

ფილოსოფიურ-თეოლოგიური
მიმომხილველი
Philosophical-Theological
Reviewer



2021 ————— № 11

ფილოსოფიურ-თეოლოგიური
მიმომხილველი

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

Philosophical-Theological Review

№11

Tbilisi
2021

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

ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მიმომხილველი

№11



უნივერსიტეტის
გამოცემა

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

**ფილოსოფიურ-თეოლოგიური
მიმოხილველი**

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, 2021

© Ivane Javakhishvili Tbilisi State University Press, 2021

ISSN 2233-3568



მერაბ მამარდაშვილი

90

**ნომერი ეძღვნება
მერაბ მამარდაშვილის
90 წლისთავს**

მასში შესულია 2020 წლის 19-20 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

MERAB MAMARDASHVILI -90

This issue is dedicated to Merab Mamardashvilis 90th annuversary. It contains materials of international scientific conference in the frame of UNESCO World Philosophy Day, which was organized by Teaching-Research Institute of Philosophy of the Faculty of Humanities, and held on November 19-20, 2020 at Ivane Javakhishvili Tbilisi State University.

შინაარსი

ფილოსოფიური ანთროპოლოგია

HILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

ვალერი ასათიანი. ზოგიერთი რამ მერაბ მამარდაშვილის შესახებ.....	9
Valeri Asatiani. Something about Merab Mamardashvili	11
დემურ ჯალაღონია. მერაბ მამარდაშვილის ფენომენი – „ქართველი სოკრატე“	12
Demur Jalaghonia. A phenomenon of Merab Mamardashvili – “Georgian Socrates”	19

ფენომენოლოგია და ხალხურა

PHENOMENOLOGY AND CULTURE

Maija Kūle. Phenomenology and Culture: Gollaboration between Georgian and Latvian Philosophers	21
მაია კიულე. ფენომენოლოგია და კულტურა: თანამშრომლობა ქართველ და ლატვიელ ფილოსოფოსებს შორის	38

მეტაფიზიკა

METAPHYSICS

მამუკა დოლიძე. ფენომენოლოგია, როგორც შემოქმედების ფილოსოფია წინა მეცნიერული იმპროვიზაციები	40
Mamuka Dolidze. Phenomenology as aPhilosophy of Creativity- improvisations of prescience	58
ირაკლი ბრაჭული. აბსურდი და იეროფანია	59
Irakli Brachuli. Absurd and Hierophany.....	62
ირაკლი ბათიაშვილი. თვითცნობიერების გამოსვლა არათვითმყოფობიდან – განთავისუფლება	64
Irakli Batiashvili. The exit of self-consciousness from non-self-sufficiency – the liberation	72
ლაშა ხარაზი. დელიოზის ნიშანი	74
Lasha Xharazi. The Sign of Deleuze	84

ენის ფილოსოფიის თანამედროვე სახითხები

MODERN ISSUES OF PHILOSOPHY OF LANGUAGE

Antonio Domínguez Rey. Ontopoetic synthesis of language	85
ანტონიო დომინგუეს რეი. ენის ონტოპოეტური სინთეზი	109
ნინო თომაშვილი. ენა და არგუმენტაციის პრობლემები	110
Nino Tomashvili. Language and Problems of Argumentation	115

მორალური აზრის მოღვაწეობა

MODES OF MORAL THOUGHT

Valerian Ramishvili. Happiness and Dignity in Heidegger’s Existential Analytics	116
ვალერიან რამიშვილი. ბედნიერება და ღირსება ჰაიდეგერის ექსისტენციალურ ანალიტიკაში	126
ვარდო ბერიძე. ეთიკის ძირეული ასპექტები არტურ შოპენჰაუერის ფილოსოფიაში	129
Vardo Beridze. Fundamental Aspects of Ethics in Arthur Schopenhauer’s Philosophy	135
დავით გალაშვილი. ეთიკურის გაგება სპინოზასთან	137
David Galashvili. Understanding of Ethical in Spinoza’s thought	151

კულტურულ-ესთეტიკური პარადიგმა

CULTURAL-AESTHETICAL PARADIGM

ირმა წერეთელი. არნოლდ გელენი კულტურის შესახებ	152
Irma Tsereteli. Arnold Gehlen’s Understandings of Culture	159
ლევან ბებურიშვილი. სოლომონ დოდაშვილის ესთეტიკურ-ლიტერატურული თვალთახედვა	161
Levan Beburishvili. Aesthetic and literary views of Solomon Dodashvili	170

ქრისტიანული თეოლოგია

CRISTIAN THEOLOGY

ანასტასია ზაკარიადე. მხატვრული დისკურსის ქრისტიანული პარადიგმა – ანთიმოზ ივერიელი	173
Anastasia Zakariadze. Christian Paradigm of Artistic Discourse-Anthim the Iberian	184

პოლიტიკური ფილოსოფია კონსერვატიული თვალთახედვით

POLITICAL PHILOSOPHY FROM CONSERVATIVE VIEW

ბადრი ფორჩხიძე. ეპისტემოლოგიური ჭეშმარიტების იდეოლოგიური სპეკულაციებით ჩანაცვლების ძირითადი მსოფლმხედველობრივ-ისტორიული თავისებურებანი	185
Badri Porchkhidze. The essential world out look and historical specifications of replacement of epistemological truth with ideological speculations	192

ახალი თარგმანები

NEW TRANSLATIONS

იმანუელ კანტი. კაცთმოყვარეობის მომიზეზებით ტყუილის თქმის მოჩვენებითი უფლების შესახებ (გერმანულიდან თარგმნა ლევან შატბერაშვილმა).....	195
Levan Shatberashvili. The Dispute about Lying	199

ვალერი ასათიანი

ზომიანი ხამ მახამ მამახეაშვილის შესახებ

„ჰუმანიზირება ან დაღუპვა“ – ასე დასვა საკითხი თანამედროვეობამ. როგორი იყო მეოცე საუკუნის გაცილება? როგორ გამოეთხოვა მას ჩვენი დიდი თანამედროვე მოაზროვნე მერაბ მამარდაშვილი? თანდათან ბევრი რამ მეტად გაცხადდება.

ძნელია, მერაბ მამარდაშვილის განსჯანი მიაკუთვნო ცოდნის რომელიმე კონკრეტულ სფეროს, „გნებავთ“ ონტოლოგიას ან გნოსეოლოგიას, „ეთიკას ან ესთეტიკას“, „ფილოსოფიის ისტორიას“, სოციალურ ფილოსოფიას, „კულტურის ფილოსოფიას“, ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას და ა.შ., ფილოსოფოსის ინტერესების სფერო გაცილებით ფართოა. ესაა თვით ცხოვრება, მისი ყველა გამოვლენით. უყვარდა ცხოვრება, ხარბად აკვირდებოდა მას, პოულობდა ტონებს, „უფაქიზეს ნიუანსებს“, რომელთა შემჩნევა მხოლოდ მასშტაბური კვლევის ტალანტის მქონე ადამიანის მზერას ძალუძს.

მერაბ მამარდაშვილი თავისთვის ძალზე „მოუხერხებელ“ დროში ცხოვრობდა, ისევე, როგორც, კაცმა რომ თქვას, ყველა ბრწყინვალე ტალანტი ან გენია, რომლებიც ყოველთვის მეტისმეტად ადრე იბადებიან საიმისოდ, რომ თანამედროვეებმა გაუგონ და ღირსეულად დააფასონ. იგი იმათ რიცხვს ეკუთვნოდა, ვინც ყვეზლაფრის მიუხედავად, სიმართლეს ღაღადებდნენ, ებრძოდნენ ბოროტებას, ანგრევდნენ საკუთარი ესთეტიკის მქონე მრუდე სარკეებიან ლაბირინთს ესთეტიკისა, რომელიც წესიერ ადამიანს სასონარკვეთილებას ჰგვრიდა ან, უბრალოდ, გონს აცლიდა. შემზარავ სიცრუეს და ღირებულებათა შეცვლას არ შეეძლო მერაბ მამარდაშვილის ტალანტის, ნებისყოფისა და სინდისის პარალიზება. ის თავდავიწყებით მუშაობდა, ცდილობდა, ჩასწვდომოდა რთულ, და, ამავდროულად მარტივ ქვეყნარტებებს. მაგალითად, იმას, თუ რაა სიკეთე და სიყვარული, გაეცნობიერებინა სოციალური ცხოვრების საიდუმლოებები და ერთა ბედ-იღბლის სიღრმეები.

1990 წელს მ. მამარდაშვილმა ლექციათა ორი კურსი წაიკითხა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში. სწორედ ეს მრავალმხრივი თემატიკა, რომელიც, როგორც აღნიშნავდნენ, სცდება „ფილოსოფიურ დისციპლინათა“ სისტემას, საფუძვლად დაედო 2015 წელს გამოცემულ წიგნს სახელწოდებით „საუბრები ფილოსოფიაზე“. როგორც ამ ლექციების მსმენელები აღნიშნავენ, სრულიად შეუძლებელია მ. მამარდაშვილის ნააზრვეი „მიაბა“ რომელიმე ფილოსოფიურ სკოლას ან მიმდინარეობას. ის, რასაც იგი უტრიალებდა, იყო „თვითონ ფილოსოფია“. მისი მსჯელობა ჰგავდა წრფივ მოძრაობას, საწყისი დებულებებით და დასკვნებით. მისთვის მიუღებელი იყო რაიმე წინასწარ გათვლილი და ჩამოსხმული სქემები. იგი ლექციის პროცესში, აუდიტორიის წინაშე აზროვნებდა. „რომ არა დეკარტი, სპინოზა, ბერკლი, იუმი, კანტი – ევროპა არ იქნებოდა ისეთი, როგორსაც დღეს ვიცნობთ. ცხოვრებასთან დისტანცირების გარეშე არ არსებობენ არც მოაზროვნეები და არც მათი ცხოვრება“ (ალ. პიატიგორსკი).

მერაბ მამარდაშვილი იყო რეალისტი და მეოცნებე, განსაკუთრებულ აზრს პოულობდა ლეგენდებში, რომლებშიც ხედავდა ეროვნულ ხასიათს, ისტორიულად ჩამოყალიბების ნამდვილ საფუძველს. ასეთია ძნელად ასახსნელი, აბსტრაქტული, მოუხელთებელი, მაგრამ, ამავდროულად, მისი ფილოსოფიური ტალანტის სიძლიერით ხელშესახები, „შეხებით შესაგრძნობი“, ღრმად განცდილი და ორიგინალურად გაანალიზებული ლეგენდა ქართულ რაინდობაზე.

მეცნიერ-ფილოსოფოსის ტალანტი მხოლოდ ღვთის წყალობა კი არ არის, არამედ წარსულისა და აწმყოს ანალიზის, მომავლის, მასში თითოეული ჩვენთაგანის როლისა და ადგილის განჭვრეტის ინსტუმენტიცაა. მთლიანად დადასტურდა მ. მამარდაშვილის ყველაზე პირქუში წინასწარმეტყველება კი ცნობილ მოვლენებთან დაკავშირებით. მან დაუფარავად, ხმამაღლა დაარქვა საგნებს თავ-თავისი სახელები... ფილოსოფოსი დიდხანს ცხოვრობდა მოსკოვში, მაგრამ თხემით ტერფამდე ქართველად რჩებოდა. მის ნაწერებში სიღრმისეულადაა დანახული ქართული ხასიათი, ფენომენი. მასთან პირადი ურთიერთობისას იგრძნობოდა მამულისადმი ერთგულება. საოცარი სიფაქიზით გამოხატავდა მამაპაპისეული ლეჩხუმის სიყვარულს.

ამავდროულად, მისი, როგორც მეცნიერის, მოაზროვნის ინტერსები სივრცეში კი არ იკეტებოდა, უმაღლესი მწვერვალისკენ – ევროპული კულტურისკენ ილტვოდა. მ. მამარდაშვილი სწორედ ევროპულ კულტურაში ხედავდა „ადამიანის დანიშნულების ცნებასთან მაქსიმალურ მიახლოებას“. მამარდაშვილის, როგორც ფილოსოფოსის დამკვიდრება მთელი მისი ცხოვრების წესმა განაპირობა. პარადოქსული ამბავია, მაგრამ მსოფლიო აღიარება პირველად სწორედ ევროპაში მოიპოვა. ევროპამ უბოძა ტრიუმფი.

მერაბ მამარდაშვილი ჭეშმარიტად ქართველი ფილოსოფოსია და, რა ბანალურადაც არ უნდა ჟღერდეს, ასეთი მასშტაბის მოაზროვნის ტალანტი, რასაკვირველია, არ ეკუთვნის მხოლოდ ერთ ერს. იგი ნათელი მაგალითია იმისა, რომ, მისი, როგორც ფილოსოფოსის, პოზიცია თანხვედრაში იყო სამოქალაქო პოზიციასთან და მასში სოკრატესეული სული ფეთქავდა. „სწორედ ამ კვლევა-ძიების ბრალია, ათენელნო, რომ, ერთის მხრივ, ბევრმა თქვენგანმა შემიძულა, უმძაფრესი და უსასტიკესი სიძულელით, რამაც დასაბამი მისცა ამდენ მითქმა-მოთქმას, ხოლო, მეორეს მხრივ, ბრძენის სახელი გამივარდა, ვინაიდან ჩემი მსმენელნი ერთთავად იმას ფიქრობდნენ, რომ, რაკი მე ვამტკიცებ – მავანსა და მავანს სიბრძნისა არა სცხია-მეთქი, ეს მხოლოდ იმას უნდა ნიშნავდეს, რომ თავად ვიჩემებ ბრძნობას. სინამდვილეში კი ბრძენი მხოლოდ ღმერთია, ათენელნო, და მისნის პირით იმის თქმა სურს, რომ კაცის სიბრძნეს ჩალის ფასი აქვს... ახლა, როცა ორიოდ დღეა დამიტოვეთ სასიცოცხლოდ, ათენელნო, სახელი გაგიტყდებათ და ჩვენი ქალაქის მტრები და ავისმდომელნი ბრალად დაგდებენ იმას, რომ სიცოცხლე მოუსწრაფეთ სოკრატეს – ბრძენკაცს... ისე კი, ცოტა რომ დაგეცადათ, სიკვდილი თავად მომიკაკუნებდა კარზე“... (პლატონი, „სოკრატეს აპოლოგია“, თარგმნა ბაჩანა ბრეგვაძემ, თბ., 2009).

მერაბ მამარდაშვილი მძაფრად გრძნობდა თანამედროვეთა გულის ძვერას, „გულის ბვერას“, მის გონებრივ და ზნეობრივ მდგომარეობას. ფილოსოფოსი თა-

ვდაუზოგავად მუშაობდა, მაგრამ მამარდაშვილის „ცდები“, მოსაზრებები მის სიცოცხლეში თითქმის არ ქვეყნდებოდა. სულ სამიოდე მცირე მოცულობის წიგნი გამოიცა. არადა, თავად არ ისახავდა მიზნად მონოგრაფიებითა და ნაშრომებით საკუთარი ძეგლების აღმართვას. ეტყობა, ვარაუდობდა, რომ კარგი, საფუძვლიანი აზრი ყოველთვის იპოვის თავის აუდიტორიას, რომ იგი საუკუნეს გაუძღვება და ამაში, რასაკვირველია, არ შემცდარა.

მერაბ მამარდაშვილის „ცოცხალი ფილოსოფიის“ გააზრება მკითხველისაგან მოითხოვს ფილოსოფიის იდეების „ამოკითხვას“ მისი ლექციების აუდიოჩანაწერებში, ტელე თუ საჟურნალო ინტერვიუებში, კონფერენციებსა თუ სიმპოზიუმებზე წარდგენილ მოხსენებებში.

სასიხარულოა, რომ შემდგომში განხორციელდა მ. მამარდაშვილის ნააზრევის არაერთი გამოცემა. 1995 წელს ქ-ნ მ. მეგრელიძესთან, ნ. გურგენიძესთან და თ. მირზაშვილთან ერთად ჩვენ გამოვეცით ამონარიდები მ. მამარდაშვილის ნააზრევიდან (Мераб Мамардашвили, Грузия вблизи и на расстоянии). თბილისში დგას მერაბ მამარდაშვილის ძეგლი (მოქანდაკე ერნსტ ნეიზვესტნი), რომელიც გაიხსნა 2000 წლის 26 მაისს, საქართველოს დამოუკიდებლობის დღეს. ნიუ-იორკში ყოფნისას პირადად მქონდა პატივი, მესაუბრა ძეგლის ავტორთან, რომელიც იმხანად თაბაშირის მოდელს ხეწდა. მახსოვს, როგორ აღფრთოვანებას გამოხატავდა აღიარებული ხელოვანი მერაბ მამარდაშვილის პიროვნების მიმართ, რომელთანაც მას ახლო ურთიერთობა აკავშირებდა. ქალაქ გორის შესასვლელში აღმართულია სტელა მერაბ მამარდაშვილის გამოსახულებით; დაფუძნებულია ფონდი, რომელსაც წარმატებით უძღვება ფილოსოფოსის ქალიშვილი – ქალბატონი ალიონა მამარდაშვილი. ახლო მომავალში ჩვენი ერთობლივი ძალისხმევით და თანამემამულეთა მხარდაჭერით გათვალისწინებულია მერაბ მამარდაშვილის ფილოსოფიური მემკვიდრეობის სხვადასხვა ენაზე გამოცემა.

Valeri Asatiani

SOMETHING ABOUT MERAB MAMARDASHVILI

summary

It is difficult to say that the works of Merab Mamardashvili belong to any concrete field – ontology, gnosiology, ethics, aesthetics, history of philosophy, social philosophy, philosophy of culture, philosophic anthropology etc. Like any great thinker he lived in a very "uncomfortable" (difficult) time and spoke truth. Not much of his own was published during his lifetime, but it is good, that gradually this deficiency has been improved. The scientific conferences dedicated to him are held, books are published through using the audio records of his lectures. The works of the philosopher are intended to be published later in different languages.

დემურ ჯალაღონია

მეხაბ მამახლაშვილის ფენომენი – „ქართული სოხაბა“

ადამიანი საკუთარი ხედვითი ჰორიზონტიდან აღწერს საკვლევ ფენომენს. თუ კვლევა ადამიანს ეხება, საქმე უფრო რთულადაა, რადგან ადამიანი აღწერს იმას, რასაც ის ხედავს, განიცდის და დაკვირვებით ქმნის ხატს. ნაწილობრივ ამით აიხსნება, რატომ გვიამბობენ ადამიანები ერთსა და იმავე ამბავს სხვადასხვანაირად. ხატი მსგავსი უნდა იყოს პერსონის, რაც ძალზე რთულია. საბოლოოდ საინტერესოა, ისტორია თუ რა განაჩენს გამოუტანს ამა თუ იმ პიროვნებას. რა ღირებული ჩაიდო დამკვირვებლის თვალთახედვიდან მისი პერსონის „გასახსნელად“, რამდენადაა პერსონასთან ხატი და მსგავსი...

ბევრჯერ მიფიქრია მერაბ მამარდაშვილზე, მის ფენომენზე, „უცნაურ“ აზროვნებაზე... ყოველთვის ერთი და იგივე აზრი მეზადებოდა, ძნელია ამ კაცზე წერა... ფიქრი, აზრი მაინც არ ეშვებოდა მასზე განსჯას. ეს მტანჯველი ფიქრი იყო, მაგრამ ამ დროს რაღაც ლაგდება ცნობიერების ღრმა შრეებში. იმდენად რთული ბიოგრაფიის კაცია, მის ბიოგრაფიაშიც უნდა ეძებო მისი ფენომენის გაანალიზების საწყისები. როგორც დიდი გერმანელი ფილოსოფოსი ფიხტე ბრძანებდა: „რა კაცია ადამიანი, ისეთ ფილოსოფიას ირჩევს“.

მერაბ მამარდაშვილზე როდესაც განსჯას ვინყვებთ, ცნობიერებაში ამოტივტივდება მისი ცხოვრებიდან სხვადასხვა ამბავი, შევეცდები, გადმოვცე ეს ამბები ჩემი თვალსაწიერიდან. ამბები თავგადასავალია პიროვნების, სადაც ჩამალულია ამ ფენომენის იდუმალეობა, რომლის გახსნა, ბუნებრივია, ძნელია, მაგრამ დაგვეხმარება მისი პორტრეტის შექმნაში.

ამბავი პირველი:

დაიბადა იმავე ქალაქში, რომელშიც სტალინი დაიბადა. მამა სამხედრო იყო, ის მუდმივ მოგზაურობაში იყო. მამარდაშვილსაც ერგო ეს ხვედრად – მუდმივი მოგზაურობა, სამშობლოს ყმანვილობის ასაკში ტოვებს. ნელ-ნელა შორდება ცნობიერება სამშობლოს, მაგრამ როგორც თვითონ ამბობს: „მე ქართველი ვარ, ფილოსოფოსი. სიყმანვილიდან შინაგან ემიგრაციაში ვიმყოფები. კარგად ვიცი, რას ნიშნავს, იყო ჯაშუში. ნარმატებული ჯაშუშური საქმიანობისთვის და არცთუ იშვიათად ეს შემოქმედებისთვის აუცილებელი პირობაა, ძალიან ჰგავდნენ გარშემო მყოფებს“.

ამ დროს ყალიბდება მომთაბარის ცნობიერება, ხარ და არა ხარ... ქვეცნობიერში ხდება შინაგანი აფეთქება, თუ გინდ ჯანყი, ამბოხი დაუძახოთ. იწყება ახლის ძიება, ამ ყოფასთან არშეგუება. არშეგუება მისთვის არის ფილოსოფოსობა, გასვლა არსებული იდეოლოგიური დოგმიდან და მიბრუნება ფრანგული ფილოსოფიისაკენ. მისთვის ეს გზაა ფილოსოფიის ახალი ველის შესაქმნელად. მთავარი მისთვის ცხოვრების ფრანგული ყაიდის აღმოჩენაა, სადაც შეგიძლია უკანასკნელ ამოსუნთქვამდე იცხოვრო, „თავისუფლება იცხოვრო“.

1969 წელს ერთ-ერთმა პირველთაგანმა ჩაატარა ლექცია მოსკოვის ფილოსოფიის ფაკულტეტზე ექსისტენციალიზმის შესახებ. (აღსანიშნავია, რომ საქართველოში დიდი ხნის გამოსულია კოტე ბაქრაძის ნიგნი ექსისტენციალიზმი). ჩაატარა ლექცია ჰეგელის გონის ფენომენოლოგიაზე, ცხადია, ლექციები აკრძალეს. იწყება მამარდაშვილის ლექციათა აკრძალვის მთელი სერია. აქვე იწყება ფილოსოფოსის ხეტილის ეპოქა, ანუ ახლის ძიების თავგადასავალი.

ამბავი მეორე:

რაც არ უნდა გასაკვირი იყოს, ის იყო კომუნისტური პარტიის წევრი. ასპირანტურის დამთავრების შემდეგ, 1961 წელს მუშაობას იწყებს პრაღაში გამომავალი პარტიულ-იდეოლოგიური ჟურნალის „მსოფლიო და სოციალიზმის პრობლემები“ თანამშრომლად, რომელიც გამოდიოდა 28 ენაზე. ამ რედაქციაში მამარდაშვილი მუშაობდა საერთაშორისო მუშათა მოძრაობის განყოფილების გამგედ. შემდგომში გახლდათ ჟურნალის „ფილოსოფიის საკითხები“ მთავარი რედაქტორის მოადგილე.

ანნ შევალისთან (ფრანგი ჟურნალისტი) მის ბოლო ინტერვიუში (ინტერვიუ ჩაინერა 1990 წლის 20 აგვისტოს, სიკვდილამდე სულ ცოტა ხნით ადრე) მერაბ მამარდაშვილი ყოველივე ამას ძალიან მარტივად ხსნის.

„ჩემი პარტიაში ყოფნა პოლიტიკური აქტი არ არის და ვერც ჩემს პარტილეთს მივანიჭებ პოლიტიკურ ფუნქციას. არ ვთვლი საჭიროდ, ეს ავუხსნა იმ ადამიანებს, ვინც პარტილეთები გადაყარა. არ მალეღვებს, რას ფიქრობენ ჩემზე. არსებობს გარე და შიდა პარტიულობა. ენაც ორია – შიდა პარტიისთვის და გარე პარტიისთვის. თუ შენ შიდა პარტიას არ ეკუთვნი, პოლიტიკური აზრით, შენ სულაც არ ხარ პარტიის წევრი. ახლა პარტიიდან გამოსვლა ნიშნავს, პოლიტიკური მნიშვნელობა მივანიჭო იმას, რაც არასდროს ყოფილა. პარტიულობა რაღაც სოციალური დაზღვევის მსგავსი იყო მაშინ. ამიტომ შევედი. ჩემი იქ შესვლა თავისებური სამუშაო მაგიდის მომზადება იყო, რადგან ფილოსოფიურ ჟურნალებთან თანამშრომლობას ვაპირებდი. ფილოსოფოსის საქმიანობა ამის გარეშე წარმოუდგენელი იყო, თანამშრომლობა კი – პარტილეთის გარეშე. სულაც არ ვჩივი, ეს ჩემთვის ტრაგედია არ ყოფილა და არც პარტიის აცრემლებულ მსხვერპლად მომაქვს თავი“.

„ეს სამუშაო მაგიდა“ მუდმივად განსჯის საგანი იყო მისი ოპონენტების მიერ. მან შეძლო თავი გაენთავისუფლებინა შინაგანი ემიგრაციისაგან და მიაღწია თავისუფლებას. „დანყველილი თავისუფლება“ იმდენად მიმზიდველი თავისუფლებაა, ღირს ტკივილად...

მორის მეტერლინიკი აღნიშნავს, „ენა უფრო ღრმად აზროვნებს, ვიდრე ადამიანი, თუნდაც გენიალური“. სიტყვა თავისუფლების სემანტიკა იმდენად გამჭვირვალეა, სიტყვა თავის შინაარსს თვითონ ამხელს.

ზურაბ კიკნაძის აზრით, „ენა ფილოსოფოსი არ არის, მას მხოლოდ აზრის მინიშნება შეუძლია, დანარჩენი ადამიანზეა დამოკიდებული. რას გვეუბნება ეს სიტყვა, თავისუფლება პირველი მიახლოებით? გვეუბნება, რომ თავისუფალი ადამიანია ის, ვინც „თავის უფალია“. ეს ტავტოლოგიაა ან სიტყვის განშლა, პირველადი ანალიზი: თავის უფალი ნიშნავს, რომ ის მართავს თავის თავს გარეშე ძალის, იძულების, კარნახის გარეშე; ფლობს თავისა, შეკავება, თმენა (რუსთველური აზრით), თავის

არმიშვება სტიქიების (კერძოდ, ემოციების, ლტოლვების, წუთისოფლის ყოველი წარმავალი მონაქროლის...) ანაბარა. უფლება აქ ნების სინონიმია („უფლება მაქვს“ – „ნება მაქვს“). ამავ დროს, უფლება (უფლობა) ბატონ-პატრონობასაც ნიშნავს და, საბოლოოდ, თავისუფლება თავის-თავის ბატონ-პატრონობას გულისხმობს“.

მერაბ მამარაშვილი უფლობს თავის თავს, მისი უფლობა იზიდავს მსმენელს, რადგან აუდიტორია ამ უცნაურობას ხედავს, კი არ ხედავს, მამარაშვილი ცდილობს შენს დაუფლებას და ამ დროს ხდება ცნობიერების განმეორება იდოლებისაგან, იწყება ახალი გზა, გზაზე დგომა კი ახალ ჰორიზონტს ხსნის. გინევს ბრძოლა საკუთარ თავთან საზოგადოებასთან, რათა განიმეორებინო, რომელიც დიდ ჯაფას მოითხოვს.

პლატონის გამოქვაბულის „გმირი“ გამახსენდა, დაბმული და მიჯაჭვული, რომელიც გაინთავისუფლებს თავს, დაიწყებს ზევით-ზევით სინათლისაკენ ტანჯვით და წვალებით ბობლავს, იხილავს „ნათებას“. ეს ნათელი შეიძლება შევადაროთ სახარებისეულ „თაბორის ნათებას“. ამ დროს ადამიანი ახდენს ტრანსცენდირებას, „მეტაფიზიკური სამშობლოს“ ხილვას, რომელიც ჩემშია, ჩემს ცნობიერებაშია. მერაბ მამარაშვილი ამ ცნობიერების სიღრმისეული შრეების გახსნის დოდოსტაგია.

ამბავი მესამე:

მოსკოვში ყველა სამსახურიდან დაითხოვეს, რადგან ის უკვე საკუთარ ფილოსოფიას ასწავლიდა „ყველგან, სადაც კი შესაძლებელია“. 1980 წელს იგი აკადემიკოს ნიკო ჭავჭავაძის ხელშეწყობით ჩამოდის თბილისში და საქმდება მეცნიერებათა აკადემიის სავლე ნერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტის განყოფილების გამგედ, ამავდროულად, ხდება თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი.

80-იანი წლების პირველ ნახევარში მამარაშვილის ლექციები იქცა მოვლენად, მას გაუჩნდა მსმენელთა სრულიად „ახალი ფენა“, რომელსაც „კუდში“ დაყვებოდნენ. ხვდებოდნენ, რომ ეს ადამიანი „სხვანაირი“ იყო. კლასიკური ფილოსოფიური ლექციების მოსმენის შემდეგ უცნაურ, ჭეშმარიტ მოაზროვნე ფილოსოფოსთან ჰქონდათ საქმე, რომელიც აკადემიურ თხრობის სისტემას უგულვებლყოფდა, თითქოსდა დესტრუქციული გერვენებოდა, მაგრამ მას შეძლო აუდიტორია დიდი აზრის სამშობიარო პალატად ექცია. მისი ესმოდათ, მაგრამ მთლად ბოლომდე ვერც იგებდნენ.

ის სულ გახსოვდა... სადღაც. რატომ? – ამ კითხვას ყველა სხვადასხვანაირად პასუხობდა. ის გამოირჩეოდა თავისი სტილით, ჩაცმულობით, გადაკიდებული ჩანთით, დიდი გამორჩეული სათვალით და განუყრელი ჩიბუხით და ქოლგით, მას ქოლგა თითქმის სულ თან დაჰქონდა. გადაკიდებულ ჩანთაში ჰქონდა რამდენიმე წიგნი ან ჩანანერი ლექციისათვის, რომელთაგან არცერთს იყენებდა, და დიდი უშველებელი მაგნიტოფონი, რომელსაც ლექციის დაწყების წინ თვითონ გააწყობდა, თავის ლექციას თვითონ იწერდა და ასე ქმნიდა დაუნერელი ფილოსოფიიდან ჩანერილ ცოცხალ აზრთა მდინარებას, ცნობიერების ფილოსოფიას. ბევრმა მიბაძა მას ჩიბუხით... მისი აზროვნება მიმზიდველი და განმანათლებლური იყო, რომელიც თავისუფლებისაკენ გიბიძგებდა. იდგა კათედრასთან უცნაური კაცი..., რომელიც აუდიტორიაში, მსმენელების თვალწინ ქმნიდა თავის ფილოსოფიას.

ამბავი მეოთხე:

ამ უცნაურ კაცს ჟან პიერ ვერნანიმ „ქართველი სოკრატე“ უწოდა. ის აღნიშნავს, რომ სოკრატე არ იყო კალამის კაცი. ყველამ კარგად ვიცით, რომ მას ერთი სტრიქონიც კი არ დაუწერია. და, აი, გასულ წელს, როცა მერაბ მამარდაშვილის სემინარზე ვიჯექი სოციალურ მეცნიერებათა ინსტიტუტში, უეცრად გავაცნობიერე ის, რასაც ყოველთვის ვგრძნობდი, რაც მუდამ თვალში მხვდებოდა, მაგრამ მხოლოდ ახლა გახდა ცხადი ქართველი ფილოსოფოსისა და სოკრატეს საოცარი გარეგნული მსგავსება.

აქედან გაჩნდა მეოცე საუკუნეში სოკრატედ წოდებული კაცი მერაბ მამარდაშვილი.

ბატონი გივი მარგველაშვილი თავის ესეში („მერაბ მამარდაშვილი იმ დროს ჯერ არშემდგარი მწერლის თვალთახედვით“) აღნიშნავს: „მე მამარდაშვილის დანახვისთანავე უკვე მისით მოხიბლული ვიყავი. იგი ტანმაღალია, მასიური აღნაგობის, რომელსაც მელოტი, სახასიათო თავი მოციმციმე შუშის სათვალთ აგვირგვინებს და გარეგნულად ისეთია, როგორც წარმომედგინა. მისი თხრობის სტილი, მე მგონი, ამოვარდნილია ყოველგვარი, სულ ცოტა, საბჭოური მაინც, საუნივერსიტეტო ჩარჩოებიდან. მერაბის ლექციებს არ შეიძლება ამ სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით ლექცია ეწოდოს; ეს არაა „კითხვა“ ან „წაკითხვა“, არამედ თავისუფალი, ექსპრომტული ფილოსოფიური იმპროვიზაცია ან ფილოსოფიურად იმპროვიზირებული ძეგლი იმისა, რაც უნდა ითქვას და აგრეთვე როგორ უნდა მოხდეს მისი ფორმულირება. რასაც ის თავის ყოველთვის მონუსხულ და შთაგონებულ აუდიტორიას აუწყებს, არის ფილოსოფია ქმედებაში“.

ის უკეთესად ლაპარაკობს, ვიდრე წერს (ამას თვითონაც აღნიშნავს). მას, თუ შეიძლება ასე ითქვას, აუდიტორიასთან ურთიერთობაში ერთგვარი „არტისტიზმი“ ახასიათებდა. „როცა ლექციას ვატარებ ან მოხსენებას ვაკეთებ, მოხსენებისას ჩემს ცხოვრებას ვთამაშობ, აუდიტორიის წინაშე ვდგევარ ჩემი პრობლემებით, პირად რისკს ვწევ“... ეს რისკი მისთვის ძლიერ დამთრგუნველიცაა და ამადღებული. ის ამ დროს ქმნის იმ ფილოსოფიურ ტერმინოლოგიას, რომელიც თავისებური იარაღია სხვაზე ზემოქმედების მოსახდენად, სხვანაირად არაფრით არ მოხდება მონური ცნობიერებიდან გამოსვლა და ახალ ცნობიერების წიაღში შესვლა.

იგი მუდმივად შორეული „სამშობლოს“ ძიებაშია. ეს მასში ბადებს თავისებურ „ნოსტალგიას“, რომელიც მას აყენებს დაუკმაყოფილებლობის, სევდის, მოწყენილობის, მარტოობის, სიცარიელის, უკვალოდ გაქრობის წინაშე. იწყებს გამოსავლის ძიებას. 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?

მას კარგად ესმის, რომ ადამიანი ერთადერთი არსებურია, რომელსაც აქვს ისტორია იმის წყალობით, რომ მას აქვს სიტყვა, რომლითაც იგი ამ ისტორიას სხვას გადასცემს. ამის მეოხებით, ადამიანი არის ცოცხალი არსება, რომელსაც არა მხოლოდ აქვს გამოცდილება, არამედ რომელსაც ასევე „შეუძლია თავი გააუმჯობესოს“ (კანტი).

ადამიანი, როგორც ფროიდი აღნიშნავს, „თრგუნავს თავის ლტოლვებს“ და, განსაზღვრული აზრით, „სიცოცხლის ასკეტია“, მაშინ, როცა „ცხოველისათვის არ არსებობს მარხვა, არ არსებობს სიამოვნებაზე უარი“. ასკეტურ სუვერენიტეტს ვინც აღწევს, ის იქცა ინსტიტუტად პირველ პირში. ასეთ პირს არც შინაგანობაში ჩადირვა უნევს და არც გარეგანში გაშეშება. მას ისიც კი არ შეუძლია, რომ გარკვეულწილად მხნედ იყოს, ყველა ბოროტი ამბის მიუხედავად. (5. 21)

ამბავი მესუთე:

„ჭეშმარიტება სამშობლოზე მაღლა დგას“, – განაცხადა ფილარმონის დიდ დარბაზში, სადაც თავისი თანამოქალაქეებით გადაჭედილი იყო. 1989 წელია, სახალხო ფრონტის დამფუძნებელი ყრილობა მიმდინარეობდა. ეროვნული მოძრაობა თავისი ლიდერებით და ინტელიგენციით იყო წარმოდგენილი.

სიტყვა მერაბ მამარდაშვილს მისცეს და ბრძანა: „ყველაზე მაღლა დგას ჭეშმარიტება, სამშობლოზეც მაღლა დგას. ხანდახან სამშობლოს ინტერესებად მიგვაჩნია, რასაც გვკარნახობს ვნება, სისხლის ჩქეფვა ან მშობლიური ნიადაგი. ამის იქით არ ვიხედებით, ამის გახედვა შეიძლება ჭეშმარიტების ვარსკვლავის ქვეშ. ამიტომ ვიმეორებ, ჭეშმარიტება უფრო მაღლა დგას, ვიდრე სამშობლო, ამიტომ საქართველო არ შეიძლება იყოს ფეტიში, ქრისტიანობაში საერთოდ კერპები და ფეტიშები არ არსებობენ“...

ჯერ დარბაზი გაირინდა და უცებ აფეთქდა, გაისმა სტვენა, ყვირილი, მოღალატე, აგენტი... მას სიტყვა არ შეუნყვეტია, მშვიდად აგრძელებდა საუბარს, ეს არ იყო ჩვეულებრივი საუბარი. უნდოდა დარბაზი მიებრუნებინა აზროვნებიდან აზროვნებისაკენ. ხმაური არ წყდებოდა... დაამთავრა სიტყვა. ტრიბუნიდან დინჯად ჩამოვიდა, იქვე კიბეს ჩამოუყვა. კიბესთან გასასვლელი კარი იყო, რომლითაც შეეძლო დარბაზიდან გასულიყო. მან ეს არ გააკეთა, თითქოს ჯიბრში ჩაუდგა აუდიტორიას. გამოცხადდა შესვენება... მერაბი ნელა, მშვიდად აუყვა დარბაზის მარჯვენა კიბეს, დარბაზის შუა ადგილას არსებული კარითაც არ ისარგებლა და ისევ ზევით, ზევით აუყვა კიბეს, დარბაზში ყურთასმენა არ იყო შეძახილებისგან, ბოლო კარს მიუახლოვდა, დარბაზი ფეხზე იდგა ღრიანცელით, მისი მხოლოდ თავი ჩანდა, შეყოვნდა, თითქოს შეირხა და გავიდა. ამ მანძილის გავლას ხუთ წუთზე მეტი მოანდომა. მან ეს შეგნებულად გააკეთა. ელოდა ის კათარზისს? არა, არა მგონია. მან ეს აქტი განახორციელა, რათა გვეხილა ცნობიერებაში **თავისუფლების** შობის აქტის სიმძაფრე და ტრაგიკულობა...

როგორც ბატონი მერაბი ბრძანებს: „ვერავითარი ნაციონალური ხასიათი ვერ შეინარჩუნებს თავის საუკეთესო თვისებებს, თუ საზოგადოებრივ ცხოვრებასა და კულტურაში პიროვნული სანყისები არ ამოქმედდა. თუ ეროვნებაში განადგურდა პიროვნული სანყისები, რომლებიც ეროვნულობის გარეშეა და წარმოადგენენ ადამიანის, როგორც ასეთის, ისტორიულ სანყისებს ეთნიკურობისგან დამოუკიდებლად, მაშინ ეროვნების საუკეთესო თვისებები გაქრება.“

ეს სანყისები კი ყოველი სულიერების საფუძველია, რადგან მისი არსი არის ის, რომ სამშობლოზე მაღლა ყოველთვის დგას ჭეშმარიტება (ეს ხომ ქრისტიანული მცნებაა?!). მხოლოდ პიროვნებას შეუძლია ეძებოს იგი და უკიდურესი პირდაპირობით გამოხატოს.

მე ჭეშმარიტებას ვაყენებ სამშობლოზე მაღლა და მიჩნდება კითხვა: ბევრ ქართველს შეუძლია ჭეშმარიტების დაყენება თავისი სამშობლოს მოჩვენებით ინტერესებზე მაღლა? თუ არ შეუძლიათ, ცუდი ქრისტიანები ყოფილან“.

მას არ აინტერესებდა აზროვნების არსებული მოდელები. მას კი არ ემიჯნებოდა, ნვალობდა აზროვნებიდან აზროვნებით გამოსულიყო, რაც ცნობიერების ახალ ჰორიზონტს უქმნიდა. აქ უკვე ცნობიერების გაორება ხდებოდა, რასაც ეჭვი ედო საფუძვლად. იგი ცდილობდა დეკარტისეული ცნობიერების ველში შეჭრას, აზროვნების ახალი მოდიფიკაციის შექმნას. მაგრამ ყოველივე ეს ძალზე რთული იყო, რთული, რადგან ცნობიერება იმ ცნობიერებით უნდა ეკვლია, რაც თვითონ საჭიროებდა გაგებას. ასევეა აზროვნებაც, ვაზროვნებ და ის ფაქტი, რომ აზროვნებიდან უნდა ვიზროვნო, დამაბნეველია. ამიტომ მამარდაშვილი ცდილობს, ამ აზროვნებიდან აზროვნებით გამოვიდეს. ის აღნიშნავდა, ბერძნებს ადამიანის წამების საოცარი ხატი ჰქონდათ. ადამიანს სპილენძის შიგნით წვავენ. მე ცოცხალი დამწვევს სპილენძის ჩემი ხატის შიგნით. მე ცოცხლად დამწვევს, მე ვინვოდი იმაში, რასაც ვგრძნობ და ვფიქრობ. ასეთი წამება გაიარა საბჭოეთმა. საზოგადოების და სახელმწიფოს კოლექტიური თვითმკვლელობა მოხდა რევოლუციით. ქვეყანა დარჩა ცხოვრების მიღმა. ამ ვითარებაში ის ვირტუოზია, რადგან მთავარი მასთან აზროვნება და მხოლოდ აზროვნებაა, როგორც სიცოცხლის არსი და საზრისი.

მამარდაშვილისათვის უმთავრესი იყო ცნობიერების ფენომენი, მისი კვლევა და ადამიანური გონების შესაძლებლობა. მან შეიმუშავა მეთოდი, აზროვნების ირონია. სხვა გზა მას არ ჰქონდა. ეს იყო გზა, თუ როგორ უნდა გამოსულიყო თავისი ტყავიდან. უმტკივნეულები პროცესი უნდა გაეკვლო. გამახსენდა გრიგოლ რობაქიძისეული პარადიგმა, გველი როგორ იცვლის ტყავს.

„გველი იკლავება – მაგრამ ვერ იძვრის წინისკენ. ეგებ პერანგი აკავებს. ჭრელი პერანგი წელამდე მოუხსნია. პერანგი გველად მოცმია გველს: მეორე გველად. მზე გადახრაზეა: აცხუნებს. გველი ზმორებაა – თვლენა – მთქნარება... რის?! ნუთუ მზის – გაზაფხულის მზის?! ზმორებაში – მთქნარებაში – თვლენაში: გველი თავს ივინყებს – რაღაცას სტოვებს უკან – ქერქს იცვლის. „განვლილს“ თუ სტოვებს: განვლილ სიცოცხლეს.

გველი ავარდება – (დარტყმევა თუ იგრძნო, მაგრამ ვისი: მზის თუ კაცის თვალის?!). ტანს ატორტმანებს. პერანგი ორი გოჯის სიგრძეზე სცილდება...

გველი კიდევ ერთხელ ასწევს თავს. შემდეგ ტანს ააგდებს მაღლა. გაიწევ-გამოიწევს... უეცარი მოსხლეტით გავარდება გველის ხალასი ტანი და პერანგსა სტოვებს...

– ამაზე უფრო ნიშნეული ქვეყანაზე არა არის რა...

– ხედავთ?! გველმა თავის თავი დატოვა: მოიხსნა და დააგდო. აქ არის სიბრძნე.

– ისე უნდა უცქერდე საკუთარ წარსულს, როგორც გველი უცქერს საკუთარ პერანგს: გახდილსა და დაგდებულს.. როგორც ძველად იტყოდნენ“...

ეს ფერისცვალებაა. აზროვნებიდან გამოსვლა და აზროვნებაში შესვლა, შესაძლებელია კი? აუდიტორიაში ის სწორედ ცვლილების, „შობის“ აქტს ატარებდა, რომლის თანამონაწილე მისი მსმენელი ხდებოდა. მონყურებულნი აზროვნებას, მაგრამ რომ არ იციან, რა არის აზროვნება, აქ ის მართლაც სოკრატეს ჰგავდა.

ის ღვთიური მადლით ცხებულად სამ ფილოსოფოსს მიიჩნევდა: პლატონს (სოკრატეს), დეკარტეს და კანტს. ის აზროვნებაზე აზროვნებდა, ფილოსოფიაზე ფილოსოფოსობდა.

მან შეძლო ტოტალიტარული დუმის დარღვევა, ძირითად მოდელად ცნობიერებას იკვლევდა, რათა მოეხდინა ტრანცენდირება უცნობ-საიდუმლო სამყაროში და აქიგი პლატონს მიაგებდა პატივს. მან შეძლო თავის თავიდან გასვლა სხვისკენ და ასევე ახალი სარკმლის გახსნა თავის თავში, რომელიც გზაა უცნობი სამყაროსკენ, უფლისაკენ... ეს არ ნიშნავს, რომ ამით დამთავრდა საიდუმლოს წვდომა, არამედ ადამიანი სიბნელიდან გამოსვლას ახლა იწყებს, რაც ადამიანის არსის, საიდუმლოების ძიების ახალი გზაა.

ამბავი მეექვსე:

სოკრატე თავისი ფილოსოფიითა და აზროვნებით ცხოვრობდა, ასევე იყო მერაბი, სოკრატე ნებისმიერ შემთხვევით ადამიანთან ერთად არჩევდა, ერთი შეხედვით, ყველაზე ბანალურ და პროზაულ საკითხებს. მერაბსაც შეეძლო საათობით ესაუბრა არაფილოსოფოსებთან დეკარტეზე, აზროვნებაზე, თავისუფლებაზე... ჟან პიერ ვერნანი ამ მსგავსებას პოულობს და აღნიშნავს: „ორივესთვის აზროვნება ცხოვრებას ნიშნავდა. აზრი – გასულიერებული, სხვასთან შემთხვევით შეხვედრისას შობილი ცოცხალი სიტყვაა, როგორც კითხვა-პასუხი „რალაც კონკრეტულ შემთხვევასთან დაკავშირებით“.

მერაბ მამარდაშვილთან თსუ ფილოსოფიის ისტორიის კათედრაზე შეხვედრა აკადემიკოსმა გურამ თევზაძემ ახალგაზრდებს, ფილოსოფიის თანამედროვე კვლევების ცენტრის თანამშრომლებს, შემოგვთავაზა.

1985 წლის გაზაფხული, ხუთშაბათი, 12:00 საათი, ფილოსოფიის ისტორიის კათედრა. ცოტა შეაგვიანდა, მაგრამ მობრძანდა და თან რამდენიმე ახალგაზრდა მოჰყვა, რომელიც საკუთარ თავს მამარდაშვილის უმცროს მეგობრებს და მონაფეებს უწოდებდნენ. სამწუხაროდ, კათედრის პატარა ოთახში მათი – მონაფეების – ადგილი არ აღმოჩნდა. დაიწყო ზოგადი საუბარი, რომელმაც საკმაო ხანს გასტანა. ნელ-ნელა დაიწყო ფილოსოფოსობა. თითქოს მოახერხა გარდასახვა და უკვე ხელთ ეპყრა დირიჟორის ჯოხი, თითქოს თავის თავთან დარჩა, მისი სათვალის გამადიდებელი შუშებით კიდევ უფრო გადიდებული თვალეები ღრმა აზროვნებას გამოხატავდა, დინჯად საუბრობდა, ცოტა ბორძიკიც შეინიშნებოდა, ეს მისი აზროვნების სტილზე მეტყველებდა, თითქოს ახალ სააზროვნო დისკურსს ამზადებდა. საუბარში გამოკვეთილად მჟღავნებოდა, რომ ის უთქმელად გთავაზობდა დიალოგს, სურდა, გაყოლოდით მის აზროვნებას. ის ამას ყველგან ახერხებდა, თითქოსდა რალაც მედიტაცია ტარებოდა.

იმ პერიოდში ჰაიდგერით გატაცებული ახალგაზრდებისათვის (ახალი დაბეჭდილი იყო ქართული თარგმანები ჰაიდგერის „თემშარა“, „ყოფიერება და დრო“) წინასწარ დადგენილი კლიშეები არ არსებობდა. ახლანდელი გადმოსახედიდან, მაშინ ახალგაზრდებს გარკვეული აზროვნებითი ამპარტავნებაც გვახასიათებდა. ამგვარ „ურჩობას“ არ იყო ჩვეული, რასაც მისი თვალთ მეტყველება ამჟღავნებდა, მაგრამ ჩანდა, რომ ეს მისთვის საინტერესო გამოწვევა იყო, მის საუბარში ირონიაც

შეინიშნებოდა, ოღონდ ირონია, როგორც ახლის შობის წინარე პროცესი. ეს იყო, ალბათ, სოკრატული დიალოგი... ამ შეხვედრამ ჩვენ ბევრი რამ ახლებურად დაგვანახა და გაგვააზრებინა.

მამარდაშვილისათვის ფილოსოფია პროფესია არაა, არამედ არსებობის წესია. ის მებრძოლია, „დაუმორჩილებელი მორჩილი“, რომელსაც დიალოგით უნდა ყველასთან მივიდეს. დიალოგი მასთან ფილოსოფიაა, მისვლა მისთვის თვითმიზანი არ არის, არამედ მასთვის დიალოგი ახალი აზრის დაბადების ადგილია. მისთვის აზრი შეუძლებელია მოკლა. თვითონ აღნიშნავს: „ყველაზე ტოტალიტარული, ყველაზე სასტიკი და დაუნდობელი საბჭოთა რეჟიმიც კი უძლურია სიცოცხლესთან ბრძოლაში, რადგანაც ცხოვრება, თუნდაც სუსტი, როგორც ბალახი, ამოხეთქავს ასფალტის ზედაპირს და გახეთქავს ქვას. ეს ის აუხსნელი ძალაა ადამიანში, რომლითაც ცდილობს არტახების გარღვევას, ყოველთვის ილტვის ტრანსცენდენციისკენ“.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. მერაბ მამარდაშვილი, ცნობიერების ტიპოლოგია, ლექციები, მოხსენებები, ინტერვიუები, სტატიები, თბ., 2011
2. მერაბ მამარდაშვილი, საუბრები ფილოსოფიაზე, თბ., 1992
3. მერაბ მამარდაშვილი, ჩახშული ფიქრი, საუბრები ანი ეპელბუანთან, თბ., 1992, თარგმნა მზია ბაქრაძემ.
4. ან შევალე, ჯაშუშის ცხოვრება, ინტერვიუ მერაბ მამარდაშვილთან, biwastudio.wordpress.com, ინტერვიუ პირველად დაიბეჭდა ჟურნალში „Искусство Кино“, 1991, თარგმნა ლიკა ბერძენიშვილმა.
5. გივი მარგველაშვილი, ესეე მერაბ მამარდაშვილი იმ დროს ჯერ არშემდგარი მწერლის თვალთახედვით, burusi.wordpress.com merab-mamardashvili-8, გერმანულიდან თარგმნა გიორგი მაისურაძემ.
6. ზურაბ კიკნაძე, თავის-უფალი, სხვის-უფალი, სხვის-მონა, არილი, საზოგადოებრივ-ლიტერატურული ჟურნალი, თბ., 2018.
7. ჟან პიერ ვერნანი, ქართველი სოკრატე, არილი, საზოგადოებრივ-ლიტერატურული ჟურნალი, თბ., 1992, თარგმნა მალხაზ ხარბელიამ.

Demur Jalaghonia

A PHENOMENON OF MERAB MAMARDASHVILI – “GEORGIAN SOCRATES”

Summary

I have thought many times about Merab Mamardashvili, his phenomenon, a “strange” manner of his thinking ... it is difficult to write about such man ... My thinking did not give up judging him. It was a painful thought, but at this time, something is forming into deeper layers of consciousness. He is a man of such a complex biography, even in his biography one should look for the origins of the analysis of his phenomenon. As the great German philosopher Fichte put it: “A man chooses a philosophy similar to him”.

In the first half of the 80s, Mamardashvili's lectures became an event, he had a completely "new layer" of listeners, who were following him closely. They realized that this person was "different" and after listening to classical philosophical lectures, they understood that they dealt with a strange, true-minded philosopher who disregarded the academic narrative system as if it seemed destructive, but he managed to turn the audience into a maternity ward of the great thinking. They understood him, but they were unable fully understand him. You always remembered him ... somewhere, why? – Everyone answered differently. He was distinguished by his style, clothing, hanging the bag, big distinctive sunglasses, and inseparable pipe and umbrella; he carried an umbrella almost everywhere. What did he carry in his bag, a few books or records for a lecture but he did not use it, and a large, huge tape recorder that he arranged himself before the lecture began; he recorded his own lecture and thus created a stream of living thoughts recorded from unwritten philosophy – the philosophy of consciousness. His thinking was attractive and enlightening, pushing you towards freedom. A strange man was standing at the pulpit ... creating his philosophy in front of the audience.

Jean-Pierre Vernani called him "Georgian Socrates".

Mr. Givi Margvelashvili writes: Merab's lectures can not be called a lecture in the literal sense of the word; this is not a "reading" or "lecturing" but a free, philosophical improvisation or a philosophically improvised search for what is to be said and how it should be formulated. "What he always conveys to his fascinated and inspired audience is philosophy in action".

He said, "I put the truth above the homeland and the question arises: can many Georgians put the truth above the imaginary interests of their homeland?, if they can't, they were bad Christians".

He was not interested in existing models of thinking. He did not separate himself, but tried to come out from thinking by thinking, which created a new horizon of consciousness. There has already happened a split of consciousness, which led to suspicion. He tried to penetrate the field of consciousness of Descartes, to create new modifications of thinking. But all this was very difficult. Difficult because consciousness had to be investigated by the consciousness that itself needed to be understood. There is also thinking, I think, and the fact that I have to think from thinking is confusing.

For Mamardashvili, the main thing was the phenomenon of consciousness, its research and the possibility of the human mind. He developed a method, a twist of thinking. He had no other way. It was a way of how to get out from his skin. The most painful process had to go through. I remembered Grigol Robakidze's paradigm, how a snake changes its skin.

This is a transfiguration. Is it possible to exit from thinking and enter into thinking? In the audience, he was performing exactly the act of change, "nativity act" and his listeners became the participants of this, thirsty for thinking, but not knowing what thinking is, here he really looked like Socrates.

He considered three philosophers anointed with divine grace: Plato /Socrates, Descartes, and Kant. He was thinking about thinking, philosophizing about philosophy.

He was able to break the totalitarian silence, he studied consciousness as the main model in order to transcend in the unknown-mysterious world, and by this he honored Plato. He managed to go out from himself toward other and at the same time to open a new window in himself, which is the way to the unknown world, to the Lord ... This does not mean that this is not the end of access to the mystery, but that human is now beginning to emerge from the darkness, which is a new way of searching for the human essence, the mystery.

Maija Kūle

PHENOMENOLOGY AND CULTURE: COLLABORATION BETWEEN GEORGIAN AND LATVIAN PHILOSOPHERS

Abstract: The common feature of the young Latvian and Georgian philosophers of the 1970's and 1980's was the belief that philosophy should not serve directly to the Soviet ideology but must open wider world intellectual horizons. Collaboration was mainly focused on the investigations of culture, life, consciousness and symbols, human being and freedom. The mentalities of Georgian and Latvian people have not been very similar but the time of brutal occupation and period of life in the USSR made them comparable. One of the similarities at the time of Soviet power was *to live in spite of it*. It has been characterized in the works of Latvian writer Zenta Mauriņa and Georgian philosopher Merab Mamardashvili. Before the WWII there were parallels between Georgian and Latvian orientations to phenomenology. Kote Bakradze and Teodors Celms studied Husserl's phenomenology together in Freiburg University at 1922-23. Between 1945-1991 important philosophical figure from Georgia was Zurab Kakabadze with his appeal "Back to man himself!". Kakabadze interpreted human freedom and creativity as the deepest inner feelings and the highest stage of the general tendencies of being. It sounded as an intellectual opposition against Soviet ideology, and Latvian young philosophers (also in Vilnius, Kiev, Moscow etc.) were enthusiastic to follow Kakabadze and after him – Mamardashvili. Kakabadze has published his works in the *Analecta Husserliana*, where later many publications of Riga phenomenologists appeared. At the beginning of the 1980's Georgi Tsintsadze, Givi Margvelashvili visited Riga and influenced Latvian philosophers to study Heidegger's philosophy (namely the concept of Dasein and will) and hermeneutics (concept of understanding). The most effective base for collaboration was phenomenology. From 1970's under the leadership of Nelly Motroshilova in Riga existed *Riga phenomenological circle*. Latvian philosophers received support also from Anna-Teresa Tymieniecka's World Phenomenology institute (USA) already from 1986 and continued to prepare publications for the international edition *Analecta Husserliana*. Zurab Kakabadze was among the founders of the World Phenomenology institute (USA, Boston). Merab Mamardashvili was one of those philosophers who contributed to the revival of phenomenology in Latvia's philosophy. Georgian philosopher's ideas about phenomenological purification of consciousness and "converted forms" had a wide reception in the USSR. In a mediated form it stressed the possibility of spiritual opposition – that was one of the reasons of Mamardashvili's popularity. One could name many personalities in Latvia who have recognised the importance of Mamardashvili's teaching and performances – prof. Rihards Kūlis, prof. Andris Rubenis, prof. Māra Rubene, researcher Ansis Zunde, prof. Igors Šuvajevs, journalist Uldis Tīrons, researcher Kārlis Rutmanis (1958-1992), doctoral students Anna Kande-Strazdiņa, Līva Vītola, Jānis Šķesteris and others. Mamardashvili had a personal reason to pay many confidential visits to Latvia – in Riga in the 1970's lived his beloved woman Zelma Haiti, who later emigrated to Israel. Interest in Mamardashvili's philosophy in Latvia is illustrated by the fact that students have organized many

Mamardashvili Readings (Riga, University of Latvia, 2010, 2011, 2013) and released some materials in digital format. A collection of Georgian philosopher's articles has been translated into Latvian under the title *Domātprieks – Joy of thinking* (1994). Collaboration between Georgian and Latvian philosophers at the XXI century continues on the basis of phenomenological investigations and participation of the doctoral students of the University of Latvia at the philosophical events in Tbilisi.

Keywords: philosophy, Georgia, Latvia, phenomenology, Kote Bakradze, Teodors Celms, Zurab Kakabadze, Georgi Tsintsadze, Givi Margvelashvili, Merab Mamardashvili, Mamuka Dolidze.

Philosophy is special reflexion on being, life, death, consciousness and situation of the human beings understanding of which requires a trained level of perception involved in the same philosophical language narrative. Philosophical communication between people from different countries is based on knowing and understanding this philosophical language and the set of ontological, epistemological, social, ethical and aesthetical problems. The form in which philosophizing realizes itself and the words used therein determine the concurrent possibilities of philosophy and cooperation between nations. Philosophizing comes first, while philosophy takes shape from its sediments in the texts, and ideas. Textual sediments come back to life, are decoded and incorporated into the present-day philosophizing process. Collaboration between Latvian and Georgian philosophers has been realized in this way – by using similar narratives in the XX century.

1. Similarities between Georgian and Latvian philosophical interests and styles of philosophizing

Enhanced collaboration between Latvian and Georgian philosophers which started at the 1970's was based on a common interest to raise deeper awareness of human nature, consciousness, humanism, universal character of the world culture, and willingness to overcome the narrowness of Marxism. The common feature of the young Latvian and Georgian philosophers was the belief that philosophy should not serve directly to the Soviet ideology but must open wider world intellectual horizons. Many young philosophers at the 1970's were convinced that there are true and false philosophical disciplines. The false ones were mainly based on arbitrarily concocted Soviet political constructions, serving theories of communism and politics, or satisfying elementary pragmatic social needs of Soviet people. But the true philosophy existed in the minds of free human beings.

At the beginning of collaboration between Latvian and Georgian philosophers there was a conviction that philosophy must express life in words that are genuine, communicatively resounding and belonging to one and the same layer of truth – existentially based truth. Latvian poet Janis Poruk's wrote: "Philosophizing in the long run is just playing with your face straight".¹ Groups of the Latvian and Georgian philosophers found as common this deeper feeling of anti-ideological, philosophically anthropological, phenomenological world-view. At the Soviet time it existed as some kind of underground truth expressed in the academic work, in cultural symbols and individual cravings for freedom. People communicated not directly as

¹ Dāle, Pauls. *Gara problēmas (The Problems of the Spirit)*, Riga, 1935, 22. lpp.

representatives of the official institutions but mainly as philosophically interested personalities. Orientation in the different trends of philosophy, level of knowledge, way of thinking, and feeling of inner freedom was recognized and compared at the process of communication and exchange of opinions. Friendship created mutual understanding between phenomenologists, but ideologically orientated defenders of Marxism-Leninism remained in another group – group of “strangers”.

Nikolai Javakhishvili in his book *Очерки истории грузино балтийских взаимоотношений* (*Descriptions of the history of relationships between Georgia and the Baltics*, 2019), gives detailed description of the collaboration between Georgian and Baltic countries. He gives chronology of exchange between economists, members of governments, artists, scientists, but philosophical relationships are not included in this huge book. Reflecting about the likeness of the history of both nations the autor quotes Latvian medical doctor Inguna Ebele (she was one of the Latvia’s main contact persons in Georgia at the time of Gorbachov’s *perestroika*): “The Awakening in the Caucasus began almost at the same time as the Awakening in the Baltic countries”.^{1,2} The political path of breaking out of the USSR was common.

Truthful communication was very important for philosophy in the USSR at 1970’s and 1980’s. The words change but also remain as a common thread revealing through times the true existence of being human and reflecting about his or her main life problems – freedom, liberty, life, death, work, justice and society development.

Baltic states – Estonia, Latvia, Lithuania – became independent from the USSR in August, 1991. The same happened with Georgia and other republics of USSR. These political events testified the end of Marxist ideology. A romantic self-designation as a “nation of singers” has turned into a peculiar stereotype for Baltic countries, especially for Latvians, which had permeated the ideological discourse during all the periods of heightened national awareness.

Marxism in Latvia died silently and almost unnoticed. Some students organized a public show where they buried a book on scientific communism that had been written in Russia. This funeral was held before the official independence declaration was adopted.

But the owl of Minerva flies out only in twilight, said Hegel. It is clear that at the XXI century there will be a substantial change in the value system of the humanity. The collapse of the USSR is not just a political fact. Changes in the world find expression in possible conflicts between civilizations and climate catastrophe. The European Union’s ideologists do not have enough philosophical ideas about what European Union is and what it would like to be. Therefore it is impossible to lock philosophy in some country or to limit it to some specific historical situation.²

Situation in philosophy in Latvia in the 1980’s and after 1991 was similar to Georgia when the Soviet regime came to the end and capitalism, neo-liberalism and free market became

¹ Джавахишвили, Николай. Очерки истории грузино балтийских взаимоотношений. Tbilisi, 2019, p. 329.

² *Humanities and Social Sciences. Latvia*. 2006, Nr. 1, Riga, University of Latvia. The volume is devoted to analysis of philosophical ideas in Latvia.

Kūle, Maija. *Phenomenology and Culture*. Riga: FSI, 2002.

Kūlis, Rihards. National Identity and the Possibility of Intercultural Dialogue In: *Humanities and Social Sciences. Latvia*, 1994, N. 3.

main ideological basis for change. Mamuka Dolidze characterizes this situation comparing to the philosophy in France (expressed at that time by Jacques Derrida's free spirit): "Compared to the chaotic state of my homeland [Georgia], where the comfort of philosophical meditation seems to be out of place, I felt sorry for Georgian scholars as the obstacles of daily routine and permanent political tension deprived them of elementary rights of participation in the global development of philosophy and culture".¹

There has been a long-standing relationship between Latvian and Georgian cultures and politics, which continues at present as well. Georgian philosophy, psychology, Uznadze School, Zurab Kakabadze's philosophy on human freedom, Merab Mamardashvili's lectures in Riga, Vilnius and Moscow 1970-1990 influenced Latvia's philosophy during the Soviet time, turning away from official Marxism and addressing Western philosophical opinions.

Georgian and Latvian style of philosophising was (and continues to be) in some sense similar – orientation to the continental philosophy, phenomenology and hermeneutics, to the German romanticism's teaching of the great personalities, studying of the German classical philosophy, philosophy of life, neo-Kantism, Bergsonism. Analytical philosophy, logical empiricism, behaviourism, pragmatism were not dominant at the time when the collaboration started.

Mentality of Georgian and Latvian people was not very similar but the time of brutal occupation and period of life in the USSR made them comparable. One of similarities at the time of brutal power was *to live in spite of it*.

Nowadays their similarity is based on striving for the European Union's values and NATO for Georgia, but Latvia, already being EU and NATO member state, is more directed to the welfare state and geo-political security for the Baltics.

Zenta Maurina, one of the world-known Latvian writers (65 books in Latvian, German, Swedish, Russian languages) wrote many essays about Latvian mentality. She put at the forefront *whiteness* (love for the white colour), folk songs, singing people, etc. Maurina's lifelong themes of interest were the relationship among individuals, the need for joy, and the power of human love. She returned to the Christian archetypes and declared very important moral idea – as long as the offspring of Cain and Judas live among us, *we dare not love our enemies*. For Cain and Judas, our love is something to be sneered at, and if we give love out of our own free will, then they take it as a weapon to use against us. The Russian and German occupations of Latvia demonstrated it at the XX century. Because strangers hate us and want to destroy us with deviousness, with enslavement and famine, wrote Maurina. And the first victims were those who approached them with love. If a person of culture who is a creator of values bows before barbarians and destroyers and offers them his or her love, then he or she becomes an idiot. Judas and Cain cannot be recreated through love. For Latvians defiance, patience and calmness are characteristic, *life in spite of...* and opposition to the political seductions.² Despite this, some part of Latvians succumbed to the lure of Marxists; they became the Red riflemen (*красные стрелки*) and supporters of Soviet power.

¹ Dolidze, Mamuka. *Essays in Practical Phenomenology*. Tbilisi, 2018, p. 215.

² Maurina, Zenta. Par latviešu dvēseles saglabāšanu. Grāmatā: *Spīts (Spite)*. Daugavas vanagi, 1949, 11.-22. lpp.

What could we read about Georgian mentality? It is interesting to follow professor's Merab Mamardashvili lecture "Vienna at the beginning of XX century" given on 1990, at the Pushkin museum. Mamardashvili said: "I felt some talent typical to the environment in which I was born. I would call it a talent of life or illegal pleasure. When there was no reason for pleasure, we made a joyous feast of nothing, without special material possibilities. A bottle of wine and a loaf of bread. And a real feast *in spite of everything*. [...] In front of others you have to be fun, light, overwhelmed by this illicit joy. The sound of pleasure is a challenge to fate and misfortunes; it is impossible to take this pleasure away, of course".¹ Very characteristic moment that Mamardashvili liked the American song *They Can't Take That Away from Me*.

Spirit of self-defence, living *in spite of* the totalitarian power, development of philosophy of freedom were the main similarities between the Georgian and Latvian philosophers. Achievement of philosophical perfection required high personality standards. What is important here is that philosophising comes to be deposited in theories not only as a sum total of notions, but also through the style of personalities, vocabulary and the forms of life. A sense of freedom came from them and influenced next generations.

Outstanding Georgian philosophers demonstrated the search for truth and freedom, they were outstanding examples of personalities for Latvian philosophers – Kote Bakradze, Georgi Tsinsadze, Zurab Kakabadze, Givi Margvelashvili, Merab Mamardashvili.

2. Philosophy in Latvia and Georgia before the World War II: Celms and Bakradze

The history of Latvian philosophy cannot be seen as one certain tradition or one philosophical trend. It is rather a mixture of scattered facts, ideas and influences. Philosophy in Baltic culture at the past centuries has been a "foreign body" brought in from the German, Russian, sometimes from the catholic Polish philosophical schools. The ideas of Enlightenment reached the Baltics along various routes and one of them was Königsberg in East Prusia. The original publication of three of Kant's Critiques in Latvia testifies to the profound influence of Kant's philosophy there. Kant's brother lived in Mitau (Jelgava) and Kant has been invited to join Peter's Academy which was opened in Jelgava in 1775, but he never came. Despite this, the interest in Kant's philosophy has been permanent.

German philosophers J. G. Herder and J. Hamann took part in the cultural and philosophical life of Latvia and Estonia. Herder lived and worked in Riga from 1764 till 1769 and influenced the spiritual and intellectual life in Riga at that time. He held that folk songs are people's cultural archives, the storehouse of religion and cosmogony, of the forefathers' accomplishments and historical events. Other ideas of the Enlightenment, which later became the philosophical basis for the theory of human rights and liberalism – such as recognition of the highest value of individuality, the need for personal development, risk, self-responsibility – came to the forefront later. Industrialization of the Baltic countries started at the end of XIX

¹ Мамардашвили М. Вена в начале XX века. (Vīne XX gadsimta rītausmā). Translation in the Latvian Language. In: *Merabs Mamardašvili. Sevis virspusē, lasot Mamardašvili*. Starptautiskas zinātniskas konferences "Mamardašvili lasījumi 2010" materiāli. Rīga: FSI, DVD. pp. 141.-155.

century and at the beginning of XX century Marxist and Social-democrat's followers appeared in Latvia.¹

In the twenties and thirties of XX century Latvian philosophy witnessed rapid development. There were representatives of Bergsonism – Pauls Jurevičs, neo-Kantianism – Pēteris Zālīte and Valters Frosts, personalism and “energetic idealism” – Pauls Dāle. There were also neo-Thomists – Pēteris Strods, some positivists – Roberts Vipers, specialists of hermeneutics and philosophy of life school, writer Zenta Mauriņa. Philosophy of culture and existentialism of Ortega y Gasset were the fields covered by Konstantīns Raudive.

Before World War II there was Herder Institute in Riga, and some famous German philosophers were invited as guest lecturers. Martin Heidegger visited Riga and gave philosophical lectures. Heidegger has not influenced the Latvian intellectual life as much as Herder did, but his visit showed that Baltic cultural value system before World War II was developing in relatively close relationship with German classical culture.

Phenomenology was widely known in Latvia during the twenties and thirties of the XX century. Professor Teodors Celms (1893-1989) was an unquestioned authority among the interpreters of phenomenology. To the trend of phenomenology also belongs German philosopher Kurt Stavenhagen (1884-1951) who lived in Latvia. Celms published noteworthy book *Der phänomenologische Idealismus Husserls* (1928) about Husserl criticizing the latter's phenomenological solipsism.² In his later life in exile (USA) Celms developed themes of life-world phenomenology and hermeneutics.³



Photo: Kote Bakradze (up) and Teodors Celms (down)

Among persons meaningful in the history of phenomenological studies one could mention Kote Bakradze who studied Husserl's phenomenology during 1922-25 at Freiburg and Heidelberg universities. So did also Teodors Celms, who studied with Husserl at the same time (1922-23). Kote Bakradze in 1922–25 attended lectures of Edmund Husserl, Richard Kroner, and John Kohn. Cohn's lectures

¹ Marxism, Social-democratic ideas, Culture-criticism in Latvia. *The New Current* – beginning of the XX century. See: *Ideju vēsture Latvijā. Jaunā strāva – 20. gs. sākums. I daļa. Antoloģija*. Sast. E. Buceniece, Rīga: Raka, 2005, 133.-309. lpp.; Лига Лапа. 1905 год в Латвии. В: Латвия и латыши. Том 2, Рига: Латвийская Академия наук, 2019. с. 401-431.

² Vēgners, Uldis. Theodore Celm's Critique of Edmund Husserl's Phenomenology in the Context of the Problem of Solipsism. In: *Humanities and Social Sciences. Latvia*. Vol. 19, Issue 1, Summer-Autumn 2011, pp. 143-157.

³ Kūle, Maija, Līva Muižniece, Uldis Vēgners. *Teodors Celms: fenomenoloģiskie meklējumi*. Rīga: FSI, 2009. Summary, pp. 325-330; Kūle, Maija. Theodor Celms: Forerunner of the Phenomenology of Life. In: *Analecta Husserliana*, vol. LIY, Kluwer Academic Publishers, 1998, pp. 295-302.; Buceniece, Ella. Teodors Celms, Kurt Stavenhagen and Phenomenology in Latvia. In: *Phenomenology World-wide. Foundations – Expanding Dynamics – Life-engagements. A Guide for Research and Study*. Kluwer Academic publishers, 2003, pp. 312-315.

were about psychology, but Kroner studied Religious philosophy of German Idealism. Teodors Celms was Husserl's, Kroner's and Cohn's student as well and attended their lectures. We do not know if these Georgian and Latvian philosophers were acquainted, but it is possible because they have spent time in the same auditorium.

Bakradze accepted Marxist philosophy at the end of 1920's. Celms never did it, all his life-time he stood in the opposition to Marxism and Communist ideology. From the thirties in Georgia the violations of democratic norms made philosophical investigations even dangerous. Situation in Latvia (as an independent state) was different – local philosophers were highly recognized and stimulated to develop national and Western ideas.

Kote Bakradze, like Teodors Celms, criticised Huserl's solipsism, but Celms called for a focus on critical realism, while Bakradze, writing about evidence turned to a concept of practice. Bakradze's book in Russian, in which a modern analysis of Hegel's dialectics is given and Husserl's teaching of *Logische Untersuchungen* is explained, was an excellent guiding explanation how otherwise look at the classical philosophy. For me personally, this Russian translation of Bakradze's book gave a fresh look to Hegel and Huserl when I wrote my first dissertation on hermeneutics (1979). Parallels between Kote Bakradze's and Teodors Celms's interests at the pre-war situation were clear and similar – orientation to German philosophy, German language, newest trends of phenomenology. After the World War II Celms emigrated to the USA and continued to work on phenomenological philosophy until the end of his life.

The most significant figure of Latvian religious philosophy of the XX century was prof. Staņislavs Ladusāns S.J. (1912-1993), who preached the doctrine of neo-Thomism and developed "phenomenology of cognition" within the framework of religious philosophy.¹ Ladusāns had never been orthodox neo-Thomist, yet at the same time he never overcame the basic principles of Catholicism. Philosophy, in his opinion, rises above the mundaneness; it is the *love of culture*. His research has received international recognition, as he has presided four World Christian congresses of Catholic philosophy, has published numerous books in Portuguese and in Latvian. After World War II he moved to Brasil. He was rector of São Paulo University, became director of the Philosophy Research Institute at the Pontifical Catholic University in Rio de Janeiro (CONPEFIL). Ladusāns' life work was devoted to the substantiation of multi-dimensional humanism, phenomenology and culture. Ladusāns developed the naturally critical realism, drawing on the ideas of such outstanding religious philosophers as St. Augustine and St. Thomas Aquinas, Vladimir Solovjov, and contemporary thinkers J. Maritain, E. Gilson, P. Ricoeur, and others.

The aim of Ladusan's philosophy was to overcome the relativity of cognition by conducting a critical dialogue with scientism, neo-positivism, sentimentalism, pragmatism, and traditionalism. The final result of critical reflection must be the formation of an integral science of the human being with a deeper dimension of humanism.

¹ Ladusāns St. S.J. *Daudzpusīgā gnozeoloģija (Many-sided Gnoseology)*. Rīga: 1994; Kiope, Māra. Klātbūtne. Latviešu un brazīliešu filozofa jezuīta Staņislava *Ladusāna* dzīve un darbs. Rīga: LU Filozofijas un socioloģijas institūts, 2015, 524 lpp.; Kūle, Maija. Phenomenology of Cognition and Critical Gnoseology: Staņislavs Ladusāns S.J. In: *Phenomenology and Culture*. Rīga: FSI, 2002, part II, Pp. 155-164.

Love of culture could be named as one of the greatest similarities between Georgian and Latvian philosophies. The religious-philosophical basis of Catholicism and Georgian Orthodox church has some differences, but the streaming to humanism unites spiritual intentions of both confessions.

3. Philosophy in Latvia at 1945-1991 and parallels with the Georgian philosophy

Unfortunately, World War II, which was followed by the incorporation of the Baltics into the Soviet empire, put an end to the studies of phenomenology, philosophy of history, culture, existentialism, philosophy of life, hermeneutics and some directions of analytical philosophy. The same happened in Georgia under the official Soviet ideology from 1921, and Marxism-Leninism became state philosophy.

The difference between Georgian and Latvian philosophers was the fact that all major pre-war philosophers emigrated from Latvia to the USA, Australia, Sweden, Germany, and there was no succession in ideas and teaching, while Georgia maintained a link with the philosophers of the 1930s who continued to live in the republic many times being repressed.¹

Professional philosophers in post-war Baltic states appeared only in the 1960-70's. Professors who worked in Latvia were Ernsts Karpovics, Ivans Vedins and others. Eastern Soviet style Marxism was more political and practical, Western Marxism was more sophisticated, humanistic, orientated to social and culture criticism and some Baltic philosophers tried to follow Western type of Marxism already at the 1970's.

Among the Marxist propagators there were a lot of free-minded philosophers in the 1980's. They used quotes from the Marxist literature only as a surface for their works with a desire deep inside to know more about philosophy in the rest of the world. The official study program of the University of Latvia in the 1970's and 1980's allowed the study of modern Western philosophy along with Marxist ideas. The first program was very popular among the students.

A typical phenomenon in the Baltic states was the so called *half-Marxism* with the orientation to the Western philosophical ideas (phenomenology, existentialism, philosophy of language, philosophical anthropology, modern aesthetics). It seems that Georgian philosopher Kote Kakabadze who published book *The Problem of the Human Being* (1980) could be called a half-Marxist, too. Giorgi Nodia characterizes Kakabadze: "[...] he belonged to the generation whose spiritual formation was influenced by 1956, by criticism of the anti-democratic and antihumanistic essence of [Stalin's] "personality cult" and by the rehabilitation of the human personality as such".² Kakabadze was strongly criticised for abstract humanism and for negating the Marxist view of social and class values.

¹ Conference at 2019 in Ivane Javakhishvili Tbilisi State University was devoted to philosopher's Kapaneli 130th anniversary. Georgian professors described how the system of repressions of philosophers worked at the Soviet time.

² Nodia, Giorgi. Back to Man Himself. In: *Analecta Husserliana*, vol. XXVII, *Man within His Life-World*. Ed. by A.-T. Tymieniecka. Kluwer Academic publishers, 1989, p. 6.

Not long after liberation from the USSR I wrote a short essay about Kakabadze in the *Encyclopedia of Phenomenology*. I recognized that “Kakabadze’s [...] humanistic philosophy had a great influence on the young generation of philosophers in Georgia, Ukraine, Latvia, and cities as Moscow and Leningrad. The defence of human being means “going back to nature itself”. The root of the ecological crisis lies in taking nature for an inert object that serves human will. Humankind and nature must be understood as permeated by the common universal tendencies of being”.¹

In the 1960’s Zurab Kakabadze concretised Husserl’s maxim “Back to the things themselves” to “back to man himself”.² He criticised Husserl for underestimation of genuine subjectivity because the subject is thus objectified and loses its self – individuality. For Kakabadze human freedom and creativity were the deepest inner feelings and the highest stage of the general tendencies of being. It sounded as an intellectual opposition against Soviet ideology, and Latvian young philosophers (also in Vilnius, Kiev, Moscow etc.) were enthusiastic to follow Kakabadze and after him – to Mamardashvili.

Kakabadze has published his works in the *Analecta Husserliana*, where later many publications from the Riga phenomenologists appeared. Mamuka Dolidze joined this edition of the phenomenology of life after year 2000. The President of the World Institute for Advanced Phenomenological Research and Learning Anna-Teresa Tymieniecka included Zurab Kakabadze at the list of councillors of the Institute (1976) next to Paul Ricoeur, Emmanuel Levinas, Gerhard Funk, Joseph Kockelmans etc. Thus, many Latvian philosophers, being associated with the World phenomenology institute, came close to Kakabadze’s ideas.

Kakabadze’s last works were devoted to harmonious relationships between human beings and nature. He turned slogan to the “going back to nature itself!” Kakabadze writes: “[...] instead of transforming Nature and thereby creating artificial means, we are to seek and discover new methods of utilizing Nature without essentially transforming and reshaping it”.³ It is important for philosophy of today to explain that the roots of the ecological crisis lie in taking nature for an object that serves human will.

Riga became famous in the former Soviet Union because of its phenomenology studies. Through this branch of philosophy in the situation of that time, philosophers could prove their belief in an intellectual system where personality, freedom and individuality came first.⁴ The visiting professors from Moscow Nelly Motroshilova, Piama Gaidenko, Tamara Kuzmina, Sergey Averintzev stimulated and deepened interest in phenomenology, philosophical anthro-

¹ Kūle, Maija. Union of Soviet Socialist Republics. In: *Encyclopedia of phenomenology*. Kluwer Academic Publishers, 1997. Pp. 714.

² Nodia, Giorgi. Back to Man Himself. In: *Analecta Husserliana*, vol. XXVII, *Man within His Life-World*. Ed. by A.-T. Tymieniecka. Kluwer Academic publishers, 1989, p. 5-7.

³ Kakabadze, Zurab M. Back to Nature Itself! In: *Analecta Husserliana*, vol. XIV, *The Phenomenology of Man and of the Human Condition*. Ed. by A.-T. Tymieniecka. D. Reidel Publishing company, 1983, p. 424.

⁴ Buceniece, Ella. Teodors Celms, Kurt Stavenhagen and Phenomenology in Latvia. In: *Phenomenology World-Wide. Foundations-Expanding Dynamics-Life-Engagements. A Guide for Research and Study*. Ed. by A.-T. Teresa. Kluwer Academic publishers, 2002. P. 315.

pology, humanism in Soviet times when they delivered courses of lectures in Riga. They created a favourable atmosphere in which attempts were made to evaluate the on-going processes in the world irrespective of Marxist dogmas. The same process could be recognized in Georgia, Latvia, Lithuania, and Estonia.

Nelli Motroshilova (Moscow, Institute of Philosophy) was the initiator of the Riga group of phenomenologists¹ at the Soviet time and after. She paid attention to the Merab Mamardashvili lectures as a unique source for philosophical studies.² The group had close ties with Lithuanian philosophers Tomas Sodeika, Arunas Sverdiolas and Russian phenomenologist Viktor Molchanov.³ The characterizations “critique” and “bourgeois” were compulsory in any research on Western philosophy during the Soviet times. The issue about ontological self-dependence of consciousness and human being was widely acknowledged by those engaged in the humanities in Latvia.

Several propositions were outlined about the ontological status of myth, phenomena of culture and history. These views, in their turn, changed the basic premises of the humanities and compelled them not to regard objects of investigation as phenomena which have been derived from a certain substance (socio-economic basis) but to treat them within phenomenological being as meaningful phenomena.

The most effective collaboration base between the Georgian and Latvian philosophers was phenomenology. Investigation of phenomenology gave basis for critical thinking and developed interest in subjective experience, inner structures of consciousness, existential problems, reduction of natural world, prejudices, description of the life-world, individual values and social reality as it is. Since 1990 Riga and Vilnius have been a seat of four international phenomenological conferences. Results of the investigations later were published in the series of books, including “*Analecta Husserliana*”.

Several books were written and nine doctoral dissertation thesis were defended on this subject in Latvia at the Soviet period (Māra Rubene, Ella Buceniece, Maija Kūle, Andris Rubenis, Rihards Kūlis, Juris Rozenvalds, Larisa Čuhina (Dr. habil. phil.), three in Lithuania (Arunas Sverdiolas, Tomas Sodeika, Arvydas Sliogeris (Dr.habil.phil), one in Estonia (Ulo Matjus).

In Riga in the 1980s, a conference was held with the participation of excellent Georgian philosophers Georgi Tsintsadze and Givi Margvelashvili. They were impressed with the focus

¹ The term “Riga school of phenomenologists” has been used in *Encyclopedia of Phenomenology*, Kluwer Academic Publishers, 1997, p. 715.

² Мотрошилова Н. В. Мераб Мамардашвили: философские размышления и личностный опыт. Москва, 2007.

³ Four books on phenomenology in Riga-Vilnius were published in the Russian language at 1981-1991: Критика феноменологического направления в современной буржуазной философии (*Critique of the Phenomenological Trend in Contemporary Bourgeois Philosophy*, Riga, 1981); Проблема сознания в современной буржуазной философии (*Problems of Consciousness in Contemporary Bourgeois Philosophy*, Vilnius, 1985); Проблемы онтологии в современной буржуазной философии (*Problems of Ontology in Contemporary Bourgeois Philosophy*, Riga, 1988); Феноменология в современном мире (*Phenomenology in the Contemporary World*, Riga, 1991).

on hermeneutics and philosophy of dialogue (at first Tsintsadze). Givi Margvelashvili in Riga highlighted the question of understanding the will in Heidegger's philosophy and found interested followers. In general, it was a common interest in phenomenology, existentialism, hermeneutics, Husserl, Heidegger, Sartre and others. Latvian philosophers have been introduced with Givi Margvelashvili's work *Time of the plot and time of the existence*, 1976. Theory of values has been explained at the Margvelashvili's work *The axiological meaning of the difference between the existential and categorial in Heidegger's ontology*, 1979, which had a significant impact on understanding of Heidegger's philosophy.

Georgi Tsintsadze who travelled to Riga together with Margvelashvili introduced with his works *The method of understanding in philosophy and the problem of the person*, 1975, and later with the *Human being, personality and time*, 1982.

At the Soviet time nobody believed that they would be able to continue Western European philosophy traditions that were established in the Baltic states in the 1920-30's. All philosophical works from the twenties and thirties, as well as the works written by émigré Baltic intellectuals were hidden in special funds in libraries or destroyed. The same situation was in Georgia and, for example, the name of outstanding philosopher Kapaneli has been lost at the intellectual discussions and name was forgotten for decades.¹

The domination of Marxist-Leninist philosophy after the World War II created a situation where there were not enough means to express national and human spiritual experience. Phenomenological studies gave opportunity for young philosophers to learn the philosophy of the West. Without the support of Moscow philosophy professors like Motroshilova it would have never happened in Latvia.

The role of humanistic philosophy was taken by Latvian poetry, theatre and art. Generally, they did what philosophy had to do. Theatre in Latvia became very popular. It is unbelievable how popular poetry was in the 1960-80's (Jan Kaplinsky in Estonia, Ojārs Vāciētis in Latvia, Mielaitis in Lithuania). They spoke in metaphors and symbols, thus expressing national feelings. It was necessary to read between the lines to understand what was being said. It is strange, but almost everybody understood what was really being said. The metaphoric language had a moral and philosophical power which gave energy to many people. Now, in independent Baltic states, this influence of poetry and literature has disappeared, only some theatres, for instance, Riga New Theatre (lead by Alvis Hermanis) continue to bring philosophical ideas.

The teaching of culture theories, phenomenology and hermeneutics had a favourable soil in Riga. It quickly overcame the borders of Marxist philosophy and started to play the role of a broader result of intellectual life. At the end of the 1980's rapid re-estimation and reha-



Givi Margvelashvili, Georgi Tsintsadze, Maija Kūle and Rihards Kūlis in Riga, Dom's square.

¹ Bagrationi, Irma. Konstantine Kapaneli's philosophical and aesthetical conceptions. In: *Cross Cultural Studies: Education and Science*, 2017, vol.2, issue II, p.7.

bilitation of Baltic history, culture and literary heritage started; this process is still going on at present.

4. Merab Mamardashvili in Riga

Merab Mamardashvili delivered lectures in Riga and Vilnius in 1970's and 1980's; organized summer school in Vilnius and other places. In the overcrowded Auditorium 1 of the Faculty of History and Philosophy in Riga, 1979, University of Latvia, Mamardashvili gave six lectures on consciousness, published in 1984. Many young Baltic philosophers visited these courses of lectures and summer schools. Mamardashvili's opinions helped philosophers build self-confidence, promote their research independence, and increased their desire to bring Western philosophy to Latvia.

Mamardashvili was one of those philosophers who contributed to the revival of phenomenology in the Latvian philosophy after the years of the Soviet dogmatic Marxist philosophy. He was a philosopher who could make one see *how an idea was born in an oral discourse*. He considered philosophy to be consciousness aloud. We understood that the phenomenological purification (methods of reduction) could be interpreted as getting rid of Marxist dogmas. The Georgian professor asserted that the major events occurring in the world, should be interpreted with the help of philosophy, since philosophy, to his mind, is a-social (it is never anti-social), a-historical (time is only one of the forms of consciousness), a-cultural (culture itself is reproductive, not generative) and existing beyond ideology.¹

My essay about Mamardashvili has been included in the *Encyclopedia of phenomenology*. Georgian philosopher's ideas about phenomenological purification of consciousness and "converted forms" had a wide reception in the USSR. In a mediated form it stressed the possibility of spiritual opposition – that was one of the reasons for their popularity. Mamardashvili, together with Alexandr Pyatigorsky worked on ontology of culture and wrote about the "anthropological catastrophe". Only freedom could save human souls from oppression. "Mamardashvili focused on individuality and the inimitability of the events of being, situations, and the uniqueness of the experience of consciousness. This made him turn to literature as a special manifestation of the spirit".² He considered phenomenological issues in philosophy independently of Husserl, it seems that studies of Hegel's and Marx's theory led him to the philosophical recognition of situationally conditioned consciousness and "converted forms". Converted forms could be applied beyond the sphere of political economy because they are characteristic features for ideologies, art, culture and social life.

Mamardashvili's works have been influenced by M. Foucault, J.-P. Sartre, M. Heidegger (he disliked Heidegger's philosophy), E. Cassirer, M. Merleau-Ponty, etc., but there was not direct impact – Mamardashvili's style and expressions always created new philosophical feelings. Māra Rubene formulates: "Mamardashvili is not interested in reality, but in implementation

¹ Kūle, Maija. *Phenomenology and culture*. Riga: FSI, 2002, p. 34-35.

² Kūle, Maija. Union of Soviet Socialist Republics. In: *Encyclopedia of phenomenology*. Kluwer Academic Publishers, 1997. Pp. 717.

(īstenošana), not in essence (būtība), but in happening and event”.¹ Zane Ozola interprets Mamardashvili from the aesthetical point of view: “The basis of his thinking is in the philosophical literature – Dante, Petrarka, Mandelstam, Shakespeare”.²

Mamardashvili’s works were translated into Latvian after his death and published in 1994 under the title *Domātprieks* (Joy of thinking), which is still enjoyed by a wide audience. Mamardashvili’s lectures on Proust, his book in Russian *Символ и сознание* (with Pjatigorsky) in which phenomenological turn has been associated with the reflection of symbols in culture and literature, also had an impact in Latvia and has even today.

The course of lectures on ancient philosophy, Descartes, Kant, physical metaphysics, delivered by Mamardashvili made a great impression on the critically-tended minds in all Baltic countries. Mamardashvili was definitely a thinker of the Socratic type, an intellectual dissident. He played an important role in interpreting philosophy as a spiritual exercise, both through his specifically read lectures and personal experience in presenting the connection between philosophy and life.³ Latvian doctoral student Jānis Šķesteris was enthusiastic to write doctoral dissertation on how spiritual exercises are interpreted in Mamardashvili’s philosophy. He defended master thesis “Philosophy as a Way of Life” where he analysed similarities between Mamardashvili’s and Pierre Hadot’s world-views.

Professor Igor Šuvajevs explains in an interview published in the electronic journal *Publiskās lietas* (Public Affairs) that the original effects of living-related philosophy were played by Mamardashvili. In the foreword to the *Dzīļu psiholoģija* (Depth psychology) Šuvajevs reveals: “In the sense of the project (the idea) of book, Merab Mamardashvili has played a key role”.⁴ There are many other intellectuals who have recognised the importance of Mamardashvili – prof. Rihards Kūlis, prof. Andris Rubenis, prof. Māra Rubene, researcher Ansis Zunde, journalist Uldis Tīrons⁵, researcher Kārlis Rutmanis (1958 – 1992), doctoral students Anna Kande-Strazdiņa, Līva Vītola, Māris Kūlis and others.

The Georgian philosopher became well known and respected precisely by the current academics and not only in the philosophers’ circles. Andris Rubenis recognized that Mamardashvili’s harisma was not related to the information or knowledge provided in the lectures, but to something more important to the human being. He taught to be free – it meant to be respon-

¹ Rubene, Māra. Estesis of Mamardashvili Place and Time. In: Mamardašvili lasījumi 2010. Starptautiskas zinātniskās konferences materiāli. *Merabs Mamardšvili. Sevis virspusē, lasot Mamardašvili.* DVD, Rīga, 2011, p. 90.

² Ozola, Zane. The Aesthetics of Thinking. Note about Memory/ Recalling. In: Mamardašvili lasījumi 2010. Starptautiskas zinātniskās konferences materiāli. *Merabs Mamardšvili. Sevis virspusē, lasot Mamardašvili.* DVD, Rīga, 2011, p. 107.

³ Шатиришвили З. Мераб Мамардашвили и традиция созерцательной жизни. В: Мераб Мамардашвили: „Быть философом – это судьба”. Материалы международной конференции. Прогресс-Традиция, 2011. С. 104.

⁴ Šuvajevs, Ivars. *Dzīļu psiholoģija*. Ievads. Rīga: Zvaigzne ABC, 2002.

⁵ Uldis Tīrons has been very active in Latvia to preserve memories about Mamardashvili and his philosophical testimony. <https://www.eurozine.com/i-come-to-you-from-my-solitude/>

sible, moral, to be personality. Instead of simply giving information on how freely Socrates had lived, and Plato, and Kant, and other great philosophers, Mamardashvili has demonstrated what does it mean – to be free in reflection and inner life, to realize himself (or herself) here and now.¹ Rubenis said: “I don’t know if I can ever write something in a larger or smaller form called “Mamardashvili’s philosophical beliefs”, because no less important than his thoughts and concepts was he himself as a thinker”.² His influence, as Rubenis explained, is not in the knowledge he expressed or in the information he gave. It lies in the fact that Mamardashvili, in his example, was taught to be free, which meant being a conscious creature in this context. He came to the philosophical intuition about many Soviet time and contemporary problems at the 1970’s course of lectures on *Experience of physical metaphysics* describing the way ideology functions.

As an important fact, we can describe the merits of Andris Rubenis, who organized publications of some Mamardashvili’s works. Mamardashvili lectures on audio tapes circulated throughout the USSR, but people were interested in published texts and books. A group of people had been organised in Riga, who could quickly re-write Mamardashvili’s lectures in typescript and prepare a publishable text. One of the brilliant typewriters was Ilona Grūbe. Mamardashvili dedicated his volume on physical metaphysics to Andris Rubenis thus thanking for support in its preparation and in the organisation of transcription of the audio recordings of his lectures in the form of readable text.

Lectures were not the only Mamardashvili’s link with Riga. Nearly a decade (in the 1970’s and 1980’s) Mamardashvili visited Latvia regularly. His aim was deeply private – to visit his beloved woman – Zelma Haiti. Zelma was ten years older than Mamardashvili and has been married. Those who remember Mamardashvili in those years told that Mamardashvili would have been a different person without Zelma’s influence. Many people are convinced that it was Zelma who had given the philosopher a form of attractive personality. Mainly thanks to her, Mamardashvili had become who he was. Where lied her attractiveness?

There is a story which Mamardashvili told his sister about Zelma: “She was quite different, quite a Western lady. Her clothes were different; her behaviour was different. She was well-educated and had suffered a lot; it was as if she came from another planet”.³

Uldis Tīrons, who had friendship with Merab Konstantinovitch, explains: “Zelma Haiti, to whom Mamardashvili’s series of lectures on Proust are dedicated, was from a traditional Jewish family from Kuldīga [...] A Latvian army officer by the nickname “Nanks” (his real name was Janis Vabulis) had fallen in love with Zelma and somehow got her out of the ghetto; when the Russians drew closer, both fled to Sweden. [...] Zelma’s mother and sister had been killed in Rumbula.

In 1946, Zelma and Nanks were arrested; both spent the next few years in Stalin’s camps. In 1960, Zelma happened to be visiting a woman who was then Mamardashvili’s landlady, and he fell in love, remembers Merab’s sister.

¹ Rubenis, Andris. Kāds vārds par filozofu. *Grāmata*, 1991. Nr.11. 33. lpp.

² Ibid, p. 34.

³ Uldis Tīrons. “I come to you from my solitude”, *Eurozine*. <https://www.eurozine.com/i-come-to-you-from-my-solitude/>

The story goes that during a seminar at the then famous Tartu University Mamardashvili had suddenly told Yuri Lotman: “Would you please excuse me, Yuri Mikhailovich, I have to leave for Riga now. It’s my beloved’s birthday tomorrow”. Lotman had first thought it was a joke, but Mamardashvili was serious.

In 1971, Zelma decided to emigrate [to Israel]. She asked sculptor Ernst Neizvestny to tell Merab, but only when she was already gone. Neizvestny told him about Zelma’s departure while they were sitting in the kitchen. (Emigration was pretty much like death in those days; there was practically no hope of meeting or even communicating ever again.) When Neizvestny dropped in to check on Merab a few hours later, he was still sitting in the same position. And two days later – still the same. Merab and Zelma never saw each other again”.¹ Many Mamardashvili’s followers don’t know that his emotional life has been so closely linked with Riga.

One of Latvian philosophers, whose activities were greatly influenced by Mamardashvili, was his follower, Kārlis Rutmanis (1958-1992). Rutmanis life of Rutmanis ended too early and his only textual heritage is the book *The idea of rationality in philosophy* published in Russian in 1990.

Ansis Zunde organized publication of Mamardashvili’s texts in Latvian and wrote the book’s afterword. In Zunde’s view, Mamardashvili’s influence and role are exactly as the thought-consuming, less than the author whose philosophy could be analysed and systematised in academic accounting practices. He published paper on the Latvian philosophy and Mamardashvili in the *Analecta Husserliana* where he recognized: “Mamardashvili’s work provides sufficient evidence that he himself is a truly “Soviet Georgian” philosopher. Moreover, any true philosopher who fulfilled his mission under the Soviet regime could not live without a poetic spark”.² In the view of Zunde, the presence of Mamardashvili’s philosophy in Latvian culture helped to understand a “pure philosophical appeal”.

Interest in Mamardashvili’s philosophy is illustrated by the fact that students have organised *Mamardashvili Readings* (Riga, University of Latvia, 2010, 2011, 2013) and released some materials in a digital form accessible to the contemporary. Conference at 2010 was opened by the Ambassador Extraordinary and Plenipotentiary of the Republic of Georgia to the Republic of Latvia Konstantin Korkelia, who said: “Let me thank for organisation of this scientific conference that is one more historical evidence of close friendly ties between Latvian and Georgian societies [...] To quote Mamardashvili: “Everything is irreversible, and the things which have not been done by us will never be done”. Speaking generally about the influence of the ideas of Mr. Mamardashvili on civil society within the Soviet philosophical culture, it is obvious that his central concepts of form, thought and culture significantly influenced intellectuals of the Soviet period, inspired development of progressive conciseness, created controversy of experience analyses, as well as developed claim for thought in culture and society”.³

¹ Ibid.

² Zunde, Ansis. Six Para-philosophical Exercises in Latvian Euro(onto) poesis. In: *Analecta Husserliana*, vol. LXVII. The Origins of Life, vol. II. *The Origins of the Existential Sharing in Life*. Ed. by A.T.Tymieniecka. Kluwer Academic Publishers, 2000, p. 491.

³ Korkelia, Konstantin. Opening speech. In: *Merabs Mamardašvili. Sevis virspusē, lasot Mamardašvili*. Starptautiskas zinātniskas konferences “Mamardašvili lasījumi 2010” materiāli. Rīga: FSI, DVD.

Nowadays Latvians have good academic relationship among people who develop the trend of *phenomenology of life*. It includes phenomenology of culture, life, intersubjectivity, space and place, time, sound, sub-consciousness, identities (in Estonia prof. Tonu Viik, in Latvia – Rihards Kūlis, Ella Buceniece, Māra Rubene, Velga Vēvere, Ineta Kivle, Maija Kūle, †Elga Freiberga, †Ieva Lapinska, Uldis Vēgners, Māra Grīnfelde, Māra Kiope, Giulio Io Bello, Ginta Vēja) and eco-phenomenology (in Italy Daniela Verducci, in Norway – Konrad Rokstad etc.).

5. Collaboration between Latvian and Georgian Philosophers from 1991

Inclusion in the global philosophical process came gradually. Promoting idea at 1990's was namely research in phenomenology. Latvian philosophers received support from Anna-Teresa Tymieniecka's World Phenomenology Institute already from 1986 and continued to prepare publications of the Riga Phenomenologists School.¹

Phenomenology became the one of the most popular branches of philosophy in Latvia.² In general, an interest in phenomenology, existentialism, hermeneutics, Husserl, Heidegger, Sartre and others started to develop rapidly. Pope John Paul II, during his visit to Baltics in 1993, supported phenomenological philosophy, because he himself has worked out the phenomenology of acting man. In his letter to the Latvian philosophers (November 11, 1993) he stressed that philosophers in Latvia are on the right path in looking for expression of life, culture and a man in XX century, when living and the meaning of life is denied in all possible ways.³

At 1990's Lester Embree (USA) asked me to write an article *Phenomenology in the USSR for Encyclopedia of phenomenology* (Kluwer Academic Publishers, 1997). I have mentioned that the weakening of the totalitarian system in the USSR in 1960's witnessed the beginning of the study of phenomenology at many USSR republics. In the first place I put Georgian philosophers Bakradze and Kakabadze, characterized by turning to the human being, freedom, humanism, ethics and culture. Russians (as N. Motroshilova, P. Gaidenko, T. Kuzmina, M. Kissel, L. Ionin, V. Molchanov) came later as experts in the phenomenology of consciousness, time, place and social processes. At the *Encyclopedia of Phenomenology* I have mentioned also A.T. Bocarishvili about origins of knowledge in B. Russel and E. Husserl (1969), V. Archil Begiashvili, Georgi Shushanashvili on phenomenological ethics.⁴ Georgian philosophers took their place in the history of phenomenology.

Horizon of new philosophical problems appeared at the post-socialist states: poverty, risks at the capitalistic societies, new kinds of ethics, corruption, immigration and emigration,

¹ *Reason, Life, and Culture. Part 1. Phenomenology in the Baltics.* Analecta Husserliana, vol. 39, ed. by A.T. Tymieniecka, Kluwer Acad. Publishers, 1993.

² *Fenomenoloģija mūsdienu pasaulē. Phenomenology Worldwide.* Ed. by Kūle Maija. Riga: FSI, 2016. With bibliography of Latvian phenomenologists published abroad from 1989.

³ Pope's letter is published in *Mūžīgais un laicīgais*. Riga: Lielvārds, 1995, p. 4.

⁴ Kūle, Maija. Union of Soviet Socialist Republics. In: *Encyclopedia of phenomenology*. Kluwer Academic Publishers, 1997. Pp. 713-718.

threats of the change of world climate etc. There are several different directions which Latvian culture and philosophy could take now. One direction tries to adopt all modern and post-modern Western ideas, the other one looks back to the folkloristic and mythological past. Many tendencies exist: mythological and rational, global and national, ideas based on universalism, and based on relativism and pluralism. One of them seeks for love of wisdom, rational, universal mind, the other – philosophy for the wisdom of life and national identity.

Currently the wave of postmodernism comes to Baltic countries in arts and literature, and it creates new problems of philosophical orientations. I have published a monograph: *Eurolife. Forms, principles, feelings* where three forms of life have been discussed: *upward, forward* and *on surface*.¹ In the philosophical language it can be explained as orientation towards idealism, pragmatism or post-modernism. If in phenomenology there was some dimension of transcendental idealism, reduction and purification, then now pragmatism and practical philosophy takes over. Projects have been accepted only with the supplement of evidence of empirical, social and economic effects.

Sometimes Latvian philosophy gets closer to the nation's history of ideas. NGO activists look for the wisdom of life (in Latvian there is a popular word – *dzīvesziņa*, mentioned already at the State Constitution's Preamble). Philosophy starts to become marginal and has been recognized as non-effective.

Latvian and Georgian philosophers continued collaboration and met each other at the World philosophy congresses (Istanbul, Seoul, Athens, Beijing). World space for philosophising became open without any obstacles (except lack of financing). Discussions about phenomenological subjects until now could be characterized as common interest between Latvian and Georgian philosophers. Latvian philosophical circles highly appreciate Mamuka Dolidze's book *Developing Husserl's ideas in the Contexts of Phenomenology of Life and Modern Georgian Philosophy* (2013) and journal *Culture and philosophy*. Dolidze explains that the enormous impact of Husserl's conception, which, in spite of the obstacles in the Soviet era, is reflected in a distinctive, and quite deep way in XX century Georgian philosophy. He shows new ways in understanding phenomenology – in the context of natural sciences, quantum physics and art – theatre experience. He explains that the same phenomenological method could be used for the quantum theory and the polyphonic fiction. Dolidze writes: "In modern science as well as in modern literature, there exist similar forms of polyphonic thinking which deny that an omniscient subject can be a common ground of determination and which are based on the phenomenological principle of subject-object integration".² This could be evaluated as a new turn in phenomenology – integration of physics, literature and phenomenology.

Phenomenology in Latvia now turns much more to the practical ethics – philosophy of body, suffering, illness, medical practice, also to the aesthetical experience and terrorism

¹ Kūle, Maija. *Eirodzīve. Formas, principi, izjūtas*. Rīga: FSI, 2006.

² Dolidze, Mamuka. Phenomenology in Science and Literature. In: *Phenomenology World-Wide. Foundations-Expanding Dynamics-Life-Engagements. A Guide for Research and Study*. Ed. by A.-T. Teresa. Kluwer Academic publishers, 2002. P. 616.

studies.¹ Young generation is interested in contemporary stoicism, feminist philosophy, critique of neo-liberalism, interpretation of Wittgenstein's philosophy and "thought experiments" in analytic philosophy. Collaboration between Georgian and Latvian philosophers continues at the XXI century on the basis of participation of the doctoral students from University of Latvia at the philosophical events in Tbilisi.

Collaboration with the Georgian philosophers makes it possible to interpret similar problem of the contemporary philosophy – that the orientation to the cultural past and post-modern philosophy is difficult to reconcile. However, today's philosophy does not have to lose ties to the national dimension, becoming purely global, and not to be nationally restricted. Continuing the good relationship between Georgian and Latvian philosophers is the task for future, for peaceful development of our countries and mutual intellectual capacity building in Europe.

მაია კიულე

**ფენომენოლოგია და კულტურა: თანამშრომლობა ქართველ
და ლატვიელ ფილოსოფოსებს შორის
რეზიუმე**

წარმოდგენილ სტატიაში ავტორი გამოთქვამს მოსაზრებას, რომ 1970-1980-იან წლებში ქართველ და ლატვიელ ფილოსოფოსთა თანამშრომლობის საფუძველი იყო რწმენა, რომ ფილოსოფია არ უნდა ემსახუროდეს უშუალოდ საბჭოთა იდეოლოგიას, არამედ ფართოდ უნდა გაიხსნას მსოფლიო ინტელექტუალური ჰორიზონტის მიმართ. ეს თანამშრომლობა კონცენტრირებული იყო კულტურის, სიცოცხლის, ცნობიერების, ადამიანის ყოფიერებისა და თავისუფლების იდეებზე. იმ დროისათვის არც ისეთი მსგავსი იყო ქართველ და ლატვიელ ხალხთა მენტალიტეტი, მაგრამ ოკუპაციურმა რეჟიმმა და თავს მოხვეულმა საბჭოური ცხოვრების წესმა შედარებით დაამსგავსა ისინი ერთმანეთს. საბჭოთა ძალაუფლების სიტუაციაში აღნიშნული მსგავსება ემყარებოდა საერთო ოპოზიციურ განწყობას – „სიცოცხლე, მიუხედავად ყველაფრის“. ამ პოზიციას იზიარებდნენ ლატვიელი მწერალი ზენტა მაურიპა და ქართველი ფილოსოფოსი მერაბ მამარდაშვილი.

მეორე მსოფლიო ომამდე პარალელები ქართველ და ლატვიელ ფილოსოფოსთა შორის ეფუძნებოდა ფენომენოლოგიას. 1922-1923 წლებში კოტე ბაქრაძე და თეოდორ გელმი ერთად ეუფლებოდნენ ჰუსერლის ფენომენოლოგიას ფრაიბურგის უნივერსიტეტში.

¹ See: Phenomenology and Aesthetics. The 3rd Conference on Traditions and Perspectives of the Phenomenological Movement in Central and Eastern Europe, Riga, University of Latvia, 2017. https://www.academia.edu/37557008/report_of_the_international_conference_phenomenology_and_aesthetics_the_3rd_conference_on_traditions_and_perspectives_of_the_phenomenological_movement_in_central_and_eastern_europe.

1945-1991 წლებში ფენომენოლოგიის მნიშვნელოვანი წარმომადგენელი იყო ზურაბ კაკაბაძე. „უკან, თვით ადამიანისკენ!“ – ასეთი მოწოდებით გამოდიოდა ის იმდროინდელ ინტელექტუალთა წინაშე. კაკაბაძემ ადამიანის თავისუფლება და შემოქმედება გაიგო როგორც უღრმესი, შინაგანი განცდა და ყოფიერების გამოვლენის უმაღლესი საფეხური. მისი სიტყვა ჟღერდა და მნიშვნელობდა როგორც ინტელექტუალური ოპოზიცია საბჭოთა იდეოლოგიის მიმართ. რიგაში, ვილნიუსში, კიევიში, მოსკოვში მას უამრავი მიმდევარი გამოუჩნდა. ზურაბ კაკაბაძემ დაბეჭდა თავისი შრომები „ანალექტა ჰუსერლიანას“ გამოცემებში, სადაც მოგვიანებით ლატვიელ ფილოსოფოსთა სტატიებიც გამოქვეყნდა.

1980 წელს ქართველი ფილოსოფოსები – გიორგი ცინცაძე და გივი მარგველაშვილი ესტუმრნენ რიგას. მათ განაწყვეს და შთააგონეს ლატვიელი ფილოსოფოსები, უფრო ღრმად შეესწავლათ მარტინ ჰაიდეგერის ფილოსოფიური მემკვიდრეობა. (განსაკუთრებით მუნყოფიერების საკითხი და შემეცნების პრობლემა.)

1970 წლიდან ნელი მოტრიშილოვას თაოსნობით რიგაში ჩამოყალიბდა ფენომენოლოგიური წრე. ამ მოვლენას გამოეხმაურა ანა ტერეზა ტიმიენიჩკას მსოფლიო ფენომენოლოგიური ინსტიტუტი (აშშ, ჰანოვერი). აქვე კიდევ ერთხელ გვინდა, ავლნიშნოთ განსაკუთრებული ინტერესი მერაბ მამარდაშვილის შემოქმედების მიმართ. 2010, 2011, 2013 წლებში ლატვიაში სტუდენტებმა ჩაატარეს მამარდაშვილის ლექციების კითხვა-განხილვა. 1994 წელს ქართველ ფილოსოფოსთა ნაშრომები ითარგმნა ლატვიურ ენაზე სათაურით „აზროვნების სიხარული“.

XXI საუკუნეში ქართველ და ლატვიელ ფილოსოფოსთა თანამშრომლობა გრძელდება ფენომენოლოგიურ გამოკვლევათა ბაზაზე. ახლახან მოხდა ჩვენი და ქართველ ფილოსოფოსთა შეხვედრა თბილისის უნივერსიტეტში, ფილოსოფიის ინსტიტუტის საერთაშორისო კონფერენციაზე. ეს მოვლენა ჩვენი მრავალწლიანი სამეცნიერო თანამშრომლობის გაგრძელებად გვესახება და ვფიქრობთ, რომ ამ სამეცნიერო ფორუმმა თავისი წვლილი შეიტანა ევროპის ინტელექტუალური ცხოვრების განვითარების პერსპექტივაში.

მამუკა დოლიძე

ფენომენოლოგია, ხობოხს შამოქაქეხის ფილოსოფია
წინა მანქანიხანი იმჰიოჰიხასიხი

ფენომენოლოგიური ფილოსოფია, რომელიც ბრენტანოსა და ჰუსერლის კონცეფციითა საფუძველზე აღმოცენდა, ფრიად უცნაურ ფილოსოფიურ მოძღვრებად გვესახება. უცნაურობა ისაა, რომ თანამედროვე ფენომენოლოგია ვერა და ვერ ჩამოყალიბდა როგორც ფილოსოფიური ცოდნის სისტემა. რა არის ფენომენოლოგია და ფენომენოლოგიური მეთოდი, ამ კითხვებზე თვითონ ედმუნდ ჰუსერლსაც ბოლომდე არ ჰქონდა გარკვეული პასუხი. მიუხედავად ამ გაურკვევლობისა, ფენომენოლოგიამ უდიდესი გავლენა მოახდინა XX საუკუნის ფილოსოფიაზე. თამამად შეიძლება ითქვას, რომ ეგზისტენციალიზმი, ჰაიდეგერის ახალი ონტოლოგია და სხვა წამყვანი ფილოსოფიური კონცეფციები მეტ-ნაკლებად თავიანთ ორიგინალობას და მნიშვნელოვნებას სწორედ ბრენტანოს და ჰუსერლის ინტენციონალურ სწავლებას უნდა უმაღლოდენ.

ჩვენი ფიქრით, მეთოდისა და კონცეფციის ეს განუზღვრელობა პოზიტიური მომენტი ფენომენოლოგიურ იდეათა განვითარებაში. იგი თვალნათლივ გვიჩვენებს, რომ საქმე გვაქვს შემოქმედების ფილოსოფიასთან, რომელიც თავისი არსით განსხვავდება ტრადიციული ცოდნისგან. ფენომენოლოგია არ მიისწრაფვის, დასრულდეს და ჩაიკეტოს როგორც სრულიად გარკვეული და ფუნდამენტურად ჩამოყალიბებული ცოდნა. იგი წარმოადგენს ვარაუდების, დაშვებების, მინიშნებების ღია სისტემას, გახსნილ შემოქმედებითი აზროვნების უსასრულო პერსპექტივაში. სწორედ ასეთი „ღიაობა“ ქმნის XX საუკუნის ამ უმნიშვნელოვანესი მიმდინარეობის ხიბლსა და ჯადოს, სწორედ ეს გვაძლევს უფლებას, ფენომენოლოგიური მიდგომა გამოვიყენოთ თანამედროვე აზროვნების მრავალფეროვან სამყაროში, ადამიანის მენტალურ ქმედებათა ზღვარდაუდებელ შემოქმედებაში.

ამ პოზიციიდან ახლებურად მოსჩანს მთელი ფილოსოფიური ტრადიცია. ჰუსერლის პრეტენზია, რომ ფენომენოლოგიამ მიაღწიოს სიმწიფის ასაკს როგორც მკაცრმა (და არა ზუსტმა) მეცნიერებამ, არ შეიძლება გაგებულ იქნას პირდაპირი აზრით, თუნდაც იმიტომ, რომ ფენომენოლოგია, ნილნაყარი შემოქმედებითი აქტის იდუმალებასთან, მუდამ ახალგაზრდულ გატაცებად რჩება და ვერასდროს მიაღწევს სიბერეს. ფენომენოლოგია ვერასდროს შეიგრძნობს საკუთარ თავს, როგორც ზუსტად ჩამოყალიბებულ მოძღვრებას არსებობისა და არსის შესახებ. ის მუდამ ცოცხალი სწავლებაა, მისი დაუფლების პროცესში ადამიანი გონების ლოგიკურ თანმიმდევრობას კი არ ეუფლება, საკუთარ გულისძგერას ისმენს, თავისუფლების გასაოცარ წყურვილს და სიხარულს შეიგრძნობს, ამსხვრევს რაციონალური აზროვნების ჯაჭვს და საერთოდ ვერ ეგუება გონების ვერავითარ ჩარჩოებს, თუნდაც ჭეშმარიტების დადგენის მიზნით და მისიით. ჭეშმარიტება არის ჭეშმარიტების

ძიების პროცესი – აი, ის ერთადერთი, რაც შეიძლება გვითხრას ფენომენოლოგიურად მოაზროვნე შემოქმედმა.

თავისუფლების უსაზღვროება, საითკენაც მიისწრაფვის ფენომენოლოგი, სულაც არ ავალდებულებს მას, ეძიოს ჭეშმარიტება. იქნებ, ჭეშმარიტებაში ყოფნა არ საჭიროებს მის ძიებას, აღმოჩენას, დადგენას და გამოთქმას?! ჭეშმარიტებაში ყოფნა, როგორც ფენომენოლოგიური განწყობის არსობრივი მომენტი, თვითშემეცნების შეუძლებლობას ესაზღვრება, ის ადამიანის თვითყოფნის მიუწვდომელი წყაროა. ჭეშმარიტება ადამიანის „მეობის“ ისეთი მოცემულობაა, სულ მუდამ რომ ხელიდან უსხლტება აზროვნების სიცხადეს და ლოგიკური მსჯელობის ბადეს. ჭეშმარიტება სახავს შემოქმედების გზას, როგორც ცისკრის ვარსკვლავი, წინ რომ მიუძღოდა მოგვებს ბეთლემისაკენ. მისი თვალისმომჭრელი სხივი არა მხოლოდ ფილოსოფიურ წიაღსვლას ანათებს, ის მხატვრულ მუზასაც ეთამაშება, ლიტერატურის, პოეზიის, მუსიკის, ფერწერის, თეატრის... სილამაზის ხელოვნებათა დაუსრულებელ ფერიცვალებას მოიცავს.

ამიტომ, გასაკვირი არც არის, რომ ფენომენოლოგიური განწყობა ფილოსოფიისა და მწერლობის ერთიანობას გულისხმობს. მოაზროვნე, რომელიც ქვეშეცნეულად მიჰყვება ცნობიერების ნაკადს, მხატვრული და ფილოსოფიური აზროვნების ერთიან დინებაშია ჩაძირული. ის ფილოსოფოსიც შეიძლება იყოს და მწერალიც. შემოქმედებითი აზროვნების ტალღა მას იდეათა სამყაროდან ლიტერატურულ სახეთა ქმნადობის წიაღში მიაქანებს. სამყაროს ქმნადობის და მისი შემეცნების გზა ისე შემპარავად ერწყმის ერთმანეთს, რომ გული და გონება ცნობიერების ერთ ინტენციონალურ ნაკადში ერთიანდება. ადამიანი ფიზიკური არსებობიდან ესთეტიკურ ფასეულობათა მარადიულ სფეროში გადადის.

ბრენტანოს და ჰუსერლის მოძღვრებათა ღიაობა შემოქმედების პროცესის მიმართ ფერს უცვლის როგორც ფილოსოფიას, ასევე მხატვრულ ლიტერატურას. ფილოსოფიაში აღარ ხდება ადამიანის ცნობიერების გრადაცია მისი ფსიქოლოგიური ფუნქციების მიხედვით. გრძნობა, გონება, წარმოსახვა, ნებელობა, ინტუიცია – ფსიქოემოციური ენერჯის გამოვლენათა ეს სიმრავლე ერთიანდება აზროვნების ერთ, ინტენციონალურ ნაკადში. ეს შეუქცევადი ნაკადი ლოგიკურ საზრისს იძენს ყოფიერების ინდივიდუალობის და არა არსებულის განზოგადოების გზით. თუ დავაკვირდებით, აქ შემეცნების პროცესის ახალ, იდუმალ გარდასახვასთან გვაქვს საქმე, ძალიან რომ წააგავს მხატვრულ შემოქმედებას. ხდება იდეაციის ცოცხალი პროცესის გასვლა რაციონალური აზროვნების ფარგლებიდან და „ლოგოსით“ წარმართული ნაკადის გაშლა სახეთაქმნადობის ზღვარდაუდებელ სივრცეში.

გონების საზღვრების მსგავსი დარღვევა ხდება ლიტერატურის სამყაროშიც. ავტორის „სიკვდილის“ თემა, ასე მძაფრად რომ ჟღერდა XX საუკუნის ლიტერატურათმცოდნეობაში, თანამედროვე მწერლობის ფენომენოლოგიურ სანყისებზე მიანიშნებს.

შეიძლება ითქვას, რომ ე.წ. ინტელექტუალური პროზა, რომელიც გასული საუკუნის 60-იანი წლებიდან ჩამოყალიბდა როგორც მსოფლიო მნიშვნელობის ფენომენი, არათუ ენათესავება, სიღრმისეულად წვდება თანადროული ლიტერატურული სამყაროს ახალ მიღწევებს. დღეს განსაკუთრებით მწვავედ დგას ავტორი-

სა და მკითხველის თანაშემოქმედების და აგრეთვე ავტორისა და მხატვრული პერსონაჟის, განსხვავების და ერთიანობის საკითხი. (1)

XX საუკუნის მეორე ნახევრის ქართული პროზა არსებითად ცნობიერების ნაკადის ლიტერატურის ერთ-ერთი საინტერესო განშტოებაა. დოსტოევსკის, ჯეიმს ჯოისის, მარსელ პრუსტის, ფრანც კაფკას, თომას მანის, უილიამ ფოლკნერის, სამუელ ბეკეტის, გაბრიელ მარკესის და სხვათა ავანგარდისტულ იდეებს თავისებურად ქართული პოეზიისა და პროზის ტრადიციათა განვითარებით ეხმაურება ოთარ ჭილაძის, თამაზ ჭილაძის, ოთარ ჩხეიძის, ჯემალ ქარჩხაძის, გურამ დოჩანაშვილის და სხვა ავტორთა ინტელექტუალური პროზა.

ფენომენოლოგიის დამსახურებად მიგვაჩნია ის ფაქტი, რომ უახლესი დროის ფილოსოფია ღრმად შეიჭრა თანადროულ მხატვრულ ლიტერატურაში. ჰუსერლის მეთოდის შემოქმედებითა გამოყენებამ ზღვარი ნაშალა ფილოსოფიასა და მწერლობას შორის. სუბიექტის და ობიექტის ფენომენოლოგიური ერთიანობის საფუძველზე მოხდა ავტორისა და ლიტერატურული პერსონაჟის შერწყმა. ნანარმოებმა, ამის გამო, შეიძინა ერთგვარი დამოუკიდებლობა ავტორ-სუბიექტის ნებისგან. თითქოს მხატვრული შინაარსი რალაც ნამდვილად მიმდინარე, თვითმოძრავი ნაკადი იყოს, რომელიც დასაბამს მწერლის ჩანაფიქრიდან იღებს, მაგრამ შემდგომ ვითარდება თავისი საკუთარი გზით. მართალია, პერსონაჟის ასეთი უცნაური დაუმორჩილებლობა ზოგადადაც შეინიშნება კლასიკური ლიტერატურის ისტორიაში, მაგრამ სწორედ ბრენტანოს და ჰუსერლის მიერ აღმოჩენილმა გონების ინტენციონალობამ გააძლიერა და თამაშის ახალ წესად დაამკვიდრა ნანარმოების თვითმოძრაობის ეფექტი.

ავტორის სიკვდილი, ფაქტობრივად, ნიშნავს იმას, რომ მწერალმა დაკარგა ყოვლისმცოდნე სუბიექტის პოზიცია საკუთარი ნანარმოების მიმართ. ფენომენოლოგიამ იგი ჩამოაგდო თანამედროვე რომანის თუ მოთხრობის ყოვლისშემძლე მმართველის ტახტიდან.

ავტორის ასეთმა ჩამოქვეითებამ ნანარმოებს დაუკარგა მკაცრად მიზანდასახული სიუჟეტის სტატუსი. მხატვრულ რეალობაში გაჩნდა ერთგვარი განუსაზღვრელობა და შეიქმნა აბსურდის სიტუაცია. ძნელი გასარკვევი გახდა, თუ რას გვეუბნება მწერალი. უფრო სწორედ, ის არაფერსაც არ გვეუბნება, რამდენადაც თვით არის მსხვერპლი იმ თვითმოძრავი სიტუაციისა, რომელიც მისდაუნებურად შეიქმნა. ნანარმოებში გაჩნდა განუსაზღვრელი, თავისუფალი სივრცე, რომელიც პერსონაჟის თვითნებურმა ქცევამ ან მკითხველის ფანტაზიამ შეიძლება შეავსოს.

ავტორის „სიკვდილის“ შემდეგ ლიტერატურულმა ქმნილებამ დაკარგა კლასიკური ფორმის სიცხადე და გარკვეულობა. ცნობიერების ნაკადის ლიტერატურაში, ნანარმოები ფასობს არა იმის მიხედვით, თუ რას გვეუბნება მწერალი, არამედ იმის მიხედვით, თუ რას არ გვეუბნება ის, რას მალავს, რის შესახებაც მხოლოდ მიაინიშნებს და რაც მკითხველში აღვიძებს საკუთარ აზრს ნანარმოების გაგების და ინტერპრეტაციის შესახებ.

მსგავსი ფენომენოლოგიური განწყობა დამკვიდრდა თანამედროვე მეცნიერებაშიც (2). გასული საუკუნის დასაწყისში აღმოცენებულმა კვანტურმა თეორიამ საგონებელში ჩააგდო იმდროინდელი ფიზიკოსები. ახალმა თეორიამ მოითხოვა

მთელი კლასიკური ფიზიკის ფილოსოფიური გადააზრება რაციონალიზმის არაკლასიკური იდეალის საფუძველზე. თითქოს დაინგრა კლასიკურ მეცნიერებათა სამყარო, სამყარო, რომელიც, ტრადიციული ლიტერატურისა და ხელოვნების მსგავსად, ემყარებოდა აბსოლუტურად ზუსტი ცოდნის მკაცრად დადგენილ სისტემას. თუკი რომელიმე თეორია ვერ აღწევდა ასეთ ცოდნას და სახავდა ფიზიკურ მოვლენათა განვითარების ალბათურ-მიახლოებით სურათს, ეს იყო თეორიის ბრალი და მეცნიერები ეძებდნენ უფრო სრულყოფილ თეორიულ კონცეფციას, აბსოლუტურად ზუსტი ცოდნის მიღწევის მიზნით. იმ შემთხვევაშიც კი, თუკი ეს ცოდნა ვერ აღწევდა დასახულ მიზანს, ითვლებოდა, რომ სამეცნიერო კვლევა მიჰყვებოდა სწორ გზას, რომელიც კლასიკური ცოდნის სიზუსტით და სიცხადით იყო განათებული. მკვლევარს ამოძრავებდა რწმენა, რომ ადრე თუ გვიან გაიფანტებოდა ბურუსი და ზუსტი ცოდნის იდეალი ხორცს შეისხამდა მეცნიერული რწმენით დასახულ ჭეშმარიტების გზაზე.

სწორედ ეს რწმენა შეარყია კვანტურ ფიზიკაში შექმნილმა უცნაურმა სიტუაციამ. ატომურ ექსპერიმენტში, კორპუსკულარულ-ტალღური დუალიზმის გამო, ვერა და ვერ მოხერხდა მიკრომოვლენათა ზუსტი, დეტერმინისტული ხედვა (გააზრება, განჭვრეტა).

1927 წელს, კოპენჰაგენში გამართულ ფიზიკოსთა მსოფლიო ფორუმზე, აღნიშნული პრობლემა გახდა იმ დროის გამოჩენილ ფიზიკოსთა ცხარე დისკუსიის მიზეზი (3, 4).

სამეცნიერო კამათი განსაკუთრებით გამწვავდა ნილს ბორსა და ალბერტ აინშტაინს შორის. ფარდობითობის თეორიის ავტორი ვერა და ვერ ეგუებოდა ზუსტი ცოდნის კლასიკური იდეალის მსხვრევას. იგი ეძებდა გზებს, თუ როგორ ჩაენაცვლებინა კვანტური მექანიკა უფრო სრულყოფილი თეორიით, რომლის მიხედვით შესაძლებელი გახდებოდა კლასიკური ცოდნის გამომუშავება ატომურ მოვლენათა სფეროში.

კამათი ნილს ბორის გამარჯვებით დაგვირგვინდა. თავისი გასაოცარი შემოქმედებითი ინტუიციით, მან დაამსხვრია რწმენა ფიზიკურ მოვლენათა მკაცრად მიზეზობრივი ქცევის შესახებ. კვანტური მექანიკა დადგინდა როგორც სრული თეორია, რაც ობიექტურად გამოხატავდა მიკროსამყაროში არსებულ ნაწილაკთა ტალღურ-ალბათურ ბუნებას.

ისევე, როგორც აბსურდი შეიჭრა ცნობიერების ნაკადის ლიტერატურაში, ასევე გაჩნდა განუზღვრელობის უცნაური სიტუაცია კვანტური თეორიის ექსპერიმენტულ სფეროში. როგორც მწერალი იქნა ჩამოგდებული ყოვლისმცოდნე ავტორის ტახტიდან, ასევე, ატომურ ფიზიკაში მეცნიერმა დაკარგა მიკროეფექტების ზუსტი წინასწარხედვის შესაძლებლობა. ნილს ბორმა აინშტაინის საპირისპიროდ აჩვენა, რომ ეს წინასწარხედვა შეუძლებელია არა ადამიანური შემეცნების უკმარისობის გამო, არამედ თავად კვანტურ ხდომილებათა ალბათური ბუნების მიზეზით.

ცნობიერების ნაკადის რომანებში გმირები არ ექვემდებარებიან მხატვრულ მოვლენათა დეტერმინიზმის პრინციპს. ისინი უეცრად, არსაიდან ჩნდებიან და ასევე მოულოდნელად იკარგებიან თხრობის ბურუსით მოცულ წარმოსახვის სივრცეში. მწერლის ჩანაფიქრი იდუმალ ფერიცვალებას განიცდის. ავტორი ვერ ხედავს და ვერ წარმართვს თავისი პერსონაჟის განვითარების ისტორიას.

კვანტურ საოცრებათა სამყაროშიც ატომური ობიექტი არ ემორჩილება ცალსახა დეტერმინიზმის კანონს. იგი ფიზიკური სიტუაციისგან დამოუკიდებელ, თავისუფალ არსებად გვესახება თავისი თვითნებური, ინდეტერმინისტული ქცევით. მეცნიერი სრულად ვერ ხედავს კვანტური მოვლენის განვითარების დინამიკას. მიკრონაწილაკი, ვით ლაიბნიცის „სულიერი ატომი“, რალაც იდუმალ, ზეცნობიერ ინფორმაციას ატარებს თან და მოქმედებს არა მიზეზობრივ ფაქტორთა მიხედვით, არამედ გარკვეული მიზნით და მისიით.

რა გვიშლის ხელს, ვაღიაროთ, რომ ინტელექტუალურ პროზაში ავტორი თავდავინყებით გაიტაცა სიტყვის ნაკადმა და ის მხატვრული პერსონაჟით მოქმედ სუბიექტად აქცია.

მსგავსად ამისა, ანონიმური სუბიექტი „შეიჭრა“ მიკროსამყაროში, ფიზიკურ ნაწილაკთა მდგომარეობა წარმოადგინა, როგორც შემეცნებითი სიტუაცია და გამზომ ხელსაწყოს მიანიჭა ცნობიერების სტატუსი – კვანტურ-მექანიკური ხელსაწყო არა მხოლოდ ზომავს ფიზიკურ სიდიდეებს (რაც ხდებოდა კლასიკურ ფიზიკაში), არამედ გონებასავით ქმნის და გარდაქმნის ატომური ობიექტის ფიზიკურ აზრს.

ჩვენი მოსაზრებით, (4) ასეთი ანალოგია თანამედროვე ლიტერატურასა და მიკროფიზიკას შორის გამოწვეულია იმ გარემოებით, რომ ორივე სფეროში – კვანტური მექანიკის ქმნადობის თუ ინტელექტუალური პროზის შემოქმედების პროცესში ინტუიციურად გამოიყენება ერთი და იგივე ფენომენოლოგიური მეთოდი, რაც გვიჩვენებს, რომ ფენომენოლოგია, აზრის თავისუფალი დინების შემოქმედებითი განწყობით, უდიდეს ზეგავლენას ახდენს, როგორც XX საუკუნის არაკლასიკურ მეცნიერებაზე, ასევე თანამედროვე ლიტერატურასა და ხელოვნებაზე (5, 6, 7).

ფენომენოლოგიური რედუქცია

ფენომენოლოგიის პრაქტიკული გამოყენება თანამედროვე, პოსტმოდერნული კულტურის სფეროში გზას გვიხსნის შევხედოთ ჰუსერლის კონცეფციას გაფართოებული მხერით; გადავწვდეთ არა მხოლოდ სიცოცხლის ონტო-პოეზიისა და ზოგადად ეგზისტენციალური ფილოსოფიის პრობლემებს, არამედ შევხვით ჰაიდელგერის ახალ ონტოლოგიასაც.

XX საუკუნის უმნიშვნელოვანეს მოძღვრებათა სია ამ მხრივ არ იქნება სრული, თუკი გამოვტოვებთ ჯაკობ დერიდას და მერლო-პონტის უაღრესად საინტერესო კვლევებს ჰუსერლის შემდგომი ფენომენოლოგიის შესახებ.

შემოქმედების ფილოსოფიის თვალსაზრისით, გარდასული საუკუნის ეს უდიდესი მიღწევები გვაღელვებს იმდენად, რამდენადაც ისინი კიდევ უფრო მაღლა სწევნ შემეცნების თამასას, რაც თავის შემოქმედებით ნახტომში XXI საუკუნის მოაზროვნემ უნდა გადალახოს. ეს არ გახლავთ ნეგატიური განწყობა XX საუკუნის აზროვნების მწვერვალთა მიმართ. ეს ის აუცილებელი სიმაღლეა, რაც უნდა დასძლიოს თანამედროვე, პოსტმოდერნულმა ფილოსოფიამ.

ჩვენი ინტერპრეტაცია გამომდინარეობს იმ დისტანციური ხედვიდან, საიდანაც ბრენტანოსა და ჰუსერლის აღმოჩენა, თავისი მარად აქტუალური სიახლის და ორგინალობის მიუხედავად, მაინც მოსჩანს, როგორც აზრის განვითარების უკვე გარდასული ეტაპი.

თუკი ღრმად გავითავისებთ და გავყვებით ჰუსერლისეული სამყაროს წარმოშობის სულ პირველ იმპულსს, უნდა კიდევ ერთხელ ვაღიაროთ, რომ მისი კვლევის უმთავრესი მიზანი იყო სუბიექტის სუბიექტურობის აღმოჩენა და დამკვიდრება პირველ პირში მოცემული ცნობიერების ნაკადში. ასეთი რამ შეუძლებელია შემოქმედებითი იმპულსის და ახლისქმნადობის ირაციონალური აქტის გარეშე, რაც თავისი უკიდვანო თავისუფლებით ვერა და ვერ ეგუება რაციონალური აზროვნების დეტერმინიზმს და უცხოდ მიიჩნევს საყოველთაო ცოდნის ობიექტივაციის პროცესს.

ჩვენი აზრით, ყოველი, მათ შორის თვით ჰუსერლის სისტემაც, ისწრაფვის ჩამოყალიბდეს, როგორც აზრით მისანვდომი ცოდნა, რომელიც თავისი ქმნადობის საწყის ეტაპზე წარმოადგენდა წინამეტყვიერულ, ქვეცნობიერი იმპულსებით აღსავსე ცოცხალ შემოქმედებას. შემდგომში, ამ შემოქმედების ქმნილებამ განიცადა გაუცხოება თავისუფალი აზრის შემაფერხებელი და დამამძიმებელი მასალის სახით. მისგან გამომდინარე, სხვადასხვა (თუნდაც მეტად გაბედულმა და ორიგინალურმა) ინტერპრეტაციებმა კიდევ უფრო გამოკვეთა საინტერპრეტაციო მოცემულობის ლოგიკურ-დეტერმინისტული ხასიათი და ამდენად, ჩახერგა ფენომენოლოგიის, როგორც შემოქმედებითი ფილოსოფიის განვითარების გზა, გზა, თავად ჰუსერლს რომ ჰქონდა მიზნად დასახული თავისი ფენომენოლოგიური განწყობით სუბიექტურობის მიმართ.

უაღრესად მნიშვნელოვანია სარტრის, ჰაიდეგერის, დერიდას, მერლო-პონტის, ჰაბერმასის, ტიმიენიეცკას, ზურაბ კაკაბაძის და სხვათა უდიდესი ძალისხმევით შექმნილი ახალი კონტექსტი ჰუსერლის ხელახალი გაცოცხლების მიზნით (5, 8, 10). თუმცა, ამ კონტექსტმაც ოდესმე შეიძლება ამონუროს თავისი თავი და დააბრკოლოს შემდგომი ინტელექტუალური წინსვლა.

ყოველივე ამის საფუძველზე, თავს უფლებას ვაძლევთ, კრიტიკული თვალთ შევხედოთ ამჟამად უკვე კლასიკურ მოძღვრებად ქცეულ ფენომენოლოგიას, თუკი გვსურს, შევიგრძნოთ თვით ჰუსერლის შემოქმედებით ბურუსში გახვეული, ცოცხალი აზრის მაჯისცემა.

ამ მიზნით ერთმანეთისგან გავმიჯნოთ ორი ჰუსერლი: ჰუსერლი მეცნიერი, ვინც ცდილობს, ჩამოაყალიბოს ფენომენოლოგია, როგორც მკაცრი მეცნიერება და ჰუსერლი შემოქმედი, ვინც თავისი გენიალური ინტუიციით მხედველობაში იღებს საკუთარ მე-ს, თვალჩაუნვდენელი ფესვებით დაკავშირებულს სამყაროს ქმნადობის ტრანსცენდენტალურ სუბიექტთან.

ეს შემოქმედი სუბიექტი გამუდმებით ეწინააღმდეგება თავის ცნობიერებაში ნებისმიერი (მათ შორის ფენომენოლოგიური) ცოდნის ჩამოყალიბების და ობიექტივაციის პროცესს. ვფიქრობთ, მეორე ჰუსერლი გულის სიღრმეში დაგვეთანხმება, რათა კრიტიკულად გადავხედოთ ფენომენოლოგიას, როგორც მკაცრ მეცნიერებას და უფრო მეტიც: დეკონსტრუქცია მოვახდინოთ ამ ლოგიკური სისტემის, დავსახოთ მისი მეთოდოლოგიური დაფუძნების სხვა, ალტერნატიული გზა და ამდენად შევარყიოთ შემოქმედის თავისუფლებასთან დაპირისპირებული მეცნიერების აკადემიური საფუძველი.

სტენფორდის უნივერსიტეტის ინტერნეტენციკლოპედიაში კარგად არის წარმოდგენილი ფენომენოლოგიური მეთოდის „ეპოქის“ სამი საფეხური, წმინდა ცნო-

ბიერების ინტენციონალობის გაცნობიერების მიზნით. ეს გააზრება, როგორც ჩანს, თავად პირველწყაროში გადმოცემული ორიგინალური იდეების ადეკვატურია. (9)

კვლევის მეთოდის საწყისი ეტაპია ფენომენოლოგიური რედუქცია. ამ საფეხურზე ჩვენს გონებაში ხდება გარე სამყაროს საგნობრივი მოცემულობის დაფიქსირება, ყოფიერების შემეცნების ერთადერთი წყაროს სახით. ჰუსერლი, ლოგიკური გამოკვლევების ავტორი, გვთავაზობს, ბრჭყალებში ჩავსვათ რეალობიდან მომდინარე ეს საგნობრივი ინფორმაცია, ანუ თავი შევიკავოთ მსჯელობიდან, თუ რას წარმოადგენს იგი – ნამდვილად არსებულ საგანს, თუ არარსებულ ქიმერას, რაც შესაძლოა, სიზმარით მოგველანდოს ალქმის თვითნებურ წარმოსახვაში.

ჩვენი ცნობიერების მიერ საგნის არსებობაზე (ან არარსებობაზე) პრეტენზიის გაუქმება მოგვავიწყებს რენე დეკარტეს მეთოდოლოგიური ეჭვის არგუმენტს, რომლის თანახმად, ეჭვის შეტანა ყოველივე არსებულის არსებობაში უეჭველად ადასტურებს თავად ეჭვის შეტანის ფაქტის და, აქედან გამომდინარე, ეჭვის შემტანი სუბიექტის არსებობას.

თუმცა ჰუსერლსა და დეკარტეს შორის არსებითი განსხვავებაა. ჰუსერლს არ შეაქვს ეჭვი მოცემული საგნის ყოფიერებაში, რადგან ეჭვის შეტანა ფსიქოლოგიური აქტია, ხოლო ჰუსერლი, ამ შემთხვევაში როგორც მკაცრი ფილოსოფიური მეცნიერების ფუძემდებელი, მიისწრაფვის, განთავისუფლდეს ფსიქოლოგიური არგუმენტებისგან. ჰუსერლს ეჭვი კი არ შეაქვს არსებულის გრძნობად-კონკრეტულ მოცემულობაში, არამედ ამ შემეცნებით შინაარსს ბრჭყალებში სვამს, ანუ თავს იკავებს მისი ეგზისტენციალური შეფასებისგან.

ჰუსერლი ფიქრობს, რომ ასეთ მცდარ, გულუბრყვილო შეფასებას ემყარება მთელი კლასიკური მეცნიერება. მისი აზრით, ყოვლად გაუმართლებელია, იგივეობა დავამყაროთ ჩვენს ალქმაში მოცემულ საგნობრივ გამოსახულებას და ნამდვილად არსებულ საგანს შორის. ასეთი გაიგივება შეუძლებელია ადამიანის ალქმის (ცნობიერების) და რეალური ობიექტის (ყოფიერების) პრინციპული განსხვავებულობის გამო. აღნიშნული განსხვავების გადალახვა არ შეიძლება პირდაპირ, როგორც ამას მეცნიერება და ტრადიციული ფილოსოფია აკეთებს. საგნისა და ალქმის დასაკავშირებლად საჭიროა ცნობიერების სპეციალური კვლევა, რაც, ჰუსერლის აზრით, ფენომენოლოგიური რედუქციის გზით არის შესაძლებელი.

წმინდა ცნობიერების კვლევის ამ საწყის ეტაპზეც შეიძლება გამოითქვას გარკვეული კრიტიკული შენიშვნა. გავიხსენოთ იურგენ ჰაბერმასის ცნობილი ნაშრომი „შემეცნება და ინტერესი“ (11). ავტორი განავითარებს აზრს, რომ არ არსებობს ჭეშმარიტება და სინამდვილის გაგება შემეცნებელი სუბიექტის ინტერესის გარეშე. ეს კოგნიტური ინტერესი საბოლოო ჯამში ეგზისტენციალური ინტერესია. არსებული რეალობის შემეცნებაში მე არ მანუხებს აზრი, თუ როგორია სინამდვილე თავისთავად. მე მინდა გავიგო, როგორია ის ჩემთვის, რამდენად პასუხობს ჩემს ამქვეყნად ყოფნის და ჩემი სულის გადარჩენის ამოცანას, რათა ორიენტაცია მოვახდინო სამყაროში, შევძლო ფიზიკური არსებობა და მიზნად დავისახო სულიერი ცხოვრება.

საერთოდ XX საუკუნის ფილოსოფიაში მკვეთრად აღარ არის თემატიზირებული საკითხი, თუ რას წარმოადგენს ობიექტური რეალობა და რა ხდება სინამდვილე-

ში თავისთავად, ცოცხალ სუბიექტთან მიმართების გარეშე. ეს უსაზრისო კითხვაა. მაშინაც კი, როცა ვცდილობ, შემეცნებაში აბსოლუტურად ობიექტური ვიყო, უკვე ჩემი მცდელობა, შევიძინო მიუკერძოებელი და დაუინტერესებელი ცოდნა, ფარულად, ქვეცნობიერად, გარკვეულ სუბიექტურ განწყობას გულისხმობს.

ამიტომ, მეცნიერების მიერ რეალური ობიექტის და აღქმაში რეფლექსირებული საგნის გაიგივება სულაც არ არის მცდარი და გულუბრყვილო პოზიცია, როგორც ეს ჰუსერლს მიაჩნია. მსგავს იდენტიფიკაციაში ჩაქსოვილია შემეცნებელი სუბიექტის ინტერესი, თავი გადაირჩინოს ამ სამყაროში და შეძლოს ცხოვრება. თუკი არ მოხდა ეს გაიგივება, თუკი ყველაფერი, რასაც ადამიანი ხედავს, შეიგრძნობს თუ ისმენს, არის სიზმარი, მაშინ ის ვერ შეძლებს ორიენტაციას რეალობაში და დაიღუპება, როგორც ხორციელად, ასევე სულიერად.

თავად ჰუსერლის მცდელობა, რომ წმინდა ცნობიერების კვლევით გაარკვიოს ჭეშმარიტი კავშირი სუბიექტსა და ობიექტს შორის უკვე ეწინააღმდეგება ფენომენოლოგიის შემოქმედებით პრინციპს. ამ პრინციპის თანახმად, ყოველივე, რაც გვეძლევა როგორც ფენომენი, არის არა არსებული, არამედ შექმნილი.

თავი რომც ავარიდოთ თეოლოგიურ ინტერპრეტაციას, მაინც უნდა ვალიაოთ, რომ საქმე გვაქვს ყოფიერებასთან, რომელშიც ჩაქსოვილია სუბიექტის (ტრანსცენდენტალური სუბიექტის, რაც ჩემი სუბიექტურობის საფუძველია) შემოქმედება.

ჩვენი მოკრძალებული შენიშვნა შორს არის იმისგან, რომ საყვედური ვუთხრათ ჰუსერლს. პირიქით, მან თავისი გენიალური შთაგონებით შექმნა სრულიად ორგინალური მოძღვრება, იმდენად მრავალფეროვანი და მოქნილი, რომ ის ახალ ინტერპრეტაციათა დაუსრულებელ პერსპექტივას გვთავაზობს. კრიტიკა, რომელიც აღიძვრის ამ გენიალურ ნააზრევთან შეხების დროს, კი არ ამდაბლებს, უფრო მეტი სიღრმით და მრავალმნიშვნელობით წარმოაჩენს XX საუკუნის ამ უდიდეს ფილოსოფიურ შედეგს (9).

ჰუსერლის უდავო დამსახურებაა, რომ ფენომენოლოგიური რედუქციის სულ პირველი ეტაპი, ლოგიკური მსჯელობის მიღმა, ფანტაზიასაც აღვიძებს და გზას გვიხსნის არატრივიალურად, არააკადემიურად, უფრო შემოქმედებითად ავხსნათ აღქმაში მოცემული საგნის რედუქციის, ანუ ბრჭყალებში ჩასმის მეთოდი.

გავიხსენოთ „ცნობიერების ნაკადის“ ლიტერატურა, რაზედაც ზემოთ გვექონდა საუბარი. სუბიექტი-ავტორი მხოლოდ დასაბამს აძლევს, შემდეგ კი თავის ნებაზე მიუშვებს მხატვრული სიტყვის თვითმოძრავ დინებას, რაკი ვერ წარმართავს და წინააღმდეგობას ვერ უწევს მას.

მწერალი თავდავინწყებით იძირება თხრობაში უეცრად, ქვეშეცნეულად გაჩენილ მოვლენათა მორევში. მხატვრული მოვლენა, ხასიათი და ამბავი თავისით ვითარდება და თვითონ აჩვენებს საკუთარ თავს, როგორც ფენომენს, არსობრივად გახსნილს ავტორის ცნობიერების წინაშე.

თვითმოძრავ თხრობაში აღმოცენებულ მოვლენათა მანიფესტაციის ფაქტი რეალური საგნის ფენომენოლოგიურ რედუქციას გვაგონებს. ჩვენი აღქმის საგანიც, როგორც ქმნილი და არა არსებული, თავის თავს თვითონ გვიჩვენებს ფენომენის სახით. ეს თვითჩვენება აისახება ჩემს სუბიექტურ რეფლექსიაში. ცნობიერებაში აღბეჭდილი ხატის და ობიექტური ფენომენის გაიგივება პრობლემას აღარ წარმოადგენს.

განცდა ისეთია, თითქოს მე სამყაროს წიგნის გულმხურვალე მკითხველი ვიყო: (ავტორობაზე პრეტენზიას ვერ განვაცხადებ); თითქოს ფენომენთა მრავალფეროვანი წარმოდგენა არის მარადიული სიცოცხლის წიგნი, რომელიც თვითონ იძლება, იფურცლება და საცნაური ხდება როგორც მწერლის, ასევე მკითხველის წინაშე.

ჩატარებული მსჯელობა კიდევ ერთხელ ადასტურებს XX საუკუნის ცნობილი ფილოსოფოსის და ლინგვისტის, როლანდ ბარტის მოსაზრებას (11), რომ სამყარო არის ტექსტი (უფრო სწორედ სხვადასხვა ტექსტთა სიმრავლე). აქვე შეიძლება მოვიყვანოთ ალბერტ აინშტაინის (12) გამონათქვამი:

„ჩემი კალმისტარი ჩემზე უფრო ჭკვიანია“.

გენიოსის სიტყვები გვიჩვენებს, რომ ტექსტის თვითმოდროის ფენომენოლოგიური ეფექტი სახეზეა არა მხოლოდ თანამედროვე ლიტერატურაში, არამედ არაკლასიკურ მეცნიერებაშიც.

კვანტურმა ფიზიკამ დაამსხვრია ზუსტი ცოდნის კლასიკური იდეალი და თავისი ალბათურ-სპონტანური ფორმით შემოქმედებითი სული ჩააქსოვა მიკროსამყაროს ინდეტერმინიზმში. ატომური მოვლენების ტალღური და დისკრეტული სურათი წმინდა წყლის ფენომენოლოგიური აღწერებია, რომელთა მიღმა არ იგულისხმება არავითარი ორიგინალი ფიზიკური ობიექტის სახით. კვანტური ტალღები და ნანოილაკები, როგორც ცდის მოცემულობები, სუბიექტის და ობიექტის ერთიანობაში არსებობენ და საკუთარ თავშივე მოიცავენ თვითარსებობის მაჩვენებელ საზრისსა და ფაქტს.

რატომ არ შეიძლება იგივე ეფექტი დავინახოთ ჩვენს ადამიანურ სამყაროშიც, ფენომენოლოგიური რედუქციის საწყის ეტაპზე, როცა საგანი თვითონ იხსნის უცხო ობიექტის ნიღაბს და ფენომენის სახით გამოდის სუბიექტის ცნობიერების სცენაზე?

პირველივე საფეხურზე ვხედავთ საოცარ თეატრალურ პერფორმანსს, როცა მსახიობი მყურებლის წინაშე იწყებს საკუთარი თავის წარმოდგენას და გაითამაშებს მხატვრულ ფენომენად გარდასახვის ისტორიას დამსწრე საზოგადოების მხრიდან თანაგრძნობის იმედით.

თუმცა, ამ სახეობის წარმოდგენაში ხელოვნების მეცნიერებად გაუცხოების საშიშროებაც იმალება: თუკი დავუჯერებთ ჰუსერლს და აღქმის საგანს ბრჭყალებში ჩავსვამთ, ანუ მას ამოვრთავთ არსებული რეალობის კავშირ-ურთიერთობათა ქსელიდან, ამით ჩვენ მას ფენომენოლოგიური შემეცნების ობიექტად დავსახავთ, რაც საბოლოო ჯამში მოგვცემს თუნდაც სუბიექტურ, მაგრამ მკაცრად ჩამოყალიბებულ ცოდნას გონების მიერ საგნის შემეცნების შესახებ. ცოდნის ასეთი კონსტრუირება ეწინააღმდეგება იგივე ჰუსერლის თავდაპირველ სწრაფვას, სუბიექტის სუბიექტურობაში იპოვოს შემოქმედების თავისუფლება და დაამსხვრიოს რედუქციის პროცესში ობიექტივირებული ნებისმიერი ცოდნა.

ამ საშიშროებას თავს ავარიდებთ, თუკი არ მოვახდენთ საგნის რედუქციულ გათიშვას და მას ცნობიერებასთან ინტეგრირებულ ერთიანობაში განვიხილავთ. ასეთი თვითნებობის საფუძველს გვაძლევს ჰაბერმასის იდეა, რომ სუბიექტის ეგზისტენციალური ინტერესი განუშორებლად თან დევს ფიზიკური რეალობის აღქმა-შემეცნებას და განაპირობებს გარე სამყაროს შესახებ ჭეშმარიტების წვდომას (11).

მივიღეთ პარადოქსული შედეგი: თან უნდა გავთიშოთ საგანი ცნობიერებიდან, თანაც არ უნდა გავთიშოთ იგი. რედუქცია უნდა მოხდეს და თან არ უნდა მოხდეს, რათა ფენომენოლოგიაში შევინარჩუნოთ ორივე – შემოქმედებითი იმპულსიც და სწრაფვაც მკაცრი ლოგიკური ცოდნისკენ.

ნათელია, უნდა დამყარდეს ერთგვარი წონასწორობა ამ ორ ურთიერთგამომრიცხავ ტენდენციას შორის, რათა ფენომენს გაეხსნას თავისუფალი თვითრეალიზაციის გზა.

გონებასთან მოთამაშე ფენომენი მხატვრულ სიტყვას გვაგონებს, ავტორ-სუბიექტიდან რომ იღებს სათავეს და შემდეგ თავად ამბობს თავისი სათქმელს.

არ შეიძლება უსუბიექტო, უსულო ფიზიკურ რეალობას მივანეროთ ფენომენად გარდასახვის და თვითჩვენების უნარი. ფენომენი ვერ იქნება ფენომენი, თუ ის სრული თავისუფლების მიუხედავად, საწყისად არ გულისხმობს შემოქმედ სუბიექტს (იგულისხმება სამყაროს ქმნადობის ტრანსცენდენტალური სუბიექტი).

ისევ გაურკვევლობაში ვიმყოფებით. გაუგებარია, საით უნდა ვიმოძრაოთ. იქნებ, სჯობს, ადგილზე ვიტრიალოთ და შემეცნებასა და შემოქმედებას შორის წონასწორობა დავიცვათ?

პოსტ-ჰუსერლიანულ მემკვიდრეობაში გაბატონდა აზრი, რომ ახალ ღირებულებათა საგანძურიდან ანდერძით გვეძლევა მხოლოდ დესკრიფციული მოძღვრება, რადგან ფენომენოლოგია სხვა არაფერია, თუ არა აღწერის ხელოვნება; თუმცა აქ არ იგულისხმება ფაქტობრივი აღწერის ტრივიალური პროცესი და არც მხოლოდ ესთეტიკური გამოხატვა. აღწერება უპირველესად ის სუბიექტური წინაპირობები, აღქმასთან მოთამაშე ფენომენის გამოცხადებას რომ უძღვის წინ.

არა მარტო გარე სამყაროზე უნდა მივმართოთ გონების მზერა, ისიც უნდა აღვწეროთ, რა ხდება ამ დროს ცნობიერების ინტენციონალური სიცოცხლის გულში. გარეთ მიმართული რედუქცია უნდა შებრუნდეს შიგნით, რათა მოხდეს სულის ის იღუმალე გარდასახვა, საცნაურად რომ ჰყოფს სუბიექტის წიაღში მიმდინარე შემოქმედებით ცხოვრებას.

ფენომენოლოგიური რედუქცია აქ უკვე მეორე საფეხურზე გადადის, რასაც ჰუსერლი ეიდეტურ რედუქციას უწოდებს.

ეიდეტური და ტრანსცენდენტალური რედუქცია

XX საუკუნის ფილოსოფიურ მემკვიდრეობაში განსაკუთრებით ღირებულია არსისა და არსებობის განსხვავების და ერთიანობის პრობლემა. რაიმე შეიძლება არსებობდეს და არსი არ გააჩნდეს, ან პირიქით: არ არსებობდეს, მაგრამ არსობრივად მნიშვნელობდეს. ამ პარადიგმას ჯერ კიდევ ანტიკურ აზროვნებაში ეზიარა ფილოსოფიის ისტორია.

ჰუსერლის და ჰაიდეგერის მკვეთრი შემობრუნება სუბიექტის ყოფიერებისკენ ცნობიერების ცოცხალ ქმედებაში წარმოაჩინეს არსის და არსებობის დიფერენცირების და ერთიანობის ანტიკურ პრობლემას.

რას ნიშნავს ჰუსერლის მიერ გარე-საგნობრივი რეალობის ბრჭყალებში ჩასმა? ეს ნიშნავს არსისა და არსებობის გამიჯვნას. ვინ ახდენს ამ დიფერენცირებას? სუ-

ბიექტის ცნობიერება. გონება რეალობას აღარ მიიჩნევს არსებულ რეალობად და შემეცნების ობიექტში ხედავს არა საგანს, არამედ საზრისული არსის მოცემულობას, რაც ადამიანის თვალმა, ყურმა, შეგრძნებამ, წარმოსახვამ, ინტუიციამ და აზროვნების ლოგიკამ უნდა გადაამუშაოს შემეცნების შინაარსის სახით.

ფილოსოფიის ისტორიის ტრადიციაში ცნობიერება განიხილებოდა როგორც არსი, ანუ როგორც კოგნიტურ, ემოციურ, ნებელობით-ნორმატიულ და სხვა საზრისთა იდეალური სამყოფელი, ხოლო მისი საგანი წარმოდგენილი იყო როგორც რეალურად არსებული ობიექტი.

ჰუსერლთან და ჰაიდეგერთან როლები შეიცვალა. საგანი, რომელსაც გარე ვითარება აწვდის ჩემს შეგრძნებებს და გონებას, სამყაროს შემეცნების უშუალო და ერთადერთი წყაროა, მაგრამ ის არ შეიძლება მივიჩნიოთ არსებულ ობიექტად. ამისთვის უნდა ვიცოდეთ, რას ნიშნავს არსებობა. სამწუხაროდ, ეს ცოდნა დედის მუცლიდან თანდაყოლილად არ გვეძლევა. ჰუსერლის აზრით, ყოფიერების გაგება საჭიროებს გარკვეულ რეფლექსიას, ლოგიკურ დადგენას და აზრის გამომუშავებას ფენომენოლოგიური რედუქციის გზით. ამიტომ, საგანს, შემეცნების საწყის ეტაპზე, ჩამორთმეული აქვს არსებობის სრულიად უკანონო პრეტენზია. ის ცნობიერების სცენაზე გამოდის და მნიშვნელობს როგორც გარკვეული იდეის მომცველი არსი.

მაშინ, ცნობიერება, ვინც ახდენს საგნის ამ არსობრივ იდეაციას, თავად აღარ შეიძლება იყოს არსი. წინააღმდეგ შემთხვევაში გვექნებოდა არსის (ცნობიერების) მიმართება არსთან (საგანთან). განსხვავებულთა შემეცნების პროცესი, რაც არსის და არსებობის, სუბიექტის და ობიექტის მიმართებას გულისხმობს, ამ შემთხვევაში იგივეობად იქცეოდა და დაკარგავდა აზრს.

გამოდის, რომ საგნის ფენომენოლოგიურ რედუქციაში ცნობიერება მოქმედებს როგორც არსებული და არა როგორც არსი.

ცნობიერების ეს სუბიექტური არსებობა, ვინც რედუქციას ახდენს, განსხვავდება საგნის არსებობისგან. ბუნებრივი, ფიზიკური საგანი არარეფლექსირებადია. მას არ ძალუძს, აჩვენოს საკუთარი თავი, როგორც არსებული ობიექტი. ცნობიერება კი თავისთავად ცხადი ეგზისტენციაა. გონებას, მატერიისგან განსხვავებით, ხელწიფება თავად დაადგინოს და ნათელყოს საკუთარი ყოფიერება.

როდესაც მხატვრული სიტყვის თვითმოდრაობაზე ვსაუბრობდით, როცა როლან ბარტის კვალდაკვალ მივედით დასკვნამდე, რომ სამყარო არის ტექსტი, (13) როცა ავტორის „სიკვდილის“ თემას შევხებით, როცა საკუთარ შთაბეჭდილებათა აღწერით მივალნიეთ სულის გამონათებას და სასწაულივით მოხდა ფენომენის გამოცხადება, ფაქტობრივად, ცნობიერების სიცოცხლის განხორციელებასთან გვექონდა საქმე. თვითდამკვიდრების ასეთ უნარს მოკლებულია ფიზიკური საგანი.

ფენომენოლოგიურ რედუქციაში ცნობიერების ეგზისტენცად გამოცხადება ჰაიდეგერის ახალი ონტოლოგიისკენ მიმავალი გზაა. ჰუსერლისგან განსხვავებით, ჰაიდეგერი განაცხადებს, რომ არათუ სუბიექტის ცნობიერებას ახასიათებს მიზანმიმართული ინტენციონალობა საზრისის ქმნადობის შეუქცევადი პროცესის სახით, არამედ მთლიანად ადამიანის ყოფიერება, მისი ეგზისტენცი წარმოდგენს ინტენციონალურ და განუმეორებელ ფენომენს სამყაროს ხდომილების უსასრულო პერსპექტივაში.

დავუბრუნდეთ ჰუსერლს. ამრიგად ცნობიერება სუბიექტური ყოფიერების სახით მოქმედებს, როცა აუქმებს საგანთა პრეტენზიას ობიექტურ არსებობაზე. ფენომენოლოგიაში ეს პრეტენზია ყველგან ყველაფრის მიმართ უნდა გაუქმდეს.

ცნობიერებაც, არსებობაზე განაცხადით რომ გამოდის შემეცნების პროცესში, უნდა იქნას რედუქცირებული და ბრჭყალებში ჩასმული. ეს გონების არსობრივ ფერიცვალებას ნიშნავს. აქ უკვე რეალური ობიექტის ფენომენად გარდასახვა, სუბიექტის შინაგან, ეიდეტურ რედუქციაში გადადის.

შეკითხვა მეორდება. ვინ უნდა მოახდინოს ცნობიერების არსობრივი, ანუ ეიდეტური რედუქცია? ჯერჯერობით თავი შევიკავოთ ტელეოლოგიური განსჯისგან და ვთქვათ, რომ ცნობიერებამ, თვითრეფლექსიის უნარის ძალით, თავად უნდა მოახდინოს საკუთარი თავის არსობრივი გარდასახვა, ოღონდ კვლავ სუბიექტური ყოფიერების სტატუსის შენარჩუნების გზით.

აქ, ვფიქრობთ, ნამოიჭრება პრობლემა. საქმე ისაა, რომ როცა ცნობიერება მოქმედებს სუბიექტური ყოფიერების სახით და საგნის განყენებას ახდენს არსებული სინამდვილისგან, ის მაინც ვერ აღწევს მიზანს და იდეალური სიზუსტით ვერ აჩვენებს რეალობას მონყვეტილ საგანს. ეს უკანასკნელი, მართალია, ამორთულია ფიზიკური მოვლენების კავშირებიდან და აღარ განიცდის ზენოლას ფაქტობრივი სიტუაციის მხრიდან, მაგრამ ახლა ცნობიერების გავლენით განიცდის ფსიქოლოგიურ შემოფოთებას და მაინც არ არის ის, რაც უნდა იყოს თავისთავად, გარეგანი და შინაგანი ფაქტორების ზემოქმედების გარეშე.

ახლა კიდევ უფრო გამოიკვეთა ეიდეტური რედუქციის საჭიროება. ცნობიერებამ რედუქციის პროცესში ისე უნდა იმოქმედოს, რომ შემეცნების საგანს ჩამოართვას ობიექტურად არსებულის მნიშვნელობა და ჩამოაშოროს ფსიქოლოგიური ზემოქმედების კვალიც. თუ განხორციელდა ასეთი შინაგანი ქმედება, მაშინ მიზანი მიღწეულია! საგანი გამოდის გონების სცენაზე, როგორც წმინდა არსი, რომელიც არ არის „შემღვრეული“ არც ობიექტური და არც სუბიექტური ყოფიერების მხრიდან.

ამიტომ, ეიდეტური გარდასახვის აღნიშნულ დონეზე, ცნობიერება უნდა განიწმინდოს ფსიქიკური ფაქტორებისგან, რომლებმაც შეიძლება დაამახინჯონ შემეცნების საგანი. ეს განწმენდა ხდება იმის ხარჯზე, რომ გონება სხეულივით შეისისხლხორცებს საკუთარ ყოფიერებას და თავისი სუბიექტური ეგზისტენციის მიზანდასახულ სწრაფვაში არსებობის საზრისის გამოუმუშავებას იწყებს.

აღნიშნულ საზრისს ის მიაწერს შემეცნების ობიექტს და ამით მის წმინდა არსობრივ გამომსახველობას დაუბრუნებს საგნობრივი არსებობის მნიშვნელობას, რომელიც მას ჩამოართვა რედუქციის თავდაპირველ ეტაპზე. ეს, ფაქტობრივად, ეგზისტენციალური პროცესია, რასაც ჰუსერლი ტრანსცენდენტალურ რედუქციას უწოდებს.

გონება აქ ორ ფრონტზე მოქმედებს. ის ვერ გამოიმუშავებს არსებობის საზრისს და ვერ მიაწერს მას საგანს, თუ მანამდე არ დაადგინა საკუთარი არსებობის აზრი. ცნობიერების მიერ საგნის შემეცნებას წინ უსწრებს მისი, როგორც სუბიექტური ყოფიერების თვითდადგენის პროცესი. ეს აქტი მოგვაგონებს, მაგრამ არ ემთხვევა დეკარტეს ცნობილ სენტენციას: ვაზროვნებ, მაშასადამე, ვარსებობ.

განსხვავება ისაა, რომ ჰუსერლთან აზროვნების და არსებობის ლოგიკური გაიგვება ისევე შეუძლებელია, როგორც არსის და არსებობის ფენომენოლოგიური შერწყმა.

ამიტომ, როცა ცნობიერება ახდენს აზროვნების საგნის ობიექტივაციას, სწორედ მაშინ კარგავს ის საკუთარ არსებობას და საბოლოო ჯამში გვევლინება, როგორც არსი, როგორც წმინდა ცნობიერება, რომელიც არ არსებობს თავისი საგნის გარეშე.

„ცნობიერება ყოველთვის არის ცნობიერება რაღაც საგნის შესახებ“, გვეუბნება ჰუსერლი. (9)

აქ ფენომენოლოგიური რედუქცია აღწევს თავის მიზანს. ჰუსერლი ბოლომდე იკვლევს გონების სუბიექტური არსის და მისი ობიექტის რაობას. იგი მიდის დასკვნამდე, რომ არსებობა სხვა არაფერია, თუ არა არსებობის აზრის ქმნადობის პროცესი, რომელშიც მონაწილეობს როგორც ცნობიერება, ასევე გარე სამყარო. ყოფიერება მისთვის უკვე ჩამოყალიბებულ და გარკვეულ საგანთა სიმრავლეს კი არ შეადგენს, რომელსაც იკვლევს მეცნიერება, არამედ წარმოადგენს მარად ცოცხალი, დინამიური სამყაროს საგნების და მოვლენების ხდომილების პროცესს. ეს ფენომენოლოგიური აქტი ცხადად გვიჩვენებს დიალექტიკურ დაპირისპირებას არსთა სუბიექტივაციასა და არსებულ საგანთა ობიექტივაციას შორის.

ფაქტობრივად, ჰუსერლს საქმე აქვს არა ყოფიერებასთან, არამედ ყოფიერების ქმნადობის პროცესთან, რომელსაც, ვფიქრობთ, სულის გამონათების და გონების იდეათა დაბადების წინამეცნიერული იმპროვიზაცია უკეთესად გადმოგვცემს, ვიდრე ტრადიციული ფილოსოფია, ლოგიკა, ფიზიკა, მათემატიკა და სხვა ემპირიული თუ გონისმიერი მეცნიერებები.

ჰუსერლის კრეაციული თვალსაზრისი განაპირობებს მისი გენიალური ნააზრვის ინტერპრეტაციას შემოქმედების ფილოსოფიის სახით, გზას გვიხსნის, მოვახდინოთ მხატვრული აღწერის და ლოგიკური განაზრებების სინთეზი ფენომენოლოგიურ იდეათა განვითარების თანამედროვე პერსპექტივაში.

ტელეოლოგიური რედუქცია

ჰუსერლის ურთულეს განაზრებათა ლაბირინთში „იდეაციის“ ცნება გვევლინება არიადნეს გორგალის სახით, რამაც შეიძლება გაგვიკვლიოს გზა შემაჯამებელი დასკვნისაკენ.

იდეაცია სხვა არაფერია, თუ არა შემეცნების აქტი, ანუ არსებულად მოცემული საგნის არსის სახით ჩვენება, მისი გასაზრისება, იმ სუბიექტური იდეის წვდომა, რა აზრითაც საგანი არის ის, რაც არის.

იდეაცია არის არსებულის არსად, ანუ იდეად გადაქცევის აქტი. აქ არ იგულისხმება პლატონის იდეა, ზოგადი ცნების სახით რომ აერთიანებს მრავალ საგანთა სახეობას. იდეაცია უფრო არისტოტელეს სტილში, იდეის ინდივიდუაციას ნიშნავს ცალკეული მოვლენის მიმართ.

ჰუსერლის მიერ ფენომენოლოგიური რედუქციის სამივე საფეხური არსებითად იდეაციის პროცესის თანდათანობითი განხორციელებაა.

პირველ ეტაპზე ცნობიერების მიღმა მყოფი, ტრანსცენდენტური ობიექტი აზროვნების მოქმედების ძალით გარდაისახება გონების იმანენტურ არსში.

მეორე საფეხურზე, ეიდეტური რედუქციის გზით, თვითონ აზროვნება, პირველ ეტაპზე რომ მოქმედებდა როგორც რეალურად არსებული ძალა, გადაიქცევა მე-ცნობიერების სუბიექტურ არსად.

მესამე, ტრანსცენდენტალურ რედუქციაში, ხდება თვით გარდასახვის პროცესის (როცა არსებული არსში გადადის) იდეაცია; რის შედეგადაც აზრისეული გარდასახვა, ვით ცნობიერების სიცოცხლე, გვევლინება თავისი არსობრივი მნიშვნელობით, როგორც ობიექტზე მიზანდასახული, წმინდა ცნობიერება.

აქ თავდება გონების თვითშემეცნება ფენომენოლოგიური რედუქციის გზით. ჰუსერლი აღწევს დასახულ მიზანს და ასრულებს თავის ამოცანას – საცნაურად ჰყოფს ცნობიერების მოქმედებას (იდეაციას) შემეცნების პროცესში.

ვფიქრობთ, აქ არ თავდება ჰუსერლის მიერ შემოთავაზებული გზა. ეს გზა უფრო შორს მიდის და გადადის მისივე კონცეფციის საზღვრებს.

სიცოცხლის ფენომენოლოგიის ავტორი, ქალბატონი ანა-ტერეზა ტიმიენიჩკა მიიჩნევს, რომ ფენომენოლოგია შეიძლება გასცდეს ჰუსერლის ლოგიკურ გამოკვლევას წმინდა ცნობიერების შესახებ და ჩაწვდეს სიცოცხლის სასწაულებრივ ფენომენს.

ფილოსოფოსის გაფაქიზებული თვალი აღწერს სიცოცხლის არსობრივ-საზრისულ ფორმაციას არა მხოლოდ ორგანული მატერიის და ცოცხალი ორგანიზმის ფარგლებში, არამედ გაცილებით უფრო ფართო კონტექსტში – ყოფიერების ცოცხალი ქმნადობის, მისი თვითრეალიზაციის, მისი თვითრეფლექსიის დაუსრულებელ პერსპექტივაში. ფენომენოლოგიური თვალსაზრისი აქ უფრო გაფართოებულია და არ ამოიწურება მხოლოდ წმინდა ცნობიერების კვლევით, თუმცა ის ჰუსერლის ზოგად პოზიციასაც იზიარებს ყოფიერების ხდომილების შესახებ.

ტიმიენიჩკას დიდი სამეცნიერო მიღწევები სიცოცხლის არსობრივი ქმნადობის სარბიელზე გზას გვიხსნის, ჰუსერლის „იდეაციის“ ცნების საპირისპიროდ შემოვიყვანოთ „კრეაციის“ იდეა. (10) ეს იდეა არ ემსახურება გონების მიერ თვითშემეცნების ამოცანას; მაგრამ შეიძლება ვაჩვენოთ, რომ კრეაციის ფენომენი სავსებით თავსებადია ფენომენოლოგიური რედუქციის საფეხურებთან, თუმცა სცილდება წმინდა ცნობიერების კვლევის ფარგლებს.

სწორედ იმის გამო, რომ ჰუსერლის მეთოდი უფრო ფართოა, ვიდრე მისი კონცეფცია, კრეაციის აქტი ისევე შეიძლება დაემატოს იდეაციას, როგორც შემოქმედების აქტმა შეიძლება შეავსოს შემეცნების პროცესი ცნობიერების სიცოცხლის სრული გამოვლენის სფეროში.

კრეაციის იდეის ნათელში ჩნდება შთაბეჭდილება, რომ იდეაციის ბოლოს რედუქცია კი არ თავდება, არამედ წყდება. წერტილის ნაცვლად, გვაქვს ბურუსით მოცული მრავალწერტილი.

სულ ბოლოს, ტრანსცენდენტალურ რედუქციაში, სადაც იდეაცია აღწევს მწვერვალს და არსებული გვევლინება წმინდა ცნობიერების არსში, ვფიქრობთ, სავსებით შესაძლებელია კიდევ გაგრძელდეს არსობრივი გარდასახვის პროცესი და დაისვას შეკითხვა: რა მოხდება, თუკი ჩავატარებთ წმინდა ცნობიერების რე-

დუქციას და ვინ შეიძლება მოახდინოს ეს? ცხადია, ამას ველარ მოახდენს ცნობიერება, რომელმაც უკვე დაკარგა არსებობა და თავის არსობრივ სინმინდეს შესწირა რეალური მოქმედების ძალა. ამას ვერ შეიძლება ვერც გარე სამყაროს საგანი, რომელზედაც ორიენტირებულია ეს ცნობიერება. ფიზიკური საგანი პასიურია, მას არ გააჩნია აქტიური, გარდამქმნელი მოქმედების უნარი.

თითქოს აღარაფერი და არავინ დარჩა, ვინც შეიძლება აღმოჩნდეს ახალი რედუქციის სუბიექტი.

ეს სუბიექტი არსებობს! ეს არის იგივე ცნობიერება, ოღონდ წარმოდგენილი არა როგორც წმინდა არსი, არამედ როგორც იდეალურად არსებული. ამისთვის უნდა შევებრუნოთ იდეაციის აქტი და ის კრეაციის პროცესად დავსახოთ.

თუკი ტრანსცენდენტალური რედუქციის დროს არსებული გადავიდა არსში (წმინდა ცნობიერებაში), ამჟამად ხდება პირიქით – არსი გადადის არსებულში და იდეა განახორციელებს საგანს. წმინდა ცნობიერება აქ უკვე გამოდის, როგორც კრეაციის სუბიექტი, ვინც საკუთარი არსიდან და იდეიდან სამყაროს არსებობას ქმნის.

რა არის ეს, თუ არა ყოფიერების წარმოშობის პროცესი?! აქ შემოქმედი სუბიექტი წმინდა ცნობიერების იმანენტურიც არის და ტრანსცენდენტურიც. იმანენტურია იმდენად, რამდენადაც იგი სხვა არაფერია, თუ არა იგივე წმინდა ცნობიერება, ვინც მე-ს თვითიდენტიფიკაციის და სამყაროს შემეცნების ტრანსცენდენტალური საფუძველია. ტრანსცენდენტურია იმდენად, რამდენადაც ის განსხვავდება საკუთარი თავისგან და წარმოადგენს სამყაროს არა შემეცნების, არამედ შემოქმედების სუბიექტს.

ჩვენი გამოკვლევის სათავეში შემთხვევით არ გავაჟღერეთ შემოქმედი სუბიექტის სუბიექტურობის თემა, რაც, როგორც კონტრაპუნქტი, მუდმივად ეწინააღმდეგება ცოდნის ჩამოყალიბების და ობიექტივაციის პროცესს.

ახლა შეიძლება ვთქვათ, რომ ეს შემოქმედი სუბიექტი წარმოადგენს კრეაციულ „მე“-ს, ნაღმივით რომ არის ჩადებული იდეაციის შემეცნებით-ლოგიკურ საფუძველში. როდის იფეთქებს ეს ნაღმი და როგორ შეცვლის ჩვენს ცხოვრებას, პასუხი ამ შეკითხვაზე მარადგაუფანტავი წყვილია არის მოცული. საქმე გვაქვს სულის ზეცნობიერ, თავისუფალ, ირაციონალურ მოძრაობასთან, რაც სათავეს აძლევს ცნობიერების ნაკადის თვითმოძრავ დინებას. ამ ფენომენოლოგიური მოძრაობის სუბიექტი, შთაგონების უზენაეს სფეროში, სამყაროს აღმაშენებელ, ყოვლისშემძლე შემოქმედს ეზიარება.

კრეაციული რედუქცია – არსიდან არსებობის შექმნის იდუმალი აქტი, ტოტალური მასშტაბით და ბიბლიური გენეზისის მიხედვით, ღვთის სიტყვიდან სამყაროს დაბადებას ნიშნავს.

აქედან გამომდინარე, ჰუსერლის ფენომენოლოგიურ მეთოდთან თავსებად კრეაციულ ქმედებას შეიძლება ვუწოდოთ ტელეოლოგიური რედუქცია.

ფენომენის გამოცხადება

შემაჯამებელი დასკვნის შემდეგ, მინდა გავაცოცხლო ჩემი საოცარი ხილვა გარდასულ მოვლენათა ფენომენოლოგიურ განცდაში.

ჩემ მიერ ჰუსერლის იდეათა შემეცნებაში უეცრად მოხდა ფენომენის გამოცხადება არსის და არსებობის იდუმალ მთლიანობაში. ამ გამონათებამ გარე სამყაროს საგანიც გახსნა და ისიც მაგრძნობინა, რა ხდებოდა ამ დროს ჩემს თავს. მივხვდი, რომ არსის რედუქციის შემეცნების საფეხურებად დაყოფა ჩემთვის უფრო თეორიული პირობითობა იყო, ვიდრე ფენომენის ჭვრეტის ცოცხალი გამოცდილება.

ერთხელ, აგვისტოს მინურულს, ვაშინგტონში გახლდით ფილოსოფიურ სემინარზე. სასტუმროდან გამოვედი და ქუჩას ჩავეყვი ავტობუსის გაჩერებისკენ. ქუჩის გადაღმა, მახსოვს, აგურის ორსართულიანი სახლი იდგა. ფანჯრიდან ამერიკის შეერთებული შტატების დროშა იყო გადმოფენილი. უკან, შორს, ღია სივრცეში, ქალაქის ცენტრი მოჩანდა. შემოღამების სევდანარევი ნათელი ოქროსფრად ახავერდებდა კაპიტოლიუმის გუმბათს. ლაჟვარდოვანი ცა წითლად იფერფლებოდა ჩამავალი მზის ცეცხლზე. ბინდში გარდატეხილი სხივი აგურის ამ პატარა სახლსაც ეთამაშებოდა. ქარმა შემოუბერა, ააფრიალა ამერიკის დროშა. ვიგრძენი, რაღაც განსაკუთრებული ხდებოდა.

უეცრად სახლმა ფერი იცვალა. თითქოს გაიხსნა მისი სიმბოლური არსი. სახლი გახდა ის, რაც ის უნდა ყოფილიყო სწორედ აქ და ახლა. გული ვერ იტევდა ამ გარდასახვას! სულის სიღრმიდან გადმოღვრილი შთაბეჭდილება მთელ ქალაქს მოედო. სიტყვები არ მყოფნის გადმოვცე, რა ხდებოდა ირგვლივ, რა მემართებოდა. მეხსიერებას შემორჩა ბედნიერების ნათელი, სიხარულით სავსე განცდა. ეს განცდა ძალიან ჩემი იყო, რადგან აგურის შენობა ბავშვობის სახლს მაგონებდა, სადაც გავიზარდე. თანაც ეს განცდა არ იყო ჩემი, ის ამერიკასთან საზეიმო შეხვედრის ისტორიულ მომენტს გამოხატავდა. ნაგებობა საოცრად გადასხვაფერდა, გასცდა სიყრმის მოგონებას და მთელი ქვეყნის სიმბოლოდ იქცა. სახლი აღარ წარმოადგენდა შენობას. ეს იყო ძველი, რომანტიკული ამერიკა, თავისი ისტორიით, ლალი ცხოვრების სტილით, საკაცობრიო თარიღებით, ვესტერნის ფილმებით, მაფიოზური თავგადასავლებით, მოგზაურობებით, სანახაობებით, რეკლამებით, ატრაქციონებით, მოდერნული მხატვრობით, გლენ მილერის დაუვიწყარი მელოდიებით... ეს იყო თავისუფლების ნანატრი ქვეყანა, რომელსაც ესწრაფვოდა ჩემი სული.

ამერიკად ქცეული სახლი ბავშვობის ბედნიერ დროსაც მაგონებდა და თანაც მომითხრობდა უცხო ქვეყნის შესახებ, რაც ოცნებასავით მელანდებოდა ჩვენი დიადი სამშობლოს უკვე გაბზარულ ციხეში.

მოხდა სასწაული! მოხდა ჭეშმარიტი ფენომენოლოგიური რედუქცია! სახლი ამოვარდა არსებული გარემოს ჩვეული კონტექსტიდან და თავისი სიმბოლურ-არსობრივი მნიშვნელობით გაცხადდა. აქ არ იყო არავითარი გრადაცია არსისა და არსებობის რედუქციის მიხედვით. აქ იყო ერთი მთლიანი გამოცხადება, მედიტაციური შერწყმა ჩემს საოცნებო სამყაროსთან.

სულ ერთი წამი გრძელდებოდა ეს ხილვა. სინანულით ვგრძნობ, წერის პროცესში იკარგება ის, რაც არ შეიძლება სიტყვებად იქცეს. რაც არ უნდა ვწერო და ვილაპარაკო, სახლი მაინც გამოუთქმელ გამოცხადებად რჩება. მისთვის აშკარად ვინროა რედუქციის ცნების ფარგლები. გული მწყდება, რომ ვერ ვამბობ იმას, რისი თქმაც მინდა: თუ როგორ მოხდა სასწაული! როგორ შედგა ვაშინგტონში, აგვისტოს მინურულს, ჩემი და აგურის პატარა სახლის ბედნიერი შეხვედრა.

ასე მეფიქრება, რომ ფენომენოლოგია ელიტარული ჭვრეტის ფილოსოფიაა. მისი საიდუმლოს ამოსაცნობად მარტო ცოდნა და ლოგიკური გამოკვლევა არ კმარა. საჭიროა მუდმივი შემოქმედებითი განწყობა, რომ საჭირო დროს, ხელსაყრელ ვითარებაში, მოხდეს სუბიექტის სუბიექტურობის შეხვედრა სამყაროს გამონათების მყისიერ არსთან, რაც მხოლოდ ერთხელ ხდება და ამ ერთადერთობით ნუთისოფლის მარადისობას ერწყმის.

სინანული

იქნებ, აღარც არის საჭირო ლოგიკური განსჯა? იქნებ, მხატვრულმა ინტერმედიათა თავისით იგულისხმა სათქმელი და ზედმეტ სიტყვაობად აქცია მსჯელობა, რომ ფენომენოლოგიური რედუქცია, ფაქტობრივად, ჩემი სულის გამონათებას ნიშნავს?

ეს სათქმელიც ხელიდან მისხლტება, წინ გარბის. ფიქრი ვერ ეწევა მას. თითები ისეთი სისწრაფით ვერ დარბიან კომპიუტერის კლავიშებზე, როგორი სისწრაფითაც სიტყვას მიაქროლებს აზრი. იგრძნობა ჩამორჩენა. ასოების ძებნასა და შესწორებაში, დრო იკარგება (ჭ და წ სულ ერთმანეთში მერევა!). ვერ ვინარჩუნებ იდეის პირველყოფილ სინმიდეს, დეკარტესავით თავიდან ვერ ვიწყებ ფილოსოფიის ისტორიას; ვერ ვახერხებ ცნობიერების ნაკადში ისე შევცურო, რომ დავენიო შთაგონების ქარივით მქროლავ ტალღებს, არ ჩამოვრჩე, არ ჩავიძირო.

ბეჯითი მონდომებით შეძენილი ცოდნა მამძიმებს. ამბიციაც მახრჩობს. ვერა და ვერ ველევი საკუთარ თეორიებს, უკვე მტვერდადებულს და ძველმანების სკივრში შენახულს. მენანება მათი დაკარგვა. მინდა, ისინი ლამაზად გამოვფინო, მაგრამ ვის უნდა მოვანონო თავი ამ გამოყრუებულ ქვეყანაში?

სული ამომხადა ფილოსოფიის წლებით შეძენილმა გამოცდილებამ. სულ უკან ვიხედები. ისევ და ისევ ვუბრუნდები უკვე დანერჩილს. ამასობაში სიტყვა, რომელმაც უნდა მოიტანოს სათქმელი, ისევ ხელიდან გამირბის. თუკი საგანი, გარე სამყაროს მოციქული, შემეცნების მიზნად უნდა დავსახო, საჭიროა სულმოუთქმელი სირბილი, დაჭერობანას თამაში, რომ ის, რაც არ იყო ჩემი, ჩემს საკუთრებად იქცეს. ეს თამაში მოითხოვს განთავისუფლებას იმ ცოდნისგან, რაც გაქვავებულა, დახავსებულა, გაუცხოებულა სულში.

ფენომენოლოგიური განწყობიდან გადმოხეთქილი აზროვნების წმინდა ნაკადი ჭეშმარიტებისკენ მიედინება. სარკესავით მოელვარე ტალღებში საგანი ირეკლება ისე, როგორც ის ჩემს შთაგონებას ეძლევა გამოცხადების სინმიდემი.

ერთხელაც ვერ შევდივარ ამ ანკარა მდინარეში. ცოდვილი ვარ. ვერ ველევი საკუთარ ამბიციას, ყველაფერი გავიგო, ბოლომდე ავხსნა.

სინანული, რომ ეს მე არ შემიძლია, უკვე გულწრფელობას ნიშნავს. ეს უკვე ზიარებაა ფენომენოლოგიის შემოქმედებით სანყისთან. საგანთა შემეცნების ნაცვლად, ვცდილობ, ავლწერო, რა ხდება ჩემს სულში.

ხდება ის, რომ ბოლომდე ვერ ვამარცხებ ურჩხულს, გონების დამამძიმებელი ცოდნით რომ საზრდოობს და ჩემს პატივმოყვარეობას მოკავშირედ ხდის. ხდება ის, რომ ან სულ უკან ვიხედები, თაროზე რომ შემოვლო გაცვეთილ სიბრძნეთა კრებუ-

ლი, ან ვიკარგები ზვავევით მონყვეტილ სიტყვის ნაკადში, როგორც ქაოსში, სადაც დავეძებ გადარჩენის გზას.

ეს ქაოსი ვარ მე! მიწდა დავიყვირო ქვეყნის გასაგონად, რომ მიზანს ვერ მივალწიე; ვერ გამოთქვი, ვერ ჩამოვყალიბე, ბოლომდე მაინც ვერ გავიგე, რა არის ფენომენოლოგია, რას ნიშნავს რედუქცია. მაგრამ ჩემი არცოდნა და მონანიება გზას მიხსნის, გავარკვიო, ვინ ვარ მე, რა შემიძლია, ცხადად შევიგრძნო ის ზღვარი, რაც მაშორებს ჭეშმარიტებისგან და გამოვიტანო დასკვნა, რომ ჭეშმარიტება სხვა არაფერია, თუ არა ჭეშმარიტების სიყვარული და მისი მოუღალავი, გულმხურვალე ძიება.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. რევაზ ყარალაშვილი, ნიგნი და მკითხველი, გამომც. „განათლება“, თბ., 1977, გვ. 43-83.
2. ნილს ბორი, ატომური ფიზიკა და ადამიანური შემეცნება (რუსულ ენაზე), მოსკოვი, 1965, გვ. 44-43, გვ. 139-148.
3. მამუკა დოლიძე, ფენომენოლოგია მეცნიერებასა და ლიტერატურაში (ინგლისურ ენაზე), ჟურნ. „ანალექტა ჰუსერლიანა“, ტ. 80, 2002, გვ. 608-616.
4. მამუკა დოლიძე, კულტურის ფენომენოლოგია და კვანტური ფიზიკის ფილოსოფიური პრობლემები, თბ., 2008, გვ. 25-49.
5. ზურაბ კაკაბაძე, რჩეული ფილოსოფიური შრომები, ერთტომეული, ბათუმი, 2012, გვ. 10-229.
6. მერაბ მამარდაშვილი, ცნობიერების ცნება ფიზიკაში, საქართველოს ფილოსოფიის ინსტიტუტი (წლიური შრომა), 1985.
7. მერაბ მამარდაშვილი, რაციონალიზმის კლასიკური და არაკლასიკური იდეალები, გამომც. „მეცნიერება“, თბ., 1984, გვ. 26.
8. რობერტ სოკოლოვსკი, ადამიანის პიროვნების ფენომენოლოგია, კემბრიჯის უნივერსიტეტი, 2008 წ., გვ. 126.
9. ედმუნდ ჰუსერლი, ფილოსოფია, როგორც მკაცრი მეცნიერება, გამომც. „საგუნა“ (რუსულ ენაზე), 1994, გვ. 49-99.
10. ანა-ტერეზა ტიმენიჩკა, ადამიანის განვითარება წარმოსახვის თავისუფლებასა და სასიცოცხლო აუცილებლობას შორის (ინგლისურ ენაზე), ჟურნ., „კულტურა და ფილოსოფია“, 2009, გვ. 30-40.
11. იურგენ ჰაბერმასი, შემეცნება და ინტერესი (რუსულ ენაზე), მოსკოვი, 2007, გვ. 167-191.
12. Albert Einstein – Ideas and Opinions. Published by Bonanza Books 1988, p. 377.
13. Барт P. s/z. Москва. 2001; гл. I.

Mamuka Dolidze

PHENOMENOLOGY AS A PHILOSOPHY OF CREATIVITY- IMPROVISATIONS OF PRESCIENCE

Summary

Phenomenological conception by Edmund Husserl seems to be the fruitful ground for finding the new way of intellectual advance. Husserl's investigation of intentional nature of self-consciousness brings to light many hidden problems of human cognition and self-cognition. The unceasing currency of thoughts presents the driving will of our mind to surmount the senselessness of contemporary world. We can grasp the intentional life of consciousness as a stream of creating the cognitive, emotional or voluntary-normative senses. This creative process leads the thinker to contemplation of new face of truth, which appears to be elusive for any kind of logical definition.

The truth is the process of searching for the truth.

That seems to be the only answer in style of phenomenology. Development of Husserl's ideas provides us with courage to assert that phenomenology presents the philosophy of creativity.

Phenomenological approach helps us out of the passive state of receiving the alien reality. It inspires us to find the new forms of creative being. Phenomenologist tries to make the subjective conditions, where the being would speak with him, revealing its new aesthetic essence.

" My pen is smarter than me "

These words of Albert Einstein confirm the credo of phenomenological creativity – the independence of creative process from the author's will.

So, Author does not create the work of art. it seems to be the fact of creative life of author.

The same is true with new ideas and discoveries of our phenomenological comprehension. Therefore I can not be in neutral attitude toward the modern reality. I should love or hate it, since it somehow inspires me against or in favor of the contemporary world.

ახსახი და იახოფანია

თანამედროვე დასავლეთის ინტელექტუალური ელიტის მეგავარსკვლავები, დღესდღეობით საჯარო სივრცეში მოქმედი დიდი ფილოსოფოსები – ხოაკიმ ჩომსკი, ჰაბერმასი, ჯორჯო აგამბენი და სხვები, ისევე, როგორც სოკრატე, ათენელებს აკრიტიკებდა, ისინიც „შეურიგებელი კრიტიკოსები“ არიან ამერიკოცენტრიზმისა და გლობალიზაციისა. სარტრი გასული საუკუნის 60-იან წლებში, ჩომსკი 21-ე საუკუნის ოფიციალურად ნებადართული დისიდენტის მოდელეზად შეიძლება მივიჩნიოთ. სადღეისოდ, სავარაუდოა, რომ მერაბ მამარდაშვილიც მათ შორის იქნებოდა. მისი ფილოსოფოსობის მოტივებიდან დღეს ძალზე აქტუალურია აქცენტების გაკეთება იმ გარემოებაზე, რომ პოლიტიკისა და რელიგიის საკითხები არა მარტო რწმენის ან ლეგიტიმაციის, არამედ ღრმა რეფლექსირებულ აზროვნებას მოითხოვენ. ასევე აქტუალურია რაციონალობის კლასიკური და არაკლასიკური იდეალების რთული ურთიერთმიმართების გარკვევაც.

მ. მამარდაშვილი იყენებდა აზროვნების პოსტმოდერნულ ტექნიკას, მაგრამ ის მაინც ცნობიერების ფენომენოლოგიურ ტრადიციას მისდევდა. ამ ორმაგობის გასაგებად შეიძლება გამოდგეს ალბერ კამიუს თეზისი იმის შესახებ, რომ შეიძლება იყო აბსურდული და, ამავე დროს, ქრისტიანიც იყო. კამიუს მიხედვით, აბსურდის ლოგიკა არასწორად არის გაგებული. თითქოს ის მოითხოვს მეტაფიზიკურ ნახტომს ღმერთის რწმენაში ან გონების ტელეოლოგიაში. ეს შეცდომა დაუშვეს ჰუსერლმა, ჰაიდეგერმა, იასპერსმა, შესტოვმა, კაფკამ და სხვ. აბსურდის ბირთვია ამბოხი, რომელიც ექსისტენციის პოზიტიური საზრისით აღვსების წყაროს წარმოადგენს და საშუალებას იძლევა პოზიტიური ქვანტიტეტური ეთიკის დაფუძნებისა ადამიანის სიცოცხლის ფარგლებში და არა მის გარეთ, აბსურდული კედლების მიღმა. ამგვარად ახორციელებს ამბოხი ნიჰილიზმის ეგზორციზმს. ასეთი პოზიტიური ბეგრუნდი ახლავს კამიუს ძირითად ტექსტებს – „უცხო“-ს ფინალი, „დაცემის“ ფინალი და სხვა. დონჟუანის, კირილოვის, სტავროგინის ინტერპრეტაციები, „ქრისტიანული აბსურდის“ პოზიციებიდან. მისი კრიტერიუმია სიცხადის (ევიდანსის) მოცემულობა ტრადიციული ვერიტასის ნაცვლად. ამგვარად ჩნდება პოსტმოდერნული რელატივიზმის დაძლევის შესაძლებლობა.

როგორც კამიუს „სიზიფს მითში“, ასევე მერაბ მამარდაშვილის ლექციებში, წიგნებში, ნარკვევებსა და სხვადასხვა ტიპის მედიტაციებში თემატიზებულია სახარების ცნობილი ეპიზოდი გეთსიმანიის ბაღში. ესაა ქრისტეს მიწიერი ცხოვრების ფინალური აქტი, როდესაც მაცხოვარი განმარტოვდება სალოცავად, თან წაიყვანს სამ უახლოეს მოციქულს და სთხოვს მათ, არ ჩაეძინოთ, ვიდრე ლოცულობს. თუმცა, ისინი ამას ვერ შეძლებენ, ქუთუთოები დაუძიმდებათ და ჩაეძინებათ. მაცხოვარი რამდენჯერმე ბრუნდება, აღვიძებს მათ და უმეორებს თხოვნას. კამიუ ამბობს, რომ ზუსტად ასევეა აბსურდის შინაგანი ლოგიკის მთავარი პრინციპი, რომელსაც უნდა მიყვეს აბსურდის ადამიანი და „მისი გეთსიმანიის ღამეები უსასრულოდ გაგრძელ-

დება“ (ა. კამიუ „სიზიფეს მითი“, თბილისი 2013, გამომც. „აგორა“, თარგმნა მარინა ბალავაძემ, გვ. 135). აბსურდის სრული ცნობიერება არის ნათელმხილველური მზაობა ექსისტენციალურ შესაძლებლობათა სრული აღსრულებისათვის, მეტიც, ამ აღსრულების ფრონეზისის ტექნიკაც. რატომ არ შეიძლება დაძინება და რას ნიშნავს დაძინება? ცნობიერების მიწყვიტი სიფხიზლე ანუ „გეთსიმანიის ღამეები“ არის ცნობიერებაში განხორციელებადი ქრისტეს და საკუთარი თავის კვლავ შობა. მამარდაშვილი ხშირად აპელირებს პასკალის აზრზე, რომლის მიხედვითაც ქრისტეს ჯვარცმა და აღდგომა არის ხდომილება, რომელიც ხორციელდება თანადასწრებულობაში; ამგვარი ხდომილებები ქმნიან „შინაგან ადამიანს“, რომლის შესახებაც პავლე მოციქულიც ქადაგებდა. ის, რაც ხდება ცნობიერებაში, მარადი ცხოვრების სახეა. მარადისობა სწორედ ცნობიერების შინაგან აქტებში აქტუალიზდება და არა სიკვდილის შემდეგ რაღაც მითოსური ნარატივის მოლოდინში. ამგვარი გადადება დაუშვებელია, „ხვალ ყოველთვის გვიანია“. კამიუს განმარტებით, აბსურდის ადამიანმა საკუთარი ექსისტენცია შეიძლება მხოლოდ დაამყაროს პრინციპზე – „ხვალის გარეშე“! მაისტერ ეკჰარტის ცნობილი პრინციპია – ქრისტე თუ შენში არ დაიბადა, მაშინ განკაცების ონტოლოგიურ აქტს ჩემთვის არავითარი მნიშვნელობა არ ექნება. ამ მოსაზრების მამარდაშვილისეული პერიფრაზით, თუ ახლა არ აღვდგებით სიკვდილისგან (ძილისგან), ვერასოდეს ველარ აღვდგებით. ჩვენი ერთდროულობა (თანადასწრებულობა) ცნობიერების შეუჩერებელ დენად ნაკადთან ნიშნავს დროის ერთი და იმავე მომენტის წვდომას ყველა დროსა და ყველა სივრცეში. ესაა ჰუსერლისეული ფენომენოლოგიის „აქტი აქტზე“ (ეიდეტური რედუქცია), მამარდაშვილის სიტყვით უსასრულო დრო არის შეკუმშული („ჟატი“) ერთ ნერტილში (გაელვებაში), სადაც სრულდება ცნობიერების თვითქმნადობის სამუშაო, რომლის ლოგიკურ-რაციონალური სქემა მოცემულია ჰეგელის გონის ფენომენოლოგიაში. ჰეგელი ამ „სამუშაოს“ ცნობიერების გოლგოთას უწოდებს, რომელიც სრული აღდგომით ანუ სრული თვითცნობიერების საბოლოო სრული უშფოთველობისა და თვითკმარობის აბსოლუტურ ნეტარებაში ბოლოვდება.

ამრიგად, აზრი განსხვავდება რეაქციისაგან. აზრი აშენებს, შობს და კვლავ შობს ცნობიერების შინაგან სიცოცხლეს.

შესაძლებელია თუ არა ცნობიერების მარადმდელი და, ამდენად, ერთჯერადი აქტივების ნაკადის (რომელიმე აქტის) განმეორება, გაგრძელება, გახანგრძლივება; შესაძლოა თუ არა „დაკარგული დროის კვლავ აღდგენა“? ამ კითხვაზე პირდაპირი თუ ირიბი პასუხია მამარდაშვილის ლექციათა ციკლი მარსელ პრუსტის რომანების სერიაზე. ეს ისეთივე რეალური შესაძლებლობაა, როგორც რიტუალში აღწარმოებული პირველადი მითოსური დრო. ეს არ არის ინდუსტრიული ტირაჟირება, ან ტექნიკური რეპროდუქცირება, არამედ ის, რასაც ეწოდება „სინ-ენდოს“, თანადაც (რუსულად „ვეჩნოე პრისუტსტვიე“). რა თქმა უნდა, ეს თემა ვრცლად არის გაშლილი ე. ნ. სინდისის თეოლოგიასა და სინდისის ფილოსოფიაში.

აგრეთვე საინტერესო მოსაზრებაა გამოთქმული მამარდაშვილისა და კამიუს მიერაც დოსტოევსკის შემოქმედებაში ქრისტეს ფარული დემიურგობის შესახებ, რომლის ხდომილებითი სიცოცხლე ხორციელდება პოლიფონიური ორეულების უწყვეტ დინამიკურ გრადაციებში. ჰაიდეგერის „ყოფიერება და დრო“ ამ ორეულების

თემას წარმოგვიდგენს, როგორც „საკუთრივ დაზაინს“ შორის მიმართებას დროითი ჰორიზონტის გაგების საფუძველზე. აღნიშნული კონცეპტები აქტიურად გამოიყენა რუდოლფ ბულტმანმა ე.წ. კერიგმატული რწმენის დაფუძნებისათვის. ის, რასაც ბიბლიაში ეწოდება ცოდვით დაცემული ადამიანური კონდიცია, ბულტმანთან ინტერპრეტირებულია, როგორც ჰაიდეგერისეული **DAS MAN** მდგომარეობა. ამ ვითარებიდან გადასვლა „საკუთრივი დაზაინის“ ჰორიზონტში თეოლოგიურ პერსპექტივაში განიმარტება, როგორც იოანეს სახარების უწყება „სიკვდილიდან გადასვლა სიცოცხლეში“ (იოანე. 5:24).

ალბერტ კამიუს იმ თავის ეპიგრაფად, რომელსაც ეწოდება „აბსურდული ადამიანი“, მოჰყავს ფრაზა დოსტოევსკის რომანიდან „ეშმაკნი“: „თუ სტავროგინს სწამს, მას არ სწამს, რომ სწამს. თუკი არ სწამს, მას არ სწამს, რომ არ სწამს“. აი, ეს არის აბსურდული სიტუაციის ადეკვატური ფილოსოფიური კრედო, რომელსაც არ სჭირდება არც ტრადიციული აბსოლუტური გონება, წინასწარ განსაზღვრული მარად უცვლელი იდეათა სამყარო, არც პირველ სიცოცხლეში ჩაფუძნებული ნოემატური სუბსტანცია, არც ობიექტურ მსოფლიო ისტორიაში განხორციელებული „უნივერსალური კაცობრიობა“, არც კანტისეული ტრანსცენდენტალური სუბიექტი, მაგრამ არც მორალურ რელატივიზმსა და ნიჰილიზმში ვარდება. ამრიგად, ჩნდება შესაძლებლობა, პოზიტიურად განიმარტოს დოსტოევსკის ცნობილი დებულება, „თუ ღმერთი არ არის, ყველაფერი ნებადართულია“. ამრიგად, აბსურდი კი არ ათავისუფლებს მორალური პრინციპებისაგან, არამედ, პირიქით, ის სრულიად უცხადესად, ევიდენციალურად „ყველაფრის ჩადენის უფლებას არ იძლევა. ყველაფერი ნებადართულია, არ ნიშნავს, რომ არაფერია აკრძალული. აბსურდი მხოლოდ ანონასწორებს ამ მოქმედების შედეგებს. ის დანაშაულისკენ არ უბიძგებს“ (კამიუ, „სიზიფეს მითი“, გვ. 109).

აბსურდის დემიურგოსი, ანუ წმინდა სახით ამბოხი – *revolte*: „მე ვჯანყდები, მაშასადამე, ჩვენ ვარსებობთ“ არა იმისათვის, რათა შევქმნათ ის, რაც არა ვართ, ანუ ვაშენოთ ბაბილონის გოდოლი, რევიოლუცია აბსურდის ღალატია, არამედ ვიყოთ, რაც ვართ. „უცხოს“ ბოლო წინადადება – „მსურდა, არაფერი გამომრჩენოდა“ – იმას ნიშნავს, რომ აბსურდით ცხოვრება არის მართალი (*EVIDANC*) ცხოვრება, აქაც სახარების მკაფიო ალუზიაა – „შენირეთ მსხვერპლი სიმართლისა“ (ფს. 1.6). სწორედ ამ სიმართლის ჯილდოა, სინამდინდე თეთრ თოვლად რომ ათოვს ევროპის კიდეს – ამსტერდამს „დაცემის“ ფინალში. აქ იგივე „ხარება“ აღესრულება, რაც გალაკტიონთან არის:

„თოვს, ამნაირ დღის ხარებამ ლურჯი
და დაღალული სიზმრით დამთოვა“.

ამრიგად, ცნობიერების ფილოსოფიის მამარდაშვილისეული ვერსია აბსურდის ნიადაგზე ექსისტირების სახედ თვლის სახარებისეული „გეთსიმანიის ღამის“ პასაჟს. ანალოგიური განაზრებანი გვხვდება ალბერტ კამიუსთანაც. ამგვარად ზემოთქმული, ვფიქრობ, საშუალებას იძლევა, გარკვეულწილად გასაგები გახდეს ალბერტ კამიუს „სიზიფეში“ გამოთქმული ძნელად განსამარტავი მოსაზრება – „შეიძლება აბსურდული იყო და ამავე დროს ქრისტიანიც იყო“.

Irakli Brachuli

ABSURD AND HIEROPHANY

Summary

“Hierophany” is a fundamental concept of the modern philosophy of myth and religion. The essence of this important phenomenon, more precisely, the concept regarding this phenomenon is explained as manifestation of the sacral and holy.

Key words: Hierophany, the eternal return of the same, metahistory.

“Hierophany” is a fundamental concept of the modern philosophy of myth and religion. It is translated in Georgian as ხატჩენა (“appearance of an icon”) or სასწაულჩენა (“appearance of a miracle”). This is what the manifestation of the sacral and “holy” in the main forms of culture and human life is called. Rudolph Otto created the term “numinous” to designate it, and it has spread in modern philosophic circles due to Mircea Eliade’s works. Below we will try to explain the essence of this important phenomenon, or, more precisely, the concept regarding this phenomenon.

According to Deleuze’s observation, the complex of western thinking finds its inner completion in universal pragmatism. Pragmatism is a placing of philosophical thinking within the limits of common sense and everyday suppositions. By this a “great logical illusion” is exposed: the trust in the computational combinatorics of tasks; more precisely, the superstition that thinking is only a double of the common sense supposed from doxa. A question is always copied from supposed or possible answers. A question is based on a preliminary supposition that answers exist in another consciousness. Such questions are: What time is it? When was Caesar born? Deleuze indicates that this point of view loses sight of something that is the most significant in thinking – this is the genesis of the act of thought, i.e. the use of the ability to create thought. We are obliged to believe that ready tasks are given to us in a ready form and they disappear in answers, decisions. This is infantile superstition. Its social precondition leaves us children, underage beings who have not reached adulthood. “This study journal necessarily requires a teacher”, who permanently gives tasks and their “solutions”, and estimates decisions by scoring them. Suppositions of everyday problems and common sense, i.e. the transfer of natural illusions into philosophical phantoms means placing an idea in the power of identities.

The reversion of the energetic paradigm of Dilthey in the theory and practice of understanding can be considered as a postulation of the new ontological possibilities of eternal return which the great hermeneutists of the 20th century, H.G. Gadamer and Paul Ricœur, pointed out. Mircea Eliade and Gil Deleuze’s philosophical talks about “difference and repetition” play a reference role for these possibilities on the philosophical plane. The explicit instructions of such differences and repetitions are outlined in Heidegger’s *Being and Time*. An existential analysis of “awe to repetition” is implied by it. Postmodern explications of these instructions helped to actualize the narrative regeneration of time and its transformation into something “meta-historical”. The returning of modern „street” (public space)’s simulacrum in original horde and its rebirth in metahistory is in the same plane. The figures of a superman in the process of hermeneutic self-determination establish a relation with “ontological throw” (Deleuze), where the idea strives to become a figure and runs away from self-organization in the traditional sense, to identities and artistic perceptions of affects.

Correspondingly, “paradigmaticity” itself changes. It is freed from “the exemplarity” characteristic to Plato’s philosophy. Accordingly, the figures of a superman cannot be relevant either as apocrypha and simulations of Zarathustra, nor as projects of any self-modeling. An accentuation of the following moment seems more important – thought follows ontological singularities (“single events”) in the superman’s figures, which “are thrown out” and return in different degrees of liberty.

The eternal models characteristic to Plato’s philosophy no longer dominate the free differences in the modern hermeneutic situation. This can be seen as a manifestation of the trends of freedom, unknown to the present day, and as an attempt to articulate them philosophically. It is neither necessary, nor possible to again return these “tendencies” to the iron cages of Platonic, Thomistic, or Hegelian type philosophic systems, just as it is neither necessary, nor possible to self-model the essential structures of human existence. The internal ambiguity of hermeneutic concepts indicates that the discovery of a hermeneutic field between some newly revealed ontological possibilities of man and freedom, and holding a dialogue between them is necessary and possible.

თვითსწავლის ბაზისზე ახალი თეორიები – ბათიაშვილი

ჰეგელის „გონის ფენომენოლოგია“ წარმოადგენს ერთ-ერთ კულმინაციურ წერტილს არა მხოლოდ ფილოსოფიური, არამედ საერთოდ ზოგადსაკაცობრიო აზროვნების ტალღისებური განვითარების ისტორიაში, და ეს თითქმის საყოველთაოდ აღიარებული ფაქტია ფილოსოფიურ სამყაროში. ჩვენს ამოცანას შეადგენს, განსაკუთრებული კუთხიდან გავანალიზოთ და განვმარტოთ თვითცნობიერების განთავისუფლების ის დიალექტიკური პროცესი, რომელიც წარმოადგენილია სწორედ ამ ნაწარმოების თავში – „თვითცნობიერების თვითმყოფობა და არათვითმყოფობა. ბატონობა და ყმობა“. მოდით, ჯერ ხელახლა გავიხსენოთ ამ დიდი მოაზროვნის ბიოგრაფია.

გეორგ ვილჰელმ ფრიდრიხ ჰეგელი დაიბადა ქალაქ შტუტგარტში 1770 წლის 27 აგვისტოს, სახელდობრ, ვიურტემბერგის სამთავროს მსხვილი მოხელის ოჯახში. ბავშვობიდან იგი ბევრს კითხულობდა და უკვე გიმნაზიაში სწავლის დროს გამოიკვეთა მისი განსაკუთრებული ინტერესი ჰუმანიტარული მეცნიერებებისადმი. აქედანვე დაიწყო მისი გატაცება ანტიკური ლიტერატურით, რაც მას გაჰყვება ცხოვრების ბოლომდე. ტიუბინგენის თეოლოგიურ ინსტიტუტში იგი თავისი თანაკურსელებიდან ახლო მეგობრობას ამყარებს შელინგთან და ჰიოლდერლინთან და საფრანგეთის დიდი რევოლუციის შთაბეჭდილებათა ზეგავლენით წევრიანდება ადგილობრივ პოლიტიკურ კლუბში, შელინგი და ჰეგელი სხვებთან ერთად მონაწილეობენ სიმბოლური „თავისუფლების ხის“ დარგვაში. ოცი წლის ჰეგელი გახდა ფილოსოფიის მაგისტრი. 1793-96 წლები მან გაატარა ბერნში, სადაც იგი მუშაობდა ოჯახის მასწავლებლად. აქ იგი თავს ადევნებდა საფრანგეთში მიმდინარე პოლიტიკურ პროცესებს და უაღრესად ნეგატიურად განეწყო იაკობინური ტერორის მიმართ. თუმცა, მთლიანობაში ჰეგელს მაინც დადებითი დამოკიდებულება ჰქონდა საფრანგეთის რევოლუციისადმი, როგორც ისტორიული პროგრესის მნიშვნელოვანი და აუცილებელი ეტაპისადმი. სწორედ შვეიცარიაში ყოფნის პერიოდს განეკუთვნება მისი შესანიშნავი ნაწარმოები „იესოს ცხოვრება“.

ახალგაზრდა ჰეგელის ცხოვრების შემდგომი ეტაპია ე.წ. ფრანკფურტის პერიოდი. აქ იგი აგრძელებს მუშაობას ოჯახის მასწავლებლად და კვლავ დაკავებულია ქრისტიანული რელიგიის პრობლემატიკით, რასაც ეძღვნება მისი ნაშრომი „ქრისტიანობის სული და მისი ბედი“. ამასთან, იგი დაინტერესებულია დ. სტიუარტის და ა. სმიტის ეკონომიკური თეორიებით.

ჰეგელის, როგორც ფილოსოფოსის, ფორმირების უმნიშვნელოვანეს ეტაპს წარმოადგენს ე.წ. იენის პერიოდი (1801-1807 წწ.). აღსანიშნავია, რომ იენის უნივერსიტეტი ამ დროისთვის ჩამოყალიბდა გერმანიის ნამდვილ კულტურულ ცენტრად ფიხტესა და შელინგის ძალისხმევით შედეგად. 1801 წლის 21 აგვისტოს ჰეგელს უნივერსიტეტში ლექციების წაკითხვის უფლება მისცეს. თუმცა, პედაგოგი-

ური საქმიანობა არცთუ ხავერდოვნად მიდიოდა: ჯერჯერობით სტუდენტებში მისი ლექციები პოპულარობით ვერ სარგებლობდნენ. ამავე წელს პირველად იბეჭდება მისი ნაშრომი „განსხვავება ფიხტესა და შელინგის ფილოსოფიათა სისტემებს შორის“. 1805-1806 წლებში ჰეგელი ხდება იენის უნივერსიტეტის ექსტრაორდინარული პროფესორი, ხოლო 1807 გამოიცემა მისი მართლაც და დიადი წიგნი „გონის ფენომენოლოგია“. სხვათა შორის, სწორედ იენაში მან იხილა პრუსიულ არმიაზე გამარჯვებული ნაპოლეონი და უწოდა მას „ამხედრებული მსოფლიო სული“.

ოკუპაციის წლებში დროებით შეწყდა იენის უნივერსიტეტის მუშაობა, რის გამოც ჰეგელი გადავიდა ბამბერგში, სადაც წელიწადნახევრის განმავლობაში ეწეოდა ჟურნალისტურ საქმიანობას. 1808-1816 წლებში იგი ნიურბერგში გიმნაზიის დირექტორია და სწორედ ამ პერიოდში მუშაობს თავის ფუნდამენტურ წიგნზე „ლოგიკის მეცნიერება“. 1811 წელს ჰეგელი დაქორწინდა მარი ელენა სუზანა ფონ ტუხერზე. ორმოცდაექვსი წლის ასაკში, კერძოდ, 1816 წელს ჰეგელმა მიიღო ფილოსოფიის კათედრა ჰაიდელბერგის უნივერსიტეტში: აქ იგი ქმნის თავისი გრანდიოზული ფილოსოფიური სისტემის შეკუმშულ და დასრულებულ „ვარიანტს“ – „ფილოსოფიურ მეცნიერებათა ენციკლოპედიას“.

1818 წლიდან იწყება მისი მოღვაწეობის დასკვნითი პერიოდი – ბერლინის პერიოდი. სწორედ ამ წელს ჰეგელი დათანხმდა პრუსიის სახალხო განათლების მინისტრის – კარლ ალტენშტეინის წინადადებას და დაიკავა ბერლინის უნივერსიტეტის ფილოსოფიის კათედრის ხელმძღვანელის თანამდებობა, რომელიც ვაკანტური იყო ფიხტეს სიკვდილის შემდგომ. აქ იგი აქვეყნებს თავის ახალ წიგნს – „სამართლის ფილოსოფია“. რაც შეეხება მის ლექციებს ესთეტიკაში, რელიგიის ფილოსოფიაში, ისტორიის ფილოსოფიაში და ფილოსოფიის ისტორიაში, ისინი გამოქვეყნდნენ ცალკე ნაშრომების სახით სტუდენტთა კონსპექტების საფუძველზე მისი სიკვდილის შემდეგ. აღსანიშნავია, რომ 1818 წელს ჰეგელის სამეცნიერო-პედაგოგიური საქმიანობა ჯერ კიდევ ვერ იზიდავდა მრავალთ, მაგრამ 1820 წლიდან იგი მკვეთრად სახელგანთქმული და პოპულარული ხდება, ხოლო მისი ლექციები იზიდავენ სტუდენტებს და დაინტერესებულ პირებს მთელი გერმანიიდან და სხვა ქვეყნებიდანაც.

1830 წელს ჰეგელი ინიშნება ბერლინის უნივერსიტეტის რექტორად. 1831 წელს ფრიდრიხ ვილჰელმ მესამე აჯილდოვებს მას პრუსიის სახელმწიფოს სამსახურისათვის. ამის შემდგომ კი მძიმე ხასიათის მოვლენები ვითარდება: ჰეგელი იძულებულია, დატოვოს ბერლინი, როდესაც აქ 1831 წლის აგვისტოში გავრცელდა ხოლერა; მაგრამ ოქტომბერში იგი კვლავ ბრუნდება ბერლინში ახალი სემესტრის დაწყებასთან დაკავშირებით. 1831 წლის 14 ნოემბერს იგი გარდაიცვალა. რაც შეეხება მის ფილოსოფიურ მემკვიდრეობას, ჰეგელის ანდერძის აღმსრულებლები გახდნენ მისი შვილები – კარლი და იმანუილი.

უზოგადესად რომ დავახასიათოთ, „გონის ფენომენოლოგიაში“ ჰეგელი გვიჩვენებს ცნობიერების გამოცდილების დინამიკას: კერძოდ, ცნობიერების და მისი საგნის აღმავალ მოძრაობას გონის უმდაბლესი სახე-ფორმიდან სულ უფრო და უფრო მაღალი და, საბოლოო ჯამში, უმაღლესი სახე-ფორმისაკენ. ეს აღმასვლითი მოძრაობა ატარებს წმინდა დიალექტიკურ-ლოგიკურ ხასიათს, თუმცა იგი აისახება როგორც შემეცნების რეალური განვითარების სხვადასხვა საფეხურში, ასევე

საერთოდ კაცობრიობის რეალური ისტორიის სხვადასხვა ფორმა-წარმონაქმნში. ყოველ გადასვლას ერთი სახე-ფორმიდან ახალზე განაპირობებენ ის წინააღმდეგობები, რომლებიც მასში იჩენენ თავს: სახელდობრ, ყოველ ეტაპზე წინააღმდეგობა გამოვლინდება იმ ღირსსარწმუნოებაში, როგორადაც ცნობიერებამ იცის თავისი საგანი; ეს წინააღმდეგობა გაღრმავდება, გაიშლება და მოხსნის ცნობიერების გამოცდილების ამ ფორმაციას და აიძულებს მას, გადავიდეს ახალზე. მაგრამ ეს მოხსნა უარყოფასთან ერთად თავის თავში აუცილებლად გულისხმობს შენახვასაც; კერძოდ, იგი გულისხმობს წინამორბედი სახე-ფორმის შინაარსობრივი განსაზღვრულობების უარყოფას და, იმავდროულად, მათში არსებითის შენახვას შემდგომ სახე-ფორმაში მხოლოდღა გარკვეული მომენტების სახით. თავის შესანიშნავ სტატიაში – „გონის ფენომენოლოგია“ და „გონების აბსოლუტური ძლიერება“ – თამაზ ბუაჩიძე წერს, რომ ყოველ ეტაპზე „ცნობიერება უდარებს ერთმანეთს ცოდნასა და ჭეშმარიტებას, ცოდნასა და არსებას, „ცნობიერებისათვის ყოფნას“ და „თავისთავად ყოფნას“...

ამ შესაბამისობის შემოწმებისას აღმოჩნდება, რომ ცოდნა და საგანი არ შეესაბამება ერთმანეთს. მაგრამ, შენიშნავს ჰეგელი, ცოდნის შეცვლა საგნის შეცვლასაც ნიშნავს, რადგან არსებული ცოდნა საგნის ცოდნა იყო...

ამ დიალექტიკურ მოძრაობას ჰეგელი ცდას უწოდებს: „ეს დიალექტიკური მოძრაობა, რომელსაც ახდენს ცნობიერება თავის თავში როგორც თავისი ცოდნის, ასევე თავისი საგნის მიმართ – რამდენადაც მისთვის წარმოიშობა აქედან ახალი ჭეშმარიტი საგანი, არის საკუთრივ ის, რასაც ეწოდება ცდა“. (2, გვ. 456).

წინასიტყვაობაში ჰეგელი აღნიშნავს, რომ გონის ფენომენოლოგიის ამოცანას შეადგენს საერთოდ მეცნიერების ანუ ცოდნის ქმნადობის გადმოცემა, ვინაიდან ნამდვილი ფორმა, რომელშიც ჭეშმარიტება არსებობს, შეიძლება მხოლოდ მისი მეცნიერული სისტემა იყოს. იგი ხაზს უსვამს, რომ მთავარია, ჭეშმარიტი გავიგოთ და გამოვხატოთ არა მხოლოდ როგორც სუბსტანცია, არამედ ამდენადვე როგორც სუბიექტი. „ჭეშმარიტი რომ მხოლოდ სისტემის სახით არის ნამდვილი, ანუ სუბსტანცია რომ არსებითად სუბიექტია, გამოხატულია წარმოდგენაში, რომელიც აბსოლუტს გამოთქვამს, როგორც გონს – ყველაზე ამაღლებულ ცნებას და, ამასთან ერთად, ისეთ ცნებას, რომელიც ახალ დროებას და რელიგიას ეკუთვნის. მხოლოდ გონისეული არის ნამდვილი; იგი არის არსება ან თავისთავადმყოფი; იგი არის თვით მიმართებადი და განსაზღვრული, სხვადაყოფნა და თავისთვისყოფნა, და ამ განსაზღვრულობაში ანუ თავის თავისთვისგარეთყოფნაში იგი არის თავის თავში დამრჩობი; ანუ იგი არის თავისთავად და თავისთვის. მაგრამ ეს თავისთავად-და-თავისთვისყოფნა მხოლოდ ჩვენთვის არის ან თავისთავად ეს გონითი სუბსტანციაა. ის ასეთივე უნდა იყოს თვით თავისთვის, იგი უნდა იყოს ცოდნა გონისეულის შესახებ და ცოდნა თავის თავზე, როგორც გონზე, ე. ი. ის უნდა იყოს თავისთვის, როგორც საგანი, მაგრამ ასევე უშუალო, როგორც მოხსნილი, თავის თავში რეფლექტირებული საგანი“. (2, გვ. 22). შეიძლება ითქვას, რომ ამ დებულებაში მოცემულია „გონის ფენომენოლოგიის“ უაღრესად შეკუმშული კვინტესენცია.

ჰეგელის მტკიცებით, ჭეშმარიტი მთელია და იგი გვეძლევა, როგორც ცოდნის ამ ქმნადობის პროცესის რეზულტატი. დიახ, აბსოლუტი რეზულტატი, რომელიც

თავის თავში მოიცავს მომენტების სახით თავისი თვითქმნადობის მთელ გზას. და სწორედ ამიტომაც იგი, იმავდროულად, ამ პროცესის დასაწყისიცაა, როგორც მისი მამოძრავებელი მიზანი: აბსოლუტში დასაწყისი და ბოლო ერთმანეთს ემთხვევა.

პირველადი ანუ საგნობრივი ცნობიერება, რომელიც გრძნობადიდან განსჯითი ცნობიერებისაკენ თავისი გამოცდილებითი გზის გავლის შემდგომ იმანენტუური აუცილებლობით ადის შემდგომ საფეხურზე, გვევლინება თვითცნობიერების სახით. აი, სწორედ ამ სახე-ფორმაში ვითარდება პროცესი, რასაც გარდაუვლად მივყავართ ბატონყმობის დიალექტიკამდე. აღნიშნული პროცესი, უპირველეს ყოვლისა, იწყება ე.წ. თვითცნობიერების გაორმაგებით: „Das Selbstbewußtsein ist an und für sich, indem und dadurch daß es für ein Anderes an und für sich ist; d.h. es ist nur als ein Anerkanntes“ (1, გვ. 149). „თვითცნობიერება არის თავისთავად და თავისთვის, იმიტომ და იმის წყალობით, რომ იგი არის რომელიმე სხვა თვითცნობიერებისათვის თავისთავად და თავისთვის; ე.ი. ის არის მხოლოდ როგორც აღიარებული რამ“. (2, გვ. 106). მაშასადამე, ინდივიდი უკვე აღარაა მხოლოდ თავის თავში ჩაკეტილი ცნობიერების დარწმუნებულობა საკუთარი არსებობის ერთადერთ ჭეშმარიტებაში, არამედ იგი უკვე აუცილებლად საჭიროებს აღიარებას სხვისგან, ისევე, როგორც ეს უკანასკნელი საჭიროებს აღიარებას მისგან. ჰეგელის სიტყვებით, ისინი თავის თავს აღიარებენ, როგორც ურთიერთმ აღიარებელნი.

მაგრამ ვინაიდან თვითცნობიერებისათვის მისი არსება და აბსოლუტური საგანი არის „მე“ და თავის უშუალო ყოფიერებაში იგი ცალკეული ყოფიერია ანუ ინდივიდია, ამდენად, მისთვის „სხვა“ მხოლოდღა ნეგატიური, არაარსებითი მნიშვნელობის მქონე რამაა, რაც მან უნდა უარყოს, გააუქმოს. მაგრამ ეს „სხვაც“ ხომ ვილაც ინდივიდის თვითცნობიერებაა; მაშასადამე, ინდივიდი ინდივიდის საპირისპიროდ გამოდის და ისინი ებმებიან აღიარებისათვის სამკვდრო-სასიცოცხლო ბრძოლაში ერთმანეთის წინააღმდეგ: „ორივე თვითცნობიერების დამოკიდებულება, ამრიგად, ისეა განსაზღვრული, რომ ისინი თავის თავსა და ერთმანეთს სამკვდრო-სასიცოცხლო ბრძოლით ადასტურებენ. ისინი უნდა ჩაებნენ ამ ბრძოლაში, რადგან მათ თავიანთი თავის ღირსსარწმუნოობა-უტყუარობა, რაც იმით გამოიხატება, რომ იყოს თავისთვის, მათ უნდა აამაღლონ ჭეშმარიტებამდე სხვაში და თავიანთ თავში“. (2, გვ. 108). ინდივიდის თვითცნობიერებამ უნდა დაამტკიცოს, რომ იგი წმინდა თავისთვის-ყოფიერებაა და ამგვარად, არაა მიბმული არავითარ განსაზღვრულ მუწყოვნასთან, სიცოცხლესთან, უცხო საგნობრივი არსებობის წესთან; ერთი მხრივ, მან უნდა დაარღვიოს ეს მიბმულობა სხვა ინდივიდის განადგურებით და, მეორე მხრივ, საკუთარი სიცოცხლის გარისკვით. სწორედ, ამ ზღვრული გაბედულებით ანუ საკუთარი სიცოცხლის სასწორზე შეგდებით, იგი ადასტურებს თავისუფლებას და დამოუკიდებლობას თავისი უშუალო ცოცხალი არსებობის განსაზღვრულობისგან; ადასტურებს ამ უკანასკნელის უმნიშვნელობას და არაარსებობას მისთვის; ხოლო ისწრაფვის რა სხვა ინდივიდის მოკვდინებისაკენ, მას სურს, მოხსნას ეს „სხვა“ (ეს საკუთარი ორეული, რომელიც უცხო საგნობრივი წესით ევლინება მას) და ამით სხვაშიც დაადასტუროს წმინდა თავისთვის-ყოფნა.

მაგრამ სამკვდრო-სასიცოცხლო ბრძოლის სასიკვდილო ფინალით აზრს კარგავს ის, რისთვისაც მიდიოდა თავად ეს ბრძოლა: „თუ დაიღუპა ერთი ინდივიდი,

მეორე ვერ პოვებს თავისი თავის აღიარებას. აღიარება უაზრობაა იმ შემთხვევაშიც, თუ სიკვდილი ორივე ინდივიდს უწერია: აღიარება ხომ ამღიარებელს მოითხოვს“. (2, გვ. 460). შექმნილი წინააღმდეგობა აიძულებს თვითცნობიერებას, გადავიდეს ახალ დონეზე და სახელდობრ, მისთვის ცხადი ხდება, რომ სიცოცხლე ისევე არსებითია, როგორც წმინდა თვითცნობიერება ანუ თავისთვის-ყოფნა. ასე მივყავართ აღიარებისთვის სამკვდრო-სასიცოცხლო შერკინებას უფრო „დამჯდარი“ დაპირისპირებისაკენ: ერთ მხარესაა, ჰეგელის სიტყვებით, თვითმყოფი ცნობიერება, რომლისთვისაც არსება არის თავისთვის-ყოფნა, მეორე მხარეს კი – არათვითმყოფი ცნობიერება, რომლისთვისაც არსებაა სიცოცხლე, ანუ ყოფნა სხვისთვის: პირველია ბატონი, მეორე კი – ყმა. ის, ვინაც შესძლო აღიარებისთვის საკუთარი სიცოცხლის გარისკვით და გაბედულებით თავისი თავისუფლების, თვითმყოფობის დადასტურება, გახდა ბატონი; ხოლო ვინც ეს ვერ შეძლო და თვითშენარჩუნების მიზნით დარჩა მიჯაჭვული ნივთობრივი ცხოვრების წესზე, ის გახდა ყმა. პირველი აღიარებულია, მეორე კი – მ აღიარებელი.

ჰეგელის თქმით, ბატონი თავისთვის-მყოფი, დამოუკიდებელი ცნობიერებაა, რომლისთვისაც არსებითია საკუთარი „მე“; მაგრამ იგი თავის თავთან უკვე „გაშუალებულია სხვა ცნობიერებით, სახელდობრ, ისეთი ცნობიერებით, რომლის არსებასაც ეკუთვნის ის, რომ იგი სინთეზირებულია თვითმყოფ არსთან (თვითმყოფ ყოფნასთან) ანუ ნივთობასთან საერთოდ“ (2, გვ. 110). ბატონის „Ego“ გაშუალებულია თავის თავთან მიმართებაში ყმასთან ურთიერთობით, რომელიც არსებითად მიმაგრებულია ნივთობრივ ყოფიერებას. ხოლო აღიარებისთვის სამკვდრო-სასიცოცხლო ბრძოლაში ბატონმა შეძლო ამაღლება ამ ნივთობრივ ყოფიერებაზე და ამით მასზე ძალაუფლების მოპოვება; ამასთან ერთად, მან მოიპოვა სრული ძალაუფლება ყმაზე, ვისაც არ შეეძლო სიცოცხლის გარისკვა და ამდენად ჩაბლაუჭებული აღმოჩნდა სიცოცხლეზე და ნივთობრივ ყოფიერებაზე საკუთარი თვითმყოფობის დათმობის წყალობით. ამგვარად, ერთი მხრივ, ბატონს მიმართება აქვს ყმასთან ნივთობრივი ყოფიერების მეშვეობით, რომელზედაც მას აქვს სრული ძალაუფლება: ნივთით ჰყავს მას დაბმული ყმა, როგორც თავისი მ აღიარებელი; მეორე მხრივ კი, ბატონს მიმართება აქვს ნივთთან ყმის მეშვეობით, ვინაიდან მას შეუძლია მოიხმაროს ნივთი და დატკბეს მისით მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც იგი მისმა ყმამ დაამუშავა. როგორც ვხედავთ, ბატონისათვის მისი აღიარებული ყოფნა მიიღება ყმის ცნობიერების მეშვეობით, რადგან ეს უკანასკნელი თავის თავს დაადგენს, როგორც არაარსებითი ორი თვალსაზრისით: პირველი – იგი მხოლოდღა ამუშავებს ნივთს, მაგრამ ვერ ტკბება მისით ანუ ვერ „შთანთქმავს“ მის თვითმყოფობას; მეორე – იგი რჩება მიჯაჭვული ამ ნივთობრივ მუნყოფნაზე. ესაა დომინირების აღიარება, რომელიც ცალმხრივი აღიარებაა: შენი ყოფიერების არსებითობა აღიარებულია მხოლოდღა სხვისი ყოფიერების დაკნინებით ანუ მისი არაარსებითობის დადასტურებით. მაგრამ სწორედ ამ ცალმხრივ აღიარებას მივყავართ „მოულოდნელ“ წინააღმდეგობასთან: „არარსებითი ცნობიერება აქ ბატონისთვის საგანია, რომელიც თვით მისი ღირსსარწმუნოების ჭეშმარიტებას შეადგენს... მაშასადამე, მან სარწმუნოდ და უტყუარად იცის არა თავისთვის-არსი, როგორც ჭეშმარიტება, არამედ, პირიქით, მისი ჭეშმარიტება არის მისი არაარსებითი მოქმედება...“

თვითმყოფი ცნობიერების ჭეშმარიტება ამისდა მიხედვით არის ყმური ცნობიერება“. (2, გვ. 111). დიახ, საბოლოოდ ჩვენთვის აშკარა ხდება, რომ ბატონი, რომელიც ცალსახად დამოკიდებულია ყმის აღიარებაზე, თავად დგინდება სხვაზე დამოკიდებულ, არათვითმყოფ და ე. ი. არაარსებით ცნობიერებად და ჰეგელის სიტყვებით, როგორც ბატონობა გვიჩვენებს, რომ მისი არსება იმის შებრუნებულია, რაც მას სურს, იყოს, ასევე ახლა იგივე შებრუნებას დაგვანახებს ყმობის ფენომენიც.

როგორც ვხედავთ, თავდაპირველად ყმობისთვის არსებითია ბატონი ანუ მისთვის სწორედ ეს უკანასკნელია ჭეშმარიტება, როგორც თვითმყოფი, თავისთვის ყოფიერი ცნობიერება. საკუთარი თავისთვის კი იგი ჯერ კიდევ არაა თვითმყოფი, თავისთვის ყოფიერი, მაგრამ აღმოჩნდება, რომ საქმით მას თავის თავში, ე.ი. გაუცნობიერებლად აქვს თავისთვის ყოფიერების ეს ჭეშმარიტება, კერძოდ, როგორც ნეგაციურობა ყოველგვარი მყარი მუნყოფიერებისა, სიცოცხლისა და ამდენად აქვს დამოუკიდებლობა მისგან. რატომ? იმიტომ, რომ მან ეს არსება (ე.ი. წმინდა ნეგაციურობა) უკვე გამოსცადა საკუთარ თავზე: „Dies Bewußtsein hat nämlich nicht um dieses oder jenes, noch für diesen oder jenen Augenblick Angst gehabt, sondern um sein ganzes Wesen; denn es hat die Furcht des Todes, des absoluten Herrn, empfunden. Es ist darin innerlich aufgelöst worden, hat durchaus in sich selbst erzittert, und alles Fixe hat in ihm gehebt. Diese reine allgemeine Bewegung, das absolute Flüssigwerden alles Bestehens, ist aber das einfache Wesen des Selbstbewußtseins, die absolute Negativität, das reine Fürsichsein, das hiermit an diesem Bewußtsein ist“. (1, გვ. 156) „სახელდობრ, ამ ცნობიერებას შიში (die Angst) ჰქონდა არა ამა თუ იმ საბაბით, ან ამა თუ იმ წუთისა გამო, არამედ მთელი თავისი არსების გამო; რადგან იგი გრძნობდა სიკვდილის, აბსოლუტური ბატონის შიშს (die Furcht). ის მასში შინაგანად გაიხსნა, თავის თავში მთლიანად ათროლდა და ყოველივე მყარი მასში შეირყა. მაგრამ ეს წმინდა საყოველთაო მოძრაობა, ყოველგვარი მყარი არსებობის აბსოლუტურ დენადობად გარდაქმნა, თვითცნობიერების მარტივი არსებაა, აბსოლუტური ნეგატიურობა, წმინდა თავისთვის – არსი, რომელიც, ამრიგად, ამ ცნობიერებისათვის არის დამახასიათებელი“. (2, გვ. 111). მსურს, აღვნიშნო, რომ ესაა, ალბათ, ჰეგელის გამორჩეულად ბრწყინვალე აზრთა მსვლელობა, რითიც იგი ახასიათებს ყმური ცნობიერების განთავისუფლების ერთ არსებით მომენტს.

მაშასადამე, სიკვდილის შიში, რომელიც სიღრმისეულად ეუფლება ამ ცნობიერებას, არყევს და შლის მასში ყოველივე მყარ მუნყოფიერებას. დიახ, როდესაც ინდივიდის ძვალ-რბილში ჯდება ეს ძრწოლა, მაშინ სიცოცხლე, არსებობა მისთვის არაცნობიერად აზრს კარგავს და აბსურდად გარდაიქცევა. მაგრამ აბსოლუტურად გაბატონებული სიკვდილის შიში ხომ სწორედ ის აბსოლუტური ნეგატიურობაა ანუ წმინდა თავისთვის-ყოფიერებაა, რომელიც თავის შეუჩერებელ ნაკადში წარიტაცებს ყოველივე მყარს და მას დენადად გარდაქმნის. ამგვარად, სიკვდილის შიშის გამოისობით დამონებული ცნობიერება დგინდება როგორც თავის თავში დამოუკიდებელი ყოველგვარი მუნყოფიერებისა და სიცოცხლისაგან; იგი დგინდება როგორც თავისთვის-ყოფიერება, ოღონდ ისე, რომ ჯერ კიდევ ვერ აცნობიერებს ამას. ასე იწყება დამონებული ცნობიერების განთავისუფლება. მაგრამ როგორ მიდის იგი საკუთარი თვითმყოფობის ანუ თავისთვის-ყოფიერების გაცნობიერებამდე?

როგორ ხდება თავად მისთვის ცხადი, რომ იგი დამოუკიდებელია? ეს ხორციელდება მხოლოდ მაფორმირებელი შრომის პროცესში. ეს უკვე არც ნივთის მოხმარება-დაკმაყოფილებაა, რასაც ბატონის გულისნადილი აკეთებს და რაც ეფემერული, გაქრობადი აქტია: მოვიხმარე, დავკმაყოფილდი და მორჩა – ყოველივე გაქრა საპნის ბუშტივით; და არც უბრალოდ ნივთის დამუშავება, რა პროცესშიც ყმა უბრალოდ მიბმულია ნივთზე ოფლში და ტანჯვაში. ლაპარაკია მქმნელ შრომაზე, რომელიც ჰეგელის სიტყვებით დამუხრუჭებული გულისთქმაა, შეკავებული გაქრობაა. იგი არსებული ნივთის, როგორც მოცემულობის, ნეგაციაა ანუ მისი გარდაქმნაა და, შესაბამისად, ახლის ქმნაა. სწორედ ეს ნეგატიური დამოკიდებულება, მიმართება ნივთზე იქცევა მის **ფორმად**, და ამ ფორმირებულ რეალობაში, ამ თავისი შემოქმედებითი შრომის გასაგნებულ რეზულტატში ყმური ცნობიერება უკვე ცხადად განჭვრეტს თავის თვითმყოფობას, ე.ი. თავისთვის-ყოფიერებას. მაფორმირებელ შრომაში იგი სძლევს საკუთარ მიჯაჭვულობას, დაქვემდებარებას ნივთობრივ რეალობაზე; პირიქით, ახლა უკვე იგი იქვემდებარებს ამ უკანასკნელს, აღმატებული ხდება მასზე და, რაც მთავარია, იგი უკვე აცნობიერებს ამას. ეს მაფორმირებელი შრომა, იმავდროულად, შიშის დაძლევაცაა, ვინაიდან წმინდა ნეგატიურობა მისთვის უკვე აღარაა რაღაც უცხო ძალა, რაღაც აბსოლუტური ბატონი ანუ სიკვდილი, რომლის წინაშეც იგი თრთოდა. მისთვის უკვე ცხადია, რომ ნეგატიურობა თავად მასშია და ესაა მისი თავისთვის-ყოფიერება, რომელიც უარყოფს, გარდაქმნის მოცემულს და ქმნის ახალს. მაშასადამე, დამონებული ცნობიერების განთავისუფლების პროცესი არსებითად გულისხმობს ორივე ფუნდამენტურ მომენტს – შიშს და ფორმირებას. როგორც აღნიშნავს ჰეგელი: „ქმნის (ფორმირების) გარეშე შიში რჩება შინაგანი და მუნჯი, და ცნობიერება არ გადაეშლება თავის თავს. თუ ცნობიერება ფორმირებას ახდენს ისე, რომ არ განიცდის პირველ აბსოლუტურ შიშს, მაშინ ის მხოლოდ ცრუმედიდური საკუთარი აზრია; რადგან მისი ფორმა ანუ ნეგატიურობა არ არის ნეგატიურობა თავისთავად, და ამიტომ მის ფორმირებას არ შეუძლია მიანიჭოს მას თავისი თავის როგორც არსების ცნობიერება“ (2, გვ. 113).

მოდით, ახლა შევაჯამოთ ყოველივე ზემოთ თქმული და თან გავისაზრისოთ ერთი განსაკუთრებული კუთხიდან. „გონის ფენომენოლოგიაში“ სახეზეა ბატონობის და ცნობიერების განთავისუფლების ფენომენის სიღრმისეული და დინამიური სტრუქტურის გახსნა. იგი წარმოადგენს ონტოგნოსეოლოგიურ საფუძველს ბატონობის და ცნობიერების განთავისუფლების ნებისმიერი რეალურ-ისტორიული ფორმისა – იქნება ეს კლასობრივი ურთიერთობების წრილში, თუ ხალხთა შორის ურთიერთობების, თუ პიროვნებასა და პიროვნებას შორის ან კიდევ პიროვნებასა და სოციალურ ჯგუფს შორის ურთიერთობის ან კიდევ საკუთარ თავში გაორებული პიროვნების ურთიერთობის წრილში და ა.შ. (მოცემულ შემთხვევაში ტერმინს – „ონტოგნოსეოლოგიურს“ – იმიტომ ვიყენებ, ვინაიდან „გონის ფენომენოლოგიაში“ ცნობიერების გამოცდილების მთელი მოძრაობის ექსპლიკაცია ატარებს, როგორც ონტოლოგიურ, ასევე გნოსეოლოგიურ ხასიათს). სახელდობრ, ეს ონტოგნოსეოლოგიური სტრუქტურა უზოგადესად შეიძლება დავახასიათოთ შემდეგი საკვანძო მომენტებით: ა) თვითცნობიერების გაორმაგება ურთიერთაღიარების ველში; ბ) თვითცნობიერებათა სამკვდრო-სასიცოცხლო დაპირისპირება და ბრძო-

ლა აღიარებისთვის; გ) ბატონის და ყმის ურთიერთმიმართების კონსტიტუირება და დ) დამონებული ცნობიერების განთავისუფლება.

„გონის ფენომენოლოგიის“ ამ უმნიშვნელოვანესი თავის არაერთი შესანიშნავი ინტერპრეტაცია ხშირ შემთხვევაში თვითცნობიერების განთავისუფლებას განმარტავს ცალსახად მხოლოდ როგორც ყმური ანუ დამონებული ცნობიერების გამოცდილების ანუ თვითტრანსფორმაციის პროცესს; ხოლო აღიარებისთვის სამკვდრო-სასიცოცხლო ბრძოლაში იგი ხედავს მხოლოდ ბატონობის კონსტიტუირების სანყისებს. ცხადია, ტრადიციული მარქსისტული ინტერპრეტაცია იგივე ტენდენციას ამჟღავნებს და თანაც ყმური ცნობიერების განთავისუფლების „მექანიზმში“ იგი მთავარ აქცენტს შრომაზე აკეთებს. რა თქმა უნდა, ასეთი ინტერპრეტაციის საფუძველი გარკვეული ასპექტით თავად ჰეგელის აზრთა მსვლელობაშია, მაგრამ ეს უკანასკნელი გაცილებით უფრო მრავალმხრივი განმარტებების შესაძლებლობებსაც გვაძლევს. კერძოდ, მე მსურს, „გონის ფენომენოლოგიის“ ბატონ-ყმობის დიალექტიკაში აქცენტი გადავიტანო ექსისტენციალურ მომენტებზე, რაც უთუოდ აქ სახეზეა და სწორედ ამ კუთხიდან „დავინახო“ ჰეგელის ნააზრევი.

უპირველეს ყოვლისა, თვითცნობიერების განთავისუფლება საჭიროა, გავიგოთ არა ცალმხრივად ანუ როგორც მხოლოდ ყმური ცნობიერების გამოცდილების რეზულტატი, არამედ მთლიანობაში, ე. ი. როგორც შედეგი გაორებული თვითცნობიერების მთელი გამოცდილებითი მოძრაობისა. აი, სწორედ მაშინ ჩვენი ყურადღების ცენტრში აღმოჩნდება ფენომენი, რომელსაც გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება აღნიშნულ მოძრაობაში. მხედველობაში მაქვს „სიკვდილისაკენ ყოფიერების“ ანუ „სიკვდილისათვის ღიაობის“ ფენომენი, რის დესკრიფციას და განმარტებას იძლევა მარტინ ჰაიდეგერი თავის „ყოფიერება და დრო“-ში. დიახ, „გონის ფენომენოლოგიაში“ თვითცნობიერების თავდაპირველი „ნახტომი“ განთავისუფლებისაკენ და საბოლოო განთავისუფლებაც შესაძლებელი ხდება სწორედ სიკვდილისათვის მისი ღიაობის მეოხებით. სახელდობრ, თვითცნობიერება აღიარებისთვის სამკვდრო-სასიცოცხლო შერკინებაში იმდენად შეძლებს აღზევებას ნივთობრივ მუნყოფიერებაზე და სიცოცხლეზე და, შესაბამისად, მათზე დამოკიდებულებისაგან განთავისუფლებას, რამდენადაც მას ძალუძს, გადამწყვეტ რისკზე წავიდეს ანუ რამდენადაც მზადაა, სიკვდილის პირისპირ დადგეს. სწორედ ამ გადამწყვეტ რისკში და გაბედულებაშია მისი სრული ღიაობა სიკვდილისათვის; და სწორედ ეს ანიჭებს მას დამოუკიდებლობას და სწორედ ესაა თვითცნობიერების პირველი ნახტომი თავისუფლებისაკენ, რომლის გარეშეც წარმოუდგენელია საბოლოო და სრული განთავისუფლება. მაგრამ გაორმაგებული თვითცნობიერების შემდგომი დიალექტიკა გვიჩვენებს, რომ აღიარებისათვის სამკვდრო-სასიცოცხლო ბრძოლა ლოგიკური აუცილებლობით გადადის ბატონყმობის ურთიერთობაში, ხოლო თვითცნობიერების მიერ მიღწეული თავდაპირველი დამოუკიდებლობა და თავისუფლება გადადის და მოიხსნება ბატონობის ფენომენში: თავისუფალი ინდივიდის ნაცვლად, შედეგად ვიღებთ ბატონს, რომელიც საკუთარი ძალაუფლების მძევალი ხდება.

მაგრამ ახლა იწყება და ვითარდება დიალექტიკური პროცესი გაორმაგებული თვითცნობიერების მეორე მხარეს – ყმის მხარეს. იგი გამოსცდის თავის თავზე აბსოლუტური ბატონის შიშს – სიკვდილის შიშს, რაც არაა რალაც კონკრეტული,

დროებითი შეშინებულობა რაიმეს გამო. არა, ესაა ძრწოლა, რომელიც ჰეგელის მიხედვით, მთლიანად იხსნება მის ექსისტენცში და, მაშასადამე, ესაა მისი სრული გახსნა სიკვდილისათვის. მაგრამ აქ საქმე გვაქვს არა სიკვდილისათვის გახსნილ პასიურ თვითცნობიერებასთან, არამედ მაფორმირებელი, მქმნელი შრომით აქტივიზირებულ თვითცნობიერებასთან. ეს მაფორმირებელი შრომა სიკვდილისათვის ღიაობას თავის არსებით მომენტად გარდააქცევს, კერძოდ, საკუთარ ნეგატიურობად, თავისთვის-ყოფიერებად, რომელიც უარყოფს და გარდაქნის არსებულ რეალობას. სიკვდილისათვის ღიაობა და ძრწოლა მასში უკვე შემოქმედებითი შრომის გაბედულებად გვევლინება.

ამგვარად, „გონის ფენომენოლოგიის“ ამ უმნიშვნელოვანესი თავის – „თვითცნობიერების თვითმყოფობა და არათვითმყოფობა; ბატონობა და ყმობა“ – ასეთი განმარტება, გვიჩვენებს, რომ აუცილებელია, გაორმაგებული თვითცნობიერების განთავისუფლება გავიაზროთ მთლიან კონტექსტში; კერძოდ, იგი თავის თავში გულისხმობს ზემოთ მითითებულ ორივე დიალექტიკურ პროცესს და დაუშვებელია მათი ერთმანეთისაგან მოწყვეტა. და სწორედ, განმარტების ასეთი მიმართულება ჩვენთვის გახსნის აღნიშნული პროცესის ექსისტენციალურ საზრისს: თვითცნობიერების განთავისუფლება სიკვდილისათვის მზაობაშია; კერძოდ, რისკში, რომელიც გვამაღლებს მუნყოფიერებაზე, სიცოცხლეზე და ძრწოლაში, რომელიც შემოქმედების გაბედულებად გარდაიქცევა. ამასთან ერთად, ჰეგელის ამ ბრწყინვალე ნააზრევს ასეთი ინტერპრეტაცია შესაძლებლობას იძლევა მასში ახალი და ახალი დაფარული პლასტების გახსნისა.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. Georg Wilhelm Friedrich Hegel „Phänomenologie des Geistes“ (ACT. Астрель; Москва 2006)
2. გ.ვ.ფ. ჰეგელი, „გონის ფენომენოლოგია“, გამომც. CARPE DIEM, თბ., 2017.
3. Martin Heidegger „Sein und Zeit“ (Elfte, unveränderte AAuflage 1967, Max Niemeyer Verlag, Tübingen)
4. System of Science By Ge. Wilh. Fr. Hegel; First Part, The Phenomenology of Spirit (Bamberg and Würzburg, Joseph Anton Goebhardt, 1807)

Irakli Batiashvili

THE EXIT OF SELF-CONSCIOUSNESS FROM NON-SELF-SUFFICIENCY – THE LIBERATION

Summary

“The Phenomenology of Spirit” is one of the culminations in the history of the wavy evolution not only philosophical thinking, but generally of humankind thinking. My article aims to analyse and interpret from the especial angle the dialectical process of the self-consciousness liberation, which is represented in this great work of Hegel, namely, in the chapter – “Self-sufficiency and non-self-sufficiency of self-consciousness; mastery and servitude”. At first I sum up, that, The Phe-

nomenology of Spirit” demonstrates the dynamism of the consciousness’s experience: namely, the ascensive movement of a consciousness and its object from the lowest shapes of a spirit to more and more higher and finally, to the highest shape. This ascensive movement has a pure dialectical-logical character, though; it reflects as in the different levels of the cognition’s development, as generally in the different formations of the real human history. Each transition from one shape to new is conditioned by those contradictions, which appear in it: in particular, on each stage the contradiction reveals itself in the certainty of a consciousness; then this contradiction will deepen, expand and sublate this formation of the consciousness’s experience and will force it to a new formation. But this sublation means not only negation of the previous contents, but also their preservation as the certain moments. So rises up this movement of the consciousness’s experience to the highest and last shape of a spirit – **absolute knowledge**.

In the above mentioned chapter of “The Phenomenology of Spirit” Hegel reveals the deep and dynamic structure of “Mastery” and of “Liberation of Consciousness”, which is onto-gnoseological basis of any real-historical forms of mastery and consciousness’s liberation – it may be in the dimension of the class-relations or the relations between folks, or between a person and a social group, or the relation of a doubled person with himself and etc. This structure we can highly generally characterize in the following key points: a) the doubling of self-consciousness in the field of a mutual recognition; b) a confrontation through a life and a death of the self-consciousnesses and their struggle for recognition; c) the establishment of the relation between a master and a servant and d) the liberation of enslaved consciousness. In regard to this dialectics of “Mastery-Servitude” I prefer to emphasize the existential main points, which take place here and exactly from this angle comprehend the Hegel’s reasoning.

Firstly, we must understand the liberation of a consciousness not unilaterally, i.e. as the result of the enslaved consciousness’s experience, but as the result of a total movement of the doubled self-consciousness. Just then in the centre of our attention will turn out a phenomenon, which is decisive for this total movement – the phenomenon of, Being **toward death**”, i.e. “**Openness for death**”. Namely, the initial “jump” of a self-consciousness to a freedom as well as the final liberation become possible by its openness to death: the self-consciousness in the struggle through a life and a death gets powerful to free himself from the dependence on material existence and life, as far as he is ready for a death. However, this independence transforms into its opposite in the phenomenon of mastery: a master becomes a hostage of his own power. But then begins a dialectical process on the other side of the doubled self-consciousness, in particular, on the side of a servant: he experiences totally the anxiety of an absolute master – of a death and so gets disclosed for a death.

So, our interpretation of this important chapter of the, The Phenomenology of Spirit” shows, that we must comprehend the liberation of self-consciousness in whole context; in particular, it implies in itself the above mentioned both dialectical processes and we should not split up them. Even this direction of the interpretation reveals the existential sense of those dialectical processes: the total liberation of self-consciousness becomes possible through its openness and readiness for death; namely, initially through a risk, which elevates self-consciousness above existence, life and finally, through an anxiety, which transforms into the courage of a creative labour.

Additionally, such interpretation of this brilliant reasoning of Hegel gives us the opportunity to discover more and more new hidden layers in it.

დეციოზის ნიშანი

ყოველი ენის შიგნით ახალი, სხვა ენის წარმოქმნა და ამ გზით ამ ენისავე შექმნის ზღვრულ მდგომარეობამდე განვითარება დელიოზის ფილოსოფიაში ენასთან შემოქმედებითი ურთიერთობის შინაობას აყალიბებს. ასეთ ზღვარს ჩვენ ჩვენივე ენობრივი და ენისმიერი შემქმნელობის ბოლოში გასვლით [aller jusqu'au bout] ვუახლოვდებით, იმ მდგომარეობის გაშინაარსებით ვეცნობით მას, რომელშიც შექმნისდაგვარი სისრულით ვეხებით ჩვენივე შემქმნელობებთან უშუალო თანაზიარობის ნერტილს.¹ აქ, ყველაფერ სხვამდე თვითონ შთაბეჭდილების პირველადობა გვკარნახობს, რომ სპინოზა-დელიოზის (ფილოსოფიური ალიანსებიდან მიმდინარედ ყველაზე უფრო ხელშესახების) მიერ განვითარებული ამ ეთიკური პრინციპის განვრცობის არეალი ცალკეულობაში არ მივაკუთვნოთ მხოლოდ ენის რეალობას, რომ მასში ნაგულისხმევი სიცოცხლის ჰომოლოგი შემქმნელების ნამდვილობა ცხოვრების ყველა სხვა სფეროსთვისაც თან ვიგულისხმოთ.

ასეთ ზღვართან მიახლოების ფუნდამენტური ორგვაროვნება ისაა, რომ მასთან ერთად ჩვენ გამოცდილების უშუალოებაში აღვებეჭდავთ ნებელობის (ოდესლაც აუცილებლობით მიხვედრილი) ზღვარდადებულობისა და შეხვედრილი ნიშნით წარმოქმნილი არანებაყოფლობითობის ურთიერთდაკავშირებულობას. მართალია, რომ შემქმნელების განვითარების გზაზე მოხმობილი ნებელობა ჩვენივე უსაკუთრივესი თვითგანსაზღვრულობაა, მაგრამ აბსტრაქტირებულ განყენებულობაში (რაგინდ სრულყოფილიც არ უნდა იყოს მისი მარაგი) ნებელობა მხოლოდ ყოველთვის უკვე ნაცნობის, ყოველთვის უკვე საშუალოებაში შეთანხმებული სისწორისა თუ სიცხადის მორიგ ჯერზე ამოცნობისთვის თუა გადადებული. ამ აზრის ძალითაა, რომ ფილოსოფიის დელიოზიანური გამოცდილება, თავის სისტემურ განმარტებულობაში, ყოველთვის ჯერ კიდევ კონკრეტულობაში წარმოსაქმნელის შემადგენლობით ინტერესდება. გრძნობადის ყოფიერიდან (*sentendum*) გონისმიერის ყოფიერისკენ (*cogitandum*) გზა, როგორც აზრში აზროვნების წარმოქმნისა და შემდეგ უკვე წარმოქმნილისავე მომნიშვნის ხანგრძლივობა, დელიოზისთვის ყოველთვის და მხოლოდ არანებაყოფლობითის ზღვართან მიახლოების შედეგად გვიმჟღავნდება. კი, მაგრამ თვითონ ეს ზღვარი რა არის? მაგალითად, რისკენ მიახლოების ცხოვრება უბიძგებს ფილოსოფოსს აზრში აზროვნების წარმოქმნას, პოეტს მოძიებული სიტყვის ჩრდილით მომარაგებას, ხელოსანს ხელთმყოფი მასალის გაშინაგანებას, პოლიტიკოსს მართვის ხელოვნების დაოსტატებას? ბუნებრივია, რომ სიცოცხლის

¹ ფილოსოფიური ფორმულის სახით, დელიოზი აზროვნების მისეული გამოცდილებისთვის ამ უმთავრეს ეთიკურ პრინციპს 1968 წლის მონოგრაფიაში (*სპინოზა და გამოხატვის პრობლემა*) სიტყვასიტყვით შემდეგნაირად გამოთქვამს: *გახვიდე იმის ბოლოში/გააკეთო ყველაფერი, რაც შეგიძლია*; „Aller jusqu'au bout de ce qu'on peut“. იხ. Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1968), 248.

აქ ჩამოთვლილი მდგომარეობები, ერთმანეთისგან ნივთობრივ-მატერიალურ საკუთრივობასთან ერთად, სოციალური ყოფიერების თვალსაზრისითაც სხვადასხვაობენ, და მიუხედავად ამისა, ყოველი მათგანის პრაქტიკულად პირველმნიშვნელოვანი თავისებურება, მხოლოდ რეალური გამოცდილების კვალად ახლოვდებოდეს კონკრეტულობაში წარმოსაქმნელის (აზრში წარმოქმნილი აზროვნების; სიტყვაში მოძიებული ჩრდილის; მასალაში განსხეულებული სულის; სოციალურ მრავლობითობაში გადანყვეტილი პრობლემის) სინამდვილესთან, მათ უშუალოდ მოცემის საზიარო სფეროში ათავსებს.

მიახლოება ჩვენს კონტექსტში შეხვედრის დელიოზიანურ მნიშვნელობას ესადაგება. შეხვედრა დელიოზთან ყოველთვის და არსებითად მიახლოებითია. მიახლოებითი, როგორც (სა)ზღვრისკენ სვლის განმეორებადი მუდმივობის მნიშვნელობით, ასევე ასეთი სვლის ყოველთვის უკვე წინასწარ განუსაზღვრელი რაობა/როგორობითაც. სხვანაირად რომ ვთქვათ, ჩვენივე შემძლეობების გაცნობიერების გზაზე, ჩვენ არც ზღვრის ყოვლისმომცველ სასრულობას ვანყდებით სადმე და არც რამენაირად ცხადი წარმოდგენა გვაქვს ამ გზის შემადგენელ იდეურ-მოტივაციურ ელემენტებზე. და მაინც, ასეთი ზღვრისკენ სვლა, მისსავე დაუსაზღვრელ (ვირტუალურ) თავისთავადობაში, ადამიანურად მყოფის ძირეული თავისებურებაა. შეხვედრა დელიოზთან ყოველთვის არსაიდან იღებს დასაბამს, იგი მხოლოდ შემთხვევითის ძალით აღძრავს ჩვენში აზროვნების გარდაუვალ აუცილებლობას. აქედან გამომდინარეა, რომ დელიოზის შეხვედრაში [rencontre] გადანყდომის, წანყდომის მნიშვნელობებიც თან უნდა ვიგულისხმოთ; ასეთი შეხვედრა ყოველთვის უეცრად სხეულდება და, ამავდროულად, ხელიდან უსხლტება ყველაფერ იმას, რაც (შე)ცნობის კანონითაა ბეჭედდასმული. საგანთა ამგვარი წყობის გამოა, რომ დელიოზთან გონისმიერის ყოფიერი მხოლოდ მოსდევს გრძნობისმიერის ყოფიერს [L'intelligence vient toujours après]¹. ოღონდ მოსდევს არა უბრალოდ სტანდარტულ ემპირიზმთან ავტომატური შესაბამისობით, რომელშიც შეგრძნების პირველადობა ინდივიდუალური ცნობიერების სისრულეშია მოქცეული, არამედ იმ იმპერსონალური და წინარეინდივიდუალური განმხოლოებულობების ზემოქმედებით, რომლებიც სუბიექტივირებული ცხოვრებისა და განზოგადებულად, რაც გინდა ნაცხოვრების ზღვარდადებულობას სიცოცხლის განმხოლოებული ვარიაციებისკენ სვლის შეძლებებით ანაცვლებენ. იმ ძველი სიბრძნის მსგავსად, რომლის თანახმადაც სივრცე ყოველთვის აღემატება ისარს, რომელიც ამ სივრცეში მოძრაობს, განმხოლოებული ვირტუალობებით ნაშენი სიცოცხლეც დელიოზთან ყოველთვის უფრო მეტია, ვიდრე ნაცხოვრების რაგინდ სრულყოფილი ფაქტობრიობა. შეხვედრის გამოცდილება უმთავრესად ცხოვრების სიცოცხლესთან შეხების წერტილებს აკონკრეტებს, მცხოვრებისთვის მიახლოებულობაში გასაგებს ხდის დასაზღვრული უსაზღვროების (სიცოცხლე?) მისთვისვე განკუთვნილ ცალკეულობას.

მაგრამ თვითონ შეხვედრის საგანი რა არის? რა არის ის, რასთან შეხვედრაც მყოფის მცხოვრებად გარდაქმნას ამნიფებს, ის, რაც პრობლემებისა და შეკითხვების ინდივიდუალიზებული კრებითობით სიცოცხლის ჰოყოფაში, ჰოყოფებიდან ამ

¹ Gilles Deleuze, *Proust et les signes* (Paris: Quadrige, 1998), 123.

ყველაზე უფრო ძირეულის დაოსტატებაში გვეხმარება? შეხვედრილი აქ ყოველთვის ნიშანია, (შე)ცნობისთვის არაგრძნობადად [l'insensible] დარჩენილი ინტენსიური ობიექტი, რომელიც თავისი არსებითი განსაზღვრულობით არა „გრძნობადი ყოფიერი [un être sensible], არამედ გრძნობადის ყოფიერია [l'être du sensible]“.¹ დელიოზი ნიშნის, როგორც შეხვედრის ობიექტის (მხოლოდ ერთი შეხედვისთვის) ამ პარადოქსული ფორმულით, მისეული ემპირიზმის ფუნდამენტურ თავისებურებას გვაცნობს. კერძოდ, დელიოზის მიერ კონცეპტუალიზებული ტრანსცენდენტალური ემპირიზმის თავისებურება, რომლითაც ეს უკანასკნელი თავს განისხვავებს ყველა სხვა ემპირიზმისგან, ისაა, რომ მასში გრძნობადი მხოლოდ და მხოლოდ მგრძნობელობის შეძლებითვე, ამ შეძლების ყოველ ცალკე აღებულ კონკრეტულობაში ამოქმედებით შეიგრძნობა, განსხვავებით გრძნობადის გაჩვეულებრივებული თეორიებისგან, რომლებიც გრძნობადთან ურთიერთობის რეალურობას, მგრძნობელობასთან ერთად ყველა სხვა შემძლეობასაც თანასწორუფლებიანად მიაწერენ. სხვანაირად რომ ვთქვათ, დელიოზისთვის გრძნობადის ჭეშმარიტი ობიექტი (შე)ცნობისთვის ბოლომდე უგრძნობადად რჩება უმთავრესად იმიტომ, რომ ნიშანი არასდროსაა შემძლეობათა მრავალგვარობით ცნობილდებული, მისი ყოფიერი არ ექვემდებარება მგრძნობელობის გარდა რომელიმე სხვა შემძლეობით ამოცნობას. ნიშნის ასეთი თავისებურების ხაზგასმის კონტექსტითაა, რომ განსხვავება და განმეორებაში ვკითხულობთ:

„მგრძნობელობა იმასთან ერთად მოცემულობაში, რაც შეიძლება რომ მხოლოდ და მხოლოდ ნაგრძნობი იყოს (და, ამავედროულად, არაგრძნობადიც), ნიშნის სახით საკუთარ ზღვარს აწყდება იმას, რასაც მგრძნობელობა ტრანსცენდენტული გამოყენების n-ურ შეძლებამდე აჰყავს“.²

დელიოზის ნიშანი ყოველთვის ამ განმხოლოებულ გრძნობადთან (*sentendum*) შეხვედრით, მასთან გადაწყდომის შედეგად წარმოქმნილი იძულების უჩვეულობით იდასტურებს თავს. ამგვარი იძულება ყველა სხვა (ყოველთვის უკვე) მზა მნიშვნელობის ნაცვლად, ძალისხმევის უეცრად აღმოჩენილი შეძლებით გამოიხატება. ძალისხმევა აქ წყვეტს ნებელობის იგივეობრივ კატეგორიად ყოფნას და ახლა უკვე მცხოვრების მიერ ნიშნის არანებაყოფლობითი რეალობის გამაშინაარსებელ ეკვივალენტად იქცევა. მართლაც, ნიჰილიზმით უნივერსალიზებულ, არარასკენ ნებად განხორციელებულ ყოფიერებაში (არყოფიერებაში; ყოფიერებაში) ნებელობის მარაგზე აპელირება, ისიც საუკეთესო შემთხვევაში, მხოლოდ ცდომილებაში წარმოსახულის დემონსტრაციულ მოწმობად თუ გამოდგება. ირგვლივ ყველაფერი იმაზე მიგვანიშნებს, რომ სამყაროს მიმდინარე გამოცდილებაში ნებელობა აღარ საკმარისობს მცხოვრებისთვის; და ეს ასეა არა იმიტომ, რომ თვითონ ნებელობამ, მოხმობილი ნების გარდამქმნელმა შეძლებამ დაკარგა თავისთავადი ღირებულება, არამედ უმთავრესად იმიტომ, რომ თვითონ მყოფის ყოფნა ცალკევედება ნებელობისგან, სტუმრებიდან ყველაზე საზარლის დასწრებულობით გარემოცულს აღარ შეუძლია, რომ ნებადგეს.

¹ Gilles Deleuze, *Différence et répétition* (Paris: Presses Universitaires de France, 1993), 182.

² იქვე., 182 ფრ.

ნიშნის არანებაყოფლობითობასთან შეხვედრით წარმოქმნილი ძალისხმევის დელიოზიანური მნიშვნელობა აქ იძენს მცხოვრებისთვის ხელშესახებ კონკრეტულობას. გარეს ნიშანი ერთდროულად არარასკენ ნებით გაბატონებულ შესაძლებელში გამომწყვდეულობისგან თავის დაღწევის საშუალებაა და იქვე ყოველთვის უკვე დრომოჭმულ, კლიშეებად გაქვავებული აღქმების ნაცვლად, მცხოვრებისავე სიცოცხლის განმხოლოებულ ძალებთან შეხვედრის წარმომქმნელი რეალობაც. დასაწყისში ჯერ ყოველთვის შესაძლებლად დარჩენილი გამოცდილებებითა და უარყოფითობაში განცალკევებული „თავისთავადობებით“ დასახლებული სამყარო გვიამკარავდება. საყოველთაოდ გაბატონებულ ასეთ სამყაროში ყველაფერი (შე)ცნობით განკარგული სასაქონლო იგივეობის განმეორებადობაშია მოქცეული, მასთან დაკავშირებულობის ყოველმხრივად მხარდაჭერილი შემადგენლობა თავიდან ბოლომდე დაქვემდებარების კანონითაა გაჯერებული, მასში ყველაფერი დამაქვემდებარებლისა და დაქვემდებარებულის ურთიერთობითაა მოცული. დაკავშირებულობის ყველა სხვა ურთიერთობითი ფორმა-გამოცდილება, შეეხება იგი არსებულთან უშუალოებაში მიღწეულ თანმყოფობას თუ აზროვნების ახალი მხარეების აღმოჩენით წარმოქმნილ დაფიქრებულობას, ასეთ სამყაროში საქონლის საცვლელი ღირებულების აბსოლუტიზებულ ინტერესთან შესაბამისობითაა განკარგული. ფაქტია, რომ არარასკენ ნებად სუვერენიზებული არყოფიერებისა (ნიჰილიზმი) და კაპიტალიზმის ორმხრივი სიმბიოზი, დაქვემდებარების მსოფლიო-ისტორიულად აღრიცხული სისტემებიდან, დამონების პირველ, ჭეშმარიტად პლანეტარულ სისტემას ამკვიდრებს. ასეთი სიმბიოზის ფუნდამენტური ნეგატიურობა ისაა, რომ ნიჰილიზმი და კაპიტალიზმი ერთმანეთს უწყვეტობით ამარაგებენ ურთიერთგამოსადეგი რესურსებით. მაგალითად, არარასკენ ნების ყოვლისმომცველობა საქონლის სახით კაპიტალიზმის ტრანსცენდენტალურ კულტს თუ თაყვანისცემის უზენაეს ობიექტად ადგენს, მოხმარების კაპიტალისტური აქსიომა, თავის მხრივ, სასაქონლო ურთიერთობების რაოდენობრივ უსასრულოებას ახმარს ნიჰილიზაციის თვისებრივ განვრცობას.¹

ნიჰილიზმისა და კაპიტალიზმის ურთიერთკვეთის ნერტილში სამყაროსთან დაკავშირებულობის საკითხი არსებითად პოლიტიკურ პრობლემად იქცევა.² დე-

¹ ვალტერ ბენიამინმა პირველმა გაუსვა ხაზი კაპიტალიზმის ფუნდამენტურ თავისებურებას, არსებობდეს, როგორც წმინდა კულტის რელიგია, ოლონდ რელიგიად დოგმის გარეშე. გი დებორი *სპექტაკლის საზოგადოების* 71-ე ფრაგმენტში კაპიტალისტური სპექტაკლის სწორედ ამ თავისებურებას ცხადყოფს, როცა წერს: „ის, რასაც სპექტაკლი მუდმივობად [perpétuel] გვასაძლევს, ცვალებადობაზეა დაფუძნებული და, ამდენად, უნდა შეიცვალოს კიდევ მისსავე ბაზისთან ერთად. სპექტაკლი აბსოლუტურად დოგმატურია და ამასთან ერთად არ შეუძლია, რომ რამენაირად მტკიცე დოგმა რეალურად უზრუნველყოს. მისთვის არაფერი კავდება; ასეთი მდგომარეობა სპექტაკლისთვის ბუნებრივია და მაინც, ეს მდგომარეობავეა მისივე მიდრეკილების საწინააღმდეგო“. იხ. Walter Benjamin, „Kapitalismus als Religion,“ in *Gesammelte Schriften* Bd. VI (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991), 100-102; Guy Debord, *La Société du spectacle* (Paris: Les Éditions Gallimard, 1992), 41.

² ამ დაკავშირებულობის ბუნებას ფრანსუა ზურაბიშვილი თავის ერთადერთ ტექსტში, რომელშიც იგი დელიოზის პოლიტიკას ამოთქმულად აზროვნებს, ასეთნაირად გადმოსცემს:

ლიოზის ნიშანი და ამ ნიშანთან შეხვედრით წარმოქმნილი ძალისხმევაც შესაბამისად, პოლიტიკურად გაგებას საჭიროებს. მაგრამ იმისთვის, რომ ნიშანთან შეხვედრის პოლიტიკურად გასათვალისწინებელი მნიშვნელობები მოვიაზროთ, საჭიროა ჯერ უშუალოდ ნიშნის ზემოქმედებითი ბუნება ცხადვყოთ. აქამდე მხოლოდ ის გამოვარკვეეთ, რომ ნიშანი დელიოზთან კონკრეტული გრძნობადის ყოფიერია, რომელთან არანებაყოფლობითი შეხვედრაც სიცოცხლის ყოველ ცალკე აღებულ ფორმაში, მცხოვრების მიერ საკუთარივე შემძლეობების ბოლოში გასვლით, ამ შემძლეობებთან შეძლებისდაგვარი მიახლოების სინამდვილით ხასიათდება.

უშუალოდ ნიშნის მყოფზე ზემოქმედების თავისებურებებს რაც შეეხება, ასეთი ზემოქმედება დელიოზთან ოთხ ძირითად ტიპად კატეგორიზდება. თითოეული ამ ტიპის მოსააზრებლად დელიოზის 1964 წლის ნიგნი, *პრუსტი და ნიშნები*, უნდა დავიხმაროთ, რომელიც პირველი და პრაქტიკულად ერთადერთი ნაშრომია, რომელშიც დელიოზი ნიშნის მყოფზე ზემოქმედების ფენომენოლოგიას ავითარებს. ნიგნის სახელწოდება პირდაპირ მიგვითითებს, რომ დელიოზი აქ ნიშნის ფენომენოლოგიურ თეორიას კონკრეტულად მარსელ პრუსტის შვიდნიგნეულის, *დაკარგული დროის ძიებაში*, საფუძველზე ქმნის, რაც მაინცდამაინც არ ნიშნავს იმას, რომ მასში თემატიზებული მნიშვნელობები განცალკევებულად მხოლოდ პრუსტის *ძიებების* სამყაროს მივაკუთვნოთ. პრუსტის შვიდნიგნეული აქ სამყაროს მთლიანობის აღმნიშვნელ, სიცოცხლის უნესრიგობისა და ნესრიგის დაუსაზღვრელი ურთიერთშერწყმულობის სინონიმურობად იქცევა, რომლის მასალებიდან აგებული ნიშნის თეორიაც, შეგვიძლია, რომ სამყაროსთან განზოგადებული დაკავშირებულობის გზამკვლევადაც წავიკითხოთ.

პირველი მიახლოების სახით აღვნიშნოთ, რომ ნიშანთან შეხვედრა ჩვენ ყოველთვის და უმთავრესად სამყაროსთან დაკავშირებულობაში გვიმჟღავნდება. მიუხედავად იმისა, რომ თვითონ დაკავშირებულობის ფორმა და შემცველობა, მისი თანმხლები დროითი კონკრეტულობები და სივრცული მიკუთვნებულობები უსასრულოდ სხვადასხვაობენ ერთმანეთისგან, ნიშანი, თუკი მასთან გადანყდომა მყოფის მიერვე ჰოყოფილი შემთხვევითობაა, ჯერ ყოველთვის სამყაროს გავლით აღწევს ჩვენამდე. აქედან გამომდინარეა, რომ დელიოზი *ძიებების* მაგალითზე ნიშანთან პირველ ტიპად სწორედ სამყაროულ ნიშნებს გამოყოფს. ამ ნიშნების თავისებურება ისაა, რომ მათ შიგნით არსებითად არაფერია, ისინი უღრმესი სიცარიელის მატარებლებად გვიაშკარავდებიან და ამ სიცარიელითვე ისაზღვრებიან მო-

„ის, რაც ჩვენ სამყაროსთან გვაკავშირებს, სხვა არაფერია, თუ არა კლიშეები, უბრალო შესაძლებლობები. ჩვენ წინასწარვე ვეძლევიტ სამყაროს, მათ შორის ხალხიც, ჩვენ თვითონ. ახლა ყველაფერი შესაძლებელია, რაც იმას ნიშნავს, რომ ყველაფერი უბრალო შესაძლებლობაშია გამოკეტილი. მაგრამ, ამავდროულად, არც არაფერია შესაძლებელი. მომავალი წინასწარფორმირებულია, ერთიანად უკვე-იქ [d'jà-là] ფორმაშია უკანდახეული. აუცილებლობამ გააუდაბნოა ეს სამყარო და ჩვენც უპირატესობის ჰორიზონტში დაჟინებით გადავაადგილდებით ისე, რომ არც აღარაფრის გვჯერა“. იხ. François Zourabichvili, “Deleuze et le possible (de l'involontarisme en politique)”, in Gilles Deleuze. *Une vie philosophique* (Institut Synthélabo, 1998), 352.

ცემის თვითმნიშვნელობაში. „სამყაროული ნიშანი ჩნდება, როგორც მოქმედებისა და აზრის ჩამნაცვლებელი“.¹ ასეთი ჩანაცვლების ფაქტითაა, რომ იგი ყველაფერ სხვამდე უმოქმედობისა და არააზრის მაუწყებლად ისახება; ასეთი ნიშანი იმ სიცარიელესთან შეხვედრის მომნიშვნელოვანად გვიმჟღავნდება, რომელიც საგანთა ბოლოს ყოველთვის ჩვენივე ყველაზე ახლობელი სიცარიელეა, ის, რასაც შეუძლია, რომ კარგ შემთხვევაში, ირგვლივ მიმოზნეულ საგანთა მხარდაჭერით, უშუალოებაში გვიბიძგოს სულიერი გარდაქმნისკენ, ჩვენივე უსაკუთრივესი უძალობების გადალახვისკენ.²

რა ხდება მაშინ, როდესაც ასეთი გარდაქმნისკენ გზაზე მყოფი საკუთარივე თავისთვის შეუმჩნეველად თვითონვე გარდამქმნელ მყოფად ინიშნება? სიყვარულის ნიშნის სახით იგი აქ შესაძლებელ სამყაროს ხვდება. ნიშანთა პირველი, სამყაროული წრეხაზისგან განსხვავებით, სიყვარულის ნიშანთან ერთად სამყარო წყვეტს ჩვენივე უძალობების მაუწყებელ სიცარიელედ მოცემას და სანაცვლოდ, სხვასთან, (როგორც შესაძლებელ სამყაროსთან) განვითარებულ დავინწყებულობაში თანაობის ხანგრძლივობად განიშლება. ასეთ ურთიერთობაში სხვასთან შეხვედრა გამოხატულისა და გამოხატველის ერთმანეთზე დამთხვეულ რეალურ გამოცდილებას სრულყოფს, რაც, სხვანაირად რომ ვთქვათ, ნიშნავს იმას, რომ სიყვარულის ნიშანთან ერთად მყოფი პირველად აწყდება სიცოცხლესთან განმხოლოებული ურთიერთობის რეალობას, პირველად გრძნობს იმას, რაც უძალობების გვერდიგვერდ მისსავე შეძლებებს მოულოდნელ განსაზღვრულობაში აძლევს ბიძგს.

„გიყვარდებოდეს [Devenir amoureux], სხვა არაფერია, თუ არა ინდივიდუალიზებზე ვინმეს იმ ნიშნების მიხედვით, რომლებსაც იგი თან ატარებს და გამოსცემს.“³

ფილოსოფიის დელიოზიანური გამოცდილების აქსიომაა, რომ განმხოლოებული სიცოცხლისკენ გზა ყოველთვის ინდივიდუალიზაციაზე გადის. მართალია, ეს უკანასკნელი არასდროსაა საკმარისი ამ გზის სისრულეში განვლისთვის, მაგრამ ინდივიდუალიზაციის გარეშე, ინდივიდუალიზაციის პროცესით კრისტალიზებული რეალური გამოცდილების გარეშე, განმხოლოებული სიცოცხლის ნაცვლად, დაქვემდებარების ყოვლისმომცველობით მკაცრად დასაზღვრული ცხოვრება თუ გვრჩება ხელთ.⁴ მყოფი პირველად სიყვარულის ნიშანთან შეხვედრით წინათგრძნობს გან-

¹ Gilles Deleuze, *Proust et les signes* (Paris: Quadrige, 1998), 12.

² ჰაიდეგერიანული თემებიდან დელიოზი განმეორებით უბრუნდება ჰაიდეგერის მიერ 1951-52 წლების სალექციო კურსში, *რას ჰქვია აზროვნება?* გამოთქმულ მეტაფიზიკის ძირძველ, სოკრატულ და გარკვეული აზრით, ყველაზე ახლობელ პრობლემას, რომლის თანახმადაც, „ყველაზე დამაფიქრებელი [Das Bedenklichste] ისაა, რომ ჩვენ ჯერ კიდევ არ ვაზროვნებთ“; დელიოზთან პრუსტის სამყაროული ნიშნები სწორედ ამ ჰაიდეგერიანული თემის ახალ პრობლემურ სიბრტყეზე დატანილ ვარიაციად იკითხება. იხ. Martin Heidegger, *Was heisst Denken?* - Gesamtausgabe, Band 8 (Frankfurt Am Mein: Vittorio Klostermann, 2002), 6.

³ Deleuze, *Proust et les signes*, 14.

⁴ სიცოცხლის ემპირიულად სუბიექტივირებული ფორმისგან განსხვავებით, რომელიც დელიოზისთვის ინდივიდუალიზებული აქტუალობის დრო-სივრცულ ეკვივალენტს წარმოადგენს, განმხოლოებული სიცოცხლე ან უბრალოდ სიცოცხლე განუსაზღვრელი არ-

მხოლოებული რეალობას, ყოველი სიყვარულის დროში ალბეჭდვისთვის საჭირო ამ არსებით ელემენტს, რომელიც სულ მცირე ერთი ნაბიჯის წინსწრებით მაინც თავს ყოველთვის შეყვარებულის ფიგურაში იკრებს.

„შეყვარებული ჩნდება, როგორც ნიშანი, როგორც „სული“, იგი ჩვენთვის უცნობ შესაძლებელ სამყაროს გამოხატავს. შეყვარებული საკუთარ თავში შინთქვამს [implique], იხვევს [enveloppe], იმწყვედევს სამყაროს, რომელიც უნდა გაიშიფროს ე.ი. განიმარტოს. შეყვარებული სამყაროთა სიმრავლეა. სიყვარულის სიმრავლე მხოლოდ შეყვარებულის ყოფნათა მრავლობითობას არ შეეხება, იგი ყოველ ამ ყოფნაში არსებულ სულთა და სამყაროთა მრავლობითობასაც თან ეხება. გიყვარდეს, სხვა არაფერია, თუ არა ეძიებდე შეყვარებულში გახვეულ ამ უცნობ სამყაროთა ამოთქმას [expliquer], განვითარებას“.¹

ტიკლით წინ [Une vie], ვირტუალური განმხოლოებულობების უსასრულო სხვადასხვაობა, წმინდა იმანენტურობით მოცული ინტენსივობაა. ნიშანდობლივია, რომ ასეთი სიცოცხლის არსთან ყველაზე მიახლოებულ განმარტებას დელიოზი თავის უკანასკნელ ესეიში იმანენტურობა: სიცოცხლე.. იძლევა: „რა არის იმანენტურობა? სიცოცხლე... თუკი ტრანსცენდენტალურის ინდექსად განუსაზღვრედ არტიკლს [l'article indéfini] ავიღებთ, მაშინ დიკენსზე უკეთ არავის უთქვამს, თუ რა არის სიცოცხლე. ნაძირალას, სახელგატეხილ, ყველასგან შეჯავრებულ კაცს მომაკვდავს ნახულობენ, და აი, უეცრად ისინი, რომლებიც მასზე ზრუნავენ, სულთმობრძავისგან წამოსული სიცოცხლის უმცირესი ნიშნისადმიც კი ერთგვარ მგზნებარებას, პატივისცემას, სიყვარულსაც კი გამოხატავენ. ყველა რაღაცას აკეთებს მის გადასარჩენად იმ მომენტამდე, როდესაც თავის უღრმეს კომამში ბოროტმოქმედი თვითონვე გრძნობს რაღაც ნაზს, სათუთს, რაც მასთან სიახლოვეში ხდება. მაგრამ როგორც კი იგი უბრუნდება სიცოცხლეს, მისი გადამრჩენლები ცივდებიან მისდამი და ისიც კვლავ უხეში და ბოროტი ხდება. ამ კაცის სიცოცხლესა და სიკვდილს შორის ერთი მომენტი, რომელიც სხვა არაფერია, თუ არა სიცოცხლის სიკვდილთან თამაშის მომენტი. ინდივიდის სიცოცხლე გზას უთმობს იმპერსონალურ და მაინც განმხოლოებულ სიცოცხლეს, რომელიც სიცოცხლის შინაგანი და გარეგანი შემთხვევითობებისგან თავისუფალ წმინდა ხდომილებას ამჟღავნებს, სხვანაირად რომ ვთქვათ, იმას, რაც მომხდარის სუბიექტურობისა და ობიექტურობისგანაა დაცლილი. „Homo Tantum“, რომელსაც ყველა თანაუგრძნობს და რომელიც რაღაც ნეტარების მსგავსსაც კი განიცდის. ეს ესაობაა [heccéité], რომელიც განმხოლოებაა [singularisation] და არა ინდივიდუაცია, წმინდა იმანენტურობის სიცოცხლე, ნეიტრალური, სიკეთისა და ბოროტების მიღმა, ვინაიდან მხოლოდ სუბიექტმა, რომელმაც იგი საგანთა შუაგულში განასხეულა, აქცია იგი სიკარგედ ან სიცუდედ. ასეთი ინდივიდუალობის სიცოცხლე იმ ადამიანის იმანენტურად განმხოლოებული სიცოცხლის სასარგებლოდ ქრება, რომელსაც აღარ აქვს სახელი, თუმცა იგი არც რომელიმე სხვაში აგერევა. განმხოლოებული არსი, სიცოცხლე...“. იხ. Gilles Deleuze, „L'Immanence: Une Vie...“, in *Deux régimes de fous: Textes et entretiens, 1975-1995*, édition préparée par David Lapoujade (Paris: Les Éditions de Minuit, 2003), გვ. 359-363.

¹ Deleuze, *Proust et les signes*, 14; ვინაიდან დელიოზისავე მითითებით, შეყვარებულის მიერ საკუთარ თავში ნატარები ახალი სამყაროს შესაძლებლობები, ყველაფერ სხვამდე ენის დამოუკიდებელი საშუალებით იძენენ რეალობას, Explication/Implication, როგორც კონცეპ-

მაგრამ ნიშანი, რაოდენ კეთილისმყოფელიც არ უნდა იყოს იგი თავისი ბუნებით, არასდროსაა ერთგვაროვანი განმარტებულობით აღბეჭდილი ფაქტი სიცოცხლისა. არც სიყვარულის ნიშანია გამონაკლისი. სიყვარულის ნიშნების კონტექსტში, პრუსტის სამყაროდან მოფიქრალი დელიოზი ასეთ არაერთგვაროვნებას *სიყვარულის წინააღმდეგობას* უწოდებს. რაში მდგომარეობს ამ წინააღმდეგობის (შინა)არსი? საქმე ისაა, რომ სიყვარულის ნიშანთან, როგორც შეყვარებულში განსხეულებულ შესაძლებელ სამყაროსთან შეხვედრას, როგორც წესი, თან ახლავს შეყვარებულის მიერვე საკუთარ თავში ნაგულისხმევ იმ სამყაროსთან შეხვედრაც, რომელსაც ჩვენ არ ვეკუთვნივთ, რომელიც დროში გვისწრებს წინ და ამდენად, ბოლომდე არსებითად უცნობი რჩება ჩვენთვის. ამ სამყაროთი გარდაუვალი დაინტერესებულობაც ყოველთვის სიყვარულის მაცდური ნიშნებით [signes mensongers] ხორციელდება, რის გამოც დელიოზისთვის „სასიყვარულო ნიშნების განმმარტებელი აუცილებლობით ტყუილების განმმარტებელიცაა“.¹ საბოლოო ანგარიშით, ცხოვრების უშუალოებაში მყოფს ერთადერთი საშუალება რჩება იმისთვის, რომ სიყვარულის ამ უძირითადეს წინააღმდეგობას, მაცდური ნიშნების განუსაზღვრელ გარდაუვალობას, სულის აქტიური იდეების კარნახით დააღწიოს თავი – *გიყვარდეს ისე, რომ სანაცვლოდ არ ელოდებოდე სიყვარულს*.² სპინოზას ამ დიადი პრინციპის სულისმიერ გაშინაარებაში ასვლა ერთადერთ გზად რჩება ყველა იმ ნიშანთან მართებული ურთიერთობისთვის, რომლებსაც შეყვარებულის ფიგურა თან ატარებს და გამოხატავს. უფრო მეტიც, სინამდვილეში ამ პრინციპის ტრანსცენდენტული გამოყენების ი-ურ შეძლებამდე აყვანითაა, რომ ჩვენ ცხოვრების უშუალოებაში ნიშანთა მესამე სახეობა გვიამკარავდება, გრძნობადი თვისებებით ან უბრალოდ, შთაბეჭდილებებით დასახლებული ჭეშმარიტი ნიშნების სამყარო, რომელთან შეხვედრაც დელიოზისთვის არსებითად *საკვირველი სიხარულის [joie prodigieuse]* გრძნობითაა აღბეჭდილი.³ და მაინც, რა არის ასეთი სიხარულის წყარო? საიდან იღებს ეს სიხარული დასაბამს? შთაბეჭდილებითი ნიშნების თავისებურება ისაა, რომ მათი დახმარებით ჩვენ პირველად ვეზიარებით გრძნობადის ყოფიერს, ჩვენივე ემპირიული *მეს* შიგნით არსებულ მეხსიერების ტრანსცენდენტალურ შეძლებას, იმას, რაც საგანთა შუაგულიდან ვირტუალური ობიექტის, წარსულის წმინდა ყოფიერის რეალობას აამკარავებს ჩვენთვის. გახსენებული აქ ერთდროულად გაგონებულებაცაა და მოგონებულებაც,

ტუალური ერთეული, რომელიც განზოგადებულად დელიოზის ონტოლოგიის ბაზისური წყვილია, აქ შინთქმა/ამოთქმად ვთარგმნეთ. იხ. Gilles Deleuze, *Différence et répétition* (Paris: Presses Universitaires de France, 1993), გვ. 335.

¹ Deleuze, *Proust et les signes*, 16.

² *ეთიკაში* მესამე სახის ცოდნიდან გამომავალი მარადიული სიყვარულის, რომელსაც სპინოზა *ლმერთის გონისმიერ სიყვარულს* უწოდებს (*amor Dei intellectualis*), არსებითი განსაზღვრულობა ისაა, რომ სიყვარულის ყველა სხვა ფორმისგან განსხვავებით, იგი სანაცვლოდ არაფერს ელის უკან. იხ. *ეთიკის* მეხუთე ნაწილის მე-19 და 33-ე პროპოზიციები. Baruch Spinoza, “Ethics,” in *Spinoza’s complete works*, trans. Samuel Shirley (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2002), 372, 377.

³ Deleuze, *Proust et les signes*, 19.

ერთდროულად გაგებულიცაა და წარმოსახულიც, რადგან მეხსიერება მასთან ერთად წყვეტს ნაცხოვრების ემპირიზმით შემოზღუდულად არსებობას, ანმყოს ყოველთვის უკვე თვითიზოლირებულობისკენ მიდრეკილი სიმაღლიდან წარსულის ფაქტობრივ კატეგორიზაციას და ახლა უკვე თავისთავად წარსულთან, უხსოვარ უშუალოსთან შეხების რეალურობით გვამცნობს თავს. *საკვირველი სიხარული* ასეთი შეხების თანმდევი შთაბეჭდილების პარადოქსული შემადგენლობიდან იბადება. შთაბეჭდილებითი ნიშნით გაცხადებულ სამყაროში წამიერება და მარადისობა ხვდება ერთმანეთს. მართალია, გახსენებული აქ საკუთრივი, ბიოგრაფიული დროის სიღრმეებიდანაა ამოზრდილი (ნიშნის „არსაიდან“ მოსულობა საგანთა არსებობაში ყოველთვის ჩვენივე „არსაიდანაა“), მაგრამ ის, რასაც ასეთ ნიშანთან შეხვედრით წარმოქმნილი მეხსიერება ააქტიურებს, ყოველთვის პიროვნულის მიღმაა, პიროვნულის გადალახულობითაა აღბეჭდილი. მცხოვრებისთვის მიგებულ ჩაუნაცვლებელ და უზენაეს კანონად ამჯერადაც ის ნარჩუნდება, რომ ტრანსცენდენტალური მეხსიერების უპიროვნობასთან მიახლოება მხოლოდ და მხოლოდ და ყოველთვის უკვე პიროვნულის გავლითაა შესაძლებელი.

ნიშანთა მეოთხე სამყარო გრძნობადი წრეხაზების განვითარებით იგება. ხელოვნების/შემოქმედების სამყაროულ ნიშანს გრძნობადის მატერიალური ფაქტი იდეალურ არსებამდე აჰყავს, იქ, სადაც გასაგები ხდება, რომ სიცოცხლისეული ნიშნები, როგორც ასეთები, მხოლოდ ხელოვნების რალაცდაგვარ მანიფესტაციებს თუ წარმოადგენენ, სადაც მეტ-ნაკლებ მიახლოებულობაში უშუალო სიცხადედ იქცევა შთაბეჭდილება, რომ თვითონ სიცოცხლის ცხოვრებაც სინამდვილეში სხვა არაფერია, თუ არა ხელოვნების შესაძლო ნაწარმოები. სიცოცხლის კონკრეტულობა თავის უშინაგანეს ალაგს პოულობს ხელოვნების დემატერიალიზებულ ნიშანში, არანებაყოფლობით ნიშანთან შეხვედრის იდეალურ არსებობაში, რომელთან ერთადაც მცხოვრებს (როგორც იქნა) შეუძლია, რომ სიცოცხლის უმცირეს, ყველაზე იოლად წარმავალ ნაწილაკშიც კი საგანთა ზოგადი წესი აღმოაჩინოს, ან ძველი სიბრძნის დარად რომ ვთქვათ, რომელთან ერთადაც მცხოვრებს შეუძლია, რომ *განჭვრეტილ მონადაში მთავარანგელოზი ამოიცინოს*. არანებაყოფლობით ნიშანთან შეხვედრა და ამ შეხვედრაში ჩაკეცილ მნიშვნელობებთან ურთიერთობა, ამ ურთიერთობების განვითარება, მათი განმარტება დელიოზისთვის სიცოცხლის არსებითი გაგების პირობად ხორციელდება. აქედან გამომდინარეა, რომ დელიოზისთვის სწავლა-სწავლების გზაზე, რომლის ტრანსცენდენტალური ობიექტიც საგანთა ბოლოს ყოველთვის უკვე თვითონ სიცოცხლეა, თვითონ სიცოცხლის სწავლაა, ნიშნის რეალობის გრძნობად-გონიერი გაშინაარსება განმხოლოებული სიცოცხლის ცხოვრების უმაღლეს საშუალებად იქცევა. ასეთ სიცოცხლესთან თანაზიარ სამყაროში, როგორც დელიოზი წერს:

„ჩვენ არც ფიზიკოსები ვართ და არც მეტაფიზიკოსები, ჩვენ ეგვიპტოლოგები ვართ, ვინაიდან საგანთა შორის არ არსებობს მექანიკური კანონები, ისევე, როგორც გონებათა შორის არ არსებობს ნებაყოფლობითი კომუნიკაციები. ყველაფერი შინთქმულია, ყველაფერი გართულებულია, ყველაფერი ნიშანი, საზრისი, არსია“.¹

¹ იქვე., 112.

დელიოზის თვალთ დანახულ პრუსტიანულ სამყაროში თვითონ ფილოსოფოსიც ნიშნის რეალობად იკრიბება. კონკრეტული ფილოსოფოსის მიერ მოაზრებულთან ურთიერთობა ყოველთვის და ნაწილობრივ მაინც ჩვენგან ეგვიპტოლოგად ყოფნას მოითხოვს, იმდენად, რამდენადაც აზრის ენასთან შეხვედრის ფილოსოფიურად გამომჟღავნებული ფაქტობრიობა, გამოთქმულთან ერთად, ამავდროულად, იქვე უთქმელად დატოვებულის (და, იქნებ, საერთოდაც გამოუთქმელის...?) დანახვის პასუხისმგებლობაზეც თან მიგვითითებს; ამგვარი პასუხისმგებლობა ფილოსოფოსის, როგორც უშუალო ნიშნის განმარტების მზაობიდან იზადება, იგი იმ მდგომარეობის გაშინაარსებიდან იღებს დასაბამს, რომელშიც ფილოსოფოსი ჩვენთვის განმხილვადი სიცოცხლის ნამატ მნიშვნელობადაც ისახება. ფილოსოფოსი ახლა უკვე სიცოცხლის უშუალოებაში მოცემულ ნიშნად ითარგმნება ჩვენთვის, რომლის დახმარებითაც არა მხოლოდ ენის შეთანხმებულობაში გამოვთქვამთ დაფიქრებულის მარაგს, არამედ ადრე თუ გვიან ამ ენის ზღვართან მიახლოებით, გონებასვე ვამხედველებთ საგანთა უშუალოებიდან ამოზრდილ მდუმარებაში, საგანთან ხელშესახებაში:

„ენის ზღვარი საგანია მისსავე უტყვობაში [en sa mutité] – ხედვა. საგანი ენის ზღვარია, ისევე, როგორც ნიშანია საგნის ენა“.¹

ამ გზით ფილოსოფოსთან, როგორც სიცოცხლის უშუალო ნიშანთან შეხვედრა, გამოცდილებაში რეალური გამოცდილების წარმოქმნის კანონზომიერ შემთხვევითობად მნიშვნდება. ასეთი გამოცდილების პრაქტიკული ღირებულება ისაა, რომ მისი დახმარებით ფილოსოფოსი შეძლება დაუსაზღვრელ კონკრეტულობებს ეზიარება, და თან ეზიარება იმ ჰორიზონტის თანხლებით, რომლის გასწვრივაც ნიშანთა სამყაროსა და ლოგოსის სამყაროს შორის შეპირისპირება თანდათანობითი ქრობის გარდაუვალობაში იძირება. დარჩენილის სახით აქ არსებითად ისლა მნიშვნელობს, რომ ასეთი ქრობა, თუკი იგი ჯეროვნებითაა მონვენილი, ფილოსოფოსის სამყაროდ გახდომისკენ გადადგმულ პირველი ნაბიჯის უწყებასაც საკუთარ თავში შეიცავს.

გამოყენებული ლიტერატურა:

- Debord Guy. *La Société du spectacle*. Paris: Les Éditions Gallimard, 1992.
- Deleuze Gilles. *Différence et répétition*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.
- Deleuze Gilles. “L’Immanence: Une Vie...” In *Deux régimes de fous: Textes et entretiens, 1975-1995*, édition préparée par David Lapoujade. Paris: Les Éditions de Minuit, 2003.
- Deleuze Gilles. *Proust et les signes*. Paris: Quadrige, 1998.
- Deleuze Gilles. *Spinoza et le problème de l’expression*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1968.
- Deleuze Gilles. “Un précurseur méconnu de Heidegger, Alfred Jarry.” In *Critique et Clinique*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1993.
- Zourabichvili François. “Deleuze et le possible (de l’involontarisme en politique).” In Gilles Deleuze. *Une vie philosophique*, sous la direction d’Eric Alliez. Institut Synthélabo, 1998.

¹ Gilles Deleuze, “Un précurseur méconnu de Heidegger, Alfred Jarry”, in *Critique et Clinique* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1993), 125.

Benjamin Walter. "Kapitalismus als Religion." In *Gesammelte Schriften Bd. VI*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

Heidegger Martin. *Was heisst Denken?* – Gesamtausgabe, Band 8. Frankfurt Am Mein: Vittorio Klostermann, 2002.

Spinoza Baruch. "Ethics." In *Spinoza's complete works*, trans. Samuel Shirley. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2002.

Lasha Xharazi

THE SIGN OF DELEUZE

Summary

In contemporary experience of world, the philosophy of Gilles Deleuze should be primarily read as the grand catalogue of those symptoms, current condition of being (non-being?) itself is defined by. The "untimeliness" of every philosophy sets philosopher thyself as the sign of time, deciphering of which becomes the principal task of thought in its afterword actuality. It is in this sense that every true philosopher simultaneously is an archeologist of passed times and an explorer of coming ones. For today's thinkers Deleuze is overly popular sign, which is exuberantly interpreted, commented, in rare cases developed and continued. What this very text suggests to think, is the phenomenology of a sign in the Deleuzian experience of philosophy. There is something obviously vital in the Deleuzian understanding of sign, something which as an object of fundamental encounter [rencontre fondamentale] forces us to think. For Deleuze encountering a sign forces us to think principally because its quasi-facticity (as far as it is not perceptible for any other faculty than that of sensibility) shapes the very being of the sensible (*sentendum*), thus perplexing the soul/mind and forcing it to pose a problem. It was in his 1968 magnum opus, *Difference and repetition*, where Deleuze systematically elaborated the general theory of a sign, but it was only in his exquisite book *Proust & signs*, published a few years before, where Deleuze on the basis of Proust's *In search of lost time*, developed the phenomenology of sign affection. From this book on Proust we will follow presumably to the most essential part concerning the phenomenon of sign i.e. the chapter on *The types of signs*, where Deleuze in accordance with the material of the *Search* intuits different sign-worlds and singularities engendered through encountering them.

Antonio Domínguez Rey

ONTOPOETIC SYNTHESIS OF LANGUAGE

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), 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.

1 part

Introduction

The scientific description of language is limited to the manifestation of its already constituted elements and structures. It is hoped that the descriptive process of units separated by pauses or phonological periods – words, phrases, propositions –, and related to each other according to an organizational order, will discover their explanatory reason. They are the rules and principles derived from its organization. And they result from its communicative function. Language is then considered a special instrument of communication. One thinks that it's the manifestation of already constituted thought, poured into a mold of words. It was not always like this, however. Since ancient times, in India, the Middle East, Greece and Rome language was, on the one hand, a transcendent relationship between man and the knowledge of the world through its sensible manifestations. They gave him divine and magical attributes, such as the word of the gods, of the numens or a special relationship between them and man. Its activity was thus related, little by little, with the mental activity and social organization of man. This was the Logos for the Greek, both thought and word, whose relationship was understood as Logic. And since the word is heard when pronounced – it has a sensible presence – and the activity of thought remains hidden, it is necessary to infer from its articulated form what the speakers think about what they say. A duality and split originated there that even today, it does not have a conclusive answer as a scientific phenomenon. It was seen that in what was said

the thought manifested a composite judgment of subject or theme and predicate or rheme according to specific laws of connection and deduction. It was the *apophantic Logos* of Aristotle or manifestation of a judgment. When expressing, it involved another type of activity that of the *nous pieikós* by eliciting thought to its spoken articulation and the praxis of discourse.

With this separation, the generative unity of thought and language was forgotten, on the one hand; and on the other, that generation was split into two components, the logical one, reserved exclusively for the Logos, and the grammatical one, improperly associated with language conceived as a sound articulation and thought scheme. This duality survives today in the attempt to suture the split by reducing the word to a linguistic sign as an object of scientific study. It consists of a sound, sensitive part (phono-acoustic articulation: simultaneous mouth and hearing), and a mental part: an idea, concept, which, because it is articulated through signs, we call meaning. The units of both levels are associated with implications that we call now grammatical. There is, however, a mutual inscription engraved on the mind. That is the sign. Thought is articulated, through discrete units, one after the other, but which are correlated according to degrees of organization. That is grammar in the first instance. A *gramma* (Greek word) of thought. And this implies that language is an effective thought process.

The thought-word unit became more complicated. There were various attempts to recover it, either as a compositional scheme or structure, or as a generation of a supposed form, but operative in the structures encoded by the analysis, visible and understandable. Thus, the sound *touch* of the phono-acoustic function was reduced to the visible exposure of the analysis, but the *touch* or mental link of the connection of ideas and meanings was also restricted to an expository scheme. The scheme replaced with its order the process that was taking place as the compositional meta-articulation of the Logos. And this is what is normally meant by syntax: a simple factorization of a complex phenomenon. Sound articulation is actually differentiated segmentation of thought according to how it is conceived, determined, intended or called by some aspect of reality, that activity *being* the institution or invention of something new: language.

We emphasize the word *being* because all this is carried out in the same existential act of knowledge. This present participle of the verb *to be* indicates the actuality of the compositional phenomenon or triple articulation, actually a single, metacritical, with a differentiated foundation, as a homologous relationship, of sound, mental feature and aspect of reality that induces it. This triple active component in a factorial operation that we call language presupposes an unknown mental energy. Science tries to formulate it with methods that, deep down, also forget the specificity of this phenomenon and reduce it to neurological or biotic components of the brain. Explanatory reasons for the description and analysis are given, but a gnoseological foundation of the phenomenon is lacking. Such was the intention of those who, following Kant's philosophical trail, nevertheless missed a gnoseological critique of language, such as Hamann, Herder, Jakobi, observes Serge Boulgakov (1991, 85n), a critique that Humboldt was establishing at the time.

This gnoseological reason for language still prevails today if we take into account, on the one hand, the linguistics that we can call thus, gnoseological and phenomenological, by Eugenio Coseriu, and the Humboldtian precedent of the *Cartesian Linguistics* by Noam Chomsky

(1966) on the other. Chomsky starts from the “essentially creative act of the production of speech” and takes into account, above all, Humboldt’s concept of the word. This arises spontaneously in the frame (*Bild*) “that is generated in the soul”, says Humboldt (1988, 223, 433; Chomsky, 1972, 144) as responding to Kant’s conceptual schematism in the knowledge of the object. Hence, the North American linguist derives the two components of the language faculty (Chomsky, 2015, 2), the acting and cognitive systems, from whose interaction the linguistic representation results. The cognitive system is the one that really interests here, since it is subdivided, at the same time, into two other “external” – they are shown in some way –: the articulatory-perceptual (AP) – pure Humboldtian inheritance –, to which it corresponds the Phonetic Form (FF), and the conceptual-intentional (CI), typical of the Logical Form (FL), between Cartesian-Kantian and Husserlian influence. These are the two levels of *interface*, phenomenological and epistemological synthesis of the formal principle of Descartes, Spinoza, Kant and Husserl.

We are therefore faced with the problem of the double Form, that is, the true formal generation of knowledge oriented towards the bifurcation of the classical formative process of language, the phonetic-phonological and the conceptual. Chomsky (2015, 7) attributes “a single computational system C_{HL} for human language”. And this system presupposes the same generative process of rules used by the mechanisms of perception and production of speech (Chomsky, 1972, 144). Such mechanisms also configure the concept of the *ideal reader* deduced from the common generative system of “fixed rules” acting on the interlocutors, that is, the intersubjective axis of language. Another Kantian ascendant performed by Humboldt. For this reason, in each man there is the language “in all its extension” (Humboldt, 1988, 430).

We have stopped in this summary of the cognitive structure of Chomskian minimalism only to indicate, by way of an example, some gnoseological implications of the current study of language. They are forgotten today when exposing the computational system of linguistics, but they continue acting on it as a background resonance. The double form (FF, FL) presupposes a regulation of regulations, as in Kant’s pure logic, and a *forming form*, as in Husserl. And this is the foundation of the *Universal Grammar* (UG), whose concept formally recalls Husserl’s also counterpart. Computing is currently the algorithmic system of what it was then, already in the 18th century, and before, the epistemological nucleus of knowledge.

Language is not an object of study independent of the scientific subject that studies it. It depends on his behavior and genetic endowment. It is within him even it is analyzed, as a premise, as something alien, distant, objective, because it has *visibility*, presence. Therefore, it is not enough to place it in a specific faculty of understanding and as a module of the brain, as “a real object of the natural world” (Chomsky, 2015, 10). It is necessary to explain how this objectivity is constituted and what it consists of. Chomsky limits himself to circling around “internalist computations and execution systems that access them” (1998, 190-191) in a series of syntactic replications and chain of problems raised, since there is no evidence of the Form of Forms. Both the language *object* and its nature remain postulates of mind, as in Kant.

Language is presupposed in every act of knowledge. It is its scientific a priori. And it is determined by *touching* it or setting a reference. In this it coincides with the indeterminacy of the quantum process when examining the atomic manifestation of energy as a wave-particle,

at one time a wave, at another, a particle, and always both simultaneously. In language, the sound wave is also, at a given moment, an *article* or energetic element of a differentiated energy that we call language. When articulated, the production of sound reverts to the speaker as a product that is, objectively mutated without withdrawing from subjectivity (Humboldt, 1988, 428). And the receiving speaker recognizes that form, from which it is in-formed and in which it is co-formed. The indeterminacy has become concrete. We are witnessing a qualitative leap.

But unlike the quantum process, the phonic articulation does not alter the comprehensive environment of the sound reality. It is transformed and correlated by harmonizing space-time – correlations of zones, points and phonic modes – in a rhythm whose integration of waves is already phonemic and correspondence of features, and elements. The relationships in which it's involved indicate a principle of comparison by selecting, grouping, congregating, that is, spacing, temporalizing, arranging areas, as Heidegger (2009, 25, 27, 33) says of operative, *plastic* spacing. It creates its own climate, a livable *region* (a common brand), a feeling of *co-belonging*. With one caveat. This plastic character, what has been done, produced, with its mode of production, refers to a ground: the categorial principle of a priori correlation. A predicative anticipation is being activated in the continuous flow of projections and remissions whose motion determines new units, factorial nuclei previously unknown. And this presupposes an intelligent action, that is, going back to Humboldt, but from Plotinus, Saint Augustine and Porphyry, an *energeia* or energetic factor of understanding. Such energy is language. We are witnessing, let's say, a qualitative leap. The linguistic signifier is simultaneously *quantum* and *qualia*, a discrete significant unit whose value radiates, ubiquitous, and a difference in intensity, throughout the ramification of language. This radiation concerns the entire neuronal and behavioral network of the speaker.

The initial indeterminacy of language is already present in the child's plastic disposition before any specific speech, which suggests a specific power or *virtus* in man for language faculty. And in a singular way, since its development depends on a singular life period, called critical or sensitive, culminating around four and a half years of age. Language is an anthropological singularity. As the formal process in the child's mind is updated with concrete determinations, with acquisition and learning resources, the potential, quantitative and qualified extension of language unfolds in it. And this through recursion processes from an initial moment endowed with predicative energy. Without knowing the totality of language, man has it available to carry out any of its possible forms.

Here is a paradox that overcomes Plato's problem (Chomsky, 1988, 3-4), the difference between the "poverty of the stimulus" and the developed knowledge. Summarized: how can the child know and use grammar laws that nobody has taught him and he has not learned it yet? Such a paradox also surpasses Kant's strangeness about the phenomenon that reality responds to the projection of the mind on it with a priori ideas, concepts, rules and principles. Language, we can allow, contains a principle of complementarity in any of its manifestations. But these are not contradictory elements, as in quantum physics. The phonological difference – distinction of forms with meaning – is based on the opposition of elements. The difference between "bullet" and "pullet" is the opposition of a voiced occlusive feature and a deaf one, but both act simultaneously, although one with an articulated presence and the other in ab-

sence, present, however, in some virtual way. This complementarity is correlation. We call it a priori principle of categorial correlation, whose foundation is ontological and ontoepoetic: it differentiates entities. The articulatory alternation of / b / and / p / is not a priori, but the differentiated opposition in the set they establish and to which they belong to. But the opposite does not indicate here the negation of one element with respect to another, nor does the opposition define them in the first instance, as structuralism maintains. Opposites are complementary and also “co-belong”, being preserved by virtue of the climate of the phonemic region or mental level thus instituted and mentioned above. Language has an initial position, an *ubi*: it is a new space-time entity by autogenous (ontopoetic) movement or motion of the specific mode of mental conception. Each linguistic unit is a differentiated relational entity. The correlation index is its a priori. Thus we recover the intensive bud of the Logos in the act of knowledge: the word.

Thus, let us recover the intensive outbreak of the Logos in the act of knowledge: the word. Logic had alienated, as Heidegger (1998, 169) observes, this verbal dimension of thought and recovering it supposes going to the conceptual origin of the essence of language. In its creative development the intellectual power of man culminates and the cognitive scope of the world.

We want to indicate with this something prior to the intention and sub-background of all phenomenological representation and significance. It is neither an “implementing sense” of something previously intended, nor an “ideal correlate” of it, as Husserl thinks, but the other way round: a significant priority. The intuited is implemented rather than significance. Thought and meaning already happen in a signifying process. The cognitive intensity is word. That’s why we refer to it as ontoepoetic. The word is poetry.

Nature transcendental Nexus

The significant priority functions as a background resonance and continues in man the energetic process of Nature according to the anthropological hypercategories of Space, Time, Movement (different classes of action and mutations, including neuronal synapses) and specific Mode of human configuration. Articulated Space in Motion is duration (Time) and, as a whole, resonant vibration of Nature. Saussure (2002, 178) admits this natural link between reality and language, recognizing, perhaps, the same idea in Aristotle and Humboldt: “Le langage (...) répond dans l’individu à un organe spécial préparée par la nature” [‘Language (...) responds in the individual to a special organ prepared by nature’]. Bonding is also present in consciousness. Its connecting point is the impressive, spontaneous *sentiment* [feeling], and only this is the real, says Saussure (Ibid, 183), implying, therefore, that what is derived from here already has another ontological dimension.

Here we reach a crucial point in our exposition and it is suitable to dwell on certain Saussure’s aporias that have been basic for the institution of linguistics as a science (cf. Domínguez Rey, 2017).

The “sentiment” to which the famous Genevan linguist alludes is a sensitive impression of the physical-acoustic fact of the phonatory act, which already involves the notion of a *limit* whose contour we only perceive the difference with respect to another element, not the delimited position of just one. The fundamental act of entitative constitution of a linguistic unit

presupposes for Saussure a balance between the articulatory, physiological, and acoustic order. And that swaying divides time thus articulated: “L’unité phonatoire est une DIVISION DU TEMPS” (Saussure, 2002, 249). There is therefore a phonological arch – we deem – of articulated space-time integration that institutes a fundamental unit of the same nature. The discriminatory frontier of the limit already implies, consequently, an imperceptible, comparative and *pro-conscious*, pre-logical act.¹ This PRO character of consciousness must be included, in our understanding, in the suspended a priori – linguistic *epoché* – of what Saussure (2002, 23) calls “product of a latent operation of the spirit”. And here we must highlight two important aspects of what he considers the double language essence (“*l’essence double*”). This primary level of linguistic constitution is a “physical-mental (subjective) fact”, internal, psychic. The sign and the signification belong to him. And then there is the other merely undulatory level of sound, also a sign, but only as a “vocal figure”, that is, muscular movement, noise, phonic gesture. Saussure never explains the value of the intermediate hyphen of the physical-mental fact reduced to the associative psychic dimension of the sensible impression, which he calls “acoustic image”.

And here we enter the second aspect of the language double essence. The phonatory act is that special “acoustic image” or impression, integrating a corporal distance – mouth to ear and vice versa – and already a differentiated border of space-time. Saussure (2002, 248) integrates it into a “thought image” understood as a “phonatory act with the intention of repeating the acoustic image”. Therefore, the linguistic entity begins with an act of repetition whose resonance constitutes the integrating “region of the sign”, in turn, of the “psychological” sphere. That is to say, the Logos appears in the articulated fusion of the two images, acoustic and mental, which are one, since the mind determines, in any case, the phonatory articulation that is itself devoid of linguistic value. That is why Saussure dissociates, despite the nature link already indicated, the sign from the designated: the reference. In the language essence there is nothing common “between a sign and what it means” (2002, 20). The sign is arbitrary. We only have the essential differentiating, discriminatory form. And the form does not mean: it’s *worth* (*vaut*; *ibid.*, 28). This value is a social institution.

The significant mental act is, as we see, bipolar, analogical, and not triphasic, or scarcely, since reality itself, phenomenal, is left in parentheses, subsumed in the relationship of physical-mental balance, which is none other than hidden logical abstraction. We refer to the process of generalization of the “latent act of the spirit”, which depends on the *point of view* or criterion adopted to study language. That is why linguistics does not consider “*individuals*”, but rather relationships of phenomena, articulated facts of the mind when determining the space-time function of the consciousness flow. The sign is a complex unit that presupposes a simple, but bijective, synthetic and analytical act of the mind. Its foundation differs according to a background homology: depending on whether it attends to the undulating succession of sound or to the fusion-fission of the considered mental act.

¹ Pro-consciousness is a notion that the neuropsychologist Miguel-Héctor Fernández-Carrión (2020, 31-32) devises to designate a dreamy intersection of conscious and unconscious. We highlight in this denomination the pronominal value (PRO) of the acts of conscience. We refer to the pre-logical horizon of nominal trend opening in the background of knowledge.

Saussure is a phenomenologist who reminds phenomenology of the latent operation from which he starts and, of linguistics, the ontological background from which he dispenses. For us, this foundational act is a specific intuitive act of intelligence. It has a singular, qualified quantum value that Saussure reduced to a pure formal differentiating function of the understanding without investigating the ontological difference presupposed there. The differential fact of the limit given in the phonatory act invites us to analyze it from another phenomenological approach. The arching or physical-mental balance is also verified in the neurological organization of the brain, where language is located (Saussure, 2002, 212). Let us, therefore, analyze the essence of that formal, qualified tie of nature in man. We call this impression, following a fertile idea of Plato (*Filebo*, 39 a-c), *gramma* or mental inscription of reality in the cognitive nature of man. Without that anthropological inscription, we do not know reality. We can have sensitive information, but no knowledge itself. The impressive nature of *gramma* in language is the emotional *climate* (*sentiment*) of the environment in which it occurs. This climate reveals itself as a natural contribution in man. Its echo, reflection or halo, as we want to call it, is the tone, a singular empathy (Husserlian *Einfühlung*). And this intrinsic relationship of environment and situation is the space-time location (Latin adverb *ubi*) of the speaker in any context of speech either explicit or implicit. For this reason, the word also implies an adverbial connotation, observes Ortega y Gasset (2010, 252), which highlights the action inherent in every name, even if it is a noun: the verb component of the name.

The link between language and reality as a phenomenon of human nature endows it with a special nature, not arbitrary, but induced by natural energy, whether invented or created. The discretion that we observe in the nomination – that name and not another, although it could be one – is a free response to the cognitive question that reality poses to man. It arises in an antecedent and ontological correlation. Between man and nature there is a nexus of relative entity, proposes Amor Ruibal (1934a, 299 [476], 303 [483]; 1934b, 44 [59]): a nexus of transcendental and pre-logical relativity, with “preconscious indistinctness”.¹ Language belongs to this nexus.

The freedom of production or creation of words is a singular act of existence and not a mere capricious, casual, human nature will. It seals the pre-logical nexus of existential inscription in the world. In other words, it is the spontaneous manifestation of man feeling free in Nature. A very compromised freedom. Pierre Emmanuel (1967, 272) describes this nexus of ontological opening as “l’unité d’un acte créateur dont l’origine est à la fois dans l’homme et dans la Réalité où il reprend source: l’origine, la source, étant justement le point de rencontre d’un appel et d’un désir, la jointure d’une double quête. Orienté, l’homme manifeste son Orient” [‘the unity of a creative act whose origin is both in man and in Reality where it takes up again source: the origin, the source, being precisely the meeting point of a call and a desire, the joining of a double quest. Oriented, man manifests his Orient’].

The priority of the ontological nexus is already predicted by Aristotle: “The activity of the sensible object and of the sensation is the same, although their essence is not”, (Aristotle. 1957, 147, 425b 26-28). This consideration goes back to pre-Socratic Greek thought, although

¹ The neural process also confirms this link. Before our birth, neurons already adapt to the outside world by modifying their synapses, says Stanislas Dehaene (2014, 268).

philosophers differ when determining the essence, whether fragmented, relational demiurgic, or totalizing. We will see that it is a constant of thought up to now.

The transcendental relationship of nature places us in the ontic, existential, and ontological, entitative background of language. In the act of *saying*, the fact of *existing* (Aristotle, 1982, 563) and of *being* converge – amalgamated value of the adverb-conjunction *donc* in the French complex, but logically simple proposition: *je pense, donc je suis* [‘I think so I am’], or of the juxtapositive comma, no less amalgamated: *je suis, j’existe* [‘I am, I exist’] (Descartes, 1953a, 147, 148). This act was summarized by Heidegger (1976, 313), in a famous phrase, as “house of being”, adding that thinkers and poets are the guardians of the abode. It is the ontological location of *Dasein* or being there, adverbial, located in the intimate warmth of the word. And saying is a specific *making* (*poieo*, Greek verb), a labor with breathed air, the work par excellence of the human being: the word. But a qualified act, returning to the same reference of Pierre Emmanuel, as *genitum, non factum*, or the *fact* language, we could gloss, of being *begotten*. That is why it is convenient to distinguish, with Amor Ruibal, between language being formed and formed. To understand what is already made, constituted – the purely transmitting replication of parole – one must participate in the engendering of the form: “participer à la genèse de la forme” [‘to participate in the genesis of the form’] (Pierre Emmanuel, 1967, 271). This entry in the form of language, in which we are, however, once constituted, is an elementary requirement to understand its foundation. The reason for this, although we place ourselves beyond a possible justification, comes from the very form thus revealed. It is, as Pierre Emmanuel (Ibid, 272) says of the artistic work regarding its creator, called *to be* and *to be* his own work: “son art l’appelle à l’être”. This is what the poetic function consists of: “l’activité de suprême attention par laquelle, créant, l’artiste est créé. Il dirige obstinément sa pensée vers sa fin et sa source, afin que de celle-ci jaillisse en lui une parole dont il se forme dans l’effort de la former” [‘the activity of supreme attention by which, creating, the artist is created. He obstinately directs his thought towards its end and its source, so that from it may spring within him a word which forms in the effort to form it.’] This emergence is that of the free origin of the word.

We call this phenomenological synthesis *ontopoetics*. With this name we indicate the entitative act of the word inscribed in Human existence. And that entity implies Heidegger’s entity-existence relationship or ontological difference, in whose interstice the word is situated. It also has a precedent in Humboldt, as we shall see.

Form qualification

The preconscious nexus of nature in man is encrypted by a sound articulated as a temporal-spatial unit whose vibration resonates within the organism, leaving a psychic trace that opens the field of intuition in depth.¹ The deep already precedes the trace, however. That is

¹ Dehaene (2014, 265) calls the cessation of the “wave of sensory activity” *subliminal* before other pre-conscious effects have been occurred and whose tracking is difficult. Hegel had already foreseen this transformation of the vibratory cessation of the acoustic wave and its trace as a conceptual opening of consciousness. A singular incorporeal embodiment: “eine sozusagen unkörperliche Leiblichkeit (Hegel, 1970, 115; cf. our comment in: Domínguez Rey, 2009, 24-32).

why there is attention, inclination, intuition, a feeling oriented towards something still unknown. The orientation becomes clearer as the process progresses by configuring *imago*. We refer to something more than the *acoustic image* of Saussure understood today as a neural reflection of a phonic chain. The silent sequence involved in producing or understanding a phono-semantic unit speaks of that background resonance or vibration already internal to knowledge, but still preconscious. A sequential *imago* is formed that is a spectrum of the vibration correlated between the performance of sound and the emergence of a new conception, before unedit, without exemplary precedent, but endowed with a formative motion.¹

What is conceived in that sphere – the concept – is a quality, on the one hand, of the signifier thus understood, resounding, and, on the other, a quality of the mental energy processed there. Concept and sound qualify each other, according to Saussure (1983, 144-145), by forming the complex unit of the linguistic sign. The conceptualization of sound as a specifically articulated sound wave is the phoneme: sound features formed in an intentional field or horizon of correlated integration and whose vibration constitutes a beam of intensional frequencies with a determined duration. The correlation of vibrations already hints at a semantic halo, still vague (Amor Ruibal, 2005, 700n).

The concept of sound is, however, more complex. The natural, cosmic sound can influence the conformation of a concept, the sound itself, for example. The sound qualification of the concept already presupposes a radiated direction of the sound transformed into voice. There is a phonic process with wave periods, intervals, mnemonic, phono-acoustic recurrences, while that semantic halo or sound aura is outlined according to a modulated intention of thought. The overlapping of frequencies is accompanied by the superposition of mental features, notions.

The two processes merge in some part of the already phono-semantic period, articulating simultaneously in function of the integrating horizon that transforms them into a unit of meaning at a level, already different, from the one they previously had. This unit is eidetic and has a precise location, although it encompasses more than what goes around it. It includes both the resonance in whose horizon the phonic sound is articulated (the concept is mental form) and the verbal relation, saying, of how much it formulates. Mental orientation segments the sound by articulating it and establishing a new phase that subtends the other two: the meaning they acquire by integrating with each other. The phonic qualification of the concept comprises a background sound relationship or locutionary action with a saying imprint that we call a word (*parole*). This resonance is tonal: the characteristic tone of each language, in which the peculiar timbre of each speaker is inscribed with specific vibratory intensity: the accent. This qualitative feature permeates the formal phono-phonological and morphological constituents. They are integrated by virtue of it. The phoneme is already the elation of the articulated sound when we exhale the air we breathe (Husserl, 1984^a, 47). It has a *phoric* dimension (cf. Domínguez Rey, 2019, 508-509).

The saying, locutionary feature is also anthropological. It permeates a group of speakers according to a peculiar mode of speech, as a cohesive resonance of a group or collectivity.

¹ This spectrum is the correlative field of sensorimotor vibrations when forming their categorization. There is a trace of this in the mechanical records according to analysis parameters such as the position, intensity, duration, frequency, acceleration, etc., of waves.

Tone, timbre and accent encrypt, in turn, the intersubjective relationship of the social environment and the proper articulation of each speaker.

The process of sound elation remains as a forming factor and unconscious trace.¹ It has established a relationship that links the wave resonance with the reality from which it is originated, and to which it belongs, inasmuch as it is transformed into a phone indicating it (its *ubi* location), although it transcends it, signifying it in another order of its presence. It sets up a specific form in each case. It is already phono-sema. This formation qualifies what is referred to by giving it a name. It is nominal formation.

Nomination

The name is the first attribute of reality objectifying it according to its distinguished features and as its support or subject of attribution. The nomination reveals a precedence of synthetic judgment between spontaneously compared, subsumed, superimposed formants. Therefore, the name is the intuitive elation of the action or mental process in the act of knowing something by objectifying it. And since this vital act comprises the saying energy that enunciates or mentions it, we call it a word. Just as the phone is the relation of human sound, the name, phono-semic, is the mental relation of the cognitive process. This is why language is also given a cognitive value.

The sound action becomes phonic, oriented towards a saying. It undergoes a transformation, a qualitative leap. It gets significant in a pre-sense process. It is the elation of the emitted sound flow, forming a minimum phonic unit. This unit is made up of an intuitive and pre-logical mental act. It involves unthinkable, but reflective, comparison of elements. It is predicative anticipation and, therefore, already outlines a pre-judgment that potentially contains the germ of its possible development. This liminal advance appears as a pre-conformation of an *imago* or form, a singular tension without a model yet established, as if searching for quicksilver and a frame that outlines it. Nor is it a simulation, a phenomenological *as if* (*als ob*). In this phonic tension and distension the idea of something still undefined and indeterminate appears, but with an orientation to that expectation of something or unknown X in an equation that is both simple and complex. It is an energetic act. An active and relational dynamic principle, simultaneously synthetic and analytical. Such a condition confers on the nominative act indefinite mental power. It works like a mental atomic nucleus. It is the so-called a priori of categorical correlation. Its development determines categories.

Both sound and mental action are correlated and replicated with a diversity of univocal, biunivocal, equivocal, symmetric, asymmetric, latent, patent, holistic, subsumptional, etc., functions. Despite the differences, however, a uniform core of correlation between elements remains. The aforementioned forming factor proceeds retro-projecting the components with a pluridirectional effect, continuously reverting to a center of correlations. It expands the pho-

¹ The relative phenomenon also corresponds to a neuronal and psychological register. The image, the word and the sound have "psychological markers" that, according to Dehaene (2014, 31), suddenly change state when becoming aware of them. They are like your „signature of conscience“. And the respective synapses leave a latent imprint for the rest of life (Ibid., 268).

no-semic wave radially and configuring new shapes. It has a holistic function. That is why we can qualify the *imago* as prerelative existential *qualitas* of the ontological nexus. It is an inherent quality, implicit or explicit, of the configurative form, whatever its nature. It can be said that there is a specific signifier of thought. And it's the language

This process is similar to reading. That is why we also call it the *lect* factor. The discrete duration line is diffracted, covered and replicated: anagrams, engrams, logograms (lexical, conceptual, semiological, neural networks): the internal and external burst of relationships, resonances, overlays, connotations, encapsulations, intussusceptions, etc. We refer to the orb of the grammatical inscriptions of knowledge: impressive *grammas* of the mind. This does not imply temporal or spatial symmetry between articulation times, acoustic registration and neurological engrams (Ferrari *et al*, 2017), but it does imply a correlated intersection of kinesic factors and segments. The logogrammatic *outburst* produces phonemic “particles” whose *ae-onic* qualification or value – a resonant unit of meaning and *lect* function – refers to an explicit, unconscious or subliminal nucleus, as in hypograms. To this factorial circle also belong, in our understanding, the algorithmic code of the sensorimotor interface (FF) and conceptual (FL) Chonky’s levels (2015, 119) generated from a restricted *Projection Principle* (2015, 173). With a notable difference from the a priori categorical principle of correlation that we outline here. In the language constitution there are no zero presuppositions (X^0) or empty position (\emptyset), although there is a subliminal and correlative relationship (X^c) open to a value horizon, at least indefinite, if not infinite (X^∞), that no known machine, nor quantum, could sustain. However, the human mind can conceive it.

The forming and *lect* factor presupposes, with the double phonoemic articulation transcended in an integrating sense of components, a singularly *quantum* phenomenon of language by replicating its operation in each act by superimposing elements and seeing itself (intuition, intention and meaning), hearing itself in that nominal, denominative operation. It is a function at the same time METÁ and PRO, phoric and grammatical (*aná, katá, hipér, hipó*),¹ beyond the constitutive point. The back projection, ground and foundation of recursion, replication and redundancy of structures and schemes, is based on this. The so-called metalinguistic function of language (Jakobson) is then understood by some authors as a mirror (*miroir*, Leibniz), light reflection (Humboldt) or translational reflection (Amor Ruibal) of thought. It is an intrinsic function (*lect*). Language reads itself as it is being produced. It presupposes an internal and a priori principle of intelligibility, inherent to the Logos.² And that reading is the word as a cognitive act of the understanding.

In the nomination, therefore, a singular phenomenon of energy condensation takes place. Its power is updated at any time. It lasts even if it is not activated. It is autogenous and exogenous genesis. Its latency expands by relating, retracting and projecting; retro-projection. In that sense, it can be said, as Saussure (2002, 211) glossing William D. Whitney, that language

¹ Greek prefixes associated with these intuitive and intentional movements of knowledge.

² Ultimately, this internal principle of intelligibility or the *lect* factor refers to the assumption from which Chomsky’s minimalism starts, considering that language is well designed to interact with and inserted in other systems, such as the sensorimotor, external, and the mental, internal (Chomsky, 2005, 108). The legibility and spellout requirements respond to the same budget.

is an institution, if we add writing, without analogue (“SANS ANALOGUE (si l’on y joint l’écriture”). Indeed, writing reinforces the onto-poetic and metacognitive superposition of language. Articulatory space-time enhances the extension, intensity and conceptual *gramma* depth.

The word: dialogical principle

Rather than specific knowledge of something, or at the same time, the word offers, as Jean-Claude Renard says of poetics (1970, 71), ways of having consciousness rather than a defined knowledge. And it requires constant completeness and interpretation of another, even if this is *that* other of the speaker, we add. This opening of consciousness or expletive field of knowledge results from the implicit relationship or *saying* power of thought: language. Such potency overrides the intention or the speaker’s intentional content, while subtending it. It is the critical request indicated above: it asks the other interlocutor – included the speaker as another of himself – the meaning of saying, of what is said, proposed. Humboldt based precisely the alterative objectivity of knowledge on this request.

The word is also *enactive* par excellence: it contains the process that carries it out without being saturated, but increasing its nominalizing power. It is a product (*ergon*) that maintains the *energeia* of its production, but not an entropic product, at least in principle, since there is an implicit relationship on it. It occurs in that opening of consciousness, determining itself in a specific contour or situation, without being confused with it, but with reciprocal deciphering (Jean-Claude Renard, 1970, 53). This difference in the gap between designated things and the designating word confirms the freedom of language creation, arbitrary in its concreteness – it can name in one way or another, but it does –, promoted, however, by a series of factors involved that motivate it. This freedom of creation is the original creation of the human being freedom. And with this we touch once more the onto-poetic background of language, its liberating conformation of meaning.

At this point in the process, the logical, apophantic, attributive, and saying, poetic activity converge. The two hermeneutical directions of Aristotle, theoretical and poetic – factive this one: saying is an act (Aristóteles 1982, 334, 1140a). Separated in the history of knowledge up to the present day, they are, in fact, slopes of the same cognitive phenomenon. Theory and poetry are mutually implicated. The name thematizes the reality it designates and the reality motivates it when thinking about, originating a mode of presentation and understanding of it. Such is the poetic, effective praxis of language. The process of seeing oneself operating and increasing the reality thus revealed, as a support of attributions, is the base and cognitive foundation of the verbal proposition and of the logical judgment. Such an increase – something previously non-existent and, therefore, unknown – is growth, the temporary development of oneself building to inhabit (*Wachstum* – Heidegger, 2000, 149, 150 –). The implicit logical-poetic relationship invents, works, thinks up, formalizes names, lexemes whose constitution intertwines motions, real attributes, and guides. We represent its schematic nucleus as: ‘T (R): PRO T^c(T’): Lx^c ↔ L[∞].¹

¹ The Term (,X) is configured as the nucleus of a series of traits, characteristics, qualities (,) whose Relationship (R) implies a correlative (T^c) orientation (PRO) of projection (T’). This orientation is pronominal and originates a first denominative unit, the lexeme (Lx^c). It also gives the language an attribute of infi-

This formula synthesizes the onto-poetic basis of the nomination. Each of its units or terms is a linguistic and cognitive action potential. The word specifies the thinking flow. It is the sensitive embrace of reality. His face: sound, gesture, look, silence, synthesizes Pierre Emmanuel (1967, 274) with an theological intention and echo – in our mind – of Emmanuel Levinas. We call this action potential the linguistic *quantum*.

Anna-Teresa Tymieniecka has also synthesized the two lines of Aristotelian's thought, and in certain consonance with Roman Ingarden's ontology, from the concept of entelechy or internal design of reality, whose energy is deployed in different constitutive forces of beings and is finally language in man: "the last stroke of being's unfolding" (Tymieniecka, 2000, 326). A projective orientation or "ontopoetic design" and its concrete, vitally dynamic and constructive incarnation, the "ontopoetic nucleus". The culmination is the individual entity endowed with a specific weight of existence which is manifested like "as relatively stable being-in-process" (Ibid. 247). This constructive vision of existence is, as can be appreciated, the becoming of being in its entitative unfolding. That is why Her calls it, like us, *ontopoetics*. Tymieniecka places the accent on the constructive *embodiment* of the vital unfolding, that is, the organic consolidation of Aristotle, Humboldt and Ingarden, in this case applied to language and literary work.

The dynamism of being relatively stable ("as relatively stable being-in-process") is the internal and external generative process of the reality operational forces that provide the essential resources for emergency of life and the Logos (Tymieniecka, 2000, 87-88). In the end, the entelechy of Aristotle ("Entelechial Principle") reinterpreted from the emerging evolution or *how* of being, rather than its entity. This author calls it "The Onto-Poiesis of Beingness" (Ibid., 1990. 9-10). The *self-becoming* or becoming of being as an entity in its *essentia* – this is, after all, the concept of *Beingness* – is the beginning and end, therefore, of an integrative action continuously renewed ("in an ever-renewed constructive progress"). It's united and at the same time differentiated. And Tymieniecka intuits in this activity a process of self-interpretation, which is a corollary of the internal principle or entelechy. This assumption refers, in the last or first instance, to a creative self-consciousness.

Such a dynamism is extended by Mamuka Dolidze to Quantum physics, starting from the cognitive interaction of the subject in the measurement of the quantum object proposed by Niels Bohr and according to his principle of complementarity (Dolidze, 2013, 69-70). There would be then, in addition to the integrating dynamism of matter and life, an internal agent in the constitution of reality, of a quantum nature. And this is equivalent to granting intrinsic intentionality to the process of both material flow and consciousness, that is, of being (Dolidze, 2013, 59, 69-70, 72-73, 134, 182).

These hypotheses and reflections, from Tymieniecka and Dolidze, but also from scientific theory, recall the double plane of language, mutable and immutable, observed by Amor Ruibal and Saussure at the beginning of the 20th century. There is an orbited nucleus of elements in constant and synthetic variable and immutable rotation in the linguistic sign, Husserl's "vari-

nity for being recursive, replicating and self-activating indefinitely (\leftrightarrow). It also endows it or defines it as an infinite dimension of knowledge: L^∞ . PRO is a priori, *phoric* relationship of possible name and creative projection field. With the symbol \leftrightarrow we also indicate the background retro-projective resonance.

able invariant". Like reality itself. That is why we attribute quantum value to language, although not exclusively (Cf. Domínguez Rey, 2003, 314-320). Language contains the onto-poetic core of knowledge. Everything we say about reality refers to him. It is the epistemological nucleus that we identify in our synthesis and go back, from Plato, to the *gramma* inscription of reality in man. In its impregnation, and from it, the thread and existential vibration of knowledge is unfolded.

The cognitive interaction of the subject in the measurement of the quantum object, devised by Bohr, mentioned above, corresponds, in linguistics, to the focus or point of view adopted, on which, according to Saussure, his own object depends. What's more, the point of view, *creates* and *does* it. The link between things precedes: "it pre-exists (...) *the things themselves*, and serves to determine them", affirms Saussure (2002, 200). In other words: "there is no object *prior to analysis*" (Godel, 1969, 47; cf., 43).

However, the French linguist does not give an internal value to this relationship, but only a negative differential one. Now, if the correlation factor determines the object, and simultaneously, the correlation is its internal and even intimate, existential value: it is an act of knowledge. Subject and object cannot be unlinked. Without some kind of nexus, we would know nothing. This internal relationship is also prescientific and underpins all kinds of knowledge. Under such a consideration, it remains an enigma that reality responds to the mind, a phenomenon that amazed Kant. Wonderful reality. What we do know is that it responds to the existential inscription *gramma* which is its energy potential in man (cf. Boulgakov, 1991, 28, 50).

As we see from a process of induction, language is already an internal heartbeat of unfolding consciousness and brain formation, beginning with the *gramma* inscription of the world in man. Its form is the continuous *becoming* of man's vital origin. There is evidence of auditory and melodic precomprehension by the fetus, starting with the third month of pregnancy. And at birth, he or she already distinguishes some phonetic categories with statistical implications (Dehaene, 2018, 111), and this, within the You relationship still indistinct, but dialogical. This priority a priori confirms categorical relationship, background resonance, and onto-poetic prevalence. They are the first existential heartbeats of the human being.

The verbal relation is already, from now on, recursive. By attributing a name to the designated reality, this reverts to that one confirming what is assigned, or denying it, or suspending the convenience. They are, with others, the various modes of cognitive attribution of reality. Each recursion also increases the nominal horizon, expanding it according to the contribution of its attributes, components or parts. Thus the morphemes arise, which are also aspects, traits of attribution according to the way in which what is thus known is presented in the mind.

Qualitative, quantitative modes (number, distribution – gender –), and the two interlocutory poles (I-You) of the relationship given in the linked field or emerging reality: He (It). And all this, let us remember, depending on PROName: each word indicates a nominal tendency of the known or knowable reality. In it the predicative energy of language is condensed. That is why an implicit judgment equivalent to an outline of a proposition has been seen in the name (a named act of the word). When naming something, the named becomes, as we said before, subject to attributions. There would be a pronominal moment, of orientation to name, "a this, that one" directed to the thing proposed, evoked, present or not, and an attribution of name:

this (that) is X. Such would be the elementary proposition implicit in every name, especially in its sense of the word, since it contains the process of nominal conformation. It maintains the predicative background, that is, the naming act and its cognitive unfolding. They are the same unit, but in a different perspective. That is why Père Serge Boulgakov (1991, 60) precedes the “*predicative condition*” to “*the nominative condition*”. Indeed, the name already predicates reality.¹

Boulgakov alludes to the gnoseological advance of the universal with respect to the particular case that makes that one concrete as an ontological entity, “such or such a fact of being”. What precedes man or reptile – they are his examples – his nature, reptilinity, and so on. It is the classic problem of the nominative and entitative gnoseological nucleus, which Boulgakov (1991, 60) figures in the concept of “word-idea”, where “ideas are *verbal images* of being, names their *realization*”.² And even deeper than the predicate is the pronoun, which synthesizes three hypostases: of the being, the word and the predicate. That is why he also characterizes it as a “shadow that the name always projects” (Ibid. 51, 67, 55, 73, 113). It alludes, we suppose, to the intersubjectivity or dialogical principle of the word. But there is a previous gloom.

The word is also, therefore, pronominal intersection I-You (*Ich und Du* by Martin Buber) on a background He (It) of knowledge. The name contains an implicit pronoun He, the “logical person”, is called by Gustave Guillaume in French grammar (1982, 52), but also applicable to other languages directly or indirectly, according to the pronominal contour. The pronoun He (It) indicates the objective field of reference in the intersubjective horizon, the personalized non-person, endowed with such a character by the objective function of knowledge to which it belongs. It is opposed, in fact, to the I-You duality, since this pronominal opposition (Humboldt, 1988, 139) occurs in the common action of both, the dialogue. The dialogue transcends the opposition by uniting the two pronouns on the intersubjective basis that underlies them, the field of deep and noble affection, of the spiritual community, “the highest and most intimate union” of all. The experience of the world belongs to the fundamental word I-He. And

¹ We have discussed this aspect of the nomination in other studies. Let’s say that the problem of putting the neuter pronoun *this (that)* before it is complex. It already presents the reality or object to which it is directed. It has deictic value, which is why attribution advances as an imprecise, indeterminate spectrum, which is then assigned to what is referred to as a name. This prolation towards the name also presupposes the implicit a priori relationship of the subject with the object in the common background of the reality to which we belong. The noun specifies and synthesizes the advanced pre-relation in the pronoun. The existential vibration involved is the act of being of the name in the word. That is why an adverbial condition is outlined in it. In short: there is an internal prefiguration or imago of the nomination: a vibratory reflection opening at the phono-acoustic point and whose interstice is the spectrum of the idea. We refer for these and other allusions to Domínguez Rey (1987, 290; 1997, 145-146, 306-308, 343-344, 358-360; 2007, 193-207; 2009, 32-38, 102-112, 113-118; 2014, 16-30, 73-77, 91-93, 230-237), etc.

² Boulgakov’s gnoseological ontology requires special study. It prolongs the heritage of Humboldt, especially the energetic sense of the name and the word, from a previous theological and epistemological context.

the fundamental word I-You founds the world of relationship, sums up Buber (1992, 10). That is why the Austrian-Israelite philosopher can conclude that being I and speaking I are one: "Ich sein und Ich sprechen sind eins" (Buber, 1992, 8).

The spiritual community is the life world and correlate of the inscription or nexus of man with Nature, in which it is integrated. An alterity, therefore, transcendent: PRO. Each pronoun is potentially the other, with a difference: You and I presuppose mutual presence. If they are not present, they are He, but above all I-You. And presence is the objective world, the existential realm, referenced or not specifically. In this sense, He or It always surrounds the speaker. The concept reaches here, according to Humboldt, objective certification. In dialogue, the interlocutor – a You – returns to the emitter – the I – the rays emitted by it, as in a specular reflection. They are the rays of intellection and synthesis. And the reversal of the enlightening locutionary force is then superimposed on, added to, the internal one of the concept reflected as an object before the self or the cognitive subject. The presence of the You confirms, speaking, and attending to what is said to somebody, the thought external presence of the interlocutor I. The subject speaking and transmitting the conceptual representation of his mind now really sees, outside of himself, the thought: "der Vorstellende den Gedanken wirklich ausser sich erblickt" (Humboldt, 1988, 139). And this also proves that an essential intelligible representation is possible between both interlocutors.¹

The self-active arc of the concept, standing before the Self as an object of knowledge, is superimposed by the phono-acoustic arc of the articulation, doubly resonant in the speaker and the listener. And both dimensions are involved in a dynamic and expansive diagram. This simultaneous implication corresponds, in turn, to the unitive correlation of the common social background revealed by language as the nexus of man with man in the *world*. A community also pronominalized – we must understand – like *us*, also a synthesis of "I-You-He". In a dialogue there is, therefore, an active common fund, and is, at the same time, anonymous, impersonal (a neutral It), and personal.

It is true, however, that Humboldt's dialogic dimension starts from an "eternal separation" (Humboldt, 1981, 197) between the real reach of the mind with respect to things and people and the infinity intuited in this claim of objective knowledge. In the first place, between the word, which is born in oneself, and the object it designates there is an abyss (*Kluft*) that resembles it to a simple apparent object (*Scheinobject*) (Humboldt, 1988, 139). On the other hand, the I-You duality is established, in keeping with the German idealism of the time – Kant, Fichte, Schelling –, but responding to their aporias, on the non-I negation in each personal pronoun. With the exception that "You" is an intermediate between the internal dimension of the "Self" and the external dimension of the "He". "You" can choose (Humboldt, 1988, 139). The "no-I" of "You" is not the same as the "not-I" of "He" – also not-You – because "You" interact in the common sphere of the "I" with "reciprocal influence". The common effective action I-You bridges the gap and the abyss between the word and its objective reality. It acquires objectivity in

¹ Coseriu (2015, 351-458; cf. 383-384, 430-432) comments on and glossing over the mutual interdependence of the alterative potential value of pronouns and the intersubjective objectivity of knowledge in Humboldt, adding enlightening observations for the gnoseological approach to linguistics.

the social relationship. This correlative opposition occurs – and here Hegel intersects, we think, jointly – while the spirit, that is, its cognitive power, is objectified (Humboldt, 1981, 195).¹

On or in the spatial relationship I-You is the time of the vital world articulated, its aspects, modes, the integrated correlation of times, the speech of people. The correlation thus instituted also includes in its synthesis the opposition of elements, individuals, and things, which are also personalized because they are an opposition-relationship (*Verhältniss-Gegensatz*). The verb synthesizes as a name the relational burst PRO of the intersubjective act in the direction of all phenomena and their possible names.

Consequently, there is no isolated word. The implicit relationship that underlies it pre-disposes it to integrate into the horizon that saturates, complements, or is itself the nucleus of syntagmatic integration. Such an implicit relationship reveals a retroprojective correlation movement: given an element or component, it tends to be complemented by another correlative in syntagmatic or textual progression. This condition resembles the principle of complementarity in theoretical physics. There is always a dimension open to the creation of new elements, **with** which the base is placed in another mode of actions or systematic level. Thus, phenomena of selection, inherence, metaphony, adherence, bonding, fusion (phonic contaction, combination), assembly (“Merge” in Chomsky), etc. are produced. The polarization of two elements generates a third non-numerical factor between them, which bases them. And this not only in the case of exogenous elements, such as two linked lexemes, but also endogenous, such as morphemes (affixes). When the correlated is subsumed in one of the components, something absolute is produced, such as the abstract name. What is correlated is the set of possible attributes, not just an associative collection of them.

Lexical projection

This is how the lexical projection (T') is explained in more complex units or phrases; depending on the root of the name, it incorporates morphemes. When it is a noun, attaching constitutive and agreed attributes; when verb, the same, but indicating the person or interlocutory pronoun with respect to the reality referred to: I – He (It) – You, and its morphematic

¹ In the dialectic I: not-I (You: Other) and the self-consciousness revealed when knowing the concept-object in the other of oneself, the self in an alterative relationship, Humboldt synthesizes the energetic nucleus of language and thought. We find similar reflection in Hegel (1970, 264-265) when analyzing the form-content relationship in the unit of perception (cf. Domínguez Rey, 2009, 23-24). We will allude to the scientific importance of this projective synthesis when analyzing the ontological and linguistic presupposition of the energy predicate. In addition to the aforementioned reference by Coseriu, the one by Jürgen Trabant (1992, 24-29, 68-72, 81-82) is also important in this regard. Humboldt also synthesizes the relationship between word and language as an individual transit of a social relationship. As the word becomes objective, it acquires essentiality, and language expands. The German thinker and linguist already establishes the distinction between *Speech*, individual aspect, and *language*, social aspect, distinction inherited with the concepts of sign and symbol by Amor Ruibal at the beginning of the 20th century (2005, 123-124, 228-229, 339, 472-473, 699), and shortly after by Saussure (*parole* and *langue* respectively) (1983, 25, 30-31, 37-39, 98ss; 2002, 37-39 98ss, 299, 333-334, etc.).

variants. The verb is then a pronominal morphematic expansion of the action or a lexematic state with respect to other nouns involved there, the complements. And like these, the links between clauses and interpositional markers. The circumstances are the relations of situation Space – Time – Mode or of causative implication.

Therefore, the subordinate propositions are subsunctions of the basic noun categories – noun, verb and their respective complements – plus the connectors or markers: Nominal Phrase / Attributive or Predicative Verbal Phrase ($NPh_{1,2,3,4} / SV_{atr, pred}$).¹ The connectors are, in turn, nominal fragments or syntagmatic links: a verbal explanation or verbalization of syntagmatic constituents from a paradigmatic superposition of categories. The markers are affected by the logical intersection of the semic contents of phrases and propositions. The circumstances are not, therefore, the margin of a nucleus, but the ontological hypercategories of the nominal base: the articulation ET-Mv in saying Mode according to a designative intention (determination, concreteness or simultaneous formation of sign) and the enaction from their resulting.

At this point in our discussion, and taking into account the correlative retro- projection of this phenomenon, we verify that, on the discrete line of the sound articulation or linearity of the linguistic sign according to Saussure, the wave coating and superposition operate – the fundamental sound result of interferences – both expanded and recurrent. The period forms a unit of perception, since it is reproduced in each act of speech. Something determines it, concrete. And this delimitation is verified by the singular conformation of meaning in a signifying horizon. The internal quality of the sign, previously exposed, indicates that its components act in a horizon of significance from the root *sign-* of sign. That is why language is for Saussure *form* (1983, 157, 169), but that emotive bond, previously mentioned, opens a gap through which something substantial appears, although imprecise and indeterminate.

The dynamism of the significant action is surrounded in the process without being closed, like globules of a mental current at a continuous and alternating time. And this happens within the intersubjective field I – He (It) – You, already exposed, according to the cognitive of indeterminacy: determination, generic: concrete, common: individual (particular), or vice versa. Guillaume illustrates this process in grammar by clarifying the kinetic, particularizing transition of the indefinite French article *un* (a) and the generalizing one of the determined *le* (the) in the glossological field established between the virtuality of a form and its operative actualization (Guillaume, 1973, 149). From here this linguist deduces the construction principle of languages: “le signe linguistique fixe dans la langue une condition invariante from laquelle develops des consequences en nombre illimité: toutes celles qui s’avèrent possibles dans les limits, constamment respectées, de la condition définie” (Guillaume, 1973, 150) [‘The linguistic sign fixes in language an invariant condition from which consequences in unlimited number develop: all those which prove to be possible within the limits, constantly respected, of the defined condition .’]

¹ The numbering of the Noun Phrase (SN) corresponds, in this order, to the Subject, Attribute or Direct Object, Indirect and Circumstantial Object. SN2 indicates the Attribute if it is an attributive verb, the Direct Object if the Verb is Predicative, or the Nominal Adjacent (SAdj-Relative). With the particularity that the Circumstantial (SN4) encompasses the whole, since it includes the hypercategories of Space, Time, Movement, Mode and the Causal. The separator bar - / - is the gap in the connecting grammar mark.

We represent this internal operation of the language with the symbols (i) and slash (/) in the dialexical relation (R) of the name (n) and its propositional integration (p) by means of phrases: R (i) n / p. We say “dialexical” because the whole process starts from the principle of correlation inscribed in the lexeme (Lx^c) as a primary attribute of reality and language. And the same happens with the dialectical relationship of logical operations, since they are really dialexical. They contain time. In this regard, Guillaume (1984, 7, n. 2) adds that the abstract notion of time is the only one that becomes concrete when imagining it.

Internal formal principle

In language, the position of an element reveals a power (humboldtian *energeia*) that expands a field of possible and determinable irradiations according to the context of speech. To this power we refer the virtuality of Guillaume. Language is an up-to-date *virtus* of the open horizon in a primal position of speech, the only instant that serves as a support, explains Roch Valin, commenting on Guillaume (1984, XV), the system derived therefrom and in an imaginary interiority, between an *in posse* state – state of *langue* – and another *in fieri* – state of discours – (1984, 147). It is the same conception of *parole* in Saussure (1983, 130): synthetic act, actual, of synchrony and diachrony, at the same time both state (*langue*) and course (*parole*). And in this description we recognize, once again, the internal process of knowledge: a nodal, setting and energetic point, and irradiation that creates an existential environment of its own and differentiated previously unknown.

Guillaume’s cognitive assumption considers a retroverse mental action of distancing (apostasis) and hypostatic condensation between the singular and the universal. And this correlation exemplifies the general process of knowledge of all forms, between two types of a priori according to Husserl (1929, 26): one purely formal (its reason for being) and the other contingent (a “variable invariant”), which contemplates the possible experience of concrete act, such as sound in the articulation of a verbal form. It is the most that can be said of the act of cognition and of language as an experience of constituted thought (Husserl, 1929, 20). It is a nodal form, “form-matter” (Ibid., 272) or internal relation of Idea and Reality when determining the sensitive contact of man with some aspect of reality. An “essential form” whose categorical determination reveals a pre-logical relationship (Husserl, 1929, 295, 285-286), such as Humboldt’s anthropological nexus and the pre-logical transcendental of Amor Ruibal, cited above.

This formal principle shows the intertwining and registration of man in the world. And language is that inscription, the *gramma* of thought. Therefore, the formal principle is also grammatical: expressive form arising in the dynamic course (*in fieri*) of knowledge, with teleological dynamism, that is, with a determinable orientation. And this is the idea, in philosophy and linguistics: Kant’s adventurous and abnormal; Humboldt’s synthetic and intense (1981, 197), whose internal force reaches with its brilliance (“in Einen Augenblick”) to touch infinity, but the constitutive matrix of the object; what comes to mind, *Einfall*, calls Husserl it (1929, 25); the *notion*, first, and at the end of the logical judgement, the Idea, according to Amor Ruibal. It is an internal formal principle, therefore also a word, its gnoseological dynamism: Saussure’s “pensée-son”, Walter Benjamin, Ortega y Gasset, Boulgakov’s “Word-idea”, etc. Now, this

word-idea thus formalized has already incorporated the intersubjectivity or I-You dimension of dialogue, since to the essence of man, Humboldt (1981, 197) sums up with a resounding phrase, it belongs to be recognized oneself in another: “Des Menschen Wesen aber ist es, sich erkennen in einem Andern”.

What does word-idea or, rather, idea-word mean, even though the two names are reversible oscillations of the same cognitive act? We saw that Boulgakov (1991, 26, 60) describes them, glossing Humboldt, as forces with ideative potential of incarnation and *verbal images* whose *realization* is the concrete word. Rather, the verbal genesis underlies the word and is the same as the intentional act of knowledge, as Husserl puts it forward (1984, 562). The word and the thing “intentionally merge in the *unity of the act*”, a fusion of “the most intimate unity”, words that recall similar ones from Humboldt’s energetic predicate and Chomsky’s computational system (CS). It is not, therefore, about an adherence to the object, even if it is *tangible*, as Husserl says in another part of his exposition. Unity “*springs up* as something conspicuously new”. And such an outbreak is already significant, a *gramma* fragment (a pre-sense *gramma*), an atomic ideo-phoneme of a signifying process started there.

This outbreak is, in our understanding, the crucial, onto-poetic moment of the *gramma* incision of thought. Known thing or object and word are new vibratory oscillations of the identity sprouted when knowing something real. There has been an explosive, magmatic gemination of knowledge. Knowledge and word are Logos again: being-knowing-saying. Onto-poetic unit of knowledge.

Humboldt encrypts the core of modern philosophy by converting language into a relationship, at the same time, sensitive and transcendental, of thought and of Humanity. We call this relationship the onto-poetic foundation of reality. Reason always presupposes reference, something hiletic, a perceptual foundation of possible experiences and its integration in words. The hyle is here the link and replacement (*Ersatz*) of the Kantian phenomenon in the projective instant of understanding, endowed with humanly sensitive vibration (*sinnliche*). Perceptual projection resonates and radiates. It forms a singular type of matter already elaborated in coalescence with the cognitive process. This elaboration is intuitive: a unifying act of physical, psychic and mental energy. Something new in Nature.

Cited works

- 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].
- Amor Ruibal, Ángel. 1934b. *Los problemas fundamentales de la filosofía y el dogma. Tomo Noveno. (3º 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].

- 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.
- Aristotle. 1957. *On the Soul*. Translated by W. S. Hett. Cambridge, MA: Harvard UP.
- Aristotle. 1982. *The Nicomachean Ethics*. Translated by H. Rackham. Cambridge, MA: Harvard UP.
- 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
- Boulgakov, Pèr Serge. 1991. *La philosophie du verbe et du nom*. Trad. par Constantin Andronikof. Lausanne: L'Âge d'Homme.
- Bravo, Federico. 2011. *Anagrammes. Sur une hypothèse de Ferdinand de Saussure*. Limoges: Éditions Lambert-Lucas.
- Buber, Martin. 1992 [6ª]. *Ich und Du. Zwiesprache. Die Frage an den Einzelnen. Elemente des Zwischen-menschlichen*. Gerlingen: Verlag Lambert Schneider.
- Changeux, Jean-Pierre. 1983. *L'homme neuronal*. Paris: Hachette Littératures.
- Changeux, Jean-Pierre. 2016. *La beauté dans le cerveau*. Paris: Odile Jacob.
- Chomsky, Noam. 1988. *Language and Problems of Knowledge. The Managua Lectures*. Cambridge, Mss.: The MIT Press.
- Chomsky, Noam. 1998. *Una aproximación naturalista a la mente y al lenguaje*. Barcelona: Editorial Prensa Ibérica.
- 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.
- Chomsky, Noam. 2006. *Language and Mind*. Third Edition. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chomsky, Noam. 2015. *The Minimalist Program*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Crick, Francis H. C. 1970. "Central dogma of molecular biology". *Nature*, 227, 561-563.
- Dehaene, Stanislas. 2007. *Les neurones de la lecture*. Paris: Odile Jacob.
- Dehaene, Stanislas. 2014. *Le code de la conscience*. Paris: Odile Jakob.
- Dehaene, Stanislas. 2018. *Apprendre ! Les talents du cerveau, le défi des machines*. Paris: Odile Jakob.
- Descartes. 1953. *Oeuvres et lettres*, compiler André Bridoux. Paris: Gallimard.
- Dolidze, Mamuka. 2013. *Developing Husserl's Ideas in the Contexts of Phenomenology of Life and Modern Georgian Philosophy. Tblisi: "Kalmosani"*.
- Domínguez Rey, Antonio. 1987. *El signo poético*. Madrid: Playor.
- Domínguez Rey, Antonio. 1997. *La llamada exótica. El pensamiento de Emmanuel Lévinas. Eros, gnosis, poiesis*. Madrid: Editorial Trotta.
- 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.
- Domínguez Rey, Antonio. 2006. *Palabra respirada: hermenéutica de lectura*. México: Universidad Iberoamericana.
- Domínguez Rey, Antonio. 2007. *Ciencia, conocimiento y lenguaje. Ángel Amor Ruibal (1869-1930)*. Madrid-A Coruña: Ediciones Espiral Maior-UNED.

- Domínguez Rey, Antonio. 2008. *Palabra respirada: hermenéutica de lectura*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia. (Edición corregida y ampliada).
- Domínguez Rey, Antonio. 2009. *Lingüística y fenomenología. (Fundamento poético del lenguaje)*. Madrid: Verbum.
- Domínguez Rey, Antonio. 2014. *El gramma poético. Germen precientífico del lenguaje*. Barcelona: Anthropos.
- 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.
- 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.
- Edelman, Gerald M. 1992. *Biologie de la conscience*. Trad. par Ana Gerschenfeld. Paris: Odile Jacob.
- Edelman, Gerald M. 2006. *Second Nature, Brain Science and Human Knowledge*. New Haven, London: Yale University Press.
- Emmanuel, Pierre. 1967. *Le monde est intérieur. Essais*. Paris: Éditions du Seuil.
- Fernández-Carrión, Miguel-Héctor. 2020. *Neuroética y neurobioética contemporánea*. México, Madrid: APublicaciones / Albahaca Publicaciones.
- 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. <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0306452217304578?via%3Dihub>
- Gandon, Francis. 2006. *Le nom de l'absent. Épitémologie de la science saussurienne des signes*. Limoges: Éditions Lambert-Lucas.
- Godel, Robert. 1969. *Les sources manuscrites du Cours de linguistique générale de F. de Saussure*. 2e tirage. Genève: Librairie Droz.
- 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.
- 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.
- Hartmann, Eduard von. 1887. *Philosophie des Schönen. Zweiter systematischer Theil der Aesthetik*. Nachdruck der Ausgabe von 1887. Leipzig: Verlag von Wilhelm Friedrich.
- Hartmann, Eduard von. [1923] 1995. *Philosophie des Unbewussten. Speculative Resultate nach inductivnaturwissenschaftlicher Mehtode. Dritter Teil: Das Unbewusste und der Darwinismus*. Leipzig: Alfred Kroener (12. Auflage); Eschborn: Verlag Dietmar Klotz.
- Hegel, G. W. Friedrich. 1970. *Werke 8. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, im Grundrisse (1830). Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- 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.

- Heidegger, Martin. 1976. *Gesamtausgabe. Band 9. Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. 1977. *Gesamtausgabe. Band 5. Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- 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.
- 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.
- 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.
- 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.
- 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.
- 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.
- 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.
- 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.
- Kant, Immanuel. 1998. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Levinas, Emmanuel. 1982. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: J. Vrin.
- Levinas, Emmanuel. 2009. "Parole et silence et autres conférences inédites", en *Oeuvres 2*. Paris: Grasset & Fasquelle, IMEC, 65-104.
- López García, Ángel. 2014. *Los mecanismos neuronales del lenguaje. (Ensayo de fundamentación)*. Valencia: Tirant Humanidades.
- Mcfadden, Johnjoe. 2020. "Integrating information in the brain's EM field: the cemi field theory of consciousness". *Neuroscience of Consciousness*, Guildford, Surrey GU2 5XH, UK
Correspondence address. Faculty of Health and Medical Sciences, University of Surrey, Guildford, Surrey GU2 5XH, UK. Tel: 077699 76210, E-mail: j.mcfadden@surrey.ac.uk
<https://orcid.org/0000-0003-2145-0046>
Search for other works by this author on:
Oxford Academic
Google Scholar
2020, 6 (1): 1-13.

- Maldiney, Henri. 2012. *Oeuvres philosophiques. L'art, l'éclair de l'être*. Paris: Cerf.
- 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.
- Niccacci, Alviero. 2020. *Sintassi del verbo ebraico nella prosa biblica classica*. A cura di Gregor Geiger. Milano: Edizioni Terra Santa.
- 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).
- 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.
- 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.
- 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.
- 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.
- Philonenko, Alexis. 2006. *Humboldt. À l'aube de la linguistique*. Paris: Les belles Lettres.
- Platon. 1950. *Philèbe*. In: *Oeuvres Complètes. II*. Trad. Léon Robin. La Pléiade. Paris: Gallimard, 549-634.
- Ramachandran, Vilayanur. 2011. *Le cerveau fait de l'esprit, Enquêtes sur les neurones miroirs*. Trad. Carole Delporte. Paris: Dunod.
- Renard, Jean-Claude. 1970. *Notes sur la poésie*. Paris: Éditions du Seuil.
- 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.
- Saussure, Ferdinand de. 2002. *Écrits de linguistique générale*. Texte établi et édité par Simon Bouquet et Rudolf Engler. Paris: Éditions Gallimard.
- Smith, Neil, Nicholas Allot. 2016. *Chomsky. Ideas and Ideals*. Third Edition. Cambridge: Cambridge University Press.
- Trabant, Jürgen. 1992. *Humboldt et le sens du langage*. Édition élaborée par l'auteur, François Mortier et Jean-Luc Evard. Liège: Pierre Mardaga.
- 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.
- Tymieniecka, Anna-Teresa. 2000. *Impetus and Equipoise 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.
- Valin, Roch. 1984. "Avant-propos". In: Gustave Guillaume, op. cit., XI-XXI.
- 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>
<https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fphy.2020.525731/full>

ანტონიო დომინგუეს რეი

ენის ონტოპოეტური სინთეზი I ნაწილი

რეზიუმე

ენა უნიკალური და ურთულესი ფენომენია. მისი შესწავლა მოითხოვს ცოდნის დაუფლების განსაკუთრებულ მეთოდოლოგიას. ენის ტექსტუალურად შექმნილი და ვერბალურად გამოხატული სწავლება დამოკიდებულია ინტერსუბიექტურ და პრენომინალურ მიმართებებზე, სადაც ენა ავლენს თავის სპეციფიკურ ბუნებას.

მიმართება „მე-შენ-ის“ აპრიორულად ამჟღავნებს ლოგიკურ და წინარეპრედიკატულ პრიორიტეტს, რომელიც ჩაქსოვილია ენის შემდგომ რეალიზაციაში. ყოველი ლინგვისტური ცნება აღნიშნული მიმართების პრინციპს ნათელყოფს. ჯერ კიდევ ჰუმბოლტის, შემდგომ კი ჰუსერლის და ამორ რუბალის მიხედვითაც, შეიძლება ამ წინარე ლოგიკურ გამოვლენას ფუნდოთ აპრიორული კორელაციის კატეგორიული პრინციპი. ასეთი პრინციპის ენობრივი დამკვიდრება ონტოპოეტური და ეგზისტენციალური აქტია, რომლის ცოდნა ჩაქსოვილია თვით მეტყველების პროცესში.

ეს ყოველივე გულისხმობს ფონოსემანტიკური ეგზალტაციის ან სიტყვიერი ზემოქმედების მჟღერად და კონცეპტუალურ-ხარისხობრივ ნახტომს. სინთეზის ასეთ გარდასახვაში შემეცნების ფორმები ავლენენ, ერთი მხრივ, არისტოტელეს აპოფატიკურ (ლოგიკურ-მსჯელობით) და პრაქტიკულ (პოეტურ) ფენომენებს, მეორე მხრივ კი, აჩვენებენ სინთეზის თავისებურებას კანტის გონებისა და მსჯელობის კრიტიკაში, გამოხატულს ჰუმბოლტის გაგების გრამატიკული ფორმების საფუძველზე.

სინთეზირების აღნიშნული პროცესი აგრეთვე ანალოგიას დაადგენს ლინგვისტურ კომპიუტერიზაციას (ჩომსკის მიხედვით) და ატომური სამყაროს კვანტურ-შემეცნებით მეთოდოლოგიას შორის.

ენა და ახბაენსასიის ჰიობლიები

მეცნიერება რაციონალური შემეცნების სახეა და საკუთარ მიღწევებს წარმოადგენს განსაკუთრებული ინტელექტუალური პროცესით – არგუმენტაციით, რომელიც ლოგიკური აზროვნებისადმი წაყენებული არანინაალმდეგობრიობის და თანმიმდევრულობის მოთხოვნების მიხედვითაა წარმართული. განასხვავებენ არგუმენტაციის სახეებს: დედუქციური ანუ დემონსტრაციული, ევრისტიკული ანუ არადემონსტრაციული, არგუმენტაცია რწმენისა და დარწმუნების გონივრული შესამებით და არგუმენტაცია დარწმუნების ლოგიკური, ფსიქოლოგიური და ზნეობრივი მეთოდების შეთანხმებით.

დარწმუნება განსჯის ლოგიკურ და ევრისტიკულ მეთოდებთანაა დაკავშირებული, მაგრამ, ამავე დროს, ამ პროცესში არანაკლებ მნიშვნელობს ემოციური, ნებელობითი და სხვა ფსიქოლოგიური და პრაგმატული ფაქტორები, კერძოდ, ზნეობრივი ნორმები, სოციალური ორიენტაცია, ჩვევები და სხვა ინდივიდუალური მიდრეკილებები. არგუმენტაციაში, რომელიც დარწმუნების რაციონალური მხარეა, ხშირად ამ ფაქტორების მონაწილეობა წარმოშობს პრობლემებს.

ცნობილია, რომ დარწმუნება არგუმენტებით, იურიდიული, მორალური და სოციოლოგიური თვალსაზრისით, ზოგჯერ იძულების ფორმას იღებს. იძულება მიმართულია სუბიექტის ნებისა და სურვილის საწინააღმდეგოდ ფიზიკური ან გონებრივი მოქმედებებით და საშუალებით, ინდივიდუალურად ან კოლექტიურად. ხშირდ ძნელია იმ ზღვარის პოვნა, რაც გადის არგუმენტებით დარწმუნებასა და იძულებას შორის.

ნებისმიერი არგუმენტაცია მიზანმიმართულია, დაადგინოს ამა თუ იმ დებულების ჭეშმარიტება და, ამავე დროს, დაარწმუნოს სხვებიც ამ არგუმენტაციის მართებულობაში, რათა შეგნებით მიიღონ შეთავაზებული თვალსაზრისი, გადანყვეტილება ამა თუ იმ მოქმედების შესახებ, ინფორმაციის გადაცემის შესახებ და ა. შ. არგუმენტაციის პროცესში ცნობიერებაზე ზემოქმედების მნიშვნელოვან საშუალებას წარმოადგენს ენა, ენობრივი ერთეულების შინაარსი, რომელთა სიზუსტე და სიცხადე არსებითია ჭეშმარიტების დადგენისას. დასაბუთებაში პარალოგიზმებითა თუ სოფიზმებით შექმნილ პრობლემებზე არანაკლებია „ყალბი ენის“ პრობლემა, რომლის ცნებათა შინაარსი რეალური ფენომენების არსის გარეთ იმყოფება.

კარლ პოპერმა ენის ფუნქციების დახასიათებისას გამოყო მეცნიერებისათვის ენის ყველაზე მნიშვნელოვანი – არგუმენტაციული ფუნქცია, რომელიც ასე განმარტა: რაიმე შეხედულების დასაცავად საჭირო საბუთების მოძიების ფუნქცია, მაგალითად, იმით, რომ მიუთითებს ალტერნატიული თვალსაზრისის სიძნელეებს ან მის არათანმიმდევრულობას (2, 336). მეცნიერებაში, და არა მხოლოდ მეცნიერებაში, ასეთი როლის მიუხედავად, ენა შესაძლოა მოგვევლინოს არგუმენტაციაში პრობლემური სიტუაციის შემქმნელადაც, არა მხოლოდ ეკვივოკაციური და ამფიბოლიური გამოვლინებებით, არამედ ენობრივი ბლოკებითაც. ეს მაშინ, როდესაც

სინამდვილეს ენა სარკისებურად ასახვს, როდესაც ყველა ფრაზა, ყველა სიტყვა საპირისპირო მნიშვნელობით, უფრო სწორად, წინასწარ განსაზღვრული აქსიომების მიხედვით და მათ შინაარსთან შესაბამისობაში უნდა გავიგოთ. ენა ყოველთვის არ არის ყოფიერების სახლი, ზოგჯერ ის გვევლინება ყოფიერების დამახინჯებული ასლის სახლად. მეცნიერების ისტორიას ახსოვს შემთხვევები, როდესაც მისი მიღწევები უნდა ახსნილიყო, მაგალითად, ეკლესიისათვის მისაღები არგუმენტებით და ენით, ან მარქსისტულ თეორიასთან შეთანხმებით, ან საერთოდაც უარი ეთქვა კვლევებით მიღებულ შედეგებზე, არა იმიტომ, რომ ვერ ასაბუთებდა, არამედ იმიტომ, რომ შედეგები არ ჯდებოდა ეპოქის სოციალურ კონტექსტში, ხელისუფლების გემოვნებაში. ასეთი ვითარების შექმნას ხელს უწყობს „ყალბი ენა“, განსაკუთრებით სოციალურ და ჰუმანიტარულ მეცნიერებებში. მაგალითად, როდესაც მარჯვენას ჰქვია მარცხენა, როცა ომში დამარცხებას – გამარჯვება, როცა ინტერვენცია-ოკუპაციას – „ინტერნაციონალური დახმარება“ (მამარდაშვილი), როცა „უნყებას, რომელიც ომის საკითხებს განაგებს – „სიყვარულის სამინისტრო“ (ორუელი) (1, 9), მაშინ გონება ლუის კეროლის მოაზრებულ სარკისმილმა სამყაროში იწყებს აზროვნებას. და ვისაც სურს, ყველაფერს დაარქვას საკუთარი სახელი, ენა დააბრუნოს სიცხადეში, რაც ძალიან ჰგავს პლატონის გამოქვაბულის ადამიანის სურვილს, თავი დააღწიოს ჩრდილების სამყაროს, მათ, პირველ რიგში, უპირისპირდება ენა, არა როგორც რაციონალური აზროვნების ფორმა, არამედ როგორც იძულებით დარწმუნების საშუალება, როგორც ემოციური და ფსიქოლოგიური ზეწოლის იარაღი.

არგუმენტაციის პროცესში ენის მაიძულებელ როლზე შეაჩერა ყურადღება მერაბ მამარდაშვილმა. „მახინჯი ფორმულებით“ მცდარი შინაარსებით დასტრუქტურებული ენობრივი ველი ქმნის ილუზორულ ვითარებას, როცა ადამიანები ხედავენ არა რეალურად არსებულ მოვლენებს, არამედ ამ ენით განსაზღვრულ სინამდვილეს. მაგალითად, მამარდაშვილი ასახელებს საბჭოთა კავშირში კომუნისტური პარტიის მიერ შექმნილ ილუზიას სოციალიზმის მშენებლობის შესახებ. ხელისუფლება (და არა მხოლოდ) ცდილობდა, დაერწმუნებინა მოსახლეობა, რომ, როცა შენდებოდა ქარხანა, ამით შენდებოდა სოციალიზმი. „და თუ ეს ვალიარეთ, – ამბობს მამარდაშვილი, – ამის შემდეგ რასაც ვიფიქრებთ, რასაც შევიგრძნობთ, რა ემოციაც გვექნება, ყველაფერი უკვე განსაზღვრულია ამ აქსიომით“. (1, 9) „და თუ ტრადიციულად“ და სალად მოაზროვნე ადამიანი დასვამს კითხვას: „მე ვხედავ, რომ ვაშენებ ქარხანას, მაგრამ ამით სოციალიზმს ვაშენებ?“, მაშინ დარწმუნების პროცესში ერთვება მაიძულებელი არგუმენტი, „რომელიც ადამბლავებს აზროვნებას რაღაც „სიცხადით“, რომლის გაზიარება შეუძლებელია“ (1, 9). ეს არგუმენტი საყოველთაოდ აღიარებული აქსიომაა: ამას ამბობს პარტია, ხოლო რასაც ამბობს პარტია, ის აბსოლუტური ჭეშმარიტებაა. მსგავსი მიდგომები იყო მეცნიერების მიმართაც. იყო ეპოქა, როდესაც კომუნისტებისათვის გენეტიკა ცრუ, უნაყოფო მეცნიერებად განიხილებოდა, ფორმალური ლოგიკა კი ბურჟუაზული მეცნიერების დარგად. „ნიჰილიზმს ფორმალური ლოგიკისადმი აძლიერებდა ორთოდოქსული დიალექტიკური ლოგიკის გაფეტიშება. საყურადღებოა, რომ იმ დროს (მეოცე საუკუნის 30-იანი წლები) დიალექტიკური ლოგიკის კარკასის მონახაზიც კი არ არსებობდა და

მასზე საუბარი მხოლოდ მისი უპირტესობის ცარიელი დეკლარირებით ხდებოდა“ (3, 400), ანუ მაიძულებელი ენით და არა მეცნიერული არგუმენტებით. ასეთივე მიუღებელი იყო ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის, აქსიოლოგიის და მეცნიერების სხვა დარგების ის პრობლემატიკა, რომელიც ქვეყნის იდეოლოგიურ ჩარჩოში არ ეტეოდა. მამარდაშვილი ამბობდა: „სტალინი ეკითხებოდა თავის დეგენერატებს, ვინც გარშემო ჰყავდა: „შენ რა, პარტიას არ ენდობი?“ ამის გაგონებაზე ყველა შემდეგობდა, კარგავდა იმის გაფორმებისა და გამოხატვის უნარს, რასაც ნაწილობრივ მაინც ხედავდა. „როგორ პარტიას არ ენდობი? პარტიას ებუტები?“ – ეუბნებოდა ის სულელ ბუხარინს, რომელიც ასეთი „სიცხადეების“ სამყაროში არსებობდა და ნაწილობრივ თვითონ იყო ამის შემქმნელი“. (1, 9)

მაშასადამე, ტოტალიტარულ სახელმწიფოში უბრალოდ აზროვნების აკრძალვა კი არ ხდება, არამედ ადამიანის ცნობიერების შიგნით არსებული აზრის გამოთქმა. იკრძალება აზროვნების ნაყოფი და მისი ცირკულაცია – ადამიანებს შორის მისი გაცვლა-გამოცვლა. ენა თავისი კომუნიკაციური ფუნქციით ემსახურება მოდელირებული სინამდვილის შექმნას, ხდება სოციალური ზემოქმედების საშუალება ამ ვითარების გამამართლებელი არგუმენტაციის შექმნით. ხშირად სიტყვა „დამოუკიდებლობაც“ შიშის მომგვრელი ხდება. გარკვეული აზრით, ეს სიტყვა მისტიური შინაარსითაც გვევლინება, რომელიც ისე ზემოქმედებს ადამიანებზე, რომ „მის ხსენებაზე ვშემდებით“, – ამბობდა მამარდაშვილი. საკმარისია, ქვეყნის განვითარების გეგმის არგუმენტაცია არ მოუწონო ვინმეს და მაშინვე ერთადერთი კონტრარგუმენტი გიპირისპირდება: „როგორ, დამოუკიდებლობა არ გვინდა? თუ ასეა, შენ არ ხარ ქვეყნის პატრიოტი“ (1, 9). მამარდაშვილის აზრით, „ასეთ შემთხვევაში, გვაქვს ტიპური ამაღაგმა: გარკვეული ცხადი ელემენტი აუცილებლად რაღაც სხვა აზრთან ერთად უნდა მიიღო, როგორც აქსიომა, საკუთარი აზროვნების უნარი კი ამით ნართმეული გაქვს; რასაც ხედავ, აზრობრივად ვერ გააფორმებ, რადგან ... აზროვნება პარალიზებული გაქვს“. (1, 10)

და ეს არ ხდება მხოლოდ სოციალურ საკითხებთან მიმართებით. ასეთ ვითარებაში ადამიანთა აზროვნება ვარდება „მანკიერ უსასრულობაში“. როგორც ბუდისტები ამბობდნენ, – განაგრძობს მამარდაშვილი, – ჩვენი ტვინი ჰგავს გაგიჟებულ მაიმუნებს, რომლებიც დახტიან ტოტიდან ტოტზე. ესაა ჩვენი აზროვნების ცნებიდან ცნებაზე, ტერმინიდან ტერმინზე, არგუმენტიდან არგუმენტზე ხტომა. და როდესაც ასეთ ვითარებაში ჩვენ რაღაცას ვამტკიცებთ, ვლაპარაკობთ ლოგიკურად, მოგვყავს გარკვეული არგუმენტები, ვხმარობთ ტერმინებს, რომლებსაც გარკვეული მნიშვნელობა აქვს, ამ მნიშვნელობებს მიყვებით და ვაკეთებთ დასკვნებს, ეს აღარ არის აზროვნება. (1, 47) „ეს ტრიალი არის იმიტაცია... ხარვეზს მოკლებული აზროვნებისა“. (1, 47) ამიტომ უნდა მოხდეს ასეთი აზროვნების შეჩერება, პაუზა, დუმილი ლაპარაკის ნაცვლად. ჩვენ უნდა დავასრულოთ აქტი, რომელიც აზროვნების იმიტაციაა. ზოგჯერ პაუზა იმაზე მეტის მთქმელია, ვიდრე სიტყვა, დუმილი კი რაიმეზე ფიქრია. ჩვენი ცნობიერების სტრუქტურა, ჩვენი ყოფიერების სტრუქტურა ისეა აწყობილი, რომ რაღაცის ბოლო, „შეჩერება“ გულისხმობს გამოცდილების შეჯამებასაც. „გამოცდილების გამოტანა ნიშნავს იმას, რომ ჩვენ არა მხოლოდ გამოვცადეთ რაღაცა, არამედ გაკვეთილადაც მივიღეთ, ე.ი. ვისწავლეთ“.

და რა ვისწავლეთ? უპირველეს ყოვლისა, ის, რომ აზროვნება რეალობის ხედვაა, რეალობისკენ მიბრუნებაა. ეს მიბრუნება „ერთდროულად პირობაა აზროვნებისა და შედეგიც“. (გვ. 69)

თუ ადამიანი დაიბრუნებს რეალობის ხედვას, მაშინ ენაც გახდება ყოფიერების სახლი. მამარდაშვილის აზრით, რეალობის ხედვა, „ხილვა“ ენაში უნდა გაფორმდეს, ყველაფერს, ყველა საგანს, ყველა მოვლენას, ყველა მდგომარეობას და ვითარებას უნდა დავარქვათ თავისი სახელი. ჩვენ უნდა შევძლოთ, როგორც ამბობდა აინშტაინი, ვთქვათ, რომ ცვცხოვრობთ არა სიბრტყეზე, არამედ სპირალის წერტილზე, რომ ჩვენი ადგილი არის არა ის, რომელიც გვეჩვენება, არამედ რეალური ადგილი, სადაც ვართ. მაშინ ჩვენ შევძლებთ ჩვენი თეზისების დასაბუთებას ერთმნიშვნელოვნად და რეალობის ზუსტად გამომხატველი ენით ისე, რომ ადამიანთა ცნობიერებაში მოვახდინოთ გარკვეული ცვლილებები ენობრივი იძულების გარეშე, მიმღების თანხმობითა და სურვილით შეცვალოს თავის მდგომარეობა რეალობის იმ კუთხიდან დანახვით, რომელსაც ვთავაზობთ. ცნობიერების ასეთი ცვლილება შეიძლება განხორციელდეს სხვადასხვა გზით, დაწყებული მარტივი გონივრული თანამშრომლობით, დამთავრებული რთული, ლოგიკურად აგებული არგუმენტაციით, რომელიც გაააქტიურებს ცნობიერების ყველა ფორმას, რაც ადამიანურ გრძნობებსა და ემოციებს ჰარმონიაში მოიყვანს გონიერებასთან და რაც გახდება ქვეშარიტების ძიების მასტიმულირებელი.

მამარდაშვილი ერთმანეთისგან განასხვავებს ნიშანსა და ენას, როგორც ფენომენს. მისი მოთხოვნაა, როდესაც რაიმეს ვასაბუთებთ, არ დაგვეკარგოს ენის რაობა. ჩიტების ჟრიაშული არ არის ენა, მათი ხმაური არის ბგერები, როგორც ენობრივი ნიშნები. „ენის ფენომენი არ შეიძლება გავუიგივოთ რაღაც მოცემულობას, რომელიც ენის ასოციაციას იწვევს. ნიშანი იწვევს ენის ასოციაციას, მაგრამ თუ ნიშანს ენა დავარქვით და დავიწყეთ მასზე, როგორც ენაზე, აზროვნება, უკვე აზროვნების გარეთ ვართ იმიტომ, რომ დავკარგეთ რაობა იმ საგნისა, რომელზეც ვაზროვნებთ“. (1, 104)

ამდენად, არ შეიძლება აზროვნება ისე, რომ ადამიანი აღმოჩნდეს საგნის რაობის გარეთ, მისი ენა იყოს საგანთა და მოვლენათა ასლების სახლი და ამ ენით მისი არგუმენტაცია – ილუზორული. როდესაც პროპონენტი ცდილობს, დაარწმუნოს აუდიტორია, რომ არსებობს პროლეტარული სინდისი და ბურჟუაზიული სინდისი, ის კარგავს სინდისის, როგორც მორალის ფენომენის, რაობას, იგი უკვე იმყოფება ამ ფენომენის მიღმა და ცდილობს აუდიტორიის მხარდაჭერას, დათანხმებას და დარწმუნებას იმ თეზისის სისწორეში, რომელიც წამოაყენა. არგუმენტები, რომელსაც ის სთავაზობს მსმენელს თეორიული თუ ფაქტობრივი დებულებების სახით არაზუსტი, არაერთმნიშვნელოვანი და ყალბი შინაარსის მატარებელი ენით, არ არის თეზისის დასაბუთებისათვის საკმარისი საფუძველი.

„...სამყაროზე, საკუთარ თავზე დოგმატურ მტკიცებათა გამორიცხვის უნარიც ერთ-ერთი საწყისია აზროვნებისა. ყოველი დებულება, ადამიანის გამოთქმული არის გარკვეული ქვეშარიტება, რომელსაც იგი მიაწერს რაღაც ხდომილებას სამყაროში ან საკუთარ თავში. ადამიანი ამტკიცებს: ეს ასე და ასეაო, მაგრამ საიდან, რის საფუძველზე?“ (1, 109) ასეთი საფუძველი არგუმენტებით იქმნება. და თუ ეს არ-

გუმენტი არის დებულება, რომლის შინაარსიც აცდენილია რეალობას, მაშინ საღად მოაზროვნე აუდიტორია იწყებს პროტესტს, „ყვირილს, რომელიც აუცილებელი და ბუნებრივი რეაქციაა“ ასეთ დროს (მამარდაშვილი). ყალბი ენა არ არის ენა, ეს არის მხოლოდ ნიშნები. ასეთი ენის გამოყენებისას ადამიანთა შორის კომუნიკაცია კი არ ხდება, არამედ მხოლოდ ნიშანთა გაცვლა, რაიმე დებულების ჭეშმარიტების დასაბუთება კი არ ხდება, არამედ მისი მართლისდარად წარმოჩენა. სწორედ ასეთი ნიშნებისაგან შედგება ტოტალიტარული სახელმწიფოების, ცრუ-ლიდერების იდეოლოგია. როცა ის მე მეუბნება, რომ „მე „მეომარი ინტერნაციონალისტი“ ვარ, ეს არის ნიშანი საომარი მოქმედებისა, არა თვითონ ომის რეალობა, არამედ მისი დაკანონებული ნიშანი“ (1, 126).

არგუმენტაცია გულისხმობს დარწმუნების პროცესს. ის, ვინც ასაბუთებს, ყოველთვის ცდილობს რალაციის ახსნას, ამ რალაციის არსის მისეული შეცნობის გადმოცემას. მას სურს, რომ გაუგონ, დარწმუნდნენ, რომ მისი სიტყვა – ენა იმ რალაციის ობიექტურ სურათს გვაძლევს. და თუ ჩნდება ურთიერთდაპირისპირება არგუმენტაციის ველში, თუ პროპონენტს არ ეთანხმებიან, დასარწმუნებლად შემოდის ახალი არგუმენტი – „შენ არ გესმის“. ასეთ დროს ოპონენტის პასუხი უნდა იყოს: არ მესმის და გავიგებ მხოლოდ მაშინ, როდესაც „იმ რალაციის“ მიმართ დავიწყებ აზროვნებას. როდესაც შევძლებ ჩავწვდე იმას, რაც ნამდვილად მომეცემა, როდესაც მივხვდები, რომ ბევრი ცნება იმ მოცემულობით, რასაც მთავაზობენ, რეალობას არ შეესაბამება. მხოლოდ ასე შევძლებთ „ჩვენს აზროვნებაში და ქცევაში არსებული მითოსური დანამატები დავინახოთ სწორედ როგორც მითოსური დანამატები“. მაშინ მივხვდებით, რა მნიშვნელობა ჰქონია ამ თითქოს არააუცილებელ ფრაზებს: „მინდა გაგება“, „მინდა ვიცოდე“... (1, 140-141)

მაშ, სად გადის ზღვარი არგუმენტებით დარწმუნებასა და იძულებას შორის? როცა ენა ხდება საგანთა და მოვლენათა არსის მწვდომი აზრების ერთმნიშვნელოვნად და ნათლად გაფორმების საშუალება, მაშინ ამ ენით მოწოდებული არგუმენტი დამარწმუნებელია. ასეთი ენა შესაძლებელს ხდის შექმნილი ვითარების მთლიანობის განცდას, ახდენს აზროვნების პროვოცირებას ისეთ ვითარებებზე, რომელსაც გვთავაზობს არგუმენტაციის პროცესი. „ყალბი“ ენა ბუნდოვანების გამაღრმავებელია და, შესაბამისად, სიცრუის მიღების მაიძულებელიც.

სწორედ ენის მიერ წარმოშობილი ბუნდოვანების წინააღმდეგ დაიწყო ფილოსოფიაში დიდი მოძრაობა, რამაც ენის ფილოსოფიას, როგორც ფილოსოფიის ახალ დარგს, ჩაუყარა საფუძველი. ფილოსოფიაში „დიდი ლინგვისტური შემობრუნება“ გახდა ენის სრულყოფის გზების ძიება, სიტყვათა საზრისების, მნიშვნელობებისა და მათი გამოყენების კონტექსტების კვლევის საფუძველჩამყრელი.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. მამარდაშვილი მ., საუბრები ფილოსოფიაზე, „მეცნიერება“, გამომც. თბ., 1992.
2. პოპერი კ., ვარაუდები და დარღვევები, მეცნიერული ცოდნის ზრდა, „კვარი“, თბ., 2000.
3. ბეჟანიშვილი მ., ლოგიკის განვითარების ძირითადი ტენდენციები მეოცე საუკუნის საქართველოში, (70-იან წლებამდე), ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორია, ტ. მეოთხე, გამომც. „უნივერსალი“, 2013.

Nino Tomashvili

LANGUAGE AND PROBLEMS OF ARGUMENTATION

Abstract

Science is a form of rational cognition and its functioning supplies us with logically necessary results received from existing knowledge. Scientific achievements are presented by means of a special intellectual process which is called argumentation and which unfolds according to the requirements of non-contradiction and coherence.

Argumentation is a rational aspect of convincing. Convincing is associated with logical and heuristic methods of judgement, but at the same time, it is also connected with emotional, volitional and various psychological and pragmatic factors, in particular, moral norms, social orientation, habits and other individual inclinations. Presence of these factors in argumentation often causes problems.

An important means of influencing consciousness in the process of argumentation is language – content of linguistic unites whose precision and clearness are essential in stating truth. Scientists speak a lot about problems caused by paralogisms and sophisms. Though problems caused by “false language” whose concepts are contents existing outside the essence of the real phenomena are not less important.

Language can cause problems in argumentation not only by its equivocal and amphibolic appearances, but also by linguistic blocks when reality is reflected in language as in the mirror, i.e. when the right side is called the left, when every phrase and word are to be understood as having opposite meanings, more precisely, in accordance with pre-determined axioms and their contents. Language is not always the dwelling of being; sometimes it becomes a dwelling of a distorted copy of the reality.

Ant those who want to give everything its name and return language its lucidity, desiring like Plato’s cave men to get away from the world of shadows, are first of all opposed by language not as a form of rational thinking but as a means of forcible conviction, as a tool of emotional and psychological pressure.

Merab Mamardashvili focused attention on coercive role of language in the process of argumentation. Language field structured through “deformed formulations” and false contents creates illusory situation when people do not see really existing events but observe the reality determined by this language. In such cases language by means of its communicative function creates modelled reality and turns into a means of social influence through forming argumentation justifying this situation.

If man is again able to see the reality as it is, then language will become the dwelling of being. According to Mamardashvili observing of the reality should be formed in language and everything, every object, every event and every state should receive their names. Then we will manage to unambiguously found our theses in the language which expresses reality precisely so that we are able to introduce certain changes into consciousness of men without linguistic coercion and according to the consent and will of the recipient and change his/her state by means of observing the reality from the aspect offered by us. Such change of consciousness can be reached through various means starting with simple reasonable cooperation and ending with complex logically constructed argumentation which will activate every form of consciousness bringing human feelings and emotions in harmony with intelligence and thus stimulate search of truth.

Valerian Ramishvili

HAPPINESS AND DIGNITY IN HEIDEGGER'S EXISTENTIAL ANALYTICS

Key words: happiness and dignity as existential, elements of happiness, Atom of Happiness, “*Kuinzige*”, “the initial meeting”

Guidelines of the contemporary human being are: Happiness, human well-being and freedom, which implies the cult of personal success and growth of wealth, influence and power, which is based on the freedom of the “will to power”. Although there is a lot of talk about meritocracy, power still struggles against human dignity most intensely, as the will to power acknowledges dignity as its enemy which does not obey its aspiration to total domination.

The expression “human dignity” has become widespread and is used by a wide variety of people coming from all different directions and is used in a great diversity of contexts. Dignity is a universal human concern; is prevalent in modern philosophical, moral and legal discussions. “Human dignity shall be inviolable. To respect and protect it shall be the duty of all state authority”. (Basic Law for the Federal Republic of Germany, 1949)

The Human Dignity seems very important for us, but concept of “Human Dignity” is extraordinarily elusive. The concept of human dignity cannot be precisely defined, analyzed, and clarified. For Aristotle happiness and dignity are the subject of “Rhetoric”, not the Logical investigation. We have some strategy of explanation of Human Dignity. Our (assumption) position is: existence of the human dignity is fact. The life of the modern man was impregnated with confrontation of the principles of happiness, success and dignity. The Socratic question “How ought one to live one’s life?” (Πῶς βιωτέον;) has to be a starting point of the analysis the phenomenon of the Happiness. It was fundamental question of Greek thinking and human being and here were two answers: Happiness or Dignity and Human always stay before this choice.

The Eudaimonia is different from the Happiness in modern sense. Happiness and Dignity are in connection with God. The Eudaimonia, εὖ – good, δαίμων –daemon, that literally meant the destiny of the person who is under the patronage of Gods. Socrates had spokes on the Daemon who lived in his soul and determined his fair and virtue action. The Eudaimonia means concept and a way of achievement of happiness: synergy of grace of God and moral perfection of the human that mean the Human dignity Being, without it the Human can achieve only vital success: will become more powerful and more richer.

By Plato the Eudaimonia is metaphysical phenomenon, In Plato’s dialogue “Gorgias” are investigated two concepts of happiness: the happiness as a possibility to fulfill all own desires and happiness as participation to the highest life, as pleasure contemplation of divine entities. According to Aristotle the Happiness is phenomenon of the everydayness. Aristotle said about different levels and kind of the Happiness. He uses two words – εὐδαιμονία and μακαρίτης

, the difference between which in the subsequent gained terminological sense (happiness and beatitude) Aristotle allocated the first (highest) Eudemonia connected with contemplate activity, dianoethical virtues (virtues of reason) and representing something rare, divine, and the second eudaemonia which is available to all free people (citizens) and is connected with ethical virtues. The human can fight for happiness as the success, wealth, Power, but the true eudaimonia is depends not only on the Human. Plato and Aristotle thinks virtue is necessary for happiness and attempted to unite Happiness and Dignity in Human being, Plato think that only God make it possible and it is the manifestation of goodwill of God.

Aristotle speaks of the peak of happiness as a high achievement of the existence of man in this world and it is impossible without the benevolence of God. Aristotle is staying away from the deep metaphysical speculation which can be seen more clearly in Plato's philosophy. An understanding of this key difference is also very much relevant for an analysis of Aristotle's view of a happy life: it is one which is clearly linked to this world. Aristotle described the higher manifestations of happiness in the being of man. "We may define happiness as prosperity combined with virtue, or as independence of life, or as the secure enjoyment of maximum of pleasure, or as good condition of property and body, together with the power of guarding one's property and body and making use them. That happiness is one or more of these things, pretty well everybody agrees. (Aristotle, Rhetoric, 1360b) Aristotle said on elements of the happiness. It is ontic description of the elements of the happiness. Heidegger said: "Aristotle's "Rhetoric" must be understood as the first systematic hermeneutic of everydayness of being-with-one-another." (Heidegger, 1967a, 138)

Heidegger had analyzed the everyday life of man of the 20 century. The life of the modern man was impregnated with confrontation of the principles of happiness, success and dignity and we asked: How reveal itself Phenomenon of happiness and virtue in the everyday being of XX century man's life. Heidegger, at first sight, in your existential analysis of human everyday being, does not pay appropriate attention the phenomenon of the human happiness and dignity, which occupied an important place in Aristotle philosophy. We want to show Heidegger give us bases for analyses of happiness and Dignity as the existential and form of understanding of the Being.

Heidegger said on domination of the "man" in the everyday being of the human. "It can most easily be responsible for everything because no one has to vouch for anything. "The they always "did it" and yet it can be said that "no one" did it. In the everydayness of Dasein, most things happen is such way that we must say "no one did it". (Heidegger, 1967b,127) The Human can't to say: who are you, what is ontological, metaphysical or human meaning your being. The human make aware of your-self as an anonymous member of the society, mass. Socrates said that: "the unexamined life was not worth living". (Plato, Apology, 38a)

Heidegger primarily analyzed the phenomenon of the unauthentic modus of being human, which is a manifestation and sign of the dominance of the oblivion of the Being. In the main Heidegger talk about the "man" about the dominated of "man" over the everyday being of Dasein but little to talk about the form of the authentic being of Dasein. "The they is everywhere, but in such a way that it has always already stolen away when Dasein presses for a decision. It takes the responsibility of Dasein away from it." (Heidegger, 1967c, 127) The "man"

liberate human from this personality (freedom, responsibility, choice, free thinking) and turn into an anonymous being.

We do not ask what is the happiness, how human achieved the happiness also do not want to identify social, economic, reasons and requirements as a bases to be happy, but we are interested what say happiness and dignity on the world where we lived and on mode of human being in this world. So understood the happiness and dignity are mode of the humans being in- the-world and form of understanding of the Being, therefore phenomenon of the happiness and dignity are object of the phenomenological-hermeneutical analyses. It is necessary to understand how the human feel the Happiness and how the happiness and human Dignity manifested and expressed itself in yourself as a form of being of the human, but not cognize reasons and elements of the happiness. We are interested by human Happiness and Dignity as the existential. They as a form of understanding of the Being to open the essence of the Dasein being- in- the- world.

The happiness is not general sign, not a concept of happiness, not a desirable condition of being, not content of human consciousness, not a love and not only an objective condition of human life which components can be defined and described by an empirical description, also Happiness is not a state or an activity. Aristotle thought that happiness can't be conceptualized and finding the concept of happiness as a common (scientific) concept is a false way. For Aristotle happiness is the subject of "Rhetoric", not the Logical investigation, conceptualization of the phenomenon of happiness, i.e. the establishment of a common sign of happiness is impossible, Aristotle talks on the elements of the happiness. We must promote the ontologization of the phenomenon of happiness, which means existential-ontological clarification as a form of understanding of the being and mode of human being in the world at the same time. The Happiness is one possible form of human being and open the essence of the world where is possible phenomenon of the Happiness. The happiness as a ontological marker disclose character of the world and character of the human being in-the-world.

The happiness and dignity are kind of one fundamental mood and form of understanding of the Being and primary openness of the world, they see possibilities that are given to human and are contingency which of possibilities we shall realize. "That must not mislead us into ontologically denying mood as a primordial kind of being of Dasein in which it is disclosed to itself before all cognition and willing and beyond their scope of disclosure." (Heidegger, 1967d, 136) In happiness and the Dignity is opened: the nature of the world as the place where is possible: the happiness, seeking of happiness and fight for the happiness, also the nature of human's Being in this world. The happiness is only one of the possibilities of human being. The Dignity is humanness of the human and essence of the man being. "Mood has always already disclosed being-in-the-world as a whole and first make possible directing oneself toward something." (Heidegger, 1967e, 136) but not only the Mood is "fundamental existential mode of the equiprimordial disclosedness of the world, Dasein-with and existence because this disclosure itself is essentially being-in-the-world." (Heidegger, 1967f, 137)

The Existential of the happiness is so important for Human as the anxiety in which human life and the world is opened differently. The Human have natural aspiration to the Happiness and it is natural metaphysics which represents the world as the place of realization of happi-

ness. The happiness opened the world as the place where it is possible human happiness as a form of life of the human, as compensation against the death of the human being which was opened in mood of anxiety. The Human Being essence is a possibility. The happiness showed the being of human have character of possibility, it is not so necessary as the possibility of the death, which show finiteness of human being, the happiness showed one of outstanding possibility of human be happy and in the phenomenon of the Happiness is opened up, in the most positive way, character of the human being in-the-world.

According of Heidegger the human ontological essence is possibility „possibility as an existential is the most primordial and ultimate positive ontological determination of Dasein.” (Heidegger, 1967g, 139) The human live in your everydayness, It is domination of the „man” The Anxiety will awaked the human from the depersonalization and sinking in the „man.” The Anxiety opened finiteness of your being in the world. The Anxiety overturns a human back to his being, he is and has to be, before a person arise the question: how to live the life that is given. Have we as a human, another mode of the being? To do this, he must know the authentic mode of the human being. You know you have one life, but you do not know how to will lived, what is right mode of life? “The conscience discloses and thus belongs to the scope of those existential phenomena which constitute the being of there as disclosedness.” (Heidegger, 1967h, 270) The conscience opened possibilities of authentic and unauthentic mode of the human being. The human is being, who possesses the opportunity to be or not to be authentic being and also within himself has an ability that distinguishes between a authentic and non-authentic being and yet calls upon and compels to be an authentic being. „Conscience calls the self of Dasein forth from its lostness in the they”. (Heidegger, 1967i, 274) For human the Being “es gibt” and the Conscience “es ruft”, this “es” is the Being and the Being give yourself, and it is understand for us and also the Being call to us be itself. The Conscience is voice of the Being.

“The call is precisely something that we ourselves have neither planned, nor prepared for, nor willfully brought about. “It” calls against our expectations and even against our will. on the other hand, the call without doubt does not come from someone else who is with me in the world. The call comes from me, and yet over me”. (Heidegger,1967j,265) Heidegger opposed to in the “es” to understand God, it to contradict the phenomenological situation. It is call of the Being to me and I understand it therefore I am the being who have understanding of the Being.

This is conscience, but the dignity will decide to be who you are, the Dignity, as a form of understanding of the Being, make a choice and make a decision between authentic and non-authentic being. To be authentic being means to be free thinking, worthy, unique, responsible. The free thinking about the Being is the basis of human freedom. The Blame of the human lies in the fact that he knows authentic mode of being and conscience calls to be true being but human chooses an inauthentic way of being of the human. The Anxiety, Conscience and Dignity are form of understanding of the Being but have different task in the human being. The conscience and dignity are a form of metaphysical knowledge that reveals the differences between the Being and beings, reality and another possible of the Being and the possible character of the world of beings, where we live. The human dignity being means be authentic mode of human being, be realization essence of the human.

The Happiness and dignity are elements of Dasein's authentic being. The Dignity is free from domination of "man." Signs of Dasein as authentic being is thinking on the Being that is the basis of free thinking, of human freedom, dignity, happiness, uniqueness, responsibility and taking the guilt on itself.

To clarify Heidegger's position, we will consider his "Fieldpath". A man, Heidegger, is returned to his hometown as in refuge from life's adversity. He is 60 years old, most part of life has already lived. He has seen all in his life: glory and defeat, the rise and fall, praise and exile he was forgotten and expelled. He returns to his native regions where he was born and grew up. Man is returned home with rich life experience, with philosophical thinking. He wants to say what taught life and what he opened and showed the thinking. Man is returned home, get back to the land with his life experience in his childhood and in simplicity and In the peace of rural life to see the essence of human life, cheerfulness, "kuinzige" Which is typical of the life wisdom of a peasant who lives on the land.

Man is settled on the land. Who is surprised by "Two things fill the mind with ever new and increasing admiration and awe, the more often and steadily we reflect upon them: the starry heavens above me and the moral law within me. (I.Kant) There have been over pass historical and life-long shocks and man remains face to face, lonely by oneself with the heaven and with the earth. He's here to carry out a new sense of man's life. The Human's life is a sequence of the happiness, success and failure. What return to a man the desire, power and ability to live is an atom of happiness, that to make possible feeling and understanding of happiness.

The Life goes on and what is the basis of such inner, long-standing optimism of life. It is the wisdom of life, which by its simplicity defeat philosophy. "The simplicity of the simple saves within itself in its truth the mystery of everything great and enduring." "Fieldpath" was written in 1949, after the war, which encouraged he to reflect and Heidegger see, in the Bright gladness of simple life, the great wisdom of the optimism. "Aware of cheerfulness whose expression often seems melancholy, thrives. This aware cheerfulness is a Kuinzige. Nobody gains it, which does not have it. Those who have it, have it from the Fieldpath". (Heidegger, 1983a, 90) The fieldpath give us cheerfulness, "Kuinzige". "fieldpath" embody the simplicity and wisdom of life that instills to us the gladness of life.

He found a new source of life energy, to which the "Path of the Field" led, where the profound philosophical thinking turned out to be one-on-one with the wisdom of life. Man is the son of the earth, his roots in the earth, so it is native and he will erect a temple on this land and it is turned into a "abode" (humble dwelling home). He has an answer to the question – "Why is something but not nothing." He would accept all what he have, with reverence, as a gift and take care of the land to live. "The aware cheerfulness is the gate of the eternal. its door swing on hinges which were once forged from the riddles of Dasein by versed blacksmith". (Heidegger, 1983b, 90)

A man will lay the way to the source, to the temple, to the house, to the fields where he will work and reap the scarce harvest for food. By someone was paved the path and after followed the son, grandson, other, neighbor, generations afterwards, that will confirm the significance of this Path and what this Path leads to. On this Path everyone will walk of one's own free will.

The “Fieldpath” is this permanent unchangeable place, it meets new generations and serves to them. Grandfather and grandson walk together On the “Fieldpath”, so he can tell the old news. You touch him with your foot, you walk on the soil and he will turn into soil soon. The Life is the road on which people walk. In life there are many roads and everyone has their own road, some are similar to holzwege and some are similar to fieldpath”.which is sanctified by a sun and is distinguished by its simplicity and calm on which to walk generations. Someone look for new invisible and not yet passed paths where the foot of a man has not yet entered.

Modern man does not feel the precious power of Simplicity. “Simplicity persisted. Her cherished power dried up”. (Heidegger, 1983c, 89) According to Heidegger the Way to happiness, to the gladness lies in humility and who will not learn that the person is humility that will not get inexhaustible strength of the simple that gives to the person a strength and gladness of life.

Heidegger talks about the “atom” of the happiness and Aristotle talks about the elements of the happiness. Aristotle is interested in the highest point of happiness, such a theoretical approach is characteristic feature of ancient thinking, we can see in the top of happiness, heroism and misfortune the essence of the man. Heidegger is interested in a person in his everyday being, how manifests itself the first sign of happiness, what is an “atom” of the happiness as a phenomenon of everyday being. Maybe To be able to be happy means to be itself, to be free from the domination of the “man”, be authentic mode of being? It is possible only on the basis of the thinking of the Being. The mood of gladness of own being is opened in mood of cheerfulness, in a “kuinzige”. The “Atom” of the happiness is not love, “Atom” of the happiness are: “kuinzige” cheerfulness, the Patience, which is not only obedience to fate and the Strength of the Simple, but about what is this knowing, what say it to us as humans eternity of the Same? “The Simple has become yet simpler. The Ever-Same appears strange and releases. The message of the Fieldpath is now quite clear. Is the soul speaking? Is the world speaking? Is God speaking?” (Heidegger, 1983d,90). I think, for Heidegger is not accidental mention of the God. The Simplicity and adiaphorism are the wisdom of life, which takes the form of the gloomy joyance. It is the atom of happiness as a form of understanding of the Being opens up the universe as a place where happiness is possible. The atom of happiness and eternity is manifested in this world in the form of the instant. We, contemporary human, do not know who speak with us: God, the Eternity, the Being, the Soul, the World, this wisdom of human being is law of the world, pattern of the human consciousness or God’s test for human “Everything speaks the renunciation unto the Same. The renunciation does not take away.. The renunciation gives. It gives the inexhaustible power of the Simple.” (Heidegger,1983e,90) When the human say: despite adversity everything will be fine. It is internal, innate optimism without which the happiness is impossible. This internal strength is ground and expression of the Human dignity.

The human owns the Dignity as ability and opportunities to be dignity being. Dignity must arise (will be born) in the soul of the human it cannot be learned, acquired, or someone will teach you. The Person have or not the Dignity. Morality can be based not on conscience, on freedom, but on the phenomenon of the Dignity. <The Human dignity is not property that one can – as a mind or a blue eye – “possess” by nature.> (Habermas, 2001,143) Me doesn’t interest creation of social and legal mechanisms for protection of human dignity, also not the phenomenon of human dignity, nor the presumption of dignity that all people possess dignity as a

human. I try to show metaphysics of human dignity, clarify of the ontological and metaphysical basis of human dignity, what is in man which predetermines his aspiration to be the dignity being, what obliges man to the dignity being in spite of everything, despite all circumstances. The subject of my interest is basis of dignity in human, in the Person himself, why, how and on what basis to arise in the human the desire, duty, possibility and decision to be dignity human being.

The Dignity is not a sign of the mind or a natural feature of man but a way of the Being, so dignity is an existential by which we can describe the being of the human in the world. The Dignity is a form of understanding of the Being, understanding of the essence of human Being. What can say phenomenon of the Dignity to human about the world in which he exists and the meaning of human being in the world. Dignity is not a sign of the mind or a natural feature of man but a way of the Being, so dignity is an existential by which we can describe the being of the human in the world. The Dignity is a form of understanding of the Being, understanding of the essence of human Being. What can say phenomenon of the Dignity to human about the world in which he exists and the meaning of human being in the world.

The theological explanation of Human Dignity is very convincing and attractive. The foundation of human dignity in Christianity was the following postulate: God said, "Let us make man in our image, in our likeness" (Genesis 1:26). But after Nietzsche's word: "God is dead" and scientific secularism, it was necessary to explain the dignity Being of a Human anew. The theological explanation of human dignity are based on faith in a transcendent reality, The secular approach to human dignity tends to be associated with Kantian and neo-Kantian philosophy which emphasizes rationality and the ability of humans to act as moral agents, as well as equality and the need to treat people with respect. The secular explanation of human dignity are based on man's autonomy, rationality, scientific knowledge, Man have a capacity to be lord of his fate and the shaper (builder) of his future.

We offer the philosophical-ontological explanation of human dignity, it is based not on faith in a transcendent reality but on understanding of the Being. The Conscience is consciousness of difference of the authentic and non-authentic mode of the human being and the Dignity is the ability of the human to say "no" to himself, it is the victory of man over himself. The conscience to say us our behavior is immoral, but only dignity can prevent us from carrying it out, because it is not incompatible with your understanding of yourself as the Person.

For Heidegger human dignity is not a moral-ethical definition but rather, an existential-ontological definition of the human Being which determines the ontic understanding of human dignity. Dignity, as a comprehension opens the world and the place of a person in the world differently. Dignity is the consciousness of human humanity, the uniqueness of man, which distinguishes him from God, the animal. If the Anxiety gives man the ability to overcome "man", then dignity is that which is awakened by the Anxiety. If conscience is the call of Being, then Dignity is a silent power one feels in oneself and the courage of Being according to the Rule of Dignity. It is "the power of the powerless", (Václav Havel) which gives us the ability and strength to confront the hard power and the soft power characteristic of masses and authorities, and to be confident of one's own truth and morality. This silent power and courage are based on the free thinking of the Being, which enables man to be the guard and the neighbor of the Being.

What is this special kind of knowledge and how is possible to become owner this kind of knowledge? By Heidegger and Socrates had based human dignity on special kind of knowledge-understanding of the Being. The understanding of the Being is fact and this knowledge belongs (appertain to) to all mankind. We all have a dignity and we all are worthy of respect, we all have also a dignity as a possibility to execute the dignified behavior, but Dignity being is extraordinary event. The human can have this knowledge, but the human ceased to think about being, he forgot being, truth of the Being and the Being as a ἀληθεια (truth). Socrates and Heidegger search the foundation of the daemon and παιδεία . Their effort to found it on metaphysical knowledge and not on faith of God. For Socratic intellectualism, virtue must be understood as the knowledge, that belonging to the soul. The Daemon of Socrates unit conscience and dignity as the knowledge. For Heidegger the Dignity is form of knowledge and is based on the special form of knowledge-on the understanding of the Being, metaphysical knowledge. For Heidegger and Socrates is it impossible to teach understanding of Being, Heidegger and Socrates see their mission to help give birth in your soul the understanding of Being, like a midwife. True "παιδεία" is to be like a midwife. For Heidegger, explanation of human dignity being imply explanation the possibility of obtaining understanding of being. The understanding of the Being may give birth in human soul, when mode of human being is existenz. The base of human dignity is not intelligence, person, but Existenz -special mode of human being. The Man has the ability to own such knowledge, but man no longer thinks about the Being. The Dignity is not only understanding of the being but also form of the Human being. Both, Socrates and Heidegger tried do not lose dignity in crises, when the faith of the God become problematic. The Acknowledgement of the human dignity is acknowledgement, that in yourself is something divine, uncommon. Socrates and Heidegger founded human dignity not on the faith of God, but human dignity founded being of God. The dignity previously said what isn't permissible for the human, person. The conscience reproaches person a post factum, that it is inadmissible. The Conscience is reminding of the Dignity.

For Heidegger one of the main problems is the explanation of the possibility special kind of knowledge – understanding of the Being. On the one hand, it is a fact our everyday being, that a human has the understanding of the Being and, on the other, the Being is an absolute transcendence. There are several ways of solving this problem in philosophy: Plato supposed that the understanding of the Being is human's inherent knowledge. According to Kant, the absolute transcendent as an thing-in-itself, it impresses our senses and mind, but how it all occurs remains inexplicable and inaccessible to our mind. For Hegel Absolute Mind and individual mind are of similar origin and an individual mind is merely a means of self-knowledge of the Absolute Mind. For Kierkegaard the possibility of the understanding of the Being is based on a leap of faith into the metaphysical world.

What does it mean ontologically when a human says "God is," "God is with us"? What is the ontological structure of the human standing in front of the God, to Being, and what is the ontological structure of God being in the world and of the Being's self-giveness in the world and what is the ontological structure of their possible meeting? Heidegger suggests a different way. He proceeds not from the transcendental confrontation of a human and the Being trying to define the forms of their coexistence, but rather the contrary, Heidegger proceeds from

the fact of understanding Being, which is possible only on the basis of meeting of a Human with the Being; whereas this is possible on the basis of self-giveness of the Being in the world. Therefore, there is a possibility for a Human to meet the Being and the respective forms of this meeting. Heidegger carries out a more original explication of a human's Being not only before Being, not only before God; and not only a conceptualization of the Being, but he primarily carries out the ontologization of Being, i.e. he defines the forms of being the Being in the world, the forms of self-giveness of the Being. The possibility for the Being to be in the world makes the meeting of a human and the Being possible. It becomes possible only on the ground of the activity of the Being and Human and is not only a Human's responsibility to carry out the leap into the metaphysical world.

Heidegger carries out the process of metaphysical-ontological explanation of dignity as a Human way of Being by shifting from the conceptualization of Being to ontologization of the Being, by creating the ontology of the Being. Heidegger presented the forms of self-giveness of Being and the forms of being the Being in the world as a hierarchical order: Sein ist, Sein ereignis, Sein es gibt, which is determined by the degree of self-giveness and openness of the Being for Human.

Being as a "Ereignis" is openness and self-giveness of the Being (aletheia) it makes possible "the initial meeting" with Being, the initial meeting of Human and Being. The initial meeting rejects the necessity of leaping into the metaphysical world. Heidegger considers it as the subjectivism of western thinking. Human, as an existenz is not a "getting out of oneself," but a realized transcending, a being out of one's own self. At the same time, this "Being out of one's own self" is a standing within the openness of the Being.

The initial meeting of the Being as a whole transcendent and of Human as an existenz is grounded on the occurrence of the Being, as coming out of a hidden and also, on the way of Being of a human, human activity. An example of this initial meeting and of the activity of both is the Paradigm of Christ. Modern thinking has forgotten the Paradigm of Christ as the manifestation of the good will and activity of the Absolute which has made possible the meeting of the eternal and temporal. (Ramishvili,2003,65)

At the "initial meeting", on the basis of standing within the openness of the truth of the Being, Human has the understanding of the Being and the ability and possibility of free thinking about the Being. This is the ontological basis of Human's dignified being. It defines the meaning of human's Being. The character of "the initial meeting" defines the worldview and the features of character of a human. Dignity, free thinking of the Being is a non-compulsory, soft and speechless power which is based not on the authority, power or force, but rather on the free thinking of the Being which provides a human with fortitude and courage.

The Presumption of dignity mean that Dignity as the ability is inherent for all man, but not all of man are showed dignity being in reality. Presumption of human dignity is a recognition of importance of human dignity. We have to distinguished human dignity as a possibility and dignity as an example of dignity being (implementation). Authentic and inherent Dignity is undoubtedly, inseparable from Human and it define human as per se. The Dignity is thus something shared by all people regardless of the abilities they possess, positions they hold, social status they have, or any other situational variables that may pertain. It is presumption of

Dignity. On the human dignity is based the humans rights, natural right and morality. Human rights derive from the inherent dignity of the human person. To have dignity is to have the capacity to claim one's natural rights, to control ourselves, and to direct our own lives. The man have dignity as a ability and possibility to be dignity being, but dignity must be appear in yourself, you can't teach the dignity and nobody could grant or equipped you with dignity.

The Being a human today does not mean: being a subject, being a will to power, being free, but rather, being responsible and being a realization of human dignity. Dignity being is the foundation of human freedom, personality and responsibility; without dignity man loses humaneness. We acknowledge the Human dignity as a base of tolerance, solidarity and communication. In global world ideal of human being must be human dignity, as a special form of human being and not a hero, happiness, holy man or success. Will be established new standard of humanity and normality.

The Free thinking about the Being serves neither power nor the will to power. Without free thinking about the Being it is impossible to establish freedom. Philosophy must constantly remind, lead and prepare a human for "the initial meeting" and for the accomplishment of his mission – the possibility of free thinking about the Being. Carrying out a dignity being means being a shepherd and neighbor of the Being and defending the truth of the Being. From free thinking about the Being originates Human responsibility before entities, this is what Human's claim for being the center of all entities and the master of all entities is based on.

The conscience and dignity are a form of metaphysical knowledge that reveals the differences between the Being and beings, reality and another possible of the Being and the possible character of the world of beings, where we live. The human dignity being means be authentic mode of human being, be realization essence of the human. We agree with Plato and Aristotle, the virtue is necessary for happiness and attempted to unite Happiness and Dignity in Human being. We are staying again before the choice: Happiness or Dignity

Bibliography:

- Aristotle Rhetorics <http://classics.mit.edu/Aristotle/rhetoric.1.i.html> (27.09.2020)
Aristotle's Definition of Happiness <https://www.pursuit-of-happiness.org/history-of-happiness/aristotle/> (21.09.2020)
Basic Law for the Federal Republic of Germany 23 May 1949 Last amended on 28 March 2019. 140p. <https://www.btg-bestellservice.de/pdf/80201000.pdf>
Bremner Ryan, Theories of Happiness On the Origins of Happiness and Our Contemporary Conception, Bonn, 2011 189p. <https://d-nb.info/1016019890/34> (20.09.2020)
Heidegger M. Sein und Zeit, Vittorio klostermann, Frankfurt am Main, 1967
Heidegger M. Der Feldweg, in Gesamtausgabe band 13, Vittorio klostermann, Frankfurt am Main, 1983
habermas J. Die Zukunft der menschlichen Natur (on Russian language) M." Москва" 2002-143 p.
Jowel Karlo The Concept of Happiness in the light of Plato's Ethical Doctrine https://www.academia.edu/11298318/The_Concept_of_Happiness_in_the_light_of_Platos_Ethical_Doctrine 27.09.2020

Plato Republic <https://www.gutenberg.org/files/55201/55201-h/55201-h.htm> 2017.

Plato's Apology of Socrates <https://www.sjsu.edu/people/james.lindahl/courses/Phil70A/s3/apology.pdf>

Ramishvili V. Paradigm of Christy in Heidegger's ontology, "religion," Tbilisi, 2003, 59-72p. (on Georgian language)

Tillman c. Stanley, The Aristotelian Concept of Happiness <https://core.ac.uk/download/pdf/48597185.pdf> 58p. (15.09.2020)

ვალერიან რამიშვილი

ბედნიეობა და ღირსება ჰაიდელბერგის ანტიფილოსოფიის ნაწილობრივად

რეზიუმე

თანამედროვე ადამიანის ცხოვრების წარმართველია: ბედნიერება, კეთილდღეობა და თავისუფლება, რაც გულისხმობს პირადი წარმატების კულტს, სიმდიდრის და ძალაუფლების ზრდას, რაც ეფუძნება „ძალაუფლებისადმი ნების“ ბატონობას. დღეს „ადამიანის ღირსების“ ცნება საყოველთაოდ გავრცელებულია და მას მოიხმარენ სრულიად განსხვავებულ კონტექსტში, იგი ფილოსოფიური, სამართლობრივი და მორალური დისკურსის აუცილებელი ელემენტი გახდა. გერმანიის კონსტიტუციის პირველი მუხლი ადამიანის ღირსების დაცვას მოითხოვს ნებისმიერ ვითარებაში“.

ბერძნული ევდემონია განსხვავდება ბედნიერებისგან თანამედროვე გაგებით. ბედნიერება და ღირსება დაკავშირებულია ღმერთის ნებასთან. ევდემონია ნიშნავს ღმერთის მფარველობის ქვეშ ყოფნას. ძველი ბერძნული აზროვნება, პლატონის და არისტოტელეს სახით, აცხადებს, რომ ღირსება ბედნიერების აუცილებელი ელემენტია. ადამიანს ღირსების გარეშე შეუძლია მიაღწიოს მხოლოდ ცხოვრებისეულ წარმატებას, გახდეს უფრო მდიდარი და მეტი ძალაუფლების მქონე, მაგრამ არა ბედნიერი.

არისტოტელე ლაპარაკობს ბედნიერების მწვერვალზე, ბედნიერების ელემენტების შესახებ, რომელიც კი მიიღწევა ადამიანის მიერ ამ სიცოცხლეში, მაგრამ იგი შეუძლებელია ღმერთის კეთილი ნების გარეშე. ჰაიდელბერგის არისტოტელეს „რიტორიკას“ მიიჩნევა და ადამიანის ყოველდღიურობის პირველ სისტემატურ ჰერმენევტიკად.

ჰაიდელბერგის ანალიზის საგანია მე-20 საუკუნის ადამიანის ყოფიერება. როგორ ავლენს ბედნიერება და ღირსება თავს თანამედროვე ადამიანის ცხოვრებაში. ერთი შეხედვით, ჰაიდელბერგის ნაკლებ ყურადღებას აქცევს ბედნიერების და ღირსების ელემენტებს, რომლითაც ასე იყო დაინტერესებული ბერძნული აზროვნება. ჩვენ გვსურს, ვაჩვენოთ, რომ ეს ასე არ არის და ჰაიდელბერგის იძლევა საფუძველს, რომ ღირსება და ბედნიერება გაანალიზებული იქნეს როგორც ექსისტენციალი და ყოფიერების გაგების ფორმა.

ჰაიდელბერგის ძირითადად საუბრობს ადამიანის გაუცხოების, არანამდვილი ყოფნის ფორმებზე. მაგრამ მიუთითებს ადამიანის ყოფნის ნამდვილ (აუთენტურ) და დამახინჯებულ (არააუთენტურ) წესებზე, რაც ყოფიერების დავინყების ბატონობის ნიშანია.

ჩვენ არ ვკითხულობთ, როგორ უნდა მივალწიოთ ბედნიერებას და არ გვსურს ბედნიერების სოციალური, ეკონომიკური თუ სხვა პირობების გარკვევა. ჩვენი ინტერესის საგანია, თუ რას გვეუბნება ბედნიერება და ღირსება სამყაროზე, რომელშიც ჩვენ

ვცხოვრობთ და ადამიანის სამყაროში ყოფნის წესებზე. ასე გაგებული ბედნიერება და ღირსება არის ადამიანის სამყაროში ყოფნის წესი და ყოფიერების გაგების ფორმა, ამდენად, ისინი არიან ფენომენოლოგიურ-ჰერმენევტიკული ანალიზის საგანი. ეს ნიშნავს, ცხადყოფს, ბედნიერების და ღირსების ფენომენი როგორ ავლენს თავისთავს თავისთავში როგორც ადამიანის ყოფნის წესები და არა ის, თუ რა არის ბედნიერების საფუძველი და ელემენტები. ბედნიერება და ღირსება, როგორც ყოფიერების გაგების ფორმები, ცხადს ხდიან ადამიანის, სამყაროს ბუნებას, სადაც შესაძლებელია ბედნიერება, ბედნიერებისკენ სწრაფვა, ბედნიერებისთვის ბრძოლა და ასევე ბედნიერებას, როგორც განსაკუთრებულ, მაგრამ იშვიათ შესაძლებლობას. ბედნიერება, როგორც ონტოლოგიური მარკერი, ცხადყოფს ადამიანის სამყაროში ყოფნის ხასიათს.

ბედნიერება არ არის ზოგადი ნიშანი, არც ბედნიერების კონცეპტი, არც ყოფიერების ნიშნების აღწერა, არც ადამიანის ცნობიერების შინაარსი და არც სიყვარული, იგი არ არის არც მდგომარეობა და არც მოქმედების სახე. „ადამიანის ღირსების“ ცნება ძნელად მოსახელთებელია. ამ ცნების ზუსტი დეფინიცია, ნათელყოფა და ანალიზი რთულია. არისტოტელე ბედნიერების და ღირსების ფენომენს მიიჩნევდა რიტორიკის და არა ლოგიკური ანალიზის ობიექტად. ბედნიერების ფენომენის კონცეპტუალიზაცია, ანუ ზოგადი ნიშნების დადგენა მცდარი გზაა, ამიტომ არისტოტელე ლაპარაკობდა ბედნიერების ელემენტებზე. ჩვენი ამოსავალი პოზიციაა: „ადამიანის ღირსება“ არის ფაქტი.

ბედნიერება და ღირსება არის ადამიანის განწყობილების და ყოფიერების გაგების ფორმა, რომელშიც გაიხსნება სამყარო, როგორც შესაძლებელი, რომელიც ადამიანს მიეცემა. განწყობილება, როგორც ფუნდამენტური ექსისტენციალი, არის სამყაროში ყოფნის გახსნის უპირველესი ფორმა. ბედნიერება და ღირსება არის ადამიანის ყოფნის აუთენტიკური წესის ელემენტები, რომელიც თავისუფალია მან-ის დომინირებისგან. ღირსეული ყოფიერება არის საფუძველი: თავისუფალი აზროვნების, ადამიანის თავისუფლების, განუმეორებლობის, პასუხისმგებლობის და საკუთარ თავზე მოვალეობის აღებისა.

ჰაიდეგერის პოზიცია ბედნიერების ფენომენთან დაკავშირებით ნათლად ჩანს მის „თემშარში“. საინტერესოა თვითონ ამ ნაშრომის დანერის გარემოებები. ჰაიდეგერი უკვე 60 წლისაა. ცხოვრების გზის უმეტესი გავლილია, მან ნახა დიდებაც და მარცხიც, იგი განდევნილი და დავეინყებულა. იგი უბრუნდება საკუთარ მშობლიურ კუთხეს, სადაც დაიბადა და გაიზარდა, იგი აქ ახდენს ადამიანის ცხოვრების ახლებურ გააზრებას. მართლაც, რა არის ცხოვრება: განსაცდელის და ბედნიერების, წარმატების და წარუმატებლობის მონაცვლეობა. რა არის ის, რაც ადამიანს უნარჩუნებს ცხოვრების სურვილს, ძალას, უნარს, რაც არის ბედნიერების ატომი. რა არის ადამიანში ის, რაც ბედნიერების განცდას, გაგებას შესაძლებელს ხდის. არისტოტელესეული ბედნიერება მართლაც იშვიათია, მაგრამ ადამიანს შეუძლია ბედნიერებას განიცდიდეს როგორც ღირსების და საკუთარი თვითობის ერთიანობას. ღირსება არის მარტივის დანახვა და მიყურადება, რომ დაინახო ცხოვრების სიმარტივეში სიბრძნე და არა ერთფეროვნება. დაითმინო ცხოვრებისეული გამოცდა და დარჩე ადამიანად, არის ღირსება. ღირსების საფუძველია განსაკუთრებული სახის ცოდნა, მეტაფიზიკური ცოდნა.

იგი დაბრუნდა თავის მშობლიურ სოფელში, სადაც დაიბადა და გაიზარდა. იგი დაბრუნდა სოფელში მდიდარი ცხოვრებისეული გამოცდილებითა და ფილოსოფიუ-

რი აზროვნებით აღჭურვილი. მან თავის მშობლური სოფლის ცხოვრების სიმარტივეში და სიმშვიდეში დაინახა ადამიანის ყოფნის არსი, სიხალისე, დაღვრემილი სიხალისე, ე.წ. „კუინციგე“. ეს არის ბედნიერების ატომი, რაც ადამიანს აძლევს ძალას, გაუძლოს ცხოვრების სიდუხჭირეს და სირთულეს, დაითმინოს მოვლენილი განსაცდელი. სწორედ ეს ბედნიერების ატომი აძლევს ადამიანს ძალას, მხნეობას, სიხალისეს, გაუძლოს ცხოვრების გამოცდას, წარმატებას და მარცხს. სწორედ ცხოვრების სიბრძნე, მისი სიმარტივე ამარცხებს ფილოსოფიურ სიბრძნეს.

ძველი ბერძნული აზროვნების მთავარ საკითხზე – „როგორ უნდა განვლო საკუთარი სიცოცხლე“ – იყო ორი შესაძლებელი პასუხი: ბედნიერება ან ღირსება და ჩვენ დღესაც იგივე არჩევანის წინაშე ვდგავართ.

ეთიხის ძიხაჲნი ახჲაჲბი ახჲაჲ შოჲენჲაჲჲის ფილოსოფიაში

ახალი დროის გერმანული იდეალიზმის ერთ-ერთი თვალსაჩინო წარმომადგენლის არტურ შოპენჰაუერის ფილოსოფიურ სისტემაში ეთიკას გნოსოლოგიის, მეტაფიზიკისა და ესთეტიკის გვერდით მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს. შოპენჰაუერის ფილოსოფიურ სისტემაში ეთიკა მჭიდროდაა დაკავშირებული ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიასთან. ორივე მათგანისათვის ძირითად ობიექტს ადამიანი წარმოადგენს, ამიტომ შოპენჰაუერი ადამიანის ქცევას და მის ხასიათს აკავშირებს ადამიანის ცხოვრებასთან, ადამიანის მიერ იმის აუცილებელ ცოდნასთან, თუ როგორია მისი მოწოდება, მისი როლი და მიმართება სამყაროსადმი, რას მიეღწევის უპირატესად, რა არის საჭირო მისი ბედნიერებისათვის, ან რაა, ამ მხრივ, მეორე თუ მესამეხარისხოვანი. შოპენჰაუერი ადამიანის ცხოვრებას და, შესაბამისად, ყველა ამ კითხვაზე პასუხს გვაძლევს ნების მეტაფიზიკის საფუძველზე. ამიტომ, უპირველესად, საჭიროა, განვმარტოთ, რას გულისხმობდა შოპენჰაუერი ნების მეტაფიზიკაში, რატომ და როგორ დააფუძნა თავისი ხედვა კანტისაგან განსხვავებულ მეტაფიზიკურ მსოფლმხედველობაზე. ამ კუთხით ნაშრომში გაანალიზებული და გადმოცემულია XX საუკუნის ქართველი ფილოსოფოსის – თამაზ ბუაჩიძის მიერ არტურ შოპენჰაუერის ფილოსოფიური სისტემის ანალიზი და შეფასება.

თამაზ ბუაჩიძის მონოგრაფიაში „თანამედროვე დასავლური ფილოსოფიის სათავეებთან“ იმ მოაზროვნეთა მემკვიდრეობაა გადმოცემული, რომელთა შემოქმედებამ დიდი ზეგავლენა მოახდინა მთელ დასავლურ კულტურაზე, ღირებულებათა ტრადიციული სისტემის გადაფასებაზე და რამაც თავისთავად განაპირობა მათი ადგილის განსაზღვრა და დამკვიდრება ფილოსოფიის ისტორიაში. ამ კუთხით თამაზ ბუაჩიძე განსაკუთრებულ ყურადღებას ამახვილებს XIX საუკუნის ევროპული ფილოსოფიის სამი გავლენიანი მოაზროვნის – შოპენჰაუერის, კირკეგორისა და ნიცშეს შეხედულებებზე. იგი თვლის, რომ სამივე მოაზროვნე საზოგადოებისა და კულტურის ღრმა კრიზისს იკვლევს და ეძებს გამოსავალს, თუმცა თითოეული მათგანი თავისებურად. შოპენჰაუერი ქმნის პესიმისტურ ფილოსოფიას, კირკეგორი წუხს ღმერთთან კონტაქტის დაკარგვაზე, ხოლო ნიცშე გვაუწყებს ღმერთის სიკვდილს, მსჯელობს ნიჰილიზმზე. უნდა ითქვას, რომ სამივე მათგანის ნააზრევში ბუაჩიძე ხედავს საერთოსაც, რაც იმაში გამოიხატება, რომ მათ დასაბამი მისცეს ანტიციენტისტურ მიმართულებას ფილოსოფიაში, მიმართულებას, რომლის მიხედვითაც პოზიტიურ მეცნიერებას არ შეუძლია მოგვცეს მთელის გაგება, მას შეუძლია მხოლოდ რეალობის, სინამდვილის ფრაგმენტების მოდელირება. უფრო მეტიც, მას არ შეუძლია ყოფიერების არსის კითხვებზე პასუხის გაცემა, ის ამოდის მხოლოდ ფენომენიდან და არა არსებიდან. მათი აზრით, ფილოსოფიას უნდა აინტერესებდეს მეცნიერებამდელი სამყარო, რომელიც არის „სიცოცხლის“ სამყარო და არა მეცნიერების მიერ ინტერპრეტირებული სამყარო. შოპენჰაუერისათვის,

ისევე, როგორც ნიცშესა და კირკეგორისთვის, მეცნიერება ფილოსოფიისთვის არც დასაყრდენია, არც ამოსავალია და არც ძირითადი კვლევის საგანი. ფილოსოფია საკუთარი ძალებით უნდა სწვდეს სიცოცხლეს და მის საფუძველზე ახსნას ყველა სხვა მოვლენა, მათ შორის მეცნიერებაც. მეცნიერება კი არ აგვიხსნის სიცოცხლეს, პირიქით, სიცოცხლეა მეცნიერების გასაღები. როგორც ბუაჩიძე აღნიშნავს, ეს შემობრუნება სიცოცხლისაკენ, უპირველეს ყოვლისა, ადამიანის სიცოცხლის ირაციონალური ძალებისკენ ყველაზე მძლავრად სწორედ შოპენჰაუერის, ნიცშესა და კირკეგორის ნააზრევში მოხდა. ამ შემობრუნებით მათ მისცეს სანყისი ისეთი მძლავრი ფილოსოფიური მიმდინარეობების ჩამოყალიბებას, როგორებიცაა: „სიცოცხლის ფილოსოფია“ და „ექსისტენციალიზმი“. ეს სამი მოაზროვნე ბუაჩიძეს სწორედ თანამედროვეობისათვის მათი მნიშვნელობის თვალსაზრისით აინტერესებს და მათი მოძღვრების განხილვისას ყოველი მათგანის ნააზრევში გამოყოფს იმ მხარეებს, რომლებმაც განსაზღვრეს თანამედროვე დასავლური ფილოსოფიური აზროვნების ძირეული მომენტები და ამით ხელი შეუწყვეს ჩვენი დროის ფილოსოფიური კლიმატის ნათელყოფას (ბუაჩიძე, 2013: 16).

ბუაჩიძე აანალიზებს შოპენჰაუერის თხზულებას „სამყარო, როგორც წარმოდგენა და ნება“ და აღნიშნავს, რომ ამ დასათაურებაში ბევრი რამ არის მითითებული. პირველი ის, რომ ნათლად ჩანს შოპენჰაუერის აზრი ფილოსოფიის საგანზე: ფილოსოფია არის მოძღვრება სამყაროზე მის მთლიანობაში. კარგად ჩანს ისიც, რომ ფილოსოფოსისათვის სამყაროს ორი ძირეული განზომილება აქვს: ერთია სამყარო, როგორც „წარმოდგენა“, ე. ი. სამყარო არა მის თავისთავადობაში, არა ისეთი, როგორიცაა ის თავისთავად, არამედ როგორიცაა ის ჩემთვის, როგორც აირეკლება ის ჩემს ცნობიერებაში. მეორეა სამყარო მის თავისთავადობაში, სამყარო, როგორიცაა ის ჩემი ცნობიერებისგან დამოუკიდებლად – ესაა სწორედ სამყარო, როგორც „ნება“ (ბუაჩიძე, 2013: 26). შოპენჰაუერის მიზანია, წერს ბუაჩიძე, წარმოდგენის სამყაროდან „ნამდვილ სინამდვილემდე“ მიგვიყვანოს, გვაჩვენოს სამყაროს თავისთავადი არსება – ნება, ნების მიმართება არსებულთა სხვადასხვა სახეებთან. ბუაჩიძე თვლის, რომ ამ მიზნის დასახვით შოპენჰაურმა თავისთავად მეტად რთული ამოცანის გადაჭრა გადაწყვიტა იმ გაგებით, რომ შოპენჰაურმა უარყო კანტის „ნივთი თავისთავადი“ და მეტაფიზიკურ სამყაროში შელწევა სცადა გასხვავებული, თავისებური მეტაფიზიკის – „ნების მეტაფიზიკით“. ნების მეტაფიზიკით ცდილობს შოპენჰაუერი სამყაროს საიდუმლოების ამოხსნას, ყოველი არსებულის ადგილის გარკვევას სამყაროსეულ მთელში და საბოლოოდ ასე მოჰფინოს ნათელი ადამიანის ცხოვრების არსს და შესაძლებლობებს. შოპენჰაუერისათვის სამყაროს საიდუმლოების ამოხსნა, წერს ბუაჩიძე, სწორი ფილოსოფიური პოზიციის გამომუშავებას ნიშნავს, კერძოდ იმას, რომ ფილოსოფია (განსხვავებით ტრადიციული ფილოსოფიური სისტემებისაგან, რომლებიც მცდარ ამოსავალ წერტილად მიიჩნევენ ან ობიექტს, ან სუბიექტს) დაეყრდნოს სწორ სანყისს. მისი აზრით, ამოსავალი არც სუბიექტია და არც ობიექტი, მაგრამ ისეთი რამეა, რომელშიც ნაგულისხმევია სუბიექტიც და ობიექტიც – ისაა „წარმოდგენა“ (ბუაჩიძე, 2013:27).

შოპენჰაუერის ნების მეტაფიზიკიდან გამომდინარე უნდა აღინიშნოს, რომ ყოფიერების მეტაფიზიკური გაგება განაპირობებს ფილოსოფიისა და მეცნიერების

მკაცრ გამიჯვნას ერთმანეთისაგან, რომლის ანტისციენტისტური არგუმენტები მდგომარეობს შემდეგში: მეცნიერებას არ ძალუძს ყოფიერების მოაზრება, ყოფიერთა, არსებულთა მთლიანობისა, მისგან განსხვავებულის შესახებ კითხვის დასმა შეუძლია მხოლოდ ფილოსოფიას და პოეზიას (ხელოვნებას). აღნიშნულ არგუმენტს შოპენჰაუერი ამართლებს ყოფიერების არსის თავისებური გაგებით. მისთვის ყოფიერება არის არა უბრალოდ არსებობა, არამედ ყოველგვარი არსებულის არსებობის საფუძვლის დადგენა, რომლის მიღწევაც შესაძლებელია მხოლოდ და მხოლოდ ცნობიერებიდან გასვლით. მისი აზრით, ადამიანის სპეციფიკას ქმნის ყოფიერებასთან მიმართება, ადამიანი არსებით ფილოსოფოსია, მეტაფიზიკოსია, ე. ი. ფიზიკის გარედან უყურებს ფიზიკურ სამყაროს. ფილოსოფია, როგორც აზროვნება, ყოფიერებაზე მიზნად ისახავს ყოფიერების ფენომენის ახსნას, განმარტებას. ადამიანი ექსცენტრიულია, ე.ი. მას თავისი საფუძველი და ცენტრი სამყაროს გარეთ, ყოფიერებაში აქვს.

როგორაა შესაძლებელი ასეთი სამყაროს მიღება ან უარყოფა? შოპენჰაუერისაგან ამ კითხვაზე პასუხს ვიღებთ ეთიკის სფეროდან გამომდინარე. როგორც ბუაჩიძე აღნიშნავს, შოპენჰაუერი ეთიკას არ აკისრებს იმ ამოცანას, რომელიც ტრადიციულად ეკისრებოდა ხოლმე ამ უმნიშვნელოვანეს დისციპლინას. მისთვის ეთიკა არ არის შეგონებებისა და იმპერატივების კრებული. შოპენჰაუერი სათნოების სწავლას შეუძლებელად მიიჩნევს ისევე, როგორც გენიოსობისა. მას ეთიკის მიზნად მიაჩნია იმის განმარტება, თუ როგორ ცხოვრობს ადამიანი და არა იმის სწავლა, თუ როგორ უნდა იცხოვროს ადამიანი. ეთიკის საქმეა – არსი და არა ჯერარსი, ადამიანის მოქმედების მექანიზმის განმარტება და არა იმის კვლევა, თუ როგორ უნდა მოქმედებდეს ადამიანი (ბუაჩიძე, 2013: 58). „ამ ხალხს მცდარად ესმის თავისი ცხოვრების არსი და სიკვდილამდე მხოლოდ სასხვათაშორისოდ ცოცხლობს, უაზროდ და უშინაარსოდ. ნაცლად იმისა, რომ გამუდმებით გეგმებს ვანყობდეთ და მხოლოდ მერმისზე ვფიქრობდეთ, ან სინანულით ვისხენებდეთ წარსულს, უნდა გვახსოვდეს, რომ მხოლოდ აწმყოა რეალური, მომავალი კი სულ მუდამ სხვანაირია, ვიდრე ჩვენ გვქონდა წარმოდგენილი“ (შოპენჰაუერი, 1994: 7).

ეთიკის ძირითადი ობიექტი ადამიანია და შოპენჰაუერიც ცდილობს, ნების მეტაფიზიკის საფუძველზე დაგვიხასიათოს ადამიანი და მისი ცხოვრება. შესაბამისად, შოპენჰაუერის ფილოსოფიური ანთროპოლოგია ღრმა პესიმისტური შინაარსის მატარებელია. ბუაჩიძის აზრით, შოპენჰაუერისეული პესიმიზმის გამომხატველია დებულება იმის შესახებ, რომ ადამიანის ხასიათი აბსოლუტურად შეუვალელია, დასრულებულია და იგი შემეცნების ზემოქმედებისაგან დამოუკიდებელია. ემპირიული სუბიექტის ქცევას უპირველესად განსაზღვრავს ხასიათი, როგორც ჩემი აზრებისა და სურვილების ერთიანობა და მეორე – ეს არის გარეგანი მოტივები. მისი აზრით, ადამიანის ხასიათი თანდაყოლილია და რომ სუბიექტს არა მხოლოდ ხასიათის შექმნა, არამედ მისი საკუთარი ხასიათის შეცვლაც კი არ შეუძლია (ბუაჩიძე, 2013: 60). ამრიგად, შოპენჰაუერი უარყოფს ნების თავისუფლებას, რაც კარგად ჩანს მის მიერ ადამიანის ხასიათის გაგებაში.

ბუაჩიძის შეფასებით, შოპენჰაუერის პესიმიზმს კიდევ უფრო აღრმავებს დებულება იმის შესახებ, რომ ადამიანის ბედნიერება არ არის პოზიტიური ფენომე-

ნი, ის უარყოფითია (ბუაჩიძე, 2013: 62). შოპენჰაუერისათვის ბედნიერების გაგება შესაძლებელია მხოლოდ ტანჯვის ფონზე. მისი აზრით, ჩვენს ბედნიერებას ხელს უწყობს ყოველგვარი შეზღუდვა. რაც უფრო ვინროა ჩვენი თვალსაწიერი, ჩვენი მოქმედებისა თუ ურთიერთობის წრე, მით უფრო ბედნიერნი ვართ. რაც უფრო ფართოა ის, მით უფრო მეტად ვიტანჯებით და ვშფოთავთ, რადგანაც მასთან ერთად იზრდებიან ჩვენი სურვილები, საფიქრალ-საზრუნავი თუ სანუხარი (შოპენჰაუერი, 1994:12). ამიტომ, წერს შოპენჰაუერი, ბრძენი არც ისე უბედურნი არიან, როგორც აპრიორულად გვგონია ჩვენ, რასაც, მისი აზრით, ადასტურებს ის იდუმალი და თითქოს სიხარულთან წილნაყარი სიმშვიდე, სახეზე რომ გადაჰყვინათ. მას ბედნიერებად მიაჩნია ჩვენი ურთიერთობების უკიდურესი სიმარტივე და ცხოვრების ერთფეროვნება. შოპენჰაუერი ცხოვრებისეული სიბრძნის პირველ ცნებად თვლის არისტოტელეს მიერ ნიკომაქეს ეთიკაში გაკვირით გამოთქმულ შენიშვნას, რომელიც ასეა ფორმულირებული: „ბრძენი განცხრომას კი არ უნდა მიეღებოდეს, არამედ ტანჯვის თავიდან აცილებას“ (შოპენჰაუერი, 1994: 39). შოპენჰაუერი ამ წესის უტყუარობას იმაზე აფუძნებს, რომ მისთვის ყოველგვარი განცხრომა, ყოველგვარი ბედნიერება ნეგატიური ცნებაა, ტანჯვა კი პოზიტიური, რასაც ხსნის ყოველდღიურ ცხოვრებისეულ ფაქტზე დაყრდნობით: „თუ მთელი სხეული მრთელი და უვნებელია, გარდა ერთი, მსუბუქად დაჭრილი ან, საერთოდ, მტკივნეული ადგილისა, ჯანმრთელობის შეგრძნება მთლიანად ქრება ჩვენს ცნობიერებაში, ყურადღება ერთავად დაზიანებული და მტკივნეული ადგილისკენაა მიმართული და, ამრიგად, საერთოდ ვკარგავთ ცხოვრების ჩვენეული შეგრძნებიდან გამომდინარე ტკბობის განცდას“ (შოპენჰაუერი, 1994: 40). მისი აზრით, სწორედ ამას ეფუძნება არისტოტელეს ზემოთ მოყვანილი ფრაზა, რომელიც გვიჩვენებს, განცხრომასა და ამქვეყნიური სიამით ტკბობას კი არ მიველტვოდეთ, არამედ ვცდილობდეთ, თავიდან ავიცილოთ ურიცხვი ცხოვრებისეული უბედურება. სხვაგვარად, წერს შოპენჰაუერი, ვოლტერის გამოთქმა – „ბედნიერება ზმანებაა, რეალურია მხოლოდ ტანჯვა“ – იმდენადვე მცდარი იქნებოდა, რამდენადაც ჭეშმარიტია სინამდვილეში (შოპენჰაუერი, 1994: 41). იგი გვიჩვენებს, თუკი მოვინდომებთ ევდემონიური თვალსაზრისით ჩვენი ცხოვრების შეჯამებას, ასეთ შემთხვევაში, ანგარიში უნდა დავაფუძნოთ არა ჩვენ მიერ განცდილ სიამოვნებათა რიცხვზე, არამედ ყველა იმ ტანჯვაზე, რასაც ჩვენივე მცდელობით დავაღწიეთ თავი. იგი ბედნიერების სახელწოდებას განსაზღვრავს, როგორც „ჰიპერბოლას“, რომ „ბედნიერი ცხოვრება“ სხვა არა არის რა, თუ არა „ნაკლებად უბედური“, ასე თუ ისე „ასატანი“ ცხოვრება. ადამიანის ამქვეყნიად მოსვლის მიზანს ხედავს არა ცხოვრებით ტკბობაში, არამედ იმაში, რომ ავიტანოთ, სწეულებასა თუ სასჯელივით „მოვიხადოთ“ იგი. „უბედნიერესი ის კი არ იქნებოდა, ვისმა ცხოვრებამაც განცხრომასა და ტკბობაში განვლო, არამედ ის, ვინც აუტანელი ტანჯვის გარეშე გალია წუთისოფელი: მე ვგულისხმობ, როგორც სულიერ, ისე ხორციელ ტანჯვას“, – წერს შოპენჰაუერი (შოპენჰაუერი, 1994: 41). როგორც ჩანს, შოპენჰაუერი ცხოვრებისეული ბედნიერების კრიტერიუმად უტანჯველობას მიიჩნევს. იგი აგრძელებს მსჯელობას ადამიანის ცხოვრების მიზნის შესახებ და ამბობს, რომ მთელი ჩვენი ცხოვრება იმას ეძღვნება, შეძლებისდაგვარად თავი დავაღწიოთ ტანჯვას, ესე იგი, გაჭირვებას, ავადმყოფობას თუ ათასნაირ უსიამოვნებას. ეს მას

რეალურ მიზნად მიაჩნია და გარკვეულწილად მისაღწევადაც. ამ აზრის დასადასტურებლად მოჰყავს გოეთეს სიტყვები: „იმან, ვინც ცდილობს, თავი დააღწიოს უბედურებას, ყოველთვის იცის, რაც სურს, ხოლო ვინც იმაზე მეტს მიეღწვის, რაცა აქვს, ორივე თვალთ ბრმაა“ (შოპენჰაუერი, 1994: 46). გოეთეს ამ სიტყვებს შოპენჰაუერი ადარებს ფრანგულ ანდაზას: „უკეთესი კარგის მტერია“. აქედან გამომდინარე, შოპენჰაუერს გამოაქვს კინიკოსების ძირითადი იდეა და კითხულობს, მართლაცდა, რა აიძულებდა კინიკოსებს, უარი ეთქვათ განცხრომაზე, თუ არა იმ ტანჯვის წარმოდგენა, რომელიც თან ახლავს განცხრომას, ან შედეგად მოსდევს მას? (შოპენჰაუერი, 1994: 47). იგი ეთანხმება შილერის შეხედულებასაც და აღნიშნავს, რომ ჩვენ ყველანი არკადიაში დავიბადეთ, ესე იგი, ბედნიერების მოლოდინით მოვდივართ ამქვეყნად და მისი მიღწევის შლეგური სურვილით ვსულდგმულობთ, მაგრამ საქმეში ერევა ბედი, ქეჩოში ჩაგვაველებს ხელს და გვიჩვენებს, რომ ჩვენდა თავად არაფერიც არ შეგვიძლია, არამედ თვითონ განაგებს ყოველს“. შოპენჰაუერის ამ ფრაზებში კარგად ჩანს ნების მეტაფიზიკურობა. როგორ მივალწიოთ მშვიდ და უშფოთველ არსებობას? „შეძლებისდაგვარად ფრთები უნდა შევაკვეცოთ ჩვენს სწრაფვას ტკბობის, სიმდიდრის, სახელისა თუ პატივისაკენ, რადგანაც ამას შედეგად მოსდევს დიდი უბედურება. ამქვეყნიურ სიკეთეთა უმეტესობა სხვა არა არის რა, თუ არა ფუჭი მოჩვენებითობა, ერთგვარი დეკორაცია, თვით სიხარულს კი ვერსად დალანდავ, მხოლოდ ის არ მონაწილეობს დღესასწაულში“, – წერს შოპენჰაუერი (შოპენჰაუერი, 1994: 49-51).

შოპენჰაუერის მეტეფიზიკის სიღრმეებიდან დანახული „ამქვეყნიური“, ინდივიდუალური, დროსა და სივრცეში გაშლილი არსებობა დანაშაულია, ამორალურობაა, ხოლო ტანჯვა – არსებობის ეს მოუშორებელი ნიშანი – სასჯელია, რომელიც არსებობამ „დამისახურა“. როგორც ბუაჩიძე ასკვნის, შოპენჰაუერის მეტაფიზიკის მიხედვით, ტანჯვის არსებობა უსამართლობა კი არ არის, არამედ სამართლიანობაა (ბუაჩიძე, 2013: 62). ადამიანი ამგვარ ტანჯვით აღსავსე სამყაროში ირჩევს მხოლოდ, ერთი მხრივ, ისეთ გზას, რომ მან უნდა მიიღოს ეს სამყარო ასეთად. მან ტანჯვა უნდა გაიგოს, როგორც ზნეობრიობის გამოხატულება. მეორე მხრივ, სამყაროს ტანჯვით მომზირალ ადამიანს აღარ „ნებავს“ ასეთი სამყარო. ის ზურგს აქცევს სიცოცხლეს, უარყოფს მას. „ვინც ჩანვდა ჩემი მოძღვრების არსს, მან იცის ჩვენი ყოფის ნამდვილი ფასი, იცის, რომ აჯობებდა სულაც არ ვყოფილიყავით, და რომ უდიდესი სიბრძნე არსებობის უარყოფა“ (შოპენჰაუერი, 1994: 50). ესაა გადასვლა ადამიანის უმაღლესი მდგომარეობისაკენ – ასკეტობისაკენ – აღნიშნავს თამაზ ბუაჩიძე. მისი აზრით, ასკეტში იბადება ზიზღი იმის მიმართ, რისი გამოვლენაცაა ის: თავად სიცოცხლის ნების მიმართ. ასკეტი არ იკლავს თავს, მაგრამ ის უარყოფს ნებას და ამით უარყოფს ცხოვრებას, უარყოფს სამყაროს. ეს არის გადასვლა „არ-არაში“ (ბუაჩიძე, 2003:67). ბუაჩიძის ასეთ შეფასებას შეესაბამება შოპენჰაუერის სიტყვები: „ხელიდან გამოგეცალა ქვეყნის მეუფება? – ნუ სწუხარ: არაფერია. ხელთ იგდე ქვეყნის მეუფება? – ნუ ხარობ: ეგეც არაფერია. წარმავალია ბედნიერებაც და უბედურებაც. მაშ, შენც მშვიდად ჩაუარე გვერდით სამყაროს: სამყაროც არაფერია“ (შოპენჰაუერი, 1994: 51). ამ უარყოფაში ხედავს შოპენჰაუერი ტანჯვისაგან საბოლოო ხსნას, იმ სამყაროს ხსნას, რომელიც პესიმიზმის ამ უდიდეს მქადაგე-

ბლისთვის არის უარესი ყველა შესაძლებელ სამყაროთა შორის. ბუაჩიძის შეფასებით, ეს სრული განდგომა სამყაროსაგან შოპენჰაუერს ესახება როგორც ის, რასაც ტრადიციულად უმაღლესი სიკეთე – *summum bonum* ეწოდება. შოპენჰაუერის ეთიკის საბოლოო სიტყვაა ასკეტიზმი (ბუაჩიძე, 2013:67).

ამრიგად, შოპენჰაუერის სურვილი იყო, ეჩვენებინა, რომ ადამიანი, რომელსაც ნება მართავს, არ შეიძლება იყოს ბედნიერი. მისი აზრით, თავად ჩვენი ყოფნის სტრუქტურაა ისეთი, რომ ბედნიერებას, სიამოვნებას, ტკბობას მხოლოდ წამიერი არსებობა აქვს. ბუაჩიძეს ცალმხრივი მიაჩნია შოპენჰაუერის დებულება, ერთი მხრივ, იმის შესახებ, რომ სურვილი ყოველთვის ნაკლის გამოხატულებაა, ნაკლი კი ტანჯვაა. ამ აზრის საპირისპიროდ ბუაჩიძე აღნიშნავს, რომ იმ ნაკლის არსებობა, რომელიც სურვილის საფუძველია, ყოველთვის როდია ტანჯვა. მიზნისაკენ სწრაფვა, მასთან მიახლოება, ბრძოლა, შრომა, სიძნელეების გადალახვა უეჭველად რაღაც ნაკლის დაძლევას გულისხმობს, მაგრამ ტანჯვა კი არ არის, არამედ ღრმა კმაყოფილების, ბედნიერების, სიამოვნების გრძნობასთანაა დაკავშირებული (ბუაჩიძე, 2013: 68). მეორე მხრივ, ბუაჩიძე ცალმხრივად მიიჩნევს აგრეთვე შოპენჰაუერის დებულებას იმის შესახებ, რომ ბედნიერება მხოლოდ უარყოფითია. მისი აზრით, ეს დებულება უმიზნებს ცნობილ პრინციპს, რომლის თანახმადაც სიკეთე სუბსტანციურია, ხოლო ბოროტება ნაკლია მხოლოდ. შოპენჰაუერის ეს კონცეფცია უპირისპირდება თვალსაზრისს, რომლის თანახმადაც ყველაფერი, რაც არსებობს, როგორც ღმერთის შექმნილი, სიკეთეა, რომლის თანახმადაც არსებობა და სიკეთე იგვევობრივია (ბუაჩიძე, 2013: 69). ბუაჩიძის დასკვნით, კითხვები, რომლებზე პასუხებსაც ვერ ვიპოვით შოპენჰაუერთან, არის შემდეგი: როგორ შეიძლება ადამიანმა, ე.ი. ნების რეალიზაციის გარკვეულმა სახემ, ნების აქციდენციამ უარყოს სუბსტანცია, სამყაროს არსება? რას ნიშნავს ეს უარყოფა? ნება ხომ არ ნაწევრდება – ერთია, მაშ, რომელიმე ერთეული ადამიანის მიერ მისი უარყოფა ხომ არ იქნება საერთოდ ნების, როგორც სამყაროს არსების უარყოფა, ე. ი. სამყაროს უარყოფა?

ვეთანხმებით გურამ თევზაძის აზრს, რომლის თანახმადაც, არ არის სწორი რომელიმე საუკუნის ფილოსოფიური აზრის დაწყება მისი ქრონოლოგიური საწყისიდან. იგი თვლის, რომ ეს მემკვიდრეობის ათვისების და სიახლის, ტრადიციისა და ნოვაციის შერწყმის რთული პროცესია, რომელშიც ძველი ახალ შინაარსს იძენს და ორივე ეს პროცესი ქმნის ფილოსოფიას და, საერთოდ, კულტურის უწყვეტი განვითარების რეალურ გაგებას (თევზაძე, 2002: 21). სწორედ ამ აზრის დადასტურებას წარმოადგენს თამაზ ბუაჩიძის მიერ შოპენჰაუერის ფილოსოფიური სისტემის შეფასება, რომ მიუხედავად უამრავი შინაგანი წინააღმდეგობისა, შოპენჰაუერმა უდიდესი ზეგავლენა მოახდინა შემდგომ დასავლურ ფილოსოფიურ აზროვნებაზე, კერძოდ, მის პესიმიზმს ბევრი საერთო აქვს ექსისტენციალიზმთან.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. ბუაჩიძე თამაზ, თანამედროვე დასავლური ფილოსოფიის სათავეებთან, გამომც. "Carpe diem", თბ., 2013 წ.
2. თევზაძე გურამ, XX საუკუნის ფილოსოფიის ისტორია, თსუ გამომცემლობა, თბ., 2002.

3. შოპენჰაუერი ართურ, ცხოვრებისეული სიბრძნის აფორიზმები, გამომც. „ლომისი“, თბ., 1994.

Vardo Beridze

FUNDAMENTAL ASPECTS OF ETHICS IN ARTHUR SCHOPENHAUER'S PHILOSOPHY

Summary

In the philosophical system of Arthur Schopenhauer one of the most prominent representatives of modern German idealism, ethics occupies an important place alongside epistemology, metaphysics and aesthetics. Ethics in Schopenhauer's philosophical system is closely related to philosophical anthropology. For both of them, the man is the main object, so Schopenhauer connects human behavior and character with human life, with the necessary knowledge of man, what is his calling, his role and attitude towards the world, what he does for it, what is needed for his happiness, or what is in this regard as the second or the third quality.

Schopenhauer answers all these questions based on the metaphysics of the will. Accordingly, the paper focuses primarily on Schopenhauer's metaphysics of the will, on why and how he based on his view of a metaphysical worldview and it is different from Kant. In this regard, the paper analyzes and presents the analysis and evaluation of the philosophical system of Arthur Schopenhauer by the Georgian philosopher of the XX century Tamaz Buachidze.

Schopenhauer seeks to unravel the mysteries of the universe with the metaphysics of the will, clarifies the place of every being in the universe, and finally sheds light on the essence and possibilities of human life. Buachidze writes that for Schopenhauer solving the mysteries of the universe means developing of a correct philosophical position, namely, that philosophy (unlike traditional philosophical systems, which consider either the object or the subject as a false starting point) is based on the correct beginning. In his view, the starting point is neither the subject nor the object, but the thing in which both of them are implied is "imagination."

According to Schopenhauer's metaphysics, the metaphysical understanding of existence leads to a strict separation of philosophy and science, whose anti-Zionist arguments are as follows: Science can not conceive existence of Art. Schopenhauer justifies this argument with a peculiar understanding of the essence of existence. For him, existence is not just existence, but the establishment of the basis of the existence of all beings, which can be achieved only by going out of consciousness. In his view, the specificity of man is created by the relation to existence, the man is essentially a philosopher, a metaphysician, it means that Physics looks at the physical world from the outside. Philosophy as thinking about existence aims to explain the phenomenon of existence. The man is eccentric, it has its basis and center in the outside world, in existence.

How can such a world be accepted or rejected? We get the answer to this question from Schopenhauer in the field of ethics. As Buachidze points out, Schopenhauer does not impose ethics on the task that traditionally has been assigned to this important discipline. For him, ethics is not a collection of admonitions and imperatives. Schopenhauer considers that the study of virtues is as impossible as genius. He believes that the purpose of ethics is to explain how a person lives and

not to learn how a person should live. It is a matter of ethics – the essence and not in essence, to define the mechanism of human action and not to study how a person should act. The main object of ethics is the man, and Schopenhauer also tries to characterize the man and his life on the basis of the metaphysics of the will. According to Schopenhauer's philosophical anthropology carries a deep pessimistic content. According to Buachidze, Schopenhauer's pessimism is expressed in the statement that human character is absolutely invincible, complete, and independent of the influence of cognition. The behavior of the empirical subject is primarily determined by character as the unity of my thoughts and desires, and secondly by external motives. In his view, human character is innate and that the subject can not only create character, it can not even change his own character. Thus, Schopenhauer denies free will, which is well seen in his understanding of human nature. According to Buachidze, Schopenhauer's pessimism is further deepened by the statement that human happiness is not a positive phenomenon, it is a negative one. For Schopenhauer, understanding of happiness is possible only in the face of suffering. In his view, any limitation contributes to our happiness. The narrower our field of vision, our circle of action or relationship is the happier we are. Schopenhauer believes that suffering is the criterion of happiness in life. Seen from the depths of Schopenhauer's metaphysics, the existence of an "earthly", individual, expansive in time and space is a crime, an immorality and suffering – this inescapable sign of existence – is a punishment that "deserved" as existence. The final word in Schopenhauer ethics is asceticism.

Thus, Schopenhauer's desire was to show that a person ruled by the will cannot be happy. In his view, the very structure of our being is such that happiness, pleasure, and enjoyment exist only momentarily. In one hand Buachidze considers that Schopenhauer's statement – desire is always an expression of a defect and on the other hand he thinks that a defect is suffering to be one-sided. Contrary to this view, Buachidze notes that the existence of a defect is the basis of desire which is not always suffering. Striving for a goal, approaching it, fighting, working and overcoming difficulties undoubtedly means overcoming something flawed, but it is not suffering, but it is associated with a deep sense of satisfaction, happiness, pleasure. On the other hand, Buachidze also unilaterally considers Schopenhauer's statement that happiness is only negative. In his view, this provision refers to the well-known principle that good is substantial and evil is deficient only. This concept of Schopenhauer contradicts the view that everything that exists – as created by God – is goodness, according to which existence and goodness are similar.

We agree with Guram Tevzadze, according to whom it is not right to start a philosophical thought of any century from its chronological beginning. He believes that this is a difficult process of assimilating heritage and combining novelty, tradition and innovation, in which the old acquires new content, and both of these processes create a real understanding of philosophy, in general, the continuous development of culture. This view is confirmed by Tamaz Buachidze's assessment of Schopenhauer's philosophical system, that despite of numerous internal contradictions, Schopenhauer had a great influence on later Western philosophical thought; in particular, his pessimism had much in common with existentialism.

ეთიკის ბაზა სპინოზასთან

შესაძლოა, ისტორიის განმავლობაში ბევრი ფილოსოფოსის მოძღვრება დაუმთავარებელი იყო, მაგრამ სპინოზას შემთხვევა განსაკუთრებულია.¹ განდევნის მთავარ მიზეზთა შორისაა სპინოზას მატერიალიზმში, იმორალიზმსა და ათეიზმში დადანიშნულება, რადგან ჰოლანდიელი ფილოსოფოსი იყო პირველი, რომელმაც წმინდა წერილის ქვეყნობა ეჭვქვეშ დააყენა და საკუთარი დოქტრინა ღმერთის² იმანენტური³ გაგებიდან ჩამოაყალიბა. სპინოზასთვის ფილოსოფიის პრაქტიკულ ამოცანას ყოველგვარი ცრურწმენისაგან, იდეოლოგიისაგან გათავისუფლება წარმოადგენს: „ის, რაც ბუნებას ეწინააღმდეგება, არა კულტურა, გონების საუფლო, ან სამოქალაქო საზოგადოება, არამედ ცრურწმენაა, რომელიც ადამიანის ყოველგვარ

¹ 1656 წელს სინაგოგამ შეაჩვენა სპინოზა და განდევნა ებრაელთა წრიდან: ჩვენ განვდევნით და ვწყევლით ბარუხ დე სპინოზას მთელი წმინდა კრებიდან. იყოს წყეული ის დღით და ღამით. იყოს წყეული, როდესაც წვება დასაძინებლად და როდესაც დგება ლოგინიდან; იყოს წყეული, როდესაც შედის სახლში და გამოდის სახლიდან. აღსრულდეს მასზე ყველა წყევლა, რომელიც ჩანერილია კანონთა წიგნში (...) (ბაქრაძე კ. რჩეული ფილოსოფიური თხზულებანი, თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 1972, გვ. 177).

² სპინოზასთან ღმერთს არ აქვს თეოლოგიური საზრისი და ეთიკაში გვევლინება სუბსტანციის აღნიშვნელ ცნებად. მოსე გოგბერიძე თვლის, რომ თუკი ეთიკის კითხვისას იქ, სადაც წერია ღმერთი, არ მოვიზრებთ ბუნებას, მაშინ ეთიკის არსს ვერ ჩავწვდებით: *ღმერთის ცნებამ გამოიწვია სპინოზას თეოლოგიურ სამოსელში გამოხვევის შესაძლებლობა, მაგრამ ვისაც აქ რაიმეს გაგება სურს და სინათლეზე გამოსვლა ეხალისება, იმან, ჩემის აზრით, სპინოზას „ეთიკაში“, იქ, სადაც სიტყვა „ღმერთი“ სწერია, სიტყვა „ბუნება“ უნდა ჩანეროს (გოგბერიძე მ., სპინოზა, სახელგამი, 1927, გვ. 23)*. მიუხედავად იმისა, რომ საგანგებო აღნიშვნის გარეშეც ნათელია, თუ რას გულისხმობს სპინოზა ღმერთში, ის ეთიკის მეოთხე ნაწილის შესავალში წერს: ის მარადიული და უსასრულო ყოფნა, რომელსაც ჩვენ ვუნოდებთ ღმერთს ან ბუნებას (EIVP). ბევრი აზრია იმასთან დაკავშირებით, თუ რატომ აღნიშნავს სპინოზა ღმერთით თეოლოგიური საზრისის არმქონე სუბსტანციას. ამაზე ცალსახა პასუხი არ არსებობს, თუმცა გამომდინარე მე-17 საუკუნეში არსებული პოლიტიკური და რელიგიური კონიუნქტურისა, ალბათ, სპინოზას მოუხდა გარკვეულ დათმობებზე წასვლა. ამას ისიც მონიშნავს, რომ მან ეთიკის გამოცემა თავის სიცოცხლეში ვერ შეძლო, რადგან ცენზურის ქვეშ იმყოფებოდა.

ლუდვიგ ფოიერბახი საკმაოდ საგულისხმო რამეს წერს სპინოზას ღმერთის შესახებ: *ღმერთი, რომელიც ისეთი არ არის, როგორც ჩვენ ვართ, ღმერთი, რომელსაც არ აქვს ცნობიერება, არა აქვს გაგება თუ შეგნება, ე.ი არ აქვს პიროვნული განსჯა, პიროვნული ცნობიერება, მსგავსად სპინოზას სუბსტანციისა, ღმერთი არ არის (ფოიერბახი ლ., ქრისტიანობის არსება, სახელგამი, 1956, გვ. 272)*.

³ *ღმერთი არის არა გარდამავალი, არამედ ყველა საგნის იმანენტური მიზეზი (EIP 18)*.

მისწრაფებას აბრკოლებს“.¹ ცრურწმენების წყარო ყოველთვის პასიური ვნებებია, რომლებიც ადამიანს მაშინ ეწვევიან, როდესაც ის რაიმე მოვლენის მხოლოდ ნაწილობრივი მიზეზია. იმისათვის, რათა ადამიანს შეეძლოს პასიური მდგომარეობიდან აქტიურზე გადასვლა, სამყაროს ადეკვატურად აღქმა საჭიროა, რაც ცნობიერებაზე,² სულის პრიმატზე საუბრის ნაცვლად, სხეულის ძალაუფლებით დაინტერესებას მოითხოვს, რადგან ჯერ არავის განუსაზღვრავს სხეულის შესაძლებლობების საზღვრები, რაც ნიშნავს, რომ გამოცდილების მეშვეობით ჯერ არავის შეუძნავლია, რა შეუძლია სხეულს და რა – არა (EIII2S). მეტაფიზიკური ტრადიციისათვის ნიშანდობლივია სულის სხეულთან მიმართებით აღმატებულობაზე საუბარი, რაც იმას გულისხმობს, რომ სულს აქვს მაღალი მიზნები და ვალდებულებები, ამიტომაც მან სხეული უნდა მოთოკოს და დაიმორჩილოს. თავის მხრივ კი, სხეულს აქვს ქვენა მისწრაფებები, რომლებიც სულს აბრკოლებენ. ჟილ დელიოზის აზრით, სამყაროს მორალური აღქმა ყოველთვის ისეთ პრინციპზეა აგებული, რა დროსაც სხეულის მოქმედებისას სული იტანჯება, ხოლო სულის მოქმედებისას – სხეული. მაგალითად, რენე დეკარტი სულის ვნებანში წერს: „ის, რაც სულისათვის ვნებაა, სხეულისთვის, ჩვეულებრივ, მოქმედებაა“.³ სპინოზას პარალელიზმის იდეა არა მხოლოდ უარყოფს სულისა და სხეულის ერთმანეთზე ურთიერთქმედებას, არამედ ყურადღებას იმ ფაქტზე ამახვილებს, რომ ჩვენი სხეულის ქმედებებისა და ვნებების წეს-წყობა გონების ვნებებისა და ქმედებების წეს-წყობის იგივეობრივია (EIII2S). მაგალითად, დეკარტის აზრით, იმისათვის, რათა გავარკვიოთ, თუ რა ფუნქციები აქვს სხეულს, მას ყველა ის პრედიკატი უნდა მივანეროთ, რასაც ზოგადად უსულო რაიმეზე ვიფიქრებდით, ხოლო სულს ყველა ის თვისება – რაც სხეულს არ აქვს.⁴ შეიძლება ითქვას, რომ დეკარტის გზა სხეულისა და სულის შესაძლებლობების, ფუნქციების დასადგენად აბსტრაქტულია და მოწყვეტილია ყოველგვარ კონკრეტულობას. ამის საპირისპიროდ, სპინოზას მიაჩნია, რომ იმისათვის, რათა გონების შესაძლებლობები დავადგინოთ, საჭიროა, ვიცოდეთ მისი ობიექტები, ე.ი, სხეულები („თუკი სხეული გონების ობიექტი არ იქნებოდა, სხეულის აფექტების იდეები ღმერთში არ იქნებოდნენ“ (EIII 13P)), რადგან უფრო ძლევამოსილი ის გონებაა, რომლის სხეუ-

¹ Deleuze G., *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, Zone Books, 1990, გვ. 270.

² სპინოზასთან ცნობიერებას იდეასთან მიმართებით მეორადი ფუნქცია და დატვირთვა აქვს. ცნობიერება ეწევა იდეების რედუპლიკაციას, რადგან იდეები ყოველთვის არსებობენ აზროვნების ატრიბუტში. სპინოზას მიხედვით, არსებობს სამი ტიპის ცნობიერება: 1. რეფლექსია: ცნობიერება არ არის სუბიექტის მორალური კუთვნილება, არამედ იდეის ფიზიკური საკუთრება. ეს არ არის გონების რეფლექსია იდეაზე, არამედ იდეის რეფლექსია გონებაში. 2. დერივაცია: ცნობიერება არის მეორადი იმ იდეასთან მიმართებით, რომლის მიხედვითაც ის არის ცნობიერება. 3. კორელაცია: ცნობიერების მიმართება იდეასთან იგივეა, რაც იდეის მიმართება იმ ობიექტთან, რომლის ცოდნაც თვითონაა (იდეაა).

³ დეკარტი რ., *ფილოსოფიური ტრაქტატები, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2018*, გვ. 437.

⁴ დეკარტი რ., *ფილოსოფიური ტრაქტატები, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2018*, გვ. 438.

ლიც უფრო მეტ აფექტებს აწარმოებს და, ამავე დროს, იღებს. სწორედ სხეულია ის მოცემულობა, რომლის მიხედვითაც გონების შესაძლებლობას დავადგენდით, მაგრამ, უმეტესწილად, ადამიანებს ბუნდოვანი წარმოდგენა აქვთ თავიანთი სხეულის შესაძლებლობებზე (EIIP 13S). იმისათვის, რათა გონების შესაძლებლობების, ძალაუფლების განსაზღვრა შევძლოთ, აუცილებელია სხეულის მიმართებების შეცნობა, პასუხის მიღება კითხვაზე: *რა შეუძლია სხეულს?*

სხეულის სტრუქტურა შედგება სხვა სხეულებთან მიმართებებისაგან და ამიტომ სხეულის შესაძლებლობა შეესატყვისება მის მიერ წარმოებულ, ან მასზე მოქმედი აფექტების¹ რაობას. ღმერთის აბსოლუტური, განუსაზღვრელი ძალაუფლება (potestas) სწორედ იმით არის განპირობებული, რომ მას ძალუძს უსასრულოდ მრავალი გზით იყოს აფიცირებული. მსგავსი ვითარებაა მოდალურ სამყაროში, სასრული მოდუსის არსი სხეულის ძალაუფლების ხარისხის იგივეობრივია.² თუმცა განსხვავებით ღმერთისაგან, რომელიც თავისი თავის თვითმიზეზია,³ სასრული მოდუსები არ არსებობენ მხოლოდ მათი საკუთრივი ბუნების წყალობით, არამედ მათი არსებობა გარედან მიღებულ აფექტებზეა დამოკიდებული. სასრული მოდუსი ხშირად განიცდის იმგვარ ცვლილებებს, რომლის მიზეზიც თვითონ არ არის (პასი-

¹ აფექტები (affectio) თვითონვე არიან მოდუსები. მოდუსები არიან სუბსტანციის, ან ატრიბუტის აფექტები. აფექტები აუცილებლად აქტიურები არიან, რადგანაც ისინი ამოდიან ღმერთის ბუნებიდან, როგორც ადეკვატური მიზეზიდან. ასევე, აფექტი არის ის, რაც ემართება მოდუსს, მოდუსის მოდიფიკაცია. აფექტების იდეა მოიცავს როგორც აფიცირებული სხეულის ბუნებას, ასევე იმ სხეულს, რომელიც აფექტის გამომწვევია. სხეულის აფექტებს, რომლის იდეასაც წარმოადგენენ გარე სხეულები, როგორც ჩვენში დასწრებულები, ჩვენ შეგვიძლია საგნის წარმოდგენები ვუნოდოთ. როცა გონება სხეულს განიხილავს, ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ეს წარმოდგენებია (Deleuze G., Spinoza: Practical Philosophy, City Lights Publishers, 1988, გვ. 48). თუმცა გარდა იმისა, რომ აფექტები სხეულის ამჟამინდელ მდგომარეობებზე ახდენს გავლენას, ის მოიცავს წინარე მდგომარეობასაც, გადასვლას, პასაჟს, გრძლიობას, რომელშიც სხეული უარესი ვითარებიდან უკეთესში გადადის ან – პირიქით. აფექტები, იდეები, წარმოდგენები არ არიან ერთმანეთთან მოწყვეტილნი, ისინი არიან ხანიერებაში ჩამაგრებულნი. ასევე საგულისხმოა ის, რომ ცნებები affectio და affectus სპინოზასთან ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან. შეიძლება ითქვას, რომ affectio-ს შემთხვევაში საქმე გვაქვს სხეულთან, ხოლო affectus დაკავშირებულია გონებასთან, თუმცა განსხვავება მხოლოდ ამით არ ამოიწურება. Affectio მიემართება ვნებული სხეულის მდგომარეობასა და მასზე მოქმედი სხეულის დასწრებულობას, რა დროსაც affectus სხეულის ერთი მდგომარეობიდან მეორეში გადასვლას მიემართება.

² Deleuze G., *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, Zone Books, 1990, გვ. 218.

³ თავისი თავის მიზეზად მე მესმის ის, ვისი არსიც მოიცავს მისსავე არსებობას; ან ვისი არსიც ვერ მოიაზრება მისი არსებობის მიღმა (EID 1). სპინოზა ეთიკას იწყებს თავისი თავის მიზეზის განხილვით, რაც იმას ნიშნავს, რომ მისთვის საკუთარი თავის მიზეზი ყველაფრის არქეტიპია და ის არ საჭიროებს წინასწარ ზომებს, თუნდაც საკმაო მიზეზის კანონის მოშველიებას. ღმერთი არის ყველაფრის მიზეზი სწორედ იმიტომ, რომ ის თავის თავში თავის არსებობასაც შეიცავს, განსხვავებით ადამიანისაგან, რომლის არსებობაც გაშუალებულია მშობლით. ღმერთის ნებისმიერი ქმედება მისი არსებობის იდენტურია.

ური ვნებები). პასიური ვნებების აფიცირებისას ადამიანი დამახინჯებული იდეით აღიქვამს თავის სხეულსაც და გარე სამყაროსაც, შესაბამისად, ის მოვლენას არა საფუძვლიდან, არამედ მიღებული შედეგებიდან ხსნის. ამიტომ ის ხდომილებანი, რომლებიც სხეულებრივი ურთიერთშეუთანხმებლობის მიზეზია, ხშირად ხდებიან მორალური კატეგორიებით განსჯის საბაზნი. სპინოზა ძალიან მკაფიოდ აჩვენებს, რომ, მაგალითად, ბოროტის ქვეშ გაერთიანებული კონცეპტები, ავადობა, სიკვდილი, სინამდვილეში, შეუთავსებელი სხეულებრივი ურთიერთმიმართებანი არიან, როგორცაა ინტოქსიკაცია და ა.შ. იქიდან გამომდინარე, რომ მორალურობა ასოცირდება ტრანსცენდენტურ ინსტანციასთან, ჰეტერონომიულ ძალასთან, გარედან თავს მოხვეულ იმპერატივებთან, ბუნებრივი მოვლენების მორალური იმპერატივებით ინტერპრეტირება მხოლოდ და მხოლოდ ილუზიაა და ადამიანის უმწიკობის ნიშანია. ბუნების კანონი არასოდესაა ვალდებულების, მორალის წყარო, ბუნება ყველა შეფასებითი კატეგორიის მიღმაა.¹ ბუნებაში არსებობენ ისეთი ობიექტები, რომლებიც აძლიერებენ ჩვენს არსებობას, ზოგიერთნი კი, პირიქით, ამცრობენ მას, შესაბამისად, მორალურობის ცნება, კეთილისა და ბოროტის დიქოტომია, კარგისა და ცუდის დიქოტომიით უნდა ჩანაცვლდეს. კარგი ის არის, როდესაც სხვა სხეული პირდაპირ შეესაბამება ჩვენსას და მთელი, ან ნაწილობრივი ძალაუფლებით ჩვენს ძალაუფლებას ზრდის. ჩვენთვის ცუდი კი ნიშნავს იმას, როცა სხვა სხეული ჩვენი სხეულის მიმართებების დაშლას იწვევს.² კარგსა და ცუდს აქვს როგორც ობიექტური, ისევე შეფარდებითი მნიშვნელობაც. კარგი, ინდივიდუალური მნიშვნელობით, იქნება ადამიანი, რომელიც მიესწრაფვის სიცოცხლეს, ანუ იერთებს ყველა იმ სხეულს, ან იდეას, რომელიც მას აძლიერებს, ხოლო ცუდი ამ შემთხვევაში იქნება ის, ვინც უმოქმედოა, მხოლოდ აფექტების გავლენას განიცდის, პასიურია და შესაბამისად სხვაზეა დამოკიდებული.

¹ სპინოზას შემდეგ მორალის ანტინატურალისტურ ხასიათზე საუბრობდა ნიცშეც, რომელსაც მიაჩნია, რომ მორალი მხოლოდ ერთ მიზანს ემსახურება: *il faut tuer les passions*, ის ამის მაგალითად მათეს სახარებას ციტირებს: „თუკი გაცდუნებს შენი მარჯვენა თვალი, ამოიხარე და გადაადე“. ნიცშეს მიაჩნია, რომ ვნებებთან ბრძოლაში ეკლესია ყველაზე დიდ როლს თამაშობს, მისი აზრით, ეკლესიის მკურნალობის პრაქტიკა ვნებათა კასტრაციაა. ნიცშე ემხრობა იმგვარ მორალს, რომელიც სიცოცხლის ინსტინქტს ემორჩილება, ხოლო მორალური იმპერატივები და ჯერარსული სამყარო მისთვის სიყალბეა. ის მორალი, რომელიც აქამდე ბატონობდა კაცობრიობაზე, არაბუნებრივია, ის ადამიანის როგორც ფიზიოლოგიურ, აგრეთვე ფსიქოლოგიურ დაუძლურებასაც განაპირობებს. მორალი არის მყარი ცნებების სისტემა, რომელიც ადამიანს წინასწარვე ეუბნება, როგორი უნდა იყოს, ის უარყოფს ტიპთა მრავლობითობას და ნებისმიერი განსხვავებულობა ერთ თარგზე დაჰყავს. ამგვარი მორალის უარყოფა ნიცშესათვის სიცოცხლის ინსტინქტის აფირმაციას ნიშნავს: *ჩვენ, განსხვავებულები და იმორალისტები, გულთბილად ვეგებებით ყველანაირ გაგებას, წვდომას, მონონებას. ჩვენ ნაჩქარევად არ უარყოფთ, პირიქით, პატივს იმაში ვხედავთ, რომ ჰო-ს მთქმელები, განმამტკიცებლები ვიყოთ (ნიცშე ფ., კერპების მწუხრი, ნეკერი, 2018, გვ. 63).*

² Deleuze G., Spinoza: Practical Philosophy, City Lights Publishers, 1988, გვ. 22.

მორალურობას, რომელიც ყოველთვის ტრანსცენდენტური ღირებულებების არსებობას უსვამს ხაზს, ანაცვლებს ეთიკა, ძალაუფლების (*potestas*) თეორია, რომლის მიხედვითაც სხეულის ქმედებასა და ვნებას თან ახლავს ზუსტად იმავე რეგისტრში მიმდინარე გონისმიერი ქმედებანი და ვნებანი. მორალურობა არის ანთროპომორფული ღმერთის ღირებულებების გამოხატულება, ის ცნობიერების ილუზიაა, ცნობიერების, რომელიც ვერასოდეს მიდის საფუძვლებამდე. მორალი ყოველთვის ჯერარსულია, ის მოუწოდებს, რომ შენ უნდა! მაგალითად, ედემის ბაღში მცხოვრები ადამი ვერ ხვდება ხილისა და მისი სხეულის ურთიერთმიმართებას, ის ამ ვითარებას ღმერთის აკრძალვად განმარტავს, თუმცა, სპინოზას აზრით, ღმერთი ადამს არა მორალური იმპერატივის, არამედ მისი და ვაშლის ნაყოფის სხეულბრივი შეუთავსებლობის გამო უკრძალავს ხილის გასინჯვას. ღმერთის მიერ ნათქვამი ფრაზა: „შენ არ უნდა შეჭამო ეს ხილი!“ უცოდინარი, შფოთით მოცული ადამისთვის მორალურ აკრძალვასთან ასოცირდება, რადგან მან არ იცის ხის ნაყოფის დაგემოვნების შემდეგ მოსალოდნელი სავალალო შედეგის შესახებ. ადამს ჰგონია, რომ ღმერთი მას ვაშლის ჭამას მორალის გამო უკრძალავს, თუმცა, სინამდვილეში, ეს აკრძალვა მხოლოდ ვაშლის ჭამის შემდეგ მოსალოდნელ მდგომარეობაზე მიანიშნებს. მორალი ადამს თავისი სხეულის ვაშლთან მიმართების შემეცნებისაგან აფერხებს, შესაბამისად, ის ვერ ხვდება, რომ მასსა და ვაშლის ნაყოფს შორის არსებული ურთიერთმიმართება სწორედ ორი სხეულის შეუთავსებლობის ისტორიაა, ეს არის დეკომპოზიციის მაგალითი, რადგან ვაშლი სანამლავის მსგავსად მოქმედებს და ადამის არსს არ ეთანხმება. შესაბამისად, მორალურ კანონს, გარდა მორჩილების მოთხოვნისა, სხვა ღირებულება არ გააჩნია. კანონი არასოდეს არის ცოდნის შექმნის წყარო, კანონი მხოლოდ მოვალეობის შესრულებას ითხოვს. დელიოზის აზრით, კანონი თავისი არსით ყოველთვის ტრანსცენდენტური ინსტანციაა, რომელიც კარგისა და ბოროტის ოპოზიციურ წყვილს განსაზღვრავს, განსხვავებით ამისაგან, ცოდნა ყოველთვის იმანენტური ძალაუფლებაა, რომელიც თავის არეალში კარგისა და ცუდის თვისებრივ განსხვავებას მოიცავს.¹

თუმცა მაინც რატომ გახდა საჭირო, რომ ადამიანს ტრანსცენდენცია გამოეგონებინა? რატომ ხდება ის, სპინოზას სიტყვებით რომ ვთქვათ, ნებაყოფლობითი მონა?² ადამიანი იმ მდგომარეობას, რომელშიც ის ძირითადად იმყოფება, უმეტესად არაადეკვატური იდეებიდან გამომდინარე ხსნის. სპინოზას შეხედულება იმის შესახებ, რომ პირველი ადამიანი ბედნიერი არ არის, სწორედ აქედან გამომდინარეობს. სპინოზა უპირისპირდება მაგისტრალურ ხედვას, რომლის მიხედვით, ადამი სრულყოფილი და ბედნიერია, პირიქით, სპინოზას აზრით, ადამი უბედური და შფოთით მოცულია და ამ მდგომარეობის გადასალახად, ის (ამ შემთხვევაში განზოგადებულად ადამიანი) ოპერირებს სამგვარი, *ფინალობის*, *თავისუფალი ნებისა* და *თეოლოგიური ილუზიით*. ფინალობის ილუზიისას ადამიანს შედეგები მიზეზე-

¹ Deleuze G., Spinoza: Practical Philosophy, City Lights Publishers, 1988, გვ. 25.

² სპინოზა მონის ცნებაში არ გულისხმობს სამოქალაქო და პოლიტიკური უფლებების არმქონე ადამიანს. მისთვის ყველა ის ადამიანია მონა, რომელიც სამყაროს არა გონებით შეიცნობს, არამედ წარმოსახვიდან, რწმენიდან აღიქვამს.

ბი ჰგონია და ბუნების ახსნას იმ მოცემულობით იწყებს, რომელიც სინამდვილეში ბოლო რიგისაა. თავისუფალი ნების ილუზიის მიხედვით, ცნობიერება სხეულზე დომინირებს, ხოლო იქ, სადაც ცნობიერებას საკუთარი თავის წარმოდგენა პირველად მიზეზად აღარ ძალუძს, ღმერთის არსებობას იშველიებს.¹ ცნობიერება ამ სამი ასპექტის გარეშე არ არსებობს, ის სწორედ ამ მომენტებისგან კონსტრუირდება. ცნობიერებას ამ ილუზიების ნამდვილობა იმგვარად წარმოუდგენია, როგორც ჩვილს სჯერა, რომ მას საკუთარი თავისუფალი არჩევანის გამოისობით სურს რძე, როგორც გაბრაზებულ ბავშვს თავისი თავისუფლებისამებრ სურს შურისგება, ქარიშხალს კი – ბერვა (EIII P25). სპინოზას აზრით, ცნობიერების ბუნება ისეთია, რომ ის აჩვენებს შედეგებს, მაგრამ მან არაფერი იცის საფუძვლების შესახებ.² მაგალითად, სხეულებრივი ურთიერთმიმართებების, შეხვედრების დროს, თუ ჩვენი სხეული თავსებადია გარე ობიექტთან, გარე სხეულთან, ე.ი. მასთან კომპოზიციას ქმნის, მაშინ ჩვენ საქმე გვაქვს სიხარულის გრძნობასთან, ხოლო სანინაალმდეგო შემთხვევაში – მწუხარებასთან. მაგრამ ცნობიერება ამ პროცესის მხოლოდ მონაწილეა, მხიარულებიდან მწუხარებამდე და მწუხარებიდან მხიარულებამდე გადასვლის უბრალო რეგისტრატორია. მას მხოლოდ ინფორმაციული ღირებულება აქვს, რომელიც უმეტესწილად მოვლენებს ამახინჯებს.

მორალის უარყოფის შემდეგ სპინოზა მძაფრად აკრიტიკებს მის (მორალის) მასაზრდოებელ სამ ინსტანციას: ადამიანს პასიური ვნებებით (მონა), ადამიანს, რომელიც ამ პასიური ვნებების ექსპლოატაციას ეწევა, რათა საკუთარი ძალაუფლება გაიმყაროს (ტირანი) და ადამიანს, რომელიც „დამწუხრებულია“ კაცობრიობის ბედით (მღვდელი). მონის, ტირანისა და მღვდლის „წმინდა“ სამებას კარგად გამოხატავს თეოლოგიურ-პოლიტიკური ტრაქტატის შესავალში დაწერილი წინდადება:

დესპოტურ სახელმწიფო წყობილებაში, აღმატებული და არსებითი საიდუმლო არის სუბიექტის მოტყუება, შიშის შენიღბვა, რომელიც ხალხს, მათი რელიგიისაკენ განსაკუთრებული მისწრაფებითურთ, დუმილში ამყოფებს, ასე რომ, ადამიანები ისევე მამაცურად იბრძვიან თავიანთი თავის მონებად ქცევისათვის, როგორც საჭიროების ყამს უსაფრთხოებისათვის იბრძობდნენ და თვლიან, რომ სულაც არაა სირცხვილი, არამედ უმაღლესი ღირსება, მათი სიცოცხლის მათი თვითკმაყოფილი ტირანისათვის გარისკვა (TTP, Preface).

„წმინდა სამების“ მთავარი მიზანი ადამიანების მორჩილებაში ყოფნა, მათი იდეოლოგიით, პასიური ემოციებით დასნებოვნებაა. პასიური ემოცია კი არის ბუნდოვანი იდეა, რომელიც მაშინვე მკაფიო და ნათელი გახდება, თუკი ჩვენ მის საფუძველს ჩავწვდებით (EVP3P). სპინოზას აზრით, ემოცია მხოლოდ მაშინ არის საზიანო და ცუდი, თუ ის გონებას ხელს უშლის გარე სამყაროს ადეკვატურად აღქმასა და შეცნობაში (EVP9P). ამიტომ ტირანის მიზანს მწუხარე აფექტების, პასიური ვნებების კვლავწარმოება წარმოადგენს, ამას კი მხოლოდ იმ შემთხვევაში მოახერხებს, თუკი მორჩილებაში მყოფნი მხოლოდ წარმოსახვითი ცოდნითა და არაადეკვატური იდეებით გამოიკვებავენ თავს. ლუი ალთიუსერი სპინოზას სიკვდილიდან სამ საუკუნეზე

¹ Deleuze G., Spinoza: Practical Philosophy, City Lights Publishers, 1988, გვ. 20.

² იქვე, გვ. 19.

მეტი ხნის შემდეგ წერს, რომ იდეოლოგია წარმოადგენს ინდივიდების წარმოსახვით მიმართებას მათ ნამდვილ საარსებო გარემო-პირობებთან,¹ ხოლო იდეოლოგიის თეორიის უპირატესობა ის არის, რომ ის იდეოლოგიის ფუნქციონირებას კონკრეტული ინდივიდების დონეზე გვაჩვენებს. იდეოლოგია თავის თავს ადამიანების ყოველდღიური ცხოვრებიდან გამომდინარე ამზეურებს.² ალთიუსერი, ასევე, წარმოაჩენს იდეოლოგიის იმ წყაროებსაც, რომლებიც ადამიანების ყოველდღიურობას ამა თუ იმ გზით წარმართავენ. ესენია იდეოლოგიური სახელმწიფო აპარატები, რომლებიც თავის თავში უამრავ ინსტანციას აერთიანებენ, მაგალითად, რელიგიურს, საკანონმდებლოს, პოლიტიკურს, ესთეტიკურს და ა.შ.³ აქედან გამომდინარე, შეიძლება ითქვას, რომ სპინოზა იყო პირველი, რომელმაც იდეოლოგიის საიდუმლო ამოხსნა, როდესაც წარმოსახვითი ცოდნის რიგი გამრუდებული სინამდვილის წყაროდ წარმოაჩინა. მაგრამ თუკი ალთიუსერისათვის ადამიანის იდეოლოგიურობა გარდაუვალია, სპინოზას მიაჩნია, რომ გონება იმდენადაა პასიურ ვნებებზე ძალაუფლების მქონე, რამდენადაც მას ყველა საგნისა და მოვლენის აუცილებლობისაგან, ბუნების კანონზომიერებისაგან მართულად შეცნობის უნარი აქვს (EVP6). პასიური ვნებებისა და აფექტების დამარცხება მხოლოდ მაშინაა შესაძლებელი, თუ ადამიანი ყველა იმ ინსტანციას, ტრანსცენდენტურ ღირებულებებს, ცნობიერების ილუზიებს უარყოფს, რომლებიც მას „სიცოცხლისაგან“ წყვეტენ,⁴ რადგან ყოველი ნაბიჯი, რომელსაც ადამიანი არაადეკვატური იდეებიდან, წარმოსახვითი ცოდნიდან, პასიური ვნებებიდან გამომდინარე დგამს, როგორც ეს ადამის შემთხვევაში დავინახეთ, მისთვის ეგზისტენციალურ საფრთხეს წარმოადგენს. სპინოზასთვის მწუხარე აფექტები, პასიური ვნებები, რომლებიც სიცოცხლეს აყალბებენ და ამცრობენ, ადამიანის არსებობას სიკვდილისაგან თავის დაღწევის უშედეგო მცდელობად გარდაქმნიან. ამის საპირისპიროდ, თავისუფალი ადამიანი სიკვდილის შესახებ ყველაზე ნაკლებად ფიქრობს და მისი სიბრძნე არა სიკვდილზე, არამედ სიცოცხლეზე მედიტაციაშია (EIVP67). თავისუფალი ადამიანი იმისაკენ მიისწრაფვის, რომ ყველა ემოცია გონებას დაუკავშიროს, შესაბამისად, ისინი აქტიურად აქციოს, ამიტომ ის, ვინც მხოლოდ პასიური ვნებებისა და რწმენა-წარმოდგენების მსხვერპლია, სპინოზას აზრით, მონაა (EIVP66S). ის ფაქტი, რომ ტირანი სხვა ადამიანებს იმორჩილებს, მას მონასთან მიმართებით უფრო მალლა მდგომად, ან თავისუფალ ინდივიდად სულაც არ აქცევს, რადგან ის, ვინც სამყაროს გონისმიერად ჭვრეტს, იცის, რომ ადამიანისათვის სხვა ადამიანზე უფრო სასარგებლო არაფერია. ადამიანი თავისი თავის თვითშენახვისათვის იმაზე აღმატებულს ვერაფერს ისურვებს, ვიდრე ეს საყოველთაო ჰარმონიაა, სადაც მათი გონება და სხეული, როგორც ერთი, ისე მთლიანდებიან და ყველანი ერთად საყოველთაო სარგებელს მიეღობიან. აქედან ის გამომდინარეობს, რომ გონებით მოქმედი ადამიანი თავისი თავისთვის არაფერ

¹ Althusser, L., *On the Reproduction of Capitalism: Ideology and Ideological State Apparatuses*, Verso, 2014, გვ. 181.

² იქვე, გვ. 176.

³ იქვე, გვ. 184.

⁴ Deleuze G., *Spinoza: Practical Philosophy*, City Lights Publishers, 1988, გვ. 26.

იმგვარს ისურვებს, რასაც დანარჩენი კაცობრიობისათვის არ ისურვებდა (EIVP18S). ვნებებიც და გონებაც სხეულებსა და სხეულთა იდეებს შორის არსებული კომუნიკაციის მოდელებია, რომლებიც განსხვავებულ პოლიტიკურ რეჟიმებს აყალიბებენ. ზოგიერთი მათგანი კონფლიქტითა და არასტაბილურობით გამოირჩევა (პასიურ ვნებებზე დამყარებული რეჟიმი), ზოგი კი – ჰარმონიული და სტაბილურია.¹ ტირანისა და მონის დიქტომია ყოველთვის არასტაბილურობას წარმოშობს, რადგან ისინი, განსხვავებით თავისუფალი ადამიანებისაგან, ერთმანეთს არა საერთო ცნებების მიხედვით, არამედ პასიური ვნებების თავსხმობევივით, დამორჩილებითა და დამცრობით უკავშირდებიან. ამისგან განსხვავებით, ჭეშმარიტი ქალაქი, სახელმწიფო თავის მოქალაქეებს ნაცვლად ჯილდოებისა და საკუთრების დაცვისა, თავისუფლების სიყვარულს სთავაზობს.²

ის გარემოება, რომ გარე სხეულის ჩვენზე აფიცირებისას მწუხარე ვნებებს განვიცდით, არ აუქმებს იმ ფაქტს, რომ ვნებულობა შესაძლოა დადებითი ხასიათისა იყოს. აფექტების თეორიაში პრინციპული მნიშვნელობა აქვს იმ ფაქტს, რომ ჩვენ არა მხოლოდ ქმედება (აქტიური აფექტები) და ვნებულობა უნდა გავარჩიოთ ერთმანეთისაგან, არამედ ვნებულობის ორი სახეც. როდესაც ინდივიდი ისეთ სხეულს ხვდება, რომელიც მისი სხეულის მიმართებას არ ეთანხმება, როცა სხვა სხეულის ძალაუფლება ჩვენი სხეულის ძალაუფლების საპირისპიროა და, შესაბამისად, ჩვენი სხეულის აქტივობას ამცირებს, ან აფერხებს, ადამიანი მწუხარე ვნებებს განიცდის (შურს, სისასტიკეს, ბრაზს, ზიზღს და ა.შ.). მაგრამ როდესაც სხვა სხეულის ძალაუფლება ჩვენს სხეულს უერთდება და აქედან გამომდინარე, ქმედების შესაძლებლობას ზრდის, მაშინ უნდა ვთქვათ, რომ ჩვენ სასიხარულო ვნებებს განვიცდით, თუმცა სიხარულის შეგრძნებას მაინც ვნებებს ვუნოდებთ, რადგან მას გარეგანი მიზეზი აქვს.³ თუ მწუხარე ვნებების შემთხვევაში ჩვენი სხეული ძალაუფლების უმდაბლეს საფეხურს შეესატყვისება, სასიხარულო ვნებების შემთხვევაში, ჩვენი სხეული აქტიურ აფექტებთან, რომელთა წყაროც ადეკვატური იდეებია, უფრო მიახლოებულია.

აფექტების თეორიაა სწორედ ის, რომელიც მწუხარე ვნებების სტატუსს განსაზღვრავს. რაც უნდა ითქვას, ისინი (მწუხარე ვნებები) ჩვენი ძალაუფლების უმდაბლეს საფეხურს წარმოადგენენ, იმ მომენტს, როდესაც ჩვენ ყველაზე უფრო მონყვეტილები ვართ ქმედების შესაძლებლობას, როდესაც ჩვენ ყველაზე მეტად გაუცხოებულნი, ცრურწმენათა ფანტომებსა და ტირანის მისტიფიკაციებში გახლართულნი ვართ. ეთიკა აუცილებლობით არის სიხარულის ეთიკა: მხოლოდ სიხარულია ღირებული, მხოლოდ მას მივყავართ ქმედებათა ნეტარებამდე. მწუხარე ვნებები კი ყოველთვის უძლურებას შეადგენენ.⁴

ეთიკაში სპინოზას მთავარი მიზანი რამდენიმე პრაქტიკული პრობლემის გადაჭრაა: როგორ უნდა მივიღოთ სასიხარულო ვნებების მაქსიმუმი? როგორ უნდა შევძლოთ ადეკვატური იდეების ფორმირება? როგორ ხდება მავანი ღეროთის, საკუ-

¹ Balibar, E., Spinoza and politics, Verso, 2008, გვ. 95.

² Deleuze G., Spinoza: Practical Philosophy, City Lights Publishers, 1988, გვ. 26.

³ იქვე, გვ. 28.

⁴ Deleuze G., Spinoza: Practical Philosophy, City Lights Publishers, 1988, გვ. 28.

თარი თავისა და საგანთა მრავალფეროვნების შემმეცნებელი? დელიოზის აზრით, ეთიკის დიდებული მეტაფიზიკური თეორია, რომელიც სუბსტანციის ერთიანობას, ატრიბუტების¹ თანასწორობას, პარალელიზმს, იმანენტურობას მოიცავს, არ უნდა გამოვყოთ პრაქტიკული თეზისებისაგან:

ეთიკა არის წიგნი, რომელიც ერთდროულად ორჯერ დაინერა: *ჯერ როგორც დეფინიციების, წინადადებების, დემონსტრაციების, დასკვნების განგრძობითი ნაკადი, რომელიც დიდებულ სპეკულაციურ საკითხებს გონების მთელი სიმკაცრით ავითარებს, ხოლო შემდეგ როგორც სქოლიოების დამსხვრეული ჯაჭვი, წყვეტადი ვულკანური ხაზი. მეორე ნაკადი ყოველთვის პირველის ქვეშაა და გულის მთელს ბრახს გამოხატავს (...). მთელი ეთიკა იმანენტურობაში ვოიაჟია, მაგრამ იმანენტურობა თვით არაცნობიერია, მისი დაპყრობაა. ეთიკური სიხარული სპეკულაციური ჰოყოფითობის კორელატია.²*

სპინოზას ეთიკის პირველი განყოფილება, რომელიც მეტნილად მეტაფიზიკურ სპეკულაციებს ეთმობა, აფექტების თეორიამდე მისასვლელი ხიდია. შემთხვევითი არც ის ფაქტია, რომ ეთიკის დასასრული ადამიანის თავისუფლების საკითხის შესახებაა და რომ იქვე სპინოზა ცოდნის მესამე რიგს, ღმერთის ინტელექტუალურ სიყვარულს განიხილავს. სპინოზა ეთიკის აგებულებით გვიჩვენებს, რომ არსთა ჭვრეტა მხოლოდ პასიური ვნებების გადალახვის შემდგომ მიიღწევა. სამყაროს ადეკვატური აღქმა, ბუნების კანონზომიერების, წესრიგის შეცნობა თავისუფლებასთანაა გადახლართული. სპინოზა გარკვეულწილად ეპიკურეს გზას გადის, როდესაც ის მეტაფიზიკურ ძიებას სწორედ პრაქტიკული მიზნის გამო იწყებს, რადგან პასიური ვნებების აქტიურად გარდაქმნა ბუნების ადეკვატურად ჭვრეტის, სამყაროს გონისმიერად შეცნობის შედეგია, რაც, თავის მხრივ, უკვე აქტიურ აფექტს წარმოადგენს.

ბოროტისა და კეთილის არსის პრობლემა სპინოზასთან

ბოროტება და სიკეთე არქეტიპული ცნებებია, რომლითაც ჯერ კიდევ არქაულ პერიოდში მცხოვრები ადამიანები სამყაროში არსებულ მოვლენათა ინტერპრეტაციას და კლასიფიკაციას ცდილობდნენ. თითქმის ყველა ძველი ხალხის მითოსში სამყაროს დასაბამდელი ვითარება ქაოსად აღიქმება, რომელსაც წესრიგი, შესაქმის აქტი, ანაცვლებს. ქაოსის, რომელიც ყოველთვის ბოროტების განსახიერებაა, დამამარცხებელი და წესრიგად გარდამქნელი გმირი კი სიკეთესთანაა დაკავშირებული.

¹ ატრიბუტის ქვეშ მე მესმის ის, რასაც გონება სუბსტანციის არსის კუთვნილებად მოიაზრებს (EID4). ატრიბუტები არ არიან ემანაციის პროდუქტები, ისინი თავის თავში უსასრულონი არიან. ატრიბუტები გამოხატავენ სუბსტანციას, ხოლო მოდუსები, თავის მხრივ, ატრიბუტებს. ჩვენთვის მხოლოდ ორი ატრიბუტია მოაზრებადი – განფენილობისა და აზროვნების, რადგან ჩვენ მხოლოდ აზროვნება და სხეული ვართ. თუმცა ატრიბუტთა უსასრულო რაოდენობა არსებობს, რადგან თვით ღმერთს აქვს აბსოლუტურად უსასრულო მიმართება, რომელიც ვერც განფენილობით ამოიწურება და ვერც აზროვნებით. სპინოზას ატრიბუტების თეორია კატეგორიულად ეწინააღმდეგება ემანაციისა და კრეაციონიზმის თეორიას, რადგან ატრიბუტები სუბსტანციის იმანენტურია.

² იქვე, გვ. 29.

ლი. პირველი ადამიანის წადილიც სწორედ კეთილისა და ბოროტის შეცნობაა, რასაც სამოთხიდან გამოძევება მოჰყვება. უკვე ადრექრისტიანულ ხანაში ბოროტება პერსონიფიცირებულ სახეს იღებს: ეშმაკი ვლინდება მღელვარე ბუნებაში, ქარიშხლებში, მინისძვრებში, ზვავებში, რომლებიც დაბლობებზე ეშვება, ნაქცეულ ხეებში, ბობოქარ წყალდიდობებში,¹ ერთი სიტყვით, ყველა იმ ნატურალისტურ ხდომილებაში, რომელსაც პასიური აფექტების გამოწვევა შეუძლია. საინტერესოა კეთილისა და ბოროტის გაგება პლატონურ ტრადიციაში, რომლის მიხედვითაც ბოროტი ან კეთილი ქცევა შემეცნების საკმარისობისა და არასაკმარისობის საკითხია.² შესაბამისად, ადამიანი მხოლოდ მაშინ სჩადის ბოროტებას, როდესაც მან არ იცის სიკეთის რაობა. პლატონური ტრადიციის მიხედვით, ბოროტებას ონტოლოგიური საფუძველი არ აქვს, ის უბრალოდ სიკეთის ნაკლებობის შედეგია. შუა საუკუნეების ტრადიციაში ბოროტება ყოფნის ნაკლებობასთან, შესაბამისად, ღმერთისგან განდგომად აღიქმება. ბოროტების ცნების გადასინჯვა ახალი დროის რაციონალისტურ თეორიაში განხორციელდა, თუმცა სპინოზა არა მხოლოდ ბოროტების, არამედ მისი კორელატის – სიკეთის არსებობასაც ეჭვქვეშ აყენებს. სპინოზას აზრით, ბოროტება არ არსებობს არა იმის გამო, რომ ყოფნა მხოლოდ სიკეთეს შეესაბამება, ან მხოლოდ სიკეთე აწარმოებს ყოფნას, არამედ იმიტომ, რომ ყოფნა კეთილისა და ბოროტის მიღმაა.³ მიუხედავად იმისა, რომ სპინოზა სიკეთისა და ბოროტების არსს ეთიკაშიც საკმაოდ მკაფიოდ განსაზღვრავს, საინტერესო იქნება, თუკი ამ საკითხის მიმომხილვას ბლიენბერგთან კორესპონდენციით დავინწყებთ.

ბლიენბერგსა და სპინოზას შორის არსებული კორესპონდენცია რვა წერილისგან შედგება. წერილებში განხილვის მთავარი საკითხია ბოროტების არსი. ბლიენბერგი, მოყვარული კალვინისტი თეოლოგი, მიმონერას ზოგადი კითხვით იწყებს: როგორ შეიძლება, რომ ღმერთი იყოს „ბოროტი ნების“ მიზეზი, როგორცაა ადამის ნება, შეჭამოს აკრძალული ხილი? სპინოზა პასუხობს: ადამისადმი აკრძალვა მხოლოდ ამისგან შედგება: ღმერთი ადამს უცხადებს, რომ ამ ხის ნაყოფის ჭამა იწვევს სიკვდილს, როგორც ეს ხდება შხამის მიღებისას, რომლის შესახებაც ღმერთი ბუნებრივი ინტელექტის მეშვეობით გვამცნობს (Spinoza, Letter to Blyenberg, XIX). ღმერთი ამ აკრძალვით მხოლოდ იმას ამბობს, რომ ამ ხილის შედგენილობა ადამის სხეულის დაშლას გამოიწვევს, ხილი იმოქმედებს, როგორც დარიშხანი. შედეგად, სპინოზას თეზისი შეგვიძლია ასე ჩამოვაყალიბოთ: ცუდი უნდა აღვიქვათ, როგორც ინტოქსიკაცია, მონამღვა, მოუნელებლობა, ინდივიდუალური ფაქტორის გათვალისწინებით, როგორც შეუწყნარებლობა და ალერგია.⁴ სპინოზას მიერ ბოროტების არსის ნატურალისტური ახსნა რადიკალურად ცვლის მეტაფიზიკურ ტრადიციაში დამკვიდრებულ შეხედულებას, რომელშიც ჭეშმარიტება ევიდენტური სანყისიდან გამომდინარეობს და შემეცნების პროცესი ან მხოლოდ იდეათა ჭვრეტასთან, ან

¹ საფრანსკი რ., ბოროტება ანუ თავისუფლების დრამა, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2015, გვ. 16.

² იქვე, გვ. 26.

³ Deleuze G., Spinoza: Practical Philosophy, City Lights Publishers, 1988, გვ. 31.

⁴ იქვე, გვ. 31.

კიდევ გამოცხადებასთანაა დაკავშირებული. სწორედ ესაა მიზეზი იმისა, რომ ადამიანები ბოროტებასა და სიკეთეში გაქვავებულ, მყარ, აბსტრაქტულ სახეებს ხედავდნენ. ბლიენბერგის მორიგი კითხვაც ამ კონტექსტშია დასმული: თუ ბოროტების არსს მხოლოდ *a posteriori*, გამოცდილების შედეგად ვიმეცნებთ, მაშინ რა იგულისხმება „გამოცხადებასა“ და მისგან გამომდინარე „ცოდნაში“ (XX Letter)? სპინოზა ისევ სხეულებრივ მიმართებებს უბრუნდება და ამტკიცებს, რომ მოვლენის რაგვარობა მხოლოდ ექსპერიმენტირებით ვლინდება, მაგრამ რა იგულისხმება თვითონ სხეულის მიმართებებში? რას განაპირობებენ ისინი?

ყოველი განფენილი საგნის სტრუქტურა კომპლექსურია, სხეულის ნაწილებს, რომელთაც, თავის მხრივ, კიდევ აქვთ უფრო მცირე ნაწილები, სხვადასხვა მიმართება ახასიათებთ (მაგალითად, სისხლი შედგება უჯრედებისაგან და გამჭვირვალე სითხისგან, ორივე განსაზღვრავს საკუთარ ურთიერთმიმართებებს, თავის მხრივ, სისხლი ცხოველის ან ადამიანის სხეულის ნაწილს შეადგენს და ა.შ). მიმართება არის სხეულის მაფორმირებელი პროცესი, რომლის გარეშეც სტრუქტურის სხვადასხვა ნაწილებს ერთმანეთთან კავშირი არ ექნებათ. ამერიკელი მკვლევარი, ჯეისონ რიდი წერს, რომ სპინოზასთვის კაცობრიობა მიმართებაა. მიმართებათაგან უპირველესი სხეულის მიმართებებია, რომლებიც გონების პირველსაწყის იდეებს აკონსტრუირებენ. თვითონ სხეული სხვა არაფერია, თუ არა მოძრაობისა და უძრაობის მიმართებანი, რომლებიც მუდმივად გარდაქმნას განიცდიან და ადამიანის ძალაუფლების ხარისხსა და შესაძლებლობას განსაზღვრავენ.¹ ცხადია, მიმართებებში მხოლოდ ადამიანისთვის სასიცოცხლოდ საჭირო მიმართებები არ იგულისხმება, სიკვდილიც მიმართებათა ერთობლიობაა. სიკვდილი სხეულის ნაწილების იმგვარი განსაზღვრულობაა, რომელშიც სხეულის სხვადასხვა ნაწილის მოძრაობა და უძრაობა განსხვავებულ მიმართებას ამყარებს (EIVP39S). სხვაგვარად რომ ვთქვათ, სიკვდილი არის სხეულის განმსაზღვრელი, დომინანტური ურთიერთმიმართებების ტოტალური რღვევა. ეს ხდება მაშინ, როცა მიმართება (ის მიმართება, რომელსაც ცოცხალი სხეული ამყარებს), რომელიც, ამავედროულად, მარადიული ქეშმარიტებაა, კონკრეტული მოდუსის შემთხვევაში მეტად აღარ აქტუალიზირდება.² თუმცა სიკვდილი, თავის მხრივ, ახალი მიმართებების დამყარებას ნიშნავს, როგორც სისხლის მონამვლისას მისი განმსაზღვრელი ნაწილები განსხვავებულ ურთიერთმიმართებებს ადგენენ (თუმცა ისეთს, რომელიც ადამიანს კლავს). სხეულებრივი მიმართებები, ჩვენს წინააღმდეგაა ის თუ ჩვენს სასარგებლოდ, ჩვენი სიკვდილის შემდეგაც არსებობენ. ბუნებისთვის არც ერთი მიმართება არ არის თავისთავად ბოროტი, შესაბამისად, არ არსებობს ისეთი მოვლენა, რომელიც თავის სინგულარობაში რაიმე უარყოფითს შეიცავდეს. უბრალოდ, არსებობს მდგომარეობა, რომელიც კონკრეტულ ვითარებაში გარკვეული სასრული მოდუსისთვისაა ცუდი. ამგვარად, თუ მარად დადგენილი ქეშმარიტება, მიმართება და კანონზომიერება არსებობს, ის მხოლოდ ბუნებრივი კონდიციების ქვეშ მჟღავნდება, რადგან კონკრეტულობიდან მოწყვეტილი, აბსტრაქტული მიმართება არაფერს გვაძლევს. სა-

¹ Read, J., *The Politics of Transindividuality*. Haymarket Books. 2015, გვ. 27.

² Deleuze G., *Spinoza: Practical Philosophy*, City Lights Publishers, 1988, გვ. 32.

გულისხმა ის ფაქტიც, რომ ადამიანი მხოლოდ მისთვის საზიანო აფექტების პასიური მიმღები არ არის, არამედ ის თვითონაც არის დამანგრეველი მიმართებების სათავე. ჩვენ არ ვართ მხოლოდ მოშხამულნი, არამედ მომშხამავნიც, ჩვენ ვმოქმედებთ, როგორც ტოქსინები და შხამები¹ (ბლიენბერგს ამ თეზისის საილუსტრაციოდ სამი მაგალითი მოჰყავს: მკვლელობის აქტით მე ვანადგურებ სხვა სხეულისთვისებრივ მიმართებებს. ქურდობის აქტით ვანადგურებ იმ მიმართებას, რომელიც ადამიანსა და მის საკუთრებას აკავშირებს. მრუშობის აქტისას კი პარტნიორებს შორის აღთქმას ვანგრევ). მაგრამ თუ სამყარო მიმართებების, კომპოზიციისა და დეკომპოზიციის პროცესის არეალია, როგორაა შესაძლებელი ნაკლისა და სათნოების ერთმანეთისაგან გარჩევა? თუ მხოლოდ დეკომპოზიციისა და კომპოზიციის, შესაბამისად, სხეულების უთანხმოებისა და შეერთების მიმართებანი არსებობენ, მაშინ გამოდის, რომ სამყაროში ყველაფერი ჰომოგენურია და მთელი სამყარო ჩაეშვება სამუდამო, განგრძობით დაბნეულობაში, ადამიანები ცხოველებად გადაიქცევიან (XX Letter). ამ გამონვევაზე პასუხს სპინოზა კონკრეტული მაგალითებით იწყებს და იხსენებს მატრიციდის, ნერონისა და ორესტესის, ორ შემთხვევას. ნერონიც და ორესტესიც მკვლელობას სჩადიან, მაგრამ ნერონის შემთხვევა აშკარად უფრო სასტიკად გვეჩვენება, რატომ? საკითხის უკეთ საილუსტრაციოდ, დელიოზი გვთავაზობს ერთ-ერთ პასაჟს ეთიკიდან, სადაც სპინოზა წერს, რომ ცემის აქტში შესაძლოა როგორც კარგის, ისე ცუდის გამოჩენა. ცემის აქტში კარგი არის ის, რომ ჩემს სხეულს ამ კონკრეტული ქმედებისას შეუძლია გარკვეული მიმართების დამყარება, მაგრამ ცუდია ის, რომ ჩემი ეს მიმართება სხვისი სხეულის დეკომპოზიციას იწვევს. მაგალითად, ჩემი სხეული იმავე მიმართებას ამყარებს რკინის გამოჭედვისას (რალაცას ურტყამს, თუნდაც გრდემლზე არსებულ რკინას), მაგრამ ამ შემთხვევაში გარე ობიექტი დეკომპოზიციას არ განიცდის (შესაძლოა სხეული გარკვეულ მომენტში განიცდიდეს დეკომპოზიციას, თუმცა საბოლოო ჯამში მივიღებთ ნაკეთობას, რომელიც, პირიქით, კომპოზიციის შედეგია). ნებისმიერი ქმედებისას სხეული განიცდის როგორც დაშლას, ისე შეერთებას, მაგრამ ამ მომენტში მთავარია ჩვენი ქმედებისას არსებული ჩვენივე წარმოსახვა, ხატი იმისა, რასაც შედეგად ვიღებთ, იმის შესახებ, თუ რას მივიღებთ შედეგად, სხეულთა შეერთებას, კომპოზიციას, თუ პირიქით – სანინააღმდეგო ურთიერთქმედებას. ორესტესის შემთხვევაში, კლიტემენსტრამ (ორესტესის დედა) მოკლა აგამემნონი (ორესტესის მამა). შესაბამისად, მატრიციდის აქტის ჩადენისას ორესტესის წარმოდგენა უკავშირდებოდა აგამემნონს (წარმოდგენაში აქ იგულისხმება ის, რომ ორესტესმა სწორედ აგამემნონის გამო მოკლა დედა, აგამემნონი გახდა მკვლელობის მიზეზი), მაგრამ ნერონის შემთხვევაში, მკვლელობის აქტი მხოლოდ და მხოლოდ საკუთარი დედის ხატს უკავშირდება, რომელსაც ის (ნერონი) სრულებით ანადგურებს (ორესტესის ქმედებამაც გამოიწვია საკუთარი მშობლის დეკომპოზიცია, მაგრამ მისი წარმოდგენა, ხატი, არ უკავშირდება დედას, არამედ გარდაცვლილ მამას). შესაბამისად, ნაკლსა და სათნოებას, ისევე, როგორც კარგსა და ცუდ ქმედებას შორის, ნამდვილად არსებობს განსხვავება, მაგრამ ეს განსხვავება არ გადის არც მხოლოდ და მხოლოდ ქმედებაზე და არც

¹ იქვე, გვ. 34.

მხოლოდ განზრახვაზე თავისთავად (არაფერი განიხილება, ან განისაზღვრება როგორც კარგი ან ცუდი თავისთავად).¹ ნაკლი და სათნოება დაიყვანება წარმოდგენების, ხატების განსხვავებაზე, რადგან მოქმედება ყოველთვის ასოცირდება რაიმის წარმოდგენასთან, რომლის მიმართებასაც ის (ქმედება) ან შლის, ან აერთებს.

შესაძლოა სხეულებრივი მიმართებები, რომლებიც ბუნების კანონის მიხედვით ერთდებიან, არ სცნობენ ბოროტის არსებობას და ამ თვალსაწიერიდან ბოროტი არ არსებობს. მაგრამ შეგვიძლია კი იგივეს თქმა სხეულის არსებთან დაკავშირებით, რომლებიც სწორედ ხსენებულ მიმართებებში გამოხატავენ საკუთარ თავს? დელიოზის აზრით, სპინოზა აცნობიერებს, რომ რა დროსაც ქმედებანი და ქცევანი თანაბრად სრულყოფილები არიან, იმავე დროს, შესაძლოა თვითონ მოქმედი პირნი, არსები თანაბრად სრულყოფილნი არ იყვნენ და შესაძლოა, სინგულარული არსები იმავე გზით არ კონსტრუირდებოდნენ, რა გზითაც ინდივიდუალური სხეულებრივი მიმართებანი აიგებინან. შესაბამისად, თუ იმას დავუშვებთ, რომ არსი და სხეული სხვადასხვა კანონზომიერებას ემორჩილება, მაშინ შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ ზოგიერთი არსი თავისთავად ბოროტია. მაგრამ, სპინოზას აზრით, თუ ზოგიერთი ინდივიდის არსი მხოლოდ დანაშაულს მიეკუთვნება და მხოლოდ დანაშაულთან ნაზიარებია, მაშინ ასეთი ადამიანისთვის ცუდის ჩადენა სათნოებაა: თუ ვინმე ხედავს, რომ ის თავს უკეთ გრძნობს სახრჩობელაზე, ვიდრე მაგიდასთან, ის სულელურად მოიქცევა, თუ არ წავა და საკუთარ თავს თვითონვე არ ჩამოიკიდებს. თუ ვინმეს ჰგონია, რომ მისი ცხოვრება უკეთესი გახდება, თუ ის ითაღლითებს, მაშინ სისულელე იქნება, თუკი ის თაღლითად არ გარდაიქმნება, რადგან თაღლითობა სათნოებაა იმ ინდივიდისთვის, ვისი ბუნებაც გაუკუღმართებულია.² თუმცა რა იგულისხმება იმ ფაქტში, რომ რომელიმე არსი რაიმესთან ნაზიარებია? ის, რაც შემხებლობაშია ჩემს არსთან, ყოველთვის რაღაც გარკვეული მდგომარეობაა, სინამდვილეა, რომელიც სხეულს აქვს. ჩემი არსი (*essentia obiectiva*) იმ ძალაუფლებისაგან შედგება, რომელიც აფექტების მიღება-გაცემას განაპირობებს. სწორედ ამიტომ, ინდივიდი იმის გამო კი არ არის ბოროტი, რომ მას ბოროტი აფექტები აქვს, პირიქით, ის იმის გამოა „ბოროტი“, რომ საპირისპირო აფექტები არ გააჩნია (ბრმა სწორედ იმიტომ ვერ ხედავს, რომ სინათლის აფექტები არ აქვს). სხვა სიტყვებით, როგორც ბრმა ადამიანზე ვერ აფიცირებს სინათლე, ისევე, ცუდის მქმნელ ადამიანზე ვერ მოქმედებს გონებრივი სინათლე. შესაბამისად, კონკრეტული არსი ვერ იქნება ბოროტი იმის გამო, რომ მას რაღაც არ აქვს. როგორც ერთი კონკრეტული მიმართება შეუძლებელია იყოს კეთილი, ან ბოროტი, იგივე ვრცელდება არსზეც, რომელიც ამ მიმართებებით გამოიხატება. თუ ბოროტი არც მიმართებებშია და არც არსებში, მაშინ გამოდის, რომ ჩვენ მისი დანახვა მხოლოდ ურთიერთმიმართებათა შედარებით შეგვიძლია, მაგრამ ესეც შეცდომაა, რადგან სხეულის აქტიურიდან პასიურ აფექტებზე გადასვლა, მხოლოდ ძალაუფლებრივ სიბრტყეში განსახილველი საკითხია და არა მორალურ კატეგორიებზე დაფუძნებული რამ. აქედან გამომდინარე, ბოროტება ყველა თვალსაზრისის მიხედვით არარაა, რადგან ყოფნა საკუთარი თავის, ან სხვის

¹ Deleuze G., Spinoza: Practical Philosophy, City Lights Publishers, 1988, გვ. 36.

² Deleuze G., Spinoza: Practical Philosophy, City Lights Publishers, 1988, გვ. 38.

გამოხატვას ნიშნავს. ბოროტება არარაა, ის გამოუხატველია. ის არაფერს გამოხატავს. ბოროტება არც შეერთების და არც დეკომპოზიციის მიმართებას, არც რაიმის არსს, არც ერთი მდგომარეობიდან მეორე მდგომარეობაში გადასვლის პროცესს არ გამოხატავს. ბოროტების ცნება შესაძლოა მხოლოდ არაადეკვატური იდეიდან, შესაბამისად, პასიური აფექტებიდან წარმოიშვას. ბოროტისა და კეთილის კატეგორიებით სამყაროს შეფასება ყოველთვის გარეგან ხდომილებებზე დამოკიდებულებას ნიშნავს, სწორედ ამიტომ წერს სპინოზა ეტიკაში:

ადამიანები თავისუფალნი რომ დაბადებულნიყვნენ, კეთილისა და ბოროტის ცნებებს მანამ არ გამოიგონებდნენ, სანამ თავისუფლებას არ დაკარგავდნენ (IVEP68).

ტექსტში გამოყენებული აბრევიატურები:

სპინოზას შრომები:

E – Ethics (Ethica)

TTP – Theological-Political Treatise (Tractatus Theologico-Politicus)

ეთიკის აბრევიატურები:

რომაული ნუმერაცია – ნაწილი

D – განსაზღვრებები

S – სქოლიო

C – დასკვნა

App – დამატება

გამოყენებული ლიტერატურა:

ბაქრაძე კონსტანტინე, რჩეული ფილოსოფიური თხზულებანი, ტ. მე-6, თსუ გამომცემლობა, 1972.

დეკარტი რენე, ფილოსოფიური ტრაქტატები, მთარგმ. დოდო ლაბუჩიძე, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2018.

ნიცზე ფრიდრიხ, კერპების მწუხრი, გამომც. „ნეკერი“, 2018.

ფოიერბახი ლუდვიგ, ქრისტიანობის არსება, თარგმანი შალვა პაპუაშვილისა, სახელგამი, 1956.

საფრანსკი რუდიგერ, ბოროტება ანუ თავისუფლების დრამა, თარგმანი ანა კორძაია-სამადაშვილისა, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2015.

Althusser, Loius. 2014. on the Reproduction of Capitalism: Ideology and Ideological State Apparatuses. Translated by G.M Goshgarian. Verso.

Balibar, Etienne. 2008. Spinoza and politics. Translated by Peter Snowdon. Verso.

Deleuze, Gilles. 2001. Spinoza: Practical Philosophy. Translated by Robert Hurley. City Lights Publishers.

Deleuze, Gilles. 1992. Expressionism in Philosophy: Spinoza. Translated by Martin Joughin. Zone Books.

Read, Jason. 2015. The Politics of Transindividuality. Haymarket Books.

Spinoza, Baruch. 1992. Ethics: with the Treatise on the Emendation of the Intellect and Selected Letters. Translated by Samuel Shirley. Hackett Publishing Company.

David Galashvili

UNDERSTANDING OF ETHICAL IN SPINOZA'S THOUGHT

summary

There may be so many Philosophers and thinkers whose theory and teaching cursed and condemned but Spinoza's case is special among them. The main reasons for condemnation and incrimination were Spinoza's Materialism, Imoralism, and Atheism, since Dutch philosopher was the first to doubt Holy Scripture's truth and whose doctrine refers to God as the immanent cause of every mode in the universe. The practical aim of philosophy for Spinoza is to free every human from any superstitions, any ideological dogmas: „What is opposed to Nature is not Culture, nor the state of reason, nor even the civil State, but only the superstition that threatens all human endeavour.” The source of superstitions is passive affects (passions), which we face only when we are the partial cause of some event. To avoid passive affects, it is needful to adequately perceive nature. Instead of talking about consciousness, emphasizing the primacy of spirit over the body, the premises of adequately conceiving of nature means to take an interest in the power of the body, since nobody has yet defined the limits of body's possibility: „However, nobody as yet has determined the limits of the body's capabilities: that is, nobody as yet has learned from experience what the body can and can not do” (EIIIP2S). For metaphysical tradition, it is characteristic that compared to body spirit has sacred aims and obligations, while the body is mundane and impedes the spirit in the process of perfection. According to the French philosopher, Gilles Deleuze, moral evaluation of the world is based on the assumption that while body acts spirit is suffering and vice versa. For instance, Rene Descartes has written in The passions of Soul that „we should recognize that passions in the soul are usually actions in the body.” According to Descartes, if we want to clear up the functions and possibility of Body we should predicate it with everything which is in correspondence with its character and when we think about Spirit it must be predicated with anything which is behind Bodily dimension. Hence, we can conclude that Descartes's way of clarification is abstract and it is detached from any concrete event. Conversely, Spinoza's idea of Parallelism not only rejects Body-Spirit direct interaction but also stresses that order of our Bodily passions and acts is the same as the order of Spiritual acts (EIII2S). According to Spinoza, if we want to define the possibility of the reason we should apprehend its objects, Bodies (If the body were not the object of the human mind, the ideas of the affections of the body would not be in God (EIIP13P)) since the reason is more omnipotent when the body produces more affects and also gains it. Through the body, we can conceive the Mind's power but frequently humans have a very obscure idea about their bodily possibilities (EIIP13S). To perceive the possibilities of Reason, to define its power, at first, we should apprehend Bodily interactions and relations, hence we should answer to a question: What can a Body do?

ირმა წერეთელი

ახლოდ ბიენი ხელოვნების შესახებ

ადამიანის და ადამიანთან დაკავშირებული ფენომენების კვლევა ფილოსოფიის მთელ ისტორიას წითელ ხაზად გასდევს, თუმცა ანთროპოლოგია, როგორც ფილოსოფიური დისციპლინა, მოგვიანებით ჩამოყალიბდა. მაქს შელერთან, პლესნერთან და სხვა მოაზროვნეებთან ერთად, მის გამორჩეულ წარმომადგენლებს შორის არნოლდ გელენსაც ასახელებენ.

ნამდვილად უნდა დავეთანხმოთ ცნობილ ქართველ ფილოსოფოსს ზურაბ კაკაბაძეს, რომელიც შენიშნავს, რომ „ჩვენ ადამიანები ვართ და ცხადია, ადამიანი ჩვენთვის ყველაზე ახლო საგანია, მაგრამ ეს როდი ნიშნავს იმას, რომ ამის გამო ის ჩვენთვის ყველაზე მეტად და ყველაზე კარგად ნაცნობია“.¹ გარდა იმისა, რომ ჩვენი მზერა გარე სამყაროზე უფროა მიმართული, ვიდრე საკუთარ თავზე, „ყველა არსებულთა შორის ყველაზე რთული არსებულები ვართ და ამდენად, შემეცნებისათვის შედარებით ძნელი მისაწვდომებიც“.²

თავისი ნაშრომის წინასიტყვაობაში „ადამიანის ადგილი კოსმოსში“ მ. შელერი სიამოვნებით აღნიშნავდა, რომ ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის პრობლემებმა გადაინაცვლეს უშუალოდ ფილოსოფიური პრობლემატიკის ცენტრში და თუმცა, ადამიანის არსების სურათის შექმნაზე, ფილოსოფოსთა წრის გარდა, მუშაობენ ბიოლოგები, სოციოლოგები, მედიკოსები, ფსიქოლოგები, „ჩვენთვის ცნობილი ისტორიის მანძილზე ადამიანის თვითპრობლემატიკურობა დღეს მაქსიმალური აღმოჩნდება“.³

ამასვე აღნიშნავს არნოლდ გელენი მის ნაშრომში „ანთროპოლოგიის ისტორიისათვის“, რომელიც 1957 წელს გამოიცა. იგი ყურადღებას მიაქცევს ადამიანის შემსწავლელი სხვადასხვა მეცნიერების თანამშრომლობას, რაც მე-19 საუკუნის ბოლოსთვისაა მახასიათებელი და შემდეგ გაყვება იმ კონკრეტული მეცნიერებების განვითარებას, რომლებიც ადამიანზე მიმართული კვლევების საფუძველზე აღმოცენდნენ და რომელთა გამოცალკევებამ ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის, როგორც ცალკე დისციპლინის, დაფუძნებას დაუდო სათავე. გენეტიკის, ეთნოლოგიის, ისტორიის, მედიცინის და სტატისტიკის გვერდით, გელენი დაასახელებს სოციალურ ანთროპოლოგიას და კულტურის ანთროპოლოგიას და ამ უკანასკნელს „კვლევის ძალიან საინტერესო მიმართულებას უწოდებს“. იმ მეცნიერების შინაარსში, რომელიც ადამიანითაა დაკავებული, არნოლდ გელენი ბიოლოგიურ და კულტურულ-მეცნიერულ თემატიკას აღმოაჩენს. ორი სხვადასხვა მხრიდან დანახული ეს საგანი შემთხვევითი არაა. „ადამიანი კომპლექსური არსებაა, რომელშიც, როგორც ჩანს, ეს ორივე ასპექტი თანაბარი მნიშვნელობისაა“.⁴

¹ ზ. კაკაბაძე, რჩეული ფილოსოფიური შრომები, ბათუმი, 2012, გვ. 247

² იქვე, გვ. 248

³ Шелер М. Избран. Произведения. М.1994. გვ.132

⁴ იქვე, გვ. 92

გელენი სვამს კითხვას, ხომ არ იქნებოდა მიზანშეწონილი ადამიანის სურათის მისაღებად კვლევის ეს ორი ასპექტი ისევ შეგვეერთებინა, რითიც ადამიანის კულტურულ-შემოქმედებითი ბუნება და ბიოლოგიური სტრუქტურა ორმხრივად ახსნიდა ერთმანეთს.¹

გელენს სურს, აჩვენოს სპეციფიკურად ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური ხედვა და ისტორიულ ექსკურსს მიუბრუნდეს. იგი ყურადღებას მიაქცევს იმ გარემოებას, რომ ძალიან დიდხანს, მე-17 საუკუნემდე, ადამიანი საერთო საგნად მიაჩნდათ თეოლოგიას და ფილოსოფიას. შესაბამისად, მანამდე არ არსებობდა ფილოსოფიური ანთროპოლოგია, როგორც მეცნიერება. თეოლოგიაში არსებობდა კითხვა ადამიანის შესახებ, მაგრამ ეს არ უკავშირდებოდა განვითარების იდეას და გამოცდილებაზე დამყარებულ მეცნიერებას, არამედ აქ საქმე გვქონდა დოგმატურ შეხედულებასთან.² დეკარტემ მოახდინა ამ თეოლოგიური კავშირებისაგან ემანსიპირება და ადამიანის გაგებაში დუალიზმის წინა პლანზე წამოწევა, თუმცა გერმანულ იდეალიზმში ისევ მოხდა ადამიანის სპირიტუალიზება და თეოლოგიასთან მიბრუნება.³ თეოლოგიისაგან ემანსიპაციის შემდეგ ადამიანი ახალ კატეგორიებში უნდა განისაზღვროს და გელენი თვლის, რომ დეკარტეს ფორმულამ, რომლითაც ადამიანი განისაზღვრა, როგორც „მანქანა, რომელშიც უკვდავი სული ცხოვრობს“, დააფუძნა მეცნიერებათა ორი რიგის, კერძოდ, ბუნებისმეცნიერებების და გონის მეცნიერებების არსებობა და ამითაა განპირობებული ამ კარტეზიანული თეზისის ხანგრძლივი მნიშვნელადობაც.⁴

როგორც გელენი აღნიშნავს, 1928 წელს გამოსულმა შელერის ნაშრომმა „ადამიანის ადგილი კოსმოსში“ შემობრუნება მოახდინა ადამიანის კვლევის საქმეში და ადამიანის ღმერთთან მიმართების კვლევა იმით ჩანაცვლდა, რომ ადამიანის და ცხოველის არსებით შედარებაზე გაკეთდა აქცენტი. ის, რაც ხარისხობრივად გამოარჩევს ადამიანს ცხოველისაგან, არის არა ინტელიგენცი, მეხსიერება ან იარაღების მოხმარება, არამედ გონი, რითიც მას შესწევს უნარი, გათავისუფლდეს სიცოცხლეზე, ბიოლოგიურზე დამოკიდებულების ტვირთისაგან. ადამიანს შეუძლია გაასაგნოს გარემო, დაუპირისპირდეს მას, ამაღლდეს ლტოლვებზე დამოკიდებულებაზე და საკუთარი თავისგანაც კი დისტანცირდეს, შექმნას თავისი „სამყარო“. ეს აქცევს მას მორალურ არსებად. „ადამიანი არის სიცოცხლისადმი „უარის მთქმელი“, ყოველ შემთხვევაში, აქვს ამის შესაძლებლობა და უნარი, პრინციპულად ასკეტურად მოიქცეს და დათრგუნოს ან მართოს ლტოლვითი იმპულსები საკუთარ თავში“⁵, – არნოლდ გელენის ეს სიტყვები ძალიან კარგად გადმოსცემს შელერის ანთროპოლოგიის არსს. გელენს მიაჩნია, რომ ეს თეზისები დამარწმუნებელია და ოსტატურადაა წარმოდგენილი, მაგრამ, თვლის, რომ ამით შელერმა კი არ დაძლია სულისა და სხეულის მანამდე არსებული დუალიზმი, არამედ წაანაცვლა სხეულისა და გონის დუალიზმისაკენ და გაამძაფრა კიდევ იმით, რომ გონი სიცოცხლის პრინ-

¹ იქვე გვ. 92

² იქვე, გვ. 92

³ იქვე, გვ. 94

⁴ იქვე, გვ. 94

⁵ Philosophische Anthropologie, Hg. von Werner Schuessler, Freiburg/München, 2000, s. 95

ციპს დაუპირისპირა, გაიტანა ის სამყაროს გარეთ და მეტაფიზიკური დატვირთვა მიანიჭა.¹

მიუხედავად ამ თითქმის რამდენიმე საუკუნოვანი ისტორიული ექსკურსისა, არნოლდ გელენის აზრით, ადამიანის გაგებაში დუალიზმის ფარგლებში ვრჩებოდით და შელერის თეზისიც ვერ იყო დამაჯერებელი. გელენი ცდილობს, ანთროპოლოგიაში კანტის მაგვარი შემობრუნება გააკეთოს და კითხვა სხვაგვარად დასვას. მას სურს, მონახოს ისეთი გასაღები – თემა, რომელიც საერთოდ არ გააჩენს სხეულისა და სულის დუალიზმის განხილვის საჭიროებას და, რაც მთავარია, ეს ახსნა უნდა ეყრდნობოდეს გამოცდილებისეულ მეცნიერებას, თუ გვინდა თავიდან ავიცილოთ უპასუხო მეტაფიზიკური კითხვები. ამგვარ თემად გელენს „მოქმედების“ ცნება მიაჩნია, რომელიც ადამიანის მიზნებისათვის ბუნების გარდაქმნაზე მიმართულ ქმედებას გულისხმობს.²

ამასთან გელენი ინარჩუნებს შელერთან დანყებულ ორ თეზისს: ადამიანის და ცხოველის შედარებას და ადამიანის სამყაროსადმი ღიაობას. გელენი კიდევ ერთხელ უსვამს ხაზს ადამიანის ისეთ თვისებებს, როგორცაა მისი ნაკლოვანი აღჭურვილობა ორგანული იარაღებით თუ ორგანული დაცვის საშუალებებით, მისი ინსტინქტების არასაიმედოობა – ყველაფერი ეს აძლევს მას საფუძველს, ადამიანს „ნაკლოვანი არსება“ უწოდოს და გაიმეოროს ჯერ კიდევ ჰერდერის მიერ გამოყენებული ცნება.³ ადამიანი, რომელიც ველური ბუნების პირისპირ შიშველი დგას, თავისი ნაკლოვანი ინსტინქტებით და თანშობილი ბუნებით, შეიძლება ითქვას, სიცოცხლისუნარიანი არ არის. ამ ნაკლოვანების კომპენსირება ხდება სიცოცხლის შენარჩუნების გარდაუვალი აუცილებლობიდან გამომდინარე – ისე შეცვალოს და გარდაქმნას ბუნება, რომ თავად სიცოცხლის შანსები ეძლეოდეს სამყაროსადმი ღიაობის წყალობით. ეს ღიაობა კი, თავის მხრივ, ისეთი უნარებით ხდება შესაძლებელი, როგორცაა მოძრაობების პლასტიურობა, ინტელიგენცი, სამყაროს და საკუთარი თავის გასაგნების უნარი.⁴

ამ შემთხვევაში ჩვენთვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ის, რომ არნოლდ გელენი „მოქმედებას“ განმარტავს, როგორც „კულტურის დამფუძნებელ, ბუნების გარდაქმნის ბიოლოგიურად აუცილებელ პროცესს“, რომლის გარეშე ადამიანი არ იქნებოდა სიცოცხლისუნარიანი.⁵ მოქმედების, როგორც ადამიანის სულისა და სხეულის ერთიანობის გამომხატველი „სამოქმედო წრის“ თვალსაჩინოებისათვის, გელენი ძველი სასახლის კარის გაღების მაგალითს მოიყვანს. როცა რამდენჯერმე მოვსინჯავთ გასაღებს და მისი გადატრიალების მორიგ მცდელობებს იმ სიგნალების შემდეგ მივმართავთ, რომელსაც ჩვენი გრძნობადობა და გონება გვანვდის. ამ მაგალითზე კარგად ჩანს, რომ ამ დროს პროცესების სხეულებრივად და სულიერად დაყოფა არაფრის მომცემი იქნებოდა, ამაზე რეფლექსია და ყურადღე-

¹ იქვე, გვ. 96

² იქვე, გვ. 97

³ Philosophische Anthropologie, Hg. von Werner Schuessler, Freiburg/München, 2000, s. 98

⁴ იქვე, გვ. 98

⁵ იქვე, გვ. 98

ბის გამახვილება კი მხოლოდ ხელისშემშლელი. გელენი ფიქრობს, რომ ამით აჩვენებს და მთლიანად გამორიცხავს სხეულისა და გონის დუალიზმის საჭიროებას.¹

თავისი აზრების გასამყარებლად, გელენი იმონმებს ავსტრიელ ზოოლოგს ოტო შტროხს, რომელიც ყურადღებას მიაქცევს ცხოველის თანშობილი მოტორიკის შეზღუდულ მრავალფეროვნებას. ამ შეზღუდულობასთან შედარებით, ხაზი გაესმება ადამიანის მოტორიკის პლასტიურობას და უსაზღვრო მრავალფეროვნებას, რასაც ადასტურებს ყოველი ხელოვანის, სპორტსმენის თუ ხელოსნის ყოველდღიური საქმიანობა. ამის შედეგია სწორედ პროფესიათა არსებული მრავალფეროვნება. გელენის აზრით, შტროხის ეს მოსაზრება კარგად ჯდება მის სქემაში, სადაც ადამიანი და ცხოველი დაპირისპირებულია, ცხოველს მისი ქცევისა და გრძნობადი უნარების შეზღუდულობა მიენერება, ადამიანი კი თავისი პლასტიურობისა და გრძნობადი უნარების ფართო სპექტრით გამოირჩევა, რომელიც აძლევას მას საშუალებას, დაძლიოს თავისი ბიოლოგიური კონსტიტუციის რისკიანობა და ისე გარდაქმნას ბუნება, რომ სინამდვილესთან ადაპტაცია და სიცოცხლის საიმედოობა უზრუნველყოს.²

ფილოსოფიური თეზისების განსამტკიცებლად აქვე მოყვანილია კიდევ ერთი, ამჯერად შვეიცარიელი ზოოლოგის – პორტმანის თვალსაზრისი და აღწერა ადამიანის ცხოვრების პირველი წლისა, რომელსაც ის ემბრიონალურ წელს უწოდებს და როდესაც სწავლის სიტუაციაში, გარემოს გავლენით ხორციელდება ძირითადი მომნიშვნების პროცესები. გარემოს ეს მსწავლელი გავლენა და ადამიანის დასწავლის უნარი მთლიანად ჩაშენებულია მისი ბიოლოგიური განვითარების პროცესში.

გელენი სვამს მნიშვნელოვან კითხვას: არ შეიძლება ადამიანის განსაკუთრებული, განუმეორებელი და ყველასგან განსხვავებული ბიოლოგიური პირობებიდან გავიგოთ, რატომ არის ადამიანი კულტურული არსება?!³ მეტაფიზიკური კითხვების გამორიცხვით და დუალიზმის თავიდან აცილებით, გელენი ფიქრობს, რომ ასპარეზი დაუთმო ანატომიას, ფსიქოლოგიას, ენათმეცნიერებას და, ამავდროულად, გამოათავისუფლა ადგილი ზოგადი კულტურის მეცნიერებისათვის.⁴

გელენი ხატოვან ასოციაციას მოიტანს კულტურის დასახასიათებლად. იგი კულტურას ადამიანის მიერ „სამყაროში აგებულ ბუდეს“ უწოდებს და კიდევ და კიდევ ხაზს უსვამს, რომ კულტურის შექმნა სასიცოცხლოდ აუცილებელია ადამიანისათვის, რადგან ადამიანს აკლია ბუნებაზე ბიოლოგიური მორგებულობა და შესაბამისად, დაცულობა.⁵

გარდა იმისა, რომ პრიმიტიული ხალხების დროიდან მოყოლებული ადამიანი ქმნის სხვადასხვა იარაღს და ტექნიკურ საშუალებებს, კულტურას მიაკუთვნებს გელენი „ახლად ფორმირებული ბუნების“ ისეთ სახეს, როგორიცაა ქორწინება, ოჯახი, სოციალური წესრიგი და სხვა ინსტიტუტები. კულტურისგან არც მითოლოგი-

¹ იქვე, გვ. 99

² Philosophische Anthropologie, Hg. von Werner Schuessler, Freiburg/München, 2000, S. 100

³ იქვე, გვ. 101

⁴ იქვე, გვ. 102

⁵ იქვე, გვ. 102

ისა და რელიგიის შინაარსებია გამორიცხული.¹ თვით რიტუალური მოქმედებებიც კი ადამიანის, როგორც მოქმედი არსების გაგებაში თავსდება და ამით ეთნოლოგიისა და კულტურის მეცნიერებათა მთელი სისრულე შეიძლება მოაზრებული იქნას აღნიშნულ სქემაში.

არნოლდ გელენი საუბრობს პრიმიტიული კულტურების შესახებ და დაასკვნის, რომ „ადამიანური კულტურა მდგომარეობს მოწესრიგებულობასა და სტაბილიზირებაში“.² ადამიანის გულში არსებული ქაოსიც კი ამ წესრიგისა და სტაბილურობის ფარგლებში მოექცევა, რაც გელენის აზრით, განგრძობადობას და პროგნოზირებადობის მიღწევის მცდელობას.

ამდენად, ავტორის რწმენით, ყველა სახის იდეათა სისტემა თავის სტაბილურობას, დროისათვის გამძლეობას ინსტიტუტებს უნდა უმაღლოდეს, რომლებშიც ეს იდეები სისტემატიზირებული სახით არიან მოცემულნი.

თვით პიროვნულობის ცნებასაც კი გელენი ინსტიტუტებს უკავშირებს. ეს უკანასკნელნი ქმნიან სწორედ პიროვნულობის ხარისხის განვითარების შესაძლებლობას. თუმცა, გელენის აზრით, ინსტიტუტები გარკვეული აზრით ჩვენს სქემატიზირებას ახდენენ, ჩვენს აზროვნებას და გრძნობებს დალს ასვამენ და ტიპურად აქცევენ, მიუხედავად ამისა, მათ გარეშე შეუძლებელი იქნებოდა ენერჯის რეზერვების მოპოვება და პროდუქტიულობის მიღწევა.³

გელენი თვლის, რომ კულტურული მიღწევები ადამიანისათვის ფუნდამენტური მნიშვნელობის მქონეა. მათ გარეშე ადამიანის ექსისტენცია მოუაზრებადია და ამდენად, განსხვავება ბუნებრივ და კულტურულ ადამიანს შორის არაზუსტი და მცდარია. არსებობდა და არსებობს მხოლოდ კულტურული კაცობრიობა, თუმცა სხვადასხვა ეტაპზე კულტურული მიღწევების არაჩვეულებრივ განსხვავებას ჰქონდა ადგილი. ყოველი კულტურა მხოლოდ მის მიერ გამოშუშავებულ ნორმებს, სამართლის, ქორწინების ფორმებს, ინტერესთა შკალას და გრძნობებს ცნობს ბუნებრივად, სხვა კულტურის ან საზოგადოების ფორმებს კი განიცდის, როგორც გამოუსადეგარს, არაბუნებრივს, სახეშეცვლილს, უღვთოსაც კი.⁴

გერმანელი ანთროპოლოგი იხსენებს ადამიანის ნიცშესეულ განსაზღვრებას, რომელიც ამ არსებას „დაუდგენელ ცხოველად“ ახასიათებს, რაც გელენისთვის საკმაოდ შემამინებლად ჟღერს.

მაგრამ იგი მადლიერია კულტურის მკვლევრებისა, რომლებიც უფრო ადამიანის გამომგონებლობას და გენიალობას უსვამენ ხაზს. მისი აზრით, თუ ადამიანი სამყაროსადმი გახსნილი არსებაა, თუ ის გარეგანი მოვლენების მხრივ განსაზღვრულია თავის მოქმედებებში, თუ ის ინსტინქტებით ღარიბია და არასაიმედო მდგომარეობაშია, მაშინ მისი მოწვევადობა მთავარ მახასიათებლად იქცევა.⁵ გელენი მნიშ-

¹ იქვე, გვ.102

² Philosophische Anthropologie, Hg. von Werner Schuessler, Freiburg/München, 2000, S. 103

³ A. Gehlen, Mensch und Institutionen, Philosophische Anthropologie, Philipp Reclam jun. Stuttgart, 2006, S. 29-30.

⁴ A. Gehlen. Anthropologische Forschung. Rowohlt. 1965.S. 80

⁵ Philosophische Anthropologie, Hg. von Werner Schuessler, Freiburg/München, 2000 S. 104

ვნელოვან გადასვლას აკეთებს, კერძოდ, მორალი შემოაქვს იმგვარ ინსტანციად, რომელიც სტაბილიზაციის მარცვალს გააჩენს ადამიანში და რომელმაც ქცევის საიმედოობა უნდა უზრუნველყოს. გელენი აქაც საუბრობს გარეგან საყრდენებზე, როგორცაა საზოგადოებაში არსებული ინსტიტუტები, კანონები, ორგანიზაციები, ქცევის სტილი, რომელიც საფუძვლად უდევს ეკონომიკურ, პოლიტიკურ, სოციალურ და რელიგიურ წესრიგს. „ისინი სარწმუნოდ ხდიან მორალის შინაგან მხარესაც კი“.¹ მთელი კაცობრიობის ისტორია და კულტურის ისტორია აჩვენებს, რომ თუ ამ ინსტიტუტებს გამოვაცლით ამა თუ იმ ხალხებს, მაშინვე დაუჭვემდებარებთ ქაოსს, არასაიმედოობას და გადაგვარებას. ამის მაგალითად ასახელებს ის ევროპელების გავლენებს ბუნებრივად მცხოვრებ ხალხებზე.

ადამიანის მთლიანი ორგანიზაციის ახსნა მოქმედებიდან ვრცელდება მორალზე, მოიცავს მის ამა თუ იმ გაგებას. „მორალის“ ცნებას გელენი „დისციპლინის“ ცნებით ცვლის. ადამიანის, როგორც კულტურის შემქმნელი და დისციპლინის მქონე არსების ცნებას ძალა აქვს ყველგან და ყოველთვის ჩვენი გამოცდილების ფარგლებში. ეს გამოარჩევს მას ცხოველისაგან და განსაზღვრავს კიდევ.

გელენი თვლის, რომ შეძლო, ერთმანეთთან დაეკავშირებინა ბიოლოგიური და კულტურის მეცნიერული განხილვა, ამასთან თავიდან აეცილებინა დუალისტური სქემა და მეტაფიზიკასთან დაბრუნება და ამას მოქმედების ცნებას უმადლის, რომელიც ქმნის ხიდს ადამიანის განხილვის ბიოლოგიური თვალსაზრისიდან კულტურის მეცნიერებებამდე.²

რა უნდა ითქვას გელენის ერთ-ერთი მთავარი დებულების შესახებ, რომლითაც ის გვეუბნება, რომ ადამიანი ნაკლოვანი არსებაა?

ჩვენი აზრით, ეს დებულება ცალმხრივია. რა თქმა უნდა, მორფოლოგიურად ადამიანი, ცხოველთან შედარებით, ნაკლებად არის შეგუებული გარემოსთან, მისი ორგანოები არ არის სპეციალიზებული, მას ნაკლები ინსტინქტები აქვს და ა. შ. მაგრამ მას აქვს ისეთი უნარი – გონი, ცნობიერება, ცნებითი აზროვნება, რომელიც ცხოველს, არა გააჩნია.

ადამიანს აქვს გონი, ე.ი. თავისუფლება. ადამიანი თვითონ მსჯელობს, თვითონ წყვეტს მის წინაშე არსებულ ყველა რთულ ამოცანას. ინსტინქტებით ღარიბია, რადგან მას, როგორც გონის მქონეს, უკვე არ ესაჭიროება ინსტინქტების ის რაოდენობა, რომელიც ცხოველს აქვს. ადამიანი იმიტომ კი არაა გონით დაჯილდოებული, რომ ის ინსტინქტებით ღარიბია, როგორც ამას ა. გელენი ფიქრობს, არამედ პირიქით: ის იმიტომაა ინსტინქტებით ღარიბი, რომ გონის მქონეა. ამ აზრით, ადამიანი სულაც არ არის „ნაკლოვანი არსება“.

სრულიად სამართლიანად მიგვაჩნია მ. ლანდმანის შეხედულება იმის შესახებ, რომ ყველა მოვლენას აქვს თავისი იმანენტური აზრი და იგი მხოლოდ თავის თავიდან უნდა აიხსნას, ადამიანსაც და ცხოველსაც აქვს ერთმანეთისაგან განსხვავებული კონსტიტუცია, მაგრამ ეს არ ნიშნავს ნაკლოვანებას.³

¹ იქვე, გვ.104

² Philosophische Anthropologie, Hg. von Werner Schuessler, Freiburg/München, 2000, S. 106

³ Landmann M. Philosophische Anthropologie. Band 156/156 a, Berlin 1969. S. 162

ადამიანის პასუხისმგებლობას გელენი აღიარებს მხოლოდ საკუთარ სხეულე-ბრიობასთან და სიცოცხლესთან კავშირში. ის კარგავს ზნეობრიობის ნამდვილ არ-სებას, ინარჩუნებს მხოლოდ ეგოისტურ პასუხისმგებლობას.

თავის წერილში „ადამიანი და ბუნება“ თ. ბუაჩიძე მინიშნებს იმ გარემოება-ზე, რომ ბუნებასთან ცუდ შეგუებას, ადამიანის ერთგვარ ჩამოუყალიბებლობას და მის ბედზე ბუნების ნაკლებ ზრუნვას ადამიანისათვის ნეგატიური თავისუფლების მნიშვნელობა აქვს. „ადამიანი თავისუფალია ბუნების დეტერმინაციისაგან, მა-გრამ ის აქტიურად უნდა იყოს – სწორედ აქ ვლინდება ადამიანის თავისუფლების დადებითი მნიშვნელობა: ადამიანის გონი თავისუფალია არა მხოლოდ რაიმესაგან, არამედ ის თავისუფალია რაიმესათვის. თუ გონი არაფერს შექმნის, ადამიანი დაიღ-უპება. შემოქმედების გარეშე ადამიანი არსებობასაც ვერ შეინარჩუნებს... პერსონ-ალური გონი შემოქმედებითია – ის ფიქრობს, აზროვნებს, ახორციელებს თავის ჩანაფიქრს. ასე იქნება მეორე, ბუნებისაგან განსხვავებული სამყარო, კულტურა... სადაც ბუნება დუმს, იქ კულტურის ფენომენების შექმნის მეშვეობით გონმა უნდა ილაპარაკოს“.¹ ამდენად, მკვლევარი გელენს ეთანხმება ადამიანის და ცხოველის კონსტიტუციის შედარებისას, მაგრამ ამას ადამიანის ნაკლოვანებად კი არა, უპირ-ატესობად განიხილავს და არ შეიძლება ამაში არ დავეთანხმოთ.

ზურაბ კაკაბაძის აზრით, ადამიანი არსებობს გარკვეულ პირობებში, გარემომ-ცველ სამყაროში; მისი არსებობა, მისი ცხოვრება არის გარკვეული სახის ურთიერ-ობა გარემომცველ სამყაროსთან. ამაში ჯერ არაფერია ადამიანისათვის სპეციფი-კურად დამახასიათებელი. ნივთიც მუდამ გარემომცველ პირობებში და მათთან ურთიერთობაში არსებობს. ნივთის არსებობის წესი შეიძლება დახასიათდეს, რო-გორც „განსაზღვრულობის ტენდენცია“, „ინერტულობა“, „მოცემული მდგომარე-ობის შენარჩუნებისაკენ სწრაფვა“, „გარედან განსაზღვრულობა“, გარე პირობების მიმართ „ინდიფერენტულობა“ და ამდენად, შეზღუდულობა.² ამასთან შედარებით, ცხოველის ურთიერთობა სამყაროსადმი „ნივთიერებათა ცვლის“ და ამ ნონასწო-რობის შენარჩუნების ურთიერთობაა. ადამიანის სპეციფიკურ-არსებითი დახასი-ათება კი სწორედ გარესამყაროსადმი აქტიურ-გარდამქმნელი დამოკიდებულებაა. მხოლოდ ადამიანს ახასიათებს შიში მიღწეული საზღვრების დაურღვევლობისა და, მაშასადამე, უსასრულობის პერსპექტივის დაკარგვის წინაშე. ადამიანს სწორედ განსაზღვრულობა-შეზღუდულობა, ანუ თავისუფლების აღკვეთა, შემოქმედები-თი აქტივობისა და სხვა ადამიანებთან, საზოგადოებასთან შინაგანი გაერთიანების შესაძლებლობათა აღკვეთა აშინებს. „ადამიანს ეშინია არათავისუფლებისა და „მინითავისუფლებისა“... სიკვდილის შიში თავისუფლების დაკარგვის შიშია. ჩვენში არსებული დაუოკებელი მოწოდება სიცოცხლისა არის მოწოდება თვითმოძრაო-ბისაკენ“³, მაშასადამე, შემოქმედებისაკენ, კულტურის შექმნისაკენ და ეს შემო-

¹ კულტურა, ფილოსოფია, ღირებულებები, ბათუმი, სავლე წერეთლის ფილოსოფიის ინ-სტიტუტი, შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოსოფიის დეპარტამენ-ტი, 2009, გვ. 30-31

² ზურაბ კაკაბაძე, რჩეული ფილოსოფიური შრომები, ერთტომეული, გამომცემლობა შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, ბათუმი, 2012, გვ. 270-271

³ იქვე, გვ.271

ქმედებითი სწრაფვა არ შეიძლება დაიყვანებოდეს ნაკლოვანი ინსტიქტური აღჭურვილობის კომპენსაციამდე.

როგორც მკვლევრები შენიშნავენ, „მოქმედებაზე ყურადღების გამახვილებით გელენმა უფრო ნათელი გახადა პასუხი კითხვაზე: როგორ ცხოვრობს ადამიანი? მაგრამ უპასუხოდ დატოვა კითხვა: რა არის ადამიანი?“¹

გელენი სამართლიანად მიუთითებს, რომ ადამიანის განსაკუთრებული ადგილი მარტო ენის, გონის და თვითცნობიერების არსებაში არ მდგომარეობს, მაგრამ ბიოლოგიური მხარე მასთან მართლაც გადამეტებულ მნიშვნელობას იძენს. სინამდვილეში, კულტურისა და სხვა მსგავსი ინსტიტუტების არსებობა შესაძლებელია იმდენად, რამდენადაც ადამიანი გონით დაჯილდოებული არსებაა. ცნობიერების არსებობა მოხსნის ინსტიქტების საჭიროებას და არა პირიქით. კულტურა, რელიგია, ზნეობა, სამართალი და ა.შ. არ შეიძლება იყოს მხოლოდ კომპენსაცია ბიოლოგიური არასპეციალიზირებულობისა. ადამიანს აქვს სპეციფიკური უნარი – გონი. გონი ბატონობს შემეცნების, ესთეტიკის და ეთიკის სფეროში. საბოლოოდ, ადამიანის ყოველი მოქმედება ეთიკურად უნდა გამართლდეს.

თამაზ ბუაჩიძის აღნიშნავს ადამიანის უნარზე, მაღალ ღირებულებათა გამო უარი თქვას სიცოცხლეზე, იყოს აბსოლუტურად უანგარო, „გელენის ბიოლოგიზმმა კი უანგარობა არ იცის“.² მისსავე სიტყვებს რომ დავესესხოთ, „ღირებულებებს აზრი აქვთ იმდენად, რამდენადაც არსებობენ გონითი არსებები – ადამიანები... ადამიანია ის არსება, რომელსაც ესმის ჯერარსის მოთხოვნა, რეალური გახადოს ის, რაც იდეალური მნიშვნელობის მქონეა“.³

რამდენადაც ღირებულებას არ აქვს აუცილებელი განხორციელების მოთხოვნა, იგი უტოვებს კიდეც ადამიანებს თავისუფლებას, არჩევანის შესაძლებლობას, შესაძლებლობას იმისა, რომ ამაღლდეს ვიტალობაზე, იცხოვროს ინტენსიური გონითი ცხოვრებით.

Irma Tsereteli

ARNOLD GEHLEN'S UNDERSTANDINGS OF CULTURE

Summary

This paper provides an understanding of culture by Arnold Gehlen, one of the distinguished representatives of philosophical anthropology. To understand and conceptualize this issue it is mandatory and necessary to define the main concepts and thesis of Gehlen's biological anthropology in order to imagine the whole scope and meaning of his philosophical theory.

The article begins with an understanding of a human being as a philosophical problem. Then introduces the understanding of human as a „deficient” being and „non-identified” creature in Gehlen's philosophical anthropology.

¹ Diskussion-Uber die Philosophische Anthropologie von Arnold Gehlen. Von Amelise mahn. Tübingen.1950, S.92

² თამაზ ბუაჩიძე, თანამედროვე დასავლური ფილოსოფიის სათავეებთან, გამომცემლობა Capre Diem, თბილისი, 2013, S. 355.

³ თამაზ ბუაჩიძე, „ადამიანი, ინდივიდი, პიროვნება“ თბ. 1987. გვ.41

In order to understand the meaning of culture and to avoid the dualism, Gehlen provides the understanding of human as an „acting being”. The concept of activity serves as a bridge connecting purely biological perspective of human with the cultural sciences.

Gehlen compares the biological structures of humans and animals, their adaptation to the living environment and the conditions for their survival. He considers, that culture has fundamental meaning for human, because a human -like deficient creature can only survive by creating culture. According to Gehlen, culture is a kind of compensation for human physical imperfection.

He talks about the stabilizing role of institutions for human society. He replaces the phenomenon of morality with discipline. He understands morality as a condition for the stabilizations of human behavior.

The paper presents an assessment of Arnold Gehlen’s biological point of view by various researchers. There is it provided the Georgian researchers Z. Kakabadze and T. Buachidze’s views on the importance of the mind-principal in human, which gives him the right to be a creative being and it is understood as a condition of positive freedom of the human being. All this indicates that human is above the instinctive provision characteristic of an animal.

Gehlen rightly points to the various peculiarities of human existence, but the maintenance of life with him is considered the only and highest value. Everything else, including morality are the possibility to achieve the goals and make human as an object of one-side, biological discussion.

სოლომონ დოდაშვილის ანთროპოლოგიური-ლიტერატურული მემკვიდრეობის შესახებ

ქართული ფილოსოფიის ისტორიაში გამორჩეული ადგილი უკავია სოლომონ დოდაშვილს, ფილოსოფოსს, მწერალს, პედაგოგს, მრავალდარგოვან სწავლულს, რომელიც XIX საუკუნის ქართულ საზოგადოებრივ აზროვნებაში ევროპეიზმის ერთ-ერთ ფუძემდებლად გვევლინება.

სოლომონ დოდაშვილის მრავალმხრივი ფილოსოფიური და ლიტერატურული მემკვიდრეობა დიდი ხანია, იქცა მეცნიერული შესწავლის ობიექტად. გამოქვეყნებულია არაერთი საყურადღებო გამოკვლევა ს. დოდაშვილის მსოფლმხედველობის, მისი აზროვნების წყაროების, ლიტერატურული შეხედულებების შესახებ, თუმცა ცალკეული საკითხები კვლავ საჭიროებს თანამედროვე თეორიულ-მეთოდოლოგიური თვალთახედვით სიღრმისეულ გაშუქებას, რამდენადაც დოდაშვილის შემოქმედების ირგვლივ საბჭოთა ეპოქაში შექმნილი სამეცნიერო ლიტერატურა არაა თავისუფალი კონიუნქტურის ზეგავლენისაგან.

ამჟამად ყურადღებას გავამახვილებთ ქართველი ფილოსოფოსის ესთეტიკურ შეხედულებებზე, რამდენადაც, შეიძლება გადაუჭარბებლად ითქვას, რომ სწორედ სოლომონ დოდაშვილი დგას XIX საუკუნის ქართული ესთეტიკური და თეორიულ-ლიტერატურული აზროვნების სათავეებთან.

ცნობილია, რომ სოლომონ დოდაშვილს განზრახული ჰქონდა ფილოსოფიის სისტემური კურსის შექმნა, რომლის ერთ ნაწილადაც, ლოგიკის, მეტაფიზიკის, ეთიკისა და სამართლის ფილოსოფიის გვერდით, იგი მოიაზრებდა ესთეტიკასაც, როგორც მოძღვრებას შეგრძნებათა შესახებ. „ლოგიკის“ შესავალში ფილოსოფოსი აღნიშნავდა, რომ „ფილოსოფიამ უნდა წარმოგვიდგინოს:

1) კანონები ა) აზროვნებისა და ბ) კანონები სულიერი ძალებისა საერთოდ = ლოგიკა და ფსიქოლოგია.

2) კანონები შემეცნებისა და შეცნობადისა = მეტაფიზიკა ყველა მისი ნაწილებით.

3) კანონები გრძნობისა = ესთეტიკა (დოდაშვილი 2001: 45).

ს. დოდაშვილი პირდებოდა მკითხველს, რომ ეს ყველაფერი „დროთა განმავლობაში წარედგინებოდა ცოდნის მოყვარულთა მონყალე ყურადღებასა და განსჯას“, თუმცა ამ გრანდიოზული ჩანაფიქრის განხორციელება ფილოსოფოსს აღარ დასცალდა. სოლომონ დოდაშვილმა ვეღარ მოასწრო ესთეტიკის ზოგადი საკითხების დამუშავება, თუმცა ავტორის ჩვენამდე მოღწეული თხზულებებისა თუ პირადი წერილების საფუძველზე მაინც შესაძლებელია მისი ესთეტიკურ-ლიტერატურული თვალსაზრის გარკვეული რეკონსტრუქცია.

ჩვენს მეცნიერებაში ს. დოდაშვილის ნააზრევის უმნიშვნელოვანეს წყაროდ მიჩნეულია კანტისა და ფიხტეს ფილოსოფია (იხ. ნუცუბიძე 1958; კუკავა 1967; თევზაძე 2005; კაციტაძე 2014). კ. კაციტაძის მოსაზრებით, ქართველი მოაზროვნის

„იდეები ახლოს დგას რომანტიკული ფილოსოფიის უდიდესი წარმომადგენლის შელინგის ნააზრევთან“ (კაციტაძე 2014: 36).

დღესდღეობით, სადავო აღარაა ის ფაქტი, რომ სოლომონ დოდაშვილი იდეალისტური ფილოსოფიის წარმომადგენელია და არა მატერიალისტური მოძღვრებისა, როგორც ამას თავგამოდებით ამტკიცებდა საბჭოთა მეცნიერება. საგანგებოადაა აღნიშნული აგრეთვე სოლომონ დოდაშვილის გარკვეული სიახლოვე რომანტიზმის ფილოსოფიასთან (ეგვინიძე 2009; კაციტაძე 2014).

სოლომონ დოდაშვილის ნააზრევს რომანტიკულ მსოფლხედვასთან, უპირველეს ყოვლისა, აახლოებს განსაკუთრებული ინტერესი ადამიანის შინაგანი სამყაროსადმი. „ლოგიკის“ შესავალ ნაწილში ფილოსოფოსი წერს: „ფილოსოფია რომ ვისწავლოთ, საჭიროა ფილოსოფოსობა. ფილოსოფოსობა კი ნიშნავს, ყურადღება მივაპყროთ თავის თავს, ჩავწვდეთ თავის თავს, რათა გამოვიცნოთ და გავიგოთ თვით ჩვენივე თავი და ამ გზით დავადგინოთ სიმშვიდე ჩვენში და ჩვენდა. ყურადღება მივაპყროთ საკუთარ თავს, ნიშნავს განვაცნოთ იგი ყოველივე იმისგან, რაც ჩვენ არ გვეკუთვნის: ეს ხდება, როცა გონებით ვტოვებთ ყოველივე გარეგნულს და თვით ჩვენს თავს წარვმართავთ მარტოოდენ შინაგანისაკენ. ჩავწვდეთ თავის თავს, ნიშნავს, გულდასმით ვიფიქროთ შინაგან მოვლენებზე, რომლებიც ჩვენში ხდება, გავხადოთ ჩვენი თავი გამოკვლევის უშუალო საგანი“ (დოდაშვილი 2001: 44).

სოლომონ დოდაშვილი თავისებური ინტერპრეტაციით გადმოგვცემს უძველეს თვალსაზრისს იმის თაობაზე, რომ სამყაროს ფილოსოფიური შემეცნების საფუძველთა საფუძველია თვითშემეცნება. როგორც ცნობილია, ეს შეხედულება რომანტიზმმა თავის უმთავრეს პრინციპად გამოაცხადა. გერმანული რომანტიზმის ერთ-ერთი უდიდესი წარმომადგენელი, ნოვალისი წერდა: „ჩვენ ვოცნებობთ სამყაროში მოგზაურობაზე, მაგრამ განა სამყარო ჩვენშივე არ არის? ჩვენ ვერ შეგვიცვნიას სიღრმენი ჩვენი სულისა. სწორედ იქ მივყავართ საიდუმლო გზას... მხოლოდ ჩვენშია და სხვაგან არსად მარადისობა თავისი სამყაროებით, თავისი წარსულითა და მომავლით“ (Новалис 1990: 71).

სოლომონ დოდაშვილის ესთეტიკურ შეხედულებათა შესასწავლად მნიშვნელოვან წყაროს წარმოადგენს ტრაქტატი „რიტორიკა“, რომელიც დიდი ხნის განმავლობაში დაკარგულად მიიჩნეოდა. 1828 წელს ფილოსოფოსი თავის სულიერ მოძღვარს იონა ხელაშვილის ატყობინებდა, რომ დაასრულა მუშაობა რიტორიკის სახელმძღვანელოზე და ნაშრომის დეტალურ შინაარსსაც აცნობდა მას. 1955 წელს ხელნაწერთა ინსტიტუტის ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების ფონდში ფილოსოფოსმა თამარ კუკავამ მიაკვლია „რიტორიკის“ ხელნაწერს. ნაშრომი სრული სახით არაა შემონახული, შენარჩუნებულია მხოლოდ შესავალი, პირველი ნაწილი და მეორე ნაწილის გეგმა. ხელნაწერს არ ერთვის ცნობა ავტორის ან გადამწერის შესახებ, თუმცა სოლომონ დოდაშვილის პირად წერილში მოყვანილ გეგმასთან „რიტორიკის“ ტექსტის შედარებამ უეჭველად ნათელყო, რომ ნაშრომი მას ეკუთვნის.

სამწუხაროდ, დღემდე მიუკვლეველია სოლომონ დოდაშვილის „პოეტიკა“, რომელიც უმნიშვნელოვანესი წყარო იქნებოდა ფილოსოფოსის ესთეტიკური და თეორიულ-ლიტერატურული შეხედულებების შესასწავლად. 1832 წლის შეთქმულების

მასალებიდან ნათელი ხდება, რომ დოდაშვილს პოეტიკის სახელმძღვანელოც ჰქონია შედგენილი.¹

სოლომონ დოდაშვილის „რიტორიკა“ კონსპექტური ხასიათის ნაშრომია, რომელშიც მჭევრმეტყველების ხელოვნების ზოგადი საკითხებია გადმოცემული. ავტორი ლაკონურად მსჯელობს ისეთი თემების ირგვლივ, როგორებიცაა: ორატორული თემის შერჩევა, სათქმელის ორგანიზება, დასაბუთების ხერხები და სხვ. ამ საკითხთა გვერდით „რიტორიკაში“ ავტორის ცალკეულ თეორიულ-ლიტერატურულ განაზრებებსაც ვხვდებით.

სოლომონ დოდაშვილის განსაზღვრებით, რიტორიკა არის მეცნიერება, ზოგადად, მჭევრმეტყველური ხელოვნებისა, და, კერძოდ, პროზის კანონთა შესახებ. ფილოსოფოსი იმთავითვე განასხვავებს ერთმანეთისაგან ორ ცნებას – რიტორსა და ორატორს. დოდაშვილის თქმით, რიტორად იგი იწოდება, ვისაც ძალუძს მჭევრმეტყველების კანონთა შესახებ მსჯელობა, აღჭურვილია თეორიული ცოდნით, ხოლო ორატორი ისაა, ვისაც ამ კანონთა პრაქტიკული გამოყენებაც ხელეწიფება. ფილოსოფოსის აზრით, კარგ ორატორს დიდი თეორიული მომზადება ესაჭიროება. იგი საფუძვლიანად უნდა ერკვეოდეს ზნეობრივ ფილოსოფიაში, მათემატიკაში, პოლიტიკურ მეცნიერებაში. თუმცა მხოლოდ განსწავლულობა არ კმარა ორატორული წარმატების მისაღწევად. სოლომონ დოდაშვილი ყურადღებას ამახვილებს კიდევ ერთ არსებით ფაქტორზე – ბუნებით ნიჭზე, რომლის გარეშეც რთულია სრულყოფილ ორატორად ჩამოყალიბება.

რიტორიკის განვითარების ისტორიაში სოლომონ დოდაშვილი ორ პერიოდს გამოყოფს. თავდაპირველად, მისი თქმით, რიტორიკა იყო მეცნიერება პოლიტიკური მჭევრმეტყველების შესახებ, ხოლო შემდეგ მისი საზღვრები გაფართოვდა და რიტორიკა იქცა ზოგადად პროზის თეორიად: „საგანი მისი არს განვითარება პროზაიკებისა მწერლისა“ (დოდაშვილი 2001: 183).

დოდაშვილის თქმით, რიტორიკა იყოფა თეორიულ და პრაქტიკულ ნაწილებად. თეორიული რიტორიკის მიზანია პროზაული მეტყველების ზოგადი კანონების დადგენა, ხოლო პრაქტიკულისა – კონკრეტული ტექსტების მეცნიერული განხილვა-დახასიათება.

სოლომონ დოდაშვილი ერთმანეთისაგან მიჯნავს რიტორიკისა და პოეტიკის საზღვრებს. მისი თქმით, „რიტორიკა არს ჰსწავლა პროზისა, ხოლო პიიტიკა ჰსწავლა სტიხთქმისა“. ფილოსოფოსის განსაზღვრებით, რიტორიკა და პოეტიკა ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან შესასწავლი ობიექტის მიხედვით. რიტორიკა შეისწავლის პროზაულ ტექსტებს, ხოლო პოეტიკა – პოეტურ თხზულებებს. ძალზე საინტერესოა ფილოსოფოსის მსჯელობა პოეზიისა და პროზის სპეციფიკის თაობაზე. დოდაშვილის დახასიათებით, „ორატორსა ჰსურს ჰსწავლებად, ხოლო სტიხმოქმედსა – ამოვნებად. ჭეშმარიტება შეადრგენს თვისებასა პროზისასა, თვინიერ

¹ ერთ-ერთ ჩვენებაში ს. დოდაშვილი მიუთითებდა: „ნოემბრის დამდეგს მღვდელი ეფრემ ალექსეევი ჩვეულებრივ მოვიდა ჩემთან საღამოს ჟამზე. მე მას წავუკითხე ჩემი შეთხზული წესები პიიტიკისა (Правила Пиитики, мною сочиненныя) და ვარჩევდით (ე.წ. პოემის „ქილილა და დამანა“) სხვადასხვა ლექსთა წყობას“ (დოდაშვილი 2001: 377).

რომლისაცა მას არა ექმნების ფასი; შვენიერი იქმნების მას შინა მხოლოდ საშუალობა მიმთხვევისათვის ორატორებისა საგნისა. სტიხმთქმელი წინააღმდეგომ მისა გამოუხრობელად წარმოადგენს შვენიერსა... სტიხთ ქმნა შეიცავს თვის შორის შვენიერსა თავით თვისით არა სასარგებლოსა, არამედ მხოლოდ კმაყოფილებისათვის“ (დოდაშვილი 2001: 182).

ციტირებული მონაკვეთის მიხედვით, ს. დოდაშვილი მიიჩნევს, რომ პოეზიასა და პროზას გარკვეულწილად განსხვავებული მიზნები აქვთ. პროზაიკოსის ამოცანაა, მკითხველი მიაახლოს ჭეშმარიტებასთან, გააფართოვოს მისი შემეცნების საზღვრები, განსწავლოს და ზნეობრივად აამაღლოს იგი. პროზაში ესთეტიკური ეთიკურს ექვემდებარება, მშვენიერი ჭეშმარიტისა და ზნეობრივის სამსახურში დგება. რაც შეეხება პოეზიას, მისი უმთავრესი მიზანი მკითხველისათვის ესთეტიკური სიამოვნების მინიჭებაა. პოეზიაში მშვენიერს არა დაქვემდებარებული, არამედ თავისთავადი ღირებულება აქვს. ე. ი. პროზაში, ფილოსოფოსის აზრით, განსჯითი ასპექტია წარმმართველი, ხოლო პოეზიაში კი – გრძნობადი.

სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულია მოსაზრება, რომ სოლომონ დოდაშვილს, როცა იგი მსჯელობს პოეზიისა და პროზის განსხვავებაზე, მხედველობაში აქვს არა საზოგადოდ პროზაული გვარი, არამედ მხოლოდ ერთი ჟანრი – მჭევრმეტყველური, „აღმკობილი“ პროზა (ჭელიძე 1966). ეს მოსაზრება, მართლაც ანგარიშგასაწევია. მით უმეტეს, რომ რიტორიკაში დოდაშვილი არაფერს ამბობს მხატვრული პროზის კანონთა შესახებ, ხოლო როცა სახელოვან რიტორებსა და ორატორებს ჩამოთვლის, იქ პროზაიკოსებს არ ასახელებს. ბუნებრივად დგება კითხვა: მაშინ რომელ მეცნიერებას უნდა აკუთვნებდეს ფილოსოფოსი მხატვრული პროზის შემსწავლელ ფუნქციას? იქნებ, პოეტიკას? ამ კითხვაზე უარყოფითი პასუხი უნდა გავცეთ. აშკარაა, რომ პოეტიკის შესწავლის ობიექტად დოდაშვილი მხოლოდ ლექსითი ფორმით დანერგულ თხზულებებს მოიაზრებს. იგი გარკვევით აღნიშნავს, რომ „პოეტიკა არს ჰსწავლა სტიხთქმისა“. აქედან გამომდინარე, პროზის შემსწავლელ მეცნიერებად ისევ რიტორიკა უნდა ვივარაუდოთ. მით უმეტეს, რომ ერთგან ავტორი მიუთითებს: რიტორიკაში „გადმოიცემიან კანონნი, რომელნიც განეფინებიან ყოველთა გვართა ზედა პროზაიკებრთა თხზულებათასა გამოურიცხველად“ (დოდაშვილი 2001: 183).

ჩვენს ლიტერატურათმცოდნეობაში აღნიშნულია კანტის ესთეტიკური შეხედულებების გარკვეული ზეგავლენის ფაქტი დოდაშვილის „რიტორიკაზე“ (ნადირაძე 1955). კანტის მიხედვით, მშვენიერება მოგვწონს ყოველგვარი ინტერესის გარეშე, ხელოვნება კი თავისი არსით უახლოვდება თამაშს, რომელიც თავისთავადაა სასიამოვნო. დაახლოებით ასეთ თვალსაზრისს გვთავაზობს დოდაშვილიც პოეზიის შესახებ, როცა აღნიშნავს, რომ პოეზიას მიზნად აქვს არა სარგებლობის მოტანა, არამედ ადამიანისათვის კმაყოფილების, სიამოვნების მინიჭება.

სოლომონ დოდაშვილის თვალსაზრისი პოეზიის არსისა და დანიშნულების შესახებ, ვფიქრობთ, უფრო მეტ მსგავსებას ავლენს ჰეგელის შეხედულებასთან, რომლის მიხედვითაც, „თავისი საბოლოო მიზანი ხელოვნებას თავის თავში აქვს. რადგან სხვა მიზნებს, ჭკუის სწავლებას, განწმენდას, გაუმჯობესებას, ფულის შექმნას, დიდებისა და პატივისაღმი სწრაფვას, არავითარი კავშირი არა აქვთ ხე-

ლოვნების ნაწარმოებთან, როგორც ასეთთან და მის ცნებას არ განსაზღვრავენ“ (ჰეგელი 1973: 70).

არ უნდა ვიფიქროთ, რომ როდესაც სოლომონ დოდაშვილი პოეზიის უმთავრეს მიზნად ესთეტიკურ სიამოვნებას აცხადებდა, ამით უარყოფდა პოეზიის შემეცნებით და აღმზრდელით ღირებულებას. ცხადია, ამით ფილოსოფოსი, უბრალოდ, პოეზიის თავისთავად ღირებულებას გახაზავდა. წერილში „მოკლე განხილვა ქართულისა ლიტერატურისა, ანუ სიტყვიერებისა“, „თამარიანის“ შესახებ მსჯელობისას ს. დოდაშვილი ჩახრუხადის ნაწარმოების ერთ-ერთ ღირსებად მიიჩნევს „მახვილგონიერებასა აზრთასა“, რაც ნათლად მიუთითებს იმაზე, რომ ფილოსოფოსის აზრით, ღრმააზროვნებას პოეზიაშიც დიდი გასაქანი აქვს.

„რიტორიკაში“ სოლომონ დოდაშვილი ეხება ლიტერატურული სტილის საკითხებსაც. ნაშრომის პარაგრაფში „გამოღებისათვის ფრაზისა“, ფილოსოფოსი ჩამოთვლის გამართული ფრაზის დამახასიათებელ ნიშნებს: „1. კანონიერება (ლტოლვა, ანუ განშორება ბარბარიზმთა). 2. სინმინდე (განშორება ლექსთა უხმოთა და უცხოთ ქუეყანისათა). 3. სიცხადე და განსაზღვრებულება. 4. წერა ჰაზრისა. 5. სიმხოლოე“ (დოდაშვილი 2001: 187)

როგორც ვხედავთ, დოდაშვილის მიხედვით, ლიტერატურული ფრაზის უპირველესი ღირსებაა „კანონიერება და სინმინდე“, განშორება ბარბარიზმებისა და ენისათვის შეუსაბამო კონსტრუქციებისაგან, აგრეთვე – სიცხადე, სისადავე და კონკრეტულობა.

ფილოსოფოსის მოსაზრებით, ლაკონიურობა არის გამართული სტილის ერთ-ერთი მთავარი ნიშანი. წერითი თუ ზეპირი მეტყველების დროს ორატორმა იმდენი სიტყვა უნდა დახარჯოს, რამდენიც საკმარისია აზრის ადეკვატურად გადმოსაცემად. ს. დოდაშვილი აღნიშნავს, რომ, ლოგიკური და გრამატიკული გამართულობის გარდა, ფრაზის „სიცხოველის“ მიღწევა სხვა საშუალებებითაცაა შესაძლებელი.

ერთ-ერთ ასეთ ფაქტორად ფილოსოფოსი ასახელებს ევფონიას, რომელსაც პროზაში, საერთოდ, ნაკლებ დატვირთვას ანიჭებენ ხოლმე. დოდაშვილის თქმით, ფრაზას მშვენიერებას ჰმატებს „კეთილხმოვანება, რომელიცა ჰყოფს სიტყვასა ცხადად და გაუჭირებლად დროსა კითხვისასა“ (დოდაშვილი 2001: 188).

სტილის ელვარება მიიღწევა აგრეთვე ხატოვანებით, ფიგურალურ გამოთქმათა მომარჯვებით. ფილოსოფოსი საგანგებოდ ჩამოთვლის და განმარტავს იმ მხატვრულ-გამომსახველობით საშუალებებს (ტროპებს), რომელთა გამოყენებითაც პროზაიკოსს ძალუძს ფრაზისათვის უფრო მეტი სიცხოველის მინიჭება.

„რიტორიკაში“ არაერთ სხვა საყურადღებო მოსაზრებას ვხვდებით მჭევრმეტყველური ხელოვნების თავისებურებათა შესახებ. მთლიანობაში, როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაშია აღნიშნული, „ს. დოდაშვილის „რიტორიკის“ ღირებულება ქართული ლიტერატურული აზრის განვითარებაში მაინცდამაინც ის კი არაა, რომ მისი ავტორი თეორიის თვალსაზრისით ახალ საფეხურს ქმნიდეს ორატორული ხელოვნების თეორიაში საერთოდ, არამედ ის, რომ ს. დოდაშვილმა ჩვენში შექმნა ტრადიცია ლიტერატურისა და ხელოვნების უზოგადეს საკითხებზე მსჯელობისათვის (ევგენიძე 2009: 88).

სოლომონ დოდაშვილის ლიტერატურული შეხედულებების გასათვალისწინებლად აგრეთვე მნიშვნელოვან წყაროს წარმოადგენს ნერილი „მოკლე განხილვა ქართულისა ლიტერატურისა, ანუ სიტყვიერებისა“, რომელიც ფილოსოფოსმა თავისსავე ჟურნალში – „სალიტერატურონი ნაწილი ტფილისის უწყებათანი“ (1832, 1-2) გამოაქვეყნა. ნაშრომს დიდი რეზონანსი ჰქონდა იმ დროის ლიტერატურულ წრეებში. ნერილის რუსული თარგმანი გამოქვეყნდა ჯერ გაზეთში „Тифлисские Ведомости“ (სათაურით „Краткий взгляд на грузинскую литературу“), შემდეგ კი – მოსკოვურ გამოცემაში „Московские ведомости“ (1832, № 10). ეს ნერილი შესულია ა. ჟარი დე მანსის „ძველი და ახალი ლიტერატურის, მეცნიერებისა და ხელოვნების“ რუსულ თარგმანში¹.

სოლომონ დოდაშვილის ნერილის მიზანია, წარმოაჩინოს ქართული მწერლობის ისტორიული მნიშვნელობა, მხატვრული ღირებულება და მოკლედ დაახასიათოს მისი განვითარების ძირითადი ეტაპები.

ფილოსოფოსი მსჯელობას იმ მოარული აზრის განხილვით იწყებს, რომლის თანახმადაც, ქართველებს არ გვაქვს მდიდარი ლიტერატურა, ქართული ენა კი თავისი ბუნებით მაინცდამაინც არაა მიდრეკილი ჰარმონიულობისაკენ. ს. დოდაშვილი ამ შეხედულებას მცდარად მიიჩნევს და აღნიშნავს, რომ სინამდვილეში „ქართულსა ენასა ზედა არიან მრავალნი შვენიერნი თხზულებანი და თარგმნილნიცა წიგნნი სხვა და სხვა ძველთა და უახლესთა ენათაგან“ (დოდაშვილი 2001: 214). კრიტიკოსი გულისტკივილს გამოთქვამს იმის გამო, რომ ქართული და, ზოგადად, კავკასიური კულტურა არაა სათანადოდ ცნობილი და დაფასებული ევროპაში, რომ იგი „აქამომდე წყვიდადსა შინა სიბნელისასა დაფარულ იყო მხედველობათაგან განათლებულის ევროპისათა“ (დოდაშვილი 2001: 214).

დოდაშვილის თქმით, ქართული ენა ერთი უძველეს ენათაგანია, ქართული დამწერლობა კი შეიქმნა ქრისტეს შობამდე, მეფე ფარნავაზის ეპოქაში. ქართული ანბანი სხვა დამწერლობათაგან არსებითად განსხვავებული და ორიგინალური იყო.

დოდაშვილი უპირისპირდება სომეხ სწავლულთა მიერ გავრცელებულ შეხედულებას, რომ ქართველები თავდაპირველად სომხურ ენაზე საუბრობდნენ. კრიტიკოსის თქმით, ეს მოარული აზრი იმ უბრალო ფაქტს ეფუძნება, რომ ქართულსა და სომხურში გვაქვს მსგავსი სიტყვები. აღნიშნული გარემოება, დოდაშვილის თქმით, ქართული ენის სომხურიდან წარმომავლობის საბუთად ვერ გამოდგება, რამდენადაც თითქმის შეუძლებელია იმის დადგენა, საერთო ლექსიკური მასალა სომხურიდან დამკვიდრდა ქართულში, თუ – პირიქით. ფილოსოფოსის მოსაზრებით, ქართული ღრმად თვითმყოფადი ენაა, რომელიც, უპირველეს ყოვლისა, თავისი შინაგანი ბუნებით განსხვავდება სომხური ენისაგან.

აქვე კრიტიკოსი აღნიშნავს, რომ არ აპირებს სომეხ სწავლულებთან კამათს, რადგანაც დარწმუნებულია მის უშედეგობაში. სქოლიოში კი დოდაშვილი ასეთ ირონიულ კომენტარს აკეთებს: „ჩვენ არა ძალგვიძს ბაასი სომეხთა თანა, ვინაითგან იგინი უბნობენ, რომელ თვით ადამ ლაპარაკობდა სომხურსა და სომხურის

¹ А. Жарри де Манси, История древних литератур, наук и изяшных искусств, М., 1836, II, гл. 38-48.

ენიდან ინარმოა ყოველი ენა, ესე იგი ფრანციული, ნემეცური, რუსული და სხვანი“ (დოდაშვილი 2001: 215).

სოლომონ დოდაშვილი დიდი გულისტკივილით საუბრობს ქართული სალიტერატურო ენის დაბინძურების შესახებ. იგი გაუმართლებლად მიიჩნევს ზოგიერთი მწერლის მხრიდან ქართულში უცხო სიტყვების შემოტანას, რადგან მისი აზრით, ქართულ ენას აქვს სრული შესაძლებლობები იმისა, რომ მისი ლექსიკური მასალით აზრი სრულყოფილად იქნას გადმოცემული: „ანინდელთა მწერალთა და უცოდი-ნართა ქართულისა ენისათა შემოიღეს ხმარება ლექსთა სპარსულთა, სომხურთა და რუსულთა, გარნა ამით არავის ძალუძს დამტკიცება, რომელ არ იყოს ქართულსა ენასა ზედა თანასწორ მნიშვნელნი ლექსნი“ (დოდაშვილი 2001: 215). კრიტიკოსის აზრით, მწერალმა მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეიძლება გამოიყენოს უცხო სიტყვა, თუ იგი საერთაშორისო ტერმინადაა ქცეული. სხვა დროს კი ნამდვილმა შემოქმედმა მშობლიური ენის გამომსახველობითი საშუალებებით უნდა გადაჭრას მის წინაშე მდგარი მხატვრული ამოცანა: „კარგმან მწერალმან რომლისა საგნისა აღწერაც უნდა მოინდომოს... მას ძალუძს ბუნებითა ენასა ზედა გამოღება და წარმოდგენა თვით უმცირესისა აზრისა და გრძნობისა“ (დოდაშვილი 2001: 215).

დოდაშვილის თქმით, ისტორიულად ქართველებს იმთავითვე ჰქონდათ მიდრეკილება განათლებისადმი, რისი დასტურიცაა თვალსაჩინო ქართველ მწერალთა და მთარგმნელთა ლიტერატურული მემკვიდრეობა. იგი ჩამოთვლის შუა საუკუნეების ცნობილ სასულიერო მწერლებსა და მთარგმნელებს, რომელთა არსებობითაც იამაყებდა ნებისმიერი კულტურული ერი: ილარიონ ქართველი, იოანე და ექვთიმე ათონელები, იოანე პეტრინი, ეფრემ მცირე, არსენ იყალთოელი და სხვ.

საგანგებოდ გამოყოფს ს. დოდაშვილი იოანე პეტრინის ღვაწლს, რომელმაც „ეპოხა მჭევრმეთქვეობისა ჩვენისა იწყო“. კრიტიკოსის თქმით, თავისი მრავალდარგოვანი მოღვაწეობით ამ „ჭეშმარიტმა ფილოსოფოსმა“ დაიმსახურა არა მხოლოდ თანამედროვეთა აღიარება, არამედ შთამომავლობის დიდი პატივისცემა და სიყვარული.

სოლომონ დოდაშვილი შედარებით ვრცლად ახასიათებს თამარის ეპოქას, რომელიც, მისი თქმით, იყო „ოქროვანი საუკუნე“, როდესაც საქართველოში არსებობდა მრავალი საგანმანათლებლო და კულტურული კერა. თამარის დროის ლიტერატურულ ავტორიტეტთან დოდაშვილი ასახელებს რუსთველს, ჩახრუხაძეს, მოსე ხონელსა და სარგის თმოგველს, რომელთა თხზულებანი „დაფასებულ არიან ფრიად მაღლად და დაიდებიან რიცხვსა შორის პირველთა ქმნილებათასა“ (დოდაშვილი 2001: 219).

სოლომონ დოდაშვილის თქმით, შუა საუკუნეებში ქართული ლიტერატურის განვითარების უმაღლესი დონის დასტურია „ვეფხისტყაოსანი“ და „თამარიანი“. ფილოსოფოსს განსაკუთრებით ხიბლავს ჩახრუხაძის ოდა თავისი კეთილხმოვანებით, რთული სალექსო სტრუქტურითა და ღრმააზროვნებით.

თამარის ეპოქის შემდეგ იწყება ქართული კულტურის დეკადანსის ხანა, რაც გამოიწვია „ბარბაროსთა“ მრავალრიცხოვანმა შემოსევებმა. შემდეგი დროის მწერალთაგან დოდაშვილი გამოარჩევს მეფე-პოეტ თეიმურაზს, რომელიც „ღირს არს უუდიდესისა მაღლობისა მრავალთა აღმატებულთა ლექსთათვის“. აქვე კრიტიკოსი

აღნიშნავს ვახტანგ მეექვსის, როგორც სტამბის დამაარსებლის, განმანათლებლისა და პოეტის ღვანლსაც.

ქართული კულტურის „აღდგინების“ დასაწყისად დოდაშვილს მიაჩნია ერეკლე მეორის ეპოქა. ამ პერიოდში ლიტერატურულ ასპარეზზე გამოდის დოდაშვილისათვის უდიდესი ავტორიტეტის მქონე სწავლული – ანტონ I კათალიკოსი, მრავალმხრივი მოღვაწე, თეოლოგი, ფილოსოფოსი, ფილოლოგი და მთარგმნელი. კრიტიკოსი დაწვრილებით ჩამოთვლის ანტონ I-ის თარგმნილ და ორიგინალურ შრომებს. აქვე დოდაშვილი ასახელებს XVII-XVIII სს. სხვა მწერლებსაც (ვახუშტი ბაგრატიონი, სულხან, ვახტანგ, დიმიტრი ორბელიანები, იასე ერისთავი, დიმიტრი ციციშვილი), რომელთა „თხზულებანი სტიხად და პროზად ღირს არიან გონებაგანმხილველისა ყურადღებისანი“ (დოდაშვილი 2001: 221).

სოლომონ დოდაშვილის ეს სტატია, მართალია, ერთგვარად კონსპექტური ხასიათისაა, თუმცა მასში ნათლად ვლინდება მკვლევრის დიდი ერუდიცია. ნაშრომის შექმნისას სოლომონ დოდაშვილი საფუძვლიანად მომზადებულა. მას შეძლებისდაგვარად გაუთვალისწინებია ძველი ქართული მწერლობის შესახებ არსებული წყაროები და სამეცნიერო ლიტერატურა. დღესდღეობით გამორკვეულია, რომ „თამარიანის“ შეფასებისას კრიტიკოსი ეყრდნობა ევგენი ბოლხოვიტონოვის ცნობილ ნაშრომს „საქართველოს ისტორიული სურათი პოლიტიკური, საეკლესიო და სწავლა-განათლების მდგომარეობის თვალსაზრისით“ (პეტერბურგი, 1802) (განერელია 1981: 58), ხოლო შუა საუკუნეების ქართველ მწერალთა და მთარგმნელთა შესახებ მსჯელობისას – დავით რექტორის ხელნაწერს „ძველთა ქართველთა მთარგმნელთათვის, წმიდათა მამათა და მეცნიერთათვის“... (მენაბდე 1973: 44).

მეცნიერთა ნაწილს სოლომონ დოდაშვილის განხილული წერილი ქართული ლიტერატურის პერიოდიზაციის პირველ მცდელობად მიაჩნია. კ. კეკელიძის შეხედულებით, „ს. დოდაშვილის ამ შრომაში საყურადღებოა ცდა ძველი ქართული ლიტერატურის პერიოდიზაციისა“ (კეკელიძე 1980: 19). ლ. მენაბდის აზრითაც, „ს. დოდაშვილს უცილობლად ეკუთვნის პატივი ძველი ქართული პერიოდიზაციის პირველი ცდის მოცემისა“ (მენაბდე 1973: 43).

უფრო მართებულად გვეჩვენება ჯუმბერ ჭუმბურიძის მოსაზრება, რომლის მიხედვითაც, „ლიტერატურის პერიოდაზაცია გულისხმობს გარკვეული თვალსაზრისის მიხედვით... ლიტერატურის ისტორიის ცალკეული მონაკვეთების გამოყოფას ლიტერატურის განვითარების საერთო პროცესში, ამ მონაკვეთების დახასიათებას მათ შორის არსებული განსხვავებულისა და საერთოს მიხედვით. არავითარი ამის მსგავსი ს. დოდაშვილს განხილულ სტატიაში არ მოუცია. რა თქმა უნდა, ქრონოლოგიური სურათის აღდგენა, რომ მე-11-12 საუკუნეების ქართული კულტურის აღმავლობას მოჰყვა დაცემის პერიოდი, ხოლო შემდეგ აღორძინება... პერიოდიზაციის ნიმუშად ვერ მიიჩნევა. და, საერთოდაც, თავისი დროისათვის ამ მეტად საყურადღებო, მაგრამ კონსპექტურ მიმომხილვაში ს. დოდაშვილს მაშინ არც შეეძლო მოეცა ჩვენი მწერლობის პერიოდიზაციის თუნდაც მკრთალი სურათი“ (ჭუმბურიძე 1974: 89).

„მოკლე განხილვა“ დაწერილია ეროვნული ღირსების გამძაფრებული შეგრძნებით. ამ წერილით სოლომონ დოდაშვილი ცდილობს, დაძლიოს ქართულ საზოგა-

დოებაში თავჩენილი ნიჰილიზმის ნიშნები და განუმტკიცოს ქართველებს ეროვნული სრულფასოვნების განცდა, უცხოელ მკითხველს კი დაანახოს ქართული კულტურის ღირებულება. სწორედ ამ მიზანს ემსახურებოდა სოლომონ დოდაშვილი მთელი თავისი შეგნებული ცხოვრების განმავლობაში: „არა თავისა თვისისათვის მხოლოდ, გინა ბედნიერებისათვის ვჰმუშაკობ, არამედ სიყვარულისათვის მამული-სა, რათა ევროპამან ოდესმე ჰსნას ივერია საშუალობითა წერილთა სარწმუნოთა“ (დოდაშვილი 2001: 259).

სოლომონ დოდაშვილის ნააზრევის განხილვა გვარწმუნებს, რომ საბჭოთა პერიოდის სამეცნიერო ლიტერატურაში დამკვიდრებული თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც, „დოდაშვილის ესთეტიკური შეხედულებები რეალისტურია“ (კუკავა 1986: 63) და ისინი „პროგრესულ-მატერიალისტური ტენდენციებით ხასიათდება“ (მიქაშავიძე 1963: 177), არ შეეფერება სინამდვილეს. სოლომონ დოდაშვილი გერმანული კლასიკური იდეალისტური ესთეტიკის იმ უზოგადეს დებულებას იზიარებს, რომ ხელოვნებას (კერძოდ, პოეზიას) თავისთავადი ღირებულება აქვს, მისი საგანიცა და დანიშნულებაც თვით მასშივეა. ეს თვალსაზრისი კი არსებითად შეუთავსებელია რეალისტურ-მატერიალისტური ესთეტიკის პრინციპებთან.

სწორად არ მიგვაჩნია აგრეთვე კატეგორიული მტკიცება, რომ სოლომონ დოდაშვილი მსოფლმხედველობრივად რომანტიზმის პოზიციებზე დგას. კ. კაციტაძის მოსაზრებით, „ს. დოდაშვილის ნააზრევი ძირითადად რომანტიკული მსოფლმხედველობის ფარგლებში თავსდება. უფრო მეტიც, ჩვენი აზრით, რაიმე არსებითი საუბარი ქართველ რომანტიკოსთა მსოფლმხედველობის ზოგიერთი საკითხის შესახებ ს. დოდაშვილის შეხედულებათა გათვალისწინების გარეშე შეუძლებლად მიგვაჩნია“ (კაციტაძე 2014: 79). აქვე მკვლევარი აყენებს იმ შეხედულების კრიტიკული გადასინჯვის აუცილებლობას, „რომლის თანახმად, ქართული რომანტიზმი ყოველგვარ ფილოსოფიურ დაფუძნებას მოკლებული იყო“.

ვფიქრობთ, უთუოდ გადაჭარბებული იქნება, სოლომონ დოდაშვილი დავსახოთ ქართული რომანტიზმის თეორეტიკოსად. ჩვენს ხელთ არსებული წყაროები ასეთი კატეგორიული განცხადების საფუძველს ნამდვილად არ იძლევა. სოლომონ დოდაშვილის თეორიულ ნააზრევში ვხვდებით კლასიციზტური ესთეტიკის ზეგავლენასაც, ხოლო მის მიერ გადმოკეთებული მოთხრობები აშკარა სენტიმენტალისტური განწყობილებებითაა აღბეჭდილი. ცხადია, მთლიანობაში, დოდაშვილის ლიტერატურული მემკვიდრეობა უფრო მეტ სიახლოვეს რომანტიზმის ფილოსოფიასთან ამჟღავნებს, თუმცა მისი დასახვა ქართული რომანტიზმის თეორეტიკოსად ფაქტის გაზვიადება იქნება.

სხვა მრავალ დამსახურებათა შორის სოლომონ დოდაშვილის ქართველი ერის წინაშე ის წვლილიც მიუძღვის, რომ მან თავისი ლიტერატურული მოღვაწეობით შეამზადა საფუძვლები XIX საუკუნის ქართული თეორიულ-ლიტერატურული აზროვნების განვითარებისათვის.

XIX საუკუნის 30-იან წლებში რუსულ სინამდვილეში ლიტერატურათმცოდნეობის ერთ-ერთ განშტოებად ჩამოყალიბდა ე. წ. „ფილოსოფიური კრიტიკა“ (ვ. ოდოევსკი, დ. ვენევიტოვი, ი. კირეევსკი და სხვ.). ვინ იცის, ქართველ სწავლულსაც რომ დასცლოდა, იქნებ, მისი სახით ჩვენც გვყოლოდა ფილოსოფიური კრიტიკის ფუძემდებელი.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. განერელია ა., რჩეული ნაწერები, III (1). თბ., გამომც. „მერანი“, 1981.
2. დოდაშვილი ს., თხზულებანი, თბ., თსუ გამომცემლობა, 2001.
3. ევგენიძე ი., ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, III. თბ., 2009.
4. თევზაძე გ., სოლომონ დოდაშვილი, თბ., გამომც. „დიოგენე“, 2005.
5. კაციტაძე კ., სოლომონ დოდაშვილის მსოფლმხედველობის საკითხისათვის, თბ., Carpe Diem, 2014.
6. კუკავა თ., ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიიდან (XVII-XIX ს. პირველი ნახევარი), თბ., გამომც. „განათლება“, 1967.
7. მენაბდე ლ., XIX საუკუნის ქართველი კლასიკოსები და ძველი ქართული მწერლობა, თბ., „განათლება“, 1973.
8. მიქაშავიძე შ., ესთეტიკის ზოგიერთი საკითხი ს. დოდაშვილის „რიტორიკაში“, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის საზოგადოებრივ მეცნიერებათა განყოფილების მოამბე, 1963, 5;
9. ნადირაძე გ., სოლომონ დოდაშვილის ესთეტიკურ შეხედულებათა საკითხისათვის, ჟ. „მნათობი“, 1955, 5.
10. ნუცუბიძე შ., ქართული ფილოსოფიის ისტორია, II, თბ., საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტი, 1958.
11. ჭელიძე ვ., ესთეტიკის საკითხები სოლომონ დოდაშვილის „რიტორიკაში“, ლიტერატურის თეორიისა და ესთეტიკის საკითხები, III. 1966.
12. ჰეგელი გ. ვ. ფ. ესთეტიკა, ტ. I, თბ., „ხელოვნება“, 1973.
13. Новалис 1990: Новалис, Фрагменты, Зарубежная литература XIX века, Романтизм. Москва, 1990.

Levan Beburishvili

AESTHETIC AND LITERARY VIEWS OF SOLOMON DODASHVILI

Summary

Solomon Dodashvili, a philosopher, writer, teacher, multidisciplinary scholar, who is one of the founders of Europeanism in the Georgian public thought of the XIX century, occupies a special place in the history of Georgian philosophy.

Solomon Dodashvili's multifaceted philosophical and literary heritage has long been the object of scientific study. Were published numerous important studies about Dodashvili's worldview, sources of his thought, literary views, however, some issues still need to be understood from a modern theoretical-methodological point of view, as the scientific literature created around Dodashvili's work in the Soviet era is not free from the influence of conjuncture.

In the article we discuss the aesthetic views of the Georgian philosopher. It can be said without exaggeration that Solomon Dodashvili stands at the origins of the Georgian aesthetic and theoretical-literary thought of the XIX century.

It is known that Solomon Dodashvili intended to create a systematic course of philosophy, one part of which, in addition to the logic, metaphysics and ethics, he also considered aesthetics. The

philosopher failed to carry out this great plan. However, based on the author's writings or personal letters, it is still possible to reconstruct his aesthetic-literary point of view.

It is considered in Georgian scholarship, that the most important sources of Dodashvili's thought are the philosophy of Kant and Fichte. According to K. Katsitadze, the ideas of the Georgian thinker are close to philosophy of Schelling, the greatest representative of Romantic philosophy.

Today, it is no longer disputed that Solomon Dodashvili is a representative of idealist philosophy and not of materialist doctrine, as Soviet scholarship selflessly asserted.

Solomon Dodashvili, like romanticists, first of all, brings a special interest in the inner world of a person. In the introductory part of "Logic" the philosopher gives a peculiar interpretation of the ancient view that the basis of the philosophical cognition of the universe is self-knowledge. As it is known, this view was declared by Romanticism as its main principle. One of the greatest representatives of German Romanticism, Novalis wrote: "" We dream of traveling the world, but is not the world within us? We don't know the depth of our souls. That is where the secret path leads ... Only in us and nowhere else is eternity with its worlds, its past and future.

An important source for the study of Solomon Dodashvili's aesthetic views is the treatise "Rhetoric". "Rhetoric" is a conceptual work that outlines the general art of rhetoric. The author discusses succinctly around such topics as: selection of an oratory topic, organization of speech, ways of reasoning, etc. In addition to these issues, in "Rhetoric" we also find some theoretical-literary ideas of the author.

According to Solomon Dodashvili, rhetoric is the science of the art of rhetoric in general and the laws of prose in particular. The philosopher immediately distinguishes between two concepts – rhetorician and orator. According to Dodashvili, a rhetorician is someone who is able to reason about the laws of rhetoric, is equipped with theoretical knowledge, and an orator is someone who can also apply these laws in practice.

Solomon Dodashvili distinguishes two periods in the history of rhetoric development. At first, rhetoric was the science of political rhetoric, but then its boundaries expanded and rhetoric became a theory of prose in general.

Solomon Dodashvili separates the boundaries of rhetoric and poetics. According to the philosopher, rhetoric and poetics differ from each other according to the object of study. Rhetoric will study prose texts, while poetics will study poetic works. S. Dodashvili believes that poetry and prose have somewhat different goals. The task of the prose writer is to bring the reader closer to the truth, to expand the boundaries of his cognition, to study and to elevate it morally. In prose is subject aesthetical is standing in the service of the truth and morality. As for poetry, its main purpose is to give aesthetic pleasure to the reader. In poetry the beautiful has no subordinate but an inherent value.

Kant's aesthetic views have a certain influence on Dodashvili's aesthetic views. Dodashvili offers a similar view of poetry, when he mentions that poetry aims not to bring benefit, but to give satisfaction and pleasure to a person.

Solomon Dodashvili's view on the essence and purpose of poetry, we think, bears more resemblance to Hegel's view, according to which "Art has its ultimate goal in itself. Because other purposes, the teaching, the purification, the improvement, the pursuit of fame and honor, have nothing to do with the work of art as such and do not define its concept".

In "Rhetoric" Solomon Dodashvili also refers to issues of literary style. According to the philosopher, conciseness, clarity and specificity is one of the main signs of a held style. In written or oral speech, the orator should spend as many words as are sufficient to convey the meaning adequately.

An important source for considering Solomon Dodashvili's literary views is also the letter "A Brief Discussion of Georgian Literature" (1832). The purpose of Solomon Dodashvili's letter is to present the historical significance, artistic value of Georgian literature and to briefly describe the main stages of its development.

The philosopher begins the discussion by discussing the Moorish view that Georgians do not have a rich literature, and that the Georgian language is by its very nature not inclined towards harmony. S. Dodashvili considers this view wrong.

Dodashvili contradicts the view held by Armenian scholars that Georgians originally spoke Armenian. According to the critic, this Moorish opinion is based on the simple fact that we have similar words in Georgian and Armenian. According to Dodashvili, this circumstance cannot be used as a document of origin of the Georgian language from Armenian, as it is almost impossible to determine whether the common lexical material from Armenian was established in Georgian, or vice versa. According to the philosopher, Georgian is a deeply original language, which, first of all, differs from the Armenian language by its internal nature.

Solomon Dodashvili speaks with great heartache about the pollution of the Georgian literary language. He considers it unjustified for some writers to introduce foreign words into Georgian, because in his opinion, the Georgian language has full possibilities to fully convey the meaning through its lexical material.

According to Dodashvili, historically Georgians have had a penchant for education from the very beginning, which is evidenced by the visible literary heritage of Georgian writers and translators. He lists the famous medieval theological writers and translators and briefly describes their works.

This article by Solomon Dodashvili is, of course, somewhat concise, but it clearly shows the great erudition of the researcher. Solomon Dodashvili was thoroughly prepared while creating the work. He took into account the existing sources and scientific literature on ancient Georgian literature as much as possible.

>Short discussion ..." is written with an intensified sense of national dignity. With this work, Solomon Dodashvili tries to overcome the signs of nihilism left in the Georgian society and to strengthen the sense of national fullness of Georgians, and to show foreign readers the value of Georgian culture.

Discussion of Solomon Dodashvili's thought assures us that the view established in the scholarly literature of the Soviet period, according to which "Dodashvili's aesthetic views are realistic" and they are characterized by "progressive-materialist tendencies", does not correspond to reality. Solomon Dodashvili shares the general tenet of German classical idealist aesthetics that art (namely, poetry) has its own value, its subject matter and purpose are in itself. This point of view is essentially incompatible with the principles of realist-materialist aesthetics.

Among many other merits before Solomon Dodashvili's contribution to the Georgian nation, he contributed to the development of Georgian theoretical-literary thought of the XIX century through his literary activity.

ანასტასია ზაქარიაძე

მხატვრული ენობრივი ქრისტიანული ჰაზარტობა – ანთიმოზ
ივანოვი¹

წმინდა ანთიმოზ ივერიელის შენატანი რუმინულ ქრისტიანულ კულტურაში ფართოდაა ცნობილი რუმინული საზოგადოებისათვის, დიდი ღვთისმეტყველის, ორატორის, ბეჭდური და მთარგმნელობითი საქმის დიდოსტატის, ქტიტორის და განმანათლებლის ღვანლი შეფასებულია არაერთი რუმინელი მკვლევრის აკადემიურ ნაშრომებში². რუმინული აკადემიის კომისიის მიერ გამოცემულ კვლევაში „რუმინული ლიტერატურის ისტორია“ აღნიშნულია: „არასდროს ჰქონიათ დამსწრებს, ბატონებს, თავადებს, ეპისკოპოსებსა და მღვდლებს საშუალება, მოესმინათ უფრო თბილი სიტყვა, უფრო ამალელებული, უფრო პოეტური, უფრო მჭევრმეტყველი, ვიდრე ის, რასაც ქართველი ანთიმოზი რუმინულად წარმოთქვამდა. მისი სტილისტური შედარებები და მეტაფორები, პლასტიკური გამოსახულებები და ეპითეტები მას შუა საუკუნეების ლიტერატურის დიდ მწერლებს შორის აყენებს“. ანთიმის სახისმეტყველება ხასიათდება მუდმივი ზრუნვით სიტყვისადმი, ერთგულებით ენის სინამდის დაცვისადმი, ენაში გამოვლენილი სამყაროს მშვენიერებისადმი. იგი თეოლოგებისა და აკადემიური წრის მიერ მიჩნეულია რუმინული საეკლესიო ენისა და რუმინული სალიტერატურო ენის ერთ-ერთი ფუძემდებელად.

წმინდა ანთიმოზის მემკვიდრეობის ნაწილის თარგმანმა მისი ნააზრევი ქართველი მეცნიერებისათვის ხელმისაწვდომი გახადა. თუმცა მისი მემკვიდრეობის ერთი მხარე, ვფიქრობ, რომ არ არის სათანადოდ ნაკვლევი და დაფასებული მეცნიერთა მხრიდან“.

წმინდა ანთიმოზის შემოქმედება პირობითად შეგვიძლია რამოდენიმე ნაწილად დავაჯგუფოთ – დიდაქები, ტრაქტატები, თარგმანები, წერილები და კორესპონდენცია და პოეზია.

სწორედ ეს უკანასკნელი მხარე ანთიმის მემკვიდრეობისა ნაკლებადაა ცნობილი და შესწავლილი. ამის მიზეზად შესაძლებელია ის მივიჩნიოთ, რომ წმინდა ან-

¹ კვლევა განხორციელდა შოთა რუსთაველის საქართველოს ეროვნული სამეცნიერო ფონდის ფინანსური მხარდაჭერით FR-19-7625 – „ანთიმოზ ივერიელი-ევროპული სააზროვნო სივრცის ნაწილი“

² იხ. მაგალითად ჯიანინა პიკიორუსის, გაბრიელ შტრემპლის, გეორგ კალინესკუს, გეორგ ივასკუს კვლევები: Gianina Picioruş, Antim Ivireanul, avangarda literară a paradisului, Ed. Teologie pentru azi, Bucureşti, 2010, Gabriel Ştrempele, Antim Ivireanul, George Călinescu, Istoria literaturii române de la origini până în prezent, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, Bucureşti, 1941, Istoria literaturii române, Ed. Academiei Române, Bucureşti, 1962, George Ivaşcu, Istoria literaturii române, vol. I

თიმოზის ინტელექტუალური მემკვიდრეობის მთავარი ვექტორი საღვთისმეტყველო და საგანმანათლებლო საქმიანობის უპირობო პრიორიტეტითაა გამორჩეული. შესაბამისად, გასაკვირი არ უნდა იყოს, რომ ანთიმის მხატვრულმა ფანტაზიამ, ესთეტიკურმა გონმა ფართო ასპარეზი უმაღლეს არქიტექტორულ და ბექდვითი პროდუქციის აღკაზმვაში იპოვნა, ვიდრე საკუთრივ პოეზიაში.

კვლევა ცხადყოფს, რომ ანთიმოზ ივერიელის რელიგიური დისკურსის ენა სახისმეტყველების გამორჩეული ნიმუშია.

ვიდრე უშუალოდ ანთიმის სახისმეტყველებაზე გადავალთ, მოკლედ უნდა ვთქვათ ისიც, რომ ქრისტიანული დისკურსისათვის პოეტური ჟანრი ზოგადად არ არის დამახასიათებელი. საღვთისმეტყველო თეზისის, თეოლოგემის, დოგმატური აზრის გადმოსაცემად პოეზია ხშირად არ გამოიყენება. არ ვგულისხმობთ, რომ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ სიტყვაკაზმულობა უცხოა საღვთისმეტყველო ტექსტის გადმოსაცემად. ქრისტიანული კულტურა, რომლის გულისგული ადამიანია, მისი სულიერი სამყარო, მისწრაფებები, ვნებები, განცდები, პერსონული თვითშემეცნებისა და თვითჩაღრმავების გამოცდილება ხელს უწყობს სულიერი შინაარსით დატვირთული პოეტური ტექსტების შექმნას. ძველი აღთქმის ერთ-ერთი წიგნი სოლომონ მეფის „ქებათა ქებისა“ (ძვ. წ. დაახლოებით 1020 წელი) ბიბლიური სახიერების, მისი მოტივებისა და თემების ნათელი მაგალითია. პოეტურ ფორმებს ვხვდებით ახალ აღქმაში – ლუკას სახარებაში, საგალობლებში, სადიდებლებში; მიჩნეულია, რომ წმინდა პავლე თავის ეპისტოლეებში მიყვება პირველ ქრისტიანული ჰიმნების რიტმს. მაგალითად, ეს სახეზეა ფილიპელთა მიმართ ეპისტოლეში.

აპოლოგეტების ხანაში ქრისტიანული გონი მკაფიოდ ენინააღმდეგებოდა წარმართული მსოფლხედვის მქონე ბერძნული და ლათინური პოეზიის ტრადიციებს, თუმცა აშკარად ჩანს, რომ მათ აქვთ ცოდნა ანტიკური პოეზიისა. მაგალითად, წმ. პავლე „მოციქულთა საქმენში“ მიმართავს რა ათენში არეოპაგში შეკრებილთ, ნეგატიურ კონტექსტში ახსენებს „მათ პოეტებს“ – რამეთუ მის მიერ ცხოველ ვართ და ვიქცევით და ვართ, ვითარცა-იგი ვინმე თქვენთაგანნი სიტყვის მოქმედნი იტყვიან: რომლისა-იგი ნათესავცა ვართო. მოციქულთა საქმენი, 17:28. მკვლევრები აზუსტებენ, რომ აქ იგულისხმება წარმართი პოეტები არეტეოსი და ეპიმენიდე. მოგვიანებით ამგვარი მითითებები გაქრა, მაგრამ შენარჩუნდა ანტიკური პოეზიის მახასიათებელი კლასიკური ფორმები.

კლასიკური სახით ქრისტიანული პოეზიის ფორმირებაზე გავლენა უდავოდ ანტიკურმა ესთეტიკამ, ამ ეპოქის პოეტურმა ჟანრებმა და ფორმებმა მოახდინა. ამაზე მიუთითებს არაერთი მკვლევარი. ეს, უპირველესად, ეხება ფორმას, რაც შეეხება შინაარსს, სიღრმისეულად არის გადააზრებული ადამიანის შინაგანი სამყაროს სურათი, პერსონული პორტრეტი, ქრისტიანული პოეზიის მახვილი გადატანილია ადამიანის ონტო-თეოლოგიური საზრისის გახსნაზე და წინა პლანზე გამოტანაზე.

ამ ტიპის პოეტური აზროვნების ნიმუშია ამბროსი მედიოლანელი (340-397), ლათინური ჰიმნოგრაფიისა და სილაბურ-ტონიკური პოეტური სისტემის დამფუძნებელი. მან საეკლესიო პრაქტიკაში შემოიტანა ანტიფონური – ორი გუნდის მიერ მონაცვლეობითი გალობა. ჰიმნი საზეიმო სადიდებელი გალობაა. ლიტურგიული მსახურების გამშვენირების მიზნით მას იყენებენ მუსიკალურ-პოეტური ჩანარ-

თების სახით. ჰიმნები პოეტური ფორმის მხრივ იყოფიან რიტმებად, მეტრებად და სეკვენციებად. ამბროსისეული რიტმებს განეკუთვნება მოკლე ბნკარებით დაწერილი სილაბურ-ტონიკური იამბებითა და ქოროებით აგებული ჰიმნები. კლასიკური ანტიკური სტროფებით, – საბფირული, ასკლეპიადური ან დაქტილური ჰეგზამეტრით – გამართული ჰიმნების შექმნას უკავშირებენ IV საუკუნის ქრისტიან პოეტს პრუდეციუსს.

კაპადოკიელი მამები, გრიგოლ ნაზიანზელი ღვთისმეტყველი პოეტების სახელით არიან ცნობილი.

ქრისტიანული სახისმეტყველებისათვის სხვადასხვა ჟანრის ცნობილი შუა-საუკუნეების ქრისტიანული პოეზიის მნიშვნელოვანი ნიმუშებს წარმოადგენს ე.წ. *ნარატიული სულიერი პოემები*. IV საუკუნეში პოეტმა იუვენკმა პირველად სცადა გაეღებოდა ეპოსი. იგი ლაკონური, ცოცხალი და დინამიური დრამატიზმით გამორჩეულ ნაწარმოებში გადმოსცემს ბიბლიურ მოვლენებს.

მნიშვნელოვანია ასევე ადრექრისტიანული პატრისტიკის გამოცდილება. რომანოზ ტკბილმოუბარისა და ანდრია კრიტელის მიერ შექმნილი საღვთისმსახურო გალობები ქრისტიანული პოეზიის ბრწყინვალე ნიმუშებია. ნეტ. ავგუსტინეს „ალსარებანი“, ნეტარი იერონიმე სტრიდონელის „ბრწყინვალე კაცთა შესახებ“, სადაც, ერთი მხრივ, ნათლად ჩანს ლათინიზებული ხასიათი იმ წყაროებისა, რომელთაც გავლენა იქონიეს მათზე ლიტერატურული და ლინგვისტური კუთხით, მაგრამ მნიშვნელოვანი ინოვაციური მიგნებების მატარებელია.

წმინდა ანთიმი ამ ტრადიციის გამგრძელებლად გვევლინება. მისი სახისმეტყველება მნიშვნელოვანი ინოვაციური მიგნებების მატარებელია. საინტერესოა, რომ იგი ზურგს აქცევს ლათინურ ლექსთწყობას, ქრისტიანული პოეზიის ნიმუშებს ძირითადად ქმნის ბერძნულ ენაზე, თავადვე თარგმნის რუმინულად.

დღემდე მოპოვებულ მასალებში ფიქსირდება წმინდა ანთიმის მიერ დაწერილი სულ შვიდი ლექსი. ამათგან ოთხი მიძღვნაა, ერთი უფლის სადიდებელი, სამი – წმინდა დიდმონაშე რუმინეთის მთავარი კონსტანტინე ბასარაბისადმია მიძღვნილი.

ანთიმის მხატვრულ სამყაროში უმთავრესი ღმერთის მიერ შექმნილი ადამიანია – ხილულ სამყაროში არსებული იერარქიის უმაღლესი საფეხური, მისი პოეტური ინსპირაციის სამიზნე რუმინეთის მთავარი კონსტანტინეა. მისი ესთეტიკური სახე ყოველ მეტაფორასა თუ სიმბოლოში ვლინდება. ერთ-ერთი მათგანი – „დაბადების“ შესავალის ამბის გაღებელი ვერსია – წინ ერთვის მის ნაშრომს „ძველი და ახალი აღთქმის სახეები“.

ქრისტიანული პოეზიის სხვა ლირიკულ ჟანრებს შორის განსაკუთრებით განვითარდა ლოცვა, გადმოცემული სხვადასხვა პოეტური ფორმით – დაუჯდომელი, ტროპარ-კონდაკი, იპაკონი, იკოსი, სტიქარონი, აკოლოთია, სძილისპირი. მათში პოეტური შთაგონების წყაროდ წარმოდგება ქრისტეს ვნებანი, დედა ღვთისმშობელი, წმინდანები, ჯვარცმის სახე.

ანთიმოზი ივერიელისათვის, რომლისთვისაც უპირველესია სამოძღვრო საქმიანობა, რელიგიური პრაქტიკა, ლოცვა მნიშვნელოვანი დატვირთვის მქონეა.

ლოცვა განსაკუთრებული სახეა კომუნიკაციისა, იგი მისი სულიერი ცხოვრების მნიშვნელოვანი ნაწილია, იგი, უპირველეს ყოვლისა, გულისხმობს ინტენციას

– სულიერ და სხეულებრივ მოძრაობას, რომელიც მიზნად ისახავს ღმერთთან პირდაპირი კავშირის მიღწევას და მზაობას, რომ მისი პასუხის მიიღოს. ლოცვით მიმართავს იგი წმინდანთა დასს და შესთხოვს შენევენას, დახმარებას, ნყალობას. მაცხოვარი იესო ქრისტეს მოწოდება, რომელიც მათე მოციქულის სახარებაშია – იღვძებდით და ილოცევდით, რაჲთა არა შეხვდეთ განსაცდელსა; სული გულს-მოდგინე არს, ხოლო ჴორცნი უძღურ. მათე 26:41, ქრისტიანებისათვის ქცევის ერთ-ერთი მთავარი რეგულატორია. მაცხოვარი იესო ქრისტე თავად ასწავლის მოციქულებს პირველ ლოცვას. რელიგიურ პრაქტიკაში ხშირია მუსიკასთან, ჰიმნებთან ლოცვის ვერბალური ნაწილის შეერთება.

თეოფანე დაყუდებულ ლოცვას უწოდებს გულისა და გონების მიძღვნას ღმრთისადმი, სულისა და სხეულის საოხად აღვლენილ თხოვნას.

როგორც წესი, ლოცვა ვერბალური ფორმით გამოიხატება, იგი შესაძლებელია იყოს შინაგანი და გარეგანი. ქრისტიანულ პრაქტიკაში განსაკუთრებული დატვირთვის მქონეა შინაგანი/იესოს ლოცვა, წმინდა მამები მას დიდ მნიშვნელობას ანიჭებენ – იესოს სახელი ფოლადზე ძლიერი და გრანიტზე მტკიცეა. არ არსებობს იმაზე უფრო ძლიერი ფარი და იარაღი სულიერ ბრძოლაში, ვიდრე იესოს ლოცვა.

წმ. თეოფანე ამბობს: „აუცილებელია გულში ყურადღების შეკავება და იქ განუშორებლად ღვთის წინაშე დგომა. ამ დროს უმცირეს ცვლილებასაც კი შეამჩნევთ.

ხოლო იოანე სინელის სიტყვებით, მშრომელთა სიმდიდრე კალოსა და მარანში იკრიბება, ხოლო მონაზონთა სიმდიდრე და გულმოდგინება ღამის ლოცვაში და გონიერ ღვანლში.

თანამედროვეთა მოგონებებით დასტურდება, რომ ანთიმი გამუდმებით იყო ჩაძირული იესოს ლოცვაში. მას სწამდა, რომ ამგვარად აღესრულება მოციქულთა მოწოდება „მოუკლებლად ილოცევდით“. 1 თეს. 5:17.

ანთიმოზი ჩამოთვლის რა ქმედებებს, რომელიც აუცილებელია ადამიანისათვის სულის სიმტკიცისათვის, განსაკუთრებულ ადგილს მიუჩენს ლოცვას: „ამიტომ ვემზადებით რა ჩვენი სულების მტრის წინააღმდეგ სალაშქროდ, თან უნდა წავილოთ ხუთი რამ, როგორც ერთგვარი სულიერი მარაგი, რომელიც გამოგვადგება გაჭირვების ყამს. ესენია: აღსარება, ლოცვა, მარხვა, მოწყალება და სიყვარული“ (ანთიმოზ ივერიელი, დიდაქეები და სხვა თხზულებები, 2016:50).

ერთ-ერთ ქადაგებაში იგი მოუწოდებს მრევლს ლოცვისაკენ: „ლოცვით ვთხოვოთ ღმერთს ჩვენი სულების ცხოვნება და ის აუცილებლად გვიბოძებს მას, რადგან თავად იესო ქრისტემ ბრძანა: „ითხოვეთ და მოგეცემათო!“ გვახსოვდეს, გულის სიღრმიდან ნათქვამი მხურვალე ლოცვა ცას ხსნის და შედის ღვთის სასმენლებში. როგორც ამბობს წმინდა იოანე ოქროპირი, იქ, სადაც ლოცვა აღველინება მაღლიერებით, მოდის სული წმინდის მაღლი, ხოლო ეშმაკები განიდევნებიან და ბოროტის მთელი ძალა შორდება ადამიანს. ასევე სხვაგანაც აღნიშნავს, რომ ლოცვით ხდება სინმინდის დაცვა, ქალწულობის დაბეჭდვა, მრისხანების გაჩერება, ამპარტავნების მოთოკვა, შურის მოსპობა, გაჭირვების მოგვარება და მშვიდობის დაფუძნება; მოკლედ რომ ვთქვათ, ვინც ლოცულობს, ის ესაუბრება ღმერთს“ (იქვე, გვ 50).

ჩვენ მიერ ჩატარებული კვლევები მოწმობს, რომ არ არსებობს ლოცვებისადმი მიძღვნილი რამე სპეციალური კრებული არც ბეჭდური გამოცემის, არც ხელნაწერ-

ის სახით, ეს მოსაზრება მტკიცდება ანთიმის უცხოელ მკვლევართა (შტრემპელი, სტანჩიუ, სხვ.) მიერ. სამაგიეროდ, ანთიმოზივერიელის მიერ შექმნილ სხვადასხვა თხზულებაში ჩვენ მრავლად ვხვდებით ლოცვისაკენ მონოდებებს. ხშირია ყოვლადწმინდა სამების, მაცხოვარი იესო ქრისტეს, ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლისა და სხვადასხვა წმინდანისადმი მიძღვნილი ლოცვები „დიდაქეებში“, „სწავლებაში სინანულის საიდუმლოს შესახებ“, „ქრისტიანულ-პოლიტიკური რჩევები მმართველს“ და სხვ.

ანთიმის ლოცვები ნიშანდებულია მაღალი დონის სიტყვათკაზმულობითა და მუსიკალურობით.

შინაარსის მიხედვით ტრადიციულად განასხვავებენ – სადიდებელ, სამადლობელ, სავედრებელ, სინანულის ლოცვებს.

ზოგადად, ფსალმუნთა უმნიშვნელოვანეს ჟანრად ითვლება სადიდებელი ლოცვები. ფსალმუნთა შორის გამოიყოფა 103-ე ფსალმუნი, რომელიც ითვლება სადიდებელი ლოცვის ნიმუშად. ღმერთის, იესოს, ყოვლად წმინდა დედა ღვთისმშობლის სადიდებელი არაერთი ლოცვაა შექმნილი წმინდა მამების მიერ. ანთიმი არ ჩამორჩება ამ ტრადიციას და ძირითადად ამ ჟანრის ლოცვებს ქმნის.

სინანულის ლოცვებს სავედრებელი ჟანრის ლოცვებს მიაკუთვნებენ. აქ გამორჩეულ ადგილს იკავებს 50-ე ფსალმუნი, იესოს ლოცვა, ანდრია კრიტელის სინანულის დიდი კანონი. ანთიმი „სინანულს“ უძღვნის ცალკე თხზულებას, სადაც დაწვრილებით ჩერდება ამ საიდუმლოზე. დიდაქეებში და თავად „სწავლებაში სინანულის საიდუმლოს შესახებ“ ანთიმი არაერთ ლოცვას უძღვნის სინანულს.

სავედრებელი ჟანრის ლოცვებში მლოცველი მიმართავს თხოვნით უფალს, ყოვლად წმინდა სამებას, მაცხოვარს, ყოვლადწმინდა ღვთისმშობელს, წმინდანებს სულიერი და მატერიალური საჭიროებების საოხად. ამ ჟანრის ლოცვები წარმოდგენილია ანთიმის სხვადასხვა ქადაგებაში, ისევე, როგორც სამადლობელი ტიპის ლოცვები.

დავსვათ შეკითხვა: შეგვიძლია თუ არა ვილაპარაკოთ წმ. ანთიმოზივერიელის შემოქმედებაში გნომური პოეზიის კვალზე? ვფიქრობ, რომ ეს სრულიად შესაძლებელია. ამ აზრის დასამტკიცებლად მივმართოთ „დიდაქეებს“. კერძოდ, ქადაგებებს, რომელთა დიდი ნაწილი თეთრი ლექსითაა აგებული, მეორე მხრივ, დიდაქტიკური მოძღვრების გადმოცემის ნათელ მაგალითს წარმოადგენს.

ნაშრომში „დიდაქეების პოეზია და სტილისტიკა – ენის ჩუქურთმები და წმიდა ანთიმოზის ქადაგების სამოსი“, რომელიც წინ უძღვის 2014 წელს რუმინულ ენაზე გამოქვეყნებულ ანთიმოზივერიელის „დიდაქეებს“, არქიმანდრიტი მიქაელ სტანჩიუ აღნიშნავს, რომ „არსებობს თხზულებები, რომელთა სტილი ინდივიდუალურია იმით, რომ ისინი ლიტერატურულ საზღვრების მიღმა არიან, ამას განაპირობებს თეოლოგიური დატვირთვის მქონე ექსპრესიულობა. მათი სიძლიერე არ არის უნიკალური თემებში ან მხატვრულ-ესთეტიკურ ტექნიკებში. სამეტყველო ენის დახმარებით ისინი გადმოსცემენ ღმერთის საიდუმლოებებსა და მშვენიერებას. თითქოსდა ენა იშორებს ამქვეყნიურ ტვირთს და ხდება ხორცშესხმული სიტყვის ნათელი სახე“ (Arhimandrit Mihail (Stanciu); 2014: 34).

შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ანთიმოზივერიელის თხზულებები ყველა ამ ნიშანს ატარებს. ისინი გამოირჩევა ამაღლებული სულიერებით, სიმძაფრით, ექსპრესი-

ულობით და ფორმის დახვეწილი კონფიგურაციებით, ისე, რომ ტექსტის დისკურსიული კონსტრუქცია მიმართული იყოს ქრისტიანული ეთიკის მთავარი ამოცანის შესასრულებლად – სახისმეტყველება ადამიანის სულის გადასარჩენად. ტექსტის თეოლოგიური ქარგა მხატვრული ოსტატობითაა გადანული ქრისტიანული მორალის საკვანძო საკითხებთან. ფაქიზად, უმაღლესი ზნეობრივი თვითშეგნებითა და პასუხისმგებლობითაა შერჩეული და აწონილია გამონათქვამის ყოველი სიტყვა; ტექსტებში ვერსად შევხვდებით შინაარსისგან დაცლილ ფრაზეოლოგიას, ე.წ. სიტყვას სიტყვისთვის, გამოხატვის ბუნდოვანებას, გადამეტებულ მაღალფარდოვანებას, უცხო სიტყვებს, ან ნაკლებად ცნობილ ტერმინებს. ანთიმი არ ცდილობს, თავი მოგვანონოს გამორჩეულად მდიდარი საღვთისმეტყველო ცოდნით, რომელსაც იგი ფლობდა. სიტყვათკაზმულობას ის სახე, რომელსაც ანთიმი იყენებს, მკაფიო და მარტივია აღსაქმელად. იგი მიიჩნევს, რომ მთავარი დანიშნულებაა, რომ კომუნიკაციის სხვა პირმა შეძლოს ტექსტის არსში ადვილად შესვლა, მისი გახსნა და დამახსოვრება და მეტაფიზიკურ სივრცეში გადასვლა, ტრანსცენდენტურთან ზიარება და, საბოლოო, ჯამში მასთან შერწყმა.

წმიდა ანთიმოზი იყენებს წმინდა მამებში გავრცელებულ ლიტერატურულ-ისტორიულსა და ალეგორიულ-მისტიკური ინტერპრეტაციის ორ ტრადიციულ გზას და მისთვის ჩვეული ოსტატობით აერთიანებს მათ.

ანთიმის სახისმეტყველება ემყარება მხატვრული ხერხების მრავალფეროვან პალიტრას, მათ შორის გამოიყოფა ეპითეტები. მარტივი ეპითეტები უთვალავია. განსაკუთრებით აღვნიშნავთ ოთხ მათგანს, რომელიც შეიძლება თანამედროვე მხატვრული გემოვნებისთვის უჩვეულოდ ჩანდეს. ანთიმი იყენებს ენობრივი თამაშის საოცარ კომბინაციებს. სიტყვათშეთანხმებებში „კარგი მორჩილება“, „ჭეშმარიტი სარწმუნოება“, „კარგი იმედი“, „მორჩილი სიჩუმე“ და „თბილი ლოცვები“. ეს არ არის პასტორულ-პედაგოგიური დაჟინებული ტავტოლოგიური კონსტრუქციები ან მიღებული, ჩვეული ნიშნები. ამ ენობრივი ხერხით ანთიმი გვეუბნება, რომ ყველა მორჩილება არ არის კარგი, ყველა სარწმუნოება არ არის ჭეშმარიტი, ყველა იმედი არ გამოდგება ადამიანისთვის, ყოველი სიჩუმე არ არის მორჩილების ნაყოფი და ყველა ლოცვა არ მოდის სიყვარულით სავსე გულიდან.

შედარებები

ამ სტილის დამაფიქრებელი და მოქნილი მახასიათებლების საშუალებით, შედარებული ობიექტის აღწერა იძენს ნათელი, დინამიური გამოსახულების კონტურებს; აბსტრაქტული საკითხები წარმოდგენილია კონკრეტული ელემენტების საშუალებით, რომლებიც ყველასთვის ცნობილია.

მიზანი, რომლითაც წმინდა ანთიმოზი ხშირად მიმართავს შედარებას, მდგომარეობს მის სურვილში, გაამდიდროს მორწმუნეთა სულიერი აღქმა. სიტყვით ხატავს ზოგიერთ ლირიკულ სურათს („სამყარო ჭრილობის მსგავსად აფეთქდება“, „მისი სასწაულები ანათებენ (..) მზის შუქის მსგავსად“, „ამ სილამაზის სიყვარულით მთვრალი“, „ღვთისმშობელი (..) მოაზროვნე ცა“, „ველური ცხენებივით მივდივართ“), აღნიშნავს არა მხოლოდ მგრძობელობას, არამედ აზროვნებას, რომლის

გაცნობაც შეიძლება შედარების საგანსა და საგანს შორის მოულოდნელი ასოცირების საშუალებით.

მეტაფორები

ზოგადად მხატვრულ-ესთეტიკურ ტექსტში მეტაფორებისა და ალეგორიების გამოყენება მიჩნეულია მხატვრული გემოვნების გამოვლენად. მეტაფორაში ჩვენ არაპირდაპირი, ანუ გადატანითი მნიშვნელობით ვხმარობთ ცალკეულ სიტყვას, გამოთქმას, ან ფრაზას. ალეგორიაში სიტყვები და ფრაზები შეიძლება პირდაპირი მნიშვნელობითაც კი ვიხმაროთ, მაგრამ მთელი შინაარსი კი არაპირდაპირი მნიშვნელობით გაიგება.

წმინდა ანთიმოზი მეტაფორის ვირტუოზია, აქ უხვად ჩანს ღმერთის სიყვარულით გამრავლებული სიტყვის ნიჭი. თვით მეტაფორებზე („სიტყვების ჯოხი“, „სწავლების ბადე“, „ღვთიური წყალობის ყურები“, „აზროვნების საცერი“, „სიკეთის ყვავილები“, „ღვთიური სურვილების ყვავილები“, „მშვენიერების დრო“) შეზღუდული სივრცის გამო, ჩვენ გვინდა გამოვყოთ იერარქის მცდელობა, რომ რუმინული ენის სიტყვები გადაერთოს უფრო მაღალ, დოქსოლოგიურ-ლიტურგიკულ ტრანექტორიაზე, რათა ჰომილეტიკურმა ენამ გადასცეს ზეციური ცხოვრების მშვენიერებები.

ალეგორიები

ალეგორიულად აზრის გამოსატყვას დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა და აქვს დღესაც. ალეგორია განმარტავს როგორც რიტორიკული სიმბოლო, გარკვეული რეალობის გადმოსაცემად, რომლის მეშვეობითაც ადამიანმა მისგან განსხვავებული სხვა რეალობა შეიძლება იგულისხმოს. ალეგორია აძლიერებს გზავნილს, სათქმელს ამოძრავებს პლასტიკურ, მკაფიო ექსპოზიციამში. ცნობილია ბიბლიის ალეგორიული ინტერპრეტაცია. წმიდა ამბროსიმ ამგვარად განსაზღვრა: ალეგორია ისაა, რითიც სხვა გამოიხატება და სხვა ჩამოყალიბდება. ალეგორია: *“Allegoria est, cum aliud geritur et aliud figuratur”* ბიბლიური ალეგორიის ორიგენესეული თეორიზაცია არაა მოცემული მის ეგზეგეტიკურ ნაშრომებში, არამედ მის ფილოსოფიური ხასიათის შედეგში, „საწყისების“ IV წიგნში. (ვრცლად იხ. რუსუდან კობახიძე, ბიბლიურ მცენარეთა ტიპოლოგიური სიმბოლიკა პატრისტიკულ ტრადიციაში, გვ.7 (http://press.tsu.ge/data/image_db_innova/humanitaruli/rusudan_kobaxidze.pdf). მოძიებულია. 21.08.2020).

წმინდა ანთიმოზის დიდაქეები გამორჩეულია ალეგორიების გამოყენებით. მათ შორის „ქადაგება მიწისძვრაზე 26 ოქტომბერს, წმინდა დიდმონაშის და მირონმდინარის დიმიტრის ხსენების დღეს“ განსაკუთრებულია. „წუთისოფლის მღელვარებაში ადამიანებს არასდროს აქვთ არც სიმშვიდე, არც მოსვენება. ზღვის ტალღებში მცურავი ნავეები არის სამეფოები, მხარეები, საუფლონი, ქალაქები, ხალხთა სიმრავლე, სახელმწიფოები, ქვეშევრდომნი, მდიდრები, ღარიბები, დიდნი და მცირენი, რომლებიც მოგზაურობენ ზღვაში და განსაცდელში იმყოფებიან. დიდი ტალღები, რომლებიც აზვირთებენ ზღვას, იმ განსაცდელს განასახიერებენ, რომლებიც

მუდმივად გვანუხებს. ტალღები, რომლებიც ნავს ეკვეთებიან, იმ განსაცდელებსა და უბედურებებს, რომლებიც ყოველდღიურად გვემართება.

ღრუბლები, რომლებიც ცას აბნელებენ, ელვანი, რომლებიც თვალებს აბრმავებენ, ქუხილი, რომელიც მამაც გულებსაც კი აფრთხობს, განასახიერებს სხვადასხვაგვარ შემთხვევას: მოულოდნელ ხიფათს, მტერთა მიერ დაგებული საფრთხეებს, სხვა ადამიანების გამოისობით გამონეულ მნუხარებას; ყაჩაღობებს, ტყვეობებს, ძვირად და აუტანელ გადასახადებს“ (დიდაქეები; 2016:147)

ანტითეზები

წმიდა დიდმონაშე დიმიტრისადმი მიძღვნილ მეორე ჰომილიაში, იერარქი შესთხოვს წმინდანს, უშუამდგომლოს უფლის წინაშე: „მეოხ გვეყავ შენ, ღირსო, ჩვენ უღირსთათვის; მეოხ გვეყავი შენ, ღვთის მიერ შეყვარებულს, ჩვენი ურჩობისა და ცნებათა დარღვევის გამო, ღვთის შეძლებლისათვის; მეოხ გვეყავი შენ, ღვთის სრულყოფილ მეგობარს, ჩვენთა ცოდვათა გამო“ (დიდაქეები; 2016: 168-169). „ანთიმოზი ურთიერთსანინაალმდეგო სტრუქტურებს უკავშირებს და ამით ახდენს სინთეზს „ძველთა ახლებთან, ზეციურისა მიწიერთან, ქვემოთ მყოფთა ზედაებთან“.

ანტითეზა ანთიმის ტექსტში აერთიანებს დაპირისპირებულთ დიალექტიკურის მიღმა, იმას, რასაც ენის ფილოსოფოსები უწოდებენ ანტონიმურს, და ისე წარმოადგენს მათ ერთიან კომპოზიციურ ფიგურად. ეს ხერხი ხშირად გამოიყენება ჰომილეტიკაში. ანთიმოზი ხშირად მიმართავს შეუძლებელთა გაერთიანების ამ ხერხს და, ერთი შეხედვით, პარადოქსულ სინთეზში საპირისპირო ელემენტების ასოციაციით ხაზს უსვამს სხვადასხვა სიტუაციასა და სულიერ მდგომარეობებს.

მაგალითად, ქადაგება „მაცხოვარი იესო ქრისტეს შობაზე 25 დეკემბერს“ მთლიანად ამ პრინციპით არის აგებული. ანთიმი ამბობს: „ამიტომაც რა შეიძლება იყოს მეტად დიდებული და საკვირველი, ვიდრე ეს შობა? რადგან განცვიფრებისგან ბნელდება ადამიანის გონება და არ ძალუძს, ჩანვდეს, თუ როგორ შვა ქალწულმა ძე? ამ დიდ ძღვენში, რომელიც ამ სოფელს მოევლინა, ორი ძღვენი იყო დაფარული: ერთი – სამყაროს შემქმნელი იშვება თავისი ქმნილებისაგან, ქალწულისგან, რომელსაც არ მისდგომია მამაკაცი, გაკვირვებულია თავისი საშოს ნაყოფით; და მეორე – ქალი ხდება თავისივე დასაბამის დასაბამი. არ ვიცი, უწინარეს ყოვლისა, რითი ვიყო გაკვირვებული? უთესლოდ მუცლადღებით, თუ შობით, რომლის დროსაც განდიდდა ქალწულობა? არ არის გასაკვირი, რომ შობის შემდეგაც დარჩა წმიდა ქალწულად, რადგან შვა ის, ვინც არის ქალწულების სანყისი და ყოვლადწმიდა“ (დიდაქეები; 2016: 188).

სარკაზმი

სარკაზმი ბუნდოვანების ერთ-ერთ სტილისტურ ფორმად მიიჩნევა. ამ ხერხს იყენებს სოკრატე. მისი შეუპოვარი ირონია პირის ან სიტუაციის მიმართ ჭეშმარიტების დადგენის მთავარ საშუალებად გამოიყენება. ანთიმი, რომელიც ღრმად და კარგად იცნობს ანტიკურობას, ნაყოფიერად მიიჩნევს ამ ხერხის გამოყენებას. მისი ენობრივი პალიტრის ამ ფერს ეკისრება ზნეობრივი შეგნების გამოღვიძება. ან-

თიმი იმედოვნებდა, რომ ადამიანს განუვითარებდა თვითშეგნებას, ბოროტისაგან ავი ზნისაგან თავდაცვის უნარს, გაათავისუფლებდა დამამცირებელი ჩვევებისგან, „ხოლო ჩვენ, ქრისტიანები რომ გვქვია, რა კეთილი საქმეებით შეგვიძლია ვაჩვენოთ ჩვენი ქრისტიანობა და კეთილმორწმუნეობა და, ამავდროულად, გამორჩეულობა იმ ტომებისგან, რომლებსაც ჩვენ წარმართებს ვეძახით? შეიძლება ვთქვათ, რომ ჩვენ ვიტყუებთ თავს და რეალურად სარწმუნოება არ გვაქვს: რადგან, რომ გვქონოდა სარწმუნოება, ღმერთიც გვეყვარებოდა და შეძლებისდაგვარად დავიცავდით მის სიტყვებსა და მცნებებს.. ხოლო ჩვენ, იმის მაგივრად, რომ გვიყვარდეს ის და დავიცვათ მისი მცნებები, ჩვენ მას ვაგინებთ და დავცინით და მასხრად ვიგდებთ. მისი სიტყვები თითქოსდა ზღაპარი იყოს. ხოლო თუ მკითხავთ, როგორ ვაგინებთ, გიპასუხებთ, როდესაც სჯულით ვაგინებთ ვინმეს, ღმერთს ვაგინებთ. უკვე გითხარით, რომ სარწმუნოება არის მხოლოდ ერთი სახის და ყველა ადამიანს სწამს ღმერთის, რომ ღმერთი არის სჯული და სჯულის შემქმნელი; ამიტომ, როდესაც ვაგინებთ სჯულს, ვაგინებთ ღმერთსაც, ამიტომ ვამბობთ, რომ არ გვაქვს სარწმუნოება. ..ამქვეყნიური ამაო საგნებით ვართ დაბრმავებულები, სხვა არაფერი გვახარებს, გარდა ბნელი საქმეებისა; როგორც მთიდან დაგორებული ბორბალი, ყველანი ისე მივექანებით ბოროტებისკენ და არც შეგვიძლია გაჩერება. და როგორც პირუტყვი, ვგორაობთ ამა სოფლის ბინძურ სიამებში?“. (დიდაქები: ქადაგება მეზვერისა და ფარისევლის კვირიაკეს 2016: 36-36).

ცოტა ქვემოთ, იმავე ქადაგებაში, ანთიმი ადგენს რა ადამიანთა ამორალური აზროვნებისა და ცხოვრების წესის მიზეზს, აგრძელებს სარკასტული გამონათქვამების გამოყენებას: „ძველი აღთქმისეული ფარაონივით გაგვიქვავდა გულები და დავდივართ უსირცხვილოდ, როგორც ულაგამო და გაუხედნავი ცხენები, სანამ არ გადავიჩნებებით რომელიმე უფსკრულში და არ დავიღუპებით. ასეთი ქმედებებით ვიქებთ თავს, რომ ვართ ქრისტიანები?! ჰოი, ვაი ჩვენს თავს! რა გვაქვს საერთო ქრისტიანობასთან. თუ ვთვლით, რომ მარტო იმით ვცხოვრებთ, რომ ქრისტიანები გვქვია! ვერცერთ შემთხვევაში! პირიქით, უფრო დიდ სასჯელს მივიღებთ“ (დიდაქები; 2016:39)

იგავები

იგავისთვის დამახასიათებელია ის, რომ მის მიერ გადმოცემული ჭეშმარიტება წარმოდგენილია სიმბოლური, ალეგორიული გზით, ისე, რომ წერილის გაშიფვრა მარტივია, ხოლო აზრის გაგება და დამახსოვრება მარტივი. მას ქრისტე მაცხოვარი უამრავჯერ მიმართავს, იგავში ღრმა სულიერი ჭეშმარიტებებია წარმოდგენილი. მთელი თხრობის განმავლობაში, იგავი ინარჩუნებს ხასიათს, ეს მორწმუნეთა ნდობის მოპოვებას ემსახურება და მოუნოდებს მათ თვითრეფლექსიისკენ. ანთიმის სახისმეტყველებაში იგავი ერთ-ერთი საყვარელი ხერხია სათქმელის გადმოსაცემად. ქადაგებაში ღვთის განცხადების დღესასწაულზე ანთიმი გვიყვება იგავს ზღარბზე და სულიერ კეთილშობილებას იწვევს: „მოვიქცეთ ისე, როგორც ზღარბი იქცევა ხოლმე. როდესაც ის მიდის ვენახში, თავდაპირველად თავად ძლება ყურძნით, ხოლო შემდეგ არყევს ვაზს და თავისი ნემსებით აგროვებს ჩამოცვენილ მარცვლებს და მიაქვს თავისი შვილების გამოსაკვებად. ასევე თითოეულმა ჩვენგანმა საკუთარ

სახლებში წაუვლოთ ჩვენს შვილებსა და სხვებს, ვინც ეკლესიაში ვერ მოვიდა, ის სიტყვები, რომელნიც მოვისმინეთ წმინდა სახარებიდან და სხვა წიგნებიდან, რომ ისინიც გამოვკვებოთ სულიერი საზრდოთი. ამის შემდეგ დავიცვათ ჩვენი გონება ბოროტი ფიქრებისგან და ჩვენი სხეულები ყოველი უწმინდურობისაგან. ვიქონიოთ სიყვარული ყველას მიმართ, გავილოთ მონყალეა გაჭირვებულთათვის, ვიყოთ სტუმართმოყვარენი, მოვიკითხოთ ავადმყოფები და პატიმრები. სიკეთე გავუკეთოთ ჩვენს მტრებს, როგორც ამას გვასწავლის მაცხოვარი ქრისტე“ (დიდაქეები; 2016:93).

ქადაგებაში „წმიდა მოციქულების – პეტრეს და პავლეს ხსენების დღეზე, ივნი-სის თვის 29“ ანთიმოზი იყენებს თხრობის იგავურ სტილს: „მზის სითბოს აქვს ხეებისთვის, ბალახებისთვის, ძვირფასი ქვებისთვის და მინის ნაყოფისთვის სიცოცხლის, ზრდის და ნაყოფის გამოღების ძალის მიცემის ბუნებრივი თვისება. ასევე პეტრე მოციქულის საიდუმლო მზის სიცოცხლის მომცემ სითბოს ასეთივე თვისებები აქვს; რადგან იმ მცირე სხივმაც კი, რომელიც მან გაუგზავნა იერუსალიმის ტაძრის „მშვენიერის“ სახელით ცნობილ კარიბჭესთან მჯდომარე დაბადებიდანვე მკვლობელს, იმ წუთშივე განკურნა ის, უთხრა რა ეს სიტყვები: „მოიხილე ჩუენდა“, იმ წამსვე გაუმაგრდა ფეხის ტერფები და წვივები“ (დიდაქეები; 2016:67).

განსაკუთრებული ყურადღების ღირსია ბერძნულ ენაზე შექმნილი თხზულება „ქრისტიანულ-პოლიტიკური შეგონებანი“.

მიუხედავად იმისა, რომ თავად ანთიმის მიერ შედგენილ სინტაგმატიონში ძველ ბრძენ მოძღვართა გამონათქვამებია თავმოყრილი, ანთიმის ტექსტი მისივე თქმით „პოლიტიკურ ლექსადაა“ გამართული, და ძირითადად საკუთარი, ორიგინალური ხედვებითაა გაჯერებული. ანთიმი სათქმელს მარტივად, გასაგებად და ადვილად დასამახსოვრებლად გადმოსცემს. „ვინაიდან ჩემი მიზანი იყო, ისინი მთლიანად მომეძღვნა თქვენი ღვთისმოსაობისთვის ლოცვითა და მამობრივი კურთხევით, ამიტომ ლექსებს აკროსტიქად დავურთე მთელი ამ სახელმძღვანელოს სათაური. ანუ თუ ვინმე მიჰყვება თითოეული სტრიქონის დასაწყის ასოებს, აღმოაჩენს მთლიან სათაურს შეუცვლელად, დასაწყისის ფრაზიდან „მდაბალი მიტროპოლიტი“ – დასასრულამდე, სადაც წერია „მოციქულებრივი კურთხევა“, – ამბობს ანთიმი თხზულების დასაწყისში მთავრისადმი დანერგულ მიძღვნაში.

ეს თხზულება ქრისტიანული სახისმეტყველების მაღალმხატვრული ნიმუშია. მოცულობითი ტექსტი ლექსიკური სიმდიდრით, სტილისტური მრავალფეროვნებითა და მჭევრმეტყველური ფიგურალურობითაა ნიშანდებული.

შეჯამების სახით შესაძლებელია ითქვას, რომ ანთიმოზის სახისმეტყველებაში გამოყენებული ენა ასრულებს რამდენიმე ფუნქციას: საღვთისმეტყველო ფუნქციას – ტექსტის ლინგვისტური მდგენელი დატვირთულია მდიდარი სულიერებით, მნიშვნელობების სტრატეგიკაცია არის უთვალავი და გასაოცარი, ვლენის ფუნქცია – მართლმადიდებლობის ჭეშმარიტების გადმოცემა; სულიერი ჰორიზონტის გაფართოება. იგი ატარებს შემოქმედებით-მაკონსტრუირებელ ფუნქციას და დიდაქტიკურ ფუნქციას, რაც განსაკუთრებული დატვირთვის მატარებელია.

ანთიმოზი ივერიელის სიტყვაკაზმულობას არ აქვს თვითკმარი მნიშვნელობა. ანთიმის ტექსტი თავისუფალია ესთეტიკური ფორმალისმიისაგან. მხატვრული

კომპოზიციის ყველა ელემენტი, ტექსტში გამოყენებული მხატვრულ-ესთეტიკური ხერხი წინასწარ გათვლილ წინასწარ დასახული სქემით არ დგება. პოეტური შთაგონების წყალობით ღვთაებრივი ტალანტით თავისუფლად ქმნიდა ტექსტს. მთავარია სათქმელის შინაარსი, რომელიც დატვირთულია ქრისტიანული სწავლებებით, რამდენადაც ისინი ხსნიან ღმერთის ჭვრეტის სათნოებებს და მის მიერ შექმნილ, დანახულ და არნახულ სამყაროს, რომელიც „სულის მშვენიერებაა“.

მაგრამ ანთიმოზ კარგად იცის, რომ სათქმელს საკადრისი ჭურჭელიც სჭირდება. ანთიმოს მიხედვით, სიტყვა „სამოთხის ნაწილია“, ამიტომაც მისი სახისმეტყველება გამორჩეულია მუდმივი ზრუნვით ტექსტისადმი, სამეტყველო ენის სინმინდისათვის, სიტყვებით ვლენილი სამყაროსა და ადამიანის მშვენიერებისა და სინმინდის სათანადოდ გამოთქმის წადილით.

ანთიმოს ავთენტურ და ორიგინალურ საღვთისმეტყველო სიმბოლოებით დატვირთული მხატვრულ-რელიგიური ტექსტების მთავარი დანიშნულებაა ქრისტიანული ეთიკის ბაზისური ცნებების დაფუძნება, ზნეობრივი ცნობიერებისა და შეგნების ამაღლება, ღვთის სიტყვისკენ მიმართული ცნობიერების ჩამოყალიბება, ქრისტიანული სწავლების გაღრმავება.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. წმინდა ანთიმოზ ივერიელი, პოეზია, ანთიმოზ ივერიელის ელექტრონული ბიბლიოთეკა.
2. წმინდა ანთიმოზ ივერიელი, ლოცვები, ანთიმოზ ივერიელის ელექტრონული ბიბლიოთეკა.
3. ანთიმოზ ივერიელი „ქრისტიანულ-პოლიტიკური შეგონებანი“, ანთიმოზ ივერიელის ელექტრონული ბიბლიოთეკა.
4. კუკავა, თამარ (1988), ეფრემ მცირეს თარგმანები, თსუ გამომცემლობა.
5. კოპლატაძე, გვანცა (2019), წმინდა გრიგოლი ღვთისმეტყველი ცხოვრება და პოეტური შემოქმედება, საქართველოს ეკლესიის კალენდარი 2020, გვ. 117-181, საქართველოს საპატრიარქოს გამომცემლობა, თბილისი.
6. სირაძე, რევაზ (1982), სახისმეტყველება; თბ; გამომც. „ნაკადული“.
7. ზაქარიადე, ანასტასია (2008), მხატვრული სიმბოლოს ბუნებისათვის, თსუ გამომცემლობა.
8. Arhimandrit Mihail Stanciu (2014) Poezia și stilistica *Didahiilor* – podoabele limbii și veșmintele predicilor Sfântului Antim კრებულში: *Sfantul Antim Ivireanul*, (2014), *Didahii*, editura Basiliaca, *București* არქიმანდრიტი მიხაილ სტანჩიუ, „დიდაქეების პოეზია და სტილისტიკა – ენის ჩუქურთმები და წმიდა ანთიმოზის ქადაგების სამოსი“.
9. Picioruș, Gianina (2010), *Antim Ivireanul, avangarda literară a paradisiului*, Ed. Teologie pentru azi, București.
10. Ștrempele, Gabriel (196), *2Antim Ivireanul*, București,
11. Călinescu, George (1941), *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, București,

12. Istoria literaturii române, Ed. Academiei Române, București, 1962,
13. კეკელიძე, კორნელი (1980), ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტომი 1, თბ; გამომც. „მეცნიერება“.
14. სულავა, ნესტან (2009), ვეფხისტყაოსანი – მეტაფორა, სიმბოლო, ალუზია, ენიგმა; თბ; გამომც. „ენიგმა“.
15. ძველი ქართული მწერლობის ძეგლები, შატბერდის კრებული (1979), თბილისი, გამომც. „მეცნიერება“.

Anastasia Zakariadze

CHRISTIAN PARADIGM OF ARTISTIC DISCOURSE-ANTHIM THE IBERIAN*

Summary

Anthim's artistic religious texts are enriched with original and authentic theological symbols. They mainly aimed to found basic concepts of Christian ethics, promote moral conscious and consciousness, deepen Christian teaching.

Language that is used by Anthim the Iberian in his religious metaphorical discourse carries out manifold functions, such as creative-constructive, didactic, theological, etc.

Linguistic component of his texts is full of profound spirituality; Stratification of meanings is numerous and brilliant in revelation.

His poetical *parole* does not have self-sufficient meaning His texts are free from aesthetical formalism. All elements of his artistic composition, artistic-aesthetical tools do not preliminarily design.

It is evident that Anthim with his gift of words, eloquence, creates texts freely. On the first place for him always is meaning of utterance, which aims to bring to people Christian teaching. But at the same time Anthim accurately knows that an utterance needs a decent can.

By Anthim word is “a part of heaven”, that's why his poetical discourse is outstanding with constant care for text, for purity of *parole*.

- This work was supported by Shota Rustaveli National Science Foundation of Georgia (SRNSFG). # FR-19-7625 „Anthim the Iberian: A part of European Space of Thinking

ბადრი ფორჩხიძე

**ეკონომიკური პოლიტიკის რეგულაციის იდეოლოგიური
საკუთრების დაცვის დიდი როლის შესახებ
ნათარქიანი თანხილვის შესახებ¹**

ერისა და ქვეყნების ურთიერთმიმართების პრობლემა სხვადასხვა პერიოდში სხვადასხვაგვარად იყო დასმული და გადაწყვეტილი. უმრავლეს შემთხვევაში, აღნიშნული საჭიროებოტო მნიშვნელობის მქონე საკვანძო საკითხები განიხილებოდა ეროვნული პრობლემატიკის კუთხით, ხოლო გამონაკლის შემთხვევებში კი, ლოგიკურ-გნოსეოლოგიური თვალსაზრისით. ზოგად-ფილოსოფიური გაგების მიხედვით, ყოველი ერი არის ფასდაუდებელი და უნიკალური ღირებულების მატარებელი ფენომენი, რომელსაც გააჩნია თავისი ერთადერთი და განუყოფელი როლი, ადგილი და დანიშნულება მთელი კაცობრიობის წინაშე.

XX საუკუნის საქართველოში განსაკუთრებული ყურადღება გამახვილდა ეროვნული პრობლემატიკის შესახებ. ეს დაინტერესება იყო ერთგვარი ლოგიკური შედეგი იმ ეროვნული სულის გამოფხიზლებისა, რასაც მეცხრამეტე საუკუნის მეორე ნახევარში ადგილი ჰქონდა თერგდალეულთა აქტიური საზოგადოებრივ-პოლიტიკური მოღვაწეობის საფუძველზე. ამ მიმართულებით გამოირჩეოდნენ: დიმიტრი ყიფიანი, ილია ჭავჭავაძე, აკაკი წერეთელი, ვაჟა-ფშაველა, ალექსანდრე ყაზბეგი, ნიკო ნიკოლაძე, გიორგი წერეთელი, სერგი მესხი და სხვები. მათი იდეები და სულისკვეთება სხვადასხვაგვარი ფორმითა და შინაარსით ტრანსფორმირდა არჩილ ჯორჯაძესთან, მიხაკო წერეთელთან, გრიგოლ რობაქიძესთან, ალექსანდრე ჯანელიძესთან და სხვებთან. არსებობს მოსაზრება იმის შესახებ, რომ საბჭოთა პერიოდში, მარქსისტული იდეოლოგიური წინხის პირობებში, თითქოსდა ეროვნულმა პრობლემატიკამ დაკარგა ცხოველმყოფელობა და საზოგადოებრივი დაინტერესება, რაც მართებულად არ მიგვაჩნია, ვინაიდან თუ თვალს არ დავხუჭავთ იმდროინდელი კულტურის, მეცნიერების, ხელოვნებისა და ეკონომიკის უდიდეს მიღწევებზე, განსაკუთრებით უნიკალური ქართული შემოქმედებითი ქმნილებების მიმართ საერთაშორისო გულისყურის მიპყრობასა და კომპეტენტური წრეების მიერ მათ აღიარებაზე, ასევე ქართული ეთნოსის წარმომავლობის უძველესი ისტორიული ფესვების შესახებ საყურადღებო ცნობებისა და უმნიშვნელოვანესი დოკუმენტური მასალების ინტენსიურ გავრცელებაზე, სავსებით საფუძვლიანად შეგვიძლია ვამტკიცოთ, რომ ქართული საზოგადოებრივი ცნობიერება და პატრიოტული სულისკვეთება ეროვნული თვითშეგნების გაცილებით უფრო მაღალ საფეხურზე იყო ასული, ვიდრე მანამდე.

მართალია, საბჭოთა პერიოდის იმ ვრცელ მონაკვეთში, როდესაც ორი დიდი ქართველი პოლიტიკური მოღვაწე მართავდა უზარმაზარ იმპერიას, არ იყო

¹ რედკოლეგია არ იზიარებს სტატიაში ავტორის მიერ გამოთქმულ შეხედულებებს.

საგრძობლად შესამჩნევი და მძაფრი ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობისთვის დამახასიათებელი ნიშნები და თავისებურებანი, რაც ავად თუ კარგად უნდა გამოხატულიყო სახელმწიფოებრივი დამოუკიდებლობისკენ მისწრაფებაში. ამის მიუხედავად, ეს იდეა უმეტესად არაცნობიერად, ან ზოგჯერ ცნობიერად მაინც სულდგმულობდა ქართული საზოგადოებრივი აზრის სიღრმისეულ შრეებში. ამან ღიად და გამოაშკარავებულად, მასობრივად იჩინა თავი ქართველ ახალგაზრდობაში, როდესაც სტალინის პიროვნების კულტთან დაკავშირებით, საბჭოთა ოფიციალური მიერ გამოხატული მამხილებელი და ნეგატიური პოზიცია ქართველმა ხალხმა აღიქვა საკუთარი ეროვნული ღირსების უხეშ ხელყოფად, რაც მწვავედ გააპროტესტა და მტკიცე შეურიგებლობის გზას დაადგა. ამ დროს ხმამაღლა გაჟღერდა მოთხოვნა სსრკ-დან გამოყოფისა და სახელმწიფოებრივი დამოუკიდებლობის შესახებ, რისი კონსტიტუციური უფლებაც იურიდიულად არსებობდა, სხვა საკითხია ის, თუ რამდენად შესაძლებელი იყო ამ მოთხოვნის პრაქტიკული განხორციელების შესაძლებლობა. როგორც ვიცით, ეს მასშტაბური საპროტესტო მღელვარება საბჭოთა ჯარმა სისხლში ჩაახშო და სხვადასხვა სახის იდეურ-პროპაგანდისტული და ეკონომიკური ბერკეტების გამოყენებით, დროებით დათრგუნა დაუმორჩილებლობისა და თავისუფლებისთვის ბრძოლა, მაგრამ ცალკეული არალეგალური დისიდენტური ჯგუფები და ორგანიზაციები, წარმოუდგენლად დიდი წინააღმდეგობებისა და სასტიკი მეთოდებით ზემოქმედების მიუხედავად, მაინც აგრძელებდნენ თავიანთ საქმიანობას, რამაც ლოგიკური შედეგი გამოიღო, როდესაც გასული საუკუნის 80-იანი წლების ბოლოს, ჩვენს ქვეყანაში ფართოდ გაიშალა ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობა, რასაც, ბუნებრივია, მოჰყვა ეროვნული პრობლემათიკის აქტუალიზაცია.

სრულიად გამართლებული და გასაგები იყო ისიც, რომ ასეთ ვითარებაში ქართული საზოგადოების ძირითადი და მნიშვნელოვანი ნაწილი უმაღლეს მიზნად და ამოცანად ერის სასიცოცხლო ინტერესებისთვის ბრძოლას მიიჩნევდა, თუმცა, ამის გარდა, იყვნენ აგრეთვე ქართული ინტელიგენციის გარკვეული წარმომადგენლებიც, რომლებიც ეროვნულ პრინციპებსა და იდეალებთან შედარებით, უპირატესობას ზოგადსაკაცობრიო ღირებულებებსა და ლიბერალურ-დემოკრატიულ შეხედულებებს ანიჭებდნენ. აღნიშნული პოლარიზაციის ფონზე, საერთაშორისო ავტორიტეტის მქონე, ქართული გენეტიკური წარმომავლობის ფილოსოფოსმა მერაბ მამარდაშვილმა ერის სიყვარულზე უფრო ღირებულად და აღმატებულად ქვეყნისთვის დიება და დადგენა გამოაცხადა. რასაკვირველია, მსგავსი განცხადებები ამ პერიოდში სხვების მიერაც კეთდებოდა და საზოგადოების დიდი ნაწილის ეროვნული თავმოყვარეობის გაღიზიანებასაც იწვევდა, თუმცა გადაჭარბებული იმის მტკიცება, რომ კონკრეტულად ამ თეზისის გახმოვანებას რაღაც განსაკუთრებული მასობრივი აჟიოტაჟი მოჰყვა, რასაც შეეძლო გამოეწვია ხსენებული პიროვნების ჯანმრთელობის შერყევა და მოულოდნელი სიკვდილი. ინტელიგენციის იმ წარმომადგენლებს, ვისაც ამ სიკვდილის გამოწვევის პირდაპირ მიზეზად დღემდე მიაჩნიათ მამარდაშვილის საპირისპიროდ შექმნილი გარკვეული საზოგადოებრივი კრიტიკული განწყობილება და სხვადასხვა სახის საგაზეთო პუბლიკაცია, ახასიათებთ იმდროინდელი მოვლენების არაადეკვატური განსჯა და აშკარად

ივნიყებენ იმ გარემოებას, რომ სინამდვილეში, სრულიად პირიქით, აღნიშნული დებულების ავტორი სავსებით შეგნებულად და პრინციპულად ცდილობდა საზოგადოების გამონწევას, რათა ესოდენ დრამატულ, საპასუხისმგებლო ვითარებაში, როცა მრავალპარტიული არჩევნების ჩატარება იყო დაგეგმილი და ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის წამყვანი ძალა ხელისუფლებაში მოსასვლელად ემზადებოდა, ერისა და ქეშმარიტების თავსებადობისა და დაპირისპირების თაობაზე სამეცნიერო და პოლიტიკური წრეების შიგნით ფართო პოლემიკისა და დისკუსიის მეშვეობით, მთელი მოაზროვნე ელექტორატის ყურადღება თავისკენ გადმოეთანა; თუმცა, მისდა სამწუხაროდ, ამით სანადელს ვერ მიაღწია, ვინაიდან იმ კონკრეტულ სიტუაციაში იმაზე ბევრად უფრო ნაკლები გამოხმაურება მოჰყვა მის დებულებას, ვიდრე მოელოდა და შესაძლოა, ამის გამოც, გარკვეულწილად გულგატეხილი და იმედგაცრუებულიც დარჩა.

მერაბ მამარდაშვილის მიერ წარმოთქმული თეზისი: „ქეშმარიტება ერის ინტერესებზე მაღლა დგას“, ბევრად უფრო აქტუალური და პოპულარული გახდა მას მერე, რაც საერთაშორისო იმპერიალისტური ძალების პირდაპირი ინსპირაციითა და ნაქეზებით შეიარაღებულმა კრიმინალურმა ბანდ-ფორმირებებმა, რუსეთის სამხედრო რეგულარული ჯარის დახმარებით, დაამხო დემოკრატიულად არჩეული საქართველოს პრეზიდენტი და კანონიერი ხელისუფლება, როდესაც სისხლიანი გადატრიალების მხარდამჭერმა ინტელიგენციის გარკვეულმა ნაწილმა მერაბ მამარდაშვილი თავიანთ იდეურ წინამორბედად გამოაცხადეს და მას „ქართველი სოკრატე“ შეარქვეს მისი საუბრისა და აზროვნების სტილის გამო. დიდებული და შესანიშნავი ფილოსოფოსი ვახტანგ ერქომანიშვილი თავის ნაშრომში „ადამიანი, თავისუფლება, იდეოლოგია“ ხსენებულ გამონათქვამს უკავშირებდა ბიბლიურ წარმოდგენას, რომლის მიხედვითაც, კაცობრიობის ერებად დაყოფა წყალობად კი არ ითვლებოდა, არამედ სასჯელად, რომელიც მოჰყვა ბაბილონის გოდოლის მშენებლობას და ერთ ენაზე მეტყველ ადამიანთა მოდგმას განრისხებულმა უფალმა სხვადასხვა ენებზე დაანყებინა მეტყველება და ამით დაუდო დასაბამი ცალკეულ ერთა ჩამოყალიბებას.¹

ჩვენი თვალსაზრისით, ბიბლიის ტექსტის პირდაპირი მნიშვნელობით გაგება სერიოზული შეცდომაა, თუმცა შეცდომაც რომ არ იყოს და ერის არსებობა სასჯელად ჩავთვალოთ, ეს მაინც უფლის უზენაესი ნებაა და ამიტომ მორწმუნემ ესეც წყალობად უნდა მიიღოს, ისევე, როგორც ამქვეყნიურ ტანჯვა-წვალებასთან დაკავშირებული ყველაფერი, რაც კი ადამისა და ევას სამოთხიდან გამოძევებას უკავშირდება, ანუ იგივე ცოდვით დაცემას. არსებობს ბიბლიის სხვადასხვაგვარი ინტერპრეტაცია, რომლის თანახმადაც, ყოველგვარი განსაცდელი, რაც ღმერთმა მოუვლინა ადამიანთა მოდგმას, ემსახურება სიკეთისა და ქეშმარიტებისკენ აღმასვლასა და სამუდამო სასუფევლის დამკვიდრებას. ამის გარდა, აგრეთვე ახალი აღთქმის ძირითადი მცნებები და შეგონებებიც შეგვახსენებენ, რომ უნდა გვიყვარდეს მშობელი ჩვენი – მოყვასი, უპირველეს ყოვლისა, და მტერიც, თუმცა მოყვასისა და მტრის სიყვარული სრულიად სხვადასხვა რამეა და ეს სულაც არ ნიშნავს მათ

¹ ერქომანიშვილი ვ., ადამიანი თავისუფლება იდეოლოგია, თბ., 2002. გვ. 389.

იგივეობას. მშობელიც, შვილიც, ოჯახიც და ნათესავ-მეგობარიც, მტერ-მოყვარეც და შორ-მახლობელიც, რაც ყოველივე განუყოფელ კავშირშია ერისა და სამშობლოს სიყვარულთან, მის წინაშე აღებულ წმინდათაწმინდა ვალდებულებებთან და საზოგადოდ იმ მიზან-ღირებულებებთან, რომლის გარეშეც ნამდვილ ადამიანურ ცხოვრებას და მოღვაწეობას ყოველგვარი აზრი ეკარგება, თუმცა ესეც არის ერთ-ერთი და არა ერთადერთი და საყოველთაო, გავრცელებული ტრადიციული გაგება, რადგანაც არსებობენ სხვაგვარი წარმოდგენის ხალხიც, რომლებიც წარმატებით ახერხებენ თავიანთი უფლებების დაცვის უზრუნველყოფას, საერთაშორისო კონვენციებისა და დეკლარაციების შესაბამისად.

ყოველივე აღნიშნულის მიუხედავად, ერთი რამ, რაც ხაზგასმულად შეიძლება ითქვას, ისაა, რომ მერაბ მამარდაშვილი არც ბიბლიური ჭეშმარიტების აპოლოგეტი ყოფილა და არც მეტ-ნაკლებად რელიგიური პიროვნება, ამიტომაც, ჩვენი განსაკუთრებული პატივისცემის მიუხედავად, ვერ დავეთანხმებით ვახტანგ ერქომაიშვილს, რომელიც მიიჩნევდა: „მერაბ მამარდაშვილი ბიბლიურ სიბრძნეს გამოთქვამდა, როდესაც ამ დებულებას აყენებდა, მაგრამ იმჟამინდელ სიტუაციაში იგი არასწორად გაიგეს და ამან განაპირობა მისი უარყოფითი შეფასება“.¹ სინამდვილეში კი ყველაფერი სწორედ ისე გაიგეს, როგორც უნდა გაეგოთ და ამაზე რეაქცია იყო სავსებით ჩვეულებრივი და ადეკვატური იმ სუბიექტთა მხრიდან, ვისაც ჰქონდა თავისი ჩამოყალიბებული მრწამსი და შეხედულება როგორც სამშობლოსთან, ასევე ეროვნული მოძრაობის იმ გამორჩეულ წინამძღოლთან დაკავშირებით, ვის შესახებაც მამარდაშვილი ღიად გამოხატავდა საკუთარ ნეგატიურ დამოკიდებულებას, როგორც საჯარო ინტერვიუებსა და საუბრებში, ასევე თავის საგაზეთო სტატიებშიც, სადაც ყოველგვარი დიპლომატიური მოკრძალებული ტონის გარეშე, დაუფარავად ეხებოდა მას. შეგვიძლია წარმოვადგინოთ ერთი ასეთი ნიმუშიც: „...ვფიქრობ, რომ არიან ნერვულად აღგზნებულ ადამიანთა ჯგუფები და პიროვნებებიც, რომლებიც ზედმეტ ყურადღებას იქცევენ ხოლმე. მაგალითად, ისეთი პიროვნება, როგორიცაა ზვიად გამსახურდია, არც საქართველოს წარმომადგენს და არც ქართული ოპოზიციის ძალთა რჩეულს. იგი პრიმიტიული აგრესიული ნაციონალიზმის წარმომადგენელია. მართალია, იგი ჰელსინკის ადამიანის უფლებათა დაცვის ჯგუფიდან მოდის, მაგრამ იყენებს დაუშვებელ მეთოდებს ოპოზიციის სხვა წევრების მიმართ, აცხადებს რა მათ „ქართველი ერის მოლაღატეებად“ და ა.შ. მე განსაკუთრებით გამაოგნა იმ სიძულვილმა და აგრესიამ, რაც ზოგიერთ მის ზეპირ თუ წერილობით გამოსვლებში ვლინდება. როდესაც მოვლენებს გარედან ვუყურებთ, ნაციონალისტური აფეთქების მხოლოდ ეს უკიდურესი ფორმები იკვეთება“.²

როდესაც ფილოსოფოსი საუბრობს ჭეშმარიტებაზე, როგორც წესი, ის ან პირდაპირ მიუთითებს, ან ირიბად მაინც მიგვანიშნებს, რა კატეგორიის ჭეშმარიტებაა ის: ფაქტობრივ-ემპირიული, ანუ ასერტორული; საყოველთაობისა და აუცილებლობის გამომხატველი, ანუ აპოდიქტიკური; თეოლოგიურ-მეტაფიზიკუ-

¹ იქვე.

² მამარდაშვილი მ., ცნობიერების ტიპოლოგია – ლექციები, მოხსენებები, ინტერვიუები, სტატიები, ქართული ბიოგრაფიული ცენტრი, 2011, გვ. 211.

რი, რომლის მიხედვითაც – უმაღლესი სიბრძნე და ჭეშმარიტება არის ღმერთი და ლოგიკურ-გნოსეოლოგიური, რაც ბჭობის ნანამძღვრებიდან დანასკვის ფორმალური გამომდინარეობის მართებულობას გულისხმობს. უფრო რომ გავამარტივოთ საკითხი, შეგვიძლია დავასახელოთ ეპისტემოლოგიური, ანუ მეცნიერული ჭეშმარიტება, რომელშიც სავარაუდოდ შეიძლება ერთ მხარეზე მოვაქციოთ თეოლოგიურ-მეტაფიზიკური კატეგორიაც, ხოლო მეორეზე, სხვა ნებისმიერი ისეთი ჭეშმარიტება, რომელიც ალბათური და რელატიური ხასიათისაა, ამიტომაც მას ვერ ექნება კატეგორიულობის ვერავითარი პრეტენზია. რომელ მათგანს გვთავაზობდა მერაბ მამარდაშვილი? ვიდრე ამ კითხვას ვუპასუხებთ, მანამდე ინტერესმოკლებული არ იქნება იმის გარკვევა, ჰყავდა თუ არა ამ დებულებას ვინმე წინამორბედი, რომელიც ასევე უფრო მაღლა აყენებდა ჭეშმარიტებას სხვა რომელიღაც გრძნობაზე, ღირებულებაზე, იდეალზე და ა. შ. ამ საკითხთან მიმართებაშიც თავის შეფასებას გამოთქვამს ვახტანგ ერქომაიშვილი, რომელიც მართებულად მიიჩნევდა, რომ მამარდაშვილი არ იყო არც პირველი და არ იქნება, ალბათ, არც უკანასკნელი, ვინც ეს დებულება გამოთქვა.

სამშობლოსთან მიმართებით ჭეშმარიტების პრიორიტეტის მინიჭების ნათელი მაგალითები მოჰყავს ერქომაიშვილს ჩადაევისა და კამიუს ნაწარმოებთა მიხედვით; პეტრე ჩადაევი ერთ-ერთ თავის წერილში, რომლის სათაურია „Апология сумасшедшего“, წერდა: „მშვენიერი რამაა მამულის სიყვარული, მაგრამ არის რალაც უფრო მშვენიერი – ჭეშმარიტების სიყვარული. მამულის სიყვარული ბადებს გმირს, ხოლო ჭეშმარიტების სიყვარული – კაცობრიობის კეთილისმყოფელ ბრძენს, სამშობლოს სიყვარული ერთმანეთისგან ჰყოფს ხალხებს, ჰკვებავს ეროვნულ შუღლს, მიწას ძაძებით მოსავს, ხოლო ჭეშმარიტების სიყვარული ცოდნის ნათელს ჰფენს გარემოს, ჰქმნის სულიერ ნეტარებას, აახლოებს ხალხს ღმერთთან; ამიტომაც ზეცისკენ მიმავალი გზა გადის არა სამშობლოზე, არამედ ჭეშმარიტებაზე“.¹ რამდენადმე განსხვავებულია ფრანგი ექსისტენციალისტის, ალბერ კამიუს მოსაზრება აღნიშნულ საკითხზე, რომელსაც უპირობოდ აღებული სამშობლოს სიყვარული კი არ მიაჩნია უმაღლეს ვალდებულებად, როდესაც ქვეყანა და საზოგადოება უსამართლობისა და ბოროტების გზას ადგას, არამედ ისეთნაირი სიყვარული, როცა არ არის დარღვეული და უგულებელყოფილი სამართლიანობის, სიკეთისა და ჭეშმარიტების ფუნდამენტური პრინციპები.²

კიდევ უფრო ადრე, ანტიკურ პერიოდში, პლატონმა ყველაფერზე მაღლა დააყენა ჭეშმარიტება, მშვენიერება და სიკეთე, რისი გარკვეული გამოძახილიც იყო არისტოტელეს ცნობილი ფრაზა: „პლატონი ჩემი მეგობარია, მაგრამ ჭეშმარიტება უფრო დიდი მეგობარია“. სამივე მაგალითი სხვადასხვაგვარ მიდგომას ემყარება; ჩადაევის შემთხვევაში უმაღლესი სიბრძნე და ჭეშმარიტება არის ღმერთი, რომელიც სამშობლოს სიყვარულზე მაღლა დგას, პოზიცია სავსებით გასაგებია, როცა ეს სიყვარული მასთან ცხადდება უამრავი ტოტალური უბედურებისა და ბოროტების სათავედ, ამ ლოგიკური თანმიმდევრობით სავსებით შესაძლებელია ნებისმიერი

¹ Чаадаев П. Я., Сочинения. М. 1989. ст: 140.

² Камю А., Бунтующий человек., М. 1990 ст. 107.

სახის სიყვარული, მათ შორის თუნდაც ღმერთის მიმართ, აღმოჩნდეს ბოროტებისა და უბედურების წყარო, თუ გავითვალისწინებთ არაერთგვაროვან რელიგიურ შეხედულებებს და განსხვავებულ წარმოდგენებს ღმერთის მიმართ; განა ცოტა იყო ისტორიაში რელიგიურ ნიადაგზე წარმოქმნილი ომები, ან ამჟამად რელიგიური ფუნდამენტალიზმის მიმდევრები არ ჩადიან უსასტიკეს ტერორისტულ აქტებს?! რასაკვირველია, ასეა, მაგრამ ამის გამო წარმოუდგენელი სისულელე და უაზრობა იქნება, რომ უარი ვთქვათ საერთოდ სიყვარულზე, სიყვარულის გარეშე ხომ ყოველივე არსებულს აზრი ეკარგება?! რა იქნება ადამიანი უსიყვარულოდ? არც არაფერი კარგი და ღირებული, რომლისგანაც რაიმე სიკეთე და სარგებლობა წარმოდგება; უსიყვარულოდ ჭეშმარიტებაც თვალსა და ხელს შუა გაქრება და ის არაფრით არ იქნება არცერთნაირ სიცრუეზე უფრო უკეთესი, მიუხედავად იმისა, რომ ჭეშმარიტება ბევრჯერ მწარეა, ის მაინც გზას გვიკაფავს უმაღლესი იდეალებისა და ღირებულებებისაკენ, ამიტომაც არ შეიძლება არ გვიყვარდეს ის, თუ ოდნავ რაიმე ძვირფასი და საუკეთესო გვეგულება ამქვეყნად, რისთვისაც ღირს სიცოცხლეც და თავგანწირვაც, რის გარეშეც ადამიანის არსებობას ყოველგვარი აზრი და ფასი ეკარგება.

ალბერ კამიუს თვალსაზრისი კიდევ უფრო თანმიმდევრული და გარკვეულია, რადგან სამშობლოს უპირობო სიყვარული ნამდვილად შეუძლებელია, თუ სამშობლოში არ ცხოვრობს კეთილშობილი, სამართლიანი და პატიოსანი ხალხი, რომლის მიმართ სიყვარულს, ზრუნვას, ვალდებულებას და გულშემატკივრობას არავითარი საფუძველი არ გააჩნია; რასაკვირველია, ძნელია ასეთი სამშობლოს წარმოდგენა რეალურ სინამდვილეში, მაგრამ გარკვეულ შემთხვევაში, ვინმემ შეიძლება ასეთი რამ დაუშვას და განიმსჭვალოს რომელიმე სხვა ან სულაც, საკუთარი ერის მიმართ სიძულვილით, რასაც საბოლოოდ საშინელი და დამანგრეველი შედეგები მოაქვს ყველასთვის, ამიტომ მსგავსი რამ თავიდან უნდა ავიცილოთ.

პლატონისა და არისტოტელეს თვალსაზრისი ყველაზე უფრო ნათელი, სწორი და გამართლებულია წინა ორთან მიმართებით, ვინაიდან ჭეშმარიტების, მშვენიერებისა და სიკეთის გარეშე სრულიად გაუგებარი და წარმოუდგენელია, როგორც მეგობრობა, ისე სიყვარული ნებისმიერი რაიმეს მიმართ; როცა არისტოტელე პლატონთან მეგობრობაზე მალლა აყენებდა ჭეშმარიტებასთან მეგობრობას, ამით ის მეგობრობას კი არ აკნინებდა ჭეშმარიტებასთან მიმართებით, არამედ, პირიქით, განამტკიცებდა, ვინაიდან პლატონს მასზე არანაკლებად შეეძლო ჭეშმარიტებასთან მეგობრობა, რომელსაც ის ყველაზე მალლა აყენებდა და პირიქით, ასეთი ერთგულება ჭეშმარიტებისადმი ყველაზე უფრო კარგად განამტკიცებდა თუნდაც ამ ორი დიდი მოაზროვნის მეგობრობას, სხვაგვარად კი ისინი დათვურ სამსახურს გაუნევენენ ერთი მეორეს.

ახლა დავუბრუნდეთ მამარდაშვილის განთქმულ ფრაზას: „ჭეშმარიტება ერის ინტერესებზე მალლა დგას!“ პირველ ყოვლისა, რომელი ჭეშმარიტება შეიძლება იდგეს სამშობლოს ინტერესებზე მალლა? ან სამშობლოს ინტერესები, თუ შორს დგას ჭეშმარიტებისგან, კერძოდ, რომელი სახეობისგან – ეპისტემოლოგიურისა თუ არაეპისტემოლოგიურისგან, რაც სრულიად გაურკვეველია. გამოდის, რომ სამშობლოს არ უნდა ჰქონდეს საკუთარი ინტერესები და თუ ექნება, ის ვერ იქნება ჭეშ-

მარიტი. ასეთია მამარდაშვილის ლოგიკა. მისი ქეშმარიტება არც მეტაფიზიკურ-თეოლოგიურია, არც ემპირიულ-ფაქტობრივი, არც ლოგიკურ-გნოსეოლოგიური, არც რელატიური, ალბათური და ჰიპოტეტური, მაშასადამე ქეშმარიტება, რასაც ის სამშობლოს კანონიერ, სამართლიან და ქეშმარიტ საერთო ეროვნულ ინტერესებზე მაღლა აყენებს, არის სრულიად უშინაარსო, უსაგნო და ცარიელი სიტყვა და არავითარ შემთხვევაში ცნება, რომელიც წარმოადგენს ამა თუ იმ საგნის ძირითად, უმთავრეს და შინაგანი არსების განმსაზღვრელ თვისობრიობას. სამაგიეროდ, ქეშმარიტების ყველა ჩამოთვლილი კატეგორია, ზედმინევენით მიესადაგება სამშობლოს კანონიერ და სამართლიან ეროვნულ ინტერესებს.

ერთადერთი, რაც გვრჩება მამარდაშვილის მიერ დეკლარირებული ქეშმარიტების ასახსნელად, ეს არის გარკვეული პოლიტიკური იდეოლოგიის საგნად ქეშმარიტების გამოყენების სპეკულაცია, რომლის გამოკვეთილი მიზანიც რეალურ ქვეტექსტში იკითხება შემდეგნაირად: ფრაზის ავტორი თავის გამოსვლებსა და სტატიებში ძალიან ბევრს საუბრობს დემოკრატიაზე, ევროპულ ღირებულებებზე, ნაციონალისტურ შეურთებლობაზე, ლიბერალიზმზე და სხვა. ცხადია, დემოკრატია ვერ გამოდგებოდა ეროვნული ინტერესების საპირწონედ, ვინაიდან დემოკრატია სწორედ ერთიანი საერთო სახალხო ინტერესების გამოხატულებაა, სადაც ყველაფერი წყდება უმრავლესობის ნების შესაბამისად; მაშინ რა შეიძლება ყოფილიყო ამ სიტყვის ნამდვილი შინაარსი? – დიდი ალბათობით ეს შეიძლება ყოფილიყო ლიბერალურ-დემოკრატიული ღირებულებები და ორიენტირები, რომელიც პრიორიტეტს ანიჭებს სხვადასხვა ტიპის უმცირესობათა ინტერესების დაცვას, რაც უკვე საესებით გასაგებია, ვინაიდან მერაბ მამარდაშვილი ირეკლავდა ინტელიგენციის იმ განსაზღვრული ნაწილის განწყობილებას და სულისკვეთებას, რომელიც გარე იმპერიალისტური ძალების ხელშეწყობითა და ნაქეზებით, მწვავედ დაუპირისპირდა ეროვნულ მოძრაობას და მის წინამძღოლს, სწორედ ქართული ეროვნული სასიცოცხლოდ მნიშვნელოვანი ინტერესების საწინააღმდეგოდ და საზიანოდ.

ამრიგად, ერისა და ქეშმარიტების ურთიერთმიმართების პრობლემა, თეორიული კვლევა-ძიების სფეროში, არ შეიძლება ემყარებოდეს მათ შორის დაპირისპირებისა და წინააღმდეგობის წყალგამყოფი მიჯნის გავლებას, ვინაიდან ერისა და ქეშმარიტების ცნებები, თავის ყველა ეპისტემოლოგიურ და არაეპისტემოლოგიურ მაჩვენებლებსა და განზომილებებში არ კვეთენ და არ გამორიცხავენ ერთი მეორის სრულფასოვან ფორმალურ და შინაარსობრივ განსაზღვრულობებსა და მოცემულობებს, მაშასადამე, საკითხის დასმა მათი ურთიერთშედარების ან ღირებულებითი შეფასების კუთხით, მიზანშეუწონლად მიგვაჩნია და ამიტომაც ნებისმიერი ასეთი სახის მცდელობას შეგვიძლია მივანიჭოთ ეპისტემოლოგიური ქეშმარიტების იდეოლოგიური სპეკულაციით ჩანაცვლების კვალიფიკაცია.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. ერქომაიშვილი ვ., ადამიანი თავისუფლება იდეოლოგია., თბილისი, 2002.
2. მამარდაშვილი მ., ცნობიერების ტიპოლოგია – ლექციები, მოხსენებები, ინტერვიუები, სტატიები, ქართული ბიოგრაფიული ცენტრი, 2011.

3. Камю А., Бунтующий человек., М., 1990.
4. Чаадаев П. Я., Сочинения. М., 1989.

Badri Porchkhidze

THE ESSENTIAL WORLD OUT LOOK AND HISTORICAL SPECIFICATIONS OF REPLACEMENT OF EPISTEMOLOGICAL TRUTH WITH IDEOLOGICAL SPECULATIONS

summary

The problem of the relationship between nation and the truth has been raised and resolved differently at different periods. In most cases, these key issues were discussed in terms of national problems, and in exceptional cases, from a logical-epistemological point of view. According to the general philosophical understanding, every nation is a phenomenon of inestimable and unique value, which has its unique and inimitable role, place and purpose before all mankind.

XX century in Georgia, special attention was paid to national problems. This interest was a kind of logical consequence of the awakening of the national spirit which took place in the second half of the nineteenth century on the basis of the active socio-political contribution of the „Ter-gi-drunk”. Dimitri Kipiani, Ilia Chavchavadze, Akaki Tsereteli, Vazha-Pshavela, Alexander Kazbegi, Niko Nikoladze, Giorgi Tsereteli, Sergi Meskhi and others stood out in this direction. Their ideas and the spirit were transformed in different forms and content with Archil Jorjadze, Mikhako Tsereteli, Grigol Robakidze, Alexander Janelidze and others. There is an opinion that in the Soviet period, under the conditions of Marxist ideological pressure, the national problem allegedly had lost its vitality and public interest, which we do not consider right, whereas if we do not turn a blind eye to the great achievements of the culture, science, art and economy of that time, especially to the international attention to the unique Georgian creative works and their recognition by the competent circles, as well as the intensive dissemination of important information about the ancient historical roots of the origin of the Georgian ethnos and the most important documentary materials, we can quite well argue that the Georgian public consciousness and patriotic spirit was at a much higher level of national self-consciousness than before.

It is true that during the long stretch of the Soviet period, when two great Georgian political figures ruled a vast empire, there were no noticeable signs and peculiarities characteristic of a strong national liberation movement, should be expressed in the aspiration for state independence, nevertheless, this idea was mostly unconsciously, or sometimes consciously, instilled in the deep layers of Georgian public opinion, which manifested itself openly and massively in the Georgian youth, when the Soviet officials denounced the cult of personality of Stalin, the Georgian people perceived it as a gross violation of their national dignity, which they strongly protested and embarked on a path of strong irreconcilability, at which point they loudly demanded secession from the USSR. As we know, this large-scale protest riot was suppressed by the Soviet army in blood and, using various ideological-propaganda and economic levers, temporarily inhibited the struggle for disobedience and freedom. But individual illegal dissident groups and organizations, despite unbelievably great resistance and harsh methods of influence, still continued their activities; which led to a logical result, when in the late 80s of the last century, the national liberation

movement was widely spread in our country, which naturally led to the actualization of national problems.

It was completely justified and understandable that in such a situation, the main and important part of the Georgian society considered the fight for the vital interests of the nation as the highest goal and task. However, in addition, there were also some members of the Georgian intelligentsia who preferred general-human values and liberal-democratic views over national principles and ideals. Against the background of this polarization, a philosopher of Georgian genetic origin with international authority Merab Mamardashvili, declared the search for truth to be more valuable and superior above to love of the nation. Of course, similar statements were made by others during this period, and this also irritated the national self-pride of a large part of the society; however it is an exaggeration to argue, that the sounding of this particular thesis was followed by some special mass agitation, which could have led to the shaking of the health of the said person and his sudden death. Those members of the intelligentsia who still believe that the direct cause of this death is a certain critical public mood and various types of newspaper publications, created in opposition to Mamardashvili, characterized by inadequate judgment of the events of the time and clearly forgetting the fact that, in fact, quite the opposite, the author of this provision was consciously and principledly trying to challenge the public, in such a dramatic, responsible situation, when multi-party elections were planned and the leading force of the national liberation movement was preparing to come to power, he wanted to divert the attention of the entire thinking electorate to himself; However, he unfortunately did not achieve the goal, whereas in that particular situation, there was far less response to his provision than expected, and perhaps because of this, he was somewhat disappointed and frustrated.

Merab Mamardashvili's thesis: "The truth is above the interests of the nation" has become much more relevant and popular after the direct inspiration and encouragement of the international imperialist forces, armed criminal gangs with the help of the Russian regular military, overthrew the democratically elected President of Georgia and the legitimate government, when a section of the pro-bloody intelligentsia declared Merab Mamardashvili their ideological predecessor and dubbed him the "Georgian Socrates" for his rhetoric and style of thinking. The glorious and remarkable philosopher Vakhtang Erkomaishvili, in his work "Man, Freedom, Ideology", linked this expression to the biblical notion that the division of mankind into nations was not considered a mercy, but a punishment, which led to the construction of the goddess of Babylon, and the enraged God made the human race begin to speak in different languages, thus laying the foundation for the formation of separate nations.

From our point of view, understanding the literal meaning of the Bible is a serious mistake, However, even if there is no mistake and we consider the existence of a nation as a punishment, it is still the supreme will of the Lord and therefore the believer should receive it as a mercy, as well as everything related to worldly suffering, which is related to Adam and Eve being expelled from paradise. There are various interpretations of the Bible, according to which every trial that God has brought upon mankind serves to ascend to goodness and truth and to establish an eternal kingdom. In addition, the basic commandments and exhortations of the New Testament also remind us that we should love our parent ___ first and foremost our neighbor as well as our enemy, although the love of neighbor and foe is completely different and does not necessarily mean the same; Par-

ents, children, family and relatives, enemies and lovers, all of which are inextricably linked with the love of the nation and the homeland, the sacred commitments made before it and the goals and values in general, without which real human life and work lose all meaning, though this, too, is one and not the only and universal, widespread traditional understanding, because there are people of different backgrounds who successfully manage to protect their rights in accordance with international conventions and declarations. In spite of all the above, Merab Mamardashvili was neither an apologist of biblical truth nor a more or less religious person, therefore, despite our special respect, we can not agree with Vakhtang Erkomaishvili, who considered: "Merab Mamardashvili was expressing biblical wisdom when he made this provision, but in the current situation it was misunderstood and this led to his negative assessment."

The only thing left to explain the truth declared by Mamardashvili is the speculation of the use of truth as a subject of a certain political ideology, the clear purpose of which is read in the real subtext as follows: The author of the phrase in his speeches and articles talks a lot about democracy, European values, nationalist irreconcilability, liberalism and more. Clearly, democracy could not be counterbalanced by national interests, since democracy is the expression of common public interests, where everything is decided according to the will of the majority; So what could have been the real meaning of this word? __ Most likely it could have been liberal-democratic values and orientations that prioritize the protection of the interests of different types of minorities, which is already quite understandable, since Merab Mamardashvili reflected the mood and spirit of a certain part of the intelligentsia, which, with the support and encouragement of external imperialist forces, sharply opposed the national movement and its leader, to the detriment of vital Georgian national interests.

Thus, the problem of the relationship between nation and truth, in the field of theoretical research, cannot be based on crossing the dividing line between controversy and resistance, whereas the notions of nation and truth, in all their epistemological and non-epistemological manifestations and dimensions, do not intersect and exclude each other from full-fledged formal and substantive definitions and data, therefore, we consider it unreasonable to ask the question in terms of their comparison or value evaluation, and therefore any such attempt can be qualified as the replacement of epistemological truth with ideological speculation.

იმანუელ კანტი

ხანთომყვანხოზის მოიზახებით ჭყიციის თქმის
მოჩვენებითი უღიჯის შახახე

1797 წელს, ჟურნალ „საფრანგეთში“ (მეექვსე გამოცემა, N I) ბენჟამენ კონსტანტის სტატიაში პოლიტიკური უკუქმედებების შესახებ 123-ე გვერდზე შემდეგს წავიკითხავთ:

„ზნეობრივი დებულება, რომ სიმართლის თქმა (ალალმართლობა) ვალდებულე-ბაა, თუკი აუცილებლობით და განცალკევებით ავიღებთ, ნებისმიერ საზოგადოების არსებობას შეუძლებლად აქცევდა. ამის მტკიცებულება უშუალო დასკვნებს ემყარება, რომლებიც ერთმა გერმანელმა ფილოსოფოსმა შემდეგი დებულებიდან გამოიყვანა: ტყუილის თქმა მკვლელისთვის, რომელიც გვეკითხება, ჩვენს სახლში ხომ არ შეაფარა თავი ჩვენმა მეგობარმა, რომელსაც ის მისდევს, დანაშაული იქნებოდა“.

ფრანგი ფილოსოფოსი ამ დებულებას 124-ე გვერდზე შემდეგნაირად უარყოფს: „სიმართლის თქმა ვალდებულეებაა. ვალდებულების ცნება სამართლის ცნებისგან განუყოფელია. ვალდებულეებაა ის, რაც ყველა სხვა ადამიანის სამართლის არსს შეესაბამება. სადაც სამართალი არ არსებობს, არც ვალდებულეებები არსებობენ. ანუ სიმართლის თქმა ვალდებულეებაა, მაგრამ მხოლოდ მათ წინაშე, ვისაც სიმართლეზე უფლება აქვს. მაგრამ არც ერთ ადამიანს აქვს სიმართლეზე უფლება, რომელიც სხვას ზიანს აყენებს“.

Proton pseydos შემდეგ წინადადებაშია: „ანუ სიმართლის თქმა ვალდებულეებაა; მაგრამ მხოლოდ მათ წინაშე, ვისაც სიმართლეზე უფლება აქვს. მაგრამ არც ერთ ადამიანს აქვს სიმართლეზე უფლება, რომელიც სხვას ზიანს აყენებს“.

პირველ რიგში, უნდა შევნიშნოთ, რომ სიმართლეზე უფლების ქონა უაზრობაა. ალბათ, უნდა ითქვას, ადამიანს აქვს საკუთარი სიმართლის უფლება, რაც არის მის პიროვნებაში არსებული სუბიექტური სიმართლე, რადგან ობიექტურად სიმართლეზე უფლების ქონა იმას გვეტყოდა, რომ თითქოს ამ შემთხვევაში საერთოდ შესაძლებელი იყოს „ჩემი“ და „შენის“ არსებობა, თითქოს მისი სანინაალმდეგო წინადადების ჭეშმარიტება და სიმართლე მის ნებაზე ყოფილიყოს დამოკიდებული, რაც ძალიან უცნაურ ლოგიკას წარმოქმნიდა.

პირველი კითხვაა: აქვს თუ არა ადამიანს ნებართვა (უფლება) იმ შემთხვევაში, როდესაც მას არ ძალუძს, თავი აარიდოს „კი“ ან „არა“-ს თქმას, ტყუილი თქვას. მეორე შეკითხვა შემდეგია: არის თუ არა ის ვალდებულ, იცრუოს ისეთი ჩვენების მიცემის შემთხვევაში, რომელსაც უსამართლოდ აიძულებენ, რათა სხვას ან თავის თავს საფრთხის მომტანი ბოროტება აარიდოს.

სიმართლის თქმა ჩვენების მიცემისას, რომლებსაც თავს ვერ აარიდებ, ყველა ადამიანის ვალდებულეებაა სხვათა მიმართ,¹ როგორც დიდი ზიანიც არ უნდა იშვას

¹ ეს დებულება არ მინდა კიდევ იმით გავამძაფრო, რომ „ტყუილის თქმა საკუთარი თავის წინაშე არსებული ვალდებულების დარღვევაა“, რადგანაც ამით უკვე ეთიკის სფეროში

მისგან; და, მიუხედავად იმისა, რომ მის მიმართ, ვინც მე უსამართლოდ ჩვენების მიცემას მაიძულებს, უსამართლობას არ ჩავდივარ, თუ მე ჩვენებას გავაყალბებ, მაინც ისეთ გაყალბებას ჩავდივარ, რომელიც სწორედ ამიტომ (თუმცა არა იურისტების აზრით), შესაძლოა, ტყუილად იწოდებოდეს, ვალდებულების საერთოდ არსობრივ ნაწილში კი უსამართლობა ეწოდებოდეს. ანუ მე ისე ვიქცევი, რომ რამდენადაც ეს ჩემზეა დამოკიდებული, ჩვენებები (დამონებები) საერთოდ ვერანაირ სარწმუნოებას ვერ პოულობენ და, ამასთან, ყველა უფლება ერთად, რომელიც ხელშეკრულებაზეა დაფუძნებული, წყდება და ძალას კარგავს, რაც საერთოდ კაცობრიობასთან მიმართებით უსამართლობაა.

ამგვარად, სიცრუეს, განმარტებულს როგორც განზრახ არამართალ მოწმობას სხვა ადამიანის წინააღმდეგ, არაფერი არ ესაჭიროება დამატებით, რათა ვინმეს ზიანი მიაყენოს, როგორც ამას იურისტები მისი განმარტებისთვის მოითხოვენ (*mendacium est falsiloquium in praeiudicium alterius*). რადგან ის ყოველთვის აყენებს ზიანს სხვას, თუ მაინცადამაინც რომელიმე სხვა კონკრეტულ ადამიანს არა, დიახაც რომ თავად მთელ კაცობრიობას, რადგანაც სიცრუის საშუალებით თავად სამართლიანობის წყაროს ხდის გამოუსადეგრად.

მაგრამ კეთილის მსურველი ტყუილიც შეიძლება შემთხვევითობის (*casus*) წყალობით დასჯადად იქცეს, სამოქალაქო კანონების მიხედვით; ხოლო იმას, რაც შემთხვევითობის წყალობით დასჯის ღირსად შეიძლება ჩაითვალოს, ასევე შეიძლება, გარეგანი კანონების მიხედვით, უსამართლობის განაჩენი გამოეტანოს. კერძოდ, თუ შენ ტყუილის საშუალებით მყისიერი მკვლელობის მცდელობას შეუშაღე ხელი, ამგვარად მაინც ყველა შედეგზე პასუხისმგებელი ხარ, რომელიც ამ შემთხვევას შეიძლება მოჰყვეს. მაგრამ თუ შენ მტკიცედ დაიჭირე სიმართლის მხარე, საჯარო სამართლიანობა ვერაფერზე გამოგეკიდება, როგორც არ უნდა ყოფილიყო გაუთვალისწინებელი შედეგი. ისიც ხომ შესაძლებელია, რომ მას შემდეგ, რაც შენ მკვლელს შეკითხვაზე – მისთვის საძულეველი ადამიანი სახლშია თუ არა – გულწრფელად უპასუხებდი „კი“-ს, ამ უკანასკნელს შეუმჩნევლად დაეტოვებინა სახლი, მკვლელს კი სანადელისთვის ვერ მიეღწია და ამგვარად ბოროტმოქმედებაც არ იქნებოდა ჩადენილი; მაგრამ თუკი შენ მოიტყუდებოდი და მკვლელს ეტყოდი, რომ შენი მეგობარი სახლში არაა და ის მართლაც (თუმც, შენგან მალულად) გავიდოდა სახლიდან, სადაც მას მკვლელი მოძებნიდა და ბოროტმოქმედებას აღასრულებდა, მაშინ შენ, ამგვარად როგორც სიკვდილის გამომწვევეს, შეიძლებოდა ბრალი დაგდებოდა. თუ შენ იტყოდი სიმართლეს, რამდენადაც შენ იცოდი ის, ალბათ, თავისი მტრის ძებნაში გართულ მკვლელს სახლში დასახმარებლად შემოცვენილი მეზობლები შეიპყრობდნენ და ბოროტმოქმედებას აღკვეთდნენ. მაგრამ ვინც ცრუობს, რაც არ უნდა კეთილმოსურნე იყოს მისი განზრახვები, სიცრუის შედეგებზეც პასუხი უნდა აგოს და დაისაჯოს თავად სასამართლოს მიერ, რაოდენ გაუთვალისწინებელნიც არ უნდა ყოფილიყვნენ ისინი (შედეგები); რადგან ალაღმართლობა

ვიჭრებით, აქ კი სამართლებრივი ვალდებულების შესახებაა საუბარი. სიქველეთსწავლება ამგვარ გადაცდომაში მხოლოდ უღირსობას თუ ხედავს, რომლითაც მატყუარა საკუთარ თავზე დაიტყხავს ბრალს.

მოვალეობაა, რომელიც განხილულ უნდა იქნას როგორც საფუძველი ყველა ხელშეკრულებაზე დაფუძნებული მოვალეობისა, და თუ ამ მოვალეობის კანონისთვის სულ მცირე გამონაკლისს მაინც დაუშვებენ, იგი მყიფე და გამოსადეგარი გახდება.

ეს არის წმინდა, აუცილებლობით მოთხოვნილი, ვერც ერთი კონვენციით შეზღუდვადი გონების მცნება: ყველა ჩვენებაში ალაღმართალი (პატიოსანი) იყო.

კეთილგონივრულია და, ამავდროულად, მართებულიცაა ბატონი კონსტანტის შენიშვნა, რომელიც კიცხავს მკაცრი, ვითომდა შეუძლებელი იდეების რიგს მიკუთვნებულ და ამის გამო უარსაყოფ დებულებებს. ყოველთვის (ამბობს ის გვ. 123-ის ქვევით), როდესაც რომელიმე დებულება, რომლის მართებულობაც დამტკიცებულია, გამოუსადეგრად იმიტომ გვეჩვენება, რომ ჩვენ ამ დებულების გამაშუალებელი არ ვიცით, რომელიც თავის თავში შეიცავს გამოყენების საშუალებას“. მას შემოაქვს (გვ. 121) სწავლება თანასწორობის შესახებ, როგორც საზოგადოებრივი ჯაჭვის შემქმნელი პირველი რგოლის შესახებ – „ის, რომ არც ერთი ადამიანი არ შეიძლება სხვანაირი კანონებით იყოს შეზღუდული, რომელთა წარმოქმნაშიც თავადაც შეიტანა წვლილი. ძალიან მჭიდროდ გადაჯაჭვულ საზოგადოებაში ეს დებულება გაუშუალებელი სახით შეიძლება იქნას გამოყენებული და იმისთვის, რომ ჩვეულებრივად (ყოველდღიურობის ნაწილად) იქცეს, არ მოითხოვს საშუალო დებულებას. მაგრამ ძალიან მრავალრიცხოვან საზოგადოებაში ახალი დებულება უნდა შემოვიტანოთ ისეთებისთვის, ვისზეც ჩვენ აქ ვსაუბრობთ. საშუალო დებულება გულისხმობს იმას, რომ ცალკეულ ინდივიდებს კანონთა ჩამოსაყალიბებლად შეუძლიათ წვლილი შეიტანონ პირადად ან წარმომადგენლის საშუალებით. ვისაც პირველი დებულების გამოყენება მრავალფეროვან საზოგადოებაში ისე სურს, რომ ამასთან ერთად საშუალო არ გამოიყენოს, აუცილებლად ამ საზოგადოების განადგურებას თუ მოახერხებდა. მარტო ეს გარემოება, რომელიც მხოლოდ კანონმდებლის უვიცობისა და უგერგილობით შეიძლება გაჩენილიყო, დებულების სანინააღმდეგოდ ვერაფერს ვერ დაამტკიცებდა“. (და მართლაც, ამ კარგმა კაცმა ალაღმართლობის აუცილებელი დებულება თავადვე იმ საფრთხის გამო მიატოვა, რომელიც მან საზოგადოებაში შეიძლება გამოიწვიოს, რადგან მან ვერ შეძლო აღმოეჩინა საშუალო დებულება, რომელიც ამ საფრთხეს აარიდებდა; და მართლაც, აქ ვერანაირ ამგვარ დებულებას ვერ ჩავამატებთ).

თუ ისევ ზემოთ ჩამოთვლილ იმ ადამიანთა სახელებს შევინარჩუნებთ და განვაგრძობთ საუბარს, „ფრანგმა ფილოსოფოსმა“ ამგვარად ერთმანეთში აურია ის ქმედება, რომლის საშუალებითაც ერთი ადამიანი მეორეს ზიანს აყენებს (casus) ისე, რომ ამბობს სიმართლეს, რომლის ჩვენებასაც ის გვერდს ვერ აუვლიდა, იმ ქმედებასთან, რომლითაც ის უსამართლობას ჩადის (laedit). ეს ცარიელი შემთხვევითობა იყო (casus), რომ გამონათქვამის ჭეშმარიტება სახლის მაცხოვრებელს აზიანებს, რომელიც არათავისუფალი ქმედებაა (იურიდიული გაგებით), რადგან მისი უფლებიდან – რომ სხვას მოსთხოვოს, მის სასარგებლოდ მოიტყუოს – მთელი კანონმესაბამისობა ურთიერთსანინააღმდეგო მოთხოვნას დაემორჩილებოდა. მაგრამ ყველა ადამიანს არა მხოლოდ უფლება აქვს, არამედ ასევე გამონათქვამებში ალაღმართლობის მკაცრი მოვალეობაც, რომელსაც ის გვერდს ვერ აუვლის, მიუხედავად იმისა, მოუტანს ეს მას ზიანს თუ ვინმე სხვას. ის თავად ამგვარად არ

აზიანებს მათ, ვინც ამ საქციელით იტანჯება, არამედ მათ ტანჯვას შემთხვევითობა განაპირობებს, რადგან ის ამ შემთხვევაში არ არის თავისუფალი, აირჩიოს, რადგან ალალმართლობა (თუკი მან უნდა ილაპარკოს) აუცილებელი მოვალეობაა. „გერმანელი ფილოსოფოსი“ ამგვარად წინადადებას – „სიმართლის თქმა მოვალეობაა, მაგრამ მხოლოდ მათ წინაშე, ვისაც სიმართლეზე უფლება აქვს“ – არ იღებს თავის დებულებად, პირველ რიგში, ამ უკანასკნელის გაუგებარი ფორმულის გამო, რადგან სიმართლე არ არის ქონება, რომელზეც ვილაცას ეძლევა უფლება, მეორეს კი უარი შეიძლება ეთქვას. რადგან ალალმართლობის მოვალეობა (მხოლოდ და მხოლოდ რაზეც აქ გვაქვს საუბარი) არ ასხვავებს ერთმანეთისგან პირებს, რომელთა წინაშეც მას აქვს ეს მოვალეობა, ან რომლებსაც შეიძლება ამ მოვალეობასთან დაკავშირებით უარი ეთქვას, არამედ მას ყველა გარემოებაში აქვს ძალა, რადგან ეს აუცილებელი მოვალეობაა.

ახლა კი, რათა სამართლის მეტაფიზიკიდან (რომელიც გამოცდილების ყველა წინაპირობიდან აბსტრაქტიზდება) პოლიტიკის საფუძვლებზე (რომელიც ამ ცნებებს გამოცდილებიდან მომდინარე ფაქტებთან მიმართებით იყენებს) გადავიდეთ და მისი საშუალებით პოლიტიკის ამოცანის გადანყვეტას მივალწიოთ სამართლის პრინციპის მიხედვით, ფილოსოფოსმა უნდა შექმნას: 1) აქსიომა ე.ი. აპოდქტურ-უეჭველი დებულება, რომელიც უშუალოდ გარეგანი სამართლის (ერთის თავისუფლების დამთხვევა ყველას თავისუფლებასთან საერთო კანონების მიხედვით) განმარტებიდან მომდინარეობს; 2) პოსტულატი (გარეგანი საჯარო კანონის, როგორც თანასწორობის პრინციპზე დაფუძნებული ყველას გაერთიანებული ნების, რომლის გარეშეც არც ერთი ადამიანის თავისუფლება არ განხორციელდებოდა); 3) დააყენოს პრობლემა, როგორ უნდა მოვიდეს მოქმედებაში ის, რომ, მიუხედავად ერთობ დიდი საზოგადოებისა, მაინც ხდებოდეს თანხმობა თავისუფლებისა და თანასწორობის პრინციპების მიხედვით (კერძოდ კი, რეპრეზენტაციული სისტემის საშუალებით), რომელიც პოლიტიკის ძირითადი დებულება გახდება, რომლის განხორციელება და განლაგება მხოლოდ ისეთი დეკრეტების შემცველი იქნება, რომლებიც ადამიანების გამოცდილების შემეცნებიდან გამომდინარეობს, მხოლოდ სამართლის მართვის მექანიზმს ითვალისწინებს და იმას, თუ როგორ უნდა იყოს ის მიზანშეწონილად მართული – სამართალი არასდროს უნდა ესადაგებოდეს პოლიტიკას, მაგრამ პოლიტიკა კი ყოველთვის უნდა ესადაგებოდეს სამართალს.

„ჭეშმარიტად აღიარებული (აქვე ჩავამატებ: *a priori* აღიარებული, ამასთანავე აპოდქტური) დებულება არასდროს არ უნდა იყოს უარყოფილი, რა საფრთხესაც არ უნდა შეიცავდეს ის“, – გვეუბნება ავტორი. მაგრამ აქ დაზიანების (შემთხვევითი) საფრთხე კი არა, არამედ საერთოდ უსამართლობის ჩადენის საფრთხე უნდა მოვიზნოთ, რომელიც იმ შემთხვევაში მოხდებოდა, როდესაც მე ალალმართლობის ვალდებულებას, რომელიც სრულიად უპირობოა და ჩვენებაში უმაღლეს სამართლებრივ პირობას ქმნის, განპირობებულად და კიდევ სხვა მოსაზრებებს დაქვემდებარებულად ვაქცევ; და მიუხედავად იმისა, რომ გარკვეული ტყუილის საშუალებით, სინამდვილეში არავის მიმართ არ ჩავდივარ უსამართლობას, საერთოდ მაინც ვარღვევ სამართლის პრინციპს, თუკი გავითვალისწინებთ ყველა უპირობო ჩვენებას (*formaliter*, თუმც *materialiter* არა, უსამართლობას ჩავდივარ), რომელიც

ბევრად უფრო ცუდია, ვიდრე ვინმეს წინააღმდეგ უსამართლობის ჩადენა, რადგან ამგვარი საქციელი სუბიექტისათვის ყოველთვის არ იქნება შესაბამისი დებულების წინამძღვარი.

ის, რომელსაც დაესმის კითხვა: სურს თუ არა იმ ჩვენებაში, რომელიც მან ახლა უნდა მისცეს, სიმართლე თქვას? – გაღიზიანებით არ მიიღებს მის წინააღმდეგ მიმართულ ეჭვს, რომ ისიც შესაძლოა მატყუარა ყოფილიყო, არამედ საკუთარ თავს უფლებას მისცემს, რომ ჯერ შესაძლო გამონაკლისების შესახებ კარგად დაფიქრდეს, უკვე არის კიდევ მატყუარა (*in potentia*); რადგან ამით აჩვენებს, რომ ალალ-მართლობა მისთვის არ არის თავისთავად მოვალეობად აღიარებული, არამედ წესიდან ისეთი გამონაკლისის დაშვების მომხრეა, რომელიც თავისი არსით გამონაკლისის შესაძლებლობას გამორიცხავს, რადგან ამ უკანასკნელში თავისსავე თავს ეწინააღმდეგება.

ყველა სამართლებრივ-პრაქტიკული დებულება მკაცრ ჭეშმარიტებას უნდა შეიცავდეს და აქ ნახსენებ ე. წ. საშუალო დებულებებს მხოლოდ ის თუ ძალუძთ, რომ ზოგიერთ შემთხვევაში მიახლოებულ განსაზღვრებებს წარმოადგენდნენ (პოლიტიკის წესების მიხედვით); მაგრამ არასდროს (შეიცავდნენ) მათ გამონაკლისებს; რადგან ეს უკანასკნელი იმ ზოგადობას ანადგურებენ მხოლოდ და მხოლოდ, რომლის გამოც ისინი ატარებენ კიდევაც დებულებების სახელს.

ი. კანტი, კიონიგსბერგი

გერმანულიდან თარგმნა ლევან შატბერაშვილმა.

Levan Shatberashvili

THE DISPUTE ABOUT LYING

Summary

Kant's views about veracity are reasonable or at least defensible, if not self-evident. This is mainly because some of them – especially his position in the brief, late and famous essay “On a Supposed Right to Lie from Philanthropy” (1797), which is for the first time, translated into Georgian and presented in this issue of Review, have been badly misunderstood. Kant's strict views on lying have been regularly cited as a reason for thinking there is something fundamentally wrong with Kantian ethics. Some of Kant's statements seem so excessive that most Kantians who have dealt with the topic have tried to distance themselves from them, usually claiming that they do not (or need not) follow from Kant's own principles. In this essay Kant tried to defend his position in the dispute with Constant. It is clear both in Constant's essay and in Kant's reply, that the real issue is the duty to speak truthfully in declarations in *political* contexts, and the alleged limits on this duty. This point is easy to miss because the example of the murderer at the door is not at all about the speech of politicians or statesmen. Constant's thesis is that moral principles can be applied to politics only by means of intermediate principles. Specifically, he claims the principle of truthfulness in declarations must meet the condition that those to whom one speaks have a right to

the truth. Kant's counter-thesis is that the duty of right to be truthful in declarations is not limited by that condition. Lie' (*Lüge, mendacium*) is a technical term for Kant. It means: an intentionally untruthful statement *that is contrary to duty*, especially contrary to a duty of *right*. An intentional untruth, when it violates no duty of right, is called a *falsiloquium*, a term I will translate here, for the sake of convenience, as "falsification". In Kant's usage, therefore, it is an analytic proposition that a lie is contrary to duty, and hence analytic that lying is always wrong. (Actually, there is one possible exception to this last assertion, the case of the "necessary lie". However, it is by no means analytic that every falsification is contrary to duty (or wrong), and Kant does not believe that every falsification is contrary to duty. That it is an analytic truth that lying is contrary to duty tells us nothing about the conditions under which a falsification becomes a lie. It therefore implies neither strict nor lax moral views about veracity.

ნომრის ავტორები

ანტონიო დომინგეს რეი, მადრიდის ნაციონალური უნივერსიტეტის ემერიტუს პროფესორი, მადრიდი

ვალერი ასათიანი, პროფესორი, ასოციაცია კულტურათა დიალოგის პრეზიდენტი
მაია კიულე, პროფესორი, ლატვიის უნივერსიტეტის ფილოსოფიისა და სოციოლოგიის ინსტიტუტის დირექტორი

ანასტასია ზაქარიაძე, ასოცირებული პროფესორი, ფილოსოფიის ინსტიტუტი, თსუ

დემურ ჯალაღონია, პროფესორი, ფილოსოფიის ინსტიტუტი, თსუ

ირაკლი ბათიაშვილი, პროფესორი, ევროპის უნივერსიტეტი

ვალერიან რამიშვილი, 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

ნინო თომაშვილი, ასოცირებული პროფესორი, ფილოსოფიის ინსტიტუტი, თსუ

ლევან ბებურიშვილი, თსუ ასისტენტი პროფესორი, ფილოლოგიის დოქტორი

ბადრი ფორჩხიძე, ასოცირებული პროფესორი, ანსუ

ირმა წერეთელი, თსუ მონვეული პროფესორი

დავით გალაშვილი, დოქტორანტი, თსუ

ლაშა ხარაზი, დოქტორანტი, თსუ

ლევან შატბერაშვილი, დოქტორანტი, თსუ

Authors of the Issue

Antonio Dominguez Rey, Doctor of Philosophy and Linguistics. Professor-emeritus at Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). Madrid

Valeri Asatiani, professor, president of association of Dialogue of Cultures

Maija Kūle, Dr. Habil. Phil., Professor, University of Latvia, Head of the Doctoral studies Program in Philosophy, Director of the Institute of Philosophy and Sociology UL

Anastasia Zakariadze, Dr. habil. phil; Associated professor, Institute of Philosophy TSU

Demur Jalaghonia, PhD. Professor, Institute of Philosophy TSU

Irakli Batiashvili, PhD. Professor, European University

Valeri Ramishvili, Dr. habil. Phil, professor, Institute of Philosophy, 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.

Irma Tsereteli, visiting professor at TSU

Badri Porchxidze, PhD. Associated Professor at Akaki Tseretli Kutaisi State University,

Nino Tomashvili, PhD. Associated professor, Institute of Philosophy, TSU

Levan Beburishvili, Ph.D in Philology, assistant professor TSU

David Galashvili, Doctoral student TSU

Lasha Xharazi, Doctoral student TSU

Levan Shatberashvili, Doctoral student TSU

გამოცემაზე მუშაობდნენ:
რუსუდან მიქენაია
მარინა ჭყონია
თინათინ ჩირინაშვილი
ლალი კურდღელაშვილი
მარინე ერქომაიშვილი

Published by:

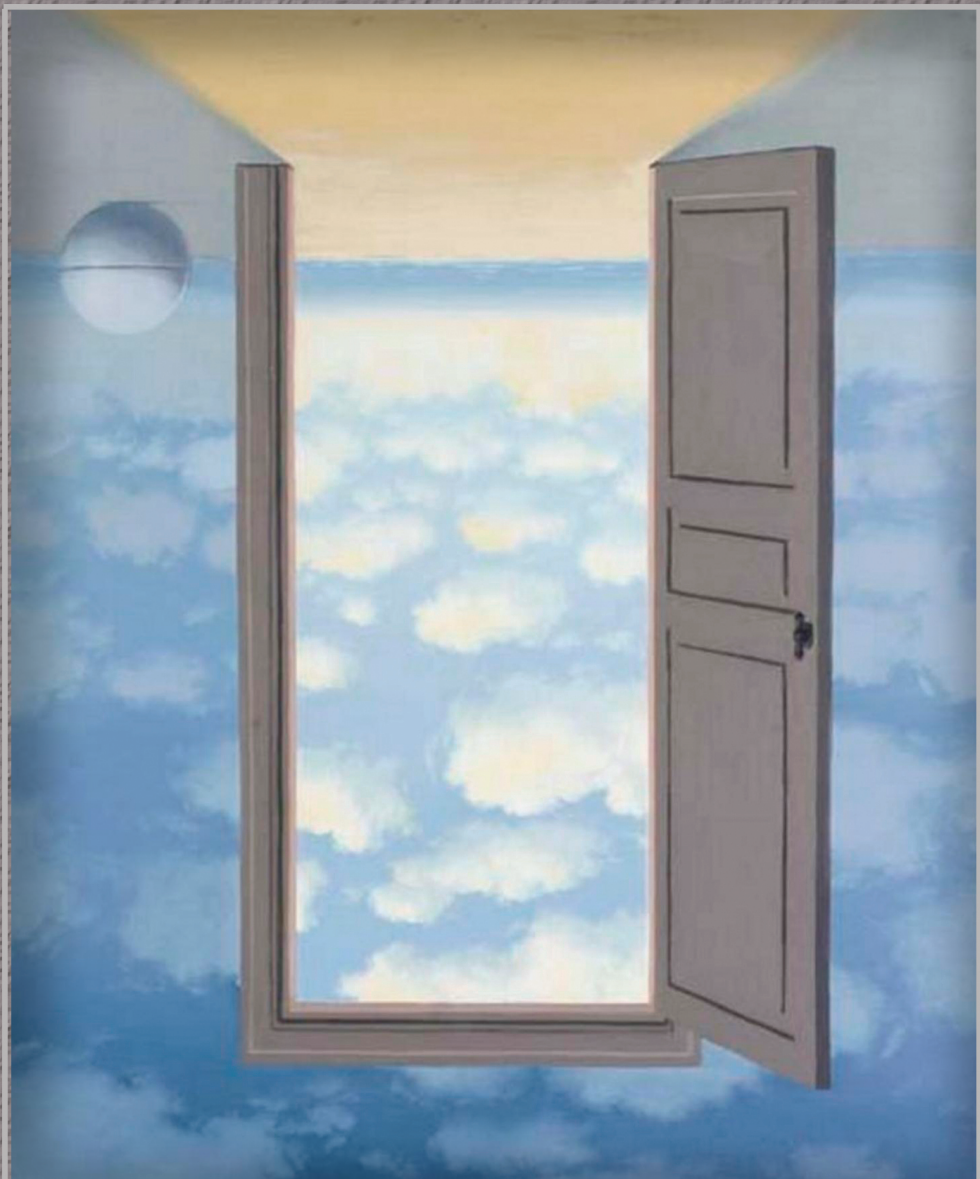
Rusudan Mikenaia
Marina Chkonia
Tinatin Chirinashvili
Lali Kurdghelashvili
Marine Erkomaishvili

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო
უნივერსიტეტის გამომცემლობა
თბილისი, 2021

0179 თბილისი, ი. ჭავჭავაძის გამზირი 14
14, Ilia Tshavtchavadze Ave., Tbilisi 0179
Tel 995(32) 225 04 84, 6284/6279
<https://www.tsu.ge/ka/publishing-house>

Philosophus

Teotonicus



P h i l o s o p h u s