომ ადამიანის არსებობის იდეა გულისხმობს, რომ ადამიანი იმით განირჩევა სხვა არსებულებისგან, რომ იგი არის სიკეთის მკეთებელი არსებულები. ქრისტიანობამ ადამიანის არსებობის იდეად დაადგინა ღმერთი, ადამიანი კი განიხილა როგორც ღმერთის ხატი და მსგავსი. შემდეგ ადამიანის იდეა გულისხმობდა გონიერ ადამიანს, რომელიც გონებით წარმართავდა მის ყოფიერებას ამქვეყნად. მე-20 საუკუნის პოლიტიკურმა და სოციალურმა მოვლენებმა კითხვის ქვეშ დააყენა ადამიანის კლასიკური გაგების მართებულობა, ამიტომ მე-20 საუკუნის აზროვნება ხასიათდება ადამიანის ყოფიერების აუთენტური წესის ძიებით და გამოავლენს ადამიანის ყოფიერების დამახინჯებულ წესებს: გაუცხოება, „მან“, მასობრიობა, კონფორმიზმი, აზროვნებაზე უარის თქმა, აბსურდი. დელეზი ამ ტრენდის გაგრძელებაა, იგი კითხულობს: საერთოდ არსებობს კი აუთენტური ან არააუთენტური არსებობის წესი, ადამიანის ყოფიერების იდეა და იდეალი? დელოზის აზრით, „სიმულაკრუმის ბატონობა განსაზღვრავს თანამედროვეობას“ და სიმულაკრის ფენომენი პირველად გამოჩნდა პლატონთან, რომელმაც მოახდინა მისი დისკრედიტაცია და უარყო სიმულაკრი, ანუ პლატონმა ვერ დაინახა ადამიანის ყოფიერების ამ წესის არსი და სიძლიერე. პლატონმა საფუძველი ჩაუყარა ადამიანის გარკვეულ უცვლელ, მარადიულ იდეას და იდეალს, რათა აერჩია და ამოერჩია ადამიანები ამ იდეის მიბაძვის დონისა და ხარისხის მიხედვით, დელოზის მიზანია სიმულაკრის რეაბილიტაცია, რომელსაც პლატონმა უსამართლოდ სახელი გაუტეხა და უარყო, როგორც ადამიანის არსებობის წესის ყალბი ფორმა. დელოზი თავის და მთლიანად ფილოსოფიის ამოცანას ხედავს პლატონიზმის დამხობაში, რომელიც წამოიწყო ნიცშემ, რაც სიმულაკრის, როგორც ადამიანის ყოფიერების წესის რეაბილიტაციას ნიშნავს. როგორ უნდა შეფასდეს დელოზის ეს მცდელობა და რას გვეუბნება ის ჩვენ – თანამედროვეებს?

ფილოსოფოსი ხდება, გარკვეული გაგებით, ფუტუროლოგი და „ცივილიზაციის მკურნალი“. დელეზი თვლის, რომ ფილოსოფიის მთავარი მიზანი არ არის სინამდვილის აღწერა და ცნების შექმნა იმის შესახებ, რაც არსებობს, არამედ შექმნას „კონცეპტი იმის შესახებ, თუ რა უნდა გახდეს ობიექტი მომავალში, რომელიც ჯერ არ არსებობს“ რეალობაში. „მიუხედავად იმისა, რომ ექიმმა არ გამოიგონა დაავადება, მან მაინც გამიჯნა ჯერ კიდევ დაკავშირებული სიმპტომები, დააჯგუფა ჯერ კიდევ გათიშული სიმპტომები – მოკლედ, მან შექმნა ღრმად ორიგინალური კლინიკური სურათი“¹. აქედან გამომდინარე, ჩვენი თეორიული ამოცანაა, გავაგრძელოთ სიმუ-

¹ Делёз Ж. Представление Захер-Мазоха. С. 191. Представление Захер-Мазоха // Л. фон Захер Мазох. Венера в мехах, М., Ad Marginem, 1992.

ლაკრის დიაგნოსტიკა, რათა დავადგინოთ სიმპტომები, რომლებიც ახასიათებს სიმულაკრს, როგორც ადამიანური ყოფიერების წესს.

ერთ-ერთი პრობლემა, რომელიც პლატონის განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს, არის ადამიანის არსებობის ფორმების მრავალფეროვნება და რას ეფუძნება ის და რა კრიტერიუმებით უნდა შევარჩიოთ ადამიანის არსებობის ჭეშმარიტი ფორმა? პლატონი ფაქტად აღიარებს ადამიანთა მრავალფეროვნების არსებობას. ეს არის სახელმწიფოს შექმნის ერთ-ერთი საფუძველი. ადამიანთა სხვადასხვა უნარები და შესაძლებლობები შესაძლებელს ხდის თანაარსებობას და ურთიერთდახმარებას, საზოგადოების არსებობას. ადამიანებს შორის განსხვავება დადებითი ფაქტია. ყველა ადამიანს თანაბარი სანყისი პოზიცია აქვს, მათი უკუდავი სული იცნობს მარადიულ ცოდნას, მაშინ რა არის ამ სამყაროში განსხვავებების მიზეზი? ჩვენ ყველანი თანაბარი და, ამავე დროს, განსხვავებულები ვართ, თანაბარი შესაძლებლობებით და განსხვავებულები ამ შესაძლებლობის რეალიზებაში, თანაბარი უფლებებითა და მოვალეობებით, მაგრამ განსხვავებულები ვართ ყოფიერების წესით. ადამიანთა მრავალფეროვნება არ ექვემდებარება განსაზღვრებას, მაგრამ უმთავრესია განსხვავება ადამიანებს შორის უნარების, პრეტენზიების და ბედის მიხედვით. ეს ემპირიული ფაქტი უნდა ახსნილი იქნეს. მართლაც ადამიანური არსებობის და საქმიანობის უამრავი წესი არსებობს (პოლიტიკოსი, მოძღვარი, ბრძენი და სხვა მრავალი) და ეს მრავალფეროვნება თავისთავად დადებითი ფაქტია, რაც საზოგადოების არსებობის საფუძველია. ადამიანები განსხვავდებიან არა მარტო ამ ასპექტით: ადამიანები ასევე შეიძლება იყოს კარგი ან ცუდი პოლიტიკოსი, ბრძენი, მოძღვარი და როგორ უნდა გავარჩიოთ ან შევარჩიოთ მათგან უკეთესი.

ვითარება იცვლება, როცა საქმე ეხება პრეტენზიებს, ყველას რაღაცაზე აქვს პრეტენზია, ესეც საზოგადოებრივი ცხოვრების ფაქტია. როგორ ავირჩიოთ ნამდვილი პრეტენდენტი, როცა ყველა ყველაფერზე აცხადებს პრეტენზიას? ჩვენ ვირჩევთ და საიდან ვიცით, როგორ გავაკეთოთ სწორი არჩევანი, რაც ასე მნიშვნელოვანია საზოგადოებისთვის? პლატონის განსაკუთრებული ინტერესების თემები იყო: ძალაუფლება, ცოდნა, ადამიანური სამართლიანობა, ღირსება, სათნოება და კეთილშობილება. მან მოითხოვა, განსაკუთრებული ყურადღება მიგვექცია იმ ადამიანებზე, რომლებიც პრეტენზიას აცხადებენ ცოდნის ფლობაზე (სიბრძნეს), ბატონობაზე (ძალაუფლება) და მოძღვრად ყოფნაზე (აღზრდა), რაზეც დამოკიდებული იყო პიროვნების და საზოგადოების მდგომარეობა და მომავალი. „ფაქტობრივად, დასაბუთებას საჭიროებს ვიღაცის პრეტენზია. სწორედ ის, ვინც რაღაცაზე აცხადებს, ეფუძნება ამ პრეტენზიის მართებულობას და სწორედ ეს მოთხოვნები შეიძლება ჩაითვალოს სავსებით დასაბუთებულად, სუსტად დასაბუთებულად ან საერთოდ დაუსაბუთებლად“.¹

რამდენად შეიძლება განხორციელდეს პრეტენდენტთა სწორი შერჩევა, შეიძლება თუ არა ეს საქმე მივანდოთ დარვინის ბუნებრივ შერჩევას, ადამიანის გონიერებას თუ სხვა მეტაფიზიკურ სტანდარტს? არსებობს კი ადამიანურობის რაიმე სტანდარტი? იქნებ, ნებამ ძალაუფლებისაკენ, ანდა სიცოცხლემ უნდა დაადგინოს

¹ Делез Ж. Платон и симулякр, с. 330, Логика смысла, М., 2011.

ცხოვრებასთან ყველაზე ადაპტირებულის სტატუსი და არა გონებამ, არა ღმერთმა? მიბაძვის დონე და ხარისხი განისაზღვრება არა მხოლოდ გარეგანი მსგავსებით, არამედ ყოფიერების წესით და მოქმედების მიზნით. სამყაროს, როგორც კოსმოსის (წესრიგის), არსებობის პირველი ონტოლოგიური პრინციპი არის ის, რომ ყოველი არსებული უნდა იყოს შესაფერისი, გამოსადეგი და მიზნის შესატყვისი არსებულთა მთლიანობაში, ამრიგად, შერჩევა არის სამყაროს, როგორც კოსმოსის, არსებობის პრინციპის გამოხატულება. სამყაროში (კოსმოსში) არსებულთა არსებობის მეორე ონტოლოგიური პრინციპის მიხედვით, ყოველი არსებული მიისწრაფვის სიკეთისაკენ, ყოველი არსებული არსებობს ონტოლოგიურად, ვინაიდან ზიარებულია სიკეთეს, ხოლო ადამიანის განსაკუთრებულობა სწორედ სიკეთის ქმნის უნარში მდგომარეობს.

დელოზის აზრით, ტრადიციული ფილოსოფია დაკავებული იყო პლატონის მეტაფიზიკური, ონტოლოგიური და ეპისტემოლოგიური დუალიზმის უარყოფით. დელეზს სხვანაირად ესმის პლატონიზმის დამხობა: „რა იგულისხმება „პლატონიზმის დამხობაში“? სწორედ რომ ამაში ხედავდა ნიცშეს საკუთარი ფილოსოფიის და, ზოგადად, მომავლის ფილოსოფიის ამოცანას: „ისინი ჩრდილში ტოვებენ პლატონიზმის მოტივაციას. პირიქით, პლატონიზმის დამხობამ უნდა მოჰფინოს ნათელი ამ მოტივაციას“.¹ მათი აზრით, პლატონს ჰქონდა გარკვეული ეგზისტენციალური მოტივაცია სამყაროს გარკვეული მოდელის შესაქმნელად. პლატონის მეტაფიზიკის დამხობა სწორედ ამ მოტივაციის გამოვლინებას ნიშნავს, შესაბამისად, მთავარია, განისაზღვროს პლატონის მეტაფიზიკის შექმნის პირადი მოტივიდამისი შედეგად ადამიანისთვის. უნდა გავარკვიოთ: პლატონმა ჯერ დაადგინა ონტოლოგიური განსხვავება და შემდეგ გამოიყენა იგი ხალხის გასაყოფად, თუ მისი აზროვნების თავდაპირველი მოტივი იყო ხალხის დაყოფა, დახარისხება და ამისთვის გამოიგონა ონტოლოგიურად დაყოფილი სამყარო. უნდა გაირკვეს, რა არის პლატონის აზროვნების ფარული ეგზისტენციალური მოტივაცია, რამაც განსაზღვრა პლატონიზმის შექმნილი ონტოლოგიურ-მეტაფიზიკური მოდელი და რა შედეგები მოჰყვება ამას ადამიანისთვის, ანუ რა არის პლატონიზმის მთავარი შედეგი?

დელეზი თვლის, რომ პლატონმა კაცობრიობას მისცა ადამიანების დაყოფის იდეა და იდეალი და პლატონმა დაიწყო ადამიანების დაყოფა ადამიანის იდეასთან სიახლოვის მიხედვით. მიბაძვის პრინციპი არის არსებულთა მრავალფეროვნებისა და არსებობის წესების სიმრავლის ონტოლოგიური საფუძველი, ეს არის მიბაძვის პრინციპის არსებობის აუცილებლობის და საზრისის საფუძველი. მიბაძვის ფორმები და დონეები მრავალფეროვანია და მათი განსხვავების კრიტერიუმია იდეებთან მსგავსების ხარისხი. პლატონი განსხვავებს იდეას, როგორც ჭეშმარიტ არსებულს და მის მიბაძვას, რომლის განსხვავებული დონეებია: ხატი, ასლი, მოდელი, სიმულაკრი. ინდივიდის ადამიანურ იდეალთან შესაბამისობის დადგენა განსაზღვრავს ინდივიდის ადამიანურობის დონეს და სტატუსს. პლატონის მიხედვით, არსებობს ადამიანის იდეა, როგორც ნამდვილი, სრულყოფილი და მისი

¹ Делез Ж. Платон и симулякр, с. 328, Логика смысла, М., 2011.

ემპირიული მიბაძვა ცალკეული ადამიანის სახით და ამ მიბაძვის დონე და ხარისხი განსაზღვრავს თითოეული პრეტენდენტის პრეტენზიის მართებულობას და დასაბუთებულობას. პლატონის ადამიანების დაყოფის სისტემას აქვს შეფასებითი ასპექტი, ანუ პლატონი არა მხოლოდ ადგენს ადამიანებს შორის განსხვავებას, ამ განსხვავების კრიტერიუმს, არამედ ახდენს ადამიანის არსებობის სხვადასხვა წესის ღირებულებით შეფასებას, ეს უკანასკნელი ყველაზე მნიშვნელოვანია. ადამიანები არა მარტო განსხვავდებიან და ზოგი ბრძენია, ზოგი მოძღვარი, ზოგი პოლიტიკოსი, არამედ ადამიანები და მათი ყოფიერების წესები გაყოფილი იყვნენ როგორც ნორმალური და არანორმალური, კარგი და ცუდი, კეთილი და ბოროტი, მართალი და ცოდვილი, რაც, დელეზის აზრით, შეიძლება ჩაითვალოს ადამიანების დისკრიმინაციის, თავისუფლებისა და თანასწორობის შეზღუდვის თეორიულ და მეტაფიზიკურ საფუძვლად. დელეზის თანახმად, პლატონიზმის დამხობა ნიშნავს სწორედ ამ მოტივაციის და მისი შედეგების უკუგდებას, ადამიანების დაყოფისა და შერჩევის წესების შეცვლას და ამ დაყოფის პლატონური კრიტერიუმის გაუქმებას.

„ვინ ხარ?“ – ეს იყო ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი კითხვა ბერძნულ სამყაროში. ამ კითხვას ადამიანი უსვამს არა მარტო სხვა ადამიანს, არამედ საკუთარ თავსაც. ძველი ბერძნები არც ერთ ნაბიჯს არ გადადგამდნენ თავიანთ ცხოვრებაში, თუ არ მიიღებდნენ ღვთისგან ღვთაებრივ ნიშანს, რომელიც დაადასტურებდა მათ ქცევას და არ დარწმუნდებოდნენ, რომ მისი მოქმედება კარგ შედეგს მოიტანდა. მონოღება – „შეიცან თავი შენი“ არ იყო შემთხვევითი, არამედ იყო ბერძნული ყოფიერების და ბერძნული მეტაფიზიკური მსოფლმხედველობის ერთ-ერთი ქვაკუთხედი. დელფოს სამისნოში მისული მთხოვნელი კითხულობდა: „მე ვაპირებ ომის დაწყებას მეორე სამეფოსთან“. პითია პასუხობდა: „ერთი სახელმწიფო განადგურდება“. მთხოვნელი კვლავ ეკითხებოდა: „რომელი სახელმწიფო?“ პითია პასუხობდა: „შეიცან თავი შენი“. ეს მონოღება დაწერილი იყო დელფოს ტაძრის შესასვლელთან. ადამიანს უნდა გაეცა პასუხი ამ შეკითხვაზე. უნდა ეკითხა საკუთარი თავისთვის: „ვინ ხარ?“ ეს კითხვა ძალიან საშიშია, რადგან ბერძენს ამ კითხვაზე სწორი პასუხი რომ არ გაეგო, ღმერთის ჭეშმარიტ სამსჯავროს ვერ გაიგებდა. ამ კითხვის საშიშროება ოიდიპოსის ისტორიაშიც ვლინდება. ოიდიპოსმა არ იცის, ვინ არის და სწორედ ამ კითხვაზე პასუხის ძიებამ მიიყვანა ოიდიპოსი ტრაგედიაში. ოიდიპოსმა ამოხსნა სფინქსის გამოცანა, მან იცის ადამიანის ბუნება, მაგრამ კითხვა – „ვინ ხარ?“ – ეხება პირადად თქვენს ბუნებას და თქვენი არსებობის მნიშვნელობას. ოიდიპოსს, როგორც ნებისმიერ ადამიანს, აქვს საკუთარი თავის ცოდნა, იცის, რომ არის, მაგრამ არ იცის, ვინ არის. „ვინ ხარ?“ – ამაზე პასუხის გაცემა ნიშნავს, იცოდე შენი არსებობის მნიშვნელობა, შენი პიროვნება, სული, მორალური არსი.

ეს იყო კითხვა, რომელიც ადამიანმა დაუსვა ღმერთს. ღმერთმა უპასუხა: „მე ვარ ის, ვინც ვარ“ (გამოსვლა 3:14) და მიუთითა ღმერთის არსებობის არსზე. პითაგორა პასუხობს კითხვას: „ვინ ხარ შენი?“ მე ვარ ფილოსოფოსი, ეს იყო არა სახელი, არც პროფესია, არამედ მინიშნება ადამიანის არსებობის ტიპზე. ფილოსოფოსი არის ადამიანის ის ტიპი, რომელმაც უნდა იცოდეს, რა არის რეალური, რა არის ჭეშმარიტი და ვინ არის სინამდვილეში. სოკრატე საკუთარ თავს ფილოსოფოსსაც

უნოდებდა. ცნობილია ასეთი შემთხვევა, როდესაც ნიუ-იორკის აეროპორტში ჟურნალისტი ბუდისტ ბერს უსვამს კითხვას, რაზეც ბერი პასუხობს კითხვით: „ვინ ხარ?“, რაზეც ჟურნალისტი პასუხობს, რომ ის ჟურნალისტია. ბერი კვლავ ეკითხება: ვინ ხარ? შემდეგ კი ჟურნალისტი ხვდება, რას გულისხმობს ბერი ამ კითხვაში და ხვდება, რომ ამ კითხვაზე პასუხი არ აქვს. ჩნდება კითხვა: რას ნიშნავს შენი ყოფნა, უნიკალურობა? ჩვენ ვიცნობთ ადამიანს: სახელით, პროფესიით, ეროვნებით, რელიგიით, კულტურით, ღირებულებათა სისტემით, მაგრამ დღეს ადამიანის ეს მახასიათებელი აღარ არის საინტერესო. საზოგადოებისა და ბიზნესისთვის მხოლოდ ეს ორი მახასიათებელია საინტერესო: ვინ ხარ, როგორც პროდუქციის მომხმარებელი და ვინ ხარ, როგორც პროდუქციის მწარმოებელი. ყველა სხვა მახასიათებელი არის არაარსებითი, შეუსაბამო და შემთხვევითი.

ჰაიდეგერი ამ საკითხს სერიოზულ ყურადღებას აქცევდა. „პასუხი ყოველდღიური ყოფიერების „ვინ“-ის შესახებ კითხვაზე მოპოვებული უნდა იქნეს ყოფნის იმ წესის ანალიზით, რომელშიც მუნყოფნა უპირველესად და უმრავლეს შემთხვევაში რჩება.“¹ ამ კითხვაზე პასუხი განსაზღვრავს ადამიანის ყოფნის წესს ყოველდღიურობის მოდუსში, სადაც დომინირებს „მან“, ანონიმური სუბიექტი და იყო „არავინ“ ნიშნავს, იყო „მან“-ის ძალაუფლებაში. მასის ადამიანი არავინ არ არის. იგი ჰგავს ყველას. მისი ძალა მის ანონიმურობაშია. მისი მოქმედების პრინციპია: „მოიქეცი ისე, როგორც იქცევა ყველა“. დელეზის სიმულაკრი უარყოფს სარტრის ონტოლოგიურ პრინციპს: „არსებობა წინ უსწრებს არსს“, როგორც ადამიანური პროექტის საფუძველს. სარტრის აზრით, ადამიანს აქვს პროექტი, რომელსაც მთელი ცხოვრება აკეთებს. სიმულაკრუმს არ აქვს სწრაფვა არც ადამიანის იდეისადმი და არც იდეალისკენ. ის ბაძავს ყველას: წმინდანს, გმირს, ფილოსოფოსს, კეთილშობილს. ის არავინაა. მისთვის არ არსებობს ადამიანის იდეა ან იდეალი. იგი არავინ არ არის და შეუძლია მიბაძოს ადამიანის ნებისმიერ იდეას, მაგრამ ეს იმიტაცია ადამიანის იდეის დამახინჯებაა. დელეზი ადამიანის თავისუფლებას იმაში ხედავს, რომ ადამიანს არ აქვს ვალდებულება, ისწრაფვოდეს რაიმე ადამიანური იდეალისკენ, რომელიც შესაძლოა ისტორიულად შეიცვალა, ან დაემორჩილოს მას. უნდა განვასხვავოთ ადამიანის თავისუფლების განსხვავებული გაგება. სიმულაკრის თავისუფლების პრინციპია: არა „იყავი ვინც ხარ“, არამედ „იყავი, ვინც გინდა იყო“, თუ სიმულაკრი ხარ, მიბაძე ყველას, მაგრამ არავის არ უნდა იყო, იყავი ანორმალური. თანამედროვე ადამიანის არსებობა არ წარიმართება ადამიანის იდეით ან იდეალით, არამედ სიმულაკრუმი ბატონობს ამ ეპოქაში.

ვინ არის სიმულაკრი იმ ეპოქაში, რომელიც იცნობს ადამიანის გაუცხოების მრავალ ფორმას: მასების დომინირება, გაუცხოება, კონფორმიზმი, „მან“ (ჰაიდეგერი), აბსურდი (კამიუ)? სიმულაკრუმი ადამიანის ყოფიერების წესია. სიმულაკრის, როგორც ადამიანის იდეის მიბაძვის თავისებურება ის არის, რომ სიმულაკრი „არის მხოლოდ მსგავსების გარეგანი, არაპროდუქტიული ეფექტი – ეფექტი, რომელიც მიიღწევა ეშმაკობითა და იდეის გაყალბებით. ამიტომ თვითონ კამათი, თუ რამდენად ახორციელებს სიმულაკრი ადამიანის იდეას, უსაზრისოა. რადგან „აღარ

¹ ჰაიდეგერი მ., ყოფიერება და დრო, გვ. 117. თბ., 2019.

არის სწორი შეხედულება, შემეცნების ადგილს იკავებს რაღაც ირონიული შეჯიბრი, შეტაკების ხელოვნება, რომელიც ცოდნისა და შეხედულების მიღმა დევს¹. ეს არის თანამედროვე სამყაროს რეალური სურათი და ნებისმიერ ფასად წარმატებაზე ორიენტირებული ადამიანის ხატი. ეს არის პლატონის გამოქვაბულის ადამიანის ყოფიერების წესი. რას ნიშნავს და როგორი უნდა იყოს ურთიერთობა ადამიანთან, რომელმაც არ იცის, თუ ვინ არის. ხდება ადამიანის მიერ პიროვნული ყოფიერების უკუგდება, პიროვნულობის გაქრობა.

სიმულაკრუმი საერთოდ არ აყენებს საკითხს ადამიანის ყოფიერების საზრისის შესახებ, უფრო მეტიც, იგი განზრახ გაურბის საკითხს ადამიანის იდეის თუ ადამიანის ბუნების შესახებ. დღეს ადამიანი არის სიმულაკრი, ის არც ხატია, არც ღმერთს ემსგავსება, არც რაციონალური არსება და მისი ყოფიერების არსს წარმოადგენს ყველაფერის მიბაძვა, არ იცის, ვინ არის და არ იცის, რატომ ჰბაძავს ვინმეს. „მასის ადამიანი“ გადაიქცა სიმულაკრუმად, ის ბაძავს ყველას და არავის არ არის. სიმულაკრის ეპოქა ნიშნავს, რომ არავინ აცხადებს პრეტენზიას, რომ არის ნამდვილი ადამიანი, ადამიანურობის ეტალონის ხატი, მიბაძვა, არ არსებობს განსხვავება ორიგინალსა და იმიტაციას შორის, რადგან მათი გამიჯვნა შეუძლებელია. ეს არის სიმულაკრის ბატონობის არსი. სიმულაკრის ყოფნის წესია განსხვავება და ცვალებადობა, რომელიც არ ექვემდებარება ცნობიერების კონტროლს, ანუ როგორი იქნება ის ერთი წუთის შემდეგ, არ არის დამოკიდებული მის არჩევანზე. მას უნდა ჰქონდეს თავისუფლება, იყოს ანორმალური.

დელეზი თვლის, რომ იყო სიმულაკრი, ნიშნავს, გათავისუფლდე ძალაუფლებისგან, მანიპულაციისგან, პანოპტიკუმისაგან, ცდილობდე, არ იყო კონფორმისტი და ყველას მიბაძვა, როგორც საკუთარი თავის, თვითობის დამალვა, არის გადარჩენის, თავისუფლების შენარჩუნების საშუალება. ეს არის უარყოფითი თავისუფლება, გაქცევა საკუთარი თავისგან. სიმულაკრუმი არის ის, ვინც გაურბის თავის თავს, თავს არიდებს და ვისაც აქვს მიბაძვის უნარი, შეუძლია მიბაძოს ნებისმიერს და ამით მიაღწიოს თავის მიზანს – შენიღბოს საკუთარი თავი. მას აქვს უნარი, მიბაძოს ყველას და, ამავე დროს, იყოს არავინ. სიმულაკრუმი არის ადამიანი, რომელიც შეგნებულად ცდილობს, დაემსგავსოს მას, ვინც სინამდვილეში არ არის, იყო სიმულაკრუმი ნიშნავს, უარს ამბობ იდენტობაზე, თვითყოფადობაზე, პიროვნებაზე.

ჰაიდეგერი აღნიშნავს, რომ მუნყოფნის თვითმოცემულობის სახე „მან“-ში დამახინჯებულია. „მუნყოფნა თავის თვითობისადმი უახლოესი მიმართებით მუდამ ამას ამბობს: „ეს მე ვარ“ და საბოლოო ანგარიშით ამას მაშინ ამბობს ყველაზე ხმამაღლა, როცა იგი, ეს არსებული „არ არის“².

სიმულაკრუმი არავინაა, ის ვერ პასუხობს კითხვას „ვინ ხარ?“ ამიტომ მან უპასუხა კითხვას: „ვინ ხარ?“ პასუხობს: მე არავინ ვარ და „ვიქნები თუნდაც განტენბენი“. ასე ჰქვია ცნობილი თანამედროვე ავსტრიელი მწერლის მაქს ფრიშის რომანს, რომელშიც აღწერილია თანამედროვე ევროპელის ყოფიერების წესი. სიმულაკრი არის ადამიანის პასუხისმგებლობის საკითხი არ შეიძლება დაისვას, ეს

¹ Делез Ж. Платон и симулякр, с. 335, Логика смысла, М., 2011.

² ჰაიდეგერი მ., ყოფიერება და დრო, გვ. 115, თბ., 2019.

არის პასუხისმგებლობის საფუძვლების შერბილება, ეს ჩვენი დროის პრობლემაა, რომ სიმულაკრუმი არ არსებობს მორალურად, სულიერად და მეტაფიზიკურად, როგორც პიროვნება. მ. შელერი ამბობს, რომ ადამიანმა არ იცის, ვინ არის, თუმცა მას აქვს უამრავი მეცნიერული ცოდნა ადამიანის შესახებ. სიმულაკრის თავისებურება ის არის, რომ მას არ გააჩნია იდენტურობა. დელეზი საუბრობს სინგულარულობაზე, ის არის ერთეული. ასეთი ერთეული ქმნის მასას, ხოლო ინდივიდი, პიროვნება ქმნის ერთობას, საზოგადოებას. სიმულაკრი არ არის, ის არავინაა.

დელეზი თვლის, რომ პლატონიზმის დამხობა არ ნიშნავს პლატონის ონტოლოგიისა და მეტაფიზიკის უარყოფას, არამედ ადამიანების დაყოფას განსხვავებული კრიტერიუმებით საფუძველი დაუდო პლატონმა. პლატონიზმის დამხობა ნიშნავს ადამიანების დაყოფის და დახარისხების წესების ცვლილებას და ამ დაყოფის პლატონისეული კრიტერიუმის უკუგდებას. პლატონის აზროვნების მოტივაციის გააზრებას და ამ მოტივაციის მცდარობის დადასტურებას. ეს არის საინტერესო თეორიული მიდგომა. ჩვენ ვიზიარებთ დელოზის გაგებას პლატონის მოტივაციის შესახებ, მაგრამ არ შევჩერდებით და გვინდა ვიკითხოთ: რა არის პლატონის მოტივაციის განმსაზღვრელი მოტივი? აუცილებელია იმის გარკვევა, თუ რა უდევს საფუძვლად პლატონის ეგზისტენციალურ მოტივაციას და მისი მცდარობის დასაბუთება, ასევე, განვსაზღვროთ, რა არის პლატონიზმის მთავარი შედეგი, რა არის თვითონ ნიცშესა და თავად დელოზის პიროვნული ეგზისტენციალური მოტივი მეტაფიზიკის შესაქმნელად? ნიცშესთვის მისი აზროვნების მთავარი ეგზისტენციალური მოტივი არის იმის გარკვევა, თუ რა არის მისი პირადი უბედურების მიზეზი, რატომ არის ის დასჯილი და ეს დამოკიდებულია თუ არა ადამიანის უცოდველობაზე თუ ცოდვილზე? რა არის პიროვნების ბრალეულად გამოცხადების საფუძველი. მათი აზრით, პლატონისეული დაყოფის პრინციპი ადამიანს უნერგავდა ბრალის ცნობიერებას. ეს ნიცშესთვის მიუღებელია. ნიცშესთვის მთავარი ექსისტენციალური კითხვა იყო „რატომ“. მას აინტერესებდა მისი პირადი უბედურების მიზეზი: რატომ მე? ეს მან დაიმსახურა, რადგან ცოდვილია, ადამიანის იდეას თუ იდეალს არ შეესაბამება თუ ეს სრულიად შემთხვევითი ფაქტია? ნიცშე კითხულობს: რატომ უნდა მქონდეს მე ცოდვილის, ბრალეულის, ნაკლოვანის ცნობიერება და ჩემი უბედურება ავხსნა ამ ფაქტით? უბრალოს და ბრალეულს შორის გარჩევის საფუძველი არის უცოდველობის გარკვეული ერთიანი სტანდარტის არსებობა და ამ სტანდარტის გაუქმებით ის მიიღებს გადარჩენის შანსს. დელოზის ეგზისტენციალური მოტივია იმის მტკიცება, რომ ადამიანს უნდა ჰქონდეს უფლება, იყოს განსხვავებული, ანორალური, არ დაემორჩილოს ზოგად წესებსა და სტანდარტებს. ადამიანის ერთიანი, ზოგადი გაგება არ უნდა არსებობდეს. სიმულაკრს არ აქვს ბრალის განცდა.

დელოზი პლატონის პოზიციას ილუზიად თვლის და მოუწოდებს სიმულაკრის ყურადღების მიქცევასა და მასში მისი ენერგეტიკული ძალის დანახვისკენ, რადგან ის ყოველთვის გამარჯვებულად რჩება – ეს არის ცხოვრების საიდუმლო. ეს არის მეოცე საუკუნის არსი, როგორც ადამიანის მასის საუკუნე და მასების გამარჯვების პიროვნებაზე, ინდივიდზე. ნიცშეს „ზეადამიანი“ მასების ეპოქამ, სიმულაკრამ შეცვალა. ეს ნიცშესთვის იქნებოდა მისი აზროვნების კოლაფსი, რომ ზეკაცის ადგილი მასის უსახურმა ინდივიდმა დაიკავა. სიმულაკი თანამედროვე ეპოქაში

ადამიანის არსებობის უპირატესი ფორმაა. ის აცხადებს, რომ არც ერთი იდეა არ განხორციელებულა პიროვნების შესახებ (ადამიანი სიკეთის მქმნელი, ადამიანი ღმერთის ხატი და მსგავსი და ადამიანი, როგორც გონიერი არსებული), ამიტომ იგი არ ცნობს და არ ემორჩილება არც ერთ იდეას, პიროვნების პარადიგმას.

მ. ფუკო ჩვენი დროის მთავარ პრობლემას ხედავს ცოდნისა და ძალაუფლების ფენომენის შერწყმაში, რის შედეგადაც შეიცვალა ძალაუფლების გამოვლენის ფორმები და გახდა უფრო ფარული, დახვეწილი და დაუნდობელი. ეს მოვლენები ადამიანის თავისუფლებას პრობლემურს ხდის. ადამიანი სულ უფრო დაუცველი ხდება ძალაუფლების წინაშე. სახელმწიფო ძალაუფლება უფრო „მეცნიერულად“ მართავს საზოგადოებას. როგორ და რა ფორმებში არის შესაძლებელი მორალური სუბიექტის „თავისუფალი“ მოქმედება, რის საფუძველზეც მას შეუძლია იყოს „თვითობა“. ადამიანის „თვითობად“ ყოფნა ნიშნავს ქცევის არსებული და გაბატონებული კოდების და სტრატეგიების დაძლევას და განსხვავებულად ყოფნას.

მ. ფუკო დაინტერესებულია განსხვავებულობით, ნორმალურობიდან გადახრის ფენომენით და ძალაუფლების დამოკიდებულებით ამ განსხვავებულობისადმი. მ. ფუკო იკვლევს განსხვავებულობის თანასწორობის უფლებას, უფლებას, იყო განსხვავებული. მე-20 საუკუნეს ახასიათებს ადამიანთა შორის ყოველგვარი განსხვავებულობის (კლასობრივი, ეროვნული, რელიგიური, რასობრივი, სექსუალური), როგორც დისკრიმინაციის საფუძვლის, უკუგდება და რჩება მხოლოდ ერთადერთი განსხვავება ადამიანთა შორის – ეს არის განსხვავება სიმდიდრეში, ძალაუფლებაში. ადამიანთა შორის თითქოს ყველა განსხვავება დაძლეულია, მაგრამ მ. ფუკო ლაპარაკობს კიდევ ერთ, დარჩენილ განსხვავებაზე – ეს არის ადამიანების დაყოფა ნორმალური და ანორმალური ყოფიერების წესის მქონე ადამიანებად. ეკონომიკა, მედიცინა (მეცნიერება), გონება, ზნეობა, ესთეტიკა ადგენს ამ განსხვავებას. ისინი ადამიანს (და ყველა არსებულს) ყოფენ ორ კლასად: ნორმალურად და ანორმალურად, ნორმიდან გადახრად, მარგინალად (რაც მეტაფიზიკური დუალიზმის გამოხატულებაა, რადგან ადამიანი ამ დუალიზმის მიხედვით აზროვნებს და დაყოფს ყველაფერს). უკვე არაცნობიერის ფენომენმა ეჭვქვეშ დააყენა ნორმალურობის ტრადიციული გაგება. ძალაუფლება, ეკონომიკა, მეცნიერება, მედიცინა, ფსიქიატრია გამორიცხავენ დევიანტურ ადამიანებს საზოგადოებრივი ცხოვრებიდან: მათი იზოლაციით, არანორმალურების, უსაქმურობის, ავადმყოფის და დამნაშავეების სახით. შემუშავებული იქნა შესაბამისი სოციალური ინსტიტუტები, რომლებიც ახორციელებენ ძალაუფლებას, ცოდნის საფუძველზე, ადგენს ნორმალურობის სტანდარტს და ვიდაცას აცხადებს დევიანტად, მარგინალად, ნაკლოვანად. ცოდნა გამოდის ბატონობის იარაღად, რომელიც ადგენს, როგორ ვიცხოვრო, რა უნდა გააკეთო, რამდენი დალიო, რა რაოდენობის საკვების მიღება არის საკმარისი და ნორმალური. ნორმების დადგენა ხდება არა ნების საფუძველზე (მე ასე მინდა), არამედ მეცნიერული ცოდნის, ეკონომიკის პრინციპის, გონივრულობის, ზნეობრიობის საფუძველზე (შენ ასე უნდა). ყველა ისინი ხელისუფლების სამსახურში დგას და ხელისუფლება განსაზღვრავს ადამიანის ყოფიერების წესს. მ. ფუკო მოითხოვს იდენტობის საუკუნეში განსხვავებულად ყოფნის უფლებისა და თავისუფლების დაცვას. ფუკოსთვის თავისუფლება ნიშ-

ნავს, იყო განსხვავებული, საზოგადოებამ უნდა მომცეს თავისუფლება, ვიყო ანორ-მალური (და არა არანორმალური), განსხვავებული.

დელეზის თანახმად, პლატონს არ აქვს თეორიული მიზანი – ადამიანის ცნების შექმნა, მისი მიზანი უფრო სერიოზული და მნიშვნელოვანია პლატონისთვის: „ასე რომ, დაყოფის მიზანი სულაც არ არის გვარებად და სახეობებად დაშლა. ის გაცი-ლებით ღრმაა და მდგომარეობს წარმომავლობის დადგენაში: პრეტენდენტების გამიჯვნა, წმინდის არანმინდისაგან, ნამდვილის არანამდვილისგან განსხვავება. აქედანაა ცოცხლი მეტაფორა, რომელიც გაყოფის პროცედურას ადარებს ოქროს სინჯის შემოწმებასთან“.¹ განსაზღვრო წარმომავლობა, გამიჯნო და განასხვავო – გულისხმობს შეფასებით დამოკიდებულებას ზნეობრივი, რელიგიური თუ მე-ტაფიზიკური კრიტერიუმების მიხედვით, მაგრამ დელეზი არ ლაპარაკობს, ყუ-რადღებას არ აქცევს პლატონის ამ პოზიციის მოტივაციის ეგზისტენციალურ საფუძველს. დელეზი მეტაფიზიკის შექმნის საფუძველს მხოლოდ პიროვნულ მოტივებში ეძებს, უფრო სწორედ, ფროიდის მიერ მონიშნულ სექსუალურ და აგრესიულ მოტივებში. ეს მიდგომა შესაძლებელია, მაგრამ არ არის აუცილებელი მართებული იყოს.

პლატონის პიროვნულ მოტივს – ადამიანების ერთმანეთისგან გარჩევა, აქვს თავისი ეგზისტენციალური მოტივი, მოტივაციის მოტივი. მას ჰქონდა ის-ტორიული და ბიოგრაფიული საფუძველი. პლატონს აქვს ადამიანის გაუმჯობე-სების მცდელობის ორი მაგალითი: ერთი სირაკუზელი ტირანი, ანუ მთლიანად საზოგადოების გარდაქმნა ზემოდან და მეორე, სოკრატეს მაგალითი – საზოგა-დოების გარდაქმნა ქვემოდან, პიროვნების ზნეობრივი და ინტელექტუალური სრულყოფა, არც ერთმა არ გაამართლა, ორივე სასიკვდილო საფრთხესთან არის დაკავშირებული. ასევე, გასათვალისწინებელია დემოკრიტეს ონტოლოგიური კონ-ცეფცია, რომლის მიხედვითაც სამყაროს წარმოშობის შემთხვევითი ბუნება არ იძლეოდა საშუალებას, მეტაფიზიკურ-ონტოლოგიურად დაფუძნებულიყო ადა-მიანის ზნეობრიობა და სიკეთისკენ სწრაფვა. პლატონისთვის ეგზისტენციურად მიუღებელი იყო სამყარო, რომელიც გულგრილი იყო ადამიანის ზნეობრივი ხა-სიათის მიმართ, მას სურდა სამყარო, როგორც „ორდო აგათონი“, რომელშიც დაფასებული იქნებოდა ადამიანის კეთილშობილება და ზნეობრიობა. ყოფიერების სამყაროს მართავს სიკეთე, როგორც დასაწყისი და მიზანი ყოველივე არსებულის.

ადამიანის და საზოგადოების გარდაქმნის ორივე მეთოდი – ზემოდან და ქვე-მოდან წარუმატებელია, ადამიანის გარდაქმნა უნდა მოხდეს თვითონ მასში და შენ მხოლოდ უნდა დაეხმარო, რაც არის მაიევტიკა, თუ უნდა გამოვავლინოთ, თუ ვინ არის ნამდვილი. ადამიანის ყოფნის წესია გამოქვაბული (ყოველდღიურობა, „მანი“), სადაც ადამიანები დაკავებული არიან არა ნამდვილი არსებულების, არამედ მხოლოდ აჩრდილების შესახებ მსჯელობით. პლატონმა და ნიცშემ ვერ გაიგეს, რატომ იმარჯვებს უსამართლო და არა გმირი, წმინდანი, ბრძენი? ყველა ფილო-სოფოსი ცდილობდა, დაემკვიდრებინა ადამიანის იდეალი, რომლითაც უნდა ვი-ხელმძღვანელოთ. პლატონის თანახმად, ადამიანის, როგორც არსებულის, არსია სიკეთის ქმნადობა, რომ ადამიანად ყოფნის ნიშანია სიკეთის ქმნა.

¹ Делез Ж., Платон и симулякр, с. 329, Логика смысла, М., 2011.

დელეზის აზრით, ადამიანის მიერ ადამიანის იდეის განხორციელება, მიბაძვის ორივე მცდელობა წარუმატებელი აღმოჩნდა: სოკრატე სიკვდილით დასაჯეს და ადამის ცოდვით ადამიანი დაშორდა ღმერთის მსგავსებას. „ღმერთმა შექმნა ადამიანი თავის ხატად და მსგავსად, მაგრამ ცოდვის ჩადენით ადამიანმა დაკარგა მსგავსება და შეინარჩუნა ხატობა. ჩვენ ვიქვეცით სიმულაკრებად“.¹ იდეალური პროტოტიპის მიბაძვაზე უარი ითქვა, ადამიანი ვერ ახერხებს, იყოს იდეალური ტიპის მიბაძვა, იგი სიმულაკრია, ანუ მიბაძვის დამახინჯება. ადამიანმა ორჯერ სცადა, ყოფილიყო მსგავსი, მაგრამ მასში ქაოსი იმარჯვებს, რაც მას აიძულებს, იყოს მუდმივი განსხვავება, მუდმივი ცვალებადობა, რომლის წესრიგი და პრინციპი თვითონ არ იცის. ადამიანის დამორჩილება რაიმე იდეალის ან იდეისადმი მცდარია და წარუმატებელი, რადგან ვერ მოდის თანხმობაში ადამიანის დიონისურ ბუნებასთან.

სიმულაკრი საერთოდ არ სვამს კითხვას ადამიანის შესახებ, უფრო მეტიც, ის განზრახ გაურბის კითხვას პიროვნების არსის შესახებ. სიმულაკრი არ აღიარებს ბრალსაც. დელოზის აზრით, ადამიანის თავისუფლება მდგომარეობს იმაში, რომ ის არ უნდა ისწრაფვოდეს პიროვნების რაიმე იდეისა და იდეალისკენ. არავის აქვს უფლება, მასწავლოს ცხოვრება, შევესაბამებოდე თუ არა ადამიანის იდეალს. ის უარყოფს ცხოვრებას პრინციპით „შენ უნდა“, მისი ყოფიერების არსია: „მე მინდა“, მაგრამ ეს არ არის ნიცმეს „მე მინდა“, რადგან ნიცმეს „ლომს“ შეუძლია აირჩიოს თავისი ყოფნის წესები. სიმულაკრის არსებობის არსი მხოლოდ იმიტაციაა. მას არ შეუძლია თქვას, ვინ არის, რადგან ამისათვის მას უნდა ჰქონდეს წარმოდგენა ღმერთზე, ადამიანურობაზე, სამართლიანობის, სიკეთის, ღირსების, იდეალის ცნობიერება. ის ბაძავს ყველას და, ფაქტობრივად, ნებისმიერს. ის ბაძავს სიკეთეს, მაგრამ არ არის კეთილი, ის ბაძავს ბრძენს, მაგრამ არ არის ბრძენი. მისი არსია ყველასთან განსხვავებულობის შენარჩუნება. მისი მიზანია, იყოს უმრავლესობის წევრი. ეს საშუალებას აძლევს მას, დარჩეს ანონიმური. ის არ ცდილობს, იყოს ვინმე, არ სჭირდება ყველაფერზე ფიქრი. ის უბრალოდ არავინაა. ეს არის მისი არჩევანი და თავისუფლება. დელეზს შემოაქვს სინგულარობის (ერთეულის) ცნება სიმულაკრის აღსანიშნავად და არ იყენებს ინდივიდუალობის ცნებას, რადგან ინდივიდუალობა ნიშნავს განუყოფლობას და სურს, თავიდან აიცილოს ეს ასოციაცია ქრისტიანობასთან, რომ ადამიანი, როგორც სულისა და სხეულის, გონებისა და სხეულის განუყოფელი მთლიანობა. მას არ შეუძლია ჩაიდინოს ისეთი საქციელი, რაზეც პასუხისმგებლობას აიღებს, რადგან მისი თავისუფლება მორალური პასუხისმგებლობაზე უარის თქმაა, რაც არის ადამიანის ცხოვრების საფუძველი.

დელეზის აზრით, იდეის ასლი არის ის, ვინც თავის ყოფიერებას გონებით წარმართავს, ხოლო იდეის სიმულაკრი არის ის, ვინც თავის ყოფიერებას აკონტროლებს არა გონებით, არამედ ნებით, არაცნობიერით. ეს არის ნიცმესეული დიონისური ტიპი. ადამიანს არ აქვს ადამიანურობის იდეა, ხატი, პარადიგმა, სტანდარტი. ადამიანი ან ქმნის ადამიანური ყოფიერების საკუთარ იდეალს, ან საერთოდ არ აქვს იდეალი და ის არის სიმულაკრი. სიმულაკრი კითხვის ნიშნის ქვეშ აყენებს ადამიანის უნარს და მცდელობას, იცხოვროს ადამიანის იდეის შესაბამისად, ამიტომ ის უარს ამბობს ადამიანის იდეის, იდეალის შესაბამისად ცხოვრებაზე და მას

¹ Делез Ж. Платон и симулякр, с. 323, Логика смысла, М., 2011.

თავისუფლებად მიიჩნევს, ითხოვს მის უფლებას, იყოს განსხვავებული. ეს არის თავისუფლება. უფრო სწორედ, თავისუფლების ექსპერიმენტი, ანუ იმის შესწავლა, რაზეც ადამიანი უარს ვერ იტყვის და აღიარებს მის აუცილებლობას მისი სიცოცხლისთვის.

რაში მდგომარეობს სიმულაკრის სახიფათო ბუნება? სიმულაკრი არ არის ჩვეულებრივი ასლი, არც ასლის ასლი, რომელიც ძალზე დაშორებულია მსგავსებაში. მთავრი ისაა, რომ სიმულაკრი და ასლი თავისი ბუნებით საპირისპიროა.¹ იგი ქმნის მსგავსების ეფექტს. თუმცა სიმულაკრი აიგება შეუსაბამობაზე და განსხვავებაზე. იგი თავის თავში ატარებს არამსგავსებას. იგი აღნიშნავს მხოლოდ მსგავსების გარეგან, არაპროდუქტიულ ეფექტს, რომელიც მიიღწევა მხოლოდ ეშმაკობით და დამხობით (იდეის).² სიმულაკრში მთავარი განსხვავებაა და არა მსგავსება. თავად სოფისტი განასახიერებს იმ სიმულაკრის არსებობას, სოფისტი არც ბრძენია და არც ფილოსოფოსი, ის არ არის არც პოლიტიკოსი, უბრალოდ, არავინ არის და მისი ყოფიერების წესი არ არის იდეის მიმესისი (მიბადვა), მას შეუძლია მიბადოს ყველას, მაგრამ ყოველთვის განსხვავებული რჩება, ანუ ის, უბრალოდ, არ ბაძავს ბრძენის იდეას და განზრახ ამახინჯებს ბრძენის გაგებას. იგი ვერ გახდება ბრძენი, ამიტომ ბაძავს და ამით თვითონ ბრძენის იდეას ამახინჯებს. „მეტი აღარ არის სწორი შეხედულება ცი. შემეცნების ადგილს იკავებს რაღაც ირონიული შეჯიბრი, შეტაკების ხელოვნება, რომელიც ცოდნისა და შეხედულების მიღმა.“³ ეს არის სწორედ სოფისტი, სოფისტი ყველაფერში მონაწილეობს, ყველაფერს ბაძავს, ყველას ასწავლის ცხოვრებას, მაგრამ მისი მიზანი ქაოსია და სოკრატეს მიზანია წესრიგის დამყარება, არსებულის არსის გაგება. სოფისტში განსახიერებულია ყალბი პრეტენდენტის ბოროტი ძალა. მისი მიზანია სიკეთის დამახინჯება. მისი კამათი ძალიან ჰგავს გამოქვაბულში დამწყვედი ბინადარების კამათს ნამდვილ სინამდვილეზე. ისინი არ ეძებენ ჭეშმარიტებას, უბრალოდ, ეს შეჯიბრია, თუ ვინ უკეთ, დამაჯერებლად აღწერს ლანდებს, ჩრდილებს და დღის სინათლეს მოკლებულ გზებში მოიპოვებს ყალბ პოპულარობას, გავლენას.

დელეზის მიერ სიმულაკრი რამდენიმე ნიშნით ხასიათდება: „სოფისტი თვითონ განასახიერებს სიმულაკრის ყოფიერებას, რომელიც ყველგან აღწევს და ყველაფერში ცხვირს ყოფს“. მეორე მხრივ, „სიმულაკრი არა უბრალოდ ყალბი ასლია, არამედ იგი კითხვის ქვეშ აყენებს თვითონ ასლის და მოდელის ცნებას“.⁴ ეს არის სიმულაკრის მთავარი ონტოლოგიურ-მეტაფიზიკური შედეგი. იგი არის არსებულის, რომელიც მიბადვის პრინციპს არ ემორჩილება და აჩვენებს, რომ მიბადვის პრინციპი არ აღმოჩნდა საყოველთაო პრინციპი და ამით ირღვევა პლატონის სამყაროს ონტოლოგიური მთლიანობა.

პლატონის ონტოლოგია აგებულია მიბადვის (მიმეზისის) პრინციპზე. თითოეული ცალკეული ემპირიული არსებულის არსს, არსებობას და სტატუსს განსაზღვრავს იდეისადმი მიბადვის დონე, მაგრამ გამოდის, რომ რაღაც არ ემორჩილება

¹ Делез Ж. Платон и симулякр, с. 332, Логика смысла, М., 2011.

² Делез Ж. Платон и симулякр, с. 332, Логика смысла, М., 2011.

³ Делез Ж. Платон и симулякр, с. 332, Логика смысла, М., 2011.

⁴ Делез Ж. Платон и симулякр, с. 344, Логика смысла, М., 2011.

ამ ონტოლოგიურ პრინციპს. რა არის სიმულაკრი, როგორც არსებული? სიმულაკრი ონტოლოგიურად არ არსებობს, რადგან იდეა, როგორც შინაგანი სინათლე, სიმულაკრში არ ჩანს, ხოლო ადამიანის სიმულაკრი არის ადამიანი, რომელიც სიკეთისკენ არ მიისწრაფვის, ე.ი. ის არ არსებობს, რადგან პლატონის ონტოლოგიური მეტაფიზიკური პრინციპის მიხედვით: „რაც სიკეთეა, ნამდვილია და რაც ნამდვილია, სიკეთეა“. პლატონი განასხვავებს იდეასა და ემპირიულ ობიექტს, რომელშიც ჩვენ ვხედავთ იდეას, შინაგანი სინათლის სახით და ასევე ხაზს უსვამს არსებას, რომელიც არ არის მიმესისი და რომელშიც იდეა არ არის გამოკვეთილი, როგორც შინაგანი სინათლე. ეს არის ასლი, რომელსაც არ აქვს ორიგინალი, ის ცდილობს, მიბაძოს იმას, რაც არ არის, რათა დამალოს საკუთარი არსი. სიმულაკრი არსებობს ონტიურად და არა ონტოლოგიურად, როგორც არსებულის ერთ-ერთი ფორმა, მას აქვს არსებობის უფლება. იგი უარყოფს პლატონურ დუალიზმს სამყაროს აგებულებასა და გაგებაში. იდეის ასლი ხელმძღვანელობს გონიერებით, ხოლო სიმულაკრი თავის ყოფიერებას წარმართავს ნებით, არაცნობიერით, ვნებით. ეს არის ნიცშესეული დიონისური ტიპი. პლატონის აზრით, ადამიანურობის დონე განისაზღვრება სიკეთის ქმნადობის დონით, რადგან ადამიანი, ფაქტობრივად, ონტოლოგიურად ვალდებულია, იყოს სიკეთის შემოქმედი.

დელეზი თვლის, რომ სიმულაკრი ყოფნის წესია თავისუფლება, მაგრამ იგი ამ თავისუფლებას იყენებს ნეგატიურად, არა საკუთარი იგივეობის, პიროვნულობის განხორციელებისთვის, არამედ იგი ახორციელებს არა პრინციპს: „იყავი ის, ვინც ხარ“ ან „იყავი ის, ვინც გინდა, რომ იყო“, ის არავინ არ არის. მისი მიზანია სიცოცხლე ნებისმიერ ფასად და ნებისმიერი ფორმით. ასეთი ნეგატიური თავისუფლება იქცევა ქაოსად, რადგან იგი უარყოფს ყოფნის იგივეობის კანონს. მან დაკარგა იგივეობა საკუთარ თავთან. იგი ბაძავს არა ერთ იდეას, არამედ ბაძავს ყველას და ყველაფერს, ანუ არავის. მისი თავისუფლება მიბაძვის სიმრავლეშია. მან მიბაძვის პრინციპს დაუპირისპირა მიბაძვის თავისუფლება. „სიმულაკრში მოცემულია რაღაც შემლილობა, რაღაც უსაზღვრო ქმნადობა.“¹ ამ ქმნადობას არ აქვს წესრიგი, ეს არის ქაოსი. სიმულაკრი თვითონ თავისუფლების პრინციპს აბსურდულს ხდის, თავისუფლება იქცა ქაოსად. მან დაკარგა იგივეობა საკუთარ თავთან, იგი გაორებულია. სიმულაკრი კითხვის ქვეშ აყენებს თავისუფლებას და პიროვნული ყოფიერების წესს. ადამიანის გათავისუფლება ადამიანურობის იდეისადმი ან იდეალისადმი მიბაძვისაგან არის ადამიანის თავისუფლება. სიმულაკრი ქმნის მხოლოდ მსგავსების ეფექტს, ფაქტობრივად კი, მისი არსია იდეისაგან განსხვავება. იგი არცერთ და ყველა იდეას ემსგავსება ერთდროულად. ქმნის რა მსგავსების ეფექტს, ამით ყველაფერს ყალბს ხდის და ქაოსს ნერგავს.

ადამიანი არის განუსაზღვრელი არსებული, მისი არსია შესაძლებლობა. ადამიანს შეუძლია იყოს ყველანაირი. ადამიანი არის იმდენად გაურკვეველი არსებული, რომ იგი არ აღიარებს და ემორჩილება ადამიანობის არცერთ იდეას, იდეალს. მისი წარმართვა შეუძლებელია ნებისმიერი იდეით და იდეალით და იგი, როგორც მიბაძვის განსაკუთრებული უნარის მქონე, რაც ყალბი მიბაძვის შესაძლებლობასაც ნიშნავს, ანგრევს მიბაძვის ყოველ სისტემას და იდეალს. ადამიანი არის უბრალოდ არსებობა,

¹ Делез Ж. Платон и симулякр, с. 333, Логика смысла, М., 2011.

რომელმაც არ იცის, თუ რა გახდება (სარტრი) ან არ იცის, თუ რა უნდა. მას არანაირად ყოფნა არ სურს, რადგან გახდეს ვინმე, ნიშნავს იკისრო მასზე პასუხისმგებლობა, ანუ შეზღუდო შენი თავისუფლება. მაგრამ შეუძლებელია არ დავუშვათ, რომ მასში აღმოცენდება სურვილი პიროვნული ყოფიერებისა. (გამოქვაბულის გმირი, სინდისი, რომელიც გეუბნება, იყავ ის, ვინც არ და არა ძალაუფლების მიერ ნათქვამი – იყავ ის, ვინც უნდა იყო ჩემი (ხელისუფლების – სტრუქტურის) გადანყვეტილებით. სიმულაკრი არის ადამიანის ყოფნის წესის ორაზროვნების გამოხატულება, რადგან შეიცავს როგორც უარყოფით, ისე დადებითი განხორციელების შესაძლებლობას. იგი ცდილობს, არ გამოავლინოს თავისი თავი და ამაში ხედავს ძალაუფლების პოლიტიქნოლოგიებისაგან გადარჩენას, მაგრამ მისთვის ძნელი იქნება ზღვარის შენარჩუნება და იგი საერთოდ დაკარგავს პიროვნულ იდენტობას.

სიმულაკრია ის, ვინც გადაურჩა მიბაძვის დიქტატურას და ვისაც შეუძლია, როგორც გაბატონებულ მოდელს, დაანგრიოს შიგნიდან თანამედროვე „მან“-ის საზოგადოება და არ ემორჩილება ხელისუფლების პოლიტიქნოლოგიებს. პლატონის იდეამ მიიღო ხელისუფლების პოლიტიქნოლოგიების სახე (ანუ იდეის ბატონობა), ამიტომ სიმულაკრი არის დადებითი მოვლენა. დელეზის და ფუკოს აზრით, თანამედროვე ადამიანის ბუნებას ქმნის ხელისუფლება თავისი პოლიტიქნოლოგიებით, იგი ადამიანის მიერ არჩევანის განხორციელებას წარმართავს. ამ შემთხვევაში ადამიანის თავისუფლებაა, არ დაემორჩილო ხელისუფლების მიერ დადგენილ ადამიანის იდეალს, იდეას. ეს შეუძლია მხოლოდ სიმულაკრს. ეს არის ერთ-ერთი გზა, შეინარჩუნო იდენტობა და თავისუფლება, მეორე გზაა, განახორციელო პიროვნული მოქმედება – ესაა სოკრატე. დელეზის აზრით, ყოველი ეპოქა ხასიათდება რაღაც არადროულით, რომელიც არ არის არც წარსულის და არც მომავლის მოვლენა და მისი მიზანია წინააღმდეგობის გაწევა ამ ეპოქისადმი – ეპოქის ბუნების, მისი შეზღუდულობის ჩვენება. მაგრამ ეს არის სწორედ სოკრატე, რომელიც დაისაჯა ამის გამო, ხოლო სოფისტმა თავიდან აიცილა და მისი ბოროტება საერთოდ შეუმჩნეველი დარჩა და დასაჯეს სწორედ ის, ვინც მის ბოროტ ბუნებას ამხელდა.

რა შეიძლება იყოს ასეთი არათანამედროვე სიმულაკრის დომინირების ეპოქაში და როგორ განვასხვავოთ იგი, როგორც კონცეპტუალური პერსონაჟი? „როგორ გამოვყოთ თანამედროვეობაში, რაც ნიცშემ გამოჰყო როგორც არათანამედროვე, „თანამედროვეობაში ხაზგასმით აღვნიშნო ის, რაც ნიცშემ დაასახელა უდროო, რომელიც თუმცა კი ეკუთვნის თანამედროვეობას, მაგრამ იმავე დროს დაუპირისპირდეს თავის დროს“.¹ ასეთი კონცეპტუალური პერსონაჟია: სოკრატე, ფილოსოფოსი, გამოქვაბულის გმირი. ფილოსოფოსის ბედისწერაა, გადაიქცეს თავის კონცეპტუალურ პერსონაჟად, მაშინ, როდესაც ეს პერსონაჟები განსხვავდებიან იმისაგან, რაც არიან ისტორიაში, მითოლოგიაში ან ყოველდღიურ ცხოვრებაში (სოკრატე პლატონში, დიონისე ნიცშეში, იდიოტი კუზანელთან). „კონცეპტუალური პერსონაჟი ხდება ან ფილოსოფოსის საგანი, ეკვივალენტური თავად ფილოსოფოსისა“.²

¹ Делез Ж. Что такое философия, с. 84, СПб, 1998.

² Делез Ж. Марсель пруст и знаки, с. 172, СПб, 1999.

კონცეპტუალური პერსონაჟი არის პლატონის ფილოსოფიის და თავად ფილოსოფოსის განსახიერება ცხოვრებაში. სოკრატე განსახიერებს გამოქვაბულის გმირს, ფილოსოფოსს, რომლის ყოფიერების არსია ღირსეულ პიროვნებად ყოფნა. ფილოსოფოსი, სოფისტი და პოლიტიკოსი ამტკიცებენ, რომ ასწავლიან ადამიანს, საზოგადოებას, რათა ადამიანმა დატოვოს გამოქვაბული და დაინახოს რეალური სინამდვილე. ისინი მეტოქეები არიან და კეთილშობილური მიზნის მისაღწევად საჭიროა სამართლიანი კონკურენცია, სოფისტი არღვევს როგორც სამართლიანი კონკურენციის პრინციპს, ასევე სოფისტის მიზანი არ არის სიკეთე. სოფისტი სერიოზულად ბაძავს ბრძენს, სოკრატე კი – უმეცარს და ეს ფარული და ირონიული მიბაძვაა. მაგრამ სოფისტი არ არის ბრძენი და სოკრატე არ არის უმეცარი. სოკრატე ამბობს, რომ ის მხოლოდ სიბრძნის მოყვარულია და არა ბრძენი. რთულია სოფისტის სოკრატესგან გარჩევა მანამ, სანამ სოკრატე არ იმოქმედებს, არ დატოვებს სიმულაკრის ანონიმურობას და არ გახდება პიროვნება და არ უპასუხებს კითხვას „ვინ ხარ?“ სიმულაკრის ფენომენის ბუნდოვანება ის არის, რომ მის თავისუფლებას შეუძლია, აიძულოს, იმოქმედოს და გახდეს პიროვნება, დაიკავოს გმირის ადგილი სტრუქტურაში. „ამიტომ არსებობს სტრუქტურალისტი გმირი, არც ღმერთი, არც ადამიანი, არც პიროვნული და არც უნივერსალური. არის იდენტობის გარეშე, შექმნილია არაპიროვნული პირებისგან და წინასწარი ინდივიდუალური ერთეულებისგან... ის უზრუნველყოფს სტრუქტურის გაშლას, რომელიც გავლენას ახდენს ჭარბი ან დეფიციტით“.¹ სიმულაკრი სოფისტი ანადგურებს პლატონურ სამყაროს შიგნიდან. თუმცა, სიმულაკრის სტრუქტურაში თავად გამოქვაბულის გმირში შეიძლება მოხდეს ინტელექტუალური მუტაცია და სიმულაკრის ამბოხება და დეიმონი (სოკრატე), სინდისი (ჰაიდეგერი, მემამბოხე კაცი (კამიუ) ან ღირსება, ბოლოს და ბოლოს, „ხალხი დგას ბარიკადებზე“. „პლატონიზმის დამხობით დაჭერილია რალაც არათანადროული ყველაზე შორეულ წარსულში“.² ეს არათანადროული ვერ ჯდება პლატონის მიერ აგებულ სამყაროს სისტემაში. ეს იყო სიმულაკრი, მაგრამ რამდენად ურყევია სიმულაკრის დომინირება, როგორ შეგვიძლია დავინახოთ, სიმულაკრების სამყაროში როგორ ანადგურებს სტრუქტურას შიგნიდან ის, რაც არათანამედროვეა სტრუქტურაში? ვინ შეიძლება იყოს ის, ვინც უარს ამბობს სიმულაკრზე, არ ემორჩილება მასის პრინციპს? როგორ გავარღვიოთ „მან“-ის ანონიმურობა? სიმულაკრი არ არის ადამიანი, რომელსაც სურს, იყოს ავთენტური, იყოს პიროვნება და აილოს პასუხისმგებლობა, მაგრამ არიან ადამიანები, რომლებსაც ეს სურთ. როგორც ფუკო საუბრობს სტრუქტურულ მუტაციაზე: „სტრუქტურული მუტაცია, თუ ის უნდა გაანალიზდეს, თანაც საგულდაგულოდ, არც აიხსნება და არც გამოხატვა ერთი სიტყვით შეუძლებელია, ის არის მთავარი მოვლენა“.³

პლატონთან არსებულის ონტოლოგიური მარკერი იყო მისი გამოსადეგობა, შესაფერისობა, სარგებლიანობა, შესაბამისობა, არსებობისა და არსის ჰარმონია, ხოლო ადამიანის არსებობის ონტოლოგიური მარკერი იყო სიკეთის ქმნა. მისი

¹ Делез Ж. Что такое философия, с. 84, СПб, 1998.

² Делез Ж. Платон и симулякр, с. 345, Логика смысла, М., 2011.

³ Фуко М. Слова и вещи, с. 291-292, СПб, 1994.

სამყარო არის „ორდო აგათონი“, „რაც ნამდვილად კეთილია და რაც კეთილია, ნამდვილია“. სოფისტი ანადგურებს ამ მსოფლიო წესრიგს. გონებით წარმართული ისტორია არ არის თავისუფალი ბოროტებისგან, მით უფრო ძნელია ამის თქმა მეოცე საუკუნის მოვლენების ფონზე. გონება აღმოჩნდა ადამიანის ყველაზე საშიში მტერი. ეს კიდევ ერთხელ ადასტურებს პლატონის სიმართლეს სოფისტის შესახებ. სოფისტი არის გონება, რომელიც მოკლებულია სიკეთესთან ზიარებას. პლატონს მიაჩნია, რომ მოაზროვნის (ფილოსოფოსის) მთავარი მიზანი და მოვალეობაა გამოქვაბულის კაცის გამოქვაბულიდან ჭეშმარიტების შუქზე გამოყვანა. ფილოსოფოსი, პოლიტიკოსი, სოფისტი ამტკიცებს, რომ ამ მისიის შესრულება მხოლოდ მათ შეუძლიათ. პლატონს მიაჩნია, რომ ამ მისიის შესრულება შეუძლიათ მათ, ვინც სიკეთისკენ ისწრაფვის და სწორად ესმის ადამიანის იდეა, არსი. პლატონის სიდიადე იმაში მდგომარეობს, რომ მან იცის ასეთი (დაუფიქრებელი, ლომის) თავისუფლების შესაძლო შედეგები ადამიანისა და საზოგადოებისთვის და ამიტომ ცდილობს, გამოავლინოს მისი საშიში ბუნება, თუმცა აცნობიერებს, რომ ეს ძალიან რთულია.

სოფისტის შემდეგი მახასიათებელი, რომ „ჩვენ აღარ შეგვიძლია სოფისტის განსხვავება სოკრატესაგან“,¹ დელეზის აზრით, თვითონ პლატონმა აღიარა, რითიც უარყოფილია ადამიანის იდეა და იდეალი. „ასლი არის ხატი, რომელიც ხასიათდება მსგავსებით, მაშინ, როცა სიმულაკრი არის ხატი, რომელიც მოკლებულია მსგავსებას“.² სიმულაკრუმში დევს ფარული ძალა, რომელიც უარყოფს ორიგინალსაც და ასლს. „პლატონისთვის, რომელმაც უფსკრულში ჩახედა, თუნდაც ერთი წამით, ცხადი გახდა, რომ სიმულაკრი არ არის უბრალოდ ყალბი ასლი, არამედ ის კითხვის ნიშნის ქვეშ აყენებს თვით ასლისა და მოდელის ცნებას“.³ ამით მას ეჭვი შეაქვს მიბაძვაში, როგორც სამყაროს არსებობის ონტოლოგიურ-მეტაფიზიკურ პრინციპში, რომლის თანახმადაც აგებულია პლატონის მეტაფიზიკური სამყარო. სიმულაკრი ნიშნავს ადამიანის ყოფიერების სრულიად განსხვავებული მოდელის არსებობის შესაძლებლობას, რომელიც არ ემორჩილება იდეას, როგორც გონიერების სტანდარტს. სიმულაკრი პოსტ-ადამიანია.

ვინაიდან რთულია სოფისტის ბრძენისაგან გარჩევა, პლატონი ცდილობს, გაიგოს და გამოავლინოს, რას ნიშნავს, იყო ნამდვილი ბრძენი, ფილოსოფოსი, პოლიტიკოსი, მოძღვარი და პიროვნება – ღირსეული ადამიანი. მას რამდენიმე ვარიანტი ჰქონდა: აღეზარდა ადამიანი, დაეხმაროს ადამიანს, რათა მასში მომხდარიყო ტრანსფორმაცია (მაიევიტიკა), ან ცხადი გაეხადა ადამიანის (იდეა) და გაეკეთებინა არჩევანი პრეტენდენტებს შორის. შესაძლებელია ფილოსოფოსის ან ვინმეს აღზრდა, რომელიც ჭეშმარიტებისაკენ, სიკეთისაკენ, ღირსებისკენ ისწრაფვის? ეს გულისხმობს გარკვეულ აზროვნებას და ადამიანის ყოფიერების გარკვეულ წესს. პლატონმა დაუშვა იდეის მიმეზისის სრული დამახინჯება, რაც მდგომარეობს იმაში, რომ სიმულაკრ-სოფისტს არაფერი აქვს სიკეთის ქმნასთან. იგი ინარჩუნებს მსგავსების გარეგან ეფექტს. ეს არის ადამიანი, რომელიც არ

¹ Фуко М. Слова и вещи, с. 344, СПб, 1994.

² Делез Ж. Платон и симулякр, с. 333, Логика смысла, М., 2011.

³ Делез Ж. Платон и симулякр, с. 331, Логика смысла, М., 2011.

ემორჩილება ადამიანურობის იდეას, სტანდარტებს და გონიერების მოთხოვნებს. ეს იყო არარსებულის არსებულად აღიარება. პრობლემა და საშიშროება ის იყო, რომ ძნელი იყო ონტიურად არსებულის არარსებულისაგან გარჩევა. სიმულაკრი-სოფისტი, როგორც წესი, ეჭვქვეშ აყენებს ადამიანის უნარს და ადამიანის იდეის, გონიერების მიხედვით ცხოვრების მცდელობის წარმატებას, ადამიანის იდეის ემპირიული რეალიზაციის შესაძლებლობას, რაც ეჭვქვეშ აყენებს მიბაძვის ფენომენს, როგორც ორ სამყაროს შორის ურთიერთობის ონტოლოგიურ პრინციპს. პლატონს სურს, განდევნოს სიმულაკრი ადამიანთა საზოგადოებიდან, რადგან ამ ტიპს საზოგადოების დესტრუქციულ ელემენტად თვლის. სიმულაკრ-სოფისტი საზოგადოება გადააქცია უპიროვნო ერთეულების სიმრავლედ და არა ინდივიდებისა და პიროვნებების საზოგადოებად, მან გადააქცია დემოკრატია ოლქოკრატიად, რომელიც იყო პიროვნული პრინციპისგან დაცლილი უპიროვნო ერთეულების სიმრავლე.

დელეზის აზრით, მან ყურადღება არ მიაქცია სიმულაკრს, როგორც ადამიანის არსებობის განსაკუთრებულ ტიპს, რომელიც დღეს ადამიანის ყოფიერების გაბატონებული ტიპია. რას გვეუბნება ეს ფაქტი თანამედროვე საზოგადოებაზე და თვითონ ადამიანზე? სიმულაკრის დომინირება ადამიანის იდეისა და იდეალის დისკრედიტაციის ნიშანია. სიმულაკრმა აჩვენა, რომ ადამიანის იდეას არ აქვს საყოველთაო საზრისი, ეპოქას ახასიათებს სიმულაცია, არყოფნა, მანიპულაცია, კონფორმიზმი, ადამიანების შექმნის პოლიტიკენოლოგიები, ზრდილობა (პოლიტიკორექტულობა) და არა ზნეობრიობა. ეს არის თანამედროვე ადამიანის არსებობის წესი.

„მეტად აღარ არის არავითარი პრივილეგირებული თვალსაზრისი, არ არის ობიექტიც, არც ყველასათვის საერთო თვალსაზრისი. არ არის არავითარი იერარქია, არ არის არც მეორე და არც მესამე. მსგავსება რჩება, მაგრამ იგი წარმოიშობა როგორც სიმულაკრის გარეგნული ეფექტი. იგივეობაც რჩება, მაგრამ ის წარმოიშობა როგორც კანონი, რომელიც ყველაფერს ერთმანეთში გადახლართავს და ერთმანეთთან უკუაბრუნებს ფორსირებული მოძრაობის ტრანექტორიით.“¹ ეს სრულიად განსხვავებული სამყაროს მოდელია, რომელსაც მართავს განსხვავებულობა და ქაოსი.

სიმულაკრი არის ადამიანის ყოფიერების ტიპი, რომელიც უარს, ამბობს მიბაძვას ადამიანის რომელიმე გაბატონებულ იდეას, ან იდეალს. დელეზის აზრით, ადამიანში არ არის არავითარი მისწრაფება სიკეთისაკენ, იდეალისკენ, ადამიანი ისწრაფვის მხოლოდ თავისუფლებისკენ, ყოველგვარი იდეის, იდეალის, სტანდარტის ბატონობისაგან, რასაც ადამიანი უნდა ბაძავდეს. ადამიანის არსებობას წარმართავს არაცნობიერი, სურვილები და არა გონება. ვთქვათ, არ უნდა არსებობდეს ადამიანთა დაყოფის და შეფასების არავითარი სტანდარტი, რაც ადამიანთა თანასწორობას და თავისუფლებას ზღუდავს. ამგვარი თავისუფლება ადამიანთა საზოგადოებას ქაოსად ხომ არ აქცევს? ეს არის თავისუფლება ყველაფრისაგან თუ ომი ყველასი ყველას წინააღმდეგ.

¹ Делез Ж. Платон и симулякр, с. 346, Логика смысла, М., 2011.

ასლის გონიერის უმთავრესი ნიშანია იდეის ერთგულება, მიდევნება, მორჩილება, ანუ იდეალური, მეტაფიზიკური საწყისის მორჩილება, რაც არ ახასიათებს სიმულაკრს. იგი გამოდის იდეის, მეტაფიზიკის ნინაალმდეგ, რადგან თვლის, რომ ნამდვილი რეალობა არ არის გონითი, არც მუდმივი იგივეობა, რომელიც არის მიბაძვის სტანდარტი. სიმულაკრი უარს ამბობს იდეასთან მსგავსებაზე, საერთოდ იდეისადმი მიბაძვაზე. იგი განასახიერებს სხვადასხვა იდეას სხვადასხვა დროს. სიმულაკრი და ზეკაცი, ვინც უარს ამბობს გონების, მეტაფიზიკის ბატონობაზე, მაგრამ სიმულაკრს არ აქვს საკუთარი ღირებულებათა სისტემა, რაც ზეკაცთან დაპირისპირებას ნიშნავს. ზეკაცი ჩაანაცვლა მასის ადამიანმა, ხოლო შემდეგ – სიმულაკრმა.

სიმულაკრი არის ადამიანის ტიპი, რომელიც არ ემორჩილება გონების პრინციპებს. პლატონს სურს სიმულაკრის ტიპის ადამიანის განდევნა ადამიანური საზოგადოებიდან, რადგან ეს ტიპი მიაჩნია საზოგადოების დამაგრეველ ელემენტად. „სიმულაკრი შეუძლებელს ხდის ყოველ მოწესრიგებულ თანაზიარებას (თანამონაწილობას), მკვეთრ განაწილებას, ყოველგვარ მყარ იერარქიას. სიმულაკრი აფუძნებს მომთაბარე (ნომადური) განაწილების და მოზიემე, გამარჯვებული ანარქიის სამყაროს“¹, – წერს დელეზი. ნიცშეს და დელეზის პოზიცია განსხვავებულია. მათი აზრით, სურვილების და არაცნობიერი ლტოლვების ქაოსი მართავს ადამიანის ყოფიერებას, რომელიც არავითარ გონიერ წესრიგს არ ემორჩილება. სიმულაკრი არის სურვილებით და არაცნობიერი ლტოლვებით წარმართული ყოფიერების წესი. მე-20 საუკუნის მოვლენების ფონზე გონება აღმოჩნდა ადამიანის ყველაზე სახიფათო მტერი. დელეზიც არის გონების ნინაალმდეგ მეტროდოლი და გონების ბატონობამ ადამიანის, როგორც სიცოცხლის ფორმის, გადაგვარება გამოიწვია.

სიმულაკრის ყოფნის წესი შინაგანად ორაზროვანია. „მან“-ი და სიმულაკრი ორივე არის პიროვნულობაზე უარის თქმა. მასაში პიროვნულობა ჩანაცვლებულია ბელადის პიროვნებით, ხოლო სიმულაკრი უარს ამბობს პიროვნულობაზე, რომ შენიღბოს საკუთარი თავი. სიმულაკრი, ერთი მხრივ, პოზიტიური შინაარსის მქონეა, რომელიც ცდილობს, დაძლიოს ძალაუფლების პოლიტიკელოფიების, მანიპულაციის და კონფორმიზმის გავლენა და ასე შეინარჩუნოს საკუთარი იდენტობა, მეორე მხრივ, იგი ნეგატიური ფენომენია, რომელიც უარს ამბობს პიროვნულ ყოფიერებაზე. მას სამართლიანად სჯერა, რომ დღეს ადამიანის იდეა ხელისუფლების მიერ არის დადგენილი და არ სურს, დაემორჩილოს ინდივიდის შექმნის პოლიტიკურ ტექნოლოგიებს – ეს არის მისი თავისუფლება. სიმულაკრუმი არის პოსტადამიანი, რაც ნიშნავს ადამიანის სრულიად განსხვავებული მოდელის არსებობის შესაძლებლობას, ამიტომ ჩვენ არ გვჭირდება ადამიანის იდეები, ეტალონები. ჩვენ უნდა უარვყოთ ადამიანთა „ცრუ“ მცდელობები ჭეშმარიტ ადამიანურობასთან დაბრუნებისა და ადამიანის ადამიანურობა დავინახოთ სრულიად განსხვავებულში და ახლებურად დავინახოთ. დღეს ხელისუფლება იყენებს ადამიანურობის სტანდარტებს, როგორც ნორმალურობისა და კეთილგონიერების

¹ Делез Ж. Платон и симулякр, с. 345, Логика смысла, М., 2011.

გამოხატულებას, რათა ადამიანებზე დომინირება მოახდინოს. ადამიანურობის სტანდარტი არის დომინირების ინსტრუმენტი. სიმულაკრის დამოკიდებულება ძალაუფლებისადმი თავისუფალია და იყო დამოუკიდებელი, თავისუფლად აზროვნებდე, ნიშნავს, იყო ის, ვინც არ ემორჩილება ხელისუფლების მიერ დადგენილ ადამიანურობის ზოგად, თანამედროვე სტანდარტებს, მაგრამ იგი ამას აღწევს საკუთარ პიროვნულობაზე უარის თქმით. ის პოსტადამიანია, ადამიანი მოკვდა.

დელეზი თვლის, რომ „სოფისტის საბოლოო დეფინიცია მიგვიყვანს იმ წერტილამდე, რომლის მიღმაც ველარ განვასხვავებთ მას თვით სოკრატესგან. განა თავად პლატონმა არ მიუთითა პლატონიზმის დამხობის გზაზე?“¹ სოფისტის მოქმედების სტრატეგია არის სიმულაცია, მაშინ, როცა სოკრატე მოქმედებს, სწორედ აქარის მათ შორის განსხვავება. სიმულაკრის (სოფისტის) განსხვავება სოკრატესგან მაშინვე ცხადი ხდება, როგორც კი საქმე მიდგება მოქმედებაზე, როგორც კი სოკრატე გადაწყვეტს მოქმედებას და ადასტურებს, რომ არის რალაც სიცოცხლეზე უფრო მნიშვნელოვანი, ხოლო სიმულაკრის მთავარი მიზანია, შეინარჩუნოს სიცოცხლე ნებისმიერ ფასად, რადგან მისთვის ერთადერთი სიცოცხლე ფასობს. ეს ნიშნავს, რომ სიმულაკრი პრინციპულად უკუაგდება მეტაფიზიკას, პიროვნულობას, ღირსებას. მას არ შეუძლია ჩაიდინოს საქციელი და გახდეს პიროვნება, „ვინ“, თავისი არსის, თავისი დანიშნულების გამოხატულება. სიმულაკრი თვითონ თავისუფლების პრინციპს აბსურდულს ხდის, რადგან თავისუფლება ქაოსად იქცა. იგი უპირისპირდება სამყაროში არსებულის არსებობის ონტოლოგიურ პრინციპს – თავისუფლებას და მის შინაგან დიალექტიკურობაზე მიუთითებს. თუ პლატონთან გამოვლინდა, რომ მიბაძვის პრინციპი არ მუშაობს და არ აღმოჩნდა საყოველთაო ძალის მქონე, ასევე, სიმულაკრი ავლენს, რომ თავისუფლების პრინციპი განუსაზღვრელობა და აბსოლუტიზაცია ქაოსის საფუძველია, რაც თვითონ თავისუფლებას სათუოს და უსაზრისოს ხდის.

დელეზი სიმულაკრის გამარჯვების საფუძველს იმაში ხედავს, რომ ადამიანი შორდება ადამიანურობის იდეალს, რისი მიზეზია ის, რომ „ჩვენ უარი ვთქვით ზნეობრივ ყოფიერებაზე ესთეტიური ყოფიერების სასარგებლოდ“.² ეს არის, ფაქტობრივად, პლატონის რეაბილიტაცია. პლატონი ხედავდა სოფისტის, როგორც ადამიანის ყოფიერების წესის, ხიფათს საზოგადოებისთვის და ცდილობდა ამ ხიფათის აცილების საშუალებების ნახვას. იგი თვლიდა, რომ ადამიანის, როგორც განსაკუთრებული არსებულის, არსია სიკეთის ქმნის უნარი და მოვალეობა, ანუ ეთიკური ყოფიერება. ამავე დროს, პლატონი ხედავს ადამიანური ყოფიერების არსის დამახინჯებას ადამიანის მიერ. იგი აღიარებს მის ონტიურ არსებობას.

რაშია პლატონის შეცდომა: ის, რომ მან ადამიანთა დახარისხება მოითხოვა, ადამიანთა შერჩევის კრიტერიუმია მცდარი (მაგალითად, ნიცშე მეტაფიზიკურ ავადმყოფობად მიიჩნევდა იმქვეყნიური პრინციპებით ამქვეყნად ცხოვრებას), თუ პლატონის შეცდომაა, რომ ვერ დაინახა სიმულაკრის არსი – თავისუფლება, რომელსაც შეუძლია თავის არიდება დაყოფის და მიბაძვის პრინციპებზე, ორი

¹ Делез Ж. Платон и симулякр, с. 343, Логика смысла, М., 2011.

² Делез Ж. Платон и симулякр, с. 345, Логика смысла, М., 2011.

სამყაროს მიმართების ონტოლოგიურ პრინციპს უკუაგდება, ანუ ყოველ სისტემაში არის ის, რაც ამ სისტემას საფუძველს უთხრის. პლატონმა დაინახა, რომ სოფისტი უარს ამბობს პიროვნებად ყოფნაზე, რომ იგი უარს ამბობს, იყო სიკეთის მქმნელი. იგი აღიარებს მის ონტიურ და არა ონტოლოგიურ არსებობას, რაც ამქვეყნიურობის სასრულობის, ნაკლულობის ერთ-ერთი გამოხატულებაა. ყველა არსებულში და ადამიანშიც არის არარა, რაც მის ადამიანურობას უპირისპირდება, მაგრამ ადამიანობა ამ არარაზე გამარჯვებაშია.

სიმულაკრმა მოახდინა მიბაძვის პროფანაცია. იგი ბაძავს ყველას და არავის ერთდროულად. ასევე სიმულაკრი ახდენს თავისუფლების პროფანაციას. თავისუფლება იქცა პიროვნულობაზე უარის თქმის უფლებადა და საშუალებად. მან მიბაძვაზე კი არ თქვა უარი, არამედ მიბაძვის საგანი უარყო. „პლატონიზმის დამხობისას“ მსგავსებაზე ლაპარაკია მხოლოდ შინაგანი განსხვავების პრიზმის მეშვეობით, ხოლო განსხვავებულის იგივეობაზე – როგორც პირველად ძალაზე. ერთი და იმავეს და მსგავსს არ აქვს არავითარი სხვა არსი, გარდა სიმულაციისა, ანუ სიმულაკრის მოქმედების გამოხატვისა. მეტი აღარ არის არავითარი შერჩევა, არაიერარქიული ქმნილება წარმოადგენს ხდომილების თანაარსებობისა და ერთდროულობის შენადნობს. ეს არის ყალბი პრეტენდენტის ტრიუმფი“.¹ შეიცვალა სამყარო? არა, შეიცვალა ადამიანის ყოფიერების პრინციპი, ეთიკური ყოფიერება ჩანაცვლებული იქნა ესთეტიური ყოფიერებით. არსებულის ესთეტიკური არსებობის პრინციპია მრავალფეროვნება და განსხვავება. თითოეულის ორიგინალობა და არსებობის საზრისი მის განსხვავებულობაშია. თუმცა ეს განსხვავებულობა არ არის განუმეორებლობა, უნიკალურობა, უბრალოდ, სხვად ყოფნა. მიზანია, იყო განსხვავებული ნებიმიერ ფასად. ეს განსხვავებულობა პირველადი ფაქტია და არავინ არ ცდილობს იდენტობის დადგენას. ინდივიდუაცია არსებულთა არსებობის პრინციპია, ორი ერთნაირი ფოთოლი არ არსებობს. ეს არის ადამიანის არსებობა სინგულარულ დონეზე, იგი განსხვავებულია, რომელიც ვერ მალდება პიროვნულ დონეზე, რომელსაც შეუძლია თქვას: „მე ვარ.“ მან უარი თქვა პიროვნულ ყოფიერებაზე. „ვინ ვარ მე“ თავისი არსით ადამიანური შეკითხვაა, ამას ცხოველი ვერასდროს იკითხავს. სწორედ ესაა უმთავრესი, რაც ადამიანებად გვაქცევს.“² პლატონს აინტერესებს, რამდენად შეიძლება დაშორდეს ადამიანი ადამიანის იდეალს, არსს (სოფისტი) და რამდენად შეუძლია ადამიანს დაუახლოვდეს ადამიანის იდეალს, არსს (სოკრატე). პლატონმა დაინახა არსებული, რომელიც არათანადროულია, ონტოლოგიურად არარსებულია, თუმცა ონტიური არსებობა ახასიათებს, ხოლო დელები ვერ ხედავს მის სამყაროს მოდელში არსებულს, რომლის არსებობის წესი უპირისპირდება დელების სამყაროს ონტოლოგიურ პრინციპს. ეს არის პიროვნული ყოფიერების მქონე არსებული. დელები მას ვერ ხედავს და ვერც მის ძალას ხედავს. „ვინ“, პიროვნულობა არის ადამიანის ადამიანად არსებობის საფუძველი.

¹ Делез Ж. Платон и симулякр, с. 345, логика смысла, М., 2011.

² ზიზიულასი ი., თანაზიარება და სხვადაყოფნა, გვ. 143, თბ., 2019.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. პლატონი, სოფისტე, თბ., 2004
2. ზიზიულასი იოანე, თანაზიარება და სხვადყოფნა, თბ., 2019
3. ჰაიდეგერი მ., ყოფიერება და დრო, თბ., 2019
4. ფუკო მ., სიტყვები და საგნები, თბ., 2004
5. Foucault M., The Order of Things, N.Y. 1994
6. Scheler M., Die Stellung des Menschen im Kosmos, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1976
7. Делез Ж., Что такое философия, СПб, 1998, 286 с.
8. Делез Ж., Марсель Пруст и знаки, СПб, 1999, 186 с.
9. Делез Ж., Критика и клиника, СПб, 2002, 239 с.
10. Делез Ж., логика смысла, М., 2011, 472 с.
11. Делез Ж., Theatrum Philosophicum Платон и симулякр, логика смысла, М., 2011
12. Делез Ж., Различие и повторение, СПб, 1998, 384 с.
13. Делёз Ж., Представление Захер-Мазоха // Л. фон Захер-
14. Мазох., Венера в мехах, М., 1992, Ad Marginem, 380 с.
15. Фриш М., Назову себя Гантенбайн, М., 2000, 153 с.
16. Фуко М., Слова и вещи, СПб, 1994, 406 с.
17. Фуко М., Интеллектуалы и власть, т.1, М., 2002, 382 с.
18. Фуко М., Интеллектуалы и власть, т.2, М., 2005, 319 с.

THE “MAN” AND SIMULACRA AS THE FORM OF HUMAN BEING

Modern thought, in its search for an authentic rule of human existence, reveals distorted rules of human existence: alienation, “man”, mass, conformism, absurdity. According to Deleuze, “the domination of simulacrum defines modernity”, the phenomenon of simulacrum first appeared with Plato, who unjustly discredited and rejected it as a false form of the form of human existence. Could not see the essence and strength of this form of human existence that it is a necessary form of human existence. The simulacrum reject every idea and ideal of human being.

Plato laid the foundation for a certain, unchanging, eternal idea and the ideal of man as the standard for selecting the right contenders. The right selection of candidates can be made according to the level and quality of imitation of this idea. Can this matter be given to Darwin’s natural selection, to human reason, the will to power to determine the status of the most adapted to life and but not the mind, not God, not another metaphysical should be standard of humanity?

Deleuze asks: Is there even an authentic or non-authentic form of human existence, the idea and ideal of human existence? Rehabilitation of simulacra as a form of human existence means the overthrow of Platonism, Deleuze sees the task of himself and of philosophy as a whole in the overthrow of Platonism initiated by Nietzsche. How should Deleuze’s attempt be evaluated, and what does it tell us contemporaries? Deleuze describes the signs of simulacrum, and our theoretical task is to continue to diagnose simulacrum in order to identify the symptoms that characterize simulacra as a form of human being. Plato not only sets the difference between people, the criterion for this difference, but also evaluates the value of different rules of human existence, the latter being the most important. People are not only different from each other, but people and the forms of their existence were divided into normal and abnormal, good and bad, good and evil, righteous and sinful. Which, according to Deleuze, can be considered as a theoretical and metaphysical basis for discrimination against people, restriction of freedom and equality. Plato had some existential motivation to create a certain model of the universe. The overthrow of Plato’s metaphysics is precisely the revelation of this motivation and the reversal of its consequences, the change of the rules of division and selection of people, and the abolition of the Platonic criterion of this division. Therefore, the main thing is to determine the personal motive for the creation of Plato’s metaphysics and its consequence for man.

The overthrow of Platonism means a change in the rules of the division and sorting of people and the denial of the Platonic criterion of this division. Understanding the motivation of Plato’s thinking and confirming the fallacy of this motivation. This is an interesting theoretical approach. We share Deleuze’s approach to Plato’s motivation, but we will not stop and ask: What is the defining motive of Plato’s motivation? It is necessary to find out what underlies Plato’s existential motivation and to justify its fallacy, as well as what is the main result of

Platonism, what is the personal existential motive of Nietzsche himself and Deleuze himself in creating of metaphysics? For Nietzsche the main existential motive of his thinking is to find out what is the cause of his personal misfortune, why he is punished, and whether it depends on man's innocence or sin? What is the basis for declaring a person guilty? In their view, the Platonic principle of division instilled a sense of guilt to the man. This is unacceptable to Nietzsche. The main existential question for Nietzsche was "why". He wondered the cause of his personal misfortune: Why me? Did he deserve it because he is a sinner, does not fit into a human idea or ideal or is it a completely random fact? Nietzsche asks: Why should I have the consciousness of a sinner, the guilty, the flawed, and explain my misfortune by this fact? The basis for distinguishing between the plain and the guilty is the existence of a certain uniform standard of innocence, and by abolishing this standard, he will get a chance of survival. Deleuze's existential motive: to argue that man should have the right to be different, anoral, not to obey general rules and standards of human being. There should be no unified, general understanding of man. Simulacra has no sense of guilt.

Plato's personal motive – to distinguish people from each other, has its own existential motive, the motive of motivation. It had a historical and biographical basis. Plato has two examples of attempts to improve man: one is the Syracuse tyrant, that is, the transformation of society as a whole from above, and the other, the example of Socrates – the transformation of society from below, the moral and intellectual perfection of the individual.

The ontological concept of Democritus was existentially unacceptable to Plato, according to which the random nature of the origin of the universe did not allow the metaphysical-ontological basis of human morality and the pursuit of goodness. The world was indifferent to the moral character of man, he wanted the world as an "ordo agathon" in which human nobility and morality would be valued. The world of existence is ruled by goodness as the beginning and purpose of all that exists.

According to Deleuze, Plato did not realize that simulacrum was the most realistic and widespread form of human existence, which is the form of human existence, that does not recognize the general idea of man as an object of imitation, did not see its strength and that the idea of man does not exist. Simulacra is the predominant form of human existence in the modern era. Simulacrum, on the one hand, has a positive content that seeks to overcome the influence of power, political technologies of subjects, manipulation and conformism and thus maintain its own identity, on the other hand, it is a negative phenomenon that denies personal existence. He rightly believes that today the idea of man is established by the government and does not want to obey the political technologies of creating the individual – it is his freedom. Simulacrum is post-human, which means the possibility of having a completely different model of human, so we do not need human ideas, etalons. We must reject the "false" attempts of human beings to return to true humanity and see human humanity in a completely different and new way. Today the government uses the standards of humanity as an expression of normalcy and common sense in order to dominate the people. The standard of humanity is an instrument of domination. Simulacra's attitude towards power is free and being independent, to think freely means was one who does not obey the general, modern standards of humanity set by the government. But he achieves this by renouncing his own personality. He is the post-man, a man is dead.

Simulacra's on the one hand, Deleuze believes that being a simulacrum means being free from power manipulation, panopticon, conformism, and imitating everyone as oneself, hiding one's identity, is a means of survival, maintaining freedom, on the other hand, being a simulacra Simulacra and mass people are nobody. He looks like everyone else. Its power lies in its anonymity. To be “nobody” means being under the power of “man”. Simulacra as a rule of existence, implies the reversal of a person's personal existence, the disappearance of personality. Simulacra is a true picture of the modern world and an icon of a success-oriented human being at all costs. What it means and what it should be like to have a relationship with a person who does not know who he is. Simulacra is nobody, he can not answer the question “Who are you?” His answer is: I am nobody and “I will be even Gantenbein.” (Title of Max Frisch's novel) Simulacrum does not exist morally, spiritually and metaphysically as a person.

The rule of human existence is a cave (everydayness, “man”), where people are busy not only with real beings, but only with ghosts. According to Plato, the creation of goodness is a sign of a human being. According to Deleuze, the implementation of the human idea by man, both attempts at imitation proved unsuccessful: Socrates was executed and Adam's sin separated man from the likeness of God. We became simulacra.

According to Deleuze, the copy of the idea is the one who directs his existence with the mind, while the simulacrum of the idea is the one who controls his existence not with the mind, but with the will, the unconscious. This is the nietzschean Dionysian type. Man has no idea of humanity, no icon, no paradigm, no standard. Man either creates his own ideal of human existence, or has no ideal at all, and he is a simulacrum. Simulacrum calls into question the human ability and attempt to live according to the human idea, so he refuses to live according to the human idea, the ideal, and considers it a freedom, demanding his right to be different. This is freedom. More precisely, the experiment of freedom.

Why is the nature of simulacra dangerous? It creates a resemblance effect. Simulation, however, is built on inconsistency and difference. It notes only the external, unproductive effect of resemblance, which can only be achieved through cunning and the overthrow of an idea. The main difference in simulacrum is not the similarities. The sophist himself embodies the existence of the simulacrum, the sophist is neither wise nor philosopher, he is neither a politician, he is simply no one and the rule of his existence is not a imitation of the idea, he can imitate everyone, but always remains different, i.e. he simply does not imitate The idea of wisdom and deliberately distorts the understanding of wisdom. He cannot become wise, so he imitates and thus distorts the idea of wisdom itself. Even the right view is no more. The place of cognition is occupied by some ironic competition, the art of skirmish, which is beyond knowledge and view. This is a sophist, a sophist participates in everything, imitates everything, teaches everyone life. But his goal is chaos, and Socrates's goal is to establish order, to understand the essence of what exists. The sophist embodies the evil power of a false pretender. Its purpose is to distort goodness. His argument is very similar to the argument of the cave dwellers about the real reality. They do not seek the truth, it is simply a matter of who competes better, convincingly describing landscapes, shadows, and gaining false popularity, influence in the absence of daylight.

Simulacra is a human who does not strive for goodness, He does not exist. Because according to Plato's ontological metaphysical principle: “What is good is real and what is real

is good." Simulation is not just a fake copy, but it calls into question the notion of copy and model itself. This is the main ontological-metaphysical result of simulacrum. It is an existing one that does not obey the principle of imitation and shows that the principle of imitation has not turned out to be a universal principle and thus violates the ontological integrity of Plato's world.

Philosophers, sophists, and politicians claim to teach people, society, so that people can leave the cave and see the real reality. They are rivals and fair competition is needed to achieve a noble goal, a sophist violates both the principle of fair competition and a sophistic goal is not good. The sophist seriously imitates the wise, while Socrates the ignorant, and this is a hidden and ironic imitation. But the sophist is not wise, and Socrates is not ignorant. Socrates says that he is only a lover of wisdom and not a sage. It is difficult to distinguish a sophist from Socrates until Socrates acts, leaves the anonymity of the simulacrum, and becomes a person and does not answer the question "Who are you?"

Simulacra is a permanent process of formation that has no order, it is chaos. Simulation transform the principle of freedom into absurd, freedom has become chaos. He has lost the identity with himself, he is doubled. Simulacrum calls into question freedom and the rule of personal existence. To liberate man from imitating the idea or ideal of humanity is human freedom. Simulation creates only the effect of similarity, in fact its essence is the difference from the idea. It resembles none and all ideas at once. It creates the effect of similarity, thus making everything fake and introducing chaos.

The Power with its political technologies determine form of human being and it guides human choice. In this case, it is human freedom not to obey the human ideal set by the government. Only a simulator can do that. This is one way to maintain identity and freedom, the other way is to carry out personal action – this is Socrates. According to Deleuze, each epoch is characterized by something untimely, which is neither a past nor a future event, and its purpose – to resist this epoch – is to show the nature of the epoch, its limitations. "The overthrow of Platonism has caught up with something untimely in the most distant past." This untimely could not fit into the system of the universe built by Plato. It was a simulacrum (sophist). But it is Socrates who was punished for this, the Sophist avoided it and his evil was completely ignored and punished the very one who exposed his evil nature.

How stable is the dominance of simulacrum, what can be untimely in the world of simulacra, how does it destroy structure from within? Simulacra is not a individual who wants to be authentic, be a person and take responsibility, but there are people who want it. Simulacra is one who has escaped the dictatorship of imitation and who can, as the dominant model, destroy the modern "man" society from within and disobey the anonymity of "man", the principle of mass and simulacrum, the political technologies of government. The ambiguity of the simulacrum phenomenon is that its freedom can force it to act and become a person, to take the place of the hero in the structure. This is a structural mutation. Structural mutation, neither can be explained and cannot be expressed in one word, it is the main event. (Foucault). The simulacra Sophist destroys the Platonic world from within. However, in the hero of the cave, in the simulacra itself, an intellectual mutation and rebellion of the simulacra can occur, and it is impossible not to allow the desire for personal existence to arise in it. Damon (Socrates), conscience (Heidegger), revolt (Camus) or dignity, after all, "people stand on the barricades."

Plato allowed the complete distortion of the mimesis of the idea, this distortion lies in the fact that the simulacra-sophist has nothing to do with the creation of goodness. Or it may be the type of human existence that does not attempt to imitate the human idea, the realization of the human idea in its existence. It retains the external effect of similarity. This is a person who does not obey the idea of humanity and the demands of reason. It was a recognition of the non-being as being, the problem and the danger was that it was difficult to distinguish ontic being from the non-being. The simulacra-sophist usually puts in question human ability and the success of the attempt to live according to the human idea, to the intellect.

The difference between the simulacra (Sophist) and Socrates becomes clear as soon as Socrates decides to act and proves that something is more important than life, the main goal of the simulacra is to preserve life at all costs because it's form of being only. This means that simulacra to deny metaphysics, personality, dignity on principle. He can not commit behavior and become a person, “who”, an expression of his essence, his purpose. The simulacrum itself makes the principle of freedom absurd because freedom has become chaos. It opposes the ontological principle of existence in the universe-freedom and points to its inner dialectic. If it was revealed to Plato that the principle of imitation did not work and did not prove to be universal. The simulacrum also reveals that the vagueness and absolutism of the principle of freedom is the basis of chaos, which makes freedom itself problematic and meaningless.

Deleuze sees the reason for the victory of the simulacrum in the fact that man is moving away from the ideal of humanity, the reason is that: “we have renounced moral existence in favor of aesthetic existence.” This is, in fact, a rehabilitation of Plato. Plato saw, the sophist is as a rule of human existence danger for society, and sought to find ways to avoid this danger. He believed that the essence of human being as a special being is ability and duty to do goodness, or ethical existence. At the same time Plato sees the distortion of the essence of human existence by man(sophist). He acknowledges ontic being of the simulacrum. “ ”

The Simulacra made a profanation of imitation. He imitates everyone and no one at once. Simulacra also made a profanation freedom. Freedom has become a right and a means of denying the personality. He did not even refuse to imitate, but rather rejected the subject of imitation. Has the world changed? no changed the principle of human existence, ethical existence of human has been replaced by aesthetic existence. The principle of the aesthetic existence of the existing is diversity and difference. The originality of each and the sense of existence are in its difference. This difference is not uniqueness, just being different. The goal was to be different at any cost. It is a human being on a singular level, it is different, it cannot rise above the personal level, which can say “I am”. He has renounced personal existence. “Who am I” is essentially a human question, an animal can never ask. That's the main thing that makes us to be human. Plato wonders how far a person can go from the human ideal, the essence (sophist) – and person can be how close to the human ideal, the essence (Socrates). Plato saw an existence that is untimely, ontologically non-existent, yet characterized by an ontic existence, while Deleuze does not see an existence in a model of his world whose rule of existence contradicts the ontological principle of Deleuze's world. It is an existing being with a personal existence. Deleuze does not see him, nor can he see his strength. “Who”, personality is the basis of human existence.

Salome Belkania

THE INFLUENCE OF DIGITALIZATION ON THE EMERGENCE OF THE POSTMODERN

Introduction

Lyotard defines Postmodern as “disbelief in metanarratives”, whereby metanarratives are understood as totalizing narratives about the history and goals of humanity, which establish and legitimize knowledge and cultural practices. The two metanarratives that Lyotard used in the past as most important are “History as Progress towards Social Enlightenment and Emancipation” and “Knowledge as Progress towards Totalization”. Modern is defined as the age of metanarrative legitimation and Postmodern – as the age when metanarratives went bankrupt.

Postmodern knowledge is a report on information societies. According to Lyotard, certain technical and technological advances have been made since World War II (his historical reference to the dawn of postmodernism) that have radically influenced and are still influencing the state of knowledge in the most advanced countries in the world. Lyotard chooses informatization as the determining element to characterize these technical and technological advances. Lyotard identifies the problem he is dealing with – the variable in the knowledge status – as a problem of legitimation. For Lyotard, this is both a matter of knowledge as well as power. Knowledge and power are just two sides of the same question: Who decides what knowledge is and who knows what needs to be decided? According to Lyotard, the question of knowledge in the computer age is more than ever a question of government. Who decides when there are large amounts of digital in databases stored knowledge, what knowledge is worth storing (what is legitimate knowledge), and who has access to these databases? Lyotard points suspicious fingers at multinational corporations. Using the example of IBM (International Business Machines Corporation), he proposes a hypothesis where the company owns a certain belt in the Earth’s orbital field in which satellites circulate communication and/or store databases. Lyotard asks them: “Who will have access to them? Who determines which channels or data are forbidden? The State? Or will the state just be a user?”

Digitalization of social and economic relationships affects all areas of human life: budget, market transactions, financial transactions, banking, industry, agriculture, medicine, education, and government. In addition to the positive effects such as time savings in data transmission and cost savings for the execution of work processes, digitalization is characterized by negative effects – new types of digital fraud and excessive enthusiasm for virtual reality. However, economic resources require the use of digital technologies in the entire economy and society.

The question posed in this work is as follows: What influence did digitalization have on the emergence of the Postmodern? The aim of the work is to find out the connection between postmodernity and digitalization.

The Postmodern

The term “postmodern” is used in many different situations and has several meanings. On art, literature, politics, architecture, and philosophy applied, it has specific connotations. That is a way of saying people are imprecise in the use of the word. The Postmodern and especially “postmodern knowledge” is difficult to imagine today without Jean-François Lyotard. The method that Lyotard chooses in his investigations is language games. Lyotard writes that the developments in postmodernism have mainly dealt with language: “Phonology and the linguistic theories, the problems of communication and cybernetics, modern algebras and computer science, computers and their languages, the problems of language translation and the search for compatibilities between languages, the problems of storing and the databases, the telematics and the perfecting of “intelligent” terminals, paradoxology”.¹

Lyotard’s use of language games derives from Ludwig Wittgenstein. The theory of language games means that each of the different categories of utterances can be defined based on rules that specify their properties and uses. Lyotard makes three especially important observations on language games. First, the rules for language games do not carry their own legitimation in itself but are subject to a “contract” between “Players” (interlocutors). Second, there is no game when there are no rules, and even a small change in the rules changes the game. Third, every utterance should be viewed as “movement” in a game. Various types of statements, as identified by Wittgenstein, refer to different types of language games. Lyotard gives us some examples of types of utterances. The “denotative” is an utterance that tries to correctly identify the object or the reference to which it refers (e.g., “snow is white”). The “Performative” is an utterance that is itself a performance of action upon which relates (like “I promise”). The “prescriptive” is an utterance that gives instructions, recommendations, inquiries, or orders (e.g., “Give me money”). For both Wittgenstein and Lyotard, language games are not comparable, moves in one language game cannot be translated into moves in another language game. For example, we cannot judge what should be the case (a prescription) from what is the case (a denotative).

Lyotard’s choice of language games is primarily politically motivated and related to the close connection between knowledge and power. When examining the state of knowledge in the postmodern era, Lyotard examines both the political and the epistemological aspects of knowledge (legitimation) and sees the basic social bond – the minimum ratio necessary for the existence of society – as a movement within language games. Lyotard needs a methodical representation to apply it to society and to examine the status of knowledge in postmodern societies. He presents us with two alternative views of society that have been popular in this century: Society as a unified whole (“traditional” theory) or society as a binary division (“Critical” theory).

Lyotard rejects both alternatives because the choice seems complex or arbitrary and rejects a third alternative – that we could distinguish two types of equally legitimate knowledge, one based on the view of society as unified and the other based on the view of society as binary.²

¹ Lyotard Jean-Francois: *Das postmoderne Wissen*, Ein Bericht, Paris 1979, p. 29.

² Woodward Ashley: *Jean-François Lyotard*, Melbourne 2017.

Instead of the currently popular “modern” models of society, Lyotard argued that the status of knowledge has changed in postmodern, as has the nature of the social bond, particularly like this is evident in the knowledge institutions of the society. Lyotard presents a postmodern, methodological representation of society composed of diverse and fragmented language games, but games that strictly (but not rigidly – the rules of the game can change) control the movements that can be carried out in them with reference to narratives of legitimation deemed appropriate by their respective institutions.

So, one follows orders in the army, prays in the church, provides questions in philosophy, etc. In his analysis of the level of knowledge in the postmodern, Lyotard first distinguishes two types of knowledge – “narrative” knowledge and “scientific” knowledge. Narrative knowledge is the type of knowledge that prevails in “primitive” or “traditional” societies and is based on stories, sometimes in the form of rituals, music, and dance.¹ Narrative knowledge has non-recourse to legitimation – its legitimation takes place directly within the narrative itself, in the “timelessness” of the narrative as a permanent tradition – it becomes told by people who have heard the story from others. Lyotard suggests incommensurability between the issue of legitimation itself and the authority of narrative knowledge.²

According to him, as for “scientific” knowledge, one of the most striking features is that scientific findings consist of the fact that there are only denotative statements, excluding all other types (narrative knowledge includes other types of statements, such as regulations). Scientific knowledge is legitimized by certain scientific criteria – the repeatability of experiments, etc. However, if the entire science project needs meta-legitimation (and the criteria for scientific knowledge even seem to require this), the science has no other recourse than narrative knowledge (that, according to scientific criteria, is no knowledge at all).³ This narrative has usually taken the form of a heroic epic, with the scientist being a “Hero of Knowledge” who discovers scientific truths. The distinction between “narrative” and “scientific” knowledge is one crucial point in Lyotard’s theory of Postmodern and one of the defining characteristics, in his view, is the dominance of scientific knowledge versus narrative knowledge. Lyotard sees a danger in this dominance; it follows from his point of view that reality cannot be captured within a discourse genre or representation of events where science overlooks aspects of events captured by narrative knowledge.⁴ In other words, Lyotard doesn’t think science can justify its claim to be a more legitimate form of knowledge than narration. A part of his work in “The Postmodern Knowledge” can be read as a defense of narrative knowledge before the increasing dominance of scientific knowledge. In addition, Lyotard sees a threat to the future of academic research, which arises from how scientific knowledge in postmodern was legitimized (as opposed to the way it was legitimized in the modern age).⁵

In the modern age, science was legitimized through one of several metanarratives, the two main approaches being Hegelian and Marxist. The Hegelian metanarratives speculate about

¹ Comp. *ibid.*

² Comp. *ibid.*

³ Gratton Peter: “Jean François Lyotard”, Stanford 2018.

⁴ Comp. *ibid.*

⁵ Woodward Ashley: *Nihilism in Postmodernity: Lyotard, Baudrillard, Vattimo*, p. 105.

the possible totality and unity of all knowledge; Scientific progress was legitimized by history, that one day it will lead us to this goal. The Marxist metanarrative gives science a role in the emancipation of humanity. According to Lyotard, postmodernity is marked through the end of the metanarratives. What is science legitimizing now? Lyotard's answer is Performativity. Lyotard calls this the "technological criterion" – the most efficient input-output ratio. The technical and technological changes in the last decades and the development of capitalism have led to knowledge production increasingly influenced by a technological model. According to Lyotard, during the Industrial Revolution, knowledge stepped into the economic equation and became a force for production, but in the postmodern era, it became the central force for production. Lyotard believes that knowledge is becoming such an important economic factor that he suspects that one day there will be wars over control of information.¹

Lyotard calls the change in knowledge status due to the increase in the performativity criterion the "mercantilization of knowledge". According to him, in postmodernity, knowledge has become a salable good. Knowledge is produced in order to be sold and consumed to fuel new production. According to Lyotard, knowledge has largely lost the truth value in postmodern, or rather, the production of knowledge is no longer an endeavour to produce truth. Today students no longer ask whether something is true but rather which one benefits them. Lyotard believes that the computerization and legitimation of knowledge through the performativity criterion eliminates the idea that the absorption of knowledge is inextricably linked with the training of the mind. Soon, he predicts, the education of people in their youth will be no more than preparation for life offered in one piece. Rather, it will become an ongoing process of learning updated technical information that is essential to the functioning in their respective professions.²

Lyotard doesn't think the innovations he predicts in postmodern education will necessarily adversely affect scholarship. However, he sees a problem with the legitimation of knowledge through performativity. This problem is in the field of research. The legitimation through performativity lends itself to what Lyotard calls "terror" – excluding players from language games or the complete exclusion of certain games. Most true "discoveries," argues Lyotard, are discoveries due to the fact that they are so radical that they change the rules of the game – they cannot even be articulated within the rules of the "dominant" game (which is dominant because it forms the consensus of opinions). Many discoveries do not have any use until some time after they are made. Hence, they seem to be of little value according to the performativity criterion. For economic reasons, legitimation through performativity tends to follow the consensus opinion: What will be considered by the majority of experts to be the most efficient input-output ratio, will actually be considered as the most likely to be the most performative-efficient and thus the safest, namely as an investment.³

Lyotard argues that legitimation through performativity goes against the interests of research. He does not claim that research should be directed towards the production of "the truth"; he does not attempt to revisit the metanarrative of modernity and reset legitimate

¹ Comp. *ibid.*

² Khachatryan Marine: *Modernism and Postmodernism*, Bristol, 2017.

³ Comp. *ibid.*

research. Rather, he sees the role of research in the production of ideas. The legitimation of knowledge through performativity terrorizes the production of ideas. Then what is the alternative? Lyotard suggests that one better form of legitimation would be legitimation through paralogy. The etymology of this word is found in Greek words “para” – next to, past, beyond – and “Logos” in its sense as “Reason” called. So paralogy is the movement beyond or against reason. Lyotard does not see reason as a universal and immutable human ability or a principle, rather than a specific and variable human production; For him, “paralogy” means moving against one established way of reasoning. In terms of research, this means the production of new ideas by violating established norms, and undertaking new steps in language games, changing the rules of language games, and inventing new games. Lyotard argues that this is actually in the scientific research that happens even though the performativity criterion of legitimation was imposed. This is particularly evident in what Lyotard referred to as “Postmodern Science” – as the search for instabilities. Knowledge is for Lyotard not only the known but also the “revelation” or “articulation” of the unknown. Therefore, he advocates the legitimation of knowledge through paralogy as a form of legitimation that satisfies both the desire for justice and would satisfy the desire for the unknown.¹

Digitalization

There are different definitions of “digitalization” that differ depending on the context. One of the most common associations with the term digitalization is a transformation from analog to digital. Researchers from different fields would define digitalization as the conversion of an analog or physical object into a digital object. A simple example of this would be taking a photo and converting it into a digital photo. A more complex example would be a synthesizer. Synthesizers are more likely to produce sound through continuous variables like those changing voltages through binary ones and zeros. Some industry experts have also offered additional definitions of digitalization. For example, Cisco (The Company) describes digitalization as “connecting people, processes, data, and things to provide information and actionable insight that enable business results.” This definition points to the importance of data and processes but also highlights the newly acquired knowledge that represents the key difference between business process reengineering (BPR) and digitalization.²

The first real-time use of the term “digitalization” in connection with computerization appeared in an essay in 1971. It was first published in the *North American Review*. In it, Robert Wachal discusses the social effects of the “digitalization of society” in connection with examining objections and potentials for computer-aided research in the humanities. From that very beginning, writing about digitalization has grown into huge literature – one that is less concerned with the specific process of converting analog data streams into digital bits. In this sense, digitalization largely relies on structuring many and different areas of social life, all about digital communication and media infrastructures.³

¹ Aylesworth Gary: “Postmodernism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2015 Edition).

² Comp. Schallmo, D. R. A., Williams, C. A.: *History of Digital Transformation*, Basel 2018, p. 5.

³ Brennen, J. S., Kreiss, D.: *Digitalization*, University of North Carolina at Chapel Hill 2016, p. 5.

For example, Manuel Castells (2010) sees the digitalization of the “new economy, Society and Culture” as one of the defining features of the present. Castells’ work is part of a larger scientific work that focuses on the underlying media and communication system to explain or understand many, if not all, aspects of contemporary social life. Many scientists have argued that a single, networked, digitalized communication system connects almost all aspects of social life. This communication system is fully characterized by “new media,” often defined as media that can receive and manipulate digital signals. Scientists have analyzed in different ways, how digitalization shapes today’s world. For example, they have focused on increasing globalization, a process that expands the economy across national borders through digitalization. Some scientists argue that the digitalization and globalization of the economy, as a result, have undermined national sovereignty, reshaped the notions of materiality and place, and made possible new circulations of culture, capital, goods, and people. In finance alone, many scientists have demonstrated that digital media today is central to the global capital flows.¹

In discussions about digitalization, “information” is often used as the organizational principle of many areas of social life. Although research on the “information society” is extensive and diverse, many go back to scientists who made great changes in the national established economies and occupational patterns. In this context, many have argued that digital media and computers are a new historic moment shared in, just as mechanization has facilitated the industrial revolution. While this is a common feeling, others have observed both its gross technological determinism and its implicit teleology, which are deeply rooted in narratives of historical progress.

Other scientists explain the far-reaching effects of digitalization on social life by pointing out that digitalization brings with it the “convergence” of formerly disparate sectors of social life. In particular, many have argued that digitalization brings the convergence of different media with it, which is driving many of the broader societal and technological changes outlined below. Some scientists have argued that the ability of digitalization to produce a medium that mimics, simulates or consolidates all other media means that the digital must ultimately be viewed as a “generalized medium” that consolidates “various forms of information”. The rise of digital media has had a major impact on many considerations enabling how we should define and characterize a medium. That is not least because “the digital computer uses all other known media to reproduce or simulate”.²

While some use light semaphores to use digitalization as a form of communication, a narrower definition locates the concept’s origins in the development of binary numbers. Some identify the origins of digitalization in the late 17th century with the work of the philosopher Gottfried Leibniz, the first completed work on binary number systems. A little later, the ideas of Leibniz formed the basis of the Morse alphabet and thus became the basis of the Morse Code used for the standard system of the telegraph. Morse code is a binary system that is only based on two different states, proved to be far more resistant to errors in transmission, encoding, and decoding as alternatives. Through innovations like Morse Code, one of the earliest widely

¹ Comp. *ibid.*

² Brennen, J. S., Kreiss, D.: *Digitalization*, University of North Carolina at Chapel Hill 2016, p. 6.

used digitalization systems, binary numbers laid the historical basis for later developments in computer science and digitalization.

Digitalization is a process that has both symbolic and material dimensions. Therefore, digitalization generates information that can be expressed in many different types of materials and in many different systems. The basis of digitalization in modern computing are transistors, as devices that amplify and conduct electrical signals. Billions of transistors, made of semiconducting materials such as silicon crystals, can now be accommodated on a single microprocessor. The development of Transistors revolutionized electronics in the 1950s and 1960s when the new devices replaced large, expensive vacuum tubes.¹

Summary

In today's society, one cannot overlook that religion no longer has authority on the scale it once had, and if at all, technological advancement has become possibly the most significant narrative of all. Ongoing technological advances (weapons, government spies, computer hacking, etc.) now dominate and control other states instead of any fear of them having divine justice. Governments can access our very private lives, intercept our exchanges and enable us to keep ourselves in advertising constantly; As Lyotard predicted, the world we fearfully live in will be dominated by technological progress, the internet, our culture, capitalism, our religion, and gadgets, our idols.

The future is not something that can be predicted from the present since this would only be a present thought in the future. In this way, Lyotard has, from the beginning of his career up to the end, never claimed that everything is socially constructed, that all language games would have the same validity, or that we would be locked in the prison of language. Instead, all of his works try to attest to that which eludes language, although we never stop articulating this excess.

Digitalization is a fundamentally disruptive force triggered by the fourth Industrial Revolution and the Internet of Things, and the way we are approaching and thinking has changed business processes and activities. The relationships between organizations are becoming increasingly digital (Corporations, government agencies, and others), and customers are reshaped and new business models invented. Nowadays, companies in all industries need agility, speed, flexibility, and the ability to quickly switch to new ones pursuing business opportunities and dealing with a rapidly changing global business environment to keep pace. Digitalization emphasizes the importance of advanced technologies at the heart of all processes and products to provide services.

Bibliography

1. Aylesworth, Gary: "Postmodernism," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2015 Edition).
2. Brennen, J.S. and Kreiss, D.: *Digitalization*. In: *The International Encyclopedia of Communication Theory and Philosophy*, John Wiley & Sons, Inc. 2016.

¹ Comp. *ibid.*

3. Flickinger, Joachim: Jean-François Lyotard – Postmoderne am Beispiel der Wissenschaft. München, GRIN Verlag 2004.
4. Gane, Nicholas: Computerized Capitalism: The Media Theory of Jean-François Lyotard. *Information, Communication & Society*, 6:3, 430-450, Taylor & Francis Ltd. 2003.
5. Grabowski, Susan; Nake, Frieder: Zwei Weisen, das Computerbild zu betrachten. Ansicht des Analogen und des Digitalen, Bielefeld 2005.
6. Gratton, Peter: Jean François Lyotard, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition).
7. Gray, Jeff; Rumpe, Bernhard: Models for digitalization. *Softw Syst Model* 14, 1319–1320. Published online, Springer-Verlag Berlin Heidelberg 2015.
8. Hohmann, Claus: Emotional Digitalization as technology of the Postmodern: A Reflexive Examination from the View of the Industry. *International Journal of Technology and Human Interaction*, Volume 3, Issue 1, Idea Group Inc. 2007.
9. Husserl, Edmund: *Die Krisis Der Europäischen Wissenschaften Und Die Transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in Die Phänomenologische Philosophie. (2. Auflage)*, Herausgegeben von WALTER BIEMEL. Haag, Martinus Nijhoff 1973.
10. Khachatryan, Marine: *Modernism and Postmodernism*. Bristol 2017.
11. Legner, Christine; Eymann, Torsten; Hess, Thomas et al.: Digitalization: Opportunity and Challenge for the Business and Information Systems Engineering Community. *Bus Inf Syst Eng* 59, 301–308, Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH 2017.
12. Lyotard, Jean-Francois: *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge. Theory and History of Literature*, Auflage 10, Minneapolis, University of Minnesota Press 1984.
13. Sadi, Saidash; Nekrasov, Yaroslav; Pyatkov, Matvey & Chirun Sergey: Power and regional communities in the context of Digitalization: institutions, processes, technologies. *Sustainable Development of Regions 2020 – XVI International Scientific and Practical Conference “State. Politics. Society,” SHS Web of Conf.* 94 03005, Published online, 2021.
14. Salminen, Vesa; Ruohomaa, Heikki & Kantola, Jussi: Digitalization and Big Data Supporting Responsible Business Co-evolution. In: *Advances in Human Factors, Business Management, Training and Education. Advances in Intelligent Systems and Computing*, vol 498. Springer International Publishing Switzerland 2017.
15. Schallmo, D.R.A. and Williams C.A.: *History of Digital Transformation*. In: *Digital Transformation Now! Springer Briefs in Business*. Springer, Cham. 2018.
16. Schulz, Roland M.: Lyotard, Postmodernism and Science Education: A Rejoinder to Zembylas. *Educational Philosophy and Theory*, 39:6, 633-656, Published by Blackwell Publishing 2007.
17. Tholen, Georg Christoph: *Digitale Differenz. Zur Phantasmatik und Topik des Medialen*. Basel, Stroemfeld Verlag 1997.
18. Voss, Dietmar; Schütze, Jochen C.; Cohen, Mitch and Lüdtkke, Carol: *Postmodernism in Context: Perspectives of a Structural Change in Society, Literature, and Literary Criticism*. *New German Critique*, no. 47: 119-42. Duke University Press 1989.
19. Woodward, Ashley: *Jean François Lyotard, The Melbourne School of Continental Philosophy*. Melbourne 2017.
20. Woodward, Ashley: *Nihilism in Postmodernity: Lyotard, Baudrillard, Vattimo*. The Davies Group Publishers. Melbourne 2010.

სალომე ბელქანია

ლიბერალიზმის ბაზენა ჰოსტომოდერნის ნაჩოშობა

რეზიუმე

ლიბერალიზმი განსაზღვრავს პოსტმოდერნს, როგორც „მეტანარატივებისადმი ურწმუნობას“, რომლის მიხედვითაც, მეტანარატივები გაგებულია, როგორც განზოგადებული ნარატივები კაცობრიობის ისტორიისა და მიზნების შესახებ, რომლებიც ამკვიდრებენ ცოდნასა და კულტურულ პრაქტიკებს. ის გამოყოფს ორ მეტანარატივს, რომელსაც წარსულში ყველაზე დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა. ესენია: „ისტორია, როგორც პროგრესი სოციალური განმანათლებლობისა და ემანსიპაციისკენ“ და „ცოდნა, როგორც პროგრესი განზოგადებისკენ“. მოდერნიზმი განისაზღვრება, როგორც მეტანარატივული ლეგიტიმაციის ხანა, ხოლო პოსტმოდერნი – როგორც ეპოქა, რომლის დროსაც მეტანარატივები, ასე ვთქვათ, გაკოტრდა.

პოსტმოდერნული ცოდნა არის ანგარიში ინფორმაციული საზოგადოებების შესახებ. ლიბერალის თქმით, მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ (მისი მინიშნება პოსტმოდერნის ისტორიის გარიჟრაჟთან დაკავშირებით) განხორციელდა გარკვეული ტექნიკური და ტექნოლოგიური მიღწევები, რომლებმაც რადიკალურად იმოქმედა და დღემდე ახდენს გავლენას ცოდნის მდგომარეობაზე მსოფლიოს ყველაზე მონინავე ქვეყნებში. ლიბერალი ირჩევს ინფორმაციზაციას, როგორც განმსაზღვრელ ელემენტს ამ ტექნიკური და ტექნოლოგიური მიღწევების დასახასიათებლად. მისთვის ეს არის როგორც ცოდნის, ისე ძალაუფლების საკითხი. ცოდნა და ძალა ერთი და იგივე კითხვის მხოლოდ ორი მხარეა: ვინ წყვეტს, რა არის ცოდნა და ვინ იცის, რა გადანყვეტილება უნდა იქნას მიღებული? ლიბერალის აზრით, კომპიუტერის ეპოქაში ცოდნის საკითხი ისე, როგორც არასდროს, არის ხელისუფლების საკითხი. ის სვამს კითხვებს იმასთან დაკავშირებით, თუ ვინ იღებს გადანყვეტილებებს მონაცემთა ბაზებში დიდი რაოდენობით არსებული და შენახული ცოდნის შესახებ; რომელი ცოდნის შენახვა ღირს (რა არის ლეგიტიმური ცოდნა) და ვის აქვს წვდომა ამ მონაცემთა ბაზებზე? ლიბერალი თითქმის იშვებს ტრანსნაციონალური კორპორაციებისკენ. I-ის (International Business Machines Corporation) მაგალითის გამოყენებით, ის გვთავაზობს ჰიპოთეზას, სადაც კომპანია ფლობს გარკვეულ სარტყელს დედამიწის ორბიტალურ ველში, რომელშიც თანამგზავრები ავრცელებენ კომუნიკაციას და/ან ინახავენ მონაცემთა ბაზებს. ლიბერალი ეკითხება მათ: „ვის ექნება მათზე წვდომა? ვინ განსაზღვრავს არხების ან მონაცემების აკრძალვას? სახელმწიფო? თუ სახელმწიფო უბრალოდ მომხმარებელი იქნება?“

სოციალური და ეკონომიკური ურთიერთობების დიგიტალიზაცია გავლენას ახდენს ადამიანის ცხოვრების ყველა სფეროზე: ბიუჯეტზე, საბაზრო ტრანზაქციებზე, ფინანსურ ტრანზაქციებზე, საბანკო საქმეზე, მრეწველობაზე, სოფლის მეურნეობაზე, მედიცინაზე, განათლებაზე და მთავრობაზე. გარდა დადებითი ეფექტისა, როგორცაა მონაცემთა გადაცემით დროის დაზოგვა და სამუშაო პროცესების შესრულების ხარჯების დაზოგვა, დიგიტალიზაციას ახასიათებს უარყოფითი ეფექტები – ციფრული თაღლითობის ახალი სახეები და ვირტუალური რეალობის გადაჭარბებული ენთუზიაზმი. თუმცა, ეკონომიკური რესურსები მოითხოვს ციფრული ტექნოლოგიების გამოყენებას მთელ ეკონომიკასა და საზოგადოებაში.

ბანათლების ფილოსოფიის ბლოგის ხეობის სხანსფოქიასიანი დღის წახიბი

განათლების გლობალური განვითარების ნეოლიბერალური ტენდენციები ათწლეულების მანძილზე დომინანტობს განათლების ტრადიციულ, პატერნალურ მოდელებზე. მიუხედავად ამისა, განათლების თანამედროვე მკვლევართა მიერ ინტენსიურად მიმდინარეობს რეფლექსირება წარსული გამოცდილების შესახებ, იგულისხმება ძველი პატერნალური მოდელები. უდავოდ აღსანიშნავია, რომ განათლების პოლიტიკისა და ფილოსოფიის ფინელმა მკვლევარმა პასი სალბერგმა (2011) გამოკვეთა ზემოთ ხსენებული მოძრაობის ძირითადი, ფუნდამენტური მახასიათებლები. მაგალითად, გლობალური ტენდენცია საგანმანათლებლო სისტემის სტანდარტიზაციისაკენ და აქცენტირება საგანმანათლებლო წარმატებებისა და შედეგების გაზომვის ინსტრუქციული კრიტერიუმების დანესებით მოითხოვა. განათლების რეფორმის ახალმა მოძრაობამ, რომელიც მკაფიოდ იდენტიფიცირებადი, გლობალური განათლების ერთობლიობას გულისხმობს, პედაგოგებს ახდენს „ძირითადი საგნებისა“ და „ძირითადი უნარების“ მიმართულებით, საერთაშორისო ტესტირებათა შედეგებითა და ანალიზით, მაგალითად, როგორებიცაა: PISA, TIMSS და სხვ.

ამ მოცემულობაში განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს განათლებისა და ფილოსოფიის თანამედროვე ბრიტანელი მკვლევრის – რიჩარდ ფრინგის ფუნდამენტური შრომა – Education, social reform and philosophy of development (განათლება, სოციალური რეფორმა და განვითარების ფილოსოფია). კარგად მოგვეხსენება, რომ დიდი ბრიტანეთი ტრადიციონალისტური ქვეყანაა, შესაბამისად, გარკვეულწილად ორიგინალური და თვითმყოფადია ბრიტანული განათლების სისტემაც. მნიშვნელოვანია, თუ რა მოსაზრებები გამოითქმის განათლების, სოციალური რეფორმისა და ფილოსოფიის განვითარების მიმართულებით ოქსფორდის უნივერსიტეტში.

რიჩარდ ფრინგი ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ ცოდნის ბუნების განაზრებისას, სწორედ ისევე, როგორც მე-19 საუკუნის ცვალებადი საგანმანათლებლო სივრცისა და სამყაროს გაგებისას, საჭიროა, ცხადვით ძირითადი, ფუნდამენტური ფილოსოფიური იდეები, რომელნიც ამ ცვლილებებისას, მათი აღწერა-დასაბუთებისას გამოყენდებიან.

პოლიტიკური ინოვაციებისა და ცვლილებების ფონზე ამ წიგნში განხილულია ისტორიულ-რელიგიური და კულტურული კონტექსტები, რომელნიც განსაზღვრავს განათლების ახალ, ინოვაციურ სისტემებსა და მოდელებს. ავტორი განსაკუთრებულ აქცენტებს სვამს განათლების ბუნების ისტორიულ კონტექსტებზე და მის შესაბამისობასა და მნიშვნელობაზე, ფართო საზოგადოების, მისი ინტერესებისა და მოთხოვნილებების გათვალისწინებით.

ფრინგის კვლევა მოიცავს განათლების ფილოსოფიის ისტორიას, სოციალური რეფორმებისა და ეკონომიკური აქტუალობის კონტექსტში. წიგნის პირველი ნა-

წილი მოიცავს განათლების სისტემის მდგომარეობაზე რეფლექსიას მე-19 საუკუნის ინგლისსა და უელსში. „განათლება ყველასათვის“ საჭიროების და ამ მიმართულებით საზოგადოების მზარდი ინტერესიდან გამომდინარე, მან დიდი გავლენა მოახდინა განათლების განვითარებაზე და, შესაბამისად, განვითარებულ პოლიტიკასა და ინტეგრირებულ შეთანხმებებზე, ანუ განათლების თეორიათა ახალ ფორმებზე, რომელიც ამ ტალღას მოჰყვა.

მე-19 საუკუნის ინგლისსა და უელსში, „სურვილისამებრ, ელემენტარული“ განათლება საჯარო სკოლების განვითარებითა და „ანტიკური უნივერსიტეტების“ რეფორმით დაგვირგვინდა ოქსფორდისა და ქემბრიჯის უნივერსიტეტებში. ეს მოვლენა ასახავდა სოციალური და პოლიტიკური პირობების, მოცემულობების შეცვლას, უფრო დიდი და ფართო სოციალური ცნობიერების გათვალისწინებით და უკეთესი განათლების მოთხოვნით ყველასათვის. შემუშავებული რეფორმები გააანალიზა ოთხმა სამეფო კომისიამ. მიუხედავად კლასობრივ-სოციალური დაყოფა-დიფერენციისა, შემდგომში დაინერგა ტექნიკური და პროფესიული განათლების განმსაზღვრელი, დიფერენციალური სისტემები, რადგან სრულიად აშკარა შეიქნა ცვლილებებისა და გარდატეხების აუცილებლობა ინდუსტრიულ ველზე. ამ მოვლენათა კვლად, საჭირო გახდა კვლავ ახალი რეფორმების გატარება.

1870 წელს, საჭიროებიდან გამომდინარე, ჩამოყალიბდა „სკოლების საბჭოები“, მაგრამ პრობლემად რჩებოდა „მუშათა კლასისგან“ შექმნილი აჟიოტაჟი, „განათლების უფრო ფართო გაგებისთვის“, რაც ნაწილობრივ განპირობებული იყო რეფორმირებული „ფრენჩიზის“ შედეგად. „განათლება“ გახდა ადამიანის განვითარებისა და კეთილდღეობის ერთადერთი პირობა, ხსნა და გამოსავალი.

ავტორი აღნიშნავს, რომ სწავლების პროცესი ოდნავადაც არ არის დაზღვეული რადიკალური გარდაქმნებისა და ცვლილებებისგან, რათა, როგორც სასკოლო, ასევე საუნივერსიტეტო სწავლების დონე საზოგადოებრივ მოთხოვნილებებთან თანხვედრაში მოვიდეს და ახალი დროის გამოწვევებს უპასუხოს. ამ დროს ჩნდება „ახალი უნივერსიტეტის“ იდეა, რომელმაც ახალი, ინოვაციური და თანამედროვეობისათვის რელევანტური ახალი გაგებით „განათლებული ადამიანი“ უნდა აღზარდოს.

გამოიკვეთა „განათლების“ ისტორიულ განვითარებაზე დაფუძნებული, ინოვაციებით გაჯერებული ახალი ინსტიტუციური მოწყობა. ფილოსოფიური „ყოფიერების“ უკვე არსებულ კონცეპტთა კონკურენტი, ახალი ფილოსოფიური ონტოთეორიები. განათლების ფილოსოფიის ისტორიულ ჭრილში რიჩარდ ფრინგი პოზიტივიზმის, პოსტმოდერნისა და მარკეტინგის გამოწვევებს აკავშირებს. განათლების ფილოსოფიის ისტორიულად განსხვავებულ კონცეფციათა ანალიზისას, ავტორი ურთიერთგამომრიცხავ შინაარსებს ხედავს, თუმცაღა, მაგალითად, მე-19 საუკუნის ცვალებად კლიმატში, უტილიტარიზმისა და იდეალიზმის კვეთისას, საგანმანათლებლო აზროვნებაში, სოციალისტურ საზოგადოებაში იდეალისტი მოაზროვნების დომინანტობაზე ამახვილებს ყურადღებას.

გამორჩეული, წამყვანი ფილოსოფოსები, ხშირ შემთხვევაში, მათი მკვეთრი განსხვავებულობის მიუხედავად, ერთობლივად ურთიერთქმედებენ საგანმანათლებლო სივრცეში, ფუნდამენტურ, ძირეულ გადაწყვეტილებებსა და პოლიტიკურ

კლიმატზეც კი. ავტორის თვალსაზრისით, პოზიტივიზმისა და პოსტმოდერნიზმის ერთმანეთისაგან მკვეთრად განსხვავებული, ურთიერთსაპირისპირო გავლენა, ანუ „პოსტჭეშმარიტების“ დასაწყისი, პარადოქსულად წაახალისა სწორედ პოზიტივიზმმა, ხოლო პოსტმოდერნიზმი „სიბრძნისადმი“ პატივისცემით განაწყობს.

ფრინგის თვალსაზრისით, ამერიკული პრაგმატიზმი განათლების ფილოსოფიაში – „theory of meaning“, ანუ „მნიშვნელობის თეორია“, მჭიდრო კავშირშია მე-19 საუკუნის ამერიკელ ფილოსოფოს ჩარლზ სანდერს პირსთან, რომელმაც ყურადღება გაამახვილა „რწმენის“ (belief) და არა ცოდნის მნიშვნელობაზე, რომელიც ლოგიკურად დაკავშირებულია ცოდნასთან და, შესაბამისად, განსაზღვრავს მომდევნო ქმედით აქტებს. რწმენა დასაშვები და მისაღებია მხოლოდ მაშინ, თუ მას წარმატებულ მოქმედებამდე, სარგებლის მომტან შედეგებამდე მივყავართ, თუმცაღა რწმენა ტოვებს ღია კარს, ანუ პერსპექტივას დაშვებული შეცდომების გამოსასწორებლად.

პირსის კვალად, განათლების ახალი ეპისტემოლოგიური პარადიგმის ავტორი, ჯონ დიუი, ცხადია, ავტორს არ რჩება ყურადღების მიღმა. როგორც ამერიკის შეერთებულ შტატებში, ასევე დიდ ბრიტანეთში, როგორც ფრინგი აღნიშნავს, ფართოდ იქნა აღიარებული „აქტივობაზე დაფუძნებული“ როგორც თეორია, ასევე პრაქტიკა, არა „knowledge-centered“, „ცოდნაზე ორიენტირებული“, არამედ „child-centered“, „ბავშვზე ორიენტირებული“ პრაქტიკა. ჯონ დიუის პრაგმატული ეპისტემოლოგიის განხილვისას, ფრინგი მის მიერ შემოთავაზებულ მთავარ მოდუსებს უსვამს ხაზს. არსებობს „ცოდნა-როგორც“ „knowledge-how“, ხოლო, მეორე მხრივ, „knowledge-that..“ ანუ, „იცოდე, რომ...“

განათლების ველზე პრობლემები „აზროვნების“ „კეთებისგან“ გამიჯნვის შედეგად წარმოიქმნება, რაც, ძირითადად, განპირობებულია ჩვენ მიერ სამყაროს გაგებაში ჩვენივე ცენტრალური ადგილისა და ნაწილის დანახვის შეუძლებლობით, რადგან ვერ ვახდენთ მასში პრაქტიკულ, ქმედით ჩართულობას. შესაბამისად, სისტემაში ხორციელდება თეორიული ცოდნის განდიდება, ხოლო მსჯელობის, აზროვნების როლის დაკნინება, ამიტომ განათლების ახალი და უახლესი ფილოსოფიური პარადიგმების ავტორნი მიიჩნევენ, რომ „განათლება“ არის პირველი ნაბიჯი არტეფაქტების სამყაროს ფართო იგნორირებისკენ ჩვენს ჩვევაში.

ფრინგი ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ ცოდნის ბუნების განაზრებისას, ისევე, როგორც მე-19 საუკუნის ცვალებადი საგანმანათლებლო სამყაროს გაგებისას, საჭიროა, ცხადვეყოთძირითადი ფილოსოფიური იდეები, რომელნიც ამ ცვლილებებში გამჟღავნდება მათი აღწერა-დასაბუთებისას. მაგალითად, იდეალიზმის, როგორც ასეთი, როლი ინტელექტის განვითარების ისტორიაში, ასევე, საჭიროა, მივმართოთ პრაქტიკული სწავლების შესაბამის საფუძვლებს, რომლებიც ტექნიკურ ტრენინგებშია ასახული. ფრინგი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს ოსტატ-შეგირდობის უძველეს ინსტიტუტს და მისი ტრანსფორმირების აუცილებლობაზე აკეთებს აქცენტს. მისი შეხედულებით, განათლების სისტემის ერთ-ერთ პირველ პრობლემად პრაქტიკული სწავლების როლის სათანადო შეუფასებლობა რჩება, როგორც ზოგად განათლებაში, ასევე ახალი კვალიფიკაციების შექმნისასაც, მაგალითად, EBacc, რაც ინტელექტის განვითარების ძირეულ ინსტრუმენტად

გულისხმობს ყოველდღიური ცხოვრების, ცოცხალი, უშუალო გამოცდილების ფაქტების ჩართულობას.

მე-19 საუკუნეში შექმნილ კომისიებზე და მათ დასკვნებზე დაყრდნობით, რომლებიც იმხანად სოციალური მოთხოვნების შესაბამისად რეფლექსირებდნენ, დადგა საჭიროება, შემუშავებულიყო, სანუკვარი, უნივერსალური მოდელი, რომელიც ადამიანის სრულფასოვანი განხორციელების შესაძლებლობებს გვაჩვენებდა, ართო ეთიკურ და სოციალურ ფარგლებში. ეს უმნიშვნელოვანესი მისია თავის თავზე ფილოსოფიას უნდა აეღო.

ჩვენი ეპოქის დასაწყისშივე დომინანტურ სოციალურ ფილოსოფიად უტილიტარიზმი იქცა, რამაც უთუოდ დიდი გავლენა მოახდინა პოლიტიკასა და საზოგადოებრივ ურთიერთობებზე, ადამიანთა მსოფლმხედველობაზე. ემპირიზმი, რომელიც „განმანათლებლობის“ ნიადაგზე წარმოიშვა და ღირებულებათა ინდიკაცია ცდილობდა, პრაქტიკული, პრაგმატული სარგებლიანობის თვალსაზრისით, სიამოვნებისა და ბედნიერების შესახებ მოქმედების, მოღვაწეობის თეორია გამხდარიყო ზე-საჯარო პოლიტიკის დონეზე, ყველასთვის ბედნიერება – ყველაზე დიდი ოდენობით. ღირებულებები განისაზღვრა ადამიანების უმეტესობისთვის მიღებული კმაყოფილების მიხედვით. ეს მოითხოვდა მიღებული სიამოვნების, სიკეთის ან სარგებლობის შეფასებას. შესაბამისად, გარდაუვალი აღმოჩნდა ტრადიციის მნიშვნელობისადმი განცდათა შემცირება, აგრეთვე, მინავლდა მემკვიდრეობითი, კონსერვატორული ღირებულებების მნიშვნელობაც, მათ შორის, რელიგიური მრწამსებისაც. უფრო სწორად რომ ვთქვთ, დამკვიდრდა ქცევის ზოგადი პრინციპები, განსაკუთრებით ისეთი, რომელიც სოციალური პოლიტიკის მოტივაციას, მის მიმდინარეობას და პრაქტიკაში დანერგვას განსაზღვრავდა, შემცირდეს ტკივილი და ტანჯვა საზოგადოებაში, ასე რომ, პრივილეგირებულ უმცირესობებს თავად მოუნევთ მათ ხელთ არსებული უპირატესობების დათმობა.

ჯონ სტიუარდ მილისა და კოლდრიჯის კვალად, ნებისმიერი ადამიანის პიროვნებად ყოფნის ასპექტი მოითხოვს ადამიანად მყოფობის სულიერ ასპექტს, რაც თავისუფლებისა და ცნობიერების ინტელექტუალიზაციას, ანუ ინტელექტუალთა შემდგომ განათლებას და ამ პროცესში მათ აქტიურ მონაწილეობას მოითხოვს. ბუნდოვანი და გაუაზრებელი „ინტელექტუალური ზრდა“ კი ადამიანის მექანიკურ ძრავად, მექანიკურ მოწყობილობად გადაქცევას გულისხმობს.

რიგ გამოცდილებათა მეშვეობით, მათ შორის – რელიგიური, პოეტური, მუსიკალური და, რაც, ჩვენი აზრით, ყველაზე მნიშვნელოვანია, მორალური დისკურსის მნიშვნელობით, ანუ ადამიანური თვისებებისა და უნარების, ჰარმონიული განვითარების შედეგად, ადამიანი გარკვეული მემკვიდრეობის მფლობელი ხდება, რასაც მეთიუ არნოლდმა (1869-1963) „კულტურა“ უწოდა. ეს გახლავთ კოგნიტიურ-ინტელექტუალური, აგრეთვე, მორალური და ემოციური შესაძლებლობების ჰარმონიული გამოხატულება, რაც ადამიანს, მის ბუნებას განსაკუთრებულ ღირსებას, სიმდიდრესა და მშვენიერებას ანიჭებს. ამ ეტაპზე ხდება სასულიერო პირთა და პედაგოგთა განსაკუთრებული წარმოჩენა კულტურულ სამყაროში. ფრინგის თვალსაზრისით, ეს სწორედ ის სოციალური კლასია, რომელსაც პლატონი თავის „სახელმწიფოში“ „მცველ კლასს“ უწოდებს და სწორედ ამგვარი სასულიერო პირები

ქმნიან „ეროვნულ ეკლესიას“, რომელიც ტრადიციონალისტური ეკლესიისგან გამოირჩევა არა როგორც სქიზმაში წასული ჯგუფი, არამედ კულტუროლოგიურად ახალი, კულტურულ-ინოვაციური მოვლენა.

ფრინგის მიხედვით, იდეალისტური შთაგონებები კლასიკურ ფილოსოფიაში უნდა ვეძებოთ. ასემაგალითად, არისტოტელე გასცდა ფიზიკასა და მეტაფიზიკასაც, მან რეალობის უფრო ღრმა ახსნა მოითხოვა. აქვე ავტორი პლატონის მეტაფორას გვახსენებს, გზას, რომელსაც გამოქვაბულის სიბნელიდან გავყავართ (ცხადია, განათლების საშუალებით) იმ განზომილებაში, სადაც მხოლოდ ფიზიკურ სამყაროს კი არ ვპოულობთ, არამედ მის მორალურ, სულიერ და ესთეტიურ გარემოებებს. შესაბამისად, შესაძლოა, დავასკვნათ, რომ ახალგაზრდობის, „ნეოფიტების“ საშუალებით გადალახვადია ფიზიკური, მატერიალური სამყარო. აზროვნება თავისუფლდება დაბალი რანგის გაგებათაგან და აყალიბებს იდეათა სამყაროს, ანუ „საუკეთესოს, რაც ყოფილა და თქმულა“. ბევრი ვერასდროს ახერხებს ამის მიღწევას და შესაბამისად, მათ ტუტორი, ხელმძღვანელი, მიმართულების მაჩვენებელი სჭირდებათ. პლატონის მიხედვით, ეს გახლავთ „მეურვე კლასი“ (guardian class). აქვე, უთუოდ გვაგონდება კოლდრიჯისეული „სასულიერო პირები“...

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ავტორი განათლების ფილოსოფიის რამდენიმე ასპექტს გამოყოფს. პირველი კლასი „მეურვეთა კლასია“, რაც განათლების უდავო და აუცილებელ საჭიროებას გულისხმობს, მეორე გახლავთ „მფარველი კლასი“, რომელსაც სამუელ კოლრიჯი „სასულიერო პირებს“ უწოდებს, ესენი არიან, აგრეთვე, საჯარო სკოლის მასწავლებლები, რომელთა შორისაც რიჩარდ ფრინგი რაგბის მასწავლებელსაც ასახელებს, რომელიც საჯარო სკოლის ძალზე წარმატებული კურატორი გახდა. როგორც მეთიუ არნოლდი ამტკიცებდა, კულტურასა და ანარქიაში თანასწორობის ღირებულება ყველაზე მაღლა უნდა დამდგარიყო. კულტურის ადამიანები ჭეშმარიტი თანასწორობის მოციქულნი უნდა გამხდარიყვნენ.

მომდევნო ასპექტი „ელიტარული სკოლები“ გახლავთ, რაც განსაკუთრებულად კლასიკოსების პოპულარიზაციითა და მთლიანობაში კლასიკის, როგორც მთავარი ბირთვის, შენარჩუნებისკენ იყო მიმართული.

კიდევ ერთი ასპექტია იდეალისტური ხედვის სულიერი განზომილება. კოლდრიჯის აზრით, სახელმწიფო სულიერი რეალობაა, რომელიც მისწრაფებებს აერთიანებს. კოლდრიჯმა ამ შემთხვევაში ყურადღება გაამახვილა არა საჯარო სკოლებზე, როგორც ლიდერთა ჩამომავალიებზე ინსტიტუციაზე, არამედ ქრისტიანულ სოციალიზმზე.

მაშ, შეჯამების სახით, შესაძლოა ითქვას, რომ საუკეთესო სოციალური ფილოსოფია, განათლების მიმართულებით, ფრინგის მიხედვით, იქნებოდა: საზოგადოების ყველა წევრის ღირსებისა და მნიშვნელოვნების აღიარება მათი წარმომავლობისა და პროფესიის მიუხედავად. „განათლება ყველასთვის“ აბსოლუტური საჭიროებაა, ცნობიერების ამაღლება, მათ შორის თვითშეგნების ამაღლება, სხვადასხვა იდეებთან, თვალსაზრისებთან კომუნიკაციის გზით (ვეგულისხმობთ: სოციალურ, მორალურ, ესთეტიურ ხედვებს), რომელიც სცილდება სამყაროს შეზღუდულ, დასაზღვრულ, ბანალურ გაგებას; მნიშვნელოვანია პრაქტიკული ცოდნისა და

უნარების პატივისცემა, რაც ძალზე ხშირად არ არის სათანადოდ, ჯეროვნად აღქმული და შეფასებული; ცალკეული მოქალაქის პოლიტიკური დისკურსი და პიროვნული უნარები, რომელიც, აგრეთვე, ჯეროვნად არ არის შეფასებული და, შესაბამისად, რეალიზებული.

ისტორიული ფაქტები და ხდომილებები მონიშნავენ, რომ განათლების ცვალებადი იდეებისა და კონსტრუქციების გაგება სამომავლოდ სამი ფილოსოფიური მიმართულებით ხორციელდება. ესენი გახლავთ: იდეალიზმი, უტილიტარიზმი და სოციალიზმი. ვერც ერთი ამ მიმართულებათაგან განვითარებასა და განხორციელებას თავისი „წმინდა“ ფორმით ვერ ახერხებს. სრულიად აუცილებელია ფილოსოფიური დებატები სხვადასხვა ტრადიციების ფარგლებში. აუცილებელია კომპრომისები და ფილოსოფიური ინსტრუმენტების ჩართვა-გამოყენება ცვალებად, ტრანსფორმირებად სიტუაციებში. სრულიად აუცილებელი ხდება ფუნდამენტური ცნებებისა და იდეების იდენტიფიცირება ფილოსოფიის წიაღშივე, მისსავე ტრადიციებში, იმის გათვალისწინებით, რომ ასეთი ცნებები თავად იწყებენ განვითარებას კრიტიკისა და ემპირიულ გარემოებათა გზით.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. Pring, R., 2021, Routledge Taylor & Francis Group, Education, Social Reform and Philosophy of Development.
2. Arnold, M., 1869/1963, Culture and Anarchy: An Essay in Political and Social Criticism, Cambridge University Press.
3. Barrell, J., 1830, Introduction to Coleridge.
4. Bentham, J., 1823, Introduction to the Principles of Morals and Legislation.

Qetevan Tskhvariashvili

TRANSFORMATIONAL AGENDA FOR GLOBAL REFORM OF THE PHILOSOPHY OF EDUCATION

Summary

neoliberal trends in the global development of education have dominated traditional, paternalistic models of education for decades. Yet by modern scholars of education, there is an intense reflection on past experiences, implied, of old paternalistic models. It is undeniable that the Finnish researcher of education policy and philosophy, Passy Salberg (2011) outlined the basic, fundamental characteristics of the above movement. So for example: the global trend towards standardization of the education system and the emphasis on establishing instructional criteria for measuring educational success and outcomes. The new education reform movement, which encompasses a clearly identifiable, global education mix, is pedaling towards “core subjects” and “core skills”, comparison and analysis of international tests, such as: PISA, TIMSS, etc.

Particular attention is paid to the fundamental work of Richard Fring, a contemporary British scholar of education and philosophy: education, social reform and philosophy of development. The British education system as well. What matters is the views expressed in the development of education, social reform, and philosophy at Oxford University.

Richard Fringe emphasizes that in understanding the nature of knowledge, as well as in understanding the changing educational space and world of the 19th century, it is necessary to identify the basic, fundamental philosophical ideas that will emerge as these descriptions are substantiated.

Against the background of political innovations and changes, this book discusses the historical-religious and cultural contexts that define new, innovative systems and models of education. The author places special emphasis on the historical contexts of the nature of education and its relevance and importance, taking into account the general public, its interests and needs.

Fringe's research covers the history of the philosophy of education, in the context of social reform and economic relevance. The first part of the book includes a reflection on the state of the education system in 19th-century England and Wales. Due to the need for "education for all" and the growing public interest in this field, he had a great influence on the development of education and, consequently, on the developed policies and integrated agreements, ie the new forms of education theories that followed this wave.

In nineteenth-century England and Wales, "optional" elementary education was crowned with the development of public schools and the reform of "antique universities" at the universities of Oxford and Cambridge. This event reflected the changing social and political conditions, the data, given the greater and wider social awareness and demand for better education for all. The developed reforms were analyzed by four royal commissions. Despite the class-social division-differentiation, differential systems defining technical and vocational education were subsequently introduced, as the need for change and transformation in the industrial field became quite apparent. In the wake of these developments, new reforms became necessary.

"School councils" were formed out of necessity in 1870, but the agitation created by the "working class" for a "broader understanding of education" remained a problem, in part due to the reformed "franchise". "Education" has become the only condition for human development and prosperity, salvation and solution.

The author notes that the teaching process is not insured in the slightest from radical transformations and changes to bring both school and university teaching levels in line with public needs and to meet the challenges of the new time. At this time, the idea of a "new university" appears, which should bring up an "educated person" in a new, innovative and modern sense.

A new institutional arrangement based on the historical development of "education", saturated with innovations, has emerged. A competitor to the already existing concepts of philosophical "being", the new philosophical onto theories. In the historical context of the philosophy of education, Richard Fringe connects the challenges of positivism, postmodernism and marketing. In analyzing historically different conceptions of the philosophy of education, the author sees mutually exclusive contents, although, for example, in the changing climate of the 19th century, at the intersection of utilitarianism and idealism, in educational thinking, socialist society focuses on the dominance of idealist thinkers.

Distinctive, leading philosophers, in spite of their sharp differences, often interact together in the educational space, even in fundamental, fundamental decisions, and even in the political climate. According to the author, positivism, which is markedly different from each other in positivism and postmodernism, or the beginning of “post-truth”, was paradoxically encouraged by positivism, while postmodernism was treated with respect for “wisdom”.

According to Fring, American pragmatism in the philosophy of education, “theory of meaning”, or “theory of meaning”, is closely related to the 19th century American philosopher Charles Sanders Pierce, who focused on the meaning of “belief” and not knowledge, which is logically related. With knowledge and accordingly determines the next action acts. Belief is permissible and acceptable only if it leads to successful action, to beneficial results, although faith leaves an open door, or perspective, to correct mistakes.

Following Pierce, the author of the new epistemological paradigm of education, John Dewey, clearly does not leave the author unattended. Both in the United States and in the United Kingdom, as Fring points out, “activity-based” theory and practice have been widely recognized, not “knowledge-centered”, “knowledge-oriented”, but “child-centered”, “child-centered” practices. . In discussing the pragmatic epistemology of John Dewey, Fring highlights the main modes proposed by him. There is “knowledge-how”, and on the other hand: “knowledge-that ..” or, “know that ...”

In summary, the best social philosophy in the field of education, according to Fring, would be: to recognize the dignity and importance of all members of society, regardless of their background and profession. Through communication with ideas, views (we mean: social, moral, aesthetic visions) that go beyond the limited, defined, banal understanding of the world; It is important to respect practical knowledge and skills, which are too often not properly perceived and evaluated; The political discourse and personal skills of the individual citizen, which are also not properly assessed and consequently realized.

Historical facts and events testify that the understanding of the changing ideas and constructions of education will be implemented in three philosophical directions in the future .These are: idealism, utilitarianism and socialism. none of these directions can be developed and implemented in its “pure” form. Philosophical debates within different traditions are absolutely necessary. It is necessary to compromise and involve philosophical tools in changing, transforming situations. It becomes absolutely necessary to identify the fundamental concepts and ideas within the very core of philosophy, in its own traditions, given that such concepts themselves begin to develop through criticism and empirical circumstances.

დემურ ჯალალონია

ადამიანი თავისუფლების ენსაჰსში

ანტიკურობიდან დღემდე არსებობს მარადიული კითხვა: რა არის ადამიანი? თითქმის ყველა ფილოსოფოსს უკვლევია ადამიანის არსი, მისი ყოფიერება, მაგრამ კვლევისადმი ინტერესი არა და არ ნელდება.

ადამიანი მხოლოდ ცოცხალი არსება კი არ არის, მსგავსად მცენარისა, მხოლოდ სულის მქონე კი არ არის, მსგავსად ცხოველისა, არამედ ის არის გონითი არსება. გონი არის უნარი საკუთარი თავის დავიწყებისა და ამ გზით საგანში ჩაძირვისა, როგორც უნარი სრული ტრანცენდენციისა (ბუაჩიძე თამაზ, 1987:34).

ადამიანის მაძიებელი გონება ვლინდება თავისუფლებაში, რადგან ის მუდმივი არჩევანის ან ანის წინაშე დგას. ადამიანის იდუმალი ოცნება ყოველთვის უსასრულობასთან ზიარება იყო. ადამიანი საიდუმლოს მატარებელიცაა, ეს ყველაფერი მასშია, მაგრამ ის ყველაფერს გარეთ ეძებს, საიდუმლოებითაა მოცული მისი არჩევანი. მას ეს არჩევანი „არ მოსწონს“ და მუდმივად შორეული „სამშობლოს“ ძიებაშია. ეს მასში ბადებს თავისებურ „ნოსტალგიას“, რომელიც ადამიანს აყენებს დაუკმაყოფილებლობის, სევდის, მონყენილობის, მარტოობის, სიცარიელის, უკვალოდ გაქრობის წინაშე. ადამიანი გამოსავლის ძიებაშია. უსასრულობა ადამიანური ცნობიერების ღრმა წიაღიდან, სამყაროს ისტორიის შორეთიდან იყურება. ამ დროს ადამიანი იწყებს ან ფილოსოფოსობას ან ღმერთის ძიებას, მაშინ ისევ დაისმება მთავარი კითხვა: მაინც რა არის ადამიანი?

ადამიანი არის ყოფიერების ყველაზე დიდი საიდუმლო. ის ყველა ხორციელ ქმნილებაზე მაღლა დგას, რადგან გააჩნია გონება, ღირსება და, რაც მთავარია, თავისუფალი ნება. ადამიანის არსების გასაგებად, ჩვეულებრივ, ირჩევენ ორ გზას: ეს გზა მიდის დაბლიდან მაღლა – ცხოველიდან ადამიანისაკენ, ან მაღლიდან დაბლა – ღმერთიდან ადამიანისაკენ.

ფილოსოფოსობა მხოლოდ და მხოლოდ ადამიანის საქმიანობაა, „უფრო მაღალ საფეხურზე იგი აღარ იქნებოდა საჭირო, ხოლო უფრო დაბალ საფეხურზე იგი აღარ იქნებოდა აუცილებელი“ (კასირერი ერნსტ, 1983:214). არ იქნებოდა, რადგან ღმერთებს ფილოსოფიური ძიება არ სჭირდებათ. ქვედა საფეხურზე – ცხოველებისათვის ფილოსოფია ზედმეტია. ამდენად, ადამიანია ის ნაკლოვანი არსება, რომელსაც სჭირდება ძიება, ფილოსოფოსობა თავისი არსებობის დასადგენად. არსებობა აქ უკავშირდება ყოფიერების გარკვეული წესის არსებობას. „ღმერთის ყოფიერების წესი ასევე არ ეგუება ფილოსოფიას, მხოლოდ ადამიანის ყოფიერების წესი, ადამიანის რაობაა კავშირში ფილოსოფოსობასთან და ფილოსოფიასთან“ (ავგუსტინე ნეტარი, 1993:20).

ცხოველი ბუნების ნაწილია, ის მთლიანად ბუნების ქმნილებაა, ბუნება საგანგებოდ ზრუნავს მასზე. ბუნებისაგან გამოუყოფლობა ცხოველს ყოველ ნაბიჯზე კარნახობს იმას, თუ როგორ უნდა მოიმოქმედოს მან. ადამიანი კი გამოგდებულია

ბუნებიდან და მისი მოქმედება არ არის განსაზღვრული ბუნების მიერ. აქ სამყარო დაიყო ორად: ადამიანი და ბუნება. ადამიანი დარჩა თავის თავთან მარტო და თავის ბატონ-პატრონი, რომელმაც თავად უნდა განსაზღვროს თავისი საქმიანობა.

ადამიანი გახდა თავისუფალი არსება ე.ი. **თავის თავის უფალი**, „უფლობა“ ნიშნავს, გამოძებნოს თავისი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილების გზები და ხერხები. ამის გამოსაძებნად მას გააჩნია ცნობიერება. ადამიანმა ცნობიერებით უნდა შესძლოს ყველა სიძნელის გადალახვა. ამრიგად, ადამიანისთვის შემეცნება სასიცოცხლო აუცილებლობაა. ის შემეცნების გარეშე სასიცოცხლო მოთხოვნილებას ვერ დაკმაყოფილებდა (ის ვერ იადამიანებდა).

საგნის არსებობაზე, მის რაობაზე მხოლოდ ადამიანი სვამს კითხვას. შემეცნების საგანი მხოლოდ ადამიანისათვის არსებობს. შემეცნება, საგნის რაობის წვდომა რთული პროცესია და თავისი არსით ცნობიერებაში საგნის გაბატონებას ნიშნავს, ამ დროს ჩემი საკუთარი ინტერესები დავინწყებული უნდა იქნას, ანუ მე უნდა დავდუმდე, რათა საგანმა ილაპარაკოს. როგორც თ. ბუაჩიძე აღნიშნავს: გონი შემეცნების პროცესში სწორედ ამ ფუნქციას ასრულებს – ის არის უნარი თავის თავის დავინწყების გზით თავად საგანთან გზის გაკაფვისა, საგანთა შემეცნების პოზიციის დაკავებისა, უნარი საგნის დაუინტერესებელი, უანგარო ჭვრეტისა, „თეორიისა“, გონი ძალზე მოკლედ შეიძლება დახასიათდეს, როგორც უნარი საკუთარი თავის დავინწყებისა და ამ გზით საგანში ჩაძირვისა, როგორც უნარი სრული ტრანსცენდენციისა (ბუაჩიძე თამაზი, 2005:34).

მაქს შელერი სვამს საკითხს – რა არის ადამიანი? იქვე აღნიშნავს: ამ დროს სამი ერთდროულად განსხვავებული იდეა გახსენდება. პირველი არის ბიბლიური იდეა, ღმერთმა შექმნა ადამიანი თავის ხატად და მსგავსად; მეორე, ადამიანის ფილოსოფიური იდეა. ამ იდეის მიხედვით, ადამიანი არის „გონებით დაჯილდოვებული ცოცხალი არსება – „ანიმალ რაციონალე“ და მესამე – ადამიანი წარმოიშვა ბუნების ევოლუციის გარკვეულ საფეხურზე და არის განვითარებული ცხოველი. იგი არის „იარაღის მკეთებელი ცხოველი“ და „მწარმოებელი ადამიანი“ „ჰომო ფაბერ“.

ქრისტიანობა ხედავს ადამიანში ორ თვალში საცემ არსობრივ შტრიხს: ადამიანი არის ღმერთის ხატი და მსგავსი – „ვემნი კაცი ჩვენს ხატად და მსგავსად“ (ბიბლია:1989). ადამიანი, როდესაც უკავშირდება სინამდვილეს, ის ქმნის „სამყაროს“. მისმა ენამ კუთვნილი უნდა მიაგოს ფენომენს. იქმნება სამყაროს მისეული გაგება და ყალიბდება ადამიანის არსის დეფინიცია, რომელიც ეპოქის განმსაზღვრელია.

რას ვართ მოკლებული ადამიანები ამ დროს? მსოფლმხედველობა მოიცავს თუ არა ყველა განზომილებას? როგორ გავიგოთ მე და სამყარო და მე ამ სამყაროში? საკითხთა ურთულესი წრე იკვეთება, რომელიც ორბუნებოვნებით ხასიათდება. ამიტომ უნდა მოხდეს ადამიანის არსების დეფინიციების გააზრება – ადამიანის, როგორც „ღვთის ხატთან“ მიმართებით, რასაც ფილოსოფოსები გარკვეულწილად თავს არიდებენ. XXI საუკუნე არის აპოკალიფსური პერიოდი. ადამიანი არასოდეს არ ყოფილა ასე დაუცველი ისტორიაში მიმდინარე პროცესებისაგან, როგორც დღეს.

ადამიანი ბუნებით თავისუფალი არსებაა. ეს ჯილდო მას ერგო უფლისაგან. ის თავისუფალი ნების მატარებელია, ამიტომაც მას შესწევს თავისუფალი არჩევანის ძალა. „მე თავისუფალი ვარ – ნიშნავს იმას, რომ მე ვიქცევი და ვაკეთებ ისე, როგორი

ქცევა და კეთებაც მთლად არ არის წინასწარგანსაზღვრული არსებულით“ (ზურაბ კაკაბაძე, 1987:21). ყოველმა ადამიანმა ხელახლა და თვითონ უნდა გადაწყვიტოს, რის გამო ღირს ამქვეყნად ცხოვრება და როგორ უნდა შეხვდეს ღირსეულად თავის აღსასრულს, მაგრამ ადამიანი მთლად მარტო არ არის. შეიძლება გაესაუბრო სხვა დიდი გონების ადამიანებს, რომელთაც ანუხებთ ადამიანის ბედი სამყაროში.

ზურაბ კაკაბაძე მუდმივად ეძებდა ასეთ მოაზროვნე, დიდი გონების ადამიანებს და ახერხებდა მათთან დიალოგს, უბრალო საუბარს; კერძოდ, კირკეგორთან, ჰეგელთან, ჰაიდეგერთან, ჰუსერლთან, კამიუსთან, იასპერსთან...

სოკრატეს შემდეგ მეცნიერებამ ბუნების უამრავი საიდუმლო ამოხსნა – კოსმოსში გაიჭრა. შემდგომ ურთულესი ექსისტენციალური კრიზისის ეპოქაც დადგა. ამ პერიოდში ყველაზე მძაფრად თავისუფლების პრობლემამ წამოიწია წინა პლანზე. უპირველესი კითხვაა, თავისუფალია კი ადამიანი? ზურაბ კაკაბაძის მთელი ფილოსოფიური განაზრებანი ამ პასუხის ძიებაა.

თავისუფალი ადამიანი უფლობს (ბატონობს) თავის თავზე, თავისი თავის ბატონია, და ეს არის მისი თავისუფლება. მართავს თავის თავს გარეშე ძალის, იძულების, კარნახის გარეშე; შეუძლია ფლობა თავისა, შეკავება, თმენა, თავის არ მიშვება სტიქიების (ემოციების, ლტოლვების, ვნებების...) ანაბარა.

რამდენადაა ეს შესაძლებელი? წმინდა ბერი სილუანი ბრძანებს: „შეიკარი თავი, რაც უფრო შეიკრავ თავს, მით უფრო თავისუფალი ხარ“.

გრიგოლ ნაზიანზელი აღნიშნავს: ღმერთმა ადამიანს პატივი სცა თავისუფალი ნების მინიჭებით. ცუდს აირჩევს თუ კარგს, მსგავსებას თუ არამსგავსებას, ადამიანი თავის ბუნებას თავისუფლად ფლობს, რადგან იგი ღვთის ხატადაა შექმნილი.

ედემის ბაღის შემდეგ ადამიანის „თავისუფლება ნიშნავს მოწყვეტას, „ნახტომს“ დანარჩენი ყოფიერებისაგან, ობიექტური ყოფიერებისაგან. ამ „ნახტომის“ საფუძველზე მე ვკარგავ ობიექტური ყოფიერების, ობიექტური ძალების და ფაქტორების მხარდაჭერას. ვკარგავ საყრდენს და ვაკეთებ რისკიან ნაბიჯს – შეიძლება ველარ ვიპოვო ეს მხარდაჭერა და საყრდენი (ზურაბ კაკაბაძე, 1987:25), შეიძლება აღმოვჩნდე სავსებით უნიადაგო, აღმოვჩნდე განდეგილი, თავისუფლების ამგვარი კავშირი რისკთან წარმოშობს ჩემში შიშს. შიში ბადებს საკუთარი თავისუფლების უარყოფის, თავისუფლებიდან გაქცევის მიდრეკილებას, მაგრამ ისევ უბრუნდება ადამიანი თავისუფლების ძიებას.

თავისუფლებაზე როცა საუბრობენ, ანსხვავებენ მეტაფიზიკურ თავისუფლებას, როცა თავისუფლებაში იგულისხმება კაცობრივი ბუნების ერთ-ერთი ყველაზე ფუნდამენტური თვისება – ნების თავისუფლება, რომელიც გამოიხატება პიროვნების შინაგანი თვითგამორკვევით სიკეთისა და ბოროტების წინაშე.

პოლიტიკური თავისუფლებაა, როცა პიროვნების ნების აქტის „მატერიალიზება“ ხორციელდება სოციალურ გარემოში. იგი უამრავ შეზღუდვას აწყდება. ასე წარმოიქმნება ადამიანის გარეგანი თავისუფლებისა და უფლებათა პრობლემა, ანუ პრობლემა (კანონით, ჩვეულებებით, საზოგადოებრივი მორალით) ნებადართული საქციელისა გარემომცველ სამყაროში, საზოგადოებაში.

მთავარია თავისუფლების მესამე ფენომენი – ეს არის სულიერი თავისუფლება. სულიერი თავისუფლების დროს ადამიანი უფლობს თავის ეგოიზმზე, თავის ვნებებზე, ცოდვილ გრძნობებზე, სურვილებზე – თავისსავე თავზე. ასეთი თავისუფ-

ფლება მოიპოვება ქრისტიანული ცხოვრებით, რომლითაც ქრისტიანს ღმერთთან ურთიერთობის უნარი ენიჭება. პავლე მოციქული ბრძანებს: „... სადაც არის სული უფლისა, იქვეა თავისუფლება“ (2 კორ. 3, 17).

თავისუფლების სამი აღნიშნული ფენომენის ანალიზიდან ვარკვევთ, რომ თავისუფლება უნდა იყოს თითოეული ადამიანის უმაღლესი მიზანი. ქრისტიანი ადამიანისათვის სულიერი თავისუფლება მართლმადიდებლური ასკეტური ცხოვრების პროცესში მოიპოვება (ოსიპოვი, ალექსი, № 29, 2002).

კაკაბაძე ბრძანებს: „არ დაგავინყდეს, რომ ადამიანი ხარ, არა ნივთი, არა ცხოველი, არა მანქანა, არა ჭანჭიკი, არამედ სწორედ ადამიანი – სულიერი და გონიერი არსება, ამქვეყნად თავისუფლებისათვის, შემოქმედებისათვის, სიყვარულისათვის მოვლენილი, ამ ქვეყნის მოსავლელად და არა დასანგრევად მოსული“ (კაკაბაძე, ზურაბ, 1985:4).

ადამიანი ყველა არსებულისაგან განსხვავდება გონით. გონი ადამიანის ცხოვრების მნიშვნელოვანი სფეროა, გონის გამოვლენა ხდება ეთიკურში, როგორც სინდისი.

რა არის სინდისი? – „ღვთაების ხმა ჩემში“, „შინაგანი მსაჯული“, „ჩემში არსებული ღვთიური ნების ორგანო“. ეს ყველაფერი ადამიანშია, ეს ჩემშია. სინდისი ჩემი „ზე-მეა“, რომელიც მიჩვენებს სწორ გზას.

„სინდისი, ყოველივეს მიუხედავად, ყოველ ჩვენთაგანშია და გარდაუვლად მოითხოვს ობიექტურად ღირებულ, ე.ი. კეთილ საქციელს. თუ სინდისი არ მოტყუვდა, არ დაბრმავდა ყალბი შუქით, მას ძალუძს, ჩაშალოს ნებისმიერი დანაშაულებრივი საქმე“ (კაკაბაძე, ზურაბ, 1987:19).

სინდისს ჩვენ განვიცდით, როგორც ხმას, ძახილს... ეს ხმა თავისებურია – ის არ ჩაგვესმის ყურში, ის არ ისმის გარედან, სინდისის ხმა შინაგანია, ამიტომ ის მესმის მხოლოდ მე და სხვა არავის, ამ ხმას მე ვწვდები არა ყურით, არამედ მთელი „შინაგანი არსებით“, „გულით“. მე ვცხოვრობ მასში და ის ჩემშია.

ილია II ბრძანებს: „სინდისი ზნეობრივი ცხოვრებისაკენ ერთგული მეგზური და მეგობარია, რომელიც გვიბიძგებს სწორი, სამართლიანი არჩევანისკენ; სულისმუდამ მნათი პატარა ნერტილია უსაზღვრო შესაძლებლობებით. სუფთა სინდისი მუდმივი დღესასწაულია“.

სინდისი არის ადამიანის სულიერი გრძნობა – კეთილისა და ბოროტის გარჩევის შემძლე. წმინდა მამები გვასწავლიან: „გახსოვდეს, რომ შენ ხარ ხატი და მსგავსება ღმრთისა, და ვალდებული ხარ, ეს ხატი თვით ღმერთს წარუდგინო წმინდად და შეურყვნელად. უბედურებაა, თუკი უფალი ვერ იცნობს თავის ხატს, ვერ იპოვის მსგავსებას საკუთარ თავთან. მაშინ წარმოთქვამს იგი სასტიკ განაჩენს: „არა გიცნი თქვენ“ (მათ. 25,12).

„როდესაც ადამიანს ვაძლევთ საშუალებას, თავად როგორც უნდა, ისე წარმოიდგინოს სინდისი და თავისუფლება, მხოლოდ მაშინ ხდება სინდისის თავისუფლების ცნება სამართლებრივად და პოლიტიკურად განხორციელებადი. ხოლო როცა, ამის საპირისპიროდ, ვცდილობთ, პოზიტიურად განვსაზღვროთ, თუ რას უნდა ნიშნავდეს თავისუფლება და სინდისი, მაშინ ხდება პოლიტიკური თავისუფლების დასამარება“ (Fichte J.G. (1976: 177–178).

სინდისის ხმის გაგონება ნიშნავს, შეიგრძნო ყველაფერი, რასაც გრძნობ გარკვეული ადამიანის ან ცდომილების მიმართ. ყველაზე ხშირად იგი ამ ადამიანებში იწვევს სირცხვილის გრძნობას, ან ტკივილს, რადგან ჩვენ არ გვსიამოვნებს სიმართლის გაგება ჩვენ შესახებ. სინდისის ხმა აღვიძებს ყველაფერს ჩვენში, რასაც ვგრძნობთ ადამიანის ცდომილების ან ქცევის მიმართ (Jonathan Strauss (2013:223).

ძნელია ადამიანის შეცნობა, რადგან იგი ღვთის ხატადაა შექმნილი და სული და სხეულია ადამიანის შემადგენელი ნაწილი. რა არის სული, ჯერაც მიუკვლეველია ჩვენთვის. როგორ ავხსნათ, მაგ., აზროვნების უნარი, რა არის სიცოცხლე, რას წარმოადგენს გონება, გული.

ზურაბ კაკაბაძე ფილოსოფიური დისკურსის სერიას უძღვნის სარტრის, კამიუს, კაფკას, ჰუსერლის ექსისტენციალური პრობლემატიკის კონცეპტუალურ ანალიზს. მისთვის ქეშმარიტი თავისუფლება არის ზნეობრიობის საფუძველი. ისეთი არჩევანი, როდესაც მუდმივად გიყურებს „მესამე თვალი“, სინდისის ხმა და შენი ქცევა განსაზღვრულია ამით, ამის გარეშე რა არის თავისუფლება? მისთვის მთავარია, თავისუფლება ამ პრინციპზე დააფუძნოს.

იგი ადამიანის ფენომენის გასაანალიზებლად და თავისუფლების რაობის ასახსნელად კონცეპტუალურად აანალიზებს სარტრის და კამიუს ფილოსოფიურ ნააზრევს. სარტრისათვის ადამიანს „მისჯილი აქვს თავისუფალი ყოფიერება“. სარტრის ფილოსოფიის მიხედვით, ადამიანი პასუხისმგებელია ყველაფერ ადამიანისეულზე საკუთარი თავის ჩათვლით, მხოლოდ საკუთარი თავის წინაშე და არავითარ გარეშეზე, ღმერთი იქნება იგი თუ ბუნება, არ არის დამოკიდებული თავისი თავის თავისივე არჩევანში. ამიტომ იგი შეძრწუნებული კი არ არის გარედან მომდინარის და რაიმე გარეგანის წინაშე, არამედ ნაღვლობს თავის თავს საკუთარი თავის წინაშე თავისივე თავის გამო. მას საკუთარი თავის „თავისუფლებისაგან განთავისუფლება“ უნდა და ამით პასუხისმგებლობის აცილება, მაგრამ ეს შეუძლებელია, რადგან თვით ამ სურვილის პასუხისმგებლობაც მას აკისრია და მისი თავისუფლების გამომხატველია სწორედ, რომ იგი მარად მსჯავრდებული დარჩება თავისუფლებით და პასუხისმგებლობას ვერასოდეს დააღწევს თავს. მას თავისუფლება სევდად ექცევა, რაც მისი შინაგანი, სულიერი წუხილის წყარო ხდება.

„ადამიანი მსჯავრდებულია, იყოს თავისუფალი; მას მისჯილი აქვს თავისუფლება; იგი დასჯილია თავისუფლებით“. სარტრის მთელი ფილოსოფია, კერძოდ კი, მისი უმთავრესი ტრაქტატი – „ყოფიერება და არარა“ – ამ დებულებათა გაშლას და დასაბუთებას ემსახურება.

სარტრის ცნობილი გამოთქმა – „ადამიანი დაწყვეტილია თავისუფლებით“ (მას „მისჯილი“ აქვს თავისუფლება) – გარკვეულ დაზუსტებას მოითხოვს. ამ ფრთიანი ფრაზის პირდაპირი აზრით გაგება სარტრის ზოგად მსოფლმხედველობრივ პოზიციაში ვერ ჩაჯდება. დაწყველაც და სასჯელიც „გარედან“ მოდის, როგორც წესი. ამიტომაც სამართლიანია შენიშვნა, როდესაც სარტრის ამ დებულების გარჩევისას აღნიშნავენ, რომ „მისჯა შეუძლია მხოლოდ სხვას“ (ბუაჩიძე, თამაზ, 2003:80).

სარტრის აზრით, ადამიანი დაბადებიდან სიკვდილამდე (მხოლოდ ეს ორი რამ არ ეკუთვნის მას, ანუ ვერ „განკარგავს“ საკუთარ დაბადებას და სიკვდილს, რაც მის აბსურდულ ყოფაზე მიუთითებს) თვითონ არის ყველაფერზე პასუხისმგებელი,

რადგან მას არჩევანის სრული თავისუფლება აქვს. არჩევანის გაკეთებაზე უარის თქმაც ისევ მისი არჩევანია და ამდენად, ადამიანი პრინციპულად ვერ ახერხებს „გაექცეს“ თავისუფალ არსებად ყოფნას და თავი აარიდოს სრულ პასუხისმგებლობას. ისეთი განცდა გეუფლება, თითქოს ვიღაცამ დაგწყველა და დაგსაჯა. სარტრი სწორედ ამ მეტაფორული მნიშვნელობით იყენებს ამ ტერმინებს – „დანყველილი“, „დასჯილი“.

ონტოლოგიურად, ადამიანი იმთავითვე განწირულია, აბსურდის კედლებში იყოს გამომწყვდეული. ეს კედლებია დაბადება და გარდაცვალება, რაც ყველაზე უცხო და შორებელია მისთვის. თუ რაიმე მართლა არ ვიცით, ჩვენი არ არის, ვერ ვფლობთ, ვერ განვკარგავთ, ვერაფერს ვერ ვუხერხებთ, უბრალოდ, ამის ძალა არ შეგვწევს, ჩვენს ნებაზე მალლა დგას, ეს არის ჩვენი როგორც დაბადება, ისე გარდაცვალება („აბსურდია, რამეთუ დავიბადეთ და აბსურდია, რამეთუ მოგკვდებით“ (Sartre J.-P., 1948:631). ჩვენი ბედი ჩვენ ნამდვილად არ გვეკუთვნის, მაგრამ ჩვენი ხვედრი, დაბადებიდან სიკვდილამდე მონაკვეთის სახით, ჩვენს ხელთ არის, ფიქრობს სარტრი (ბედისა და ხვედრის ურთიერთგანსხვავებასა და, ზოგადად, მათ ურთიერთმიმართებაზე). (რამიშვილი ვალერიან, 2002: 3-47).

მით უფრო საინტერესოა კამიუსთან უმთავრესი კითხვის არსი, ღირს თუ არა ცხოვრება? ამავე დროს, ეს სწორედ ის საკითხია, რომელიც ადამიანის წინაშე მარადიულ კითხვად, ძირითად საკითხად დგას. „დედამინა ტრიალებს მზის გარშემო თუ პირიქით, სულ ერთია. მოკლედ, ეს ფუჭი კითხვაა, სამაგიეროდ, ვხედავ, რომ ბევრი ადამიანი კვდება იმის გამო, სიცოცხლის საბაბს რომ იძლევა (რასაც სიცოცხლის საბაბს უწოდებენ, ის იგივე წარმატებით სიკვდილის საბაბიცაა). მე ვთვლი, რომ საჭირობოროტო საკითხებიდან ყველაზე მნიშვნელოვანი ცხოვრების აზრია. როგორ უნდა გაექცეს მას პასუხი?“ (კამიუ, ალბერ, 2013:12).

კამიუ ადასტურებს, რომ ადამიანის ცხოვრება საზრისს მოკლებული და აბსურდულია, მაგრამ ამასთან არ სცნობს აქედან თვითმკვლელობაზე დასკვნის მართებულობას.

კამიუ აღნიშნავს, რომ XX საუკუნე წინასწარგანზრახულ ბოროტმოქმედებათა ეპოქაა. ასეთ ეპოქაში უფრო მნიშვნელოვანი ხდება იმის გარკვევა, თუ როგორ, რა წესით ვიცხოვროთ სამყაროში, რომელიც ჩვენ გვაქვს მოცემული და სადაც ყველა მოქმედება პირდაპირი თუ არაპირდაპირი გზით მკვლელობამდე მიდის, ვიდრე ხელახლა ძიება და ჩვენება საგანთა საწყისებისა (კამიუ, ალბერ: 2013).

კამიუს აზრით, თანამედროვე ეპოქა, განსხვავებით ყველა სხვა წარსული პერიოდებისაგან, ხასიათდება ადამიანის, როგორც ფილოსოფიური პრობლემისა და ფილოსოფიის, როგორც ადამიანური პრობლემის უკიდურესი გამწვავებით. ერთი მხრივ, ფილოსოფიაში ადამიანი სიკვდილ-სიცოცხლის შესახებ პასუხებს დაეძებს, თვითმკვლელობის პრობლემის გადაჭრას ლამობს; მეორე მხრივ კი, ფილოსოფიური შესწავლის საგანი გამხდარა სწორედ ეს თვითმკვლელობამდე მისული ადამიანი.

წარსულ ეპოქებს ადამიანის წინაშე ასე მწვავედ არ დაუსვამთ ზემოაღნიშნული პრობლემა. კამიუს აზრით, ეს XX საუკუნის „დამსახურებაა“. აბსურდულობის გრძნობით შეპყრობილ ადამიანს არ შეუძლია ფილოსოფიის გვერდის ავლა, რადგან

მას შველა ესაჭიროება აბსურდულობიდან თავის დასაღწევად (თუკი ეს საერთოდ შესაძლებელია), შველა კი მხოლოდ ფილოსოფიას შეუძლია და მართებს კიდევც აბსურდულობის გრძნობით დამძიმებული, ანუ ყოველგვარ ოპტიმისტურ მსოფლმხედველობრივ პოზიციას მოკლებული ადამიანის ნუგეში, ფიქრობს კამიუ.

ვინ არის, რას წარმოადგენს აბსურდის ადამიანი?! რაში მდგომარეობს მისი არსება?!

კამიუს მიხედვით, აბსურდი არ არის თავისთავადი, რაიმე სუბსტანციური, დამოუკიდებელი ვითარება. იგი არ არის ცალკე აღებულ არც სამყაროში და არც ადამიანში. აბსურდი ჩნდება იქ და მაშინ, სადაც და როდესაც ადამიანი და სამყარო მოდიან ერთმანეთთან კონტაქტში, უჩნდებათ ერთმანეთთან შეხების წერტილები, იმყოფებიან ურთიერთმიმართებაში. აბსურდი იბადება ამ ორი წევრის დაპირისპირებით, მათი კონფრონტაციით (ჩანტლაძე რაულ, 1983:48).

აბსურდი ეწოდება ადამიანისა და სამყაროს მიმართებას, რადგანაც ეს მიმართება, კამიუს აზრით, თავის საფუძველშივე აბსურდულია. აბსურდულ მდგომარეობაში დარჩენა აუტანელია; აბსურდი უნდა გადაილახოს გონების შუქზე, – ფიქრობს კამიუ, განსხვავებით კირკეგორისაგან და შესტოვისაგან, რომლებიც არა მარტო შესაძლებლად, არამედ მიზანშეწონილად და აუცილებლადაც კი მიიჩნევდნენ აბსურდულ მდგომარეობაში ყოფნას, მასში დარჩენასა და მასში ჩაძირვას ყოველგვარი ლოგიკურის მოხსნისა და საერთოდ რაციონალურზე უარის თქმის გზით, ანუ შიშველი რწმენის წყალობით (ბაქრაძე კონსტანტინე, 1962:150).

კამიუს მიხედვით, ფილოსოფია წარმოადგენს ადამიანის აბსურდული ყოფიერების არა უშუალო გადალახვის გზას და საშუალებას, არამედ ამ მიზნის მისაღწევად სწორი, პრაქტიკული მოქმედების ლოგიკურ-თეორიული განსაზღვრის საშუალებას. მსოფლმხედველობრივი მრწამსის (თუნდაც პესიმისტურის) მოპოვების საშუალებას.

ზურაბ კაკაბაძე აღნიშნავს, რომ თანამედროვე მოაზროვნეები საოცარი ერთსულოვნებით აღიარებენ იმას, რომ დღეს დასავლეთის აზროვნებისა შემოქმედების კრიზისია. თანამედროვე ეპოქის კრიზისის ისინი „ტექნიკურ გაუცხოებაში“ ხედავენ.

გაუცხოება საერთოდ ადამიანის ისეთი მდგომარეობაა, რომელშიც ადამიანის საკუთარი მოქმედება მის წინააღმდეგაა მიმართული. ადამიანი აკეთებს და აწარმოებს რაღაც ისეთს, რაც უპირისპირდება და აფერხებს მისი საკუთარი სიცოცხლის განხორციელებას; მისთვის „ტექნიკური გაუცხოება“ – ესაა ადამიანის თვითგაუცხოება, რომელიც წარმოიშობა მისი ტექნიკური საქმიანობის შედეგად, უფრო სწორად, წარმოიშობა იმის გამო, რომ კაცობრიობა თავის ძირითად საქმიანობად ტექნიკურ საქმიანობას მიიჩნევს და ავითარებს მას სწორედ როგორც ძირითად საქმიანობას.

„ტექნიკური გაუცხოება“ ნიშნავს ადამიანის თვითგაუცხოებას ტექნიკის კულტისა და ფეტიშიზაციის საფუძველზე. ადამიანის სიცოცხლე არსებითად მოქმედებაა. ადამიანის მოქმედება გამოიხატება იმაში, რომ ბუნებას, როგორც რაღაც „ნედლ მასალას“, ადამიანი აძლევს გარკვეულ სახეს, რომელიც გარკვეულ საზომს შეესაბამება. ადამიანის სიცოცხლე ბუნების მაფორმებელ-გარდამქმნელი მოქმედებაა.

„თავისუფლება არჩევანია, ის ყოფიერებაა არჩევანის საფუძველზე. არჩევანი კი ყოველთვის გულისხმობს არჩევანის საზომს. არჩევანი მოითხოვს საზომს, არჩევანი ყოველთვის არის არჩევანი რაიმე საზომის საფუძველზე“ (კაკაბაძე, ზურაბ, 1987:23). საზომის კატეგორია ძალზე მნიშვნელოვანია, რადგან ზომაა ის წერტილი, ზღვარი, რომლითაც მყარდება სიმფონია და მისი დარღვევით კი ირღვევა ჰარმონია.

ადამიანის მოქმედების თავისუფლება გამოიხატება იმაში, რომ ეს მოქმედება არ არის შებოჭილი და შეზღუდული რაიმე ერთხელ და სამუდამოდ მოცემულ და მნიშვნელობის მქონე გარკვეული ვითარებით.

ადამიანი ირჩევს სიცოცხლეს სიცოცხლისა და სიკვდილის შესაძლებლობათა შორის და ამით ირჩევს „უკვდავებას“. „უკვდავება“ ნიშნავს სიცოცხლეს უსასრულობის პერსპექტივით, მაგრამ ადამიანის „სასიცოცხლო მოქმედება“, საბოლოო ანგარიშით, არის გარე სამყაროზე ზემოქმედება სხეულის საშუალებით. ადამიანი ზემოქმედებს გარემოზე სხეულით, რომელიც მოქმედი ორგანოა.

ფილოსოფიამ უნდა იპოვოს ცხოვრების ახალი ორიენტირი. ამოცანაა – დაიძლიოს გარეგანი ყოფიერების ფეტიშიზმი.

ღმერთმა ადამიანი შექმნა თავის ხატად და მსგავსად. პირველი ცოდვის ჩადენის შემდეგ ედემიდან გამოგდებულ ადამიანს რა „დარჩა იქ“ და რა გამოყვა იქიდან? – აი, აქ არის ადამიანის არსის საიდუმლო. საიდუმლო, რომელიც „მეტია“ ადამიანის აქ ყოფნაზე. **ადამიანის მაძიებელი გონება ვლინდება თავისუფლებაში**, ადამიანის მისწრაფებამ აბსოლუტური თავისუფლებისაკენ უფრო დიდი უბედურება მოუტანა თვითონ ადამიანს და კაცობრიობას, რადგან თავისუფლება გადაიზარდა ტოტალიტარულ ძალადობაში სხვებზე. მისწრაფება აბსოლუტური თავისუფლებისკენ გამორიცხავს თავისუფლებას.

კაკაბაძე ბრძანებს: „თავისუფლება ზოგჯერ ნებაზე უცაბედად გაშვებული მხეცივით შიშს იწვევს. ისეც ხდება, რომ ამ „მხეცივით“ შეშინებული ფილოსოფოსები მის ისევე გალიაში შეგდებას – თავისუფლებაზე უარის თქმას – ცდილობენ, მაგრამ თავისუფლებაზე უარი არ უნდა ვთქვათ და არცაა ეს შესაძლებელი. ფილოსოფოსები, ალბათ, ვეღარ მოახერხებენ ამ „მხეცის“ ისევე გალიაში საიმედოდ და დამაჯერებლად დამწყვდევას. უმჯობესია, მასთან „საერთო ენის“ გამონახვა ვცადოთ“ (კაკაბაძე, ზურაბ, 1985:114).

იასპერსი აღნიშნავდა, „რომ მე ვარ მე, ეს ჩემი გზით კი არა, არამედ ნაბოძებია და ამდენად, ტრანსცენდენტთან ღრმა კავშირზე მიუთითებს. ადამიანის თავისუფლება მისი ექსისტენციაა. ეს კი ღმერთის სიცხადიდან მიიღება, რადგან თავისუფლების სიცხადე ღმერთის მაჩვენებელია“.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. ავგუსტინე ნეტარი, აღსარება, თბ., 1993
2. ბიბლია, თბ., 1989
3. ბაქრაძე კონსტანტინე, ექსისტენციალიზმი, თბ., 1962
4. ბერდიაევი ნიკოლოზი, ადამიანის ბედი თანამედროვე სამყაროში, თბ., 2001

5. ბუაჩიძე თამაზ, ღირებულება და ადამიანის დანიშნულება, კრებ. ადამიანი, ინდივიდი, პიროვნება, თბ., 1987
6. ბუაჩიძე თამაზი, ფილოსოფიური ანთროპოლოგია, თბ., 2005
7. კაკაბაძე ზურაბ, „ადამიანი, როგორც ფილოსოფიური პრობლემა“, თბ., 1987
8. კაკაბაძე ზურაბ, „ექსისტენციური კრიზისის“ პრობლემა და ედმუნდ ჰუსერლის ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგია, თბ., 1985
9. კასირერი ერნსტ, რა არის ადამიანი? თბ., 1983
10. კამიუ ალბერ, სიზიფეს მითი, თბ., 2013
11. ოსიპოვი ალექსი, (№ 29, 2002), რა არის თავისუფლება? გაზეთი „საქართველოს რესპუბლიკა“
12. რამიშვილი ვალერიან, ადამიანი და ხვედრი, თსუ, 2002, გვ. 3-47
13. სარტრი ჟან-პოლ, ექსისტენციალიზმი ჰუმანიზმია, თბ., 2006
14. ჩანტლაძე რაული, ეგზისტენციალიზმი და შემოქმედების პრობლემა, თბ., 1983
15. Fichte, J.G. (1798), Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre, Jena Leipzig.
16. Strauss, Jonathan (2013), Private Lives, Public Deaths: Antigone and the Invention of Individuality, Fordham University Press.
17. J.-P. Sartre, L'Être et le néant. Paris, 1948.
18. Камю А., Избранное, М., 1967.

Demur Jalaghonia

MAN IN THE DISCOURSE OF FREEDOM

Summary

From antiquity to the present day there is the eternal question, what is a human? Almost all philosophers study the essence of human, its existence, but the interest in research does not diminish.

Human is the greatest mystery of existence. He stands above all carnal creatures because he has a mind, dignity, and what is most importantly human has a free will. Two paths are usually chosen to understand the human being: this path goes from the lower to the higher, from the animal to the human, or from the higher to the lower, from God to the human.

Human became a free being e.g. he is the Lord of his own head; “righteousness” means finding ways and means to meet His needs. He has the consciousness to investigate this. Man must be able to consciously overcome all difficulties.

He is a free creature by nature. This reward was given to him by the Lord. He is the bearer of free will; therefore he has the power of free choice. “I am free – it means that I behave and do in a way that behavior and doing is not completely predetermined by the existing.” (Zurab Kakabadze, 1987:21).

But man is not entirely alone. You can talk to other big-minded people who are worried about human fate in the world.

Zurab Kakabadze was constantly looking for such thinkers, and managed to have a dialogue with them, a simple conversation; In particular with Kierkegaard, Hegel, Heidegger, Husserl, Camus, Jaspers ...

After Socrates, science has solved many mysteries of nature – it was cut into space. The era of existential crisis has also come. During this period the most acute problem of freedom came to the foreground. The first question is whether a person is free? All the philosophical thoughts of Zurab Kakabadze are in search of this answer.

If a free man has (dominates) over himself, he is his own lord, and that is his freedom.

After the Garden of Eden, human “freedom” means a break, a “leap” from the rest of existence, from objective existence. On the basis of this “leap” I lose the support of objective existence, objective forces and factors. I am losing support and I am taking a risky step – I may not be able to find this support and backing” (Zurab Kakabadze, 1987: 25).

Kakabadze says: “Do not forget that you are a human being, not an object, not an animal, not a machine, not a bolt, but a human-spiritual and intelligent being, who came to this world for freedom, creativity, love, to care of this world and not to destroy it.” (Kakabadze, Zurab, 1985: 4).

A man is different from all existing beings by mind. The mind is an important area of human life, the mind is revealed in ethics as a conscience.

What is conscience? – “The voice of God in me”, “The inner judge”, “and “The body of the divine will in me”. It’s all in the person, it’s in me. My conscience is my “over-me” – which shows me the right way.

“We experience the conscience as a voice, a call ... This voice is peculiar – it is not heard in the ear, it is not heard from outside, the voice of conscience is internal, so it is heard only by me and no one else, I hear this voice not by ear, but with the whole “inner essence”, with the “heart”. I live in it and it is in me.

Zurab Kakabadze dedicates a series of philosophical discourses to the conceptual analysis of the existential problems of Sartre, Camus, Kafka, and Husserl. For him, true freedom is the foundation of morality. Such a choice when the “third eye” – the voice of conscience is watching you and your behavior is determined by this, without this what is freedom? And exactly it is trying to establish on this principle of freedom.

“Freedom is a choice, it is existence based on the choice; and choice always implies a measurement of the choice. Choice requires measurement, choice is always a choice based on some measurement (Kakabadze, Zurab, 1987: 23). The measurement category is very important. Because size is the point, the limit by which a symphony is established, and its violation causes violation of harmony.

Kakabadze says: “Freedom sometimes causes fear like a beast suddenly running at will. Sometimes happens that the philosophers, frightened by this beast, try to put it back in the cage – to refuse freedom. But we must not refuse freedom, and it is not possible. Philosophers will probably not be able to lock this “beast” back in the cage reliably and convincingly. It is better to try to “find a common language” with it. (Kakabadze, Zurab, 1985: 114).

ტექნიკური პროგრესის ფილოსოფიური პრობლემები საზოგადოებრივი ცხოვრების ფილოსოფიის

XX საუკუნის 80-90-იანი წლებიდან ევროპული ფილოსოფიის განსაკუთრებული ყურადღების ცენტრში მოექცა მეცნიერულ-ტექნიკურ პროგრესთან დაკავშირებული პრობლემური ასპექტები. აღნიშნულ საკითხთა მიმართ დაინტერესებას, თავის მხრივ, არაერთი ქართველი ფილოსოფოსიც იჩენდა, რომელთაგან ყველაზე მეტად გამორჩეული გახლდათ ზურაბ კაკაბაძე. თავის ცნობილ შრომაში – „ექსისტენციური კრიზისის პრობლემა“ გაუცხოების ცნებას ასეთნაირად განმარტავდა: „გაუცხოება საერთოდ ადამიანის ისეთი მდგომარეობაა, რომელშიც ადამიანის საკუთარი მოქმედება მის წინააღმდეგაა მიმართული. ადამიანი აკეთებს და აწარმოებს რაღაც ისეთს, რაც უპირისპირდება და აფერხებს მისი საკუთარი სიცოცხლის განხორციელებას; ადამიანის მოქმედების, შრომის პროდუქტები გადაიქცევიან ისეთ ძალებად, რომლებიც ადამიანის მიმართ მტრული არიან. რაც უფრო მეტია ადამიანის მიერ წარმოებული პროდუქტი, მით უფრო დაკნინებულია ადამიანი, რაც უფრო მეტს აწარმოებს ის, მით უფრო ნაკლებადაა ბედნიერი. ასეთია გაუცხოების სიტუაცია“.¹

საზოგადოების ბუნებრივ-ისტორიული განვითარების ერთიან პროცესში ადამიანურ ინდივიდთა ურთიერთობის მონესრიგების ფორმები ყალიბდებოდა სოციალური ცნობიერების მიერ ორგანიზებული სისტემების სახით. გარკვეულ კრიზისულ ეტაპზე ინტელექტის აქტიური ფუნქციების გამოვლენამ დასაბამი დაუდო აღნიშნული პროცესის მიმართ თვისობრივად განსხვავებული ფენომენის წარმოქმნას და მისი არათანაბარი სისწრაფით განვითარებას, რასაც ტექნიკური ცნობიერების რეპროდუქციის პროცესი შეიძლება დავარქვათ. ბუნებისმეტყველი მკვლევარების მიერ შემოთავაზებული დედამიწის წარმოშობა-განვითარების ასაკი, კერძოდ, მისი ორგანული საფარის ჩამოყალიბების ხანგრძლივობათა ციკლები შეიძლება, არცთუ შემთხვევით, მოგვეჩვენოს ბიბლიური შესაქმის ანალოგიად, სადაც ღვთაებრივი შემოქმედების მთელი გვირგვინი გახლავთ ადამიანი. სიცოცხლის გენეზისისთვის ნიშანდობლივი ციკლების ლოგიკური განპირობებულობა და თანაფარდობა გარკვეულ შთაბეჭდილებას გვიქმნის კოსმიური დროის ცვალებადობის კანონზომიერებაზე, რაც დამკვიდრებული იყო დედამიწის ბიოლოგიური სიცოცხლის აღმოცენებამდე და მის შემდეგ. აზრი იმაზე, რომ ორგანული ბუნება, არაორგანულთან შედარებით, თვისობრივი გარდაქმნების შინაგან პროცესთა ქარბი ინტენსივობის მომცველია, სადავო არაა. მხედველობაში მისაღებია ის გარემოებაც, რომ ბიოსფეროს ფორმირებამდე, მოძრაობა-ცვალებადობის გარეგანი კოსმიური პროცესი განუწყვეტელ კატაკლიზმებს უკავშირდება, სადაც ნივთიერი ქაოსის პირობებში, დედამიწის ქერქი

¹ კაკაბაძე ზ., რჩეული ფილოსოფიური შრომები, ბათუმი, 2012, გვ. 12.

წარმოგვიდგენია ასტეროიდების, მეტეორიტების, კომეტების, ან უფრო გიგანტური პლანეტარული ნამსხვრევებით განუწყვეტელი დაბომბვისა და თერმობირთვული აფეთქებების ვითარებაში. აღნიშნულ ეტაპზე საერთოდ გამოირიცხება ორგანული საფარის გაჩენის ალბათობა. ამდენად, სიცოცხლე ჩნდება კოსმოგენური კატაკლიზმების დაცხრობისა და ცვლილებათა შედარებითი წონასწორობის პირობებში. ეს სინყნარე და სტაბილური წონასწორობა ამ შემთხვევაში უკვე გარეგნული ხასიათისაა, შინაგანად კი ის, რაც კოსმოგენურ ცვლილებებს გარეგნულად განსაზღვრავს, ორგანული სამყაროს შინაგან მამოძრავებლად ყალიბდება. ამ შინაგანი ძალის კატაკლიზმურ ცვლილებათა ტოლქმედს შეადგენს ცოცხალ ორგანიზმთა ევოლუციის ბუნებრივ-ისტორიული პროცესი. მაშასადამე, კოსმოგენური კატაკლიზმების გარეგანი ინტენსივობა ნივთიერ-მატერიალური მოვლენების სფეროს შეადგენს, ხოლო იგივე ცვლილებები, შინაგანი ძალის გამოხატულების მიხედვით, სიცოცხლის ევოლუციის ბუნებრივ-ისტორიული პროცესის თავისებურებას წარმოადგენს. ამიტომაც იქ, სადაც ადგილი აქვს პირველ მათგანს, იმავდროულად, შეუძლებელია ადგილი ჰქონდეს მეორესაც, თუმცა, თუ მოხდა პირიქით, მაშინ ეს ბიოლოგიურისაფარისსრული კატასტროფით დასრულდება. მოცემულ შემთხვევაში უადგილოდ არ მიგვაჩნია ესქატოლოგიურ მოძღვრებებთან კავშირი, რაც, სხვათა შორის, უცხო არაა დასავლური ფილოსოფიისთვის, რომელიც გარკვეული ასპექტით ადამიანის მიერ ბუნებაზე ზემოქმედების მრავალგვარ მნიშვნელობას ბიბლიური თქმულების მემკვიდრეობად განიხილავენ¹. სამყაროს შექმნის ბოლო ფაზაში ღმერთმა უმაღლეს ადგილზე დააყენა ადამიანი; მან მოუწოდა ადამსა და ევას: „გაიხარეთ, ინაყოფეთ, გამრავლდით, შეავსეთ დედამიწა და დაეუფლეთ თევზთა, ზღვისა, ხმელეთისა და ციურ ბინადართ, აგრეთვე ყოველგვარ ჯოგსა და ფარას ცხოველთა, რომელნიც კი გაივლიან მიწაზე“². ეს მოწოდება, გარკვეული აზრით, შეიძლება ბუნებისადმი აგრესიული დამოკიდებულების გამართლებადაც შეიძლება ჩავთვალოთ, რაც გასაკვირი არაა, იმიტომ, რომ ეს ადამიანური არსების კანონზომიერი გამოხატულებაა. რელიგიური ანთროპომორფიზმის კონცეფცია, ამ მხრივ, სასიკეთო ზეგავლენას ვერ ახდენს ბუნებისადმი მომხმარებლურ, არაკეთილსინდისიერ მოპყრობაზე.

პრობლემურ ანალიზს მივყავართ იქითკენ, რომ ბუნებისადმი ადამიანის დაპირისპირების მიზეზი თვით ბუნებაში უნდა ვეძიოთ. ევოლუციის განსაზღვრულ საფეხურზე ადამიანური ინტელექტის ფორმირებამ ჰომოსაპიენსს მისთვის არასასურველი გარემო პირობებიდან თავის დაღწევის საშუალება მისცა. ამდენად, ცნობიერება, რომელიც ტექნიკურ საშუალებათა წარმოების უნარის განმსაზღვრელი ფაქტორი გახლავთ, იმავდროულად, სასიცოცხლო ფუნქციის მთავარი განმსაზღვრელიც გახდა ადამიანის ბიოლოგიური თვითშენახვის პროცესში. აღნიშნულ ფაქტორთან მიმართებაში, ცხოველურმა ინსტინქტმა უკანა პლანზე გადაინაცვლა. ადამიანის თვისობრივად გამოკვეთილ მაშინდელ სახეს, ბიოგენეტიკური მუტაციების დონეზე, არსებითი ცვლილებები აღარ განუცდია,

¹ Философия техники в ФРГ, М., Прогрес, 1989. с. 6.

² იქვე.

უფრო მეტიც, ცნობიერების ფაქტორის აქტუალიზაციის ინტენსიური ზრდის შემდეგ, ტექნიკური წარმოების ინდუსტრიალიზაციისა და პოსტინდუსტრიალიზაციის ერთ ამჟამად შეაფერხა ადამიანის ევოლუცია ბუნებრივი ადაპტაციის ფორმით და დასაბამი მისცა მის საპირისპირო უკუპროცესს.

ფილოსოფიაში ტექნიკის პირველმიზეზთა კვლევა-ძიების აღნიშნულ განყოფილებას საფუძველი ჩაუყარა ერნსტ კაპმა, რომელიც გახლავთ ავტორი წიგნისა: „ტექნიკის ფილოსოფიის ძირითადი მიმართულებანი. ახალი თვალსაზრისის აღმოცენება კულტურის ისტორიასთან მიმართებაში“ (1877). 1898 წელს ტექნიკის ფილოსოფიას მიეძღვნა ასევე გერმანელი ფილოსოფოსის, ფრედ ბონის შრომა: „ვალდებულებისა და სიკეთის შესახებ,“ ამავე პრობლემას გამოეხმაურა თავისი ბროშურით: „XIX საუკუნის ტექნიკური შედეგები“ რუსეთში მოღვაწე ინჟინერი, პეტრე ენგელმაიერი, თუმცა მოცემული მეცნიერების სისტემური შესწავლა დაიწყო მხოლოდ XX საუკუნეში. ტექნიკის ფილოსოფიის სხვადასხვა ასპექტები განიხილება მარქსიზმში, ტრანსჰუმანიზმსა და რიგ სხვა მიმართულებებში.¹ მართალია, ცნობიერების მაკონსტრუირებელი ფუნქციის გაძლიერებამ, მისმა ადაპტაციამ ტექნიკურ გარემოსთან, ცხოველური ინსტინქტების შესუსტების გამო თანდათანობით ჩაახშო ადამიანის ბუნებრივი ევოლუცია, თუმცა გამონაკლის, უიშვიათეს შემთხვევებში, არ გამოირიცხებოდა განსაკუთრებული ინდივიდუალური უნარ-ჩვევების გამომჟღავნების ფაქტები, რომელიც ნორმალური მდგომარეობისაგან განსხვავებით, აღმატებული ძალის სასწაულმოქმედებას უახლოვდებოდა. მსგავს რაღაცეებს ადგილი აქვს დღესაც (ბოლო დროს იმდენად განსაკუთრებით მომრავლდა შესატყვისი ფაქტები, რომ შეუძლებელია ყველა მათგანი თაღლითობად და შარლატანობად მონათლო). ერთმა შესანიშნავმა ჩვენმა თანაქალაქელმა, მწერალმა, ისტორიკოსმა და საზოგადო მოღვაწემ, ან განსვენებულმა ჯიმშერ რუხაძემ ადამიანური გონის ფარულ, იდუმალ ძალებსა და უნარებს საგანგებოდ მიუძღვნა მეტად საინტერესო წიგნი: „დაუჯერებელი ფაქტებისა და სასწაულების რწმენის გზაჯვარედინზე,“² რომლის რედაქტორიც გახლავთ თქვენი მონა-მორჩილი. წიგნი მოგვითხრობს პრეისტორიული ადამიანის ევოლუციის, სხეულის სიკვდილისა და სულის რეინკარნაციის, ტელეფორტაციის, დროისა და სივრცის პარადოქსებისა და სხვა სახის ანომალიების შესახებ. ფაქტობრივი მასალის მოცულობა იმდენად ტევადია, რომ მათი უბრალო ჩამონათვალის კი ძალზე შორს წაგვიყვანს. გვსურს თუ არა მათი დაჯერება, მაინც აუცილებლად ანგარიში უნდა გაენიოს იმ საღ, გონივრულ მიზანსწრაფვას, რომელიც მონოდებულია კაცობრიობის გასაფრთხილებლად მოსალოდნელი კატაკლიზმების წინაშე, რათა ადამიანთა მომხმარებლურმა, ხარბმა და ანგარებიანმა, ბუნების წინააღმდეგ მიმართულმა დანაშაულებრივმა საქმიანობამ გამოიწვიოს კანონიერი და სამართლიანი აღშფოთება პროგრესული მოღვაწეებისა, რომელთაც თავიანთი ზნეობრივი მისიის განსახორციელებლად, მართებთ წინ აღუდგნენ მტარვალთა

¹ Философия техники, история и современность, М., 1997, с. 16.

² იხ. ჯიმშერ რუხაძე, დაუჯერებელი ფაქტებისა და სასწაულების რწმენის გზაჯვარედინზე, ქუთაისი, 2011.

ძალაუფლების თავხედურ აგრესიას, რათა აქტიურად შეუშალონ ხელი ბნელი ზრახვების სისრულეში მოყვანას. წინააღმდეგ შემთხვევაში, დედამინა ველარ მოითმენს აბეზარი და უმადური კაცობრიობის ზღვარგადასულ თავხედობას, ერთხელაც მოხდება, ისე მძლავრად დაიბერტყავს ტანს, რომ ვინ იცის, მერამდენედ, მოიშორებს ამ ჩვენს ცივილიზაციასაც, რომლის სიცოცხლეც ბუნებას სიკვდილის ფასად უჯდება. სამაგიეროდ, ხელახლა დაბადებს ახალს და ასე მოექცევა ყველას მანამ, სანამ კაცობრიობა ბოლოს და ბოლოს გონებას არ მოუხმობს, რათა მან ამ საბედისწერო მსჯავრიდან გაკვეთილი გამოიტანოს და ტოტალურ კატასტროფას თავი აარიდოს.

ძველად, პრეისტორიულ წარსულში, ამ სასწაულებრივი საკვირველების გამო, განსაკუთრებული ძალით აღჭურვილ ინდივიდებს, ღვთაებრივ წარმომავლობას მიაკუთვნებდნენ. ამიტომაც პრეისტორიული პერიოდი მითოსურ ხანად უნდა მოვიხსენიოთ. სწორედ აქედან იღებდნენ დასაბამს შორეული თქმულებები და ლეგენდები თავიანთი ნამდვილი და გამოგონილი გმირებითურთ. შეიძლება ითქვას, რომ მითოსი არ გამქრალა არც ისტორიული დროის მანძილზე, იგი ღრმად დაილექა ჩვენი ქვეცნობიერი არსების სიღრმეში, საიდანაც მოულოდნელად და მძაფრად გვახსენებს თავის თავს იდუმალი ბედისწერის გრძნეული ჩურჩულით. პრეისტორიული და ისტორიული ეპოქების გზაგასაყარზე, ადამიანურ ინდივიდთა მზარდი უმეტესობა თანდათანობით კარგავდა საკვირველი ცხოველმყოფელი უნარების გამომჟღავნების ძალას, ვინაიდან ტექნიკური გაუცხოების პროცესში, ინტელექტუალური მანიპულაციების მეშვეობით, მიმდინარეობდა განუსაზღვრელი სიდიდის ენერჯის გასხვისება-გასაგნების ეტაპობრივი ციკლები, რომელიც კვალიფიცირდებოდა გაუცხოების ნაირგვარი სოციალურად აპრობირებული ფორმებით, რაც მარტივად რომ ვთქვათ, ნიშნავს შინაგანი მარგი ქმედების ცხოველმყოფელ ძალთა კოეფიციენტის გარეთ გამოდევნას. ხანგრძლივი ვადის განმავლობაში, გონითი აქტების ინტელექტუალური კონსერვაციის მეშვეობით, მიმდინარეობდა კოლოსალური ძალებისა და უნარების განივთება უსულო საგნებში, რომლებიც შრომის ტექნიკური შეიარაღების გამოყენებით, ქმედით ბერკეტებად გვევლინებიან. ცოცხალი ძალის არაცოცხალ მატერიაში გასხვისებამ შექმნა ნივთიერ-მატერიალური კვლავნარმოების ეფექტური განხორციელების ისტორიული პირობები. ეს პროცესი გრძელდება რამდენიმე ათასწლეულის მანძილზე და ამჟამად იგი უკვე აპოგეას აღწევს.

თავისი არსებობის მანძილზე ადამიანთა მოდგმამ ორი ძირითადი ფაზის გავლა შეძლო: სანყის ფაზაში, მილიონნახევარი წლის მანძილზე იგი ყალიბდებოდა მაღალორგანიზებულ, გონიერი ინსტინქტების მქონე ინდივიდად, რომელიც სისხლხორცეულად იყო დაკავშირებული ბუნებასთან. საფუძველს მოკლებული არ უნდა იყოს მოსაზრება იმის თაობაზე, რომ აღნიშნულ პერიოდში, სულ მცირე, ერთი დიდი და საინტერესო ცივილიზაციის არსებობა და განადგურება მაინც შეიძლება მომხდარიყო. თუ დასაშვებად მივიჩნევთ იმ აზრს, რომ ბიოგენეტიკური ევოლუცია, თავისი შემაფერხებელი ტექნიკური გარემოების არარსებობის პირობებში, ბევრად უფრო დაჩქარებული ტემპით განხორციელდებოდა, მაშინ თავისუფლად შეიძლება დავუშვათ, რომ შედარებით დაბალი ცხოველმყოფელური

საფეხურიდან უმაღლესად ორგანიზებული ცივილიზებული არსების საფეხურამდე ამაღლებისთვის ორი ან სამი ასიათასწლეული სავსებით საკმარისი იქნებოდა.

მომდევნო ფაზაში ბუნების სიურპრიზად შემოთავაზებულმა გამყინვარებამ ადრინდელი ადამიანი მკაცრი და სასტიკი გამოცდის წინაშე დააყენა. ჩვენი ვარაუდით, სწორედ აქ დაირღვა მისი თავდაპირველი მდგომარეობის შესატყვისი ბუნებრივი კვების რაციონი. თუ ის მანამდე იყო ვეგეტარიანელი, ყველა მსგავსი ტიპის პრიმატებთან ერთად, გამყინვარების შემდეგ, უკვე შეითვისა ხორცის-მჭამელ მტაცებელთა მხეცური თვისებები. აქედან მოყოლებული, დღემდე ის ყველა სახეობის მხეცზე უფრო გაუმადლარი სასტიკი და დაუნდობელი ხდება. რაოდენ გასაკვირიც არ უნდა იყოს, ვეგეტარიანელობიდან ხორცის ჭამაზე გადასვლაში მას ფასდაუდებელი დახმარება გაუწია ინტელექტმა, რომელმაც, პრეისტორიული და ისტორიული ეპოქების გზაგასაყართან, ზედ მისი ევოლუციური ტრანსფორმაციის მაგისტრალური ხაზთან კაცობრიობა დააყენა სამი დრამატული, მაგრამ გარდაუვალი და აუცილებელი რადიკალური გადახვევის წინაშე, რაც გულისხმობდა, პირველ რიგში, ვეგეტარიანელობიდან ცხოველურ საკვებზე გადასვლას. ეს იყო კაცობრიობის უპირველესი რადიკალური მეტამორფოზი, რასაც შეიძლება, რელიგიური გაგებით, ვუნოდოთ უმძიმესი ცოდვა, იმიტომ, რომ დღემდე, სხვადასხვა მგრძნობიარე ადამიანს, განსაკუთრებით ბავშვებს, უხვად შემორჩათ დასაკლავი საქონლის მიმართ მწვავე სინანული და სინდისის ქენჯნა. რომ არა კოლექტიური სოციალური ცნობიერებისთვის დამახასიათებელი, სიცრუეზე დაფუძნებული გამართლება და ნახალისება, რაშიც გადამწყვეტ როლს თამაშობს რელიგიური ტრადიცია, ცალკეული პიროვნება ამის გამო ტრაგიკული დილემის მდგომარეობას თავს ვერ დააღწევდა. ბოლოს და ბოლოს ვაჟა-ფშაველას „გველისმჭამელი“ ამის გარეშე მხატვრულ შედეგად ვერ მოგვევლინებოდა. მეორე მაგისტრალური გადახვევა, ანუ ინტელექტუალური ცოდვა, გახლავთ სოციალური ინტერესების განმსაზღვრელი „სიცრუის ფენომენი“, რომელიც მიმართულია გლობალური განზოგადების მასშტაბით (იგულისხმება ადამიანთა შორის თვით კანიბალიზმამდე მიყვანილი შეურიგებლობა და მტრობა), პირველი ცოდვის გამართლებისაკენ. თუ ორი დასახელებული ცოდვა პრეისტორიული ხანის უმძიმესი მემკვიდრეობაა, ისტორიულმა ყოფიერებამ ამას ზედ დაურთო აპოკალიფსური ძრწოლის მომგვრელი, მესამე მაგისტრალური გადახვევა, ანუ ინტელექტუალური ცოდვა, რომელიც გახლავთ ისტორიული დროის მეოთხე, ფალსიფიცირებული განზომილების რეგლამენტით თავსმოხვეული, ტექნოკრატიული ურთიერთგაუცხოება ადამიანთა შორის, როცა თითოეული მათგანი მეორის მიმართ კარგავს სოციალური თანაარსებობის უმთავრეს ფუნქციას, ღირებულებასა და დანიშნულებას.

ჰაიდეგერი თვლის, რომ ადამიანმა უკვე გააცნობიერა საკუთარი „მიმწოდებლის“ ფუნქცია, რისთვისაც ბუნება გადააქცია „მიწოდებად“. მამფორდი მოგვიწოდებს მეგამანქანის ნგრევისაკენ. საგულისხმოა ისიც, რომ ამ ორივე ფილოსოფოსს, და არა მარტო მათ, არ სჯერათ ტექნიკის გამო წარმოშობილი პრობლემების მოგვარება ისევ განვითარებული ტექნიკის მეშვეობით, მიუხედავად მისი შესაძლო სრულყოფისა და ჰუმანიზაციისა. ჯონ მარტინი, ერთი მხრივ, აღიარებს,

რომ „დღეს გაცილებით უფრო იოლია მთელი პლანეტის განადგურება, ვიდრე მის მიმართ მიყენებული ზიანის ლიკვიდაცია“, მეორე მხრივ, ტექნოლოგიური მიზეზით წარმოქმნილი პრობლემების გადაწყვეტის ერთადერთ გზად ესახება არა მისი განვითარების შეფერხება, არამედ ინტენსიური დაჩქარება. „აუცილებელია, ავირჩიოთ და განვავითაროთ ისეთი ტიპის ტექნოლოგიები, რომლებიც ბუნებასთან ჰარმონიაში ექცევიან“.¹ მსგავსი მიდგომების პოლემიკაში სკალიმოვსკი წერს: „ამ გაუკუღმართებულ და ყოვლისმომცველი სირთულეების საფეხურზე ტექნიკა გადაიქცა ჩვენს ფიზიკურ და მენტალურ მფარველად, თუ მაინც იმ აზრზე დავდგებით, რომ ის აცარიელებს ჩვენს ბუნებრივ და ადამიანურ გარემოს, პირველი ადეკვატური რეაქცია გამოიხატება სხვაგვარი ფორმისა და სახეობის შემუშავების თაობაზე, რასაც ვითომდა, არსებული ნაკლოვანებების აღმოფხვრა შეუძლია“.² ამგვარად, ტექნიკის ფილოსოფოსთა ერთი წყება საჭიროდ თვლის ტექნიკის (ტექნოლოგიების) ჰუმანიზაციას, რათა ის ბუნებისა და ადამიანისთვის ხელშემწყობი გახდეს, ხოლო მეორე წყება, სკალიმოვსკისნაირად, დარწმუნებულია ყოველგვარი ტექნოლოგიური გაჯანსაღების მცდელობათა წარუმატებლობასა და საბოლოო მარცხში. საგულისხმოა ისიც, რომ ორივე მხარეს გააჩნია თავიანთი დამაჯერებელი არგუმენტები.

როგორც უკვე ითქვა, ბუნების სიურპრიზად შემოთავაზებული გამყინვარების ჟამს, ადამიანს მხსნელად მოეგვინა ინტელექტი, რომლის მიერ გაფორმებულმა სოციალურმა ცნობიერებამ გამოამჟღავნა ადაპტაციის ხელოვნურად შექმნილი უნარი და გეზი აიღო ტექნიკური გარემოს გამომუშავებისკენ. ამ მეორე ფაზის გვიანდელ საფეხურზე ტექნიკური გარემო უშუალოდ კი აღარ გამომუშავდება სოციალური ცნობიერების ინტელექტუალიზაციის შედეგად, არამედ საკუთრივ ტექნიკური რეკონსტრუქცია იკავებს ადამიანური ინტელექტის ადგილს და ამის შემდეგ კარნახობს სათანადო პირობებს სოციალურ ცნობიერებას, რათა ამ უკანასკნელმა ადაპტაცია განიცადოს ადრინდელთან შედარებით, უფრო პასიური და დაქვემდებარებული შეგუების წესით. ამ მეორე ფაზის თავისებურებას ზედმიწევნით შეესაბამება ტექნიკის ფილოსოფიის ერთ-ერთი წარმომადგენლის, ე. კაპის თვალსაზრისი, რომლის მიხედვითაც ტექნიკური შეიარაღება გახლავთ „პროექცია“, თავისებური გაგრძელება და გაძლიერება ადამიანური ორგანოებისა.³ ტექნიკურ ადაპტაციასთან დაკავშირებით, საინტერესო მოსაზრებებია გამოთქმული ს. ფლორმანისა და ფ. რაპის მიერ. ფლორმანი ამტკიცებს: „საჭიროა ყურადღების გამახვილება იმაზე, რომ, როგორც წესი, ინჟინრული იმპულსი ჩნდება ყველაზე ადრინდელ კულტურებში და მათი კვალის აღმოჩენა შესაძლებელია თვით გენეტიკურ აგებულებაშიც“.⁴ აქ აშკარაა, რომ ნატურალისტური მიდგომა ყურადღებას აპყრობს ტექნიკურ საქმიანობაში ირაციონალურ დეტერმინანტებზე, თუმცა

¹ Механика и цивилизация XVII–XIX вв., М., 1981, с. 45.

² Сколимовски Х. Философия техники как философия человека // Новая технократическая волна на Западе. М., 1986, с. 89.

³ Kapp e. Grundlinien einer Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgeschichte der Kultur aus neuen Gesichtspunkten. Dusseldorf, 1978, с. 327.

⁴ Habermas J. Technik und Wissenschaft als „Ideologie“, Frankfurt a. M., 1968, с. 129.

ფ. რაპის აზრით, ეს ვერ უზრუნველყოფს თანამედროვე, მეცნიერულად დაფუძნებული ტექნიკის დინამიკის გაგებას, ვინაიდან, თუ ამ კონცეფციას გადავაფორმულირებთ ევოლუციური თეორიის ენაზე: „გარემო, რომელსაც უნდა შევეგუოთ, თავდაპირველად შეიქმნა ადამიანის მიერ, ამგვარად, ნებისმიერი ადაპტაცია გარდაიქმნება თვითადაპტაციად, მაშინ, როდესაც ევოლუციური პერსპექტივა გამოყენებულია ნორმატიულ შეფასებათა მისაღებად“ (8-139).¹ რაც შეეხება ევოლუციის მესამე ფაზას, ადამიანთა აბსოლუტურ უმრავლესობას მისთვის ჯერ არ მიუღწევია, თუმცა თუ მთლად ფანტაზიებისა და გამონაგონი ქიმერების მსგავს კატეგორიებში არ მოვაქცევთ ე. წ. ზებუნებრივი, ღვთაებრივი, ან დემონური პერსონიფიკაციების არსებობას, შეგვიძლია დავუშვათ, რომ სხვადასხვა მითოლოგიური და რელიგიური თქმულებების საერთო მსგავსება, ან უცნაური იდენტიფიკაცია, ემყარება იმ გამონაკლისი ინდივიდების რეალურ მოღვაწეობას, რომლებიც თავიანთი უნარ-შესაძლებლობებით წარმოდგენას გვიქმნიან ბიოგენეტიკური ევოლუციის მესამე ფაზაში შემავალ ადამიანებზე. ეს ის ფაზაა, რომლის რეალური განხორციელება რაციონალურ-ემპირიული განსჯისათვის დაუჯერებელია, მაგრამ მხედველობაში მისაღებია ისეთი ილუმინალი მოვლენების არსებობაც, რომელთაც ადგილი აქვს რელიგიური და მითოლოგიური თქმულებების გარეთაც რეალურ სინამდვილეში, თუნდაც პარაფსიქოლოგიის, ტელეკინეზის, ტელეპათიის, ტელეფორტაციის, ალქიმიისა და მაგიის სახით, რის საფუძველზე აღმოცენებული წარმოდგენები მთლად აბსურდულად არ უნდა მოგვეჩვენოს. აქ ისიც გასათვალისწინებელია, რომ ზოგიერთ შეხედულებათა აბსურდულობის დამტკიცებას, პრაგმატიზმის კუთხით, უფრო უარესი აბსურდის აღიარებით აღწევენ.

საბოლოოდ შეიძლება ითქვას, რომ ცოცხალ და არაცოცხალ სამყაროთა მკაცრმა ურთიერთგამიჯვნამ უკვე თავისი დრო მეცნიერებაშიც მოჰჭამა. ისედაც, ჯერ კიდევ ძველი ბერძენი ფილოსოფოსები კარგად ამჩნევდნენ, რომ მიზეზ-შედეგობრივ კავშირთა ლოგიკური თანმიმდევრობის აუცილებელი დასრულების იქით ყოველთვის წარმოიქმნება ილუზია არაფრიდან რალაციის წარმოშობის შესახებ, რაც მეცნიერული მსოფლმხედველობის პრინციპს ეწინააღმდეგება. იმისათვის, რომ მეცნიერულად დასაბუთდეს და მსოფლმხედველობრივად დამაჯერებელი გახდეს რაიმე, პასუხი უნდა გაეცეს კითხვას საწყისი მიზეზების შესახებ, რაზეც ემპირიული და რაციონალური მონაცემებით პასუხის გაცემა შეუძლებელია, რადგან ნებისმიერი ასეთი ახსნა, თავისი რეალური დროისა და სივრცის განზომილების საზღვრებში, არღვევს ლოგიკური იგივეობის, წინააღმდეგობის შეუძლებლობისა და საკმაო საფუძვლის კანონს. თუ გვსურს, რომ ეს კანონები არ დავარღვიოთ, ყველაფერი ისეთნაირად უნდა ვაღიაროთ, რომ ნებისმიერი არსებული, ამავე დროს, მარადიულად არსებულის გამოვლენისა და კვლავ განმეორებადობის ფორმას წარმოადგენდეს, რაც გამორიცხავს ძველზე უნაშთოდ დაუყვანელი სიახლის წარმოშობას.

¹ Rapp F. Philosophy of Technology: A Review in: interdisciplinary Science Reviews, 1985, c. 139.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. კაკაბაძე ზ., რჩეული ფილოსოფიური შრომები, ბათუმი, 2012
2. ჯიმშერ რუხაძე, დაუჯერებელი ფაქტებისა და სასწაულების რწმენის გზაჯვარედინზე, ქუთაისი, 2011
3. Habermas J., Technik und Wissenschaft als „Ideologie“, Frankfurt a. M., 1968
4. Kapp e., Grundlinien einer Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgeschichte der Kultur aus neuen Gesichtspunkten, Dusseldorf, 1978.
5. Rapp F., Philosophy of Technology: A Review in: interdisciplinary Science Reviews 1985
6. Механика и цивилизация XVII–XIX вв., М., 1981
7. Сколимовски Х. Философия техники как философия человека // Новая технократическая волна на Западе, М., 1986
8. Философия техники в ФРГ, М., Прогрес, 1989
9. Философия техники, История и современность, М., 1997

Badri Porchidze

GENERAL-PHILOSOPHICAL ASPECTS OF TECHNICAL ALIENATION

Summary

From the 80-90s of the XX century, the problematic aspects related to the scientific-technical progress were in the center of special attention of the European philosophy. Many Georgian philosophers were interested in these issues, the most prominent of which was Zurab Kakabadze. In his famous work, „The Problem of Existential Crisis“, he defined the concept of alienation as follows: „Alienation is generally a human condition in which a person’s own actions are directed against him. Man does and produces something that opposes and hinders the realization of his own life; the products of human action, of labor, turn into forces that are hostile to man. The more product a person produces, the more degraded a person is, the more he produces, the less happy he is. This is the situation of alienation.“

In the unified process of the natural-historical development of society, the forms of ordering the relations of human individuals were formed in the form of systems organized by social consciousness. At a certain critical stage, the discovery of the active functions of the intellect led to the emergence of a qualitatively different phenomenon from this process and its development at an unequal rate, which can be called the process of reproduction of technical consciousness. The age of the Earth’s origin and development proposed by naturalists, in particular the cycles of the formation of its organic surface, may, not coincidentally, seem like an analogy to biblical creation, where the whole crown of divine creation is man. The logical conditioning and ratio of the cycles significant for the genesis of life give us some impression of the regularity of the variability of cosmic time, which was established before and after the emergence of biological life on Earth. It should also be borne in mind that before the formation of the biosphere, the external cosmic process of motion-variability was associated with continuous cataclysms. Under conditions of material chaos, the Earth’s crust is represented by continuous bombardment and thermonuclear explosions by asteroids, meteorites, comets, or more gigantic planetary debris. At this stage, the possibility of

organic coating is completely ruled out. Life emerges under conditions of weakening of cosmogenic cataclysms and relative equilibrium of change. Stable equilibrium in this case is already external in nature, while internally what constitutes cosmogenic change externally is formed as the internal driving force of the organic world. The consequence of the cataclysmic changes of this inner force is the natural-historical process of evolution of living organisms.

The external intensity of cosmogenic cataclysms is a sphere of material events, while the same changes, according to the expression of internal force, are a feature of the natural-historical process of life evolution. Therefore, where the first of them takes place, it is also impossible for the second to take place, however, if the opposite happens, then it will end in a complete catastrophe for the biological cover. In this case, we do not consider it inappropriate to connect with eschatological doctrines, which, by the way, is not foreign to Western philosophy, in some respects, the multifaceted significance of human influence on nature is considered a legacy of biblical narrative. In the last phase of the creation of the universe, God raised man to the highest place; He called to Adam and Eve: „Rejoice, bear fruit, multiply, fill the earth, and subdue the inhabitants of the fish, of the sea, of the land, and of the heavens“. This call, in a sense, can also be seen as a justification for aggressive attitudes towards nature, because it is a lawful expression of human beings. The concept of religious anthropomorphism, in this respect, can not have a positive impact on unscrupulous treatment of nature. Problematic analysis leads to the point that we must look for the cause of man's opposition to nature in nature itself. Thus, consciousness, which is the defining factor of the ability to produce technical means, at the same time, has become the main determinant of vital function in the process of human biological self-preservation. In relation to this factor, the animal instinct has shifted to the background. The qualitatively pronounced condition of man at that time, at the level of biogenetic mutations, no longer underwent substantial changes, moreover, after the intense growth of the consciousness factor, the era of industrialization and post-industrialization of technical production clearly hindered human evolution in the form of natural adaptation and gave rise to its opposite depression.

In the prehistoric past, individuals at a high biogenetic level, endowed with miraculous abilities, were considered to be of divine origin. That is why we should refer to the prehistoric period as a mythical era. This is where distant legends with their real and fictional characters originated. It can be said that the myth has not disappeared even in historical time, it has sunk deep into the depths of our subconscious being, from which it suddenly reminds us of itself with the mystical whisper of an unknown destiny. At the crossroads of prehistoric and historical epochs, the growing majority of human individuals gradually lost the power to display amazing vital skills, whereas in the process of technical alienation, step-by-step cycles of alienation of energy of indefinite magnitude were realized through intellectual manipulations, which qualified in various socially proven forms of alienation, which, to put it simply, meant the expulsion of the highest coefficient of inner vital force. For a long time, through the intellectual conservation of mental acts, a process of conversion of colossal forces and skills into inanimate objects was carried out, which, using the technical armament of labor, became the functions of the basic levers. The alienation of living force into non-living matter has created the historical conditions for the effective implementation of material reproduction. This process has been going on for several millennia and now it is already reaching its apogee.

At the contemporary stage, that is at the second phase of consciousness, technology placed a human at the boundary of being and not being, where the technical progress and human vital functions exhausted the possibility and potential of their mutually useful existence, resulting in rather dramatic, crucial alternatives in the wake of this century: 1. Proceeding of the self-regulation of the technical progress will be possible even in case of the total extinction of humans; 2. Both technology and humans will be extricated simultaneously; 3. The technical progress will come to its end, and humans halted biogenetic evolution will be proceeded, that is a human will transfer to the third phase of social consciousness, to which the adaptation in the technical environment will not be the only and principal feature.

One should not justify the radical opinion that technology, with all of its features and attributes, is in acceptable and fatal the natural evolution of humans, as far as there is a certain boundary before which technology requires the intensive development of human physical and spiritual abilities, creative skills; in this respect, technology is a necessary and vital force, however, after technical tools take on the function of an active and only producer, they no longer need the human involvement in various activities, closing the way for the vital self-realization. It is important that international relations, with their endless struggles and contradictions owing to their leader willing power, will not devoid the slight slow-down of the revolutionary rhythm of technology. Therefore, the only the solution is the realization of a kind of a mission of the third phase humans, causing the survival or prolongation of life of the humankind in analogy with ancient myths and religious legends. The idea that organic nature, compared to inorganic nature, involves an excessive intensity of internal processes of qualitative transformations is undisputed.

აღაიანის შიშობი ფილოსოფიის ჰიობიები

ჩვენ ვვარდებით ხაფანგში, როდესაც ვფიქრობთ საკუთარ თავზე, როგორც საფუძველზე, სამყაროს ცენტრზე და სრულ ერთობლიობაზე, რომლის მიღმაც არაფრის წარმოდგენა არ შეიძლება.

ინტელექტი ჩვენია თუ საყოველთაო? ინდივიდუალურია თუ კოლექტიური? რას ნიშნავს საყოველთაო ინტელექტის ეპოქაში ცხოვრება, სადაც ჩვენ მხოლოდ ამ ინტელექტის ერთეული ფორმები და კერძო შემთხვევები ვართ? რას ნიშნავს ინტელექტის წინარე ისტორიაში ცხოვრება? – ამ პრინციპულ კითხვებს უნდა სვამდეს ყველა, ვინც თავს გონიერად თვლის. აუცილებელია კოლექტივიზაცია და დეპრივატიზაცია გონების: იქნენ ჩვენი გონება არასოდეს არ იყო „ჩვენი“? ცნობიერება თეატრია, რომელიც სცენაზე თამაშდება, არაცნობიერი კი სიუჟეტი, რეკვიზიტი, ყველაფერი, რაც სცენის მიღმა იმალება და რასაც ჩვენ ვერასოდეს ვერ ვხედავთ... ენის ზედაპირის ქვეშ ვინ გვაძლევს პროგრამას? არაცნობიერი ინტელექტია? სცენა, რომელზეც სუბიექტი ნადირობს თავის ობიექტებზე, მონყო-ბილია არა თავად ამ სუბიექტის მიერ, როგორც ჰაიდეგერი გვეუბნება.

ხელოვნური ინტელექტი არაა სასწაულებრივი საგანი „ჯადოსნური ლამპა-რის“, უსაზღვრო ინტელექტის ანდა სულაც ღმერთის, როგორც სრული კონტინ-გენტურობის გაგებით – ეს მხოლოდ პოსტადამიანური ფანტაზიის ნაგარდია. მე-დია უფრო და უფრო გატაცებულია პოსტჰუმანიზმის იდეებით – ტვინის და დი-გიტალური მანქანის მიერთებით, ე.წ. „ნევრალინკით“, რომელსაც ახალი ერის ობსკურანტები სინგულარობას უწოდებენ. როგორც ჩანს, უკვდავება ტექნიკის ცრუ დაპირებაა, რომ მოგყიდონ სხეულის გასაუმჯობესებელი საშუალებები და მედიკამენტები. იგივეს ემსახურება რეი კურცვეილის სინგულარულობა, ელონ მასკის ინტელექტის გაუმჯობესება – Paypal-ის დამფუძნებელი ახალგაზრდათა სისხლს ისხამს. ეს ყველაფერი პოსტჰუმანიზმის სახელწოდების ქვეშ ზედმეტად ადამიანურია. მაშინ რას ნიშნავს არაადამიანური?

კვენტინ მეთიუსი წიგნი „ბოლოვადობის შემდეგ“ და „ღვთაებრივი არარსებობა“ გამონვევას უცხადებს კორელაციონიზმს (სუბიექტ-ობიექტის მიმართებას) კონ-ტინგენტურობით. ნოუმენი გამოცდილებაში შემოდის ობიექტად, სადაც ცოდნა, რომელიც წინ უსწრებს ადამიანს? ვიტგენშტაინისთვის ენის საზღვრები გონების (სამყაროსა და არსებობის) საზღვრებია. კარნაპი გიოდელის სემინარებზე დას-წრების შემდეგ აღმოაჩინა, რომ ენა მეტაენებისა და მეტალოგიკების ზღვაა, შე-უზღუდავი შესაძლებლობების ოკეანეა. განმანათლებლობის პარადიგმა დამა-ხინჯდა და სინამდვილის წესრიგთან თანხმობის რეცეპტად იქცა. პუანკარე აქედან გვაფხიზლებს: ახალი სტრუქტურები ახალ გამოცდილებას ქმნიან, ისევე, როგორც რიმანის გეომეტრია ხსნის ახალ სივრცეებს დამკვირვებელისათვის.

თავიდან უნდა გავიაზროთ, რა არის ადამიანი, გონება, სამყარო, არ უნდა ვენდოთ გაქვავებულ და დოგმატურ წარმოდგენებს. არც ადამიანი და არც სამყარო არ არიან წინასწარდადგენილნი. ადამიანია? არაა ადამიანი? ის მხოლოდ კერძო სივრცეს

მოკლებული აგენტია არა მხოლოდ მულტიპერსპექტიულობით (ვირტუალურად მიღებული კოლექტიური პერსპექტივით), არამედ აპერსპექტიულობითაც. ფეისბუქის მოდელი არ გამოგვადგება: ადამიანი არაა ატომი, რომელიც სოციალურად ერთიანდება. არსებობს თუ არა სხვა მოდელები პიროვნებისა და ინტელექტის უკეთ გასაგებად? ტრანსცენდენტალური პასიურობა კანტთან, სამყაროს პასიური გაგება ჰეგელთან შეცვლილია ჩარევით და რეალობის გამდიდრებით. ფასადს მიღმა უნდა გავიღებოთ, დავარღვიოთ გაგების კატეგორიებისა და ინტუიტიურად გაგებული საგნების გადახლართულობა, შესაბამისად, არც ინტელექტია ბუნებრივი მოცემულობა. ის ყოველთვის ხელოვნურია და არაადამიანური (artificialization). ინტელექტი მაღლაა გონებაზე, როგორც ორგანოზე. ეს უკანასკნელი ჯერ კიდევ ბუნებაშია, საგნობრივია. ინტელექტი პროცესია საკუთარი რეალობის პროექტირების (engineers), მდიდრდება ის რეალობაც, რისი ნაწილიც ვართ. საჭიროა დინამიკა. უნდა დავაღწიოთ თავი ტრანსცენდენტალური პასიურობის ბავშვობას, სადაც გონება სუფთა დაფაა, სამყარო კი მონაცემები, პროაქტიურობით, ინტუიციის ახალი ფორმების შექმნით. მეორე მხრივ კი, გონება მასტრუქტურირებელია, სამყარო კი სუფთა დაფა. დასრულებული უნივერსალობა გონებისა და სამყაროსი ქრება. საზღვრები გადაისინჯება, რეალობა მდიდრდება. სჭირდება კი ტრანსცენდენტალურობა, გერმანული იდეალიზმი ან პლატონი ხელოვნურ ინტელექტს? „ვინრო „ხე“ ამის გარეშე პრობლემაზე ორიენტირებული ალგორითმებია – ამოცანის გადაჭრა, ყავის მომზადება ჩვენ რომ მოგვეწონება, მაგრამ მაგიური სულიერება არ ემატება ალგორითმს? ადამიანური გამოცდილების ტრანსცენდენტალური სტრუქტურის გემოვნებით მოამზადებს? ევოლუციურად გაქვავებული ჩვევები განსაზღვრავს „ხის“ და ადამიანის რაობას. ორივემ უნდა გადალახოს წინასწარ დადგენილი სტრუქტურები, წინააღმდეგ იმისა, რომ ჩვენი სახე დავამთხვიოთ უნივერსუმს, ანუ მივცეთ მას „სახე“.

ტექნიკაც აღარ უნდა გავიგოთ დოგმატურად. ბიომრავალფეროვნების ნაცვლად, ტექნიკის მრავალგვარობაზე უნდა ვილაპარაკოთ, სადაც ეპისტემოლოგიური და ონტოლოგიური სხვაობებია (ჩინური, რუსული ტექნიკა...). რომელი მოდელი უნდა ავირჩიოთ, საათი თუ ჭიანჭველები? სვამს კითხვას ობიექტზე ორიენტირებული ონტოლოგიის მეორე წარმომადგენელი, ირანელი რეზა ნეგორესტანი. კარტეზიანული მექანიზმი მიზეზ-შედეგობრიობით ინგრევა კონტიგენტურობასთან შეხებით. ორგანიზმი არაა მექანიკა, როგორც კანტმა გვაჩვენა „მსჯელობის უნარის კრიტიკაში“, არამედ რეკურსული მიზეზობრიობა – თუ გავნადგურდები, აღდგენას დავიწყებ ჭიანჭველებივით. ორგანიზმი განსხვავდება ამით მცენარისაგან და ცხოველისაგან. ტელეოლოგია რეფლექსურია და არა მექანიკური – წინასწარდადგენილ წესებს კი არ ვემორჩილებით (როცა უნივერსალებიდან ამოვდივართ და მას ცალკეულს მივუყენებთ, განვსაზღვრავთ), არამედ ცალკეულისთვის ვპოულობთ ზოგადს აზროვნებით – მუდმივად ვუბრუნდებით საკუთარ თავს, რათა გადავწყვიტოთ, როგორი იქნება შემდეგი ნაბიჯი და გადავამოწმოთ კანონი – ესაა ორგანული საფუძველი. ამით გადავლახავთ ოპოზიციას ორგანულსა და მექანიკურს შორის, ეპისტემოლოგიურად დავსვამთ კითხვებს: შეიძლება სხვაგვარი ტექნიკა? უნდა მოვერგოთ ახალს? დედამინა, როგორც რესურსი, ხელსაწყო, მოსახელთებელია ჰაიდეგერისთვის, ხოლო ექსპერიმენტების წყაროა ელონ მას-

კისთვის (თუ არ გამოუვიდა, მთვარეზე გადავა). ეკოლოგიური რეგულირება (დედამინის მოვლა) თავად არის კიბერნეტიკული აზროვნება, შემთხვევითი არაა, რომ ეკოლოგიის ისტორიული საფუძველი ფაშიზმთან იყო ასოცირებული. აქამდე ადამიანი ვერ გრძნობდა, რა იყო სპეციფიკურად ადამიანური სამყაროში, აადამიანებდა რა მას. გაადამიანურებული სამყარო მყარალი და ბინძური გახდა. ჩვენ ვიგრძენით ჩვენი სუნი, როგორც პატრიკ ზიუსკინდის „სუნამოში“. შელინგმა მიწაზე დაიწყო საუბარი, სუპერორგანიზმზე – გეოლოგმა ჰეტტონმა, ამას ჯეიმს ლავლოკისგაიას კონცეფციამოყვა. მომხიბვლელი ტერმინი „ჰუმანური“ ჩანაცვლდა ნეიტრალური და შესაძლოა აგრესიული ტერმინითაც. ადამიანის ჩარევა და ზემოქმედება პლანეტის გეოქიმიურ პროცესებში ანუ ანთროპოცენი კულტურულ ტერმინად მოგვევლინა. ბუნებისა და კულტურის დაპირისპირება გადალახულია. ჰუმანიზმის და ტექნიკის ცრუ ოპოზიცია გვტოვებდა „თანამედროვეობის“ ტყვეობაში. შეგვიძლია თუ არა, თავი დავაღწიოთ და გავთავისუფლდეთ ჰუმანიზმის ტყვეობიდან? ეს სამყაროს განთავისუფლებაა. ვინცებთ საგნებისკენ სვლას ადამიანის გარეშე. გვეგონა, რომ სიცივე „ობიექტურ მდგომარეობას“ აღნიშნავს, ვერ ვხედავდით ადამიანს, როგორც აქტორს, რამაც შეცვალა ნეიტრალური დამკვირვებელი, თვალი.

დონა ჰარავეის „კიბორგის მანიფესტი“ 1985 წელს გამოქვეყნდა. მასში ჩანს მომავლის კონტურები: იშლება საზღვრები, ერთი მხრივ, ადამიანსა და ცხოველს, მეორე მხრივ, ადამიანსა და მანქანას შორის. კიბორგი არ ოცნებობს საზოგადოებაზე, როგორც ორგანულ ოჯახზე, ოიდიპოსის პროექტის მიღმაა. არ აღიარებს სამოთხის ბაღს, არაა ტალახისგან მოზელილი და არც მტვრად მიიქცევა. აქვს თუ არა საკუთარი არსი ანთროპოსს? ბრუნო ლატურის მსგავსად, ჰარავეიც თვლის, რომ ბუნებიდან ამოძირკვა ქმნიდა ჰუმანიზმს. მანქანა მუქარაა, პოლიტიკა – მოტყუება, რელიგია – გონების დაბინდვა, მაგრამ ეს ყველაფერი ისევ ჩვენ ვართ – გაშუალებულინი, წარგზავნილნი. „არსზე“ რედუცირების ნაცვლად, ფორმათა გაცვლა-გამოცვლა გვაიძულებს, თავიდან განვსაზღვროთ ჩვენი თავი. არქაულ საზოგადოებებში არ იყო მკვეთრი გამიჯვნები ბუნებასა და ადამიანს შორის. მოდერნმა ჩაატარა ბუნებისა და საზოგადოების წმენდა, უფრო მეტიც, ესაა ის განჯადობა, რაც მის კონსტიტუციას ქმნის. ამას მოჰყვა იმპერიის გაუჩინარება, ჰიბრიდების განცალკევება, ანალიზი და სინთეზი თავიდან (1.23-41), მოხდა გამოცალკევება სუბიექტებისა და ობიექტების. მთლიანობა, რომელიც წინ უსწრებს ნაწილებს და რისი რედუცირებაც ნაწილებზე შეუძლებელი იყო, შეცვალა ატომებად გაგებულმა ინდივიდებმა, რომლებიც ხელშეკრულებით ქმნიან მთლიანობას მექანიკური ჯამის სახით. მოდერნი გამორიცხვის პრინციპზე იყო აგებული. იდენტობების პოსტმოდერნული შერევა აღარაა გამორიცხულთა ვიქტიმიზაცია. მივიღეთ, ექსკლუზიური ლოგიკის ნაცვლად, ინკლუზია, ან-ან შეცვლილია და...და-თი, ესეც და ისიც. ჰარავეისეული ფემინიზმის პოსტჰუმანური კონცეფცია აიძულებს ფემინისტებს, გასცდნენ გენდერის, ფემინიზმის, პოლიტიკის ტრადიციულ ლიმიტებს, იდენტობის პოლიტიკას. ა-ა-ს, პატრიარქალობის, კოლონიალიზმის, ესენციალიზმისა და ნატურალიზმის ეგრეთ წოდებული „დასავლური ტრადიცია“ ქმნის პრობლემატურ ტაქსონომიებს და „სხვის“ იდენტობას, ანტაგონისტურ დუალიზმს, რაც დასავლური დისკურსის წესრიგს აყალიბებს

ლოგიკიდან პრაქტიკამდე, დომინაციის ქვეშ მოყვებიან ქალები, ფერადკანიანები, მუშები, ბუნება, ცხოველები... მაღალტექნოლოგიურ კულტურაში დაყოფებს და გამიჯვნებს გამონვევები აქვთ. ნერა კიბორგული ტექნოლოგიაა, პოლიტიკა კი ბრძოლა ენისათვის სრული კომუნიკაციის წინააღმდეგ, სადაც ერთი კოდი თარგმნის მთელ აზროვნებას: ნათესაობა იდენტობის ნაცვლად. ჰარავი პრობლემას გრამატიკაში ეძებს, რადგან „გრამატიკა პოლიტიკის გაგრძელებაა სხვა საშუალებებით“. ლაკანისტი ირიგარეი მაინც ტოვებს ქალს, რომელიც არაა მამაკაცი, ჰარავისგან განსხვავებით, რომლისთვისაც ქალი არ არსებობს დამოუკიდებლად, ის არაკაცია. მოდერნისტული კონსტრუქციაა ქალი, როგორც ბუნება და დედა მიწისა.

მოდერნი უდრის აღშფოთებას. იგი გამორიცხვავს იდეა – მხილება მსხვერპლად ქცევით (ჟირარი). მამხილებლის მამხილებელი არ დაილევავო. უფრო და უფრო ახალი, უფრო და უფრო მოდერნული აძევებს ნაკლებ მოდერნულს და მოძველებულს, „აქ“ და „ახლა“ მუდამ წარსულის კუთვნილება ხდება. ისტორიას ბარდება, რაც სრულდება, მაგრამ მერე ეს დასრულებაც ბარდება ისტორიას. დასასრულის დასასრული აღარ უნდა დასრულდეს? ამ კითხვით იწყება პოსტმოდერნი (POMO). თუკი მოდერნის ლოზუნგი იყო NO PAST!, პომოს ლოზუნგია NO FUTURE! – კრიტიკის და მხილების დასასრული. ყველა გაძევებული ბრუნდება. ჩარეცხილები აღარ არსებობენ. კვლავ დაიწყო შერევა და არევა, ოღონდ ცინიკურად. ყოველგვარი აღდგომის რწმენის გარეშე. მანქანები და ყვავილები, ანგელოზები და საყვირები, ციური სხეულები და ეკოლოგია, ენა და დიზაინი, მორალი და ეკონომიკა, ადამიანი აღარაა სუბიექტი, არამედ დელეგატი. მთარგმნელი, შუამავალი, მანქანა, ანთროპოს.

პომო (პოსტმოდერნი) განსხვავდება ანტიმოდერნულებისგან, რომლებიც აღფრთოვანებით თამაშობენ მოდერნის დაწერილ სცენარში. მოდერნის კონსტიტუციას აღიარებენ, ოღონდ აღშფოთების მიმართულებას ცვლიან (ტონი რჩება). პოსტმოდერნულებისთვის აქ და ახლა მხოლოდ გამეორებაა. ჩარჩოს ინარჩუნებენ კოლაჟით, ციტირებით, ოღონდ ეს მკვდრების გამოფენაა. ყველაფერი ყავლგასულია! აღდგომის და გამეორების არ სჯერათ. არც ასლების და ორიგინალების, არც მაღალის და დაბალის, მაგრამ არც ტექნიკურისა და ჰუმანურის? სულიერის და უსულოსი? ადამიანი და სამყარო არ არიან წინასწარდადგენილნი. ადამიანია? არაა ადამიანი? გამოიკვეთა შუალედური ინსტანცია, მედიუმი, ენა. ჩვენ კი არ ვლაპარაკობთ, ენა გვლაპარაკობს. ადამიანი ცვლილებების ავტორი კი არა, შემსრულებელი, აგენტია (ბრუნო ლატური).

მოდერნი ესაა ეპოქა, როდესაც ბიოლოგიური და სოციალური მთლიანად დასცილდა ერთმანეთს. ადამიანი და ბუნება აღარ ჰქმნიან მთლიანობასა და ჰარმონიას, რისი საფუძველიც ღმერთია. მთლიანად გამოცალკევდა სამივე: მექანიკური, უსულო ბუნება, სულიერი, რომელიც მონყვეტილია რასას, სქესს, ბიოლოგიურ ფაქტორებს და ღმერთი, რომელიც მხოლოდ არბიტრის როლშია, ნაცვლად იმისა, რომ ერთდროულად იყოს იმანენტური და ტრანსცენდენტური. ჰიბრიდების გამრავლებამ გამოიწვია: ბერკეტი, ტუმბო, მიკრობები, ელექტრობა, ატომი, ვარსკვლავები, ნისქვილი, არაცნობიერი, განტოლებები, რობოტები... ფსევდობიექტების გამრავლება: ცათამბჯენები, კიბორგები, დევნილები, რომელთაც არ იციან, რა უყონ. მოდერნი დაიბნა. ხომეინის რევოლუცია პროგრესი იყო

თუ რეგრესი? ჩადრის უნივერსიტეტში ტარების უფლება რომელია, ნაბიჯი წინ თუ უკან? ისტერიული მხილება რეალობას ზურგს აქცევს. ფიზიკურსა და ხელოვნურს, არაფიზიკურს შორის გადღაბნილ ხაზზე ხდებოდა პოლიტიკური ვერშემჩნევა კიბორგებისა. თანდათან ეს უფრო და უფრო შეუძლებელია. მესამე სამყარო ჩრდილიდან გამოდის – სხვა, მონსტრი, შუა მინის იმპერია. სასახლე და ბალი აირია. ბიოლოგიურსა და სოციალურს შორის ზღვარი ისპობა: ბრუნო ლატურისეული კანტის პერიფრაზირება ასე უღერს: „ორი რამ მაკვირვებს ამქვეყნად, ოზონის ხვრელი ჩემს ზევით და მორალური კომპლექსი ჩემში“. (1. 46) ველარ გაგვირკვევია, ოზონის ხვრელი რომელს მივაკუთვნოთ, ბიოლოგიურ პრობლემებს თუ სოციალურს? მაცივრიდან ანტარქტიდამდე აღარაა სხვაობაა. ბერლინის კედლის დაცემა სიმბოლური აქტი უნდა ყოფილიყო, რათა ოპოზიციები მოშლილიყო. გამოჩნდნენ ჰიბრიდები, შუამავლები, მესამეები, რომლებიც ვერსად ეწერებიან. გამოჩნდა მესამე სამყარო – ლტოლვილები. გამოჩნდნენ კიბორგები და ჰიბრიდები. არაიდენტური კიბორგები, რომლებიც ყოველთვის აქ იყვნენ, მესამეები სუბიექტებსა და ობიექტებს შორის. ჰიბრიდები საზოგადოებისა და ბუნების ნაერთია. ხელოვნურ-საკონსტიტუციო საზღვრები ინგრევა. გამოჩნდა მინა საგნობრიობისაგან დაცლილ ადამიანურსა და არაადამიანურ „საგანთა“ შორის (1. 13-18). გლობალიზაციის ცენტრი ადამიანი იყო და არა მინა. ჰელიოცენტრულობა მხოლოდ საფარველია გონების, ანუ კოგიტოს ბატონობის ეპოქისა. გლობალიზაცია სწორედ პარმენიდესეული სფერულობაა, ბურთი, რომელიც ლეონარდოს ადამიანის ფეხებისა და ხელების სიმეტრიულია, მაგრამ უფრო მეტად თვალის. თუმცა თვალი ვერ ხედავს თავის საფუძველს. თუნდაც ამოტრიალდეს და ტრასცენდენცია განიცადოს, ის მაინც ვერაფერს გაიგონებს (ჰაიდეგერიანულად). ნიციში დიონისურ კოლექტიურობაში პოულობს საფუძველს მარადიული მობრუნების ინდივიდუაციის პრინციპით. ეს უკვე არა ხედვები, არამედ ძალებია, რაც ქმნის საგნებს, როგორც ინტერპრეტაციები – ფაქტებს (ფაქტი, *facere* ლათინურად შეკერვას ნიშნავს). მინის აღმოჩენით დასავლური ინდივიდუალიზმის ამოსავალი წერტილი „კოგიტო“ აღარაა სამყაროს საფუძველი – ტრანსცენდენტალური, სტატიური, საფუძველში მყოფი სუბიექტი, რომელიც აისტორიულია და მოწყვეტილია ბუნებას, უფრო მეტიც, სწორედ მასზე დააფუძნა კანტმა ფენომენალური სამყარო კოპერნიკისებური გადატრიალებით. სუბიექტი, როგორც სუბსტანცია, ქვემდებარე ჩანოლილია საგნებში. მსოფლმხედველობად ქცეული სამყარო აგებულია (თავად ჩვენ მიერ), როგორც სურათი, რომელსაც იდეოლოგია ჰქვია. ბუნება მის მიღმა არ არსებობს. ბუნებაზე თავად იდეოლოგია ლაპარაკობს, როგორც თავის „საფუძველზე“, ნამდვილი საფუძველი კი გაქრა – აღარაფერი ვიცით მასზე: მხოლოდ ცარიელი ხვრელი, დუმილი, სიცარიელე. ეს ადამიანური „არაბუნებრიობა“ კი არაა, არაადამიანური ბუნებრიობაა. თუკი ფიხტესთან „არამე“ იგივე „მეა“, რომელშიც მე საკუთარ თავს ველარ ცნობს და მეს გაუცხოების შედეგია ბუნება, შელინგთან ხელოვნებას შეუძლია გაუცხოება დაძლიოს იმით, რომ „მე“-ში აღმოაჩინოს „არა-მე“ და „არა-მე“-ში მე. „იგივეობის ფილოსოფია“ ადამიანში აღმოაჩენს ბუნებას და ბუნებაში ადამიანს, რის ფონზეც აღარ ჩანს ორიგინალური ბრუნო ლატურის და „ოოო“-ს („object oriented ontology“) ადამიანისშემდგომი, პოსტჰუმანური სამყარო.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. ლატური, ბ., არასოდეს ვყოფილვართ მოდერნულები: სიმეტრიული ანთროპოლოგიის მცდელობა, თბ., ილიას უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2014
2. Harmann, G., Object oriented ontology: a new theory of everything, Penguin Random House, 2017
3. Meillassoux, Q., Iteration, Reiteration, Repetition: A Speculative Analysis of the Meaningless Sign., London, Continuum, 2008
4. Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. The Ages of the World. Translated with Introduction and notes by F. de W. Bolman, Jr., New York: Columbia University Press, 1967

Mirian Ebanoidze

PROBLEMS OF FURTHER HUMAN PHILOSOPHY

Summary

We fall into a trap when we think of ourselves as the basis, the center of the universe, and the complete whole beyond which nothing can be imagined.

Is intellect ours or universal? Individual or collective? What does it mean to live in the age of universal intellect, where we are only units of this intellect and particular cases? We must first understand what man, mind, world are, we must not trust petrified and dogmatic notions. Neither man nor the universe is predestined. Nor is intellect a natural given. He is always artificial and inhuman (artificialization). The intellect is above the mind as the natural thing. Intelligence is the process of designing our own reality (engineering), enriching the reality of which we are a part. Nor should the technique be understood dogmatically. Instead of biodiversity, we take a variety of techniques.

Human interference and impact on the geochemical processes of the planet, this is the Anthropocene. The fascinating term “humane” has been replaced by a neutral and possibly aggressive term. Can we delude and free ourselves from the captivity of humanism? This is the world as it is.

Haraway predict outlines of future world in his `manifest of keiborg`: eliminate borders between human and animal, on the other side between machine and human . Does antropos have essence? It is created by exclusion from nature. We are frightened by machines, cheated by politic, obscured by religion, but we are all them mediated and delegated. Writing is a kiborgian deal. Not to obey to one language, to globalization with hidden antropocentrizm means to be open toward hibrids, land, impery, which was demonized and reweald as a third world – refuges, other, keyborg. Postmodern makes us free from regection, from wictimisation of obsolete and ashamed but without belief of resurrection. They are dead. Beyond ideology in the new age there is no reality but only a black hole, a waste, emptiness. `Object oriented ontology” finds there posthuman reality. I think spinosean deity including postmodernistic version of Latours ,gaia theory” could be defeated by shellingian naturephilosophy, because it predicts the third world epoch after modern and postmodern.

გარდო ბერიძე

„ექსისტენციალური ხიზონი“ – ზუხაბ ხაჩაბაძის ანალიზი

ზურაბ კაკაბაძის შემოქმედება, განსაკუთრებით მისი მოღვაწეობის „ანთროპოლოგიური პერიოდის“ ნაწარმოები, ხელოვნებისა და ლიტერატურისადმი მიძღვნილი ესეები თუ ფილოსოფიური საუბრები, ორი ფუნდამენტური მონოგრაფია: „ექსისტენციალური კრიზისის პრობლემა და ედმუნდ ჰუსერლის „ტრანცენდენტალური ფენომენოლოგია“ და „ადამიანი, როგორც ფილოსოფიური პრობლემა“ გამსჭვალულია ადამიანის ფილოსოფიასთან დაკავშირებული პრობლემების კვლევებით. მას ეკუთვნის, აგრეთვე, წერილი – „ბუნების ერთი უცნობი ასპექტის შესახებ“, სადაც ის მსჯელობს ერისა და ინდივიდის უნიკალური თვისებების გადარჩენისთვის. კაკაბაძის შრომებში ნათლად ჩანს პრაქტიკული ყოფიერებისადმი გამოხმაურება, იგი აცნობიერებს თავისი ყოფნის წესს და მოუწოდებს ადამიანებს თვითგაუმჯობესების გზისკენ ობიექტური ღირებულების გათვალისწინებით (ბრეგაძე, 2013: 472). კაკაბაძისთვის, აღნიშნავს ა. ბრეგაძე, ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი უშუალოდ მას, ადამიანს ეხება, რომელიც, ამავე დროს, ცხოვრების ქეშმარიტი წესისა და მიმართულების საკითხია. მართალია, ფილოსოფია ვერ გაიგება მარტო ცხოვრების ცოდნით, აღნიშნავს ბრეგაძე, მაგრამ ქეშმარიტი ფილოსოფიისთვის მას დიდი მნიშვნელობა აქვს, იგი მის ერთგვარ სასიცოცხლო მასალას წარმოადგენს (იქვე).

როგორც ზურაბ კაკაბაძის შრომებიდან ჩანს, იგი იბრძვის ბურჟუაზიულობის, ფიურერიზმის, სუბიექტის დაკარგვის, ადამიანთშორის გაუცხოების, ნივთთა ფეტიშიზმის, სტანდარტიზაციისა და კომფორმიზმის, ტექნიციზმისა და სციენტიზმის წინააღმდეგ. ზურაბ კაკაბაძე განიხილავს, აგრეთვე, ადამიანის პრობლემის კერძო მეცნიერულსა და ფილოსოფიურ კონცეფციებს, აჩვენებს მათ შორის განსხვავებას.

ზურაბ კაკაბაძის დიდიწვლილი მიუძღვის ეგზისტენციალური ანთროპოლოგიის კვლევის საქმეში. იგი ეგზისტენციალურ ანთროპოლოგიას განიხილავდა სხვა დანარჩენ თანამედროვე დასავლური ფილოსოფიის მიმდინარეობებთან კავშირში. ნაშრომში „ექსისტენციალური კრიზისი პრობლემა და ედმუნდ ჰუსერლის ტრანცენდენტალური ფენომენოლოგია“ ზურაბ კაკაბაძე ხაზს უსვამს თანამედროვე ბურჟუაზიული ყოფის უარყოფით ზეგავლენას ადამიანზე და მიუთითებს თანამედროვე ეპოქის კრიზისზე, ადამიანის გაუცხოებაზე. ის ერთ-ერთი პირველთაგანია, ვინც ჩვენში მწვავედ დააყენა ეს პრობლემა, ფილოსოფიურად გაიაზრა მისი წარმოშობის საფუძვლები. გაუცხოება, – კაკაბაძის განმარტებით, ადამიანის ისეთი მდგომარეობაა, რომელშიც ადამიანის საკუთარი მოქმედება მის წინააღმდეგაა მიმართული. ადამიანი აკეთებს და აწარმოებს რაღაც ისეთს, რაც უპირისპირდება და აფერხებს მისი საკუთარი სიცოცხლის განხორციელებას. გაუცხოების სახელთაგან თანამედროვე საზოგადოებში გაბატონებულია „ტექნიკური გაუცხოება“. ეს არის ადამიანის თვითგაუცხოება ტექნიკის კულტისა და ფეტიშიზაციის საფუძველზე. ამ დროს ადამიანს მიაჩნია, რომ ყველა მნიშვნელოვანი სასიცოცხლო პრობლემა

შეიძლება გადაწყდეს მხოლოდ ტექნიკის საშუალებით. ადამიანის მოქმედების, შრომის პროდუქტები გადაიქცევიან ისეთ ძალებად, რომლებიც ადამიანის მიმართ მტრულად არიან განწყობილი. რაც უფრო მეტია ადამიანის მიერ წარმოებული პროდუქტი, მით უფრო დაკნინებულია ადამიანი, რაც უფრო მეტს აწარმოებს ის, მით უფრო ნაკლებადაა ბედნიერი. ასე გვიხსნის და გვიხსნიათებს კაკაბაძე ადამიანის გაუცხოებულ მდგომარეობას (კაკაბაძე, 2012: 12).

როდესაც ადამიანი დაქვემდებარებული ხდება ტექნიკაზე და მისი ძირითადი საზრუნავი მხოლოდ მის განვითარებაზე ფიქრია, ამან შეიძლება კატასტროფამდე მიიყვანოს კაცობრიობა. „საშიშროების ყველაზე პოპულარული და ამასთანავე, ალბათ, რამდენადმე ზედაპირული მაგალითია ატომური ბომბი“, – აღნიშნავს კაკაბაძე (კაკაბაძე, 2012: 14). მისი აზრით, სახიფათოა არა ტექნიკა თავისთავად, არამედ ტექნიკა, რომელიც გადაიქცეულია ძირითად საზოგადოებრივ საქმიანობად, მაშასადამე, სახიფათოა ტექნიკის კულტი.

ზურაბ კაკაბაძის აზრით, ადამიანი მაშინ უცხოვდება, როდესაც იგი წყდება საკუთარ ფუნდამენტურ არსს. ტექნიკური განვითარება აშორებს ადამიანს ფუნდამენტურ წესებს. იმისათვის, რომ გაირკვეს ადამიანთან დაკავშირებული პრობლემები, თავდაპირველად უნდა გავიგოთ, თუ რა და ვინ არის იგი, საიდან არის და საით მიემართება. კაკაბაძის აზრით, ადამიანმა ყველაზე ნაკლებად სწორედ ეს იცის, რაც უამრავი მიზეზითაა გამოწვეული. მათ შორის მთავარი ისაა, რომ ადამიანი ყველაზე ურთულესია არსებულთა შორის, შემეცნებისთვისაც ძნელი მისაწვდომი. ადამიანის ფუნდამენტური არსის გასაღებს კაკაბაძე ხედავს სიცოცხლის ცოდნაში. „ადამიანის სიცოცხლე მოქმედებაა. ეს მოქმედება მუდამ გარესამყაროსკენაა მიმართული. გარესამყაროს, უპირველეს ყოვლისა, წარმოადგენს გარკვეული სხეულებრივი რამ, ბუნება. ბუნება ადამიანისათვის არის რაღაც „ნედლი მასალა“. ბუნებისათვის, როგორც ნედლი მასალისათვის, ადამიანი გარკვეული მაფორმებელ-გარდამქმნელი ფაქტორია. ამ აზრით ბუნება „ადამიანის ქმნილებაა“ (კაკაბაძე, 2012: 17). ეს აზრი ასე უნდა გავიგოთ, რომ ბუნება არის ადამიანის სასიცოცხლო საშუალება, მისი სასიცოცხლო მოქმედების საგანი და იარაღი. ადამიანი ბუნებასთან უნდა იყოს მუდმივი ურთიერთობის პროცესში, თუ უნდა, რომ გადარჩეს და შეინარჩუნოს სიცოცხლე.

ზურაბ კაკაბაძის აზრით, რომ გავიგოთ რა არის გაუცხოება, უნდა ვიცოდეთ, რა არის ცხოვრება. იგი ცდილობს, უფრო კონკრეტულად აგვიხსნას, თუ რა არის ტექნიკური გაუცხოების შინაარსი. როგორც ის განმარტავს, ტექნიკა ნიშნავს იმ გარკვეული საშუალებების სისტემას, რომლებიც ადამიანის ნაცვლად ასრულებენ სამუშაოს. თავიდანვე შეიძლება შევამჩნიოთ, რომ ტექნიკას მისი გააბსოლუტებისას ნამდვილად შეუძლია შეაფერხოს ადამიანის სიცოცხლე, როგორც თავისუფალი მოქმედება. მართლაც, როცა მე ვირჩევ სიცოცხლეს, ამით მე ჩემს მოქმედებას, ჩემგან გამომდინარე მოქმედებას ვირჩევ. ამავე დროს, მე ვირჩევ ჩემი მოქმედების მუდმივ ცვალებადობას, ვირჩევ სულ ახალი და ახალი საზომების შესატყვის მოქმედებას. ტექნიკური იარაღის მოქმედება კი არის არა ჩემი მოქმედება, არამედ მოქმედება ჩემს ნაცვლად. ტექნიკის აბსოლუტიზაცია ნიშნავს იმ თვალსაზრისის გაზიარებას, რომლის თანახმადაც ყველა მნიშვნელოვანი სასიცოცხლო პრობლემა

შეიძლება გადაწყდეს ტექნიკის საშუალებით. ამგვარი თვალსაზრისის მაღიარებელ ადამიანებს, აღნიშნავს კაკაბაძე, იმის იმედი აქვთ, რომ ყველა სასიცოცხლო მოთხოვნილებას ტექნიკის დახმარებით დაიკმაყოფილებს. ამ დროს ავიწყდებათ, რომ ადამიანის ყველაზე ფუნდამენტური მოთხოვნილება ისაა, რომ ჩვენ თვითონ ვიმოქმედოთ და მუდმივად ვცვალოთ ამ თვითქმედების საზომები (კაკაბაძე, 2012: 18).

ზურაბ კაკაბაძე ტექნიკის აბსოლუტიზაციის საფუძველს ნატურალისტურ მსოფლმხედველობაში ხედავს. XIX-XX საუკუნეში, როდესაც უკვე ხდება ნატურალისტური მსოფლმხედველობის გაფურჩქვნა და ტექნიკური აფეთქება, აქტიურად იწყება ფიქრი ნატურალისტურ-ტექნიცისტური მსოფლმხედველობის მიერ შექმნილი საფრთხეების მოსაგვარებლად, რომელიც თვდაპირველად იწყება ნიციშეთი და შემდგომ სიცოცხლის ფილოსოფიის სახით ყალიბდება, რომლის მთავარ საკითხსაც ადამიანის სიცოცხლე წარმოადგენს, – წერს კაკაბაძე. სიცოცხლის ფილოსოფია ყურადღებას ამახვილებს სიცოცხლის პრობლემაზე, განსაკუთრებით კი ადამიანის სიცოცხლეზე და ხაზს უსვამს ამ უკანასკნელის არსებით თავისებურებას. სიცოცხლე, ფიზიკური პროცესებისაგან განსხვავებით, არსებითად შემოქმედებითი პროცესია. აღსანიშნავია, რომ სიცოცხლის ფილოსოფიის წარმომადგენლები მკაფიოდ გამოხატავენ თავიანთ დამოკიდებულებას ტექნიციზმის წინააღმდეგ და ადამიანს მოუწოდებდნენ მეტი თავისუფლებისკენ. სიცოცხლის ფილოსოფიის წარმომადგენლების თანახმად, ადამიანმა არ უნდა შეზღუდოს თავისუფალი, აქტიური შემოქმედებითი ნება, არ უნდა შეზღუდოს ის რაიმე დადგენილი კანონებით, არ უნდა დააბრკოლოს ნების უშუალო იმპულსები. გონება მათთვის ტექნიკური გონებაა. ამიტომ ისინი გვირჩევენ, არ მოვუსმინოთ გონებას, განვთავისუფლდეთ მისგან. სიცოცხლის ფილოსოფია ამ აზრით ირაციონალიზმია და ანარქიული ამბოხია არაადამიანური ტექნიკური წესრიგის წინააღმდეგ, – აღნიშნავს კაკაბაძე (კაკაბაძე, 2012: 24). კაკაბაძე აქვე აღნიშნავს, რომ, მიუხედავად სიცოცხლის ფილოსოფიის მცდელობისა, ის ვერ იძლევა „სიცოცხლის ჭეშმარიტ ორიენტაციას“, რადგან მისი ამბოხებული ხედვა ვერ გვაძლევს მწყობრ ჰარმონიულ ასპექტს, რადგან მან ხელი შეუწყო „აგრესიული ინდივიდუალიზმის განვითარებას“.

კაკაბაძე თვლის, რომ გამოსავალი ისევ და ისევ ფილოსოფიამ უნდა მოძებნოს, მაგრამ ეს არ უნდა მოხდეს ისე, როგორც ხდებოდა ადრე ანუ ობიექტივისტურად, ადამიანი მოიაზრებოდა როგორც მეორადი, რაღაც გარეგანის ქვეშ მოქცეული. თანამედროვე დასავლურმა ფილოსოფიამ კი ეს ყველაფერი პირიქით შეატრიალა და მთავარ ამოსავალ და საკვლევ ობიექტად იქცა ადამიანი და მისი სიცოცხლე, ადამიანი, როგორც თავისუფალი იდეის მატარებელი, რომელიც მუდამ ქმნადობაშია. ჯერ უნდა ჩავწვდეთ ადამიანურ ბუნებას, გავაანალიზოთ მისი ფუნდამენტური ბუნება და შემდგომ ამისა ვიფიქროთ, თუ როგორ მოვაგვაროთ ნატურალისტურ-ტექნიცისტური მსოფლმხედველობის მიერ გამონვეული პრობლემები. „თანამედროვე ევროპული „ექსისტენციური“ კრიზისის არსება ნატურალისტურ-პოზიტივისტური მსოფლმხედველობით გაპირობებულია, – ასე აფასებს კაკაბაძე ადამიანის პრობლემას. ადამიანის სიცოცხლის არსება თავისუფალ-ინდივიდუალური და ამასთან ერთად ჰარმონიულ-დაკავშირებული აქტივობაა, რომელსაც აქვს „უკვდავების“ პერსპექტივა. ნატურალისტურ-პო-

ზიტივისტური მსოფლმხედველობა ადამიანის სიცოცხლეს ფიზიკური ობიექტის ყოფიერების ანალოგიურად წარმოიდგენს. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ნატურალისტურ-პოზიტივისტური მსოფლმხედველობა წარმოიდგენს ადამიანს, როგორც თავისუფლებას მოკლებულ არსებას და ამის შესაბამისად ადამიანის ცხოვრებას უდგენს შესატყვის წესს – თავისუფლების გამანადგურებელ წესს. კაკაბაძის დასკვნით, ექსისტენციური კრიზისიდან გამოსვლა ნატურალისტურ-პოზიტივისტური მსოფლმხედველობის დაძლევის ნიშნავს. მაგრამ ეს დაძლევა არ უნდა მოხდეს ძველ მსოფლმხედველობებთან უპირობო დაბრუნების გზით, რამდენადაც ისინიც დამძიმებული იყვნენ ობიექტივისტური შეცდომებით და ადამიანს წარმოიდგენდნენ როგორც გარედან გაპირობებულს, ობიექტს, თავისუფლების არმქონეს. გამოსვლა „ექსისტენციური კრიზისიდან“ ნიშნავს პოზიტივიზმისა და „ობიექტივისტური“ ტრადიციის რადიკალურ დაძლევის იმის მეშვეობით, რომ ფილოსოფიურ-მაორიენტირებელი ხედვა ობიექტიდან სუბიექტისაკენ, ადამიანისაკენ შემობრუნდება. ასე წარმოუდგენია და ასე გვიხასიათებს კაკაბაძე ადამიანის ეგზისტენციალური კრიზისის პრობლემას და ამ პრობლემის დაძლევის გზებს.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, კაკაბაძე ექსისტენციური კრიზისის დაძლევის ხედვას ნატურალისტურ-პოზიტივისტური მსოფლმხედველობის უარყოფაში იმ გზით, რომ უნდა მოხდეს ხედვის ცვლილება და ხედვის მობრუნება ობიექტიდან სუბიექტისაკენ¹. მისი აზრით, სიცოცხლის ფილოსოფია ამ მხრივ რადიკალური არ აღმოჩნდა და შესაბამისად ვერ შეძლო ბოლომდე ადამიანის სიცოცხლის არსების და მისი განხორციელების შესაძლებლობის გამოვლენა. აქედან გამომდინარე, კაკაბაძე ასკვნის, რომ თანამედროვე ევროპული ფილოსოფია „ობიექტივისტური“ ტრადიციების რადიკალური დაძლევის ამოცანის წინაშე დგას და თვლის, რომ ედმუნდ ჰუსერლის ფილოსოფიური მოღვაწეობა სწორედ ამ ამოცანის გადანიჭვას ეძღვნება. თავისი ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგია ჰუსერლმა მიიჩნია ფილოსოფიისა და ევროპის ცხოვრების ახალ, მხსნელ ორიენტაციად, რომელსაც შეუძლია გამოიყვანოს ევროპა „ექსისტენციური კრიზისიდან“ (კაკაბაძე, 2012: 60).

კაკაბაძე აღნიშნავს, რომ ჰუსერლმა (რომელსაც პრეტენზია ჰქონდა ადამიანის ცხოვრების ახალ ორიენტაციასთან მიყვანაზე) თავისი ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგია სცნო კაცობრიობის ახალ ორიენტაციად, რომელიც ძლევს ეპოქის კრიზისს. კაკაბაძე აანალიზებს ეპოქის ჰუსერლისეულ კრიზისს (კაკაბაძე, 2012: 63). ჰუსერლმა აღიარა „ევროპული კაცობრიობის“ რადიკალურ-კრიტიკული სიტუაციის ფაქტი და რამდენადაც ევროპულის ცნებაში იგი საზოგადოდ ადამიანურის გარკვეულ ნიმუშსა და უმაღლეს დონეს გულისხმობდა, ამდენად, თანამედროვე ევროპის კრიზისზე მსჯელობის დროს მას მთლიანად თანამედროვე კაცობრიობის კრიზისი ჰქონდა მხედველობაში (იქვე). კაკაბაძის აზრით, ჰუსერლი

¹ ბოლო ათეული წლების განმავლობაში სუბიექტურობის პრობლემით დაინტერესებამ ერთბაშად იმატა არა მხოლოდ ფილოსოფიაში, არამედ ბევრ სხვა ემპირიულ დისციპლინაშიც. იმის გათვალისწინებით, რომ ჰუსერლისთვის სუბიექტურობა ყოველთვის იყო ინტერესის მთავარი საგანი, თანამედროვე დებატებში მისი რელევანტურობა ცხადი უნდა იყოს, – წერს დან ზაჰავი ნიგნში „ჰუსერლის ფენომელოგია“ (ზაჰავი, 2016: 2).

მთელი ადამიანური ცხოვრების კრიზისს ხედავს ევროპული მეცნიერების კრიზისში და ეს ევროპული მეცნიერების კრიზისი განაპირობებს ადამიანური ყოფიერების კრიზისს. კონკრეტულად რას გულისხმობდა ჰუსერლი ევროპული მეცნიერების კრიზისში, სწორედ ამის დაზუსტებას და მის ანალიზს ცდილობს კაკაბაძე. ჰუსერლი, წერს კაკაბაძე, ბუნებრივია, რომ აღიარებს და არ უარყოფს თანამედროვე მეცნიერებების წარმატებებს გარკვეული პრობლემების გადაწყვეტაში, აღიარებს აგრეთვე გონის შესახებ სპეციალური მეცნიერებების მეცნიერულ სიმკაცრესაც. ისმის კითხვა, თუ მეცნიერულობა, მეცნიერული სიმკაცრე და სიზუსტე არ აკლია თანამედროვე მეცნიერებებს, მაშინ რა კრიზისზეა საუბარი? „ევროპული მეცნიერებების კრიზისზე“ საუბრის დროს ჰუსერლს მხედველობაში აქვს კრიზისი ადამიანის ცხოვრებისათვის მათი მნიშვნელობის დაკარგვის აზრით. კაკაბაძეს მოჰყავს ციტატა ჰუსერლის შრომებიდან: „ჩვენს ცხოვრებისეულ გაჭირვებაში... ეს მეცნიერება ვერაფერს გვეტყვის. ის პრინციპულად გამორიცხავს სწორედ იმ საკითხებს, რომლებიც ყველაზე უფრო გადაუდებელია ადამიანებისთვის ჩვენს ბედკრულ დროში, როცა მათ თავს დასტეხიან საბედისწერო გადატრიალებები, ის გამორიცხავს საკითხებს მთელი ადამიანური არსებობის აზრიანობასა და უაზრობაზე“ (კაკაბაძე, 2012: 64).

როგორც კაკაბაძის შრომებიდან ირკვევა, ისეთ მეცნიერებად, რომელიც ადამიანს ამ კრიზისის დაძლევაში დაეხმარება, ერთადერთი არის გონისმეცნიერებები და საბოლოოდ კი ფილოსოფია, მაგრამ ჩვენს დროში ასეთ მეცნიერებებს ვერ ხედავს ჰუსერლი. მისი აზრით, ამბობს კაკაბაძე, კი არსებობენ, მაგრამ ისინი ცრურწმენების ძალით ჩვეულებრივ მეცნიერებებად გადაიქცნენ, ფაქტების შესახებ მეცნიერებებად. და რამდენადაც სუბიექტურობის, გონითობის პრობლემები არ ემთხვევიან ფაქტების პრობლემებს, ამდენად ისინი აღარ ჩაითვლება გონისმეცნიერებებად. აქ ის აზრიცაა ნაგულისხმევი, რომ ფილოსოფიამ, რომელიც უძველესი დროიდან აცხადებდა პრეტენზიას ყოფიერების ყველა შესაძლო სახეზე წარმოდგენების დაფუძნებაზე, შეწყვიტა თავდაპირველი პრეტენზიის გამართლება. ყოველივე ზემო თქმულიდან შეიძლება დავასკვნათ, რომ ჰუსერლი ევროპული კაცობრიობის კრიზისს ხედავს არა თანამედროვე მეცნიერული აზროვნების სისუსტეში, არამედ მის ცალმხრივობაში.

შემდეგ კაკაბაძე აყალიბებს ჰუსერლის აზრს იმის შესახებ, თუ რა გამოსავალს ხედავს იგი კრიტიკული სიტუაციიდან გამოსვლისთვის. ჰუსერლი თვლის, წერს კაკაბაძე, რომ კრიტიკული სიტუაციიდან გამოსვლა მხოლოდ შემეცნებელი გონების დახმარებით შეიძლება, რომ ის არის ცხოვრების ყველაზე უფრო საიმედო ორიენტირი (კაკაბაძე, 2012: 65). ამ გზაზე უმთავრესად მაინც მიაჩნია რაციონალიზმის ცალმხრივობის დაძლევა, რომელიც მეცნიერებისა და შემეცნების ცნების სივინროვეში მდგომარეობს. იგი რაციონალურობაში რაიმე მავნეს კი არ ხედავს, ის მეორეხარისხოვნად მიაჩნია ადამიანის მთლიანი ყოფიერების აღსაქმელად, – აღნიშნავს კაკაბაძე. როგორც ვხედავთ, ჰუსერლი მეცნიერულ აზროვნებაში მოითხოვდა რადიკალურ რეფორმას, კერძოდ, მოითხოვდა მხოლოდ გონის მეცნიერებების გარდაქმნას და არა ყველა მიმართულებით. ამ გარდაქმნის

დაფუძნებას ავალებს ფილოსოფიას. ფილოსოფიის რადიკალური რეფორმა ჰუსერლს ესმის, როგორც ობიექტიდან სუბიექტზე ფილოსოფიური მზერის გარკვეული შემობრუნება, ანუ „ობიექტივიზმის“ გადალახვა (კაკაბაძე, 2012: 68). თავის ფილოსოფიურ მოღვაწეობაში ჰუსერლმა სწორედ ობიექტიდან სუბიექტისკენ მზერის დასახელებული შემობრუნება განახორციელა, – წერს კაკაბაძე. ჩვენი აზრით, სწორედ ეს უნდა იყოს ჰუსერლის ფილოსოფიის მთავარი კრედო, მზერის შემობრუნება ობიექტიდან სუბიექტისაკენ. ფილოსოფიის რადიკალური რეფორმა, რომელიც მიზნად დაისახა ჰუსერლმა, ვერ განხორციელდება წარსულის ფილოსოფიის უპირობო აღორძინებით, ვინაიდან როგორც კაკაბაძე აღნიშნავს, „იგი ყოველთვის იყო დამძიმებული ობიექტივიზტური ცრურწმენებით“. ამ ობიექტივიზმის გადალახვაში მდგომარეობს ფილოსოფიის რადიკალური ჰუსერლისეული გარდაქმნა. თავის ფილოსოფიურ მოღვაწეობაში ჰუსერლმა სწორედ ობიექტიდან სუბიექტისკენ მზერის დასახელებული შემობრუნება განახორციელა (კაკაბაძე, 2012:69). სხვა სიტყვებით, ეს არის ჰუსერლის შემობრუნება ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიისკენ: ეპოქე, რედუქცია და ტრანსცენდენტალური იდეალიზმი. ობიექტიდან სუბიექტზე ფილოსოფიური მზერის შემობრუნების განხორციელებისას ჰუსერლმა თანდათანობით გამოიმუშავა შესაბამისი მეთოდოლოგიური მიდგომა, რომელიც ცნობილია ფენომენოლოგიური მეთოდის სახელით და ლოზუნგი: „უკან თვით საგნებისაკენ“ – გამოხატა ინტენციონალობის, ფენომენოლოგიური ეპოქესა და ფენომენოლოგიური რედუქციის მეთოდოლოგიურ პოზიციებში. ჰუსერლი ინტენციონალობას თვლის ცნობიერების შინაგან და არა გარეგან მახასიათებლად, მისი მემწეობით მყარდება კავშირი ორ სამყაროულ ობიექტს შორის, ეს არის კავშირი ცნობიერებასა და მის ობიექტს შორის. ინტენციონალური ობიექტი ჩემი ინტენციის ობიექტია და ის არ უნდა გავაიგივოთ რომელიმე გონებრივ კონსტრუქციასთან. ჰუსერლისეული ინტენციონალობის ანალიზი არ არის მეტაფიზიკური რეალიზმის განმტკიცება. სწორედ ამასვე აღნიშნავს ჰუსერლის მკვლევარი ზაჰავიცი. ჰუსერლის ტრანსცენდენტალურ ფილოსოფიურ კვლევებს შორს მიმავალი იმპლიკაციები გააჩნია სუბიექტურობასა და სამყაროს შორის კავშირის ფუნდამენტური გაგებისთვის (ზაჰავიცი, 2016: 102). უნდა ითქვას, რომ სწორედ ეს „ტრანსცენდენტური სვლა“ არის ის ახალი მეთოდი, რომელიც ცნობილია ფენომენოლოგიური მეთოდის სახელწოდებით და რომლის მიზანია, დაადასტუროს, რომ „სუბიექტად ყოფნა ნიშნავს თვითცნობიერების მოდუსში ყოფნას“.

ობიექტიდან სუბიექტზე ფილოსოფიური მზერის შემობრუნების განხორციელებისას ჰუსერლმა თანდათანობით გამოიმუშავა შესაბამისი მეთოდოლოგიური მიდგომა და თავისი ძირითადი მეთოდოლოგიური პრინციპი გამოხატა, როგორც ლოზუნგი „უკან თვით საგნებისაკენ“. ეს პრინციპი ჰუსერლმა დააკონკრეტა „ფენომენოლოგიური ეპოქესა“ და „ფენომელოგიური რედუქციის“ მეთოდოლოგიურ პოზიციებში. ამით გამოირკვა, რომ ლოზუნგი „უკან თვით საგნებისაკენ“ კონკრეტულად ნიშნავდა: „უკან ცნობიერების ინტენციონალური ცხოვრებისკენ“ (კაკაბაძე, 2012: 82). კაკაბაძე ცდილობს, გაგვარკვიოს ყოველივე ამაში, მაგრამ ზემოთ მოცემული ტერმინების გაგების გარეშე ვერ გავიგებთ ჰუსერლის ამოსავალ პრინციპებს, რასაც გვიანალიზებს კაკაბაძე. ეს საკითხი

კაკაბაძეს გაანალიზებული აქვს ზემოთ დასახელებულ ნაშრომში სათაურით „იდეებიდან ცნობიერების ინტენციონალური ცხოვრებისაკენ“ (გვ. 82-161).

ამ თავიდან გამომდინარე გთავაზობთ მოკლე ანალიზს. აქვე მნიშვნელოვანია, გამოვკვეთოთ, თუ ფენომენის როგორ ცნებას იყენებს ფენომენოლოგია. ფენომენი ობიექტის უშუალო მოცემულობაა. თუ გვსურს, აღმოვაჩინოთ, როგორია ობიექტი სინამდვილეში, უნდა გადავაბიჯოთ იმას, რაც ოდენ ფენომენურია. ფილოსოფიურ ტრადიციაში უმეტესწილად ფენომენის ცნების სწორედ ამ ვერსიას ვპოულობთ, – წერს კაკაბაძე. ფენომენი არის ის, თუ როგორ ჩნდება ობიექტი ჩვენთვის, ჩვენი თვალებით დანახული და ჩვენი კატეგორიებით გააზრებული. მაგრამ ის არ არის ობიექტი, როგორც ის თავისთავადაა. ფენომენოლოგია რომ ფენომენის ამ ცნებას იყენებდეს, შეიძლება იგი მართლაც არაფერი ყოფილიყო, გარდა სუბიექტურის თუ ზედაპირული მეცნიერების. ფენომენოლოგია არის ფილოსოფიური რეფლექსია იმაზე, თუ როგორ გვაჩვენებენ ობიექტები საკუთარ თავს.

ჰუსერლის „ტრანსცენდენტალური სუბიექტი“, რომელიც იგი მან მიიღო ეპოქეს განხორციელებით და ფენომენოლოგიურად მოცემულის თემატიზებით, არის ის გამყოფი ხაზი, რომლითაც ის ემიჯნება დეკარტეს (დეკარტე ასაბუთებს უსამყარო სუბიექტის არსებობის შესაძლებლობას, ჰუსერლი კი პირიქით, შეუძლებელია უსუბიექტო სამყაროს წარმოდგენა) და კანტს (კანტი აღიარებდა ტრანსცენდენტალურ სუბიექტს, როგორც აბსტრაქტულს და იდეალურს). მათგან განსხვავებით, ჰუსერლი აღიარებს, რომ „ჩემი ტრანსცენდენტალური სუბიექტურობა არის ჩემი კონკრეტული და ინდივიდუალური სუბიექტურობა“. ჰუსერლისთვის ტრანსცენდენტალური და ემპირიული სუბიექტი არ ნიშნავს ორ სხვადასხვა სუბიექტს შორის კავშირს, არამედ ნიშნავს ორ განსხვავებულ გაგებას, როგორც პირველადს და მეორედს შორის კავშირს. ჰუსერლის აზრით, – წერს კაკაბაძე, – ვიდრე ჩვენ ვცხოვრობთ ობიექტთა თავდავინყებულობაში, ტრანსცენდენტალური სუბიექტი დამალული რჩება, მაგრამ ეპოქე და რედუქცია შესაძლებელს ხდის მის გამოვლენას. ეპოქეს მეშვეობით – რომელიც არც მეტი, არც ნაკლები, ფენომენებზე (მჩენ ობიექტებზე) ფოკუსირებაა – ვაღწევთ სუბიექტურობის ღვანლის გაგებას. სამყარო არაა ის, რაც, უბრალოდ, არსებობს. სამყარო ჩნდება და ამ ჩენის სტრუქტურა განპირობებულია სუბიექტურობის მიერ, რომელიც შესაძლებელს ხდის მას. სწორედ ამ კონტექსტში ჰუსერლი იტყოდა, რომ აბსურდულია, ვისაუბროთ გონებისგან აბსოლუტურად დამოუკიდებელი სამყაროს არსებობაზე, რომელიც ნებისმიერი შესაძლებელი გამოცდილებისეული და ცნებობრივი პერსპექტივისგან მონყვევით იარსებებდა (იქვე).

თეზა: „ჩვენ საგნებთან დაბრუნება გვჭირდება“. ჰუსერლისეულად ეს ასე უნდა გავიგოთ: „თუ გვსურს, ჭეშმარიტად შევიმეცნოთ ფიზიკური ობიექტების ყოფნა, ჩვენ საბოლოოდ მოგვინევს სუბიექტურობასთან მიბრუნება, რომელსაც ეს ობიექტები გამოცდილებაში აქვს, რადგან მხოლოდ მასში აჩვენებენ თავს ობიექტები ისე, როგორც ისინი არიან. სუბიექტურობა რეალობის შესაძლებლობის პირობაა. სუბიექტურობის გარეშე რეალობა ვერ იქნება“.

ჰუსერლი ყურადღებას ამახვილებდა რეალობის მოცემულობაზე, ანუ იმაზე, თუ როგორ გვეძლევა რეალობა გამოცდილებაში. სხვა სიტყვებით, „ჩვენ საშუალება

არ უნდა მივცეთ წინასწარ ჩამოყალიბებულ თეორიებს, ფორმა მისცენ ჩვენს გამოცდილებას – ჩვენი თეორიები გამოცდილებამ უნდა განსაზღვროს“. ჰუსერლი თავის ფენომენოლოგიურ პრინციპს ასე აყალიბებს: „ჩვენ საშუალება უნდა მივცეთ პირველადად მომნიჭებელ ქვრეტას, რომ იყოს ყოველგვარი ცოდნის წყარო. წყარო, რომელსაც ვერანაირი ავტორიტეტი (თუნდაც თანამედროვე მეცნიერება) ვერ დააყენებს კითხვის ნიშნის ქვეშ“ (იქვე). ჰუსერლის ეს პრინციპი თავის შინაარსში გულისხმობს ტრანსცენდენტალურ შემობრუნებას, რომელიც მოითხოვს მეთოდოლოგიურ შემზადებას. ამიტომ ჰუსერლი საკვანძო მნიშვნელობას ანიჭებს ეპოქეს დანიშნულების სწორად გაგებას. როგორც აღვნიშნეთ, ეპოქე გულისხმობს რეალობის მიმართ მიდგომის ცვლილებას და არა რეალობის გამორიცხვას საკვლევი სფეროდან. ფენომენოლოგიური რეფლექსიის მოხდენა ნიშნავს ცნობიერების მზერის მიპყრობას თვითონ ცნობიერებისაკენ. შეიძლება ითქვას, რომ ჰუსერლის ფენომენოლოგიურმა რედუქციამ გაგვახსენა სოკრატეს ლოზუნგი „შეიცან თავი შენი“.

ქართველ ფილოსოფოსთაგან, ზურაბ კაკაბაძის მსგავსად, ჰუსერლის ფენომენოლოგიურ მეთოდს უდიდეს შეფასებას აძლევს გურამ თევზაძე. „თანამედროვე ფილოსოფიური აზროვნება წარმოუდგენელია ედმუნდ ჰუსერლის ფენომენოლოგიასთან მიმართების გარეშე. ფილოსოფიური კვლევის ფენომენოლოგიური მეთოდი გამოიყენება მეცნიერებისა და კულტურის მრავალ სფეროში“ (თევზაძე, 2002: 303). როგორც თევზაძე აღნიშნავს, იგი არაერთმა მკვლევარმა გამოიყენა ცოდნის სხვადასხვა სფეროში. მაგალითად, მაქს შელერმა ფენომენოლოგიური თვალსაზრისით ზნეობრივი ღირებულებები შეისწავლა, კარლ იასპერსმა – ფსიქოპათოლოგიაში გამოიყენა, მარტინ ჰაიდეგერმა – ექსისტენციალურ ანალიტიკაში, მორის მერლო-პონტიმ – შეგრძნების ფსიქოლოგიის შესწავლისას და ა. შ.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. ბრეგაძე ანზორ, ფილოსოფიური ანთროპოლოგია, ნიგში: ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორია, ტ. IV., რედაქტორი – მ. მახარაძე, გამომცემლობა „ელფი“, თბ., 2013
2. თევზაძე გურამ, XX საუკუნის ფილოსოფია, თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბ., 2002
3. კაკაბაძე ზურაბ, რჩეული ფილოსოფიური შრომები, რედაქტორი – მ. მახარაძე, ერთტომეული, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, ბათუმი, 2012
4. კაკაბაძე ზურაბ, ფილოსოფია და ცხოვრება, რედაქტორი – მ. მახარაძე, ერთტომეული, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, ბათუმი, 2012
5. ჰაზავი დან, ჰუსერლის ფენომენოლოგია, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბ., 2016

Vardo Beridze

“EXISTENTIAL CRISIS” ZURAB KAKABADZE’S ANALYSIS

Summary

In the transition period of modern civilization, the ongoing global processes in the world in their scale, essence and impact require philosophical understanding.

Our era is characterized by a number of specific features. Analyzing these features and drawing appropriate conclusions are the major tasks of philosophy. At the same time, among the traditional and eternal philosophical problems, the research and analysis of philosophical problems of philosophical anthropology, human values and culture in general are priority at the modern stage.

Based on such research, on the one hand, the established tradition in the field of Georgian philosophical thought will continue and, on the other hand, it will respond to the demands of the time. Based on the research, the involvement of Georgian philosophical thinking in the field of global philosophical research will be ensured and achieved.

The pandemic period that has engulfed the world today is not the prerogative of analyzing just one particular area of science. This is a complex problem in its essence, as well as it is anthropological-existential analysis of man. Thinking about human existence and making it as the subject of his future judgment is an anthropological problem, and its analysis is the prerogative of philosophical anthropology.

About above mentioned thesis the Georgian thinkers will make their own analysis in this regard. By this we are eager to say that Georgian philosophers and philosophical thinking with a rich tradition in Georgia will be at the height of the call, will perceive in time and will make its analysis in the realm of world thought. Zurab Kakabadze, a Georgian philosopher of the 20th century is one of such philosophers.

Zurab Kakabadze’s research area was: Modern Western Philosophy, Philosophy of Culture, Philosophical Anthropology, Issues in the Field of Ethics and Aesthetics, Literature and Art. In his study of human philosophical problems he criticized the naturalistic-mechanistic worldview that emerged from the era of scientific and technical progress, as well as which evaluates man from this position.

In his works, Zurab Kakabadze conveys the pain of man which was brought by the industrial age and the belief in the omnipotence of science. These visions on the issues were so important and interesting that his works were translated abroad in many languages as well. Knowledge and analysis of the views of a Georgian philosopher of this level are necessary.

The opinion of the German philosopher Martin Heidegger – “Unless we understand what is, we can never be a part of what will be” – emphasized that today main field from which the basic orders for society come is science. And art itself must be formed in accordance with it. Our century has demanded a new method based on the integration of reality and the concrete sciences which are based not only on the work of the intellect but also on emotional mathematical perceptions and artistic visions in addition to precise mathematical calculations and rationality. In this regard, the study of Zurab Kakabadze’s legacy is also noteworthy.

მამუკა დოლიძე

ხეივანის და იქნის ფენომენოლოგიური ბაზა

ლოგიკურ გამოკვლევათა ერთ-ერთ ქვეთავში „იდეათა შესახებ“ ჰუსერლს შემოჰყავს „ნოემას“ ცნება. არსებობს ვარაუდი, რომ „ნოემა“ იგივე გოტლიბ ფრეგეს მიერ დადგენილი საზრისია, რაც ფსიქოლოგიზმისგან განსხვავებულ გონებაში მიენერება შემეცნების ობიექტს (1). ასეთი შედარება არ უნდა იყოს მართებული. გოტლიბ ფრეგესთან აზროვნება არ არის ინტენციონალური პროცესი და ფენომენოლოგიაში შემოტანილი „ნოემა“ ვერ გაუთანაბრდება ლოგიკურ საზრისს. ეს ტერმინი უფრო ცოცხალი ცნობიერების ნაკადის შინაგან სტრუქტურას ახასიათებს. ასეთი სტრუქტურა ფსიქოლოგიური პროცესისგან იმით განსხვავდება, რომ არ არის ჩაკეტილი ფსიქიკის ფარგლებში და გადის აზროვნების მიმდინარეობის გარეთ, ტრანსცენდენტურ ობიექტზე.

ჰუსერლთან გონების შინაგანი ცხოვრების იმანენტურობას არა აქვს გარეთა მხარე; თავისი იდეალური მიზანდასახულობით, ფენომენოლოგიური აზრი აღემატება რეალურ ფსიქიკურ პროცესს. მისი შინაგანობა, ანუ იმანენტურობა თვითგადალახვადი, საკუთარი საზღვრების დამარღვეველი ინტენციაა, რომელიც აზრს შეიძენს გარე სამყაროს საგანთა წვდომით და მათი შინაგანი გასაზრისებით.

„ნოემას“ ინტერპრეტაციაში დიდი სიფრთხილე გვმართებს. ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს წმინდა ცნობიერების უსაზღვრო იმანენტურობა უშუალოდ სინამდვილეს ასახავს. ნოემა ნიშნავს, რომ ცნობიერება ისე მიედინება, თითქოს ის აღწევდეს თავის მიზანს – არსებული საგნის აღქმას ან წარმოსახვას, ან შემეცნებას, ან ინტუიციას. სიტყვა „თითქოს“ აზროვნების გარეთ მიმართულ მისწრაფებას აღნიშნავს. ჩვენი მენტალური ქმედება თავის სტრუქტურულ გარკვეულობას და არსობრივ სინამდვილეს იმით აღწევს, რომ თითქოს მიზნად დასახული ჰქონდეს ყოფიერების გამოსახვა, ადამიანის აზროვნებისგან დამოუკიდებლად რომ არსებობს. აქ ლაპარაკია ცნობიერების ქცევაზე, ორიენტაციაზე, თუ რა აქვს გონებას მიზანში ამოღებული და არა იმაზე, თუ რას მოინადირებს ამის შედეგად.

აზრი ვერ იქნება აზრი, თუ ის არ მიედინება აზრის გარეთ მყოფი სამიზნისკენ, სულ ერთია, არის ეს ცოცხალი სამიზნე, თუ ის ცარიელი ადგილია, რაც მხოლოდ შემეცნების პროვოცირებას იწვევს. ნოემას კონტექსტში ჰუსერლს აინტერესებს არა არსებული, არამედ ის, რაც როგორც არსებული, დასძრავს ცნობიერებას მკვდარი ნერტილიდან და გამოიწვევს ქვეყნარტებასთან მოთამაშე მენტალური ტალღების მდინარებას.

ჰუსერლის მიხედვით, ფაქტობრივ სინამდვილეს მიჯაჭვული გონება გვაგონებს ილუზიაში მყოფ, ზმანებებით მონუსხულ, სიზმარ-ცხადში მთვლემარე ადამიანს. მხოლოდ გონის მალვიძარა საათით, ნოემას მეშვეობით, გამოდის ეს ბუნდოვანი არსება მოციმციმე არითმიის სიზმრისეული კომპარიდან და იწყებს ინტენსიურ,

მჩქეფარე ცხოვრებას შესაძლებლობის ჰორიზონტის მიმართ, სადაც ზღვარი ნაშლილია სინამდვილესთან თითქოს მომხდარ და ნამდვილ შეხვედრას შორის.

საზღვარი ირღვევა ცხადსა და სიზმარს შორის, რადგან ცნობიერებას ფრთებს ასხამს არა ფაქტიური სინამდვილე, არამედ ამ ფაქტების შესაძლებლობათა ჰორიზონტის გახსნა. ცნობიერება, თითქოს რომ მიედინება ფაქტების სანაპიროსკენ, ნოემას გზით უფრო შორს მიდის. აღწევს და გარს უვლის სამყაროს ალბათურ ხდომილებათა კუნძულს, გასცდება ვარაუდების ბურუსსაც და უეცრად ჭეშმარიტების ნათელში დაინახავს საკუთარ თავს, იმ უსახელო და შეუცნობად შემოქმედებით ენერგიას, რომელიც თითქოს არის და არც არის, ვერ ცნობიერდება, მაგრამ ვერც გარე სამყაროს ფარგლებში ეტევა; იღვრება ყოველი ჭურჭლიდან, იქნება ეს წმინდა გონების სფერო თუ ყოფიერების სივრცე-დროითი ფორმა.

თითქოს-და წვდომის მაგიურ სიტყვებში ისმის მისი სიცოცხლის მაჯისცემა და იქ, სადაც შესაძლებლობა ამარცხებს ფაქტიურ რეალობას, ცნობიერების ინტენცია სიცოცხლის უკვდავების წყაროს თითქოს კი არა, ნამდვილად პოულობს, საკუთარი შინაგანი ცხოვრების დაუსრულებელ პერსპექტივაში.

ცნობიერების სიცოცხლე არის ყოველი დაბრკოლების მძლეველი, მიზანდასახული მოძრაობა. არავინ უწყის საიდან მოდის და საით მიედინება აზროვნების ანკარა ნაკადი; აღწევს თუ ვერ აღწევს ფანტაზიის ზღვასავით გაშლილ შესაძლებლობებს, სადაც გონის ფრთაშესხმული ოცნება სახავს თავის სანუკვარ მიზანს.

იქნებ, ამიტომაც მოგვანიჭა გამჩენმა წარმოსახვის უნარი, რომ ჩვენი ფიქრის მატარებელი გასცდეს ყოველ სადგურს, გაშორდეს უკვე მომხდარ, შემდგარ, ფრთამოკვეცილ რეალობას, გაექცეს უსახურ, უსახელო, გაუცხოებულ, გაუფასურებულ, გაქვავებულ ნივთთა მატერიას, მოწყდეს უსულგულო ფიზიკურ რეალობას, სადაც არსთა საგნობრივი რაობა ამაოდ ეძებს ყოფიერების მრავალფეროვან სამოსელს, რათა ჭეშმარიტი ღირებულების სახით წარსდგეს გონების თვალის წინაშე.

ფიქრის მატარებელი მირბის, მიფრინავს, მიედინება უსასრულობისკენ, რადგან შესაძლებელ არსთა სიმრავლეს არა აქვს საზღვარი. ბოლო არ უჩანს ერთმანეთს ადევნებულ სადგურებს. ვერ გაიგებ, რკინისებური ლოგიკის ლიანდაგი მალლა მიინევს, თუ ქვესკნელში ჩადის, თუ წრეზე ტრიალებს. მხოლოდ ბინდით მოცულ ვარაუდებში მზესავით მოელვარე გონება ანათებს სულის მოგზაურობის აღმავალ გზას, სადაც გრძელდება ფენომენოლოგიური რედუქციის პროცესი.

ლიანდაგიდან გადასული ფიქრის უწყვეტი შემადგენლობა გასცდა ფაქტების სამყოფელს, თითქოს გადასცდა თვალსაწიერსაც, მაგრამ აღარც ახალ შესაძლებლობებზე შეჩერებულა. ცნობიერების მატარებელი მიდის და მიდის, ბოლო სადგური გაურბის მას; აი, უნდა მიწვდეს, გაიგოს, ამოიცნოს დასახული მიზანი; მიზანი, რაც სულმოუთქმელად წინ მიაღებინებს, მაგრამ აზრით მისაღწევი ისევ ვერცხლისწყალივით ხელიდან უსხლტება. ის განუაზრებლად ეთამაშება ფიქრებში ჩაძირულ გონებას, როგორც თანშობილი იდეებით დაჯილდოებული ბავშვი, ერთდროულად ბრძენიც და უმეცარიც. გრძელდება დაუსრულებელი თამაში. თამაში წესების გარეშე, რადგან კრეაციული თავისუფლება ვერ იტანს ვერავითარ

წესებს, შეზღუდვებს, თავის უკიდველანო მოძრაობაში ინარჩუნებს მხოლოდ სინა-
ნულს არსთა შემეცნების გარდასულ მიღწევათა მიმართ.

ასეთ სულიერ ღიაობაში უსასრულოდ ფართოვდება ცნობიერების საუფლო და
ფსიქიკურ გრძნობას აღმატებული განცდა გონებას კარნახობს მოიხედოს უკან,
შეიგრძნოს, რომ ისარივით გატყორცნილ ფიქრს აქვს მეორე, არანაკლებ არსებითი
მხარე. არავინ იცის, საიდან მოდის და საით მიემართება ცნობიერების ნაკადით
გამახვილებული აზრი. არავინ იცის იმიტომ, რომ ფიქრი არა მხოლოდ მიუწვდომელს
ესწრაფვის და ეთამაშება, უკანაც იხედება წყვილიადით მოცული სათავისკენ.

მეხსიერების უკანმოხედვა უხსოვარი წარსულის გენეტიკურ წიაღში ისევე
თვალუწვდენელია, როგორც წინხედვა. გონების თვალის ორი საპირისპირო მხერა
ორაზროვანი ღიმილით მიგვანიშნებს, რომ აზროვნების ინტენციონალობას აქვს
ორი სიცოცხლე; ფიქრი მიმავალი რაღაცისკენ და ფიქრი მომავალი საიდანღაც.

პირველი ინტენციონალობის ძალით, აზროვნება თავის წმინდა არსობრივ
მიმდინარეობაში ესწრაფვის საგანს, რაც შესაძლოა იყოს, ან დასაშვებია, არც იყოს.
ამიტომ, ფენომენოლოგიური იდეაცია (განზოგადება) შეიძლება წარუმატებლად
დამთავრდეს და გონებამ ვერ შეიძინოს არსებობის ეგზისტენციალური საზრისი.

მარტო ყოფიერებაზე მიზანმიმართება სამყაროს სრული შემეცნებისთვის
საკმარისი არ არის. აქ უნდა განხორციელდეს შებრუნებული პროცესი: ანუ უნდა
შებრუნდეს იდეაციის აქტი და გარდაისახოს კრეაციულ რედუქციაში.

ქართულ ენაში არსებობს ამ ორმხრივი ინტენციონალობის აღმნიშვნელი
ორაზროვანი სიტყვა – ლტოლვა. ლტოლვა, როგორც მისწრაფება რაღაცისკენ
და ლტოლვა, როგორც გამოქცევა რაღაცისგან. ენის მრავალმნიშვნელოვნება და
სიტყვის თამაში გზას გვიხსნის, მოვწყდეთ ცალსახა აზროვნების ღიანდაგს და
ინტენციონალობის ორი საპირისპირო ფორმა ქართული სიტყვის ერთიანობაში
დავსახოთ.

ენის სემანტიკური მრავალფეროვნება ცნობიერების ორ საპირისპირო შე-
ნაკადს ერთ ტალღაში აწონასწორებს, რაც საშუალებას გვაძლევს, ჩვენი სულიერი
ცხოვრების შეუქცევად და აზრით მოუხელთებელ მდინარეში (შევადართ ჰერაკ-
ლიტეს მდინარეს) ერთხელ მაინც შევცუროთ, ანუ ჩავწვდეთ საპირისპირო ინ-
ტენციონალობათა დაბალანსებულ მდგრადობას. მართალია, აქ აზროვნების სა-
წინააღმდეგო იმპულსები ურთიერთშერწყმულია, მაგრამ ეს არის ერთიანობა
განსხვავებაში: ერთარსში მყოფი ინტენციები არსებითად მაინც განსხვავდებიან
ერთმანეთისგან:

ინტენციონალობა კენ იდეაციას ეხმაურება და წმინდა ცნობიერებაში შემეც-
ნების საგნის კონსტრუირებას ახდენს. ინტენციონალობა დან კი კრეაციულ რე-
დუქციას გამოხატავს და წარმოადგენს სუბიექტის სუბიექტურობის მემბოხე
ძალას, რომელიც შემეცნების მიღწევათა დეკონსტრუქციას ახდენს და ეწინააღ-
მდეგება ნებისმიერი ცოდნის ობიექტივაციის პროცესს.

დაპირისპირებულ ინტენციონალობათა ზემოთ აღნიშნულ ერთიანობაში თავს
იჩენს პრობლემა: მეორე ინტენციონალობა, როგორც გონის შემეცნებითი წინ-
სწრაფვის საწინააღმდეგო კრეაციული ქვედინება, უკან იხედება მეხსიერების
სიღრმეში, არსიდან არსებობის გენეზისის სათავისაკენ. ეს უკან მოხედვა არ ნიშ-

ნავს ამ ფარული დინების აღმა შეტრიალებას. ცნობიერების ყოველი მოძრაობა, იქნება ეს შემეცნებითი, თუ შემოქმედებითი, როგორც დროში მიმდინარე პროცესი, ყოველთვის წინ მიისწრაფის, წარსულიდან მომავლისკენ.

მეორე ინტენციონალობის შეპირისპირება პირველთან, აზროვნების დინამიკის მიმართულების ცვლაში არ გამოიხატება. უბრალოდ ახალი ინტენციონალობა მნიშვნელობს არა როგორც სწრაფვა მიზნისკენ (ინტენციონალური ობიექტის კონსტრუირებისკენ), არამედ როგორც წამოსვლა საწყისიდან, როგორც გამომდინარეობა ყოფიერების ქმნადობის კრეაციული დასაბამიდან. სწორედ ამიტომ, შემოქმედებითი ინტენციონალობის სუბიექტური იმპულსი ანგრევს ყოველ ბასტიონს, რომელსაც ფენომენოლოგიური შემეცნება აღმართავს თავისი ობიექტის სახით. საპირისპირო ინტენციითა ბრძოლის ამ ნგრევა-შენებაში მყარდება ის ქმედითი დიალექტიკა, აზროვნების შემოქმედებით ინდივიდუაციას ლოგიკური ზოგადობისკენ რომ წარმართავს.

კრეაციული ინტენციონალობის შემოყვანით შეიძლება ავხსნათ ის ფაქტი, თუ რატომ გადის პირველი ინტენციონალობა წმინდა ცნობიერების ფარგლებს გარეთ შემეცნების ობიექტზე. გერმანელი ფილოსოფოსის, იურგენ ჰაბერმასის არგუმენტი ჰუსერლის წინააღმდეგ, რომ ამ „გარეთ გასვლაში“ ჩაქსოვილია ადამიანის კოგნიტური ინტერესი, რაც, ფაქტობრივად, სამყაროში თვითორიენტაციის და გადარჩენის ეგზისტენციალური ინტერესია, შეიძლება ჩავანაცვლოთ უფრო მარტივი ახსნით: ინტენციონალობის ორგვარი ბუნება გვიჩვენებს, რომ წმინდა ცნობიერება გადის გარეთ, ტრანსცენდენტურ საგანზე იმიტომ, რომ ის გარედანაა შემოსული. მეორე ინტენციონალობა წამოსულია ყოფიერების ქმნადობის კრეაციული დასაბამიდან. სამყაროს გენეზისის ამ საწყისიდან შემოდის ის ადამიანის გონებაში, რაც იწვევს მის შემოქმედებით ბრძოლას რაციონალური აზროვნების ურჩხულთან.

სულის ამბოხება ობიექტური ცოდნის წინააღმდეგ სულაც არ ნიშნავს, რომ დეკონსტრუქციის შედეგად გვექნება სრული ანარქია და ქაოსი ცნობიერების სფეროში. სუბიექტივაციის პროცესს გააჩნია ინტენციონალური სტრუქტურა, რათა აზროვნებაში თავი დავაღწიოთ ქაოსს და კრეაციულ პროცესში ვიხილოთ შთაგონების მუზა, განვჭვრიტოთ შემოქმედებითი ლოგიკის გზა, რაც, ფაქტობრივად, მკაცრი მეცნიერების სფეროდან მხატვრულ ესთეტიკურ სამყაროში გადასვლას ნიშნავს.

სწორედ ამ დახლართული და წინააღმდეგობით სავსე ბილიკებით მივდივართ შემოქმედების ნაკადთან; ცნებების და მეტაფორების თავბრუდამხვევ მორევთან, რათა გადავაგდოთ ლოგიკური მსჯელობის ბადე და ცოცხლად დავიჭიროთ აზრი, თავის განუმეორებელ, უნიკალურ და თანაც მყარ ზოგადობაში.

ასეთი „თევზაობის“ შედეგად ვიჭერთ შემოქმედებით აზრს, ანუ ჰერმენევტიკული აზროვნების ცოცხალ პულსაციას; იქნება ეს იდეის გამონათება, მხატვრული სახე თუ მისი წინამორბედი ქვეცნობიერი იმპულსი. იგი წარმოადგენს ფაქტიურ რეალობასთან და ობიექტურ ცოდნასთან შეურიგებელ ძალას, რასაც ვგრძნობთ, როგორც სათქმელს, რომელიც ყალიბდება და გამოითქმება თვითონ სიტყვის თავისუფალ ექსპრესიაში.

* * *

ახლა შეგვიძლია შევაჯამოთ ჰუსერლის მიერ ჩატარებული უზარმაზარი სამეუ-შაო შემეცნების შემოქმედებითი ინდივიდუაციის კვლევაში და წარმოვადგინოთ ეს პროცესი ზემოთ განხილული ორმხრივი ინტენციონალობის შუქზე.

ტრანსცენდენტალური რედუქცია, ჰუსერლმა რომ დაავიზრგვინა იდეაციის პროცესი, მარტო წმინდა ცნობიერების მისწრაფებას არ გვიჩვენებს შემეცნების საგნისკენ. აზრის დინებაში დატრიალებული უკანმოხედვის ტალღა იმ წყაროსაც ნათელჰყოფს, საიდანაც მოედინება ის. ეს წყარო არის ღვთაებრივი სიტყვა, შემოქმედების ის საწყისი ენერგია, რომლის ძალითაც ცნობიერება აღემატება საკუთარ თავს, როგორც იდეაციის საპირისპირო კრეაციის პროცესი. ყოფიერების ეს წყვდიადით მოცული საწყისი შეუმეცნებადია, ირაციონალურია, მაგრამ სულის გამონათების განსაკუთრებულ ვითარებაში ინტუიციურად მისაწვდომია. ეს არის არსიდან არსებობის, იდეიდან სამყაროს გენეზისის იდუმალი აქტი.

სიტყვის სამოსელში გახვეული და ლოგიკის ბადეში მოქცეული წმინდა ცნობიერება სწორედ სამყაროს საწყისი კრეაციიდან იძენს შემოქმედებით ენერგიას, რათა დაადგინოს, რას ნიშნავს არსებობა და ეგზისტენციის შინაგანი, ორმხრივი ინტენციით გამომუშავებული მნიშვნელობა მიაწეროს თავის ობიექტს – გარე სინამდვილის ფენომენოლოგიურ მოცემულობას.

არსებობას ხვა არაფერია, თუ არა სიტყვიდან არსებობის ქმნადობის კრეაციული აქტი. ფენომენოლოგიის, როგორც შემოქმედების ფილოსოფიის საგანძურიდან გამოტანილი ეს საბოლოო დასკვნა, თავისი ტელეოლოგიური საზრისით, ეხმაურება ბიბლიას და ლინგვისტურ ასოციაციას ინვეეს როლან ბარტის ცნობილ სენტენციასთან – **სამყარო არის ტექსტი (2)**.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. Husserl and Analytic Philosophy by Richard Cobb-Steves, Kluwer Academic Publisher, p. 172
2. Барт П. S/Z, М., 2001, с. 8-41

Mamuka Dolidze

PHENOMENOLOGICAL INTERPRETATION OF CREATION AND IDEATION

Summary

The presented article is devoted to the investigation of intentional consciousness in the style of phenomenological conception by Edmund Husserl. The author asserts that phenomenological intentionality does not coincide with purposefulness of human thinking. This intentionality is complicated process, which takes into account the development of thought toward the aim and at the same time it is the reversible process of moving back to the primordial source of human existence. The creative energy of word which seems to be responsible for the genesis of the world, presents the oppose pole of this two-fold intentionality.

As a matter of fact, the author takes into account the creative aspects of modern phenomenology, which evidently goes beyond Husserl's conception of pure consciousness. The process of phenomenological reduction can be extended in the sphere of intentional objects. Above all, the intentionality appears to be the essential feature of human existence. It rewards the man with freedom of choice. At mercy of this freedom, our consciousness is able to grasp the external things and events of external world. The great puzzle of history of philosophy – coincidence of thinking and being can be solved thanks to the existential nature of mind's intentionality. Our cognition is open toward the external being. There is an equality between immanent and transcendent points of phenomenological being and the origin of this being has the spiritual-linguistic nature.

Eventually the author comes to the conclusion, which coincides with the idea of Roland Barthes that the **world represents the text**.

ქაჩახის სიზმარი – ბიოგრაფიული ხონსახსი

1619 წლის 10-დან 11 ნოემბრის ღამეს ფრანგ ფილოსოფოს რენე დეკარტს, რომელიც იმჟამად გერმანიაში იმყოფებოდა, ჰქონდა მისი მეცნიერული და ფილოსოფიური ბიოგრაფიისთვის განსაკუთრებული მნიშვნელობის სიზმარი. უფრო სწორად, სამი სიზმარი ერთმანეთის მიყოლებით. თავად დეკარტი ამ სიზმარს მიაწერს „განსაცვიფრებელი მეცნიერების“ აღმოჩენას. მიუხედავად იმისა, რომ ეს სიზმარი ორიგინალური ფორმით არ არის შემორჩენილი და მხოლოდ მისი პირველი ბიოგრაფის – აბატ ადრიან ბაიეს მიერ აღწერილი სახით არის ჩვენამდე მოღწეული, ის არაერთხელ ყოფილა ფილოსოფოსების და ბიოგრაფების შესწავლის და კომენტირების საგანი. ფსიქოლოგებიც იჩენდნენ მის მიმართ ინტერესს. მაგალითად, არსებობს მასზე ფროიდის კომენტარი. ხოლო იუნგის სკოლის ცნობილმა წარმომადგენელმა მარი-ლუიზე ფონ ფრანცმა დეკარტის სიზმარს ვრცელი სტატია მიუძღვნა, სადაც ის მას ანალიზური ფსიქოლოგიის პოზიციიდან განიხილავს. ეს უცნაური სიზმარი სხვადასხვა ასპექტით დღემდე რჩება მკვლევართა ყურადღების ცენტრში. ჩვენი სტატიის მიზანია დეკარტის სიზმრის ბიოგრაფიული კონტექსტის ჩვენება.

დეკარტის ცხოვრება¹

რენე დეკარტი დაიბადა 1596 წლის 31 მარტს ტურენის პროვინციის პატარა ქალაქ ლა ე-ში. დედა ერთი წლის შემდეგ მეხუთე შვილის მშობიარობას გადაჰყვა ბავშვთან ერთად. მალე მამამ – ქალაქ რენის პარლამენტის წევრმა, აზნაურმა იოახიმ დეკარტმა – მეორე ცოლი შეირთო. დეკარტის სიტყვებით, მას დედისგან ფერმკრთალი სახე და ქრონიკული ხველება გამოჰყვა. რვა წლისა ის მიაბარეს იეზუიტების კოლეჯ „ლა ფლეში“, ანჟუს პროვინციაში. სუსტი ჯანმრთელობის გამო მას აქ ცალკე ოთახი გამოუყვეს, სადაც ის დილაობით ხშირად დიდხანს რჩებოდა სანოლში – ჩვევა, რომელიც დეკარტს სიცოცხლის ბოლომდე გაჰყვა. მამა დიდ იმედებს არ ამყარებდა თავის სუსტ, მუდამ წიგნებსა და ფიქრებში ჩაძირულ შვილზე. მან 16 წლისამ დატოვა „ლა ფლეში“ და საცხოვრებლად პარიზში გადავიდა, სადაც მეგობრებთან ერთად მათემატიკის და მუსიკის შესწავლას შეუდგა. ფილოსოფოსებიდან უფრო სკეპტიკოსებს კითხულობდა, განსაკუთრებით მონტენს და შარონს. პარიზში დეკარტი დარდიმანდულ ცხოვრებას ეწეოდა, უყვარდა ფარიკაობა, ცხენზე ჯირითი, ჩოგბურთი და მუსიკა. ქალებს თავაზიანად

¹ ბიოგრაფიული ცნობები აღებულია შემდეგი წყაროებიდან: Adrien Baillet, *Das Leben des René Descartes*, Kitab, Klagenfurt & Wien 2006; Poser, H., *René Descartes*. Reclam Stuttgart 2003; Specht, R., *Descartes*. Reinbek 2006; Marie Louise von Franz, *Der Traum des Descartes* ნიგნში: Jacobson, H., von Franz, M.-L., Hurwitz, S., *Zeitlose Dokumente der Seele*, Rascher Zürich 1952; Асмус, В.Ф., *Декарт*, Гос. Изд. Полит. Литературы, М., 1956.

გვერდს უვლიდა. ჩვეულებისამებრ, აქაც გვიან დგებოდა და სულ უფრო და უფრო მეტად ეძლეოდა განმარტოებულ ცხოვრებას. 1616 წელს პუატიეში ის სამართლის ბაკალავრი და სამართლის ლიცენციატი გახდა, თუმცა იურისტად არასდროს უმუშავია. უფრო სამხედრო საქმე იტაცებდა, რომლის შესასწავლადაც ჰოლანდიაში ჩავიდა და პროტესტანტი, თუმცა საფრანგეთის მეგობარ მორის ფონ ნასაუს იმჟამად სახელგანთქმულ სამხედრო სკოლაში ჩაენერა. მონაწილეობდა ჰოლანდიელების ბრძოლაში ესპანელთა წინააღმდეგ. 1618 წლის 10 ნოემბერს ბრედაში გაიცნო ცნობილი ჰოლანდიელი ექიმი ისააკ ბეკმანი, რომელმაც ის დაარწმუნა ფიზიკაში მათემატიკის გამოყენების აუცილებლობაში. ბეკმანს მიუძღვნა დეკარტმა თავისი პირველი მომცრო ნაშრომი „მუსიკის კომპენდიუმი“, რომელიც პროპორციის მოძღვრებას და მუსიკალურ ინტერვალებს განიხილავდა პითაგორულ ტრადიციაზე დაყრდნობით და ამით ხაზს უსვამდა მუსიკაში მათემატიკის როლს.

1619 წელს, 30-წლიანი ომის დასაწყისში, დეკარტს ევროპის სხვადასხვა ქალაქსა და ქვეყანაში ვხვდებით – კოპენჰაგენში, დანციგში, პოლონეთში, ავსტრიაში, უნგრეთში, ბოჰემიაში. ფრანკფურტში ის ესწრება იმპერატორ ფერდინანდ II კორონაციას. 1619/20 წლის ზამთარში, ხანმოკლე მშვიდობის დროს, ის გერმანიის ქალაქ ულმში გაიცნობს ცნობილ მათემატიკოსს იოჰან ფაულჰაბერს, როზენკროიცერთა ორდენის წევრს. არსებობს მოსაზრება, რომ თავად დეკარტის ლათინური ინიციალები R. C., რომელიც როზენკროიცერთა ინიციალებს ემთხვევა, ზუსტად როზენკროიცერულ ყაიდაზეა გაფორმებული. ამასთან როზენკროიცერი იყო¹. ბიოგრაფებს შორის ამ საკითხზე აზრთა სხვადასხვაობაა, მაგრამ საყურადღებოა, რომ დეკარტის სიგელში მისი დეკარტის ცნობილი დევიზი ოვიდიუსის *ტრისტიადან: Bene vixit, qui bene latuit*² („კარგად მან იცხოვრა, ვინც კარგად დამალა თავი“) პრაქტიკულად როზენკროიცერთა ცხოვრების წესის იდენტურია. დანამდვილებით ცნობილია ასევე, რომ დეკარტი იცნობდა იმჟამად გავრცელებულ ალქიმისტურ და მაგიურ ლიტერატურას – აგრიპა ნეტესჰაიმელის, რაიმუნდ ლულის, ათანასიუს კირხერის და სხვათა წიგნებს.

1619 წლის 10-დან 11 ნოემბრის ღამეს, გერმანიაში ქალაქ ულმის ახლოს, დუნაის ნოიბურგში ყოფნისას, დეკარტმა ნახა სამი სიზმარი, რომლებმაც ისე აღავსო ენთუზიაზმით, რომ ღვთისმშობლისადმი მადლიერების ნიშნად ვენეციის მახლობლად, ლორეტოში მოსალოცად წასვლის აღთქმა დადო და რამდენიმე წლის შემდეგ აღასრულა კიდეც. აქვე უნდა ითქვას, რომ დეკარტისთვის 10-11 ნოემბერი ზოგადადაც მნიშვნელოვანი თარიღია. ჯერ ერთი, 11 ნოემბერი – ეს არის მისი თვისტომის – წმინდა მარტინ ტურელის დღე და მეორეც, 10-11 ნოემბერს მისი ცხოვრების სამი მნიშვნელოვანი მოვლენა მოხდა: 1618 წლი 10 ნოემბერს მან გაიცნო ისააკ ბეკმანი – მისივე სიტყვებით თავისი „სულიერი გამომღვიძებელი“, 1619 წლის 10-11 ნოემბერს ნახა თავისი ცხოვრების სამი უმნიშვნელოვანესი სიზმარი და ერთი წლის შემდეგ, 1620 წლის 11 ნოემბერს ამ სიზმრების საფუძველზე მას

¹ ამ საკითხს დაწვრილებით განიხილავს ჟაკ მარიტენი: Maritain, J. *The Dream of Descartes*. Kennicat Press/Port Washington, N.Y. 1944. გვ. 17 და შ.

² იხ. დეკარტის 1634 წ. აპრილის წერილი მერსენისადმი: *Oeuvres de Descartes, Correspondance I* (Ed. Adam/Tannery), Paris 1897, გვ. 286.

გაეხსნა „scientia mirabilis“ – „განსაცვიფრებელი მეცნიერება“ და მისი გამოყენების გზები.¹ 1620 წელს, სავარაუდოდ, ის მონანილეობდა ბრძოლაში პრალასთან ახლოს თეთრ მთაზე. ამ ბრძოლის შედეგად ტახტი დაკარგა ბოჰემიის მეფემ ფრიდრიხ პფალცელმა, რომლის ქალიშვილი – ელიზაბეტ პფალცელი ორი ათეული წლის შემდეგ დეკარტთან მიმონერას იწყებს სამშვინველის და სხეულის მიმართებაზე, რისი შედეგიცაა, ფაქტობრივად, ფილოსოფოსის ტრაქტატი „სამშვინველის ვნებანი“. 1625 წელს დეკარტი ისევ პარიზშია და დიოპტრიკის პრობლემებს იკვლევს. აქ ის უმეგობრდება პატერ მერსენს – „სწავლული ევროპის კურიერს“, რომელმაც სხვადასხვა ქვეყნის სწავლულთა კორესპონდენცია მისანვდომი გახადა მეცნიერებისა და მკითხველთა ფართო წრეებისთვის.

1628 წელს დეკარტი საცხოვრებლად გადადის ჰოლანდიაში – იმდროინდელი ევროპის ყველაზე ტოლერანტულ ქვეყანაში, სადაც ფართოდ იყო განვითარებული ვაჭრობა და მეცნიერება და ასევე სახვითი ხელოვნება. ეს არის, სხვათა შორის, ფრანს ჰალსის და რემბრანდტის ეპოქა. პირველმა მისი პორტრეტიც კი დახატა. აქ ის მჭიდროდ ურთიერთობს ადგილობრივ ფილოსოფოსებთან, მეცნიერებთან და თეოლოგებთან. გაიცნობს ორანიელი პრინცის მდივანს კონსტანტინ ჰიუგენსს და მის ვაჟს – შემდგომში სახელგანთქმულ ფიზიკოსს – ქრისტიან ჰიუგენსს, რომელთანაც მამობრივი ურთიერთობა უყალიბდება. თავისი ცხოვრების წესის ერთგული ფილოსოფოსი აქ დაახლოებით 24-ჯერ იცვლის საცხოვრებელს და მისი მისამართი, როგორც წესი, გასაიდუმლოებულია. დეკარტი უფრო ხშირად სოფლად ეძებდა საცხოვრებელ ადგილს, ვინაიდან ძალიან უყვარდა ბუნებაში ყოფნა. როგორც წესი, ორი ოთახი ჰქონდა – ერთი საცხოვრებელი და მეორე – ლაბორატორია, სადაც სხვადასხვა ფიზიკურ და ანატომიურ ექსპერიმენტს ატარებდა. აქ დაწერა ერთგვარი საბუნებისმეტყველო ენციკლოპედია „სამყარო ანუ ტრაქტატი სინათლის შესახებ“ (1632), რომელსაც გალილეის პროცესით შეშინებული არ აქვეყნებდა, ვინაიდან წიგნში იტალიელი მეცნიერის მსგავს მოსაზრებებს გამოთქვამდა. ტრაქტატი სრულად მისი სიკვდილის შემდგომ გამოქვეყნდა. ფილოსოფიური ოპონენტები დეკარტს რელიგიისთვის ძირის გამოთხრას აბრალებდნენ, რაც იმჟამად სახიფათო ბრალდება იყო. დეკარტი გაურბოდა ამ საკითხზე ღია ფილოსოფიურ დისკუსიებს, მაგრამ საბედნიეროდ მას გამოუჩნდნენ გავლენიანი მფარველები მისი „ლეფლეშელი“ მასწავლებლის პატერ დინეს და ფრანგი დიპლომატების სახით. მათი წყალობით, ის გადაურჩა გარდაუვალ რეპრესიებს.

ამ პერიოდს ეკუთვნის მისი თავისუფალი ურთიერთობა უბრალო ჰოლანდიელ გოგო ჰელენა იანსთან, რომელმაც მას 1635 წლის ზაფხულში ქალიშვილი ფრანსინე აჩუქა. გოგონა დაახლოებით 5 წლის ასაკში გარდაიცვალა. ჰელენას შესახებ მეტი არაფერია ცნობილი. ასევე მეტი არაფერი ვიცით ზოგადად დეკარტის ქალებთან ურთიერთობის შესახებაც.

1637 წელს გამოვიდა დეკარტის „მსჯელობა მეთოდის შესახებ“, რომელმაც მას სწრაფად გაუთქვა სახელი, 1641 წელს – „მედიტაციები პირველ ფილოსოფიაზე“ (თუმცა მუშაობა წიგნზე 1634 წელს დაიწყო), ხოლო 1644 წელს – „ფილოსოფიის

¹ M.-L von Franz, გვ. 54.

საწყისები“. ამ ფილოსოფიური ნაშრომების გარდა, დეკარტს ეკუთვნის არაერთი სხვა მნიშვნელოვანი ნაშრომი გეომეტრიის, ფიზიკის, ფსიქოლოგიის და სხვა სფეროებში.

1649 წელს დეკარტს თავის მასწავლებლად იწვევს შვედეთის დედოფალი ქრისტიანა, რომელიც ფილოსოფიითაა დაინტერესებული. ფილოსოფოსი დიდხანს ყოყმანობს, მაგრამ ბოლოს ვერ უძლებს დედოფლის დაჟინებას, მის წინადადებას თანხმდება და იმავე წლის შემოდგომაზე სტოკჰოლმში მიემგზავრება. ახალგაზრდა, ენერგიული ქრისტიანა, რომელსაც საქმე თავზე საყრელად აქვს, ვერ იცლის დეკარტისთვის და მხოლოდ მომდევნო წლის იანვარში უნიშნავს მას შეხვედრებს კვირაში სამჯერ დილის 5 საათზე, თან ენერგიულად მოითხოვს მისგან სათავეში ჩაუდგეს სასწავლო რეფორმას შვედეთში. ეტლით დილის ვოიაჟები ძილის მოყვარული ფილოსოფოსისთვის საბედისწერო აღმოჩნდება. ჩრდილოეთის სუსხიან დილით ერთ-ერთი ასეთი მგზავრობისას დეკარტი ცივდება და მას ფილტვების ანთება ემართება. ის უარს ამბობს იქაური ექიმების დახმარებაზე, ვინაიდან მათ არ ენდობა და 9 დღის შემდეგ, 11 თებერვალს, 54 წლის ასაკს მიღწეული, აღესრულება სტოკჰოლმში. 16 წლის შემდეგ მის ნეშთს საფრანგეთში გადაასვენებენ. მანამდე სამი წლით ადრე მისი წიგნები ეკლესიას ინდექსში შეაქვს, თუმცა ეს ხელს ვერ უშლის მთელ ევროპაში მათ ტრიუმფალურ სვლას.

სიზმარი

დეკარტის სიზმრის შინაარსი, როგორც ზემოთ უკვე ითქვა, ჩვენ ვიცით მის პირველ ბიოგრაფ ადრიან ბაიეს გადმოცემით, ვინაიდან თავად ფილოსოფოსის მომცრო ნაშრომი – „Olympica“, რომელიც საგანგებოდ ამ სიზმარს ეძღვნებოდა, დაკარგულია. წიგნის სათაური იმაზე მიანიშნებს, რომ სიზმარი, დეკარტის აზრით, მას „ზემოდან“ მოევიდნა. ბაიეს მიხედვით, დეკარტი „Olympica“-ში, ასე იწყებდა თავისი სიზმრის აღწერას: „1619 წლის 10 ნოემბერს, როდესაც მე ენთუზიაზმით აღვსილი ვიყავი და მივაგენი განსაცვიფრებელი მეცნიერების საფუძვლებს“, რომელსაც გვერდზე მინაწერი ჰქონდა: „1620 წლის 11 ნოემბერს მე დავინყე განსაცვიფრებელი მეცნიერების საფუძვლების გაგება“. ანუ დეკარტს მხოლოდ ერთი წლის შემდეგ ერთგვარი გაბრწყინების, ინსპირაციის გზით გაეხსნა ადრე განცდილის მნიშვნელობა და მისი გამოყენების გზები. სიზმრამდე პერიოდში ის მთელი ძალით ცდილობდა, სული გაეთავისუფლებინა ყოველგვარი წინასწარი აზრებისგან, რათა სუფთად განეცადა ის და ასე ეპოვა ჭეშმარიტება, რაც მისი ცხოვრების ერთადერთი მიზანი იყო. საინტერესოა, რომ დეკარტს ჰქონდა წინათგრძნობა, რომ იმ დამეს მნიშვნელოვან სიზმარს ნახავდა.¹

ადრიან ბაიე 1691 წელს გამოქვეყნებულ დეკარტის ვრცელ ბიოგრაფიაში შემდეგნაირად აღწერს მის სიზმარს:² *ის ჩვენ მოგვითხრობს, რომ 1619 წლის 10 ნოემბერს ძილად მიდრეკილმა, აღვსილმა ენთუზიაზმით და აზრით, რომ ამ დღეს*

¹ Adam/ Tannery, X, გვ. 186.

² Bailliet, A., La Vie de Monsieur Des-Cartes, Paris, 1691, გვ. 81-86 და ზემოთ მით. გერმ. თარგმ. გვ. 30-35.

იპოვა განსაცვიფრებელი მეცნიერების საფუძვლები, მან ერთ ღამეში ერთმანეთის მიყოლებით ნახა სამი სიზმარი, რომელიც, მისი აზრით, მხოლოდ ზემოდან შეიძლება მოვლენოდა. მას შემდეგ, რაც დაიძინა, მის წარმოსახვას წარმოუდგა რამდენიმე სული, რამაც ის ისე შეაშინა, რომ მოეჩვენა, თითქოს ქუჩაში მიდიოდა და იძულებული გახდა მარცხენა მხარეს გადაბრუნებულიყო, რათა იქით წასულიყო, საითაც სურდა, ვინაიდან მარჯვენა მხარეს ისეთ ძლიერ სისუსტეს გრძნობდა, რომლის ატანაც შეუძლებელი იყო. ასეთი სახით გადაადგილების გამო რცხვენოდა და მთელი ძალით სცადა, გამართულიყო, მაგრამ იგრძნო, თუ როგორ ამოვარდა ძლიერი ქარი, რომელმაც ქარბორბალასავით სამ-ოთხჯერ დაატრიალა მარცხენა ფეხზე. მაგრამ ეს არ იყო ის, რამაც შეაშინა. იმის გამო, რომ ასე მიათრევდა თავს, მას ეჩვენებოდა, რომ ყოველ ნაბიჯზე ეცემოდა მანამ, სანამ არ დაინახა რომელიღაც კოლეგიის ღია კარები, სადაც შევიდა, რათა ეპოვა თავშესაფარი და წამალი თავისი ავადმყოფობისთვის. ის ცდილობდა, შესულიყო კოლეგიის ეკლესიაში სალოცავად, მაგრამ როდესაც შეამჩნია, რომ ჩაუარა ნაცნობს, რომელსაც არ მიესალმა და სცადა, მობრუნებულიყო მისთვის პატივის მისაგებად, მოვარდნილმა ქარმა, რომელიც ეკლესიისკენ ქროდა, უკან გადააგდო. ამ დროს ეკლესიის ეზოში დაინახა კიდევ ერთი ადამიანი, რომელმაც სახელით მიმართა და თავაზიანად და რიდით უთხრა, რომ თუ სურვილი აქვს, მოძებნოს ბატონი ნ. და ის მისგან რაღაცას მიიღებს. ბატონმა დეკარტმა წარმოიდგინა, რომ ეს არის ნესვი, რომელიც უცხო ქვეყნიდანაა ჩამოტანილი. მაგრამ ის უფრო იმან განაცვიფრა, რომ ყველა, ვინც ამ ადამიანის ირგვლივ შეკრებილიყო და მას ესაუბრებოდა, მყარად იდგა ფეხებით მიწაზე, თავად კი იმავე მიწაზე ტორტმანებდა და ძლივს გადაადგილდებოდა. თან ისიც შეამჩნია, რომ ქარი, რომელმაც მისი წარმოდგენით რამდენჯერმე მაინც დააგდო მიწაზე, საგრძნობლად ჩაცხრა. აქ მას გამოეღვიძა და მაშინვე იგრძნო ნამდვილი ტკივილი, რომელმაც ძალზე შეაშინა – ხომ არ იყო ეს ყოველივე ოინები ბოროტი სულისა, რომელმაც მისი ცდუნება მოინდომა? მაშინვე გადაბრუნდა მარჯვენა მხარზე, ვინაიდან მარცხენა მხარზე ჩაეძინა და ასე ნახა ეს სიზმარი. მან ლოცვით შესთხოვა ღმერთს, დაეცვა ის თავისი სიზმრის მავნე შედეგებისგან და ესხნა ყველა იმ უბედურებისგან, რაც მას ემოუქრებოდა იმ ცოდვების გამო, რომელიც მისი აღიარებით საკმაოდ მძიმე იყო და ცის რისხვას იმსახურებდა, თუმცა სხვების თვალში ის საკმაოდ უზადო ცხოვრებას ეწეოდა.

ამ მდგომარეობაში კვლავ ჩაეძინა, თითქმის ორსაათიანი ღვიძილის შემდეგ, რომელიც მან ამქვეყნიურ სიკეთეთა და უბედურებათა შესახებ სხვადასხვა განაზრებაში გაატარა. ჩაძინებისთანავე ნახა ახალი სიზმარი, რომელშიც მოესმა მკვეთრი, სულში ჩამწვდომი ხმა, რომელიც ქუხილის ხმად მოეჩვენა. განცდილმა შიშმა მყისვე გამოაღვიძა და თვალებგახელილმა ოთახში დაინახა, თუ როგორ ცვიოდა ცეცხლოვანი ნაპერწკლები. ეს მას ადრეც ხშირად მოსვლია, ამიტომ მისთვის ძალიან უჩვეულო არ იყო ღამით, გაბრწყინებული თვალებით უახლოესი საგნების ხილვა. მაგრამ ახლა მას მოუნდა ფილოსოფიური საბუთების გამოყენებით თავისი სულისთვის ხელსაყრელი დასკვნების გაკეთება, ამიტომ თვალების მონაცვლეობით გახელა-დახუჭვით სცადა დაკვირვებოდა მის წინ არსებულ საგანთა თვისებებს. ამან გაუფანტა შიში და სრულად დამშვიდებულს კვლავ ჩაეძინა.

მაშინვე ნახა მესამე სიზმარი, რომელიც პირველი ორისგან განსხვავებით უკვე საშინელი აღარ იყო. მესამე სიზმარში მან მაგიდაზე იპოვა წიგნი, თუმცა არ იცოდა, თუ ვინ მოიტანა ის. გადაშალა და ნახა, რომ „ლექსიკონი“ იყო. გაუხარდა, რადგან იმედი ჰქონდა, რომ ის დიდ სარგებელს მოუტანდა. იმავე წამს ხელში აღმოაჩნდა სხვა წიგნი, რომელიც არანაკლებ ახალი იყო და მან ასევე არ იცოდა, თუ საიდან გაჩნდა ის. აღმოაჩინა, რომ ეს იყო სხვადასხვა ავტორის ლექსთა კრებული სათაურით „Corpus poetarum და ა. შ.“¹ ცნობისმოყვარეობამ სძლია და მოუნდა ერთ-ერთის წაკითხვა, რომლის სათაურიც იყო „Quod vitae sectabor iter?“² ამ დროს დაინახა უცნობი ადამიანი, რომელმაც მას წარმოუდგინა პოეტური პიესა სათაურით „Est et non“ („კი და არა“), რომელსაც უცნობმა დიდებული პიესა უწოდა. ბატონმა დეკარტმა მას უთხრა, რომ ის ამ პიესას იცნობს და რომ ის შეტანილია ავსონიუსის „იდილიებში“, რომელიც ნაწილია იმ პოეტური კრებულისა, მაგიდაზე რომ დევს. დეკარტს თავადვე მოუნდა, ეჩვენებინა პიესა უცნობისთვის, ამასთან თავს იწონებდა იმით, რომ სრულყოფილად იცოდა მისი თანმიმდევრობა და კომპოზიცია. სანამ ის წიგნში საჭირო ადგილს ეძებდა, უცნობმა ჰკითხა, თუ სად იპოვა ეს წიგნი. დეკარტმა უპასუხა, რომ არ იცის, თუ როგორ აღმოჩნდა წიგნი მასთან და რომ მას აქამდე მეორე წიგნი ეჭირა ხელში, რომელიც ეს-ესაა გაქრა, თუმცა მისთვის უცნობია, თუ ვინ მოიტანა და ვინ გააქრო ის.

სიტყვის დასრულებისთანავე შენიშნა, რომ წიგნი ისევ გაჩნდა მაგიდის მეორე ბოლოს. მაგრამ დაინახა, რომ ეს „ლექსიკონი“ პირველს არ ჰგავდა. ამასობაში ავსონიუსის ლექსებს მიაგნო პოეტურ კრებულში, თუმცა ვერ იპოვა პიესა, რომელიც იწყებოდა სიტყვებით „Est et non“ და უცნობს უთხრა, რომ იცოდა ავტორის ერთი ლექსი, რომელიც იწყებოდა სიტყვებით „Quod vitae sectabor iter?“ უცნობმა სთხოვა, ეჩვენებინა მისთვის ეს ლექსი. ბატონმა დეკარტმა დაიწყო მისი ძებნა და წააწყდა მინიატურებს, რომლებზეც პატარა პორტრეტები იყო ამოკვეთილი, რის გამოც მან აღნიშნა, რომ ეს წიგნი ძალიან ლამაზია და რომ ეს ის გამოცემა არ არის, რომელიც მას ადრე უნახავს. ყველაფერი ასე იყო, სანამ წიგნი და უცნობი უეცრად არ გაქრნენ მისი წარმოსახვიდან ისე, რომ მას არ გაუღვიძია. საყურადღებოა, რომ მას შემდეგ, რაც დაეჭვდა, სიზმარი იყო ეს ყოველივე თუ ხილვა, მან ნანახი ძილშივე მიიჩნია სიზმრად და ვიდრე გაიღვიძებდა, ახსნა კიდევ ის. მან ჩათვალა, რომ „ლექსიკონი“ სხვა არაფერია, თუ არა ყველა მეცნიერება ერთად აღებული, ლექსების კრებული „Corpus poetarum“ კი – გაერთიანებული ფილოსოფია და სიბრძნე. ვინაიდან მას სულაც არ მიაჩნდა გასაკვირად, რომ პოეტები, მათ შორის მობრიყვონიც, უფრო სერიოზულ, უფრო გონივრულ და უფრო კეთილხმოვან სენტენციებს გამოთქვამენ, ვიდრე შეიძლება ვიპოვოთ ფილოსოფოსთა ნაწერებში. ამ სასწაულს ის მიაწერდა ღვთაებრივ ენთუზიაზმს და წარმოსახვის ძალას, რომელიც ბევრად უფრო იოლად და ბევრად უფრო ბრწყინვალედ გვიჩვენებს სიბრძნის მარცვალს (რომელსაც ისევე შეიცავს ყველა ადამიანის გონება, როგორც ყველა კაჟი – ცეცხლის ნაპერწკლებს), ვიდრე ეს ფილოსოფოსთა გონებას ხელეწიფება.

¹ დეკარტს დაესიზმრა რეალურად არსებული რომაული ლექსების ანთოლოგია, რომელსაც „ლა ფლეუის“ კოლეჟში სახელმძღვანელოდ იყენებდნენ.

² რომაელი პოეტ ავსონიუსის ლექსი „როგორ ავირჩიო ცხოვრების გზა“.

ბატონმა დეკარტმა, რომელიც ძილში აგრძელებდა თავისი სიზმრის ახსნას, მიიჩნია, რომ პოეტური პიესა იმ გაურკვეველობაზე, თუ როგორი ცხოვრების გზა უნდა ავირჩიოთ, რომელიც იწყებოდა სიტყვებით „Quod vitae sectabor iter?“, გამოხატავდა ბრძენი ადამიანის კეთილ რჩევას ან სულაც მორალურ თეოლოგიას. ამის შემდეგ, დაეჭვებულმა იმაზე, სიზმარს ხედავდა თუ მედიტირებდა, მან ემოციების გარეშე გაიღვიძა და გახელილი თვალებით გააგრძელა სიზმრის ახსნა იმავე მიმართულებით. წიგნში წარმოდგენილი პოეტებისგან ის ელოდა გამოცხადებას და ენთუზიაზმს, რის იმედსაც არ კარგავდა. პოეტური პიესა „Est et non“, რომელიც პითაგორას „კი და არას“ ეხმიანებოდა, მას ესმოდა როგორც ჭეშმარიტება და მცდარობა ადამიანის შემეცნებასა და საეროდ მეცნიერებებში. როდესაც მიხვდა, რომ შეეძლო ყოველივე ამის გამოყენება, ის ძლიერ გათამამდა და თავი დაარწმუნა იმაში, რომ ამ სიზმრის მეშვეობით თავად ჭეშმარიტების სულმა ინება, გაეხსნა მისთვის ყველა მეცნიერების საგანძური. და რამდენადაც მას მხოლოდ ისლა დარჩენოდა, აეხსნა ამოკვეთილი პატარა პორტრეტები, რომელთაც მეორე წიგნში წაანყდა, მათ სხვა ახსნა ვერ მოუძებნა და ისინი დაუკავშირა შეხვედრას ერთ იტალიელ მხატვართან, რომელიც მას მეორე დღეს ეწვია.

მან მიიჩნია, რომ ამ ბოლო სიზმარში, რომელიც ძალზე ტკბილი და სასიამოვნო იყო, გამოხატული იყო მისი მომავალი. მასში მოცემული იყო მხოლოდ ის, რაც მას ელოდა დარჩენილი ცხოვრების მანძილზე. წინა ორი სიზმარი მან აღიქვა, როგორც მკაცრი გაფრთხილება განვლილი ცხოვრების გამო, რომელიც, როგორც ჩანს, არც თუ ისე უცოდველი იყო ღმერთის და ადამიანების წინაშე და ჩათვალა, რომ ეს იყო იმ შიშის და შფოთვის მიზეზი, რაც თან ახლდა ორივე სიზმარს. ნესვი, რომელიც მართლაც პირველ სიზმარში, მისი თქმით, ნიშნავდა მარტოობის მომხიბლაობას, მაგრამ ის წარმოდგენილი იყო როგორც წმინდა ადამიანური საზრუნავი. ქარი, რომელიც კოლეგიის ეკლესიისკენ მიაქანებდა, როცა მან მარჯვენა მხარეს ტკივილი იგრძნო, სხვა არაფერი იყო თუ არა ბოროტი გენია, რომელიც ძალით ცდილობდა მის გადაგდებას იქით, სადაც ის საკუთარი ნებით უნდა წასულიყო. ამიტომაც არ დაუშვა ღმერთმა, მას თავადვე გაეგრძელებინა გზა და მისცა საშუალება, გადაედგო ის წმინდა ადგილისკენ სულს, რომელიც მას არ მოუვლენია, თუმცა დეკარტი ღრმად იყო დარწმუნებული, რომ სწორედ ღვთის სულმა უბიძგა მას, გადაედგა პირველი ნაბიჯები ამ ეკლესიისკენ.

ის შიში, რომელმაც შეიპყრო მეორე სიზმარში, მისი აზრით, გამოხატავდა სინდერეს ანუ სინდისის ქენჯნას იმ ცოდვების გამო, რომელიც მან, როგორც ჩანს, ჩაიდინა განვლილი ცხოვრების მანძილზე. ჭექა-ქუხილის ხმა ნიშნავდა ჭეშმარიტების სულს, რომელიც იმისთვის მოუვლინეს, რომ მისით გამსჭვალულიყო. ბოლო წარმოსახულ სურათში მართლაც იყო რაღაც ენთუზიაზმისა, რომელიც, შესაძლოა, წინა საღამოს დეკარტის მიერ ალკოჰოლის მიღებით ყოფილიყო გამოწვეული, ვინაიდან ეს წმინდა მარტინის დღე იყო. მაგრამ დეკარტი ირწმუნება, რომ მან მთელი დღე და საღამო სრულიად ფხიზლად გაატარა და უფრო მეტიც, ღვინო უკვე სამი თვეა, არ დაუღვევია. ის დასძენს, რომ ეს ენთუზიაზმი მას შთაბერა სულმა, რომელიც მის ტვინს სიზმრამდე რამდენიმე დღე აღანთებდა და წინათგრძნობით ავსებდა და რომელსაც არაფერი ჰქონდა საერთო ადამიანურ გონებასთან.

როგორც არ უნდა ყოფილიყო, ამ ღამის მძლავრმა შთაბეჭდილებამ დეკარტი ისე შეძრა, რომ ის გამუდმებით იმაზე ფიქრობდა, რა გაეკეთებინა ახლა. ის ლოცვებს აღავლენდა ღმერთის და მარიამ ღვთისმშობლის მიმართ და შესთხოვდა მათ, ეჩვენებინათ მისთვის ჭეშმარიტების შემეცნების გზა. ქალწული მარიამისადმი მაღლიერების ნიშნად მან ალთქმა დადო, რომ, როგორც პილიგრიმი, დაუყოვნებლივ წავიდოდა მოსალოცად იტალიაში, ლორეტოში.

ინტერპრეტაციები

დეკარტის სიზმრის თანმხლებ გარემოებებზე და მის მნიშვნელობაზე მრავალი მოსაზრება არსებობს. ჩვენ მოკლედ შევეხებით რამდენიმე მათგანს.

თავად დეკარტი „მეთოდის შესახებ მსჯელობის“ მეორე ნაწილში ასე აღწერს თავის მდგომარეობას იმ ღირსშესანიშნავი ღამის წინა დღეებში: *იმხანად გახლდით გერმანიაში, სადაც ჯარში გამინვიეს; იქ ომი ჯერ არ დამთავრებულიყო. როდესაც იმპერატორის კურთხევის ცერემონიალიდან ნაწილში ვბრუნდებოდი, ზამთრის პირი იდგა. გზად შევჩერდი ერთ სადგომში, სადაც თავის შესატყვევად არც თანამოსაუბრე მყავდა და, საბედნიეროდ, არც არავითარი საზრუნავი თუ სადარდელი მანუხებდა. დილიდან საღამომდე თბილ ოთახში მარტოდ მყოფი, მთელი არსებით ვეძლეოდი ფიქრებს [...]*

[...] აზრად მომივიდა ისიც, რომ წიგნებში მოცემული მეცნიერებები – ყოველ შემთხვევაში ისინი, რომელთა საფუძვლებიც მხოლოდ სააღბათოა და არავითარ საბუთებს არ ეყრდნობა, მრავალი სხვადასხვა პიროვნების ნააზრევზე რომ აღმოცენდა და თანდათანობით განვითარდა – სრულიადაც არ გახლავთ უფრო ახლოს ჭეშმარიტებასთან, ვიდრე საღად მოაზროვნე ადამიანის მარტივი მსჯელობები იმ საგანთა შესახებ, რომელთაც იგი პირადად აწყდება ხოლმე. [...]

[...] ჩემი განზრახვა გახლდათ მხოლოდ იმის ცდა, რომ გარდამეტმნა საკუთარი აზრები და ამეგო ისინი ისეთ ნიადაგზე, რომელიც მხოლოდ და მხოლოდ ჩემი იქნებოდა.¹

შემდეგ დეკარტი განიხილავს გონების სახელმძღვანელო თავის ცნობილ ოთხ წესს, რომელთაგან პირველს შემდეგნაირად აღწერს: *არასოდეს ჩამეთვალა ჭეშმარიტად რაიმე, რასაც ყოველგვარი ყოყმანის გარეშე არ მივიჩნევდი ასეთად, ე. ი. საგულდაგულოდ მოვრიდებოდი აჩქარებას და წინასწარ განწყობას; დასკვნად მიმელო მხოლოდ ის, რასაც ჩემი გონება იმდენად ნათლად და გარკვევით განჭვრეტდა, რომ არავითარი საბაბი არ მექნებოდა იგი ეჭვქვეშ დამეყენებინა.²*

„მსჯელობის“ ეს ადგილები თითქოს აშკარად მიუთითებს იმაზე, რომ დეკარტს თავის სიზმრებში სწორედ ჭეშმარიტების პოვნის ის მეთოდი გაეხსნა, რაც ყველაფერში ეჭვის შეტანას და შემეცნების მკაფიო და გარკვეულ მსჯელობებზე დამყარებას გულისხმობდა. მათემატიკაში თუ ყველა მსჯელობა ისედაც ასეთია, ფილოსოფიაში ის სწორედ ამ მეთოდით მივიდა თავის „ჩოგიტო-მდე“, როგორც უეჭველ დებულებამდე, რაზეც შემდეგ დააფუძნა მთელი თავისი ფილოსოფია.

¹ დეკარტი რ., ფილოსოფიური ტრაქტატები, ფრანგულიდან თარგმნა დოდო ლაბუჩიძე-ხოფერიამ, ილიას სახ. უნივერსიტეტის გამომც., თბ., 2018, გვ. 160 და შ.

² იქვე, გვ. 165.

ამ მიმართულებით აკეთებს დეკარტის აღმოჩენის ინტერპრეტაციას ლაიბნიცი, რომელმაც 1675-1676 წლებში პარიზში ყოფნისას გადანერა დეკარტის ადრეული ლათინური ხელნაწერები, რომელთა შორის, როგორც ჩანს, მისი „Olympica“-ც იყო. ლაიბნიცი წერს¹: დეკარტმა [...] ახალგაზრდობაში გადანყვიტა ფილოსოფიის რეფორმირება რამდენიმე სიზმრის და ავსონიუსის გამონათქვამის – „როგორ ავირჩიო ცხოვრების გზა?“ – შესახებ განაზრებების საფუძველზე. ამაზე მეტყველებს თავად მისი ჩანაწერები.

მიუხედავად იმისა, რომ, ერთი შეხედვით, დეკარტის სიზმრის ასეთი გაგება სრულიად ლოგიკური ჩანს, სხვადასხვა კომენტატორი მის განსხვავებულ ინტერპრეტაციას აკეთებს.

დეკარტზე ერთ-ერთი უახლესი მონოგრაფიის ავტორი, თანამედროვე კანადელი მკვლევარი სოფი ჟამა ფილოსოფოსის სიზმარს მიიჩნევს ინიციაციურ, წინასწარმეტყველურ სიზმრად. სიზმრის კონტექსტს ის თავისებურად წარმოაჩენს. მისი აზრით, საყოველთაო სახალხო ზეიმის სამზადისმა ნოიბურგში, რომელიც ამქვეყნიური სიამოვნების და გართობის ხასიათს ატარებდა, საპირისპირო განწყობილებები გამოიწვია მომავალ ფილოსოფოსში. თავის თავში ჩაღრმავებამ და განაზრებებმა ის დაარწმუნა მეომრის კარიერის უპერსპექტივობაში და ამქვეყნიური სიამოვნების ამოებაში და წმინდა მარტინის მსგავსად, რომელიც ლეგენდის მიხედვით, ასევე მეომარი იყო, შემოაბრუნა შინაგანი ცხოვრებისკენ: „მას რჩებოდა მხოლოდ ჭეშმარიტების სიყვარული და მისი ძიება გახდა ამიერიდან დეკარტის ცხოვრების ერთადერთი საქმე“.² ჟამა არ აკეთებს სიზმრის შინაარსის კონკრეტულ ინტერპრეტაციას, თუმცა დარწმუნებულია მის წინასწარმეტყველურ ხასიათში.

დეკარტის გამომცემელი და ბიოგრაფი შარლ ადამი და მის კვალობაზე სხვა ბიოგრაფები, როგორც, მაგალითად, ჟ. სირვენი, ე. ჟილსონი, რ. შპეხტი, ვ. ასმუსი და სხვები, „განსაცვიფრებელი მეცნიერების“ უფრო მათემატიკურ ინტერპრეტაციებს გვთავაზობენ. ისინი მიიჩნევენ, რომ დეკარტის აღმოჩენა შეიძლებოდა ყოფილიყო ან ე. წ. „უნივერსალური მათემატიკა“, ან ალგებრის რეფორმა ან ანალიზური გეომეტრია.³

როგორც კათოლიკური ფილოსოფიის წარმომადგენელი განიხილავს დეკარტის სიზმარს ჟაკ მარიტენი. ის დაწვრილებით ეხება იმ პერიოდის დეკარტის ცხოვრების და მის სიზმართან დაკავშირებულ სხვადასხვა გარემოებას. მაგრამ კრიტიკულია მისი დამოკიდებულება დეკარტის სიზმრის და მისი „განსაცვიფრებელი მეცნიერების“ მიმართ. ის ზოგადად უნდობლობით ეკიდება სკეპსისზე დამყარებულ კარტეზიანულ ფილოსოფიას, რომელმაც აბსოლუტური მნიშვნელობა მიანიჭა ადამიანურ გონებას და ყველაფერზე მაღლა დააყენა იგი, „რომელიც ყველაფერს დაგვიპირდა და ყველაფერი უარყო, ადამიანები ჩამოაშორა მარადიულ ჭეშმარიტებას და გააუბედურა ისინი“. ეს მეცნიერება მარიტენისთვის

¹ Фокин С. Л. Ночь рождения философа, или три сна Декарта, Историко-философские штудии, Том 9, n 2 (18), 2020, გვ. 5 (110).

² იქვე, გვ. 9 (114).

³ Specht, გვ. 19. Асмус, გვ. 49 და შ. Marie-Louise von Franz, გვ. 61 და ა.შ.

არ არის ჭეშმარიტი მეცნიერება. „ის ბოროტი გენიის მიერ ფილოსოფოსის ტვინში ნაშობი შემოდგომის ღამის სიზმარია – დეკარტის სიზმარია“.¹ ასეთია ფრანგი ნეოთომისტის ვერდიქტი.

დეკარტის შესახებ 1929 წელს გამოცემული ორტომიანი მონოგრაფიის ავტორმა ფილიპ ლერუამ თხოვნით მიმართა ზიგმუნდ ფროიდს, გაეკეთებინა ფილოსოფოსის სიზმრის ინტერპრეტაცია. წერილის გერმანული ორიგინალი დაკარგულია, მაგრამ მისი ფრანგული თარგმანი ლერუას მონოგრაფიაშია მოყვანილი.² საპასუხო წერილში ფროიდი აღნიშნავს, რომ ძნელია ავტორისგან სიზმრების პერსონაჟებზე კონკრეტული მითითებების გარეშე მათი ახსნა და რომ ამიტომ მისი კვლევის შედეგები სავარაუდოდ ლერუას მოლოდინს არ გაამართლებს. შემდეგ ის დასძენს:

ჩვენი ფილოსოფოსის სიზმრები იმ კატეგორიას ეკუთვნის, რომელთაც უწოდებენ სიზმრებს ზემოდან (Träume von oben), ე. ი. ისინი ისეთი იდეური წარმონაქმნებია, რომლებიც შეიძლება ცხადშიც გაჩენილიყო და სიზმარშიც და რომელთა შინაარსიც ნაკლებად წარმოსდგება ღრმა ფსიქიკური მდგომარეობიდან. ამიტომაც ვლინდება მათი შინაარსი უფრო ხშირად აბსტრაქტული, პოეტური ან სიმბოლური ფორმების სახით. შემდეგ ფროიდი წერს, რომ აღნიშნულის გამო ასეთი სიზმრების ახსნა სხვებისთვის რთულია, თუმცა თავად სიზმრის ავტორისთვის ეს ძალზე იოლია, ვინაიდან ასეთი სიზმრების შინაარსი ახლოსაა მათ ცნობიერ აზრებთან. სიზმრები ზემოდან ფროიდს ესმის არა მისტიკური, არამედ ფსიქოლოგიური გაგებით. გადაადგილების სიძნელეები სიზმარში, ფროიდის აზრით, გარკვეულ შინაგან კონფლიქტზე მიუთითებს. მისი ინტერპრეტაციით, მარცხენა მხარი ცოდვას და ბოროტებას განასახიერებს, ქარი კი – ბოროტ გენიას. „უცხო ქვეყნიდან მორთმეული ნესვის“ დეკარტისეულ ინტერპრეტაციას, როგორც ადამიანური საზრუნავის გამომხატველი მარტოობის მომხიბლაობას, ფროიდი ორიგინალურს უწოდებს, მაგრამ თავად ამას ახალგაზრდა დეკარტის შესაძლო სექსუალურ ფანტაზიებს უკავშირებს, ვინაიდან სიზმარს თან ახლავს ცოდვის ცნობიერება.

ასევე საინტერესოა დეკარტის სიზმრის მარი-ლუიზე ფონ ფრანცისეული ინტერპრეტაცია. ის ამოდის ანალიზური ფსიქოლოგიიდან, ფართოდ იყენებს ე. წ. ამპლიფიკაციის მეთოდს და ეხება სიზმრის თითქმის ყველა დეტალს, რომლებზეც აქ ვერ შევჩერდებით. ფონ ფრანცი დეკარტის სიზმრის განხილვისას ხშირად იშველიებს კ. გ. იუნგის სხვა ტერმინებსაც. ანალიზისას იყენებს, მაგალითად, სინქრონისტულობის პრინციპს. ის მიდის დასკვნამდე, რომ პირველ სიზმარში ნესვი, როგორც მომრგვალებული საგანი გამოხატავს *თვითობას*, როგორც მონადას, თუმცა *ანიმასაც გულისხმობს* (იუნგის ტერმინები – ნ. ბ.). ბოლო ორ სიზმარში თვითობა გამოხატულია, როგორც *სიმრავლე*. ფონ ფრანცის აზრით, ამაზე მიანიშნებს ნაპერწკლები და ადამიანთა პორტრეტები. ანუ მოხდა პირველი სიზმრის ერთიანი თვითობის მულტიპლიცირება, პიროვნების გამრავლება. „ცნობიერების ერთიანობა – თავად დეკარტი მხოლოდ მოაზროვნე მეს მიიჩნევდა ერთადერთ

¹ Maritain J., გვ. 29.

² წერილის რუსული თარგმანი იხ. ფოკინის ზემოთ მითით. სტატიის მეორე დამატებაში, გვ. 29 (134).

მშვიდნიერ რეალობად – დაიმსხვრა და სიზმარი გვიჩვენებს, რომ ადამიანი შინაგანად მრავალია და მრავალ სხვა ადამიანთანაა განუყრელად დაკავშირებული“.¹

ფონ ფრანცის ინტერპრეტაციით, სიზმარი ასევე გვიჩვენებს, რომ ღრმა განაზრებებმა დეკარტი შეიყვანა ისეთ სულიერ-მშვიდნიერ სინამდვილეში, რომლის შესახებაც მის გონებისმიერ აზროვნებას წარმოდგენაც არ ჰქონდა. ნესვის სიმბოლო კი, მისი აზრით, მინიშნებაა იმაზე, რომ თვითობას სურს გახდეს ბუნებრივი ადამიანის ნაწილი, რათა სინათლე მოდიოდეს ადამიანის მთელი სამშვიდნიერულიდან და არა მხოლოდ მისი აზროვნებიდან.

საბოლოოდ ფონ ფრანცი დეკარტის სიზმარს მიიჩნევს არაცნობიერის მნიშვნელოვან გაცხადებად, რომლის ღირსიც ის გახდა და რომელმაც მას მოუტანა სულის განწმენდა და ჭეშმარიტების ძიების ჟინი და შესძინა თავდადების უნარი.²

დეკარტის სიზმარს განიხილავს ასევე მისი ფილოსოფიის ღრმა მცოდნე მერაბ მამარდაშვილი.³ ის ფილოსოფოსის სიზმარს მასში აზრთა სამყაროს დაბადებაზე მინიშნებად მიიჩნევს:⁴ *დეკარტთან აზროვნება ყალიბდება როგორც მედიტაციათა თანმიმდევრული რიგის პროდუქტი. ასევეა ცნობილ სიზმარში, რომელიც მან იხილა 1619 წლის 10 ნოემბერს, როდესაც ბოროტი ქარი ეკლესიისკენ მიაქანებდა. ეკლესია კი დეკარტის სიზმარში სიკეთის სიმბოლოა, ისევე, როგორც ქარი – ბოროტების სიმბოლო [...]*

მას შემდეგ, რაც დეკარტი ოდნავ წყნარდება თავის სიზმარში და რწმუნდება, რომ მას – ისეთ სუბიექტს, რომელიც მთლიანობაში მაინც აზრობრივ აქტს ახორციელებს, ღმერთი ეხმარება (სწორედ ამ დახმარებას ეწოდება ბუნებრივი სინათლე), მას იმედი აქვს, რომ თუ ამ სინათლისკენ გზას გააგრძელებს, ღმერთი შემდგომშიც შეენევა. თავიდან მას დაესიზმრა წიგნი, როგორც ერთგვარი „განსაცვიფრებელი მეცნიერება“, რომელიც ყველა მეცნიერების ერთობლიობას წარმოადგენდა და კომენტატორები მას ხშირად „ენციკლოპედიას“ უწოდებენ. სინამდვილეში კი დეკარტს დაესიზმრა, რომ არსებობს ერთგვარი ფარული შინაგანი ჰარმონია, რომელიც ყველა საგანს ისე აკავშირებს ერთმანეთთან, რომ თუნდაც ყველა მათგანი არ იცოდეს, ერთს მაინც თუ მოეჭიდები, სწორი გზით წახვალ. [...] ანუ თავად სამყაროა ჩემს მიერ გაუცნობიერებელი კანონების მიხედვით ისე მოწყობილი, რომ ეს კანონები მე მაძლევს საშუალებას, ლოკალურ ბნელ წერტილში განვახორციელო აქტი, რომელიც მოითხოვს სამყაროს ყველა კანონის ცოდნას. მე კი, თუმცა არ ვიცი ისინი, მაინც ვახორციელებ აქტს. ე. ი. არსებობს გარკვეული დახმარება სამყაროს მხრიდან ანუ როგორც დეკარტი ამბობს, „კატენა“, ჯაჭვი, იაკობის კიბის მსგავსი, რომლის დახმარებითაც ის ცაში, ღმერთთან ლამობდა ასვლას.“⁵

¹ von Franz, M.-L. გვ. 99 და 117.

² იქვე, გვ. 119

³ Мамардашвили М., Эстетика мышления, Моск. школа полит. исследований, М., 2000, гв. 213-214 და 221-224.

⁴ იქვე, გვ. 213.

⁵ იქვე, გვ. 223.

მამარდაშვილი ყურადღებას ამახვილებს იმაზე, რომ „ენციკლოპედიის“ შემდეგ დეკარტი ხედავს „პოეტურ კორპუსს“, რაც, მისი აზრით, მიუთითებს გამოცდილების გაცნობიერების ანუ მედიტაციის გზით აზროვნების რეალურ აქტთა დაბადებაზე. განხილვის ბოლოს ის იმონებებს თავად დეკარტის სიტყვებს და მათზე დაყრდნობით ასკვნის, რომ ეს ადგილი სიბრძნის და წარმოსახვის, ანუ სიბრძნის და პოეზიის გაერთიანებას გამოხატავს.

ამრიგად, ჩენ ვხედავთ, რომ, თუმცა ბიოგრაფები და კომენტატორები განსხვავებულ ინტერპრეტაციას უკეთებენ დეკარტის სიზმრის შინაარსს, მაგრამ უკლებლივ ყველა აღიარებს იმას, რომ ეს სიზმარი უმნიშვნელოვანესი მოვლენა იყო მისთვის ფილოსოფოსად და მეცნიერად ჩამოყალიბების და ზოგადად განვითარების გზაზე. სიზმარში განცდილი მას თან სდევდა მთელი ცხოვრების მანძილზე და დიდ გავლენასაც ახდენდა მის ნააზრევზე, იქნებოდა ეს ფილოსოფია თუ მათემატიკა.

ქვემოთ ჩვენ განვიხილავთ დეკარტის სიზმრის ბიოგრაფიულ კონტექსტს, რადგან მიგვაჩნია, რომ შინაარსობრივი და ფსიქოლოგიური ასპექტების გვერდით, რაც თავიდანვე ბუნებრივად მოექცა მკვლევართა ყურადღების ცენტრში, მას აქვს აგრეთვე განვითარების ფსიქოლოგიური, კერძოდ, ბიოგრაფიული ასპექტიც, რაც დღემდე ნაკლებად იყო შესწავლის საგანი.

ბიოგრაფიული კონტექსტი

ადამიანის ბიოგრაფიას ახასიათებს გარკვეული კანონზომიერებები, რომლებიც ადრეული ეპოქების ადამიანებისთვისაც იყო ცნობილი. მაგალითად, ძველი ჩინური სიბრძნე ამბობს: „ადამიანის ცხოვრებაში სამი ფაზაა – 20 წელი სწავლა, 20 წელი ბრძოლა და 20 წელი დაბრძენება“. ცხოვრების ფაზებს ძველი ბერძნებიც აღწერენ. მაგალითად, ათენელი სახელმწიფო მოღვაწე და ცნობილ შვიდ ბრძენთაგან ერთ-ერთი – სოლონი, თავის ლექსში, რომელიც ადამიანის სხვადასხვა ასაკს ეხება, ცხოვრებას 10 შვიდწლეულად ყოფს და მოკლედ, მაგრამ ძალზე მკაფიოდ და არსებითად ახასიათებს თითოეულ მათგანს.

რომაელები ადამიანის ცხოვრებაში გამოყოფდნენ 5, ძირითადად 15-წლიან ფაზას.¹

ბევრი დიდი ადამიანის ავტობიოგრაფიაშია აღწერილი მათი ცხოვრების ფაზები და მათთვის დამახასიათებელი ნიშნები. საინტერესოა ამ მხრივ ხანდაზმული გოეთეს დაკვირვება: „ბავშვი რეალისტია, ჭაბუკი – იდეალისტი, ზრდასრული – სკეპტიკოსი და მოხუცი – მისტიკოსი“.

გასულ საუკუნეში ფროიდის ფსიქონალიზმა ახალი ბიძგი მისცა ცხოვრების ფაზების კვლევას, მაგრამ ფსიქონალიზი ადამიანის განვითარებას ადრეულ ასაკში ამთავრებს. ის ადამიანს განიხილავს როგორც ბიოლოგიურ არსებას, ძირითადად მის ლტოლვებს სწავლობს და ფსიქიკას მხოლოდ „ზედნაშენად“ მიიჩნევს და მის

¹ ქვემოთ მოცემულ მიმოხილვაში გამოვიყენეთ შემდეგი ლიტერატურა: ლივეხუდი ბ., ადამიანის ცხოვრების გზა, გამომც. „ანმყო“, თბ., 2002; Burkhard G., Das Leben in die Hand nehmen. Fr. Geistesleben, Stuttgart 2017; Reiner J., Die Jahrsiebtე ნიგნში: Treichler, M. (Hrsg.), Biografie und Krankheit. Urachhaus, Stuttgart 1995. გვ. 23.

განვითარებაზე ნაკლებად ლაპარაკობს. თუმცა, მოგვიანებით ფსიქონალიზური სკოლის წარმომადგენელმა ერიკ ერიკსონმა ამ მიმართულებით მნიშვნელოვანი ნაბიჯი გადადგა. მან ბიოგრაფიის კვლევა გააფართოვა და ის ფსიქოსოციალური განვითარების რვა საფეხურად დაყო. ერიკსონმა განსაკუთრებული ყურადღება მიაქცია ადამიანის *მე-ს*, როგორც მისი ინდივიდუალური ბირთვის განვითარებას და შემოიტანა *მე-ს* იდენტობის და იდენტობის კრიზისის ცნება.

განსაკუთრებული წვლილი მიუძღვის ადამიანის ბიოგრაფიული კანონზომიერებების შესწავლაში ცნობილ გერმანელ ფსიქოლოგ შარლოტე ბიულერს. ის ცხოვრებას 5 ფაზად ყოფს, მაგრამ ამასთან ერთად ყოველ ადამიანში გარკვეული ლაიტმოტივის არსებობაზე მიუთითებს. ბიულერის აზრით, ამ ლაიტმოტივიდან გამომდინარე ირჩევს ადამიანი ცხოვრების მიზანს და მისი განხორციელების გზებს. ამ თვალსაზრისის მიხედვით ყოველი ადამიანის ცხოვრებას აქვს მთავარი მიზანი, რაც ლაიტმოტივად გასდევს მას.

იტალიური წარმოშობის გერმანელი ფილოსოფოსი და თეოლოგი რომანო გვარდინი ადამიანის ბიოგრაფიას ყოფს 9 ფაზად, რომლებიც, ერთი მხრივ, ერთობლივად ქმნიან მთლიან ადამიანს და, მეორე მხრივ, იმავდროულად, თავადვე არიან მთლიანი ადამიანის გამოვლინება ცხოვრების ყველა ეტაპზე.

ყოველ ფაზას ახასიათებს სპეციფიკური კრიზისი, რომლის დაძლევაც განვითარებას უწყობს ხელს და მომდევნო ფაზაზე გადასვლის საუკეთესო წინაპირობაა.

გერმანელი ფსიქოლოგი მართა მოერსი ცხოვრებას განიხილავს როგორც ამოცანას, რომელიც ადამიანმა უნდა შეასრულოს თავის სხეულებრივ და მშენიერი-სულიერ ძალებზე დაყრდნობით. ამასთან ის სულიერ ასპექტს გადამწყვეტ მნიშვნელობას ანიჭებს და ხაზს უსვამს ადამიანში სულიერი მხარის განვითარების აუცილებლობას. მოერსის აზრით, ზრდასრული ადამიანი თავადაა პასუხისმგებელი საკუთარ აღზრდაზე, მისი ვალია თვითგანვითარებაზე ზრუნვა. ის ბიოგრაფიას ყოფს 7 და 14-წლიან 6 ფაზად და აღწერს ყოველი მათგანისთვის დამახასიათებელ ნიშნებს და ყურადღებას აქცევს თითოეულ ფაზაში ადამიანის თავისი ამოცანისადმი მიდგომის თავისებურებებს, მის სოციალურ ურთიერთობებს და ღირებულებებისადმი მიმართებას.

ჰოლანდიელი ფსიქიატრი ბერნარდ ლივეხული ეყრდნობა ადამიანის რუდოლფ შტაინერისეულ გაგებას, რომელსაც წითელ ზოლად გასდევს განვითარების იდეა. შტაინერის კვალობაზე ლივეხული ადამიანის არსებას განიხილავს როგორც სხეულის, სამშენიველის და სულის დიფერენცირებულ მთლიანობას და ადამიანის ცხოვრებას 10 შვიდწლელად ყოფს. სხეული წინასწარ განსაზღვრული კანონებით იმართება, სული კი თავის ბირთვთან, ადამიანის *მე-სთან* ერთად მომავლისკენ, მაღალი ღირებულებებისა და თავისუფლებისკენაა მიმართული. მათ შორისაა მოქცეული სამშენიველი, რომელსაც *მე-ს* ძალისხმევით გამუდმებით შეუძლია განვითარდეს სიცოცხლის ბოლომდე. თუმცა თუ ეს ძალისხმევა არ იქნება, ის ავტომატურად მიჰყვება სხეულის კანონებს და მასთან ერთად დეგრადაციას განიცდის, განსაკუთრებით ზრდასრულობის და ხანდაზმულობის პერიოდში.

შტაინერის და ლივეხულის მიხედვით, ეს შვიდწლიანი პერიოდები შემდეგია: I-III შვიდწლელი – ფიზიკურის და ფსიქიკურის ერთობლივი განვითარება, I-IV

შვიდწლეული – საკუთრივ მშვიდნიერი განვითარება, VII-IX შვიდწლეული – სულიერი განვითარება და ბოლოს X შვიდწლეული წინა ცხრა შვიდწლეულში მიღწეულის ერთგვარ შეჯამებას, სინთეზს წარმოადგენს.

ამასთან ლივეხუდი ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ ეს შვიდწლეულები უნდა გავიგოთ არა როგორც კალენდარულად ზუსტად ფიქსირებული, არამედ აპროქსიმატული თარიღები. ასე ფიქრობს ბიოგრაფიის უკლებლივ ყველა მკვლევარი. თუმცა მიუხედავად ამისა, ისინი ასევე თანხმდებიან იმაში, რომ შვიდწლეულები, როგორც განვითარების პერიოდები, მკაფიოდ დაკვირვებადი და შესწავლადი კანონზომიერებებია.¹ ამას ადასტურებს უამრავი ცნობილი თუ ჩვეულებრივი ადამიანის ბიოგრაფიების კვლევა, რომელიც ამა თუ იმ ასაკისთვის დამახასიათებელ მნიშვნელოვან კანონზომიერებებს გვიჩვენებს. ჩვენი თემის ჩარჩოების გამო, ჩვენ აქ ვერ შევხებით ყველა ასაკის თავისებურებებს და შემოვიფარგლებით მხოლოდ იმ შვიდწლეულების მოკლე დახასიათებით, რომლებიც მნიშვნელოვნია დეკარტის სიზმრის ბიოგრაფიული კონსტექსტის საჩვენებლად.

პირველი შვიდი წელი უმნიშვნელოვანესია ბავშვის განვითარებისთვის. ამ პერიოდში ის სწავლობს სიარულს, ლაპარაკს, იწყებს აზროვნებას. დაახლოებით 3 წლის ასაკამდე ის საკუთარ თავს სახელით ან უმესამე პირში მოიხსენიებს და მხოლოდ შემდეგ ამბობს პირველად სიტყვა *მეს* საკუთარი პიროვნების აღსანიშნავად. ბავშვი ამ ასაკში ძალიან ბევრს სწავლობს. ზრდასრულობაში ადამიანები ახლის მიღების და სწავლის ასეთი უნარის მცირე ნაწილს მაინც რომ ინარჩუნებდნენ, ყველა ბრძენი და გენიოსი იქნებოდა. ამ ასაკში ბავშვს ძალიან უყვარს თანატოლებთან თამაში, დიდი სიამოვნებით უსმენს ზღაპრებს, რომლებსაც ზედმინუნით ზუსტად იმახსოვრებს. თამაში მისთვის ცხოვრებაში ვარჯიშია, ზღაპრები კი ფანტაზიის და აზროვნების განვითარების უშრეტეი წყარო. ძირითადი უნარი, რითაც ბავშვი ამ ასაკში სწავლობს, მიბაძვის უნარია. ის ბაძავს უფროსების ქცევას და ნაკლებად ითვალისწინებს მათ სიტყვებს და დარიგებებს. მისთვის მთავარია უფროსის ქცევა და არა მისი შეგონებები. ამ ასაკში ბავშვი სრულად ეუფლება მოტორიკას და კარგად ფლობს საკუთარ სხეულს. მას ადრეიდანვე ამოსდის სარძევე კბილები, რომელიც ჯერ კიდევ არაა მისი საკუთარი, არამედ მემკვიდრეობით აქვს მიღებული. დაახლოებით 6 წლიდან ის იწყებს კბილების ცვლას ანუ მას ამოსდის უკვე საკუთარი, საბოლოო კბილები და ის თანდათანობით ხდება ინტელექტუალურად და ხასიათობრივად სკოლისთვის მომწიფებული. შემთხვევითი არაა, რომ ყველა ცივილიზაციაში სასკოლო სწავლება დაახლოებით 7 წლის ასაკში იწყებოდა. უკვე ამაში ჩანს, რომ შვიდწლიანი დაყოფა არ არის ხელოვნური და ადამიანის განვითარების კანონზომიერებას შეესაბამება.

7-დან 14 წლამდე ბავშვი ბევრ ადრინდელ საქმიანობას აგრძელებს, მაგრამ მისთვის ახალია სისტემატური სწავლის უნარის გამომუშავება, რაც მისი აზროვნებისთვის გარკვეულ გამონვევას წარმოადგენს. ამ ასაკში ის ემოციურადაც უფრო ვითარდება. მისი გრძნობები უფრო ღრმავდება, რაც სხვადასხვა შინაგანი კრიზისის სახით ვლინდება. ქვეცნობიერად ბავშვი იწყებს თავისი თვითობის ძიებას, რაც გარესამყაროსთან კონფრონტაციასა და საპირისპირო სქესის აღმოჩენაში

¹ ლივეხუდი ბ., გვ. 41-42.

პოვებს გამოხატულებას. პირველი ასეთი კრიზისი ხშირად უკვე 9 წლის ასაკში იჩენს თავს. ხდება სხეულებრივი ფუნქციების, განსაკუთრებით სუნთქვის და სისხლის მიმოქცევის რიტმების და მათი ურთიერთმიმართების თანდათანობითი სტაბილიზაცია. ამ ასაკში ბავშვი ეძებს ჯანსაღ ავტორიტეტს და ხშირად პოულობს კიდევ მას ჯერ მშობლების, შემდეგ კი თავისი მასწავლებლების სახით. კარგი მასწავლებელი მისთვის შეიძლება გახდეს ჯანსაღი გამამშუალებელი რგოლი მასსა და სამყაროს შორის და ერთგვარი შემამზადებელი მომდევნო ასაკისთვის, როდესაც ის უკვე არა გარეგან ავტორიტეტს, არამედ საკუთარ დამოუკიდებელ აზროვნებას და ნებას დაეყრდნობა. ეს ასაკი სრულდება გარდატეხის პერიოდით ე. წ. პუბერტეტით, რომელიც ბიჭებში დაახლოებით 14 წლის ასაკში, გოგონებში კი ცოტა უფრო ადრე იწყება. აქაც ნათლად ჩანს შვიდწლიანი რიტმის მნიშვნელობა.

14 წლიდან იწყება ე. წ. სქესობრივი მომწიფების ასაკი და გოგონებსა და ბიჭებს შორის იკვეთება მკაფიო განსხვავებები, განსაკუთრებით სხეულებრივ განვითარებაში. ამ დროს ლტოლვები და ვნებები ბობოქრობს ორივე სქესის მოზარდებში. თავს იჩენს ემოციური პოლარობები. ამ მდგომარეობას კარგად გამოხატავს გოეთეს სიტყვები: „ცამდე აღტაცებული, სიკვდილამდე დათრგუნვილი“. ძლიერდება აზროვნება. მოზარდს უჩნდება კითხვები საკუთარი თავის და სამყაროს შესახებ: „ვინ ვარ მე?“, „რა მინდა ცხოვრებაში?“, „რა შემიძლია?“, „როგორაა სამყარო მოწყობილი?“ და ა. შ. ამ დროს იწყება, როგორც ნესი, განათლებაზე დამომავალ პროფესიაზე ფიქრი. ეს საკმაოდ რთული პერიოდია განვითარებაში, ვინაიდან ამ დროს მოზარდი ჯერ კიდევ არ არის ჩამოყალიბებული პიროვნება, თუმცა აქვს ამისი პრეტენზია და ამიტომ ზრდასრულების მხრიდან ფაქიზ მოპყრობას საჭიროებს. აქ მოზარდი თავის პატარ-პატარა შეცდომებს და სისულელეებსაც იდენს, რაც აუცილებელია პიროვნული მომწიფებისთვის, ვინაიდან ის ამ ასაკში ყველაზე მეტს მაინც თანატოლებთან ურთიერთობებიდან და საკუთარი შეცდომებიდან სწავლობს და არა უფროსების მითითებებიდან. დაუშვებელია ზედმეტი კრიტიკა და მისი ჯერ კიდევ პატარა ბავშვად მიჩნევა. ჭკუის სწავლება, მეურვეობა და ზედმეტი დარიგებები პირუკუ შედეგს იწვევს და ხშირად უფროსებთან კონფლიქტების და საკუთარ თავში ჩაკეცვის მიზეზი ხდება. ამ შვიდწლეულში სრულდება სხეულებრივი განვითარება და უფრო ძლიერი იმპულსი ეძლევა საკუთრივ მშვინვიერ განვითარებას. დაახლოებით 21 წლისთვის ახალგაზრდა უკვე უმაღლესი განათლების ბოლო ეტაპზეა და მალე შეუდგება პროფესიულ საქმიანობას.

21 წლიდან იწყება ადამიანის საკუთრივ მშვინვიერი განვითარება, რომელიც დაახლოებით 40-42 წლის ასაკამდე გრძელდება. ამ ფაზის დასაწყისშივე ახალგაზრდა უკვე შეიძლება ჩაითვალოს ზრდასრულ პიროვნებად, რომელსაც შეუძლია სრული პასუხისმგებლობის აღება საკუთარ მოქმედებებზე. თუმცა ეს არ ნიშნავს, რომ მან ამით განვითარებაც დაასრულა. პირიქით, ნამდვილი დამოუკიდებელი ცხოვრება და განვითარება ახლა იწყება. ოღონდ ეს უკვე აღარ არის განვითარება გარედან, არამედ განვითარება შიგნიდან ანუ თვითგანვითარება, რომელიც დამოუკიდებელ და სუვერენულ პიროვნებაში სიცოცხლის ბოლომდე გრძელდება. ეს არის შინაგანი და გარეგანი ფათერაკების ასაკი. ახალგაზრდა ადამიანი განიცდის ძალების მოზღვაებას, მანამდე უჩვეულო შემოქმედებით აღმაფრენას,

გეგმავს თავის მომავალ ცხოვრებას.¹ შემდეგ ის იწყებს პროფესიულ საქმიანობას და, როგორც წესი, ქმნის ოჯახს. ამ შვიდწლეულის შუა პერიოდში – დაახლოებით 23-25 წლის ასაკში – ხშირად ხდება, რომ ადამიანს მოულოდნელად ეხსნება თავისი მომავალი „მისია“, ანუ მის ცხოვრებაში შემოდის რაღაც მნიშვნელოვანი ფაქტორი ან ისეთი იდეა, რომელიც გადამწყვეტი აღმოჩნდება მთელი მისი მომდევნო საქმიანობისა და ზოგადად მისი ბიოგრაფიისთვის. კულტურის და მეცნიერების ისტორია მრავალ მაგალითს გვიჩვენებს იმისას, როცა სწორედ ამ ასაკში ადამიანის ბიოგრაფიაში დგება კულმინაციის მომენტი. გაუგებრობის თავიდან ასაცილებლად აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ეს ასაკი არ არის ერთადერთი კულმინაცია ადამიანის ბიოგრაფიაში, მაგრამ დეკარტის სიზმრის ბიოგრაფიული კონტექსტის გასაგებად ჩვენთვის სწორედ ამ ასაკთან დაკავშირებული კულმინაციაა მნიშვნელოვანი.

მოკლედ განვიხილოთ ასეთი კულმინაციის რამდენიმე მაგალითი.

ფრანცისკელთა ორდენის დამაარსებელი, დიდი რელიგიური მოღვაწე, პოეტი და მისტიკოსი ფრანცისკ ასიზელი (1181/82 – 3. 10, 1226) მდიდარი იტალიელი ვაჭრის ოჯახში დაიბადა და ბავშვობიდანვე ფუფუნებაში იზრდებოდა. სიჭაბუკეში ძლიერ იტაცებდა რაინდული ფათერაკები, გამოირჩეოდა მეთაურის თვისებებით და თანატოლებიც ხშირად ირჩევდნენ თავიანთ წინამძღოლად. ის 23-24 წლის ასაკში მძიმედ გახდა ავად. განკურნების შემდეგ თუმცა დაკარგა ძველებური ინტერესი ამქვეყნიური ცხოვრებისადმი, მაგრამ მაინც ვერ აცნობიერებდა ბოლომდე თავის ამოცანას და აქტიურად იყო ჩაბმული მშობლიური ასიზის ხანმოკლე, წარუმატებელ ომში მეზობელ პერუჯასთან, უფრო მეტიც, საომარი ჟინით აღტკინებულმა გადამწყვიტა, აპულიაში შეერთებოდა პაპის ჯარს ახალი საომარი თავგადასავლებისთვის. გზად მიმავალს, სპოლეტოში, მას ღმერთი ეცხადება სიზმარში და ანიშნებს, რომ ომის გულისთვის არ განუკურნავს მძიმე ავადმყოფობისგან. ის კვლავ ავად ხდება, მაგრამ ამ გამოცხადების შემდეგ უკვე ხვდება ზეგარდმო მინიშნებას და ასიზიში დაბრუნებული საბოლოოდ ზურგს შეაქცევს ფათერაკიან რაინდულ ცხოვრებას, რადიკალურად ცვლის თავისი ცხოვრების წესს და დგება ქრისტეს და ადამიანების სამსახურში.² ცოტა ხნის შემდეგ – 1206 წელს – დაახლოებით 24 წლის ასაკში ხდება კულმინაცია მის ბიოგრაფიაში: ასიზის ახლოს, სან დამიანოს ეკლესიაში, ჯვარცმის წინ ლოცვისას მას ეცხადება ცოცხალი ქრისტე და თავისი „ჩანგრეული სახლის“ გამაგრებას აკისრებს. ამის შემდეგ ის ტოვებს მამისეულ სახლს, ასიზის ახლოს ლეპროზორიუმში უვლის ყველასგან მიტოვებულ კეთროვანებს, აარსებს ღატაკ ბერთა ორდენს და ხდება მისი თანამედროვე და მომავალი თაობებისთვის დიდი მაგალითი ღვთისა და ადამიანების მსახურებაში.³ როგორც ვხედავთ, ფრანცისკ ასიზელის მოქცევა არ ყოფილა მყისიერი პროცესი, არამედ მოხდა თანდათანობით, ნაბიჯ-ნაბიჯ მისი შემზადებით, თუმცა ის დაინყო და დასრულდა მეოთხე შვიდწლეულის შუა პერიოდში.

¹ O'neil, G., O'neil, G., Der Lebenslauf, Fr. Geistesleben Stuttgart, 2014, გვ. 27.

² Feld, H., Franz von Assisi und seine Bewegung, Primus, Darmstadt, 1996, გვ. 510.

³ Gobry, I., Franz von Assisi. Rororo, Reinbek, 1986, გვ. 20-25.

იოჰანეს კეპლერი (27. 12. 1571 – 15. 11. 1630) გრაცის ლანდშაფტის სკოლის მათემატიკის პროფესორი იყო, როდესაც 1595 წლის 19 ივლისს, არასრული 24 წლის ასაკში, მთელი მისი ცხოვრებისა და პროფესიული ბიოგრაფიისთვის მთავარი იდეა გაუცხადდა. ის მოსწავლეებს ციურ მნათობთა კონსტელაციის პრობლემებს უხსნიდა, როდესაც ჰქონდა მოულოდნელი გაბრწყინება, რომელსაც შემდეგნაირად აღწერს თავად კეპლერი: *‘მე ვფიქრობ, განგების ნებით მოხდა ისე, რომ შემთხვევით მომეცა ის, რასაც მანამდე ვერანაირი ძალისხმევით ვერ ვაღწევდი; ეს მით უფრო მჯერა, რომ ყოველთვის შევთხოვდი ღმერთს ლოცვებში, ენება ჩემი გეგმების აღსრულება, თუკი კოპერნიკმა ჭეშმარიტება გვამცნო. ამ სიტყვებიდან ჩანს, რომ გაბრწყინებას წინ უძღოდა კეპლერის ცნობიერი ძალისხმევა და მის წინაშე მდგარი ასტრონომიული პრობლემების გადაწყვეტის მცდელობები. სწორედ ამ მოვლენის წინა პერიოდში გაჩენილ კითხვებზე პასუხი მიიღო მან 1595 წლის 19 ივლისს. თავად გაბრწყინების შინაარსი ასეთი იყო: დედამინა (იგულისხმება დედამინის ორბიტა – ნ. ბ.) არის ყველა ორბიტის საზომი. მის ირგვლივ შემოვწეროთ დოდეკაედრი. ამ უკანასკნელის ირგვლივ სფერო მარსის სფეროა. მარსის სფეროს ირგვლივ შემოვწეროთ ტეტრაედრი; ტეტრაედრის ირგვლივ სფერო იუპიტერის სფეროა. იუპიტერის სფეროს ირგვლივ შემოვწეროთ კუბი. კუბის ირგვლივ სფერო სატურნის სფეროა. დედამინის სფეროში ჩავსვათ იკოსაედრი. მასში ჩანერილი სფერო ვენერას სფეროა. ვენერას სფეროში ჩავსვათ ოქტაედრი. მასში ჩანერილი სფერო მერკურის სფეროა.’*²

ამრიგად, კეპლერს ე. წ. 5 პლატონური სხეულის სახით წარმოუდგა პლანეტათა მოძრაობის კანონზომიერებები. ამ გაბრწყინების შედეგი იყო კეპლერის პირველი წიგნი „სამყაროს საიდუმლო“, რომლის შესავლიდანაცაა მოყვანილი მისი სიტყვები. ამის საფუძველზე ჩამოაყალიბა მან მოგვიანებით თანამედროვე ასტრონომიისთვის ფუძემდებლური სამი კანონი.

გერმანელი ფილოსოფოსი და ფსიქოლოგი ფრანც ბრენტანო (16. 01. 1838 – 17. 03. 1917), რომელმაც ორივე ამ დარგის განვითარებაში მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა და მთელ მიმდინარეობებსაც ჩაუყარა საფუძველი, მძიმედ და ხანგრძლივად გახდა ავად 1860 წლის გაზაფხულზე, როცა ის 23-მე წელში იყო გადასული.³ ავადმყოფობას თან ახლდა დიდი შინაგანი კრიზისი, რომელიც მისი თანამედროვე ფილოსოფიისადმი „საშინელი ეჭვებით“ და იმედგაცრუებით იყო გამოწვეული. ავადმყოფობის დროს ის ინტენსიურად ეძებდა ამ ეჭვების დაძლევის გზებს. ავადმყოფობისგან თანდათანობით გამოჯანმრთელებას ბრენტანო უკავშირებს „მასხივოსნებელ და მხნელ იდეას“,⁴ რომელიც მას მოევიწინა და რომელმაც ახალი ძალები შთაბერა და ფილოსოფიის მიმართ რწმენაც დაუბრუნა. კრიზისის დაძლევის მეორე ფაქტორი ის იყო, რომ მისი მასწავლებლის, ტრენდელენბურგის დახმარებით

¹ Hemleben, J., Kepler. Rororo, Reinbek 1995, გვ. 26-27.

² იქვე, გვ. 27.

³ Wehrle, J, M., Franz Brentano und die zukunft der Philosophie. Rodopi, Amsterdam – Atlanta, GA 1989, გვ. 60-64 და 165.

⁴ Kraus, O., Franz Brentano. Mit Beiträgen von Carl Sumpf und Edmund Husserl. C. H. Beck, München 1919, გვ. 90.

მან ხელახლა აღმოაჩინა არისტოტელე, რაც ამავე პერიოდში მოხდა. ბრენტანოს მხსნელი იდეა იყო ანტიკურობიდან მე-19 საუკუნემდე ფილოსოფიის ისტორიის თითოეული პერიოდის ფაზებად დაყოფა. თითოეული ასეთი პერიოდი მოიცავდა 4 ფაზას. ყოველი მათგანი იწყებოდა ფილოსოფიის აღმავლობით და მთავრდებოდა მისი დაცემით. ამ თვალსაზრისის მიხედვით, ფილოსოფიამ მთლიანობაში სამი ასეთი ოთხფაზიანი პერიოდი გაიარა: ანტიკურ ეპოქაში, შუა საუკუნეებში და ახალ დროში. ბრენტანო ამ კონცეფციის მიხედვით ალაგებდა ფილოსოფიის ისტორიას თავის ლექციებსა და წიგნებში და მისი ერთგული დარჩა სიცოცხლის ბოლომდე. ასევე სიცოცხლის ბოლომდე იყო მისი ინსპირაციის ძირითადი წყარო არისტოტელეს და თომა აქვინელის ფილოსოფია.

ფრიდრიხ ნიცშეს (15. 10. 1844 – 25. 08. 1900) ბიოგრაფიაში დაახლოებით 24 წლის ასაკში მოხდა ორი მნიშვნელოვანი მოვლენა, რომელმაც განსაზღვრა მთელი მისი შემდგომი ფილოსოფიური და ლიტერატურული კარიერა. 1868 წლის 8 ნოემბერს მან ლაიპციგში გაიცნო რიხარდ ვაგნერი, რომელსაც მალე დაუმეგობრდა. რამდენიმე თვის შემდეგ კი – 1869 წლის გაზაფხულზე – თავისი მასწავლებლის ფრიდრიხ რიჩლის რეკომენდაციით, ყოველგვარი აკადემიური პრაქტიკის სანაღმდეგოდ, გახდა ბაზელის უნივერსიტეტის ექსტრაორდინარული პროფესორი (ერთი წლის შემდეგ კი ორდინარიუსი), თუმცა ჯერ დისერტაცია კი არ ჰქონდა დაცული და დოქტორის ხარისხი მანამდე გამოქვეყნებული ნაშრომების საფუძველზე სასწრაფოდ დააწიეს ლაიპციგის უნივერსიტეტიდან, სადაც ის რიჩლის სტუდენტი იყო.¹ ორივე მოვლენამ ერთბაშად გაუთქვა სახელი ახალგაზრდა ნიცშეს, რაც შემდეგ მისი ნაწარმოებების წყალობით მსოფლიო პოპულარობასა და გავლენაში გადაიზარდა.

ავსტრიელი ლოგიკოსი და მათემატიკოსი, კურტ გიოდელი (28. 04. 1906 – 14. 01. 1978) ვენის უნივერსიტეტში თეორიულ ფიზიკას სწავლობდა, როდესაც ის ფილოსოფოსთა ე. წ. ვენის წრეს დაუახლოვდა და მათთან საუბრებსა და დისკუსიებში ჩაუღრმავდა ფილოსოფიის, ლოგიკის და მათემატიკის პრობლემებს, განსაკუთრებით რიცხვთა და სიმრავლეთა თეორიას. ცოდნის გასაღრმავებლად ის ვენის წრის წევრ მათემატიკოს კარლ მენგერის კოლოკვიუმებსაც ესწრებოდა. აქ ის საფუძვლიანად გაეცნო ე. წ. ჰილბერტის პროგრამას, რომელიც მათემატიკის არაწინააღმდეგობრიობიდან ამოდიოდა და მის სრულ ფორმალიზებას ისახავდა მიზნად. გიოდელმა 1930 წლის თებერვალში ვენის წრის წარმომადგენლის ჰანს ჰანის ხელმძღვანელობით დაიცვა დისერტაცია თემაზე „ლოგიკური აღრიცხვის სისრულის შესახებ“, რომელშიც ჯერ კიდევ უშვებდა ჰილბერტის პროგრამის განხორციელების შესაძლებლობას. მაგრამ უკვე იმავე წლის სექტემბერში მან ზუსტ მეცნიერებათა შემეცნების თეორიისადმი მიძღვნილ კონიგსბერგის კონფერენციაზე გააკეთა მოხსენება, რომელსაც კონფერენციის მონაწილეებმა, რომელთა შორის ბევრი მსოფლიო სახელის მქონე ფილოსოფოსი და მათემატიკოსი იყო, დიდი ყურადღება არ მიაქციეს. კონფერენციის ბოლო, მესამე დღეს მოკლე შემაჯამებელი გამოსვლებისას გიოდელმა, რომელმაც დაინახა, რომ მისი მოხ-

¹ Frenzel, I., Friedrich Nietzsche, Rororo, Reinbek, 2000, გვ. 38-43.

სენება აუდიტორიისთვის გაუგებარი დარჩა, ერთ წინადადებაში ჩამოაყალიბა თავისი ახალი აღმოჩენა, რომლის შინაარსიც ასეთი იყო: *შესაძლებელია [...] ისეთი თეორემების [...] მოყვანა, რომლებიც თუმცა შინაარსობრივად სწორია, მაგრამ კლასიკური მათემატიკის ფორმალურ სისტემაში ვერ მტკიცდება.*¹ ეს იყო მისი ცნობილი ე. წ. არასრულობის პირველი თეორემა, რომელიც მან მათემატიკურად დაამტკიცა და რომელმაც გადატრიალება მოახდინა ლოგიკასა და მათემატიკაში. ამით კურტ გიოდელმა საფუძველი გამოაცალა დავიდ ჰილბერტის ფორმალიზაციის პროგრამას, რომელსაც მაშინ ბევრი ცნობილი მათემატიკოსი და ლოგიკოსი იზიარებდა. ამ პირველი თეორემის საფუძველზე გიოდელმა წამოაყენა და დაამტკიცა არასრულობის მეორე თეორემა, რომლის მიხედვითაც აქსიომათა სისტემის არანინააღმდეგობრიობა ვერ გამოიყვანება თავად ამ აქსიომათა სისტემიდან. გიოდელის თეორემათა მნიშვნელობა ბევრად სცდებოდა მათემატიკის და ლოგიკის ფარგლებს. ისინი და მათგან გამომდინარე დასკვნები დიდი მონაპოვარი იყო ზოგადად ადამიანური აზროვნებისთვის. კურტ გიოდელმა ეს აღმოჩენა გააკეთა ასევე მეოთხე შვიდწლეულის შუა პერიოდში – 23-24 წლის ასაკში – და ჯერ კიდევ სრულიად ახალგაზრდამ თვალსაჩინო ადგილი დაიმკვიდრა არა მარტო ლოგიკის და მათემატიკის, არამედ ზოგადად ადამიანური აზროვნების ისტორიაში. გიოდელი სიცოცხლეში ცოტას აქვეყნებდა. მოგვიანებით მან ღმერთის არსებობის ონტოლოგიური არგუმენტის საყურადღებო ლოგიკური დასაბუთებაც წარმოადგინა, მაგრამ თავისი მეცნიერული კარიერის ბოლომდე ზემოთ მოყვანილი აღმოჩენა მაინც მის უდიდეს მიღწევად დარჩა.

ბევრი სხვა მაგალითის მოყვანაც შეიძლებოდა დიდი ადამიანების ბიოგრაფიებიდან, მაგრამ ვფიქრობთ, ესეც საკმარისია დეკარტის სიზმრის ბიოგრაფიული კონტექსტის საჩვენებლად. ცხოვრების მეოთხე შვიდწლეულში გადასული დეკარტიც თანდათან, ნაბიჯ-ნაბიჯ უახლოვდებოდა თავისი „განსაცვიფრებელი მეცნიერების“ აღმოჩენას, რომლის კონტურებიც თავდაპირველად მის სიზმარში გამოიკვეთა. მოსამზადებელი საფეხურები იყო მისი „გამომღვიძებლის“, ჰოლანდიელი ექიმის ისააკ ბეკმანის გაცნობა და მასთან საუბრები, მათემატიკოს და როზენკროიციერ იოჰან ფაულჰაბერთან ურთიერთობა და სიზმრის წინა დღეების პერიპეტეიები, ფიქრები და განცდები, რომლებიც მას თითქოს რაღაც მნიშვნელოვანი მოვლენისთვის ამზადებდნენ ცხოვრებაში. და ეს მოხდა კიდევ იმ სამნაწილიანი უცნაური სიზმრის სახით, რომელიც ფილოსოფოსმა იხილა 1619 წლის 10-11 ნოემბრის ღამეს და რომელმაც მის მომავალ მიღწევებს დაუდო საფუძველი ფილოსოფიასა და მეცნიერების სხვადასხვა დარგში. როგორც ზემოთ ადრიან ბაიეს აღწერიდანაც ვნახეთ, თავად დეკარტის ინტერპრეტაციითაც მის სიზმარში „გამოხატული იყო მისი მომავალი. მასში მოცემული იყო მხოლოდ ის, რაც მას ელოდა დარჩენილი ცხოვრების მანძილზე“.

¹ Goldstein, R., *Incompleteness – The Proof and Paradox of Kurt Gödel*, Atlas Books/W. W. Norton & Company, New York London, 2005, გვ. 145-1.

Nodar Belkania

THE DREAM OF DESCARTES – A BIOGRAPHICAL CONTEXT

Summary

This article deals with the famous dream of Descartes (31.03. 1596 – 11.02.1650) and attempts to examine the biographical context of this dream.

In the night of november 10-11, 1619, when the young Descartes was staying in Germany, he had a very important for his biography dream, which was actually three dreams in a row. Biographers and commentators are unanimous in the opinion that this prophetic dream, in which, in the budding philosopher's own words, a "wonderful science" was revealed to him, was of decisive importance for his development as a philosopher and mathematician.

The original version of the dream, which Descartes recorded in his own hand in his small manuscript "Olympia", has been lost together with the manuscript. Leibniz still knew it in the original. The content of the dream has been handed down to us by the first biographer of the philosopher Adrienn Baillet. In 1691, he published a comprehensive biography of Descartes, in which the three dreams are described in detail.

Briefly discussed in the article are the interpretations of Gottfried Wilhelm Leibniz, Jacques Matitain, Sigmund Freud, Marie Louise von Franz, Merab Mamardashvili, Sophie Jama. They interpret the dream from different points of view.

Some commentators are sure that Descartes' famous philosophical method of universal doubt with the "cogito" was revealed to him through the dream. Others are more inclined to think that the dream is a reference to his later discoveries in geometry and mathematics.

Sigmund Freud and the C. G. Jung disciple – von Franz interpreted Descartes' dream according to their psychological schools.

Our starting point was modern developmental psychology and the research of Charlotte Bühler, Romano Guardini, Martha Moers, Bernard Lievegoed, etc. They studied the laws of human biography in different directions. Most of these researchers see several seven-year periods in the biography from birth to death, which have certain culminations in the life and work of the human being. Such moments of culmination, which fall out of the ordinary fairway of life, usually have great significance for the further life and work of the person concerned. One of these culminations is in the middle of the fourth seven-year period- about 23-25 years. Based on this research, we have tried to make clear the biographical context of Descartes' prophetic dream.

In the article we point out that the age of the young Descartes during the dream – he was about 24 years old at the time – is significant because it falls precisely on the biographical culmination – the middle of the fourth seven-year period.

Some examples are given from the lives of the great personalities of religion, philosophy and science, such as Francis of Assisi, Johannes Kepler, Franz Brentano, Friedrich nietzsche and Kurt Gödel – which clearly show that at this age a striking break in biography can be observed, which had a decisive effect on their further lives and careers.

The article attempts to show that, in addition to the content-related aspects of Descartes' dream, which are the main focus of interest for researchers, it is also important to take into account the indicated moment of biographical culmination in order to understand the full scope of its effect on the entire further life and work of the great philosopher and mathematician.

Antonio Domínguez Rey

ONTOETIC SYNTHESIS OF LANGUAGE (Second part)

Abstract. Language is a unique and complex phenomenon. Its study requires a specific method of knowledge. Verbal acquisition and learning depends on the intersubjective and pronominal relationship in which it is manifested: I-You-He (It). This activity reveals a logical and pre-predicative priority, one a priori given later. From it, a principle of relation follows which is present in every linguistic term. We call it, starting from Humboldt, Husserl and Amor Ruibal, a priori principle of categorial correlation. Its foundation is onto-poetic: an existential act whose knowledge is to say. This implies a sound and conceptual qualitative leap (Saussure), a phono-semantic or word *elation* (Husserl). The forms of knowledge revealed in this process synthesize, on the one hand, Aristotle's apophantic (logical judgment) and practical (poetic) processes; on the other hand, and from the grammatical form of Humboldt, the two critiques, of Reason and of Judgment, by Kant; and in our day, some relationships of linguistic computation (Chomsky), of the neurological world and epistemological notions of the *quantum* method.

Keywords: nomination, phono-semantic (word), *gramma*, relation, idea-concept, sign, retro-projection, imagination, quantum-qualia, onto-poetics.

Transcendental imagination: idea and concept

Guillaume's recourse to imagination explains, on the one hand, the gap that every representation presupposes in memory as a reminder of the presence of something given to knowing and its appearances; on the other hand, the internal action of the formative retro-projection of language: the horizon opening. Words are also imaginative in character. They stimulate thought. Saussure (2002, 199) considers "very positive illusion of the spirit", and profound, to think that things "would be *naturally given* in language". And this illusion is not opposed to the ontological link, previously indicated, of reality and language, but it is presented to us as a point of view, or a peculiar way of perceiving things (Domínguez Rey, 2019, 514-515). The language has its own. It arises in a resonant environment. It is something *fictum*, formed, with the Latin root *fict* (*fictio*) of formation.

Imagination is *imago* in action. Language acquires this character by being *gramma* and perspective and, at the same time, by resorting to its own dynamism, both in the wave recursion and in the cognitive one between that reference from singular to universal, from indeterminacy to determination, and vice versa. Linguistic forms contain the dynamism that generates them: Humboldt's creative *energeia*; Kant's imaginative, presenting force, or *Einbildungskraft*; Husserl's formal principle; the projection of the << active power >> of the

ontological sign (sensation-cognition-thing or object) as its reflection in the form of language (Amor Ruibal); the words-ideas of Boulgakov (1991, 26; cf. 51, 60): “forces, ideal potentialities that have the capacity for incarnation”;¹ Chomsky’s *I-Language*. And with precedents in Hindu imaginative thought, in Plato, Aristotle, Saint Augustine, Saint Thomas, Thomas of Sutton, Ockham, Nicholas of Cusa, Descartes; Santayana’s *any mental figment*, qualitatively congruent (“subtle congruity”) with reality from the Word, as the *natural name* and the objective form of things in Cusa; the Wittgenstein’s logical-linguistic *figure*, already identified with the objective world; a long list of thinkers. From the *energeia* of Aristotle, there is a historical constant of power and formal organization of thought and language in the philosophical tradition until Humboldt, among others, Saint Augustine, Saint Thomas, Cusa, Suárez: *verbum mentis, vis, virtus operativa, nomen naturalis, proles mentis*, up to our days.

Imagination is also the intuitive power of the intentional horizon of consciousness. The synthesis of intuition and intention in the imaginative mental space is sealed by meaning, articulating its acts as meanings. And the meaning already includes the elation of the phonic sound as a signifier. The verbal noun significant (a present participle) radiates the action that promotes it by resonating on the cognitive horizon. It is significant actuality of the imagining process in the knowledge’s act. The sign is the imago established there and thus understood.

Los significados contienen doble apariencia de un mismo fenómeno de fondo. Son, por una parte, *ideas*, y, por otra, determinaciones conceptuales. Ideas con aquella dirección teleológica antes mencionada y determinación conceptiva del entendimiento en tanto signo suyo. Conviene recordar aquí la diferencia entre idea estética y concepto establecida por Kant interpretando a Platón. El lenguaje no alcanza a expresar ni a explicar el ámbito representativo de la imaginación porque estas funciones presuponen conceptos (1908, 314). Ahora bien, el libre juego de la imaginación acontece acordado con las leyes generales del pensamiento, por lo que sus representaciones van parejas, por lo menos, a los actos conceptivos, y además los potencian y estimulan (1908, 292-293, 316-317, 354). La idea es proyección y apertura, pero indeterminada, en un horizonte de implícita comparación representativa y conceptiva orientada a un juicio basado en la finalidad del objeto que realmente es sujeto recursivo de atribuciones. La idea abre y funda perspectiva. El concepto se determina en el halo de su orientación: se articula después de la idea, dice Kant (1908, 197). Es, deducimos, la relación mental de nociones y atributos correlacionados, cuyo núcleo supone en Kant proyecciones formales espontáneas del entendimiento que denomina categorías y permiten *conocer* los fenómenos así revelados y objetivados. Esa operación ya corresponde al juicio lógico. La idea relaciona; el concepto categoriza las correlaciones y el juicio deduce las leyes formales de lo así regulado.

The meanings contain a double appearance of the same background phenomenon. They are, on the one hand, *ideas*, and, on the other, conceptual determinations. Ideas

¹ Boulgakov’s gnoseological ontology requires special study. Glosses Humboldt, especially the energetic sense of the name and the word, but from a previous theological context. Give preeminence to the pronoun over the predicate. In their nominal relationship, being – the *ousía* or essence –, the word and the predicate are hypostasized, which it surpasses in depth (Boulgakov, 55, 57, 67). His reflection is also ontopeotic for us.

with that teleological direction mentioned above and conceptual determination of the understanding as its sign. It is worth remembering here the difference between aesthetic idea and concept established by Kant interpreting Plato. Language is unable to express or explain the representative domain of the imagination because these functions presuppose concepts (Kant, 1908, 314). Now, the free play of the imagination occurs in accordance with the general laws of thought, so that its representations go hand in hand with, at least, the conceptual acts, and also enhance and stimulate them (*Ibid.*, 292-293, 316- 317, 354). The idea is projection and openness, but indeterminate, in a horizon of implicit representative and conceptual comparison oriented to a judgment based on the purpose of the object that is really the recursive subject of attributions. The idea opens and founds perspective. The concept is determined in the halo of its orientation: it is articulated after the idea, says Kant (*Ibid.*, 197). It is, we deduce, the mental relationship of correlated notions and attributes, the nucleus of which supposes in Kant spontaneous formal projections of the understanding that he calls categories and allows us to know the phenomena thus revealed and objectified. This operation already corresponds to logical judgment. The idea relates; the concept categorizes the correlations and the judgment deduces the formal laws from what is thus regulated.

Lo importante aquí es la proyección eidética de la intuición reflexiva (1908, 353) más allá del alcance de la razón determinante, pero intuición acorde con los conceptos estimulados por ella en el entendimiento desde las síntesis a priori de la sensibilidad espacio-temporal.

The important thing here is the eidetic projection of the reflective intuition (Kant, 1908, 353) beyond the scope of determining reason, but intuition in accordance with the concepts stimulated by it in understanding from a priori syntheses of space-time sensitivity.

El problema de Kant: error crítico

El lenguaje participa de esta doble naturaleza. Y de aquí parte un error crítico que ha dominado gran parte de la estética y de la teoría literaria. Kant dice que el poeta “osa dar cuerpo a las ideas de la razón que son seres invisibles” y que sobrepasan los límites de la experiencia, de la que, no obstante, parten, rivalizando además “con el prelude de la razón en la búsqueda de un ideal supremo” (1908, 314). Por eso, la poesía es la sensibilización del concepto y la razón. Su talento es el potencial de la imaginación, que piensa más allá sin determinar lo que piensa hasta que suscita un concepto que la determina, pero sin reglas, por lo que tal concepto es original y autónomo: abre paso a una regla nueva no deducida de ningún principio ni ejemplo previo (1908, 317).

Kant's problem: critical error

Language participates in this double nature. And a critical error starts from here and that has dominated much of aesthetics and literary theory. Kant says that the poet “dares to embody the ideas of reason that are invisible beings” and that go beyond the limits of experience, from which, however, they start, also competing “with the prelude of reason in the search of a supreme ideal” (Kant., 1908, 314). For this reason, poetry is the awareness of the concept and reason. Its talent is the potential of the imagination, which thinks beyond without determining

what it thinks until it elicits a concept that determines it, but without rules, so such a concept is original and autonomous: it opens the way to a new rule not deduced from no previous principle or example (Kant., 1908, 317).¹

Aunque Kant separa este proceso, que es el del *genio*, del científico, expone cómo se origina un concepto, la concepción intelectual, y la regulación de su proceso. Debemos suponer, por tanto, que el concepto lógico mantiene de algún modo este origen regulador y se limita a determinar polos de los principios derivados de tal procedimiento, la regulación de regulaciones. De aquí proceden las categorías, dotadas en su espontaneidad fenoménica, al determinar los objetos del entendimiento, de la orientación creadora revelada en el proceso estético de una obra, es decir, *poiético*.

Although Kant separates this process, which is that of the *genius*, from the scientist, he exposes how a concept originates, the intellectual conception, and the regulation of its process. We must assume, therefore, that the logical concept maintains, in some way, this regulatory origin and is limited to determining poles of the principles derived from such a procedure, the regulation of regulations. From here the categories come, endowed in their phenomenal spontaneity, when determining the objects of understanding, with the creative orientation revealed in the aesthetic process of a work, that is, *poietic*.

Poetry contributes to the concept, which is the objective determination of the understanding and the categorical pole of the judgment, the prospective dimension that subtends it and launches to categorize the reality ajar by the productive imagination, capable of transforming the nature of what is perceived into something else and of expressing the unspeakable. Such is the function of the poetic background of language. The imagination prolongs, vivifies, like the sound background turned into signifier, the power and cognitive scope of the perception between the presence and absence of the imagined, evoked, said and represented. It deepens on the phenomenal knowledge of reality. The sensible idea (aesthetics: an idea that already touches the sensitive and non-sensitive, with an intellectual pulse) frames in its horizon the circled scope of the concept oriented to objective determinations. It energizes it. The idea is avant-garde and ventures into the “vast, stormy ocean” of the map (“auf die Karte des Landes”), an unfathomable noumenal world that overflows with knowledge (Kant, 1998, 336). The idea can remain hidden and, nevertheless, operative in the common reason of knowing (Ibid., 197). It is there as a germ of his: “den diese [die Idee] liegt, wie ein Keim, in der Vernunft” (Ibid., 862). Germ that also concerns to the initial scheme of the concept in the architectural and systematic development of reason. Kant compares this germ with the *oequivoca generatio* of worms, initially imprecise, later with their own form, acquired based on the system they are made up. Idea (aesthetic or conceptual sensitization) and concept (science) are two words of the same generative process.

¹ This process has been widely criticized. For Amor Ruibal, the idea is the result of judgment, the end of the logical relationship of concepts formed from previous notions. However, this change in epistemological direction responds to the fact that the projective force of the idea is implicit in the internal relationship of the logical process. Kant’s concept must be understood as the concreteness of the latitudo or intensive and synthetic amplitude of the fertile conception of the mental realm raised by the X factor, indeterminate, but active, of the still unknown reality. The flying idea moves in this area, as if opening the way and proposing possible syntheses of the processed experience.

There is, therefore, a hidden removal at the bottom of reason and the idea engendered in the dynamism of the imagination opens up, founds perspective. It is the *imago* aspect of the imagination. Its components even act hidden, but eliciting a synergy of attributes and abilities. Kant describes the spontaneous and autonomous origin of the concept of imagination (an *imago*, therefore), harmoniously correlating the cognitive faculties, what he calls *genius* endowed with a talent capable of universally transmitting the *soul* (harmonizing principle, it follows) from knowledge thus intertwined (Kant, 1908, 317). That harmony is, we add, the rhythm of the process that advances out to sea, like a bow, according to the map that is being configured of the universe. Therefore, the sensitization of the concept or the procedure of reason means the opposite of what we believed. The hidden, onto-poetic germ that feeds it awakens in reason.

In such a rhythm, language emerges as an imprint, a convergent nucleus of cognitive correlations aroused by the natural impulse of intelligence immersed in the vital environment. Kant (1998, 862) suggests that the process of clarifying the idea in the stormy sea of knowledge proceeds in a rhapsodic way, through ballads, coupling sequences of reality, until the whole of the composition is perceived, that is, its theme and the parts that make it up while determining it. The philosopher has the artistic image of the rhapsodist in mind. The germ of the word.¹

Words are now determinations of the horizon opened by the *gramma* by determining a form in the reflective process of thought. And the form is induced by the designation that it encrypts and towards to which it is oriented. It is poetic, exposes Eduard von Hartmann, who makes explicit the creative context of the idea and the Word, its poetic effect (Hartmann, 1887, 718-719; cf. 1995, 220). Its projection is holistic and ubiquitous, as Ortega y Gasset says of the abstract (2006, 161). It is radiated in a similar way to the vibration and quantum interferences of the wave-particle when focusing a perspective on the sea and unfathomable world of knowledge.²

This context changes the conceptual and aspectual horizon of language. The word specifies the significant dynamism, surpassing its determination. It always refers to another, either present or absent. The projection that underlies it is its horizon of integration, the syntagm, phrase, sentence that frames it, if it is not already valid as a unit of significance, even as a syllable. In this case, it refers to the attribute of reality it refers to, to its adverbial context, to its being-there (*Dasein*), and unravels the relationship that transcends it, the verb form *Being*, or another equivalent, as a mark of existence, attribution and saying feature: the onto-poetic unit that endorses it. For this reason, grammar, the impressive *gramma* whose imprint is formative energy, rather than a specular reflection, and even though it is, it is – we do not leave the relational and attributive verb *to be* – the background of thought, its *deep scheme*, summarizes Guillaume (1973, 109). And schema is the conceptual projection of

¹ It is true that he does not make it explicit, that he barely touches language and does not pay attention to grammar, as Boulgakov observes (1991, 85), criticizing his inadvertent of the synthetic and correlated process of the verbal scheme in the determination of thought. We refer, however, to the previous note.

² There are electromagnetic accelerations of the neural network close to the speed of light. This energy is quantified by so called physics: quantum. It has hardly been applied to language.

reason developing by itself, according to Kant (1998, 862-863). Everywhere we return to the same point of the projective germ.

In the word, its components are equivalent and homologous, with a difference of homologated.¹ Sound and concept mutually qualify by reason of a common sense whose presence refers to what has not yet been deciphered, latent, noumenal and *unspeakable*, but magnetic, as it moves to say it. It is a fundamental relationship. It transcends the components and reflects its constitutive entity: the form of thought in knowing activity. The sound wave is diluted in the absence, its resonance remaining in the imaginative depth, whose vibration induces in the interstices a correlation of notes, attributes, which we call notion, concept, idea. And that form is a *saying* act: it projects, expands what happens there. Names harmonizing on the horizon of common reason – the *lect* phenomenon previously explained – the concepts and cognitive faculties. Hence its architectural complexity, as Kant calls that of the rational system. This rhythm reveals the entity of the *object* thus constituted including the existential and attributive relationship *being-entity*, the act being (*ons, ontos*, present participle of the Greek verb *eimí* “Being”), therefore also a *saying* act. This relationship is activated in every moment of the speech. It must be said then that, when we speak, we do not reproduce the origin of language, but we do reproduce its foundation. The unit of action or linguistic *quantum* (phonemic articulation) is really *qualia*.

Critical reason overlap

The Kantian method is still in force today in neurobiological research with differentiated nuances and paradoxical as it may seem. Neuroscience starts from an experimental basis, in a certain noumenal way: there are neural registers of synapses, but we ignore their foundation, not their function. Real objects are not in the brain. Neuroscience designs a mental entity as an object (*mentalese*), identifies it with neurological pictures or models and replaces it (*Ersatz*) instead of the still unknown real object. They are object-neurons. To do this, it groups together the processes by a combinatorial addition, in the perceptual phase; that is, it relates them through intuitions, ideas (hypotheses, schemes, modules) or orientations that establish adequate concepts, in the cognitive phase. He applies these concepts to the data of the experience and obtains categories (levels) that are integrated into simple propositions in turn chained into other complex ones (cf. López García, 214, 30). The propositions contain the principles and laws of what is regulated and their interactions. It is the phase of logical judgment. The difference is that neurobiology does not base the judgment or deduce its classes, but functional parallels, levels of connection, integration, types of neurobiotic networks, laws in any case perceptual; for example, the brain of beauty or intuitive aspects about the self established by Vilayanur Ramachandran (2011, 230, 289-292). So also the classical rules and objectives of art highlighted by Jean-Pierre Changeux (2016, 22-23, 206-207), such as the

¹ We do not consider in this study the Humboldtian difference of sign, related to the concept and, symbol, to the idea, of great importance in linguistics and literary theory. The sign supposes an operational identity of elements and, the symbol, a correlation. For us they are the only discursive nuclear diffraction of language. The onto poetic relationship correlates the wave-particles, integrates and expands them. Cf. Trabant (1992, 71).

novelty, Alberti's *consensus partium*, the "parcimonie" (explain a lot in a little words, with algorithmic allusion, but also Baltasar Gracián's *Sharpness and Art of Wit*). And all this with the realistic tension of *bottom-up* and abstract interconnections: *top-down*. The basis of the onto-poetic nomination.

Nothing new. Such rules are "neural frames" (Changeux, 2016, 206) subjected to these conceptual tensions. They are interspersed, as in Kant's, concepts, categories, axioms of intuition, but with a high explanatory potential of the processed experience.

We find a similar method in Dehaene's research (2014, 267): abstraction-category-word or "explicit form" of "a compact set of neurons". In reality, the hypothetical deductive method is practiced with more or less falsifiable abductions. And it is intended to explain in this way the formality of language, the constitution of intimacy, free will and the consciousness of the self, practically reduced to an allocentrism by recursion of mirror neurons (Ramachandran, 2011, 292). Even more radical is the *telenomy* of Gerald M. Edelman, who excludes all the contribution of philosophy before a theoretical framework of the body-brain system (isn't it all body?) founded on selective, synaptic principles, and evolutionary variation. Evolution is now, since Darwin, the rational foundation of transformations. There is, therefore, a foundation, but no one identifies it as such outside of its manifestations. It would be its own cause, or without it. Something that is there. Pure being-there (*Dasein*) of the event with no questions other than its realizations.

The significance would then be, starting from George Lakoff, an incarnation of cognitive models with schematic structures of image, proposition and metaphor-metonymy. The redundancy, requests for principle and ad hoc creation of a substitute conceptual lexicon for the philosophical and rhapsodic Kantian is evident. For example, Changeux (1983, 174-175) describes the concept as an image or memory object with a weak sensory component, which he then denies: it is pruning (*élagage*) of the sensible and is already enriched by combinations from chains of mental objects. That is, what man wants to define is presupposed and the process of abstraction overlaps. Likewise, Edelman identifies the concept with the mapping of the brain's own activities and with non-direct inputs. The spirit is a material product – understand neurological – and, like thought, not transcendent, but it acts according to objectives and ends. A continuous conceptual spare (*Ersatz*). Now, the subject-predicate structure discovers an I / not-I interaction that places us in a logical prelation of a higher order prior to language, but in which it is inscribed. (Cf. Edelman, 1992, 16-168, 244, 369, 371, 386). Kant and Humboldt resonate even in the symbolic character of language, but without their thought.

In keeping with language, the tree structures of the syntax and the lexicon cannot be explained a priori without a modular interconnection of categorical correlation. For example, if there is no kind of connective substructure between the angular gyrus, on which abstract relationships depend, and the arcuate fasciculus, which connects the Wernicke and Broca areas, how do we obtain a general *sense* that includes lexemes, meanings and syntactic relationships instead? Some author attributes to the anthropological evolution of these areas the neurological potential of the explosive development of language (Ramachandran, 2011, 211). Is there no abstract formation in the scheme of the lexicon, its semantics? They are not the processes abstract, recorded as something concrete, of the *dynamic core* and of the neurological interactions of the syntax, the combination of lexicon and phrase in sentence comprehension,

the one recorded in the lower left frontal gyrus (LIFG) and the other in the upper left temporal (STG)? How is the function of the angular gyrus abstract, that of the arcuate fascicle and thus that of other convolutions concrete? Edelman and Giulio Tononi (2002, 177) state that *dynamic core* interactions are not a function of an activity. Who, what factor induces the chain of abstractions, that is, of formal processes or forms of interwoven forms? Isn't this the Logos?

The neurological arborization seems, rather, an explanatory scheme of something presupposed and not previously justified: the integrative, but reductive function of language. The partial results of the investigations condition the *unthinkable* or implicit from the beginning and reduce it to its requirements, constraints and presuppositions. Thus, intelligence can be technically separated from creativity, as if it were not intelligent, or consciousness which can be identified with the flow and information of the electromagnetic field of the brain (cemi theory; cf. Mcfadden, 2020). Does anyone doubt that the context of the motor cortex influences semantic processing? What else does it mean to be a motor? (cf. De Marco et al., 2018). And it is also found next to the sensory cortex. Are sensory neurons not moving, motorized?

Other investigations, extraordinary in experimental richness, consider "phenomenological consciousness" to be prescientific, and surpassed. It is affirmed that an idea is conscious when it is encoded by a set of neurons within the << global neural workspace >>, hypothesis of Dehaene (2014, 32), and of Changeux (2016, 20) based on the idea of "conscious work space", proposed by Bernard Baars in his work *A Cognitive Theory of Consciousness* (1988). And this implies a "global diffusion of information" from the cortex to the brain as a whole, to which consciousness "corresponds". It corresponds, and is its correlate. The author signs the record. Instead, it does not tell us how the idea itself is formed. Rather, it presupposes or assumes that there is no other way to certify it. Or projects the current state of idea onto the neurons. Or it equates the neurological formation of experience with its spontaneous mental formation, unless we give neurons an attribute of intelligence. Dehaene (2014, 95) admits, however, that consciousness does not access raw sensation, but rather "an expert construction of the external world", and that, before being conscious, a sensation "has to be recoded into an explicit form by a compact set of neurons" (Ibid., 267). That is to say, consciousness corresponds to neurons building with the mind a *global space* that replaces or would be that of abstraction. And so other similar questions arise about the phenomenal, neo-Kantian *construction*, or the epigenesis of consciousness and language. We move into its *internal form*, as in a kind of a priori simultaneously a posteriori.

Given the unquestionable experimental richness of neuroscience, scientists need a new conceptual lexicon that structures, justifies and supports it (cf. Domínguez Rey, 2006, 307-318; 2008, 259-267). Once this lexicon is analyzed, the result of a higher logical order, that of the categories, propositions and values assigned to its components and results, according to Edelman's cartography, as well as its projective mental incarnation, differs little from the Kantian epistemological system and from the gnoseological and anthropological system, by Humboldt. A projective brain is even conceived of simulations of perceived reality according to the rules and laws of neurological planning and reduced to the neurocomputation principles (Berthoz, 2009, 17). The gnoseological difference is total, however, with respect to this new neurobiotic "philosophy". In this sense, Edelman's critique of generativism and cognitivism is correct, but it also turns against epigenic nativism without a valid starting point on the concept

of reality. Does the real have a cartographic map or is it confused with the neuroelectric, spectrographic, iconic constellations of the “particular reentries” of the brain areas? Is this the criterion of truth, the real biotic functioning of the combinations of chemical, atomic, and electromagnetic chains in the brain? The kinetic potential of processed experience? Why are the combinations not retro-projectives of *sense* even though they have enzymatic feedback, bacterial *feedback inhibition*, and anticipations in electrical oscillators? *Meaning* is projected by the analyst according to the content of *environmental* concepts.

We are continually witnessing a conceptual, telelentic homology, with no explicit difference of homologated. The circularity of thought reverses neurobiological presuppositions in a questioned, uncritical immanence. There is an explicit neurobiotic basis for thought. However, there is a lack of a well-founded existential projection criterion. Neuroscience does not have a Kant or a Humboldt yet. And Edelman implies that they are no longer needed.

Surplus form: the unspeakable

Ontopoetics surpasses the aporias of knowledge, rational and experimental (Kant’s *oequivoca generatio*), by revealing its common creative root. Its germ or *gramma* transcends regulatory schemes and principles, laws that encrypt the continuation of the world in the human mind. This transcendence is the internal form (Humboldt’s *innere Sprachform*, formal and grammatical principle) of verbalized thought. To get into that form, to discover it within oneself, is to enter the formative genesis of revealed thought. The hermeneutical principle. This penetration is verified whenever we speak, phonic or mentally. Language remakes its foundation in each act of speech. It is accumulated and transferable energy that powers its original source. That is why thought overreacts, unveiling new dimensions, activates and expands it. In turn, the “cognitive power” thus increased, develops more than that of language, in mutual overpressure (Humboldt, 1988, 54). The foundation maintains the reversibility observed in the lexeme with respect to the reference and its cognitive implications. And if language does not reach the horizon that imagination and idea raise, as Kant deems, or thought overflows it, other philosophers repeat with similar words – “language never covers the idea exactly”, so, in consonance with Humboldt, Michel Bréal, Amor Ruibal and Ortega y Gasset (2009, 494): “every expression is a metaphor (..) the *logos* itself is a phrase” –, the excess of content, the *unspeakable*, ventures from the fragment, residue or glow that it contains. Even in a latent state.

The exceedance of the content is also a correlate of the elative or significant sound, which overacts by disseminating – logograms, anagrams – and reverberating within the knowing compound after the trace of the *unspeakable*. Sound rolls time itself – “le son roule le temps lui-même” – as if it made it visible and its inability to contain its content is its own sound quality, thinks Emmanuel Lévinas (2009, 91, 90). The audition becomes *imago*. The double and asymmetric, let’s say, respective incontinence of the intertwining of thought and sound (Saussure’s *pensée-son*) is the preponderant formality (“überwiegende Formalität”) of language as cognitive power or Humboldt’s *Denkvermögen* (1988, 54): the form of thought. This form is something new and works radiated in various directions with differentiated potential whose difference is also formal, formalizing. The *unspeakable* of the stormy sea of

the idea in the world as a germ of the reason is a differential formant of knowledge. Such a difference increases the pressure and enhances the activity (*energeia*) produced.

Once formed, language possesses at any moment of its own, observes Humboldt (1988, 2), “that which makes it a *whole*”. In the sentence the unity of the whole system is already found. And this by virtue of the a priori categorical correlation, we say, that subtends it. The word, Amor Ruibal infers (2005, 174), “must include all the virtual value of a *proposition*, and therefore of a phrase”. And about the propositions Kant deduces the types of judgment, its concepts, categories, laws and principles. It presupposes the verbal base from which it starts. And that is also done years later by Husserl and Amor Ruibal, laying respectively the foundations of structuralism and the Science of Language.

Before, Humboldt takes the step that Kant left in the air by concentrating on the transcendental concepts and ideas of reason. Language harmonizes and stimulates categories of thought (Humboldt cites several of the four kinds of judgment). They are forms that reverberate when the expression of the simpler ideas is linked grammatically in the simple phrase (Humboldt, 1988, 3). The German linguist unifies the function of rational and aesthetic judgment (the two Kantian *critiques*) in language. The reason for this is that language returns (*wiedergiebt*) with the object represented the sensation produced by it and locks the world with man, says Humboldt (1988, 428) comparing language with the emotional expression exhaled by the breath of the voice – existence breathing – and the sense that welcomes it. In thought, then, there is an ergative factor that is language. The successive elation of wave and idea integrated in the accent – speech soul for Humboldt – of the phono-seme creates an *imago* that is the germinal synthesis of a new *entity* in the world. We can call this mental reading factor (*lect*) –production *reads* itself: it is metapoetic – an *aeon* of the cognitive *gramma* or reverberating wave of the mind. A kind of grammatical synapse that perhaps indicates some correlate of genomic vibration in cells. We consider it an existential *aeon* by resorting to this Ionic participle of the Greek verb *eimí* (to be). It synthesizes the integrative resonance Being-Thinking-Saying previously exposed.

Energetic predicate

Humboldt’s (1988, 608) “energetic predicate” is a “synthetic act” in which the existential dynamism of being is understood as acting both internally (state of consciousness) and external (active process). Such dynamism is identified with the grammatical form that attaches a subject and a predicate in the same way as the synthetic grammatical act of every name: the fusion between its constitutive elements and the radical theme. The act of fusion is the verb form *Being* or, on the ontoverbal plane, *Being* itself developing, that is, we understand, becoming a *Being-entity*. This is how, according to Humboldt (1988, 609), the passage from the speculative or from the “intimacy of the home” to the real takes place. And in this development the energetic and predicative action that attaches the being to the subject of the attributes is involved. A *latitudo entis* is generated, Francisco Suárez would say, of simultaneous intensive and expansive character. It is the internal explosion of the existential tension accumulated by quantum and qualitative vibration of the human being.

The implications of this operation are several and important. Humboldt implies that the grammatical form is equivalent in the sentence to the entitative unfolding of the being,

understanding what happens within oneself when acting in the world. And this compression becomes in the act and the grammatical form that encrypts it duty and power to also exercise it in function of the phrase, that is, of the other names mentioned above. Such an act is “positional self-activity”, like that of thought-sound, and that of the name and its morphemes, which tie man to the world. An ontological and neurological knot or nexus, as recognized by neurobiology (Changeux, 1983, 174). And that act, Humboldt adds, gives life to the other names that enter the phrase. The nominal constitution is effected, therefore, as a function of the latent life contained in the elements, say atomic, of language. And only this propagation of life is up to the verb. From this we deduce that the verb is already present, in some way, in every name, since it is the *internal form* that constitutes it: its active, vital principle.

Another implication of this assumption is that the simple contact of two terms presupposes, in the whole language, a union or dependence, a fusion that results fission or difference, variation, like that produced by the glow of a ray coming from somewhere, explains Humboldt. The verb is the very radiance that radiates and thunders, he says (1988, 609). It establishes another order of value in existence. Chomsky’s “Merge” concept inherits this contiguous implication of two elements in the sentence.

The derivations of Humboldt’s *energetic predicate* extend to other gnoseological, linguistic, bioethical, atomic, and even spiritual issues. It warns that the glare of the self-active positional act is not something that comes from the simple fact of joining two names, or the subject and the predicate, and that it is not a question here of speculating on the unitive apposition of the spirit and the immutable, but that there is something prior which underlies all this: the spirit is immutable – “sondern der Geist ist unvergänglich” (1988, 609). The clarity of the idea (the Logos) illuminates its phenomenological contours and the ontological principle. An animated, vital Logos. The light of Life (cf. Philonenko, 2006, 226-227).

Humboldt is also implicitly referring to the identical conformation of existential and predicative energy in every logical act. The problem of identity is typically philosophical. Language provides the integrative, synthetic and fusible revelation – a synthesis of mental light – but also fissional, dilated, of the naming that implies a concrete entity in the copulative “is”, an entity in itself. And that glow of inner vision also alludes to the act or latent actuality of existence that indicates the verb as a background predicative relationship in all entities, and so in all names as well.¹

¹ This nodal point, concentrated and expansive, is also observed in the biblical verb, especially in the Psalms and proverbial texts, observes Alviero Niccacci (2020, 241). In the temporal and aspectual merism of the same time axis, past and future are superimposed in parallel (qatal-yiqtol) with a filter in the present, a present-past-future, to enunciate in the morphematic adjunction, as retractable as expansive, a static center and, at the time, dynamic. This center repeats itself as a creative form of time. Therefore, of existence. And even more significant is the waw articulatory point, actually a flying morpheme that moves along the temporal and narrative axis as the breath of a gramma of onto-poetic emergence. Specifically, the phrase waw-x-qatal, “che funge da antifatto della narrazione che segue” (Niccacci, 2020, 65). Here is a clear example of a retroprojective function and background energetic preaching. The volatile repetition of waw is pure creative upwelling. The knowledge of Niccacci’s Sintassi, and the cited reference, is due to Adriana Noemí Salvador’s doctoral thesis, elaborated on unpublished works by the Italian biblical writer: *Alviero Niccacci’s Contribution to the Hebrew Verbal System in Old Testament Poetry. Analysis and Critical Evaluation* (National University of Distance Education. Madrid, March 2020).

The energetic predicate develops the nominative precedence of the name. It rotates on itself from the presence of something indeterminate in the mind and that induces the nominal attributive act. This induction reveals more aspects, traits of the imprecise X, which is becoming a node of the attributions at the same time that it reverts to them with more features, profiles. This inductive projection of attribution is considered by Husserl as modified from the previous existence judgment. Not “*it is the same to name something existing as such and to state (to predicate) that it exists*” (Husserl, 1984, 489). Now, in the expression “as such” (“als solches”) an existence is already recognized, and double, but de same: that of the name as a cognitive gemination, as we saw previously, and that of something X, not just anything, since we attribute a name to it differentiated. The attribute is already a quality of existence, and not beside (*nebenher*) the being of the judgment (Husserl, 1984, 487), but of the *being* as such. The word is existential quality: *qualia*. If the judgment mentally distances itself for an instant from *Being* to recognize it as existing, it is already a word. The intuition to being is *Being*.

In the energetic predicate an alternating attributive flow is produced in which the node is already the objective pole and the flow is such a predicate. The bond that surrounds the growing bundle of attributes, traits and qualities, is also polarized in the electrical flux, which is that of consciousness. We have two poles rotating in the same flow. And as this flowing is being the existence of the one who knows integrated into the background world of the subject-thing (object) ontological nexus, it is noted differentiated in the process as one-self something, in turn self-attributed, but as if the initial X, already objectified, and the process will also speak, differentiated, and someone will recognize them by listening to them. Object in an X-background and subject-loop in another immeasurable background are now subject to new attributions with subtle emergent and expansive differences. An emergent and pre-predicated subject. The projected rotation on itself expands at a differential point. It is a process that is captured without being able to get its entire radiation and it is a word. The two poles are already subject to a new relationship, which diffracts the ontological power generated there, creating a singular horizon of expansion with new correlations. It creates the scope of its own projection. The name powers the name by replicating the core that constitutes it. The process of this revelation is onto poetic. No other creates by expanding.

Here is the *quantum* and *qualitative* point of language, the ontological difference of Being, the lexical and predicative difference of the logical and grammatical proposition of thought. It is also a nodal vertex, in our opinion, of the Chomskyan *Computation Component* of the cognitive system and language faculty, as well as of the *Merge* operation (Chomsky, 2015, 207-208). Being computes.

Retro-pro-jection: metapoetic function

We have referred several times to the phenomenon of retro-pro-jection.¹ It is a cognitive process revealed in the functioning of language. It includes recursion, replication, the anaphoric and cataphoric horizon, as well as the logogrammatic, and phenomenological retention

¹ We separate here with hyphens, and as an isolated example, the prefixes of this word to highlight the intermediate position of the reversible and anticipatory process PRO. The reversal gives it more potential.

and projection. It refers to the drive name of all nominations. It functions as a significant background resonance (a qualified continuum), phonemic (Aristotle's *foné semantiqué*). The phonic articulation is already phonemic, differential and distributive (phonological). This presupposes that the wave function (phono-acoustic: emitting and receptive at the same time in each speaker, through dual organs with function interference) has become an "article", a singular particle: articulated space-time of thought whose turns permeate and segment the elements thus qualified in a new comprehensive level. We can call this segment-particle a linguistic quantum or a unit of phonemic action (Cf. Domínguez Rey, 2019, 518-519).

The phono-seme is characterized, at the same time, by the fusion of tone, timbre, accent, and as a *gramma*. It is, we stated at the beginning of this study, a continuation of the Nature energy in man and a synthesis of the Space-Time-Mode hypercategories, which imply Movement and Action. This spatio-temporal articulation presupposes physical, psychic and mental action according to the phonic and conceptual (phenomenological) Mode. It creates depth by radiating the sound, leaving behind it (presence-absence) an internal vibration that fosters the phonemic foundation of language (Humboldt, 1988, 474, 651). A specific unit of linguistic knowledge is established there.

The singular linguistic *quantum* is the values of traits in the relational impregnation or correlation of the components of the sign in a transcended instance. The correlation is already mental and presupposes an unconscious comparison, assimilated in the process of acquiring and learning a language. The comparison indicates a pre-logical judgment in the development of children's thinking, confirmed by neuroscience. Therefore, and at least and in principle, two orientations work there: prospective linear and retroprojective, where Saussure (2002, 96) frames the meaning, backwards ("à rebours"). The result is a holistic function or correlation radiated on the double plane of presence and absence, which is paradigm and syntagma, since they overlap. Each plane is subtended by the other. The verbal process thus considered synthesizes the three-dimensional space-time of basic physics, its processes of impulse (locution), induction (rotation), expansion (radial vibration) and of superposition by coating, as in the cognition of quantum physics. This is how the lexemes are generated and, with their projection, and also the new lexical units.

The allusion to quantum physics is made not only by the articulated indeterminacy of principle, the wave diffraction of photons and ocular, phonic-acoustic engrams, with radiated brain interference (Dehaene, 2014, 267), but also the interactive link between the speaker and the energy of nature. With the denomination of linguistic *quantum* we want to indicate, above all, the parallel and coincidence of terms, concepts, correlations and functions of quantum physics and onto-poetics when explaining the operating principle of language. They are general and specific modes of knowledge. Thus, among others, in addition to those above mentioned, the notions of superposition, intertwining, calculation potential and of processed experience; the interaction of presence and absence of form with incalculable distance reach; the embodiment of meaning, for us the inherence of meaning; derived ontological problems, such as the identity of the self, reductive in neurobiotic, revealing fusion-fission in linguistics, and the opening of creative consciousness, onto-poetics, etc.

In the language formation, a coating of power or ergative function is involved. The phonemic elations, restricted in the linear and discrete syntagmatic plane, multiply correlated

in the significant and its reversal. They acquire continuity due to the sense that encompasses them and endows them with synthetic intension, as a nucleus rather than atomic, onto poetic. The network of paradigmatic networks potentially comprises all possible combinations. Its background is an exponential reserve of new relationships, forms, and explains, on the one hand, the evolution of languages, and on the other, the typology of each one and between groups of them. The domain of language, “infinite and without borders”, thus includes, according to Humboldt (1988, 477), “the embodiment of everything thinkable”.

The operative determination of verbal wave-article (the phonemic type, first level of articulated sense or *Sinnesartikulation*) constitutes what we call metapoetic function of language. Its retro-projective character is also a *spectrum* of the turning of consciousness on the units of knowledge. Its discriminating, diacritical capacity (Aristotle’s *diairesis*), differentiates units, elements, and contemplates them (intends and intuit) simultaneously. That is why some thinkers speak of mirror, reflection, homology of *pensée-son*, and also of mirror-neurons, whose coordination nevertheless reveals their condition of copy, the neurological relational foundation and the *blind* spot of vision as well as the *mute*, silent, but active, of the verbal pause and halftime, which is also a rhythmic function : head and end modulations of phonic formants, overlapping of patterns in brain gray matter; synergy of occipital and acoustic zones in the brain, etc.

The metalanguage is a logical and iconic function of articulated knowledge based on this other deeper METÁ feature. We say iconic because the prerelative *imago* arising there radiates in each language and in the language an icon of its formation. The tone-timbre-accent relationship presupposes the intersubjective dimension in speech and the resonance both social and those of the environment and surroundings: integrated society and individual. A linguistic unit by subsumption of background without prevalence of part, since it occurs in the ontological, and ontic, entitative, genetic and onto poetic priority (thinking- being-existing-saying), and even quantitatively qualified.

Humboldt (1988, 478, 479) deduces from here, to explain the impossible natural union of sound and concept, as well as the distinction between itself and the categories, a third integrating element, sensitive, extensive (space) or intense (time), according to degree difference. This factor, inherited and expanded by Chomsky (cf. Smith-Allot, 2016, 107-108) with neurological and enactive implications, is, for us, the formal principle of integration. The result of it is the horizontal, vertical, radiated, allogrammatic superposition – connotations, the entire logogrammatic process –, in rotation of syntagma and paradigm, as a leak and reversal point. This turning – *lect* function – comes from the cognitive nucleus of constant and mutable relations and oscillations of the linguistic sign (Amor Ruibal, Saussure). It also includes the *traces* that language treasures of its phono-semantic formation process and, once formed, of the reversion it carries out on thought (Humboldt, 1988, 17, 21, 159), as a background resonance or *pro-consciousness*.¹ For Humboldt (ibid., 21), language is simultaneously, as in Plato, image

¹ We emphasize the words *footprints* and *resonance* because Humboldt uses them associated with the habit that results from the use of language. Resonance affects the correlative vibration of the object, the sensible, objective and conceptual order, once the *phenomenon* is processed by the understanding and designated, evoked, by the word. A pro-conscious reverberation is created in which langu-

and sign: “zugleich Abbild und Zeichen”. The aforementioned twirl and continuous re-entry of the verbal process evidently has an electromagnetic and behavioral basis in the brain.¹

The operational simultaneity gives the form (shape) in any of its functions the value of a relational synthetic core. The background is active in it, that is, the entire linguistic-epistemological system. That is why the distinction between figure and background, as established by the Gestalt theory (form), is not very adequate, except for methodological reasons. Both planes are formal, actually a single plane with double or varied imaginative projection. The Gestalt figure is an outlined surface and evokes an inductive background that remains flat. It hides the depth that underlies it, since there is in it an implicit process of ideal folding, reflection or projection of the visual system on the formative period of the idea arising there; at least, to understand the constituted shape. And the same thing happens with the sound wave regarding the idea.² The intuitive instant of *Gestalt* configuration also remains at the apex of differentiating synthetic fusion. In onto-poetic form, space vibrates, resonates. It acquires and extends the intensity of time. A quantum introjection of overlays and re-coverings occurs. The space is animated. If it is autogenous, as in the work of art, as observed by Henri Maldiney, (2012, 272), it is due to the orbited tension of time, especially the neurological one. The space-time form continues the dynamism and vibration of Nature in the living articulation of language.

All this makes possible the semiotics or general science of signs, whose basic paradigm is the linguistic one. The phono-semi-iconic effect is more subtle than the acoustic-visual interference of the *Gestalt* image and the reductive neurological one. The synergy of the optic and acoustic nerves, excited from two respective receptor sources and active in the prefrontal area, crosses the brain longitudinally and transversely. The initial segmentation of the word is unconscious and begins in the primary visual auditory area (V1) with millions of neuronal discharges whose registration is impossible to make, observes Dehaene (2014, 267). Likewise, the thalamic-cortical interconnection or reentries of the so-called *dynamic core*; of the pyramidal cells of the cortex with long axons distributed horizontally in other areas of the brain; the reverse connexion of the inside of the frontal lobes; the intersection of the angular gyrus, with abstract nuances, between the temporal, occipital and parietal lobes; the arched fascicle, which interconnects the Wernicke (semantics) and Broca (syntax) areas; the function of the amygdala, related to emotions; identification of fluctuations in evoked potentials (P300 wave) with consciousness, etc., induce electromagnetic signals, parameters and reactions. On

age recovers its Logos value simultaneously apophantic and poetic. The notion of *pro-consciousness* has already been cited at the beginning of this study (Miguel-Héctor Fernández-Carrión, 2020, 31-32) It can also be applied to the self-appropriation which the speaker makes of the social icon of language and that functions as a resonant of unconsciousness in spontaneous processes, but even as a background for talking, opinion, ideological validity, Heidegger's *worldliness*, etc. Expressions in this regard are abundant. Here it works as an implicit *other*, a latent, introjected alterity.

¹ Proof of this are the language deficiencies that have arisen, such as aphasia, when the overlapping of syntagmatic and paradigmatic relationships decompensation, for example, in the areas of Wernicke (loss of semantic sense and constancy of syntactic regulation) and Broca (the opposite: syntactic disconnection and permanence of meaning).

² C. Ortega y Gasset, 2006, 170-171; 2004, 768; Boulgakov, 1991, 31.

the other hand, they do not explain the transcendental phenomenon of language and art, rather they reduce it if we try to understand their values with watertight modules or simple neural oscillations, warns Gerald M. Edelman (2006, 156). The same impressions would not have the same effect if they could be reproduced in the brains of different speakers and artists. Furthermore, what can be understood by information transfer in the human genome and in language differs fundamentally. In the genomic process, once the protein is synthesized, Francis Crick observed (1970), the sequenced transmission of the nucleic acid is irreversible.

The simultaneous convolutions of the brain anfractuositities, with possible vibration and intracellular resonance of the respective neurons, are neither the retroprojective correlations of the *lect* factor nor of the phonemic particles. The brain and chemical patterns subtend the linguistic ones, but do not constitute them as such. They are not identified with the mental radiation, syngeneic, of the *qualitas* and processual *sense* revealed there.¹ The patterns, cards or mental maps alternate with each other and even overlap each other, producing an effect of holistic depth that reverberates the harmonic set of cognitive faculties as a spectrum.

The icon is kinesic, kinesthetic, biotic, and refers to the cognitive nuclear *imago*, the radiated depth of the idea in the projection of the communicative horizon, its vibratory background. And this depth surpasses the flat and plastic character of the purely figurative, *Gestalt* form, of a background as superficial as its figure: “la form n’est pas la contrepartie du fond, parce que’elle n’est pas la figure”, observes Henri Maldiney (2012, 272). The *Gestalt* background is contour, focused environment, spectral simulation, and the *imago* is the illuminating formal process or projection of the onto poetic background of knowledge, its PRO phoric orientation. We refer to the knowing realm of thought in its reflective beginning, there where mental energy makes its first reflection by awakening in it, as Humboldt (1981, 97-98) says, self-awareness, language and the first impulse of speech, scope and orientation of man in the world. The background and native apex of the idea. This opening to the environment with internal energy, realizing oneself and being orientated (Husserl, Ernst Cassirer, Karl Jaspers, Heidegger, Roman Ingarden, Hans-Georg Gadamer and other thinkers here located) is the same opening of “intimate contact” with the object in the intimate objectifying process and of intersubjective encounter with the other, the otherness.² This is the force of language, more

¹ Cf. Domínguez Rey, 2009, 124-126, 208-212, 256-259, 270-275; 2014, 57-64).

² It would be necessary to inquire into the human genome if there is an energetic nucleus that integrates the replicative function of DNA, the differentiated synthetic RNA and the vibration of subatomic particles. And to see if such energy induces a gravitational reflex that drives neuronal oscillations capable of motivating the phonic articulation of the breathed air and with deictic orientation. The hypothesis of an underlying network dynamism between the universe and the brain (Vazza-Feletti, 2020), with similar configurations, levels of complexity and self-organization, opens up new expectations in this regard. Does the a priori neurobiological correlate have a prior induction to the “pre-representations”, to the mixture (blending) of nerve cell networks? If there is a selective “generator of diversity” and simultaneously integrating, as it seems to exist in atomic matter, we have reached the nerve center of unknown X. A dynamic center that is synthetic, differential and distributive at the same time. We will have divinized the seminal component of the unknown, as did Saint Augustine, with Platonic and Aristotelian precedent. And at this point it is inevitable to recall Plato’s *Philebus* (39 a-c): man has within him a grammarian and a painter, the gramma and the perspective of the scheme or copy. The hypothesis of “mental Darwinism” (Changeux, 2016, 203-206) recalls the origins of the Logos. The phonic sound and the ontological rotation of the energetic predicate would then have a

intensive than extensive (Humboldt, 1981, 197). The language-concept, the name-idea and various other philosophical, linguistic and poetic denominations of the history of thought.

The original foundation of language reveals a qualitative entity formed by continuous correlation of elements and functions. At the same time he discovers, in the words of Pierre Emmanuel (1967, 281), and according to Baudelaire's correspondences, mysterious solidarity ("solidarités mystérieuses") that transcend its formations. Speaking, one feels himself immersed in the universal commonality, and anonymous, of the crowd. That feeling is singular, the "universal singular", not the individual, but the depth of the multitude that, without knowing itself, encourages informed as something universally singular.

The *unthinkable* of depth transcends the correlation of the *essential form* that discovers the pre-logical categorical priority (Husserl, 1929, 285-286, 295). In his singularized community, Pierre Emmanuel (1967, 274) intuits, as if glossing Humboldt, an anticipation of a word that is the "abyssal support" of language. It refers to a common presence of unifying clarity: "un **être-ensemble** pressenti par-delà ce qui individualise et divise". Such a presence would also be the stagnation of consciousness and emotional opacity: "l'étanchéité des consciences et la mutuelle opacité des coeurs". The French poet and thinker alludes with these words, it seems to us, to the ideal and unifying, ontological essence of the being of entities, but also to the mental calm and the immutable radiance of Humboldt's ideal predicative union. It would be a noumenal being, unnamed, but at the same time nominating, an enlightening word tension. The underlying tension precisely contradicts the stagnation – "l'étanchéité" – of consciousness and emotional opacity.

Language is, as we are discussing, an atomic removal of the ideality of consciousness. Ontopoetics surpasses the antinomies of phenomenology and linguistics. The essence of the verbal sign is a continuous conformation. The apparent delay of the unifying instant – it transcends the orbit of space-time as the transcendental self and objective unity – remains a germinal *gramma* of the entitative correlation. When the *self* and the *object* conform themselves as entities, but never symmetrical, nor totalized, the background that transcends them resonates. Language is, even abyssed, a glow of being in the entity. Heidegger (1977, 329) attributes this glow to the poetry of thought and considers it "leap over the pit", connoting grave: "der Sprung über einen Graben", he says about the internal twisting of thought on itself to translate a sentence of Anaximander ("Der Spruch des Anaximander"). Thinking is original poetry: "Das Denken ist die Urdichtung" (Ibid, 328).

If there is an original radiance, even if it is on the edge of the abyss, and at the root of the word, some place or its correlate illuminates, even if it is the wandering flash of an already extinguished star. This is the complicit, geminate and twin, difference between poetry and philosophy.

The onto-poetic background of thought reveals something more than the wave-particle or part of an ontological recursion. It projects the speaker on the singular background and foundation of universal resonance when feeling transcended in the *unspeakable* or nameless,

common neuroatomic precedent. The biotic background of our organism would produce a singular globalizing wave, without specific neuronal determination, which would give meaning to the whole process. Kant's *Einbildungskraft*, Eduard von Hartmann's *poetic form*, Husserlian *Sinngebung*, Heidegger's *Ereignis*, etc. Ontopoetry.

the anonymous Kantian ocean of existence. The horizon of poetic thought transcends the sound barrier, the logical understanding of the singular-universal and the splitting of concept and category.

Kant's "rhapsodic" method, the retroprojection of the *internal form*, of Humboldt's *energetic predicate*, of Eduard von Hartmann's *poetic form*, and the pre-logical nexus of relative entity (Amor Ruibal), suture, without saturating it, the *unspeakable* opening of thought. And then the *unspeakable* is the *ineffable*. That which prompts the creator to say even more, commenting on what was said or forgetting it, immersed in the search for something that requires a new language or silence, another way of speaking. It is the total opening (ἀπειρώων) of the language. The unrelated relationship. Saying exposed to its significant tension without its own meaning or saying. It explodes the content of meanings and "the totality that it embraces", says Levinas (1982, 236). It opens up to the immense, nameless, unknown. In the *ineffable* there is, however, a *subliminal light* more intense and in the distance than the reason that catches it, intuits Tymieniecka (1990, 89). It is Logos, however, as we have been exposing. Reason lights up looking for the light that worries it. And science is no stranger to this search. He has discovered the *gramma* incision of energy in the mind or qualitative instant of knowledge.

Such proposals continue to deepen the ontological difference and the mental leap, not only of Nietzsche and Heidegger, but also of Chomsky. "The being of the entity is the *ἐνέργεια*" ("Das Sein des Seienden ist die *ἐνέργεια*"), says Heidegger (1977, 371) in line with Humboldt's energetic predicate, the two thinkers glossing the Greek emergence of thought. And the difference between the *input* and *output* of *energeia* in the emergent and computational process of language presupposes, on the other hand, as in the brain, a "Great Leap Forward" capable of producing an assembly ("Merge") of elements, forms, levels, in the oscillation, let-us say, electromagnetic of thought. (Chomsky, 2006, 183-184).

Epilogue

As a synthesis of what is exposed here, and considering that the concepts of *quantum* and *qualia* form a unit of action in language according to a wave of meaning, the *aeon*, we can technically call this phenomenon *quaeon* (qu^e): quantity and quality in an operative constant of meaning, not reducible to its formants or components. With this name we synthesize the particle (article)-wave duality of the phono-sema by synthesizing a nucleus of dynamic integrity that is both discrete and continuous in the flow of consciousness.¹ It is a synthetic-analytic

¹ It is a phenomenon similar to that of the introduction of the continuity of classical physics in quantum, of a discrete nature, and of the principle of complementarity of Niels Bohr (cf. Dolidze, 2013, 127-128). Now, the correlation index of the linguistic terms and elements – their action potential (the *quaeons*) – complements them by inducing a sense as a reading (*Iect*) unit of understanding. It is its character symbol or radiated dimension of opening of the sign to more meaning or interpretation. And this already introduces us to hermeneutics. There is a continual request for meaning in the built-in map of elements. Under this aspect, onto-poetics is a constant and creative opening of meaning with existential resonance in the world. The philosopher and writer Mamuka Dolidze (2013, 134, 135) – we already mentioned this – intuits in the dynamic integrity of matter a "self-interpretation" that founds "self-creation in intentionality of being". And he considers it relevant to Max Planck's constant of action in physics. This idea can be coordinated with Humboldt's energetic predicate. On the other hand,

rhythmic unit that includes the differential of relation and integration (i^n / p) previously exposed. It also figures out the entitative and a priori nexus of subject-object correlation and the hinge of the energetic predicate. It includes different elements and functions whose simultaneous performance constantly enhances them and discovers other yet unknown roots of its own. It therefore implies an inherent comparison, deductible a posteriori. The asymmetry of elements correlated in unity of action, the exceedance of one component with respect to another, does not imply entropy here. On the contrary, asymmetry increases the effect of meaning, as shown in anagrams and in the economy of verbal structures and functions regarding to the meaning of a word, phrase, sentence, text. There is a constant retro-(ahead)-projection of parametric values into a field of real significance. This presupposes a novelty of continuous opening of reality in language, and vice versa. The pre-sense and *gramma* resonance of the pre-logical nexus functions as a guide (“pilot wave” of quantum hypotheses) or orientation of activities, achievements, in an indefinite horizon. And this function is simultaneous to the formation or emergence of a phono-(semi-ideo)-referential core. And this is the onto-poetic function of language and knowledge.

The poetic experience knows this priority-guide of something not known in advance that, nevertheless, is being realized and ends up being a poem without there being a final predetermination in it. Its constants, rhythmic laws, are unique. Although they apply to new compositional attempts, they do not guarantee poetic uniqueness. They would be icons, clones, pure rhetoric, not essential poetry. However, the intention would also be onto-poetic.

The *quaeon* continues to be subject to new intuitive and contextual projections. There is not an adequate and unanimous explanation. Onto-poetics transcends gnoseological aporias.

In addition, taking into account that each language unit is, in itself, an energetic nucleus of correlations, and therefore, a potential action, *quantum*, we represent the basic nomination formulation, already known, as: “T (R): PRO T^c (T’): Lx^c ↔ L[∞]. Its energy value is also qualitative. That is why we abbreviate it by calling it a *quaeon* (qu^e). It is also a pre-scientific germ of knowledge: ontological unity of being (existing) – thinking – saying. Onto-poetics.

Cited works

1. Amor Ruibal, Ángel. 1934a. *Los problemas fundamentales de la filosofía y el dogma. Tomo Octavo. (2º póstumo). El conocer humano*. Santiago [de Compostela]: Tipografía del Seminario Conciliar de Santiago. In *Obra completa*. V. Ed. Carlos Moreno Robles. Santiago [de Compostela]: XUNTA DE GALICIA, 1999, 151-376. [Los números entre corchetes de las referencias indican el de párrafo].

and from Saussure’s anagrammatics, Francis Gandon (2006, 206, 207-213) has outlined a “wave” and quantum morphology applied to the word (*mot*) and recalling the common seminar of Jakobson and Bohr at the Institute of Technology of Massachusetts in 1957-1958. It evoked the influence on Einstein of the concept of “configurational relativity” (*Relativität der Verhältnisse*) of the dialectologist Jost Winteler, whose school the famous physicist attended in Aarau (Switzerland). And Federico Bravo (2011, 94-102, 242) comes to consider Saussure’s anagram as an automatic and inherent structure of thought. He classifies the *diphone* as a mirror (*diphone-miroir*) – two phonemes are repeated inverted – and compares the *digramma* – ordered pairs of letters – with the binarism of the neuron of the same name (*neuronne bigramme*) devised by Dehaene (2007, 207-213) to explain the process of letter form and position in reading.

2. Amor Ruibal, Ángel. 1934b. *Los problemas fundamentales de la filosofía y el dogma. Tomo Noveno. (3ª póstumo). El conocer humano. (Función de deducción)*. Santiago [de Compostela]: Tipografía del Seminario Conciliar de Santiago. [Los números entre corchetes de las referencias indican el de párrafo].
3. Amor Ruibal, Ángel. 2005. *Problemas fundamentales de la filología comparada. Su historia, su naturaleza y sus diversas relaciones científicas. Segunda parte*. Reprod. Facs. da ed. de Madrid: Fernando Fé, 1904-1905 (Santiago: Tip. Galaica). Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega.
4. Aristotle. 1957. *On the Soul*. Translated by W. S. Hett. Cambridge, MA: Harvard UP.
5. Aristotle. 1982. *The Nicomachean Ethics*. Translated by H. Rackham. Cambridge, MA: Harvard UP.
6. Berthoz, Alain. 2009. <<The Human Brain “Projects” upon the World, Simplifying Principles and Rules for Perception>>. In: Alain Berthoz, Yves Christen (eds.): *Neurobiology of “Umwelt”. Research and Perspectives in Neurosciences*. Berlin, Heidelberg: Springer, 17-27. https://doi.org/10.1007/978-3-540-85897-3_3
7. Boulgakov, Pèrre Serge. 1991. *La philosophie du verbe et du nom*. Trad. par Constantin Andronikof. Lausanne: L’Âge d’Homme,
8. Bravo, Federico. 2011. *Anagrammes. Sur une hypothèse de Ferdinand de Saussure*. Limoges: Éditions Lambert-Lucas.
9. Buber, Martin. 1992 [6ª]. *Ich und Du. Zwiesprache. Die Frage an den Einzelnen. Elemente des Zwischen-menschlichen*. Gerlingen: Verlag Lambert Schneider.
10. Changeux, Jean-Pierre. 1983. *L’homme neuronal*. Paris: Hachette Littératures.
11. Changeux, Jean-Pierre. 2016. *La beauté dans le cerveau*. Paris: Odile Jacob.
12. Chomsky, Noam. 1988. *Language and Problems of Knowledge. The Managua Lectures*. Cambridge, Mss.: The MIT Press.
13. Chomsky, Noam. 1998. *Una aproximación naturalista a la mente y al lenguaje*. Barcelona: Editorial Prensa Ibérica.
14. Chomsky, Noam. 2005. *On Nature and Language*. With an Essay on “The secular Priesthood and the Perils of Democracy”. Third printing. Edit. Adriana Belletti and Luigi Rizzi. Cambridge: Cambridge University Press.
15. Chomsky, Noam. 2006. *Language and Mind*. Third Edition. Cambridge: Cambridge University Press.
16. Chomsky, Noam. 2015. *The Minimalist Program*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
17. Crick, Francis H. C. 1970. “Central dogma of molecular biology”. *Nature*, 227, 561-563.
18. Dehaene, Stanislas. 2007. *Les neurones de la lecture*. Paris: Odile Jacob.
19. Dehaene, Stanislas. 2014. *Le code de la conscience*. Paris: Odile Jakob.
20. Dehaene, Stanislas. 2018. *Apprendre ! Les talents du cerveau, le défi des machines*. Paris: Odile Jakob.
21. Descartes. 1953. *Oeuvres et lettres*, compiler André Bridoux. Paris: Gallimard.
22. Dolidze, Mamuka. 2013. *Developing Husserl’s Ideas in the Contexts of Phenomenology of Life and Modern Georgian Philosophy*. Tblisi: <<Kalmosani>>.
23. Domínguez Rey, Antonio. 1987. *El signo poético*. Madrid: Playor.
24. Domínguez Rey, Antonio. 1997. *La llamada exótica. El pensamiento de Emmanuel Lévinas. Eros, gnosis, poésis*. Madrid: Editorial Trotta.

25. Domínguez Rey, Antonio. 2003. *El drama del lenguaje*. M. Bréal, E. Husserl, A. Amor Ruibal, G. Santayana, L. Hjelmslev, Ch. S. Peirce, J. Ortega y Gasset. Herder, Humboldt, Nietzsche, Dilthey, Heidegger, Jaspers. Madrid: Editorial Verbum. Universidad Nacional de Educación a Distancia.
26. Domínguez Rey, Antonio. 2006. *Palabra respirada: hermenéutica de lectura*. México: Universidad Iberoamericana.
27. Domínguez Rey, Antonio. 2007. *Ciencia, conocimiento y lenguaje. Ángel Amor Ruibal (1869-1930)*. Madrid-A Coruña: Edicions Espiral Maior-UNED.
28. Domínguez Rey, Antonio. 2008. *Palabra respirada: hermenéutica de lectura*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia. (Edición corregida y ampliada).
29. Domínguez Rey, Antonio. 2009. *Lingüística y fenomenología. (Fundamento poético del lenguaje)*. Madrid: Verbum.
30. Domínguez Rey, Antonio. 2014. *El gramma poético. Germen precientífico del lenguaje*. Barcelona: Anthropos.
31. Domínguez Rey, Antonio. 2017. "Aporia(s) de Saussure, valor *gramma* y función retroproyectiva del lenguaje", en Violeta Martínez-Paricio (ed.), *Cien años después del Cours de Linguistique Générale. Cent Anys després del Cours de Linguistique Générale. Quaderns de Filologia de la Universitat de València*. Anejos, nº 83, 109-136.
32. Domínguez Rey, Antonio. 2019. "Linguistique et phénoménologie. Les fondements poétiques du langage". In: *Expérience et avenir du structuralisme. Vergangenheit und Zukunft des Strukturalismus. Past and Prospects of structuralism*. Edic. Tomáš Hoskovec. *Travaux du Cercle Linguistique de Prague*. Nouvelle serie, volume 8. Praha: OPS, Kanina – PLK, Praha, 505-537.
33. Edelman, Gerald M. 1992. *Biologie de la conscience*. Trad. par Ana Gerschenfeld. Paris: Odile Jacob.
34. Edelman, Gerald M. 2006. *Second Nature, Brain Science and Human Knowledge*. New Haven, London: Yale University Press.
35. Emmanuel, Pierre. 1967. *Le monde est intérieur. Essais*. Paris: Éditions du Seuil.
36. Fernández-Carrión, Miguel-Héctor. 2020. *Neuroética y neurobioética contemporánea*. México, Madrid: APublicaciones / Albahaca Publicaciones.
37. Ferrari, Pier F., Marzio Gerbella, Gino Coudé, and Stefano Rozzi. 2017. "Two different mirror neuron networks: the sensorimotor (hand) and limbic (face) pathways". *Neuroscience*, Sept. 1; 358: 300-315.
38. <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0306452217304578?via%3Dihub>
39. Gandon, Francis. 2006. *Le nom de l'absent. Épitimologie de la science saussurienne des signes*. Limoges: Éditions Lambert-Lucas.
40. Godel, Robert. 1969. *Les sources manuscrites du Cours de linguistique générale de F. de Saussure*. 2e tirage. Genève: Librairie Droz.
41. Guillaume, Gustave. 1982. *Leçons de linguistique de Gustave Guillaume, 1948-1949*. Série C. *Grammaire particulière du français et grammaire générale (IV)*. Deuxième édition. Texte établi par Roch Valin avec Cristel Veyrat. Québec: Les Presses de l'Université Laval.
42. Guillaume, Gustave. 1984. *Temps et verbe. Théorie des aspects, des modes et des temps, suivi de L'Architectonique du temps dans les langues classiques*. Paris: Librairie Honoré Champion.
43. Hartmann, Eduard von. 1887. *Philosophie des Schönen. Zweiter systematischer Theil der Aesthetik*. Nachdruck der Ausgabe von 1887. Leipzig: Verlag von Wilhelm Friedrich.

44. Hartmann, Eduard von. [1923] 1995. *Philosophie des Unbewussten. Speculative Resultate nach inductivnaturwissenschaftlicher Methode. Dritter Teil: Das Unbewusste und der Darwinismus*. Leipzig: Alfred Kroener (12. Auflage); Eschborn: Verlag Dietmar Klotz.
45. Hegel, G. W. Friedrich. 1970. *Werke 8. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, im Grundrisse (1830). Erster Teil. Die Wissenschaft der Logic. Mit den mündlichen Zusätzen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
46. Hegel, G. W. Friedrich. 1970. *Werke 10. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, im Grundrisse (1830). Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes. Mit den mündlichen Zusätzen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
47. Heidegger, Martin. 1976. *Gesamtausgabe. Band 9. Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
48. Heidegger, Martin. 1977. *Gesamtausgabe. Band 5. Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
49. Humboldt, Wilhelm von. [1795-96] 1981. "Über Denken und Sprechen". In: *Werke in fünf Bänden, V. Kleine Schriften. Autobiographisches. Dichtungen, Briefe. Kommentare und Anmerkungen zu Ban I-V. Anhang*. Stuttgart: J. G. Cotta'sche Buchhandlung, 97-99.
50. Humboldt, Wilhelm von. [Sept. 1800] 1981. "An Schiler: Über Sprache und Dichtung". In: *Werke in fünf Bänden, V. Kleine Schriften. Autobiographisches. Dichtungen, Briefe. Kommentare und Anmerkungen zu Ban I-V. Anhang*. Stuttgart: J. G. Cotta'sche Buchhandlung, 195-200.
51. Humboldt, Wilhelm von. [1820] 1988. "Ueber das vergleichende Sprachstudium". In: *Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung*, in *Werke in fünf Bänden, III. Schriften zur Sprachphilosophie*. Stuttgart: J. G. Cotta'sche Buchhandlung, 1-25.
52. Humboldt, Wilhelm von. [1822] 1988. "Ueber das Entstehen der grammatischen Formen, und ihren Einfluss auf die Ideenentwicklung". In *Werke in fünf Bänden, III. Schriften zur Sprachphilosophie*. Stuttgart: J. G. Cotta'sche Buchhandlung, 31-63.
53. Humboldt, Wilhelm von. [1827] 1988. "Ueber den Dualis". In *Werke in fünf Bänden, III. Schriften zur Sprachphilosophie*. Stuttgart: J. G. Cotta'sche Buchhandlung, 113-143.
54. Humboldt, Wilhelm von. [1830-1835] 1988. "Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts". In: *Werke in fünf Bänden, III. Schriften zur Sprachphilosophie*. Stuttgart: J. G. Cotta'sche Buchhandlung, 368-756.
55. Husserl, Edmund. 1984. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Hrsg. Ursula Panzer. The Hague / Boston / Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers.
56. Kant, Immanuel. 1908. *Kritik der Urtheilskraft*. In *Kant's gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Band V. Berlin: Druck und Verlag von Georg Reimer.
57. Kant, Immanuel. 1998. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
58. Levinas, Emmanuel. 1982. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: J. Vrin.
59. Levinas, Emmanuel. 2009. "Parole et silence et autres conférences inédites", en *Oeuvres 2*. Paris: Grasset & Fasquelle, IMEC, 65-104.
60. López García, Ángel. 2014. *Los mecanismos neuronales del lenguaje. (Ensayo de fundamentación)*. Valencia: Tirant Humanidades.

61. Mcfadden, Johnjoe. 2020. "Integrating information in the brain's EM field: the cemi field theory of consciousness". *Neuroscience of Consciousness*, 2020, 6 (1): 1-13.
62. Maldiney, Henri. 2012. *Oeuvres philosophiques. L'art, l'éclair de l'être*. Paris: Cerf.
63. Marco, Doriana de, Elisa de Stefani, Diego Bernini, Maurizio Gentilucci. 2018. "The effect of motor context on semantic processing: A TMS study". *Neuropsychologia*, 114, June 2018: 243-250.
64. Niccacci, Alviero. 2020. *Sintassi del verbo ebraico nella prosa biblica classica*. A cura di Gregor Geiger. Milano: Edizioni Terra Santa.
65. Noemí Salvador, Adriana. 2020. *Aporte de Alviero Niccacci al sistema verbal hebreo en la poesía veterotestamentaria. Análisis y evaluación crítica* (Universidad Nacional de Educación a Distancia. Madrid, marzo de 2020).
66. Ortega y Gasset, José. 2004. *Meditaciones del Quijote*. In: *Obras completas. Tomo I – 1902 / 1915*. Madrid: Santillana Ediciones Generales, Fundación José Ortega y Gasset, 747-825.
67. Ortega y Gasset, José. 2006. Sobre el punto de vista en las artes. In: *Obras completas. Tomo V – 1932 / 1940*. Madrid: Santillana Ediciones Generales, Fundación José Ortega y Gasset, 160-173.
68. Ortega y Gasset, José. 2009. *La razón histórica*. In: *Obras completas. Tomo IX – 1933 / 1948 – Obra Póstuma*. Madrid: Santillana Ediciones Generales, Fundación José Ortega y Gasset, 477-558.
69. Ortega y Gasset, José. 2010. *El Hombre y la gente [Curso de 1949-1950]*. In: *Obras Completas. Tomo X – 1949 / 1955. Obra Póstuma. Índices*. Madrid: Santillana Ediciones Generales, Fundación José Ortega y Gasset, 139-326.
70. Philonenko, Alexis. 2006. *Humboldt. À l'aube de la linguistique*. Paris: Les belles Lettres.
71. Platon. 1950. *Philèbe*. In: *Oeuvres Complètes. II*. Trad. Léon Robin. La Pléiade. Paris: Gallimard, 549-634.
72. Ramachandran, Vilayanur. 2011. *Le cerveau fait de l'esprit, Enquêtes sur les neurones miroirs*. Trad. Carole Delporte. Paris: Dunod.
73. Renard, Jean-Claude. 1970. *Notes sur la poésie*. Paris: Éditions du Seuil.
74. Saussure, Ferdinand de. 1983. *Cours de linguistique générale*. Publié par Charles Bally, Albert Sechehaye. Avec la collaboration de Albert Riedlinger. Édition critique de Tullio de Mauro. Paris: Payot.
75. Saussure, Ferdinand de. 2002. *Écrits de linguistique générale*. Texte établi et édité par Simon Bouquet et Rudolf Engler. Paris: Éditions Gallimard.
76. Smith, Neil, Nicholas Allot. 2016. *Chomsky. Ideas and Ideals*. Third Edition. Cambridge: Cambridge University Press.
77. Trabant, Jürgen. 1992. *Humboldt et le sens du langage*. Édition élaborée par l'auteur, François Mortier et Jean-Luc Evard. Liège: Pierre Mardaga.
78. Tymieniecka, Anna-Teresa. 1990. *Logos and Life. The Passions of the Soul and the Elements in the Onto-Poiesis of Culture. Book 3. The Life-Significance of Literature*. Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers.
79. Tymieniecka, Anna-Teresa. 2000. *Impetus and Equipose in the Life-Strategies of Reason. Logos and Life. Book 4*. (Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research. Vol. LXX). Dordrecht: Springer Science+Business Media, B. V.

80. Valin, Roch. 1984. "Avant-propos". In: Gustave Guillaume, op. cit., XI-XXI.
81. Vazza, Franco, Feletti, Alberto. 2020. "The Quantitative Comparison Between the Neuronal Network and the Cosmic Web". *Frontiers Physics*, 16 November. DOI:<https://doi.org/10.3389/fphy.2020.525731>
82. <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fphy.2020.525731/full>

ანტონიო დომინგუეს რეი

ენის ონტოგენეზის სინთეზი

(მეორე ნაწილი)

რეზიუმე

ენის აქ წარმოდგენილი ანალიზი იმ თემის გაგრძელებაა, რომელიც გადმოცემულია ჟურნალის წინა გამოცემაში. ავტორი ფართოდ განიხილავს ლინგვისტური ფილოსოფიის პრობლემებს, ჰუსერლის ცნობიერების ფენომენოლოგიის და სიცოცხლის ფენომენოლოგიის (ენის ონტოგენეზის) შუქზე. იგი აგრეთვე ეხება ჰუმბოლტის შეხედულებას ენის, როგორც ენერგეტიკული ფენომენის შესახებ, სადაც სიტყვა და იდეა ერთი განუყოფელი არსია, რომელიც არის შეგრძნებადიც და ტრანსცენდენტურიც; ამით აიხსნება მსოფლიო ენათა სიმრავლე. კანტის მოძღვრება სიტყვის, იდეის და ცნების მიმართების თაობაზე, ავტორს ეხმარება ფართოდ გააშუქოს ორტეგა ი გასეტის, ჰარტმანის, ჩომსკის, სოსიურის, ვალტერ ბენიამინის, ბულგაკოვის და სხვა გამოჩენილ მკვლევართა ლინგვისტური თვალსაზრისები. ნაშრომის ეპილოგში კეთდება მეტად საინტერესო დასკვნა ანალოგიის შესახებ, ერთი მხრივ, ენის თანამედროვე გაგებასა და, მეორე მხრივ, კვანტური თეორიის ინდეტერმინისტულ ინტერპრეტაციას შორის. ავტორის აზრით, ატომურ ფიზიკაში კორპუსკულარულ-ტალღური დუალიზმი ნეირომეცნიერებაში ცნობიერების ფენომენოლოგიური ნაკადის და ნეირომექანიზმების დუალიზმს გვიჩვენებს, რაც ორიგინალურად აისახება თანამედროვე ლინგვისტიკაში, სიტყვის კრეაციულ ენერგიასა და მის რეფლექსურ-გამომსახველობით ფუნქციასთან მიმართების სფეროში.

ანასტასია ზაქარიაძე

ბუნების უფლებები VS უფლებები ბუნებაზე –
ეკოეთიკური პრაქტიკის

ადამიანის და ბუნების ურთიერთობა რთული და წინააღმდეგობრივია. ეს ურთიერთობა ისტორიულად იცვლებოდა ადამიანის ევოლუციის პროცესში საზოგადოებრივი ფორმაციის ცვლასთან ერთად. კაცობრიობის ისტორიის მანძილზე ადგილი ჰქონდა ლოკალურ და გლობალურ ცვლილებებს, მე-19 საუკუნემდე ანთროპოგენული ცვლილებები შედარებით შეუმჩნეველი იყო. მე-20 საუკუნეში ტექნიკურ რევოლუციასთან, ეკონომიკურ ზრდასთან და რესურსების არათანაბარ განაწილებასთან დაკავშირებით ეკოლოგიური სიტუაცია კარდინალურად შეიცვალა. კაცობრიობა აღმოჩნდა ახალი ურთულესი გლობალური პრობლემების წინაშე, თავი იჩინა ეკოლოგიურმა კრიზისმა, რომელიც განპირობებულია როგორც სოციალურ-ეკონომიკური, ტექნიკურ-ტექნოლოგიური მიზეზებით, ასევე სულიერების ღრუბულებების გადაფასებით.

თანამედროვე ფილოსოფოსების მტკიცებით, „ტრადიციული ანთროპოლოგიური პეიზაჟი“, რომელშიც ყოფიერების ანალიზი იწყებოდა სრულიად კონკრეტული ერთიანობიდან – „მე სამყაროში“ – დღეს იცვლის კონფიგურაციას.

ზურაბ კაკაბაძე სამართლიანად აღნიშნავს, რომ „ადამიანის ცხოვრების მოვლენები შეუძლებელია, აიხსნას საყოველთაოდ უცვლელი მიმართებებითა და განსაზღვრულობებით“ (კაკაბაძე, 2018: 78).

ტრადიციული მიდგომის შემთხვევაში ადამიანი, მე იწყებდა იმით, რომ სამყაროს განაყენებდა საკუთარი ყოფიერებიდან. ადამიანი აღარაა წარმოდგენილი როგორც გარეგანსაზღვრული და თავის მიმართებებში განმეორებადი. მე უკვე აღარ წარმოგვიდგება როგორც დაქვემდებარებული საყოველთაოდ უცვლელი მიმართებებზე და მთლიანად დაკიდებული განსაზღვრულობებზე. ამ გადმოსახედიდან დავინახავთ, რომ ადამიანის ცხოვრების საზრისზე და ღრუბულებებზე წარმოდგენები იცვლება და რომ ადამიანის ფუნდამენტური არსება არის არა რაციონალური შემეცნება, არამედ შემოქმედება.

ჩვენი მოკლე კვლევის ამოცანაა, აიხსნას: ბუნების უფლებები თუ უფლებები ბუნებაზე?

თავიდანვე აღვნიშნავთ, რომ თანამედროვე ეკოეთიკური პერსპექტივა გულისხმობს, რომ მე სამყაროში არადიქტომიური ერთობაა და მასში არსებობს მხოლოდ ბუნების უფლებები და არასდროს უფლებები ბუნებაზე, რაც ეკოეთიკის თანამედროვე დაფუძნების წინაპირობაა.

ფაქტია, რომ ტექნიკური რევოლუციით გამოწვეული „ცხოვრების ხარისხის“ ზრდის მაგნი შედეგები. ადამიანმა გვიან აღიქვა ეკოლოგიური კატასტროფის საშიშ-

როება. მხოლოდ გასული საუკუნის მეორე ნახევარში მომზადდა პირველი გარემოსდაცვითი „შეზღუდული პასუხისმგებლობის კონცეფცია“, მოგვიანებით კი ახალი გაფართოებული „მაღალი პასუხისმგებლობის კონცეფცია“.¹ გაჩნდა გლობალური პროცესების განვითარების და მისი შედეგების პროგნოზის აუცილებლობა. რომის კლუბმა, რომელიც განსაკუთრებული ავტორიტეტით სარგებლობს მსოფლიოს ინტელექტუალურ ცენტრებს შორის, ერთ-ერთმა პირველმა განიხილა გლობალური პროცესები და მიუთითა ეკოლოგიური კრიზისის მოახლოებაზე და უსასრულო ეკონომიკური ზრდის შედეგების საშიშროებაზე. რომის კლუბის პირველ მოხსენებაში „ზრდის ზღვრები“ (“The limits of the growth”) დენის მედოუზმა თანაავტორებთან ერთად წარმოადგინა გლობალური მოდელირების შედეგები, რომლებმაც ცხადყო კატასტროფის გარდაუვალობა განუსაზღვრელი ზრდის თანამედროვე ტენდენციების შენარჩუნების შემთხვევაში და გამოითქვა დასაბუთებული შემოთავაზება შექმნილი სიტუაციის გამო. კლუბის დამაარსებელი ცნობილი საზოგადო მოღვაწე აურელიო პეჩეი თავის წიგნში „ადამიანური თვისებები“ წერდა, რომ პრობლემის არსი, რომელმაც თავი იჩინა ადამიანის ევოლუციის თანამედროვე ეტაპზე, მდგომარეობს იმაში, რომ ადამიანები ვერ ასწრებენ კულტურის ადაპტირებას მათ მიერვე ინიცირებული ცვლილებების შესაბამისად. ამ კრიზისის მიზეზი ადამიანის შინაგან ბუნებაშია. ამიტომ ყველა ამ პრობლემების გადაჭრა შესაძლებელია მხოლოდ ადამიანის შინაგანი მრწამსის შეცვლის შედეგად. საზოგადოებამ უნდა შეიგნოს თანამედროვე ეკოლოგიური კრიზისის საშიშროება და არსებითად შეცვალოს ბუნებისადმი თავისი მტაცებლური დამოკიდებულება (Peccei: 1977). თანამედროვე მსოფლიო პრობლემატიკა გლობალური ხასიათისაა და ვერ გადაწყდება ცალკეული, თუნდაც უძლიერესი ქვეყნების დამოუკიდებელი ძალისხმევით. „დედამიწაზე სიცოცხლის გაქრობის და პლანეტის დაღუპვის მოახლოებული საშიშროების წინაშე დამდგარ კაცობრიობას ერთადერთი გზა აქვს დარჩენილი – გაერთიანება, ამბიციების უარყოფა, ძალაუფლებისა და განუსაზღვრელი გამდიდრების სურვილის დაძლევა, – ხაზგასმულია რომის კლუბის მოხსენებებში, როგორცაა კინგისა და შნაიდერის „პირველი გლობალური რევილუცია“ (A.King and B. Schneider: 1997) და შნაიდერის „სკანდალი და სირცხვილი: სიღარიბე და უმუშევრობა“ (Bertrand Schneider: 1995) და სხვ. ადამიანის ფიზიკური გადარჩენა რომის კლუბის მესვეურებმა ადამიანის სულიერების რადიკალურ ცვლილებას დაუკავშირეს. რომის კლუბის მოხსენებებმა მსოფლიოში პროგრესულად მოაზროვნე პოლიტიკოსების, მეცნიერთა და საზოგადო მოღვაწეთა მხარდაჭერა და მონონება დაიმსახურა. იმის მიუხედავად, რომ ყველამ არ გაიზიარა მათ მიერ შემუშავებული პესიმისტური სცენარი, რომის კლუბის მოხსენებები კაცობრიობის სულიერ ცხოვრების მნიშვნელოვან მოვლენად იქცა. მათ შეცვალეს მსოფლიო აზროვნება და სტიმული მისცეს ახალ პოლიტიკურ, ეკოლოგიურ და ეკონომიკურ ძვრებს, დასახეს განვითარების ახალი ტრენდი. მსოფლიოში შექმნილმა მძიმე ეკოლოგიურმა და სოციალურმა ვითარებამ, ადამიანის ბუნებისადმი მომხმარებლურმა დამოკიდებულებამ განაპირობა ახალი

¹ 1972 წელს სტოკჰოლმში გაიმართა საერთაშორისო კონფერენცია, რომელიც მიძღვნილი იყო ეკოლოგიური და გარემოსდაცვითი პრობლემისადმი, განხილული იყო ეკონომიკის და ეკოლოგიის ურთიერთდამოკიდებულების საკითხები.

კომპლექსური საგნის, მეტამეცნიერების – ეკოლოგიური ეთიკის განვითარება, რომელიც განსაზღვრავს ადამიანის და ბუნების მორალურ ურთიერთობას, ზნეობრივ პრინციპებს, ნორმებს და ქმედებებს. ეკოლოგიური ეთიკა საზოგადოებრივი შეგნების ფორმაა და დაფუძნებულია ეკოლოგიის და კლასიკური ეთიკის ძირითად პრინციპებზე. თანამედროვე ფილოსოფიისთვის ეკოეთიკას წარმოადგენს არა პერიფერიაზე განდგომილ, განყენებულ სეგმენტს, არამედ ზნეობის ფილოსოფიის განსაკუთრებულად სათუთ და მნიშვნელად ნაწილს. ესაა სწორედ ის სეგმენტი, სადაც ადამიანი, როგორც ეკოცენტრული დისკურსის კრეატორი, იღებს პასუხისმგებლობასაც და ვალდებულებასაც სამყაროზე, სადაც ხდება არა განყენება ადამიანისა ბუნებისგან, არამედ ბუნების შინაგანი ღირებულების აღიარების გზით ხდება ბუნების საზღვრების გაფართოება.

მოკლე ისტორიული ექსკურსი

ტერმინი „ეკოლოგია“ სამეცნიერო ბრუნვაში შემოიტანა გერმანელმა მეცნიერმა, ბიოლოგმა ერნსტ ჰეკელმა (1834-1919), ბიოლოგიის ერთ-ერთი განშტოების აღსანიშნავად. დროთა განმავლობაში ეკოლოგიის ინტერესები გასცდა ბიოლოგიური მეცნიერების ჩარჩოებს, მიიღო კომპლექსური სახე და აისახა თანამედროვე ცნებებში და ტერმინებში: გლობალური ეკოლოგია, ადამიანის ეკოლოგია, სოციალური ეკოლოგია, საინჟინრო ეკოლოგია, კულტურის ეკოლოგია, ცნობიერების ეკოლოგია, ადამიანის ეკოლოგია, ისტორიის ეკოლოგია, რელიგიის ეკოლოგია, სულიერების ეკოლოგია, ეკოლოგიური ეთნოგრაფია და სხვა. ტერმინი „ეთიკა“ პირველად თავის შრომებში გამოიყენა დიდმა ბერძენმა ფილოსოფოსმა არისტოტელემ, რომელიც თვლიდა, რომ ეთიკის მიზანია ადამიანის ქმედება და არა ცოდნა. ის იზიარებდა ანტროპოცენტრისტულ აზრებს, რომლებიც არ შეესაბამება ეკოეთიკის ნორმებს. ეთიკის გამოყოფა, როგორც ფილოსოფიის განსაკუთრებული კატეგორიის, დაკავშირებულია სოფისტების მოძღვრებასთან (V). კლასიკური ეთიკა, ეკოლოგიური ეთიკისაგან განსხვავებით, ჩამოყალიბებული ფილოსოფიური მოძღვრებაა მორალური და ზნეობრივი ფასეულობების და ნორმების შესახებ. ეკოლოგიური ეთიკა ჯერ განვითარების და ჩამოყალიბების პროცესშია და თანდათან იხვეწება, ზუსტდება ადამიანის მოღვაწეობის კონკრეტულ სფეროებთან დაკავშირებით (ბიოსამედიცინო, მეტყვეობა, აგრარული, საინჟინრო ტექნოლოგიები, გენური ინჟინერია, ტურიზმის ეთიკა). ეკოეთიკის სფეროა აგრეთვე კოსმოსური სივრცის ათვისების, მტკნარი წყლის გამოყენების და კლიმატის ცვლილებასთან დაკავშირებული ეთიკური პრობლემები. საზოგადოებრივი ფორმაციის ცვლასთან და, შესაბამისად, სულიერ და კულტურულ განვითარებასთან ერთად იცვლებოდა ეთიკური შეხედულებებიც, რაც გამოიხატა სხვადასხვა მსოფლმხედველობაში. პირველი ფილოსოფიური შეხედულებები ჩამოყალიბდა ბუნებაზე ფიქრის საფუძველზე. ადამიანის ბუნებისადმი დამოკიდებულების ამ პერიოდს ცნობილი ეკოლოგი ვლ. ბორეიკო (2005 წ.) საკულტო ურთიერთობის ეტაპს უწოდებს. ადამიანის და ბუნების ურთიერთობის ამ ეტაპის ისტორია ასახულია მითებში, საკულტო რიტუალებში, ძველ ძეგლებში. ისტორიულად მითოლოგია მსოფლმხედველობის პირველ ფორმას წარმოადგენს. პრიმიტიული მითოლოგია, ანუ პირველი მითები „ის ხატოვანი, პოეტური ენაა,

რომლის საშუალებით ჩვენი წინაპრები ცდილობდნენ, აეხსნათ ბუნების მოვლენები, სამყაროს შექმნის, სიცოცხლის წარმოშობის საიდუმლოება“. ყველაფერ ხილულს, ცოცხალ არსებებს, მცენარეებს, ცხოველებს, მზეს, მთვარეს, მდინარეებს, ტყეებს, ვარსკვლავებს უძველესი ადამიანი აღიქვამდა როგორც ღვთაების ხილულ სახეს და თაყვანს სცემდა. ამრიგად, ეკოლოგიური ეთიკის ელემენტები აღინიშნება უკვე უძველეს ეპოქაში. ეკოეთიკის პრინციპების ჩამოყალიბებაში დიდი როლი შეასრულეს ძველმა ბერძენმა მოაზროვნეებმა. ანტიკური საბერძნეთის გამოჩენილი ფილოსოფოსი და მათემატიკოსი პითაგორე თვლიდა, რომ ადამიანის ცოცხალ ბუნებასთან დამოკიდებულების მიხედვით შეიძლება იმსჯელო მის ზნეობრივ მარჯვენებლებზე. სანინაალმდეგო აზრის იყო არისტოტელე, რომელიც ანტროპოცენტრულ შეხედულებებს იზიარებდა და ამართლებდა ნაკლებად გონივრების – ცხოველების და მცენარეების ექსპლოატაციის ყველა ფორმას. ბუნების კანონებში ფილოსოფოსები ეძიებდნენ მატერიალური და ცოცხალი სამყაროს აბსოლუტურ კანონს, ცხოვრების არსს. სიცოცხლის საწყისს ანაქსიმანდრე ხედავდა სამყაროს უსასრულობაში, უარყოფდა ღმერთების, ღვთაების არსებობას, თუმცა ის განსაკუთრებით თაყვანს სცემდა მზეს („მე ამ ქვეყანას მოვევლინე, რომ ვიხილო მზე“); ანაქსიმენი გამოყოფდა ჰაერს, ჰერაკლიტე თაყვანს სცემდა ცეცხლის სტიქიას. მას ანცვიფრებდა ის გარემოება, რომ ადამიანები უგულვლყოფენ ზნეობრივ კანონებს, რადგან დარწმუნებული არიან, რომ ისინი მსოფლიო პროცესების ერთადერთი განმკარგველები არიან, მაშინ, როცა ადამიანი ბუნების მხოლოდ ერთ-ერთი შემადგენელი ნაწილია. იგი თვლიდა, რომ სამყარო ყველასათვის ერთი და იგივეა, ის არ არის არავის მიერ შექმნილი და მუდმივად არსებობს. ძველი საბერძნეთის უდიდესი ფილოსოფოსი, ატომისტური თეორიის შემქმნელი დემოკრიტე ამტკიცებდა, რომ ამქვეყნად ყველაფერი არსებული ატომებისაგან შედგება, რომლებიც მუდმივად არსებობენ და, შესაბამისად, სამყაროც მუდმივად იარსებებს. ბუნებაში ყველა მოვლენა მკაცრად იმართება მიზეზობრიობის და ურთიერთშეპირობების კანონებით. უდიდესი მატერიალისტი ფილოსოფოსი ეპიკური (341-270 წ.ა.), როგორც დემოკრიტე, იზიარებდა ათეისტური იდეოლოგიას და თვლიდა, რომ სამყარო უსასრულოა და მუდმივი და არ იმართება ღმერთით, რელიგიას კი დამამშვიდებელი ფუნქცია აკისრია. სხვა იდეოლოგიას იზიარებდნენ კინიკური (სოკრატული) ფილოსოფიური სკოლის წარმომადგენლები (ანტისტენე, პლატონი, დიოგენე და სხვ.), რომლებმაც გამოაცხადეს თავის დევიზად „ბუნებასთან დაბრუნება“. კინიკების ფილოსოფიური სკოლა მიჩნეულია როგორც უძველესი „მწვანეთა პარტია“. კინიკოსები მხარს უჭერდნენ ცხოვრების უბრალო, კეთილგონივრულ, არამატერიალურ ცხოვრების წესს და უგულვებლყოფდნენ მიღებულ ზნეობრივ ნორმებს. დროთა განმავლობაში მკვიდრდება ადამიანის უპირატესობა ბუნების წინაშე. ეს პროცესი გამოვლინდა „ახალი დროის ფილოსოფიაში“, საზოგადოების პირველი ტექნოკრატიული მოდელის შემქმნელის ფრენსის ბეკონის შრომებში („ახალი ორგანონი“, „ახალი ატლანტიდა“). შუასაუკუნეები გამოირჩეოდა რელიგიური მოღვაწეების მიერ ბიოეთიკის იდეების დამკვიდრებით. ისინი ყველა ცოცხალ არსებას აღიქვამდნენ, როგორც „ღვთის ქმნილებას“, რომელსაც მოფრთხილება და დაცვა სჭირდება. განსაკუთრებული ღვაწლი ამ საკითხში მიუძღვის გამოჩენილ რელიგიურ მოღვაწეს, ღვთისმეტყველს, ფრანცისკანელთა ორდენის დამაარსებელს, კათოლიკე წმინდანს ფრანცისკე

ასიზელს (1182-1226), რომელიც 1979 წელს რომის პაპმა იოანე-პავლე II ეკოლოგების ციურ მფარველად გამოაცხადა. თავისი მოსაზრებები ფრანცისკე ასიზელმა პოეტურ ნაწარმოებში, ჰიმნში „სიმღერა მზეს“ განავითარა. ის ქადაგებდა სიყვარულს „ჩვენს პატარა ძმებისადმი“, იცავდა მათ უფლებებს, როგორც ცოცხალ არსებათა თანასაზოგადოების სრულუფლებიანი წევრებისა. ლეგენდების თანახმად, ფრანცისკე ასიზელი ესაუბრებოდა ცოცხალი ბუნების წარმომადგენლებს – ფრინველებს, სხვადასხვა ცხოველებს, მზეს, ქარს და ასე შემდეგ, ალუთქვამდა მათ სიყვარულს და პატივისცემას და ისინიც გაგებით ეკიდებოდნენ მის ქადაგებას და სიყვარულითვე პასუხობდნენ მას. ფრანცისკე ასიზელის გავლენა საუკუნეების მანძილზე ძალიან დიდი იყო. 1931 წელს ცხოველთა დღისადმი მიძღვნილ შეკრებაზე დაწესდა ცხოველთა საერთაშორისო დღე 4 ოქტომბერს, ფრანცისკე ასიზელის გარდაცვალების დღეს, მის საპატივსაცემოდ და სახელის უკვდავსაყოფად. ფრანცისკე ასიზელის მიმდევრები 21-ე საუკუნეშიც მრავლად არიან. მის ეთიკურ შეხედულებებს იზიარებს რომის პაპი ფრანცისკე I, რომელმაც თავისი სახელი მის საპატივსაცემოდ აირჩია. ცოცხალი არსებების უფლებებს აღიარებდა ფრანგი მოაზროვნე მ. მონტელი: „ჩვენ არც მეტი, არც ნაკლები ვართ იმათზე, ვინც ამ ცის ქვეშ ცოცხლობს“. ანტროპოცენტრისტული იდეების გამომხატველი, გამოჩენილი ფრანგი ფილოსოფოსი, მეცნიერი, მათემატიკოსი, რენე დეკარტი (1596-1650) საქვეყნოდ ცნობილი დებულებისა – „მე ვაზროვნებ, მაშასადამე, ვარსებობ“ („cogito, ergo, sum“) სანინალმდევოს იზიარებდა. იგი უარყოფდა ადამიანის ზნეობრივი პასუხისმგებლობას სიცოცხლის და ცოცხალი არსებების მიმართ. კატეგორიულად უარყოფდა ამ იდეებს ფრანგი ფილოსოფოსი ჰ. მორი. მე-18 საუკუნის გამოჩენილი მოღვაწე, ჰუმანისტი, განმანათლებელი ფრ. ვოლტერი აკრიტიკებდა დეკარტს და მის მიმდევრებს. მას ეთანხმებოდა მეორე ფრანგი განმანათლებელი ჟ. ჟ. რუსო. ინგლისელი ფილოსოფოსი ჯ. ლოკი იკვლევდა ადამიანის შემეცნებითი უნარს და განათლების როლს საზოგადოებაში ეთიკის ნორმების დამკვიდრებაში. ჯერ კიდევ მე-17 საუკუნეში თავის ნაშრომში „მოსაზრება განათლების შესახებ“ წერდა, რომ ეთიკური ჩვევები და დამოკიდებულება ცოცხალი სამყაროს მიმართ ადამიანს ბავშვობიდან უნდა გამოუმუშავდეს.

1824 წელს რიჩარდ მარტინის ხელშეწყობით ინგლისში დაარსდა „ცხოველთა დაცვის „პირველი საზოგადოება, მოგვიანებით ასეთივე საზოგადოებები დაარსდა გერმანიაში, აშშ-ში, შვედეთში და ნორვეგიაში. ცხოველთა დაცვის ორგანიზაციებმა მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანეს ეკოლოგიური ეთიკის იდეების და პრინციპების ჩამოყალიბება-განვითარებაში და პრაქტიკულ განხორციელებაში. ბევრ ქვეყანაში დაწესდა შეზღუდვები ნადირობაზე, თევზის რენვაზე (ზუთხის რენვა კასპიის ზღვაში), მშენებლობაზე (ბალატონის ტბაზე და სხვ.). 1985 წელს ჩატარდა საერთაშორისო კონფერენცია „ეკოლოგიური ეთიკა და მზის სისტემა“, რომელმაც ბიძგი მისცა ეკოეთიკის ახალი მიმართულების განვითარებას. შეიქმნა ნაკრძალების ქსელი, გაიხსნა ცხოველთა თავშესაფრები. გერმანიაში პირველად მსოფლიოში შეიქმნა გადაგდებული საშინაო მცენარეების თავშესაფარი. ბარსელონაში 2004 წელს აიკრძალა კორიდა. დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ეკოლოგიური ეთიკის განვითარებაში ეკოლოგიური თეოლოგიის მოსაზრებებს, მსოფლიო ხალხების ეკოლოგიურ ტრადიციებს. ბიოეთიკის პრინციპების აღიარებამ საფუძველი ჩაუყარა ეკოლოგიური ეთიკის ფილოსოფიური კონცეფციის ჩამოყალიბებას.

1975 წელს ჟურნალ „ეთიკაში“ ცნობილმა საზოგადო მოღვაწემ, ფილოსოფოსმა ხ. როსტონ III გამოაქვეყნა სტატია სახელწოდებით „ეს არის ეკოეთიკა“? როსტონ III-ის და ბუნებისდაცვითი ფილოსოფიის ასოციაციის ინიციატივით 1990 წელს დაარსდა „ეკოეთიკის საერთაშორისო საზოგადოება“, რომელიც მართავს კონფერენციებს, გამოსცემს ლიტერატურას ეკოეთიკის დარგში, აქტიურად არის ჩართული ეკოლოგიური ეთიკის განვითარებაში. ცნობილმა ამერიკელმა ფილოსოფოსმა იუჯინ ხარგროუემმა 1979 წელს დააარსა ჟურნალი „ეკოლოგიური ეთიკა“ („Environmental ethics“), 1992 ინგლისში გამოდის ჟურნალი „ეკოლოგიური ფასეულობანი“ („Environmental values“), გერმანიაში პოპულარობით სარგებლობს ჟურნალი „ეკოლოგია და ეთიკა“ („Ökologie und ethic“), ეკოფილოსოფია („Ecophilosophy“), ჟურნალი „სასოფლო-სამეურნეო და ეკოლოგიური ეთიკა“ („Journal of agricultural and environmental ethics“) და სხვ. 1977 წ. ლონდონში „ცხოველთა უფლებების საერთაშორისო ლიგის“ შეკრებაზე მიღებული იყო „ცხოველთა უფლებების მსოფლიო დეკლარაცია“ და ერთი წლის შემდეგ დამტკიცებული იყო იუნესკოს მიერ პარიზში. დეკლარაციაში აღნიშნულია ბიოლოგიური ფორმების თანასწორობა და არსებობის უფლება. სტრასბურგში 1987 წ. დამტკიცდა „შინაურ ცხოველთა დაცვის ევროპული კონვენცია“, რომელიც შეიცავს დებულებებს შინაურ ცხოველების შენახვის, მოვლა-პატრონობის და ცხოველებით ვაჭრობის შესახებ. 1982 წ. გაეროს გენერალურ ასამბლეაზე გამოცხადებული იყო ბუნების საერთაშორისო ქარტია, რომლის მიხედვით „სიცოცხლის ნებისმიერი ფორმა იმსახურებს პატივისცემას იმისაგან დამოუკიდებლად, თუ როგორი სარგებელი მოაქვს მას ადამიანისათვის... ადამიანი ყველა ცოცხალ არსებებთან დამოკიდებულებაში უნდა ხელმძღვანელობდეს ზნეობრივი კოდექსით“. 2000 წელს მიღებულ „დედამიწის დეკლარაციაშიც“ ანლოგიური მოთხოვნაა ჩადებული. ბიოეთიკის პრინციპების აღიარებამ საფუძველი ჩაუყარა ეკოლოგიური ეთიკის მეცნიერულ პრინციპების და ფილოსოფიური კონცეფციის განვითარებას. 2004-2005 წლებში იუნესკოს კომისიის მიერ დამუშავებული იყო „ბიოეთიკა და ადამიანის უფლებების დეკლარაცია“, დადგენილი იყო ეკოლოგიური ეთიკის ძირითადი პრინციპები, ადამიანის და გარემოს ურთიერთობის, მისი პირობების და შედეგების ნორმატიული პარამეტრები. ბიოეთიკის საკითხებს გაეროში განაგებს სპეციალური კომიტეტი, ეკოეთიკის საერთაშორისო ცენტრს აქვს თავისი საიტი.

1970 წლიდან ეკოლოგიური ეთიკა აღიარეს დამოუკიდებელ დისციპლინად, ხოლო 1971 წლიდან ეკოლოგიური ეთიკის კურსი იკითხება ვისკონსინის უნივერსიტეტში (აშშ), ინგლისში, ავსტრალიაში, კანადაში, გერმანიაში, საფრანგეთში, უკრაინაში, რუსეთში. ეკოლოგიური ეთიკის იდეების დახვეწაში და განვითარებაში ჩართულია თვალსაჩინო მეცნიერები, ფილოსოფოსები (ხ. როსტონ III, იუჯინ ხარგროუეი, ბეარდ კალიკოტი და სხვა).

გარემოსდაცვითი ეთიკის აკადემიური და სისტემური დაფუძნება დაიწყო გასულ საუკუნეში¹. მისი ფუძემდებლები გერმანელ-ფრანგი თეოლოგი, ექიმი და

¹ გარემოსდაცვითი ეთიკის იდეების აქტიური გავრცელება დაიწყო სპეციალიზებულმა ჟურნალებმა, კერძოდ, 1979 წელს აშშ-ში ფილოსოფოსმა იუჯინ ჰარგროუემ დაიწყო „Environmental Ethics“-ის გამოცემა; ინგლისში 1992 წლიდან გამოდის ჟურნალი „Environmental values“; გერმანიაში – „ეკოლოგია და ეთიკა“ („Ökologie und Ethik“).

ფილოსოფოსი ალბერ შვაიცერი და ამერიკელი ეკოლოგი, ზოოლოგი და ფილოსოფოსი ალდო ლეოპოლდი თვლიდნენ, რომ „სიცოცხლის მიმართ პატივისცემა“ უნდა გამხდარიყო საყოველთაო ეთიკის და ზოგადად ადამიანების მსოფლმხედველობის საფუძველი. ეთიკა თავისი არსით გულისხმობს პასუხისმგებლობის აღებას ყველაფერზე, რაც ცხოვრობს. შესაბამისად, ადამიანის არსებობის აზრი მიკროკოსმოსისა და მაკროკოსმოსის მუდმივ თვითგანვითარებასა და ჰარმონიზაციამია. თუ ა. შვაიცერის ყურადღება მორალზეა ორიენტირებული, მაშინ ო. ლეოპოლდის ნაშრომებში ეთიკური ცოდნის სტრუქტურაში დომინირებს ეკოლოგიური ასპექტი: ბუნებასთან კონფლიქტი წინასწარ არის განსაზღვრული არა მხოლოდ მისი რესურსების არასათანადო გამოყენებით, არამედ დანახვის უუნარობით. დედამინა, როგორც საზოგადოების ნაწილი, ყველა ადამიანს ეკუთვნის.

ეკოლოგიური ეთიკის ფუძემდებლად აღიარებული არიან ამერიკელი ეკოლოგი და გარემოს დამცველი ოლდო ლეოპოლდი (1887-1948) და გერმანელი ექიმი, ფილოსოფოსი, ეკოლოგი, მუსიკოსი, და კულტუროლოგი ალბერტ შვეიცერი(1875-1965)¹.

ოლდო ლეოპოლდი იყო აშშ-ს ეკოლოგიური საზოგადოების პრეზიდენტი და „ველური ბუნების საზოგადოების“ ერთ-ერთი დამაარსებელი. მან ბევრად გაუსწრო თავის დროს და, სამწუხაროდ, მისი შეხედულებები და მოსაზრებები თანამედროვეების მიერ არ იყო აღქმული მის სიცოცხლეში. ხოლო გარდაცვალების შემდეგ იგი აღიარეს ეკოლოგიური ესთეტიკის და ეთიკის დამფუძნებლად. ლეოპოლდის კლასიკურ ნაშრომში (ესეების კრებული) „ქვიშიანი საგრაფოს კლენდარი“ გაშუქებულია ეკოლოგიური ეთიკის და გარემოსდაცვითი ესთეტიკის ზოგადი დებულებები. ნიგნი დაიბეჭდა 1949 წ. მისი გარდაცვალების შემდეგ და საყოველთაო აღიარება მოიპოვა. ნაშრომი გამოაცხადეს „ამერიკის გარემოს დაცვის წმინდა მანუსკრიპტად. ლეოპოლდის ეთიკა ძირითადად ბიოეთიკის დებულებებზეა დაფუძნებული. მან განავითარა მოსაზრება, რომ ბიოლოგიური სახეობები საყურადღებოა არა მხოლოდ სარგებლიანობის და ესთეტიკური მოსაზრებების, არამედ თვითმყოფადობის, საკუთარი ისტორიის და ფასეულობის გამო. ხელოვნური ჩარევა და მათი სტრუქტურის შეცვლა, უცხო ელემენტების შეტანა მიუღებელია. მის ნაშრომთა მეორე კრებულში „წრიული მდინარე“ (1953 წ.) განხილულია ეკოლოგიური ეთიკის კონკრეტული საკითხები. ეკოლოგიურ ეთიკას ლეოპოლდმა „დედამინის ეთიკა“ უწოდა. მან გაილაშქრა ბუნებისადმი მომხარებლური, მტაცებლური მიდგომის წინააღმდეგ და მიანიშნებდა ცოცხალი ბუნების ესთეტიკურ და ეთიკურ ღირებულებაზე. „გარემოს, დედამინის დაცვა არ არის სუფთა ეკონომიკური პრობლემა, საკითხის განხილვისას ეძიეთ არა მხოლოდ ეკონომიკური სარგებელი, არამედ ისიც, რაც მისაღებია ეთიკური და ესთეტიკური თვალსაზრისით“, – წერდა ოლდო ლეოპოლდი. ლეოპოლდის მიხედვით, ეთიკა ეკოლოგიური მნიშვნელობით არის ადამიანის ქმედებათა შეზღუდვა არსებობისათვის ბრძოლის პროცესში.

ალბერტ შვეიცერმა თავის ნაშრომებში „კულტურა და ეთიკა“ და „სწავლება გარემოსდაცვითი მორალის შესახებ“ ჩამოაყალიბა ე. წ. უნივერსალური ეთიკის

¹ ალბერტ აინშტეინმა შვეიცერს „საუკუნის პიროვნება“ უწოდა. 1952 წელს ალბერტ შვეიცერს მშვიდობის დარგში ნობელის პრემია მიენიჭა.

ძირითადი პრინციპები. იგი იზიარებდა ი. კანტის მოსაზრებას, რომ კულტურის მამოძრავებელი ძალა ზნეობაა და არა ჰეგელის „მსოფლიო გონი“. ეკოლოგიური ეთიკის პრინციპები, რომელიც საფუძვლად დაედო თანამედროვე სწავლებას, შვეიცერმა ერთ-ერთ ბოლო ნაშრომში „მოკრძალება სიცოცხლის მიმართ“ ჩამოაყალიბა. ამ ფილოსოფიური დოქტრინის ამოსავალი წერტილია ჰუმანური დამოკიდებულება ცოცხალ არსებათა მიმართ, როგორც ადამიანის ერთ-ერთი ძირითადი მოვალეობა. ლეოპოლდისაგან განსხვავებით, შვეიცერი თვლიდა, რომ ადამიანი მოკრძალებას უნდა განიცდიდეს ყველა ცოცხალი არსების მიმართ და ხაზგასმით აღნიშნავდა, რომ ეკოლოგიური ეთიკა გულისხმობს პასუხისმგებლობას ყველა ცოცხალი არსების – მცენარეების და ცხოველების მიმართ, რომლებიც ეკოლოგიურ თანასაზოგადოებებს შეადგენენ და აქვთ არსებობის თანაბარი უფლება.

ნორვეგიელმა ფილოსოფოსმა არნე ნესსმა (1912-2009) 1950 წელს გამოაქვეყნა მის მიერ შემუშავებული ბიოცენტრიზმის ფილოსოფიური დოქტრინა, რომლის შემადგენელ ნაწილს „სიღრმისეული ეკოლოგიის“ რვა ძირითადი პრინციპი წარმოადგენდა. მან მოახდინა ორი მეცნიერების – ფილოსოფიის და ეკოლოგიის იდეების კონვერგენცია და დამსახურებულად მიიღო თანამედროვე ეკოლოგიების აღიარება. ტერმინი „სიღრმისეული ეკოლოგია“ ნესსმა პირველად გამოიყენა თავის სტატიაში სახელწოდებით „ზედაპირული და სიღრმისეული პერსპექტიული ეკოლოგიური მოძრაობები“ (*“The shallow and the deep, long-range ecological movements”* (1973). ახალი ეთიკურ-ეკოლოგიური მიმართულება „სიღრმისეული ეკოლოგია“ უარყოფს ადამიანის განსაკუთრებულ ფასეულობას და თვლის, რომ ბიოსფეროს ნებისმიერი თანასაზოგადოება ერთნაირად ფასეულია თავის სარგებლიანობის თუ არასარგებლიანობის მიუხედავად. ბიოცენტრული თანასწორობა გულისხმობს ბიოსფეროს ყველა ელემენტების სიცოცხლის და გამრავლების თანაბარ უფლებებს. ზემოთ მოყვანილი მოკლე ისტორიული ექსკურსი ნათლად გვაჩვენებს, რომ გასული საუკუნის 70-იანი წლების დასაწყისიდან გარემოსდაცვითმა ეთიკამ გამოთქვა პრეტენზია, რომ ის არის თვითკმარი დისციპლინა და მას შეუძლია განავითაროს მორალური პრინციპებისა და იმპერატივების უნიკალური სისტემა, რომელიც ადგენს ბუნების სამყაროში ადამიანის ქცევის წესებს.

სამყაროს ერთიანობისა და ჰარმონიის იდეა, მასში ეკოლოგიური ბალანსის არსებობა ამ ბალანსის შენარჩუნების შეგნებული გარანტიაა.

ეკოეთიკა ხსნის ადამიანისა და გარემოს მიმართების ეთიკურ იმპერატივს. მითოსში არსებობდა ტაბუ, რომელიც კრძალავდა ბუნებაში წონასწორობის დარღვევას. ეკოეთიკური პარადიგმის დაბადება ლოგიკური შედეგია ზნეობრივ-ეკოლოგიურ კრიზისში მყოფი ტექნოლოგიური ცივილიზაციის გადარჩენისა. პლანეტას ემუქრება კატასტროფა. „რატომ?“ – ეს შეკითხვაა ეკოეთიკაში დომინანტური.

ეკოლოგიური ეთიკის ზოგადი პრინციპებია:

ცხოვრების ყველა ფორმის პატივისცემა, რომელიც ადასტურებს ყოველი ცოცხალი არსების ღირებულებას: „სიცოცხლის ყველა ფორმას პატივი უნდა სცე, მიუხედავად იმისა, რამდენად სასარგებლოა იგი ადამიანებისთვის“;

ბიომრავალფეროვნების პრინციპი, რომელიც აღიარებს მის ღირებულებას და მისი შენარჩუნების აუცილებლობას;

ბიოსფეროს მდგრადობის შენარჩუნების პრინციპი მდგრადი განვითარების კონცეფციის საფუძველია;

სამართლიანობის პრინციპი ადასტურებს ადამიანთა შორის გარემოსდაცვითი უსაფრთხოების უფლების თანაბარ განაწილებას; ამავე დროს, ყველას ეკისრება პასუხისმგებლობა მის შენარჩუნებაზე.

სიფრთხილის პრინციპის შესაბამისად, პოლიტიკის შემუშავებისას, რომელიც პირდაპირ ან არაპირდაპირ გავლენას ახდენს გარემოზე, პირველ რიგში, გასათვალისწინებელია შესაძლო სცენარებიდან ყველაზე საშიში;

საერთო საკუთრების პრინციპი ბუნებრივი რესურსების ფლობისა; ამ პრინციპის შესაბამისად, ადამიანებს აქვთ თანაბარი პასუხისმგებლობა ბუნებრივ რესურსებზე.

გარემოსდაცვითი ეთიკა, რომელიც მოქმედებს როგორც ადამიანის საქმიანობის მორალური რეგულატორი, რომელიც მიმართულია ბუნების შეცვლაზე, როგორც ჩანს, ახალი მსოფლმხედველობის სისტემის ფუნდამენტურ ელემენტად ითვლება. საზოგადოებისა და ბუნების ჰარმონიული, თანმიმდევრული განვითარების იდეალზე საზოგადოებრივი ცნობიერების ორიენტირება არსებული კრიზისის დაძლევის აუცილებელი პირობაა.

ამ ლოგიკით, როგორც ჩანს, კარგია ყველა ამ საგნის სიცოცხლისა თუ არსებობის შენარჩუნება, ნყალობა და თანაგრძნობა უნდა გავრცელდეს ყველა მათგანზე. ეკო-ეთიკური შეხედულებები პრიმიტიული, არარეფლექტიური სახით სინკრეტიულ-მითოლოგიური ცნობიერების განუყოფელი ნაწილია. სხვა დისკურსებში ეკო-ეთიკური იდეები ანთროპოცენტრისტული კლიშეებით არის ფრაგმენტირებული

ის, რომ ადამიანი გასცდა ბუნებას, დატოვა იგი საკუთარ სოციალურ სამყაროში, მნიშვნელობათა და ფასეულობათა სამყაროში, არ აშორებს მას ფიზიკური და ბიოლოგიური კანონების მოქმედებიდან. ამაში რჩება ადამიანის დამოკიდებულება ბუნებაზე. ადამიანისა და ბუნების ურთიერთობის ხელახლა ჰარმონიზაციისთვის საჭიროა სოციალურ ღირებულებათა სისტემაში შემოვიტანოთ კიდევ ერთი – ბუნების არსებობის ღირებულება. მის საფუძველზე იქმნება გარემოსდაცვითი ეთიკა – როგორც დოქტრინა იმის შესახებ, თუ რა უნდა იყოს ბუნებასთან ურთიერთობაში და როგორც მორალური ნორმების სისტემა, რომელიც არეგულირებს ადამიანის გარემოსდაცვით საქმიანობას.

დღეს ეკოლოგიური ეთიკის მთავარი საფუძველია დებულებები მსოფლიოს ერთიანობის, თანამედროვე სამყაროში კაცობრიობის მნიშვნელოვანი როლის შესახებ და ადამიანის პასუხისმგებლობის შესახებ მის მომავალზე, წარმოდგენილია სხვადასხვა ფილოსოფიურ სისტემაში, რაც ამ პოზიციების ობიექტურობის დადასტურებაა.

გარემოსდაცვითი ეთიკა დღეს აქტიურად ვითარდება, მისი ბევრი საკითხი სადავოა და შორს არის საბოლოო გადაწყვეტილებისგან. გარემოსდაცვითი ეთიკის, როგორც სოციალურ-ფილოსოფიური ფენომენის, მახასიათებელია ის, რომ ის სცილდება საზოგადოების ფარგლებს, მათ შორის მის სფეროში, როგორც თანაბარი სუბიექტები არა მხოლოდ ადამიანები, არამედ ბუნებრივი ობიექტები და ფენომენები. შესაბამისად, მისი შესწავლა მოითხოვს სოციალურ-ფილოსოფიური და საბუნებისმეტყველო მეცნიერების მეთოდების ჰარმონიულ შერწყმას.

ეკოლოგიური ეთიკის განვითარების შედეგი უნდა იყოს როგორც საზოგადოებაში, ისე ინდივიდუალურ ცნობიერებაში ეკოეთიკური იდეალის, როგორც

თანმიმდევრული „საზოგადოება-ბუნების“ სისტემის მოდელის მტკიცება, რომლისკენაც უნდა მიისწრაფვოდეს. ასეთი მოდელი შეიძლება წარმოვიდგინოთ კაცობრიობის მიზნად მიმდინარე გლობალური გარემოსდაცვითი კრიზისიდან გამოსვლისთვის. ბუნების უფლებები არის ეთიკური კონსტრუქცია, იდეა, არა ფაქტი და არა ნივთი.

ყველა ცოცხალ არსებას, ისევე, როგორც ადამიანებს, რომლებსაც აქვთ თანაბარი შინაგანი ღირებულება (სასარგებლო საკუთარი თავისთვის), აქვთ მორალური სტატუსი და, შესაბამისად, აქვთ თანაბარი მორალური (ბუნებრივი) უფლებები. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ყველა ცოცხალი არსების თანაბარი შინაგანი ღირებულება არის მათი ყველა თანაბარი მორალური უფლებების არსებობის საფუძველი. იგივე ეხება ეკოსისტემებს, არაცოცხალ ბუნებას და კოსმოსსაც კი.

ადამიანსა და ბუნებას აქვთ თანაბარი უფლებები მორალური მნიშვნელობის თვალსაზრისით, მაგრამ განსხვავებული კლასიფიკაციით. ადამიანსა და ბელურას აქვს სიცოცხლის თანაბარი უფლებები, მაგრამ, ადამიანისგან განსხვავებით, ბელურას არ აქვს სინდისის თავისუფლების უფლება, რადგან მას ეს უფლება არ სჭირდება. სხვადასხვა ეკო-ფილოსოფოსებმა შესთავაზეს სხვადასხვა ბუნების უფლებები, შემდეგი ძირითადი უფლებები: 1. სიცოცხლის უფლება; 2. ბუნებრივ გარემოში ბუნებრივი თავისუფლებისა და კეთილდღეობის უფლება (ველურობის უფლება); 3. არსებობისათვის საჭირო უფლება; 4. ადამიანისგან მიყენებული ვნებისგან დაცვის უფლება; ადამიანის კონტროლისა და მართვისგან თავისუფალი ყოფნის უფლება; 5. კანონით დაცვის უფლება.

ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს, რომ ბუნების უფლებები, ისევე, როგორც ადამიანის უფლებები, არ არის აბსოლუტური. გამონაკლის შემთხვევებში ხანდახან უნდა დაირღვეს, მაგრამ მაშინ ეს მოითხოვს სერიოზულ მორალურ მსჯელობას.

ბუნება მიჩნეულ უნდა იქნას მორალურ პარტნიორად (სუბიექტად). ბუნების უფლებების დაცვა, მისი პატივისცემა ნიშნავს მისი ინტერესების ხელშეწყობას, განურჩევლად ჩვენი გრძნობებისა თუ პირადი ინტერესებისა, მაგრამ უბრალოდ იმიტომ, რომ ეს სამართლიანია. ადამიანი აღიარებს ბუნების უფლებებს, ამავე დროს, იღებს ვალდებულებას, დაიცვას ეს უფლებები, რადგან უფლებები წარმოუდგენელია ვალდებულებების გარეშე. აქედან ლოგიკური დასკვნა გამოდის – ბუნების უფლებები და არასდროს უფლებები ბუნებაზე.

ბუნების უფლებებზე საუბრისას უნდა გვახსოვდეს, ეს უფლებები თავისთავად არ არსებობენ, არამედ წარმოადგენენ კონკრეტული ადამიანური საზოგადოების პორტრეტის ზნეობრივი ჭრილის ანარეკლს.

თეოლოგიური არგუმენტი ბუნების უფლებების არსებობის სასარგებლოდ ამბობს, რომ სამყარო უზენაესი არსების ნების შედეგად შეიქმნა. შესაბამისად, ცოცხალი არსებების, ეკოსისტემების, არაცოცხალი ბუნების უფლებების ხელყოფა არ შეიძლება, ვინაიდან ამ შემთხვევაში ირღვევა მათი შემოქმედის უფლებები. ყველა ქმნილება შექმნილია როგორც არსებობის მქონე, თავისუფალი და, შესაბამისად, სიცოცხლის უფლებისა და საკუთარი სიცოცხლის წესის უფლების მქონე. აქ საუბარია მორალურ/ ბუნებით უფლებებზე, ეთიკური საფუძვლის მქონე, დაუწერელ კანონებზე, რომლებიც განსხვავდება იურიდიული კანონებისგან. ბუნების უფლებები წარმოადგენენ ასახვას ღმერთის სიდიადისა და ღიადებულებისა.

ღმერთის შემოქმედებითი ნებით შექმნილ ცოცხალ და არაცოცხალ ბუნებას აქვს თანდაყოლილი ღვთაებრივი ღირებულება და როგორც ღმერთის მიერ შექმნილთ აქვთ მათთვის მინიჭებული ღვთაებრივი უფლებები.

საინტერესო მაგალითების მოპოვებაა შესაძლებელი ანთროპოლოგიურ კვლევებში – ერნსტ კასირერთან, რუთ ბენედიქტთან, ფრეზერთან, ემბელთან. ამერიკელი ინდიელების და მრავალი აზიელი ბუდისტის ეთიკა, კულტურა და რელიგია თვლიდა, რომ ცხოველებს ჰქონდათ უფლებები და ამიტომ ამ უფლებებს ადამიანები იცავდნენ. ცხოველთა უფლებები აღიარებული იყო ძველ ეგვიპტეში, მათ შესახებ წერდნენ ძველი რომის იურისტები და არაბი მოაზროვნე იზ-დინ იბნ აბდ-სალამი. კ. მარქსმა შემოიტანა ხეების უფლებების კონცეფცია. დალაი ლამამ შექმნა სპეციალური „ლოცვა ცოცხალი არსებისთვის“, სადაც ახსენა ცოცხალი ორგანიზმების უფლებები:

ეკოეთიკოსები ბუნების უფლებებში გამოყოფენ:

სიცოცხლის უფლებას;

უფლებას, იარსებოს ბუნებრივ გარემოში;

უფლებას, იყოს დაცული კანონით და

უფლებას, დაცული იქნეს ადამიანის მიერ მიყენებული ვნებისგან.

ამასთან ბუნებისდაცვით კონტექსტში უფლება არის ის, რაც უზრუნველყოფს სასიცოცხლო ინტერესებს, ხელს უწყობს საჭიროებების დაკმაყოფილებას, მიზნების მიღწევას.

უფლება ეკუთვნის მას, ვინც მას იყენებს და არა მას, ვინც გამოხატავს ნებას. ეკოეთიკურ დისკურსში სამართლის სუბიექტი არის ის, ვინც განზრახულია, ისარგებლოს უფლებით, სამართლის ამოცანაა ამ უფლების მისთვის გარანტირება.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. კაკაბაძე ზურაბ (2018), „ადამიანი, როგორც ფილოსოფიური პრობლემა“, ნიგნში ზურაბ კაკაბაძე, რჩეული თხზულებები
2. ემბერი ქეროლ, ემბერი მელვინ, პერეგრინი პიტერ (2007), ანთროპოლოგია, თბ. ილიას სახ. უნივერსიტეტის გამომცემლობა
3. King, A. and Schneider B. (1992), *The First Global Revolution: A Report by the Council of Rome. The strategy of survival world.* Simon & Schuster.
4. Peccei, Aurelio (1977), *The Human Quality*, Pergamon Press
5. Schneider, Bertrand (1995), *Scandal and the Shame: Poverty and Underdevelopment*, Vikas Pub; 1st edition
6. Commoner, B., (1971), *The Closing Circle: Nature, Man, and Technology*, Alfred A. Knopf, New York
7. Ehrlich, P. R. and A. H., (1972), *Population, Resources, Environment: Issues in Human Ecology*, 2nd ed., W. H. Freeman & Co., San Francisco
8. Ellul, J., (1964), *The Technological Society*, English ed., Alfred A. Knopf, New York
9. Glacken, C., (1967), *Traces on the Rhodian Shore. Nature and Culture in Western Thought*, University of California Press, Berkeley

10. Kato, H., (1972), 'The Effects of Crowding', Quality of Life Conference, Oberhausen
11. Leopold, Aldo (2013), *A Sand County Almanac and Other Writings on Ecology and Conservation*. New York: Library of America. 1 edition
12. McHarg, Ian L., (1969), *Design with Nature*, Doubleday & Co., New York
13. Meynaud, J., (1969). *Technocracy*, English ed., Free Press of Glencoe, Chicago
14. Mishan, E. J. (1970), *Technology and Growth: The Price We Pay*, Frederick A. Praeger, New York
15. Naess, Arne (1973), The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 16 (1-4):95 – 100
16. Odum, E. P. (1971), *Fundamentals of Ecology*, 3rd ed., W. E. Saunders Co., Philadelphia. Shepard, Paul, *Man in the Landscape*, A. A. Knopf, New York
17. Schweitzer, Albert (2005), *Essential Writings*. Maryknoll, New York

Anastasia Zakariadze

RIGHTS OF NATURE VS. RIGHTS TO NATURE- ECOETHICAL PERSPECTIVE

Summary

In the discourse of XXI century philosophy, ecoethics is not an apostate, isolated segment of philosophic periphery, but a particularly tender and important part of moral philosophy. This is the segment where man, as the creator of ecocentric paradigm of thinking, takes both responsibility and obligation to the world as a whole entity, where there is no place for separation from human nature but the recognition of the inner value of nature expands the boundaries of nature.

In the correlation "I in the World", there are only rights to nature, never rights of nature. This is a prerequisite for the modern establishment of eco-ethics.

The rights of nature are an ethical construction, an idea, never a fact, or a thing.

All living beings, as well as human, have equal inner value (useful to themselves), have moral status, and therefore have equal moral (natural) rights. In other words, the equal intrinsic value of all living beings is the basis for the existence of all their equal moral rights. The same goes for ecosystems, non-living nature and even the cosmos.

Man and nature have equal rights in terms of moral significance, but with different classifications. Man and any creature of nature have equal rights to life, but, unlike man, they do not have right of free conscience. They simply do not need this right.

Nature should be considered as a moral partner (Subject). Protecting the rights of nature, respecting it, means promoting its interests, regardless of our feelings or personal interests. Man, recognizing the rights of nature, at the same time undertakes responsibility to protect these rights, because obligations are unthinkable without responsibilities.

Thus, we have to conclude, that eco-ethical perspective makes it possible to argue that - "rights of nature" is correct utterance and "rights to nature" - is invalid.

ქაოლობიჩი ხაბუხა და ხაბუხის ქაოლობია

განმანათლებლობის ეპოქაში ჩამოყალიბებული სამყაროს ანთროპოცენტრული მოდელი, რომელიც გადაჭარბებით აფასებდა ადამიანის შესაძლებლობებს, უცხადებდა ნდობას რაციონალიზმს და ამკვიდრებდა სინამდვილის განხილვის სციენტისტურ მოდელს, რომელიც თავისთავში გულისხმობდა ბუნების დამორჩილებას და მართვას.

მეცნიერული აზროვნება უშუალოდ არის დაკავშირებული ტექნიკისა და ტექნოლოგიების განვითარებასთან. ჯერ კიდევ ამ ეპოქაში გააცნობიერეს, რომ არ არსებობს სიმდიდრე ტექნიკის გარეშე. ამდენად, სიმდიდრესა და კეთილდღეობას მონყურებული ადამიანები სინამდვილესთან ცალმხრივ, პრაგმატულ ურთიერთობებს ამყარებენ. ასეთი მიმართების შემთხვევაში კი დავინწყებულა ადამიანისა და ბუნების ერთიანობის პრინციპი. ადამიანი არსებითად ცხოვრობს ტექნიკის მიერ შექმნილ ნივთთა სამყაროში, ნივთების წარმოება და კვლავწარმოების ბუნება კი მათ პერმანენტულ გაუმჯობესებას მოითხოვს და ადამიანი სწორედ ნივთთა ცვალებადობის პროცესშია იმდენად ანგაჟირებული, რომ საბოლოოდ ავინყდება ბუნებასთან მისი ბუნებრივი კავშირის არსებობის ფაქტი.

თითქმის ორი საუკუნე დასჭირდა ინტელექტუალურ სამყაროს, რომ არსებული პრობლემა გაეცნობიერებინა და ელიარებინა, რომ ბუნებისადმი მტაცებლური მიდგომა მასზე გაბატონების სურვილმა, სციენტიზმმა, ტექნიციზმმა და ინდუსტრიალიზაციამ კაცობრიობა უფრო ბედნიერი კი არ გახადა, არამედ პირიქით, უფრო გაამრავლა პრობლემები და მათ შორის უმნიშვნელოვანესად იქცა ბუნების დაცვის საკითხი. ამ ფაქტის უგულვებელყოფამ შეიძლება კატასტროფამდე მიიყვანოს კაცობრიობა. ამ საკითხზე აქტიური მსჯელობა ევროპულ ინტელექტუალურ წრეებში არსებითად მე-20 საუკუნის 70-იან წლებში დაიწყო. ამავე პერიოდს განეკუთვნება ზურაბ კაკაბაძის მცირე ზომის ნაშრომი „ბუნების დაცვის ერთი უცნობი ასპექტის შესახებ“, რომელშიც არა მარტო ღრმადაა გაცნობიერებული ეკოლოგიური პრობლემები, არამედ ჩამოყალიბებულია ორიგინალური იდეა, ბუნებისა და ადამიანის, ბუნებისა და კულტურის ერთიანობის შესახებ (მახსოვს, პროფესორი თ. ბუაჩიძე მადლობას უხდოდა ექიმებს, რომელთა მკურნალობის შედეგად მძიმედ დაავადებულმა ზურაბ კაკაბაძემ სიცოცხლე რამდენიმე თვით გაიხანგრძლივა და სწორედ ამ სიცოცხლის ბოლო თვეებში შეიქმნა ეს ძალზედ საინტერესო ნაშრომი, ვვარაუდობთ, რომ ეს მისი ბოლო ნაშრომი იყო.)

ზ. კაკაბაძის აზრით, ეკოლოგიური წონასწორობის დარღვევა ხიფათს უქმნის კაცობრიობას. „ხსენებული ხიფათი, სხვათა შორის, ერთ შედარებით უცნობსა და ფარულ ასპექტს შეიცავს, რისი გამომჟღავნება და გაცნობიერება, საფიქრებელია, საგრძნობლად გააძლიერებს ბუნების დასაცავად აღძრულ მოძრაობას... კაცობრიობისათვის სრულიად არ კმარა ელემენტარულ დონეზე სი-

ცოცხლე და, მაშასადამე, სიცოცხლის ელემენტარული პირობების შენარჩუნება; მას, აგრეთვე, კულტურის შენარჩუნება და განვითარება სჭირდება, ხოლო კაცობრიობის კულტურის შენარჩუნება და განვითარება ეროვნულ კულტურათა თავისებურებებისა და სხვადასხვაობის შენარჩუნებასა და განვითარებას გული-სხმობს. ეს რომ ასეა, ამაში, სხვათა შორის, იოლად შეგვიძლია დავრწმუნდეთ.“ (ზ. კაკაბაძე, „ბუნების დაცვის ერთი უცნობი ასპექტის შესახებ“, კრებული „კულტურა ფილოსოფია ღირებულებები“, გამომც. ბათუმი, 2009 წ., გვ. 99).

სავსებით აშკარაა, რომ ეროვნულ კულტურათა განსხვავებულობის ნაშლა კაცობრიობის კულტურის უკიდურეს გაღარიბებას მოასწავებს, ხოლო ამ თავისებურებების, განსხვავებულობების შენარჩუნების ერთადერთ პირობას ბუნებრივ გარემოთა დაცვა შეადგენს. ამ აზრის უნიკალურობა მავანს გადაჭარბებულად რომ არ მოეჩვენოს, შეიძლება მიგვითითონ მონტესკიეს ადამიანის გეოგრაფიულ დეტერმინაციაზე. საქმე ისაა, რომ ზ. კაკაბაძე ადამიანზე, ბუნებრივ გარემოს დეტერმინაციაზე კი არ საუბრობს, არამედ ხაზს უსვამს ადამიანის თავისუფლებასა და ბუნებრივი გარემოს ერთიანობას. ადამიანი თავის შემოქმედებითი აქტივობით სამყაროს გარდაქმნის საკუთარი არჩევანით. იმ ღირებულებითი შკალის საფუძველზე, რომელიც მას ამ ბუნებრივ გარემოსთან მიმართებისას ყოველდღიურ ურთიერთობებში უყალიბდება.

„საქმე ისაა, რომ ბუნება, ბუნებრივი გარემო, თუ გნებავთ, უბრალოდ ლანდშაფტის დონეზე, მნიშვნელოვანწილად განსაზღვრავს მასში საუკუნეთა განმავლობაში მცხოვრები ხალხის ხასიათისა და კულტურის თავისებურებათა ჩამოყალიბებასა და განვითარებას. ეს რომ ასეა, ამაში იოლად დავრწმუნდებით, როცა ბუნებრივი გარემოებისა და მასში მობინადრე ხალხის კულტურის თავისებურებათა შედარებით განხილვას მოვახდენთ.“ (იქვე).

თუ როგორ ახდენს ბუნებრივი გარემო ადამიანის ხასიათის, მენტალობის, კულტურის ჩამოყალიბებაზე გავლენას, ამის შესახებ შესანიშნავი პასაჟია ზ. კაკაბაძის აღნიშნულ სტატიაში:

„ბუნება რამდენადმე სხვადასხვაგვარია საქართველოს ფარგლებს შიგნით და, ამის შესაბამისად, რამდენადმე სხვადასხვაგვარია სიმღერები საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში. როცა კახეთში ჩახჩახა მზით განათებულსა და მკვეთრად გამოკვეთილს, ცისკენ ამაყად მზირალს, მხრებმაღალსა და ძვალმაგარ კავკასიონის მთებს შევყურებ, ასე მგონია, კახურ „მრავალჟამიერს“ ვისმენ. ხოლო იმერეთში „დაბინდული ქლიავის ფერი“ მთების ხილვისას რამდენადმე სხვაგვარი მელოდია მომესმის – ნაკლებად მკვეთრი და „ჩახჩახა“, ნაკლებშემართული, რიხიანი და ომახიანი, უფრო რბილი, ნიუანსობრივი, ნახევარ ტონებში ნათქვამი, ღირიული...“

„დაბინდული ქლიავის ფერის“ მთების გახსენებისას გალაკტიონის პოეზია გაგვახსენდება – სხვათა შორის, არა მხოლოდ იმიტომ, რომ ეს მხატვრული სახე გალაკტიონს ეკუთვნის, არამედ, აგრეთვე, იმიტომაც, რომ ასეთია მომეტებულად მისი ღირიკის „ფერები“: ბინდდაკრული, მიმქრალი... ხოლო ამისაგან განსხვავებით, გიორგი ლეონიძის ლექსი კახეთის პეიზაჟის შესაბამისი, მკვეთრი, ჩახჩახა „ფერისაა“...

ერთობ საგრძნობი და ხელშესახებია გურული ლანდშაფტისა და სიმღერების ურთიერთშესაბამისობა: მწვანედ აქოჩრილ, ხუჭუჭა მთებსა და გორაკებზე მკვირ-ცხლად „მორბენალი“, მიხვეულ-მოხვეული ბილიკები და ნაკადულები, შესანიშნავ ვიზუალურ ფონს ქმნიან კრიმანჭულიანი სიმღერებისათვის... (იქვე).

ზურაბ კაკაბაძის აზრი ისე არ უნდა გავიგოთ, რომ ის აღადგენს მითოსურ ცნობიერებაში ჩამოყალიბებულ ადამიანისა და ბუნების ერთიანობის, მთლიანობის პრინციპს. მითოსური ცნობიერება თავისი არსით ანთროპომორფული იყო და არსებული ერთიანობაც სწორედ მას ემყარებოდა. ზ. კაკაბაძე განსხვავებით მითოსური ხედვიდან, ადამიანისა და ბუნების ურთიერთობის საკითხში აქცენტს აკეთებს ადამიანის თავისუფალ ცნობიერ მოქმედებაზე, რაც იმას ნიშნავს, რომ, ერთი მხრივ, ბუნებრივი ლანდშაფტის დეტერმინაცია არ არის უშუალო ადამიანისა და მისი ხასიათის კულტურის ჩამოყალიბების პროცესში და, მეორე მხრივ, ადამიანის ბუნებასთან დამოკიდებულება მისი ღირებულებითი ორიენტაციით განისაზღვრება.

ზ. კაკაბაძე ემიჯნება ადამიანის ბუნებრივი გარემოთი დეტერმინაციის პრინციპს და საუბრობს ადამიანის სპეციფიკური დეტერმინაციის საკითხზე: „ადამიანის სპეციფიკური დეტერმინაცია მის მიერ ნაგრძნობ ღირებულებათა განსაზღვრულებაში გამოიხატება“. ადამიანი, უწინარეს ყოვლისა, შემფასებელი არსებაა, მას არ აკმაყოფილებს უბრალოდ არსებობა – ყოფნა. მას სურს, რომ მისი ყოფნა გახდეს უფრო სრულყოფილი, რომლის საფუძველს ადამიანის ურთიერთობაში ჩამოყალიბებული ღირებულებითი შკალა წარმოადგენს. ამის საუკეთესო დემონსტრაცია თვით კაცობრიობის ისტორია გახლავთ, რომელიც შეიძლება განვიხილოთ როგორც ამ ღირებულებათა შკალის ცვალებადობა. მარადიული, ანუ კონსტანტური ამ ცვალებადობაში სწორედ ადამიანის სინამდვილისადმი ღირებულებითი მიმართებაა. „ადამიანს ღირებულების სახით მხედველობაში აქვს, პირველ ყოვლისა, არსებობა, ყოფნა. კერძოდ, მის მიერ უკვე მიღწეულ ფაქტიურ არსებობასთან შედარებით, უფრო სრული და სრულყოფილი სახით ყოფნა უღირს და სურს. ამიტომაც მის მიერ ღირებულებათა იერარქიის გრძნობასა და აღიარებას ყოფნის სისტემის გაგება უდევს საფუძველად“ (ფილოსოფიური საუბრები. „სტატია ადამიანის სპეციფიკური დეტერმინაციის საკითხი“, გვ. 199).

ასეთი დეტერმინაციის შემთხვევაში ადამიანი თავისუფლად ირჩევს თავის ყოფნის მოდელს მის მიერ „მიგნებული“ ღირებულებების შესატყვისად, რადგანაც ღირებულებას რეალური არსებობა არ გააჩნია და მისი ძალა მის მნიშვნელობაშია, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ მას არ შეუძლია უშუალო ზემოქმედება მოახდინოს ადამიანზე, ისე, როგორც ეს გვაქვს ფაქტობრივი დეტერმინაციის შემთხვევაში (ფიზიკური, ბიოლოგიური, სოციალური და ა.შ.). ღირებულებას ზემოქმედების ძალა მაშინ გააჩნია, როცა მას აღმოაჩენს ადამიანი, უღირს მისი განხორციელება და ყოფაში მისი რეალიზება, მისი არსებობის გაუმჯობესების საშუალებად ესახება.

„ადამიანის ასეთი დეტერმინაცია თავის პირობად თავისუფლებას გულისხმობს, იგი, თუ შეიძლება ასე ითქვას, თავისუფლების მეშვეობით განსაზღვრულობაა: იმისათვის, რომ უფრო სრულყოფილი ყოფნით როგორც იდეალით, განვისაზღვროთ და მის მიხედვით წარვმართოთ ჩვენი ცხოვრება, საჭიროა, დავძლიოთ და გა-

დავლახოთ ამ მხრივ ჩვენ მიერ ფაქტობრივად მიღწეული დონის ინერცია; ხოლო ადამიანის თავისუფლების არსება სწორედ ფაქტობრივი ყოფნის ინერციის გადალახვისა და, ამგვარად, უფრო სრულყოფილი სახით ყოფნისადმი, როგორც იდეალისადმი დაქვემდებარების, მისი მიმართულებით მოძრაობის ამ უნარში გამოიხატება“ (იქვე, გვ. 207).

„ადამიანი ბუნების ნაწილია და ამიტომაც ბუნებას არა მხოლოდ თავის გარშემო, არამედ თავის შიგნითაც პოუვებს. ესაა ბუნებით თანდაყოლილი მისი მოთხოვნილებები, მისწრაფებები, ტენდენციები. ადამიანის მიერ ბუნების გაგრძელება და განვითარება, მისი საკუთარი გზის რეალიზაცია, პირველ ყოვლისა, ამ მოთხოვნილებების, მისწრაფებებისა და ტენდენციების თავიანთ უფლებებში აღდგენას, მათთვის გასაქანის მიცემას მოასწავებს“ (იქვე, გვ. 208).

ბუნებისა და ადამიანის ერთიანობის, მთლიანობის დარღვევა საბოლოოდ გაფორმდა ტრანსცენდენტალურ ფილოსოფიაში, სადაც სინამდვილე დაიყო სუბიექტებად და ობიექტებად. ადამიანი, რომელიც ამ ეპოქაში პირველად აცნობიერებს, რომ ის არის ავტონომიური არსება, რომელსაც შეუძლია თავად განსაზღვროს თავისი არსებობისა და ყოფნის წესი, აცნობიერებს რა თავის უპირატესობას ობიექტებთან მიმართებით, ცდილობს, ცოდნისა და ტექნიკის განვითარებით დაიმორჩილოს და გაბატონდეს ბუნებაზე. ასეთმა რაციონალურმა, სციენტისტურმა, ცალმხრივმა მიდგომამ განაპირობა ბუნებისადმი მტაცებლური დამოკიდებულება, რამაც, ერთი მხრივ, თვალსაჩინო გახადა ადამიანის ტექნიკური წარმატებები და შექმნა ილუზია ცივილიზაციური პროგრესისა, მართლაც მეცნიერების ტექნიკის და მატერიალური კომფორტის თვალსაზრისით ადამიანმა ამ მხრივ არნახულ მასშტაბებს მიაღწია. თუმცა ამან გამოიწვია ე. წ. კულტურული პათოსის დაკნინება, რაც არა მხოლოდ ადამიანის მეორე ადამიანთან მიმართებით გამოიხატა, არამედ უპირველესად ადამიანის ბუნებასთან მიმართებით გამოჩნდა. დადგა დრო, როცა ყველა ადამიანისთვის ცხადი გახდა ის, რასაც დიდი მოაზროვნეები და მათ შორის ზურაბ კაკაბაძეც „წინასწარ მეტყველებდნენ“, რომ თუ ადამიანმა არ შეცვალა ბუნებისადმი მისი მტაცებლური დამოკიდებულება, გარდუვალია ბუნებრივი კატაკლიზმები და კატასტროფაც კი.

მაშასადამე, გასააქტიურებელია ადამიანის ცნობიერებაში ეკოლოგიური კულტურის გააქტიურება და გაცნობიერება იმისა, რომ ამ წონასწორობის აღდგენისა და ადამიანის და ბუნების მთლიანობის გარეშე კაცობრიობის მომავალი საფრთხეშია.

ამდენად ზ. კაკაბაძე 70-იან წლებში ადამიანური არსებობის შენარჩუნებისა და განმტკიცებისათვის ფიქრობს, რომ მომავალში კიდევ უფრო საჭირო იქნება ეკოლოგიური კულტურის დამკვიდრება. რაც შეეხება კულტურის ეკოლოგიას, ეს ტერმინი ზ. კაკაბაძეს არ გამოუყენებია, თუმცა მისი თითოეული გამოკვლევა, ესე ან ტრაქტატი არა აქვს მნიშვნელობა, ეხება ადამიანის პრობლემას, ედმუნდ ჰუსერლის ტრანსცენდენტალურ ფენომენოლოგიას თუ ხელოვნებისა და კულტურის საკითხებს, საბოლოო ჯამში, ის კულტურის „ეკოლოგია“-ზე მიგვივითებს. მისი აზრით, ზნეობა კულტურის არა მხოლოდ პროდუქტია, არამედ მიზანიც. ამდენად, ზნეობისაგან დაცლილი კულტურა ადამიანის გაუცხოვების მომასწავებელია.

„კულტურის მონაპოვარი ძირითადად ზნეობრივი ცნობიერებისა და მოღვაწეობის, ფილოსოფიურ-ჰუმანიტარული აზროვნებისა და მხატვრული შემოქმედების სფეროში ძევს“ (ხელოვნება, ფილოსოფია ცხოვრება „კულტურის ზოგიერთი საკითხი“, გვ. 189. 1979 წ.).

ზ. კაკაბაძის აზრით, ინდუსტრიულ საზოგადოებაში მეცნიერულ ტექნიკური პროგრესი მკვეთრად უარყოფით გავლენას ახდენს ზნეობაზე. „ზნეობა კი კულტურის კვინტენსენციას შეადგენს და ამდენად, უარყოფითი გავლენა მასზე მოასწავებს საერთოდ კულტურაზე, კერძოდ, ლიტერატურასა და ხელოვნებაზე უარყოფით გავლენას“ (იქვე. 199 გვ.).

სციენტისტური ანთროპოლოგია წარმოადგენს თანამედროვე საზოგადოებაში გაბატონებული პოზიტივისტური მსოფლმხედველობის შედეგს, რომლის მიხედვითაც დარღვეულია ადამიანის ღირებულებითი მიმართება სინამდვილისადმი, რაც, თავის მხრივ, იწვევს ადამიანის „ერთგანზომილებიან“ არსებად ჩამოყალიბებას, რომლის უმთავრეს საზრუნავს ცივილიზაციურ კომფორტში არსებობა წარმოადგენს.

ზ. კაკაბაძის ნაშრომთა პათოსი სწორედ ადამიანის ასეთი ცალმხრივობის წინააღმდეგაა მიმართული და მოწოდებულია, გადაარჩინოს ადამიანში ადამიანურობა. ადამიანურობა კი მისთვის ღირებულებით ორიენტაციაში ვლინდება, ღირებულებების ობიექტურობის დაფუძნება, მისი აზრით, შესაძლებელია, ადამიანში „წმინდა“ ადამიანურზე მითითებით. წმინდა ადამიანურის ცნებაში კი იგულისხმება ადამიანის სპეციფიკა, რომ ის არის ინტელექტის, ნებელობის და გრძობადობის მატარებელი არსება. ამდენად მისი არსებობა სრულყოფილი მხოლოდ მაშინ იქნება, თუ ღირებულებით ორიენტაციაში დომინანტურ ღირებულებებად წარმოდგენილი იქნებიან ადამიანის სპეციფიკის შესატყვისი ღირებულებები: ჭეშმარიტება, მშვენიერება და სიკეთე.

სწორედ ამ ღირებულებების ნიველირება არის დამახასიათებელი ინდუსტრიული საზოგადოებისათვის, რაც იწვევს ადამიანის არსებობის გაუცხოვებას და მის მიერ შექმნილ ცხოვრების წესს მოიხსენიებს ცივილიზებულ ბარბაროსობად. საქმე ისაა, რომ ზნეობრივი სულისაგან დაცლილი კულტურა, რასაკვირველია, არ ითვალისწინებს არა მხოლოდ ადამიანს, არამედ მტაცებლურად ექცევა ბუნებასაც. რამაც შეიძლება ადამიანის არსებობა კატასტროფულ შედეგებამდე მიიყვანოს.

ამდენად კულტურის ეკოლოგიაც მოწოდებულია ადამიანისა და ბუნების ერთიანობის ფუძემდებლური პრინციპის დაცვის აუცილებელ პირობად.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. ზურაბ კაკაბაძე, ფილოსოფიური საუბრები, თბ., 1988
2. ზურაბ კაკაბაძე, „ხელოვნება, ფილოსოფია“, ცხოვრება, ხელოვნება, თბ., 1979

Akaki Kulidjanishvili

ECOLOGICAL CULTURE AND THE ECOLOGY OF CULTURE

Summary

Anthropocentric model of the world formed in the Enlightenment, which overestimated human capabilities, declared confidence in rationalism and the scientific model of the discussion of reality, which in itself implied the subjugation and management of nature.

Scientific thinking is directly related to the development of technic and technology. Even in this era it was realized that there is no wealth without technology. Thus, people longing wealth and prosperity establish one-sided, pragmatic relationships with reality. In the case of such a relationship, the principle of the unity of man and nature is forgotten. Man lives in a material world created by technology, the production of items and the nature of reproduction require their permanent improvement and man is so engaged in the process of changing things, that the fact on the existence of its natural connection with nature is finally forgotten.

It took almost two centuries for the intellectual world to realize the problem and to acknowledge that the predatory approach to nature, the desire to dominate it, scientism, technicization, and industry have not made mankind even happier, but on the contrary, the problems have multiplied and the issue of nature protection is the most important among them, which fact can lead to the catastrophe of humanity. Active discussions on these issues began in European intellectual circles essentially in the 1970s. Zurab Kakabadze's small work belongs to the same period "On an Unknown Aspect of nature Conservation", which not only has a deep understanding of environmental problems, but also formed an original idea, about the unity of nature and human culture.

According to Z. Kakabadze, disturbing the ecological balance poses a threat to humanity.

"the mentioned danger, by the way, contains one relatively unknown and hidden aspect, the disclosure and realization of which is thought-provoking, will significantly strengthen the movement to protect nature... life is not enough for humanity at the elementary level and, therefore, to maintain the elementary conditions of life, it also needs to maintain and develop a culture, and the preservation and development of human culture implies the preservation and development of the peculiarities and diversity of national cultures. That's true, we can easily be sure of that, by the way." (Z. Kakabadze "On an Unknown Aspect of nature Conservation", collection "Culture Philosophy Values." Publish. Batumi. 2009. p.99.)

It is quite obvious that the elimination of the differences of natural cultures will lead to the extreme impoverishment of human culture, and the only condition for maintaining these peculiarities and differences is the protection of natural environment. The uniqueness of this thought does not seem excessive to the point, we can point to Montesquieu's geographical determination of man. The point is that Z. Kakabadze does not talk about man, even the determination of the natural environment, but also emphasizes the freedom of man and unity of the natural environment. Man transforms the world with his creative activity by his own choice, based on the value scale that it forms in daily relationships with this natural environment.

ბედნიეხების ბაბეზა აჩისტოტაქესთან

*„...ბედნიერი ხარ, როცა მიაგნებ მას –
მარადიულს შენში, უზომოდ ბედნიერი“.*

ზურაბ კაკაბაძე

ყოველი ადამიანის წინაშე, მართალია, სხვადასხვა სიცხადითა და სიღრმით, მაგრამ ყოველთვის დგას კითხვები: რა არის ბედნიერება? რას წარმოადგენს თავად ბედნიერება? რა ადგილი უჭირავს ბედნიერებას ადამიანის ცხოვრებაში? როგორ უნდა მოიპოვოს ადამიანი ბედნიერება? ეს ის კითხვებია, რომლებსაც ბედნიერების, ევდემონისტურ ეთიკამ უნდა გასცეს პასუხი და რომელთა მიზანიც ადამიანის ბედნიერების საზრისის გარკვევაა. იმის მიხედვით, როგორი იქნება პასუხი, განისაზღვრება ადამიანის დამოკიდებულება ბედნიერებასთან.

არისტოტელე საკუთარ ნაშრომებში გვთავაზობს ბედნიერების მიღწევის თავისებურ მოდელს, რომელიც ეხება იმას, თუ როგორ უნდა იცხოვროს ადამიანი და მიაღწიოს ბედნიერებას. ნიკომაქეს ეთიკაში არისტოტელე ხაზგასმით ამტკიცებს: იმისათვის, რომ ბედნიერები ვიყოთ, აუცილებელია ადამიანური ბუნების შესაბამისად ცხოვრება.

არისტოტელე აღწერს ბედნიერებას, როგორც ადამიანის უმთავრეს საბოლოო სიკეთეს და როგორც თვითმიზანს. ბედნიერება არის სათნო ცხოვრებით ცხოვრება, რაც ნიშნავს ჩვენი ქმედებებისა და ქცევის შერჩევას ჩვენი „ერგონის“¹ შესაბამისად, ან რაც უნდა იყოს ჩვენი დამახასიათებელი საქმიანობა. არისტოტელე თვლის, რომ რაციონალურობა (მსჯელობის უნარი) არის ის ძირითადი კომპონენტი, რომელსაც ადამიანები ფლობენ, რაც მათ საშუალებას აძლევს, სრულყოფაში მოიყვანონ მათთვის დამახასიათებელი საქმიანობა, რომელიც აუცილებელია სათნოების მისაღწევად. მას მიაჩნია, რომ გონება, განსჯის უნარი განასხვავებს კაცობრიობას სხვა სახეობებისგან. ცხოველებისგან განსხვავებით, ადამიანებს შეუძლიათ, გამოიყენონ განსჯის უნარი, რათა მიიღონ გადაწყვეტილებები და შექმნან საკუთარი ცხოვრება. სწორედ ამ მსჯელობის უნართა და საკუთარი სიცოცხლის შეგნებული ჩვევის, სათნოების წვრთნით მიაღწევს კაცობრიობა სათნოების საბოლოო სახეს, ანუ არისტოტელეს ბედნიერების კონცეფციას. არისტოტელეს აზრით, ბედნიერება ასევე უნდა აკმაყოფილებდეს რამდენიმე ძირითად კრიტერიუმს:

- ეს უნდა იყოს რაღაც, რომელსაც ადვილად ვერ/არ წაგვართმევენ;
- ის უნდა იყოს საბოლოო ან სრული;
- და უნდა იყოს თვითკმარი.

არისტოტელე ფიქრობდა, რომ ბედნიერება ერგონის სრულყოფის გაგებით არის ერთადერთი, რაც შეესაბამება ამ კრიტერიუმებს. სრულყოფილების მიღწევა

¹ ერგონი, კონცეფცია არისტოტელეს ნიკომაქეს ეთიკიდან, რომელიც ყველაზე ხშირად ითარგმნება როგორც ფუნქცია, დავალება ან საქმიანობა.

იმაში, რასაც ჩვენი სული გულისხმობს, არის ის, თუ როგორ აღწევენ ადამიანები სათნოებას და ბედნიერებას. არისტოტელესთვის ბედნიერება უბრალოდ სუბიექტური ფენომენი არ არის, რადგან ის ჩვენი სულის რაციონალური ელემენტია, ნიშნავს იმას, რომ ადამიანი მზადაა მის რაციონალურ ბუნებას და, თავის მხრივ, მის ერგონს შეუსაბამოს სათნო ცხოვრება.

მიუხედავად იმისა, რომ არისტოტელე თვლიდა საჭიროდ გარკვეული დონის სიამოვნების არსებობას ადამიანის ცხოვრებაში, „გარეგანი სიკეთენი“ აუცილებელია ბედნიერებისთვის (მაგ., არ იტანჯებოდე ძალადობით), ის მაინც ხედავდა სათნო ცხოვრებით და სათნოების შესაბამის მოღვაწეობით ცხოვრებას, როგორც ერთადერთ გზას ბედნიერებისკენ.

არისტოტელე ასევე სხვა მსგავს სიქველესაც გამოყოფს, რომლებიც ცხოვრებაში უნდა გავითავისოთ იმისთვის, რომ ბედნიერებას მივაღწიოთ, მაგალითად:

- ინტელექტი და მეცნიერული (ან გარკვეული) ცოდნა;
- ცხოვრებისეული სიბრძნე: უნარი „სწორად რომ განსაზღვრო, რა არის კარგი და მიზანშეწონილი“;
- თავდაჭერილობა: თავშეკავება, ჩვეულებისამებრ სიამოვნების მომნიჭებელ აქტივობებთან მიმართებით;
- კეთილშობილება და მეგობრობა;
- სიმამაცე: რაიმეს მისაღწევად ისეთი უნარი, ფიზიკურად დაშავების რისკსაც რომ არ შეუშინდეს ადამიანი.
- განსჯა: უცვლელი ქვეყნების გათავისება.¹

აქედან გამომდინარეობს მარტივი რამ: ბედნიერება, როგორც ცხოვრების უმაღლესი მიზანი! არისტოტელესთვის ადამიანის თითოეული ნაბიჯი და მოქმედება სწორედ ამ მიზანს უნდა ემსახურებოდეს. ადამიანს სრულყოფილი ცხოვრება მხოლოდ ბედნიერების მოპოვებით შეუძლია, რომელიც თავისთავად უნაკლოს ხდის ცხოვრებას. მაგრამ აქ ისევ ჩნდება მარადიული შეკითხვა: როგორ მოვიპოვოთ ბედნიერება? არისტოტელეს თანახმად, შემთხვევით მოპოვებული ბედნიერება არ შეიძლება იყოს ნამდვილი, ის ადამიანმა აუცილებლად უნდა მოიპოვოს სათნოებით, წვრთნით და სათნოების შესაბამისი მოქმედებითა თუ მოღვაწეობით.

ადამიანი ბედნიერებას უნდა ესწრაფოდეს სიცოცხლეშივე და არა სიკვდილის შემდეგ, ამ პროცესში კი გასათვალისწინებელია, რომ ბედნიერებისთვის მხოლოდ მოქმედება, თეორიული მოღვაწეობა და სულიერი სათნოებები არ არის საკმარისი, ასევე, საჭიროა ზემოთ აღნიშნული ის „გარეგანი სათნოებები“, რომელსაც გონივრული გამოყენება სჭირდება.

არისტოტელეს თანამედროვე ფილოსოფოსი ალასდაირ მაკინტიარის შეხედულება სათნოების ეთიკის მიმართ უაღრესად კრიტიკულია თანამედროვე ეთიკური ლოგიკის მიმართ და ამის ნაცვლად ის ცდილობს, აღადგინოს და გაამართლოს არისტოტელური ტრადიცია მორალურ ფილოსოფიაში, ისტორიული და სოციოლოგიური მოთხოვნის საშუალებით.

მაკინტიარი აღწერს დღევანდელი მორალის ნაკლოვანებებს, რომელსაც იგი მიაწერს არაადეკვატურ ეთიკურ ჩარჩოს და გვთავაზობს არისტოტელურ ჰიპოთეზას, რომელიც ორიენტირებულია იდეალებზე და არა ნესებზე, როგორც ან-

¹ მჭედლიშვილი თ., 2016, გვ. 2.

ტიდოტი თანამედროვე სათნო ეთიკისა. მაკინტაირი გვთავაზობს სამსაფეხურიან სახეს სათნოებების შესახებ, რომლებიც განლაგებულია (1) პრაქტიკაში, (2) ნარატივებში და (3) ტრადიციებში. მაკინტაირი ასკვნის, რომ დღევანდელი საზოგადოების ეთიკური პერსპექტივები სავალალოა.¹

მაკინტაირი დაინტერესებულია, დაიცვას, უფრო ფართოდ განავრცოს არისტოტელეს სათნოების ტრადიცია მასში საკუთარი კორექტირების შეტანით. მისი ნიგნი „სათნოების შემდეგ“ ითვლება ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს ტექსტად სათნოების ეთიკის თანამედროვე სფეროში და შემდგომ არისტოტელიზმის უფრო ფართო სკოლის მთავარ ნაშრომად.

არისტოტელე იკვლევს, როგორია ცხოვრება ისეთი რაციონალური სულით, როგორც ჩვენ გვაქვს: ის ამტკიცებს, რომ ეს არის მიზნის მაძიებელი სული, ყველა ჩვენი ქმედება ემსახურება რაიმე მიზანს ან სიკეთეს. საბოლოო ჯამში, რომლის მიღწევაც ადამიანებს სურთ, არის ევდემონია, ანუ ბედნიერება.

არისტოტელე იყენებს ევდემონიის კონცეფციას განსხვავებულად, ვიდრე მისი ზოგიერთი ძველი ბერძენი წინამორბედი ფილოსოფოსები იყენებდა მას. ის ძირითადად ყურადღებას ამახვილებს იმაზე, თუ როგორ არის ევდემონიის მიღწევის საშუალება ჩვენი აზროვნების უნარის შესაბამისი აქტივობა, საქმიანობა და დანიშნულება. როგორც არისტოტელე ამბობს, „ბედნიერება არის სულის მოქმედება, რომელიც გამოხატავს სრულ სათნოებას“² და „ადამიანური სიკეთე არის სულის მოქმედება, სათნოების შესაბამისად“³. მისთვის ბედნიერება არის სულის მოქმედება სრულყოფილი სათნოების შესაბამისად, მორალური და ინტელექტუალური, შერწყმული მატერიალურ სიკეთეებთან.

სოციალური და პოლიტიკური ცხოვრება ბუნებრივად ჩნდება და კონკრეტდება პოლისში. ადამიანი ბუნებით პოლიტიკური ცხოველია; ადამიანები ქმნიან თემებს და ქმნიან პოლისს, რათა მიაღწიონ ბედნიერებას თავიანთ ცხოვრებაში, ხოლო ჩვენი ბუნება შედგება სხვა ცოცხალ არსებებთან „განგრძობადობის“ შემუშავებაში, მაგრამ, ამავე დროს, მათგან რაციონალური განსხვავების შენარჩუნებით.⁴

აღსანიშნავია, რომ მაკინტაირი მჭიდროდ მიჰყვება არისტოტელეს ტრადიციას. მისი მორალური ფილოსოფიის გასაღები არის ის, რომ: „სათნოება არის შეძენილი ადამიანური თვისება, რომლის ფლობა და გამოყენება საშუალებას გვაძლევს, მივაღწიოთ იმ სათნოებებს, რომელსაც სჭირდება შინაგანი პრაქტიკა და რომლის ნაკლებობა გვიშლის ხელს რაიმე ასეთი სიკეთის, სათნოების მიღწევაში თუ სრულყოფაში. ჩვენ უნდა მივიღოთ და გავითავისოთ აუცილებელ კომპონენტებად სამართლიანობის, გამბედაობისა და პატიოსნების სათნოებები, როგორც შინაგანი ფუნქციისა და წვრთნის სტანდარტები.“⁵ სწორედ ეს კონცეფცია ჯდება არისტოტელურ ბედნიერების მოპოვების ჩარჩოში. მაკინტაირისთვის ადამიანი ბედნიერია, როდესაც სრულად გამოხატავს საკუთარ თავს.

¹ The Philologist, 2020, გვ. 1.

² არისტოტელე, ნიკომაქეს ეთიკა, 1102a5.

³ იქვე, 1098a17-18.

⁴ ჯალალონია დ., 2018, გვ. 18.

⁵ MacIntyre A., 2007, p. 191.

დასასრულს, უნდა აღნიშნოს, რომ არისტოტელესთვის ბედნიერების, ეუდემონის მიღწევის გზაზე ადამიანმა უნდა მოიპოვოს ზომიერების „ოქროს შუალედი“, მისდიოს სათნოებებს, გაიწრთვნას თითოეულ სიქველეში, რაც შემდგომში გახდება თავისთავად „კარგი ცხოვრების“ საფუძველი.

დღევანდელი სამყარო მოცულია ერთ დიდ გლობალურ პანდემიის ქსელში, ამ დროს კი შეიძლება ხშირად დაისვას კითხვა: რას იზამდა არისტოტელე პანდემიის დროს, შესაძლებელი იქნებოდა კი ამ დროს ბედნიერების პოვნა? გლობალური პანდემის საპასუხოდ ფილოსოფიაში, ალბათ, საუკეთესო პასუხი სწორედ რომ არისტოტელეს ეუდემონისტურ ეთიკაშია.

გამბედაობა, სამართლიანობა, სიკეთე, განსჯა და პრაქტიკული სიბრძნე არის ის ძირითადი სათნოებანი კოვიდ-19-ის ეპოქაში, რომელიც ადამიანს ეხმარება ბედნიერების მოპოვებაში ან თუნდაც ბედნიერების აღქმაში. ეს ყოველივე კი თავისთავად გულისხმობს ჩვენი ნაკლოვანებების, შიშების, განცდებისა თუ ემოციების კონტროლს, სიამოვნების ძიებას ზომიერების გზით, სათნოების ყოველდღიურ ცხოვრებაში უფრო ხშირად შემოტანას, დაფასებას იმის, რაც გავგაჩნია აქ და ახლა.

ბედნიერების საზრისის პოვნის პროცესი დაგვეხმარება, მივალწიოთ საბოლოო ცხოვრებისეულ მიზანს: წონასწორობას. მას შემდეგ, რაც გავიგებთ, რა ანიჭებს ჩვენს ცხოვრებას აზრს, შეგიძლიათ, პრიორიტეტულად მიიჩნიოთ ის სათნოებები, რომლებიც დაგვეხმარება უფრო დაბალანსებულად ვიგრძნოთ თავი.

ცხოვრების სათნოებებით შევსებამ შეიძლება გაზარდოს ადამიანის ბედნიერების კმაყოფილების განცდა: „ოქროს შუალედის“ პოვნამ მნიშვნელოვნად შეიძლება გვაგრძნობინოს ბედნიერება და კმაყოფილება ჩვენი ცხოვრებით. ბედნიერების ძიება არის იგივე სათნოების დაუსრულებელი სავარჯიშო, რომელიც არისტოტელეს აზრით, მდგომარეობს იმაში, რომ მთელი ცხოვრების მანძილზე მიაღწიო ყველა იმ სათნოებასა და სიკეთეს – ჯანმრთელობას, სიმდიდრეს, ცოდნას, მეგობრებს და ა.შ., რაც ინვესტს ადამიანის ბუნების სრულყოფას და ადამიანის სულისა და სიცოცხლის გამდიდრებას.

არისტოტელეს შეხედულებებმა მნიშვნელოვნად განსაზღვრა მორალური ფილოსოფიის დარგის მთელი შემდგომი განვითარება. მის ეთიკას ხშირად უწოდებენ ბედნიერების, ეუდემონისტურ ეთიკას, გამომდინარე აქედან, თანამედროვე ფილოსოფიის დიდი ნაწილი არის არისტოტელეს ნაშრომის განვითარება არისტოტელეს იდეების საპასუხოდ. მისი გავლენა რელიგიურ (და განსაკუთრებით ქრისტიანულ) ეთიკაზე ფართოდ იყო გავრცელებული. მისი შეხედულებები ჩვენს თანამედროვე სამყაროშია გავრცელებული და დღესაც იკვლევენ და განიხილება მეცნიერების მიერ, რომლებიც დაინტერესებულნი არიან კითხვებით, თუ რას ნიშნავს ბედნიერება და კარგი ცხოვრება.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. არისტოტელე, *ნიკომაქეს ეთიკა*, მთარგმნელი თ. კუკავა, თსუ, 2003
2. მჭედლიშვილი, თ. (მთარგმნელი), წერილი: *არისტოტელეს ბედნიერების საიდუმლო 21-ე საუკუნეში*, *Macat International* (european.ge)

3. ჯალაღონია დ., *პოლიტიკური ფილოსოფია*, თსუ, ლოგოსი, 2018
4. Clayton T., *Political Philosophy of Alasdair MacIntyre*, Internet Encyclopedia of Philosophy (iep.utm.edu), 2011
5. MacIntyre A., *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, 3rd edition, 2007
6. MacIntyre A., *After Virtue: A Study in Moral Theory*, The Philosopher (thephilosopher.com), 2020

Tatia Basilaia

UNDERSTANDING OF HAPPINESS IN ARISTOTLE'S THOUGHT

Summary

*"...You are happy – when you find it –
Eternal in you – extremely happy..."*

Zurab Kakabadze

Aristotle describes happiness as man's chief final good, and as an end in itself. Happiness is the living out of a virtuous life, which he takes to mean habituating our actions and behavior in accord with our *ergon*, or whatever our characteristic activity is. Aristotle believes that rationality is a key component humans possess that allows them to perfect their characteristic activity necessary for achieving virtue. He believes the ability to reason distinguishes mankind from other species. Unlike animals that are mostly the way they are always going to be based on the way they are born, humans can use reason to make their own decisions and shape their own lives. It is from this ability to reason and make one's own life for themselves through conscious habit that mankind is able to achieve the ultimate end of virtue, or Aristotle's conception of happiness. Happiness must also satisfy a few key criteria, according to Aristotle. (1) It must be something not easily taken away from us, (2) it must be final or complete, (3) and it must be self-sufficient.

Aristotle believed that happiness in the sense of perfecting one's *ergon* was the only thing that fit these criteria. Achieving excellence in what our souls are meant to do is how humans achieve virtue and happiness. Happiness is not simply a subjective phenomenon to Aristotle because the rational element of our soul means that man is wired to pursue a life befitting his rational nature, and his *ergon* in turn. While believing that some level of external goods is necessary for happiness (ex. not suffering from violence), Aristotle nevertheless saw the living out of a virtuous life through habit as the path towards happiness.

Contemporary Aristotelian Alasdair MacIntyre's take on virtue ethics is highly critical of contemporary ethical logic, and he instead looks to revive and vindicate the Aristotelian tradition in moral philosophy. Through chronicled and sociological request, MacIntyre describes the deficiencies of present-day morals that he attributes to an inadequate ethical framework, and suggests an Aristotelian hypothesis centered on ideals rather than rules as an antidote to modern virtue ethics. MacIntyre proposes a three-tiered account of the virtues situated in (1) practices, (2) narratives, and (3) traditions. MacIntyre concludes that the ethical prospects for present-day society are dreary, and advocates for a return to small-scale communities with shared ethical frameworks.¹

¹ The Philosopher, 2020, p. 1.

MacIntyre is interested in defending the broader Aristotelian tradition while making his own adjustments to it. His book *After Virtue* is considered one of the most important texts in the modern field of virtue ethics and is a major work in the broader school of Aristotelianism.

Aristotle explores what life is like with the kind of rational soul we have: he argues it is an end-seeking soul, with all our actions aimed at some end or good. The very end which human beings want to reach is eudemonia, or happiness. Aristotle uses the concept of eudemonia differently from how some of his ancient Greek predecessors used it, by focusing primarily on how activity in accordance with our ability to reason is the vehicle for achieving eudemonia. As Aristotle says, “Happiness is an activity of the soul expressing complete virtue”¹ and “Human good turns out to be activity of the soul in accordance with virtue”² For him happiness is the activity of the soul in accordance with perfect virtue, the moral and the intellectual one, combined with some sort of material goods. Social and political life are naturally emerging and concretizing in the polis. Man is by nature a political animal; people form communities and constitute the polis in order to reach happiness in their lives, and our nature consists of developing a set of “continuity” with other living things, but at the same time maintaining a rational distinction from them.³

MacIntyre closely follows the Aristotelian tradition. Key to MacIntyre’s moral philosophy is that “A virtue is an acquired human quality the possession and the exercise of which tends to enable us to achieve those goods which are internal to practices and the lack of which effectively prevents us from achieving any such goods.... we have to accept as necessary components of any practice with internal goods and standards of excellence the virtues of justice, courage, and honesty.”⁴ This conception fits into a broader Aristotelian framework.

Aristotle’s views significantly determined the whole further development of the field of moral philosophy. Much of modern philosophy is either a development of Aristotle’s work, or in response to Aristotle’s ideas. His influence on religious (and in particular Christian) ethics has been pervading. His views permeate our world today, and are still being examined and debated on by scholars today who are interested in questions about what happiness and living a good life means. This paper will dig briefly into how Aristotle and contemporary Aristotelian Alasdair MacIntyre have understood happiness in order to offer a unique perspective on these ancient questions.

¹ Aristotle, *Nicomachean Ethics* 1102a5.

² *Ibid.*, 1098a17-18.

³ Jalaghonias D., 2018, p. 18.

⁴ MacIntyre A., 2007, p. 191.

ნანა გულიაშვილი

საქონების ბაზებისა და ინსტიტუციონალური
ზეპირი ანტიკონსერვაციული პრაქტიკა

ზ. კაკაბაძის ფილოსოფიური მემკვიდრეობა, გადაჭარბების გარეშე შეიძლება ითქვას, წარმოადგენს ქართული ინტელექტუალური და სულიერი კულტურის საგანძურს. მისი ყოველი ნაშრომი დალდასმულია ნიჭიერებით. მისი ინტერესების სფერო მრავალმხრივი იყო. ის მუშაობდა ფენომენოლოგიის, ეგზისტენციალიზმის, ადამიანის, ხელოვნებისა და კულტურის საკითხებზე. არსებითად მისი ფილოსოფიური მემკვიდრეობა შეიძლება შევავსოთ როგორც ტოტალიტარულ რეჟიმში აზროვნების, თავისუფლების გამოხატულებად. ტოტალიტარული რეჟიმი ცალმხრივად, მხოლოდ ეკონომიკურ განსაზღვრულ განიხილავდა ადამიანს და კულტურას. ზურაბ კაკაბაძის მთელი ფილოსოფიური აქტივობა მარქსისტული ფილოსოფიის ამ ცალმხრივობის წინააღმდეგ იყო მიმართული და ცდილობდა, ქართულ ინტელექტუალურ სივრცეში თავისუფალი აზროვნების პრეცედენტები გაეჩინა.

ამჯერად მისი ფილოსოფიური მემკვიდრეობიდან თქვენს ყურადღებას შევაჩერებ ხელოვნების გაგების პრობლემაზე.

სტატიის „ხელოვნების ნაწარმოების გაგების პრობლემა“, რომელიც დაწერილია 70-იან წლებში, ანალიზი ცხადყოფს, თუ რამდენად თანამედროვეა დღესაც კაკაბაძისეული მიდგომა ხელოვნების გაგებისა და ინტერპრეტაციის საკითხისადმი. მისი აზროვნების ორიგინალობა კიდევ უფრო მკაფიოდ წარმოჩინდება, თუ მკითხველი ზედაპირულად გადაავლებს თვალს ან გაიხსენებს იმდროინდელ ორთოდოქსულ, მარქსისტული ესთეტიკის წარმომადგენლების ოპუსებს.

ამ სტატიის პირველივე აბზაცში ფილოსოფიური ვირტუოზულობით წარმოდგენილია ხელოვნების დეფინიცია:

„ხელოვნების ნაწარმოები, როგორც ჩვეულებრივ ამბობენ, ადამიანის ცხოვრებას გამოსახავს, იგი ცხოვრების გამოსახულებაა... ადამიანის ცხოვრება საერთოდ გამოსახულებების გზით გვეძლევა და მიიწვევს. ამიტომაც ხელოვნების ნაწარმოების გაგების საკითხი ნაწილობრივ თანხვედრა საერთოდ ადამიანის ცხოვრების გაგების საკითხს“. (გვ. 34. „ფილოსოფიური საუბრები“).

ამ სტატიაში დაკვირვებული თვალი ამოიკითხავს ავტორის ღრმა აზრს ხელოვნების ბუნების შესახებ. მივაქციოთ ყურადღება, რომ მას ამ განსაზღვრებით ხელოვნება არ წარმოუდგენია უბრალო გართობად, ან ცხოვრების სამკაულად. ის არ დაიყვანება არც ესთეტიკურ ჰედონისტურ გაგებამდე, რომ არაფერი ვთქვათ კლასობრივ და პარტიულ-იდეოლოგიურ, პროპაგანდისტულ ინსტრუმენტად ყოფნაზე, არამედ მას აქვს ღრმა ფუნქცია, ეს არის ადამიანის ცხოვრების და ყოფიერების, საერთოდ გაგების, მასში წვდომის ერთ-ერთი გამორჩეული ფენომენი.

ხელოვნების გაგება, მის არსში წვდომა, ფაქტობრივად, ადამიანის სინამდვილისადმი დამოკიდებულების ერთ-ერთ უმთავრეს მიმართებას წარმოადგენს, რომელშიც შეიძლება დავინახოთ ადამიანის და ყოფიერების უღრმესი შრეები.

სტატიის დასაწყისში ავტორი ამზადებს მკითხველს გაგების რთულ პროცესში გასარკვევად, ხაზს უსვამს ადამიანის სინამდვილესთან მიმართების სხვადასხვაგვარობას: ფიზიკურ, ვიტალურ, სოციალურ, ინტელექტუალურ, ესთეტიკურ, ეთიკურ და ა. შ. ამ მიმართებებიდან, თავისი სპეციფიკა გააჩნია ესთეტიკურ მიმართებას, რომელიც გულისხმობს სინამდვილისადმი ემოციურ, კრიტიკულ მიდგომებს, რაც, თავის მხრივ, ადამიანურ განცდებში მოგვეცემა.

ზურაბ კაკაბაძის აზრით, არსება, რომლის არსებობა განცდებშია მოცემული და ეს სწორედ იმიტომაა შესაძლებელი, რომ მას შეუძლია სხვა ადამიანის განცდების, ანუ ცხოვრების გაგება. ერთი სიტყვით, გაგების საკითხი არსებითად თვით რეფლექსიის და მის საფუძველზე სხვის გათავისების აქტად წარმოდგება. ხელოვნების ნაწარმოების გაგებაც იდენტურია სხვა ადამიანის განცდების გაგების პროცესისა.

ამ ცირე ზომის სტატიაში ავტორი ადამიანის მიერ მეორე ადამიანის ცხოვრების გაგების მოტივებს განიხილავს ფსიქონალიზის და მასთან დაპირისპირებულ ფენომენოლოგიურ და ეგსისტენციალურ ფილოსოფიის წარმომადგენელთა მაგალითზე და მიიჩნევს, რომ ადამიანს მეორე ადამიანის გაგება შეუძლია მხოლოდ დიალოგში მყოფს, საკუთარ თავზე და საკუთარ განცდებზე თვითრეფლექსიით, რომლის გამოსახულებაც გვეძლევა, გამოსახულება ყოველთვის გულისხმობს მოტივს, ამდენად, გაგება ნიშნავს მოტივაციის ამოცნობის პროცესს, ამიტომ ადამიანის ცხოვრების გაგება დაფარულის გამჟღავნების ანუ ინტერპრეტაციის სახეს იღებს.

სტატიას ავტორი ხელოვნებისა და ცხოვრების გაგების იგივეობით იწყებს. ხელოვნების გაგების საკითხს განიხილავს სწორედ ცხოვრების და ადამიანის განცდების გამოსახულების გაგება-ინტერპრეტაციასთან აკავშირებს და ხელოვნებას, როგორც გამოსახულებათა ერთობლიობას მიიჩნევს გარკვეულ ენად, რომლის მეშვეობითაც საზრისია გამოთქმული. ამიტომ ხელოვნების ნაწარმოების გაგება სწორედ ამ საზრისის წვდომას წარმოადგენს. მისი აზრით, მნიშვნელოვანია ის გარემოება, რომ „გაგებას, როგორც ინტერპრეტაციას არა მხოლოდ ცალკეული ნაწარმოები, არამედ, აგრეთვე, მოცემული ეპოქის მთელი ხელოვნებაც ექვემდებარება. ერთი ეპოქის ხელოვნება რაღაც საერთო ფორმალური თავისებურებებით ხასიათდება და მათს მამოტივირებელ საზრისს რომ მივაგნებთ, ამით ეპოქის ხელოვნების გაგებას ვაღწევთ...“ (იქვე, გვ. 35).

ამ აზრის ილუსტრირებისათვის, ზ. კაკაბაძე მიმართავს თანამედროვე დასავლური ხელოვნების ანალიზს. მისი აზრით, „პოლიფონიურობა“ და „დიალოგურობა“ თანამედროვე დასავლური ხელოვნების მთავარი მახასიათებელი.

დოსტოევსკის და კაფკას ნაწარმოებები ამის საუკეთესო ნიმუშებია, სადაც განსხვავებული თვალსაზრისები უპირისპირდებიან ერთმანეთს და ცხადად არ ჩანს ავტორის პოზიცია და თუ ის ჩანს, ისიც განსხვავებულ პოზიციათა თანაბარ-

ძალოვანია. ამდენად ნაწარმოებები დაუბოლოვებელი და დაუსრულებელია. (ასეთ შთაბეჭდილებას სტოვეს).

ამის მიზეზად სახელდება ის, რომ თანამედროვე ეპოქის სული არ ცნობს რაიმე იდეას, რომელიც იქნება დომინანტური და აღიარებული, გაზიარებული საბოლოო ინსტანციის ჭეშმარიტებად. სწორედ ამ კუთხით ადარებს ერთმანეთს გოეთესა და დოსტოევსკის და მიიჩნევს, რომ გოეთე ცხოვრობდა რწმენის ეპოქაში და ამდენად მისი მხატვრული იდეები დროში ქმნადობაზე იყო ორიენტირებული, რაც ნიშნავდა, რომ ერთი მეორეს ედება და ევოლუცია ხდება განვითარების, უმაღლეს იდეამდე. ხოლო დოსტოევსკის და კაფკას რაც შეეხება, გოეთეს საპირისპიროდ მათ ვერ გამოკვეთეს ცენტრალური იდეა. მათთან იდეა საპირისპირო იდეის თანაბარძალოვანია და ამდენად არა გვაქვს იდეების დროში თანმიმდევრულობა, არამედ იდეები რაღაც სივრცეშია გაბნეული.

ზ. კაკაბაძის აზრით, მსგავსი პროცესების დაფიქსირება შესაძლებელია ფილოსოფიაშიც. გოეთეს ანალოგიით ასახელებს ჰეგელის ფილოსოფიას, ხოლო დოსტოევსკის და კაფკას ანალოგიით კი – კირკეგორის და ნიცშეს ფილოსოფიას.

ზ. კაკაბაძის შრომებში ხელოვნების გაგების საკითხი დაკავშირებულია ასევე, ხელოვნების აუდიტორიის საკითხთან. ამ სტატიის ნაკითხვისას გაგვიჩნდება ასოციაცია ფრანგი ფილოსოფოსის რ. ბარტის კონცეფციასთან, რომლის მიხედვითაც თანამედროვე კულტურაში ავტორის სიკვდილმა გამოიწვია აუდიტორიის დაბადება. მართლაც, ავტორისა და აუდიტორიის მიმართება, ან სხვაგვარად აუდიტორიის მიერ ავტორის გაგება, კლასიკური ფილოსოფიური დისკურსის მიხედვითაც გარკვეულ სიძნელებებთან იყო დაკავშირებული.

„სახელდობრ, რაში გამოიხატება ხელოვნების ნაწარმოების გაგების, მის მიერ აუდიტორიის მოპოვების სიძნელე? იმაში, რომ იგი, ყოველდღიური ცხოვრების თვალსაზრისით, ყოველდღიურ-პრაქტიკული, „ბუნებრივი“ პოზიციის მიხედვით, რაღაც უჩვეულოს და თანაც უჩვეულო ენით თქმაა“, („ხელოვნება და მისი აუდიტორია“, ზ. კაკაბაძე ხელოვნება ფილოსოფია ცხოვრება, გვ. 64).

ყოველდღიური – პრაქტიკული ენა პირობითი ხასიათისაა, ხოლო ხელოვნების ენა ხასიათდება იმით, რომ პირობითად მიმთითებელი ნიშანი კი არ არის, არამედ თავად გამოსახული ვითარების „გამომეტყველება“.

„ყოველდღიური ცხოვრების დონეზე ადამიანი საყოველთაოდ შეთანხმებული, მიღებული, დასწავლილ-დამახსოვრებული ბუნებრივი ენით ოპერირებს, ამგვარ ენასაა შეჩვეული და ამგვარი ენაა მისთვის ჩვეული ენა. ხოლო ხელოვნების ენა, როგორც თავად საგანთა და მოვლენათა მნიშვნელობების უშუალო „გამოცხადება“, „გამომეტყველება“ და „მეტყველება“ უჩვეულოა მისთვის.“ (იქვე, გვ. 69).

ზ. კაკაბაძის აზრით, ხელოვნების ენა უჩვეულოა ყოველდღიური ცხოვრების თვალსაზრისით. ხელოვნება ლაპარაკობს იმის შესახებ, რაც ადამიანის საკუთრივ ადამიანური ყოფიერების არსებითი ტენდენციების მიხედვით ითქმის და არა უბრალოდ გავრცელებული და მიღებული შეხედულებების მიხედვით. ხელოვნების ენის გაგების სიძნელე ის არის, რომ ყოველდღიურობის რუტინაში ჩართული ადამიანებისთვის, მელთა ინტერესებისა და ღირებულებების სფერო ამ ყოველდღიური ცხოვრებიდან არ გადის, ხელოვნება მისთვის უჩვეულოდ

ლაპარაკობს ყოფიერების საიდუმლო შრეებზე და საუბრობს უჩვეულო ენით, რაც აუდიტორიისთვის გაუგებარი ხდება.

ამდენად, ხელოვნების ნაწარმოების გაგების პრობლემა გულისხმობს აუდიტორიის ბუნებრივი პოზიციის შეცვლას, ანუ ყოველდღიური ცხოვრების ინერციისადმი წინააღმდეგობას და მის დაძლევას გულისხმობს.

„თანამედროვე დასავლეთში ძალიან ბევრს წერენ ადამიანის ტოტალურ გაუცხოებასა და, პარალელურად, ხელოვნების კატასტროფულ მდგომარეობაზე, იმაზე, რომ ქეშმარიტმა ხელოვნებამ აუდიტორია დაჰკარგა. ხელოვნების აუდიტორია იქცა „ანტი-აუდიტორიად“, რომელიც ყრუა ხელოვნებისათვის და რომელიც, ხელოვნების ნაცვლად, „ანტიხელოვნებას“ მოითხოვს. „ანტი-აუდიტორიის“ მოთხოვნით არენაზე გამოდის ანტიხელოვნება, რომელიც თანდათან ავიწროებს და დევნის ხელოვნებას.“ (იქვე. გვ.70).

ამ სტატიის მიზანი, როგორც თავში განვაცხადეთ, არის ის, რომ გვეჩვენებინა, თუ რამდენად თანამედროვეა ზ. კაკაბაძის შეხედულებები.

შეჯამების სახით შეიძლება გამოვყოთ ამ სტატიაში ჩამოყალიბებული ძირითადი იდეები, რომლებიც ხელოვნების გაგების და ინტერპრეტაციის პროცესს ახლავს თან.

1. ხელოვნების გაგება ცხოვრების გაგების ანალოგიით. ეს ძალიან ღრმა და ორიგინალური განმარტებაა ხელოვნებისა.
2. ადამიანი, უწინარეს ყოვლისა, განმცდელი არსებაა, მას საკუთარი ცხოვრება მოეცემა განცდებში და ამდენად შეუძლია სხვისი ცხოვრების გაგება, რადგანაც ისიც ანალოგიურად განცდებშია მოცემული.
3. ხელოვნება განცდების გამოსახულებებია, ამდენად მისი გაგება საკუთარი და სხვა ადამიანის ცხოვრების გაგების ანალოგიურია.
4. განცდების გასაგებად აუცილებელია ეპოქალურ მოტივაციაში გარკვევა.
5. თანამედროვე ხელოვნებისათვის დამახასიათებელია „პოლიფონიურობა“ და „დილოგურობა“, მაშინ, როცა კლასიკურ ხელოვნებაში არსებობდა დომინანტური იდეა, როგორც მამოტივირებელი ფაქტორი და ხელოვნებაში განვითარებული იდეები დროში თანმიმდევრულობით ხასიათდებოდა. მაშინ, როცა თანამედროვე ხელოვნება – ხელოვნების გამოსახულებები თანაბარძალოვანია, ანუ სივრცეში განფენილია.
6. ხელოვნებისა და აუდიტორიის მიმართების საკითხი; მნიშვნელოვანია, რომ დღესაც თანამედროვე კულტურაში აუდიტორია თავად „კარნახობს“ ხელოვნებას თამაშის წესებს.

ამ ძირითად იდეებს თუ ავიღებთ სამუშაო ცნებებად, ვნახავთ, რომ ის დღესაც აქტუალურია თანამედროვე პოსტმოდერნული ხელოვნების გაგება-ინტერპრეტაციისათვის.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. კაკაბაძე ზ., ფილოსოფიური საუბრები, თბ., 1988, გვ. 34-72
2. კაკაბაძე ზ., ხელოვნება ფილოსოფია ცხოვრება, ხელოვნება, თბ., 1979, გვ. 62-101

Nana Guliashvili

THE ISSUE OF UNDERSTANDING AND INTERPRETING ART

Z. KAKABADZE VERSION

Summary

Z. Kakabadze's philosophical heritage without exaggeration it can be said that, is a treasure of Georgian intellectual and spiritual culture. Each of his works is gifted with talent. His area of interest was multifaceted. He has worked on phenomenology, existentialism, human, art and culture. Essentially his philosophical heritage can be evaluated as an expression of thinking, freedom in a totalitarian regime. The totalitarian regime viewed people and culture unilaterally, only in economic terms. Zurab Kakabadze's entire philosophical activity was directed against this one-sidedness of Marxist philosophy and tried to set precedents for free thinking in the Georgian intellectual space.

This time from his philosophical legacy I will draw your attention to the problem of understanding art. In the article "The problem of understanding a Work of Art", Written in the 70s, the reason for choosing this issue is to show how modern Kakabadze's approach to the issue of understanding and interpreting art is today. The originality of his thinking is even more evident, if the reader superficially overlooks or recalls the opuses of the representatives of the orthodox, Marxist aesthetics of that time.

In the very first paragraph of this article, the definition of art is presented with philosophical virtuosity.

"A work of art, as it is usually said, depicts human life, it is an image of life... Human life is generally given and accessed through images. That is why the question of understanding a work of art partly agrees with the question of understanding human life in general". An observant eye in this article will read the author's deep thought about the nature of art. not that by this definition he did not present art as mere entertainment, or as a jewel of life. It will not be reduced to an aesthetic hedonistic understanding, not to mention being a class and party-ideological, propaganda tool, but it has a deep function, this is one of the distinctive phenomena of human life and existence, of general understanding, of access to it. Understanding of art, access to its essence is in fact one of the main directions of human attitude towards reality, in which we can see the deepest layers of human and being.

ხელოვნება, ხომოხს საზოგადოების სახეა

როგორც ცნობილია, ხელოვნებას დიდი ძალა აქვს, მას შეუძლია ადამიანში აღძრას ემოციები, დააფიქროს იგი, უბიძგოს აზროვნებისაკენ, ზოგჯერ შეაცვლევინოს კიდევ აზრი ამა თუ იმ საკითხზე, ერთი სიტყვით, გარკვეულწილად იმოქმედოს მასზე.

ისმის კითხვა: შესაძლებელია თუ არა, ხელოვნებამ ასახოს საზოგადოებაში არსებული მორალური პრობლემები? შეუძლია თუ არა ხელოვნებას იმოქმედოს ადამიანის მორალურ სახეზე?

როგორც ცნობილია, ადამიანთა მანკიერებების შესახებ, სხვადასხვა დროს, ნამუშევრებს მრავალი მხატვარი ქმნიდა. მათი მიზანი იყო, საზოგადოებას ჩაეხედა სარკეში და საკუთარი თავი მორალისა და ზნეობის ჭრილში დაენახა. ამგვარად ახერხებდა ხელოვნება საზოგადოებაზე ზემოქმედებას და მორალური ნორმების დამკვიდრებას.

აღსანიშნავია, რომ არსებობენ მხატვრები, რომლებიც სულაც არ ცდილობენ, თავიანთი ნამუშევრებით ლამაზი და თვალის საამებელი სურათები შესთავაზონ, სიამოვნება მიანიჭონ მაყურებელს, პირიქით, ისინი ადამიანთა ცხოვრების ბნელ მხარეებს, მათ მანკიერებებს დაუფარავად ასახავენ თავიანთ სურათებში და ამით თითქოს სარკეში ახედებენ საზოგადოებას, რითიც ცდილობენ, გამოაფხიზლონ ადამიანები და თვალი აუხილონ მათ.

სწორედ ამგვარ ხელოვანთა რიგშია XV საუკუნის ჰოლანდიელი მხატვარი იერონიმუს ბოსხი, რომელიც თავის სურათებში არ ერიდება საზოგადოების მწვავე კრიტიკას. რომელ ხერხს და რომელ სახვით საშუალებებს მიმართავს იერონიმუს ბოსხი თავის ნამუშევრებში საზოგადოებაზე ზემოქმედებისათვის? ამ მხრივ საინტერესოა მისი ერთ-ერთი სურათი „თივის ზიდვა“.

უზარმაზარ თივის ზვინს გარს უამრავი ადამიანი ახვევია. აქ წამოდგენილი საზოგადოება ჭრელია, აქ არის ყველა სოციალური ფენის წარმომადგენელი: გლეხები, ვაჭრები, მეფე, ჰერცოგი და პაპიც კი. აქ ვხედავთ ქალებს, მამაკაცებსა და ბავშვებს, ბერებსა და მონაზვნებს, მოხეტიალე მომღერლებს, ექიმებს, ბოშებს... ფინლებითა და ფოცხებით შეიარაღებულნი, ისინი ტომრებითა და გოდრებით მოსულან, ჭიანჭველებივით ირევიან; არ ინდობენ ერთმანეთს, ჭიდაობენ, ჩხუბობენ, მუჯღუგუნებს ურტყამენ, ცდილობენ, ახლოს მივიდნენ თივის ზვინთან და რაც შეიძლება მეტი თივა ჩაიგდონ ხელში. აგერ, ქალსა და მამაკაცს მუშტიკრივი გაუმართავთ, ერთ მამაკაცს მეორე მინაზე დაუგდია და დანამომარჯვებული ზემოდან დასწოლია; თივის ზვინზე მიყუდებული მაღალი კიბის ძირში ადამიანები ერთმანეთზე გადადიან. ურემში კი, რომელზეც ეს უზარმაზარი თივის ზვინი დევს, შებმული არიან უცნაური არსებები.

ჩვენმა აღწერამ ნათლად დაგვანახვა, რომ მხატვარი გამოსახავს ადამიანებს, რომლებიც თივის ზვინიდან საკუთარი წილი თივის მოსაპოვებლად ყოველგვარი

წესის გარეშე იბრძვიან და არ ინდობენ ერთმანეთს. ამაში ჩართულია ყველა: დიდი თუ პატარა, ღარიბი თუ მდიდარი, მეფე თუ გლეხი, ერი თუ ბერი.

რატომაა ასე მნიშვნელოვანი ამ ადამიანებისათვის თივის თუნდაც მცირე ოდენობის მისაკუთრება? და, საერთოდ, რას განასახიერებს თივის ზვინი? ცხადია, მას რაღაც სიმბოლური მნიშვნელობა უნდა ჰქონდეს. ჰოლანდიელებს აქვთ ერთი სახალისო სახუმარო ლექსი, რომელშიც მოთხრობილია, რომ ღმერთმა, თივის ზვინის მსგავსად, თავი მოუყარა ყველა მატერიალურ სიკეთეს და ეს სიკეთე ყველა ადამიანს თანაბრად ეკუთვნოდა. თუმცა ადამიანებს სძლია სიხარბემ, შურმა და თითოეულ მათგანს მოუნდა, რაც შეიძლება მეტი წაეგლიჯა ამ სიმდიდრიდან და დაიწყო დაუსრულებელი ბრძოლა ადამიანთა შორის.

შემთხვევითი როდია, რომ ჰოლანდიელებს ამგვარი ანდაზაც აქვთ: „ცხოვრება თივის ზვინია, რომელსაც თითოეული ადამიანი იმდენს წაგლეჯს, რამდენსაც შეძლებს“. მაგრამ განა პარადოქსი არაა, რომ ლექსშიც, ანდაზაშიც და ბოსხთანაც მატერიალური სიმდიდრის სიმბოლო თივაა, რომელიც იაფი და თითქმის უსარგებლო რამაა, უბრალოდ გამხმარი, „მკვდარი“ ბალახია? შემთხვევითი არც ისაა, რომ ჰოლანდიურად თივა და „არაფერი“, „არარა“ ერთნაირად გამოითქმის და იწერება – ჰოოი. სწორედ ამ დროს ჰოლანდიურ ენაში ჩნდება გამოთქმები „ეს ყველაფერი თივაა“ ანუ ტყუილია; ან „მიეცი თივა“, „მიუტანე თივა“ ვინმეს, რაც ნიშნავს, მოატყუე, იცრუე.

სხვათა შორის, ქართულშიც გვაქვს გამოთქმა, „თავში ჩალა აქვს“ ანუ სიცარიელე აქვს, უჭკუოა. ამდენად, მხატვარი მატერიალურ კეთილდღეობას, რასაც სიმბოლურად თივა განასახიერებს, „არარად“, „არაფრად“, ამაოებად წარმოაჩენს და გვიჩვენებს ამ „არარასათვის“ ადამიანთა ფუსფუსს, ბრძოლას; იგი გვიხატავს, თუ როგორ არიან ისინი სიხარბისა და მომხვეჭელობის ტყვეობაში და არ თაკილობენ ტყუილს, ქურდობას, თაღლითობას... ამას მხატვარი კომპოზიციის მთავარი გამოსახულების – თივის ზვინის გარშემო გაბნეულ სცენებში წარმოგვიდგენს. სურათის წინა პლანზე, მარჯვენა კიდეში ჩასუქებული ბერი მშვიდად ზის და ჭიქით ღვინოს მიირთმევს. სავარძლის სახელურზე უქმად ჩამოკიდებული კრიალოსანი მისი სულის სიზარმაცეზე მეტყველებს. იქვე საქმიანობენ მონაზვნებიც. ერთ მათგანს მხარზე თივის დიდი კონა აქვს შემოდებული და სადაცაა მეორეს მიანვდის, რომელიც თივას დიდ ტომარაში გულმოდგინედ აგროვებს.

აქვე გამოსახულია მოხეტიალე თაღლითი კბილის ექიმი, რომლის მსგავსი მრავლად იყო იმხანად. მას მაგიდაზე ათასგვარი ინსტრუმენტი უწყვია, ხოლო სამოსის კალთასთან ჩალით (ანუ ოქროთი) დატენილი ქისა – მისი თაღლითობის ნიშანი – უკიდა.

საინტერესოა, რომელ მხატვრულ საშუალებებს, ელემენტებსა და ხერხებს იყენებს ბოსხი ამ ნამუშევარში, რათა სათქმელი უკეთ მიიტანოს მნახველამდე. ამ სცენაში იმდენი დეტალი და ფიგურაა, რომ მნახველს სურვილი უჩნდება, ყოველი მათგანი დაათვალიეროს.

იგი შედის სურათის სივრცეში, იწყებს სცენების, მათი დეტალების თვალიერებას. სურათი თითქოს ითრევს მნახველს საკუთარ წიაღში. ამ პროცესში მნახველს უჩნდება შეგრძნება, რომ აქ ცხოვრება დულს, ადამიანები ჭიანჭველებივით ირევიან, მოქმედებენ და ამის გამო სასურათე სიბრტყეზე ერთგვარი ქაოსი სუფევს.

ბოსხი ხშირად ქმნიდა სურათს, რომელშიც ადამიანის დეგრადირებულ მორალურ სახეს და მის მანკიერებებს ასახავდა. ამ მხრივ აღსანიშნავია ბრეიგელის ცნობილი სურათი „იგავი ბრმების შესახებ“. სოფლის მშვიდი პეიზაჟის ფონზე ჩამწკრივებული ბრმები ერთმანეთს მიყვებიან. მათი უსინათლო წინამძღოლი ხევში ჩავარდნილა და სადაცაა დანარჩენებიც უკან მიყვებიან. ეს ფიგურები მნახველთან ახლოს, წინა პლანზეა მოტანილი. ერთი შეხედვით, სრულიად რეალისტური, ყოფითი სცენაა, რომლის დანახვისთანავე გვიჩნდება შეკითხვა: რისი თქმა უნდა მხატვარს ამ ნამუშევრით?

ამ სურათის დანახვისთანავე ადამიანს ორი ურთიერთგამომრიცხავი გრძნობა ეუფლება. ერთი მხრივ, მას სიმშვიდე და სტაბილურობის შეგრძნება იპყრობს, რასაც ფონზე გამოსახული სოფლის მშვენიერი იდილიური პეიზაჟი განაპირობებს, მეორე მხრივ კი, ბევრად უფრო ძლიერია ერთგვარი მოუსვენრობის და უსიამოვნების განცდა, რომელიც მნახველს წინა პლანზე გამოსახული უსინათლოთა ფიგურების დანახვისას ეუფლება. ხედავს რა დიაგონალურად განლაგებულ, მოყანყალე ფიგურებს, მნახველის მხერა ფიგურათა მიერ შექმნილ დაღმავალ, დიაგონალურ ჯაჭვს მიყვება და თავადაც თითქოს მინა ეცლება ფეხქვეშ, მოუსვენრობა და არასტაბილურობა იპყრობს. გარდა ამისა, წინა პლანზე გამოსახული ეს ფიგურები საკმაოდ უსიამოვნო შეგრძნებებს აღძრავენ მნახველში. მხატვარი ზედმინევენით რეალისტურად გამოსახავს მათ; იმდენად რეალისტურად და ზუსტად, რომ თანამედროვე ექიმებმა თითოეულ აქ გამოსახულ უსინათლოს დიაგნოზიც დაუსვეს.

ბრეიგელი ცდილობს, ფიზიკური ნაკლის მიღმა პერსონაჟების სულიერი სიმახინჯე დაგვანახოს. მათ სულიერ სიბრმავეზე, სილატაკესა და უგუნურებაზე მიგვანიშნოს.

ამ ბრმებმა თავიანთ წინამძღოლად ბრმა აირჩიეს და როდესაც ბრმას ბრმები მიჰყავს, შედეგიც ასეთია – ისინი უფსკრულში იჩეხებიან. ეს მათეს სახარების იგავის ერთგვარი ვიზუალური ხატია. მათეს სახარებაში იესო მოციქულებს ფარისევლობის შესახებ ეუბნება: „მოეშვით მათ: ბრმები არიან და ბრმებისვე წინამძღოლნი; ხოლო თუ ბრმა წინ უძღვის ბრმას, ორივენი ორმოში ჩაცვივიან“. (მათე, 15-14).

ცხადია, ამ სიტყვებით მაცხოვარს მხედველობაში ადამიანთა სულიერი და არა ფიზიკური სიბრმავე ჰქონდა და ბრეიგელიც სწორედ ამაზე მიგვანიშნებს, როდესაც ფონზე, სურათის ცენტრში ტაძარს გამოსახავს. საინტერესოა, რომ მხატვარი აქ მისი მშობლიური მხარის, ბრაბანტის მშვიდ და მშვენიერ პეიზაჟს გამოსახავს; ეს ტაძარი კი დღესაც დგას ბრიუსელთან ახლოს, ერთ-ერთ სოფელში.

ამ სურათზე ერთმანეთს უპირისპირდება წინა პლანზე გამოსახული ადამიანების ფიზიკური თუ სულიერი სიმახინჯე და უკანა პლანზე გამოსახული უღამაზესი მშვიდი უდრტვინველი ბუნება. რისი თქმა უნდოდა მხატვარს ამით? ბრეიგელი გვიჩვენებს ბუნების მარადიულობას, მის სიდიადეს, სიმშვიდეს და იმას, რომ ბუნებაში ყველაფერი კანონზომიერია. ხოლო ადამიანთა საზოგადოებაში კი უგუნურებას და უამრავ მანკიერებას დაუსადგურებია, კეთილგონიერებას თითქოს დაუტოვებია ადამიანთა სამყარო, მათი გონება და გულები.

ჰაიდეგერი ამბობს, რომ ხელოვნება არის ერთადერთი გზა ჭეშმარიტების აღმოჩენისთვის. საინტერესოა ჰაიდეგერის აზრი ვან გოგის ერთ-ერთ ნამუშევარზე

„წაღებზე“, ჰაიდეგერი შემდეგ განმარტებას გვაძლევს, რომ სწორედ ხელოვნების ამ ნიმუშმა გადმოსცა ჭეშმარიტება ყოფიერებისა, იმ ქალის ცხოვრების შესახებ მოგვიყვა, ვისაც შეეძლო ეტარებინა ეს ფეხსაცმელი.

სორენ კირკეგორი ხელოვნებას განმარტავს, რომ ხელოვნება ცხოვრების დროს ცხოვრებას უნდა მოემსახუროს, ცხოვრებაში ჩართული თავშესაფარი კი არ უნდა იყოს, არამედ გამოქცევის, ძალის მომცემი.

რა არის ხელოვნება და რა ფუნქციები აქვს მას? ამ კითხვაზე პასუხით იწყება ვასილი კანდინსკის წიგნი „სულიერების შესახებ ხელოვნებაში“. ხელოვნება თავისი ფუნქციით ყოფიერების ილუსტრაციაა და თავად დაატარებს შინაგან იდეურობას, რაც ხელოვნების სხვადასხვა სფეროში სუბლიმირდება სხვადასხვა ფორმით.

სიუზან სონტაგი აღნიშნავს, რომ ხელოვნების უძველესი თეორია, რომელიც ბერძენმა ფილოსოფოსებმა შემოგვთავაზეს, მიუთითებდა, რომ ის რეალობის ერთგვარი იმიტაცია, მიბაძვაა, სწორედ ამ დროს წამოიჭრება ხელოვნების ფასეულობის საკითხი. მიმეტური თეორია, თავისი არსით, ხელოვნებას საკუთარი ადგილის და მნიშვნელობის გამყარებისკენ მოუწოდებს.

სონტაგის აზრით, პლატონის თეორია იმ აზრის განვრცობისთვის შეიქმნა, რომ ხელოვნების ღირებულება, როგორც წესი, მერყევა. ვინაიდან ფილოსოფოსმა ჩვეულებრივი, მატერიალური საგნები მიმბაძველობის ობიექტებად, რაღაც სტრუქტურის გაურკვეველი ფორმების იმიტაციად მიიჩნია, ამ თეორიის თანახმად, ვთქვათ, საწოლის ამსახველი საუკეთესო ტილოც კი მხოლოდ „მიბაძვის მიბაძვა“ იქნებოდა. პლატონისთვის ხელოვნებას ნაკლები სარგებელი მოაქვს (დახატულ საწოლზე ვერ დაიძინებ) და არც ნამდვილია, ამ სიტყვის უმკაცრესი გაგებით. არისტოტელეს მიერ ხელოვნების დასაცავად მოხმობილი არგუმენტები როდი ეწინააღმდეგება პლატონის შეხედულებას იმის შესახებ, რომ ყოველგვარი ხელოვნება ილუზორული და, შესაბამისად, სიცრუეა, მაგრამ ის კოლეგას უსარგებლობის თემაზე ედავება. არისტოტელეს თანახმად, ტყუილია თუ არა, ხელოვნებას მაინც აქვს გარკვეული მიზანი, ვინაიდან ის თერაპიის ერთგვარი ფორმაა (კათარზისი). „პოეტიკის“ ავტორის მიხედვით, ყველაფრის მიუხედავად, ხელოვნება, მედიცინის თვალსაზრისით, დიდად სასარგებლოა, რადგან საშიშ ემოციებს მუსრავს. პლატონისეული ხედვა და არისტოტელეს ბაძვის (მიმეზისი) თეორია მაინც ტყუპისცალეები არიან, – აღნიშნავს სონტაგი, – იმ გაგებით, რომ ხელოვნება ყოველთვის მეტაფორულია, მაგრამ მიმბაძველობის თეორიის დამცველებმა არ უნდა დახუჭონ თვალი დეკორატიული და აბსტრაქტული ხელოვნების შეფასებისას.

მცდარი მოსაზრება, რომლის თანახმადაც, ხელოვნება აუცილებლად „სინამდვილეს“ ასახავს, შეიძლება ბაძვის თეორიის სივრციდან გაულწევლად, საპირისპიროდ შემობრუნდეს ან გაბათილდეს. სონტაგის მოსაზრებით, ხელოვნების დასავლური გაგება და ამის შესახებ გამოთქმული აზრები, ბერძნული თეორიის – ხელოვნება, როგორც მიბაძვა ან რეპრეზენტაცია – საზღვრებში დარჩა. ამ თეორიის გამოა, რომ ხელოვნება, როგორც ასეთი, პრობლემურ საკითხად იქცევა და დაცვას საჭიროებს. მისი აზრით, სწორედ ხელოვნების დაცვა გულისხმობს იმ უცნაური შეხედულების გადახედვას, რომლის მიხედვითაც, ჩვენ შევეჩვიეთ რაღაცას ვუნოდოთ „ფორმა“ და გავმიჯნოთ იმისგან, რასაც რახანია, „შინაარსი“ დავარქვით.

დღესაც კი, როცა შემოქმედთა და კრიტიკოსთა უმრავლესობამ უკვე უკუაგდო ხელოვნების, როგორც ემპირიული სინამდვილის რეპრეზენტაციის თეორია – იმ თეორიის სასარგებლოდ, რომ ხელოვნება სუბიექტური უფროა – ასე განსაჯეთ, იგი ბაძვის ცნების უმთავრეს თვისებას კვლავაც ინარჩუნებს. მაგალითად, როდესაც ვახდენთ ხელოვნების ნიმუშის ფორმულირებას რომელიმე სურათის მოდელზე (ხელოვნება, როგორც რეალობის ამსახველი სურათი) ან ჩანაფიქრის მოდელზე (ხელოვნება, როგორც ხელოვანის განზრახვა), წინა პლანზე მაინც შინაარსი დგება. შინაარსი, ალბათ, შეიცვალა და ჩვენს დროში იგი შეიძლება ნაკლებად ხატოვანი და რეალისტურია.

სამწუხაროდ, არცერთ ჩვენგანს არ შეუძლია ამ უთვალავ თეორიათაგან რომელიმეს მაინც ის უბრალოება დაუბრუნოს, რომლის მიხედვითაც ხელოვნებას სულაც არ სჭირდებოდა თვითგასამართლება, როცა არავინ კითხულობდა, თუ რას ამბობდა ხელოვნების ნიმუში, რადგან მან იცოდა (ან ფიქრობდა, რომ იცოდა), რასაც ამბობდა.

ჩვენ უნდა ვისწავლოთ უფრო მეტის დანახვა, მეტის გაგონება, მეტის აღქმა. ჩვენი ამოცანა არ არის ხელოვნების ნიმუშში შინაარსის ძებნა ან მეტის დანახვის სურვილი, ვიდრე თავისთავად არის მასში. ჩვენი მიზანია, ძველი შინაარსის მნიშვნელობა ისე შევკუმშოთ, რომ მთლიანობაში დავინახოთ საგანი.

ნაშრომში „რადიკალური ნების სტილები“ სონტაგი საუბრობს: „ჩვეულებრივ, ჩვენ ვაფასებთ ხელოვნების ნაწარმოებს იმის მიხედვით, თუ რამდენად სერიოზული და კეთილშობილურია ის, რასაც იგი აღწევს. ჩვენ ვაფასებთ მას წარმატებით შესრულებული ამოცანისთვის, უნარისთვის, იყოს ის, რასაც წარმოადგენს და, შესაძლოა, იმ განზრახვის განხორციელებისთვის, რომელიც მის საფუძველში ძევს. ჩვენ ვგულისხმობთ ერთგვარ წესიერ, ასე ვთქვათ, სწორხაზოვან კავშირს განზრახვასა და შედეგს შორის. ამ სტანდარტებზე დაყრდნობით ვაფასებთ „ილიადას“, არისტოფანეს პიესებს, ბახის „ფუგის ხელოვნებას“, „მიდლმარჩს“. რემბრანდტის ფერწერას, შარტრის ტაძარს, დონის პოეზიას, „ღვთაებრივ კომედიას“, ბეთჰოვენის კვარტეტებს და ადამიანთა შორის – სოკრატეს, ქრისტეს, წმინდა ფარნცისკ ასიზელს, ნაპოლეონს, სავონაროლას. (ს. სონტაგი, 1999: 34).

მაგრამ, ადამიანთა შემფასებელი მაღალი კულტურის და მაღალი სტილის ტრაგიკული და კომიკური სერიოზულობის გარდა, არსებობს სხვა მგრძნობელობაც და მხოლოდ მაღალი კულტურის სტილზე რეაგირება და ყველა სხვა ქმედების და გრძნობის უყურადღებოდ დატოვება ნიშნავს საკუთარი თავის, როგორც ადამიანური არსების მოტყუებას. მაგალითად, არსებობს სერიოზულობა, რომლის საზომსაც წარმოადგენს ტანჯვა, სისასტიკე, შეშლილობა. აქ ჩვენ ვცდილობთ ერთმანეთისგან გავმიჯნოთ განზრახვა და შედეგი. რა თქმა უნდა, მე ვლავარაკობ როგორც პირადულ მსოფლალქმის სტილზე, ასევე სტილზე ხელოვნებაში; თუმცა უმჯობესია, მაგალითები ამ უკანასკნელიდან მოვიყვანოთ. გავიხსენოთ ბოსხი, სადი, რემბო, ჟარი, კაფკა, არტო, გავიხსენოთ მეოცე საუკუნის უდიდესი ნაწარმოებების უმრავლესობა, რომელთა მიზანს წარმოადგენს არა ჰარმონიის, არამედ უზომო დაძაბულობის შექმნა. (ს. სონტაგი, 1999: 35).

ბარტი აღნიშნავს, რომ, ყველაფრის მიუხედავად, ხელოვნება, მისი გამოხატვის ფორმები და ტექნიკა თანდათან ვითარდება და იცვლება და ეთანხმება სოლ ბე-

ლოუს შეხედულებას, რომ მწერლისთვის, ტექნიკის თვალსაზრისით, თანამედროვეობა ყველაზე ნაკლებმნიშვნელოვანი ატრიბუტია, მაგრამ იმასაც აღნიშნავს, რომ შესაძლოა, ეს ყველაზე ნაკლებმნიშვნელოვანი ატრიბუტი არსებითი აღმოჩნდეს.

„ყოველ შემთხვევაში, ტექნიკური თვალსაზრისით, მოძველებული შესაძლებელია, ნამდვილად ნაკლოვანი იყოს: ბეთჰოვენის მეექვსე სიმფონია ან შარტრის საკათედრო ტაძარი დღეს რომ შექმნილიყო, უცნაური და გაუგებარი იქნებოდა, ფაქტობრივად, ისინი ჩვენს ეპოქაში ვერც შეიქმნებოდა. ბევრი კარგი თანამედროვე ავტორი, რომელთაც მეოცე საუკუნის შუა პერიოდისთვის დამახასიათებელი (მეტ-ნაკლებად) ხელნერა აქვთ, ჩვენი საუკუნის დასაწყისის ლიტერატურის მსგავს რომანებს ქმნის თანამედროვე ადამიანებზე და პრობლემებზე“; (ჯ. ბარტი, 2014, საზოგადოებრივ-ლიტერატურული ჟურნალი „არილი“).

ბარტი ფიქრობს, რომ ამგვარი ავტორების შემოქმედება ნაკლებად საინტერესოა, იმ შესანიშნავი მწერლებისგან განსხვავებით, რომლებიც ტექნიკის თვალსაზრისითაც თანამედროვენი არიან: მაგალითად ჯოისი და კაფკა, სემუელ ბეკეტი და ხორხე ლუის ბორხესი.

მისი მოსაზრებით ბეკეტი, არსებითად, დამუნჯდა, რადგან თავიდან წერდა გასაოცრად რთული წყობის ინგლისურ ფრაზებს, შემდგომ კი გადავიდა უფრო მოკლე ფრანგულ წინადადებებზე, რამაც არასინტაქსურ უპუნქტუაციო პროზამდე (რის მაგალითად Comment c'est-ც გამოდგება) და ბოლოს, უსიტყვო პანტომიმამდე მიიყვანა.

ბარტი აგრძელებს მსჯელობას, რომ პანტომიმაც კომუნიკაციაა, ოღონდ მოქმედების ენის მეშვეობით. მოქმედების ენა კი უძრაობას და მოძრაობას თანაბრად მოიცავს, როგორც ენა, ყველაფრის მიუხედავად, მოიცავს დუმილს, ასევე ბგერებსაც. ასე რომ, ბეკეტის შემთხვევაში არამობილური, მდუმარე ფიგურები მაინც არ არიან მთლიანად, საბოლოოდ უტყვნი.

ბარტი ერთ საყურადღებო მოსაზრებას ამატებს თავის მსჯელობას: „შესაძლებელია, ადამიანმა ხელახლა აღმოაჩინოს ენის და ლიტერატურის გამომსახველობა, გაერკვეს ისეთ ორაზროვან, ხელოვნურ ცნებებში, როგორებიცაა გრამატიკა და პუნქტუაცია მხატვრული სახეების შექმნის ხელოვნება! თვით სიუჟეტიც! ოღონდ მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ სწორ გზას დაადგება – ჩასწვდება იმას, რაც მისმა წინამორბედებმა დღევანდლამდე გააკეთეს. (ჯ. ბარტი, 2014, საზოგადოებრივ-ლიტერატურული ჟურნალი „არილი“).

ლეონ ბლუა იტყვის: „ისტორია უზარმაზარი ლიტურგიკული ტექსტია, სადაც იოტებსა და წერტილებს არანაკლები დანიშნულება აქვთ, ვიდრე სტრიქონებსა და თუნდაც თავებს, მაგრამ მნიშვნელობა ერთისა და მეორისაც ჩვენთვის გაურკვეველი და ღრმად დაფარულია“. (ბ. ლ. ბორხესი, 1996: 39).

„ყველაფერი მხოლოდ სიმბოლოა, თვით ყველაზე მწარე ნალველიც კი. ჩვენ ყველანი ვგავართ იმ მძინარეთ, ძილში რომ ყვირიან და ჩვენ არ ვიცით, მივყავართ თუ არა ჩვენივე მწუხარების მიზეზს იმ სიხარულისკენ, რომელიც გველოდება. წმინდა პავლეს თანახმად, ახლა ჩვენ ვხედავთ „სარკითა და სახით“, ე. ი. – ბუნდოვნად, ნაწილობრივ და ასეთი იქნება ჩვენი ხედვის ძალა იმის მოსვლამდე, ვინც ერთიანაც ცეცხლია აღგზნებული და ვინც ამქვეყნად ყველაფერს გვასწავლის“. (ბ. ლ. ბორხესი, 1996: 49).

ბორხესი აცოცხლეს, ასხვაფერებს „საერთო ინტელექტუალურ მონაგარს“. რელიგიურ და ფილოსოფიურ იდეებში ეძებს ესთეტიკურ ღირებულებებს. მის ესეებში რეალური და ფანტასტიკური ერთმანეთში ირეკლება, როგორც სარკეში, ან ერთმანეთს ებმება როგორც ლაბირინთები. ამიტომ სარკე, ლაბირინთი და სიზმარი – ბორხესისთვის უაღრესად დამახასიათებელი სახეებია.

ბორხესისთვის კულტურულ ღირებულებათა სამყარო ისევე რეალურია, როგორც თვალთ ხილული რეალობა. მას მიაჩნია, რომ პირველი გავლენას ახდენს მეორეზე: „მე ვფიქრობ, რომ ხალხი ცდება, როცა ჰგონია, თითქოს მაინცდამაინც ყოველდღიურობა წარმოადგენს რეალობას, ხოლო ყველაფერი დანარჩენი ირეალურია. ფართო აზრით, ვნებები, იდეები, ვარაუდები ისევე რეალურნი არიან, როგორც ყოველდღიურობის ფაქტები, მეტიც, თვითონვე ჰქმნიან ყოველდღიურობის ამ ფაქტებს. მე დარწმუნებული ვარ, რომ მსოფლიოს ყველა ფილოსოფოსი გავლენას ახდენს ჩვენს ცხოვრებაზე“ (ხ. ლ. ბორხესი, გვ. 125)

რაც შეეხება სარკეს, ეს ბორხესის მიერ ერთ-ერთი ყველაზე ხშირად გამოყენებული ობიექტია. იმის გამო, რომ სარკეს მრავალგვარი დატვირთვა შეიძლება ჰქონდეს სიმბოლური თვალსაზრისით, ის მსოფლიოლიტერატურაში საკმაოდ პოპულარულია.

ტრადიციულად, ითვლება, რომ სარკე სულის სიმბოლოა, მაგრამ როგორც ყველა სიმბოლოს, მასაც ამბივალენტური ხასიათი აქვს და ხშირად ურთიერთსაწინააღმდეგო რამესაც კი შეიძლება გამოხატავდეს.

სარკის იმ ფორმით გამოგონებამდე, რა ფორმითაც ის დღეს გვაქვს, კაცობრიობა ოდითგანვე ინტერესდებოდა ანარეკლით, რომელიც ხშირად გაიგივებული იყო „მეორე მე“-სთან. სწორედ ამიტომ, ეს ნივთი უძველესი დროიდან ასოცირდებოდა მაგიასთან, საიდუმლო რიტუალებთან, ქურუმებთან, მკითხველებთან და ჯადოქრებთან, რა კონტექსტშიც მას ხშირად იყენებს ბორხესი.

ქრისტიანული მოძღვრების თანახმად, ღმერთმა ადამიანი თავის ხატად და მსგავსად შექმნა. ბორხესი ამბობს, რომ ჩვენ, ადამიანები ღვთიური ანარეკლი ვართ, თუმცა, ამავდროულად, მწერალი სარკეში ადამიანის რეალურ სახეს, მის ხრწნად ბუნებასაც ასახავს.

სარკე შესაძლებლობაა, შესაძლებლობა დაინახო ის, რასაც ყველა ხედავს, მაგრამ ვერ აღიქვამს. თუ სქემატურად გამოვსახავთ სარკეს, რომელსაც, როგორც ხიდს ორ სამყაროს შორის, მწერალი აკისრებს მრავალ ფუნქციას, მაშინ შევნიშნავთ, რომ სარკე რეალური თუ ირეალური სამყაროს ცენტრია, რომელიც ირეკლავს ყოველგვარ დადებით თუ მანკიერ ადამიანურ თვისებებს და რომელიც, საბოლოოდ, ავტორისთვის რალაც ღვთიურის ნაწილია.

თუკი ნიღაბი შენიღბვის საშუალებაა, სარკე ერთგვარი დეტექტორია, რომელიც ბორხესის პერსონაჟებს ირეკლავს და ამზეურებს. თავისთავად, სარკეები გაიგივებულია ორმაგობასთან, ესაა ბორხესის ლაბირინთების არსებობისთვის აუცილებელი პირობა.

რომანის წაკითხვა ეს სარკეში გადახტომაა, უცებ აღმოჩნდები სარკის მეორე მხარეს. ჩვენი სამყაროს საგნებიც, ერთი მხრივ, გარეთ რჩება და ანარეკლებად იქცევა. წიგნს, რომ დახურავ, გადმოაბრუნებ სარკის ჩარჩოს, დაბრუნდებით ამ

სამყაროში და ისევ ნახავთ შენობებს, ბალებს და ადამიანებს, რომელთაც არაფერი აქვთ თქვენთვის სათქმელი. სარკე, რომელიც თქვენ უკან აღდგა, მშვიდად აირეკლავს ყოველივეს. ხელოვნება ანარეკლია.

როგორც დასაწყისში აღვნიშნეთ, ხელოვნებას ძველთაგანვე განმარტავენ, როგორც სინამდვილის „მიბაძვას“, ანუ, სხვაგვარად, სინამდვილის, ნამდვილი ცხოვრების ასახვასა და სურათს. მეორე მხრივ, ცნობილია ისიც, რომ საგნები და მოვლენები, რომლებიც ხელოვნების ნაწარმოებში გვხვდებიან, არ არიან ზუსტად სინამდვილიდან გადმოღებული, არამედ მთლიანად ან ნაწილობრივ მაინც ავტორის ფანტაზიის ნაყოფს წარმოადგენენ; ზოგჯერ ისე ხდება, რომ ავტორის ფანტაზიის ეს ნაყოფი ფანტასტიკური ხასიათისაა, ანუ ისეთი საგანი თუ მოვლენაა, რომელიც არ შეიძლება სინამდვილეში არსებობდეს.

ხოლო თუ ეს ასეა, მაშინ, სახელდობრ, რა აზრით ითქმის, რომ ხელოვნება სინამდვილის, ცხოვრების ნამდვილი სამყაროს ასახვაა? – სვამს კითხვას ზურაბ კაკაბაძე.

პასუხი ცნობილია, კაკაბაძე აღნიშნავს, რომ ხელოვნება სინამდვილის არსებას ასახავს; ხოლო ამ არსების მატარებელ მოვლენას კი არ ასახავს, არამედ ნაწილობრივ მაინც თხზავს. ამ მხრივ ხელოვნების ნაწარმოები „თხზულება“ და არა ასახვა.

სინამდვილის ხელოვნებისეული ასახვის აღნიშნულ თავისებურებასთან დაკავშირებით კაკაბაძეს ბუნებრივად მიაჩნია, რომ დგება საკითხი, თუ რისთვის არის საჭირო და რითია გამართლებული ხელოვნების მიერ მოვლენების თხზვა და, ამ აზრით, სინამდვილის, როგორც მოვლენის უგულებელყოფა.

მისი აზრით, ხელოვნება საგანგებოდ გამომვლენი და გამომჟღავნებელი, გამომსახველი ფორმების თხზვის გზით ცხოვრების ნამდვილი სამყაროს არსების პრინციპულად უკეთ გამოსახვასა და გამომჟღავნებას აღწევს, მაგალითად, სწორედ ამაში გამოიხატება მისი პრინციპული უპირატესობა ფოტოგრაფიის წინაშე. გარდა ამისა, ცნობილია, რომ ხელოვნება ყოველთვის ასე თუ ისე, მეტად თუ ნაკლებად კრიტიკულად ეკიდება არსებულ სინამდვილეს.

კაკაბაძე აღნიშნავს, რომ ხელოვნება არ შეიძლება ადამიანის არსების, როგორც უკვე დამყარებულის, ანუ ადამიანური იდეალის, როგორც უკვე დასახულისა და მოქმედების, უბრალო ასახვა იყოს – იგი წარმოგვიდგება, როგორც ამ იდეალისა და არსების არა მხოლოდ ასახვა, არამედ იმავე დასახვაც. ეს გასაგებია, რამდენადაც მისი აზრით, ხელოვანი განსაკუთრებული ძალის ინტუიციას ფლობს და ამიტომაც კრიზისული სიტუაციისა და მის მიღმა ცხოვრების ახალი ჭეშმარიტი იდეალისა და გზის განჭვრეტისა და წვდომის მხრივ სხვებს წინ უსწრებს.

კაკაბაძე ხაზს უსვამს ხელოვანის სხვადასხვა შესაძლებლობას, ოპტიმისტური და პესიმისტური, მაჟორული და მინორული სიტყვის თქმის თვალსაზრისით. მაგალითად, შუმანი, რომელიც მთელი თავისი არსით იბრძოდა ფილისტერობის, ყალბი, უშინაარსო მუსიკირების წინააღმდეგ, აღნიშნავდა, რომ მას ყველაფერი აღელვებდა პოლიტიკა, ლიტერატურა, ხალხი. ყველაფერ ამას ხელის გულზე განსჯიდა. ყველაფერი ეს ითხოვდა გათავისუფლებას, ასახვას მუსიკაში. მას ამ მისიის შესასრულებლად მხოლოდ საკომპოზიციო ასპარეზი არ ეყო, **შუმანი ქმნის კრიტიკოსის ეტალონს.**

მისი აზრით, ის, ვინც მუსიკაზე წერს, უპირველესად, დაინტერესებული მსმენელია, ფაქიზი ალქმის უნართა და მდიდარი მხატვრული ფანტაზიით დაჯილდოებული, რომელსაც შესწევს ძალა, თავადაც დაიმუხტოს და ეს ნაპერწკალი აუდიტორიასაც გადასდოს. უმაღლეს ნორმად კი მიაჩნია ის, რომელიც ისეთივე მაღალმხატვრულ შთაბეჭდილებას ახდენს, რასაც მისი ასახვის ობიექტი.

შუმანი მიუთითებდა, რომ **ხელოვანი მაშინ ასრულებს თავის მისიას, თუ ცხოვრებას ავანგარდში უდგას**. მისთვის, ბეთჰოვენი, რომელიც უკანასკნელ ამოსუნთქვამდე იბრძოდა, ადამიანური სიდიდის ნიმუშია. ერთ-ერთ რეცენზიაში შუმანი, ციტირებს რა ბეთჰოვენს, როგორც მუსიკას, ასევე მუსიკალურ კრიტიკას, სრულიად ნათელ ამოცანას უსახავს, რომ **მუსიკამ ადამიანის სულში ცეცხლი უნდა გააღვივოს**.

შუმანი და მისი გაზეთი დიდ ადგილს უთმობენ მხატვრული შემოქმედების ეთიკას. აქცენტირებულია ისეთი პრინციპული საკითხები, როგორიცაა კომპოზიტორების პასუხისმგებლობა. ამ თემას ეძღვნება „**ცხოვრებისეული წესები მუსიკისათვის**“. მისი აზრით, **ხელოვნება იღუპება, როგორც კი ცხოვრებისეული დინების მიღმა აღმოჩნდება, თუმცა არსებობს სხვა საშიშროებაც, საჭის დაკარგვა, დინების მიყოლა**“.

„მეოცე საუკუნის დასავლურ ხელოვნებაში ძირითადად ორი ხაზი შეიძლება განვასხვავოთ: ერთია უბრალოდ ფორმათა თამაში, შინაარსისაგან და აზრისაგან დაცლილი ფორმების თვისუფალი კონსტრუირება, ე.ი. ფორმალისტური არტიზტიზმი, მეორეა ფანტასტიურ-საოცარი და შემზარავი შინაარსის გამოსახვა, ე.ი. რადიკალური გროტესკი“ (ზ. კაკაბაძე, 1985: 9).

ცნობილი შვეიცარიელი დრამატურგი ფრიდრიხ დიურენმატი თვლის, რომ თანამედროვე ლიტერატურისა და ხელოვნების უპირატესი ფორმა გროტესკია და ამ უკანასკნელს განსაზღვრავს, როგორც „უსახო სამყაროს სახეს“.

აბსტრაქციონისტული ხელოვნების დამაარსებელი კანდინსკი წერდა, რომ რაც უფრო საშინელი ხდება სამყარო, მით უფრო აბსტრაქტული ხდება ხელოვნება, მაშინ, როდესაც ბედნიერი სამყარო რეალისტურ ხელოვნებას ქმნის. მაგალითად, პიკასოს ხელოვნებამ წარმოგვიდგინა დეფორმირებული სახე ადამიანის, რომელიც ჩვენს შინაგან სამყაროშია არეკლილი. თუმცა ამგვარი დეფორმაცია თვითნებური მიზანი არ არის, ეს იმის შედეგია, რასაც „მოთამაშე ცნობიერებას“ უწოდებენ, როცა ცნობიერება თავისუფლდება გონების ჩარჩოებისგან და თავისუფლება ენიჭება „ცნობიერების ნაკადს“, როგორც უშუალოს.

მაგრამ არსებობს მეორე მხარეც, გონებისგან მოწყვეტილი ნება ადამიანის სამყაროს ქაოსად აქცევს. კაკაბაძე აღნიშნავს, რომ ქაოსურ სამყაროში ადამიანის ყოფიერება ძალზე სუსტდება, ადამიანის სიცოცხლე კარგავს განხორციელების შანსებს, იმის პერსპექტივას, რომ ის გაგრძელდება. ამით ადამიანი კარგავს ბედნიერების შანსებს და სიცოცხლის გამარჯვება სასიკვდილო წესრიგზე სავსებით შეუძლებელი ხდება. გონებისგან მოწყვეტილი ნება ერთმანეთისაგან ვერ განასხვავებს სიკეთესა და ბოროტებას.

კაკაბაძის მიხედვით, გამოსავალი თანამედროვე კრიტიკული სიტუაციიდან გულისხმობს ადამიანთა ცხოვრების ჰარმონიულობის მიღწევას, თანაც ისე, რომ

შენარჩუნებული იყოს ადამიანის, სწორედ როგორც პიროვნების თავისუფლების, აქტივობის, შემოქმედების უფლებები.

ცხოვრების ჰარმონიულობის მიღწევაში დიდი როლი ეკისრება, როგორც ხელოვნებას, ასევე ფილოსოფიას, რომელიც ქმნის ეპოქის სულიერ სახეს. ხელოვნებას აქვს დიდი ძალა, დააფიქროს ადამიანი და უბიძგოს აზროვნებისკენ.

ფილოსოფიამ კი უნდა იპოვოს ცხოვრების ახალი ორიენტირი. განსაკუთრებით თანამედროვე ეპოქაში დგას ფილოსოფიის და ხელოვნების საჭიროება. როგორც ბორის გროისი აღნიშნავს, არანაირი ორიენტირი არ არსებობს, სინამდვილე ფრაგმენტიზებულია. ხელოვნების პროცესი კი სულ უფრო მეტად ემსგავსება საკუთარ თავის ჭვრეტისა და კვლევის ფსიქოდრამას. მისი აზრით, თანამედროვე ხელოვნები მიეჩვივნენ, რომ ისინი თავადვე არიან საკუთარი თავის აუდიტორია. საჭიროა, ხელოვნება იყოს საზოგადოების სარკე, შეასრულოს თავისი როლი საზოგადოების გაკეთილშობილების, შინაგანი გარდამქნის მიზნით და, ამავე დროს, დააფიქროს ადამიანი, რადგან სწორედ ხელოვნების ენაზეა მისაწვდომი სამყაროს გაუგებარი და შეუცნობადი არსი.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. ბარტი ჯ., „ამონურვის ლიტერატურა“, საზოგადოებრივ-ლიტერატურული ჟურნალი „არილი“, 2014
2. ბორხესი ხ. ლ., „ენიგმათა სარკე“, „ლომისი“, თბ., 1996
3. კაკაბაძე ზ., „ექსისტენციური კრიზისის“ პრობლემა და ედმუნდ ჰუსერლის ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგია, „მეცნიერება“, თბ., 1985
4. სონტაგი ს., „რადიკალური ნების სტილები“, „ლომისი“, თბ., 1999

Sophio Modebadze

ART AS A MIRROR OF SOCIETY

Summary

There are artists who don't even try to enjoy their work to the audience, offer beautiful and eye-catching pictures to them and give them peace of mind. On the contrary, they reflect the darker sides of people's lives, their viciousness in their pictures, and it's like they look in the mirror at the community they are trying to wake up and open their eyes.

About human viciousness, at different times, works were created by many artists. Their goal was to look at the public in the mirror and see themselves in the wound of morality and anger. This is how art was able to influence the society and inhabit moral norms.

Suzanne Sonntag notes that the ancient theory of art offered by Greek philosophers indicates that it is a similar imitation of reality, imitation, that's when the art value issue will be resolved.

Even today, when the majority of creators and critics have already retained the theory of art as an empirical reality representation- for the benefit of the theory that art is more subjective- so,

it still retains the highest feature of the lame. For example, when we formulate a piece of art on a picture model (art as a reality picture) or a model of thought (art as an artist's intention), there is still content in the background. The content must have changed and in our time it may be less iconic and realistic.

In the work "Radical Will Styles "Sonntag speaks that" usually we appreciate art works based on how serious and noble what it reaches is.

We appreciate him for his successful task, skill, be what he is and perhaps the intention that is based on him.

Bart notes that no matter what, art, its forms of expression and technique are evolving and changing. It's possible that a person can rediscover language and literature, find out in two-minded, artificial notes like grammar and punctuation... The art of creating artistic faces! The story itself too! Only if he comes the right way will he get what his predecessors have done until today.

Borsches revived "common intellectual slave". Seeks aesthetic values in religious and philosophical ideas. In her essays, real fantastically rings in each other like a mirror, or treats each other like labyrinths. That's why mirror, labyrinth and dream are the most characteristic faces for Borsches.

For Borsches, the world of cultural values is as real as the observed reality. He believes that the first affects the second: "I think people are wrong when they think that everyday life is real, and everything else is real. In wide opinion, passions, ideas, assumptions are as real as daily facts, more and more create there facts of everyday life themselves. I'm pretty sure all the philosophers in the world have an impact on our lives".

As we mentioned in the beginning, art is defined as "imitation" of reality, otherwise, in reality, reflecting and picture of real life. On the other hand, it is known that subjects and events that meet us in art work are the fruits of the author's fantasy; sometimes it happens that the author's imagination is a fantastic character, so if it is an event, which can't actually exist.

And if that's true, then what do you think that art is actually a reflection of the real world of life? – Zurab Kakabadze asks a question.

The answer is known, Kakabadze notes that art reflects the real essence; and it does not reflect the train regard, art works are "goat" not reflections.

The question is natural about the characteristics of the artificial reflection of reality: what is it necessary and what is justified to digest art events and, in this opinion, actually, as an ignorance of the event?

Answer is known: Art is extremely revealing and revealing, in the way of digging out forms, the principle of the real world of life, for example, this is what its principled advantage over photography. In addition, it is known that art is always one way or less critical to the existing reality.

Composer Schuman, who creates the metal of musician critical in his work in his work "life rules for musicians", celebrates: "Art dies as soon as it is beyond the flow of life.

However, there are other hazards, losing steering wheel, following the flow".

As Kakabadze notes, in the western art of the twentieth century we can mostly differ: one is formalistic artistry, the other is radical grotesque.

Writers and artists recommend us to break down the narrow frames of the accountable, precisely calculated mind, and freedom to the subconscious" as something straight forward. But

soon they see on the other side of the case: minded and confronted with the mind makes all directions and thus makes the human world into chaos.

Life without a wise direction, without any orientation of the mind, without any order, without any chance of immortality is not human life.

The will that is broken from the mind cannot distinguish between good and evil.

According to Kakabadze, the way out of a modern critical situation means achieving harmonious human life, even in order to maintain human rights, freedom, activity, creativity.

There is a big role in achieving harmony in life, both art and philosophy, which creates the spiritual face of the era. Art has a great power to think a person and push him to think.

And philosophy must find a new orientation of life. For this reason, the fetishism of external presence must be empowered to turn the view from external to inner, from object to subject. Human problem becomes a major philosophical problem.

ჰერბერტ მარკუზე

ძანაღობისა და ხანაჯაჯი ოპოზიციის ჰიობაჯა¹

ინგლისურიდან თარგმნა დავით გალაშვილისა

დღესდღეობით რადიკალური ოპოზიციის განხილვა მხოლოდ გლობალურ ჭრილშია შესაძლებელი. თუ მას იზოლირებულ ფენომენად განვიხილავთ, მისი არსი სანყისიდანვე გაყალბებული აღმოჩნდება. რადიკალურ ოპოზიციას გლობალურ კონტექსტში ამერიკის შეერთებულ შტატებში არსებულ გამოცდილებასთან ერთად განვიხილავ. ალბათ, იცით, რომ დღეს არსებული სტუდენტური წინააღმდეგობის კერებს გადამწყვეტ გარდამქმნელ ფაქტორებად აღვიქვამ. რა თქმა უნდა, ეს სტუდენტური ოპოზიცია არ არის მზა რევოლუციური ძალა, თუმცა მათ პოტენციურ რევოლუციურ ძალებად მივიჩნევ. ბოლო წლების ყველაზე მნიშვნელოვანი, სტრატეგიული საჭიროება, სხვადასხვა ქვეყნის სტუდენტური აქტივიზმის ანალიზი და მათი ერთმანეთთან დაკავშირებაა. ძალიან მცირე კავშირია ამერიკასა და გერმანიაში არსებულ სტუდენტურ მოძრაობებს შორის; შტატებში მოქმედ სტუდენტურ ოპოზიციას ეფექტური ცენტრალური ორგანიზაციებიც კი არ აქვთ. ჩვენ უნდა ვიმუშაოთ ასეთი კავშირების დაფუძნებისთვის და თუ ამ საუბრის განმავლობაში ამ საკითხის განხილვით დავკავდები, აშშ-ს მაგალითს სწორედ ამ კავშირ-ურთიერთობების გასამყარებლად მოვიხმობ. ამერიკაში არსებული სტუდენტური მოძრაობები არიან იმ ბევრად უფრო დიდი ოპოზიციის ნაწილნი, რომლებსაც, უმეტესწილად, „ახალ მემარცხენებს“ უწოდებენ.

პირველ რიგში, მოკლედ მიმოვიხილავ, თუ რა განსხვავებაა ახალ და ძველ მემარცხენებს შორის. ახალი მემარცხენეები, რიგი გამონაკლისის გარდა, უფრო მეტად არიან ნეომარქსისტები, ისინი ნაკლებად დგანან ორთოდოქსულ პოზიციებზე; ე.წ. მაოიზმის საკმაოდ დიდ გავლენას განიცდიან და მესამე მსოფლიოში არსებული რევოლუციური მოძრაობებით არიან დაინტერესებულნი. მეტიც, ახალი მემარცხენეობა მოიცავს ნეონარქიზმის ტენდენციებსაც და ძველი მემარცხენე პარტიებისა და იდეოლოგიის მიმართ უნდობლობით ხასიათდება. ახალი მემარცხენეები, გამონაკლისების გარდა, ძველი ყაიდის მუშათა კლასს ერთადერთ რევოლუციურ სუბიექტად აღარ განიხილავენ. ახალი მემარცხენეების განსაზღვრა კლასობრივი ჩარჩოების მიხედვით შეუძლებელია, ისინი ინტელექტუალებისაგან, სამოქალაქო უფლებათა დამცველთაგან და ახალგაზრდული ჯგუფებისაგან შედგებიან, განსაკუთრებით, ახალგაზრდებიდან ყველაზე რადიკალური ელე-

¹ ჰერბერტ მარკუზე მოხსენებით – „ძალადობისა და რადიკალური ოპოზიციის პრობლემა“ – 1967 წელს ბერლინის თავისუფალ უნივერსიტეტში წარსდგა. ლექციის ტექსტური ვერსია პირველად ჟურნალში Psychoanalyse und Politik-ში გამოქვეყნდა. წინამდებარე თარგმანი შესრულებულია შემდეგი გამოცემიდან: Herbert M., The new Left and the 1960s: Collected Papers of Herbert Marcuse, Volume 3, Edited by Douglas Kellner, Routledge, 2004.

მენტებისგან, რომელთაგან ზოგიერთიც, შესაძლოა, ერთი შეხედვით, არ არის პოლიტიკური აქტივისტი, მაგალითად, ჰიპები, რომელთაც მე მოგვიანებით დავუბრუნდები. საინტერესოა, რომ ამ მოძრაობის გამხმოვანებლები, ჩვეულებრივი ყაიდის პოლიტიკოსები არ არიან. ამ ჯგუფების მესიტყვეებად პოეტები, მწერლები და ინტელექტუალები გვევლინებიან. თუ ვინმეს შეუძლია ამ ყველაფრის ერთ სიბრტყეზე წარმოდგენა, მიხვდება, რომ ასეთი თანავარსკვლავედი „ძველი მარქსისტებისთვის“ ნამდვილი კოშმარია. ფაქტობრივად, გვყავს ოპოზიცია, რომელსაც არანაირი საერთო აქვს „კლასიკურ“ რევოლუციურ ძალასთან: შესაძლოა, ეს კოშმარია, მაგრამ არსებულ სინამდვილეს ესატყვისება. ღრმად მნამს, რომ ოპოზიციის ეს სრულიად არაორთოდოქსული თანავარსკვლავედი ავტორიტარულ-დემოკრატიულ საზოგადოებაში არსებულ გამონვევებთან სრულ შესატყვისობაშია, ის პასუხია, როგორც მე მას ვუნოდე, „ერთგანზომილებიან საზოგადოებაზე“¹, რომლის მთავარი მახასიათებელი დომინანტური კლასის მატერიალურ და რეალურ ბაზასთან ინტეგრაციაა, სახელდობრ, დაკმაყოფილებული და გაკონტროლებული საჭიროებების ბაზისთან შერწყმა, რაც შემდგომ მონოპოლიურ კაპიტალიზმს და რეპრესიულ, კონტროლირებად ცნობიერებას კვლავ აწარმოებს. ამ თანავარსკვლავედის შედეგი რადიკალური გარდაქმნის სუბიექტური საჭიროების/აუცილებლობის არარსებობაა, რომლის (ამ გარდაქმნის; მთ. შენ) ობიექტური აუცილებლობა უფრო და უფრო შემზარავია. ამ ვითარებაში, დღევანდელი ოპოზიცია ისტებლიშმენტისგან გარიყული აუტსაიდერებისგან შედგება. პირველ რიგში, ისინი გეტოებში, „არაპრივილეგირებულთა“ შორის უნდა ვეძიოთ, რომელთა სასიცოცხლო საჭიროებები თუნდაც განვითარებულ, მონინავე კაპიტალიზმშიც კი არ არის დაკმაყოფილებული. მეორე სახის ოპოზიცია კონცენტრირებულია საზოგადოების საწინააღმდეგო პოლუსზე, პრივილეგირებულთა შორის, მათ შორის, ვინც თავი სოციალურ კონტროლს დააღწია. ვგულისხმობ იმ სოციალურ ფენას, რომელსაც თავიდაც პოზიციებისა და განათლების გათვალისწინებით, კვლავ აქვთ უნარი იმ ფაქტების მიღებისა და ანალიზის, რომლებიც შესაცნობად საკმაოდ რთულია. ამ სტრატას კვლავ აქვს სულ უფრო მეტად გაბასრებული წინააღმდეგობებისა და საზოგადოების ე.წ. შეძლებული ნაწილის მხრიდან თავისი მსხვერპლის სისხლის წოვის ფაქტის დანახვისა და გაანალიზების უნარი. მოკლედ, არსებობს საზოგადოების სხვადასხვა პოლუსზე მყოფი ოპოზიციის ორი ნაწილი და მსურს, ისინი მოკლედ აღვწერო:

არაპრივილეგირებულნი. შეერთებულ შტატებში პრივილეგიების არმქონენი ორ ნაწილად – ეროვნულ და რასობრივ უმცირესობებად იყოფიან, რომლებიც, უმეტესწილად, პოლიტიკურად არაორგანიზებულნი არიან და ხშირად ერთმანეთის მიმართ ანტაგონისტური განწყობებით გამოირჩევიან (მხედველობაში მისაღებია დიდ ქალაქებში შავკანიანებსა და პუერტო რიკოელებს შორის გაჩაღებული კონფლიქტი). ეს ჯგუფები წარმოების პროცესში გადამწყვეტ როლს არ ასრულებენ, ამიტომ, სულ მცირე, მოკავშირეების გარეშე, კლასიკური მარქსისტული თეორიის გადმოსახედიდან, ისინი პოტენციური რევოლუციური ძალების მნიშვნელოვანი

¹ Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man* (Boston: Beacon, 1964).

ნაწილის შემადგენლები არ არიან. მიუხედავად ამისა, გლობალური კონტექსტის გათვალისწინებით, არაპრივილეგირებულთა შორის ისინი, ვინც სისტემის მთელ სიმძიმეს ტვირთულობენ, ნამდვილად არიან შტატებში კოლონიალიზმის, ხოლო მესამე მსოფლიოში ნეოკოლონიალიზმის წინააღმდეგ მიმართული ეროვნულ-გამათავისუფლებელი ბრძოლის მასობრივი ბაზისი. აქვე, კაპიტალისტური საზოგადოების მეტროპოლიებში მყოფ ეროვნულ და რასობრივ უმცირესობებსა და ნეოკოლონიალურ სამყაროში არსებულ მასებს შორის, რომლებიც უკვე ჩართულნი არიან ამ საზოგადოების წინააღმდეგ ბრძოლაში, არ არსებობს რაიმე ეფექტური კავშირი. საზოგადოების ამ არაპრივილეგირებულ ნაწილს, შესაძლოა, ახალი პროლეტარიატი ვუნოდოთ; მათი არსებობა კი საკმაოდ დიდი საფრთხის მატარებელია კაპიტალისტური სისტემისათვის. განხილვის ცალკე საგანია ის, შესაძლოა თუ არა, რომ ევროპელი მუშათა კლასი ჯერ კიდევ ამ არაპრივილეგირებულებს მივათვალოთ. მე არ შემიძლია მათ შესახებ დღევანდელი თეორიული ჩარჩოს მიხედვით საუბარი, თუმცა უპრიანი იქნება იტყვას, რომ მათ შორის საკმაოდ დიდი სხვაობაა. ამერიკელი მუშათა კლასი, მათი უმრავლესობა, სისტემასთან ინტეგრირებულია და მათ არ სურთ რადიკალური ცვლილებები, თუმცა იმავეს ჯერ ვერ ვიტყვით ევროპული მუშათა კლასის შესახებ.

პრივილეგირებულნი. მინდა მეორე ჯგუფი, რომელიც მოწინავე კაპიტალიზმის სისტემას უწევს ოპონირებას, ორ ქვემიმართულებად დავყო. პირველ რიგში, ე.წ. ახალი მუშათა კლასით დავიწყოთ,¹ რომელიც ძირითადად ინჟინრებისგან, მეცნიერებისგან, სხვადასხვა დარგის სპეციალისტისგან და ა.შ. შედგება. ისინი დასაქმებულნი არიან წარმოებაში, ზოგ შემთხვევებში განსაკუთრებულ პოზიციებსაც კი იკავებენ. მათი საკვანძო პოზიციების გათვალისწინებით, ეს ჯგუფი ობიექტური რევოლუციური ძალის ბირთვს წარმოადგენს, მაგრამ, ამავე დროს, ისინი არსებული წესრიგისთვის საყვარელი ბავშვები არიან, რაც, ასევე, მათ ცნობიერებას აყალიბებს. ამრიგად, გამოთქმა „ახალი მუშათა კლასი“ ჯერ კიდევ ნაადრევია.

მეორე ნაწილი, რომელზეც ძირითადად მსურს ვისაუბრო, სტუდენტური ოპოზიციია ამ სიტყვის ფართო გაგებით, ე.წ. გაგდებულების ჩათვლით. რამდენადაც შემიძლია განვსაჯო, უკანასკნელი ნაწილი (ე.წ. გაგდებულები; მთ. შენ) ამერიკულ და გერმანულ სტუდენტურ მოძრაობებს ერთმანეთისგან მნიშვნელოვნად განასხვავებს. ამერიკაში სტუდენტთა ის ნაწილი, რომელიც აქტიურადაა ჩართული ოპოზიციურ საქმიანობაში, სწავლას წყვეტს და მათი მთელი დრო წინააღმდეგობას ეთმობა. ეს, რა თქმა უნდა, საფრთხის შემცველია, მაგრამ აქვს დადებითი მხარეებიც. სტუდენტურ ოპოზიციას განვიხილავ სამი კატეგორიის მიხედვით. პირველი, ალბათ, ვიკითხავთ რას, ან ვის მიემართება ეს ოპოზიცია? მეორე, როგორია მისი ფორმები? მესამე, რა მომავალი და პერსპექტივა აქვს სტუდენტურ ოპოზიციას?

პირველ რიგში, ვინ/რა არის ოპოზიციის სამიზნე? პირველი კითხვა საკმაოდ სერიოზულია, რადგანაც ოპოზიციის დემოკრატიულად, ეფექტურად ფუნქციონირებად საზოგადოებაში ქმედებებს, რომელიც (ეს საზოგადოება; მთ. შენ), სულ

¹ ამ საკითხის შესახებ იხ. Serge Mallet, *La nouvelle Classe Ouvrière* (Paris: Editions du Seuil, 1963).

მცირე, ნორმალურ ვითარებაში ტერორის გარეშე ოპერირებს. მეტიც, შტატებში ის (ოპოზიცია; მთ. შენ) უმრავლესობის, მათ შორის, მუშათა კლასის წინააღმდეგაც კი ილაშქრებს. ეს არის სისტემის საყოველღაანო ზენოლის – რომელსაც თავისი რეპრესიული და დესტრუქციული პროდუქტიულობით, არაადამიანური გზით, ყველაფერი საქონლამდე დაჰყავს და რისი გაყიდვითაც ადამიანებს საარსებო საშუალებებსა და ცხოვრების შინაარსს ასაღებს – წინააღმდეგ მიმართული ოპოზიცია. გარდა ამისა, ოპოზიცია იბრძვის სისტემის ფარისევლური მორალისა და ღირებულებების, მეტროპოლიების მიღმა არსებული ტერორის წინააღმდეგ. თავდაპირველად, ოპოზიცია სისტემას სამოქალაქო უფლებებისა და ვიეტნამში მიმდინარე ომის გამო აკრიტიკებდა. სამოქალაქო უფლებების დაცვის ნაწილში ჩრდილოეთში არსებული სტუდენტების ნაწილი სამხრეთში გადავიდა, რათა შეეკანთანებოდა ხმის მიცემის უფლების დაცვაში დახმარებოდა. ეს ხდებოდა მაშინ, როცა ამ ადამიანებმა დაინახეს, თუ სინამდვილეში რას წარმოადგენს ეს დემოკრატიული სისტემა, ისინი ხედავდნენ, მიუხედავად დამნაშავეთა ვინაობის გამჟღავნებისა, თუ როგორ დადიოდნენ დაუსჯელად შეეკანთანების მკვლელები. სწორედ ამ გარემოებებმა და ტრავმატულმა გარემომ განაპირობა ოპოზიციის აქტივობა ამერიკის შეერთებულ შტატებში. მეორე მხრივ, რა თქმა უნდა, ვიეტნამის ომი იყო წინააღმდეგობის მოძრაობის ზრდის საბაზი. სტუდენტებისთვის ომი ამჟღავნებდა საზოგადოების არსს, ექსპანსიისა და აგრესიის თანდაყოლილ სურვილს, იმ სისასტიკეს, რომელსაც სისტემა გამათავისუფლებელი მოძრაობების მიმართ იჩენდა.

სამწუხაროდ, არ მაქვს ბევრი დრო, რომ განვიხილო, არის თუ არა ვიეტნამის ომი იმპერიალისტური. მიუხედავად ამისა, მსურს, მცირე დაკვირვება გავაკეთო ამ საკითხზე, რადგან პრობლემა აშკარაა. თუ იმპერიალიზმს ძველი გაგებით განვიხილავთ, რომელიც ბაზრების გაფართოებისთვის ბრძოლას გულისხმობს, მაშინ ეს არ ყოფილა იმპერიალიზმის გამოვლინება, მიუხედავად იმისა, რომ იმპერიალიზმის ეს ასპექტი დღესაც მწვავედ დგას. 1967 წლის 7 ივლისს „news-week“-ში გამოქვეყნდა სტატია, რომელშიც შეგეძლოთ წაგეკითხათ, რომ ვიეტნამში კონცენტრირებულია 20 მილიარდი დოლარის ღირებულების ბიზნესი და ეს რიცხვი ყოველდღიურად მატულობს. მიუხედავად ამისა, ჩვენ არ გვჭირდება იმპერიალიზმის ახალი განსაზღვრების გამოსადეგობაზე სპეკულაცია, რაც წამყვანი ამერიკელი სამთავრობო მიმომხილველებისთვის უკვე გაცხადებული რამაა. ვიეტნამის ომის მიზანი იყო მნიშვნელოვანი ეკონომიკური და სტრატეგიული არეალების კომუნისტების კონტროლის ქვეშ დაქვემდებარების თავიდან აცილება. ვიეტნამის საკითხი მნიშვნელოვანია ზოგადად ეროვნულ-გამათავისუფლებელი ბრძოლისათვის, რადგან მათი წარმატება შესაძლოა სიგნალი ყოფილიყო სხვა მოწყვლადი არეალებისთვის, რომლებიც უფრო ახლოს არიან მეტროპოლიებთან და სადაც გიგანტური ინვესტიციები განხორციელდა. თუ ვიეტნამის საკითხი უბრალო საგარეო პოლიტიკის ნაწილი არაა და ის უფრო მეტად სისტემის არსს ააშკარავებს, მაშინ ეს შეიძლება იყოს გარდამტეხი წერტილი ამ სისტემის განვითარების პროცესში, ეს შეიძლება იყოს დასასრულის დასაწყისი. გარემოებებიდან გამომდინარე, შეიძლება ითქვას, რომ ადამიანის ნება და მისმა სხეულმა თავისივე

საბრალო იარაღით, შესაძლოა, დესტრუქციის ყველაზე ეფექტური სისტემა გამოდგებოდა შეინარჩუნოს. ეს მსოფლიო-ისტორიული სიახლეა.

ახლა დროა, განსახილველად მეორე კითხვასაც მივუბრუნდე, სახელდობრ – ოპოზიციის ფორმებს. ჩვენ ვსაუბრობთ სტრუქტურული ოპოზიციის შესახებ და მსურს, თავიდანვე განვაცხადო, რომ ჩვენ არ შევჩერდებით უნივერსიტეტის პოლიტიზირების საკითხზე, რადგან უნივერსიტეტი უკვე პოლიტიზირებულია. საჭიროა იმაზე ფიქრი, თუ რა მასშტაბით ვრცელდებიან საბუნებისმეტყველო მეცნიერებანი – მაგალითად, ისეთი აბსტრაქტული დისციპლინა, როგორც მათემატიკა – წარმოებასა და სამხედრო სტრატეგიაში. საჭიროა მხოლოდ იმაზე ფიქრი, თუ როგორ არიან დამოკიდებულნი სამთავრობო დაფინანსებაზე ისეთი დარგები, როგორებიცაა: ფსიქოლოგია და სოციოლოგია, თუ როგორ გახდნენ ეს დისციპლინები ადამიანების კონტროლის და ბაზრის რეგულირების ასპექტებში ჩაბმულნი. ამ ვითარების გათვალისწინებით, ჩვენ უკვე შეგვიძლია თამამად ვთქვათ, რომ უნივერსიტეტი პოლიტიკური ინსტიტუციაა, ხოლო სტრუქტურული ოპოზიციის საქმიანობა, საუკეთესო შემთხვევაში, უნივერსიტეტის დეპოლიტიზირების მცდელობაა. პოზიტივისტების ნეიტრალიტეტის – რომელიც, ცხადია, ფსევდო-ნეიტრალიტეტი – პარალელურად კი, აუცილებელია კრიტიკული მიზნებისათვის კურიკულუმის ინტელექტუალური დისკუსიით მომარაგება. სწორედ ეს გარემოებებია იმის მიზეზი, რომ სტრუქტურების მთავარი მოთხოვნა სასწავლო გეგმის რეფორმირებას ეხება, კრიტიკული აზროვნება და ცოდნა მთლიანად აგებულია ინტელექტუალურ დისკუსიებზე და არა აგიტაციასა და პროპაგანდაზე. სადაც ამ კრიტიკული დისკუსიების შესაძლებლობა არ არის, დაფუძნებულია ე.წ. „თავისუფალი უნივერსიტეტები“ და „კრიტიკული უნივერსიტეტები“, ისინი არსებობენ უნივერსიტეტს გარეთ, მაგალითად, ბერკლიში, სტენფორდსა და ალმოსავლეთის სხვა დიდ უნივერსიტეტებში. ამ ე.წ. „თავისუფალ უნივერსიტეტებში“ სასწავლო კურსები და სემინარები ისეთ საკითხებს მიემართებიან, რომლებიც რეგულარულ სასწავლო გეგმას არ ემთხვევიან, მაგალითად, მარქსიზმი, ფსიქოანალიზი, საგარეო პოლიტიკა ცივი ომის პერიოდში და ა.შ.

სტრუქტურული ოპოზიციის მეორე ფორმა წარმოგვიდგება ე.წ. „teach-ins“¹, „sit-ins“², „be-ins“³, „love-ins“⁴-ის სახით. ასევე, მსურს, ყურადღება გავამახვილო იმ მრავალფეროვნებასა და ემოციურ ფენომენზე, რომელიც ამ სახის ოპოზიციის შიგნით არსებობს: კრიტიკული სწავლა და სწავლება, რომელიც, ერთი მხრივ,

¹ Teach-ins-ის კონცეფცია შეიქმნა 1965 წელს. 1965 წლის 17 მარტს, მიჩიგანის უნივერსიტეტში დაახლოებით 50 ფაკულტეტის სტრუქტურული ესწრებოდა სემინარს, რომელიც მიმართული იყო ვიეტნამის ომის წინააღმდეგ. Teach-ins არის არაფორმალური ლექცია-დისკუსიები საჯარო ინტერესის ობიექტის შესახებ.

² პროტესტის ფორმა, რომლის დროსაც დემონსტრაციის მონაწილეები იკავებენ გარკვეულ ადგილს და არ ტოვებენ მას მანამ, სანამ მათი მოთხოვნები არ შესრულდება.

³ შეკრება, რომელიც გაიმართა 1967 წლის 14 იანვარს, სან-ფრანცისკოში. შეკრების მონაწილენი ითხოვდნენ კულტურულ და პოლიტიკურ დეცენტრალიზაციას, კომუნალური ცხოვრების ტიპს.

⁴ შეკრება ან წვეულება, სადაც ადამიანები ღიად გამოხატავენ თავიანთ გრძნობებს და ფიზიკურ მიმართებებს, ასოცირდება ჰიპების მოძრაობასთან.

თეორიას, ხოლო, მეორე მხრივ, ისეთ მდგომარეობას მიემართება, რისთვისაც, შესაძლოა, „ეგზისტენციალური თემი“ ან „საკუთარი საქმის კეთება“ გვეწოდებინა. მსურს, შევეხო ნახსენები ემოციური ფენომენის მნიშვნელობასაც, რადგან, ჩემი აზრით, ის გამოხატავს პოლიტიკური და სექსუალურ-მორალური ამბოხის ნარევს, რაც საკმაოდ მნიშვნელოვანი ფაქტორია აშშ-ს ოპოზიციისთვის. ეს მდგომარეობა თავის ხილულ გამოვლინებას დემონსტრაციებზე – შეუიარაღებელ დემონსტრაციებზე – ჰპოვებს. შესაბამისად, ასეთ შეკრებებზე არ უნდა ველოდოთ რაიმე ექსცესს. შენი ეგოს დაკმაყოფილებისათვის კონფრონტაციების გამოჩხრეკა არასაჭიროა, მეტიც, უპასუხისმგებლობაცაა. ცხადია, დაპირისპირებები არსებობს. მათი ვოლუნტარისტულად ინტენსიფიკაცია არასაჭიროა, ხოლო ხელოვნური გზების გამონახვის პროცესი, ოპოზიციის საქმიანობას გააყალბებს. დღეს ისინი თავდაცვით პოზიციაში არიან და არა – პირიქით. ხშირად იძაბება ვითარება იმ აქციებზე, რომლებიც ვიეტნამის ომს ეხმიანებიან, დემონსტრანტები მიდიან სამხედრო დაწესებულებებთან, იკავებენ მათ (როგორც იცით, ეს დემონსტრაციის ამერიკული ფორმაა), ამ ქარხნებში ასაფეთქებელი და სხვადასხვა ქიმიური ნივთიერება მზადდება. ეს დემონსტრაციები ორგანიზებულია და ისინი ლეგალურია. უპირისპირდება თუ არა ეს დემონსტრაციები იმ ინსტიტუციურ ძალადობას, რომელიც ოპოზიციის წინააღმდეგ ილაშქრებს? ჩემი პასუხი ამერიკის ვითარებიდან გამომდინარეობს, მაგრამ თვითონაც მარტივად შეგიძლიათ დასკვნის გამოტანა. ეს დემონსტრაციები არ იქნება კონფრონტაციული ხასიათის მანამ, სანამ ისინი რჩებიან კანონიერ ჩარჩოებში. როდესაც დემონსტრანტები ამ გზით მიდიან, თავიანთ თავს იმ ინსტიტუციურ ძალადობას უქვემდებარებენ, რომელიც ავტონომიურად განსაზღვრავს კანონიერების ჩარჩოს და მას შეუძლია ეს საზღვრები სულის შემზუთველ მინიმუმამდე დაწიოს. მაგალითად, ისეთი კანონის მიღებით, რომელიც კრძალავს კერძო და სახელმწიფოს საკუთრებაში არსებული დაწესებულებების ტერიტორიაზე გადაადგილებას, სიმშვიდის დარღვევას და ა.შ. შესაძლოა, ამჟამად კანონიერად მიჩნეული სრულიად მშვიდობიანი დემონსტრაცია, რამდენიმე წუთში არაკანონიერად აქციონ თუ ის შემანუხებელია საზოგადოებრივი სიმშვიდისათვის, ან თუ დემონსტრანტები გადალახავენ კერძო საკუთრების საზღვარს. ამ შემთხვევაში სახელმწიფო ძალასთან და ინსტიტუციურ ძალადობასთან კონფრონტაცია გარდაუვალია. ხოლო თუ დაპირისპირება არ შედგება, მაშინ ოპოზიცია გადაიქცევა უვნებელ რიტუალად, ცნობიერების დამაშოშმინებლად და სტატუს-კვოს მასშტაბში მოცემული უფლებებისა და თავისუფლებების მოპოვებისთვის ბრძოლის პროცესის მონმედ. სწორედ ამის მსგავსი იყო სამოქალაქო უფლებებისთვის მებრძოლთა გამოცდილება: რომ სისტემა ძალადობას მიმართავს, რომ სისტემა მოძალადეა და რომ ამ ძალადობის წინააღმდეგ ბრძოლისას კანონიერება თავიდანვე პრობლემატურია. ასეთი იქნება სტუდენტური ოპოზიციის გამოცდილება მომავალში. როდესაც სისტემა იგრძნობს, რომ სტუდენტების ოპოზიციაც მათთვის საფრთხეა, სტუდენტები თავიანთ თავებზე გამოსცდიან ძალადობას. შემდეგ ოპოზიცია ფატალური გადაწყვეტილების წინაშე დადგება: იმოქმედოს რიტუალური დატვირთვით, თუ იმოქმედოს როგორც განმათავისუფლებელმა ან გამოაცხადოს სამოქალაქო დაუმორჩილებლობა.

მსურს, რამდენიმე სიტყვა მაინც ვთქვა წინააღმდეგობის უფლებაზე, რადგან სულ უფრო და უფრო მაცნებებს ის, თუ რა მცირედ შეაღწია ამ ცნებამ ადამიანების ცნობიერებაში, არადა წინააღმდეგობის უფლება, კერძოდ, სამოქალაქო დაუმორჩილებლობა დასავლური ცივილიზაციის ყველაზე ძველი და სანქცირებული ელემენტია. იდეა იმის შესახებ, რომ არსებობს გარკვეული უფლება თუ კანონი, რომელიც პოზიტიურ სამართალზე მაღლა დგას ისევე ძველია, როგორც თვით ცივილიზაცია. ოპოზიციის ფორმირების პროცესში ამ უფლებათა კონფლიქტს, ადგილი ყოველთვის აქვს. სისტემას ყოველთვის აქვს კანონიერი უფლება მიმართოს პოზიტიურ სამართალს და ძალადობას, ის ამ საკითხში მონოპოლისტია, ის ძალადობას თავისივე თავის დასაცავად მიმართავს. ამისგან განსხვავებით, უმაღლესი უფლების და წინააღმდეგობის ვალდებულების, სამოქალაქო დაუმორჩილებლობის აღიარება და მისი განხორციელება თავისუფლების განვითარების გამწვევი ძალა, პოტენციურად განმათავისუფლებელი ძალმოსილება/ძალადობაა. წინააღმდეგობის უფლების გარეშე ჩვენ ისევ პრიმიტიული საზოგადოებრივი მონყობის ფორმაში ვიცხოვრებდით. აქვე, ვფიქრობ, რომ ძალადობა მოიცავს ორ ფორმას: ძალადობა ვლინდება სტრუქტურული, ინსტიტუციონალური გზით, რომელიც სისტემის დაფუძნებულია და განმათავისუფლებელი ძალადობა, რომელიც პოზიტიური სამართლის კუთხით აპრიორულად არაკანონიერია. უსაზრისოა წინააღმდეგობის უფლების კანონიერებაზე საუბარი: არც ერთ სოციალურ სისტემას – მათ შორის ყველაზე თავისუფალსაც კი – არ ძალუძს საკუთარი თავის წინააღმდეგ მიმართული ძალადობის დაკანონება. თითოეულ ამ ფორმას აქვს ფუნქცია, რომელიც სხვა მათგანს უპირისპირდება. არსებობს ჩამხშობი და გამათავისუფლებელი ძალადობა; არსებობს სიცოცხლის დაცვისათვის განკუთვნილი ძალადობა და აგრესიისკენ მიმართული ძალადობა. ორივე ტიპის ძალადობა ისტორიის კუთვნილებაა და ასეთადაც დარჩება. ამგვარად, ოპოზიცია ყოველთვის ძალადობის სარჩულ ქვეშ ყალიბდება. უფლება დგას უფლების პირისპირ, ოღონდ არა როგორც მხოლოდ აბსტრაქტული რამ, არამედ როგორც ნამდვილი ქმედება. განვმეორდები, რომ სტატუსკვოს აქვს კანონიერების ჩარჩოების განსაზღვრის შესაძლებლობა. თუ გათავისუფლების უფლება დადგენილ წესრიგს არ შეეწირება და თუკი, როგორც ეს ისტორიის განვლილ საფეხურებზე ხდებოდა, ძალაუფლების მსხვერპლი რევოლუციაში დაღუპულთ არ გადასწონის, მაშინ ამ ორი უფლების კონფლიქტი – წინააღმდეგობის უფლების ინსტიტუციონალურ ძალადობასთან დაპირისპირება – სახელმწიფო ძალადობასთან შეხეთქების/შეხლის გამუდმებულ საფრთხეს ატარებს. ეს იმას ნიშნავს, რომ ძალადობის გმობა, ხელს უწყობს არსებული ინსტიტუციონალური ძალადობის კვლავწარმოებას. მონოპოლისტურ ინდუსტრიულ საზოგადოებაში კი ეს ძალადობა უპრეცედენტო რაოდენობით კონცენტრირებულია იმ ბატონობაში, რომელიც საზოგადოების ტოტალობაში იჭრება. ამ ტოტალობასთან მიმართებით, გათავისუფლების უფლება განცალკევებულ უფლებად მოსჩანს. ამგვარად, ძალადობის კონფლიქტი საყოველთაო და განსაკუთრებულ, ან საჯარო და კერძო ძალადობას შორის დაპირისპირებად წარმოჩინდება და ამ შეჯახებაში კერძო ძალადობა მანამ დამარცხდება, სანამ მას ძალუძს არსებული საჯარო ძალაუფლება გამოიწვიოს, როგორც ახალი საყოველთაო ინტერესი.

იქამდე სანამ ოპოზიციას ახალი საყოველთაო ინტერესის შექმნის სოციალური ძალა არ შესწევს, ძალადობის პრობლემა, უპირველესად, ტაქტიკურ საკითხად დარჩება. შესაძლებელია, რომ ძალაუფლებასთან კონფრონტაციისას, რომელშიც წინააღმდეგობის გამომწვევი ძალა მარცხდება, გარკვეულ შემთხვევებში, ძალაუფლების თანწყობა ოპოზიციის სასარგებლოდ შეიცვალოს? ამ საკითხის განხილვისას ხშირად ერთი და იმავე არგუმენტებს გვეუბნებიან, რომლებიც არასწორია, სახელდობრ, ის, რომ ამგვარი კონფრონტაციისას ოპონენტი ძლიერდება. მეორე მხარე შეიძლება კონფრონტაციის გარეშეც გაძლიერდეს. როდესაც ოპოზიცია აქტიურდება ასეთი შემთხვევები ყოველთვის ხდება, მაგრამ პრობლემა გარდამავალ საფეხურზე ოპონენტის გაძლიერების გარდატეხაა. ვითარების ევოლუცია დაპირისპირებათა შემთხვევებზეა დამოკიდებული და განსაკუთრებით იმ საგანმანათლებლო პროგრამებისა და სოლიდარობის წარმატებაზე, რომელიც სისტემატურად აღსრულებადია. შემოიძლია, ამერიკის შეერთებული შტატების მაგალითი მოვიყვანო. ოპოზიციამ ვიეტნამთან ომი თავისუფლებისა და სიცოცხლის წინააღმდეგ გალაშქრებად აღიქვა, ამ ფაქტორმა მთელ საზოგადოებაზე იქონია გავლენა და ეს (ვიეტნამელთა; მთ. შენ.) ტოტალური თავდაცვის უფლებას ამართლებს. მიუხედავად ამისა, მოსახლეობის უმრავლესობა მაინც მხარს უჭერს ვიეტნამის ომსა და მთავრობის ქმედებებს, პარალელურად კი, ოპოზიცია მხოლოდ გაფანტულად და ლოკალურად ორგანიზდება. ოპოზიციის ქმედებათა ფორმა, რომელიც ჯერ კიდევ კანონიერია, სპონტანურად გარდაიქმნება სამოქალაქო დაუმორჩილებლობად, რომელიც სამხედრო სამსახურზე უარის თქმასა და ამ უარის ორგანიზებას მიემართება. ეს კი უკვე არაკანონიერად მიიჩნევა, რაც მდგომარეობას კიდევ უფრო ამწვავებს. სხვა მხრივ, დემონსტრაციებს თან ახლავს საგანმანათლებლო საქმიანობა და ამ პროცესმა უკვე სისტემატიური ხასიათი მიიღო. ეს არის „საზოგადოებრივი საქმიანობა“. სტუდენტები დადიან ღარიბ დასახლებებში იმისათვის, რათა იქ მაცხოვრებლებს გაესაუბრონ, პირველ რიგში, ისეთი პრიმიტიული და ელემენტარული პრობლემები აღმოუფხვრან, როგორცაა ანტისანიტარიისა და ჰიგიენის საკითხები. ეს სტუდენტები იმისათვის იღვნიან, რათა ამ ადამიანებს მატერიალური პრობლემის გადაწყვეტაში დაეხმარონ, მაგრამ ყველაზე მთავარი ამ დასახლებებში პოლიტიკური ცნობიერების გაღვიძების საკითხია. ამგვარ საგანმანათლებლო საქმიანობას ისინი მხოლოდ ღარიბ დასახლებებში არ ეწევიან; არსებობს ცნობილი „doorbell-ringing campaign“, რომელიც მოიცავს დისკუსიებს დიასახლისების პრობლემების გარშემო, ხოლო თუ ქმრებიც სახლში არიან, მათ პრობლემებსაც განიხილავენ. არჩევნების წინ ეს პროცესი საკმაოდ მნიშვნელოვანია. მინდა აღვნიშნო ფაქტი, რომ უმეტესად ქალებისთვის უფრო მისაღებია ადამიანური არგუმენტები, ვიდრე კაცებისათვის. ეს იმიტომ ხდება, რომ ქალები ჩართულნი არიან უფრო შრომატევად და რუტინულ საქმიანობაში. იქნება სტუდენტების ეს ძალისხმევა წარმატების მომტანი? წარმატება დამოკიდებულია ხმათა იმ რაოდენობაზე, რომლებსაც ე.წ. „მშვიდობის კანდიდატები“ მიიღებენ ადგილობრივ და ფედერალურ არჩევნებში.

დღესდღეობით ოპოზიციური ძალების თეორიულ ბაზისისკენ მიბრუნება შესაძლებელია, ეს პროცესი საკმაოდ მნიშვნელოვანია ახალი მემარცხენეებისათვის, როგორც აღვნიშნე, ისინი არ ენდობიან ძველ იდეოლოგიას. მნამს, რომ ეს

პროცესი უფრო და უფრო ხილული გახდება, სისტემის ცვლილებას აუცილებლად სჭირდება თეორიული ცოდნის დაგროვება. ამერიკის შეერთებულ შტატებში მყოფი სტუდენტები, ცდილობენ არა მხოლოდ საზღვრების გავლენას ძველ და ახალ მემარცხენეებს შორის, არამედ ნეომარქსისტული ხედვიდან, თანამედროვე კაპიტალიზმის კრიტიკასაც.

ოპოზიციის საქმიანობის ბოლო ასპექტი, რომელზეც მსურს ყურადღება გამახვილო, პროტესტის ახალი განზომილებაა, სახელდობრ, ის მორალურ-სექსუალური და პოლიტიკური მემობოხეობის ნაზავისაგან შედგება. მსურს, დაგინახოთ ნათელი სურათი იმისა, რისი შემსწრეც მეპირადად ვარ და ვფიქრობ, ეს დაგანახებთ განსხვავებას შტატების სიტუაციასა და გერმანიაში მიმდინარე პროცესებს შორის. ეს ეხება უდიდეს ანტისაომარ დემონსტრაციას, რომელიც ბერკლიში გაიმართა. პოლიციამ დემონსტრაციის ჩატარების ნებართვა გასცა, თუმცა ოკლენდის სამხედრო რკინიგზის მისასვლელები ჩაკეტეს და ამ მიმართულებით წასვლა აკრძალეს. ეს ნიშნავდა, რომ მკაფიოდ და მკაცრად განსაზღვრულ არეალს მიღმა დემონსტრაცია უკვე არაკანონიერი გახდებოდა. როდესაც აქციის მონაწილენი ამ აკრძალული ტერიტორიის საზღვარს მიუახლოვდნენ, პოლიციამ ათი რიგისგან შემდგარი ბარიკადები აღმართა, ისინი შეიარაღებულნი იყვნენ ხელკეტებითა და ფარებით. პროტესტანტების ნაკადი მიუახლოვდა ამ ბარიკადს, შემდეგ, როგორც ყოველთვის ხდება, ერთ-ერთმა მათგანმა დაიყვირა, რომ ისინი გაჩერებას არ აპირებდნენ, თუმცა ბარიკადების გარღვევის ნაცვლად, რასაც, რა თქმა უნდა, სისხლიანი, უშიზნო დაპირისპირება მოჰყვებოდა, დემონსტრანტებმა სანინაალმდეგო მხარეს თავიანთივე ბარიკადი აღმართეს, შესაბამისად, უკნიდან წამოსულ მასას, ჯერ დემონსტრანტების კორიდორის გარღვევა მოუწევდა. ხშირად ასე არ ხდება ხოლმე, ეს არაბუნებრივი იყო. ორი თუ სამი დამზაფრავი წუთის შემდეგ, ათასობით დემონსტრანტი ქუჩაში დაჯდა, მათ ამოიღეს თავიანთი გიტარები და ჰარმონიკები, ხალხმა ერთმანეთს დაუნყო კოცნა და ამით დასრულდა დემონსტრაცია. შეიძლება ეს თქვენ სასაცილოდ მიგაჩნიათ, მაგრამ მჯერა, რომ ეს ყველაფერი ძალიან სპონტანურად მოხდა და, ალბათ, სანინაალმდეგო მხარეს არსებულ მტერზეც მოახდინა გავლენა.

რამდენიმე წუთი ოპოზიციის პერსპექტივაზეც ვისაუბრებ. მე არასოდეს მითქვამს, რომ არსებული სტუდენტური ოპოზიცია ჩამოყალიბებული რევოლუციური ძალაა, არც ჰიპები მესახებიან „პროლეტარების მემკვიდრეებად“! მხოლოდ ეროვნულ-განმათავისუფლებელი ფრონტები არიან დღეს რევოლუციურ ბრძოლაში ჩაბმულნი. მაგრამ არც ისინი წარმოადგენენ ეფექტურ რევოლუციურ საფრთხეს მოწინავე კაპიტალისტური სისტემისათვის. ყველა ოპოზიციური ძალა დღეს არის მზაობის პროცესში, ისინი მხოლოდ და მხოლოდ მზაობის ეტაპზე არიან, მაგრამ ისინი სისტემის შესაძლო კრიზისისთვის ემზადებიან. უფრო ზუსტად, ეროვნულ-განმათავისუფლებელი და გეტოების ამბოხი ხელს უწყობს სისტემის კრიზისს, არა მხოლოდ სამხედრო მიმართულებით, არამედ პოლიტიკური და მორალური მიმართულებებითაც; ისინი სისტემის ცოცხალი, ადამიანური უარყოფანი არიან. ამ კრიზისისთვის მზადებამ და მისმა პოტენციალმა, შესაძლოა უფრო რადიკალური გახადოს მუშათა კლასი. მაგრამ ჩვენ არ უნდა ვიყოთ ილუზიაში, შესაძლოა ეს რადიკალიზება მემარცხენე მიმართულებით არ წარიმართოს და ეს

საკითხი დღესაც ღიაა. ჯერჯერობით არ არის დაძლეული ფაშიზმისგან და ნეო-ფაშიზმისგან მომდინარე მწვავე საფრთხე.

მე ვისაუბრე შესაძლო კრიზისზე, სისტემის პოტენციურ კრიზისზე. პროცესები, რომლებიც ამ კრიზისის ხელშემწყობია, დეტალურად უნდა გაანალიზდეს. ვფიქრობ, რომ ჩვენ ეს კრიზისი უნდა განვიხილოთ, როგორც განსხვავებული ეკონომიკური, პოლიტიკური და მორალური ობიექტური და სუბიექტური ტენდენციების შესაყარი, როგორც აღმოსავლეთში, ასევე დასავლეთშიც. ოპოზიციური ძალები ჯერ არ გაერთიანებულან სოლიდარობის საფუძველზე. განვითარებული კაპიტალისტური წეს-წყობილების ქვეყნებში, ისინი დიდი მხარდაჭერით არ სარგებლობენ. ამერიკაში არსებული გეტოებიც კი პოლიტიზირების საწყის ეტაპზე არიან. ამ მდგომარეობის გათვალისწინებით, მეჩვენება, რომ ოპოზიციის ამოცანა, ამ ეტაპზე, გარკვეული სოციალური ჯგუფების ცნობიერების გათავისუფლებაა. ფაქტია, რომ დღეს ყველას სიცოცხლე რისკის ქვეშაა და დღეს ყველა ნაწილია იმისა, რასაც ვებლენი¹ „დაქვემდებარებულ მოსახლეობას“ უწოდებდა, რაც ნიშნავს, რომ ყველა ბატონობის ქვეშ არსებობს. ჩვენ უნდა შევიცნოთ სისტემის საშინელი პოლიტიკა, რომელიც თავისი რეპრესიული მექანიზმით ტოტალურ განადგურებას გვიქადის. უნდა გავაცნობიეროთ, რომ მისანვდომი საწარმოო ძალები გამოიყენება ექსპლოატაციისა და რეპრესიის კვლავწარმოებისათვის და ე.წ თავისუფალი მსოფლიო თვითონვე აღჭურვავს თავისივე თავს სამხედრო და პოლიციური ძალის დიქტატურით, რათა ჭარბი პროდუქცია დაიცვას. სხვა მხრივ, ეს პოლიტიკა სრულიად ვერ გაამართლებს მეორე მხარეს არსებულ ტოტალიტარიზმს, რომლის წინააღმდეგაც ბევრის თქმა შეგვიძლია, მაგრამ ეს ტოტალიტარიზმი არ არის ექსპანსიური და აგრესიული და ის ნაკარნახევია სიღარიბისგან. ეს გარემოება არ ცვლის იმ ფაქტს, რომ მის წინააღმდეგ უნდა ვიბრძოლოთ, მაგრამ, რა თქმა უნდა, – მემარცხენე თვალთახედვიდან.

ცნობიერების გათავისუფლება, რომელზეც მე ვისაუბრე, მეტია, ვიდრე, უბრალოდ, დისკუსია. ამ ვითარებაში ეს ნიშნავს და უნდა ნიშნავდეს დემონსტრირებებს, ამ სიტყვის ზუსტი გაგებით. ყველამ უნდა გამოხატოს ნება სიცოცხლისაკენ, უნდა შეძლოს ნების დემონსტრირება, რათა იცხოვროს მშვიდობიან, ადამიანურ მსოფლიოში. სისტემა მობილიზებულია ამ შესაძლებლობის წინააღმდეგ. ასევე უნდა ითქვას, რომ მავნებელია ილუზიების ქონა, ის იმაზე მეტი ზიანის მომტანია, ვიდრე შეიძლება იყოს ნების არქონა, ან ფატალიზმი, რომელიც მხოლოდ და მხოლოდ სისტემის წისქვილზე ასხამს წყალს. ჩვენ ვიპოვეთ საკუთარ თავებში ძალა, რათა შევბრძოლებოდით ფაშისტურ სისტემას, უსარგებლო ომები და დესტრუქციული ქმედებები სისტემის შინაგანი წინააღმდეგობების მანიფესტაციაა. ასეთი სისტემა არ არის იმუნური. ის უკვე თავს იცავს ოპოზიციისაგან და ინტელექტუალებისაგან, რომლებიც მსოფლიოს ყველა კუთხეში გვხვდებიან. და თუ მაინც ვერ დავინახავთ ტრანსფორმაციას, უნდა გავაგრძელოთ ბრძოლა. ჩვენ უნდა გავთავისუფლდეთ და შევეწინააღმდეგოთ, თუ გვსურს, ვიცხოვროთ როგორც ადამიანებმა, რათა ვიმუშაოთ და ვიყოთ ბედნიერები. სისტემასთან ალიანსი კი ამის გაკეთების უნარს გვინშობს, მასთან ალიანსი ამ გზიდან გადახვევაა.

¹ თორსტენ ვებლენი (1857-1929) – ნორვეგიელ-ამერიკელი ეკონომისტი და სოციოლოგი, რომელმაც თავი კაპიტალიზმისადმი კრიტიკული მიმართებით გაითქვა.

ჰეიბეის მახაუჯა: ახალი მემარცხენაობის თეორიული მოხაზულობა

ყოველ დიდებულ სოციალურ თუ პოლიტიკურ მოვლენას თავისი გამხმრვანებელი, მესიტყვე ჰყავს. საფრანგეთის რევოლუციის იდეალები განმანათლებელთა პოლიტიკურ და ფილოსოფიურ ტრაქტატებში იდგამდა ფეხს, 1917 წლის ოქტომბრის, მოგვიანებით კი, ჩინეთისა და კუბის რევოლუციას მეცხრამეტე საუკუნეში ჩასახული სოციალისტური მოძღვრებები, მეტწილად, მარქსიზმი ანიჭებდა თეორიულ გამართლებას. 60-იანი წლების სტრუქტურული ამბოხის თეორიულ გამომხატველად კი გერმანელ-ამერიკელი მარქსისტი თეორეტიკოსი ჰერბერტ მარკუზე შეგვიძლია მივიჩნიოთ. მარკუზემ თავისი ფილოსოფიური მოღვაწეობა გერმანელი ფილოსოფოსის, მარტინ ჰაიდეგერის ხელმძღვანელობით დაიწყო, თუმცა 30-იან წლებში ჰაიდეგერის ნაცისტური იდეებით მოხიზვლამ მარკუზეს სამართლიანი აღშფოთება და ჰაიდეგერთან ურთიერთობის განწყვეტა გამოიწვია. 30-იანებში მარკუზე ნაცისტურ რეჟიმს შეერთებულ შტატებში გაექცა და პირველი ცნობილი ფილოსოფიური ტექსტი – „გონება და რევოლუცია“ (1941) – ინგლისურ ენაზე სწორედ შტატებში მოღვაწეობისას გამოაქვეყნა. „გონება და რევოლუცია“ მარკუზემ ჰეგელის და მარქსის საკმაოდ მრავალშრიანი და ღრმა ანალიზს მიუძღვნა. მარკუზე ტექსტში აღნიშნავდა, რომ ჰეგელის რეაბილიტაცია ნეგატიური, დიალექტიკური აზროვნებისთვის უმნიშვნელოვანესი რამაა და იქვე გამოთქვამდა წუხილს, რომ პოზიტიური მეცნიერებები, რომლებიც ძალაუფლების სამსახურში არიან ჩამდგარნი, დაცლილნი არიან დიალექტიკური წინააღმდეგობებისგან, რაც სამყაროსთვის არსებით მახასიათებლად შეგვიძლია მივიჩნიოთ. მარკუზეს აზრით, არა მხოლოდ ბუნების მეცნიერებანი, არამედ სოციალური მეცნიერებებიც კი უარყოფდნენ დიალექტიკურ მეთოდს: „*დღეს, აზროვნების დიალექტიკური მეთოდი უცხოა საყოველთაო დისკურსისა და ქმედებისათვის, ასე ჩანს, რომ ის წარსულის კუთვნილებაა და ტექნოლოგიური მიღწევებით არის გაბათილებული*“ (გონება და რევოლუცია). მარკუზეს ადრეული თეორიული წიაღსვლები შემდგომში იმ პერიოდის სოციალური და ეკონომიკური გარემოს უფრო ბასრ კრიტიკად გარდაიქმნა. განვითარებული კაპიტალისტური საზოგადოების ბატონობის ტოტალიტარული ფორმების კრიტიკამ კულმინაციას „ერთგანზომილებიან ადამიანში“ (1964) მიაღწია. ნაშრომში მარკუზე ხაზს უსვამდა მეტად შესამჩნევ მოვლენას, კერძოდ, ინდუსტრიული მუშათა კლასის რევოლუციური პოტენციალის დაღმასვლას და სოციალური კონტროლის ფორმების აქამდე არნახულ განვითარებას. მარკუზეს აზრით, „*მონინავე ინდუსტრიულმა საზოგადოებამ*“ თავისი ყველგანშემღწევი სოციალური კონტროლის მექანიზმებით მუშათა კლასის გაბატონებულ წესრიგთან ინტეგრაცია მოახერხა. შესაბამისად, მწვავედ დადგა რევოლუციური სუბიექტის, რევოლუციის აგენტის საკითხი. თუკი დასავლეთში არსებული კომუნისტური პარტიები (მეტწილად, საბჭოთა მარქსიზმის გავლენით) ფსონს ჯერ კიდევ ევროპულ ინდუსტრიულ მუშათა კლასზე დებდნენ, მარკუზე რევოლუციურ სუბიექტს ე.

„აუტსაიდერებსა“ და სულ უფრო მზარდ სტუდენტურ ოპოზიციაში ეძებდა. ამგვარად, „ერთგანზომილებიან ადამიანში“ მარკუზე ორთოდოქსული მარქსიზმის (ვგულისხმობთ მეორე ინტერნაციონალის მარქსიზმს და მის იდეურ მემკვიდრეებს) ორ პოსტულატს, რევოლუციის გარდაუვალობასა და ინდუსტრიული პროლეტარიატის რევოლუციურობას აყენებდა ეჭვქვეშ. თუმცა განსხვავებით ფრანკფურტის სკოლის სხვა წარმომადგენლებისგან, მარკუზეს რევოლუციურ პროექტზე ხელი არასოდეს აუღია, ის თავის მოღვაწეობის განმავლობაში მუდმივად ცდილობდა ცვლილების, რევოლუციის აგენტის გამოძებნასა და რევოლუციური პერსპექტივების გამკაფიოებას. თავის მხრივ, „მონინავე ინდუსტრიული საზოგადოების“ მარკუზესეულ კრიტიკაში სულ უფრო მზარდი სტუდენტური ოპოზიცია და სამოქალაქო უფლებებისთვის მებრძოლები საკუთარი სტიქიური პროტესტისა და წინააღმდეგობის თეორიულ გამოხატულებას პოულობდნენ. ქუჩებში გამოჩნდა სტუდენტების მიერ გაკეთებული ნარწერა „მარქსი, მაო, მარკუზე“, მედიაში გაცხარებული დაობდნენ მისი შრომების შესახებ, ხოლო სხვადსხვა ჯურის ინტელექტუალები კრიტიკას არ იშურებდნენ. თავის მხრივ, 60-იანების მეორე ნახევრიდან მარკუზე სტუდენტურ ოპოზიციას, მესამე სამყაროს ეროვნულ-გამათავისუფლებელ ბრძოლებს, შავკანიანების უფლებებისთვის მებრძოლ რადიკალებს, გეტოს „აუტსაიდერებს“ უკვე თავის ნაწერებში ეხმაურებოდა. „ერთგანზომილებიანი ადამიანის“ პესიმისტურ ელფერს ოპტიმისტური პათოსი ანაცვლებს. მიუხედავად იმისა, რომ ახალი მემარცხენეები მარკუზესთვის არ წარმოადგენდნენ მზა რევოლუციურ სუბიექტს, მას მიაჩნდა, რომ ბრძოლის ერთიანი ფრონტის შექმნა არსებული გაბატონებული წესრიგის შერყევას გამოიწვევდა. აქ კი მნიშვნელოვანია, ვახსენოთ მარკუზეს ერთ-ერთი ცენტრალური კატეგორია – „დიდი უარი.“ მარკუზესეული დიდი უარი სწორედ იმ ჯგუფებს მიემართება, რომლებიც, მისი აზრით, არ არიან სისტემასთან შერწყმულნი, განზე დგებიან გაბატონებული ეკონომიკური და პოლიტიკური წესრიგის ყალბი და პათოლოგიური საჭიროებებისგან, რაც მათ არსებული სოციალური ფორმაციის გარღვევის საშუალებასა და პოტენციალს ანიჭებთ. დიდი უარი ბატონობისა და ჩაგვრის ტოტალიტარული სისტემის წინააღმდეგ წასვლაა, სოციალური ჯანყის აქტია, რომელიც აზროვნებისა და ქცევის დამკვიდრებულ მოდუსს ალტერნატიულით ანაცვლებს. ცვლილების პოტენციური აგენტების გამოჩენასთან ერთად მარკუზე თავისი თეორიული მუშაობის სულ უფრო აქტიურ პოლიტიზირებას იწყებს და, ამგვარად, 60-იანების შუა ხანებიდან მოყოლებული მისი ტექსტები იმ პერიოდის პოლიტიკური და სოციალური დაძაბულობებით არიან გაჟღენთილნი. ამ დროიდან, მარკუზე აქტიურად იწყებს ევროპასა და შტატებში მოგზაურობას, რა დროსაც ახალი მემარცხენეების და ახლად წარმოქმნილი ოპოზიციის მიმართ სიმპათიებს საკუთარ მოხსენებებსა და ინტერვიუებში ღიად გამოხატავს. წინამდებარე ტექსტი სწორედ ბერლინში ასეთი გამგზავრებისას წაკითხული მოხსენების ჩანაწერია. 1967 წლის ზაფხულში მარკუზეს ბერლინში საკმაოდ დაძაბული ვითარება დახვდა. სტუდენტური ოპოზიცია ირანის შაჰის მკვლელობას აპროტესტებდა, ამავე პერიოდში ოპოზიციის ლიდერებმა (მათ შორის, რუდი დუჩკემ) ღიად განაცხადეს, რომ ისინი იზიარებენ მარკუზეს პოლიტიკურ და სოციალურ შეხედულებებს, რაც მათ თავიანთი რა-

დიკალური პოლიტიკის თეორიულ დადასტურებად ესახებოდათ. საგულისხმოა, რომ მარკუზეს ლექცია სწორედ სტუდენტურ ოპოზიციას, ძალადობის საკითხსა და რევოლუციური სუბიექტის საკითხებს შეეხო. ძალადობის კონცეპტის გადაზრება მარკუზემ ჯერ კიდევ 1965 წელს დანერილ ტექსტში, „რეპრესიულ ტოლერანტობაში“ სცადა. ტოლერანტობის ცნება ლიბერალური ტრადიციისთვის ყოველთვის ფეტიშისტურ საბურველში იყო გახვეული, მარკუზესთვის კი ამ კონცეპტის ძალაში მყოფობა, სულ მცირე, არსებული პოლიტიკური კონტექსტით – შტატების აგრესიული, იმპერიალისტური პოლიტიკით, სამოქალაქო საზოგადოებაში არსებული დაპირისპირებით, რასაც თან სდევდა შავკანიანი აქტივისტების, პროგრესული პოლიტიკის მხარდამჭერი ლიდერების ხოცვა-ჟლეტა და მოწინავე ინდუსტრიული საზოგადოებისთვის დამახასიათებელი სხვა სოციალური პათოლოგიებით – იყო გაბათილებული. მარკუზე თავის ნაშრომში რადიკალებს მოუწოდებდა გაბატონებული საზოგადოებრივი მორალისა და ქცევის ნიმუშების, მილიტარიზმის, რასიზმის, კლასობრივი ჩაგვრის შეუწყნარებლობისაკენ. თეორეტიკოსი ღიად აკრიტიკებდა მილიტარისტულ პოლიტიკას ინდო-ჩინეთის, ლათინური ამერიკის, აზიისა და აფრიკის მიმართ. რასისტული და იმპერიალისტური პოლიტიკა „არ უნდა შევიწყნაროთ, რადგან ის ხელს უშლის – თუკი საერთოდაც არ ანგრევს – ისეთი არსებობის შექმნას, რომელიც შიშისა და ტანჯვის მიღმა“ (რეპრესიული ტოლერანტობა). ტექსტის პათოსი საკმაოდ რადიკალური გახლდათ, მარკუზე თვლიდა, რომ ყველა ინდივიდს უნდა გაეკეთებინა არჩევანი ისტებლიშმენტსა და ოპოზიციას შორის, ნეიტრალურ პოზიციასზე დგომა მისთვის გაბატონებული წესრიგის მხარეს ყოფნას ნიშნავს. გარდა ამისა, მარკუზე მკაცრად მიჯნავდა, ერთი მხრივ, ინსტიტუციურ, სტრუქტურულ, რეაქციონერულ და, მეორე მხრივ, განმათავისუფლებელ, რევოლუციურ ძალადობას. ლიბერალური წიაღიდან ამოზრდილი პაციფისტური მოძრაობების აბსტრაქტული მზერა კი, ძალადობის ამ ორი სახის გათანაბრებით, სწორედ სტატუს-კვოს წისკვილზე ასხამდა წყალს. განსხვავებით გაბატონებული კლასების ძალადობისგან, ინგლისის სამოქალაქო ომმა, საფრანგეთის, კუბის, ჩინეთის რევოლუციებმა (მარკუზე აქ არ ახსენებს 1917 წლის რუსეთის რევოლუციას) კაცობრიობის პროგრესი გამოიწვიეს. ძალადობის ცნების გადაზრებით, მარკუზე მხარს უჭერდა მილიტანტურ განმათავისუფლებელ ბრძოლას მესამე სამყაროში, რასაც, მისი აზრით, რადიკალური გარდაქმნის უნარი და შესაძლებლობა გააჩნდა. რევოლუციური ძალადობის რეაქციონერული, ინსტიტუციური ძალადობასთან დაპირისპირებით, მარკუზემ წინააღმდეგობის უფლება „ბუნებით უფლებად“ სცნო. ცხადია, მაშინ როდესაც ქუჩაში დენტის სუნი სულ უფრო საგრძნობი ხდებოდა, ხოლო ევროპისა თუ შტატების დიდი ქალაქები სამოქალაქო დაპირისპირების ზღვარზე იყვნენ მისულნი, მარკუზეს მიერ წინააღმდეგობის უფლების, რევოლუციური ძალადობის თეორიული ლეგიტიმაცია კონსერვატორი და ლიბერალური ინტელექტუალური წრეებისთვის არსებული წესრიგის თავზე დაკიდებულ დამოკლეს მახვილად აღიქმებოდა. სტუდენტური ოპოზიციაც, „აუტსაიდერები“, ეროვნულ-განმათავისუფლებელი ბრძოლის მონაწილენი კი ცვლილების ის აგენტები იყვნენ, რომელთაც შეეძლოთ არსებული საზოგადოების თვისებრივი უარყოფა, ახალი ბიოლოგიური და კულტურული

საჭიროებების, ალტერნატიული ქცევის ნიმუშებისა და ანტიბურჟუაზიული მო-
რალის შექმნა. 1968 წლის მოვლენები მარკუზესთვის დადასტურება იყო იმისა,
რომ სტუდენტური ამბოხის სპონტანურ ხასიათს მართლაც შეეძლო ცვლილებების
მოტანა. 1968 წლის 23 მაისს პარიზიდან დაბრუნებული მარკუზე, კალიფორნიის სან
დიეგოს უნივერსიტეტში აუდიტორიის წინაშე გამოვიდა. ის აქ თავის გამოც-
დილებაზე ჰყვება, რომელიც ერთი კვირით ადრე საფრანგეთის დედაქალაქში
მყოფმა მიიღო. მისი თქმით, ფრანგი სტუდენტები სოციალური ჯანყის ავანგარდში
იდგნენ, ხოლო მუშები სწორედ მათ სლოგანს მიჰყვებოდნენ და სტუდენტებით
შთაგონებულებმა საყოველთაო გაფიცვა გამოაცხადეს. მარკუზე თვლის, რომ
სტუდენტების ქმედებები სპონტანური ხასიათისა იყო, ხოლო მისთვის სპონტანური
პრაქტიკა – რომელიც სტუდენტობას ახასიათებს და რომელიც მეოცე საუკუნის
დასაწყისში ლენინმა მიწასთან გაასწორა – კვლავ ახალ ფუნქციას იძენს, რადგან,
მისი აზრით, იაკობინურ რევოლუციურ პრაქტიკას ყავლი გაუვიდა, საზოგადოების
განვითარებამ ის უბრალოდ გადალახა. მაგალითად, ის წარმოდგენა, რომ
შესაძლებელია პარტიამ მასობრივი, მწყობრი იერიშით პენტაგონი და თეთრი სახლი
აიღოს და ახალი რევოლუციური მთავრობა ჩამოაყალიბოს ფანტასტიკის სფეროა,
რადგან დაახლოებით 24 საათში ახალი თეთრი სახლები ტეხასსა და ჩრდილოეთ
დაკოტაში გაჩნდებიან. მარკუზესთვის სწორედ ეს სპონტანური ხასიათი არის
ცვლილებების მომასწავებელი, ახალი ელემენტი, რომელიც ტრადიციულ ორგა-
ნიზაციებს გადალახავს და მთელ მოსახლეობას პირდაპირ და მყისიერად მოედება.
მარკუზეს მიერ ახალი მემარცხენეების ასეთმა გულმხურვალე მხარდაჭერამ
ფრანკფურტის სკოლის სხვა წარმომადგენლებისგან მისი გაუცხოება გამოიწვია.
მარკუზე კიცხავდა ადორნოს მისი ნეიტრალური პოზიციების გამო. საგულისხმოა,
ადორნოს თავს დამტყდარი კომიკური შემთხვევა, მაშინ როდესაც სტუდენტები
ფრანკფურტის უნივერსიტეტის კამპუსს იკავებდნენ, გერმანელმა ფილოსოფოსმა
პოლიციას გამოუძახა.

მარკუზეს სიცოცხლის ბოლომდე მიანერდნენ, რომ ის სტუდენტურ ოპოზი-
ციაში, გეტოს „აუტსაიდერებში“ მზა რევოლუციურ ძალას ხედავდა. ცხადია, ეს
ბრალდება სიმართლეს არ შეესაბამება. მარკუზესთვის მარქსიზმი, პირველ რიგში,
სწორედ მარქსისტული მეთოდის ახალ ისტორიულ დროებასთან შეფარდებას,
რევოლუციური სუბიექტის მუდმივ ძიებას, რევოლუციური პოტენციალის
მქონე ჯგუფების რადიკალიზებას ნიშნავდა. ამგვარად, ახალ ისტორიულ ეპო-
ქაში ამოზრდილი პროგრესული ძალების მხარდაჭერა, რომელთაც, ცხადია,
ახასიათებდათ რიგი ნაკლოვანებანი და სისუსტეები, სულაც არ ნიშნავდა რო-
მელიმე სოციალური ჯგუფის მზა რევოლუციურ სუბიექტად შერაცხვას. გარდა
ამისა, მარკუზეს არასოდეს უარუყვია მუშათა კლასის გადამწყვეტი როლი
რევოლუციურ პროცესში. სოციალისტური რევოლუცია კი, მისთვის, პირველ
რიგში, არსებობისთვის ბრძოლის დაშოშმინებას, მშვიდობისა და ადამიანური
ბედნიერების დამყარებას, მტანჯველი, მექანიკური შრომისგან განთავისუფლებას,
ბუნების მიმართ მყვლეფავი დამოკიდებულების ბუნებასთან ადამიანის ჰარ-
მონიული შერწყმით ჩანაცვლებას ნიშნავდა. საგულისხმოა, რომ მარკუზესთვის
ახალი მემარცხენეობის პროექტი, მიუხედავად 60-იანებში მისი პრაქტიკული

განუხორციელებლობისა, სულაც არ დამარცხებულა. ახალი მემარცხენეობა არის პირობითი ცნება არსებული გაბატონებული წესრიგის რადიკალური გარდაქმნისა, მისი რევოლუციური გარღვევისა, ეს საკითხი კი დღესაც ისევე მწვავედ დგას, როგორც შორეულ 60-იანებში.

David Galashvili

HERBERT MARCUS: THE NEW LEFT THEORIST

Summary

Marxist Philosopher Herbert Marcuse was regarded in the 1960s as the guru of the new left. Although Marcus was not the only Marxist to formulate theories of integration and capitalist stabilization his vigorous search for alternative forces and how he bluntly presented his theories distinguished him from his contemporaries. As a trained philosopher who was affiliated with the German exiles known as “Frankfurt School”, Marcus had a reputation for promoting radical thinking and opposition. Marcus believed the seeming prospects of advanced societies which had the power, wealth, technology, and science to alleviate poverty, were instead he used to produce and promote aggression, violence, injustice, and domination. The new left was perfect machinery for Marcuse to propagate his opinions and this increased his popularity with the new left immensely. His works bluntly criticized the united state’s imperialism, environmental destruction, racism, sexism and other forms of oppression which he perceived were growing in scope and intensity.

ნომრის ავტორები

- ანტონიო დომინგეს რეი**, ემერიტუს პროფესორი, მადრიდის უნივერსიტეტი
- მიშა მახარაძე**, პროფესორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოსოფიის დეპარტამენტი
- ანასტასია ზაქარიაძე**, ასოცირებული პროფესორი, ფილოსოფიის ინსტიტუტი, თსუ
- დემურ ჯალაღონია**, პროფესორი, ფილოსოფიის ინსტიტუტი, თსუ
- ვალერიან რამიშვილი**, პროფესორი, ფილოსოფიის ინსტიტუტი, თსუ
- ნოდარ ბელქანია**, პროფესორი, სოციალურ პოლიტიკურ მეცნიერებათა ფაკ., თსუ
- აკაკი ყულიჯანიშვილი**, პროფესორი, ფილოსოფიის ინსტიტუტი, თსუ
- ირაკლი ბრაჭული**, ასოცირებული პროფესორი, ფილოსოფიის ინსტიტუტი, თსუ
- ვარდო ბერიძე**, ასოც. პროფესორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოსოფიის დეპარტამენტი
- მამუკა დოლიძე**, ასოცირებული პროფესორი, ფილოსოფიის ინსტიტუტი, თსუ
- მირიან ებანოიძე**, პროფესორი, ქუთაისის აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, ფილოსოფიის დეპარტამენტი
- ბადრი ფორჩხიძე**, ასოც. პროფესორი, ანსუ, ფილოსოფიის დეპარტამენტი
- ნანა გულიაშვილი**, ასისტენტი პროფესორი, თსუ
- ქეთევან ცხვარიაშვილი**, მონვეული პროფესორი, თსუ
- სოფიო მოდებაძე**, ფილოსოფიის დოქტორი
- თათია ბასილაია**, დოქტორანტი, კარლის (ჩარლზის) უნივერსიტეტი, (პრალა, ჩეხეთის რესპუბლიკა)
- დავით გალაშვილი**, დოქტორანტი, თსუ
- ირაკლი კაკაბაძე**, თსუ დოქტორანტი, სოციალურ მეცნიერებათა მაგისტრი (ჯორჯ მეისონის უნივერსიტეტი)
- სალომე ბელქანია**, ჰუმბოლტის (ბერლინი) უნივერსიტეტის მაგისტრი

Authors of the Issue

Antonio Dominguez Rey, Doctor of Philosophy and Linguistics. Professor-emeritus at Universidad nacional de Educación a Distancia (UnED). Madrid

Mikheil Makharadze, Professor, Batumi Shota Rustaveli University

Anastasia Zakariadze, Dr. habil. phil; Associated professor, Institute of Philosophy TSU

Demur Jalaghonia, PhD. Professor, Institute of Philosophy TSU

Valeri Ramishvili, Dr. habil. Phil, professor, Institute of Philosophy, TSU

Akaki Kulidjanishvili, professor Institute of Philosophy, TSU

nodar belkania, professor, Faculty of Social and Political Sciences , TSU **Mamuka Dolidze**, Dr. habil. Phil, Associated professor, Institute of Philosophy, TSU

Irakli Brachuli, Dr. habil. Phil, Associated professor, Institute of Philosophy, TSU

Vardo Beridze, Associated professor Department of Philosophy, Shota Rustaveli Batumi State University

Mirian Ebanoidze, professor, Kutaisi State University Department of Philosophy and Psychology

Badri Porchidze, PhD. Associated Professor at Akaki Tseretli Kutaisi State University

nana Guliashvili, assistant Professor TSU

Ketevan Tskhvariashvil, TSU invited professor, Doctor of Philosophy

Sophio Modebadze, Doctor of philosophy

David Galashvili, Doctoral student TSU

Tatia Basilaia, PhD student, Carl (Charles) University, (Prague, Czech Republic)

Irakli Kakabadze, TSU PhD student, Master of Social Sciences (George Mason University), M.A. Humboldt University of Berlin

გამოცემაზე მუშაობდნენ:
რუსუდან მიქენაია
მარინა ჭყონია
თინათინ ჩირინაშვილი
ლალი კურდღელაშვილი
მარინე ერქომაიშვილი

Published by:

Rusudan Mikenaiia
Marina Chkonia
Tinatin Chirinashvili
Lali Kurdghelashvili
Marina Erkomaishvili

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო
უნივერსიტეტის გამომცემლობა
თბილისი, 2022

0128 თბილისი, ი. ჭავჭავაძის გამზირი 1
1, Ilia Tchavtchavadze Ave., Tbilisi 0128
Tel 995(32) 225 04 84, 6284/6279
<https://www.tsu.ge/ka/publishing-house>

Philosophical Theological

2022

№ 12